POLSKA AKADEMIA NAUK
KOMITET FILOZOFICZNY

MYŚL FILOZOFICZNA

Biblioteka Główna

5–6 (19–20)

PAŃSTWOWE WYDAWNICTWO NAUKOWE

1 9 5 5

POLSKA AKADEMIA NAUK
KOMITET FILOZOFICZNY

MYŚL FILOZOFICZNA

DWUMIESIĘCZNIK

5-6 (19-20)

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 4791 + 154	Oddano do składania 22.VIII.55
Arkuszy druk. 26, ark. wyd. 33,75	Podpisano do druku 10.XI.55
Papier druk. sat. kl. V 70 x 100	Druk ukończ. w listopadzie 1955
Cena zł 20,—	Zamówienie nr 710c B-6-12915

Druk. LSW. W-wa. Al. Jerozolimskie 123

Bogdan Suchodolski
Członek-korespondent Polskiej Akademii Nauk

Perspektywy pedagogiki

Artykuł dyskusyjny

I

Dziesięciolecie Polski Ludowej jest słuszną okazją do analizy naszych osiągnięć, jak również do krytycznej analizy naszych zaniedbań lub błędów. W ostatnich miesiącach ukazało się wiele rozpraw, dotyczących rozwoju poszczególnych dyscyplin naukowych, rozpraw wykazujących ich postęp lub zapóźnienie. Powinny się one stać punktem wyjścia dla bardziej świadomej i pogłębionej organizacji życia naukowego, dla lepszego planowania badań związanych silniej z potrzebami narodu, dla zaostrzenia wnikliwości badawczej i odpowiedzialności badacza.

W artykule niniejszym pragniemy zwrócić uwagę na sytuację w pedagogice. Sądzimy, iż próba analizy tej sytuacji oraz sformułowanie pewnych postulatów co do przyszłości może mieć z dwóch względów ogólniejsze znaczenie. Po pierwsze dlatego, iż nasze wciąż rosnące zadania wychowawcze stają się źródłem coraz poważniejszych wymagań społecznych pod adresem pracowników naukowych w dziedzinie pedagogiki i że bardziej rozległa dyskusja nad tymi wymaganiami byłaby niewątpliwie bardzo pożyteczna i pobudzająca. Po wtóre dlatego, że metodologiczna struktura pedagogiki jest strukturą tak złożoną, iż analiza trudności, z którymi walczy pedagogika, pozwala dość ostro zobaczyć wiele węzłowych kwestii metodologicznych nauk społecznych w ogóle. Problematyka związku teorii z praktyką, jednostkowego i ogólnego, jedności i specyfiki praw przyrodniczych i społecznych, badań terenowych i eksperymentu naturalnego — oto przykłady takich węzłowych kwestii, z którymi borykają się pedagogowie, a które występują równocześnie i w innych dyscyplinach społecznych.

Powyższe względy uzasadniają wprowadzenie na łamy *Myśli Filo-*

zoficznej zagadnień pedagogiki, jako zagadnień szczególnie dziś ważnych zarówno społecznie, jak i naukowo. Równocześnie względy te skłaniają nas do tego, aby skierować uwagę głównie na zadania, jakie stoją przed naukami pedagogicznymi. Artykuł nie będzie więc historycznym obrazem rozwoju nauk pedagogicznych w okresie ubiegłego dziesięciolecia. Analiza przeszłości jest pożyteczna tylko w tym stopniu, w jakim pozwala nam organizować pochód w przyszłość. Dając na innym miejscu bardziej szczegółowy obraz przeszłości, pragnę w niniejszym artykule odsłonić nasze dzisiejsze braki i zaniedbania, sformułować najpilniejsze postulaty na przyszłość.

II

Mówiąc o sytuacji i perspektywach rozwoju nauk pedagogicznych w Polsce Ludowej, trzeba przede wszystkim uwydatnić szczególne znaczenie, jakie dla wychowania ma obalenie ustroju kapitalistycznego i tworzenie podstaw socjalizmu. Znaczenie to ujawnia się zarówno w świadomej i celowej polityce oświatowo-kulturalnej, prowadzonej przez nasze państwo, jak i w procesie rośnięcia ludzi — pod opieką partii i związków zawodowych — w toku wypełniania różnorodnych prac i zadań.

W okresie dziesięciolecia dokonaliśmy ogromnej pracy nad rozbudową i przebudową oświaty i kultury w Polsce. Zlikwidowano klasowy charakter szkoły, czyniąc z niej instytucję służącą wszystkim obywatelom kraju, a zwłaszcza masom ludowym, którym od wieków wzbraniano dostępu do nauki i kultury. Usunięto w znacznym stopniu oświatowe upośledzenie wsi, podnosząc poziom organizacyjny szkół podstawowych i realizując konsekwentnie zasadę jednolitości szkolnictwa. Podczas gdy w roku 1938 zaledwie 27,2% dzieci wiejskich uczęszczało do szkoły siedmioklasowej, to w roku 1953/4 procent ten wzrósł do 80,5. Rozbudowano sieć szkolną — od przedszkoli aż do szkół wyższych — w sposób nieporównanie bogatszy niż to miało miejsce kiedykolwiek w naszych dziejach, stwarzając warunki dla masowego kształcenia się i dla powstania nowej ludowej inteligencji. Podczas gdy w roku 1938 na 10.000 mieszkańców było tylko 47 uczniów szkół średnich ogólnokształcących, to w roku 1953 liczba ta wzrosła do 85, przy czym odsetek dzieci robotników i chłopów wynosił 61%. W szkolnictwie zawodowym uczyło się ponad 400.000 uczniów, podczas gdy w roku 1938 liczba ta wynosiła 87.000. Podobnie wzrosła liczba studentów. Na 10.000 mieszkańców mamy 47 studentów (wobec 14 w roku 1938), przy czym procent młodzieży pochodzenia robotniczego i chłopskiego prze-

kracza 60. Istotną miarą tych naszych osiągnięć w zakresie demokratyzacji oświaty może być zestawienie przypominające, iż w Polsce międzywojennej na 400 dzieci chłopskich i robotniczych, zapisanych do kl. I, docierało do szkoły wyższej tylko jedno dziecko.

Równocześnie rozbudowano sieć pozaszkolną. Stworzono liczne przedszkola i domy dziecka, zorganizowano na skalę dawniej nieznaną akcję wczasów letnich dla dzieci i młodzieży, stworzono liczne instytucje wychowania pozaszkolnego młodzieży, które pozwalają na coraz pełniejszy rozwój zainteresowań i uzdolnień indywidualnych. Rozwinięto na nowych podstawach masowe organizacje młodzieży, jednocząc w tych szeregach zarówno młodzież szkolną, jak i młodzież pracującą.

W zakresie oświaty dla dorosłych po zlikwidowaniu analfabetyzmu — w Polsce przedwrześniowej w r. 1931 analfabetyzm obejmował 23,1% ogółu ludności — przystąpiono do organizowania zespołów czytelniczych. Liczba szkół podstawowych dla pracujących wzrosła z 225 w roku 1938 do 1606 w roku 1953. Rozbudowano szkoły zawodowe dla pracujących, organizując również i wieczorowe szkoły wyższe, stworzono sieć kształcenia zaocznego w różnych zakresach i na różnych szczeblach. Założono zręby gęstej sieci domów kultury i świetlic. Uczyniono znaczny krok naprzód w zakresie upowszechnienia muzyki, teatru, kina.

W związku z tymi postępami stają przed nami w rozpoczynającym się dziesięcioleciu nowe i jeszcze poważniejsze zadania. Zmierzamy do podniesienia poziomu powszechnego wykształcenia aż do szczebla średniego. Szkoła średnia ma przestać być jedynie drogą wiodącą do szkół wyższych, ma stawać się szkołą powszechną. Nie widzimy jeszcze jasno ustrojowych i organizacyjnych sposobów realizacji tego zadania. Widzimy jednak jego historyczną, przełomową doniosłość wyrażającą się nie tylko w ogromnym podniesieniu poziomu wykształcenia wszystkich obywateli, ale i w tym, iż powszechna szkoła średnia uzyskać musi zupełnie nowy program wykształcenia, program zespalający elementy wykształcenia ogólnego z elementami wykształcenia politechnicznego. Nowy, rosnący polski naród socjalistyczny znaleźć powinien w tej szkole potężne narzędzie swego rozwoju, oręż w walce o podnoszenie technicznego poziomu pracy i drogę do pogłębienia więzi z kulturalnym dziedzictwem narodowym i ogólnoludzkim.

Na tle tych osiągnięć oświatowo-kulturalnych i wobec naszych dalszych zadań w tym zakresie rozwój nauk pedagogicznych był dotychczas niepokojąco słaby i powolny. Nie będziemy tu szukać przyczyn tego faktu, wskażemy jedynie na nasze główne zaniedbania i braki, na nasze główne błędy — a równocześnie na nasze najpilniejsze zadania naukowe.

III

Nasze zaniedbania i błędy występują szczególnie ostro, gdy postawimy pytanie dotyczące przedmiotu pedagogiki. Pytanie to nie jest abstrakcyjnym, akademickim pytaniem. Jest to pytanie o podstawowym znaczeniu dla doboru tematyki konkretnych prac badawczych, dla ich metodologicznych podstaw. Nasza pedagogika nie stawiała sobie wprawdzie nigdy tego pytania wyraźnie, ponieważ systematycznie unikała wszelkich problemów filozoficznych i metodologicznych. Odpowiadała jednak na to pytanie w sposób praktyczny, postępując w określony sposób i eliminując ze swego programu badań wiele zasadniczych kwestii. Przyjmując powierzchowne i formalistyczne określenie przedmiotu wychowania, popełnialiśmy stale liczne błędy; popadaliśmy w jednostronność, nie dostrzegając różnorakich powiązań między procesami, nie rozumiejąc powiązań pedagogiki z innymi dyscyplinami ani jej społecznych zadań.

Musimy dziś podjąć świadomie i krytycznie zasadniczą problematykę przedmiotu pedagogiki i to w dwóch kierunkach: musimy wyraźnie określić ten przedmiot co do jego zakresu i musimy go jasno określić co do jego treści. Tylko dzięki tej pracy wstępnej, pracy filozoficznej i metodologicznej, możemy uzyskać gwarancje bardziej poprawnego określenia tematyki badań i sposobu ich prowadzenia.

Mówiąc o zakresie winniśmy konsekwentnie zmierzać do przełamania fałszywych i szkodliwych zawężeń. Miały one wieloraki charakter. Zbyt łatwo ulegaliśmy przekonaniu, iż przedmiotem pedagogiki jest wyłącznie proces nauczania i wychowania dziecka w szkole. Oczywiście, szkoła jest podstawową i główną instytucją wychowawczą, a to, co dzieje się w jej murach, ma kluczowe znaczenie w wychowaniu młodego pokolenia. Ale z tej zasadniczej ważności pracy szkolnej nie mogą być wyprowadzone wnioski metodologiczne, ograniczające w niesłuszny sposób przedmiot pedagogiki, ponieważ wnioski takie uniemożliwiają poprawne zrozumienie całego procesu wychowania, a nawet i zrozumienie istotnej roli szkoły w tym procesie.

Jest przecież jasne, iż dziecko wychowuje się — a w pewnej mierze także i uczy się — również i poza szkołą, w domu, w organizacji młodzieżowej, w instytucjach pozaszkolnych, w pracy zawodowej i działalności społecznej, w kręgu rówieśników itd. Przedmiotem badań pedagogicznych musi być całość wychowawczego procesu organizowanego w różnych zakresach. Tylko dzięki całościowej orientacji będziemy mogli poprawnie analizować każdy z terenów wychowawczej działalności, także i teren działalności tak podstawowo ważnej, jak działalność szkoły.

Tymczasem, argumentując słusznie, iż szkoła stanowi główny warsztat pracy wychowawczej, bardzo niesłusznie zaniedbano u nas całą pozostałą problematykę wychowawczego działania. Jest to tym bardziej zdumiewające, iż nasze państwo ludowe czyni ogromne wysiłki finansowe i organizacyjne, aby proces wychowania szkolnego dopełnić celową akcją wychowawczą charakteru pozaszkolnego. Pedagogika nasza starała się tego nie widzieć, a gdy czasami wskazywano tę problematykę, wzbudzało to wśród licznych pedagogów nieufność, jak gdyby chodziło tu o jakąś szkodliwą dywersję wobec szkoły, jak gdyby wskazywanie na te zagadnienia było jakąś postacią odradzania się tzw. teorii obumierania szkoły. Rzecz jasna, iż przeciwnicy szerszego pojmowania przedmiotu pedagogiki budząc fałszywe przekonania, iż chodzi tu o „obumieranie szkoły", niesłychanie ułatwiali sobie polemikę. Nikomu nie chodziło o obumieranie szkoły, ale po prostu o to, by widzieć, jak różnorodną i ważną jest działalność wychowawcza prowadzona poza szkołą. Przecież — czy chcemy tego, czy nie — prowadzona jest robota wychowawcza w rodzinie, w żłobku i przedszkolu, w harcerstwie i w ZMP, w świetlicy i w Pałacu Młodzieży, w teatrze dziecięcym i młodzieżowym, w bibliotece i czytelni, w radio, nawet w niektórych muzeach itd. Ta robota wychowawcza pozostawała niemal całkowicie poza zasięgiem naszych zainteresowań badawczych. Pedagogowie nie mieli prawie nic do powiedzenia na temat problemów pracy wychowawczej w organizacjach młodzieży — na II Zjeździe ZMP o sprawach wychowawczych mówili literaci, nie pedagogowie — nie mają prawie nic do powiedzenia na temat wychowania młodzieży pracującej, na temat literatury dziecięcej i młodzieżowej, teatru, radia czy filmu, nawet na temat wychowania w rodzinie.

Powtarzaliśmy często metodologiczną zasadę wszechzwiązku zjawisk i przypominaliśmy często hasło wszechstronnego rozwoju człowieka. Ale w praktyce badawczej zaprzeczaliśmy stale zarówno tej metodologicznej dyrektywie, jak i temu wychowawczemu celowi, który mamy osiągać. Widzieliśmy jedynie ucznia jako przedmiot zainteresowań pedagogiki; nie chcieliśmy widzieć, iż to, co robi w szkole dziecko jako „uczeń", powiązane jest gęstą siecią wzajemnych zależności z wszystkimi innymi kategoriami wychowawczych wpływów. Wiele naszych nieporozumień i niepowodzeń wychowawczych wynikało właśnie stąd, iż widzieliśmy *ucznia*, nie dostrzegaliśmy *dziecka*. Dziś, gdy nawet na konferencjach sierpniowych rzucono hasło „bliżej dziecka", sprawa wydaje się w zasadzie wygrana. Ale tylko w zasadzie. Bo hasło „bliżej dziecka" tylko wówczas nie będzie powierzchownym i werbalnym hasłem, gdy pomoże organizować nową tematykę badawczą; tematykę, dzięki której będziemy się uczyć ogarniać całość procesu wychowaw-

czego i dzięki której rola szkoły wystąpi dopiero w należytym i skutecznym pogłębieniu. Ostatecznie, nie po to przecież uczymy w szkole, by kształtować ucznia, ale po to kształtujemy ucznia, by młody chłopiec lub młoda dziewczyna stawali się mądrzejszymi i pełniejszymi ludźmi, lepszymi obywatelami swego kraju, odważniejszymi bojownikami o najwyższe wartości socjalistycznego humanizmu. Hasło „bliżej dziecka" nie oznacza — oczywiście — żadnego nawrotu do burżuazyjnych teorii pajdocentrycznych czy pedologicznych. Ale oznacza, iż nasza dotychczasowa reguła widzenia jedynie ucznia prowadziła nie tylko do zaniedbania wszystkich innych dziedzin działalności wychowawczej, ale i do wielu błędów schematyzmu, przeciążania, werbalizmu w pracy szkolnej. Cała teoria pedagogiczna — zwłaszcza to wszystko, co dotyczy problematyki rozwijania sił twórczych, samodzielności myślenia, przekonań i postaw moralnych, rozwoju osobowego i głębszego uczestnictwa w kolektywie — uległa wykrzywieniu z racji przyjęcia jednostronnie zawężonego przedmiotu badań. Jest czas, aby zdać sobie sprawę z tego i wyciągnąć odpowiednie wnioski. Nie umniejszając w niczym szczególnej i podstawowej ważności pracy szkoły, musimy widzieć całość procesu wychowawczego dzieci i młodzieży, organizowanego w różnorodny sposób i na różnych terenach, musimy szukać zrozumienia wzajemnych zależności jego wszystkich ogniw, aby na tych podstawach określać rolę każdego z nich.

Równie doniosłą sprawą jest usunięcie innego jeszcze ograniczenia. W polu widzenia pedagogów nie znajdowała się dotychczas prawie zupełnie młodzież szkół zawodowych i nie znajdowała się całkowicie młodzież pracująca. Wprawdzie mówiliśmy, iż przedmiotem pedagogiki jest wychowanie dorastającego pokolenia, ale widzieliśmy to pokolenie właściwie jedynie w izbach szkolnych i to niemal tylko w szkole ogólnokształcącej. Stawialiśmy często pedagogice i psychologii burżuazyjnej zarzut, iż swe badania opierała wyłącznie na materiałach zbieranych od młodzieży szkół średnich ogólnokształcących i że z tej racji wszelkie uogólnienia musiały być nieprawomocne — a jednak popełniamy błąd podobny.

Po drodze szkoły ogólnokształcącej idzie tylko pewna część naszej młodzieży; znaczna jej część idzie w życie przez szkołę zawodową albo — po ukończeniu szkoły podstawowej — przez pracę zawodową i dokształcanie. Ta młodzież jest przedmiotem zorganizowanej akcji wychowawczej — nie wszędzie i nie we wszystkich zakresach wystarczającej — i nie może być przez pedagogów zapominana. Wiele najbardziej istotnych problemów wychowawczych — dość wskazać problem młodego robotnika i problem młodego pokolenia na wsi — wymaga właśnie na tych materiałach gruntownej analizy naukowej. Zdo-

bycie wiedzy o procesie rośnięcia tej młodzieży, o czynnikach przyśpieszających ten wzrost oraz o przeszkodach, które go hamują lub wypaczają, jest wyjątkowo ważnym zadaniem naukowym i społecznym.

W ten sposób obok postulatu, aby pedagogika obejmowała swymi badaniami *całość różnorodnych akcji wychowawczych,* należałoby formułować postulat drugi, aby obejmowała ona *całą młodzież.* I znowu, należy stwierdzić, iż realizacja tego drugiego postulatu nie tylko nie byłaby szkodliwym osłabieniem zainteresowań badawczych szkołą ogólnokształcącą, która przez określoną liczbę lat stanowi rzeczywiście wspólną dla wszystkich dzieci szkołę, ale pozwoliłaby działalność tej powszechnej instytucji oświatowej ujmować na szerszym tle różnorakich dróg, jakie jej ukończenie otwiera. Równocześnie należy stwierdzić, iż wiele problemów wychowawczych, które na próżno usiłujemy rozwiązać w granicach szkoły ogólnokształcącej, mogłoby znacznie skuteczniej być analizowane na tych szerszych podstawach. Mam na myśli zwłaszcza zagadnienie politechnizacji, zagadnienie związku nauczania z praktyką, zagadnienie prac społecznie użytecznych itd. Należy tu niewątpliwie także i problem chuligaństwa, badany dziś przez prawników i niemal zupełnie przemilczany przez pedagogów.

Podejmujemy dziś — jak wiadomo — prace wstępne nad reorganizacją szkoły ogólnokształcącej, nad zasadami upowszechnienia wykształcenia na szczeblu średnim, nad nowym programem takiej powszechnej szkoły średniej, programem ogólnokształcącym i politechnicznym. Już obecnie zdajemy sobie sprawę, jak wielkie są trudności tych prac i o ile łatwiej byłoby je pokonywać, gdybyśmy rozporządzali pewną wiedzą o procesie wychowania całej naszej młodzieży, a zwłaszcza młodzieży, która szła do szkół zawodowych i do pracy. Nasza dotychczasowa jednostronność mści się obecnie bardzo boleśnie.

W postulatach rozszerzenia przedmiotu pedagogiki na *całą młodzież i na całą działalność wychowawczą* kryją się — oczywiście — pewne niebezpieczeństwa rozproszenia wysiłków badawczych naszej i tak bardzo szczupłej kadry. Niebezpieczeństwa te są jednak wyolbrzymiane przez przeciwników postulatu rozszerzenia zasięgu naukowych zainteresowań pedagogów. Są one wyolbrzymiane dlatego, iż kadra pracowników naukowych nie jest czymś stałym i niezmiennym, ale rośnie i uzupełnia się na różnych terenach, w toku konkretnych mobilizujących prac. Podstawowym faktem, który należy mieć w pamięci rozważając zagadnienie rozwinięcia wachlarza problematyki i zagadnienie kadry, jest ten właśnie fakt, iż w państwie naszym prowadzona jest systematyczna i wielostronna robota wychowawcza. Istnieje duża liczebnie armia pracowników oświatowych i kulturalnych wykonywających tę robotę. Niektórzy z tych pracowników ujawniają cenną skłon-

ność do refleksji nad własną lub cudzą pracą w tych dziedzinach, wartościowe dążenie do analizy i uogólnień. Jeśli tacy ludzie mają być pozyskani dla pedagogiki, to mogą oni być pozyskani jedynie do prac badawczych związanych bezpośrednio z zasobem ich praktycznych doświadczeń, z ich warsztatami pracy.

Nie tak stoi sprawa, iż ukazanie szerszego niż dotychczas wachlarza problemów badawczych osłabi kadrę, która powinna i może prowadzić pracę w zakresie podstawowej problematyki szkoły ogólnokształcącej. Ale tak stoi sprawa, iż postawienie tej szerszej problematyki zaktywizuje pewną liczbę pracowników oświatowo-wychowawczych do prac naukowych, pracowników, którzy by innej, obcej sobie, tematyki w ogóle nie podjęli. Dzięki temu kadra frontu pedagogicznego nieco wzrośnie liczbowo, a wymiana różnorakich doświadczeń stanie się z pewnością bardzo pożyteczna także i dla naszej dotychczasowej kadry, która wiele problemów wychowania ujmowała w sposób oderwany od życia, niekiedy wręcz scholastyczny, nierzadko formalistyczny.

Zagadnienie przedmiotu pedagogiki kryje w sobie jeszcze jeden problem bądź wstydliwie przemilczany, bądź rozwiązywany w sposób bardzo uproszczony. Jest to problem stosunku między wpływami wychowawczymi organizowanymi świadomie i celowo a tymi czynnikami, które oddziaływują na dzieci i młodzież w sposób żywiołowy. Zasadnicza teza, iż pedagogika zajmuje się świadomą i celową działalnością wychowawczą, jest słuszna i rozszerzanie zadań pedagogiki na badania wszystkich wpływów działających w jakiś sposób na wychowanka byłoby z pewnością niesłuszne, ponieważ prowadziłoby do całkowitego zatarcia granic pedagogiki, do zagubienia jej specyfiki. Z drugiej jednak strony, nie można tracić z oczu tego faktu, iż celowa i świadoma działalność wychowawcza prowadzona jest zawsze w określonych warunkach częściowo od niej niezależnych, że musi się z tymi warunkami w pewien sposób liczyć, nawet wówczas, gdy ma przezwyciężyć ich wpływy.

Tymczasem istniały właśnie tendencje lekceważenia wpływów tego rodzaju. Słuszna w zasadzie postawa optymizmu wychowawczego, słuszna zasada kierowniczej roli wychowania zbyt często były interpretowane w sposób przesadny i woluntarystyczny, tak jakby wychowanie celowe i świadome było jedynym czynnikiem kształtowania dzieci i młodzieży. A przecież w samym sformułowaniu tezy o kierowniczej roli wychowania zawiera się właśnie przekonanie, iż świadoma i celowa działalność organizuje w pewien sposób i przekształca wszystkie inne czynniki, ale nie zawiera się zgoła przekonanie, iż żadne inne czynniki nie istnieją. W praktyce badawczej, w formułowaniu tematów i w sposobie opracowywania ich, przyjmowano jednak to fałszywe za-

łożenie, jakoby świadome i celowe wychowanie było jedynym czynnikiem. Próby wskazania na inne czynniki — nawet jeśli ich istnienie uznawało się ogólnie — wydawały się większości pedagogów zawsze godnym potępienia odrodzeniem burżuazyjnego psychologizmu lub socjologizmu. Pojęcie rozwoju psychicznego i pojęcie środowiska najchętniej eliminowano z rozważań pedagogicznych.

Tendencja ta była zgodna z charakteryzowanym poprzednio wyizolowaniem szkoły z całego kontekstu różnorakiej działalności wychowawczej, z ujmowaniem problematyki wychowawczej jako problematyki ucznia, a nie problematyki dziecka.

A przecież właśnie najtrudniejsze kwestie wychowania i jego skuteczności występują na skrzyżowaniu czynników świadomej akcji wychowawczej z podłożem i warunkami. Nikt z nas nie zamierza dziś nawracać do idealistycznej teorii spontanicznego i autonomicznego rozwoju psychiki, teorii, która czyniła wychowanie czymś w gruncie rzeczy niepotrzebnym albo co najmniej czymś wtórnym i podporządkowanym. Ale nie możemy nie widzieć, iż celowa i świadoma działalność wychowawcza nie jest jedynym czynnikiem rozwoju psychiki dziecka, że istnieją również i inne czynniki tego rozwoju i że jego wychowawcze prawidłowości zazębiają się w jakiś sposób z prawidłowościami innego rodzaju. To zazębienie nie nastręcza większych kłopotów w wielu przypadkach tzw. normalnych, ale staje się źródłem licznych trudności tam wszędzie, gdzie mamy do czynienia z mniejszym lub większym odchyleniem od normy. Wówczas to działalność wychowawcza musi być organizowana w sposób specyficzny tak, aby zwycięsko pokonać trudniejsze warunki, w jakich działa. Mówimy o tym — jest to chyba jasne — nie dlatego, aby wskazywać w sposób fatalistyczny na granice wychowania, ale dlatego, że tylko jasne wskazanie trudności pozwala je przezwyciężać. Łatwy optymizm, uczący, iż wychowanie wszystko może i że nie musi się liczyć z tendencjami rozwojowymi, jakie manifestuje dziecko, nie pomaga w solidnej i skutecznej pracy wychowawczej. Znacznie lepiej widzieć jasno trudności; tylko wtedy możemy je pokonywać.

Podobnie rzecz się ma z czynnikami środowiskowymi. Nie zamierzamy powracać do idealistycznej teorii fatalistycznego wpływu środowiska, teorii, która czyniła wychowanie czymś w gruncie rzeczy niepotrzebnym albo co najmniej czymś wtórnym i podporządkowanym. Ale nie możemy zamykać oczu na istnienie wielorakich i sprzecznych wpływów, jakie w danym środowisku działają na dzieci i młodzież. W działalności wychowawczej trzeba je widzieć, aby odpowiednio postępować, aby jedne z nich wzmacniać, a inne likwidować. Inaczej nasza

działalność wychowawcza staje się zupełnie powierzchowna, nie zazębia się o rzeczywisty układ wpływów, nie pomaga i nie broni.

Zagadnienie przedmiotu pedagogiki wiąże się z jeszcze jedną kwestią. Jest nią sprawa wychowania dorosłych. Przyjmowano dotychczas zasadę, iż pedagogika zajmuje się jedynie wychowaniem dzieci i młodzieży, i przeciwstawiano się zasadniczo teoriom, wedle których do zakresu pedagogiki miałyby wchodzić również i problemy wychowania dorosłych. Głównym argumentem było to, iż dorośli nie są już przedmiotem celowej i świadomej akcji wychowawczej, lecz że „wychowują się" w pracy i działaniu społecznym, pod opieką partii i związków zawodowych. Objęcie tak pojmowanej problematyki wychowania dorosłych miałoby doprowadzić do zupełnego zatarcia granic pedagogiki, miałoby zmuszać do tworzenia jakiejś nieokreślonej nauki o rozwoju człowieka w ogóle.

Argumenty nie były jednak dobrze wymierzone. Jest oczywiste, iż badanie wszelkich czynników, dzięki którym rozwija się czy przekształca człowiek dorosły, nie mogłoby być przedmiotem pedagogiki. I nikt tak nie stawiał sprawy. Chodzi o coś innego. W państwie naszym prowadzona jest rozległa akcja świadomego i celowego wychowania dorosłych. Jest to akcja masowa o wielkim zasięgu, akcja bardzo różnorodna. Właśnie w odróżnieniu od społeczeństw burżuazyjnych kładziemy ogromny nacisk i na upowszechnienie wiedzy ogólnej i zawodowej, na dokształcenie i na upowszechnienie kultury. Praca w tych dziedzinach nie może nie być przedmiotem analizy i refleksji. Jakaż zaś dyscyplina naukowa — jeśli nie pedagogika — ma badać zasadnicze problemy szkolnictwa dla dorosłych, kształcenia korespondencyjnego, czytelnictwa, popularyzacji wiedzy, akcji oświatowo-kulturalnej prowadzonej w świetlicach i domach kultury itd.

Jest jasne, iż nie należy do zadań pedagogiki badanie całokształtu procesów i czynników rozwijania się ludzi dorosłych; ale jest jasne również, iż należy do tych zadań badanie roli i form tej całej akcji świadomego i celowego wychowania, jakie jest prowadzone. Granice między obu tymi dziedzinami czynników przebiegają tak samo, jak i na niższych szczeblach wieku. Przedmiot pedagogiki wyznaczony jest wyraźnie przez to, iż obejmuje on wszystko, co wchodzi w zakres świadomej i celowej działalności wychowawczej, a nie przez wiek osób, które działalności takiej są poddawane.

Jest rzeczą wręcz niezrozumiałą, jak w warunkach niebywałego rozwoju pracy kulturalno-oświatowej wśród dorosłych doszło do całkowitego zaniku tej gałęzi pedagogiki, która zajmowała się wychowaniem dorosłych. Miała ona — zwłaszcza w Polsce — piękne tradycje; powiązana była niejednokrotnie z postępowymi ruchami społecznymi;

widziała niekiedy wręcz rewolucyjnie problematykę wychowania człowieka pracy w warunkach burżuazyjnego społeczeństwa — mimo wszelkich manowców reformizmu czy agraryzmu. Dziś, gdy w budżecie państwa przeznacza się miliony na wychowanie dorosłych, gdy akcję tę prowadzi tysiące ludzi, gdy powstają dziesiątki tysięcy świetlic, setki domów kultury, gęsta sieć bibliotek, teatrów itd., gdy organizujemy systematycznie kształcenie i dokształcanie zawodowe, gdy prowadzimy wielką akcję w zakresie budowania naukowego poglądu na świat — dziś zaniechaliśmy badania w zakresie pedagogiki dorosłych. I są nawet tacy, którzy przestrzegają nawet przed podejmowaniem tej problematyki!

Nigdy dotychczas nie rozwijało się w Polsce tak masowo czytelnictwo — i nigdy badania nad czytelnictwem nie były tak zaniedbane jak obecnie. Czy jest to słuszne? Czy tak powinno pozostać? Czy z faktu, iż niektóre metodologiczne założenia burżuazyjnych badań nad czytelnictwem są fałszywe, wynika, iż nie należy stwarzać podstaw słusznych? Czy z faktu, iż nie akceptujemy burżuazyjnej teorii zainteresowań jako niezmiennego wyznacznika lektury, ma wynikać, iż rezygnujemy z całego, wielkiego problemu rozwoju zainteresowań człowieka *dzięki* czytelnictwu? Jakąż pomocą dla wydawców i bibliotekarzy stałyby się badania nad czytelnictwem, nad czytelnictwem mas w warunkach budownictwa socjalistycznego, w warunkach powstawania socjalistycznego narodu! Jakież kluczowe problemy kulturalnego dziedzictwa, wyboru i siły działania kulturalnych tradycji, warunków tworzenia nowej postawy kulturalnej stawałyby wówczas przed nami!

To samo — i jeszcze ostrzej — należy powiedzieć na temat wszystkich innych dziedzin pracy kulturalno-oświatowej wśród dorosłych. W różnorakich formach prowadzona praca nie jest przedmiotem naukowej refleksji — z oczywistą szkodą dla samej pracy, jak również i ze szkodą dla nauki.

Wielka dziedzina szkolnictwa dla dorosłych, kształcenia korespondencyjnego, kształcenia fabrycznego itd. wymaga systematycznych badań, jeśli praca w tej dziedzinie ma iść lepiej. Różnorodne formy działania w domach kultury i świetlicach wymagają wnikliwej analizy, uwzględniającej i potrzeby terenu i potrzeby ludzi, których mają wychować. Dokonywa się dziś wielki proces przekształcania Polski z zaniedbanego kraju rolniczego w kraj przemysłowo-rolniczy; proces ten to nie tylko sprawa planów gospodarczych i ich realizacji, ale to również sprawa przemiany ludzi. Czy możemy zaniedbać właśnie ten aspekt zagadnienia? Czy możemy nie widzieć wielkich przemieszczeń migracyjnych na naszych ziemiach, wielkich procesów przechodzenia z zawodów rolniczych do przemysłowych — czy możemy nie widzieć, co

oznaczają te procesy w życiu konkretnych ludzi, zwłaszcza młodzieży, jakie trudności powodują i jakie wynikają stąd coraz większe zadania dla pracy wychowawczej? Czy właśnie nie w tej dziedzinie, w dziedzinie wychowywania młodzieży powyżej 15 roku życia, młodzieży pracującej, nie mamy największych zaniedbań i najpilniejszych zadań do spełnienia? I że ta problematyka wychowawcza jest naczelną problematyką świetlic i domów kultury?

Doniosłość studiów nad wychowaniem dorosłych polega nie tylko na tym, iż służyłyby one konkretnej działalności w tym zakresie, ale i na tym, iż pewne zagadnienia ważne w wychowaniu dzieci i młodzieży niepracującej uzyskiwałyby głębsze oświetlenie. Jak w poprzednich przypadkach, tak i w tym przypadku, rozszerzenie zakresu pedagogiki przyczynia się do pogłębienia jej centralnej problematyki. O tym, iż tak się rzeczy mają, świadczyć może np. analiza myślenia i uzdolnień. Jest to problem „pedagogiki szkolnej", ale poprawne rozwiązanie go wymaga analizy bardziej wszechstronnej, ukazującej społeczne i zawodowe warunki rozwoju inteligencji i zdolności. Ileż wiedzy o tym, czym jest myślenie i dzięki czemu się rozwija, moglibyśmy wydobyć z analizy zjawisk racjonalizatorstwa i nowatorstwa! Ileż wiedzy o tym, czym są zdolności — z analizy wyboru i zmiany zawodu, z analizy awansu zawodowego! Rzucałoby to ważne światło na problem inteligencji i uzdolnień wieku szkolnego — wieku, w którym człowiek rośnie dla życia.

IV

O czym przekonywa nas ta analiza przedmiotu pedagogiki? Przekonywa nas o tym, jak bardzo jest on rozległy i złożony. Przekonywa nas równocześnie i o tym, że tak pojmowany przedmiot pedagogiki będzie wciąż wzrastał, ponieważ wciąż rośnie zasięg świadomej i celowej pracy wychowawczej w społeczeństwie. Jedną z cech charakterystycznych społeczeństw budujących socjalizm jest przecież rosnąca troska o dzieci i młodzież, rosnąca troska o wykształcenie, rosnąca troska o upowszechnienie kultury.

Czy z tego rozległego i rosnącego terenu pedagogiki można wydzielić to, co szczególnie ważne, to, na czym należałoby skoncentrować największe siły? Oczywiście jest to możliwe — i jest to konieczne. Kryterium wyboru zakorzenione jest głęboko w samej rzeczywistości: to, co ważniejsze na danym etapie w świadomej i celowej działalności wychowawczej, prowadzonej w naszym społeczeństwie, to winno równocześnie być przedmiotem bardziej pilnej uwagi ze strony pracowni-

ków nauki. Na tych odcinkach powinna być mobilizowana liczniejsza kadra ludzi.

Ale — i to jest szczególnie istotne — przy koncentracji wysiłków badawczych na określonych odcinkach nie można tracić z oczu tej całości, do której dane odcinki należą. Zaniedbania naszej pedagogiki polegają nie tylko na tym, iż wiele ważnych problemów pedagogicznych nie było dotychczas — jak wskazaliśmy — przedmiotem zainteresowania ze strony pracowników nauki. Polegają one i na tym, iż odcinek, którym się zajmowano, traktowany był w oderwaniu od całości jako mniej lub więcej samoistna rzeczywistość. Koncentrowano uwagę na szkole ogólnokształcącej, a w szczególności na nauczającej i wychowującej pracy nauczyciela. Ale nie umiano widzieć tej pracy jako elementu znacznie rozleglejszej całości, jako czegoś, co wyrasta w określonych warunkach społecznych, prowadzi do określonych społecznych następstw, splata się z wielu różnorodnymi procesami. Praca w szkole stawała się wyizolowanym przedmiotem badań; próbowano badać coś, co dzieje się w murach szkolnych, tak jakby te mury stanowiły całkowitą barierę odgraniczającą od społeczeństwa. A przecież praca szkolna w swych źródłach i swych konsekwencjach wiąże się nierozerwalnie z życiem społecznym, z walką, jaka się w nim toczy.

Zwróćmy uwagę na charakterystyczne przykłady. Podejmowano — i słusznie — wiele prac mających charakter analizy przodującego doświadczenia pojedynczych nauczycieli i wychowawców. Znacznie już rzadziej podejmowano studia nad wyróżniającymi się placówkami pracy oświatowej i wychowawczej. Prawie zupełnie nie prowadzono prac badawczych w dziedzinie organizacji oświaty i wychowania, w dziedzinie ustroju i systemu szkolnego.

O czym świadczy ten stan rzeczy? Świadczy on o tym, iż z pola widzenia naszej pedagogiki zniknęła szkoła jako instytucja społeczna, szkoła jako obiektywna rzeczywistość ukształtowana w określony sposób przez przepisy prawne i programowe — pozostała jedynie szkoła jako warsztat pracy indywidualnego nauczyciela. Jest jasne, iż umiejętność i pracowitość nauczyciela, jego inicjatywa i ofiarność stanowią najważniejszy czynnik życia szkoły i osiąganych w niej wyników. Było zasługą naszej pedagogiki, iż zwróciła się bardziej konsekwentnie niż kiedykolwiek dawniej do prostego, ale przodującego nauczyciela. Ale praca nauczyciela toczy się przecież w warunkach, które mu są wyznaczone z góry, w postaci programów, podręczników, zarządzeń regulujących przydział godzin na poszczególne przedmioty, określających lata nauczania, osiągane kwalifikacje i uprawnienia itd. Te warunki mogą być dobre lub złe, mogą być ustalone prawidłowo lub fałszywie. Pedagogika nie może ograniczać się do tego, by śledzić, jak pracuje dobry

nauczyciel i jak można dopomóc słabszemu nauczycielowi, aby lepiej dawał sobie radę. Pedagogika powinna umieć poddawać krytycznej analizie warunki i treść pracy szkół stworzone przez zarządzenia centralne.

Tymczasem ta właśnie strona zagadnienia była swoistym tabu. Milcząco przyjmowano założenie, iż obiektywnie wszystko jest zaplanowane i zorganizowane wzorowo; jeśli wyniki nie są najlepsze to przyczyna tego tkwi — rzekomo — w niedostatecznej pracy nauczyciela. A przecież praca ta bywała niekiedy niedostateczna właśnie dlatego, iż jej zadania i treść były zasadniczo źle ustalone. Przypomnijmy choćby przeładowane programy i złe podręczniki. Oczywiście, bardzo dobry nauczyciel i w tych warunkach da sobie jakoś radę. Ale nie wynika stąd, by utrzymywać te trudne warunki, z którymi większość nauczycieli nie mogła sobie dać rady.

Dopiero dziś, gdy stają przed nami bardzo trudne zadania zasadniczej reformy szkolnictwa, zwłaszcza szkoły średniej ogólnokształcącej, poczynamy rozumieć, jakim zaniedbaniem było to, iż pedagogika nie zajmowała się system szkolnym jako całością, nie zajmowała się szkołą jako instytucją społeczną. Dziś nie rozporządzamy ani porównawczą wiedzą z zakresu ustroju i organizacji szkolnictwa, ani wiedzą specjalną w zakresie statystyki szkolnej, ani znajomością społecznych i zawodowych skutków systemu szkolnego, ani w ogóle jakąkolwiek ścisłą i naukową znajomością funkcjonowania naszego całego systemu oświatowego w jego różnych formach i szczeblach. Musimy podejmować pracę od samych podstaw, próbując odbudować kadrę specjalistów w tej ważnej dziedzinie.

Inny przykład. Prowadziło się u nas badania dotyczące wyników nauczania i metod nauczania mających zapewnić te wyniki. Były to pożyteczne studia. Ale miały one wyraźnie wewnątrzszkolny charakter; badały wyniki w stosunku do wymagań programu, badały metody w stosunku do ustalonych treści nauczania. Nie stawiały problemu słuszności samej koncepcji programowej, nie oceniały wyników z punktu widzenia potrzeb społeczeństwa, gospodarczych i kulturalnych potrzeb rosnącego narodu. W badaniach tych pytano o to, czy szkoła realizuje plan kształcenia, jaki jej wyznaczono; nie pytano, czy plan ten wyznaczono słusznie. A przecież wyniki nauczania w ostatecznej, najważniejszej instancji, to sprawa społeczno-kulturalnego i zawodowego poziomu absolwenta i jego dalszego „rośnięcia", a nie sprawa „realizacji programu". Instancją jest tu społeczeństwo, nie nadzór szkolny. Jest oczywiste, iż nadzór szkolny musi dbać o to, by poszczególne szkoły realizowały zadania programowe wyznaczone na dany szczebel szkolny. Ale winno być jasne również i to, że istnieć musi taka grupa spe-

cjalistów, która będzie mogła ocenić stawiane zadania. A tego właśnie nie umiała robić pedagogika. I z tej racji, wiele podejmowanych badań kończyło się ślepym zaułkiem. Tak np. badania nad dydaktyką szkoły wyższej nie mogły się przyczynić do rozwiązania palących zagadnień tego szkolnictwa, ponieważ nie podejmowały centralnych kwestii społecznej funkcji szkoły wyższej — ogólnokulturalnej i zawodowej przydatności obowiązującego programu. Metodyka wykładu czy ćwiczeń jest przecież ostatecznie podporządkowana tym zadaniom ogólniejszym i może być zależnie od nich różnie rozstrzygana.

Można by mnożyć przykłady; można by wskazywać, iż analiza wychowawczych trudności szkoły prowadzona jest najczęściej również w ten sposób, jak gdyby szkoła była izolowaną wyspą, a dzieci i młodzież tylko uczniami. Pedagogowie wstydliwie omijali fakty chuligaństwa krzewiącego się w otoczeniu szkoły, a wreszcie także i w jej murach. Gdy cała prasa interesowała się tym zjawiskiem i jego przyczynami, gdy publicyści, literaci, prawnicy szukali sposobów uchwycenia właściwych metod przeciwdziałania, pedagogowie milczeli. Co więcej, niektórzy próbowali nawet w ogóle powątpiewać, czy zjawiska takie naprawdę zachodzą. Inni wzbraniali się czynić z nich przedmiot badań, argumentując, iż należy raczej badać pozytywne wyniki wychowawczej pracy, a nie zjawiska wykolejenia. Jakie są pozaszkolne źródła szkolnych trudności wychowawczych — rzadko o to pytano. Kładziono nacisk na to, co powinna czynić szkoła, i nacisk ten kładziono słusznie, ale zupełnie niesłusznie pomijano analizę całej sytuacji, której elementem jest szkoła.

Podobnie nie interesowała pedagogiki sprawa wyników wychowania szkolnego, mierzonych rzeczywistą, społeczną rolą absolwentów. Wyniki wychowania — zupełnie podobnie jak wyniki nauczania — to nie ocena na świadectwie szkolnym, to ocena na świadectwie życia. Czy pedagogika interesowała się losami absolwentów, czy zbierała materiał do konkretnej, ścisłej odpowiedzi na pytanie, czym stają się oni w życiu, do czego rzeczywiście przygotowała ich szkoła? Czy sprawdzała, jakie owoce wydało wychowanie w kolektywie szkolnym, w jakiej mierze założono podstawy naukowego poglądu na świat i moralności socjalistycznej? Nie prowadzono takich badań. Nawet więcej: nie dostrzegano ich potrzeby. Wystarczały wewnątrzszkolne analizy i wewnątrzszkolne kryteria.

I tak, wbrew podstawowej zasadzie metodologicznej ujmowania rzeczy i procesów we wzajemnych związkach i zależnościach, uczyniliśmy ze szkoły cudowną wyspę, na której miały obowiązywać swoiste prawa i na której dziać się miało w sposób automatyczny coś od całości życia społecznego niezależnego w swych przyczynach i skutkach.

I wbrew równie podstawowej zasadzie metodologicznej odsłaniania obiektywnych prawidłowości rozwoju i ujmowania działalności konkretnych ludzi na tle i w zależności od tych obiektywnych warunków, potraktowaliśmy działalność poszczególnych nauczycieli jako jedyny czynnik rozstrzygający o wynikach nauczania i wychowania.

Poprawna analiza przedmiotu pedagogiki ukazuje więc nam nie tylko bogaty wachlarz pedagogicznej problematyki dotychczas zaniedbanej, a niezmiernie ważnej społecznie, ale ukazuje również konieczność przezwyciężenia izolacjonistycznego i autonomicznego traktowania wybranej, wycinkowej problematyki, nawet tak zasadniczej i ważnej jak problematyka szkoły ogólnokształcącej. I ta problematyka tkwi swymi korzeniami i owocami w społecznych przemianach, w procesie kształtowania się socjalistycznego narodu, a nie w sztucznej, zamkniętej próżni.

V

Wspomnieliśmy, iż pytanie o przedmiot pedagogiki dotyczy nie tylko zakresu zjawisk, które mają być objęte, ale dotyczy również i samej ich treści. Nie wystarcza powiedzieć, iż pedagogika powinna się zajmować tymi wszystkimi faktami, które należą do dziedziny świadomej i celowej działalności wychowawczej; trzeba jeszcze określić, jak dalece „w głąb" sięga teren pedagogiki. Jest to sprawa wielkiej wagi, ponieważ od jej prawidłowego rozwiązania zależy rzeczywista społeczna funkcja pedagogiki, a mianowicie jej zdolność pomagania działalności przekształcającej ludzi.

Co mamy na myśli mówiąc o „sięganiu w głąb"? Mamy na myśli docieranie do tych wszystkich procesów i czynników, które znajdują się u podstaw działalności ludzi, do tych wszystkich właściwości, które są zasadniczym celem i owocem wychowania, a nie tylko jego środkiem. Tymczasem pedagogika najchętniej wymijała te problemy podstawowe i zasadnicze, ograniczając się do rejestracji i analizy tego wszystkiego, co bardziej powierzchowne.

Analizując proces nauczania koncentrowano się przede wszystkim na wynikach osiąganych w poszczególnych przedmiotach nauczania, zaniedbując ogólniejsze i podstawowe — ale bardzo trudne — zagadnienia rozwoju inteligencji, kształcenia twórczych właściwości umysłu, wytwarzania naukowego poglądu na świat itd. Odrzuciliśmy generalnie idealistyczne teorie inteligencji, ale nie stworzyliśmy nawet zrębów teorii materialistycznej. Nie wiemy, czy inteligencja jest pewną właściwością ogólną i niepodzielną, czy też występuje właśnie jako zespół wyspecyfikowanych postaci myślenia. Nie wiemy, czy przyjmować teorię przenoszenia się wprawy i w jakich rozmiarach. Nie rozumie-

my — w nowy sposób — wzajemnych stosunków między elementem teoretycznym i praktycznym w rozwoju umysłu. Nie zbadaliśmy dokładnie myślenia dziecka, a zwłaszcza czy daje się ono wyczerpująco zanalizować ze stanowiska pawłowizmu. Niedostatecznie umiemy wykorzystać nowe źródła aktywności myślenia, przejawiającego się tak twórczo w ruchu racjonalizatorów.

Dzieje nauk pedagogicznych ukazują nam, jak pedagogika transponowała na język dydaktyki podstawowe zasady teorii poznania; tak było z racjonalizmem i empiryzmem, podobnie było z pragmatyzmem. Jak transponować na język dydaktyki podstawowe zasady materialistycznej teorii poznania? Jesteśmy jeszcze bardzo daleko od uzyskania odpowiedzi na to pytanie. Nie wiele wyszliśmy poza wielokrotne powtarzanie słusznej i odkrywczej leninowskiej formuły o przechodzeniu od żywego postrzegania do abstrakcji i od abstrakcji do praktyki. Nie posunęliśmy się naprzód w analizie procesu myślenia dzieci i młodzieży w warunkach szkolnego nauczania.

Zagadnienie naukowego poglądu na świat! Kluczowe zagadnienie kształcenia umysłu i wychowania nowego człowieka. Nie mamy żadnych prac w tej dziedzinie. Z trudem rozpoczynamy dopiero pewne badania ukazujące całą różnorodność i złożoność tej problematyki. Nie umiemy odpowiedzieć na pytanie, jak z poszczególnych przedmiotów nauczania składa się pewna całość, jakie są główne czynniki jej tworzenia, jaką rolę ma tu udział w kolektywie, jakie znaczenie ma działalność praktyczna uczniów. Nie wiemy, jak wiadomości i poglądy przechodzą w przekonania. Słusznego zrozumienia, że samodzielność myślenia jest warunkiem powstawania naukowego poglądu na świat w umysłach młodych ludzi, nie umiemy jeszcze wyrazić w postaci właściwych dyrektyw pedagogicznego postępowania. A jakie są etapy procesu nabywania przez młodzież naukowego światopoglądu, jak ten proces odbywa się w różnych fazach wieku, na jakie natrafia opory i przeszkody w różnych okresach życia dziecka — oto dalsze pytania wymagające teoretycznego oświetlenia.

Jeszcze ostrzej występuje tendencja rezygnująca z sięgania w głąb na terenie zagadnień wychowawczych. Kluczowym zagadnieniem jest tu przecież proces wychowania rozumiany jako proces przekształcania, rośnięcia wychowanka. Tymczasem uwaga pedagogów kierowała się ku bardziej zewnętrznym aspektom działalności wychowawczej i jej wyników. Interesowano się świadomą dyscypliną, interesowano się organizacją kolektywu. Oczywiście, świadoma dyscyplina jest ważnym elementem wychowania moralnego, nie jest jednak wcale — jak to czasami próbowano twierdzić — z nim identyczna. Również i problem właściwej organizacji kolektywu zasługuje na uwagę, nie jest to jed-

nak naczelny problem wychowania w kolektywie. Makarenko z całą ostrością widział, iż wychowanie w kolektywie jest potężnym narzędziem kształtowania nowego, socjalistycznego człowieka, przeorganizowywania złej postawy jednostek przez otaczanie ich życzliwością opieki i surowością wymagań. Dzięki uczestnictwu w kolektywie, dzięki pomocy i czujności kolektywu przekształcały się jednostki, pogłębiały siebie i swój stosunek do świata, do społeczeństwa. Tę całą problematykę przekształcenia i rozwinięcia człowieka zagubiliśmy niemal doszczętnie. W różnych studiach na temat kolektywu przedstawia się dokładnie formy jego funkcjonowania na różnych szczeblach wieku czy w różnych klasach organizacji młodzieżowej. Tylko nie pokazuje się zasadniczej sprawy: jak ten cały aparat pozwala docierać w głąb życia jednostek, co pozwala w nich zmienić, jak trwałe są te zmiany. Wiedzieć, jak się tworzy kolektyw i jaka jest jego prawidłowa organizacja — to ważne; ale najważniejsze byłoby wiedzieć, jak tworzy się — dzięki temu — człowiek naprawdę zdolny do życia w zespole, do podejmowania pracy wespół z innymi, do odpowiedzialnej troski o innych i do podporządkowywania siebie wielkim sprawom wspólnym.

Ale tej wiedzy nie zdobędziemy inaczej, jak tylko sięgając znacznie śmielej w głąb psychiki naszych wychowanków. Tego właśnie unikaliśmy jak najbardziej. Literatura piękna potrafiła pokazać znacznie głębiej, co się dzieje w duszy młodzieży, niż pedagogika i psychologia. Potrafiła wydobyć ostrzej narastające konflikty i sposoby ich przezwyciężania. Przypomnijmy choćby *Maturzystów*. Czy jest praca pedagogiczna, która by równie ostro pokazywała problematykę rozwoju moralnego młodzieży? Pedagogika wyznawała raczej — jeśli tak można powiedzieć — teorię bezkonfliktowego wychowania. W iluż studiach pokazywano nam piękny obraz rzeczywistości wychowawczej, maskując zasadnicze trudności i błędy, z którymi należało walczyć! Czy można się było spodziewać, iż wielkie dzieło wychowania socjalistycznego dokonywać się będzie harmonijnie, bez oporów, bez walk, bez konfliktów, bez niepowodzeń i bez zwycięstw ciężko wywalczanych? Oczywiście nie. Ale czy pokazywała to pedagogika? Wręcz przeciwnie.

Analizując sytuację w literaturze pisał S. Żółkiewski w *Nowych Drogach* (6/72 1955):

„Obok konfliktu z jawnym wrogiem istnieją typowe przecież, a trudniejsze do zanalizowania konflikty między tym, co stare, co jest niewytrzebionym dziedzictwem burżuazyjnym, a tym, co nowe i socjalistyczne w świadomości wielu budowniczych socjalizmu, bynajmniej nie wrogów. Konflikty te doprowadzają nieraz do zaiste tragicznych sytuacji. Tu potrzebna jest odkrywcza analiza pisarza". Z pewnością. Ale czy nie bardziej jeszcze potrzebną — zwłaszcza jeśli chodzi o mło-

dzież — byłaby odkrywcza analiza pedagoga? Nie możemy wskazać ani jednej pracy pedagogicznej, która by miała taki charakter, która by odsłaniała śmiało nurtujące młodzież niepokoje, ukazywała konflikty i ich źródła, wskazywała skuteczne drogi ich przezwyciężania.

Inny przykład. Problem wszechstronnego rozwoju człowieka. Formułowano go w pedagogice wielokrotnie jako naczelne hasło wychowania, ale spodziewano się — podobnie jak i w poprzednim przypadku — iż jego realizacja następuje w jakiś automatyczny, szczęśliwy sposób. Zniweczenie kapitalizmu i stwarzanie podstaw ustroju socjalistycznego miało na drodze bezkonfliktowego rozwoju wytworzyć nową świadomość i nową moralność w młodym pokoleniu; w tych nowych warunkach miał się też spontanicznie dokonywać wszechstronny rozwój jednostki. Dlatego można go było głosić jako piękne hasło wychowania i dlatego nie trzeba było badać jego treści i warunków realizacji. Nie dorobiliśmy się ani jednej pracy na temat wszechstronnego rozwoju człowieka. Nie wiemy nic o wzajemnych powiązaniach i zależnościach między różnymi dziedzinami pracy wychowawczej, między różnymi stronami osobowości. Nie umiemy powiedzieć niczego o procesie kształtowania się wszechstronności w różnych okresach wieku dzieci i młodzieży. Nie umiemy wskazać na główne siły napędowe tego procesu, może w różnych okresach różne.

Cała, bardzo skomplikowana teoria wszechstronnego rozwoju człowieka leży zupełnie odłogiem, a przecież obejmuje ona niemal wszystkie kluczowe zagadnienia psychologii i pedagogiki, zagadnienia uzdolnień i zamiłowań, pracy i innych form działalności, dążności twórczych i uczestnictwa kulturalnego, postawy politycznej i moralnej itd. Co więcej, nie tylko teoria leży odłogiem — nie umiemy, czy nie chcemy dostrzegać konkretnej sytuacji, konkretnych ludzi. Czy rzeczywiście dokonaliśmy w naszym wychowaniu takiego kroku naprzód w kierunku realizacji wszechstronnego rozwoju osobowości, jak było nas na to stać od strony obiektywnej? A czy nie należałoby poddać wnikliwej analizie sytuacji pod tym względem na odcinku wyższych szkół?

Sama treść pojęcia wszechstronnego rozwoju, warunki jego realizacji i środki, jakie powinny być stosowane — wszystko to wymaga wnikliwych, śmiałych badań, które by odsłaniały różnorakie braki i błędy, zwalczały niepotrzebne i szkodliwe samozadowolenie. W warunkach socjalistycznego budownictwa istnieją wszelkie warunki i czynniki czyniące możliwym i koniecznym kształtowanie się coraz bardziej wszechstronnego człowieka. Trzeba mu w tym jednak pomagać umiejętnie, cierpliwie, stale. Trzeba pomagać wnikliwie, rozumiejąc jego opory i trudności, rozumiejąc wielkie historyczne procesy tworzenia nowej świadomości socjalistycznego narodu, nawiązywania do nowego

i pełniejszego nurtu tradycji, kształtowania nowego stosunku do pracy i społeczeństwa.

Jeszcze inny przykład. Zmierzając ku pewnej specjalizacji pedagogika rozróżniła teorię nauczania i teorię wychowania jako dwa odrębne, specjalistyczne działy. W praktyce rozdział jest jasny o tyle, o ile jedni zajmują się np. zagadnieniem lekcji, a drudzy, zagadnieniem organizacji harcerskiej. Gdy jednak chodzi o kwestie bardziej złożone i o teoretyczny aspekt sprawy, rozróżnienie to powoduje liczne trudności. Jaka jest łączność nauczania i wychowania? Do którego działu należą tak naczelne problemy, jak problem kształtowania naukowego poglądu na świat, jak problem wykształcenia politechnicznego? Kto — teoretyk nauczania czy wychowania — ma się zajmować problematyką szkoły wiejskiej, domu kultury, pałacu młodzieży itd.?

Centralne pytanie brzmi: jaka jest rola nauczania i wychowania w kształtowaniu osobowości socjalistycznego człowieka? Nie szukamy systematycznie odpowiedzi na to pytanie. Mówiąc osobno o nauczaniu i wychowaniu straciliśmy z oczu jednolity przedmiot naszej pracy: kształtowaną świadomie i celowo osobowość dziecka.

Był czas, w którym unikano nawet słowa „osobowość", sądząc, iż musi ono wyrażać idealistyczną koncepcję jednostki ludzkiej. Dziś słowo to odzyskało prawo obywatelstwa na terenie pedagogiki, ale nie posunęliśmy się naprzód w rozumieniu osobowości i procesów jej kształtowania. Pewne prace są w tym zakresie prowadzone, ale panująca wciąż jeszcze niechęć do podejmowania problemów kluczowych nie stwarza dla nich dobrej atmosfery. A przecież zasadniczym warunkiem rzeczywistego powodzenia wszelkiego wychowania musi być coraz jaśniejsze pojmowanie procesu kształtowania osobowości, czynników, od których zależy jej rozwój, przeszkód, które go hamują, wypaczeń, których należy uniknąć. Materialistyczna koncepcja osobowości — to wielki problem badawczy, problem kompleksowy, wiążący badania psychologów i pedagogów, wiążący horyzonty fizjologii z horyzontami historii.

Zaniedbanie problematyki osobowości wyraziło się jak najostrzej w zakresie wychowania moralnego i stosunku do kultury. Jest znowu czymś zastanawiającym, iż w okresie, w którym problematyka moralna stanowi najbardziej doniosłe zagadnienie życia społeczeństwa wyzwalającego się z więzów burżuazyjnej moralności, zniknęła ona niemal zupełnie z rozważań pedagogicznych. Czy nie dzieje się nic w życiu moralnym naszej młodzieży? Czy rozwiązaliśmy wszystkie trudności? Czy pokonaliśmy zwycięsko złe i szkodliwe przeżytki? Czy w pełni wytworzyliśmy już w stosunkach wzajemnych młodzieży i w jej stosunku do społeczeństwa poszanowanie godności własnej i cudzej, umie-

jętność i życzliwość współdziałania, poszanowanie pracy i własności społecznej? Nie ma żadnego powodu, aby pedagogika miała przemilczać te doniosłe zagadnienia, aby miała pomijać sprawę kształtowania moralności w jej całym zasięgu od obowiązków społecznych aż do osobistego, prywatnego życia. Garaudy pokazał, jak wiele zasadniczych, światopoglądowych zagadnień tkwi u podstaw wychowania moralnego w dobie budowy socjalizmu — nie umieliśmy tego nawet powtórzyć: gdy pedagogowie mówią — czasami — o wychowaniu moralnym, mówią to językiem pogadanek pozbawionych wszelkiej treści intelektualnej, wszelkiego rozumienia historycznych perspektyw.

Jeszcze ostrzej stoi zagadnienie kultury. Niejednemu pedagogowi samo słowo wydawało się do tego stopnia zdyskredytowane, iż sądził, że nie należy zajmować się rzeczą, którą oznaczało. Zapominał taki pedagog zbyt łatwo i zbyt wygodnie, iż przeciwstawieniem idealistycznej teorii kultury jest materialistyczna teoria kultury, a nie... kultura materialna. I że tylko budując poprawną teorię kultury, a nie przekreślając całej problematyki kultury, można poprawnie widzieć i rozwiązywać wszystkie szczegółowe zagadnienia wychowawcze. Nie chcemy — oczywiście — powracać do pedagogiki kultury. Ale pedagogika kultury nie dlatego była błędna, iż wiązała wychowanie z kulturą, ale dlatego, iż fałszywie, jednostronnie, idealistycznie i metafizycznie pojmowała kulturę.

Nigdy dotychczas nie prowadzono u nas tak wszechstronnej i bogatej działalności w zakresie upowszechnienia kultury, jak obecnie. Nigdy dotychczas nie przeorano tak głęboko dziejów naszej kultury, aby odróżnić tradycje postępowe od wstecznych, aby wydobyć całe bogactwo naszej wartościowej przeszłości, aby przekazać ją całemu narodowi. Nigdy dotychczas nie przełamano tak zwycięsko przeszkód tamujących dostęp do kultury. Czy słusznie pedagogika nie powinna widzieć tego dziejowego procesu? Czy nie powinna się zająć procesem kształtowania się stosunku do kultury wśród dzieci, młodzieży, dorosłych? Czy nie powinna szukać źródeł i czynników żywego, twórczego stosunku do kultury poczynając już od okresu dzieciństwa? Niczego nie uczyniono w tym zakresie. Dyskusja nad nauczaniem literatury odsłoniła niektóre zaniedbania. Ale nawet w skali publicystycznej dyskusji nie stanęły zagadnienia nauczania rysunków i śpiewu jako zagadnienia stosunku do sztuki i muzyki. Cała dziedzina wychowania estetycznego leży odłogiem. Nie zajmują się nią zresztą nie tylko pedagogowie. Zaniedbali ją również i historycy sztuki.

Jeszcze ostrzejsze zaniedbania występują w dziedzinie tzw. kultury wewnętrznej. Nie chodzi oczywiście o nawrót do subiektywistycznych i introwertycznych koncepcji „kultury na użytek prywatny". Chodzi

o osobiste przejęcie się wielkimi procesami dziejowymi, wyrastającym z nich nowym stosunkiem do kulturalnej tradycji, rodzącą się z nich nową kulturą. Co wiemy o tej osobistej, głębokiej „pasji życia" u młodzieży, czy potrafimy ją rozbudzać, czy potrafimy nią kierować? Niestety, pedagogika wolała nie widzieć tej skomplikowanej problematyki i to nie tylko wśród młodzieży spółdzielni produkcyjnych na wsi i nie tylko wśród młodzieży robotniczej, zamieszkującej robotnicze hotele, ale nawet wśród młodzieży szkoły ogólnokształcącej, nawet wśród młodzieży akademickiej.

VI

Przedstawione rozważania ukazują, jak daleko znajduje się nasza nauka pedagogiczna od najważniejszych problemów życia. Było przez jakiś czas zwyczajem krytykować pedagogikę za jej spekulatywny, abstrakcyjny charakter i przeciwstawiać tej tradycyjnej pedagogice akademickiej pedagogikę związaną z codzienną praktyką szkoły. Niewątpliwie zwrot do praktyki był i jest wartościowym nakierowaniem pedagogiki. Ale sprawa jest znacznie bardzie złożona, niż się zazwyczaj przyjmuje.

Podjęcie konkretnej, szkolnej tematyki nie gwarantuje jeszcze wcale rzeczywistego związku z życiem. Ustala się on dopiero wówczas, gdy tematy te są potraktowane we właściwy sposób, gdy uwydatnia się ich łączność z zasadniczymi problemami naszego życia. Wskazywaliśmy na szkodliwe konsekwencje wycinkowego, izolacjonistycznego traktowania szkolnej problematyki, wskazywaliśmy na szkodliwe konsekwencje powierzchownego, zewnętrznego traktowania tej problematyki. Oderwanie pedagogiki od życia polega nie tylko na wyborze niewłaściwych tematów, polega — i to najtrudniej zwalczyć — na takim ujmowaniu ważnej tematyki, iż cała jej życiowo doniosła treść ulega ograniczeniu i wyjałowieniu. Gdy nie widzimy społecznych korzeni i społecznych następstw wychowawczej i nauczającej pracy, gdy nie docieramy naszą analizą dostatecznie głęboko w przemiany jednostek i kolektywów — zajmujemy, mimo pozorów, pozycje oderwane od życia. Tematyczny związek pedagogiki z życiem szkoły nie gwarantuje automatycznie związku pedagogiki z rosnącymi potrzebami powstającego socjalistycznego narodu. Trzeba to osiągnąć w wysiłku poznawczym, w trudzie rozwiązywania dobrze stawianej i opracowywanej problematyki.

Jest jasne, iż przodująca praktyka — zwłaszcza na terenie wychowania — zasila teorię. Ale — i to trzeba również podkreślić — praktyka potrzebuje przodującej teorii. Bez niej może schodzić na manowce,

kołować drogami bardzo okólnymi, zbyt powoli posuwać się naprzód. Dzieje ruchu robotniczego i dzieje rozwoju teorii marksizmu-leninizmu ukazują jasno te wzajemne powiązania. Tworzenie przodującej teorii pedagogicznej nie jest identyczne z opisywaniem pedagogicznej praktyki. Rozwijanie teorii wymaga umiejętnego stawiania problemów zasadniczych, wyszukiwania ogniw podstawowych, decydujących o procesach, które potocznie ukazują się tylko w aspekcie objawów. Wielu praktyków i wielu złych teoretyków poprzestaje właśnie na tej płaszczyźnie; tylko nieliczni praktycy i teoretycy umieją szukać dalej, umieją poprzez objawy sięgać ku warunkom, przyczynom, mechanizmom, próbują wykrywać zależności i prawidłowości.

Niestety, zaniedbaliśmy rozbudowę teorii pedagogicznej. Słuszny apel o łączność z praktyką zbyt często był rozumiany jako wyraz nadziei, iż teoria rodzi się automatycznie z praktyki. Powtarzaliśmy wielokrotnie zasadę opisywania doświadczeń praktyki, ale zapominaliśmy, iż aby praktyka była przodująca naprawdę, musi opierać się na prawidłowej teorii, i że każdy rzeczywisty krok naprzód w dziedzinie teorii — zdobywany w ścisłej łączności z potrzebami praktyki — staje się zarazem krokiem naprzód w praktyce.

Lekceważenie teorii pedagogicznej prowadziło do przekonania, iż pracownicy naukowi powinni „swoimi słowami" — a właściwie w szacie naukowej terminologii — powtarzać to, co zrobili praktycy, a nawet to, co zaobserwowali sami, chociaż nie umieli tego sformułować. Pedagogika stawała się swoistym językiem zastępczym dla tych, którzy znali tylko mowę czynów. To, co w tym „naukowym" języku było powiedziane, rzadko wykraczało poza to, co i tak potocznie było wiadome. Tylko forma wypowiedzi była inna. Ileż prac pedagogicznych „dowodziło" tez tak prostych, iż były one zupełnie banalne, ileż studiów pedagogicznych pomyślano jako wspomnienia z własnej działalności wychowawczej lub powtórzenia doświadczeń cudzych! Nasza teoria pedagogiczna nie dlatego tak słabo służyła praktyce, iż nie podejmowała tematów związanych z potrzebami praktyki, ale dlatego, iż nie zawierała nic więcej niż sama praktyka.

Czy w ten sposób może się dokonywać postęp pedagogiki jako nauki? Czy jakakolwiek dyscyplina naukowa rozwija się właśnie w ten sposób?

Jednym z aspektów tego zaniedbania teorii stało się całkowite zerwanie pedagogiki z filozofią. Gdy nauka zrywa z problematyką filozoficzną, gdy jej nie stawia na własnym terenie, gdy nie widzi filozoficznych podstaw i filozoficznych konsekwencji własnych badań — jest to nieomylnym znakiem, iż znajduje się ona w zastoju, nie idzie naprzód, nie podejmuje walki o prawdę, nie zmaga się z trudnościami.

Żywość problematyki filozoficznej na terenie nauki jest dowodem, iż badania osiągają poziom ważnych uogólnień, że docierają do istoty rzeczy. Zanik problematyki filozoficznej świadczy o poprzestawaniu na tym, co łatwe, i na tym, co powierzchowne.

Zerwanie z problematyką filozoficzną było w pedagogice dyktowane chęcią zasadniczego odgrodzenia się od spekulatywnej pedagogiki idealistycznej, w obrębie której najczęściej uprawiano filozofię zamiast pedagogiki, a nie w związku z nią. Przeciwstawienie się tym tendencjom było oczywiście słuszne. Zapomniano jednak o tym, iż przeciwstawienie się filozofii idealistycznej nie jest porzuceniem wszelkiej filozofii, lecz konsekwentną rozbudową filozofii materialistycznej. Nie stawiając świadomie i planowo problematyki filozofii materialistycznej na terenie pedagogiki, spychano ją na teren łatwego i ciasnego empiryzmu, rozbrajano w sensie światopoglądowym. Jest rzeczą znamienną, iż program eliminacji filozofii z pedagogiki, głoszony przez niektórych marksistowskich działaczy na polu pedagogiki, bardzo dobrze odpowiadał tym pracownikom naukowym, którzy chcieli uniknąć głębszej analizy ideologicznej — a może również i bardziej zasadniczej rewizji własnego poglądu na świat — i „ukryć się" w drobno-empirycznych, eksperymentalnych pracach. Nawet pawłowizm, uprawiany w oderwaniu od zasadniczej problematyki filozoficznej, może mieć taki charakter maskujący. I właśnie tylko śmiałe i wnikliwe stawianie filozoficznej problematyki, wciąganie w sam wir walki między materializmem i idealizmem w filozofii, a szczególnie w pedagogice, zmusza do głębszego przeanalizowania własnych pozycji i świadomego zajęcia stanowiska.

Czy stawialiśmy te problemy filozoficzne na terenie pedagogiki? Nie czyniliśmy tego zupełnie. Stoi więc przed nami wielkie i trudne zadanie zdobycia wszechstronnej odpowiedzi na pytanie, czym jest materializm dialektyczny w pedagogice. Zasada rozwoju i wielostronnego powiązania procesów ma przecież podstawowe znaczenie dla pedagogiki. Narastanie zmian ilościowych i przechodzenie ich w różnice jakościowe stanowi jeden z najważniejszych problemów psychologii rozwojowej, jeden z ważniejszych problemów organizacji szkoły, zwłaszcza jeśli chodzi o szczeble nauczania, o stosunek kursu propedeutycznego do systematycznego itd. Stosunek tego, co ogólne, do tego, co szczegółowe — jedno z głównych zagadnień dialektyki — występuje u podstaw wszystkich studiów pedagogicznych, stanowi klucz do prawidłowego uogólniania doświadczeń, do poprawnej analizy przypadków indywidualnych na tle ogólniejszych prawidłowości. Podobnie zagadnienie historycznych i logicznych elementów procesu poznania posiada wielkie znaczenie dla pedagogiki, w której wciąż nie umiemy dość jasno rozwiązać stosunku między historią wychowania i myśli

pedagogicznej a współczesną systematyką pojęć i zadań. W dalszym ciągu stają przed nami bardzo trudne zagadnienia dotyczące istoty rzeczy i jej przejawów oraz istoty rzeczy i jej egzystencji. Problemy te — wokół nich toczył się już zasadniczy spór między Marksem i Heglem — należą do podstawowych problemów pedagogiki, która ma właśnie do czynienia z przeciwieństwami i powiązaniami w życiu dziecka między tym, co „istotne", i tym, co jest tylko „manifestacją", ma do czynienia ze wzajemnymi zależnościami między tzw. „wzrostem wewnętrznym" a konkretną formą istnienia i działania.

Niemniejsze znaczenie posiadałoby systematyczne przeanalizowanie tego sensu, jaki dla pedagogiki posiada materializm historyczny. W pewnym zakresie rozpoczynano taką analizę dyskutując nad zagadnieniem bazy i nadbudowy. Dyskusje te jednak dość rychło wygasły nie przynosząc poważniejszych wyników. Nie widzimy jasno roli sił wytwórczych i roli stosunków produkcji na terenie wychowania i pedagogiki. Nie widzimy, jak działa na tym terenie zasadnicze prawo zgodności między siłami wytwórczymi i stosunkami produkcji oraz jak przejawiają się konflikty. Powtarzamy, iż wychowanie ma charakter klasowo-historyczny, ale ani nie potrafimy dokładnie wskazać granic tego charakteru, ani — co ważniejsze — nie zdajemy sobie w wystarczający sposób sprawy z tego, iż klasowy charakter wychowania w społeczeństwach antagonistycznych polegał nie tylko na tym, iż było ono narzędziem ucisku w ręku klas panujących, lecz i na tym, że stawało się ono orężem w ręku klas walczących z panującym ustrojem. Wiąże się z tym rola mas ludowych w dziejach wychowania i pedagogiki — jak dotąd zupełnie niemal przeoczana.

Szczególne jednak znaczenie dla pedagogiki powinien mieć materializm historyczny w zakresie analizy współczesności. Pedagogika nasza odcięła się zdecydowanie od burżuazyjnej socjologii, ale odcięcie to przeprowadzone zostało jedynie negatywnie: odrzucając burżuazyjne rozwiązania nie sformułowaliśmy własnego stanowiska w stosunku do wielu zasadniczych problemów szkoły i środowiska, szkoły i rozwoju społecznego. Wielki proces przekształcania świadomości w związku z rozwojem budownictwa socjalistycznego, proces, który stanowi przedmiot badań materializmu historycznego, jest zarazem podłożem dla działalności wychowawczej i oświatowej, a równocześnie także w pewnej mierze jej owocem. Ostatnimi czasy mówiono wiele o powiązaniu pedagogiki z pawłowizmem, mimo iż powiązanie takie nie jest z pewnością powiązaniem bezpośrednim. Natomiast wciąż jeszcze pomija się sprawę powiązania pedagogiki z materializmem historycznym, chociaż właśnie te powiązania są jak najbardziej bezpośrednie i ważne. Dotyczą one nie tylko przedmiotu badań, ale również i stosowanych metod.

Problematyka badań terenowych w równej mierze gnębi specjalistów w dziedzinie materializmu historycznego, co i pracowników naukowych w dziedzinie pedagogiki.

VII

Przedstawiony obraz sytuacji jest więcej niż niepokojący. Dlaczego stawiamy sprawę tak ostro? Czynimy tak dlatego, iż rosnące zadania wychowawcze socjalistycznego budownictwa wymagają nieporównanie lepszego niż dotychczas współdziałania nauk pedagogicznych. Tymczasem w kołach zajmujących się pedagogiką krzewią się niebezpieczne i szkodliwe uczucia samozadowolenia i samouspokojenia. Na konto pedagogiki zapisuje się wspaniały dorobek oświatowy Polski Ludowej, osiągnięty w wielkiej mierze bez udziału nauk pedagogicznych; zapomina się, iż dorobek ten mógł być znacznie doskonalszy, gdyby nauki pedagogiczne interweniując w porę uchroniły nas od błędów, jakie poczyniono w organizacji szkolnictwa i działających w jego obrębie organizacji młodzieżowych. Wielkie są również zaniedbania pedagogiki w dziedzinie gruntownej, głębokiej rozprawy z pedagogiką burżuazyjną.

Nie powinniśmy ulegać nastrojom samozadowolenia i samouspokojenia. Wręcz przeciwnie, powinniśmy widzieć jasno, jakie spustoszenia powstają na terenie nauk pedagogicznych właśnie z racji ich odwrócenia się od węzłowej problematyki, od problematyki wychowania w służbie socjalistycznego narodu, od problematyki szkoły jako instytucji społecznej, od problematyki tworzenia nowego człowieka, od problematyki osobowości i kolektywu jako form nowego życia, od problematyki samodzielności myślenia i naukowego poglądu na świat. A także od wyczerpującej, merytorycznej, lecz nieułatwionej krytyki burżuazyjnych koncepcji pedagogicznych. Spustoszenia te widać w tendencjach, które nurtują wśród pracowników tych nauk, nie znajdując dostatecznie silnego odporu.

Rzadko w której innej dyscyplinie wiedza faktyczna jest tak mała, a zarozumialstwo tak duże. Jakże częste jest przeświadczenie, iż można z góry wiedzieć, gdzie jest racja, a gdzie jej nie ma, w zależności od tego kto głosi dane sądy! Jakże często rozprawa z burżuazyjną pedagogiką sprowadza się do zwulgaryzowanego wskazania na jej — prawdziwą czy rzekomą — funkcję polityczną z wyminięciem solidnej, filozoficznej polemiki! Jakże łatwo „konstruuje się" wroga ideologicznego przypisując mu tezy, których nigdy nie głosił, a które tak wspaniale można obalać! Ale sposób ten niewiele przyczynia się do istotnego rozwoju naukowego naszych kadr pedagogicznych. Jeszcze bardziej nie-

pokojące jest powierzchowne, deklaratywne przyjmowanie zasad marksizmu; brak dyskusji i samodzielności, skłonność do zwykłego powtarzania tez znanych. Jakże mało jest rzeczywistych badań na terenie pedagogiki, jak często są one zastępowane prymitywnym opisem faktów lub pozornym uzasadnieniem tego, co już z góry podano jako prawdę. Są prace, które na kilkuset stronach rozwijają tzw. hipotezę roboczą, nie dochodząc do konfrontacji jej z faktami, są prace, które „odkrywają" prawdy powszechnie i dobrze znane, są prace, które przyjmują założenie, iż w społeczeństwie socjalistycznym wina za złe wychowanie obciąża tylko i wyłącznie szkołę. Są wyraźne tendencje unikania wszystkiego, co trudne, wszystkiego, co może być sporne, wszystkiego, co kłopotliwe. Tendencje do szukania łatwizny za wszelką cenę. Są wyraźne tendencje asekuranckie. Nie ruszać węzłowych problemów, nie ruszać spornych problemów, nie podejmować metodologicznych problemów — tak jakby nie było wielkiej, materialistycznej walki o filozofię i metodologię. Nie interesować się teorią, bo to oderwanie od praktyki — tak jakby praktyka nie wymagała teorii. Nie dostrzegać życia wewnętrznego dzieci i młodzieży, bo to idealizm — tak jakby właśnie w socjalistycznym wychowaniu nie chodziło o wychowanie pełnego, głębokiego człowieka. Nie widzieć środowiska, w którym żyją dzieci i młodzież, bo to socjologizm — tak jakby właśnie nie trzeba było konsekwentnie dążyć do przekształcania i poprawy tego środowiska. Nie zajmować się psychiką dzieci, etapami i kierunkami ich rozwoju, bo to psychologizm — tak jakby właśnie w wychowaniu socjalistycznym nie chodziło o przezwyciężenie formalizmu, werbalizmu i dogmatyzmu. Nie widzieć trudności i niepowodzeń wychowawczych, bo to hołd fatalizmowi i pedologii — tak jakby właśnie walka z trudnościami i przezwyciężanie konfliktów nie były w naszych warunkach ważną, bojową treścią wychowania.

Tę listę asekuranckich reguł można by powiększać. Ale i tak wystarczająco widać, jak złe, jak szkodliwe są takie tendencje, jak przyczyniają się do naukowej demoralizacji, do wymijania ważnych problemów, do powierzchownego traktowania doniosłych spraw, do formalistycznego, a niekiedy wręcz lakierniczego traktowania rzeczywistości. Przyczyniają się do tego, że głosu pedagogów brakuje zawsze wtedy, gdy chodzi o najważniejsze sprawy, gdy chodzi rzeczywiście o wychowanie młodego pokolenia, o wychowanie dorosłych ludzi. Charakterystycznym marzeniem wielu pedagogów i psychologów stają się w tych warunkach badania nad wczesnym dzieciństwem, badania nad wiekiem żłobkowym — okresem, w którym nie stają jeszcze najtrudniejsze, ale kluczowe problemy wychowania kolektywnego, kształtowania moralności socjalistycznej i naukowego poglądu na świat, nauczania ogól-

nego i politechnicznego, stosunku do kulturalnego dziedzictwa i postawy politycznej itd.

Tymczasem w kraju naszym dokonywa się na naszych oczach wielka, historyczna sprawa budowania bezklasowego społeczeństwa, kształtowania socjalistycznego narodu; zmieniają się do głębi stosunki między ludźmi i stosunek ludzi do pracy, do całości społecznej. W toku aktywnego uczestnictwa w tych dziejowych procesach zmieniają się ludzie; nowe zadania i nowa odpowiedzialność rodzi nowe potrzeby umysłowe i kulturalne. Wychodzimy naprzeciw tym potrzebom. Ale czy dobrze to czynimy? Nowy człowiek powstaje w trudnych warunkach walki — także i walki wewnętrznej — z przeszłością, która nie schodzi jeszcze całkowicie z pola walki społecznej, a także i nie ulega bez oporów w toku wewnętrznych konfliktów. Któż ma widzieć te sprawy, jeśli nie wychowawca? Kto ma dopomóc zwycięstwu tego, co nowe w rzeczywistości społecznej i w świadomości ludzi, jeśli nie wychowawca? W tych warunkach walki i perspektyw zwycięstwa żyje nasza młodzież — to musi widzieć pedagog, to musi widzieć pedagogika. Musi rozumieć, dlaczego w samym sercu naszego socjalistycznego romantyzmu — w Nowej Hucie, rodzą się zjawiska chuligaństwa, musi rozumieć, dlaczego w dziesiątkach naszych miejscowości stoją puste, niepociągające, zaniedbane domy kultury, musi rozumieć, dlaczego tak trudno szkołom uzyskać dobre wyniki nauczania i wychowania; musi wyjaśnić, dlaczego szkoły wyższe, zwłaszcza uniwersytety, uległy tendencjom szkolarskim, zaniedbały kształcenie samodzielnej, twórczej myśli, rozwijanie kultury ogólnej. Nie było i nie ma żadnej obiektywnej konieczności, aby miały się dziać te złe rzeczy; wręcz przeciwnie: sam układ społeczeństwa socjalistycznego rodzi potężne siły, zapewniające zwycięstwo rzeczom dobrym. Ale trzeba umieć te siły wykorzystywać w służbie nowego socjalistycznego wychowania. Trzeba śmielej i głębiej widzieć sprawy wychowania, jako historyczną sprawę kształtowania nowych ludzi.

Istnieją powody sądzić, iż nauka pedagogiczna wejdzie na tę drogę. Widzimy coraz więcej dobrze zapowiadających się pracowników naukowych wśród naszej młodej kadry. Dostrzegamy coraz więcej zrozumienia dla głębszej problematyki socjalistycznego wychowania wśród kadry starszej. Są w toku pewne ważne prace. Wzrasta nieco produkcja wydawnicza. Tworzą się lepiej niż dotychczas zespoły badawcze, bardziej planowo idzie praca. Zarysowują się wyraźniej perspektywy prac badawczych na okres najbliższego pięciolecia.

Ale niezbędne jest w tym wszystkim znacznie śmielsze i bardziej wnikliwe widzenie zagadnień, odważniejsze zerwanie ze schematyzmem i powierzchownością ujęć formalistycznych, z zawężonym, izolacjoni-

stycznym traktowaniem zjawisk. Ostra krytyka samozadowolenia dzisiejszej pedagogiki musi być czynnikiem podniesienia jej poziomu, lepszego powiązania z potrzebami narodu.

Bogdan Suchodolski

Ryszard Gajewski i Jerzy Plebański

O materialistycznej treści fizyki Alberta Einsteina

1. Fizyka Einsteina a jego wypowiedzi filozoficzne

Dorobek naukowy Alberta Einsteina wywołał wiele sporów i dyskusji o charakterze światopoglądowym. Zapewne znacznie więcej niż inne odkrycia wszystkich uczonych jego czasów.

Czym wytłumaczyć to szczególne zainteresowanie filozofów i szerokiego ogółu pracami naukowymi Einsteina? Przecież, z natury rzeczy, jego prace, jako prace ze szczegółowej dziedziny wiedzy, fizyki teoretycznej, są trudno dostępne dla niespecjalistów.

Ludzie czują się zawsze zainteresowani, nawet zaniepokojeni, gdy kategorie czasu i przestrzeni odziera się z ich „oczywistości". Fakt ten w pewnej mierze tłumaczy powszechność zainteresowania teoriami względności.

W istocie rzeczy koncentracja powszechnej uwagi na odkryciach Einsteina uwarunkowana jest tym, iż właśnie Einsteinowi przypadło w udziale podjęcie i rozwiązanie zagadnień podstawowych dla fizyki jego czasów. Rozwiązania te leżą u podstaw burzliwego rozwoju fizyki w pierwszej połowie dwudziestego wieku. Leżą u podstaw triumfalnego pochodu fizyki przez wszystkie dziedziny techniki.

Einstein był tym uczonym, który w roku 1905 najjaśniej ujrzał kluczowy problem ówczesnej fizyki: problem sprzeczności pojęć absolutnego czasu i absolutnej przestrzeni z doświadczeniem elektrodynamiki. Prekursorzy szczególnej teorii względności — Poincaré, von Laue, Lorentz i inni — widzieli ten problem tylko częściowo.

Postawienie zagadnienia, które już dojrzało do rozwiązania, to — szczególnie w fizyce teoretycznej — połowa rozwiązania. Einstein przeprowadził w 1905 roku rewolucję, która już dojrzała. Rewolucjonizująca fizykę klasyczną szczególna teoria względności przezwyciężyła sprzeczności, które dla wybitniejszych umysłów owych czasów były widoczne. Stwierdzenie to w niczym nie umniejsza zasługi Einsteina: jemu właśnie przypadł zaszczyt dokonania decydującego kroku. Po-

mniejszanie jego wkładu do dzieła budowy szczególnej teorii względności, do ukształtowania współczesnych pojęć o czasie i przestrzeni, byłoby wypaczeniem faktów [1].

Inaczej kształtowała się ogólna teoria względności. Tu fizyczny geniusz Einsteina zajaśniał blaskiem niesłychanej mocy. Do idei ogólnej teorii względności fizycy pierwszej połowy XX wieku nie byli przygotowani. Były one logicznym uogólnieniem, genialnym wyciągnięciem konsekwencji z myśli leżących u podstaw szczególnej teorii względności. Idee te, które przyniosły drugie — po fenomenogicznym newtonowskim — rozwiązanie problemu grawitacji, zapewniły Einsteinowi nieśmiertelność w historii nauki, postawiły go w rzędzie takich odkrywców jak Kopernik, Newton czy Darwin.

Dyskusje i spory, jakie rozpaliły się dokoła obu teorii względności, nie mogły ograniczyć się tylko do wąskiego kręgu fizyków-specjalistów. Teorie względności poruszały problemy istotne w teorii poznania. Poruszały kwestie blisko związane z podstawowym zagadnieniem filozofii.

Jest przeto rzeczą jasną, iż wśród dyskutantów nie mogło zabraknąć filozofów, zarówno materialistów, jak przedstawicieli różnych odcieni idealizmu.

Filozofowie pisząc o problemach filozoficznych obu teorii względności najchętniej i najczęściej zajmowali się nimi z perspektywy rozbioru i krytycznej oceny poglądów filozoficznych samego Einsteina.

Einstein pisał i mówił dużo. Między innymi — dużo o filozofii, jakkolwiek sam filozofem nie był. Środowisko, w którym wyrósł i działał, pozostawało pod silnym wpływem filozofii Macha i Poincaré'go. Nawiązanie w każdej pracy, nawet czysto fachowej — przynajmniej we wstępie — do „porządkującej roli nauki", „kompleksów wrażeń", „ekonomii myślenia", „dowolności w tworzeniu pojęć" itd., uchodziło w tym środowisku za swojego rodzaju oznakę „dobrego tonu". Konsekwencja nakazywała i w części rzeczowej pracy umieścić od czasu do czasu taki „filozoficzny" rodzynek. Jeśli praca miała wartość naukową, to z natury rzeczy wstawki z pozytywistyczną filozofią musiały być w niej jedynie luźnymi dodatkami. Przyrodnik prowadząc badania istotnie przyczyniające się do poznania przyrody musi się w nich kierować metodologią przynajmniej żywiołowego materializmu.

---

[1] Niestety, wypaczenia takie zdarzały się i wciąż się zdarzają. W wydanym w Warszawie w r. 1955 i tak bardzo popularnym *Krótkim słowniku filozoficznym* pod redakcją M. Rozentala i P. Judina (przekład z 4 wydania rosyjskiego) pod hasłem *Czas i przestrzeń* nie znajdujemy nazwiska Einsteina, mimo że przytoczone są tam nazwiska przyrodników — skądinąd wybitnych uczonych — których zasługi w dziedzinie kształtowania się współczesnych wyobrażeń o czasie i przestrzeni są z dorobkiem Einsteina zupełnie niewspółmierne.

Einstein był wielkim fizykiem i wielkim człowiekiem. Fakt, że nie zawsze potrafił owego machistowskiego „dobrego tonu" przełamać, nie może przesłaniać jego wielkości.

Cała *naukowa* działalność Einsteina w dobie jego wielkich odkryć — to działalność fizyka-materialisty. Działalność ta nie mogła pozostać bez wpływu na zawarte w jego pismach sformułowania filozoficzne. Stąd uderzająca niekonsekwencja, wyraźne wahania między twórczym żywiołowym materializmem a piętnem środowiska — „fizyczną" filozofią Macha.

Z tego, co zostało powiedziane powyżej, wypływa wniosek, będący egzemplifikacją pewnej tezy, ważnej naszym zdaniem dla pracy badawczej historyka nauki i filozofa. Pragnąc właściwie ocenić rzeczywistą metodologię Einsteina, która stanowiła drogowskaz jego pracy naukowej, trzeba interesować się przede wszystkim nie ogólnymi deklaracjami, ale tym, co wielki fizyk Einstein pisał i mówił o *fizyce*.

Cóż jednak zrobić z jego wypowiedziami filozoficznymi? Czy można w dyskusjach nad einsteinowską metodologią po prostu pominąć je milczeniem? Czy sens teorii fizycznych Einsteina, poruszających zagadnienia tak doniosłe dla naszego światopoglądu. nie zostanie w ten sposób fałszywie zinterpretowany, wypaczony?

Autorytet Einsteina — fizyka i człowieka — jest tak wielki, że trzeba wyraźnie odciąć się od tych jego sformułowań filozoficznych, które bądź nawiązują do owego machistowskiego „dobrego tonu", bądź z innych względów mają posmak idealistyczny. Trzeba, ponieważ sformułowania te — niezależnie od intencji autora — były podchwytywane przez rozmaitego autoramentu filozofów-idealistów i aż nadto często stawały się orężem wojującego obskurantyzmu. Zarazem jednak można i trzeba wykazać, że sformułowania te nie mają zasadniczego związku z wielkością odkryć naukowych autora; że ani tych odkryć nie warunkowały, ani nie mogą ich skompromitować, że są one *sprzeczne* z wytycznymi metodologicznymi zawartymi *implicite* w osiągnięciach naukowych Einsteina.

Filozofowie-materialiści dotychczas nazbyt często ograniczali się do wypełnienia pierwszej części wskazanego powyżej zadania. Znalazło to wyraz m. in. w przebiegu dyskusji o teorii względności i poglądach filozoficznych Einsteina, toczonej w ostatnich latach w ZSRR (głównie na łamach pisma *Woprosy Filosofii*). Mimo że stanowisko skrajne, w nihilistyczny sposób negujące wraz z idealistycznymi wypowiedziami Einsteina również i teorie względności, zostało w toku dyskusji przezwyciężone, światopoglądowe i metodologiczne znaczenie odkryć wiel-

kiego fizyka nie zostało jeszcze w pełni oświetlone na dotychczasowym etapie dyskusji, którą zresztą redakcja uważa za niezakończoną [2].

W naszej pracy nawiązujemy do tych głosów wspomnianej dyskusji, które pozytywnie oceniały poznawcze znaczenie teorii względności (np. praca Kolmana), jak również do stanowiska L. Infelda, którego artykuł o filozoficznych problemach teorii względności, opublikowany w *Myśli Filozoficznej*, był również zamieszczony w *Woprosach Fiłosofii* [3].

Nie może być żadnych wątpliwości, że to nie filozofia machistowska z jej „kompleksami wrażeń" i, w ostatecznej konsekwencji, negacją obiektywnego istnienia świata poza świadomością leży u źródeł odkryć Einsteina. Wielkie te odkrycia otwierały nowe horyzonty przed obiektywną wiedzą przyrodniczą o obiektywnym świecie.

„...Einstein — pisze J. Bernal — nie poszedł w ślady Macha, nie zaprzeczył realności wszystkiego prócz obserwacji, by sprowadzić świat zewnętrzny wyłącznie do wrażeń. Einstein zawsze był przeświadczony, że w swych równaniach odkrywa coś, co istnieje niezależnie od ludzkiego myślenia..." [4].

Wielki fizyk niemiecki A. Sommerfeld wspominał: „Spytałem kiedyś Einsteina, którego uważałem za największego z żyjących filozofów, czy poza naszą świadomością istnieje realny świat? Einstein odpowiedział: «Tak, jestem o tym przekonany.»" [5]

Oczywiście, nie jest naszym zamiarem dowodzić przy pomocy odpowiednio dobranych cytatów z prac i licznych wypowiedzi Einsteina, że w sposób świadomy rozwiązywał on w duchu materialistycznym podstawowe zagadnienie filozofii. Równie dobrze można by — i tym zajmowało się już wielu filozofów zarówno z obozu idealistów, jak i materialistów — wykazywać, że podstawowe zagadnienie filozofii rozwiązywał Einstein w sposób idealistyczny. Tego rodzaju metoda oczywiście do niczego nie prowadzi.

Bardziej odpowiada istotnemu stanowi rzeczy proste stwierdzenie, iż wielki fizyk Einstein nie był konsekwentny w swych sformułowaniach filozoficznych, że sformułowania te mają w większości przypadków jedynie luźny związek z podstawową linią, jaką realizował w swej konkretnej działalności naukowej. Praktycznie, sądząc choćby po wieloletniej opozycji Einsteina wobec okrzyczanych za triumfujące poglądów szkoły kopenhaskiej, sądząc po „samotnej obronie determinizmu", linia ta metodologicznie była bliska pozycji materialistycznych. Ein-

[2] Por. *K itogam diskussii po tieorii otnositielnosti. Woprosy Fiłosofii* 1955 nr 1

[3] L. Infeld: *Kilka uwag o teorii względności. Myśl Filozoficzna* 1954 nr 1; L. Infeld: *Nieskolko zamieczanij ob tieorii otnositielnosti. Woprosy Fiłosofii* 1954 nr 5

[4] J. D. Bernal: *Labour Monthly* 1955 nr 6

[5] L. Infeld: *Albert Einstein.* Wiedeń 1953 s. 156

stein, który nie studiował, nie znał materializmu dialektycznego, był w swej twórczości naukowej żywiołowym materialistą.

Sądzimy, iż to, co wyżej powiedziano, uzasadnia naszą tezę o fałszywości patrzenia na dorobek Einsteina poprzez jego wypowiedzi filozoficzne, o celowości rozpatrywania tego dorobku niezależnie od nich.

Stwierdziliśmy wyżej, że filozofowie pisząc o teoriach względności częstokroć właśnie ograniczają się do analizy wypowiedzi filozoficznych Einsteina i polemiki z innymi filozofami. Ułatwia to im zadanie, unikają bowiem w ten sposób konieczności zgłębienia istotnie trudnych dla nie-fizyka oryginalnych prac Einsteina, gruntownego zapoznania się z właściwą przyrodniczą treścią jego teorii. Zrozumiałe, że drogę tę często wybierają metafizycy i idealiści. Skoro jednak postępują tak filozofowie-materialiści — lichą oddają przysługę materializmowi. Opierając się na wypowiedziach filozoficznych Einsteina, a szczególnie niektórych jego popularyzatorów-idealistów, z łatwością mogą oni dojść do wniosku, iż teorie względności oparte są na idealistycznych przesłankach, że prowadzą do idealistycznych wniosków, a więc z lekkim sercem można je jako idealistyczne wyrzucić na idealistyczny śmietnik. Komu takie postępowanie przynosi pożytek? Radość idealistów z ofiarowanej im lekką ręką teorii względności byłaby o tyle uzasadniona, iż betatron zbudowany w oderwaniu od teorii względności po prostu by nie działał.

Sądzimy, iż powyższe rozważania tłumaczą wybór tytułu naszej pracy. Tytuł ten jest zarazem jej naczelną tezą. Zadaniem naszej pracy jest wykazanie, w ramach zakreślonych jej rozmiarem, iż fizyka Alberta Einsteina (zwłaszcza obie teorie względności) jest — jak wszelka potwierdzona doświadczeniem teoria fizykalna — z istoty swej głęboko materialistyczna. Zdobycze fizyki Einsteina nie tylko nie pozostają w sprzeczności z materializmem dialektycznym, lecz potwierdziły słuszność szeregu jego podstawowych tez, wzbogacając sam materializm.

2. Światopoglądowe aspekty szczególnej teorii względności

Nie może dziś ulegać wątpliwości, iż idee szczególnej teorii względności bardzo dobrze odzwierciedlają obejmowany przez nie zakres prawidłowości przyrody.

W życiu codziennym, a najczęściej i w technice posługujemy się mechaniką newtonowską. W fizyce atomu i w fizyce jądra często wykonujemy rachunki oparte na nierelatywistycznym równaniu Schrödingera. Istnieje jednak tak bezsporny zakres zjawisk, które można wyjaśnić wyłącznie na gruncie teorii relatywistycznych, że każdy fizyk zdaje sobie sprawę, iż stosując teorię nierelatywistyczną postępuje

w sposób przybliżony. Przybliżenia te niekiedy wystarczają do celów praktycznych. Mimo to wiemy na pewno, iż od każdej płodnej poznawczo teorii wyjaśniającej budowę materii musimy wymagać relatywistycznej kowariancji. Wyłącznie takie teorie można dziś brać na serio. **Relatywistyczna kowariancja teorii — to jeden z nielicznych drogowskazów, jakimi dziś dysponuje fizyk-teoretyk szukający w danych doświadczenia drogi do teorii cząstek elementarnych.**

Cóż to takiego — owa „relatywistyczna kowariancja teorii"? Jest to skrótowe stwierdzenie zgodności teorii z wymogami szczególnej teorii względności. Zgodność ta polega na niezmienniczości teorii wobec pełnej, czternastoparametrowej grupy przekształceń Lorentza. Podstawowe równania teorii, twory matematyczne, którymi ona operuje, muszą być współzmiennicze wobec grupy Lorentza. (Interpretacja fizyczna grupy Lorentza, wnioski z charakteru transformacyjnego wielkości fizycznych wobec tej grupy, mechanika współzmiennicza wobec tej grupy — to właśnie szczególna teoria względności).

Cóż zmusza nas do narzucania teoriom fizycznym niezmienniczości wobec grupy Lorentza? Dlaczego sądzimy, że tylko takie teorie mogą adekwatnie odzwierciedlać rzeczywistość?

Przed odpowiedzią na to pytanie stwierdźmy ważki fakt, dotyczący konsekwencji kowariancji relatywistycznej. Jeśli teoria jest współzmiennicza wobec grupy Lorentza, to automatycznie zagwarantowana jest ważność w tej teorii praw zachowania. Niezmienniczość teorii wobec przesunięcia skali liczenia czasu (jednorodność czasu) pociąga zasadę zachowania energii; niezmienniczość wobec przesunięcia początku układu (jednorodność przestrzeni) — zasadę zachowania pędu; wobec obrotów przestrzennych (izotropia przestrzeni) — zasadę zachowania momentu pędu; wreszcie niezmienniczość wobec specjalnej transformacji Lorentza — zasadę zachowania środka energii. Są to wnioski ze znanego twierdzenia Emmy Nötter [6].

Wyżej wymienione zasady zachowania i wielkości, które w nich występują, to podstawowe twierdzenia i kategorie współczesnej fizyki mikro- i makroświata, pozwalające nam charakteryzować jakości i wzajemne stosunki ciał materialnych, cząstek, jak również pól. Jeśli cokolwiek można sensownie przewidywać odnośnie do przyszłej teorii cząstek elementarnych, to chyba właśnie ważność tych zasad zachowania;

[6] Wiadomo też, iż niezmienniczość teorii wobec inwersji osi przestrzennych łączy się z zachowaniem parzystości (parity). Konsekwencje z niezmienniczości teorii wobec inwersji osi czasowej — to sprawa znajdująca się dziś na warsztacie teoretyków; pierwsze rezultaty wskazują na poważne znaczenie odpowiedniego prawa zachowania (J. W. Pauli, Yang i Tiomno).

teoria będzie musiała ugruntować ważność tych zasad, znajdujących swe potwierdzenie m. in. we współczesnej fenomenologicznej teorii jądra i branych pod uwagę w próbach systematyzacji cząstek elementarnych.

Z punktu widzenia teorii grup jedynie niezmienniczość wobec grupy Lorentza może zapewnić konsekwentne wynikanie z teorii fizycznej *wszystkich* tych zasad zachowania naraz.[7]

Postaramy się teraz odpowiedzieć na pytanie, dlaczego dobra teoria musi być współzmiennicza wobec wszystkich przekształceń z grupy Lorentza, i wyjaśnić zasadniczą wagę przesłanek prowadzących do wszystkich tych postulatów po kolei.

Jednorodność czasoprzestrzeni, z którą łączy się zasada zachowania czterowektora energii-pędu, to postulat nie budzący u fizyka ani u filozofa-materialisty żadnych wątpliwości. Oznacza on po prostu, iż w nieskończonej przestrzeni i w nieskończonym czasie — jeśli zaniedbamy przewidywane przez *ogólną* teorię względności „zakrzywienie" czasoprzestrzeni wywołane przez koncentrację mas — żaden punkt nie jest wyróżniony. Izotropowość przestrzeni (równoważność wszystkich kierunków) to fakt, który jesteśmy skłonni przyjmować za równie oczywisty jak jej jednorodność.[8]

Pozostaje sprawa specjalnej transformacji Lorentza. Postulaty, z których ona wynika, bynajmniej nie były oczywiste dla fizyka XIX wieku. Dla licznych fizyków pierwszej połowy XX wieku były one zaskakujące. Dziś nie jesteśmy zapewne bliżsi rozumienia ich treści, niż był Einstein w chwili, gdy je formułował. Lepiej może rozumiemy ich konsekwencje i konieczność ich przyjęcia.

---

[7] Zaprzeczenie postulatu niezmienniczości teorii wobec pełnej grupy (każdej z podgrup) Lorentza, to między innymi zaprzeczenie wynikania z niej zasady zachowania energii. Ograniczenie się tylko do części przekształceń z tej grupy — np. podgrupy obrotów przestrzennych i przesunięć w czasie i przestrzeni — to z matematycznego punktu widzenia zniszczenie wewnętrznej zwartości, jednolitości tej grupy.

O wewnętrznej spójni wszystkich przekształceń z grupy Lorentza, jej jednolitości, świadczy dobitnie jej związek ze światem spinorów. Równania Diraca, tłumaczące eksperymentalny fakt istnienia spinu elektronu jako efekt relatywistyczny, dają się w pełni konsekwentnie sformułować jedynie przy pomocy spinorów. W świecie spinorów szczególnie wyraźnie widać prostotę i równoprawność wszystkich przekształceń z grupy Lorentza; w świecie tym ogólną jednorodną transformację Lorentza reprezentują transformacje unimodularne.

[8] Shibata próbował rozszerzyć grupę Lorentza przez formalne zrezygnowanie z założenia izotropowości (*Journ. Sc. Hiroshime University* 1952 A 16, 61). O ile można sądzić, jego czysto formalne wywody nie rokują nadziei na rezultaty fizyczne.

Pierwszy z tych postulatów, to — jak wiadomo — einsteinowska zasada względności. Jej treść sprowadza się do stwierdzenia, że *wszystkie* prawa przyrody są takie same we wszystkich układach inercjalnych. Niemożność wykrycia jednostajnego ruchu układu przez obserwatora związanego z układem jest tego stwierdzenia *wnioskiem*, a nie — przesłanką, jak tego silą się dowieść machistowscy interpretatorzy teorii. Postulat ten jest ekstrapolacją, płodnym uogólnieniem zasady względności mechaniki, wynikłym z konieczności syntezy tej zasady z prawami elektrodynamiki. Również na poziomie teorii kwantowych nie mamy powodu wątpić w słuszność tego postulatu.

Drugi postulat teorii względności głosi, w lapidarnym sformułowaniu, iż prędkość światła jest we wszystkich układach inercjalnych jednakowa. Postulat ten znajduje nieodparte potwierdzenie w faktach doświadczalnych. Zasługą Einsteina było, że potrafił go w faktach doświadczalnych odczytać.

Jak wskazuje linia rozwojowa fizyki ostatnich stuleci, „natura nie lubi nieskończoności". Za prawdziwie nieskończone uważamy dziś tylko poruszającą się materię i formy jej bytu — czas i przestrzeń. Wszystkie modele pojęciowe operujące „nieskończenie małymi" bądź „nieskończenie wielkimi" z rozwojem wiedzy okazywały się nieadekwatne do opisu realnych obiektów fizycznych i ich stosunków. Taki los musiał też spotkać nieskończoną prędkość rozchodzenia się oddziaływań między ciałami, do której w zasadzie sprowadzała się newtonowska *actio in distans*. Dodajmy, iż przyjęcie nieskończonej prędkości rozchodzenia się oddziaływań, wiążące się w jeden splot idei z uznaniem *actio in distans* oraz niematerialnej próżni, zawiera *implicite* przekonanie o istnieniu pozamaterialnego mechanizmu, odpowiedzialnego za oddziaływania. Jeśli oddziaływania między ciałami są ze swej natury materialne, to muszą rozchodzić się w skończonym czasie; a wobec tego w danym układzie inercjalnym *może* istnieć górna granica prędkości oddziaływań. Na mocy pierwszego postulatu (względności) *musi* ona wtedy być taka sama we wszystkich układach inercjalnych. Najszybszym ze znanych sposobów przekazywania oddziaływań fizycznych jest sygnał świetlny. Stąd hipoteza, iż prędkość światła jest właśnie owym kresem górnym możliwych prędkości oddziaływań, który musi być we wszystkich układach inercjalnych identyczny.[9]

[9] Rozumowania i doświadczenia przemawiające bezpośrednio za postulatem istnienia maksymalnej prędkości są formułowane w języku fizyki makroskopowej. Relatywistyczna mechanika kwantowa wydedukowana pośrednio z tego postulatu jest zgodna z dotychczasowym doświadczeniem, co w pewnej mierze uzasadnia stosowalność postulatu i w mikroświecie. Tu jednak wyraźnie trzeba mówić o maksymalnej prędkości *oddziaływania* — maksymalnej prędkości, z jaką

Jeśli przyjmiemy wszystkie wyżej wyliczone postulaty, to zarazem przyjmujemy niezmienniczość praw fizyki wobec transformacji Lorentza i wszystkie wynikające stąd konsekwencje.

W postulatach tych oraz w pewnych zawartych w nich *implicite* założeniach tkwi istota einsteinowskiej nauki o czasie i przestrzeni w ramach szczególnej teorii względności.

Formułując te postulaty przyjmujemy *implicite* znany nam z doświadczenia życia codziennego fakt, iż przestrzeń jest rozciągłością (kontinuum) trójwymiarową oraz że możliwa jest arytmetyzacja czasu. Rozciągłość tę, jak i zarytmetyzowany czas uważamy za nieograniczone, a więc nieskończone. Innymi słowy, przyjmujemy, że zbiorowi wszelkich zdarzeń (słowo „zdarzenie" oznacza „coś" dziejącego się w danym miejscu w danej chwili) można w sposób wzajemnie jednoznaczny przyporządkować nieograniczone, spójne kontinuum czterowymiarowe. Hipoteza ta leży u podstaw zarówno ogólnej, jak i szczególnej teorii względności. Jest ona oparta na naszym bezpośrednim doświadczeniu zmysłowym oraz na zgodności zbudowanej w jej założeniu całości fizyki z faktami eksperymentalnymi.[10]

Postulaty prowadzące do transformacji Lorentza charakteryzują własności kontinuum czasoprzestrzennego. Jak już wspominaliśmy, jednorodność czasoprzestrzeni i izotropowość przestrzeni są bliskie intuicji, wykształconej na codziennym doświadczeniu. Własności tych nie można jednak fetyszyzować. Oczywiście, jedynym ewentualnym źródłem, jedyną przyczyną niejednorodności czasoprzestrzeni i anizotropii przestrzeni mogłaby być sama materia. Ogólna teoria względności wzbogaca właśnie naszą wiedzę o czasoprzestrzeni o prawdę, iż materia w ruchu wyznacza jej geometrię. Teoria ta uczy, że w pobliżu

---

mogą się rozchodzić w przestrzeni fale prawdopodobieństwa (z matematycznego punktu widzenia prędkość ta odpowiada maksymalnej prędkości przesuwania się granicy obszaru jednoznaczności funkcji ψ).

Istnienie maksymalnej prędkości oddziaływań wydaje się mieć dla wzajemnych kauzalnych powiązań zjawisk mikroświata takie samo znaczenie, jakie na gruncie teorii makroskopowych ma istnienie stałej prędkości najszybszego sygnału — świetlnego.

Natomiast sformułowania głoszące stałość prędkości *światła* budzą tu pewne zastrzeżenie, ponieważ „światło" w mikroświecie reprezentują fotony, którym niepodobna przypisywać pędu, a więc i prędkości w klasycznym rozumieniu tych wielkości.

[10] Ewentualne przyjęcie idei kwantowania czasu i przestrzeni oznaczałoby zerwanie z tą hipotezą, zastąpienie jej przez inną, która musiałaby zerwać ze spójnością. Zbiór punktów zdarzeniowych utraciłby kontynualność, stałby się przeliczalnym. Z filozoficznego punktu widzenia nie widzimy powodów, dla których „nieciągła" ewentualność byłaby zasadniczo niedopuszczalna. Podejmowane od czasu do czasu prace fizyków idące w tym kierunku były, jak dotąd, jałowe.

wielkich mas przestrzeń w istotny sposób przestaje być jednorodna i izotropowa. W szczególnej teorii względności wolno nam pomijać wpływ rozłożenia mas na przestrzeń, traktować ją jako jednorodną i izotropową. Jest to jednak tylko przybliżenie, słuszne przy bardzo słabych polach grawitacyjnych (podobnie jak mechanika newtonowska przy małych prędkościach jest bardzo dobrym przybliżeniem mechaniki szczególnej teorii względności).

Einsteinowski postulat względności i postulat stałej prędkości światła syntetyzują wnioski z faktów doświadczalnych, są fizykalnie konieczne. Drugi z nich niesie w sobie istotne *novum* w porównaniu z newtonowską nauką o absolutnym czasie i przestrzeni. Zmusza nas on, aby „nowe" czasy i położenia występujące w transformacji Lorentza uważać za równoprawne fizycznie ze „starymi", „prawdziwymi" czasami i położeniami. Prekursorzy teorii względności znali transformację Lorentza. Dla nich jednak „nowe" czasy i położenia były jedynie fikcjami, którymi posługuje się elektrodynamika.

Postulat stałej prędkości światła zmusza nas do tego, aby „nowy" czas, w którym splatają się czas i położenie ze „starego" układu inercjalnego, uznać za równie realny jak „stary" czas wyjściowy. Innymi słowy, postulat ten niweczy wzajemną niezależność czasu i przestrzeni, ich newtonowską absolutność. Zmusza to nas w konsekwencji do poddania nowej analizie pojęć długości, równoczesności, interwału czasowego.

Einstein miał rację kładąc u podstaw nowej analizy stosunków czasoprzestrzennych problem definicji równoczesności odległych przestrzennie zdarzeń oraz długości poruszającego się pręta. Często wypowiada się pod adresem twórcy teorii względności zarzut, że przywiązywał do sprawy tych definicji zbyt wielką wagę, traktując je przy tym jako dowolne twory umysłu. Zdaniem naszym zachodzi tu nieporozumienie. Każda definicja — jako wytwór myślowej działalności człowieka — zawiera w sobie element obiektywny i subiektywny.

Sądzimy, że absolutyzowanie zarówno subiektywnej, jak i obiektywnej strony procesu budowy definicji nie może w pełni oddać całej złożonej dialektyki tego procesu. Absolutyzowanie strony subiektywnej, pełne uzależnienie treści określeń od określającego podmiotu prowadzi do uznania całkowitej dowolności określeń, a stąd wprost w objęcia machizmu. Żaden rozsądny fizyk, choćby niewiadomo ile opowiadał o „dowolności definicji", nigdy w swej praktyce naukowej nie bierze tej dowolności na serio. Definiując równoczesność zawsze posłuży się prędkością światła, a nie prędkością muchy czy czegokolwiek innego. Z drugiej jednak strony, absolutyzowanie strony obiektywnej określeń i pojęć fizyki prowadzi do zaprzeczenia czynnej roli poznającego umy-

słu w procesie badania przyrody. Wszak to nie przyroda dostarcza nam gotowych definicji, ale my sami poznając ją staramy się je jak najtrafniej dobrać. Decydującym kryterium trafności definicji jest ich przydatność praktyczna, zgodność korzystającej z nich teorii z doświadczeniem, ze społeczno-produkcyjną praktyką ludzi. Mając do wyboru nieskończoną mnogość możliwych (w formalnym tego słowa znaczeniu) określeń równoczesności, przyrodnik Einstein wybrał to, które na współczesnym mu etapie rozwoju nauki w sposób najbardziej adekwatny oddawało istotę tego, czym jest równoczesność. Z tego punktu widzenia było to określenie jedynie możliwe.

Nie od rzeczy będzie przypomnieć, jak w szczególnej teorii względności rozumiemy termin „równoczesność". Przypuśćmy, iż w dwóch oddalonych punktach A i B przestrzeni fizycznej zachodzą dwa zdarzenia. Niech w momencie zajścia każdego z nich zostaną wysłane z A i B sygnały świetlne w kierunku punktu C, dzielącego odcinek AB na połowy. Zdarzenia w A i B są równoczesne, jeśli oba promienie osiągną punkt C w tej samej chwili.

Przy tak sprecyzowanym rozumieniu równoczesności okazało się, iż dwa zdarzenia, które są równoczesne w pewnym inercjalnym układzie odniesienia, nie są równoczesne w innym, poruszającym się względem pierwszego ruchem jednostajnym. Czas płynie w różnych układach różnie, co znaczy, że różnie chodzą w nich zegary, że różne jest w nich tempo procesów fizycznych. Równoczesność okazuje się względna. Nie jest to, rzecz jasna, konsekwencja definicji równoczesności, lecz własność przestrzeni i czasu, z której einsteinowska definicja równoczesności pozwoliła zdać sprawę.

Rozporządzając sprecyzowanym pojęciem równoczesności zdarzeń możemy — za Einsteinem — podać przepis na pomiar długości poruszającego się pręta, będący *implicite* definicją terminu „długość". Trzeba w tym celu umieścić w układzie nieruchomym ciąg zegarów zsynchronizowanych opartą na określeniu równoczesności metodą sygnałów świetlnych. Długością poruszającego się pręta jest zgodnie z Einsteinem odległość między tymi dwoma spośród ciągu zsynchronizowanych zegarów, które jednocześnie mijane są przez początek i koniec pręta.

Ze względności równoczesności wynika względność długości. Nie jest to znowu wynik umowy w sprawie metody pomiaru długości, lecz obiektywna właściwość związanej z czasem przestrzeni. Pręt poruszający się ruchem jednostajnym względem inercjalnego układu ma względem tego układu długość mniejszą niż względem układu, w którym spoczywa.

Niektórych filozofów-materialistów niepokoi względność długości,

Nie sądzimy, by ten niepokój był uzasadniony. Względność długości ciał materialnych jest równie obiektywną, istniejącą niezależnie od naszej świadomości cechą ciał materialnych jak i sama długość. Pewną trudność w rozumieniu tego faktu może nasuwać okoliczność, że przy prędkościach dostępnych bezpośredniemu poznaniu zmysłowemu efekt relatywistycznego skrócenia pręta praktycznie nie występuje. Stąd pewna obcość tego efektu w stosunku do tzw. intuicji fizycznej, wykształconej w procesie poznawania zmysłowego. Oczywiście, trudność ta nie może być uważana za istotną przeszkodę w uznaniu względności długości. Jednakże nie tylko, i nie głównie, trudności natury percepcyjnej są czynnikiem zwracającym uwagę owych filozofów na problem względności długości. Jeżeli — zapytują oni — długość jednego i tego samego pręta może być różna w różnych układach odniesienia, to czy można mówić o długości jako o obiektywnej charakterystyce ciał materialnych? Na to pytanie szczególna teoria względności odpowiada: owszem, można, ale wyłącznie pod warunkiem, że odpowiednie ciało materialne rozpatrywać będziemy w konkretnym układzie odniesienia. Znaczy to tyle, że długość ciała należy badać nie w oderwaniu od innych ciał materialnych, ale w ich wzajemnym uwarunkowaniu i związku. „Długość ciała osobno wziętego", „długość pręta samego w sobie" nie znaczy nic. Długość jest w istocie wielkością charakteryzującą nie pręt „sam w sobie", ale stosunek pręta *do innych ciał*. Artykuł prof. Infelda w *Myśli Filozoficznej* (1954 nr 1) tłumaczy w sposób dostatecznie przekonywający pewne wiążące się z tym nieporozumienia; wskazuje bowiem, że — po pierwsze — wielkości względne, charakteryzujące nie ciała wzięte w izolacji, ale stosunki między ciałami, znane były również fizyce klasycznej, po drugie, że bezpodstawne jest twierdzenie, jakoby teoria względności znała *wyłącznie* pojęcia względne i przypisywała realność *wyłącznie* stosunkom między ciałami kwestionując obiektywność samych ciał w ruchu. Długość pręta względem innych określonych ciał materialnych wyznaczających pewien układ odniesienia jest wielkością najzupełniej obiektywnie daną i określoną. Jest ona względna w tym samym sensie, w jakim względna [11] jest prędkość ciała w mechanice newtonowskiej. Jest obiektywna w tym samym sensie, w jakim obiektywna jest prędkość ciała względem innych ciał.

Sądzimy, że taka — jak się zdaje jedyna logiczna — interpretacja względności długości, interpretacja postulująca badanie ciał materialnych wyłącznie w ich wzajemnym powiązaniu, uwzględniająca obiek-

[11] tzn. zależna od wyboru związanego z innymi ciałami materialnymi układu odniesienia.

tywność długości, a co za tym idzie, lorentzowskiej kontrakcji, pozostaje w zupełnej zgodności z materializmem dialektycznym.[12]

Dalszym wnioskiem ze szczególnej teorii względności jest względność masy. Wiadomo, że masa tego samego ciała jest większa względem tego układu inercjalnego, względem którego porusza się ono ze znaczną prędkością, niż względem układu, w którym ciało spoczywa. Wszystko, co powiedziane zostało wyżej o interpretacji względności długości, dotyczy również interpretacji względności masy. Jej zależność od prędkości jest obiektywną własnością ciał materialnych, przejawiającą się w ich powiązaniach z innymi ciałami, gdy rozważamy poruszające się ciało w stosunkach z ciałami wyznaczającymi konkretny układ.

Jednym z najważniejszych dla praktyki wniosków ze szczególnej teorii względności jest twierdzenie o związku między masą i energią. Sprawa interpretacji tego związku była wielokrotnie omawiana na łamach prasy fachowej tak fizycznej, jak i filozoficznej. Wydaje się, że i tu głównym źródłem nieporozumień był brak precyzji sformułowań filozoficznych twórcy teorii względności, skwapliwie podchwycony przez idealistów. Równoważności masy i energii nie można interpretować jako ich pojęciowej *tożsamości*. Masa i energia to dwie różne, choć nieodłącznie z sobą powiązane kategorie, opisujące różne cechy, różne strony ciał i pól materialnych. Co się tyczy poglądów Einsteina, to jeśli nawet — urzeczony znaczeniem swego odkrycia — użył gdzieś zwrotu, że energia *jest* masą, bądź odwrotnie, przyznajmy, że łatwiej jest interpretować wyniki rewolucyjnej teorii fizycznej z perspektywy pół wieku od jej powstania, niż tę teorię odkryć i natychmiast precyzyjnie filozoficznie zinterpretować. Dziś sprawa wydaje się wyjaśniona: masa to obiektywna cecha materii w obu jej postaciach — substancji i pola. Energia to miara ruchu, który jest atrybutem poruszającej się materii. Równość Einsteina wyraża głęboki dialektyczny związek między ruchem i materią.

Dorzucimy jeszcze kilka uwag o pojęciu masy. Jak wiadomo, choć znakomicie ugruntowana w praktyce mechanika klasyczna opiera się na pojęciu masy jako na pojęciu podstawowym, na próżno by szukać w jakimkolwiek fundamentalnym poświęconym jej dziele precyzyjnego określenia masy. Filozofia ze swej strony dostarcza jedynie ogólnego stwierdzenia, iż masa jest istotną cechą materii, powiązaną z innymi jej istotnymi cechami.

Wszystkie próby definicji, jakie się gdzieniegdzie na gruncie me-

[12] Za interpretacją w tym duchu występował jeszcze w 1943 roku L. Infeld (*Americ. Journ. of Phys.* 1943 nr 11 s. 219); analogiczną interpretację podaje również E. Kolman (*Wopr. Filosofii* 1954 nr 5 s. 178).

chaniki spotyka, sprowadzają się do drugiego prawa Newtona: bądź siłę i przyspieszenie uważa się za pierwotne, a masę za ich stosunek, bądź dodatkowo usiłuje się dojść do intuicji pojęcia siły.

W mechanice relatywistycznej II prawo Newtona modyfikuje się w sposób istotny. Wychodząc z pojęć siły i przyspieszenia musimy odróżnić masę podłużną od poprzecznej; masa zależy od prędkości. Pojęcie siły nabiera również innego, uogólnionego sensu. Samo pojęcie masy nie ma tu więc znaczenia identycznego z masą mechaniki klasycznej. Fakt ten powinni mieć na uwadze szczególnie ci wszyscy, którzy dyskutują nad filozoficznym sensem równości Einsteina, zależności masy od prędkości. W nieprawomocnym, w dalszym ciągu klasycznym rozumieniu terminu „masa" tkwi źródło wielu nieporozumień.

Teoria względności rzuciła jednak wiele światła na problem bezwładności materii. Nie tylko wykazała jej zależność od prędkości i jej powiązanie z energią: umożliwiła ona konsekwentne sformułowanie idei masy polowej. Dowiodła, iż pole własne naboju elektrycznego (bądź np. naboju nukleonowego), które koncentruje się [13] dokoła ładunku, jest odpowiedzialne przynajmniej za pewną część bezwładności tego ładunku, pewną część jego masy bezwładnej. Idee te zapewne odegrają bardzo doniosłą rolę w przyszłej teorii cząstek elementarnych, która zda sprawę z mas tych cząstek. W teoriach dotychczasowych — ze względu na ich znane kłopoty rozbieżnościowe (otrzymywanie wartości nieskończonych — co nie ma fizycznego sensu — na energię pola własnego naboju) — masa polowa przysparza na razie więcej kłopotu niż pożytku. Rozbieżności te, problem ich przezwyciężenia, to, zdaniem wielu fizyków, decydujące ogniwo na drodze do istotnego postępu we współczesnej fizyce.

Do problemu masy wniosła również wiele jasności ogólna teoria względności. Równość liczbowa masy bezwładnej i ciężkiej — to fakt empiryczny, który przyczynił się do sformułowania ogólnej teorii względności. Skoro jednak dysponujemy już ogólną strukturą tej teorii, występuje w niej — w tensorze materii — jedynie masa ciężka, jako przyczyna źródeł pola grawitacyjnego, jako „stała sprzężenia" cząstki z polem grawitacyjnym, analogiczna w dużej mierze do naboju elektrycznego e, naboju nukleonowego g itp. Równość liczbowa bezwładnej masy spoczynkowej z masą ciężką jest *wnioskiem*, który dedukujemy z teorii, wyprowadzając obowiązujące w niej równania ruchu cząstek. Inercja cząstek z tego punktu widzenia miałaby przyczynę w sprzężeniu ich z polem grawitacyjnym, z tym, że są one (podobnie jak materia polowa) źródłami tego pola. Wydaje się, że precyzyjną defi-

[13] w sensie przestrzennej koncentracji energii tego pola.

nicję masy należałoby właśnie starać się budować na podstawie ogólnej teorii względności.

W fizyce niekwantowej, ale relatywistycznej, pojęcie masy uległo więc — ogólnie biorąc — modyfikacji, odsłoniły się nowe problemy związane z jej naturą. Jak jest z pojęciem masy w fizyce kwantowej? Na gruncie zarówno relatywistycznych, jak i nierelatywistycznych współczesnych teorii kwantowych masa nie jest szczególnie istotną cechą substancji. W równaniach fizyki kwantowej masa występuje jako parametr brany z doświadczenia, tzn. jest traktowana fenomenologicznie. Nie znamy też w tej chwili drogi do precyzyjnej definicji masy, definicji zdającej sprawę z roli, jaką pojęcie masy odgrywa w mikroświecie. Parametr masy w teoriach kwantowych nabiera zwykłego sensu miary inercji, stosunku siły do przyśpieszenia jedynie w granicznym przejściu do fizyki klasycznej (gdy $h \to 0$).

Z tego, co powiedziano, wynika, iż we współczesnej fizyce kwestia masy, kwestia bezwładności pozostaje niejasna, nie rozwiązana do końca. Wszelkie dyskusje i myśli mogące przyczynić się do postępu na tym froncie fizyki mają wielką doniosłość. Wobec konieczności stworzenia teorii cząstek elementarnych, a więc kwantyzacji masy, problem masy jest jednym z centralnych zagadnień fizyki. Poważną pozytywną rolę w jego rozwiązaniu mogą odegrać metodologiczne wskazania filozofii. Z drugiej strony wydaje się, że dopiero przyszłe odkrycia fizyki na tym polu pozwolą na znacznie bardziej pogłębioną filozoficzną interpretację pojęcia masy. Dziś na doniosły temat filozoficznej interpretacji bezwładności i masy powiedzieć przecież umiemy doprawdy bardzo niewiele, poza uznaniem niewątpliwej prawdy, iż masa to szczególna cecha poruszającej się substancji, cecha, którą należy przypisać również materii polowej.

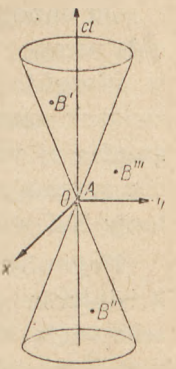
Niesłychanie ważne metodologicznie jest we wszystkich teoriach fizycznych zagadnienie przyczynowości. W problemie: „zagadnienie przyczynowości a teoria względności", istnieje wiele zamętu. Nie mamy zamiaru zajmować się nienaukowymi i prymitywnymi wypowiedziami niektórych idealistycznych „metodologów fizyki", próbujących wykazać, jakoby teoria względności dostarczała argumentów na rzecz ich tezy o dowolności, umowności związków przyczynowo-skutkowych. W radzieckiej dyskusji na temat teorii względności problem przyczynowości nie został szerzej podjęty. Oczywiście, nie pretendujemy w naszej pracy do pełnego rozwiązania tego zagadnienia. Pragniemy jedynie sprecyzować własne stanowisko.

Związek szczególnej teorii względności z kategorią przyczynowości najłatwiej wytłumaczyć jak następuje: Przypuśćmy, iż w dwóch odda-

lonych punktach przestrzeni fizycznej zachodzą dwa zdarzenia, z których jedno jest przyczyną drugiego. Czy można znaleźć inercjalny układ odniesienia, w którym sekwencja tych zdarzeń byłaby odwrócona? Szczególna teoria względności odpowiada krótko: nie, nie można; pozostaje to w związku z faktem, że warunkujące skutek działanie przyczyny nie może rozchodzić się z prędkością większą od prędkości światła. Jeśli natomiast odrzucilibyśmy postulat głoszący, że prędkość światła jest maksymalną prędkością rozchodzenia się sygnałów, jednocześnie uznając doświadczalny fakt stałości prędkości światła we wszystkich inercjalnych układach, a więc i ważność specjalnej transformacji Lorentza, to pociągnęłoby to za sobą nieuchronnie odrzucenie zasady przyczynowości.

Dla pełnego zrozumienia wniosków, jakie ze szczególnej teorii względności wynikają dla właściwej interpretacji zasady przyczynowości, konieczne jest odwołanie się do pojęcia stożka świetlnego. Niech w punkcie O w chwili $t=0$ zachodzi zdarzenie A, oraz niech jednocześnie wysłana zostanie z tego punktu kulista fala świetlna. Zbiór punktów w przestrzeni fizycznej, do których dojdzie czoło tej fali, wespół ze zbiorem chwil, w których czoło fali osiąga poszczególne punkty przestrzeni, wyznacza w czterowymiarowym kontinuum czasoprzestrzennym trójwymiarową powierzchnię zwaną stożkiem świetlnym przyszłości, którego wierzchołkiem jest punkt o współrzędnych przestrzennych O i czasowej 0. Jeśli zdarzenie B' leży wewnątrz przedniego stożka świetlnego zdarzenia A, to jest rzeczą możliwą, aby sygnał świetlny wysłany z O w chwili $t = 0$ osiągnął punkt przestrzeni, w którym zachodzi B', przed zajściem tego zdarzenia.

Stożkiem przeszłości zdarzenia A nazywa się zbiór punktów czterowymiarowego kontinuum, odpowiadających zdarzeniom wcześniejszym niż A i przy tym takim, że pochodzące z nich sygnały świetlne dojdą do O w chwili, gdy dzieje się tam A.



Jeśli B'' leży wewnątrz stożka przeszłości zdarzenia A, wówczas sygnał świetlny wysłany z punktu, gdzie zachodzi B'', może osiągnąć O przed zajściem zdarzenia A.

Wymienionych możliwości nie byłoby, gdyby zdarzenie B''' leżało na zewnątrz stożka świetlnego. W tym wypadku ani sygnał świetlny wysłany z O w chwili, gdy zachodzi tam A, nie może dojść do punktu odpowiadającego B''' przed zajściem tego zdarzenia, ani sygnał świetlny pochodzący od zdarzenia B''' nie może osiągnąć O przed zajściem A.

Dzięki transformacji Lorentza, przez wybór stosownego układu inercjalnego, można właśnie uczynić bądź zdarzenie A wcześniejszym od B''' leżącego na zewnątrz stożka, bądź B''' wcześniejszym od A.

Nigdy nie można jednak przez wybór układu inercjalnego uczynić zdarzenia B' mieszczącego się w stożku przyszłości zdarzenia A wcześniejszym od A. Sekwencja czasowa zdarzeń A i B' ma więc charakter absolutny. Podobnie, nie można wyborem układu uczynić zdarzenia B'' z wnętrza stożka przeszłości późniejszym od A. Również i te zdarzenia pozostają w absolutnej sekwencji czasowej.

Zdając sobie sprawę ze skończonej, mniejszej od prędkości światła, prędkości oddziaływań fizycznych — „sygnałów", widzimy więc, iż dwa zdarzenia mogą (choć nie muszą) być uwarunkowane przyczynowo, gdy jedno leży wewnątrz stożka świetlnego drugiego, natomiast nie mogą być uwarunkowane przyczynowo, gdy jedno leży na zewnątrz stożka drugiego. Sekwencja czasowa przyczyny i skutku ma charakter absolutny, wybór układu inercjalnego, z którego śledzimy przyczynę i skutek, nie może jej zmienić; może jedynie, i właśnie tak jego wpływ musi się objawić, zmienić interwał czasowy między przyczyną i skutkiem, dostosować go do rytmu zegarów (prędkości „dziania się" zjawisk fizycznych) charakterystycznego dla danego układu.

Naszym zdaniem, pod wyjaśnionym powyżej względem — i *pod żadnym innym* — teoria względności wnosi pewien nowy element do naszego rozumienia kauzalnego uwarunkowania zdarzeń fizycznych. Nie można stąd jednak wyciągnąć żadnego negatywnego wniosku w odniesieniu do słuszności ogólnej filozoficznej tezy o wzajemnym przyczynowym powiązaniu zjawisk przyrody. Przeciwnie, teoria względności pozwala nam lepiej tę tezę rozumieć.

Od chwili swego powstania szczególna teoria względności przyciągała uwagę różnego rodzaju idealistycznych kierunków i kieruneczków w filozofii. „Mistyczny" czwarty wymiar, „tajemnicza" względność, związek czasu z przestrzenią — wszystko to, obficie podlane sosem gazetowej wulgaryzatorskiej sensacji, stanowiło znakomite rekwizyty dla szermującej „naukowością" idealistycznej ideologii pierwszej połowy XX wieku.

Najwulgarniejszym może z rzeczonych kierunków był spirytualizm. Z istnienia „czwartego wymiaru" wyciągali spirytualiści z żelazną konsekwencją wniosek o życiu pozagrobowym. Oddajmy w tej sprawie głos dziekanowi wydziału teologii pewnego uniwersytetu angielskiego:

„Jeśli słuszna jest myśl, iż czas jest czwartym wymiarem, to różnica między życiem doczesnym a «innym życiem» jest tylko różnicą w czasie, nie w jakości życia... Jak długo ograniczeni jesteśmy do rozumienia

trójwymiarowego, życie nasze jest doczesne. Gdy ogarniamy je w czterech wymiarach — jest to życie wieczne".[14]

Powyższy zbiór słów, streszczający „poglądy" spirytualistów, mówi sam za siebie i nie wymaga komentarzy. Stosunek do szczególnej teorii względności innego reakcyjnego kierunku, relatywizmu filozoficznego, może zilustrować następująca anegdota: krawiec nowojorski nazwiskiem Rubinstein nie miał klienteli. Potrzebował reklamy. Gdy wielki Artur Rubinstein otoczony dziennikarzami wychodził z filharmonii, krawiec zagadnął pianistę: „Mistrzu, Pan jest Arturem Rubinsteinem, ja jestem krawcem Rubinsteinem: możebyśmy o czymś porozmawiali?"

Relatywizm filozoficzny ma z teorią względności w fizyce tyle wspólnego, że się podobnie nazywa. Filozofowie-relatywiści chcieliby tę zbieżność nazw wykorzystać dla reklamy swoich poglądów, głoszących subiektywny charakter wiedzy, uwarunkowanie prawdziwości sądów przez subiektywną postawę podmiotu itd. Oczywiście próby takie, polegające na odmienianiu słowa „względność" we wszystkich przypadkach, lecz w różnych znaczeniach, mogą dać rezultat tylko w stosunku do ludzi nie mających pojęcia o teorii względności.

Z innych kierunków filozoficznych wypaczających wnioski z teorii względności należy wymienić energetyzm i operacjonizm.

Współcześni energetycy galwanizując poglądy Ostwalda utrzymują, że teoria względności wykazała, iż materia znika, zamienia się w energię. W wyraźny sposób mylą oni kategorie materii, substancji i masy. Toczona w ZSRR dyskusja wyjaśniła do końca stanowisko filozofii marksistowskiej wobec tego reakcyjnego kierunku. Operacjoniści sprowadzają rolę nauki do konstruowania — w zasadzie dowolnych — definicji. Nauka w ich ujęciu staje się igraszką intelektualną. O definicjach w fizyce pisaliśmy już dyskutując definicję równoczesności. Jeszcze raz podkreślmy tutaj, iż ani geneza, ani poszczególne tezy szczególnej teorii względności w najmniejszym stopniu nie usprawiedliwiają absolutyzacji subiektywnej strony procesu konstruowania definicji, odrywania definicji w fizyce od ich materialnego podłoża.

Szczególna teoria względności stanowi zwartą całość. Jest ona oparta na doświadczeniu, a wszystkie wnioski, do których prowadzi, znalazły w doświadczeniu wspaniałe potwierdzenie. Jako taka, musi ona być zgodna z materializmem dialektycznym i jest z nim zgodna, zarówno jako całość, jak w każdej swej definicji, założeniu, twierdzeniu i wniosku. Staraliśmy się wykazać słuszność tej tezy w odniesieniu do tych punktów szczególnej teorii względności, które są bądź najbardziej

[14] Cytowane wg książki Philipa Franka: *Einstein, his Life and Times*. New York 1947 s. 264

istotne, bądź są uważane za najbardziej drażliwe. Stwierdźmy jeszcze raz jasno: szczególna teoria względności jest prawdziwa; w zakresie faktów, które obejmuje, adekwatnie odbija ona rzeczywistość; jest potwierdzona i wykorzystywana w procesie praktycznej działalności ludzi. Słuszna, prawdziwa teoria fizyczna nie może implikować idealistycznych wniosków. Jeśli takie wnioski są wiązane ze szczególną teorią względności, to jest to wyłącznie albo wynikiem niedopuszczalnej ekstrapolacji twierdzeń tej teorii, albo konsekwencją naukowej ignorancji autorów takich wniosków.

To, co powiedziano wyżej, nie oznacza bynajmniej, iż szczególną teorię względności można absolutyzować, że można stosować ją wszędzie i zawsze. Jak każda inna teoria fizyczna, posiada ona swój zakres stosowalności. Jej postulaty nie obowiązują w zakresie zagadnień fizycznych, w których czasoprzestrzeń nie może być uważana za jednorodną i izotropową. Takie zagadnienia istnieją. Dla prawidłowego poznania odpowiednich stosunków czasoprzestrzennych niezbędna jest teoria jeszcze głębiej sięgająca w istotę zjawisk i ich związków. Taką teorią jest ogólna teoria względności.[15]

3. Światopoglądowe problemy ogólnej teorii względności

Idee ogólnej teorii względności liczą około 40 lat życia. Idee te to wielka synteza myśli leżących u podstaw teorii szczególnej z potężną wizją realnego świata o geometrii nieeuklidesowej, której nasza, oparta na doświadczeniu życia codziennego geometria euklidesowa jest tylko przybliżeniem. Ogólna teoria względności jest nie tylko głęboka, ale i niezwykle piękna; jest „chyba najpiękniejszą ze wszystkich istniejących teorii fizycznych".[16]

[15] Nie sądzimy bynajmniej, że granice stosowalności szczególnej teorii względności istnieją *wyłącznie* na płaszczyźnie jej związku z ogólną teorią względności. Jest rzeczą nie tylko możliwą, ale i nader prawdopodobną, że z odkryciem nowych faktów doświadczalnych, z postępem wiedzy o cząstkach elementarnych, ujawni się konieczność zbudowania nowej teorii czasu i przestrzeni, nie nawiązującej bezpośrednio do zjawisk grawitacyjnych. Teoria taka w swych przejściach korespondencyjnych będzie musiała prowadzić do wyników znanych obecnie w teoriach kwantowych, w fenomenologicznej teorii jądra i cząstek elementarnych, oraz do wyobrażeń czasoprzestrzennych szczególnej teorii względności. Po jakiej drodze pójdzie nowa teoria — trudno przewidzieć. Być może, odegrają w niej decydującą rolę idee bilokalnej teorii Yukawy; być może — idee nieliniowości; może idea długości elementarnej, albo wszystkie te idee razem; być też może, że okaże się konieczna idea zupełnie nowa, różna od wszystkich wymienionych, idea, która wyniknie z nowych faktów doświadczalnych. Ta ostatnia możliwość jest chyba najbardziej prawdopodobna.

[16] L. Landau i E. Lifszic: *Teorija pola.* Moskwa—Leningrad 1948 Ogiz s. 258

Z matematycznego punktu widzenia myśl o „nieeuklidesowości" geometrii nie była nowa. Nieeuklidesową geometrię zbudował już w XIX wieku wielki matematyk rosyjski, Łobaczewski. Było to wielkie odkrycie matematyczne. Łobaczewski nie był jednak w stanie wykazać związku swojej geometrii z geometrią realnego, materialnego świata, jakkolwiek wypowiadał na ten temat śmiałe przypuszczenia. Pod koniec XIX wieku matematyk niemiecki Riemann podjął idee geometrii nieeuklidesowej nadając im skończoną szatę analityczną. Pozostawało pytanie, czy geometrie te mają coś wspólnego z realną przestrzenią fizyczną. Odpowiedź na to pytanie dał Albert Einstein.

Punktem wyjścia rozważań ogólnej teorii względności jest ta szczególna cecha pól grawitacyjnych, że wszelkie ciała, niezależnie od ich masy bezwładnej, przy tych samych warunkach początkowych poruszają się w nich tak samo. Fakt ten, znany już Galileuszowi, jest wyrazem liczbowej równości (ogólniej — uniwersalnej proporcjonalności) masy ciężkiej z masą bezwładną. Fizyka klasyczna jedynie stwierdzała tę prawdę — ale nie umiała jej wyjaśnić. Jednak nie tylko pola grawitacyjne mają tę własność, iż wszystkie ciała poruszają się w nich jednakowo. Wszystkie ciała poruszają się jednakowo również i tam, gdzie nie ma pola grawitacyjnego, jeśli tylko badamy ich ruch z punktu widzenia odpowiedniego nieinercjalnego układu odniesienia. Własności ruchu w nieinercjalnym układzie odniesienia są więc takie same, jak w przypadku działania pola grawitacyjnego w układzie inercjalnym. Nieinercjalny układ odniesienia jest zatem *równoważny* pewnemu polu grawitacyjnemu. Stwierdzenie to, zwane *zasadą równoważności*, leży u podstaw ogólnej teorii względności.

Czy jednak pole równoważne układowi nieinercjalnemu można *utożsamiać* z „rzeczywistym" polem grawitacyjnym, istniejącym w układzie inercjalnym? Gdyby tak było, wtedy wszelkie pole grawitacyjne — jako identyczne z polem równoważnym układowi nieinercjalnemu — można by wykluczyć przez wprowadzenie układu poruszającego się z przyspieszeniem, z jakim w danym polu poruszają się ciała. W istocie rzeczy, przez odpowiedni dobór układu odniesienia można „wyłączyć" pole grawitacyjne w pewnym *ograniczonym* obszarze przestrzennym. Obszar ten musi być dostatecznie mały, by pole w nim można było uważać za jednorodne.

Geometria rządząca stosunkami czasoprzestrzennymi w układach nieinercjalnych nie może być — w świetle rozważań szczególnej teorii względności — uważana za euklidesową. Przykład Einsteina z obracającym się kołem, na którym stosunek obwodu do promienia jest różny od 2π, jest przekonywającą ilustracją tego stwierdzenia.

Wszystko to prowadzi do podstawowej myśli ogólnej teorii względ-

ności: jeśli geometria w układach nieinercjalnych jest nieeuklidesowa, a układy te mogą być równoważne wywołanym przez materię polom grawitacyjnym, to narzuca się idea, iż wszelkie pole grawitacyjne winno się charakteryzować zmianą geometrii czasoprzestrzeni; geometria ta powinna być uwarunkowana rozkładem przestrzennym poruszającej się materii. Sławne równania Eisteina: $R_{\alpha\beta} - \frac{1}{2} g_{\alpha\beta} R = \frac{8\pi k}{c^4} T_{\alpha\beta}$, gdzie $R_{\alpha\beta}$ jest zwężonym tensorem riemannowskim utworzonym z tensora metrycznego czasoprzestrzeni $G_{\alpha\beta}$, a więc wielkością *geometryczną*, zaś T jest tensorem energii-pędu materii, a więc wielkością opisującą *dynamiczne własności materii* — to matematyczne sformułowanie wyżej wypowiedzianej podstawowej myśli ogólnej teorii względności.

Omawiana uprzednio zasada równoważności jest istotnym jądrem ogólnej teorii względności. W logicznej konsekwencji prowadzi ona do podstawowej myśli tej teorii. Podobnie jak postulaty teorii szczególnej, była ona, i bywa nadal, przedmiotem różnych wypaczeń i ekstrapolacji, fałszujących jej wymowę filozoficzną. Niestety, trzeba powiedzieć, iż niektórzy filozofowie stojący na pozycjach materializmu w walce z idealistycznymi wypaczeniami sami popadali w wulgaryzatorstwo, nie umieli zachować cennej fizycznie obiektywnej treści zasady równoważności.

W jakich kierunkach rozwijał się spór toczony dokoła ogólnej teorii względności? Jeden z najbardziej istotnych jego punktów dotyczył następującej sprawy. Jest faktem, że sam Einstein, jak również i wielu innych fizyków pragnących rozszerzyć ogólną teorię względności, objąć jej zakresem inne teorie fizyczne, reprezentowali metodologicznie kierunek „geometryzujący". Einstein, zasugerowany wielkością swego odkrycia, doniosłą rolą, jaką odgrywa geometria w problemie powszechnego ciążenia, szukał geometrycznego wyjaśnienia innych teorii polowych. Szukał opartej na przesłankach geometrycznych jednolitej teorii pola. Rzadko też i niechętnie zajmował się prawą stroną swoich równań — tensorem materii. Na cząstki i ciała wolał patrzeć jako na osobliwości pola grawitacyjnego. (Jeśli chodzi o ciała — była to świadoma idealizacja). Matematycznym wyrazem tego stanowiska było stawianie zera w miejsce tensora materii po prawej stronie równań Einsteina, z tym jednak, że wzdłuż linii świata osobliwości-cząstek pola musiały być osobliwe. „Jednorodność" równań Einsteina *nie* obowiązywała wzdłuż linii świata.

W tym ujęciu — przede wszystkim dla popularyzatorów i filozoficznych komentatorów Einsteina, którzy częstokroć nie rozumieli fizycznego sensu tego matematycznego postawienia problemu — wraz

z tensorem materii znikała z ogólnej teorii względności i sama materia. Pozostawała geometria. „Osobliwości tej geometrii" reprezentowały cząstki. Geometria w pewnym sensie kreowała osobliwości-cząstki, była ich przyczyną. Takie ujęcie wzajemnego stosunku materii i geometrii, w którym czasoprzestrzeń, jej geometrię uważa się *implicite* za pierwotną w odniesieniu do cząstek substancjalnych, musiało się oczywiście spotkać z krytyką ze strony materialistów. Czas i przestrzeń to formy bytu poruszającej się materii, a nie na odwrót.

Na czym polega błędność filozoficznego wniosku w kwestii stosunku materii do czasoprzestrzeni, do jej geometrii?

Nie będziemy dyskutować tej sprawy w związku z próbami stworzenia jednolitej teorii pola. Einsteinowi do końca życia nie udało się stworzyć takiej teorii prowadzącej do fizykalnych rezultatów, teorii, która by została przyjęta przez ogół fizyków.

Co się zaś tyczy powszechnie przyjętej ogólnej teorii względności w jej zwykłej formie, to nie wolno zapominać, że operowanie osobliwościami w problemach dotyczących ciał makroskopowych jest zupełnie taką samą idealizacją, jaką jest w mechanice klasycznej przedstawianie ciał niebieskich przez punkty materialne.

Osobliwość tensora materii wzdłuż linii świata, jego równość zeru poza nią — to matematyczne uproszczenie problemu, to graniczna postać realnego, ciągłego w czasoprzestrzeni tensora materii, którego istnienie *implicite* się zakłada. Nawet w odniesieniu do cząstek elementarnych, które — według idei Einsteina — należy traktować jako osobliwości pola, w istocie rzeczy po prawej stronie równań Einsteina musi występować pewien konkretny „tensor materii" zbudowany z funkcji δ Diraca i parametrów dynamicznych cząstki. Nawet więc w tym przypadku pole metryczne (grawitacyjne) określają konkretne, materialne źródła. Fakt zawierania się równań ruchu cząstek w równaniach pola ogólnej teorii względności w niczym tego nie zmienia, przeciwnie, jest uwarunkowany równością między „tensorem materii" a lewą stroną równań Einsteina.

Głęboka materialistyczna treść równań Einsteina zawiera się właśnie w tym, że zdają one sprawę z wzajemnego dialektycznego powiązania między materią w ruchu a czasoprzestrzenią, jej geometrią. Równość lewej strony równań Einsteina „tensorowi materii" nie oznacza, iż geometria określa, wyznacza materię. Przeciwnie, geometria czasoprzestrzeni, jej *struktura*, jest wyznaczona, określona przez rozkład materii w ruchu. Oczywiście sama geometria, sama struktura czasoprzestrzeni ze swej strony w sposób istotny kształtuje *ruchy* materii. Błąd interpretatorów „geometryzujących" polega więc na pomieszaniu warunkowanego, określanego strukturą czasoprzestrzeni ruchu materii

z samą materią. Są to, jak widać, reminiscencje energetyzmu na poziomie ogólnej teorii względności.

Dostrzegając wzajemne uwarunkowanie struktury czasoprzestrzeni przez materię w ruchu i ruchu materii przez tę strukturę, ujmując to uwarunkowanie w postaci prostych związków matematycznych, Einstein wzbogacił materialistyczno-dialektyczny pogląd o nierozdzielności form bytu materii — czasu i przestrzeni — od samej materii, nadał mu konkretną, przejrzystą, fizykalną treść. Tym samym został obalony stary, intuicyjny, ale metafizyczny pogląd, wywodzący się zresztą od Newtona — o niezależności przestrzeni i czasu od materii.

O ile kwestię stosunku do „geometryzacji" materii możemy dziś uważać za całkowicie wyjaśnioną w jej aspekcie filozoficznym, o tyle inne związane z ogólną teorią względności zagadnienie — problem, czy wszystkie układy odniesienia są równouprawnione, czy istnieje klasa układów wyróżnionych — jest wciąż przedmiotem dyskusji i to zarówno wśród fizyków, jak i wśród filozofów-materialistów.

Na czym polega problem, nad którym dyskutują fizycy? Aby to wyjaśnić i wskazać jego perspektywę światopoglądową, omówimy najpierw problem układu odniesienia w mechanice klasycznej.

W każdym logicznie zbudowanym wykładzie mechaniki newtonowskiej jako teorii ruchów w fizykalnym, materialnym świecie, musimy spotkać jasno wypowiedziane *założenie*: istnieje taki układ odniesienia (*implicite* — wyznaczony przez położenia pewnego skończonego zespołu ciał materialnych), iż obowiązują w nim równania dynamiki newtonowskiej, w których występujące siły są siłami rzeczywistymi, uwarunkowanymi *wyłącznie* wzajemnym oddziaływaniem ciał. W układzie tym ciało, na które nic nie działa (tzn. które nie oddziaływa z innymi ciałami materialnymi), porusza się ruchem jednostajnym lub spoczywa. Układ taki nazywamy inercjalnym. Równania Newtona, w których siły zdają sprawę wyłącznie z rzeczywistych oddziaływań między ciałami, są więc słuszne — z definicji — jedynie w układzie inercjalnym.

Istnienie jednego układu inercjalnego pociąga za sobą istnienie nieskończenie wielu takich układów. Dowodzi się, iż każdy układ poruszający się ruchem jednostajnym prostoliniowym względem układu inercjalnego sam jest inercjalny. Kryterium pozwalające stwierdzić inercjalność układu sprowadza się, oczywiście, do ważności bądź nieważności w danym układzie I prawa Newtona.

Równania Newtona można jednak przetransformować, przetransponować również na układ nieinercjalny, tzn. poruszający się względem inercjalnego ruchem przyśpieszonym.

W takim układzie obok sił rzeczywistych, uwarunkowanych oddziaływaniem ciał, wystąpią jednak siły „pozorne" (siły bezwładności).

Szczególna cecha układu inercjalnego i kryterium pozwalające stwierdzić inercjalność układu polega właśnie na tym, iż w układzie inercjalnym „siły pozorne" znikają, a siły, które w nim występują, zdają wyłącznie sprawę z faktycznych oddziaływań między ciałami.

Do problemu układów szczególna teoria względności nie wnosi nic istotnie nowego. W swojej strukturze opiera się ona sama w sposób istotny na pojęciu układu inercjalnego. Pierwsze prawo dynamiki nie ulega w niej żadnej zmianie. Wnosi ona natomiast istotne *novum* do problemu oddziaływania między ciałami. Rolę *actio in distans* obejmuje oddziaływanie za pośrednictwem pól. Same pola mają materialny charakter, przysługują im atrybuty materii. Tym ważniejsze jest tutaj kryterium inercjalności układu, pozwalające odróżnić pozorne pole sił od rzeczywistych pól materialnych.

Gdy chcemy w *praktyce* stosować mechanikę newtonowską bądź mechanikę szczególnej teorii względności, musimy właśnie zapytać, czy układ odniesienia, w którym zamierzamy badać problem fizyczny, jest inercjalny.

Że Ziemia (układ sztywno związany z Ziemią) nie jest układem inercjalnym, łatwo stwierdzić doświadczalnie. Dobrze znane są zjawiska wywoływane przez „pozorną" siłę Coriolisa. Układ związany z Ziemią można traktować jako inercjalny jedynie w określonym przybliżeniu.

Fakt, iż dynamika newtonowska, zastosowana do problemu Słońce-Ziemia w postaci równań słusznych w układzie inercjalnym, pozwoliła ilościowo i jakościowo wyjaśnić charakter toru Ziemi w jej ruchu dokoła Słońca, dawał mocny argument za tym, iż układ odniesienia związany ze Słońcem (dokładniej: ze środkiem masy układu materialnego Słońce-Ziemia) jest w dobrym przybliżeniu inercjalny. Oczywiście odkrycie to, o fundamentalnym znaczeniu światopoglądowym, było możliwe wyłącznie dzięki wielkiemu dziełu Kopernika. Stosowalność mechaniki newtonowskiej do układu słonecznego w kopernikańskim układzie odniesienia dowiodła organicznej jedności układu słonecznego. W ptolemeuszowskim układzie odniesienia, ze względu na niesłychaną złożoność sił pozornych, jedność praw rządzących układem słonecznym była niewykrywalna.

Wiemy jednak, że układ związany ze Słońcem jest jedynie w bardzo dobrym przybliżeniu inercjalny. Słońce wykonuje określone przyspieszone ruchy względem gwiazd „stałych". Układ związany z Galaktyką też nie jest doskonale inercjalny: ogromna mnogość galaktyk wykonuje złożone wzajemne ruchy przyspieszone.

Sięgając myślą poznawczą w astronomii coraz dalej w głąb przestrzeni międzygwiezdnych posługujemy się po dziś dzień jako orężem mechaniką newtonowską. Czyniąc to *implicite* zakładamy, że ciąg

układów coraz to lepiej inercjalnych, który rozpoczynamy — w stosunku do najprostszych zjawisk życia codziennego — od Ziemi, posiada granicę. Granica ta — to ów absolutny układ newtonowski, *ściśle* inercjalny, w którym występujące siły nie są „pozorne", ale „rzeczywiste". Przekonanie to, jak i samo pojęcie układu inercjalnego, wiąże się ściśle ze stosowalnością dynamiki newtonowskiej (ogólniej: mechaniki o treści wzbogaconej przez *szczególną* teorię względności).

Einstein wyraził się kiedyś obrazowo, iż ów układ doskonale inercjalny to upiór mechaniki klasycznej. Istotnie, w naszej bezpośredniej naukowej i praktycznej działalności posługujemy się i zawsze będziemy się posługiwać — wobec nieskończoności i niewyczerpalnego bogactwa świata i jego form bytu: czasu i przestrzeni — układami w przybliżeniu inercjalnymi.

Jak wygląda problem układu odniesienia w ogólnej teorii względności? Postaramy się go prześledzić naśladując drogę, jaką wybraliśmy w stosunku do tego problemu w mechanice klasycznej.

Równania newtonowskie w swej formie matematycznej zmieniały się przy przejściu z jednego układu nieinercjalnego do drugiego. Szczególnie prostą postać, współzmienniczą wobec transformacji Galileusza, miały one w układach inercjalnych. Równania ogólnej teorii względności ze względu na ich tensorowy charakter mają ogólnie, we wszystkich układach odniesienia i we wszelkich współrzędnych krzywoliniowych, tę samą współzmienniczą formę. Matematyczna forma tych równań z natury rzeczy nie jest więc w stanie odróżnić nam jednego układu od drugiego (inaczej, niż to było w mechanice newtonowskiej).

W związku z tym można sformułować trzy zagadnienia:

1. Geometria czasoprzestrzeni, jej metryka, jest w niewielkich obszarach przestrzennych i przedziałach czasowych równoważna polu grawitacyjnemu; uwarunkowana materią w ruchu krzywizna czasoprzestrzeni przejawia się poprzez siły, które nazywamy grawitacyjnymi. Pole grawitacyjne wydaje się jednak być realnym fizycznym polem (w typie swej realności fizycznej, choć nie w strukturze matematycznej analogicznym np. do pola elektromagnetycznego). Metryka — choć nie krzywizna czasoprzestrzeni — zależy nie tylko od rozkładu materii w ruchu, lecz również od wyboru współrzędnych krzywoliniowych i wyboru układu odniesienia. W jaki tedy sposób odróżnić w dużych obszarach czasoprzestrzeni (w małych jest to niemożliwe) pola grawitacyjne, „rzeczywiste" siły grawitacyjne działające między ciałami, od sił „pozornych" związanych z wyborem układu? Czy istnieje uprzywilejowany układ odniesienia, w którym by siły pozorne znikały?

2. Jeśli pierwsze pytanie posiada określony, w pełni sprecyzowany sens, to powstaje zagadnienie: jak zdefiniować w ogólnej teorii względ-

ności taki układ, w którym między ciałami wystąpią jedynie „rzeczywiste" siły grawitacyjne, jak sprecyzować *kryterium* pozwalające taki układ wyróżnić?

3. Z zagadnieniami 1 i 2 wiąże się następujący problem, który posiada również znaczenie *sam przez się*, gdyż dotyczy powiązania, stosunku matematycznego aparatu ogólnej teorii względności i praktyki: *w jaki sposób należy wiązać wnioski wynikające z ogólnej teorii względności z konkretnymi zagadnieniami fizycznymi?* Jak np. rozumieć ruch perihelionowy Merkurego jako obiektywną prawdę fizyczną wynikającą z ogólnej teorii względności? Innymi słowy — chodzi tu o metodologię praktycznych, konkretnych zastosowań ogólnej teorii względności jako oręża poznawczego.

Trzeba stwierdzić, że w stosunku do powyższych zagadnień fizycy nie zajmują dziś jednomyślnego, sprecyzowanego stanowiska. Co więcej, nie są oni zgodni nawet co do poprawności ich sformułowania. Wskazane zagadnienia dotyczą najbardziej chyba niejasnych punktów interpretacji powszechnie uznanej ogólnej teorii względności. Biorąc z grubsza, w stosunku do tych problemów fizycy podzielili się na dwa, może nawet trzy obozy.

Pierwszy obóz — to fizycy zbliżeni w swych poglądach na te kwestie do A. Einsteina. Należy do nich przede wszystkim L. Infeld, a także A. E. Scheidigger, A. Schild, R. Teisseyre i inni. Uczeni ci — w gruncie rzeczy — pierwszego pytania nie stawiali, stojąc na stanowisku, iż fakt kowariantności równań teorii jest dostatecznym uzasadnieniem *matematycznego* równouprawnienia wszystkich układów odniesienia. W związku z odpowiedzią na trzecie pytanie L. Infeld przeciwstawia przy tym wyraźnie dowolność *matematyczną* wyboru układu *dowolności fizycznej* pisząc: „...wprawdzie z punktu widzenia matematycznego układ jest dowolny, ale z punktu widzenia fizycznego tej dowolności nie ma".[17] Jedyny warunek, jaki względy fizyczne każą narzucać na układ, polega na tym, by był on galileuszowy w nieskończoności. Taki wybór układu zapewnia obiektywność obiegu planet dokoła Słońca i to zarówno obiegu rocznego, jak i perihelionowego.[18]

Dla referowanego stanowiska pierwszej grupy fizyków wobec problemu układu najbardziej miarodajne jest ujęcie przez nich kwestii równań ruchu, kwestii ich wyprowadzenia z równań pola. Einstein i Infeld posługują się tu określoną metodą aproksymacji, polegającą na

---

[17] L. Infeld: *Postępy fizyki* 1953 nr 5 s. 362. Por. także: *Studia i materiały z historii nauki polskiej*, zeszyt kopernikański s. 49.

[18] L. Infeld: *Can. J. Math.* 1953 5, 20—21; por. także L. Infeld: *Postępy fizyki* 1953 nr 5 s. 361

rozwijaniu pól i równań ruchu według odwrotności potęg prędkości światła, przy założeniu powolnej zmienności pól w czasie i niezbyt wielkich prędkości ruchów. Odrzucają oni konieczność użycia dodatkowego warunku współrzędnych w rachunku prowadzącym do równań ruchu. Dowodzą, iż stosując metodę aproksymacji można uzyskać nie tylko newtonowskie, ale i wyższe przybliżenia równań ruchu bez jakichkolwiek dodatkowych warunków współrzędnych. Wykonane przez Teisseyre'a rachunki wykazały, że co najmniej do szóstego rzędu aproksymacji warunki współrzędnych nie mają żadnego znaczenia. Sama metoda aproksymacji, jej założenia, a zwłaszcza żądanie, by pole metryczne od oddziaływających grawitacyjnie ciał było galileuszowe w nieskończoności, wystarczają do uzyskania poprawnych równań ruchu bez sił pozornych; rozważając z nieskończoności ruchy ciał opisywane przez te równania możemy np. stwierdzić obiektywność faktu ruchu perihelionowego [19] w zagadnieniu gwiazdy podwójnej. W pewnym więc sensie metoda aproksymacji Einsteina—Infelda—Hoffmana obejmuje zdaniem jej autorów rolę „kryterium" pozwalającego wyrugować siły pozorne.

Odmienne od przytoczonego stanowisko zajmuje W. Fock i jego współpracownicy, a w szczególności Pietrowa, która wyprowadziła niezależnie od Einsteina i Infelda równania pozanewtonowskie, posługując się, podobnie jak W. Fock, warunkami harmoniczności [20] układu współrzędnych.

Odpowiadając na pytanie, czy istnieje uprzywilejowany układ współrzędnych, określony z dokładnością do przekształcenia Lorentza, Fock stwierdza: „Taki układ współrzędnych istnieje i określony jest warunkiem harmoniczności, euklidesowości w nieskończoności,[21] a także warunkami promieniowania oraz pewnymi innymi, koniecznymi z uwagi na hiperboliczny typ równań określających ten układ." [22]

Zajmując w ten sposób stanowisko wobec zagadnień 1 i 2, Fock utrzymuje jednocześnie, że bez przyjęcia warunku harmoniczności nie można osiągnąć nawet newtonowskiego przybliżenia równań ruchu. Twierdzi on, iż warunki harmoniczności zawarte są *implicite* w ustawieniu rachunku według metody aproksymacji Einsteina—Infelda—Hoffmana.

---

[19] H. P. Robertson: *Ann. of Math.* 1938 *39*, 101

[20] Są to cztery warunki o postaci $\frac{\partial}{\partial x^\nu}(\sqrt{-g}\, g^{\mu\nu}) = 0$

[21] „Euklidesowość" w nieskończoność oznacza u Focka to samo co „galileuszowość" u Infelda — (*J. P. i R. G.*)

[22] Cytowane według listu W. Focka do L. Infelda (*Woprosy Filosofii* 1955 nr 3 s. 155)

Inne nieco pozycje, choć zbliżone do stanowiska Focka, zajął w dyskusji A. Papapetrou.[23]

Uważa on, że układy, w których nie występują „pozorne" pola grawitacyjne, są „szczególnie korzystne", a jedyną metodą wyeliminowania „pozornych" pól jest — na szczeblu drugiej i wyższych aproksymacji — nałożenie warunku współrzędnych.

Papapetrou jest jednak zdania, iż na pytanie, jaki mianowicie warunek współrzędnych jest „poprawny", odpowiedzieć może jedynie dalsza dyskusja, wyjaśniająca dokładnie pojęcie układów wyróżnionych, uprzywilejowanych, i obejmująca swym zakresem problemy bardziej ogólne.

Co się tyczy zagadnienia trzeciego, zagadnienia powiązania rachunków ogólnej teorii względności z rzeczywistością, to Papapetrou zajmuje określone stanowisko jedynie w problemie warunku współrzędnych przy wyprowadzeniu równań ruchu. Papapetrou dowodzi, że dla osiągnięcia przybliżenia newtonowskiego wystarczy założyć, że pole jest słabe, wolno zmienne, a pierwsze wyrazy w rozwinięciu tensora materii są takie same, jak w szczególnej teorii względności. Natomiast na szczeblu wyższych przybliżeń konieczne jest dodatkowe narzucenie warunku współrzędnych. Zauważmy od razu, że wyniki wspominanej pracy Teisseyre'go podważyły słuszność tego ostatniego twierdzenia.

Skąd wynika, na czym w istocie polega — abstrahując od technicznych szczegółów rachunku — różnica w stanowiskach wobec problemu układu w dwóch wymienionych obozach fizyków? Naszym zdaniem, źródłem różnicy w stanowiskach są różne poglądy na *funkcję ogólnej teorii względności w fizyce współczesnej*. Nie jest istotne to, że w konkretnych rachunkach szkoła Focka, a także Papapetrou operują ciągłym rozkładem materii, zaś Einstein i Infeld osobliwościami. Sprawę tę w jej metodologicznym aspekcie wyjaśniliśmy poprzednio. Wydaje nam się jednak rzeczą istotną to, że szkoła Einsteina stoi *implicite* na stanowisku, iż ogólna teoria względności nie jest wyłącznie teorią grawitacji. Przeciwnie, teoria grawitacji wynika z ogólnej teorii względności, której funkcje jako teorii fizycznej są szersze. Grawitacja jest wynikiem krzywizny czasoprzestrzeni, krzywizny, wywołanej nierozerwalnym powiązaniem czasoprzestrzeni z materią. Ogólna teoria względności to przede wszystkim nauka o tym związku materii z czasoprzestrzenią, to *współczesna teoria czasu i przestrzeni.*

Szkoła Focka, a także Papapetrou stoją na stanowisku, że główną racjonalną treścią ogólnej teorii względności, jej istotną zawartością jest teoria grawitacji, oddziaływań grawitacyjnych między ciałami. Oddzia-

[23] Patrz np. *Proc. Phys. Soc.* 1951 A. *64*, 302

ływania te szkoła ta traktuje więc tak samo jak np. oddziaływania elektromagnetyczne. Czyniąc centralnym, niemal wyłącznym zagadnieniem ogólnej teorii względności problem grawitacji, szkoła ta pragnie możliwie jak najudatniej matematycznie wydzielić „prawdziwe" oddziaływania grawitacyjne od „pozornych". Do tego właśnie celu służyć ma uprzywilejowany układ współrzędnych i warunek ich harmoniczności.

Która z tych postaw wobec ogólnej teorii względności jest słuszna? Osobiście jesteśmy bliżsi pierwszej. Powoduje to, iż nasze stanowisko wobec wspomnianych „trzech zagadnień" jest bliższe stanowisku Einsteina—Infelda niż W. A. Focka.

Aby sprecyzować nasze stanowisko, stwierdźmy, że istotnie nie można ignorować problemu eliminacji sił „pozornych". Problem taki istnieje. To, że podobnie jak L. Infeld sądzimy, iż metoda aproksymacji Einsteina—Infelda—Hoffmanna zapewnia prawidłowe równania ruchu, wolne od sił „pozornych", bez dodatkowych warunków współrzędnych, nie znaczy, byśmy tego problemu nie dostrzegali. Sądzimy natomiast, iż pryncypialne sprowadzanie ogólnej teorii względności wyłącznie do teorii grawitacji, oddziaływań grawitacyjnych jest metodologicznie złą drogą.

Nie można zaprzeczyć, iż równania Einsteina, złożone, nieliniowe równania na tensor metryczny, lub — jeśli kto woli — na potencjały grawitacyjne, zostały wydedukowane dzięki odważnej myśli fizycznej realizującej śmiałe przewidywania Łobaczewskiego. Mają one głęboką geometryczną treść, zdają sprawę z geometrii czasoprzestrzeni. Jeśli *implicite* odrzucić powyższe idee, bądź uważać je za nieistotne, wtórne, to po co obstawać przy tych skomplikowanych równaniach? Po co — uzupełniając je dodatkowym warunkiem harmoniczności — *właśnie na ich podstawie* budować teorię grawitacji? Były już próby traktowania $G_{\mu\nu}$ wyłącznie jako potencjałów grawitacyjnych w płaskiej przestrzeni Minkowskiego.[24]

Na przykładzie ostatnich prac Papapetrou [25] widać, dokąd prowadzi takie stanowisko metodologiczne. Autor ten przestał się „upierać" przy równaniach Einsteina i zaproponował nową, prostszą teorię grawitacji z jedną (zamiast einsteinowskich dziesięciu) funkcją polową. Celem tej teorii jest wytłumaczenie w sposób prostszy, niż to czyni einsteinowska

[24] Patrz np. N. Rosen: *Phys. Rev.* 1940 *57*, 147. A. Papapetrou: *Proc. Roy. Irish. Acad.* 1948 *52*, 11

[25] A. Papapetrou: *Math. Nachr.* 1954 *12*, 129 oraz *Zeitschr. f. Phys.* 1954 *139*, 518

ogólna teoria względności, słynnych trzech efektów.[26] Jest rzeczą wątpliwą, by taka ekonomia myślenia była właściwą postawą metodologiczną. Ignorując podstawy pojęciowe ogólnej teorii względności prowadzi ona nieuchronnie do zawężenia jej horyzontów poznawczych.

Wypowiadając powyższe myśli zajęliśmy określone stanowisko wobec ogólnej teorii względności, wobec jej roli w fizyce. Podkreślamy jednak raz jeszcze, że w pełni doceniamy wagę dalszej fizycznej dyskusji o układach odniesienia, doniosłość fizycznego problemu, którego ta dyskusja dotyczy.

Oczywiście, w trudnym zagadnieniu układu cenna może być metodologicznie pomoc filozofii. Filozofowie, którzy w tej sprawie zabierali głos w dyskusji toczącej się w ZSRR, z reguły podtrzymywali stanowisko W. Focka, opierając się na nim zarazem dla poparcia swoich wypowiedzi na tematy światopoglądowe, w szczególności — na temat obiektywności systemu heliocentrycznego Kopernika. Stanowisko drugiej strony przedstawiane było przeważnie na podstawie jednego zdania z popularno-naukowej książki Einsteina i Infelda *Evolution of Physics*. W zdaniu tym autorzy użyli sformułowania, iż trwający przez długi czas spór między zwolennikami teorii Ptolemeusza i Kopernika okazał się bezprzedmiotowy.[27]

Sposób, w jaki najczęściej problem był formułowany, jest następujący:

Zdaniem twórcy ogólnej teorii względności, a także innych fizyków-idealistów, teoria ta uczyniła bezprzedmiotowym spór między zwolennikami systemu Kopernika i systemu Ptolemeusza. Wysnucie takiego wniosku z teorii względności jest reakcyjne i merytorycznie błędne. Reakcyjne — bo stanowi wodę na młyn klechostwa i pomniejsza znaczenie odkrycia wielkiego Kopernika; merytorycznie błędne, ponieważ ignoruje konieczny warunek harmoniczności układu współrzędnych.

Każdy, kto rozumie, czym jest wiedza przyrodnicza naszych czasów, każdy materialista musi sobie zdawać sprawę z ogromnego znaczenia, jakie dla postępu, dla rozwoju myśli naukowej, dla wyzwolenia się ludzkości z pęt średniowiecznej ciemnoty miało genialne odkrycie Kopernika. Nie dostrzegać reakcyjnej roli, jaką w tym przełomowym w historii ludzkości okresie odegrał Kościół, nie widzieć, że walka, jaka rozgorzała wokół teorii Kopernika, była pierwszą zwycięską bitwą nauki z religią, nie zdawać sobie sprawy z faktu, *kogo* w tym okresie

[26] Chodzi o ruch perihelionowy planet; zakrzywienie toru promienia świetlnego w polu grawitacyjnym; przesunięcie ku czerwieni widm atomowych w polu grawitacyjnym.

[27] A. Einstein and L. Infeld: *The Evolution of Physics*. Cambridge 1947 s. 224

skupiała wokół siebie teoria Ptolemeusza — może tylko zaślepiony, skrajny obskurant. Jest rzeczą zaiste godną pożałowania, że takie właśnie poglądy imputowano często twórcy teorii względności, teorii, która — jak niegdyś teoria Kopernika — otworzyła poznaniu ludzkiemu nowe, nieoczekiwane horyzonty.

Spróbujemy sprecyzować, na czym według nas polega nieporozumienie.

Czy system Ptolemeusza był zawsze teorią reakcyjną? Oczywiście, nie. W czasach, gdy powstał, zawierał niewątpliwie element postępu. W chaosie ruchów ciał niebieskich wykrywał pewien ład i porządek. Tory planet w tym układzie były skomplikowane, lecz można je było obliczyć.

Teoria Ptolemeusza stała się reakcyjna, gdy pojawiła się nowa teoria, lepiej od niej opisująca ruchy ciał niebieskich, teoria torująca drogę poznaniu praw dynamicznych rządzących ruchem planet, torująca drogę odkryciom Keplera i Newtona. Ta teoria była dziełem Kopernika.

Dlaczego uważamy dziś, że układ kopernikowski, a nie ptolemeuszowski, jest obiektywnie prawdziwy?

Jest rzeczą oczywistą, że z czysto kinematycznego punktu widzenia oba układy są równouprawnione. Co prawda, opis kinematyczny w układzie związanym ze Słońcem jest prostszy, ale przecież sama tylko prostota opisu nie może być decydującym argumentem za lub przeciw teorii fizycznej. Spytajmy jednak o *przyczyny* ruchów ciał niebieskich, o ogólne prawa rządzące tymi ruchami; w ten sposób stawiamy problem na poziomie dynamicznym. Tu dochodzimy do sedna sprawy. Tylko przyjęcie hipotezy kopernikowskiej umożliwia udowodnienie, że *to samo* prawo powszechnego ciążenia, które rządzi przyciąganiem się kul na wadze Cavendisha, rządzi ruchami planet. Posługiwanie się układem Ptolemeusza niesłychanie utrudniłoby uchwycenie tego faktu, uczyniłoby je *praktycznie niemożliwym*.

A więc znów kryterium prostoty opisu? Bynajmniej. Twierdzenie, że z dwóch kinematycznie możliwych (oczywiście — spośród nieskończenie wielu kinematycznie możliwych) obiektywnie słuszny jest system kopernikański, wynika z głębokiego przekonania o *materialnej jedności świata*, o tym, że nieskończona rozmaitość zjawisk przyrody rządzona jest przez prawa wspólne dla ciał na Ziemi i poza nią.

Fakt organicznej jedności praw przyrodniczych, fakt jej stwierdzalności właśnie w układzie kopernikańskim, to naszym zdaniem zasadnicze źródło naukowego przekonania o obiektywności tego systemu. Fakt ten zachowuje swą wagę i w ogólnej teorii względności, niezależnie od tego, czy w ogólnym problemie wyróżnionego układu słusz-

ne jest stanowisko Focka i warunek harmoniczności, czy też pozycja Einsteina—Infelda. Sformułowanie z książki Einsteina—Infelda miało służyć — jak wynika z kontekstu — jako drastyczny przykład na ogólną kowariancję tensorowych równań ogólnej teorii względności, która nie tylko uwzględnia kinematyczną dowolność w opisie ruchów, lecz powoduje jednolity zapis dynamicznych praw ruchu w każdym układzie.

Jak słusznie podkreśla w swoich artykułach L. Infeld, należy te fakty dotyczące matematycznej struktury równań wyraźnie odróżnić od treści fizycznej, którą owe równania wyrażają. Sądzimy, iż nie jest konieczne, jak to czyni Fock, poszukiwanie matematycznego uzasadnienia obiektywności układu kopernikańskiego (przy czym uzasadnienie to ma się zarazem wiązać z ograniczeniem ogólnej teorii względności wyłącznie do teorii grawitacji). Obiektywność układu kopernikańskiego to fakt przyrodniczy, prawdziwy, mimo iż nie jest on wprost dedukowalny z kowariantnych równań teorii względności. Fakt fizyczny — ruch perihelionowy dlatego jest obiektywny (tzn. nie istnieje wyłącznie „dla obserwatora" „obierającego sobie" kopernikański układ odniesienia), że obiektywne są prawa rządzące układem słonecznym, prawa wykrywalne w obiektywnie prawdziwym układzie Kopernika.

Czy słusznie uczynili filozofowie podejmując problem układu odniesienia w ogólnej teorii względności? Bezwarunkowo uczynili słusznie. Czy obrona obiektywności układu kopernikańskiego była potrzebna? Niewątpliwie tak. Musiały się przecież spotkać z pryncypialną krytyką wypowiedzi szeregu filozofów-idealistów, w rodzaju znanego powiedzenia Ph. Franka, iż teoria względności usprawiedliwiła postępowanie inkwizycji.

Wydaje się jednak, że w słusznej trosce o właściwą interpretację odkrycia Kopernika pewni filozofowie-materialiści poszli nieco za daleko, w tym sensie, że z problemu tego uczynili *centralny filozoficzny problem* ogólnej teorii względności. W rzeczywistości problem ten, choć z punktu widzenia naukowego światopoglądu ważny, jest na tle filozoficznych zagadnień wysuniętych przez ogólną teorię względności problemem o nienajwiększym ciężarze gatunkowym. Poświęciliśmy mu tyle miejsca, ponieważ chcieliśmy go wyraźnie odróżnić od ogólniejszego i, jak sądzimy, ciekawszego filozoficznie i fizycznie problemu istnienia w ogólnej teorii względności układów uprzywilejowanych. Ten ogólniejszy problem wydaje się wciąż wymagać poważnego filozoficznego opracowania. Należy jednak podkreślić, że pozytywne wyniki w tej kwestii można osiągnąć tylko pod warunkiem wszechstronnego studiowania prac oryginalnych, wszechstronnego studium wszystkich stanowisk.

Omówione przez nas problemy nie wyczerpują zagadnień filozoficznych, jakie wysunęła ogólna teoria względności. Wymienimy niektóre z nich:

Doniosłym zagadnieniem światopoglądowym jest problem kosmologiczny, rola ogólnej teorii względności w tym problemie. Zajęcie wyraźnego i rzeczowego stanowiska w tej sprawie jest szczególnie ważne nie tylko ze względu na jej ciężar gatunkowy. Z nielicznymi wyjątkami problem ten był domeną zainteresowań fizyków bądź nie znających materializmu dialektycznego, bądź zdecydowanie idealistycznie nastawionych. „Światopoglądowymi wynikami" prac tych ostatnich szermuje obskurantyzm.

Innym ważnym, a nie podjętym dotąd w dyskusji, zagadnieniem jest kwestia interpretacji *pojęcia* układu odniesienia w ogólnej teorii względności. Pojęcie to nie może być utożsamiane z pojęciem układu odniesienia w mechanice newtonowskiej czy w teorii szczególnej. Tam układ odniesienia zostaje wyznaczony przez zespół wzajemnie nieruchomych ciał materialnych. W ogólnej teorii względności takie określenie staje się niemożliwe, ponieważ przy istnieniu pola grawitacyjnego, w ogólności zmiennego w czasie, pojęcie wzajemnie nieruchomych ciał, nie zmieniających wzajemnych odległości, tak samo nie ma określonego sensu, jak i pojęcie jednoznacznie określonej skończonej odległości w ogóle.[28] W związku z tym dokładne określenie położenia ciał wymaga, ściśle biorąc, wprowadzenia układu nieskończenie wielu ciał materialnych wypełniających *całą* przestrzeń. Dopiero taki zespół ciał oraz związane z nimi dowolnie idące zegary stanowią w ogólnej teorii względności układ odniesienia.

Dalsze ważne problemy to interpretacja filozoficzna nowej treści fizycznej, jaką w ogólnej teorii względności otrzymują pojęcia odstępów czasowych i przestrzennych oraz takich związanych z tą nową treścią faktów, jak niemożność, w ogólności, synchronizacji zegarów wzdłuż linii zamkniętej czy wzmiankowana już nieadekwatność pojęcia skończonej długości.

Podobnych problemów można wysuwać więcej; ich twórcze opracowanie wymaga ścisłej współpracy fizyków i filozofów i stanowić będzie z pewnością cenny wkład do dzieła kształtowania się naukowego światopoglądu.

---

[28] Nie znaczy to, by w ogólnej teorii względności nie można było mówić o *obiektywnych* i dających się na gruncie teorii scharakteryzować *stosunkach przestrzennych* między ciałami znajdującymi się w *obszarach skończonych*; stosunki te jednak muszą być charakteryzowane w inny sposób, gdyż pojęcie jednoznacznie określonej skończonej odległości traci sens.

4. Uwagi końcowe

Według słów Einsteina, u źródeł burzliwego rozwoju fizyki XX w. leży zrozumienie przez fizyków dwóch faktów:

1 — że prędkość światła nie jest nieskończenie wielka,

2 — że stała Plancka nie jest nieskończenie mała.

Tym dwóm stwierdzeniom odpowiadają w fizyce współczesnej dwa nurty: relatywistyczno-polowy i kwantowy. Pierwszy wiąże się głównie z nazwiskiem samego Einsteina, drugi — z nazwiskami Plancka, Bohra, de Broglie'a, Heisenberga, Schrödingera, Borna, Pauliego i Diraca. Jednak w pierwszy, najtrudniejszy etap triumfalnego pochodu stałej Plancka przez fizykę współczesną wniósł doniosły wkład również Einstein, który w 1905 roku sformułował hipotezę kwantów świetlnych (fotonów). Była ona niezbędnym i podstawowym ogniwem w rozwoju fizyki kwantowej. Była koniecznym pomostem między planckowską hipotezą kwantów energii a modelem atomu Bohra.

Dalszy, uwieńczony sukcesami rozwój fizyki kwantowej poszedł w kierunku opisu stanu cząstek przez funkcję falową ψ i jej probabilistycznej interpretacji.

Einstein do końca życia pozostawał w opozycji w stosunku do poglądu, jakoby taki opis zjawisk mikroświata można było uważać za zupełny. Nie mógł nigdy pogodzić się z myślą, że przewidzenie rozpadu *jednego* atomu jest rzeczą niemożliwą. Wyrażając przekonanie, że funkcja ψ nie opisuje stanu pojedynczego układu, lecz stan całego zespołu układów *(ensemble'u)* Einstein pisał:

„Trzeba stwierdzić, że to, co się dzieje z pojedynczym układem, pozostaje przy takim sposobie rozważania całkowicie niewyjaśnione; wskutek statystycznego sposobu badania zostaje to nawet całkowicie wyeliminowane z opisu.

„W tym jednak miejscu zapytuję: czy jakikolwiek fizyk naprawdę wierzy, że nigdy nie uzyskamy wglądu w te ważne zmiany pojedynczych układów, w ich strukturę i związki przyczynowe i to pomimo faktu, że te poszczególne wydarzenia tak bardzo zbliżyły się do nas dzięki wspaniałym wynalazkom komory Wilsona i licznika Geigera? Można w to wierzyć, nie popadając w sprzeczność logiczną; jest to jednak tak sprzeczne z moim instynktem naukowym, że nie mogę zaniechać poszukiwania koncepcji pełniejszej." [25]

Realizując ten program Einstein uporczywie poszukiwał drogi do

[25] A. Einstein: *Physik und Realität. Journ. Franklin Inst.* 1936 *221*, 342

opisu losów pojedynczych cząstek poprzez zbudowanie jednolitej teorii pola z cząstkami jako osobliwościami.

Wytrwała opozycja Einsteina wobec indeterminizmu szkoły kopenhaskiej, i to w latach niemal powszechnej popularności jej poglądów wśród fizyków na Zachodzie, samotna obrona determinizmu odegrała pozytywną rolę w historii kształtowania się poglądów fizyków na mechanikę kwantową. Ostatnia ewolucja poglądów wielu fizyków, wśród nich i wybitnych, w kierunku determinizmu, jest pod tym względem znamienna. Należy jednak powiedzieć, że droga, którą wybrał Einstein dla przezwyciężenia dostrzeganych przez siebie trudności metodologicznych, nie wydaje się — a jest to dziś opinia większości fizyków — drogą wiodącą do celu. Jasno dziś widzimy, iż głębszej od mechaniki kwantowej teorii fizycznej nie można wydedukować. Musimy ją oprzeć na nowych faktach doświadczalnych ze świata wielkości rzędu 10^{-13} cm. Sama w sobie piękna matematycznie idea jednolitej teorii pola w oderwaniu od tych faktów nie mogła przynieść rezultatów.

Mechanika kwantowa, choć często filozoficznie fałszywie interpretowana, przechodziła jednak za życia Einsteina wspaniały rozwój. Rozwijając się zrazu jako teoria nierelatywistyczna, musiała jednak znaleźć pomost do szczególnej teorii względności. Relatywistyczna mechanika kwantowa Diraca szczyci się wielkim sukcesem — wyjaśnieniem spinu elektronu jako efektu relatywistycznego.

Pełną syntezę idei teorii względności i mechaniki kwantowej przyniosła jednak dopiero, jak sądzimy, kwantowa teoria układów o nieskończonej liczbie stopni swobody — relatywistyczna kwantowa teoria pól. Trzeba stwierdzić, że opozycja Einsteina dotyczyła także i tej teorii. Żądając zgodności równań teorii z postulatami ogólnej teorii względności, wskazywał on na ogromne trudności i komplikacje związane z nieliniowym charakterem ogólnie kowariantnych równań. Dziś fizycy, zwłaszcza młodszego pokolenia, skłonni są widzieć w relatywistycznej kwantowej teorii pól główny nurt fizyki współczesnej.

Problemy filozoficzne fizyki kwantowej to osobny rozdział w filozofii przyrodoznawstwa, którym nie będziemy się tu zajmować. Chcemy jednak w związku z dyskusją nad szczególną teorią względności wskazać, iż najistotniejsze i do tej pory całkowicie niewyjaśnione kwestie filozoficzne wiążą się przede wszystkim z zastosowaniem szczególnej teorii względności do badania zjawisk mikroświata w mechanice falowej. O ile prowadzone dotychczas dyskusje wniosły pewne światło do problemu interpretacji pojęcia stanu na poziomie nierelatywistycznym, o tyle aspekt filozoficzny tego pojęcia na poziomie rela-

tywistycznym, a także — i zwłaszcza — na poziomie relatywistycznej kwantowej teorii pól wciąż wymaga szczegółowego rozpatrzenia.[30]

*

Powtórzmy główną tezę naszej pracy: fizyka Alberta Einsteina jest materialistyczna; należy do teorii, które na dzisiejszym etapie rozwoju wiedzy odgrywają fundametalną rolę w przyrodniczym ugruntowaniu materializmu dialektycznego. Einstein nie był konsekwentny w swoich wypowiedziach filozoficznych, ale był wielkim fizykiem, tak wielkim, jak jego fizyka. Cały cywilizowany świat łączy się w hołdzie dla jego pamięci.

Ryszard Gajewski i Jerzy Plebański

[30] Problemy filozoficzne związane z relatywistyczną kwantową teorią pól są szkicowo omówione w artykule J. Plebańskiego i J. Werlego (*Myśl Filozoficzna* 1954 nr 2 s. 39).

Szczepan Szczeniowski

Próby nowej interpretacji mechaniki kwantowej*

W roku bieżącym upływa 30 lat od czasu, gdy Heisenberg po raz pierwszy sformułował swe macierzowe ujęcie mechaniki kwantowej. W ciągu tego okresu mechanika kwantowa rozwinęła się w jeden z najobszerniejszych działów fizyki teoretycznej i objęła swym kręgiem całą mikrofizykę. Rzuciła ona nowe światło na wiele innych działów nauki; pozwoliła wytłumaczyć w zasadzie wszystkie niemal subtelności w budowie widm atomowych i drobinowych, pozwoliła zrozumieć naturę wiązania chemicznego i rozpad promieniotwórczy jąder atomowych, wytłumaczyła własności metali, półprzewodników i izolatorów, wyjaśniła, na czym polegają osobliwe własności magnetyczne ferromagnetyków i antyferromagnetyków.

Długo można by wyliczać sukcesy mechaniki kwantowej; ale i sama teoria uległa olbrzymiej rozbudowie. Na ideach mechaniki kwantowej i szczególnej teorii względności oparła się elektrodynamika kwantowa, a następnie kwantowa teoria pól, która szczególnie szybko zaczęła się rozwijać po drugiej wojnie światowej i stanowi dzisiaj jeden z najbardziej żywotnych działów fizyki teoretycznej. Elektrodynamika kwantowa również poszczycić się może dużymi sukcesami, że przytoczę tu wytłumaczenie wykrytej doświadczalnie w 1946 r. złożonej budowy podstawowych poziomów energetycznych atomów wodoru, niezrozumiałej nawet z punktu widzenia relatywistycznej diracowskiej mechaniki kwantowej, jak również wyjaśnienie drobnej, lecz realnej różnicy pomiędzy przewidywaną przez dawniejszą teorię a znalezioną doświadczalnie wartością momentu magnetycznego elektronu.

Kwantowa teoria pól, opierająca się z kolei na metodach elektrodynamiki kwantowej i na ideach wysuniętych przez Fermiego dla wytłumaczenia budowy widma elektronów β ciał promieniotwórczych, pozwoliła opisać zjawiska powstawania i znikania takich cząstek elemen-

---

* Ustępy wydzielone nawiasami graniastymi przeznaczone są dla czytelnika obznajmionego z fizyką teoretyczną.

tarnych, jak elektrony i pozytony, mezony μ i π, mezony ciężkie różnych rodzajów, tak charakterystyczne dla dziedziny energii rzędu setek *MeV*. A jednak, mimo wielu prac na temat kwantowej teorii pola, prac bardzo pomysłowych i operujących bardzo rozbudowanym aparatem matematycznym, teoria kwantowa pól natknęła się na trudności, których dotychczas nie udało się pokonać. Stosowane przez nią metody matematyczne prowadzą do wyrażeń rozbieżnych, a różne proponowane sposoby usunięcia tych rozbieżności bądź prowadzą do pojawienia się innych rozbieżności, bądź też podlegają krytyce z punktu widzenia ogólnych wymagań, jakie fizyka stawiać musi tego rodzaju teoriom. Nie zostały również uwieńczone sukcesem próby teorii sił jądrowych oparte na kwantowej teorii pól. Wprawdzie elektrodynamika kwantowa stanowi dzisiaj zwartą budowę, w której trudności takie zostały już opanowane i usunięte, niemniej jednak trudności ogólnej kwantowej teorii pola rzucają i na nią pewien cień.

Jeżeli przyjrzeć się dokładniej sytuacji w kwantowej teorii pól, okazuje się, że jej podstawowe idee zostały rozwinięte już dawno, a mianowicie w podstawowej pracy Heisenberga i Pauliego, która ukazała się w 1929 r. W niewiele lat później, bo w r. 1934 ukazała się wspomniana już praca Fermiego na temat teorii widma energetycznego cząstek β. Jeżeli nawet przyjąć tę ostatnią pracę za punkt wyjścia dzisiejszych kwantowych teorii pola, okazuje się, że dwadzieścia lat wysiłków najlepszych teoretyków nie przyniosło decydujących sukcesów.

Sytuacja ta jest do pewnego stopnia analogiczna do sytuacji w ogólnej teorii względności. Po wielkich sukcesach tej teorii wydawało się już w r. 1918, że następnym krokiem powinno być stworzenie jednolitej teorii pola, obejmującej prócz pola grawitacyjnego również i pole elektromagnetyczne. Zagadnieniem jednolitej teorii pola zajmował się Einstein przez 35 lat; zajmowało się nim również wielu innych najwybitniejszych teoretyków, wśród nich Weyl i Schrödinger. Jednak mimo wielu prób nie udało się dotychczas stworzyć jednolitej teorii pola w sensie einsteinowskim; zagadnienie skomplikowało się jeszcze bardziej dziś z powodu wykrycia licznych nieznanych dawniej rodzajów cząstek elementarnych (mezony, hyperony).

[Zarówno w przypadku kwantowej teorii pól, jak i jednolitej teorii pola chodzi o dalsze rozwijanie i rozszerzanie zakresu stosowania pewnych zasadniczych idei fizycznych. W jednolitej teorii pola poszukuje się odpowiedniej geometrii; ideą zasadniczą jest wprowadzenie tak dobranej geometrii, by tory cząstek wynikały w niej z nieliniowych równań charakteryzujących odpowiednio zbudowane pola metryczne. W kwantowej teorii pola zakłada się, że funkcje opisujące stan pola są liniowymi operatorami, scharakteryzowanymi przez odpowiednio

dobrane warunki przemienności (przy mnożeniu tych operatorów iloczyn A.B nie jest równy B.A, stąd konieczność wprowadzenia warunków przestawiania operatorów w iloczynie). Te funkcje stanu spełniać muszą liniowe równania pola, wynikające z odpowiednio dobranej zasady wariacyjnej; należy przy tym zwracać uwagę na to, by zasada ta spełniała wymagania szczególnej teorii względności. Każdy rodzaj cząstek elementarnych scharakteryzowany jest przez odpowiednie pole; różne pola mogą na siebie wzajemnie działać, przy czym działania te opisuje się przez sprzężenie pól typu wprowadzonego przez Fermiego we wspomnianej już pracy, zwracając uwagę na spełnienie wymagań szczególnej teorii względności].

Wielkie trudności, na jakie natykają się dotychczas zarówno jednolita teoria pola, jak i kwantowa teoria pól, zdają się świadczyć, że zasadnicze idee, na których opierają się te teorie, nie są wystarczające do uzyskania sukcesu, że tak w jednym, jak w drugim wypadku potrzebna jest jakaś nowa zasadnicza idea fizyczna, coś porównywalnego z odkryciem kwantu działania, bądź z einsteinowskim tłumaczeniem identyczności masy ciężkiej i masy bezwładnej.

W historii fizyki znane są sytuacje, kiedy pewna idea, początkowo przynosząca wielkie sukcesy, natykała się na duże trudności, gdy chciano ją rozszerzyć na dalsze zjawiska. Dla przykładu można przypomnieć fresnelowską optykę falową, opartą na idei fal poprzecznych w sprężystym eterze. Idea ta pozwoliła wytłumaczyć zjawiska optyczne dla ciał nieruchomych; jednak trwające przez szereg lat próby wtłoczenia maxwellowskich równań pola elektromagnetycznego w ramy teorii sprężystego eteru nie dały pozytywnych rezultatów pomimo włożonych w nie bardzo dużych wysiłków. Gdy następnie zrezygnowano z idei sprężystego eteru i wprowadzono pojęcie eteru elektromagnetycznego, jako stosującego się do równań Maxwella podłoża zjawisk elektromagnetycznych, a więc i optycznych, na duże trudności natknęła się budowana w ten sposób teoria zjawisk optycznych dla ciał ruchomych. Decydujący krok naprzód przyniosła tu dopiero szczególna teoria względności, która oparła się na nowej idei fizycznej — niezależności przebiegu wszystkich zjawisk od jednostajnego i prostoliniowego ruchu układu odniesienia.

Tego rodzaju analogie prowadzą do przypuszczenia, że obecna postać kwantowej teorii pola wymagać będzie radykalnej przebudowy, to zaś z kolei stanowi poszlakę, że mechanika kwantowa, na której oparła się kwantowa teoria pól, nie stanowi jakiejś ostatecznej, bezwzględnie słusznej teorii.

Jednakże wielkie sukcesy mechaniki kwantowej dały podstawę do bardzo rozpowszechnionego wśród fizyków, a zwłaszcza wśród fizyków

zachodnich, poglądu, że zasadnicze idee mechaniki kwantowej — a w szczególności jej niemal powszechnie przyjęta interpretacja probabilistyczna w postaci wprowadzonej przez tzw. szkołę kopenhaską — są czymś ostatecznym. Interpretacja kopenhaska ma charakter wyraźnie pozytywistyczny, a więc idealistyczny, niezgodny z materializmem dialektycznym.

Stanowisko szkoły kopenhaskiej zostało najwyraźniej sformułowane w dyskusji na temat podstaw filozoficznych mechaniki kwantowej, opublikowanej na łamach czasopisma szwajcarskiego *Dialectica* (1948). Fizycy radzieccy pierwsi wystąpili przeciwko tej interpretacji, rozpoczynając już w 1950 r. dyskusję na temat podstaw filozoficznych mechaniki kwantowej, a w szczególności znaczenia funkcji falowej ψ. W dyskusji tej, w której wzięli udział najwybitniejsi teoretycy radzieccy, jak Błochincew, Fock, Aleksandrow, zarysowały się dwa punkty widzenia. Według jednego z nich, reprezentowanego przez Błochincewa, funkcja falowa opisuje statystyczne właściwości zespołu mikroobiektów; według drugiego, reprezentowanego przez Focka, funkcja falowa odnosi się do pojedynczego mikroobiektu. Dyskusja ta przedstawiona jest w art. J. Plebańskiego i J. Werlego w *Myśli Filozoficznej* (1954 nr 2). Choć stanowiska obu stron nie zostały uzgodnione, dyskusja świadczy wyraźnie o tym, że możliwa jest interpretacja mechaniki kwantowej zgodna z materializmem dialektycznym, i to interpretacja uznająca niemechanistyczny charakter mikroobiektów i przy pomocy pojęcia prawdopodobieństwa łącząca w jedną całość odniesione do mikroobiektu pojęcia fali i korpuskuły. W czasie tej dyskusji fizycy radzieccy (Błochincew, Frenkiel) zwracali już jednak uwagę na potrzebę zmian w ujęciu podstaw mechaniki kwantowej, zmian uwzględniających dotychczasowe osiągnięcia kwantowej teorii pola.

Na Zachodzie Einstein podnosił zastrzeżenia co do probabilistycznej interpretacji mechaniki kwantowej już od chwili jej powstania. Einstein był zdania, że mechanika kwantowa nie stanowi ostatecznej formy teorii, a jest jedynie jej formą przejściową, i że nie daje ona kompletnego opisu zjawisk. Zastrzeżenia te sięgały nawet dalej niż krytyka wspomnianych poprzednio uczonych. W poglądach swych był jednak Einstein odosobniony. Również i Schrödinger odnosił się krytycznie do interpretacji probabilistycznej, podnosząc od szeregu lat wątpliwości co do dzisiejszego schematu pojęciowego mechaniki kwantowej; jednakże i jego stanowisko nie znajdowało oddźwięku u zdecydowanej większości teoretyków. Dopiero przeszkody, jakie napotkała w swym rozwoju kwantowa teoria pól, zmusiły do zastanowienia się czy trudności jej nie są natury podstawowej i czy nie świadczą one o potrzebie gruntownej przebudowy schematu pojęciowego mechaniki kwantowej,

a w związku z tym, o potrzebie ponownego krytycznego przeanalizowania jej podstawowych założeń, w szczególności znaczenia funkcji ψ.

Tego rodzaju próbę, nawiązującą zresztą do wątpliwości einsteinowskich, podjął w r. 1950 amerykański fizyk D. Bohm i rozwinął tę próbę w szeregu dalszych prac. Znalazły one oddźwięk u teoretyków francuskich grupujących się dokoła L. de Broglie'a, w szczególności u Vigiera, a następnie u Japończyka Takabayasi. Dziś, po trzech latach, spis prac dotyczących interpretacji Bohma obejmuje już ponad 50 pozycji, a początkowe próby obalenia jej przez wykazanie niekonsekwencji czy wewnętrznych sprzeczności zakończyły się niepowodzeniem. Należy ponadto zauważyć, że ostatnie prace Vigiera i de Broglie'a prowadzą do powiązania koncepcji Bohma z innymi nurtami dzisiejszej fizyki teoretycznej; powstaje więc sytuacja wskazująca na potrzebę dokładniejszego przedyskutowania i oceny koncepcji Bohma. Taki właśnie jest cel niniejszej pracy.

[Funkcja falowa ψ mechaniki kwantowej jest, jeśli ograniczymy się do mechaniki nierelatywistycznej, całką równania Schrödingera:

$$-\frac{\hbar^2}{2m}\left(\frac{\partial^2\psi}{\partial x^2}+\frac{\partial^2\psi}{\partial y^2}+\frac{\partial^2\psi}{\partial z^2}\right)+V\psi=i\,\hbar\,\frac{\partial\psi}{\partial t}$$

W równaniu powyższym V oznacza energię potencjalną rozpatrywanej cząstki; $\hbar=\frac{h}{2\pi}$, gdzie $h=6{,}62.10^{-27}$ erg. sek. jest tzw. stałą Plancka, m zaś oznacza masę cząstki; i jest jednostką urojoną. Funkcja falowa jest na ogół wielkością zespoloną; iloczyn $\psi\psi^* d\tau$ (gwiazdka oznacza wielkość zespoloną sprzężoną z wielkością rozpatrywaną) przedstawia prawdopodobieństwo znalezienia cząstki w elementarnym obszarze $d\tau$, niezależnie od tego, czy stać będziemy na stanowisku szkoły kopenhaskiej, czy też Focka, czy wreszcie Błochincewa. Ponieważ ψ jest wielkością zespoloną, możemy zapisać ją w postaci $\psi=Re^{iS/\hbar}$, gdzie R i S oznaczają funkcje rzeczywiste. Jeśli wyrażenie to podstawimy do równania Schrödingera, wykonamy działania i oddzielimy część rzeczywistą od urojonej, otrzymamy dwa równania:

$$\frac{\partial S}{\partial t}+\frac{1}{2m}\left[\left(\frac{\partial S}{\partial x}\right)^2+\left(\frac{\partial S}{\partial y}\right)^2+\left(\frac{\partial S}{\partial z}\right)^2\right]+V-\frac{\hbar^2}{2m}\times\frac{1}{R}\left(\frac{\partial^2 R}{\partial x^2}+\frac{\partial^2 R}{\partial y^2}+\frac{\partial^2 R}{\partial z^2}\right)=0; \quad \text{(A)}$$

$$\frac{\partial}{\partial t}(R^2)+\frac{1}{m}\left\{\frac{\partial}{\partial x}\left(R^2\frac{\partial S}{\partial x}\right)+\frac{\partial}{\partial y}\left(R^2\frac{\partial S}{\partial y}\right)+\frac{\partial}{\partial z}\left(R^2\frac{\partial S}{\partial z}\right)\right\}=0. \quad \text{(B)}$$

Równania te znane były już w początkach mechaniki kwantowej. De Broglie rozpatrywał je w r. 1927; jednakże de Broglie nawiązywał wówczas do podtrzymywanej przez siebie interpretacji równania Schrödingera, przyjmującej „pilotowanie" cząstek, uważanych za osobliwości pola, przez fale. Ta teoria fali pilotującej nie ostała się przed zarzutami wysuniętymi przez szereg najwybitniejszych teoretyków i de Broglie wycofał się ze swego stanowiska, przyjmując interpretację probabilistyczną znaczenia funkcji falowej ψ.

Ale równania (A) i (B) pozwalają również ustalić związek między mechaniką kwantową i klasyczną. Zwróćmy uwagę na to, że nawet dla cząstki elementarnej o najmniejszej masie, elektronu, mamy $\frac{\hbar^2}{2m} \sim 6.10^{-28}$ w jednostkach cgs; dla protonu wartość $\frac{\hbar^2}{2m}$ jest 1836 razy mniejsza, a dla cząstek makrofizyki staje się niemierzalnie mała; wobec tego, ostatni wyraz równania (A) można zlekceważyć w stosunku do pozostałych, chyba że współczynnik przy $\frac{\hbar^2}{2m}$ osiąga bardzo dużo wartości. Ten ostatni przypadek zachodzi, gdy np. rozpatrujemy elektron we wnętrzu atomu lub proton czy neutron we wnętrzu jądra. Jeżeli chodzi o cząstki makrofizyki, ostatni wyraz jest zawsze znikomo mały wobec pozostałych wyrazów równania (A). Zaniedbując więc ten wyraz, otrzymamy równanie:

$$\frac{\partial S}{\partial t} + \frac{1}{2m}\left[\left(\frac{\partial S}{\partial x}\right)^2 + \left(\frac{\partial S}{\partial y}\right)^2 + \left(\frac{\partial S}{\partial z}\right)^2\right] + V = 0, \qquad \text{(C)}$$

a zatem znane z klasycznej mechaniki newtonowskiej tzw. równanie Hamiltona-Jacobiego. Gdy równanie to scałkujemy, znajdując S jako funkcję x, y, z, i t, to równanie $S(x, y, z, t) + Et = const.$ (E — całkowita energia mechaniczna cząstki, którą uważać będziemy za stałą) przedstawia nam dla różnych wartości stałej po prawej stronie rodzinę nie przecinających się powierzchni. Możliwe tory rozpatrywanej cząstki stanowią ortogonalne trajektorie tej rodziny powierzchni, a więc krzywe w każdym swym punkcie normalne do przechodzącej przez ten punkt powierzchni należącej do rodziny; w punkcie tym składowe pędu cząstki dane są wyrażeniami: $\frac{\partial S}{\partial x} = p_x$; $\frac{\partial S}{\partial y} = p_y$; $\frac{\partial S}{\partial z} = p_z$.

Równanie (B) opisuje zachowanie się roju cząstek klasycznych, rozłożonych w przestrzeni z gęstością R^2; można zresztą rozpatrywać R^2 i statystycznie, jako gęstość prawdopodobieństwa znalezienia cząstki w rozpatrywanym elemencie przestrzeni].

Z przedstawionego tu w skrócie ujęcia wynika, że mechanika klasyczna jest pewnym przybliżeniem mechaniki kwantowej, zupełnie wystarczającym w warunkach makrofizyki, ale nie wystarczającym dla fizyki atomów. Wynika stąd dalej, że zastosowanie pojęć mechaniki klasycznej w świecie atomowym musi podlegać ograniczeniom. W szczególności klasyczne pojęcie toru cząstki jest pojęciem przybliżonym, odpowiednikiem pojęcia promienia światła, jakie wprowadzamy w optyce geometrycznej. Ogólnie mówiąc, mechanika klasyczna tak się ma do kwantowej, jak przybliżona optyka geometryczna do ścisłej optyki falowej. Tak zwane relacje nieokreśloności Heisenberga wyrażają ograniczenia zakresu stosowalności pojęć mechaniki klasycznej.

Bohm powraca w pewnym sensie do idei de Broglie'a, jednakże precyzuje swe poglądy o wiele wyraźniej i konsekwentniej. Poglądy swe rozwija Bohm w kilku pracach, formułując je najwyraźniej w polemice toczonej na łamach japońskiego pisma *Progress of Theoretical Physics* z japońskim teoretykiem Takabayasi. W ostatecznym sformułowaniu można streścić interpretację Bohma w następujący sposób:

[Ścisłe równanie (A) można uważać za formalny odpowiednik klasycznego równania Hamiltona-Jacobiego. W związku z tym uważać należy, że wyrażenie $\frac{-\hbar^2}{2m} \times \frac{1}{R}\left[\frac{\partial^2 R}{\partial x^2}+\frac{\partial^2 R}{\partial y^2}+\frac{\partial^2 R}{\partial z^2}\right]=U(x,y,z)$ określa pewną dodatkową energię potencjalną, energię kwantową (energię taką wprowadzał już i de Broglie). Równanie (A) można wobec tego przepisać w postaci:

$$\frac{\partial S}{\partial t}+\frac{1}{2m}\left[\left(\frac{\partial S}{\partial x}\right)^2+\left(\frac{\partial S}{\partial y}\right)^2+\left(\frac{\partial S}{\partial z}\right)^2\right]+(V+U)=0$$

i interpretować je jako równanie mechaniki klasycznej].

Cząstce zatem przypisuje Bohm określony tor; ruch cząstki po tym torze odbywa się według praw mechaniki newtonowskiej; jej energia potencjalna jest dana przez $V + U$. Mamy zatem $m\frac{d^2x}{dt^2}=-\frac{\partial(V+U)}{\partial x}$ i podobne równania dla współrzędnych y i z. Gdy znamy R oraz początkowe położenie i początkową prędkość cząstki, równania powyższe jednoznacznie określają ruch cząstki. Ponadto pęd cząstki spełnia dla każdej chwili równanie: $p_x=\frac{\partial S}{\partial x}$ i analogiczne dla współrzędnych y i z, jeśli tylko równania takie spełnione są dla chwili początkowej. Równanie (B) ma u Bohma znaczenie takie, jak i w ujęciu klasycznym, jeśli uważać, że gęstość prawdopodobieństwa rozkładu przestrzennego rozpatrywanego zbioru cząstek jest dana przez R^2. W związku z tym Bohm

dowiódł, że jeżeli mamy do czynienia z zespołem cząstek o zupełnie dowolnym rozkładzie gęstości prawdopodobieństwa, i jeśli cząstki te podlegają jego mechanice, to — na skutek wzajemnych zderzeń pomiędzy cząstkami i innych statystycznie przypadkowych czynników — z biegiem czasu gęstość ta dąży do R^2. Wynik ten jest bardzo ważny dla bohmowskiej interpretacji mechaniki kwantowej.

Z powyższego wynika, że bohmowska interpretacja mechaniki kwantowej jest mechanistyczna w klasycznym sensie newtonowskim, a tym samym ściśle kauzalna. Interpretację tę osiąga Bohm traktując pole falowe $\psi\ (x, y, z, t)$ jako realne pole fizyczne. Pole to wyznaczone jest przez wartość ψ w chwili początkowej $t = 0$ i przez równanie Schrödingera z odpowiednimi tzw. warunkami brzegowymi, wynikającymi z fizycznych warunków rozpatrywanego zagadnienia. Znając ψ możemy określić R i S, co pozwala nam według Bohma określić tor cząstki.

Jeżeli rozpatrujemy statystyczny zespół cząstek, to — jak pokazuje Bohm — jego interpretacja prowadzi do wyników identycznych ze zwykłą probabilistyczną interpretacją mechaniki kwantowej. Należy tu jednak zauważyć, że wielkości, które w zwykłej interpretacji mechaniki kwantowej oznaczają nie ostro określone i podległe relacjom Heisenberga współrzędne i składowe pędu cząstki, są u Bohma tylko pewnymi wielkościami średnimi, określonymi dla zespołu cząstek. Prawdziwe — w sensie bohmowskim — ostro określone współrzędne i składowe pędu cząstki grają rolę „parametrów utajonych", w obecnym stanie fizyki nieuchwytnych dla pomiarów.

Gdy mierzymy jakąś wielkość fizyczną, charakteryzującą dany zespół cząstek, wówczas według Bohma (który dokładnie dyskutuje to zagadnienie) zachodzi w ciągu bardzo krótkiego czasu gwałtowne oddziaływanie cząstki z przyrządem. Wynik tego oddziaływania zależy od utajonych parametrów zarówno cząstki badanej, jak i cząstek wchodzących w skład przyrządu. Skutkiem tego oddziaływania statystyczne średnie, które mierzymy, przybierają wartości wynikające w zwykłej interpretacji z równania Schrödingera i zgodne z doświadczalnymi wynikami.

Zauważymy tu, że potencjał kwantowy $U\ (x, y, z, t)$ ulega gwałtownym zmianom na odległościach rzędu rozmiarów atomu i wobec tego bohmowski tor cząstki jest niesłychanie skomplikowany; dopiero przy rozpatrywaniu statystycznego zespołu cząstek te komplikacje toru zostają wyrównane.

Interpretacja Bohma spotkała się z silną opozycją i konkretnymi zarzutami. Najpoważniejszym oponentem był Takabayasi. Odpowiadając na te zarzuty, Bohm wyraźnie sprecyzował swe poglądy w szeregu punktów. Podkreślić tu jednak należy, że żadnemu z przeciwników

Bohma nie udało się wykazać błędów czy niekonsekwencji, czy też niezgodności jego interpretacji z doświadczeniem.

Interpretacja Bohma nie jest jedynym rozwijanym dziś rodzajem kauzalnej mechanistycznej interpretacji mechaniki kwantowej. Wielu autorów (Takabayasi, Schönberg, a ostatnio i sam Bohm) podjęło, poczynając od 1952 r., hydrodynamiczny model zaproponowany jeszcze w r. 1926 przez Madelunga. W interpretacji tej funkcję S uważa się za potencjał prędkości pewnej hipotetycznej cieczy kwantowej; składowe prędkości przepływu tej cieczy są: $\frac{I}{m}\frac{\partial S}{\partial x}; \frac{I}{m}\frac{\partial S}{\partial y}; \frac{I}{m}\frac{\partial S}{\partial z}$, R^2 zaś reprezentuje gęstość tej cieczy. Równanie (A) pozwala wyznaczyć potencjał prędkości, gdy znamy zwykłą energię potencjalną V cieczy i jej kwantową energię potencjalną U. Równanie (B) jest wówczas równaniem zachowania ilości cieczy. W nowym ujęciu modelu hydrodynamicznego Bohm i Vigier zakładają istnienie w cieczy kwantowej trwałych niejednorodności poruszających się z lokalną prędkością przepływu. Niejednorodności te grają rolę cząstek z pierwotnej interpretacji Bohma. Zakładają oni ponadto istnienie w cieczy nieregularnych fluktuacji, co powoduje stałe mieszanie cieczy; skutkiem tego dowolny rozkład gęstości P zmierza z czasem do rozkładu danego przez R^2. W ten więc sposób model hydrodynamiczny tłumaczy powstanie statystycznych rozkładów spotykanych w mechanice kwantowej.

W ogłoszonych już w 1955 r. pracach Bohm, Schiller i Tiomno wykazują, że gdy przypisać cieczy kwantowej nieciągłą strukturę, zakładając, że składa się ona z bardzo drobnych ciałek obdarzonych własnym momentem pędu, można uzyskać kauzalną interpretację nierelatywistycznego równania mechaniki kwantowej cząstek obdarzonych spinem, podanego przez Pauliego. Autorzy ci mają również nadzieję, że możliwe będzie znalezienie takich hydrodynamicznych modeli, które pozwolą uzyskać większość wyników otrzymywanych przy pomocy diracowskiego relatywistycznego równania mechaniki kwantowej. Odpowiedni model hydrodynamiczny pozwoli również, ich zdaniem, wytłumaczyć w sposób kauzalny szereg wyników drugiej kwantyzacji.

Interpretacja Bohma spotkała się u większości najwybitniejszych fizyków teoretyków z zarzutem, że jeśli nawet jest ona zbudowana konsekwentnie pod względem logicznym, jego „utajone parametry" mają charakter metafizyczny, gdyż nie mogą być wykryte doświadczalnie. Z tego też powodu np. Pauli uważa, że interpretacja bohmowska nie ma żadnego praktycznego znaczenia dla fizyków. Z takim stanowiskiem można, zdaniem Bohma, polemizować, i sądzę, że Bohm ma tu dużo racji. Według Bohma fizycy, o których mowa, uważają za metafizyczną taką hipotezę, której nie można sprawdzić doświadczalnie w ramach

istniejącej teorii. Uważają oni zatem za niedopuszczalne wprowadzanie takich wielkości, dla których dowód istnienia musiałby być oparty na teoretycznych i doświadczalnych wynikach, jakie ma się nadzieję uzyskać dopiero w przyszłości.

Tego rodzaju pogląd oparty jest na hipotezie, że przyjęcie istnienia pewnych wielkości nie może przynieść nic pozytywnego, jeśli nie można podać przepisu na doświadczalne sprawdzenie ich istnienia.

Jednakże przyjęcie takiej hipotezy jest sprzeczne z historią rozwoju nauki, a co więcej, czyniłoby niemożliwym wysuwanie nowych idei. Dla przykładu Bohm powołuje się na historię atomistycznej teorii materii. Gdy Dalton wprowadził ją do chemii, nie podał on żadnych przepisów na obserwację indywidualnych atomów; nie prowadziła ona do żadnych nowych wyników doświadczalnych, które by nie były już poprzednio uwzględnione w takich prawach makroskopowych, jak prawo stosunków prostych, prawo stosunków wielokrotnych, prawa gazowe itp. Z tych właśnie powodów w ostatnich dziesiątkach lat XIX w. pozytywista Mach poddawał teorię atomową krytyce jako metafizyczną hipotezę, i dlatego też nie uznawał on istnienia atomów.

Według Bohma historia nauki świadczy, że ilekroć uda się uzyskać kauzalne wytłumaczenie dużego zakresu zjawisk, tłumaczenie to na ogół odsłania nowe punkty widzenia, nowe rodzaje doświadczeń, których by nawet nie podejrzewano, gdyby nie starano się wyjaśnić kauzalnie tych zjawisk czy praw, ale po prostu uznawano je za istniejące bez szukania ich przyczyn. Tak np. teoria atomistyczna, wysunięta pierwotnie dla wytłumaczenia podstawowych praw łączenia się pierwiastków w związki i praw gazowych, pozwoliła wytłumaczyć wiele innych zjawisk, jak ruchy Browna, lepkość gazów, opalescencję krytyczną, wyładowania w gazach rozrzedzonych; badania doświadczalne tych właśnie zjawisk przyniosły potwierdzenie istnienia atomów. Teoria atomistyczna pozwoliła również wytyczyć nowe płodne kierunki badań, np. rozpraszanie cząstek α, elektronową teorię ciał stałych itp.

Bohm uważa, że dzisiaj kauzalna interpretacja mechaniki kwantowej, wprowadzająca parametry utajone, jest w sytuacji analogicznej do sytuacji teorii atomowej pod koniec XIX wieku. Parametry te odpowiadają podkwantowemu poziomowi zjawisk, na którym nie stosują się już prawa mechaniki kwantowej, gdyż te ostatnie prawa stanowią relacje charakteru statystycznego, wynikające z kauzalnych praw poziomu podkwantowego. W analogiczny sposób, prawa gazowe czy też równania hydromechaniki są prawami charakteru statystycznego, wynikającymi z praw rządzących atomami i drobinami.

Oczywiście, dopiero przyszłość może wykazać, czy założenie istnienia podkwantowego poziomu zjawisk okaże się choć w części tak płod-

ne, jak przyjęcie teorii atomistycznej. Jednakże według Bohma już dzisiaj można wskazać poszlaki, że tego rodzaju podejście jest prawidłowe, choć oczywiście jego własna konkretna teoria może nie być słuszna we wszystkich szczegółach. Tak więc dzisiejsza fizyka cząstek o najwyższych energiach doprowadziła do wykrycia dużej liczby cząstek „elementarnych" — takich jak różne hyperony, mezony ciężkie i mezony lekkie. Cząstki te mogą powstawać, znikać i przetwarzać się jedne w drugie. Metody drugiej kwantyzacji pozwalają dać formalny opis tych zjawisk, nie tłumaczą ich jednak kauzalnie, gdyż w ramach mechaniki kwantowej czy też wywodzącej się z niej kwantowej teorii pól w ogóle nie istnieje kauzalna interpretacja zjawisk. Jednakże, zdaniem Bohma, sam fakt możliwości tego rodzaju procesów kreacji, niszczenia i przekształcania się wzajemnego różnych cząstek wyraźnie sugeruje pogląd, że tzw. cząstki elementarne nie są w gruncie rzeczy czymś elementarnym, lecz są wynikiem pewnych ruchów tworów innego typu, jeszcze bardziej podstawowych. Twory te należałyby właśnie do nowego podkwantowego poziomu zjawisk, z którego tzw. cząstki elementarne wyłaniają się jako pewne struktury przejściowe.

Bohm sądzi dalej, że w obszarach rzędu 10^{-13} cm, a więc rzędu wymiarów cząstki elementarnej, należy spodziewać się wyraźnych odstępstw od wyników dzisiejszych teorii kwantowych; zdaniem Bohma, teorie te prawdopodobnie zawodzą w takich obszarach; zawodzą również, gdy chodzi o dziedzinę najwyższych energii. W tych zatem dziedzinach należy przez analogię do atomistyki spodziewać się zjawisk, które pozwolą wyraźnie stwierdzić istnienie hipotetycznego poziomu podkwantowego rzeczywistości, a w szczególności pozwolą doświadczalnie potwierdzić istnienie ukrytych parametrów.

[Wspomniany poprzednio bohmowski model hydrodynamiczny nierelatywistycznej mechaniki kwantowej cząstek obdarzonych spinem prowadzi do przypisania elementarnym cząstkom podkwantowym pewnej prędkości kątowej ω własnego ruchu obrotowego. Jeśli chodzi o zjawiska zachodzące w czasie $\tau \gg 1/\omega$, model ten prowadzi do liniowych równań Pauliego; jeśli jednak $\tau \cong 1/\omega$, wówczas opierając się na tym modelu, należy się spodziewać, że równania liniowe Pauliego zawodzą i otrzymujemy równania nieliniowe. Powinniśmy się tego mianowicie spodziewać dla zjawisk charakteryzujących cząstki o bardzo wielkich energiach. Tego rodzaju wynik sugeruje, że dla zjawisk o bardzo krótkich czasach charakterystycznych τ, a również i dla zjawisk zachodzących w bardzo małych obszarach, podstawowe prawidłowości wyrażają się równaniami wyraźnie nieliniowymi, że więc w takich obszarach czasoprzestrzennych przestają być ważne liniowe równania mechaniki kwantowej czy kwantowej teorii pól. Te liniowe równania byłyby zatem

według Bohma przybliżeniem ściślejszych równań nieliniowych. Sytuację tego rodzaju spotykamy z reguły w innych dziedzinach fizyki, np. w teorii sprężystości czy w teorii grawitacji; dlaczego by więc — pyta Bohm — mechanika kwantowa stanowić miała wyjątek?

Jeśliby jednak liniowość równań mechaniki kwantowej była tylko przybliżeniem, to również w ograniczonym tylko zakresie zjawisk byłaby słuszna oparta na tej liniowości podstawowa dla matematycznej struktury mechaniki i elektrodynamiki kwantowej teoria transformacji unitarnych, według której wszystkie reprezentacje są równouprawnione. W tej teorii każdej wielkości fizycznej — obserwabli, przyporządkowuje się pewien operator liniowy, należący do klasy tzw. operatorów hermitowskich, i odwrotnie — zakłada się, że każdemu operatorowi hermitowskiemu odpowiada pewna obserwabla. Reprezentantem operatora hermitowskiego może być macierz hermitowska; dana reprezentacja charakteryzuje się tym, że w niej pewnym określonym obserwablom odpowiadają macierze przekątne. W nieliniowej teorii pewne reprezentacje są jednak wyróżnione. W kauzalnej interpretacji mechaniki kwantowej, podanej przez Bohma, wyróżnioną rolę gra reprezentacja czasoprzestrzenna, co jest niezgodne z ogólną teorią transformacji unitarnych. Jednakże, kierując się przytoczonymi wyżej rozważaniami, Bohm nie uważa tego stanu rzeczy za jakiś brak swej teorii, lecz — przeciwnie — za jej zaletę.]

Interpretacja Bohma pozwala ominąć podstawową trudność, jaką nastręcza sprawa pogodzenia zjawiska ugięcia fal de Broglie'a z ruchem cząstek, np. elektronów, po określonych torach, z lokalizacją przestrzennoczasową cząstek. W jaskrawej formie trudność ta występuje np. w zjawisku youngowskiej interferencji wiązek elektronów. Wyobraźmy sobie dwie szczeliny, na które pada szeroka równoległa wiązka powolnych elektronów o jednakowej prędkości. Na kliszy ustawionej w odpowiedniej odległości za szczelinami pojawiają się wówczas prążki interferencyjne; jednakże prążki znikają, gdy zasłonimy jedną ze szczelin. Jeśli elektrony biegną po określonych torach, wówczas każdy z nich przebiegać musi przez jedną lub drugą szczelinę i w zwykłym ujęciu korpuskularnym nie widać, dlaczego by zasłonięcie jednej szczeliny miało wpływać na ruch elektronu biegnącego przez drugą szczelinę. W interpretacji Bohma od tego, czy odsłonięta jest jedna szczelina, czy też obie, zależą warunki brzegowe dla funkcji falowej ψ charakteryzującej nasze zjawisko. Funkcja charakteryzująca przypadek, gdy obie szczeliny są odsłonięte, jest zatem inna niż wówczas, gdy odsłonięta jest jedna tylko szczelina. W dwu tych wypadkach różne zatem będą wartości funkcji R i S, a więc i wartości potencjalnej energii

kwantowej U, co oczywiście spowoduje zmianę toru elektronów przy przejściu od jednego przypadku do drugiego.

Interesujące są również uwagi Bohma na temat, czy przyszła fizyka będzie miała charakter kauzalny. Rozpowszechniona jest wśród fizyków teoretyków na Zachodzie opinia, że wielkie sukcesy mechaniki kwantowej związane są z tym, że jej prawa nie mają charakteru kauzalnego, lecz probabilistyczny, że odstąpiła ona od wymagań kauzalności. W związku z tym przyjmowany jest przez większość teoretyków pogląd, że kierunek dalszego rozwoju fizyki nie zmierza do powrotu do kauzalności, lecz raczej do dalszego jeszcze od niej odejścia. Jednakże, zdaniem Bohma, tego rodzaju wnioski są niesłuszne; sukcesy mechaniki kwantowej wiążą się nie ze zrzeczeniem się przez nią kauzalności, lecz z oparciem się jej na równaniach Schrödingera i Diraca i z przyjęciem bornowskiej statystycznej interpretacji funkcji falowej ψ. Bohm pokazał, że możliwe jest uzyskanie wyników mechaniki kwantowej również i w oparciu jej o interpretację kauzalną, co właśnie pozwala mu wysuwać wspomniany pogląd. Ale jeśli tak jest, niesłuszne jest przypuszczenie, że w przyszłości nie będzie nawrotu do kauzalności, gdyż nie ma podstaw do przypuszczenia, że nie jest możliwa zgodna z faktami doświadczalnymi kauzalna interpretacja relatywistycznej mechaniki kwantowej.

Co oznacza przyczynowość w sformułowaniu Bohma? Oto jego własna wypowiedź:

> Koniecznym warunkiem kauzalnego charakteru zdarzenia czy stanu, który nazywać będziemy skutkiem, jest poprzedzanie go w czasie przez inne zdarzenie czy stan, który nazywamy przyczyną (ogólniej: przez zbiór zdarzeń (stanów), które nazywać będziemy zbiorem przyczyn). Ponadto skutek musi być w sposób pewny związany z przyczyną (przyczynami). Prawdziwe przyczyny możemy określić jako te warunki czy zdarzenia, których powtórzenie jest koniecznym i wystarczającym warunkiem zaistnienia skutku (czy też skutków). Możemy być pewni prawdziwości przyczyny, jeśli pokażemy doświadczalnie, że skutek powtarza się zawsze wtedy, kiedy powtarza się przyczyna.
>
> Oczywiście, żaden skutek nie jest ściśle niezależny od wszystkich innych zjawisk w świecie, ponieważ każde zjawisko jest w pewnej mierze powiązane z każdym innym. Mimo to, na ogół zawsze można wyizolować to, co można nazwać kontrolną przyczyną skutku, a więc taką przyczyną, która prowadzi do wywołania skutku z dokładnością wystarczającą do przewidywania czy kontrolowania wyniku, o który chodzi. Możemy więc zaniedbać inne przyczyny wobec przyczyny kontrolnej.

Na mocy powyższej definicji możemy — według Bohma — stwierdzić, że domena kauzalności określa domenę nauki, nauka bowiem zajmuje się przede wszystkim reprodukowalnymi związkami między obiektami, zjawiskami czy zdarzeniami.

W mechanice kwantowej również bada się takie właściwości materii, jakie ujawniają się w sposób powtarzalny w doświadczeniu, jak np. poziomy energetyczne atomów, momenty dipolowe drobin, różne stałe charakteryzujące materię itp. Zdaniem Bohma jesteśmy dzisiaj ograniczeni do badania tylko przeciętnych wartości pewnych właściwości, jak np. średniego czasu trwania promieniotwórczego jądra atomu czy średniego czasu trwania pobudzonego stanu atomu, gdyż nie znamy przyczyn kontrolnych reprodukowania się takich właściwości indywidualnych atomów na poziomie kwantowym. Dzisiejsza powszechnie przyjmowana postać mechaniki czy elektrodynamiki kwantowej zakłada, że takie przyczyny kontrolne nie istnieją. W ten sposób *ex definitione* wyklucza się wszelkie dalsze badanie naukowe, mające na celu wykrycie takich przyczyn. Według Bohma, robi się tak nie w oparciu o dowód, że omawiane zjawiska nie mają charakteru kauzalnego w sensie bohmowskim, lecz ze względu na pewną postawę filozoficzną, odrzucającą wprowadzanie wielkości, których nie można zmierzyć i dla których nie można podać przepisu sprawdzenia doświadczalnego w ramach istniejącej teorii.

Jak stwierdza Bohm, w historii nauki zawsze dotychczas okazywało się płodne przyjmowanie, że nowopoznane zjawiska posiadają przyczyny, które mogą być na razie ukryte. Jeśliby w istocie takie przyczyny nie istniały, to założenie takie prowadziłoby tylko do bezpłodnych wysiłków. Jeżeli jednak przyczyny badanego zjawiska istnieją, a przyjmujemy, że ich nie ma, wówczas zrzekamy się dobrowolnie czynników istotnych dla dalszego rozwoju i postępu teorii. Więcej nawet: w zjawiskach tak skomplikowanych, jak te, które stoją przed fizyką obszarów o rozmiarach jądrowych (10^{-12}, 10^{-13} cm), nić przewodnia dawana przez teorię badaniom doświadczalnym jest szczególnie cenna, i nawet teoria, która później okazuje się błędna, może tu mieć, zdaniem Bohma, heurystyczną wartość. Jeśli natomiast chcemy tylko wyczekiwać, aż nowe doświadczenia odkryją nam ukryte parametry kauzalne, może powtórzyć się historia rozwikłania widm atomowych. Dopiero po trzydziestu latach gromadzenia bogatych materiałów doświadczalnych w postaci długości fal i natężeń linii widmowych została wykryta podstawowa seria widmowa wodoru, a trzeba było dalszych kilkunastu lat, by wykryto serie widmowe innych pierwiastków. Szybki postęp w tej dziedzinie zaczął się dopiero, gdy powstała bohrowska teoria atomu, z dzisiejszego punktu widzenia błędna.

Bohm ustosunkowuje się również do stanowiska wielu fizyków, którzy w prywatnej korespondencji z nim przyznają nawet konieczność nawrotu do pewnej postaci kauzalności na poziomie kwantowym, jednakże wyrażają obiekcje co do bohmowskiego powrotu do prymitywnie

prostej postaci przyczynowości, a mianowicie do mechanistycznej przyczynowości newtonowskiej.

Również i Bohm zgadza się z tym, że nieograniczone rozciąganie zakresu stosowalności mechanistycznej przyczynowości i przyjmowanie determinizmu laplace'owskiego, według którego przyszłość jest jednoznacznie określona przez przeszłość i odwrotnie — przeszłość przez przyszłość — jest dziś nie do przyjęcia. Determinizm taki prowadzi do zagubienia istotnego aspektu przyczynowości, a mianowicie nieodwracalnego w czasie kierunku przebiegu zjawisk.

Jednakże Bohm sądzi, że do trudności związanych z tego rodzaju mechanistycznym determinizmem laplace'owskim nie dochodzi się, jeśli przyjąć, że mechanika newtonowska i związana z nią mechanistyczna przyczynowość jest pewnym przybliżeniem, słusznym tylko w pewnym zakresie zjawisk.

Powstaje zatem pytanie, czy w dziedzinie zjawisk kwantowych mogą być słuszne prawa kauzalne typu newtonowskiego. Zdaniem Bohma, niesprzeczna w sobie interpretacja kauzalna równania Schrödingera wskazuje, że takie teorie mogą być w dziedzinie kwantowej przynajmniej częściowo adekwatne. Byłby zatem do przyjęcia w pewnej ograniczonej dziedzinie nawrót do newtonowskiej klasycznej mechaniki, nawrót, którego nie można *a priori* wykluczyć ze względów filozoficznych. Niedopuszczalne jest jedynie ekstrapolowanie takich praw na wszystkie zakresy zjawisk, jak to czynił Laplace, uważając, że mechanicyzm newtonowski jest czymś ostatecznym i że stanowi on ostateczny etap rozwoju teorii, a przyszłość przynieść może jedynie poprawki w szczegółach. W całej historii nauki nie było nigdy jakichś ostatecznych sformułowań — zawsze nowe badania doświadczalne odsłaniały nowe poziomy, a to prowadziło do zmian poglądów, jakie wynikały z bezpośredniej ekstrapolacji praw słusznych na poprzednich poziomach.

Mniemanie, że dziś już jesteśmy w stanie nakreślić ostateczne ogólne linie rozwoju teorii fizycznych, przypomina — jak mówi Bohm — panujący pod koniec XIX wieku pogląd, że fizyce pozostało już tylko znajdowanie dalszych znaków dziesiętnych w wartościach stałych. Nie można podać dowodu bezwzględnej słuszności żadnej ogólnej koncepcji fizycznej.

Wobec tego Bohm uważa za najwłaściwsze takie sformułowanie teorii fizycznych, aby uwzględniały one wyraźnie możliwość istnienia nieznanej nam dziś jeszcze liczby dalszych poziomów. Na różnych poziomach charakter praw fizycznych może być odmienny. Większość fizyków teoretyków sądzi, że w dziedzinie atomowej należy wykluczyć prawa typu newtonowskiego; Bohm jednakże uważa, że tego rodzaju pogląd nie jest uzasadniony i że prawa tego typu mogą być słuszne aż

do wymiarów rzędu 10^{-13} cm włącznie. Błędem byłoby jednak dalsze ekstrapolowanie tych praw na poziom podkwantowy, gdzie mogą już one nie być słuszne.

Poglądy Bohma znalazły duży oddźwięk u szeregu teoretyków francuskich skupiających się dokoła de Broglie'a, że wymienię tu J. P. Vigiera, E. Schatzmana, L. Destouchesa i jego żonę, P. Destouches-Février, R. Basile'a, pannę F. Aeschlimann i R. Dugasa. Kilku spośród nich, jak np. Schatzmann i Vigier stoją na pozycjach materializmu dialektycznego, jak o tym świadczą ich wypowiedzi, ogłaszane m. in. w znanym czasopiśmie racjonalistycznym *La Pensée*.

Pod wpływem prac Bohma L. de Broglie zrewidował swe stanowisko co do interpretacji mechaniki kwantowej i od r. 1952 wycofał się z zajmowanego przez siebie w latach 1927—1952 stanowiska interpretacji kopenhaskiej, opartej na idei komplementarności. Nawiązał on do swych prac z lat 1926—1927, a mianowicie do swej teorii fali pilotującej. Do tej zmiany stanowiska de Broglie'a przyczyniły się głównie prace Vigiera, młodego teoretyka, który zajmował się zagadnieniem budowy unitarnej teorii pola w duchu einsteinowskim czy schrödingerowskim.

Vigier wykazał przede wszystkim, że w ramach tzw. afinarnej unitarnej teorii pola, typu proponowanego przez Schrödingera, można uzyskać równania falowe cząstek o spinach 0, $^1/_2$ czy 1 przez rozważanie liniowych przybliżeń nieliniowych w zasadzie równań pola jednolitego. Następnie Vigier rozwinął szkicowo ideę przypisania nieliniowym równaniom pola osobliwości, które poruszałyby się po określonych torach wynikających z danych równań pola. Funkcja falowa ψ odpowiadałaby, jak wspomniałem, liniowemu przybliżeniu równań pola, gęstość zaś prawdopodobieństwa $\psi\psi^*$ można według Vigiera uzyskać przez odpowiednie średniowanie przeprowadzone dla zespołu identycznych cząstek poruszających się jak wspomniane osobliwości w określonym polu jednolitym. Pole ψ byłoby więc pojęciowo czymś różnym od pola jednolitego, co umożliwia ominięcie trudności związanych z nagłymi zmianami pola (redukcja pola) przy pomiarach.

Nawiązując do tych idei Vigiera, L. de Broglie wykazał, że on sam wysunął zupełnie analogiczne poglądy w swych pracach ogłoszonych jeszcze w 1927 r., w których proponował wspomnianą już teorię podwójnego rozwiązania. Teorię tę porzucił de Broglie ze względu na związane z nią duże trudności matematyczne; jednakże pod wpływem prac Bohma i Vigiera powrócił do niej w r. 1952. Od tego czasu, dzięki pracom de Broglie'a, Vigiera i innych, idee te zostały szczegółowiej rozwinięte, jednakże nie stanowią one jeszcze bynajmniej zakończonej całości. W najbardziej sprecyzowanej formie są one ujęte w ogłoszonej ostatnio

w *Nuovo Cimento* pracy de Broglie'a pt. *Une interprétation nouvelle de la mécanique ondulatoire est-elle possible?* [N. Cim. X, I, 37 (1955)]. Zresztą de Broglie zapowiada publikację w najbliższym czasie monografii zawierającej bardziej szczegółowe przedstawienie uzyskanych dotychczas wyników.

Przejdę teraz do omówienia w zarysach poglądów de Broglie'a i Vigiera. W pracach swych z r. 1927 de Broglie uważał, że traktując jakiekolwiek zagadnienie mechaniki kwantowej należy rozważać równocześnie dwa sprzężone ze sobą rozwiązania równania falowego. Jedno z nich, ψ, to rozwiązanie rozpatrywane zwykle, przedstawiające falę o amplitudzie skończonej; rozwiązaniu temu de Broglie przypisywał znaczenie czysto statystyczne. Drugie rozwiązanie u, miało przedstawiać falę o tej samej fazie co fala ψ, lecz o punktowej osobliwości; to właśnie rozwiązanie miało reprezentować korpuskułę. Jeśli założymy, że $\psi = Re^{iS/\hbar}$ to, jak pokazał w swej pracy w 1927 r. de Broglie, punktowa osobliwość musi poruszać się z prędkością o składowych

$$V_x = \frac{1}{m}\frac{\partial S}{\partial x};\quad V_y = \frac{1}{m}\frac{\partial S}{\partial y};\quad V_z = \frac{1}{m}\frac{\partial S}{\partial z}.$$

Ruch ten dawał się opisać przez równania dynamiki wprowadzającej omówioną poprzednio energię potencjalną kwantową U.

De Broglie pokazał również, że jeśli nie wiemy, po którym z możliwych torów porusza się korpuskuła — osobliwość, wówczas R^2 daje gęstość prawdopodobieństwa znalezienia korpuskuły w rozpatrywanym obszarze przestrzeni. Jednakże w r. 1927 de Broglie nie potrafił ściśle uzasadnić matematycznie wyżej przytoczonych poglądów i to właśnie skłoniło go do przyjęcia interpretacji probabilistycznej — komplementarnej.

Powracając w 1952 r. do swych pierwotnych poglądów de Broglie wprowadził nową zasadniczą ideę (rozwijaną w pracach Vigiera), a mianowicie, że równanie opisujące zachowanie się fali u jest nieliniowe. Nawiązuje on tu bardzo wyraźnie do poglądów rozwijanych przez Einsteina i jego współpracowników (jednym z nich jest prof. Leopold Infeld) co do ruchów cząstek w ogólnej teorii względności. (Jak wspomina de Broglie, jeszcze przed Einsteinem analogiczne poglądy wysuwał G. Darmois).

[W ogólnej teorii względności metrykę czasoprzestrzeni i pole grawitacyjne charakteryzuje dziesięć współczynników $g_{\mu\nu}$ ($\mu,\nu = 1, 2, 3, 4$), które podlegają nieliniowym równaniom różniczkowym. W próżni, w nieobecności materii, współczynniki te przyjmują wartośc $g^{(0)}_{\mu\nu}$

(dla tzw. pola galileuszowskiego różne od zera wartości mają tylko współczynniki $g^{(0)}_{11} = g^{(0)}_{22} = g^{(0)}_{33} = -1$ oraz $g^{(0)}_{44} = +1$).

Weźmy pod uwagę wielkości $\gamma_{\mu\nu} = g_{\mu\nu} - g^{(0)}{}_{\mu\nu}$. Jeśli wykluczyć pewne bardzo niewielkie obszary, w których $\gamma_{\mu\nu}$ przybierają duże wartości, wszędzie indziej $\gamma_{\mu\nu}$ są małe wobec jedności i podlegają przybliżonym liniowym równaniom różniczkowym. Obszary, w których $\gamma_{\mu\nu}$ osiągają duże wartości, reprezentują czasoprzestrzenne tory cząstek; dla uproszczenia można rozpatrywać czasoprzestrzenne linie, wzdłuż których rozłożone są osobliwości punktowe jako reprezentacje torów cząstek. Otóż Einstein i jego współpracownicy dowiedli, że linie te są tzw. liniami geodezyjnymi pola metrycznego $\gamma_{\mu\nu}$. Wynik ten wprowadzano poprzednio w ogólnej teorii względności jako odrębny postulat; okazało się jednak, że tkwi on już w samych równaniach pola grawitacyjnego. Jeśli przyjmiemy za Einsteinem, że funkcje falowe u, charakteryzujące różne cząstki, będzie można ująć w ramy odpowiednio uogólnionej jednolitej teorii pola, wydaje się prawdopodobnym, że równania różniczkowe charakteryzujące te pola powinny być tak samo nieliniowe jak równania, którym podlegają wielkości $\gamma_{\mu\nu}$.

W swym nowym ujęciu teorii podwójnego rozwiązania de Broglie przyjmuje zatem, że równania rządzące funkcją falową u są nieliniowe. Jednakże nieliniowy charakter tych równań ma się ujawniać wyraźnie tylko w bardzo niewielkich obszarach rzędu rozmiarów cząstek elementarnych (10^{-13} cm); na zewnątrz tych obszarów funkcje u podlegać mają równaniom liniowym, pokrywającym się ze zwykłymi równaniami mechaniki kwantowej czy kwantowej teorii pola.

Einstein silnie podkreślał pewną bardzo ważną cechę równań różniczkowych nieliniowych. Gdy równania różniczkowe jakiegoś pola są liniowe i jednorodne, obowiązuje superpozycja rozwiązań. Możemy dla takich równań zawsze znaleźć takie rozwiązanie z osobliwością, że osobliwość porusza się w zadany z góry sposób; można do tego rozwiązania dodać następnie inne, nie posiadające osobliwości, nie wpływając przez to na ruch osobliwości. Nie jest to jednak słuszne dla równań nieliniowych — nie obowiązuje wówczas superpozycja rozwiązań, jedno rozwiązanie nie jest już niezależne od drugiego. Innymi słowy, nieliniowość wiąże w pewien sposób ze sobą rozwiązania, które byłyby niezależne od siebie dla równania liniowego.

Jeśli wrócimy teraz do teorii podwójnego rozwiązania, sytuacja przedstawia się następująco. Należy przypuszczać, że pole u podlega równaniu różniczkowemu nieliniowemu, jednakże nieliniowość ta występuje wyraźnie tylko w pewnym osobliwym obszarze bardzo niewielkich rozmiarów przestrzennych. Na zewnątrz tego obszaru równanie fali jest z wystarczającym przybliżeniem liniowe i pokrywa się ze

zwykłym równaniem relatywistycznej mechaniki kwantowej. Możemy teraz znaleźć takie rozwiązanie u_0 tego ostatniego równania, które ma bardzo małe wartości poza wspomnianym obszarem osobliwym, a w obszarze tym posiadałoby osobliwość, gdyby we wnętrzu tego obszaru jeszcze obowiązywało równanie liniowe. Można też znaleźć inne rozwiązanie v przybliżonego równania liniowego, typu zwykłych rozwiązań mechaniki kwantowej. Weźmy teraz pod uwagę na zewnątrz obszaru osobliwego rozwiązanie $u = u_0 + v$. Rozwiązanie to będzie mieć w obszarze osobliwym jako swe przedłużenie pewne określone rozwiązanie ścisłego równania nieliniowego, przy czym należy przypuszczać, że to ostatnie rozwiązanie nie posiada prawdziwej osobliwości. Ale w tej sytuacji rozwiązania u_0 i v istotnie są ze sobą powiązane i fala v gra istotnie rolę fali pilotującej w stosunku do osobliwości występującej w u_0; osobliwość ta musi zatem reprezentować prawdziwy ruch cząstki.

Możemy teraz przyjąć, że $\psi = Cv$ (C — odpowiednia stała) jest normalnie rozpatrywanym rozwiązaniem równania mechaniki kwantowej, i unormować ψ w zwykły sposób, zgodny z probabilistyczną interpretacją ψ. W ten sposób występuje wyraźnie różnica między statystyczną falą ψ a realną falą $u = u_0 + v$.

Ponieważ $\psi = Cv$, więc wyniki otrzymywane w mechanice kwantowej dla funkcji ψ, której narzucamy pewne określone wymagania (ciągłość, jednoznaczność, spełnianie warunków brzegowych odpowiednich dla rozpatrywanego zagadnienia) stosują się i do v; w szczególności dotyczy to określania skwantowanych wartości energii atomów czy drobin. Z energiami tymi związane są drgania określonych częstości; związek ten określony jest równaniem $E = h\nu$ (ν — częstość drgań). Ale teraz w łonie fali v, która ma dla określonej energii E, a więc i częstości drgań ν, postać fali stojącej, mamy obszar osobliwy, będący siedzibą procesu o takiej samej częstości drgań; obszar ten reprezentuje zlokalizowaną w czasie i przestrzeni cząstkę.

Rozwiązanie typu rozpatrywanego przez de Broglie'a pozwala również wytłumaczyć ugięcie i interferencję fal, obserwowane w doświadczeniu Younga ze szczelinami. Cząstkowa fala v zachowuje się jak fala klasyczna i daje prążki interferencyjne. Gdyby równanie ścisłe było liniowe, ruch cząstki, opisywany przez u_0, byłby niezależny od v, a więc przesłonięcie jednej ze szczelin nie mogłoby mieć wpływu na ten ruch, czyli i na rozkład prążków interferencyjnych, które przecież pojawiają się tam, gdzie trafiają cząstki. Ponieważ jednak przesłonięcie jednej ze szczelin powoduje zniknięcie prążków, a więc wpływa na ruch cząstek przechodzących przez drugą szczelinę, możemy to wytłumaczyć — zdaniem de Broglie'a — tylko przez założenie, że ścisłe równanie mecha-

niki kwantowej jest nieliniowe. Ponadto rozkład prążków otrzymujemy w zwykły sposób z klasycznej fali v.

Nowe ujęcie przez de Broglie'a teorii podwójnego rozwiązania nie stanowi bynajmniej wykończonej teorii i natyka się wciąż jeszcze na poważne trudności. Nie jest np. wcale jasne, jak z tego punktu widzenia opisać podział ciągu fal na dwa ciągi częściowe — jeden przenikający przez odpowiednią barierę potencjalną, drugi zaś od niej odbity. Również zagadnienia dotyczące energii pola u nie zostały należycie wyjaśnione. Największą trudność stanowi jednak to, że nieznana jest postać nieliniowych członów równań pola falowego de Broglie'a; wiadomo jedynie, że w przybliżeniu liniowym równania te powinny sprowadzać się do zwykłych równań relatywistycznej mechaniki kwantowej.

W teorii pola u decydującą rolę gra nieliniowy charakter równań różniczkowych pola. W zwykłej mechanice kwantowej cząstkę w ruchu opisujemy przy pomocy ograniczonego czasowo i przestrzennie ciągu fal; cząstka znajduje się na pewno gdzieś w takim ciągu (paczce) fal; rozmiary ciągu i zakres długości fal użytych do jego budowy spełniają relację ściśle związaną z relacjami nieokreśloności Heisenberga. Według mechaniki kwantowej ciąg taki z biegiem czasu rozpływa się, co stanowi wyraz fizyczny tego, że pęd i położenie cząstki nie są ostro określone (relacja Heisenberga) i wobec tego nieokreśloność położenia cząstki wzrasta z czasem.

Inaczej może wyglądać ograniczony ciąg fal u, rządzonych równaniem nieliniowym, reprezentujący z grubsza cząstkę w ruchu. De Broglie widzi możliwość wyróżnienia trzech części ciągu. Pierwszą z nich byłby bardzo mały obszar osobliwy reprezentujący cząstkę w sensie ściślejszym i stanowiący siedzibę zjawisk związanych z nieliniowością równań; drugą — stosunkowo duży obszar rządzony przez zwykłe równanie liniowe mechaniki kwantowej; trzecią — powierzchnia ograniczająca ciąg, gdzie amplituda fali ulega nagłej zmianie i gdzie znów mogłyby dojść do głosu efekty nieliniowe. Te ostatnie efekty mogłyby zapewnić ciągowi zwartość i spowodować, że nie rozpłynąłby się on z biegiem czasu; osobnej dyskusji wymaga wtedy zagadnienie relacji Heisenberga.

Dzisiejsza mechanika kwantowa w zasadniczy sposób opiera się na liniowości równań pola. Jeśli istotnie nieliniowość równań pola stanowi klucz do mikrofizyki korpuskularnej, to, jak podkreśla de Broglie, łatwo zrozumieć, dlaczego mechanika kwantowa musi się ograniczać do statystycznego tylko i probabilistycznego opisu zjawisk atomowych. Nie wychodząc poza analizę liniową, musi ona z konieczności zacierać lokalne nieliniowe struktury i wskutek tego nie może, zdaniem de Broglie'a, uchwycić właściwego związku pomiędzy falą a cząstką. Ponieważ jed-

nak część regularna fali u poza bardzo małymi obszarami nieliniowości ma charakter taki, jak zwykła funkcja falowa ψ mechaniki kwantowej, mechanika ta może uzyskać prawidłowy obraz statystyczny zjawisk.

Gdyby udało się rozwinąć w pełni teorię rozwiązania podwójnego, przedstawioną szkicowo przez de Broglie'a, i oprzeć ją na ścisłych dowodach matematycznych, uzyskalibyśmy wtedy, jak ma nadzieję de Broglie, jasny i zadowalający obraz dualizmu falowo-korpuskularnego i moglibyśmy zrozumieć istotny powód sukcesów mechaniki kwantowej. Teoria taka pokazałaby, że istotnie, jak to od wielu lat utrzymywał Einstein, dzisiejsza mechanika kwantowa stanowi wprawdzie ścisłą teorię statystyczną, ale nie daje kompletnego opisu świata fizycznego. Budowa tego rodzaju teorii byłaby równoznaczna ze stworzeniem czegoś w rodzaju nowej, nadogólnej teorii względności, która by obejmowała idee zarówno niepowstałej jeszcze jednolitej teorii pola, jak i kwantowej teorii pól, i wiązała wszystkie rodzaje pól u, odpowiadające rozlicznym wykrytym dziś cząstkom elementarnym, z budową czasoprzestrzeni.

Po omówieniu w głównych zarysach interpretacyj mechaniki kwantowej, proponowanych przez Bohma oraz de Broglie'a i Vigiera, przejdę teraz do krytycznej ich oceny.

Stwierdzić należy przede wszystkim, że ani interpretacja Bohma, ani idee de Broglie'a i Vigiera nie stanowią bynajmniej czegoś wykończonego. Bohm pogłębił wprawdzie bardzo wyraźnie swe pierwotne sformułowania, ale w pracach jego jest jeszcze wiele punktów niejasnych.

Główny brak w dotychczasowych pracach Bohma stanowi to, że zajmuje się on ciągle nierelatywistyczną mechaniką kwantową w oparciu o równania Schrödingera, a ostatnio Pauliego. Nie pokazał on również dotychczas, jak z jego punktu widzenia ujmować należy zagadnienie emisji i absorpcji promieniowania — bardzo istotne dla mechaniki kwantowej i zasadnicze dla elektrodynamiki kwantowej — a tym bardziej nie objął swą interpretacją całego kręgu zagadnień związanych z tzw. drugą kwantyzacją. Niejasno przedstawia się u Bohma sprawa energii i pędu pola ψ. Jeśli ma to być pole realne, to powinna zachodzić wymiana energii i pędu pomiędzy tym polem a cząstką; nie widać jednak wyraźnie, jak to ma wyglądać w interpretacji Bohma. Nie jest również jasna niewrażliwość tego pola na zachowanie się cząstki. U Bohma to, czy cząstka biegnie po takiej czy innej trajektorii, nie wpływa zupełnie na pole ψ. Bohm nie wyjaśnił też do końca zagadnienia nagłej zmiany uważanego za realne pola ψ skutkiem wykonania pomiaru na zespole cząstek, choć zarysowują się u niego możliwości takiego wyjaśnienia. Wszystko to świadczy, że interpretacja Bohma bynajmniej

nie stanowi jakiejś kompletnej zamkniętej teorii. Są to bardzo istotne słabe punkty w pracach Bohma.

Dalszy istotnie słaby punkt to wąsko mechanistyczne ujmowanie kauzalności. Dotychczasowe, od szeregu lat toczące się dyskusje w związku z podstawami mechaniki kwantowej wyjaśniły i pogłębiły nasze poglądy na zagadnienia przyczynowości. Przyczynowość nie musi być ujmowana po newtonowsku — może ona też być pojmowana szerzej, i to szersze sformułowanie przyczynowości może też obejmować powiązania probabilistyczne i statystyczne, takie jakie spotykamy w zwykłym ujęciu mechaniki kwantowej. Twory rozpatrywane w mechanice kwantowej nie są ani korpuskułami, ani falami w sensie makrofizyki, toteż nie możemy żądać, by makrofizyczne sformułowanie przyczynowości bez zmian dało się przenieść do nowego świata mikrofizyki. W czasie dyskusji prowadzonych przez fizyków radzieckich wyjaśniło się, że probabilistyczna mechanika kwantowa nie jest sprzeczna z materializmem dialektycznym. Sprzeczna z nim jest tylko pozytywistyczna interpretacja mechaniki kwantowej, wysuwana przez szkołę kopenhaską, ale Fock i Błochincew wykazali, że istnieją inne — bynajmniej nie mechanistyczne — interpretacje mechaniki kwantowej, oparte na materializmie dialektycznym. Nie ma więc potrzeby nawracania do kauzalności newtonowskiej, tak jak to czyni Bohm.

Osobiście jestem zdania, że Bohm nie jest na właściwej drodze — podejście jego jest zbyt sztuczne i skomplikowane, by mogło być prawdziwe. Bohmowski (a właściwie de broglie'owski) potencjał kwantowy wprowadzany jest w sposób zbyt formalny, podobnie jak i ciecz kwantowa w innym wariancie interpretacyjnym Bohma. Tym niemniej jednak pojawienie się interpretacji Bohma i oddźwięk, jaki znalazła ona w literaturze naukowej fizycznej, uważać należy za symptomatyczne, jako szukanie drogi wyjścia z pewnego impasu, przed jakim stanął dalszy rozwój kwantowej teorii pola.

Podkreślmy jednak to, co należy uważać za pozytywne osiągnięcia Bohma. Wbrew rozpowszechnionej wśród teoretyków opinii wykazał on, że możliwe jest wprowadzenie w mechanice kwantowej parametrów utajonych w sposób nieprzewidziany przez Neumanna, którego twierdzenie o niemożliwości istnienia tego rodzaju parametrów było powszechnie uważane za decydujące w tej mierze. Von Neumann wykazał, że jeśli uznajemy mechanikę kwantową w jej dzisiejszej postaci za prawdziwą i jeśli przyjmiemy istnienie w rozpatrywanym układzie fizycznym utajonych parametrów, które miałyby decydować o wynikach wszelkich możliwych doświadczeń — to dojdziemy do sprzeczności zakładając zgodność tych wyników z probabilistycznymi wypowiedziami mechaniki kwantowej. Bohm omija wynik von Neumanna w bardzo pro-

sty sposób. Według Bohma wyniki pomiarów zależą nie tylko od utajonych parametrów układu, lecz i od utajonych parametrów przyrządów pomiarowych, a zatem dowód von Neumanna nie stosuje się do interpretacji Bohma. Bohm wykazał również możliwość przeprowadzenia logicznie zwartej kauzalnej mechanistycznej interpretacji mechaniki kwantowej, która prowadzi do wyników zgodnych z powszechnie dotychczas przyjmowaną interpretacją probabilistyczną, i potrafił obronić swą interpretację przed atakami poważnych przeciwników. Interpretację tę uzyskał Bohm kosztem wprowadzenia nowego, uważanego przezeń za realne, pola sił kwantowych; na to właśnie pole przerzucił Bohm charakterystyczne odrębności zachowania się obiektów mikrofizyki. Pole to wykazuje pewne rażące osobliwości: np. gdy dokonujemy pomiaru, pole ulega w całej swej rozciągłości zmianom rozchodzącym się z nieskończenie wielką prędkością, co szereg krytyków zarzucało Bohmowi; jednakże jest to dopuszczalne z nierelatywistycznego punktu widzenia, przyjmowanego na razie przez Bohma. Dopiero gdyby w zapowiedzianym przez Bohma ujęciu relatywistycznym jego interpretacji pozostała tego rodzaju propagacja, stałoby się to poważną trudnością dla tej interpretacji.

Na podstawie dotychczasowych wyników swoich prac Bohm ma prawo bronić stanowiska, że interpretację jego przeprowadzić będzie można do końca. Jeśli to okaże się istotnie możliwe, to w interpretacji tej tkwiłyby możliwości wyjścia poza dotychczasowe ujęcie mechaniki kwantowej, zwłaszcza w istotnych dziś dla fizyki obszarach rzędu 10^{-13} cm. Rzuciłoby to zupełnie nowe światło na dotychczas nie dające się pokonać trudności kwantowej teorii pól i teorii cząstek elementarnych.

Za pozytywny efekt prac Bohma można dalej uważać ponowne zajęcie się de Broglie'a, Vigiera i innych zarzuconą przez de Broglie'a próbą odmiennego od powszechnie przyjętego pojmowania mechaniki kwantowej, tzw. teorią podwójnego rozwiązania. Prace prowadzone od trzech lat w tym kierunku przez de Broglie'a, Vigiera i innych teoretyków francuskich nie dały wprawdzie wykończonej teorii, odsłoniły jednak bardzo interesujące perspektywy.

Podejście de Broglie'a i Vigiera jest niewątpliwie głębsze niż podejście Bohma i nie stanowi tak, jak to ostatnie, bezpośredniego nawrotu do newtonowskiej kauzalności. Nawiązuje ono bardzo wyraźnie do kompleksu prac Einsteina i jego współpracowników, Weyla, Schrödingera i innych, prac poświęconych budowie jednolitej teorii pola, ale wnosi do tych zagadnień, jak sądzę, nowe elementy. Stanowisko de Broglie'a zawiera w sobie pewne elementy syntezy dwu podstawowych kierunków dzisiejszej fizyki teoretycznej: kauzalnej jednolitej teorii

pola i probabilistycznej kwantowej teorii pól. Oczywiście, są to bardzo jeszcze mgliste perspektywy, ale przebadanie odsłaniających się tu możliwości jest tym bardziej interesujące, że zarówno jednolita teoria pola, jak i kwantowa teoria pól mają każda za sobą po ćwierć wieku nie uwieńczonych ostatecznym sukcesem wysiłków najwybitniejszych teoretyków dzisiejszych. Stosunkowo duży oddźwięk, jaki znalazły prace Bohma, de Broglie'a i Vigiera wśród fizyków zachodnich, świadczy o istnieniu pomiędzy nimi podziemnego nurtu w kierunku kauzalnej interpretacji mechaniki kwantowej.

Wreszcie trzeba podkreślić, że niezależnie od ostatecznej słuszności czy niesłuszności poglądów Bohma, de Broglie'a i Vigiera już dotychczasowe związane z nimi prace i dyskusje przyniosły szereg nowych idei, mających znaczenie nie tylko fizyczne, lecz i filozoficzne. Chodzi tu o podstawowe zagadnienie przyczynowości w mikroświecie i przyszłych linii rozwojowych fizyki. Wśród omówionych poprzednio metodologicznych uwag Bohma są niektóre niewątpliwie słuszne, jak np. silne podkreślanie przezeń, że żadne ze sformułowań fizyki nie może być uważane za ostateczne. Z szeregu jego wypowiedzi jasne jest zresztą, że stoi on na stanowisku materialistycznym i jest w wyraźnej opozycji do pozytywizmu i machizmu; zespół prac jego stanowi próbę ataku na silnie związane z pozytywizmem komplementarystyczne stanowisko szkoły kopenhaskiej, bardzo rozpowszechnione wśród fizyków zachodnich.

Na ostateczną ocenę poglądów Bohma, de Broglie'a i Vigiera jest dziś jeszcze za wcześnie. Zapowiadają oni szereg dalszych prac, których wyniki będą mogły dopiero przynieść rozstrzygnięcie. Musimy więc na te prace poczekać. Jedno tylko jest pewne: o ile przed trzema laty stanowisko Bohma mogło się wydawać pomysłem, na który nie warto zwracać uwagi, dziś zespół prac związanych z ideami Bohma, de Broglie'a i Vigiera stanowi poważną — i nie do zlekceważenia — próbę skierowania interpretacji i rozwoju mechaniki kwantowej na nowe tory.

Szczepan Szczeniowski

Wanda Stęślicka

Materialistyczna teoria antropogenezy i jej przeciwnicy

Zagadnienie pochodzenia człowieka było zawsze i jest dotąd punktem newralgicznym, dokoła którego toczy się szczególnie ostra walka między idealizmem i religią a materializmem. Jak bardzo swego czasu obawiano się tego niebezpiecznego tematu, widzimy bodaj w wykrętnych wypowiedziach Buffona i Lamarcka, którzy wywiódłszy wpierw genealogię człowieka od zwierząt natychmiast wycofywali się z tego stanowiska, lojalnie powołując się na dogmaty wiary. Także Darwin długo zwlekał, zanim się zdecydował na zastosowanie teorii ewolucji do gatunku ludzkiego. Respekt przed złowrogą potęgą kleru nakazywał daleko idącą ostrożność. Wprawdzie palenie na stosie nie było już wówczas praktykowane, ale istniały wszakże tysiączne sposoby, by dosięgnąć i zniszczyć śmiałka głoszącego niewygodne poglądy.

Nie łudźmy się, że dziś trudności te są już przezwyciężone. Do tej chwili bowiem sprawa pochodzenia człowieka uchodzi za szczególnie drażliwą. Zauważyć to możemy zarówno w Polsce, jak i za granicą — na Zachodzie. Istnieją tu oczywiście zasadnicze różnice. U nas można mówić jedynie o specyficznym nacisku opinii pewnych tylko odłamów społeczeństwa, wśród których kultywowany jest reakcyjny pogląd na świat. Na Zachodzie tymczasem nacisk ideologiczny w kierunku antynaukowego ujmowania antropogenezy jest wywierany przez czynniki rządzące, przez klasę będącą u władzy. Te dwa działania są więc w gruncie rzeczy nieporównywalne. Nie należy jednak na tej podstawie lekceważyć tego zakresu wpływów naszej rodzimej propagandy obskurantyzmu. Dotychczas niemała część naszego społeczeństwa znajduje się pod stałym wpływem kleru i kształtuje swój światopogląd na irracjonalnym gruncie wierzeń religijnych. Sytuacja ta odbija się także na postawie pewnych naszych antropologów. Charakterystycznym tego przejawem bywa brak zainteresowania problemami antropogenezy. Są antropologowie, którzy w ogóle nie chcą się wypowiadać w sprawie pochodzenia człowieka, twierdząc, że ich antropogeneza nie

interesuje. Co więcej, wśród antropologów można się też spotkać z opinią, że nagromadzony dotychczas przez naukę materiał faktyczny nie pozwala jeszcze na tworzenie naukowej teorii antropogenezy.

Celem niniejszego artykułu jest m. in. wykazanie, że pogląd ten jest błędny. Nie znaczy to oczywiście, że zagadnienie pochodzenia gatunku ludzkiego zostało już zbadane we wszystkich szczegółach. Nie ulega jednakże wątpliwości, że w podstawowych swych zarysach proces kształtowania się człowieka z jego przedludzkich przodków jest nam wystarczająco znany.

Jak przedstawia się zagadnienie antropogenezy w świetle faktów? Otóż nie ulega wątpliwości, że jest to dziś jedno z najlepiej poznanych zagadnień ewolucjonizmu. Właśnie ze względu na specyficzne zainteresowanie, jakie tej sprawie poświęcali uczeni wielu krajów, zebrano wielki materiał dowodowy z różnych dziedzin nauki, głównie z embriologii, morfologii i fizjologii porównawczej, weryfikując osiągnięte wyniki bardzo licznymi dokumentami paleontologicznymi, tak że obecnie teorię ewolucji gatunku ludzkiego możemy uznać za doskonale ugruntowaną. Jest to ważne z wielu względów. Często z ust niechętnych laików słyszeć można zarzut, że antropologowie na podstawie kilku zębów i fragmentów kości budują nieugruntowane hipotezy. Tymczasem posiadamy szczątki kilkudziesięciu osobników kręgu *Pithecanthropus* z początków epoki lodowej, około stu — kręgu neandertalskiego z połowy tej epoki, a blisko dwustu — z paleolitu młodszego u schyłku zlodowaceń. Szkielety z epok kolejno coraz bliższych są bardzo liczne, dochodząc do setek i tysięcy. Antropologia dysponuje więc bardzo obfitym materiałem wykopaliskowym, na podstawie którego można wyciągać wnioski w pełni udokumentowane. Do tego dochodzą niezwykle cenne znaleziska ostatniego trzydziestolecia, obejmujące dwunożne małpy stepowe, które określamy wspólną nazwą *Australopithecinae*. Niektórzy autorzy rozumieją pod tą nazwą jedynie dwunożne małpy afrykańskie odkryte w Transwalu w latach 1924—1950. Inni autorzy jednakże, jak np. C. Arambourg (Francja), W. E. Le Gros Clark (Anglia), J. Kälin (Szwajcaria), w Polsce zaś J. Mydlarski i W. Stęślicka włączają do kręgu *Australopithecinae* również znaleziska eurazjatyckie np. rodzaju *Oreopithecus, Limnopithecus, Ramapithecus, Sivapithecus* czy *Udabnopithecus*. W myśl ujęć tych autorów dwunożne małpy stepowe wytworzyły się w miocenie na kontynencie azjatyckim, który stanowi ich prakolebkę, po czym zasiedlały coraz szersze terytoria. W Afryce pozostały najlepiej zachowane szczątki takich dwunożnych małp, przeto badania anatomiczno-porównawcze odnoszą się przede wszystkim do tych znalezisk. Są one dlatego szczególnie ważne,

że przedstawiają formy najwyższych naczelnych do tej pory nieznanych nauce. Dzisiejsze małpy człekokształtne są zwierzętami o postawie na wpół wyprostowanej i o leśnym trybie życia; *Australopithecinae* natomiast były dwunożne i wyprostowane, żyły na stepach, a podstawę ich pożywienia stanowiło białko zwierzęce. Mówi nam o tym zarówno analiza szczątków szkieletowych, jak badanie towarzyszących znalezisk, z których można odtwarzać środowisko i tryb życia gatunków kopalnych. Odkrycie dwunożnych małp stepowych posunęło naszą wiedzę o formach przedludzkich o duży krok naprzód.

Najistotniejsze w odtwarzaniu rodowodu człowiekowatych jest więc uwzględnianie takich form kopalnych naczelnych, które wykazują przemiany przystosowawcze prowadzące do coraz lepszego wyprostowania ciała, do zupełnego uwolnienia ręki i do zwiększającej się komplikacji ośrodkowego układu nerwowego. Te przemiany przystosowawcze są bowiem najważniejsze i występowanie ich decyduje o włączaniu danej formy do rodowodu człowieka.

Jest jednakże zjawiskiem bardzo znamiennym, że nawet wśród niektórych polskich antropologów widzimy brak zrozumienia tych zasadniczych faktów. Przeceniają oni drugorzędne cechy morfologiczne, wykazujące zresztą dużą plastyczność, jak np. zgrubienie kości czołowej nad oczodołami, ukształtowanie kości potylicznej związane z umięśnieniem karkowym itp. i mówią o... kłopotliwej sytuacji, w jakiej właściwie znalazła się antropologia po zaznajomieniu się z formami *Australopithecinae*[1]. Wśród afrykańskich *Australopithecinae* są bowiem formy duże i małe, a w związku z tym obserwujemy dużą zmienność w ukształtowaniu czaszki, która bywa raz mała, zgrabna i zaokrąglona — innym razem znów większa, wyposażona w zgrubienia kostne i grzebienie. Morfologia azjatyckich — wcześniejszych — przedstawicieli tej grupy form jest dotąd mniej znana ze względu na fragmentaryczność znalezisk. Szczęściem w południowej Afryce warunki lokalne, jakie panowały w wapiennych jaskiniach Transwalu, pozwoliły na dobre zachowanie się licznych części szkieletowych tych małp. W szczególności odkryto szczątki trzech miednic, które pozwoliły bezbłędnie określić dwunożność *Australopithecinae*. Ponieważ wyprostowanie postawy było pierwszym zasadniczym czynnikiem prowadzącym do uczłowieczenia, odkrycie takich dwunożnych stepowych małp stanowi dla antropologii nowy etap w dokumentacji teorii antropogenezy. Okazuje się, że są jednak u nas antropologowie, którzy chcą ujmować

[1] Por. *Antropogeneza. Folia Morphologica* t. III (XI) 1952 nr 4 s. 302 oraz *Materiały Konferencji Agrobiologów, Biologów i Medyków w Kuźnicach*, t. II. Koreferat do referatu *Antropogeneza*. Warszawa 1951 „Książka i Wiedza" s. 283-284

proces ewolucji człowieka od formy zwierzęcej do ludzkiej w sposób sztywny i prostolinijny we wszystkich szczegółach. Gubią się oni w analizowaniu takich cech, jak zgrubienie górnej krawędzi oczodołu, mniejsze lub większe zgięcie łuski kości potylicznej i tracą z pola widzenia najważniejszą, najistotniejszą cechę — a więc dwunożność. W związku z tym wysuwają oni obiekcje przeciwko umieszczaniu form kręgu *Australopithecinae* (oczywiście, *nie Australopithecinae* afrykańskich, ale form analogicznych) w łańcuchu przodków człowieka. Jest wszakże rzeczą oczywistą, że w konkretnych warunkach środowiskowych, a więc w zależności od obfitości pożywienia, soli mineralnych w glebie, witamin, promieniowania słonecznego czy składników wody, a także w zależności od składu całej biocenozy na danych obszarach — kształtowały się przeróżne cechy morfologiczne tych form; wzrost mógł być wyższy czy niższy, umięśnienie i otłuszczenie większe lub mniejsze, kościec bardziej masywny czy delikatny itd. itd. Nie wolno bowiem traktować procesu ewolucji abstrakcyjnie odrywając go w sposób niedialektyczny od jego historycznych okoliczności. Szczątki kopalne dowodzą, że procesy ewolucyjne mogą w danych konkretnych sytuacjach zbaczać w tę czy inną stronę.

Oczywiście, nie można w uwzględnianiu pewnej plastyczności ewolucyjnej pójść za daleko. Proces ewolucji, będący procesem historycznym, jest w istocie swojej nieodwracalny. Nie do pomyślenia byłoby wywodzenie człowieka od dzisiejszych goryli czy orangutanów, natomiast w pełni uzasadnione jest wywodzenie go od trzeciorzędowej dwunożnej małpy stepowej z kręgu *Australopithecinae*. Pewien wachlarz zmienności cech morfologicznych u tych zwierząt włączanych do rodowodu człowiekowatych nie stanowi tu istotnej przeszkody. Najważniejsze i decydujące znaczenie ma w tym przypadku ich dwunożność wiążąca się z rozwojem motoryczności ręki, co stwierdzamy na podstawie towarzyszących znalezisk.

Jak mówiliśmy, niektórym polskim antropologom wydaje się jednak, że np. cechy górnej krawędzi oczodołu czy inne drugorzędne szczegóły morfologiczne są najistotniejsze, że one decydują o przynależności jakiejś formy do rodowodu człowieka. Zasadniczy błąd takiego poglądu polega na tym, że z całości organizmu wyrywa się jakąś właściwość morfologiczną, uważając jej rozwój w określonym kierunku za jedyny i absolutny miernik postępu ewolucyjnego. Autorzy ci jakąś jedną cechę wyizolowaną z całości organizmu porównują z cechami innych zwierząt czy ludzi, nie troszcząc się zupełnie o ogólną morfologię badanego organizmu ani o jego tryb życia. Zapominają, że takiemu czy innemu rozwojowi jakiejś cechy np. wału nadoczodołowego odpowiadał

kompleks innych właściwości, z którymi ta cecha była skorelowana, a więc w przypadku zgrubień nadoczodołowych — specyficzna rozbudowa części twarzowej. Cały ten kompleks cech zapewniał organizmowi najlepsze przystosowanie do konkretnych warunków środowiska. Organizm musi być bowiem rozpatrywany jako jednolita całość, a nie jako mechaniczna suma oderwanych cech.

Drzewo genealogiczne gatunku dzisiejszego człowieka, skonstruowane na podstawie konkretnych znalezisk paleontologicznych przez J. Mydlarskiego i W. Stęślicką odtwarza konkretny przebieg rozwoju człowieka. Naszym zdaniem już dziś jesteśmy w stanie odtworzyć właściwy szereg rodowodowy (według niemieckich autorów *Ahnenreihe*), a nie tylko szereg mniej lub więcej hipotetycznych szczebli rodowodowych (według wiedeńskiego paleontologa O. Abela *Stufenreihe*) człowieka. Nie znaczy to oczywiście, że każde konkretne znalezisko kostne obejmuje szczątki rzeczywistego naszego praprzodka. Oznacza to jednak, że przez kolejne etapy reprezentowane przez poszczególne znaleziska przechodził cały gatunek ludzki, przechodzili przodkowie wszystkich ludzi bez wyjątku.

Ludzie dzisiejsi, zasiedlający wszystkie szerokości geograficzne i różniący się barwą skóry, kształtem włosów, nosa, wzrostem itd., przedstawiają jeden tylko gatunek. Wspólne im są wszystkie najistotniejsze właściwości odróżniające człowieka od zwierząt. Wszyscy są więc w taki sam sposób przystosowani do wyprostowanej postawy, mają jednakowo ukształtowaną stopę, tak samo sprawne ręce, wszyscy używają celowo obrobionych narzędzi, posługują się mową artykułowaną o podobnej logicznej konstrukcji (we wszystkich językach świata występuje np. w zdaniu podmiot i orzeczenie), u wszystkich ludzi widzimy rozwój i niebywałą komplikację ośrodkowego układu nerwowego, wszędzie rozwija się życie społeczne i produkcja, wszędzie człowiek w mniejszym lub większym zakresie opanowuje przyrodę i zmusza ją do służenia swym celom. Dowodzi to, że między wszystkimi ludźmi istnieje głębokie, zasadnicze podobieństwo, mimo wszelkich rzucających się w oczy powierzchownych różnic morfologicznych. Na podstawie tego podobieństwa stwierdzamy, że pochodzenie filogenetyczne wszystkich ludzi musi być jednakowe. Wszyscy wywodzimy się od tych samych form wczesnoludzkich, a w dalszej przeszłości od tych samych przedstawicieli kopalnych małp.

Dzisiejsze zróżnicowanie barwy skóry, włosów, kształtu nosa i twarzy itp. u poszczególnych odmian i ras ludzkich jest wynikiem procesów przystosowawczych, które zaszły w stosunkowo niedawnej przeszłości, w ciągu ostatnich kilkudziesięciu tysięcy lat, gdy już istniał

Homo sapiens. Dzisiejsze odmiany i rasy ludzkie nie istniały — i nie mogłyby nawet istnieć — na szczeblu człowieka neandertalskiego ani oczywiście na szczeblu jeszcze wcześniejszego praczłowieka. Istoty wczesnoludzkie żyły wyłącznie w strefach klimatu umiarkowanego. Dopiero na szczeblu *Homo sapiens*, gdy rozwój techniki kamieniarskiej osiągnął wyższy poziom, zaczął się człowiek rozpowszechniać także w surowych, niegościnnych strefach północnych tundr, obfitujących w zwierzynę łowną, i w gorących tropikalnych okolicach dostarczających poza zwierzyną także mnóstwa owoców. Tam to gatunek ludzki wytworzył adaptacje w postaci barwy skóry odpowiadającej stopniowi nasłonecznienia, adaptacje kształtu nosa najstosowniejszego w danych warunkach temperatury i wilgotności oraz te wszystkie właściwości, które charakteryzują współczesne odmiany i typy antropologiczne.

Szereg rodowodowy gatunku ludzkiego rozpada się na kilka etapów wyraźnie rozgraniczonych. W kolejności geologicznej wymieniamy wpierw etap dwunożnej małpy stepowej (miocen i pliocen), następnie etap praczłowieka — *Pithecanthropus* (schyłek pliocenu, początek epoki lodowej), potem etap człowieka pierwotnego — Neandertalczyka (druga połowa pleistocenu) i wreszcie etap człowieka dzisiejszego — *Homo sapiens*. Ta etapowość jest wyrazem istotnych prawidłowości procesów ewolucyjnych. Rozwój gatunku ludzkiego był procesem, który — jak każdy zresztą rozwój — narastał skutkiem nagromadzania się nieznacznych i ukrytych zmian, przechodząc następnie w postaci przeskoku do zmian jawnych, zasadniczych, jakościowych. Proces antropogenezy obejmował więc zarówno przemiany ilościowe, jak i jakościowe o charakterze mniejszych lub większych przeskoków. Jedne z nich mogły mieć charakter stopniowego przechodzenia do nowej jakości, i dopiero w perspektywie geologicznej skali czasu można dostrzec ich skokowość, inne mogły być nagłe i wybuchowe. Podkreślić jednak należy, że przemiany skokowe w filogenezie człowieka — tak zresztą, jak i każdego innego gatunku — nie mogły być nigdy autogeniczne, jak to sobie wyobrażają niektórzy autorzy zachodni opierając się na hipotezie istnienia przypadkowych mutacji genowych. Przemiany skokowe były oczywiście zawsze uwarunkowane zarówno przesłankami powstałymi w poprzednim historycznym rozwoju, jak i konkretnymi sytuacjami, wśród których żyli przodkowie naszego gatunku.

W tym świetle staje się oczywiste, że rozwój australopitekoidalnej dwunożnej małpy stepowej w praczłowieka rodzaju *Pithecanthropus* nie mógł się odbyć w Afryce południowej, lecz na kontynencie azjatyckim. Afryka południowa nie przechodziła w drugiej połowie trzecio-

rzędu żadnych radykalnych przemian klimatu i środowiska, które by zmusiły organizmy do również radykalnych procesów przystosowawczych i do rozwoju ewolucyjnego. Natomiast kontynent eurazjatycki w związku z dźwiganiem się najnowszych łańcuchów górskich (Alpidów) stwarzał warunki sprzyjające takim przeobrażeniom.

Nie tak dawno doszła do nas niezwykle ciekawa i cenna publikacja wydana przez Uniwersytet Moskiewski. Jest to praca G. I. Łazukowa pt. *Osnownyje etapy razwitia flory, fauny i czełowieka w czetwierticznom pieriodie* (Moskwa 1954). Jest to syntetyczne ujęcie dzisiejszego stanu badań procesu antropogenezy, bogato wyposażone w mapy, wykresy i materiały ilustracyjne. Szczególnie ważny jest tabelarycznie ujęty przegląd wszystkich znalezisk paleoantropologicznych i paleoarcheologicznych całego świata. Krótki i treściwy opis odkrytych szczątków kopalnych pozwala zapoznać się z najważniejszymi zagadnieniami antropogenezy. Dość duży dział poświęcony jest rekonstrukcji wyglądu form wczesnoludzkich. W Związku Radzieckim badaniom tym poświęca się bardzo wiele uwagi i prace dotyczące rekonstruowania głów i całych postaci form wczesnoludzkich stoją tam na bardzo wysokim poziomie.

Z punktu widzenia niniejszego artykułu najbardziej interesujące jest drzewo rodowodowe człowieka według koncepcji radzieckich antropologów. Między antropologami ośrodka wrocławskiego i innych ośrodków polskich wywiązywały się niejednokrotnie spory dotyczące przede wszystkim stanowiska *Australopithecinae* w rodowodzie człowieka. W *Zagadnieniach twórczego darwinizmu* (PWRiL 1952) Jan Mydlarski i Wanda Stęślicka podali koncepcję łączenia nazwą *Australopithecinae* wszystkich znalezisk kostnych dotyczących stadium dwunożnej małpy stepowej, przy czym formy azjatyckie stanowiłyby bezpośrednich przodków praczłowieka kręgu *Pithecanthropus*, formy afrykańskie zaś — reliktową formę zepchniętą z praojczyzny na terytorium ucieczkowe. Syntetycznie podany schemat drzewa rodowodowego człowieka w pracy Łazukowa stanowi doskonałą ilustrację zgodności jego poglądów z powyższymi. *Australopithecinae sensu lato* są w tym ujęciu przedstawione jako wspólny pień wyjściowy dla form ludzkich i dla afrykańskich form reliktowych. Ze względu na to, że znaleziska afrykańskie są najobfitsze i obejmują najpełniej zachowane szkielety, analiza morfologiczna tych materiałów daje nam najlepszy i najpełniejszy obraz etapu dwunożnej małpy stepowej w ewolucji form wiodących do człowieka.

Warto również przytoczyć tutaj tę część schematycznej tablicy obrazującej etapy rozwoju fauny, flory i człowieka w czwartorzędzie,

która obrazuje etapy rozwoju gatunku ludzkiego. Poniżej podaje tę część w tłumaczeniu:

Rozwój rodowy człowieka w ujęciu G. I. Łazukowa

CZŁOWIEK				
Czas archeologiczny		Etap ewolucji człowieka oraz formy przedludzkie	Rozwój narzędzi pracy	Ustrój społeczny
Od mezolitu do doby współczesnej			Początkowo kamienne, potem metalowe wyroby. Rozwój techniki.	Ustrój klasowy
Paleolit młodszy	Okres magdaleńsko-azylski	Człowiek współczesny *(Homo sapiens)*	Doskonalenie wyrobów krzemiennych. Obróbka krzemienia z dwustronnym retuszem. Migdałowate, rdzeniowe i płaskie, liściaste ostrza. Różnorodne narzędzia (skrobacze, wióry zaszczerbione, rylce, noże, dłuta, grociki, topory). Zróżnicowanie narzędzia wg funkcji. W końcu okresu pojawienie się wyrobów mikrolitycznych. Coraz wyższy rozwój obróbki kości.	Ustrój rodowy, matriarchalny
	Okres oriniacko-solutreński			
Paleolit starszy	Przemysł mustierski	Człowiek neandertalski *(Homo neandertalensis)*	Od grubych, dwustronnie obtłuczonych kamiennych narzędzi: ręcznych tłuków i grubych, masywnych pięściaków na początku okresu, do pięściaków szpiczasto-owalnych oraz rdzeniowych pięściaków szerokich, masywnych i płaskich z jednostronnym retuszem na wierzchniej stronie narzędzia pod koniec okresu.	Pierwotne stado (pierwotna gromada wczesnoludzka)
	Przemysł aszelski	Sinantrop *(Sinanthropus pekinensis)* Pitekantrop *(Pithecanthropus erectus)*		
	Przemysł szelski			
		Australopitek Ramapitek Dryopitek		

W tablicy tej formy geologicznie starsze umieszczone są jak zwykle u dołu, tak że czytać ją trzeba od dołu ku górze, gdyż taka jest kolejność warstw ziemi ze względu na wiek. Między ujęciem G. I. Łazukowa i antropologów wrocławskich zachodzi ta jedynie niewielka różnica, że w ośrodku wrocławskim jako formy przedludzkie wysuwa się

w kolejności od starszych ku młodszym ogniwa: *Dryopithecus-Udabnopithecus-Australopithecus,* podczas gdy w tablicy G. I. Łazukowa widzimy w środku formę *Ramapithecus.* Umieszczenie w tym miejscu znaleziska ze wschodniej Gruzji *Udabnopithecus garedziensis* wydaje nam się dlatego słuszniejsze, gdyż towarzysząca fauna o charakterze stepowym odpowiada bardzo dobrze faunie towarzyszącej większości odkryć *Australopithecinae.*

Ujęcie antropologów ośrodka wrocławskiego zostało już w licznych publikacjach upowszechnione i spopularyzowane. Fakt, że niezależnie od naszej koncepcji powstała w tym samym czasie analogiczna koncepcja antropologów radzieckich najzupełniej zgodna z naszymi ujęciami, umacnia nas w przekonaniu o prawidłowości toku tego rozumowania. Skoro na podstawie tych samych przesłanek dochodzi się niezależnie od siebie do jednakowych wniosków, to nie można tego faktu bagatelizować. Jest to tym ważniejsze, że na Zachodzie wielu antropologów chciałoby wyłączyć *Australopithecinae* z rodowodu człowieka uznając je za formy kopalnych szympansów, co zresztą nie da się żadną miarą uzasadnić faktami.[2]

Naukowa teoria antropogenezy pogłębiać się musi i doskonalić w ogniu twórczych dyskusji między uczonymi-materialistami. Zarazem jednak pamiętać trzeba o tym, że materialistyczna teoria antropogenezy kształtowała się i kształtuje w naszym kraju w ostrej walce z przesądami, wierzeniami i apriorycznymi przekonaniami odnoszącymi się do sprawy pochodzenia człowieka. Nie ma chyba innego zagadnienia przyrodniczego, które by było obarczone w umysłach wielu ludzi tak wielkim balastem nienaukowych nawyków myślowych, przesądów i uprzedzeń, jak właśnie sprawa ewolucji człowieka. Tak np. dogmatycznie postawiona teza o pochodzeniu ludzkości od jednostkowej pary prarodziców jest, jak wiadomo, podstawą wiary w dziedziczenie grzechu pierworodnego. Z tego więc względu Kościół w obronie swych interesów popiera tę tezę wbrew wszelkiej oczywistości faktów naukowych. Należyte naświetlenie antropogenezy, oparte na naukowym poglądzie na świat, nabiera przeto u nas szczególnej wagi i jest ze względów wychowawczych niezmiernie ważne. Stanowi ono niewątpliwie fundament dla utrwalenia właściwej postawy wobec innych zagadnień światopoglądowych.

W naszych rodzimych publikacjach klerykalnych walka z mate-

[2] np. A. Keith: *New discoveries relating to the antiquity of man.* New York 1931 lub S. Zuckerman i E. H. Ashton: *Some quantitative dental characters of fossil anthropoids. Phil. Trans.* 1950 B. 234

rialistyczną teorią antropogenezy toczy się na trzech różnych poziomach, z wyraźnie zróżnicowanymi kręgami odbiorców.

Wobec tzw. „prostaczków", najmniej przygotowanych naukowo, stosuje się metodę najprostszą, polegającą na zupełnym przeciwstawieniu się wszelkim teoriom naukowym w ogóle i na głoszeniu naiwnego kreacjonizmu, na podawaniu naiwnej legendy biblijnej za pewnik nie mogący podlegać dyskusji. Pamiętać należy o tym, że metoda ta w pewnych ugrupowaniach społecznych odnosi wciąż jeszcze pełny sukces. Istnieją u nas ośrodki, w których szerzy się bujnie najbardziej obskurancki fideizm.

Pewną trudnością dla tej propagandy zacofania jest systematyczne upowszechnianie przez książki, prasę, radio, akcję odczytową wiadomości o wykopaliskach dotyczących człowieka pierwotnego (Neandertalczyka), praczłowieka (Pitekantropa), oraz kopalnych wyższych naczelnych. Dziś już coraz trudniej zamykać dyskusje lapidarnym twierdzeniem: „człowieka kopalnego w ogóle nie było!", jak to bywało w XVIII i XIX wieku. Zbyt jawne fakty przeczą temu. Stosuje się wobec tego dość ciekawe chwyty propagandowe. Niekiedy wraca się do słynnej diagnozy Rudolfa Virchowa sprzed stu lat, który uznał kopalnego Neandertalczyka za współczesny okaz patologiczny, zniekształcony artretyzmem. To dziś mocno zwietrzałe *curiosum* odgrzebuje się niekiedy jeszcze, aby mało zorientowanych odbiorców przekonywać o rzekomej bezwartościowości dokumentów paleontologicznych. Niektórzy znów autorzy, jak np. ks. J. Roztworowski[3], uznają wszelkie kopalne szkielety ludzi pierwotnych za szczątki zwyrodniałych form ludzkich, upadłych i zdegenerowanych po grzechu pierworodnym. Nie jest to zresztą też koncepcja nowa, trudno byłoby nawet wskazać jej pierwszego autora. W każdym razie powtarza się ją od dziesiątków lat uporczywie. Najkapitalniejsze jest uznanie Pitekantropa czy Neandertalczyka za potomków Kaina, ukaranych w ten sposób za zbrodnię bratobójstwa popełnioną przez dalekiego praszczura. Niejeden z naszych krajowych klerykałów gotów by nawet uznać swego rodzaju ewolucję wsteczną wiodącą od człowieka w dół ku małpie. Koncepcja ta daje nawet pewną możność interpretowania znalezisk kopalnych, tylko że trzeba je wyjaśniać nie jako szczeble postępującego rozwoju, lecz jako szczeble postępującego zwyrodnienia. Wśród autorów obozu klerykalnego, głoszących takie niedorzeczne koncepcje, można wymienić np. ks. Lucjańskiego[4]. Ciekawe, jak tacy autorzy poradzą sobie z faktem,

[3] Ks. J. Rostworowski: *Początek pierwszego człowieka. Przegląd Powszechny* 1949

[4] Ks. Lucjański. *Tygodnik Powszechny* 1950 nr 8

że prymitywniejszy — czyli w tym ujęciu „bardziej zwyrodniały" — *Pithecanthropus* jest formą geologicznie starszą od znacznie wyżej stojącego — a więc „mniej zwyrodniałego" — Neandertalczyka? Czyżby zwyrodnienie u coraz młodszych potomków Kaina cofało się jakimś cudownym sposobem? O tym do tej pory żaden autor klerykalny nie wspominał.

Stwierdzić wypada, że omówiony wyżej pierwszy poziom walki z materialistyczną teorią antropogenezy jest bardzo niski, toteż krąg odbiorców podobnych wywodów musi być siłą rzeczy ograniczony i w dobie upowszechniania oświaty maleje z dnia na dzień.

Ważniejsze są wobec tego inne poziomy walki ideologicznej, obejmujące bardzo szerokie kręgi społeczne. Zanalizowanie ich jest ważne ze względu na konieczność zdania sobie sprawy z ich zasięgu i siły oddziaływania. Stajemy tu wobec autorów, którzy pozornie uznają wszelkie odkrycia naukowe, idą rzekomo z postępem czasu, chlubią się swą erudycją w dziedzinie nauk przyrodniczych, rozprawiają o chronologii geologicznej — a tylko w pewnych wnioskach uciekają się do czynników irracjonalnych. Wojujący Kościół w swej walce ideologicznej sięga do najrozmaitszych broni — od fideizmu dla maluczkich, odwołującego się do biblijnych legend, aż do najbardziej wyrafinowanych form propagandy idealizmu, zawierających uczone wywody o najnowszych szczątkach kopalnych i powołujących się na aktualną literaturę naukową.

Wyróżnić tu można dwa nurty: jeden, wyraźnie antyewolucyjny, a drugi, pozornie ewolucyjny. Zajmijmy się najpierw tym pierwszym. Jest faktem znamiennym, że na Zachodzie istnieje i rozwija się wciąż jeszcze dość duża literatura, formalnie naukowa i wyposażona w techniczne szczegóły metodyczne stosowane ogólnie w pracach badawczych, ale nie mająca w rzeczywistości charakteru naukowego, gdyż jej istotnym sensem jest mistyfikacja i wprowadzanie w błąd czytelnika. W nauce zachodniej istnieją koncepcje spełniające wyraźnie służebną rolę wobec zamówienia idącego ze sfer klerykalnych. Niekiedy nieświadomie, ale częściej świadomie, stwarza się fikcje mające formalnie charakter naukowy, których jedynym zadaniem jest utwierdzanie antyewolucyjnych poglądów na pochodzenie człowieka. Do tej kategorii zaliczamy np. prace H. Vallois, dotyczące czaszki z Fontéchevade, C. S. Coona — o znaleziskach z jaskini Hotu w Iranie, L. B. Leakey'a — o człowieku z Oldoway, prace licznych innych autorów — o dziecięcej czaszce z Modżokerto na Jawie, dalej — o znaleziskach z Kanam i Kandżera w Afryce, ze Swanscombe, a przede wszystkim z Piltdown w Anglii. Wszystkie te prace podają w różnych wersjach

tę samą koncepcję, a mianowicie, że *Homo sapiens* istnieje od bardzo dawnych czasów w postaci gotowej, tak że jego rodowodu nie można nawiązywać do żadnej ze znanych prymitywnych form kopalnych. Wysuwa się np. twierdzenie, że współcześnie z ludźmi neandertalskimi, a nawet z Pitekantropami lub jeszcze wcześniej żył już dzisiejszy *Homo sapiens* nie mający z tamtymi formami nic wspólnego. Twierdzenia te są z reguły oparte na jakichś rewelacyjnych znaleziskach kostnych, które mają spełniać rolę dowodów rzeczowych. Tak więc znalezisko w Fontéchevade ma rzekomo dowodzić występowania człowieka dzisiejszego w okresie kultury mustierskiej, czyli współcześnie z Neandertalczykami. Wniosek ten opiera autor (H. Vallois) na zupełnie nieprawidłowo przeprowadzonej analizie ułamka kości czołowej, z czego wnioskował o braku silnych zgrubień nadoczodołowych u badanej formy ludzkiej. Ta okoliczność została uznana zupełnie bezpodstawnie za wystarczającą weryfikację tezy autora. Wadliwość przeprowadzonej w tym przypadku analizy anatomicznej szczątków kostnych udowodnił w doskonałej pracy J. Rogiński. Wszystkie cechy kości wskazują bowiem — wręcz odwrotnie niż dowodził Vallois — na występowanie silnych zgrubień nad oczodołami. Jedna z badanych kości należała przy tym do bardzo młodego osobnika w wieku dziecięcym, u których podobne zgrubienia nigdy nie występują, gdyż jest to właściwość wieku dojrzałego. Zresztą byłoby dużym błędem opieranie się na tylko jednej i to drugorzędnej właściwości morfologicznej przy wydawaniu orzeczeń klasyfikacyjnych. Nawet słaby rozwój kości nad krawędzią oczodołu nie wystarczałby bynajmniej do zaliczenia jakiejś formy ludzkiej do *Homo sapiens*, gdyby nie było innych danych zgodnych z tą diagnozą. Była już uprzednio mowa o tym, że jakaś pojedyncza, wyrwana z całości organizmu, a przy tym drugorzędna właściwość morfologiczna nie może być nigdy uważana za absolutny sprawdzian diagnostyczny.

Znalezisko z Fontéchevade w świetle badań Rogińskiego odnieść należy do etapu neandertalskiego i tym samym sprawę tę uznać można za zakończoną. Dodać jedynie wypada, że nawet odkrycie równoczesne w jednym miejscu szczątków człowieka neandertalskiego i *Homo sapiens* nie przemawiałoby bynajmniej przeciwko istnieniu procesów ewolucyjnych u form człowiekowatych. Jest wszakże rzeczą jasną, że proces przekształcenia się człowieka neandertalskiego w *Homo sapiens* nie przebiegał jednocześnie we wszystkich zakątkach świata, do których Neandertalczyk dotarł w ciągu setek tysięcy lat. Wobec stwierdzonej jednolitości gatunkowej dzisiejszego *Homo sapiens* przyjmujemy, że powstanie *Homo sapiens* z formy neandertalskiej odbyło

się w pewnym okresie na jednym niezbyt rozległym terytorium — zapewne na obszarze kontynentu azjatyckiego.

Musimy sobie zdawać z tego sprawę, że wobec prymitywizmu Neandertalczyka i bardzo jeszcze ubogich pierwocin jego kultury dobór naturalny odgrywał na tym etapie wielką rolę w procesie jego ewolucji. Człowiek neandertalski był jeszcze w dużej mierze składnikiem biocenozy i podlegał prawom ewolucji biologicznej właściwie w taki sam sposób, jak otaczające go gatunki zwierzęce. Jego wyzwolenie spod działania prawa doboru naturalnego było wówczas jeszcze znikome, czynniki społeczne nie mogły jeszcze wpływać w sposób decydujący na rozwój tego prymitywnego człowieka. Dlatego też obserwujemy na tym etapie zjawiska znane nam z ewolucji wielu gatunków zwierzęcych.

Podczas gdy w praojczyźnie, leżącej na obszarze olbrzymiego kontynentu eurazjatyckiego, pod naciskiem zmieniającego się środowiska kształtował się z form neandertalskich już człowiek wyżej uorganizowany, człowiek rozumny, produkujący ulepszone narzędzia i wykazujący wyższy rozwój życia społecznego, na peryferiach bytował jeszcze dawny Neandertalczyk wraz ze swoją prymitywną kulturą, gdyż otaczające warunki środowiskowe nie zmuszały go do dalszej ewolucji. Wobec tego jednak współczesność obu tych form ludzkich w pewnym okresie czasu jest niewątpliwa. Z tym wiązała się przy ruchach migracyjnych możliwość wzajemnego krzyżowania biologicznego oraz oddziaływania kulturowego. W wyniku tych procesów człowiek neandertalski przestał wreszcie istnieć po pewnym czasie, gdyż zasymilował się bez reszty wchodząc w skład gatunku *Homo sapiens*. Fakty współistnienia form neandertalskich i sapiensowych we wczesnych fazach paleolitu młodszego nie ulegają jednak wątpliwości. Był to okres przejściowy, trwający kilkadziesiąt tysięcy lat. Rozpoczął się on pod koniec pleistocenu i trwał do początku holocenu.

W tych wczesnych okresach istnienia *Homo sapiens* przez pewien czas utrzymywały się niejako „warstwy stratygraficzne" wśród przedstawicieli ówczesnej ludzkości. Na peryferiach trwały formy neandertalskie, będące reliktami prymitywnej organizacji człowieka pierwotnego — a na nie nawarstwiał się paleolityczny człowiek rozumny, który pochodząc także od przodków neandertalskich rozwinął się jednak szybciej i reprezentował wówczas już wyższy etap ewolucyjny. Neandertalczyk wkrzyżował się z biegiem czasu bez reszty w hordy napierających zewsząd coraz potężniej ludzi typu sapiensowego. Od zakończenia epoki lodowej na całym świecie istnieje już tylko *Homo sapiens*, reliktów neandertalskich obecnie nigdzie już nie ma. Zasadnicza róż-

nica między etapem neandertalskim a etapem człowieka rozumnego leży wszakże nie tyle w cechach morfologicznych, ile w zjawiskach społecznych. Świadczy o nich rozwój produkcji narzędzi i związany z tym rozwój drugiego układu sygnałów w warunkach coraz większej komplikacji życia społecznego. W tym sensie więc mówimy o tym, że Neandertalczyk przestał istnieć, gdyż ten etap rozwoju już od dawna leży poza nami. Poszczególne cechy uważane przez morfologów za neandertalskie, jak zgrubienie kostne nad oczodołami, brak dołu kłowego w szczęce górnej itp. mogą się od czasu do czasu pojawiać w populacjach współczesnych jako cechy nawiązujące do naszych rzeczywistych przodków, ale nie oznaczają one bynajmniej przetrwania Neandertalczyków do dnia dzisiejszego. Nigdzie nie istnieją ludzie, którzy by nie umieli łączyć kilku surowców w produkcji narzędzi i którzy by się posługiwali prymitywną mową zbudowaną z izolowanych słów-pojęć nie powiązanych jeszcze w zdania — czyli nigdzie nie istnieją już Neandertalczycy.

W paleolicie młodszym jednakże istniały przez pewien czas współcześnie obie formy. Fakty takie znamy z wykopalisk np. z Palestyny czy z Krapiny. Do nich zaliczyć należy także znalezisko z jaskini Hotu w Iranie. Tam bowiem odkryto szczątki *Homo sapiens* w warstwach ziemi, w których dotąd napotykano jedynie Neandertalczyków. C. S. Coon usiłował nadać temu znalezisku niezwykły rozgłos twierdząc, że dowodzi ono niezależnego pojawienia się człowieka dzisiejszego bez nawiązań do form wczesnoludzkich. W takim ujęciu sprawy kryje się wyraźna tendencja przedstawiania pochodzenia człowieka jako sprawy niepoznawalnej. Początek ludzkości otoczony jest tu mgłą tajemnicy, brak jest rzekomo form wyjściowych — pozostaje tylko przyjęcie objawienia, gdyż metodami naukowymi niczego ponoć dowieść nie można. Do tego samego typu sensacji należą znaleziska z Kanam, Kandżera czy Oldoway w Afryce. Za każdym razem starano się dokoła znaleziska rozpętać jak największą reklamę, podając geologicznie zupełnie źle określone szczątki jako rzekome dowody cudownego pojawienia się *Homo sapiens* w gotowej postaci. Później przeprowadzona dokładniejsza analiza stratygraficzna dowodziła za każdym razem, że wiek tych znalezisk był znacznie młodszy niż początkowo bezpodstawnie głoszono. W odniesieniu do znaleziska szczątków kobiecych ze Swanscombe w Anglii fantazjowano znów na podstawie zachowanych kości tyłogłowia, że czaszka całkowita musiała mieć charakter dzisiejszego człowieka, jakkolwiek jej podobieństwo do wczesnoneandertalskiej kobiety ze Steinheim jest wręcz uderzające. Przy pomocy mocno naciąganych argumentów usiłowano bezskutecznie wypaczać

rzeczywistość. Próby takie kończyły się stale najzupełniejszym bankructwem w obliczu uczciwie przeprowadzonej analizy porównawczej. Cokolwiek inaczej wyglądały próby mistyfikacji podjęte na temat czaszki dziecka z Modżokerto na Jawie. Wszyscy anatomowie wiedzą, że formy młodociane mają bardziej zaokrąglone czaszki i krótsze szczęki niż formy dorosłe. Młody goryl ma np. czoło wypukłe, stosunkowo wysokie, część twarzową drobną. To podobieństwo do człowieka potem szybko się zatraca w miarę rozwoju, ale początkowo złudzenie jest duże. Czaszka dziecka z Modżokerto jest czaszką dziecka pitekantropowego z początku epoki lodowej, a więc niezwykle prymitywnej formy wczesnoludzkiej. Jej podobieństwo do czaszki młodziutkiego goryla jest uderzające, jest ona natomiast mniej podobna do czaszki współczesnego dziecka tego samego wieku. Nieuczciwi autorzy nie porównywali jednak szczątków tego kopalnego dziecka sprzed kilkuset tysięcy lat z innymi formami dziecięcymi, lecz z czaszkami osobników dorosłych i zwracali uwagę jedynie na ogólny pokrój puszki mózgowej. Z tak zupełnie niedopuszczalnego metodycznie porównywania wypływał fałszywy wniosek o rzekomym podobieństwie budowy tej czaszki do formy *Homo sapiens*. Nie trzeba dowodzić, że takie postępowanie jest sprzeczne z zasadami porównywania anatomicznego i wobec tego nie ma żadnej wartości naukowej. Przez czasopisma klerykalne sprawa dziecka z Modżokerto została jednak skwapliwie wykorzystana jako „dowód naukowy" mający potwierdzać słuszność ujęć kreacjonistycznych.[5]

Najkapitalniejsze w swej wymowie jest wreszcie sławetne fałszerstwo dokonane w związku z tzw. człowiekiem z Piltdown. Po 40 latach sporów i zapisaniu całych tomów o tym znalezisku, przedstawiającym według Sir Artura Smith-Woodwarda „pierwszego Anglika na świecie", wyszło na jaw, że całość była oszustwem. Żuchwa szympansa poddana zabiegom kosmetycznym, polegającym na płaskim spiłowaniu koron zębowych i zabarwieniu kości chemicznie w sposób imitujący skamieniałość — miała w połączeniu z czaszką człowieka rozumnego ze schyłku epoki lodowej (wykradzioną niechybnie z jakiegoś angielskiego muzeum) przekonać zdumiony świat o tym, że w Anglii żył *Homo sapiens* wtedy, gdy w pozostałym świecie występowały daleko prymitywniejsze formy ludzkie. Przed niedawnym czasem zostało to oszustwo odkryte przez trzech uczonych angielskich — W. E. Le Gros Clarka, K. P. Oakleya, J. S. Weinera.

Warto tu może jeszcze przytoczyć niczym nieumotywowane fanta-

[5] Ks. Lucjański: *Tygodnik Powszechny* z dnia 18.II.1950

zje dotyczące chińskich znalezisk praczłowieka (tzw. *Sinanthropus*). W jaskini Czu-Ku-Tien koło Pekinu odkryto szczątki kostne około 40 osobników o budowie niezwykle prymitywnej, podobnej do formy *Pithecanthropus erectus* z Jawy, wraz z dużą ilością narzędzi wykonanych z białego kwarcu i popieliskami ognisk nawarstwiających się widocznie przez długie okresy czasu w tych samych miejscach. Niektórzy zachodni autorzy uporczywie powtarzają wersję, jakoby szczątki kostne Sinantropów były resztkami osobników pożartych przez jakieś inne, wyżej stojące istoty. Rzekomo występował tam jakiś dotąd nieznany *Homo sapiens*, który spokojnie polował na Sinantropa uważając go za doskonałą zwierzynę łowną. Nie trzeba dodawać, że przytoczone uiecie nie ma naimniejszego uzasadnienia w faktach paleontologicznych, gdyż żadne dane wykopaliskowe za tym nie przemawiają. Jest to typowa wersja „z palca wyssana".

Do tego wieńca przykładów warto dorzucić także pewien kwiatek polski. Znamy także rodzimą próbę „udowodnienia" tezy o rzekomo niezależnym istnieniu *Homo sapiens* nie mającego żadnych nawiązań do Pitekantropów czy ludzi neandertalskich. W tomie XVII *Przeglądu Antropologicznego* (Poznań 1951) znajduje się wzmianka o znalezieniu we Frankach Suchodolskich koło Krośniewic pod Kutnem szczątków człowieka dzisiejszego w prastarej warstwie geologicznej. Na tej podstawie wysunął autor notatki bardzo pochopnie twierdzenie, że człowiek typu sapiensowego pojawił się w Europie wcześniej aniżeli człowiek neandertalski. Tymczasem szczegółowe badania geologiczne wykazały, że wiek tych szczątków nie jest bynajmniej tak prastary, jak to początkowo rozgłoszono. Stratygrafia w ogóle nie dała się ustalić w sposób zupełnie bezsporny. Wiek znaleziska z Franków Suchodolskich sięga najwyżej do epoki młodszego paleolitu, w której istniał wszakże już człowiek rozumny. Nie było więc najmniejszych podstaw do przyjęcia, że szczątki ludzkie odkryte we Frankach Suchodolskich reprezentują jakiegoś przedneandertalskiego *Homo sapiens*. W ten sposób niefortunna próba negowania etapowości rozwoju gatunku ludzkiego poniosła raz jeszcze zupełne fiasko.

W podobnych próbach rodowód człowieka zostaje sztucznie oderwany od całej dokumentacji paleontologicznej. Neandertalczyk lub wcześniejszy odeń *Pithecanthropus* stają się formami wręcz niezrozumiałymi, skoro niezależnie od nich występuje rzekomo oddzielny rodowód tej gałęzi ludzkości, w której od początku istniał człowiek rozumny jako przodek człowieka współczesnego. Właściwe formy wczesnoludzkie w tym świetle mogą być jedynie interpretowane jako „wymarłe boczne linie rozwojowe" albo jako formy zdegenerowane, które

winny być usunięte z naszych rozważań nad przodkami człowieka współczesnego, co jest ze stanowiska nauki zupełnie nie do przyjęcia.

Wszystkie przytoczone powyżej fakty spełniały i spełniają nadal potrzebną dla sfer klerykalnych rolę szerzenia zamętu. Na tym podłożu żerować mogą przeliczne koncepcje skwapliwie wykorzystywane. Oto podatny grunt, na którym rozkwitać może w całym blasku kreacjonistyczna teza *omnis homo e homine*.

Uprzednio była mowa o dwóch nurtach zaznaczających się wśród autorów obozu idealistycznego zwalczających materialistyczną teorię antropogenezy. Nurt wyraźnie antyewolucyjny został powyżej obszernie omówiony. Pozostaje do zanalizowania drugi nurt, który jest przeznaczony wyłącznie dla odbiorców ze środowisk inteligenckich o pewnym przygotowaniu naukowym. Głosi się pozornie bardzo „śmiałe" ujęcia, w których uwzględnia się wszystkie dane zarówno wykopaliskowe, jak anatomiczno-porównawcze fizjologiczne i embriologiczne dowodzące zwierzęcego pochodzenia człowieka. Jako przykład przytoczę artykuł ks. Kazimierza Kłósaka pt. *Hipoteza ewolucjonizmu antropologicznego w świetle odkryć R. Darta i R. Brooma*[6]. Autor, wykazuje duże oczytanie w najnowszej literaturze paleoantropologicznej, nie waha się przed wnioskami ewolucyjnymi. Dochodzi do przekonania, że dla osoby wierzącej jest najzupełniej możliwy do przyjęcia pogląd o pochodzeniu człowieka od form zwierzęcych. Ewolucja świata zwierzęcego przygotowała jego zdaniem jednakże tylko ciało człowieka — dusza bowiem ma boskie pochodzenie. Zgadzając się więc z całym dotychczasowym dorobkiem ewolucjonizmu pozostawia sobie autor tylko w dziedzinie powstania psychiki ludzkiej otwartą furtkę dla czynników irracjonalnych. Wobec takiego postawienia sprawy staje niejeden antropolog bezradnie i nie widzi możliwości zwalczania tego stanowiska. Trzeba sobie jasno uświadomić, że w takich ujęciach rola demaskatorska krytyki polega na wykazaniu ścisłych możliwości wyjaśniania zjawisk psychicznych metodami naukowymi, co zostało tak świetnie zapoczątkowane i rozwinięte w szkole pawłowowskiej.

Jak się przedstawia zagadnienie powstania psychiki ludzkiej w świetle danych naukowych? Wśród naszych krajowych klerykałów przeważa pogląd, że tutaj ze strony przyrodniczej nie ma możliwości formułowania jakichkolwiek materialistycznych wniosków. Ks. K. Kłósak w cytowanym powyżej artykule oświadcza: „Jeżeli ktoś utrzymuje, że taka ewolucja czysto naturalna miała miejsce, to kieruje się nie samymi danymi nauk przyrodniczych, ale także swoistymi zało-

[6] *Tygodnik Powszechny* z dnia 22.VIII.1954

żeniami *filozoficznymi*. Bez żadnego konfliktu z naukami przyrodniczymi może więc katolik przyjąć, kierując się obecnym etapem świadomości zdobytej przez filozofię chrześcijańską, że Bóg bezpośrednio stworzył z niczego duszę pierwszego człowieka i łącząc ją z ciałem jakiejś azjatyckiej może istoty australopitekoidalnej nadał temu ciału byt i charakter ciała specyficznie ludzkiego". To samo powtarza autor też w artykule pt. *Teologiczne aspekty zagadnienia antropogenezy* [7]. Widzimy tu po wszystkich uprzednich poprawnych wywodach karkołomny zwrot ku metafizyce. Oto próba polubownego godzenia wyników badań naukowych z dogmatyzmem opartym o biblijny mit stworzenia pierwszego jednostkowego człowieka. Tu ks. Kłósak opuszcza tak zdecydowanie dziedziny naukowe, że upada wszelka możliwość dalszego porozumienia się.

Istnieją zupełnie objektywne możliwości badania zjawisk psychicznych, jak i odtwarzania procesu kształtowania się ludzkiej psychiki w naszym rozwoju rodowym. Znamy w tym zakresie cztery poważne źródła badań naukowych. Oto one: po pierwsze, analiza morfologiczno-porównawcza wielkości i ukształtowania mózgowia oraz ręki i aparatu głosowego u najwyższych naczelnych i u człowieka; po drugie, badania zabytków kulturowych, czyli wytworów rąk pierwotnego człowieka; po trzecie, ostrożne wyprowadzanie analogii z badań nad ontogenetycznym rozwojem dziecka ludzkiego i pierwocin jego życia psychicznego — i wreszcie po czwarte, obserwacja zachowania się zwierząt, głównie zaś małp człekokształtnych. Wobec niemożności prowadzenia badań bezpośrednich pozostają nam wymienione powyżej dziedziny, na podstawie których możemy dochodzić do dobrze umotywowanych wniosków.

Współczesna materialistyczna teoria pochodzenia człowieka opiera się na engelsowskiej teorii roli pracy w procesie antropogenezy i na teorii drugiego układu sygnałów Pawłowa. Obie te teorie otworzyły nowe perspektywy dla badań nad pochodzeniem zjawisk psychicznych w filogenezie. Historyczno-przyczynowe podejście Engelsa do rozwoju gatunku ludzkiego jest najwszechstronniejsze ze wszystkich dotychczasowych ujęć, pozwala więc na pogłębianie prac badawczych w różnych kierunkach. Teoria pracy jest z jednej strony ściśle związana z zagadnieniami biologicznymi — a więc omawia związek morfologii z funkcją, związek organizmu ze środowiskiem, uwzględnia znaczenie metabolizmu, a z drugiej strony, wiąże się z zagadnieniami społecznymi, dotyczącymi pracy i mowy oraz etapów społecznego rozwoju

[7] *Tygodnik Powszechny* nr 50 (489) z dnia 12.XII.1954

ludzkości. Dlatego też teoria Engelsa stała się wielką siłą napędową dla prac badawczych w tym zakresie. Teorię tę od strony fizjologicznej, doświadczalnej, uzasadnia i potwierdza pawłowowska teoria drugiego układu sygnałów, która wyjaśnia powstanie ludzkiej psychiki na podstawie elementów spotykanych w psychice zwierzęcej.

Jednym z podstawowych twierdzeń zawartych w teorii pracy Engelsa jest ustalenie, że w procesie antropogenezy nie powstał człowiek jednostkowy, jak mówi dogmat religijny, ale powstała gromada wczesnoludzka związana ze sobą czynnikami społecznymi, przejawiającymi się w elementach pracy i mowy.

Wiemy, że w niewoli małpy człekokształtne można nauczyć posługiwania się rozmaitymi narzędziami pomocniczymi, można je nawet drogą podniecenia pokarmowego doprowadzać do wykonywania stosunkowo dość skomplikowanych czynności, jak otwieranie zamkniętych zamków, odsuwanie zasuwki czy nawet zalewanie ognia wodą. Przyznać trzeba, że aby móc wykonać tego rodzaju czynności musi małpa odzwierciedlać w swej psychice, choćby w formie bardzo prymitywnej, zewnętrzne związki między przedmiotami. Jest to zatem początek rozumnej działalności. Nie wolno oczywiście spłycać zagadnienia dowodząc na tej podstawie, że nie ma różnic między rozumem ludzkim a „rozumem" małpy. Abstrahujące funkcje „rozumu" szympansa są bardzo dalekie od najbardziej nawet elementarnych form analizy i syntezy charakteryzujących rozum ludzki. Mimo tych zastrzeżeń nie ulega jednak wątpliwości, że podstawy fizjologicznego mechanizmu działalności rozumu ludzkiego i zwierzęcego są jednakowe. Stwierdziły to liczne prace Pawłowa i jego szkoły. U małp człekokształtnych obserwujemy pewną zawiązkową formę abstrahowania. Jest to bezpośrednie abstrahowanie z obrazów zmysłowych, czyli abstrahowanie innego stopnia niż ludzkie. Dochodzimy jednak do wniosku, że u małp człekokształtnych odkrywamy elementy inteligencji i myślenia. Wniosek ten jest niezwykle ważny. Skoro bowiem u dzisiejszych małp człekokształtnych odkrywamy niejako przesłanki psychiki ludzkiej, to tym bardziej istnieć one musiały u dwunożnych małp stepowych znanych z ostatnich odkryć paleontologicznych. U tych bowiem kopalnych zwierząt reprezentujących stadium przedludzkie istniały znacznie korzystniejsze warunki rozwoju ośrodkowego układu nerwowego niż u antropoidów dzisiejszych. Ich postawa dwunożna, uwolnienie rąk od czynności podporowych, tryb życia naziemny, odżywianie głównie białkowe, stawiają je na tak wysokim poziomie rozwoju, jakiego u żadnych zwierząt dotąd nie znaliśmy. Ich pojemność czaszki była też znacznie większa w stosunku do masy ciała aniżeli u dzisiejszych wielkich małp.

Na podstawie towarzyszących znalezisk możemy wnioskować, że reprezentują one okres przechodzenia od przypadkowego używania przedmiotów przyrody — odkruchów skalnych, kamieni, gałęzi, kości pożartych zwierząt, rogów itp. — do ich systematycznego wykorzystywania. Koordynacje ruchowe związane z manipulowaniem przedmiotami ustalały się tworząc impulsy dla rozwoju motorycznych, wzrokowych, czuciowych czy słuchowych ośrodków kory mózgowej. Posiadamy dziś więc już dowody paleontologiczne, że zawiązki rozwoju ludzkiej ręki, pracy, mowy i psychiki były przygotowane przez ewolucję świata zwierzęcego.

Engels zakłada jako teoretyczny postulat gromadne życie tego odłamu małp człekokształtnych, z którego wywodzimy genealogię człowieka. Pewną trudność nasuwały tu obserwacje dzisiejszych antropoidów, które nie pędzą zasadniczo stadnego trybu życia, łącząc się najwyżej w małe, luźne i niestałe gromadki, przy czym trwały jest jedynie związek samicy z młodymi pozostającymi dłuższy czas pod jej opieką, podczas gdy związek samca z samicą jest raczej krótkotrwały. Obfite znaleziska *Australopithecinae*, pozwalające na podstawie towarzyszącej fauny wnioskować o trybie życia dwunożnych małp stepowych, potwierdzają tezę Engelsa o gromadnym życiu form przedludzkich. Na podstawie towarzyszących znalezisk liczni autorzy dochodzą do wniosku, że *Australopithecinae* albo osaczały większe zwierzęta łowne zabijając je, albo też odpędzały zbiorowym wysiłkiem zwierzęta trupożerne od resztek pozostawionych przez większe drapieżce. Jak wynika z wykopalisk, podstawą pożywienia dwunożnych małp stepowych było mięso różnych dużych i małych zwierząt. Ze wszystkich danych paleontologicznych wynika, że u *Australopithecinae* musiało istnieć nie tylko życie gromadne w sensie stada, ale możemy przyjąć, że wytwarzały się tu już zaczątki nowych form współżycia gromadnego, niewątpliwie wyższego i dotąd nieznanego w świecie zwierząt. Był to etap narastania nowych, drobnych zmian, które następnie sumując się przez długie okresy czasu, dały w efekcie formę jakościowo nową — społeczeństwo praludzkie.

Decydujący moment dzielący stadium rozwoju przedludzkiego od stadium wczesnoludzkiego był związany ze zdolnością prymitywnego analizowania i syntetyzowania, czyli z tworzeniem pojęć ogólnych, bodaj w formie najbardziej elementarnej. Sprawność tworzenia pojęć ogólnych wyrabiała się przez długie tysiąclecia. Znakiem zewnętrznym ich zaistnienia był moment celowego obrabiania surowca kamiennego, aby z niego wykuć potrzebne narzędzie, którego prymitywne prapojęcie musiało wszakże wpierw zaistnieć w głowie małpoluda. Tak więc

granicą między stadium przedludzkim i ludzkim jest umiejętność sporządzania narzędzi i związane z tym operowanie bodaj najprymitywniejszymi pojęciami ogólnymi. Konieczną przesłankę rozwoju pojęć ogólnych stanowił rozwój motoryczności ręki i odpowiednich pól kory mózgowej. Na tym jednak nie są jeszcze wyczerpane wszystkie momenty konieczne dla rozwinięcia pełnych zdolności abstrahowania. Engels mówi w kapitalnym skrócie, że mowa powstała, ponieważ kształtujący się ludzie „mieli sobie nawzajem coś do powiedzenia" [8].

W społecznym procesie uczłowieczenia małpy powstał czynnik, który Pawłow w roku 1932 nazwał „drugim układem sygnałów". Przed powstaniem sygnałów słownych prymitywne „myśli" naszych zwierzęcych przodków mogły istnieć tylko bezpośrednio na gruncie tych obrazów, postrzeżeń, które kształtowały się u nich w praktyce codziennej w odniesieniu do przedmiotów świata zewnętrznego i w ich wzajemnym stosunku. Drugi układ sygnałów, czyli myślenie i mówienie słowami, powstał w ścisłym związku z tworzeniem się społeczeństwa ludzkiego jako środek komunikowania się ludzi w procesie pracy, która jest czynnością społeczną. Drugi układ sygnałów ma przeto charakter wybitnie społeczny i stanowi czynnik przystosowania się człowieka do środowiska społecznego, tak jak pierwszy układ sygnałów stanowi czynnik reagowania i przystosowywania się zwierzęcia do środowiska biologicznego. U podstaw drugiego układu sygnałów leży społeczna, produkcyjna działalność człowieka. Działalność ta stanowiła dla układu nerwowego bodziec niezwykle silny, pobudzający rozwój jego aktywności. Drugi układ sygnałów powstał więc i rozwinął się w formie słów mówionych i słyszanych wraz z powstaniem i rozwojem pracy, mającej charakter społeczny. Z tego wynika wniosek, że zarówno myślenie, jak i mowa są funkcjami społecznymi, które przy trybie życia nie społecznym nie mogłyby się w ogóle rozwinąć. T za Engelsa o powstaniu gatunku człowieka jako zbiorowości związanej więziami społecznymi otrzymuje swe potwierdzenie ze wszystkich stron, zarówno od strony morfologii, jak fizjologii, ekologii i paleontologii.

Pierwsze etapy formułowania pojęć ogólnych przez praczłowieka oraz dalszy rozwój tej zdolności badamy drogą pośrednią analizując zabytki kulturowe, począwszy od najdawniejszych z początku pleistocenu, poprzez kolejno coraz młodsze aż do czasów współczesnych. Weźmy dla przykładu prymitywne narzędzia tzw. kultury preszelskiej, którymi posługiwał się *Pithecanthropus*, i kościane harpuny czy grociki do strzał

[8] Engels: *Dialektyka Przyrody*. Warszawa 1952 „Książka i Wiedza" s. 175

człowieka paleolitu młodszego. Do jakich wniosków możemy dojść na ich podstawie?

W epoce preszelskiej pierwotne narzędzia nie miały jeszcze ustalonej formy, były niezdarnie obtłuczone, ale mogły służyć jako nóż, skrobacz czy ostrze ręczne. Stwierdzamy przy ich badaniu, że praczłowiek kręgu *Pithecanthropus* umiał już wybrać spośród przeróżnych kamieni jeden lub kilka najbardziej przydatnych i że potrafił wykonać szereg prawidłowych manipulacji, by osiągnąć określony rozumowo cel. Wprawdzie wyprodukowane narzędzie miewało formę rozmaitą, nie powtarzającą się według jakiegoś ustalonego wzoru, stwierdzamy jednak, że praczłowiek umiał już w pewnym zakresie zupełnie prawidłowo rozpoznać związki między przyczyną i skutkiem, że miał pamięć i wyobraźnię. Jakie mogły wówczas istnieć elementy drugiego układu sygnałów? Otóż zapewne istniały jakieś słowa, ale bardzo jeszcze nieliczne. Przypuszczalnie były to, tak jak u małego dziecka, pewne pojęcia ogólne (słowa), konkretne treściowo a zarazem różnoznaczne. Pod względem fonetycznym te pierwsze słowa były z pewnością dźwiękami prostymi. Szybkie mówienie, czyli szybka zmiana kombinacji fonetycznych, jest wynikiem dużej już sprawności funkcji koordynacyjnej wysoko rozwiniętej kory mózgowej. Tych umiejętności nie możemy przypisywać praczłowiekowi z kręgu *Pithecanthropus* — tak samo jak nie posiada ich jeszcze małe dziecko zaczynające dopiero mówić. U praczłowieka istniały ponadto przyczyny natury morfologicznej, z powodu których sprawne mówienie było niemożliwe. Otóż ruchliwość wielkiej i masywnej żuchwy musiała być ograniczona, tymczasem możliwość wymawiania kilkuset dźwięków na minutę, co ma miejsce u człowieka dzisiejszego, związana jest z dużą ruchliwością żuchwy oraz ze sprawnością umięśnienia krtani, języka i całego aparatu mowy. U praczłowieka rodzaju *Pithecanthropus* możliwe było przeto jedynie posługiwanie się zaczątkami prymitywnego języka słów.

W paleolicie młodszym natomiast widzimy zarówno wielkie urozmaicenie zabytków kulturowych, ich bogactwo i zróżnicowanie — jak i duże upodobnienie morfologii czaszki do czaszki człowieka dzisiejszego. Wynalazek broni dalekosiężnej, jak oszczepy, harpuny, łuki i strzały, umiejętność łączenia dwóch materiałów jak np. toporów ze styliskiem, drzewca dzidy z kamiennym czy kościanym grotem, stanowią dowody wielkiego rozwoju życia psychicznego. Jest rzeczą oczywistą, że człowiek paleolitu młodszego w związku z tym postępem pracy i produkcji wzbogacił też znacznie swą mowę. Zapewne zaczął już łączyć ze sobą poszczególne pojęcia i tworzył kombinacje różnych słów, przez co wyrażał różne myśli. Rozwój myślenia z kolei wpływał

także na działalność społeczno-produkcyjną człowieka warunkując tym samym szybki rozwój tej działalności.

Jak widzimy z powyższych przykładów, jesteśmy w stanie na podstawie poznanego dotychczas materiału dowodowego śledzić prehistorię intelektu ludzkiego.

Współczesna materialistyczna teoria antropogenezy opiera się na istotnych faktach, na konkretnych materiałach pochodzących z wykopalisk oraz na danych morfologii i fizjologii porównawczej. Doszliśmy do niej w toku procesu badawczego stosując obiektywne metody badania naukowego.

Jest faktem godnym podkreślenia, że wszystkie materiały kopalne, wydobyte z ziemi z przestrzeganiem właściwych metod pracy wykopaliskowej i dokonywane poprawnie z ustaleniem wieku geologicznego, z uwzględnieniem towarzyszących znalezisk, odsłanianiem kolejnych warstw stratygraficznych — potwierdzają bez reszty materialistyczną syntezę. Natomiast wszelkie nieoczekiwane sensacje, którymi tak często zasłaniają swój obskurantyzm nasi przeciwnicy ideologiczni, wywodzą się z reguły z błędnego systemu prowadzenia prac poszukiwawczych, niedbałego określania wieku geologicznego, nieokreślania okoliczności towarzyszących znalezisku, błędnej metody anatomiczno-porównawczej polegającej na porównywaniu izolowanych cech, a nie całości organizmu — a czasem opierają się na zwykłym oszustwie, jak w przypadku „pierwszego Anglika" z Piltdown. Po prostu mówiąc: dobra, prawidłowa robota daje rezultaty zgodne z podstawowymi założeniami współczesnej nauki o antropogenezie — zła, niedbała robota powoduje zamieszanie i prowadzi do niezgodności. Gdy się śledzi historię badań antropogenezy, znajduje się mnóstwo przykładów dowodzących, że zawsze tak bywało. Jest to jednym z ważnym dowodów słuszności ujęć materialistycznych, gdyż są one zgodne z bezspornymi faktami i potwierdzone przez bezbłędnie określone wykopaliska. A przeciwko wymowie faktów żaden obskurantyzm długo się nie ostoi.

Wanda Stęślicka

Włodzimierz Zonn

O niektórych zagadnieniach współczesnej kosmogonii

Znana z religijnych mitów koncepcja „początku świata" przeżywa od początku XX w. swoisty renesans w pewnych idealistycznych teoriach na terenie kosmogonii.

Zwolennicy tej koncepcji (wśród których czołowe miejsce zajmuje słynny fizyk amerykański Gamow) twierdzą, że wszechświat kiedyś powstał. Wedle hipotezy Gamowa w chwili powstania miał on rozmiary zbliżone do punktu. W pierwszym okresie istnienia wszechświata odbyły się główne procesy tworzenia się ciał niebieskich i tworzenia się pierwiastków cięższych z „pramaterii", za którą uważa się tu protony i neutrony. Ów proces tworzenia się wszechświata w sensie fizycznym i chemicznym trwał bardzo krótko — jak niektórzy obliczają, zaledwie kilka minut — i właściwie ustał. Dalszy przebieg procesów we wszechświecie jest, ogólnie biorąc, jednokierunkowy i nieodwracalny, albowiem nigdy wszechświat nie znajdzie się w warunkach nawet w przybliżeniu podobnych do tych, jakie panowały w chwili jego „powstania". Wszechświat rozwija się zatem jednokierunkowo.

Ta i zbliżone teorie, mówiące o jednokierunkowości i nieodwracalności „życia" wszechświata i w związku z tym o jego „początku", są dość szeroko rozpowszechnione, głównie dlatego, że koncepcje te są propagowane gorliwie przez czynniki niewątpliwie pozanaukowe w całej niemal zachodniej Europie i w Stanach Zjednoczonych Ameryki. Przekonanie o „początku" wszechświata doskonale się wszak zgadza ze Starym Testamentem. O zainteresowaniu pewnych kręgów uczonych na Zachodzie zagadnieniem „początku świata" świadczy między innymi to, że mniej więcej przed rokiem ukazało się w bardzo interesującym piśmie astronomicznym [1] i prawdopodobnie w wielu innych pismach angielskich takie oto ogłoszenie:

„Grupa Filozofii Nauk Brytyjskiego Towarzystwa Historii Nauk

[1] *Observatory* 1953 nr 73 s. 87

przeznacza nagrodę w wysokości 40 funtów, dostępną dla wszystkich, za najlepszy szkic o objętości nie przekraczającej 4000 słów (przyjmowane będą również szkice krótsze) na temat: Jaka jest sytuacja logiczna i naukowa koncepcji jednorazowego powstania i wieku wszechświata (np. według ostatniej pracy kosmogonicznej). Szkic ma wyjaśnić aspekt logiczny, teoretyczny i obserwacyjny idei przypisującej wszechświatowi pewien wiek dający się określić liczbowo".

O wynikach konkursu dowiedzieć się można z czasopisma *British Journal for Philosophy of Science* (5, 19, 1954), które zamieściło również prace nagrodzone i wyróżnione.

Całej nagrody nie przyznano nikomu. Przyznano dwie częściowe nagrody i kilka prac wyróżniono. Oddajmy głos sędziom:

„Otrzymano dwadzieścia sześć szkiców... Jakkolwiek żaden z nich nie był czymś wybitnie oryginalnym, konkurs odegrał rolę dodatnią, dostarczając wiele interesujących przyczynków do tego zagadnienia i wskazując wiele dróg, na których można je rozpatrywać... Wiele interesujących szkiców nie wzięto pod uwagę dlatego, że podkreślały wyłącznie aspekt obserwacyjny i historyczny zagadnienia, podczas gdy celem konkursu było wyjaśnienie stanu naukowego i logicznego wspomnianej koncepcji. Pośród szkiców, które potraktowały sprawę w sposób poważny, wiele trzeba było odrzucić ze względu na niski poziom lub też dlatego, że omijały istotne trudności zagadnienia".

Pierwszy z nagrodzonych autorów, M. Scriven kończy swój szkic w sposób następujący:

„Oto mój wniosek: nie mamy wiarygodnych danych świadczących, że wszechświat ma wiek skończony ani też, że istnieje nieskończenie długo. Jesteśmy wprawdzie przekonani, że te dwa twierdzenia różnią się od siebie zasadniczo, jednak rozstrzygnięcie, które z nich jest prawdziwe, nie leży w zakresie możliwości nauki dzisiejszej ani też przyszłej..."

Konkluzja drugiego z nagrodzonych autorów — J. T. Daviesa — brzmi: „Nie mamy żadnych decydujących obserwacji, które pozwoliłyby nam przychylić się na stronę jednej z tych dwóch teorii — teorii «czasowej» wszechświata lub teorii wszechświata wiecznego; aspekt galaktyk nie daje możności sprawdzenia słuszności tych teorii bez wprowadzania pewnych dodatkowych założeń... Według mojego zdania «czasowa» teoria wszechświata opierająca się na liniowej ekstrapolacji [2] jest tak długo do przyjęcia, dopóki jesteśmy w stanie

[2] Wyjaśnienie sensu tego słowa w odniesieniu do badań kosmologicznych będzie dane później.

odeprzeć czynione jej zarzuty. Rozważam właśnie w mym szkicu nowe metody odparcia zarzutów przeciwko tej teorii..."

Obaj nagrodzeni autorzy są filozofami, nie astronomami.

Wśród prac wyróżnionych dwie należą do astronomów, i to dość znanych. E. Öpik wyraźnie przeciwstawia się koncepcji skończonego w czasie wszechświata; rozważa on w swoim szkicu tylko sprawę wieku naszej Galaktyki, wykluczając przy tym myśl o jakiejś ogólnej jednokierunkowości procesów odbywających się we wszechświecie.

Natomiast G. J. Whitrow kończy swoją pracę słowami:

„Jakkolwiek słuszna jest uwaga Helmholtza, że żadnej z hipotez dotyczących pochodzenia świata nie da się sprawdzić na drodze bezpośredniej obserwacji, wiele niezależnych od siebie linii badawczych ma wyraźną tendencję zbiegania się wokół jednej epoki [powstania świata]. To wyraźne zbieganie się jest najlepszą odpowiedzią tym, którzy odnoszą się sceptycznie do «szokującej ekstrapolacji», na której opierają się poszczególne badania. Sugeruje ono dość mocno, że wszechświat ma wiek skończony: około 4000 milionów lat..." [3].

Teorie głoszące, że wszechświat miał początek w czasie, powołują się w pierwszym rzędzie na interpretację zjawiska tzw. ucieczki galaktyk. Spróbujmy i my ze swej strony przedstawić aspekty: „logiczny, teoretyczny i obserwacyjny" zagadnienia tzw. ucieczki galaktyk. Musimy to, naturalnie, zrobić w niezbędnym tutaj skrócie.

Najprzód kilka słów wyjaśniających podłoże problemu. Galaktyki są to zbiorowiska gwiazd i materii międzygwiazdowej, liczące po kilka lub kilkadziesiąt bilionów gwiazd każda. Masa materii międzygwiazdowej zawartej w jednej galaktyce jest niewiele mniejsza od masy gwiazd (sprawa ta nie jest jednak dotychczas należycie wyjaśniona). Galaktyki widzimy z Ziemi w postaci jasnych plamek o kształcie eliptycznym (galaktyki eliptyczne) bądź też jako mniejsze jasne plamki o kształcie okrągłym otoczone odnogami spiralnymi (galaktyki spiralne). Słońce należy również do jednej z galaktyk, którą — dla odróżnienia od innych — piszemy dużą literą i która ma najprawdopodobniej budowę spiralną.[4]

---

[3] Wszystkie cytaty w tłumaczeniu autora niniejszego artykułu.

[4] Dawniej galaktyki nazywano „mgławicami" w błędnym przekonaniu, że się składają z materii rozproszonej (gazów i pyłu). Dopiero później przekonano się, że są to olbrzymie „organizacje" gwiazd i materii międzygwiazdowej, zawierające na ogół wszystko to, co zawiera nasza Galaktyka: różnego rodzaju gwiazdy i różnego rodzaju materię międzygwiazdową. Dlatego później zaczęto używać nowej nazwy — „galaktyki", jakkolwiek wielu astronomów pozostało przy nazwie „mgławice pozagalaktyczne".

W r. 1912 astronom amerykański Slipher badając widma kilkunastu najbliższych galaktyk wykrył, że w miarę jak przechodzimy od galaktyk bliższych do dalszych ich widmo wykazuje coraz to większe przesunięcie w stronę czerwieni (w stronę fal dłuższych). Dalsze badania potwierdziły w pełni odkrycie Sliphera — przesunięcie widm galaktyk w stronę czerwieni istotnie jest proporcjonalne do odległości badanej galaktyki od nas. Charakter tych przesunięć w zupełności zgadza się z tzw. zasadą Dopplera, w myśl której zwiększanie się lub zmniejszanie długości fali obserwowanego promieniowania jest wynikiem oddalania się lub zbliżania źródła tego promieniowania od miejsca odbioru. W zjawisku Dopplera przesunięcie każdej linii widma jest proporcjonalne do odnośnej długości fali (i do prędkości oddalania się lub zbliżania źródła promieniowania). Co się tyczy galaktyk — w granicach błędów obserwacyjnych proporcjonalność przesunięć poszczególnych linii do długości fali jest zachowana w całym widmie każdej zbadanej galaktyki.

Wnosi się stąd na ogół, że przyczyną obserwowanego zjawiska przesunięć widm galaktyk jest ich *oddalanie się od nas* i to oddalanie się z prędkościami rosnącymi proporcjonalnie do odległości tych galaktyk od naszej. Musimy się jednak tu zastrzec, że istnieją próby innej interpretacji tego zjawiska, o których będzie mowa później.

Warto zwrócić uwagę, że przyjęcie interpretacji „dopplerowskiej" — oddalania się galaktyk z prędkościami proporcjonalnymi do ich odległości od naszej Galaktyki — bynajmniej nie czyni z naszej Galaktyki jakiegoś miejsca wyróżnionego we wszechświecie. Łatwo bowiem możemy wykazać (przy pomocy prostych rozważań z mechaniki), że związanie układu odniesienia z jakąkolwiek inną galaktyką nie zmieni charakteru obserwowanego zjawiska; wszystkie sąsiednie galaktyki będą również oddalały się od nowego układu odniesienia z prędkościami proporcjonalnymi do ich odległości od jego początku.

Tyle o aspekcie obserwacyjnym zjawiska. Przejdźmy do aspektu teoretycznego. Otóż zjawisko opisane przed chwilą, nazywane krótko „ucieczką" galaktyk, wielu teoretyków uogólnia na cały wszechświat. Czyni więc rodzaj ekstrapolacji niesłusznej w zasadzie, lecz jakże często praktykowanej przez teoretyków. Teoretycy ci więc przyjmują, że w całym wszechświecie galaktyki odsuwają się od siebie z prędkościami proprcjonalnymi do ich wzajemnych odległości.

Opierając się na teorii względności, ale nadto na pewnych dowolnych hipotezach bynajmniej nie wypływających z założeń tej teorii, zwolennicy omawianej koncepcji konstruują model wszechświata o ograniczonych rozmiarach i skończonej masie. Obserwacyjnie stwier-

dzone oddalanie się od siebie galaktyk ma być dowodem, że rozmiary tego wszechświata zmieniają się: wszechświat pęcznieje (ekspanduje). Znając zaś średnią gęstość materii w naszym otoczeniu i przyjmując, że wartość ta w całym wszechświecie jest jednakowa, możemy obliczyć rozmiary (dzisiejsze) wszechświata, a znając prędkość oddalania się galaktyk od siebie możemy obliczyć szybkość jego ekspansji. Zakładając dalej, że szybkość ta pozostawała zawsze jednakowa, nietrudno obliczyć przed ilu laty rozmiary liniowe wszechświata były bliskie zeru i w ten sposób dojść do idei powstania wszechświata w pewnej chwili z czegoś, co miało rozmiary „punktowe" lub przynajmniej było tak gęstym zbiorowiskiem materii, że wszystkie galaktyki stykały się ze sobą tworząc jakąś jedną bryłę. Pod tym względem kosmogoniści omawianego kierunku różnią się w swoich zapatrywaniach, różnice te nie są jednak czymś istotnym. W obu wersjach dochodzi się do pojęcia jakiegoś „początku" wszechświata; stanu, który nigdy się nie powtórzy nawet w grubym przybliżeniu.

Obliczony w ten sposób „wiek wszechświata" okazał się niesłychanie mały; rzędu 2 - 3 miliardów lat. A więc tegoż rzędu co i wiek Ziemi. Stało się to poważnym zmartwieniem kosmogonistów tej szkoły. Ostatnio toczy się dyskusja nad ewentualnym podwojeniem obecnych rozmiarów wszechświata, a zatem i nad ewentualnym podwojeniem jego wieku [5]; sprawa ta jednak niewiele zmieni opisany stan rzeczy. Albowiem w obu przypadkach (2,5 miliardów lat lub 5 miliardów lat), „wiek wszechświata" pozostaje tego samego rzędu co wiek Ziemi. Trzeba przy tym pamiętać, że wiek Ziemi znamy z dużą dokładnością i tutaj trudno doszukiwać się jakiegoś źródła wątpliwości.

Tak oto czyniąc pewne najzupełniej dowolne założenia i angażując dalej rozumowanie zupełnie poprawne z punktu widzenia fizyki teoretycznej, dochodzi się do konkluzji sprzecznej z wielu obserwacjami, ponieważ wiek Słońca jest niewątpliwie tego rzędu co wiek Ziemi lub go przewyższa, wiek zaś wielu gwiazd przewyższa znacznie wiek Słońca. Tak się przedstawia „aspekt teoretyczny i logiczny" koncepcji początku wszechświata.

Zatrzymajmy się na chwilę nad sprawą skończoności masy wszechświata, która odegrała niepoślednią rolę w omawianej koncepcji.

Dawniej istotnie myślano, że wszechświat musi mieć masę skończoną, ponieważ z dość prostych rozważań Newtona wynikało, że przyjęcie założenia o istnieniu nieskończenie dużej masy, rozmieszczonej mniej więcej równomiernie w przestrzeni nieskończonej, musi prowa-

[5] Dyskusja ta powstała w związku z pewnymi odkryciami zmieniającymi nasz pogląd na odległości najbliższych galaktyk.

dzić do wniosku, że w każdym punkcie tej przestrzeni będzie działała nieskończenie duża siła przyciągania. Ów, jak go nazwano, paradoks grawitacyjny sugerował przyjęcie skończonej wartości łącznej masy ciał stanowiących wszechświat. Podobną sprzeczność otrzymywano również przy rozważaniu świecenia nieskończenie wielu ciał (gwiazd) rozrzuconych dość równomiernie w całej nieskończonej przestrzeni (paradoks fotometryczny). Takie założenie prowadzi również do wniosku sprzecznego z obserwacją: że całe niebo powinno świecić przynajmniej tak jak świeci Słońce.

Tymczasem na początku tego wieku szwedzki astronom Charlier usunął pierwszy z tych paradoksów, wykazując, że nieskończenie wielka masa rozmieszczona jednak w inny sposób, nie równomierny, powinna dać skończoną wartość siły ciążenia w każdym miejscu wszechświata. Tak się ma rzecz wtedy, gdy ciała (gwiazdy i materia międzygwiazdowa) tworzą zgrupowania, które z kolei są elementami zgrupowań większych; te większe zgrupowania są z kolei elementami zgrupowań jeszcze większych itd. Posiadane przez nas dane wskazują, że myśl Charliera odpowiada rzeczywistości. Istotnie, gwiazdy i materia międzygwiazdowa tworzą ugrupowania większe — galaktyki. Galaktyki wykazują wyraźną tendencję do grupowania się w tzw. gromady galaktyk, a więc w twory wyższego rzędu, co do których przypuszczamy, że tworzą ugrupowania jeszcze wyższego rzędu. Tzw. hierarchiczna budowa wszechświata usuwa konieczność przyjmowania skończonej masy wszechświata.

Paradoks fotometryczny został również niedawno usunięty przez Eigensona, który wykazał, że zjawisko przesuwania się widm galaktyk w kierunku czerwieni wywołuje zmniejszenie otrzymywanej energii promieniowania od coraz dalszych galaktyk, uwzględnianie więc tego „poczerwienienia" od razu usuwa paradoks fotometryczny dając dla nieskończenie wielu gwiazd skończone natężenie obserwowanego w każdym miejscu promieniowania.

Cóż możemy dziś przeciwstawić tendencjom usiłującym obronić tezy Starego Testamentu o „początku" wszechświata? Nie przeciwstawiamy im żadnej wykończonej teorii, tłumaczącej „ucieczkę" galaktyk, między innymi dlatego, że nie czynimy nieusprawiedliwionych niczym uogólnień (ekstrapolacji) ani dowolnych założeń ogólnych, jakie czynią astronomowie-idealiści. Nie będziemy narzucali wszechświatu żadnych specyficznych właściwości po to, by obronić pewne z góry przyjęte idee.

Wydaje się, że na ostateczne rozwiązanie zagadki „uciekających galaktyk" musimy czekać aż do chwili uzyskania rzetelnego materiału obserwacyjnego, dotyczącego galaktyk dalekich. Być może, istotnie

w naszym najbliższym otoczeniu odbywa się ekspansja galaktyk; nie znaczy to jednak, że w obszarach sąsiednich, dotychczas niezbadanych, musi występować to samo zjawisko. Być może, w tamtych obszarach odbywa się akurat coś przeciwnego — kontrakcja galaktyk lub ruch jeszcze innego rodzaju.

Stosunkowo niedawno angielski astronom Freundlich wystąpił z interesującą hipotezą tłumaczącą zjawisko „ucieczki" galaktyk w sposób zupełnie odmienny. Hipotezę tę można by streścić w sposób następujący:

Promieniowanie dalekich galaktyk, zanim dotrze do Ziemi, musi przejść przez olbrzymią przestrzeń wypełnioną promieniowaniem galaktyk innych, przez przestrzeń, którą fizycy nazwaliby polem promieniowania. Pole to musi w jakiś sposób oddziaływać na kwanty promieniowania wysyłane przez daną galaktykę w dowolnym kierunku. Zdaniem Freundlicha pole to „osłabia" kwanty; mówiąc ściślej, pozbawia każdy z nich części energii, i to części proporcjonalnej do drogi przebytej przez kwant, czyli do odległości badanej galaktyki od nas. Ponadto osłabienie jest proporcjonalne do gęstości promieniowania w danym miejscu pola. Ponieważ, średnio biorąc, gęstość ta jest wszędzie jednakowa, istotna jest jedynie pierwsza zależność, wywołująca „osłabienie" kwantów proporcjonalne do drogi, czyli zjawisko przesunięcia całego widma galaktyki w stronę czerwieni (w stronę kwantów o mniejszej energii). Zjawisko „poczerwienienia" galaktyk nie jest więc wedle Freundlicha wynikiem ich oddalania się od nas, lecz wynikiem oddziaływania promieniowania, zawartego w przestrzeni międzygalaktycznej, na kwanty promieniowania każdej galaktyki. (Oczywiście nie jest wykluczone, że obserwowane „poczerwienienie" galaktyk jest wynikiem działania obu zjawisk: oddziaływania pola i ucieczki galaktyk).

Zjawisko oddziaływania pola promieniowania na pojedynczy kwant nie jest jeszcze dostatecznie zbadane ani pod względem teoretycznym, ani doświadczalnym. Teoria Freundlicha, którą opublikował dopiero w zeszłym roku, jest więc jeszcze tylko hipotezą.

Niezależnie jednak od losu, jaki czeka koncepcję Freundlicha, należy uznać ją za płodną. Z koncepcji tej możemy bowiem wyciągnąć różne wnioski dotyczące obiektów innych niż galaktyki; możemy sprawdzać ją w naszym najbliższym otoczeniu (w którym występują silne pola promieniowania), np. w pobliżu gwiazd lub Słońca. Możemy wreszcie zbadać niektóre zjawiska, przewidziane przez teorię, w naszych pracowniach fizycznych. Oddziaływanie pola na kwanty jest niewątpliwie bardzo interesującym problemem fizyki kwantowej; jego roz-

wiązanie, nawet w przypadku, gdy odpowiedź wypadnie przeciwko teorii Freundlicha, będzie z pewnością pewnym krokiem naprzód. A o to przede wszystkim chodzi w każdej hipotezie naukowej.

Powróćmy jeszcze do pokrewnej tym zagadnieniom sprawy rzekomej nieodwracalności, jednokierunkowości, zjawisk zachodzących we wszechświecie. Tutaj duże znaczenie mają prace W. Ambarcumiana, o których wiele już pisano i na temat których wiele dyskutowano. Prace te niewątpliwie całkowicie przekreślają wszelkie próby traktowania ewolucji wszechświata jako procesu nieodwracalnego; wynika z nich bowiem, że nie tylko rozpraszanie materii gwiazd, ale i powstawanie gwiazd jest procesem odbywającym się również i dzisiaj, i to procesem dość „masowym", charakterystycznym dla wielu galaktyk.

W. Ambarcumian zbadał rozmieszczenie gwiazd tzw. typu *O* (gwiazd wyjątkowo gorących), co do których wielu astronomów z poważnych powodów przypuszczało, że są to gwiazdy młode. Okazało się, że gwiazdy te tworzą wyraźne zgrupowania. Zgrupowań tych — nazwanych przez Ambarcumiana asocjacjami — nie da się wyróżnić na niebie przy obserwacji *wszystkich* gwiazd na jakimś wycinku nieba dlatego, że gwiazdy stanowiące asocjację są rozmieszczone niemal że tak samo „gęsto" jak i wszystkie inne gwiazdy, nie należące do asocjacji[1]. Jedynie wtedy, gdy wśród wszystkich gwiazd wyróżnimy te najgorętsze typu *O*, przekonamy się o istnieniu asocjacji, gdyż gęstość gwiazd *typu O* w pewnych obszarach znacznie przewyższa gęstość gwiazd *tegoż typu* w innych obszarach nieba. Asocjacje są najluźniejszymi skupiskami gwiazd, jakie dotychczas poznali astronomowie. Gwiazdy inne, stanowiące „tło" asocjacji, powinny bardzo silnie oddziaływać na członków asocjacji wywołując jej stopniowe, i to dość szybkie, rozpadanie się. Zachowanie się gwiazd stanowiących asocjację można by porównać do zachowania się cząsteczek kropli atramentu wpuszczonej do wody. Cząsteczki atramentu rozpuszczają się w wodzie samorzutnie w wyniku bardzo silnego przyciągania ich przez cząsteczki wody, będące w tym przypadku „tłem" kropli. Gwiazdy stanowiące asocjację powinny zatem w dość krótkim czasie „rozpuścić się" wśród gwiazd tła. Podobnie jak fizyk oblicza średni czas „życia" jednej kropli atramentu w wodzie, można obliczyć średni czas życia asocjacji na podstawie znajomości liczby i mas gwiazd stanowiących asocjację i gwiazd stanowiących jej tło. Z tego rodzaju obliczeń wynika, że średni wiek asocjacji jest rzędu miliona lat. Po upływie tego czasu asocjacja

[1] Istnieje również inny typ asocjacji, nazwanych przez Ambarcumiana asocjacjami typu T. Składają się one m. in. z gwiazd typu *T* Taurii (stąd nazwa).

(średnio biorąc) przestaje istnieć, ponieważ gwiazdy, z których się składa, „rozbiegają się" po całej Galaktyce.

Wykluczamy przy tym wszelką myśl, że asocjacje mogą powstawać w wyniku jakiegoś *przypadkowego* spotkania się (w jednym miejscu) wielu gwiazd o podobnych właściwościach fizycznych. Tego rodzaju zdarzenie jest tak niesłychanie mało prawdopodobne, że — praktycznie biorąc — musimy je uznać za niemożliwe. Znaczy to, że powstanie asocjacji należy interpretować jako jednoczesne powstanie grupy gwiazd, tworzących się w wyniku jakiegoś nieznanego nam bliżej procesu fizycznego.

Ponieważ asocjacji znamy wiele, a ponadto nie przypuszczamy, aby obecny etap ewolucji wszechświata był etapem wyróżnionym pod względem powstawania asocjacji, wnioskujemy, że *gwiazdy powstają nieustannie, grupowo*, po kilkadziesiąt gwiazd w jednej grupie.

Czy powstawanie asocjacji gwiazd jest jedynym procesem powstawania gwiazd w naszym otoczeniu, a jeśli nie, to — czy przynajmniej głównym?

Nie wchodząc w szczegóły tej sprawy przytoczę tu tylko główną myśl rozważań, z których wynika, że proces ów jest chyba głównym procesem powstawania gwiazd w tej części Galaktyki, w której znajduje się Słońce — w ramionach spiralnych Galaktyki. Jeśli na podstawie liczby znanych nam dziś asocjacji obliczymy, ile gwiazd na stulecie powstaje w asocjacjach, a ponadto przyjmiemy, że przeciętny czas życia jednej gwiazdy jest rzędu kilku miliardów lat (zgodnie z danymi o wyczerpywaniu się źródeł energii wewnątrz gwiazd) — przekonamy się, że liczba nowopowstających gwiazd w jednostce czasu (np. na stulecie) jest bardzo bliska liczbie „umierających" gwiazd (gwiazd o wyczerpanych źródłach energii) przekształcających się w jakieś inne, ciemne twory kosmiczne. Jest więc rzeczą wysoce prawdopodobną, że ta droga powstawania gwiazd jest, jeśli nie jedyną, to w każdym razie główną drogą powstawania gwiazd w naszym otoczeniu.

Nie będę przytaczał innych jeszcze dowodów, że asocjacje są niewątpliwie zbiorowiskami gwiazd bardzo młodych, ani też pewnych bardzo interesujących wniosków z teorii Ambarcumiana, wyjaśniających wiele spraw, które dotychczas wydawały się astronomom niezrozumiałe. Poruszę jedynie, na zakończenie, sprawę dość trudną, mianowicie kwestię tworzywa, z którego powstają asocjacje, i domysłów dotyczących mechanizmu tworzenia się gwiazd w asocjacjach.

Dość zgodna opinia astronomów wypowiada się za tym, że tworzywem tym jest materia międzygwiazdowa (składająca się — jak wie-

my — zarówno z pyłu, jak i gazu), tym bardziej że jej obecność stwierdzamy w pobliżu każdej niemal asocjacji.

Jak dochodzi do powstania asocjacji? Na ten temat mamy jedynie mniej lub bardziej uzasadnione domysły, z których jeden tutaj przytoczę. Autorem tego domysłu jest angielski astronom E. Öpik (o którym wspominaliśmy już poprzednio).

Zdaniem jego asocjacje powstają wtedy, gdy wewnątrz materii międzygwiazdowej następuje eksplozja jakiejś gwiazdy Super-Nowej. Gwiazdy te wyrzucają z powierzchni z ogromną prędkością (sięgającą 8000 km/sek) wielkie ilości gazu. Tworzy on szybko rozszerzającą się otoczkę kulistą, która „popycha" przed sobą materię międzygwiazdową, wywołując tym samym stopniowe jej zgęszczenie. Wokół gwiazdy powstaje coraz większa i coraz gęstsza warstwa kulista gazu i pyłu, której prędkość ekspansji stopniowo maleje w wyniku oporu stawianego przez materię międzygwiazdową. W pewnej chwili, gdy gęstość tej warstwy znacznie wzrosła, zaczyna się proces kondensowania się materii wokół pewnych przypadkowych większych zgęszczeń. Wzrostowi gęstości w tych miejscach towarzyszy wzrost temperatury. W chwili gdy temperatura wewnątrz zgęszczeń jest już tak wysoka, że mogą się w nich zacząć procesy wyzwalania się energii jądrowej, skupiska te stają się gwiazdami. Początkowo są to gwiazdy nie będące jeszcze w stanie równowagi i promieniujące wskutek tego niesłychanie silnie; potem stają się gwiazdami „normalnymi", podobnymi w zasadzie do Słońca, czyli kulami gazowymi, będącymi w stanie równowagi i promieniującymi dość „oszczędnie". Średni czas życia takiej kuli świecącej jest rzędu kilku miliardów lat.

Ponieważ miejscem największego zgęszczenia materii międzygwiazdowej była powierzchnia sfery otaczającej Super-Nową, tworząca się grupa gwiazd — asocjacja, powinna mieć kształt sfery, co się z grubsza zgadza z obserwacją. Gwiazdy w niej posiadać winny pewną prędkość będącą częścią pierwotnej prędkości ekspansji wyrzuconej otoczki gazowej (reszta energii kinetycznej „zużyła się" na zgęszczenie materii międzygwiazdowej wokół gwiazdy). Prędkość ekspansji (ruchu „odśrodkowego") gwiazd nowopowstałych musi zatem być nieduża, wystarczająca jednak na to, by „przeciwstawić" się siłom przyciągania innych gwiazd stanowiących daną asocjację. Jak wskazuje obserwacja, średnia prędkość oddalania się gwiazd stanowiących asocjację od jej środka jest rzędu 10 km/sek, i jest z reguły skierowana od środka asocjacji na zewnątrz.

Tak oto w dużym skrócie można by przedstawić pewne zagadnienia współczesnej kosmogonii, mające, jak się zdaje, duże znaczenie świa-

topoglądowe. Trudno doprawdy przewidzieć, jakie będą dalsze następstwa światopoglądowe niektórych pośród omówionych tu prac. Jedno jest jednak niewątpliwe: prace te, szczególnie prace Ambarcumiana (jak to kiedyś zauważył pewien francuski astronom) coraz dalej odsuwają kosmogonię od wpływów teologicznych, które w ciągu wieków wyraźnie zniekształcały i przez to hamowały jej rozwój.

Włodzimierz Zonn

Stefan Nowak

Pochwała ludzkiego rozumu

Na marginesie nowego przekładu «Pochwały głupoty» Erazma z Rotterdamu

> Patrzyłem na to, jak ogół ludzi został znieprawiony przez najgłupsze wierzenia, i to we wszystkich obyczajach życia, i szczerzej życzyłem sobie lekarstwa, niż się go spodziewałem.
>
> *Erazm z Rotterdamu*

Kiedy w roku 1511 wychodziła spod prasy drukarskiej w Paryżu Erazmowa *Pochwała głupoty*, autor jej był już gwiazdą pierwszej wielkości na firmamencie renesansowej Europy.

Jeśli mamy wierzyć Erazmowi, pomysł dzieła zrodziło paradoksalne zestawienie greckiego słowa *moria* — głupota, z nazwiskiem jego przyjaciela, Tomasza Morusa, jakże od tej głupoty rozumem swym odległego. Ale nie to jest dla nas najważniejsze. Podobnie, kiedy zastanawiać się będziemy nad innym dziełem Erazma, nad *Podręcznikiem rycerza chrześcijańskiego (Enchiridion militis christiani)*, nie będzie nas zbytnio interesował zabawny zresztą fakt, iż podręcznik ów napisany został dla umoralnienia konkretnego, znanego Erazmowi rycerza, który... niezbyt po rycersku obchodził się z własną żoną. Bowiem owe drobne biograficzne momenty mogły najwyżej przesądzić o pewnej literackiej konwencji dzieła, nie przesądzały o jego ideowej treści. Zestawienie nazwiska Morusa ze słowem *moria* zrodziło pomysł głupoty mądrej, głupoty, która na mocy uprawnień błazeńskiej czapki mówi rzeczywistym głupcom prawdę, jakiej by w normalnych warunkach nie znieśli. Nie przesądzało to natomiast, jaka ma być ta prawda.

---

* Erazm z Rotterdamu: *Pochwała głupoty*. Przełożył i objaśnił Edwin Jędrkiewicz. Wstęp napisał Henryk Barycz. Wrocław 1953. Ossolineum.

O treści tej prawdy decydował związek autora z ideowymi prądami epoki renesansowego przełomu.

*

Nazwano Erazma księciem humanistów, spróbujmy więc przyjrzeć się bliżej owemu prądowi ideowemu, który określamy mianem renesansowego humanizmu.

Dla ludzi czasów Erazma termin „humanista" oznaczał rozmiłowanego w starożytności literata, historyka, filologa czy prawnika, oznaczał człowieka, który walczy o piękno klasycznej łaciny przeciwko zbarbaryzowanej łacinie średniowiecznej, oznaczał wreszcie grecystę (co na przełomie wieku XV i XVI w humanistycznych sferach szczególnie było cenione). Tak pojęty humanizm był dla ludzi doby Odrodzenia wyrazem zasadniczej odrębności i przeciwstawności ich czasów czasom minionego średniowiecza. Był pomostem rzuconym ponad epoką średniowiecznej ciemnoty i zacofania ku czasom, kiedy światem miały rządzić rozum i piękno zaklęte w formę Fidiaszowych marmurów czy Euklidesowej geometrii.

Już sam fakt nawiązania do pogańskiej, świeckiej starożytności ponad religijnym, kościelnym średniowieczem był dostatecznie wymownym świadectwem ostrości tego przeciwstawienia. Zbyteczne byłoby tu przytaczanie cytatów z pisarzy owych czasów, cytatów świadczących, jak dalece uświadamiano sobie wówczas odrębność kulturalną od epoki minionej. Darujemy sobie również charakterystykę owego specyficznie renesansowego tworu społecznego — warstwy humanistycznej inteligencji, wśród której miłość do humaniorów wydawała się silniejsza niż narodowe czy klasowe różnice, którzy, przy wszystkim co ich dzieliło, wydawali się być jedną wielką rodziną miłośników Cycerona i wrogów donatowskiej gramatyki. Nie negując owego rozszerzenia się antycznych ideałów daleko poza granice Włoch, daleko poza klasowe granice mieszczaństwa, spróbujemy przyjrzeć się różnym funkcjom społecznym owego na pozór jednolitego kultu starożytności — funkcjom nie uświadamianym sobie, oczywiście, przez ówczesnych humanistów.

Kiedy do owego prądu ideowego zwanego renesansowym humanizmem podejdziemy uzbrojeni w metodologiczną aparaturę materializmu historycznego, wówczas ów zwarty i na pozór jednorodny krąg miłośników klasycznej łaciny i grecko-rzymskich starożytności okaże się tworem nader złożonym. Wystarczy postawić problem: jakim interesom klasowym służyły poglądy tego czy innego humanisty, jaka była ich funkcja wobec feudalnej bazy czy nadbudowy — a złożoność ta ukaże się w całym bogactwie swych powiązań.

*

Jeszcze we wcześniejszym okresie, gdzieś do połowy wieku XV, deklaracja klasycznych zainteresowań była w zasadzie deklaracją po stronie nowych sił społecznych w ich walce ze średniowieczem; ale mniej więcej od połowy wieku XV, bodaj od czasów Eneasza Sylwiusza Piccolominiego, rozpoczyna się akcja „ochrzczenia pogańskiego humanizmu", którą można by określić bardziej trafnym mianem: katolickiej neutralizacji społecznych treści humanizmu.

I tak oto w roku 1472 została zwołana przez Sykstusa IV do Rzymu „kurso-konferencja" (modernizując nieco termin) zakonu obserwantów, w czasie której dostarczono uczestnikom teksty klasycznych autorów. Po zapoznaniu się z nimi i ustaleniu „humanistycznych" metod walki z humanizmem uczestnicy zjazdu rozjechali się do poszczególnych krajów. Do Krakowa przyjechał wówczas zaopatrzony w humanistyczne kwalifikacje ojciec Szymon z Lipnicy, którego kazania stały się natychmiast rewelacją sezonu. Zaczynały się one — jak je opisuje jego katolicki biograf [1] — od cytatów z klasycznych autorów i innego „wonnego kwiecia ludzkiego rozumu". Gdy już słuchacz został wciągnięty w tok kazania, przechodził kaznodzieja do meritum, które już mało miało wspólnego z owym „kwieciem ludzkiego rozumu".[2]

Oczywiście istnieje wielka różnica poziomu między „humanistycznymi" kazaniami Szymona z Lipnicy a nader subtelną *Platońską teologią* Ficina, niemniej trudno nie widzieć zbieżności funkcji społecznych owej katolickiej linii humanizmu, która od pierwszych prymitywnych prób wieku XV poprzez ficinowską walkę z materialistyczną linią arystotelizmu i bezbłędną łacinę soboru trydenckiego prowadziła do kongregacji indeksu ksiąg zakazanych i przesyconej werbalnym kultem starożytności pedagogiki jezuitów.

Widać stąd, że klasyczna, humanistyczna frazeologia pisarza nie przesądzała bynajmniej jeszcze o treściach ideowych jego dzieła, nie przesądzała, czy w walce Odrodzenia ze średniowieczem staje on po

---

[1] O. Czesław Bogdalski: *Szkice z dziejów humanizmu*. Kraków 1909

[2] Cz. Bogdalski pisze: „Taką to była technika kazań Szymonowych. Co w nich na pierwszy rzut oka uderza, to znajomość starych autorów, owych tak modnych pod te czasy klasyków, to wyraźne zastosowanie humanistycznego rodzaju wymowy, jaki już u włoskich «kaznodziei pokutnych» zauważyliśmy. Widocznie w całym zakonie obserwantów, a zwłaszcza u jego najwybitniejszych głosicieli słowa Bożego górował w tym XV stuleciu i ze skutkiem praktykowany był system ów, aby humanizm fałszywy (zwany w innym miejscu przez autora humanizmem pogańskim — S. N.) zwalczać prawdziwym, czyli pobijać go jego własną, ale doborową bronią."

tej czy po tamtej stronie. Jakież więc kryteria stosować przy ocenie humanizmu?

*

Wypowiadając w imieniu rodzących się nowych czasów zasadniczą walkę ideologicznym obrońcom feudalizmu — renesansowy humanizm wypowiedział przede wszystkim generalną walkę scholastyce. Dalecy dziś jesteśmy od tego, aby całą scholastykę wrzucać do jednego worka, aby całą ideologię średniowiecza traktować jako jednolity i w pełni podporządkowany kościołowi i feudalizmowi prąd ideowy. Walka prądów nieortodoksalnych z oficjalną doktryną kościoła, zwłaszcza walka nominalizmu z realizmem, była w tej epoce swoistym wyrazem walki materializmu z idealizmem, walki rozumu ludzkiego o swoje prawa. Ale ta walka toczyła się na płaszczyźnie tej samej problematyki rozsadzając ją jedynie od wewnątrz.

Specyficzną cechą renesansowego humanizmu był generalny, frontalny atak *od zewnątrz*. Główne przesłanki tego ataku — to rozwój przyrodoznawstwa oraz zaostrzenie politycznej walki z siłami feudalizmu. I jedno, i drugie pociągało za sobą generalną negację całej scholastycznej problematyki [3], stanowiącej tak istotny element nadbudowy epoki minionej. W świetle nowych problemów stawianych przed człowiekiem przez przyrodę i rozwój życia społecznego, jałowość problematyki scholastycznej, jej społeczna szkodliwość stawała się szczególnie jaskrawa. Stąd też przez całe dzieje myśli renesansowej walka ze scholastyką rozwija się jako jeden z naczelnych wątków. W długim szeregu dzieł z tej walki powstałych na pierwsze bodaj miejsce wysuwa się *Pochwała głupoty* Erazma z Rotterdamu. „Co do teologów — mówi Erazmowa Głupota — to może by lepiej było, gdybym ich pominęła milczeniem, «nie tykając bagna Kamaryńskiego» ani nie ruszając śmierdzącego ziółka...“ Po tym obrazowym wstępie idzie atak, nie mający bodaj równego sobie w swej pasji. O scholastycznych filozofach Erazm pisze: „Ale choć w ogóle niczego nie wiedzą, to jednak twierdzą, że wiedzą wszystko, i choć sami siebie nie znają i nieraz nie widzą na drodze przed sobą rowu ani kamienia, czy to dlatego, że często oczy mają kaprawe, czy że tacy są nieprzytomni, to jednak głoszą, że widzą idee, uniwersalia, «oddzielne postacie», «pierwsze substancje», «kwiddytety», «ekceitety», rzeczy tak subtelne, że nawet

[3] Nie chcę tu oczywiście twierdzić, iż wszelkie prądy ideowe doby Odrodzenia generalnie zrywały ze scholastyczną problematyką. Problematykę tę podjęła np. w całej rozciągłości (acz rozwiązując na swój sposób) rodząca się nowa ortodoksja protestancka. Mówiąc o ataku od zewnątrz, mam na myśli przede wszystkim humanistyczne, racjonalistyczne nurty ideologii renesansowych.

Linceusz, jak myślę, dojrzeć by ich nie potrafił." Dalej zaś pisze: „Mądrym swoim dociekaniem wyjaśniają ukryte tajemnice, na przykład: jak to świat został stworzony i urządzony, jakimi to kanałami przeciekła do potomności owa zaraza grzechu pierworodnego... jak w Eucharystii utrzymują się akcydensy bez podłoża substancji... Czy Bóg mógłby przyjąć postać kobiety, albo diabła, albo osła, albo dyni, albo kamienia? Gdyby zaś, to w jaki sposób jako dynia wygłaszałby kazania, czyniłby cuda, zostałby ukrzyżowany?... I: czy po zmartwychwstaniu będzie się godziło jeść albo pić? — jako że oni już teraz chcieliby się zabezpieczyć przeciw głodowi i pragnieniu w owej chwili..." [4]

*

Ogólnie biorąc, humanizm był ideologią renesansowego mieszczaństwa nacierającego na ideowe pozycje feudalizmu i duchową dyktaturę kościoła. Już sam fakt jawnej i otwartej negacji średniowiecza i nawiązania *ponad nim* do pogańskiej starożytności miał swoistą wymowę. Ale znaczenie humanizmu dla renesansowego mieszczaństwa nie sprowadzało się bynajmniej do negacji średniowiecza. Humanizm przenikał bodaj wszystkie dziedziny życia, wszystkie odcinki walki renesansowego mieszczaństwa ze średniowieczem.

Po pierwsze, wiązał się on ściśle z rozwojem przyrodoznawstwa i opierającego się na przyrodoznawstwie renenansowego materializmu. Filologowie-humaniści udostępniali ludziom Odrodzenia najcenniejsze pozycje dorobku umysłowego starożytności. Wydawano nie tylko Wergiliusza czy Cycerona, lecz także Euklidesa, Ptolemeusza czy Witruwiuszową architekturę. Wydano również Lukrecjusza, kładąc fundamenty pod epikurejską linię renesansowego materializmu.

Ale humanizm wiązał się również ściśle z mieszczańską walką o przemianę życia społecznego. W wydanych przez szperaczy-filologów kodeksach rzymskich burżuazja epoki pierwotnej akumulacji kapitału znalazła niemal gotowe formy prawne dla epoki gospodarki towarowej. I jeszcze jedno. Oto na pozór oderwana od życia, stworzona wówczas przez humanistów naukowa metoda filologiczno-historyczna brała nader bezpośredni udział w ideowych walkach swoich czasów. Od szeregu stuleci np. toczyła się zacięta walka przeciw politycznym roszczeniom papiestwa. Walkę tę toczono m. in. pod hasłem walki przeciwko tzw. donacji cesarza Konstantyna. Wśród wielu innych zabierał w tej walce głos również Dante. Ale dopiero Lorenzo Valla, wybitny humanista XV wieku, rozstrzygnął sprawę w sposób definitywny. Po prostu przy pomocy filologiczno-historycznej analizy wykazał, że dokument

[4] *Pochwała głupoty* cyt. wyd. s. 106—109

donacyjny przekazujący władzę polityczną nad cesarstwem w ręce papieża jest zwykłym falsyfikatem.

Tak to grzebiący w odszukanych na strychach klasztornych pergaminach historyk czy filozof potrafił być nie mniej niebezpieczny dla feudalnej nadbudowy od pisarza-polityka, który bezpośrednio zajmował się problematyką polityczną i społeczną swoich czasów.

Ale można znaleźć jeszcze bardziej efektowne przykłady społecznej funkcji renesansowej metody filologiczno-historycznej, i to właśnie u Erazma z Rotterdamu. Jest w Bibliotece Uniwersytetu Warszawskiego dzieło, na którym ręka siedemnastowiecznego mnicha nakreśliła z pasją, iż jest to heretycka i zakazana książka herezjarchy Erazma z Rotterdamu.[5] Zawiódłby się srodze ten, kto by sądził, że adnotacją tą zaopatrzono np. Erazmowy pamflet na papiestwo czy choćby tak namiętną napaść na scholastykę, jak *Pochwała głupoty*. Ową heretycką nalepką zaopatrzone zostało dzieło pt. *Annotationes in Novum Testamentum* — komentarze Erazma do przekładu Nowego Testamentu, uzasadniające w sposób chłodny i rzeczowy przy pomocy całego filologiczno-historycznego aparatu naukowego, na pozór bez cienia światopoglądowych i politycznych wycieczek, metody przekładu Pisma św.

Ale możemy zaufać poglądom zakonnego opiniodawcy, iż słusznie ze swego punktu widzenia ocenił dzieło Erazma. Bowiem np. z chłodnych rozważań Erazma (w związku z pierwszym rozdziałem Ewangelii św. Jana) na temat: Czy greckie *logos* określać terminem łacińskim *verbum* czy *sermo*? — wynikał w sposób nieuchronny atak na dogmaty bóstwa Chrystusa i Trójcy. I atak ten w sposób frontalny poprowadzili — nawiązując zresztą świadomie od Erazma — polscy arianie.[6]

Niezależnie jednak od znaczenia poszczególnych partii erazmiańskich wywodów dla krytyki dogmatów kościelnych — z filologicznej działalności Erazma wynikał jeszcze jeden wniosek, już znacznie ogólniejszej natury. Oto w świetle dowodów naukowych okazywało się, iż Pismo św. w swojej obowiązującej od stuleci wersji łacińskiej jest pełne błędów i zniekształceń. Aby docenić światopoglądowe znaczenie takiego ujęcia problemu, trzeba wczuć się w epokę, w której gmach scholastyki walił się w gruzy pod ciosami wolnej myśli.

---

[5] Na adnotację tę zwrócił uwagę Konrad Górski w swej pracy *Grzegorz Paweł z Brzezin*. Kraków 1929 s. 255

[6] Przyjęcie przez Erazma dla tego terminu łacińskiego terminu *sermo* (mowa) zamiast *verbum* (słowo) zadawało poważny cios neoplatońskim spekulacjom chrześcijaństwa o logosie-pośredniku między bogiem a światem i czyniło z Chrystusa jedynie głosiciela nauki bożej („mowa"), a w konsekwencji stało się istotną przesłanką idei antytrynitaryzmu. (Por. K. Górski: *Studia nad dziejami polskiej literatury antytrynitarskiej XVI w.* Kraków 1949 s. 17).

I tak też odczytano dzieło Erazma po obu stronach frontu ideologicznej walki średniowiecza z Odrodzeniem. Obóz katolickiej reakcji przyjął je zaciekłymi atakami, w pełni doceniając niebezpieczeństwo rzeczowych uwag biblistycznych Erazma. Oto co pisał do Erazma teolog lowański Marcin van Dorp: „Jeśli więc zapewniają, że zdanie w tłumaczeniu łacińskiego tłumacza w rzeczywistości nie jest zgodne z greckim kodeksem, to w tym miejscu żegnam się z Grekami i staję po stronie Łacinników, ponieważ nie chce mi się w głowie pomieścić, aby greckie kodeksy były bardziej bezbłędne niż łacińskie... Nie jest bowiem zgodne z rozumem, aby cały Kościół, który zawsze się tym wydaniem posługiwał, a teraz także i uznaje je, i nim się posługuje, aby przez tyle już wieków był co do tego w błędzie. Ani nie jest prawdopodobne, aby myliło się tylu czcigodnych ojców Kościoła, tylu najdoskonalej wykształconych ludzi, którzy na nim właśnie się opierając dokonywali na soborach powszechnych najtrudniejszych rozstrzygnięć, bronili wiary i wyjaśniali i wydawali prawa kościelne..." [7] I dalej — jak gdyby stawiając kropkę nad „i" — Dorp dodaje: „...A to cóż może szkodzić? — Dalibóg, może, Erazmie! Wielu bowiem ludzi zacznie rozstrząsać sprawę bezbłędności Pisma świętego, wielu zacznie mieć wątpliwości, jeśli dowie się... że była w nim choćby najmniejsza nieprawda — i stanie się to, o czym Augustyn pisze do Hieronima: «Jeżeli dopuści się do Pisma świętego fałsze, choćby usłużne, to cóż pozostanie z jego powagi?»" [8]

I tak owe na pozór niegroźne dziś dla nas, niemal zupełnie pozbawione swego ideowego ładunku filologiczno-historyczne aspekty humanizmu renesansowego odgrywały doniosłą rolę w walce wolnej myśli ludzkiej i torowały drogę postępowi.

*

„Jestem człowiekiem i nic ludzkiego nie jest mi obce" — powtarzali często mieszczańscy humaniści ulubione motto z Terencjusza. Ale owemu tak ogólnemu pojęciu *homo* nadawali nader określoną historycznie i socjologicznie treść. I kiedy pisali tak liczne w owych czasach traktaty „o godności człowieka", „o prawdziwym szlachectwie", które nie na urodzeniu, ale na wiedzy i cnocie się zasadza, to mieli przed oczyma przedstawicieli swej klasy, którzy swą cnotę i wiedzę (dobrze dukatami wspartą) przeciwstawiali pustym głowom i często pustym mieszkom szlachetnie urodzonych.

W imieniu mieszczaństwa właśnie pisał historyk florencki Varchi: „Zdecydowanie przeciwstawiam się poglądom tych, którzy twierdzą,

[7] *Pochwała głupoty* s. 177 i 178
[8] Tamże s. 179

iż Florentczycy nie mogą być szlachetni i wielkoduszni, iż muszą być nędzni i potulni z tego tylko powodu, iż są kupcami.. Wręcz przeciwnie, niejednokrotnie sam się dziwiłem, jak to się dzieje, że ludzie, których wychowywano od dzieciństwa do tego, aby dla marnego zarobku dźwigali bele płótna i kosze jedwabiu niby tragarze, aby jak niewolnicy stali cały dzień i większą część nocy przy ladzie, że ludzie ci, kiedy zajdzie potrzeba, wykazują taką wielkość ducha... że starcza im serca i umysłu do czynienia tak wielu szlachetnych rzeczy, które o nich wiemy... ci wszyscy, którzy dobrze rozważą naturę Florentczyków, stwierdzą, iż bardziej nadają się oni do rządzenia niż do słuchania." [9]

W imieniu klasy, która najbardziej zainteresowana była w poznaniu świata, pisał Pomponacjusz zdania, będące hymnem na cześć rozumu ludzkiego, na cześć człowieka: „Prawdziwym Prometeuszem jest filozof. Dążąc do zbadania tajemnic boskich, przepełniony jest bezustanną troską i rozmyślaniem. Zapomina o głodzie i pragnieniu, o jedzeniu i spaniu. Pogardzają nim i uważają za głupca wszyscy ludzie, prześladują inkwizytorzy, staje się publicznym pośmiewiskiem. Oto są zyski filozofa, oto jest jego nagroda." [10]

Jak dalece renesansowy humanizm uczynił z rozumu ludzkiego miarę wszechrzeczy, jak dalece uczynił człowieka rzeczywistym ośrodkiem świata, świadczy fakt, iż nawet w dziedzinie tak silnie opanowanej przez myślenie religijne, jak etyka, rozwijali humaniści koncepcje laickie. Pomponacjusz przeciwstawia się zdecydowanie Ficinowi, który tłumaczy — zgodnie z ortodoksją — że nagroda i kara po śmierci są tym, co reguluje ludzkie postępowanie na ziemi. Zdaniem Pomponacjusza cnotliwe uczynki są nagrodą samą za siebie, podobnie jak czyn zły jest sam dla siebie karą i dla utrzymania w cnocie szlachetnego umysłu bynajmniej nie jest potrzebna wizja zaświatowych kar czy nagród. „Nawet jeśli dusza jest śmiertelna — pisał Pomponacjusz w XIV rozdziale swego dzieła *O nieśmiertelności duszy* — nie należy pogardzać cnotą i przekładać nad nią przyjemności, chyba że chce się być raczej bestią niż człowiekiem."

*

Ale wróćmy do Erazma z Rotterdamu i treści ideowej jego dzieł. W walce ze średniowieczem i scholastyką, w walce o wyzwolenie rozumu ludzkiego stawał on ramię przy ramieniu z czołowymi mieszczańskimi humanistami. Czy poglądy Erazma można bez reszty utożsamiać z mieszczańską linią humanizmu?

[9] Varchi: *Storie Fiorentine*. Cyt. wg Symondsa: *Renesans in Italy*. London 1897 vol. I p. 469, 470

[10] Pomponacjusz: *De fato*. Cyt. wg Symondsa o. c. vol. V p. 418

Przy powierzchownym zetknięciu z dziełami Erazma wydaje się, że na pytanie to można odpowiedzieć bez zastrzeżeń twierdząco. Wydaje się upoważniać do tego potężny racjonalistyczny ładunek *Pochwały głupoty*, jej walka w obronie rozumu ludzkiego. Wrażenie to pogłębiają inne partie dzieł Erazmowych, w szczególności jego antypatia dla „ciemnego i brudnego tłumu".

Humanistyczny racjonalizm doby Odrodzenia wiążemy słusznie z narodzinami elementów gospodarki kapitalistycznej w łonie formacji feudalnej powiadając, że ów humanizm wspierał zarówno walkę klasową mieszczaństwa przeciwko feudalizmowi, jak też rozwój tak potrzebnego mieszczaństwu przyrodoznawstwa. Z drugiej strony, w miarę pogłębiania się procesu pierwotnej akumulacji kapitału rośnie klasa ludzi „oddzielonych od środków wytwarzania"; w miarę, jak sprzeczności między nową burżuazją a plebsem pogłębiają się, nad burżuazją epoki Odrodzenia zawisa groźba buntu plebejskiego, która sprawia, że feudalny aparat ucisku staje się dla niej czymś nader pożytecznym, że rozsądniej jest poszukać *modus vivendi* z feudalnym władcą, niż dopuścić do rewolucyjnego zrywu mas.

Dlatego też w dużej mierze zbliża się Erazm do mieszczańskich myślicieli swej epoki, kiedy obok długich wywodów przeciw „tyranom" nieoczekiwanie pojawia się u niego smętna refleksja, że ciemny i brudny tłum i tak nie wybierze tego co słuszne i że może wybuchnąć rewolucja — chyba że jeden mąż będzie miał całą władzę w swoim ręku. A dalej już prosty wniosek: „Książę jest tym dla narodu, czym słońce na niebie. Słońce jest okiem świata, a książę jest okiem narodu." „Władza księcia nad ludem jest tym, czym władza ducha nad ciałem." [11] Zaś w dodanym do *Enchiridiona* liście pisze Erazm z właściwym sobie sarkazmem, ale też z rezygnacją: „Nie należy czynić Chrystusa sprawcą wszystkich rzeczy uczynionych przez książąt... Popełniają oni wiele czynów niskich i przyziemnych, nie zawsze właściwych prawdziwej czystości chrześcijanina. Jednakże nie należy ich potępiać o tyle, o ile są oni potrzebni do zachowania koniecznego porządku... Należy ich szanować, kiedy wykonują swój urząd. A jeśli czasem używają swej władzy dla własnej przyjemności czy korzyści, lepiej znosić to; znacznie mniej szkody stąd wynika." [12]

---

[11] Cyt. wg Fr. Caspari: *Erasmus on the Social Function of the Christian Humanism. Journal of the History of Ideas.* January 1947

[12] Cyt. wg angielskiego wydania *Enchiridiona* z 1533 r. (przedruk London 1905): *A Book called in Latin Enchiridion Militis Christiani and in Englisch The Manual of the Christian Knight...* made by the Famous Clerk Erasmus of Rotterdam s. 18—19

Można by mnożyć wypowiedzi Erazma, w których wychodzi on pozornie na typowego reprezentanta burżuazji epoki pierwotnej akumulacji kapitału, z całą antypatią do mas, z obawą — tak charakterystyczną dla mieszczaństwa owych czasów — przed buntem plebejskim, z pochwałą absolutystycznej władzy monarszej, której stawia jeden tylko postulat: aby opierała się na rozumie. „Nie możesz być królem, dopóki rozum cię nie opanuje“ [13] — mówi Erazm swemu władcy. Najlepszą zaś metodą gwarantującą władzę „rozumu“ nad panującym jest humanistyczna edukacja przyszłych władców. Realizując w praktyce ów postulat pisze Erazm *Wychowanie księcia chrześcijańskiego*. Gdyby zaś okazało się, że wychowanie nie spełniło w dostatecznym stopniu swoich zadań, na straży „rozumności“ czynów władcy winna stać rada przyboczna, w skład której obok ludzi wysokiego rodu mają wejść najlepsi obywatele. I tak cnota i wiedza humanisty, stojąc obok „wysokiego urodzenia“ w radzie przybocznej feudalnego władcy renesansowego, wydają się być wyrazem swoistego kompromisu nowej burżuazji z feudalnym możnowładcą; kompromisu, który by umacniał nowy porządek rzeczy przeciwko groźbie ludowej rewolucji.

*

Są jednak pewne istotne racje, które przestrzegają przed utożsamianiem humanizmu Erazma z burżuazyjną linią humanizmu, która tak pełny wyraz znalazła zwłaszcza w dziełach humanistów włoskich. Znajdziemy wprawdzie u Erazma powiedzenia takie, jak: „Musisz podejrzewać to, co wybrała większość“ [14] lub: „Od dawna już prosty naród został uznany za złego autora lub kierownika zarówno sposobu życia, jak też i sądu.“ [15] Ale przy bliższym wczytaniu się tezy te nabierają nieco innej treści. Oto w tymże *Enchiridionie* Erazm wyjaśnia, skąd jego pogarda dla ciemnego tłumu i co pod tym pojęciem rozumie. Tym, którzy by prostym ludziom stawiali jako wzór do naśladowania sposób życia królów, biskupów czy papieży, odpowiada: „Nie pozwól, aby te wielkie imiona poruszyły cię choćby o jeden cal. Ja nie mierzę, nie osądzam gminnego, podłego rodzaju komnatą, stanem czy stopniem, lecz mierzę go duchem i żołądkiem.“ [16]

I w tym kontekście pogarda dla tłumu staje się pogardą dla tych wszystkich, którzy niezależnie od stanu i urodzenia nie realizują etycznego ideału humanisty. Temu ciemnemu tłumowi — gdzie obok żoł-

[13] Fr. Caspari o. c.
[14] Fr. Caspari o. c.
[15] *The Manual of the Christian Knight* s. 188
[16] Tamże

daków najemnych znaleźli się królowie i papieże — przeciwstawia Erazm... plebejskich ideologów owych czasów: W *Enchiridionie* czytamy: , Jeśli ktoś pochwala umiar, jaki panował w czasach apostolskich, i mówi coś przeciwko wielkiemu zbytkowi, który dziś panuje, będzie uważany za zwolennika ebionitów. Jeśliby ktoś potępiał którąś z tych wojen czy bitew, jakie dziś i od dłuższego czasu mają miejsce... będzie uważany za takiego, który twierdzi, że żadna wojna nie jest dozwolona chrześcijaninowi. A tych, którzy wygłaszali takie zdanie, uczyniliśmy heretykami, ponieważ któryś z papieży, już nie wiem który, zdawał się dopuszczać i aprobować te wojny." [17]

Owa zaskakująca zbieżność poglądów Erazma z plebejskimi nurtami ideowymi jego czasów może się wydać czymś przypadkowym. Ale bliższa lektura dzieł Erazma wskazuje na związki jeszcze głębiej sięgające. Cały charakter humanizmu Erazma jest dość odrebny od typowo mieszczańskiego, materialistycznego humanizmu np. humanistów włoskich. Zwrócony przeciwko scholastyce racjonalizm Erazma nie sięga w pierwszym rzedzie do starożytności, ale przerzuca ponad średniowieczem i jego dogmatyką pomost przede wszystkim do pierwszych wieków chrześcijaństwa. I tu już znajdziemy sie w zgoła innym klimacie, w klimacie plebejskich sekt kacerskich. Sekty te przeciwstawiały rzeczywistości społecznej, przeciwko której walczyły, wyśniony, fikcyjny obraz powszechnej równości i braterstwa, powszechnego komunizmu czasów pierwotnego chrześcijaństwa.

Nie ma chyba w tym nic dziwnego, iż walczące z feudalizmem mieszczaństwo gdzie indziej szukało oręża ideowego niż masy plebejskie. Dla burżuazji epoki pierwotnej akumulacji możliwa była do przyjęcia starożytność taka, jaką ona w jej przekonaniu była, ze swym racjonalizmem i świeckością. Dla walczących przeciwko wszelkiemu uciskowi sekt plebejskich nie była możliwa pełna akceptacja tworów ideowych formacji niewolniczej. Trzeba było sięgnąć tam, gdzie — jak głosiła wielowiekowa tradycja — ucisk ten był potępiony w całości. W epoce, w której masy plebejskie w znacznie mniejszym stopniu niż powiązane z przyrodoznawstwem mieszczaństwo dojrzałe były w swym materializmie — trzeba było autorytetom scholastyki i dogmatów kościelnych przeciwstawić inne autorytety, mieszczące się w ramach światopoglądu religijnego, a jednak posiadające określoną wymowę ideologiczną. Sięgano zatem do legend o złotym wieku pierwotnego chrześcijaństwa.

Scholastycznym wywodom przeciwstawia Erazm czasy apostolskiej prostoty: „Pobożnie konsekrowali apostołowie Eucharystię, a prze-

[17] *The Manual of the Christian Knight* s. 188

cie, gdyby ich zapytano o terminy *a quo* i *ad quem*, o transsubstancjację, o to, jak to samo ciało może równocześnie przebywać w różnych miejscach, o różnicę sposobu, na jaki Chrystus przebywa w niebie, na jaki wisiał na Krzyżu, na jaki przebywa w Eucharystii, w której chwili dokonuje się transsubstancjacja, skoro powiedzenie, dzięki któremu się dokonuje, jest całością złożoną z części następujących po sobie w czasie — gdyby ich o to zapytano, to myślę, że nie odpowiedzieliby na to z taką przeraźliwą subtelnością, z jaką plemię skotydów robi te rozróżnienia i definicje... Apostołowie wszędzie udzielali chrztu, ale nigdzie nie uczyli o tym, jaka to jest chrztu przyczyna formalna, jaka materialna, jaka celowa..." [18] Albo taki cytat z Erazmowego *Ratio seu Methodus*: „Czy może być coś bardziej różnego od stylu proroków Chrystusa czy apostołów jak styl, w którym dziś Tomasz i Scotus dysputują o rzeczach świętych?" [19]

To właśnie nawiązywanie nie do starożytności, ale do czasów pierwotnego chrześcijaństwa, do wiążącego się z tymi czasami w ludowej tradycji powszechnego komunizmu, było typowe dla plebejskich ideologii średniowiecza i Odrodzenia. Dlatego też nie zdziwi nas, jeśli w Erazmowym *Podręczniku rycerza chrześcijańskiego* znajdziemy zdania świadczące o głębszych związkach ideowych pisarza z owym nurtem:

„Człowiek bogaty jest albo sam niesprawiedliwy, albo też jest synem człowieka niesprawiedliwego: wielkie bogactwo nigdy nie może być ani zdobyte, ani posiadane bez grzechu." [20] A w innym miejscu: „Trudno jest być człowiekowi bogatemu dobrym człowiekiem." „Człowiek bogaty nie będzie zbawiony." „Prawo ukarze cię, jeśli odbierzesz coś in-

---

18 *Pochwała głupoty* s. 111—112

19 Cyt. wg W. K. Fergusson: *Renaissance Tendencies in the Religious Thought of Erasmus. Journal of the History of Ideas.* October 1954

20 *The Manual of the Christian Knight* s. 269

Powiedzenie: „Wielkie bogactwo nigdy nie może być ani zdobyte, ani posiadane bez grzechu" posiadało w XVI w. tak silny ładunek ideowy, iż np. w drugim z kolei polskim wydaniu *Enchiridiona* słowo „nigdy" zostało zastąpione słowem „trudno" i czytamy tam: „Wielkie bogactwa *trudno* przez grzechu mają być albo nabyte albo zachowane." (*Rycerstwo Krześcijańskie.* Wilno 1585 s. 216). Owo polskie wydanie jest notabene bardzo interesującym przykładem *łagodzenia* całego szeregu postulatów społecznych Erazma i dostosowania ich do szlacheckiej rzeczywistości, przy zachowaniu jednak ogólnego klimatu tolerancji. Jako ciekawostkę warto przytoczyć fakt, iż wydawca, W. Kownacki, nie wiedział, czyje dzieło wydaje, gdyż, jak pisze, okładka oryginału była oderwana. stąd imienia Erazma w nim nie spotykamy.

nemu człowiekowi, nie ukarze cię, jeśli odmówisz czegoś potrzebującemu bratu, ale Chrystus będzie karał i za jedno, i za drugie." [21]

Przerzucając *Enchiridiona* znajdziemy coraz więcej fragmentów o zdecydowanie plebejskim, antyfeudalnym a zarazem antyburżuazyjnym klimacie: „Kiedy wszystko to, co kochasz, kochasz w Chrystusie, wierzysz, że całe twoje dobro i majątek wszystkim winny być wspólne." [22] „Nie obracaj na swoją własną korzyść — pisze Erazm do księcia chrześcijańskiego — rzeczy, które są wspólne, lecz obróć swoje własne rzeczy dla dobra wspólnego. Bowiem lud zawdzięcza ci wprawdzie bardzo dużo, ale ty zawdzięczasz ludowi wszystko." [23]

Jak wiadomo, jedną z form ideowej walki przeciwko feudalizmowi w dobie Odrodzenia była walka o równouprawnienie wszystkich wiernych w dziedzinie kultu religijnego. Wyrażała ona ogólne postulaty demokratyczne, ale w formie zarodkowej walka o dostęp szerokich mas do Pisma św. zawierała jeszcze jedno — walkę o zlikwidowanie kościoła, jako niezbędnego pośrednika między bogiem a człowiekiem, była religijną formą walki o wyzwolenie człowieka spod władzy kościoła. Jakże ściśle wiążą się z tymi postulatami następujące słowa Erazma: „Zdecydowanie przeciwstawiam się tym, którzy nie chcieliby, aby Pismo św. czytane było przez ludzi nieuczonych i przetłumaczone na języki ludowe, jak gdyby Chrystus uczył w tak zawiły sposób, że może być rozumiany jedynie przez niewielu teologów, jak gdyby bezpieczeństwo religii chrześcijańskiej polegało jedynie na jej nieznajomości... Ja chciałbym, aby wszystkie kobiety *(mulierculae)* czytały Ewangelię, czytały listy św. Pawła." [24]

I tu widzimy drogi, jakimi ideologia plebejska nie zrywając otwarcie ze światopoglądem religijnym, dochodziła do negacji kościoła i scholastyki, stając tu ramię w ramię z jawnie materialistyczną mieszczańską linią humanizmu.

*

Przyzwyczailiśmy się do nieco uproszczonego obrazu nurtów ideowych doby Odrodzenia, w myśl którego burżuazyjnej linii natarcia na feudalizm odpowiada racjonalistyczny humanizm, podczas gdy masy plebejskie uderzały w podstawy zarówno starych, jak i rodzących się dopiero nowych stosunków społecznych pod hasłami irracjonalizmu

[21] *The Manual...* r. XV
[22] Tamże
[23] Tamże r. XIII
[24] *Pareclesis.* Cyt. wg W. K. Fergusson: *Renaissance Tendencies in the Religious Thought of Erasmus* l. c. Nb. hasło religijnego równouprawnienia kobiet b. silnie jest akcentowane w arianizmie polskim.

i mistyki. Jest w tym, rzecz jasna, sporo prawdy, ale myślę, że na marginesie „problemu Erazma" warto by ten obraz w niektórych szczegółach zmodyfikować. Przecież na północ od Alp reprezentantem wojującego irracjonalizmu był nie kto inny, jak wódz ideowy niemieckiego mieszczaństwa Marcin Luter, i w porównaniu z nim plebejska ideologia Münzera przy całym swym mistycznym zabarwieniu pełna była elementów racjonalistycznych, wiary w moc ludzkiego rozumu, wiary w zdolności człowieka do zmiany panujących stosunków społecznych itp.[25] Jakkolwiek wiele elementów irracjonalistycznych zawierał w sobie cały szesnastowieczny plebejski ruch anabaptystyczny, przecież nie były przypadkiem jego liczne koneksje z erazmianizmem.[26] Przecież nie było przypadkiem zespolenie się linii renesansowego humanizmu z linią anabaptyzmu w racjonalistycznym i antyfeudalnym ruchu Braci Polskich. Tak jak głównym zapleczem racjonalizmu renesansowej burżuazji był rozwój sił wytwórczych i nauk przyrodniczych, tak swoisty racjonalizm ideologów plebejskich, prowadzący niekiedy do żywiołowego materializmu, czerpał swą siłę z plebejskiej negacji istniejących porządków społecznych, z walki o obalenie feudalizmu.

Niemniej konsekwentny w swej walce z kościołem i ze scholastyką (np. arianie) plebejski racjonalizm słabszy był od humanizmu burżuazyjnego w swych rozwiązaniach pozytywnych. Zabrakło mu istotnej przesłanki renesansowego materializmu — związku z przyrodoznaw-

---

25 Smirin (*Reformacja ludowa Tomasza Münzera*) charakteryzując filozoficzno-światopoglądowy sens plebejskiej doktryny Münzera słusznie zwraca uwagę na elementy racjonalizmu w jego mistyce. Wizjonerstwo Münzera prowadziło np., zdaniem Lutra, do *dowolnej* interpretacji Pisma św. (Smirin o. c. t. I s. 101). „Münzer — pisze Smirin — jest więc rzecznikiem rozumowego ujmowania rzeczywistości, którą uważa za podstawę właściwego rozumienia ducha Pisma św. Rozumne zaś jest dla niego świadome postępowanie w myśl moralności doskonałej, tj. wyrzeczenie się wszelkiej prywaty i poddania jej zasadzie ogólnej sprawiedliwości" (tamże s. 157). „...Nowy intelekt Joachima jest czysto mistycznym narzędziem poznania, narzędziem bezpośredniej kontemplacji prawdy w jej skończonej, niezależnej od ludzi postaci. Münzer używa również określenia «otwarcie rozumu», ale mówi nie o otwarciu ludzkiego rozumu dla mistycznej kontemplacji prawdy, lecz o darze logicznego rozumowania związanego z określonym postępowaniem i działalnością i skierowanego ku samodzielnemu osiągnięciu wyższego celu" (tamże s. 153).

26 Wyraźnie racjonalistyczny sens miała przede wszystkim naczelna zasada anabaptyzmu — zasada chrztu dorosłych. Chodziło o to, żeby człowiek *wybierał świadomie* po dojściu do dojrzałości umysłowej spośród wielu religii tę, którą sam rozumem swym uzna za słuszną. Rzecz jasna, godziło to przede wszystkim w *instytucję* kościoła, której członkiem zostawało się automatycznie na mocy urodzenia.

stwem i rozwojem sił wytwórczych. Stąd religijna forma jego walki z kościołem. Stąd silne niekiedy elementy mistyczne myśli plebejskiej.

*

Renesansowy humanizm zrodził się z ideowej walki burżuazji przeciw feudalizmowi i zwracał ostrze swego racjonalizmu przeciwko ciemnocie wieków średnich i scholastycznemu zacofaniu. Ale ów burżuazyjny, humanistyczny racjonalizm w pewnym sensie zautonomizował się, zaczął wchodzić w koneksje ideowe z nurtami, które już jego własnej klasie zagrażały. Humanistami byli Valla i Pomponacjusz; ale przecież w niemniejszym stopniu przedstawicielami humanistycznego racjonalizmu byli Morus i Campanella, którzy jednak z humanistycznego krytycyzmu czerpali ostrość socjologicznego spojrzenia na epokę pierwotnej akumulacji i wyzysku mas plebejskich. I myślę, iż Erazma należy raczej umieścić bliżej tej drugiej linii, linii ludowego humanizmu, wiążącego się z wyzwoleńczą walką mas ludowych epoki pierwotnej akumulacji.

Obie te linie łączyła wspólna, choć na różny sposób realizowana walka z siłami feudalnego świata. Łączyła je walka z główną jego podporą ideową — kościołem katolickim. Dzieliła je sprzeczność interesów eksploatatorów i eksploatowanych, powodując daleko idące pęknięcia i sprzeczności w łonie antyfeudalnego frontu ideowego doby Odrodzenia. I tu Erazm może wydaje się być klinicznym niemal przykładem owych wewnętrznych sprzeczności, wzlotów i załamań ideologii renesansowej. Przy ogólnym plebejskim raczej klimacie ideowym jego dzieł trudno nie widzieć wpływów i powiązań Erazma z mieszczańską myślą renesansową. Związki owe pogłębiała jeszcze niewiara w pozytywne skutki rewolucyjnego wystąpienia mas przy pełnej ostrości widzenia ich sytuacji. Ona dzieliła go od radykalnych ideologów plebejskich typu Münzera. Ona uniemożliwiła mu wyciągnięcie ostatecznych konsekwencji z całego antyfeudalnego, plebejskiego ładunku ideowego, jaki czerpał zarówno z humanistycznego krytycyzmu wobec scholastyki i feudalizmu, jak i ze swych młodzieńczych powiązań z sekcją drobnomieszczańskiego komunizmu Braci Wolnego Ducha. Niewiara ta kazała zawziętemu przeciwnikowi wojen feudalnych, w których giną prości ludzie, rozszerzyć potępienie wojny na wszelką walkę wyzwoleńczą mas ludowych. Niewiara ta doprowadziła do akceptacji władzy, której naczelnym zadaniem miało być zapobieganie tym właśnie ludowym wojnom.

I tu chciałbym raz jeszcze zacytować słowa Erazma, które przytoczyłem jako motto tego artykułu. „Patrzyłem na to — pisał Erazm do Dorpa — jak ogół ludzi został znieprawiony przez najgłupsze wie-

rzenia, i to we wszystkich obyczajach życia, i szczerzej życzyłem sobie lekarstwa, niż się go spodziewałem".

Ale mimo wszystko nie sądzę, iżby to były powiązania z ideologią burżuazji, która weszła na drogę pierwotnej akumulacji kapitału. Raczej należy chyba widzieć tu związki ze starym miejskim patrycjatem, który był przez młodą, prężną burżuazję wypierany ze swej pozycji w miastach i znajdował się między Scyllą procesu pierwotnej akumulacji a Harybdą buntu plebejskiego. Przy całej obawie Erazma przed buntem mas ludowych, jego krytyka mechanizmu pierwotnej akumulacji, jego pogarda dla stanu kupieckiego wiąże go raczej z ludem niż z burżuazją. Owe związki ideowe Erazma z mieszczaństwem nie stały na przeszkodzie jego obronie uciskanych przez ów mechanizm mas plebejskich, ale uniemożliwiły obronę dostatecznie konsekwentną. I one chyba przesądziły o smutnym regresie ideowym pisarza w epoce, kiedy zmora buntów plebejskich przestała być już zmorą i stała się faktem dokonanym.

Można bowiem znaleźć swoistą ewolucję wsteczną poglądów Erazma, jego wyraźny regres od czasów *Enchiridiona* i *Pochwały głupoty*, aż do jego otwartej walki przeciwko luterańskiej reformacji i gwałtownego potępienia komuny monasterskiej. Regres ideowy Erazma pogłębia się w miarę, jak wzrasta aktywność zrewolucjonizowanych mas ludowych — w zrewolucjonizowaniu których jego idee odegrały tak doniosłą rolę. Regres ów przyspiesza brutalna presja obozów walczących, aby opowiedział się po jednej czy po drugiej stronie, gdy on chciał pozostać tylko trzeźwym i chłodnym obserwatorem.

Mikołaj Egmond mówił w r. 1520 o Erazmie, iż „jak długo wzbrania się pisać przeciw Lutrowi, należy go uważać za luteranina." [27] I oto w roku 1521 napisał Erazm w liście do Ryszarda Pace jakże znamienne słowa: „Nie wszyscy mają dość siły do męczeństwa. Boję się, że gdyby wybuchł tumult, ja bym poszedł w ślady Piotra." [28]

A w innym liście z tego samego okresu pisał: „Kiedy papieże i cesarze słusznie rozkazują, chcę być im posłuszny, bo tak każe pobożność, kiedy postanowią coś złego, chcę to znosić, bo tak radzi bezpieczeństwo. Myślę, że jest to dozwolone również człowiekowi dobremu, gdy zachowanie przeciwne nie może przynieść żadnej korzyści." [29]

Trudno tu przesądzić, ile w tym jest słabości człowieka, który ugiął

---

27 Cyt. wg Huizinga: *Erasmus*. Basel 1928 s. 171

28 Tamże s. 168

29 Cyt. wg R. Lilienthal: *Die politische Hoffnung des Erasmus und ihr Zusammenbruch. Gedenkschrift zum 400 Todestage Erasmus vom Rotterdam*. Basel 1936

się przed brutalnym naciskiem, gdyż wybrał spokój, a ile wyrazu jego powiązań z patrycjatem przerażonym zrywem mas wyzwolonych przez luterańską reformację. W każdym razie, kierując się owym „posłuszeństwem", wypowiedział Erazm zdecydowaną walkę Lutrowi, z którym się (przynajmniej jeśli idzie o krytykę kościoła) niemal bez reszty zgadzał; zaatakował te partie luterańskich poglądów, które jemu, humaniście, fanatykowi wolności ludzkiego umysłu, najbardziej były obce. Zaatakował z pozycji woluntarystycznych luterańską teorię predestynacji, pisząc dzieło *O wolnej woli*. Kierując się ową przezornością napisał w *Hyperaspistes* — nowym pisemku przeciw Lutrowi — słowa, którym zadawała kłam cała jego przeszłość: „Nigdy nie odłączałem się od kościoła katolickiego." [30]

*

Ale wróćmy do *Pochwały głupoty*. Klucza do treści ideowych w niej zawartych dostarczył sam autor, ktory pisał w liście do Dorpa: „I nie co innego miałem na oku w *Głupocie* aniżeli w innych pismach, chociaż robiłem to inaczej. W *Podręczniku* po prostu wykładałem, jak powinno wyglądać życie chrześcijanina... A w *Głupocie* pod pozorem igraszki nie o co innego idzie rzecz niż w *Podręczniku*." [31]

Wyznanie to w pewnej chwili nieco zaskakuje. W porównaniu z ascetycznym moralizatorskim *Enchiridionem*, *Pochwała głupoty* wydaje się być pisana ręką innego człowieka. Uderza w niej szeroki oddech humanistycznego racjonalizmu, uderza afirmacja życia. Jezeli coś miałoby zbliżać Erazma do burżuazyjnego humanizmu renesansowego — to wydawałoby się, że przede wszystkim *Pochwała głupoty*. Ale myślę, że można wbrew pierwszemu wrażeniu zaufać słowom Erazma: że w swej treści ideowej *Pochwała* nader bliska jest przesyconemu plebejskimi treściami *Podręcznikowi*.

Humanistyczny racjonalizm z *Pochwały głupoty* tkwił mocno w zapleczu idei, jakim Erazm dał wyraz w *Enchiridionie*. I jeśli w swym ataku na scholastykę, na przywileje tytułu szlacheckiego, na naduzycia kleru i biskupów, na rozkład kurii rzymskiej Erazm szedł w jednym szeregu z czołowymi mieszczańskimi humanistami owych czasów, to jednak i w tym dziele w wielu miejscach idzie dalej niż oni.

W ataku Erazmowej Głupoty na rzeczywiste głupstwa tego świata jest swoista metoda. Oto Głupota zaczyna najpierw mówić z humorem, wyśmiewa nie bez zrozumienia proste ludzkie słabości i przywary, mówi o głupocie zaślepionych małżonków, o słabościach płci pięknej, o głupocie i naiwności ludzi prostego stanu. Ale potem pogodny humor

[30] Cyt. wg Huizinga o. c. s. 175
[31] *Pochwała głupoty* s. 187

ustępuje miejsca atakom coraz bardziej gwałtownym. Całkiem w tonie *Enchiridiona* załatwia się z głupotą stanu kupieckiego: „Najgłupszy i najbrudniejszy z wszystkich to cech kupców, bo i zajęcie ich z wszystkich najbrudniejsze, i najbrudniejszymi sposobami wykonywane; oni to, chociaż gdzie tylko mogą okłamują, krzywoprzysięgają, okradają, oszukują i fałszują, to jednak uważają się za coś lepszego od wszystkich, dlatego że na paluchach mają pełno złotych pierścieni." [32]

Odtąd coraz częściej spod błazeńskiej czapki pada słowo pełne gwałtownej pasji, nie osłodzone dowcipem konwencji literackiej. Przechodzi Głupota do teologów i scholastycznych filozofów, załatwiając się z nimi w sposób, jakiego dotąd nie znała literatura. Namiętnie rozprawia się z mniszym zakłamaniem. Na marginesie ukazuje się na chwilę wizja sądu ostatecznego i Głupota powiada o duchownych: „A kiedy oni to usłyszą i zobaczą, że za lepszych od nich uznano marynarzy i woźniców, to — jak myślicie? — jakimiż to oczyma na siebie popatrzą?" [33]

Z niemniejszą pasją załatwia się z głupotą monarchów i dworskich dygnitarzy i dodaje: „Te obyczaje władców papieże, kardynałowie i biskupi od dawna już gorliwie naśladują i niemal ich jeszcze w tym prześcigają... Ale oni tym się zadowalają, że tuczą sami siebie. Poza tym troskę o owieczki zostawiają albo samemu Chrystusowi, albo zrzucają na mnichów, których zwą «braćmi», i na swoich wikariuszy... Tylko jeśli o łowienie grosza idzie, to wtedy są okrutnie czujnymi stróżami, wtedy mają po sto oczu."[34] „I tak za moim staraniem żaden bodaj rodzaj ludzi nie żyje sobie wygodniej i bardziej beztrosko jak ci właśnie, którzy uważają, że dali pełne zadośćuczynienie Chrystusowi, jeżeli w pełnych tajemniczości i niemal teatralnych kostiumach, z ceremoniami i tytułami «błogosławionych», «najczcigodniejszych» i «świętych», z błogosławieństwami i przekleństwami grają role biskupów." [35]

I kiedy tak w miarę, jak przechodzi do coraz dostojniejszych, coraz bardziej wzrasta gwałtowność ataków — przychodzi wreszcie owa partia końcowa, genialna w swej groteskowości satyra na scholastyczne dysputy.

Popis skończony. Jakby zawstydzona, że powiedziała więcej, niż wytrzymać może cierpliwość słuchaczy, a nieco jakby przestraszona, że powiedziała więcej, niżby wzgląd na przezorność nakazywał — schodzi

---

[32] *Pochwała głupoty* s. 95. Dla porównania odmienności klimatu ideowego warto ów fragment porównać z cytowanym wyżej fragmentem Varchiego o naturze Florentczyków.

[33] *Pochwała głupoty* s. 122

[34] Tamże s. 132—133

[35] Tamże s. 135

Głupota z mównicy ze słowami: „Ale właściwie, tom ja już dawno zapomniała, kim jestem, i nie patrzyłam swego kopyta, jak przystoi szewcowi. Jeśli się wam zresztą wyda, żem tu zbyt gadatliwie i zuchwale gadała, to pamiętajcie, żem ja przecież i Głupota, i istota rodzaju żeńskiego. A przypomnijcie sobie także greckie przysłowie, że «czasem i głupiec powie coś do rzeczy», chyba że waszym zdaniem nie odnosi się to do istot rodzaju żeńskiego... A zatem, znakomici wyznawcy Głupoty, bywajcie, poklask mi dajcie..." [36]

Ale nie pomogła czapka błazeńska. Zaatakowani natychmiast rozszyfrowali treści ideowe dzieła Erazmowego i oto w kilka lat później tak pisał Dorp o wrażeniu, jakie dzieło wywołało wśród teologów: „Przedtem wszyscy cię podziwiali, chciwie czytali twoje pisma, obecności twojej pragnęli najwybitniejsi teologowie i prawnicy, a oto nagle niefortunna *Pochwała głupoty*... wszystko wprawia w zamieszanie. Nawet wykształceni chwalą wprawdzie twój styl i pomysłowość, i dowcip, ale nie pochwalają wyszydzania." [37]

Trudno im się dziwić, podobnie jak trudno się dziwić założycielowi zakonu jezuitów, Ignacemu Lojoli, kiedy pisał, iż lektura Erazmowego *Podręcznika rycerza chrześcijańskiego* usypiała jego zapał i studziła pobożność.[38] Trudno im nie przyznać swoistej racji, bowiem rewolucyjny ładunek ideowy dzieła Erazmowego nie tylko frontalnym atakiem rozbijał całą ich głupotę i zakłamanie, lecz także stawiał pod znakiem zapytania sens istnienia instytucji, której służyli, oraz sens istnienia formacji, jaką owa instytucja — kościół feudalny — w miarę swoich możliwości starała się umacniać.

Tak więc nie dostał Erazm poklasku za *Pochwałę głupoty*, za swój humanistyczny racjonalizm od tych, którym wypowiedział wojnę w imię sprawy rozumu, w imię sprawy człowieka. Ale za to do rewolucyjnych idei Erazma nawiązywali ci, których sprawy bronił. Nawiązał humanizm Frycza-Modrzewskiego. Nawiązywał do niego racjonalizm i radykalizm społeczny Braci Polskich, czerpiąc obficie z dorobku ideowego Erazma.

I tak, niezależnie od wewnętrznych pęknięć i ograniczeń myśli Erazmowej, od regresu ideowej postawy pisarza, imię Erazma z Rotterdamu, jego płomienny humanizm, jego racjonalizm przez długie stulecia służyły sprawie wyzwolenia człowieka i jego umysłu spod władzy bytów fikcyjnych, służyły sprawie materializmu i postępu.

---

[36] Tamże s. 166—167

[37] Tamże s. 174

[38] Por. Huizinga o. c. s. 200

*

Uwagi niniejsze nie mają pretensji do miana recenzji; chciały raczej postawić i rozważyć pewne sprawy ogólniejsze z okazji wyjścia nowego wydania *Pochwały głupoty*. Niemniej wydaje się słuszne powiedzieć na zakończenie kilka słów o samym wydaniu. Świetny pod względem językowym przekład Edwina Jędrkiewicza, nieco archaizowany, znakomicie ułatwia lekturę dziełka Erazmowego. Tłumacza cechuje zwłaszcza trafność doboru polskich odpowiedników dla niezliczonej ilości przysłów i powiedzonek klasycznych, tak że nie tracąc historycznych perspektyw, czytelnik czuje się w lekturze nader swojsko.

Książkę poprzedza obszerny i starannie opracowany popularny wstęp pióra Henryka Barycza. wprowadzający czytelnika w klimat epoki i zapoznający go z twórczością pisarza.

Autor wstępu poważny nacisk położył na stosunki, jakie łączyły Erazma z Polską, podając zarówno bibliografię przedmiotu, jak też w zasadniczych rysach charakteryzując różne kręgi erazmianizmu polskiego. Ale tu od razu nasuwa się uwaga na marginesie: ile jeszcze w tej dziedzinie nauka polska ma do zrobienia, jak w gruncie rzeczy mało wiemy o powiązaniach humanizmu polskiego z czołowymi środowiskami humanistycznej Europy.

I jeszcze jedna refleksja, już o nieco innym charakterze: czy jakieś wydawnictwo nie powinno pomyśleć o wydaniu antologii bojowego humanizmu renesansowego? W antologii takiej obok czołowych pozycji humanizmu włoskiego można by dać fragmenty z *Enchiridiona* Erazma czy też jego *Colloquiów*. Można by dać partie *Epistolae obscurorum virorum* czy Vivesa, kierując się zasadą, aby dawać fragmenty takich dzieł, których wydawanie w całości byłoby — przynajmniej w najbliższym okresie — niecelowe. Natomiast niezależnie od tego na pewno celowym byłoby wydanie w całości takiego wspaniałego dokumentu myśli i obyczajowości doby Odrodzenia, jakimi są Erazmowe *Colloquia familiaria*.

Za wydanie *Pochwały głupoty* wydawnictwu Ossolineum należy się uznanie.

Stefan Nowak

Jan Legowicz

Tomasz z Akwinu i narodziny postawy naukowej w filozofii XIII w.*

Kiedy E. Gilson w swym *Realizmie metodycznym* pisze, że „najgłębszą i bez wątpienia najsłuszniejszą z przyczyn, dla których filozofia scholastyczna straciła swoje znaczenie, jest jałowość naukowa myśli średniowiecznej i trudności, jakie się w naszych czasach napotyka, gdy chce się ją uzgodnić z wynikami nauki pozytywnej" [1] — to porusza tam dwa ważne zagadnienia, obok których jednak przechodzi dość obojętnie.

Pierwsze z nich wynika z faktu, że zarówno w kołach katolickich, jak i w środowiskach w całości lub w części uznających doktrynę katolicką, robi się wszystko, aby nie tyle filozofię scholastyczną jako całość, ile w szczególności filozofię Tomasza z Akwinu uzgodnić i zrównać z naukami pozytywnymi. Robił to zresztą i sam Gilson. Drugim problemem jest owa, dość zresztą jak dotychczas zagadkowa, „jałowość naukowa myśli średniowiecznej", w rezultacie której — pisze dalej Gilson — „średniowieczu nie można przypisać zasługi ani jednego wielkiego odkrycia naukowego". W drugim wypadku można by sądzić o pewnym przyznaniu się do błędu w nieopatrznym poszukiwaniu u Akwinaty tego, czego w nim nie ma i nie było. Tak jednak nie jest, choć trzeba przyznać, że Gilson w ocenie Tomasza z Akwinu zawsze okazywał więcej trzeźwego rozsądku i bardziej ostrożnie na ten temat formułował wnioski aniżeli J. Maritain.

Ale idzie tu o coś innego. We wspomnianym artykule widać pewną ucieczkę przed historycznie narzucającym się pytaniem, którego Gilson nie chce czy nie może obiektywnie postawić i które dlatego zbywa ogólnikowym stwierdzeniem, że w średniowieczu były próby realizowania „możliwości nauki o przyrodzie", które „z powodu różnych i nie-

---

* Artykuł niniejszy jest fragmentem większej pracy, poświęconej średniowiecznym recepcjom arystotelizmu. Z uwagi na brak miejsca pomijamy tu obszerny materiał dokumentacyjny, przedstawiony przez autora; ukaże się on dopiero w całości pracy *(Red.)*.

[1] E. Gilson: *Realizm metodyczny*. *Życie i Myśl* 1954 nr 2 s. 16

wątpliwie złożonych przyczyn" spełzły na niczym. Otóż o te właśnie przyczyny należy zapytać.

Kto jako tako zapoznał się z bogatą bibliografią dotyczącą doktryny Tomasza z Akwinu, łatwo sobie przypomni szereg pozycji, gdzie się otwarcie mówi o „nauce" u Akwinaty, a nawet podkreśla się jego „pionierskie" zasługi w tej dziedzinie. Nie zawsze wprawdzie określenie „nauka" rozumie się tam jednoznacznie, niemniej jednak pozostaje faktem, że *„philosophia perennis"* prezentowana jest zarówno jako „dyscyplina naukowa", jak też jako metodologia, zdolna do pokierowania wszystkimi naukami eksperymentalno-przyrodniczymi równie dobrze, jak dyscyplinami społecznymi i zdolna do objęcia ich. Jeżeli jednak Gilson generalizuje „jałowość naukową" średniowiecza, to, choć wręcz tego nie mówi, charakterystyką „jałowości naukowej" obejmuje również Tomasza z Akwinu.

Otóż, jeśli jałowość taka występuje u Tomasza z Akwinu, należy się zastanowić, na jakim gruncie można i trzeba w zakresie problematyki naukowej i ideologicznej podejmować dyskusję z tą filozofią, którą zwolennicy Tomasza z Akwinu usiłują wiązać z życiem społecznym, politycznym i kulturalnym współczesnego człowieka. Innymi słowy, trzeba ustalić jakąś zasadę metodologiczną dotyczącą pojmowania „naukowości" u Tomasza z Akwinu.

Sprawa, jak widać, nie jest prosta, a jej waga nie wydaje się mała ani drugorzędna. Jak wyglądała naprawdę „jałowość naukowa" myśli średniowiecznej i czy rzeczywiście była taka, jak ją widzi Gilson? Warto się zastanowić nad jej faktycznym stanem, spojrzeć na nią historycznie, zobaczyć, czy była zjawiskiem powszechnym, czy też sporadycznym. A jeśli tak, to warto poszukać przyczyn, które paraliżowały w zakresie nauki ową „inicjatywę osamotnionych jednostek". W związku z tym narzuca się dalsze pytanie: jaką rolę wśród tych „osamotnionych" pełnił Tomasz z Akwinu; czy można go mianowicie do nich zaliczyć, czy nie i dlaczego, a w związku z tym, jak wyglądała jego postawa wobec dążeń naukowych jego czasów. Zagadnienie ważne nie tylko dla poznania rozwoju myśli filozoficznej w XIII w., lecz i dla zrozumienia dzisiejszej roli tomizmu, roszczącego sobie prawo do wiecznie aktualnej „nauki i filozofii uniwersalnej". Warto zobaczyć, czym była doktryna Tomasza z Akwinu i jaką rolę spełniła w rozwoju czy zahamowaniu nauki w XIII w., i tym samym przynajmniej wskazać postawę metodologiczną obowiązującą współczesnego historyka, przy pomocy której można by w sposób naukowo poprawny ustosunkować się do Akwinaty w szczególności i do tomizmu w ogóle.

Rozważania na ten temat dadzą się sprowadzić do czterech zagadnień podstawowych. 1. Jakie były społeczne i ideologiczne uwarunko-

wania postawy intelektualnej Tomasza z Akwinu? 2. Jak faktycznie, nawet w świetle czysto immanentnej analizy i krytyki spuścizny pisarskiej, wygląda przypisywane mu „pionierstwo" w rozwoju nauki? 3. Do czego wiodła u niego teologizacja arystotelesowskiego pojęcia nauki? 4. Jakie konsekwencje metodologiczne wynikają z historycznej lokalizacji Tomasza z Akwinu we współczesnej mu walce o naukę? Analizując pokrótce te cztery problemy, może nie tylko łatwiej pojmiemy ową mimochodem i ogólnie sygnalizowaną przez Gilsona „jałowość naukową" myśli średniowiecznej, ale dojrzymy ją i zrozumiemy również w tym wszystkim, czym dzisiejszy tomizm pragnie jeszcze karmić współczesnego człowieka.

Społeczne i ideologiczne uwarunkowania postawy intelektualnej Tomasza z Akwinu

Trudno historycznie trafnie ocenić i zakwalifikować intelektualną postawę Tomasza z Akwinu i zapoczątkowaną przezeń doktrynę, jeśli pominie się kwestię swoistości ruchu umysłowego, a szczególnie ruchu, który by można nazwać naukowym w Europie zachodniej z końcem XII w. i w pierwszej połowie XIII w. Trzeba przede wszystkim zerwać z mitem urobionym wokół syna hrabiego z Akwinu, że w „modlitwie i komtemplacji krzyża" czerpał wiedzę, a dojrzeć w nim człowieka od dzieciństwa i przez całe życie związanego z określoną warstwą społeczną, który wiele lat spędził nad książką, w ciągu długiego czasu kształcony był i wychowywany w wyraźnym kierunku światopoglądowym. Nie wolno zapominać, że był on stopniowo, ale wszechstronnie i głęboko wprowadzany i wtajemniczany w aparat walki kurii papieskiej z laicyzującym ruchem naukowym w różnych punktach Italii, Hiszpanii, Francji, Bretanii oraz niektórych ośrodkach zachodnio-niemieckich. Jako członek zakonu dominikańskiego, owej papieskiej organizacji do walki ze wszystkim, co ideologicznie i politycznie stawało w opozycji wobec interesów kościoła, Tomasz z Akwinu bardzo wcześnie umiejscowiony został na pozycjach jednoznacznie światopoglądowo określonych; to kazało mu z tych właśnie założeń światopoglądowych oceniać budzący się poza kościołem ruch umysłowy. Tomasz z Akwinu to niewątpliwie jednostka o własnym, silnym życiu intelektualnym i zarazem taka, której cały rozwój umysłowy konsekwentnie, nierozerwalnie i bezkompromisowo łączył się z każdorazowym postulatem doktrynalno-ideologicznym kurii papieskiej i społecznymi potrzebami najbardziej konserwatywnego feudalizmu.

Dotychczas, jeśli mówiono tak czy inaczej o „nauce" w czasach

Tomasza, ostatecznie wszystko sprowadzano do scholastyki. Nie zawsze nawet dostatecznie zdawano sobie sprawę ze znaczenia tego terminu i w najlepszym wypadku, jeśli nie rozumiano go w sensie ustalonym przez M. Grabmanna [2], to wiązano go dość wulgarnie z jakimś wyobrażeniem klasztoru, ostrołukowych sklepień sal klasztornych, z widokiem tonsurowanych mnichów nad przykutymi łańcuchami księgami, niekiedy alchemików przy ponurych, zakopconych piecach, a w treści — z kilkoma powiedzeniami o diabłach lub ostatecznie z nieznaną sobie i mętnie pojmowaną teologią. O takich wyobrażeniach trzeba jeszcze wspominać, gdyż uproszczeń w tej dziedzinie nadal co niemiara, a rzeczywistość inna i nadal niedostatecznie znana.

Z końcem XII w. i w pierwszej połowie XIII w. miasto feudalne zaczyna mieć już wyraźne i własne oblicze kulturalne. Przyczyn było tu wiele. Najważniejsza z nich to znaczna już stabilizacja komunalna, rosnący stan posiadania mieszczańskiego, pogłębiona świadomość własnych interesów, przeciwstawnych interesom duchownych i świeckich warstw feudalnych, narastające potrzeby obrony i autonomicznej stabilizacji tych interesów na gruncie komunalnym; wszystko to razem oddziaływało również na zarysowywanie się, rozwój a nawet pewne ugruntowywanie się już swoistej samodzielności intelektualnej mieszkańców miasta. Można to na konkretnym materiale różnie obserwować i wydobywać takie czy inne różnice tej samodzielności, większej w Italii, mniejszej we Francji, bardziej aktywnej w południowych prowincjach królestwa francuskiego, słabszej nieco w Normandii niż we Flandrii, inaczej znowu kształtującej się w Bretanii czy miastach nadreńskich; wszędzie jednak uderza dzisiejszego badacza fakt, że rzemieślnik czy kupiec zaczyna w tym czasie szerzej patrzeć na życie, zaczyna walczyć i buntować się przeciw feudalnemu uciskowi, szuka własnego miejsca w społeczeństwie i upomina się o nie, choć go jeszcze jasno nie dostrzega. Ta prężność mieszczańska, gospodarcza i polityczna, dająca znać o sobie szczególnie w pierwszej połowie XIII w., nie mniej doniośle odzwierciedla się również w dążeniach kulturalnych, w laicyzacji kultury miejskiej, w nowej ocenie zawodu szewca, krawca, rzeźnika czy tkacza, w próbach innego spojrzenia na świat przez pryzmat warsztatu czy kantoru.

Zmianę tę śledzi i ocenia kościół; dlatego kieruje między lud „katolickich ubogich" — franciszkanów, organizację mającą obok dominikanów głównie na celu utrzymanie mas ludowych w uległości dla kurii

[2] Por. M. Grabmann: *Die Geschichte der scholastischen Methode.* Freiburg in Br. 1908; por. zwłaszcza t. II: *Die scholastische Methode im 12 und beginnenden 13 Jahrhundert.* Freiburg in Br. 1911

papieskiej, mówiącą chłopu, że jest „umiłowanym dziecięciem Boga", bo mimo swej nieustannej pracy jest wystawiony na ucisk przez pana i że wyrobnicy miejscy, rzeźnicy, kowale czy tkacze zyskują szczególną przyjaźń bożą, bo jako równie „biedne dzieci Boga" pracują dzień i noc. Byłoby rzeczą nader instruktywną przestudiować kazania franciszkańskie, przeznaczone w tym czasie dla ludu, aby się zorientować w nowej polityce kościelnej i zrozumieć masowy ruch organizacji franciszkańskiej po wsiach i miasteczkach Italii czy Francji. Nie bez głębszej myśli o utrzymaniu autorytetu kościelnego Bertold z Ratyzbony poucza mieszczanina, jak to „Pan Nasz wszystko mądrze urządził i życie ludzkie zorganizował" postanawiając, aby jeden był szewcem, a nie sędzią, inny rycerzem, a inny oraczem; któż by pracował na polu, gdyby wszyscy byli panami, i kto by nam szył buty, gdybyś ty — wołał do ludu Bertold — mógł być dowolnie tym, czym chciałbyś być. „Powinieneś więc pozostać tym, kim Bóg chce, byś był." [3] Chodziło tu wyraźnie o zahamowanie i opanowanie różnych przejawów emancypacyjnych dążeń ludowo-mieszczańskich lub przynajmniej podporządkowanie ich kierownictwu i autorytetowi kościoła. Na ten moment dotychczas mało i niedostatecznie zwracano uwagi.

Sprawa w tym czasie stawała się coraz bardziej niepokojąca o tyle, że mieszczaństwo w XIII w. znacznie energiczniej zajmuje się wychowaniem i kształceniem dzieci. Kupiec włoski nie żałuje pieniędzy dla syna, który marzy o pasowaniu na „rycerza", ubiera go bogato i stroi, dumny, że jego syn umie się bawić, że błyszczy, deklamuje, śpiewa przy „okrągłym stole", że popisuje się wymową i wykształceniem. Ale ten sam kupiec pragnie, by to wykształcenie służyło jego interesom, by szkoła przygotowała urzędnika, sędziego, by rada municypalna składała się z ludzi na odpowiednim poziomie umysłowym. Kupiec potrzebuje umiejętności czytania, pisania i znajomości rachunku, ale potrzebuje również znajomości medycyny, trochę astronomii czy astrologii, potrzebna mu jest botanika, zoologia czy znajomość geografii. Feudał świecki do tego wszystkiego na ogół nie przywiązywał wagi, bo sprawę jego bytu regulowały serwituty, od lat a niekiedy i wieków prawnie ustabilizowane obowiązki poddanych, którzy w określonych porach roku dostarczali środków potrzebnych do życia, a kontrolę za niego przeprowadzał kto inny. Mieszczanin w zrozumieniu własnych interesów przypuszcza więc atak na szkołę.

W szczególności masy mieszczańskie, nie dość zamożne, aby opłacać specjalnych nauczycieli, domagają się szkolnictwa miejskiego. I pod

[3] Por. *Drei Predigten des Berthold von Regensburg uebers. u. herausgegeb. von F. Goebel.* T. I Regensburg 1929 s. 15

ich naciskiem władze miejskie takie szkoły organizują. Wprawdzie szkoły komunalne w tym czasie w większości wypadków pozostają nadal w bliskich powiązaniach ze szkolnictwem parafialnym i klasztornym, niemniej jednak opłacane czy nawet częściowo kierowane przez miasto nabierały charakteru publicznego i już w założeniu miały służyć mieszczaństwu, a nie powiększaniu szeregów kleru. Zapoczątkowana w ten sposób, jakkolwiek jeszcze słaba i zwalczana przez duchowieństwo, laicyzacja wychowania w dalszej konsekwencji miała również niemały wpływ na obudzenie i podtrzymywanie zainteresowań w kierunku problematyki naukowej.

W zakresie nauczania i stawiania problemów śmiało odbiegających od tradycyjnej problematyki kazuistyczno-kościelnej wpływ ten szedł szczególnie daleko i szeroko na uniwersytetach, powstających z początkiem XIII w. właśnie na bazie szkolnictwa municypalnego. Zagadnienie oddziaływania warstwy mieszczańskiej w tym czasie na fundacje uniwersytetów jest jeszcze nadal sprawą otwartą. Mimo to jest faktem, że początkowo, nie wyłączając nawet Paryża, władze komunalne nader żywo interesowały się posiadanymi w murach swych miast uniwersytetami, a w Bolonii np. każdy dyplom ukończenia studiów wymagał zatwierdzenia władz miejskich. Podobnie było na wszystkich prawie uniwersytetach włoskich i na większości uniwersytetów zaalpejskich. I tu właśnie, w środowiskach uniwersyteckich, rodziła się myśl naukowa, tu toczyła się zarówno walka między prawem kanonicznym a prawem świeckim, jak i walka o nauki eksperymentalne, których domagało się życie; tu wreszcie ścierały się poglądy na zagadnienia społeczno-polityczne i ideologiczne, których ostrze raz po raz zwracało się przeciw feudalizmowi świeckiemu i duchownemu. Uniwersytety miejskie były więc pierwszą kolebką prób organizowania myśli naukowej w Europie zachodniej.

W związku z tym trzeba jasno postawić zagadnienie wpływu arystotelizmu na obudzenie się nurtu naukowego w Europie zachodniej w tym czasie. Utarło się prawie powszechne mniemanie, że arystotelizm przeniesiony do Europy zachodniej był główną przyczyną rozwoju życia intelektualnego w ówczesnym społeczeństwie feudalnym. Miało to być niby „nowe objawienie" albo drugi „cud grecki", który uratował Europę, zwłaszcza kiedy ów arystotelizm został odpowiednio zinterpretowany przez Tomasza z Akwinu. Trzeba jednak na to zagadnienie spojrzeć nieco inaczej, nie umniejszając bynajmniej roli i znaczenia arystotelizmu pochodzącego z recepcji arabsko-hiszpańskiej.

Zacznijmy może od pytania: dlaczego kościół, przez Tomasza z Akwinu, potrzebował arystotelizmu dla uzupełnienia swojej doktryny platońsko-augustyńskiej? Bo go do tego zmuszał arystotelizm przej-

mowany przez szereg tzw. sekt, organizacji masowych ludowo-mieszczańskich, które jak np. katarzy w walce ideologicznej z katolicyzmem posługiwały się nauką i filozofią Stagiryty. A dlaczego sekty mieszczańskie stosunkowo tak szybko i łatwo recypowały Arystotelesa? Bo w nim znajdowały najbardziej rzeczową odpowiedź na szereg pytań i zagadnień, które budziły się w umysłach pod wpływem potrzeb gospodarczych i społeczno-kulturalnych ówczesnego mieszczaństwa. Przyrodnicze i w pewnej mierze etyczno-społeczne dzieła Stagiryty były bodaj jedynym źródłem niezależnym od doktryn kościelnych, z którego można było czerpać wiadomości o świecie i człowieku, by na ich podstawie przystępować do prób innego, mieszczaństwu bardziej odpowiadającego organizowania życia ludzkiego. Nie był to więc w żadnym wypadku „renesans" arystotelizmu — taki „renesans" jest wszakże w ogóle niemożliwy — ale recepcja tych elementów filozoficznych i naukowych, które, w przeciwieństwie do mnóstwa innych pojęć arystotelesowskich, już dla średniowiecza nieaktualnych, mogły służyć społecznym potrzebom ówczesnej warstwy mieszczańskiej. Nie arystotelizm w oderwaniu absorbował ówczesne umysły w Oksfordzie czy Salerno a nawet w Paryżu, ale ludzie sięgali do Arystotelesa, ponieważ w nim odnajdowali takie elementy wiedzy i umiejętności, które przetrwały zmienności epok i w życiu ówczesnego człowieka znajdowały teoretyczne i praktyczne zastosowanie.

Podstawową rolę w recepcji Arystotelesa odegrała potrzeba społeczna, wyszła z ruchliwego i aktywnego życia miejskiego. Pierwszą recepcją wobec tego była recepcja „laicka"; przejęcie poglądów filozoficznych Arystotelesa miało na celu nie dogmatykę ani apologetykę, lecz służbę życiu społecznemu ówczesnego mieszczaństwa — fakt, który poruszył w pierwszym rzędzie feudalne duchowieństwo, nagle zagrożone w swej roli jedynego „nauczyciela" ludu.

A zatem, zainteresowania naukowe światem i człowiekiem, których coraz silniejszy rozwój obserwujemy z końcem XII w. i w początkach XIII w., nie zrodziły się bynajmniej w postaci „olśnienia" spowodowanego nagłym pojawieniem się dzieł Arystotelesa, lecz dzieła te znalazły więcej niż życzliwe przyjęcie, bo zaistniało na nie zapotrzebowanie, zapotrzebowanie na inną wiedzę niż ta, którą podawała tradycja chrześcijańska. W takiej to atmosferze wchodził też Arystoteles na ówczesne uniwersytety, w tej atmosferze dokonywał się coraz bardziej powszechny odwrót od problematyki czysto teologicznej; człowiek zaczynał próbować rozumieć sens swego istnienia na ziemi.

Stąd początek laicyzacji szeregu dyscyplin dotychczas pozostających prawie wyłącznie w ręku duchowieństwa. Najwcześniej laicyzacji uległa medycyna, budzą się zainteresowania fizjologią, sięga się po

astronomię dla celów podróżniczo-handlowych. Nie bez powodu też Dante, wielbiciel „doktora anielskiego" i jego *Summy teologicznej*, właśnie dla zainteresowań astronomicznych, jako przejawu dociekań grzesznej ciekawości, Michała Szkota umieszcza głęboko w piekle.

Nie znaczy to bynajmniej, że mieszczaństwo wychowało już w tym czasie własnych świeckich myślicieli i uniezależniło się od umysłowej pracy duchownego. Nie, do tego jeszcze było daleko. Ale jest faktem, że wielu duchownych pracowało już dla mieszczaństwa — wielu nawet czyniło to z pewną świadomością, zajmując równocześnie na dalekich peryferiach prowincji kościelnych wysokie stanowiska kościelne; wśród nich warto by przypomnieć choćby Piotra Hiszpańskiego i Roberta Grosseteste, którzy nie tylko w zakresie filozofii, lecz i na gruncie społecznym mieli odwagę wystąpić w obronie ludu przed władzą papieską i uciskiem królewskim.

Właśnie Robert Grosseteste, ten franciszkanin wyrosły z ludu, uczył lud, jak korzystać z wiedzy i umiejętności wyuczonych dla własnych potrzeb i własnej obrony. Na tle pierwszego pięćdziesięciolecia XIII w. postać Roberta wyrasta na miarę filozofa i uczonego, którego, obok Rogera Bacona, można porównać z myślicielami okresu humanizmu. Na nim to w szczególny sposób potwierdza się założenie, że nie Arystoteles jako taki był inicjatorem ówczesnych zainteresowań naukowych, lecz konieczność zaspokojenia określonych potrzeb społecznych. Robert w pełni korzystał z Arystotelesa, nie bał się jednak i Avicenny czy Averroesa, sięgał po Avencebrola i przyjmował Ptolemeusza, jeśli tylko uważał ich osiągnięcia za zgodne z prawdą, również w wypadku ich niezgodności z oficjalną doktryną kościoła. Chcąc iść naprzód, dobywał z przeszłości wszystko mu dostępne, co, jak sądził, torowało drogę pełniejszemu poznaniu świata. Jego pragnieniem było zdobycie rozumowego poznania i wyjaśnienia świata i przyrody i do tego celu nie uznaje lepszej drogi nad matematykę, geometrię i fizykę. Próbując myśleć matematycznie, dochodzi do przekonania, jak na ówczesne czasy więcej niż śmiałego a niezawodnie odkrywczego, że wszechświat to tylko rozwojowe zróżnicowanie światła. Świat i przyroda w tej koncepcji rozwija się z siebie według immanentnie tkwiących w świecie prawidłowości, uzależnionych jedynie od „różnic mnożenia się światła". Jego koncepcja rzeczywistości to stwarzająca i obejmująca wszechświat dynamika światła, z której i na podstawie której można i trzeba wyjaśniać rozwój całej przyrody aż do powstania życia na ziemi i człowieka. Aby to jednak poznać, potrzebna jest, jego zdaniem, matematyka i geometria jako nauki i metody zarazem, bez których znajomości w ogóle nie można mówić o wiedzy.

Dlaczego te koncepcje, wysoce oryginalne w swoistym chaosie inte-

lektualnym XIII w., koncepcje pasjonujące i nie bez znacznej dozy rewolucyjności intelektualnej, nie znalazły głębszego oddźwięku, na to przynajmniej najogólniej trzeba będzie jeszcze odpowiedzieć. Niemniej jednak należy stwierdzić, że były to poglądy daleko odbiegające od teologicznych schematów dotyczących powstania świata i przyrody i bynajmniej nie dające się pomieścić ani mechanicznie zlokalizować w pojęciach arystotelesowskiej fizyki czy kosmologii. Robert Grosseteste w stawianiu hipotez tego rodzaju wysunął się daleko naprzód w ówczesnym świecie umysłowym i jego „ludowa wolnomyślność" ma w tym wypadku głęboką i godną uwagi wymowę. Pomijając jego takie czy inne zapatrywania bardziej szczegółowe, nie pozbawione zresztą elementów mistycznych i niejednokrotnie nader mętne, trudno nie widzieć w nim człowieka usiłującego zająć racjonalistyczne i naukowe jak na owe czasy stanowisko w stosunku do problematyki świata i człowieka, co bynajmniej nie budziło dlań sympatii w kurii rzymskiej ani na dworze angielskim. Robert był niezawodnie typem owych „odosobnionych jednostek", o których z żalem wspomina Gilson, ale i tu tym bardziej wymownie narzuca się pytanie: dlaczego „odosobnioną"?

A jednak może nie tak „odosobnioną"? O Roberta i jego naukę walczył Roger Bacon, walczył uporczywie, pełen złości i sarkazmu, wprost nie znajdując odpowiednich słów na dosadne określenie kościelnych autorytetów doktrynalnych. Niby zwiastun czy poprzednik w XIII w. Leonarda da Vinci, Roger Bacon stając po stronie swego „mistrza z Lincolnu" bronił umysłowej postawy uczonego i występował do walki o naukę, w której widział przyszłość nie teologii, lecz człowieka.

Jakkolwiek związany z organizacją franciszkańską, Roger był myślicielem, filozofem i uczonym-eksperymentatorem, jawnie i bez skrupułu, jeśli chodziło o naukę, wypowiadającym się przeciw zacofaniu, wykrywającym zakłamanie i wykazującym nieuctwo ludzi, przed którymi ówczesny świat feudalny chylił głowę. Z uporem domagał się wolności dla badań naukowych i całkowitego ich wyodrębnienia z teologii, w czym był tak roznamiętniony, że mógł uwierzyć w poparcie papieża dla swej sprawy i myśleć o pomocy z Rzymu. Usprawiedliwia go tu chyba jedno: niezłomne przekonanie o zwycięstwie prawdy. Daleki od spraw kurii, nie mógł wiedzieć o „naukowych" tendencjach na dworze papieskim. Śmiało więc rzucał gromy na kościelne „wielkości naukowe", kpił z ich nieznajomości języków, wytykał ignorancję w dziedzinie matematyki i fizyki i szydził z ich niedokształcenia w rzemiośle naukowym. Kierowała nim pasja do nauki, żył sprawą badań i eksperymentowania, a pasji tej nie mogły w nim pohamować ani karcery klasztorne, ani ciemnice, ani długie lata spędzone w więzieniu, ani

świadome niszczenie jego dzieł, które powtórnie odtwarzał, przepisywał, słał papieżowi, by znowu w zamian za to zniknąć gdzieś w tajemniczych kazamatach klasztornych. Filozofia dla Rogera nie stanowiła osobnej wiedzy czy nauki, ale utożsamiała się z nauką w ogóle, z nauką obejmującą przede wszystkim gramatykę i logikę, matematykę i ogromny zakres nauk przyrodniczych, eksperymentalnych i technicznych. Odrzucając metodę myślenia teologicznego — opierającego się na rozważaniu celowości w stosunku do *„au de là"* — głosił potrzebę bezwzględnego i powszechnego stosowania metody eksperymentalnej, w którą wprowadził go kiedyś *„dominus experimentorum"*, Piotr z Maricourt. Żądając niezależnych badań naukowych, domagał się od filozofa przede wszystkim dobrej znajomości języka greckiego, hebrajskiego, arabskiego i chaldejskiego — tego ostatniego ze względu na astronomię i astrologię — jako narzędzia nieodzownego dla każdego prawdziwego badacza naukowego. Uczony, jego zdaniem, musi umieć utrzymać intelektualny kontakt ze wszystkimi, a zwłaszcza z tymi, którzy w dziedzinie nauki mieli kiedyś coś do powiedzenia; wśród tych ostatnich najbardziej cenił Greków, Żydów i Arabów. Wysuwane przezeń postulaty wprowadzenia do nauki eksperymentu, jako jej podstawowego elementu, i znajomości ogólnoludzkiego dorobku naukowego wynikały z jego głębokiego i dalekowzrocznego powiązania z życiem i potrzebami ówczesnego mieszczaństwa. Wiedza bowiem, zdaniem Bacona, winna przede wszystkim służyć ludzkiemu życiu, a czy temu życiu naprawdę służy, to można i należy stwierdzić tylko doświadczeniem. Stąd eksperyment u niego zaczyna nabierać charakteru jedynie niezawodnego kryterium prawdy. Roger Bacon ma odwagę powiedzieć, że prawda nie zależy od żadnego autorytetu ani z niego nie wynika. Arystoteles? — owszem, można się na nim opierać i iść za nim tak długo, jak długo jego poglądy znajdują potwierdzenie w doświadczeniu. Jeśli nie, jego autorytet o niczym nie może decydować. Była to niewątpliwie, poza Grosseteste, gdzieś od czasów Abelarda prawie nieznana, a przynajmniej zupełnie zapoznana postawa umysłowa. Dlatego też Bacon, podobnie jak jego „mistrz z Lincolnu", u każdego szukał tylko prawdy, odrzucając wszelką „wiarę", bez względu na to, kim był i co reprezentował ten, komu jej odmawiał: Aleksander Hales, Albert z Bollstädt czy Tomasz z Akwinu i ci wszyscy, którzy za nim stali. Mając przed oczyma praktykę mieszczaństwa angielskiego, Bacon domagał się poznania i opanowania przyrody. Jak tego chciał dokonać poza swymi koncepcjami i planami technicznymi, przy pomocy alchemii a nawet magii — to inna sprawa; był przecież dzieckiem swej epoki. Miał jednak postawę myśliciela, który pragnie uzbroić człowieka do walki o świat dla człowieka. Wierzył, że znajomością ma-

tematyki można opanować rzeczywistość, ponieważ każda wiedza godna miana nauki posiada w sobie elementy poznania matematycznego, przez które sięga po rzecz. *„Omnis scientia requirit mathematicam"* — oto jego postulat pracy naukowej, opartej zawsze i wszędzie na *scientia experimentalis*. Że Roger Bacon musiał źle skończyć — powodów do tego było aż nadto, głównie dlatego, że wstrząsał posadami bazyliki lateraneńskiej i wbrew tendencjom wychowania kościelnego do głębi zaciekawiał chytrego mieszczanina, przyrzekając mu zbudować okręt bez wioseł i żagli, poruszany tanim kosztem „wodą na wodzie", obiecując wóz szybszy od wszystkich znanych zaprzęgów i nie poruszany żadnym żywym i mniej lub więcej leniwym stworzeniem, nie tylko fantazjując, ale próbując obliczeń nad projektem latającej maszyny, wprawianej w ruch przez znajdującego się w niej człowieka. O losach jego nauki zadecydował ostatecznie Tomasz z Akwinu i jego „angeliczna filozofia". Niemniej jednak troska Rogera o naukę, jej autonomię, powagę i rozwój, to jeden z najbardziej wymownych wyrazów walki nowej warstwy społecznej w epoce feudalnej w Europie zachodniej o wyzwolenie i dobro człowieka.

Nie wchodząc w tej chwili w szczegóły, które niewątpliwie wymagają jeszcze dalszych badań źródłowych, można stwierdzić, że z końcem XII w. i w pierwszych pięciu dziesiątkach lat XIII w. w Europie zachodniej, w parze z rozwojem gospodarczym i społecznym mieszczaństwa, powstawał i w pewnej mierze rozwijał się nowy nurt umysłowy o charakterze badawczo-naukowym, nurt zdolny zrewolucjonizować ówczesne życie intelektualne, nurt, który zasługuje na miano postępowego, opozycyjny wobec filozofii stających wówczas w defensywie sfer feudalno-kościelnych. Jakkolwiek wiele było w tym ruchu fantazjowania i wiele jeszcze irracjonalizmu spekulacji teologicznych, stanowił on w tej epoce niezawodnie historyczny skok w myśleniu ludzi, usiłujących w obiektywnej rzeczywistości szukać dla siebie przedmiotu zainteresowań, źródła zaspokojenia swych potrzeb i nadziei doskonalenia.

Już z początkiem XIII w. katolicyzm przystępuje do walki z nowymi prądami, stosując potrójną metodę taktyczną: metodę zastraszania, metodę ubezwolnienia w encyklopedycznej recepcji ówczesnych wiadomości i metodę całkowitej neutralizacji nauki.

Metoda zastraszania polegała na zakazie czytania, komentowania i nauczania dzieł o charakterze filozoficzno-przyrodniczym w ogóle, a dzieł i komentarzy Arystotelesa w szczególności. Pierwszy oficjalny zakaz, spowodowany staraniem Roberta z Courçon, został wydany w r. 1209 na synodzie w Paryżu przez Grzegorza IX, a następnie powtarzany przez Innocentego IV i Urbana IV. Warto podkreślić, że w Pa-

ryżu szczególnie ostro występowano przeciw metafizyce Arystotelesa, rozumiejąc ją wtedy w jej właściwym, przyrodniczym świetle. Możliwość jej pogodzenia z teologią była jeszcze wówczas wprost nie do pomyślenia. O tym trzeba pamiętać dla zrozumienia późniejszej działalności Tomasza z Akwinu. Chodziło tu o zahamowanie zainteresowań nauką świecką, które narastały zwłaszcza wśród duchowieństwa świeckiego, zawsze bardziej bezpośrednio związanego z ludem, i tym samym o wzmożenie kontroli kościoła nad nauczaniem w szkołach, kierowanych w większości właśnie przez kler świecki. Należy zarazem zaznaczyć, że praktycznie te zakazy w skali ogólnej miały charakter raczej prewencyjny, gdyż równocześnie kuria rzymska zleca szczegółowe badania nad ówczesnym piśmiennictwem filozoficzno-przyrodniczym i usiłuje rozwiązać problem ich wykorzystania i przystosowania do celów dogmatycznych i apologetycznych kościoła. Na zewnątrz jednak zakazy musiały budzić niepokój i formalnie rzucona ekskomunika na uchylających się od ich przestrzegania odstraszała wielu od otwartego korzystania z rozpowszechnionych materiałów filozoficznych. Jakkolwiek taka „anatematyzacja" nauki wielokrotnie i na różne sposoby bywała obchodzona, to jednak w praktyce zakazy dokonały swego: wstrzymały, przynajmniej publicznie i oficjalnie — co również wiele znaczyło — szerzenie się niepożądanych koncepcji i poglądów filozoficznych, takich choćby jak materializujące poglądy Amalryka z Chartres i jego ucznia Dawida z Dinant, co szczególnie zaciążyło na Italii i Francji, oraz pozwoliły kurii rzymskiej na przemyślane i bardziej systematyczne przygotowanie dalszej defensywy doktrynalnej.

Drugą metodą, mającą kościołowi umożliwić i ułatwić rozeznanie w całości materiału recypowanego przez sfery kościelne w postaci konkretnych pozycji ówczesnego piśmiennictwa filozoficzno-przyrodniczego, była inspirowana przez dwór papieski praca encyklopedyczna. Wprawdzie już Alanus z Lille w swym poemacie z końca XII w., zatytułowanym *Anticlaudianus,* próbował stworzyć coś w rodzaju „encyklopedii" różnych wiadomości, był to jednak tylko poemat przypominający trochę od tej strony *Boską komedię* i jako taki nie odegrał poważniejszej roli. Teraz zaś chodziło o coś znacznie ważniejszego. Chodziło o zebranie i skupienie ówczesnej wiedzy w ręku kościoła i możliwie szybkie zaktualizowanie augustynizmu, przy pomocy którego coraz trudniej było walczyć w nowej sytuacji społecznej i ideologicznej. Zadania podjęli się dominikanie i częściowo brytyjscy „bracia mniejsi". Wśród pierwszych znaleźli się Wincenty z Beauvais, Tomasz z Chantimpré i Albert z Bollstädt. Z drugich warto wymienić Bartłomieja Anglika.

Wincenty z Beauvais był kaznodzieją i doradcą Ludwika IX oraz

cenionym na dworze autorem traktatu o wychowaniu i kształceniu dzieci królewskich. Ważniejsze jednak z punktu widzenia doktryny tego feudalnego teoretyka wychowania jest jego *Speculum maius*, coś w rodzaju encyklopedii powszechnej, niezwykle ważnej dla ówczesnego świata intelektualnego feudalno-kościelnego. Traktat obejmuje trzy części: *Speculum naturale* — o naukach przyrodniczych, *Speculum doctrinale*, zawierające wiadomości z zakresu humanistyki, filozofii i teologii, oraz *Speculum historiale*, czyli historię świata od stworzenia po czasy Fryderyka II. Autor zestawia teksty i dokumenty, które dla świata feudalnego miały jakąkolwiek wartość społeczno-polityczną i ideologiczną i pozwalały kościołowi na ogólną orientację w stanie „umysłowego posiadania" ówczesnej wiedzy.

W dziele *De natura rerum*, ułożonym prawdopodobnie w pewnym związku z pracami Alberta z Bollstädt, Tomasz z Chantimpré zbiera, zresztą bezkrytycznie, wszystko, co gdziekolwiek znalazł na temat człowieka, świata zwierzęcego i roślinnego, na temat przyrody nieożywionej, astronomii i meteorologii. Jego dzieło jednak, mimo ogromnego balastu erudycyjnego, nie znajdowało uznania na dworze papieskim z powodu krytyki i gromów rzucanych przeciw rozpasaniu kleru. Rozpoczynanie kazania dla duchowieństwa słowami: „Książęta ciemności piekielnych — pozdrawiają książęta kościoła", nie mogło wzbudzić dla niego sympatii tam, gdzie przecież nie o naukę chodziło. Dlatego jego encyklopedia była raczej wykorzystywana tylko na wewnątrz, w samym zakonie. Mimo to jednak materiał w niej zawarty posiadał duże znaczenie, zwłaszcza jeśli się go połączy z encyklopedycznym scaleniem ówczesnego stanu wiedzy i próbą jej oceny z pozycji platońsko-augustyńskich, dokonaną przez Alberta z Bollstädt, bodaj największego wówczas autorytetu wśród dominikanów i na dworze papieskim.

Jakkolwiek Roger Bacon nie ma wielkiego mniemania o wykształceniu Alberta i nie uważa go, zresztą słusznie, za myśliciela samodzielnego i twórczego, to trzeba przyznać, że w dziedzinie erudycji dopiero Albert z Bollstädt ujął problemowo prawie całość ówczesnej wiedzy i, zdaje się, najbardziej miarodajnie informował o niej dwór papieski. Wystarczy przejrzeć zestawienie jego spuścizny pisarskiej dokonane przez Fr. Pangerla, aby uprzytomnić sobie, czego jako erudyta Albert dostarczał ówczesnemu frontowi katolickiemu.

Jego dążeniem było ubiec mieszczaństwo, które znał z Italii i z którym miał nieustanne i różnorodne kontakty jako biskup, a warstwom feudalnym — z którymi był znów blisko związany pochodzeniem i służbą w kościelnej „awangardzie" dominikańskiej — udostępnić znajomość rzeczy i intelektualnie je wzmocnić przeciw naporowi klasowo wrogich sił i tendencji. Zbierał więc skrzętnie każdy szczegół, każdy ułamek

wiedzy, każdą cząstkę umiejętności laickiej wkładał w jakąś skrytkę swego „przeglądu materiałów" i przekazywał odpowiednim czynnikom na dworze papieskim i ideologicznie wyczulonym władzom zakonnym. Sygnalizował i naświetlał jak umiał — a nie zawsze mu się to udawało — postulaty nauki i dając je pod rozwagę kierownictwu kościelnemu wskazywał, że tradycyjny augustynizm na nie nie wystarcza. I jak kiedyś Robert z Courçon, jako legat papieski w Paryżu, żądał potępienia Arystotelesa, tak teraz Albert z Bollstädt wskazywał, że trzeba coś zrobić z arystotelizmem w kierunku skojarzenia go z augustynizmem, jeśli się chce opanować powstający poza kościołem ruch umysłowy. Dlatego też, kiedy stwierdzał, że „wniosek logiczny, który pozostaje w sprzeczności z percepcją zmysłową, jest nie do przyjęcia", albo, że kiedy „jakaś zasada nie zgadza się z doświadczeniem, to w rzeczywistości nie jest prawem, ale wskaźnikiem na brak prawa" [4] — nie tyle chodziło mu o atakowanie czy podawanie w wątpliwość tradycyjnej doktryny ortodoksyjnej, ile raczej o uwypuklenie narastających trudności, którym należało gwałtownie i szybko zaradzić. I dlatego jego encyklopedyczna praca robiła wrażenie, wzywano go do Anagni czy Viterbo, radzono się go, zlecano mu organizowanie nowego typu studiów, bardziej dostosowanych do potrzeb ówczesnej walki ideologicznej. Stąd też jako filozof-„kronikarz" oddał on wielkie usługi ówczesnemu katolicyzmowi, dostarczając mu materiału faktograficznego, który kler powinien był przyswoić do walki z przeciwnikiem. Utorował on również drogę inkwizytorskiej działalności organizacji dominikańskiej w obejmowaniu przewodnictwa w dziale ideologicznego uzbrajania i przebudowy feudalnego systemu rządzenia. Albert z Bollstädt był niewątpliwie tym, który w znacznej mierze jeśli nie wytyczył, to w wielu wypadkach wskazał drogę potomkowi hrabiów z Akwinu, Tomaszowi z Roccasicca, i pomógł mu zobaczyć w klasowo-feudalnym naświetleniu niebezpieczeństwo zagrażające w tym czasie kościołowi ze strony nauk przyrodniczych i ewentualnej możliwości ich wykorzystania przez nienawistną warstwę mieszczańską.

Dla uzupełnienia obrazu trzeba dodać, że — choć w mniejszym zakresie i znacznie mniej odpowiedzialnie — w tym kierunku pracował również brytyjski ośrodek „braci mniejszych", gdzie szczególnie odznaczył się Bartłomiej przezwany Anglikiem. W swej z 19 ksiąg złożonej encyklopedii *De proprietatibus rerum* zwraca on szczególną uwagę na właściwy i ideologicznie trafny dobór zagadnień i problemów z zakresu dyscyplin przyrodniczych. Miał on na celu, aby *De proprietatibus rerum* spełniało dwojakiego rodzaju zadanie: by było czymś w rodzaju scholastycznie „zmodernizowanego" podręcznika szkolnego

[4] Por. VIII *Physic.* tr. II c. 2 oraz *De coelo et mundo* ks. I tr. IV c. 10

i zarazem syntetycznym zbiorem o olbrzymim wprost bogactwie erudycyjnym. Kuria korzystała z przedstawionego materiału, ale również bez specjalnego entuzjazmu. Okazało się bowiem wkrótce, że *De proprietatibus rerum* w praktyce bynajmniej nie służyło wyłącznie budzeniu zainteresowań dla teologii, lecz, wprost przeciwnie, jego partie przyrodnicze, opracowane starannie i z wielką znajomością przedmiotu, jego geografia czy etnografia, anatomia i fizjologia, prawie nie pomagały ortodoksyjnemu pojmowaniu i stawianiu problematyki teologicznej. Niemniej jednak i to dzieło wskazywało, że nadszedł czas, aby w tradycyjnym augustynizmie coś zmienić, jeśli ideologiczny prymat kościoła miał być nadal utrzymany.

Próby ofensywy wśród intelektualnych kół katolickich w pierwszej połowie XIII w., scentralizowanej w „studiach generalnych" prowadzonych przez dominikanów i „braci mniejszych", oraz usiłowania encyklopedycznego ujęcia i orientacyjnego zestawienia ówczesnego stanu wiedzy mają głęboką wymowę w kulturalnej i ideologicznej polityce kurii papieskiej. Wprawdzie ta wprost nie wypowiadała się za ani przeciw owym encyklopedycznym zbiorom, zostawiając nawet daleko posuniętą swobodę ich autorom, mimo to otoczenie papieskie i generalne władze dwóch nowozorganizowanych zakonów pilnie śledziły ich wyniki. Nie było to jednak tylko bierne wyczekiwanie. Przyjmując takie czy inne kolekcje materiałów filozoficznych myślano równocześnie o skonstruowaniu syntezy koncepcyjnie bardziej jednolitej lub przynajmniej o przygotowaniu czegoś w rodzaju szeroko pojętej konkordancji ówczesnych wiadomości z wymaganiami dogmatyczno-teologicznymi. Dalszym rezultatem tego była *Summa philosophiae*, opracowana prawdopodobnie z końcem pierwszej połowy XIII w. Jest dużo danych na to, że wyszła ona ze środowiska oksfordzkiego jako jedna z pierwszych prób już syntetycznego ujęcia i przystosowania wiedzy filozoficznej do potrzeb ideologicznych i założeń katolicyzmu. I jej redakcja jednak za zbyt naturalistyczne podchodzenie do problematyki teologicznej również nie zadowoliła oficjalnych czynników kościoła.

Stąd też coraz gwałtowniej przygotowuje się trzecią drogę, na której przy zastosowaniu metody ideologicznej neutralizacji postanowiono osiągnąć cel: ostateczne poddanie ówczesnych dążeń a nawet już i pewnych osiągnięć naukowych pod bezpośrednią i bezwzględną kontrolę kościoła. Można by tu odróżnić szereg etapów owej neutralizacyjnej działalności sfer katolickiej ortodoksji w dziedzinie myśli filozoficznej. Dla przejrzystości wystarczy jednak zwrócić uwagę na trzy kolejne i konsekwentnie przeprowadzone akcje w kierunku opanowania filozofii: 1. na papieską komisję „korektury"; 2. na katolicką adaptację filologiczną dzieł Arystotelesa i niektórych pism neoplatońskich oraz

3. na postawę intelektualną Tomasza z Akwinu i tendencje, jakie przyświecały organizacji dominikańskiej w jej „*studium generale*" oraz działalności jej lektorów, szczególnie na uniwersytecie paryskim.

Najpierw, już w kwietniu 1231 r. niemal równolegle do przedsięwzięć na polu pracy encyklopedycznej, Grzegorz IX powołuje Wilhelma z Auxerre, Szymona z Authie i Stefana z Provins na członków i organizatorów specjalnej komisji papieskiej dla rewizji i poprawy dzieł Stagiryty jako głównej podpory ówczesnego nurtu naukowego, najbardziej zagrażającego ortodoksji kościelnej. Przyznaje i sam M. Grabmann [5], że zadaniem tej komisji było, z jednej strony, podporządkowanie nauki teologii i dogmatyce katolickiej, a z drugiej, wykazanie na konkretnym materiale arystotelesowskiej logiki, fizyki i metafizyki braku sprzeczności między wiarą a nauką. Na gruncie tych dwóch założeń komisja miała przystąpić do pracy konstruktywnej, mającej na celu pokazanie czego, w myśl założeń kościoła, naprawdę nauczał Arystoteles i jak to w owej „prawdziwej" treści godziło się z doktryną kościoła.

Powołana komisja działała w latach 1231—1237, ale spodziewanych i postulowanych rezultatów nie dała. Zdaje się, że ludzie do niej powołani nie stali na wysokości zadania, zwłaszcza w tym sensie, że nie orientowali się dostatecznie w papieskiej polityce ideologicznej. Zaczynali od logiki i etyki, a przecież nie o to chodziło — kurii ciążyły rosnące zainteresowania przyrodnicze, mające znacznie głębszy wpływ na problematykę ideologiczną. Sam przewodniczący komisji Wilhelm z Auxerre, wzorując się zresztą na Alanusie z Lille, ogranicza się do oderwanych od ówczesnej sytuacji i związanych z nią potrzeb ideologicznych dość jałowych rozważań na temat możności łączenia *regulae logicales* z *regulae theologicae* i spekulatywnie, bez perspektyw metodologicznych, zastanawia się nad sposobem wprowadzenia nowych, naturalistycznych pojęć do teologii. Rozważania te zostały uznane przez kurię za bezpłodne i bezużyteczne dla podejmowanej walki z nauką. Kościół nie potrzebował nauki Arystotelesa ani nauk przyrodniczych w ogóle, lecz usiłował pokazać w praktyce, jak łącząc pojęcia filozoficzne z objawieniem można byłoby zwalczać przeciwnika jego własną, tylko już przytępioną bronią. Widząc więc, że duchowieństwo świeckie niczego praktycznie nie zdziała, papiestwo ostatecznie postawiło na dominikanów i od r. 1237 komisja przestała działać.

Dominikanie, mając zebrane materiały i już jako tako przeszkolonych ludzi, przeszli od razu na katolicką adaptację filozoficznej spuścizny pisarskiej Arystotelesa. Wstępną, niemniej jednak ważną rolę

[5] Por. Grabmann o. c. t. II s. 80

w tym przedsięwzięciu spełnił Wilhelm z Moerbecke, znawca języka greckiego, dobrze zarazem obeznany z polityką papieską i potrzebami kościoła oraz zaufany penitencjariusz Urbana IV. Wilhelm z Moerbecke przystąpił do pracy wszechstronnie i dobrze zorientowany w sytuacji. Dzieła z filozofii greckiej tłumaczył nie kierując się bynajmniej jedynie wiernością filozoficznej translacji, ale ze ściśle określonym celem tłumacza i interpretatora zarazem; postanowił Tomaszowi z Akwinu — upatrzonemu już wówczas przez władze zakonne na człowieka, który mógł coś konkretnego zdziałać w zakresie uzupełnienia augustynizmu nowymi danymi filozoficznymi — dostarczyć teksty w wersji robionej w perspektywie ich bezpośredniej użyteczności dla problematyki dogmatyczno-apologetycznej. Jeśli się doda, że z Wilhelmem pracowało więcej ludzi znających języki grecki, hebrajski i arabski, języki, których oficjalnie zaczęto w tym czasie nauczać u dominikanów, wówczas staje się jasne, że praca podjęta u dominikanów w swym kolektywnym charakterze była wszechstronna i organizacyjnie dobrze przemyślana. Nie należy również zapominać, że Wilhelm jako kierownik tej pracowni usilnie podtrzymywał kontakty z szeregiem ówczesnych filozofów-przyrodników, szczególnie z Witelonem i Henrykiem z Bate, co mu znowu pozwalało śledzić w szerszym zakresie dalszy rozwój ówczesnej sytuacji intelektualnej i stosować odpowiednią taktykę w oddziaływaniu na nią przez zakon. Trudno tu wchodzić we wszystkie szczegóły tej działalności, widać jednak, że podjęta walka ideologiczna znalazła ludzi i odpowiedni aparat do swej realizacji, a w osobie Tomasza z Akwinu — przez wiele lat przygotowywanego teoretyka, który mógł ją skutecznie przeprowadzić.

Na ogół historycy katoliccy, wysuwając Tomasza z Akwinu jako jedynego i wyłącznego twórcę filozoficznej podbudowy ówczesnej teologii, sprowadzają rolę Wilhelma z Moerbecke do funkcji „doradcy" filologicznego Akwinaty. Tymczasem jednak współpraca Tomasza z Wilhelmem, zwłaszcza w Orvieto i Viterbo, a więc w centrum dworu papieskiego, miała w rzeczywistości charakter znacznie głębszy w założeniach i skutkach. Ona przede wszystkim ostatecznie wpłynęła na skrystalizowanie się intelektualnej postawy Tomasza i na ukształtowanie się jego ideologicznej świadomości jako oficjalnego odtąd teoretyka doktryny, którą kościół w nowej sytuacji mógł uznać za swoją. Trzeba sobie uświadomić, że współpraca ta miała charakter nie tylko jakiś teoretyczno-konsultacyjny, lecz głównie polityczny i ideologiczny o bardzo szerokim zasięgu. Nikt inny bowiem, tylko właśnie Wilhelm z Moerbecke zwrócił uwagę Tomasza na *Politykę* Arystotelesa oraz *Ekonomikę*, on mu dostarczył nie tylko teksty arystotelesowskich komentatorów *Peri Hermeneias* i *Analityk*, *Fizykę* i Arystotelesa „filozofię

pierwszą" — czyli *Metafizykę* — ale zarazem sugerował mu, jak należy je ponownie komentować, aby z tego był praktyczny pożytek dla ideologicznych zadań kościoła i dla teologii. To Wilhelm również wskazał Tomaszowi, jak recypując Arystotelesa nie wolno zapominać o platonizmie, a szczególnie o neoplatonizmie, jeśli się nie chce zejść czy zboczyć z drogi Augustyna, bądź co bądź naonczas oficjalnego teologa kościoła. Można bowiem było tu i ówdzie Augustyna uzupełniać, coś w nim wyjaśniać, ale to w żadnym wypadku nie mogło oznaczać, by z nim zrywać. Dostarczony przez Wilhelma tekst Proklusa pozwolił Tomaszowi pomyśleć o możliwości godzenia platonizmu z arystotelizmem, względnie o potrzebie i możliwości sprowadzenia Arystotelesa na drogę platonizmu i augustynizmu. Tomasz, opuszczając Viterbo, otrzymał więc coś w rodzaju polityczno-ideologicznego „ustawienia", które mu pozwoliło bezbłędnie — z punktu widzenia teologii — spojrzeć na zagadnienia nauki.

Chcąc zatem zrozumieć postawę intelektualną Tomasza z Akwinu i w należytym świetle przedstawić jego stosunek do nauki, a tym samym może również trafnie rozszyfrować specyfikę jego spuścizny pisarskiej, należy wziąć pod uwagę owe liczne i nader różnorodne elementy, które warunkowały i w różny sposób składały się na jego postawę skrajnie ortodoksyjnego myśliciela katolickiego i feudalnego, zdolnego zarazem do szerokiego wyzyskania wszystkich możliwości sprowadzenia ówczesnych nurtów umysłowych do służebnej funkcji dla teologii. Jego droga była długo przez niego i przez innych wypracowywana. Na niej to niezawodnie nieraz zetknął się z problematyką naukową, nurtującą jego najbliższe otoczenie; nie zdaje się jednak, by zagadnienie nauki jako narzędzia poznania świata i człowieka dla człowieka przyciągało kiedykolwiek jego uwagę. Tomasz z Akwinu nigdy nie uważał za potrzebne napisać np. na dostępnym mu doświadczeniu oparty jakiś traktat *De nutrimento, De plantis* czy na jakiś inny tego rodzaju temat, gdyż wszystko to, jego zdaniem, wchodziło w zakres *scientiarum inferiorum*, których znaczenia nigdy nie zrozumiał czy świadomie nie chciał zrozumieć, które, co więcej, uważał za szkodliwe i niebezpieczne, jeśli wprost nie służyły bezpośrednim społecznym i ideologicznym interesom kościoła.

Mówi o tym choćby ogólny i pobieżny przegląd jego pism. W walce z Avencebrolem w 1252 r. lub 1253 r. pisze *De ente et essentia*, potem idą komentarze do Piotra Lombarda, *Quaestiones disputatae*, zwrócone polemicznie przeciw Wilhelmowi de St.Amour, i inne tego rodzaju. Komentarze do Arystotelesa nie wykraczają poza problematykę podawaną przez niego samego, z tą różnicą, że Tomasz zupełnie nie dostrzega tego, na czym Arystoteles opierał swe uogólnienia. Wreszcie

obie summy: *Summa contra Gentiles* i *Summa theologica,* obok celów apologetycznych i polemicznych, są pracami wyłącznie z zakresu teologii. Analogicznie przedstawia się sprawa z *Quodlibetales* czy dalszymi księgami *Quaestiones disputatae.* Co do innych, pomniejszych traktatów, jak już wspomniano, toczą się spory o ich autentyczność, a zresztą nie są to u Tomasza jakieś pozycje najważniejsze i — poza częścią autentyczną *De regimine principum* — nie najbardziej charakterystyczne dla jego działalności pisarskiej.

Jeszcze Alberta z Bollstädt w niektórych okresach jego życia często porywała problematyka o charakterze badawczo-naukowym w zakresie poznania zjawisk przyrody. Tomasz to wszystko od siebie odsuwa. Cechuje go postawa człowieka szukającego tylko umiejętności wyjaśniania „ostatecznej celowości", „ostatecznego przeznaczenia" i ostatecznej drogi do absolutu. Wiele napisano na temat przyczynowości u Tomasza z Akwinu, które to zagadnienie G. M. Manser uważa za podstawowe i za chwałę tomizmu. Ale prawie nie zwrócono dotychczas uwagi na fakt, że problem przyczynowości u Tomasza utożsamia się z zagadnieniem celu i bez wahania można w jego rozważaniach utożsamić *causa* i *finis, causa prima* i *finis ultimus*: jego „przyczynowość" nie ma nic wspólnego z tym, co zwykło się nazywać „prawem przyczynowości". Już sam ten fakt rzuca niedwuznaczne światło na problem stosunku Tomasza do nauki i jego rzekomego w tym zakresie „pionierstwa".

Czymże więc jest dla niego obiektywna rzeczywistość świata i czym nauka o nim? Niczym z tego, czym była dla Grosseteste czy Rogera Bacona: Tomasz od niej ani o niej niczego nie chce się nauczyć. Bo i cóż znaczy jakaś nauka o świecie i jego sprawach, jeśli staje w niezgodzie z objawieniem? Nie znaczy nic, jest szkodliwa, fałszywa, niebezpieczna i niedopuszczalna. „Cokolwiek w innych naukach jest niezgodne z teologią — pisze Akwinata — wówczas należy potępić i ich całość jako coś fałszywego." [6] Oczywiście, trudno u niego doszukać się formalnego i generalnego potępienia nauki. Takich tekstów u Tomasza nie znajdziemy. Zresztą podobne stanowisko nie byłoby zgodne ze współczesną mu ideologiczną taktyką kościoła i macierzystego zakonu. Sprawa jest jasna, jeśli chodzi o rzeczywiste pojmowanie, ocenę i klasyfikację poszczególnych działów *scientiarum inferiorum* — niebezpiecznych, jeśli nie służą wierze i jej obronie. I to *expressis verbis* znajduje się u Tomasza. Obiektywna rzeczywistość świata uschematyzowana finalistycznie ma tylko „logicznie" potwierdzać słuszność i prawdę objawienia, nie zaś służyć obiektywnemu poznaniu tej rzeczywistości.

[6] I-a *Summae theol.* q. I a. 6 ad 2; por. *Summa contra Gentiles* I 7

Czymże jest dla Tomasza z Akwinu przedmiot „formalny", aby już mówić jego własnym językiem? Przedmiotem, jakbyśmy powiedzieli, „wyspecyfikowanym" w rzeczach, pod którego kątem je rozpatrujemy; jest to nic innego w tym rozumieniu, jak zawarta w nich *species aeternitatis,* owa cząstka wieczności, ślad bóstwa odzwierciedlony w rzeczach pochodzących z tego samego źródła boskiego „stwarzania", jakieś podobieństwo *per analogiam proportionalitatis* z „bytem pełnym" w swej boskiej aktualności. To nie cechy i właściwości rzeczy, choć formalnie o nich wiele się mówi, to nie obiektywna rzecz — to szukanie w owych cechach i rzeczach śladów ich boskiego pochodzenia i boskiego przeznaczenia. I to „szukanie" jest głównym przedmiotem „naukowych" zainteresowań i intelektualnej ciekawości Tomasza.

Rozum, według niego, przedstawia się jako „cudowne" narzędzie poznania „pierwszej przyczyny" i „ostatecznego celu" w rzeczach, w świecie i człowieku. Rozum ludzki, jako odblask *intelligentiae divinae,* jest darem odgórnym, nastawionym na poznanie *universalitatis* w rzeczach, na wydobycie jej z więzów „przypadłości", czyli cech zewnętrznych, na poznanie „bytu metafizycznego w rzeczach", aby przez „byt metafizyczny" świata *ab alio,* przejść do „bytu metafizycznego pełnej aktualności" — *in se* — absolutu. I nic to, że Tomasz wielokrotnie mówi o stosunku „ogółu" do „szczegółu" — wszystkie jego takie i podobne rozumowania nie mają nic wspólnego z nauką czy wiedzą o rzeczach, jeśli tylko nie zapomnimy, jakiemu te rozumowania służą celowi. Bowiem wszystkie operacje umysłowe w dziedzinie nauk szczegółowych przedstawiają, według niego, tylko *„argumenta extranea et probabilia"*, a jedynie „argument" wiary pozostaje niezachwianie słuszny.

Postawa intelektualna Tomasza z Akwinu jest postawą człowieka odwracającego się od rzeczywistości, od świata materialnego i współczesnego sobie świata społecznego. Jego postawę jako myśliciela cechuje jedno i prawie jedyne pragnienie ratowania *status quo* bliskiej mu warstwy społecznej i ugruntowywania jej ideologii przez „racjonalistyczne" skodyfikowanie dogmatyki i apologetyki kościoła, postawa nieprzyjazna dla dążeń ówczesnego mieszczanina sięgającego po szkołę, wiedzę i naukę.

Tę postawę doceniły zarówno dominikańskie władze zakonne, jak i sama kuria papieska. Tomasz z Akwinu od r. 1269, czyli od chwili powtórnego wysłania go do Paryża, staje na czele ogólnego zwrotu doktrynalnego w kościele. P. Mandonnet powołanie Tomasza do Paryża uzasadnia chorobą Gerarda Rewerii, tamtejszego generalnego lektora dominikańskiego. W rzeczywistości przyczyna była inna. Uniwersytet paryski, wybrany przez kurię rzymską na centrum ideologiczne kato-

licyzmu, został w tym czasie bardzo poważnie zagrożony walką prowadzoną przeciw organizacji dominikańskiej i „braciom mniejszym" przez Sigera z Brabantu, który występował z nową nauką. Tomasz z Akwinu miał już taki dorobek na gruncie walki ideologicznej, że nie budził obaw i mógł przystąpić do ataku o zwycięstwo swych mocodawców. Dzięki niemu dominikanie w Paryżu stanęli na straży ideologicznych interesów kościoła i całego ówczesnego feudalizmu.

Zagadnienie rzekomego «pionierstwa» Tomasza z Akwinu w rozwoju nauki XIII w.

Historycy katoliccy zbyt wiele napisali na temat filozofii i „naukowej" syntezy doktrynalnej Tomasza z Akwinu, aby w krótkim studium można było bliżej omówić i bardziej dokładnie się zająć poszczególnymi pozycjami. Byłoby to i tym trudniejsze, że samo kryterium „naukowości" stawia się tam bardzo rozmaicie. Niemniej jednak wobec zaangażowania tomizmu we współczesnej walce ideologicznej, w której nawiązuje się do pierwotnej nauki Tomasza z Akwinu, zagadnienie to wymaga bliższego omówienia na gruncie tego, co u Tomasza zwykło się najczęściej uważać za „naukowe".

Chodzi w tym wypadku o to, by nieco bliżej spojrzeć na jego spuściznę pisarską, która swym zabarwieniem filozoficznym zdaje się odbiegać od problematyki teologicznej, skutkiem czego doktryna Tomasza jakby nabierała innego, naukowego — jak chcą niektórzy — charakteru. Chodzi również o wydobycie metodologicznego sensu podjętego przezeń „ustawiania" zagadnień filozoficznych i zwrócenie uwagi, jak je należy rozumieć i widzieć w powiązaniu z całością jego systemu oraz tym wszystkim, co ten system tak a nie inaczej dyktowało.

Zdaje się, że na podstawie literatury tomistycznej można stwierdzić jedno: tytułu uczonego, przynajmniej w tym sensie, w jakim obdarzamy nim np. Arystotelesa, domaga się wielu dla Tomasza z Akwinu głównie na podstawie faktu komentowania przezeń dzieł filozoficzno-teoretycznych, przyrodniczych i społeczno-politycznych Stagiryty. Stanowisko to wymaga bliższego omówienia.

Przedtem jednak dobrze będzie zatrzymać się krótko nad metodologiczną postawą Akwinaty właśnie w jego komentarzach do Stagiryty. Już wyżej wspomniano o zagadnieniu „przyczynowości" i „celowości", cechujących jego postawę jako myśliciela. Nawiązując do tego, trzeba w jego metodzie recypowania Arystotelesa oraz innych filozofów wskazać i wyodrębnić dwie drogi metodyczne: jedną nazwijmy drogą „z dołu w górę", drugą zaś — „z góry w dół". Innymi słowy, wszystkie jego

prace o charakterze filozoficznym oraz wszystkie komentarze i ekscerpty filozofów idą w dwóch kierunkach, gnoseologicznym i ontologicznym zarazem: jedna droga od „poznania" zaczynającego się stwierdzeniem, że nic w umyśle, co by przedtem nie było w zmyśle, do absolutu, druga droga od absolutu do rzeczy, pojmowanej zresztą nie jako *res*, to znaczy nie w sensie jednostkowego, zmysłowego, zewnętrznego i materialnie fizycznego istnienia jednostkowego, lecz jako *individuum metaphysicum*, zamykające się w pojęciu „bytu jednostkowego", określanego *materia signata quantitate* i odzwierciedlającego w sobie pierwotniejsze *universale in causando* — absolut. Taka postawa metodologiczna u Tomasza jest czymś apriorycznym i, co najważniejsze, obejmującym wszelkie jego rozważania najbardziej „filozoficzno-arystotelesowskie". Każda „rzecz", to znaczy każdy przedmiot jego rozważań, odnajdzie się w tym schemacie niby w jakiejś kategorii uwarunkowującej jego gnoseologię i mającej konsekwentnie określony i nigdy nie pomijany cel: wykazać, jak wszystko wypływa z „pierwszej przyczyny" i zmierza do „ostatecznego celu", przy czym „przyczyna" i „cel" w ostatecznym rozumieniu — to absolut.

Taka postawa nie była przypadkowa. Postulowała ją walka klasowa i ideologiczna, rozgrywana między *status quo* ortodoksyjnego feudalizmu a nowymi, śmiałymi i rewolucjonizującymi tendencjami mieszczańskimi. Mieszczanin widział siebie i rzeczy w otaczającym go świecie. Siebie zaczynał uważać za „przyczynę" własnej siły i własnej socjalnej pozycji, w sobie lokalizował również „cel" swych usiłowań. Feudał, duchowny i świecki, dla utrzymania i utrwalenia własnych pozycji potrzebował innej „przyczyny" i innego „celu", którymi sankcjonował rację swego bytu. Innej „nauki" potrzebował mieszczanin, a innej feudał. Stąd „nauka" tego ostatniego wymagała określonej postawy metodologicznej, regulującej i z góry przesądzającej wszelkie późniejsze konsekwencje teoretyczne i praktyczne.

Dobrze jednak będzie to metodologiczne zagadnienie pokrótce prześledzić i wskazać pozycje, gdzie ono występuje bezpośrednio i najbardziej wyraźnie.

Z punktu widzenia filozoficznego, metoda „z dołu w górę" znalazła zastosowanie w komentarzach do *Peri hermeneias* oraz *Analityk*, jeśli już nie wspomnieć o innych pomniejszych pozycjach, będących w zasadzie bardziej szczegółowym rozwinięciem dwóch wymienionych. Tomasz z Akwinu w swych komentarzach logicznych zdaje się na pozór krok za krokiem wiernie podążać za wywodami Arystotelesa. Należy jednak wpierw przejść całość — może nawet bez specjalnego zatrzymywania się na szczegółach — aby się zorientować w założeniach i postulatach całego komentarza. I tak w *Peri hermeneias*, po długich i wie-

lokrotnie od różnych stron prowadzonych rozważaniach na temat pojęć szczegółowych i ogólnych, zdań, sądów i wniosków, na temat wiedzy i poznania porządku w świecie, Tomasz przy końcu komentarza odkrywa swój zamiar i wskazuje, czemu to wszystko ma służyć. Ma służyć zdobyciu umiejętności prowadzenia takiego rozumowania, by w ostatecznym wyniku można było rozumowo wywnioskować i uzasadnić potrzebę sprowadzenia wszystkiego, co konieczne lub przypadkowe i nieprzewidziane, do wszechporządku *„providentiae divinae* — opatrzności bożej". Jego logika, opracowana w formalnie poprawnej terminologii arystotelesowskiej, to nic innego jak „racjonalistycznie" ujęta propedeutyka teologii, czyli umiejętność pseudoracjonalnej spekulacji w obronie postulatów dogmatyki czy apologetyki katolickiej. Dzięki niej Tomasz z Akwinu uzupełniał Augustyna w tym, czego on wprawdzie żądał, ale czego nie opracował — w szczegółowym i metodycznym przygotowaniu umiejętności stosowania formalnie logicznego myślenia w teologii. W tej recepcji logika arystotelesowska zatraca swój najbardziej istotny sens „dobrej roboty" naukowej, stając się narzędziem dogmatycznej kazuistyki, przy pomocy której można było już odtąd poprawnie pod względem formalnym rozumować zarówno o początku świata, jak też o momencie każdorazowego stwarzania duszy w płodzie ludzkim, o tym jak żyją i co myślą aniołowie i wielu innych podobnych sprawach. Niewątpliwie Tomasz z Akwinu był pierwszym, który z żelazną konsekwencją uczył teologów formalnie logicznego myślenia w wyjaśnianiu dogmatyki, gdzie zresztą i bez logiki jest z góry wszystko uporządkowane i przesądzone; i ten fakt oświetla charakter jego „pionierstwa" w zakresie nauki myślenia.

Dalsze, jeszcze bardziej wszechstronne i konsekwentne przystosowanie logiki arystotelesowskiej do platonizującej dogmatyki augustyńskiej znajdziemy w komentarzach do *Analityk*. Na uwagę zasługuje tu „hierarchizacja" dyscyplin naukowych. Tomasz przyjmuje i uzasadnia podział nauk na „niższe" i „wyższe" aż do „najwyższej", jedynie słusznej i czysto spekulatywnej, którą by można nazwać *„scientia maxime universalium"* — określenie typowo arystotelesowskie — a więc „mądrością", czyli nauką w ścisłym tego słowa znaczeniu, zajmującą się tylko i wyłącznie zagadnieniem „przyczyn pierwszych" i „ostatecznych", które, jak stwierdzi Tomasz, są *causae divinae*. Owa „wiedza", będąca „subalterną" chyba tylko w stosunku do „wiedzy bożej", obejmuje w sobie wszystkie nauki, kieruje nimi, decyduje o ich kryteriach, ich prawdzie i fałszu. I to znowu w ostatecznym wniosku jest przedmiotem komentarzy do *Analityk*. Tu występuje najjaskrawiej, co było właściwym „pionierstwem" życia i umysłowej pracy Tomasza z Akwinu — ową „wiedzą" czy „mądrością o ostatecznych, bożych przyczynach"

skrępować i zahamować rozwój badań szczegółowych, obniżyć wartość owej *scientiae experimentalis* u Rogera Bacona, i nie tylko u niego, wszelką wiedzę poddać kryterium i autorytetowi kościoła, mieniącego się jedynym posiadaczem i dyspozytorem owej „mądrości" o absolucie. To zadecydowało wówczas również o zwycięstwie wiary i teologii nad wiedzą i nauką, to zapewniło również kościołowi i feudalizmowi zdobycie skutecznych metod w ówczesnej walce klasowej i ideologicznej.

Pierwszy człon eschatologicznego schematu metody „z dołu w górę" miał u Tomasza na celu ratowanie platonizującej, gnoseologicznej doktryny Aureliusza Augustyna i był w arystotelesowskiej nomenklaturze filozoficznej podanym i przerobionym co do formy, bez naruszania treści, egzemplaryzmem poznawczym, czyli pseudoracjonalnie sformułowaną teorią o odbiciu rozumu i idei bożych w rozumie i poznaniu ludzkim. W rzeczywistości, według Tomasza z Akwinu, człowiek nie poznaje świata i rzeczy; człowiek odkrywa w świecie i w sobie tylko zaktualizowanie idei bożych i stwierdza w końcu przeciągający się w nieskończoność akt ustawicznego „stwarzania" bożego. Bowiem rzeczy, według Tomasza, istnieją tylko na skutek nieprzerwanego powtarzania „słowa-boskiego logosu" w woli utrzymania ich istnienia przez nakaz „*fiat*-niech się staje" — i w konsekwencji, ponieważ istnieniu rzeczy ustawicznie towarzyszy podtrzymujące je w istnieniu życzenie absolutu: „niech się stają", są one i trwają w czasie tak długo, jak długo owo *fiat*, od woli bożej uzależnione, stwarza je i podtrzymuje. Ale wszak rzeczy to tylko „byty metafizyczne", ukryte pod osłoną przypadkowych cech „przypadłościowych", i zmysły ludzkie, przyjmując formy zmysłowe — w zaktualizowanych potencjach „metafizycznego bytu" duszy — są podawcami form i treści *intelligibiliów*, czyli zawartych we wrażeniach śladów *universale in causando*, odzwierciedleń idei bożych. Do czego te *intelligibilia*? Do tego, aby przez nie dojść do źródła wszelkiej treści, do twórcy każdej formy, będącej zarazem treścią metafizycznej jednostki, do poznania *intellectus absoluti*. Gdyby sięgnąć głębiej, można by powiedzieć, że jest tu jakieś nowe „państwo boże", przeniesione od Augustyna na skalę wszechistnienia, gdzie zaczynając od „stworzenia" doszukuje się śladów boskiego *fiat*, czyli wszechświatowego aktualizowania form-treści przez intelekt absolutny. I stąd widać dostatecznie jasno, jak dla Tomasza z Akwinu przedmiotem „poznania" jest „nadprzyrodzoność", czyli „ponadświat" i jego cała struktura, dająca się dostrzec, według niego, w swym odzwierciedleniu w świecie rzeczywistości obiektywnej. Przez poznanie świata jako całości „jednostek metafizycznych" pragnie on w zgodzie z Augustynem osiągnąć „poznanie" praform albo konceptualnie zrealizowanych zamierzeń bożych. Bowiem te „praformy", wciąż

aktualne w umyśle bożym, są przyczyną wszelkiego istnienia i kryterium wszelkiego działania, są owymi *universalia ante rem*, przez poznanie których człowiek dochodzi ostatecznie do stanu *visionis beatificae* — do intelektualnego połączenia z absolutem.

Należało to powiedzieć, by sobie uprzytomnić, że w zakresie poznania oraz w samej koncepcji wiedzy nie można wprowadzać jakiejś zasadniczej różnicy między Aureliuszem Augustynem a Tomaszem z Akwinu. Tomasz aktualizuje Augustyna przez wchłonięcie arystotelesowskiej terminologii, unieszkodliwiając zarazem współczesne sobie, na doświadczeniu opierane tendencje gnoseologiczne. Dezorientuje on w sposób przemyślany, przez ustawiczne zahaczanie o dane świata zewnętrznego i posługiwanie się określeniami wyjałowionymi z ich pierwotnego i obiektywnego u Arystotelesa znaczenia, dokonuje ciągłych przerzutów myślowych treści „natury", „substancji", „esencji" i „egzystencji", „przyczyny" i „skutku" ze świata obiektywnego na świat nadprzyrodzony; dążenia ówczesnego mieszczanina, w poznaniu świata szukającego oparcia dla własnego życia, kieruje na drogę wypatrywania pomocy od czynników pozaświatowych. A nie wolno zapominać, że to wszystko nie odbywało się wyłącznie w zamkniętych murach uczelni, ale że dominikanie, oceniani przez Honoriusza III jako *„lumina mundi"*, właśnie teraz ze szczególnym uporem tę naukę nieśli między lud, mając do swej dyspozycji nie pokorę ani niezłomną wiarę franciszkańskiego prostaczka czy ufność w pomoc bożą jako zaplecze swej „prawdy", lecz dysponując i mieczem, i ogniem, i stosem, w razie potrzeby karząc bez wyjątku wszystkich — „heretyków" i „wiernych" — w nadziei, że bóg „tam" swoich rozpozna.

Tak oto wygląda jedna część doktrynalnej metody Tomasza z Akwinu, obejmująca zakres gnoseologiczny. W metodologicznym związku z nią pozostaje drugi człon stosowanej metody teologizacji nauki, metoda „z góry w dół", obejmująca szeroki zakres problematyki ontologicznej.

Punktem wyjścia dla zrozumienia tego drugiego członu metodologicznego schematu u Tomasza z Akwinu będzie przypomnienie problemu, mającego fundamentalne znaczenie dla katolickiego poglądu na świat, mianowicie zagadnienia kreacjonizmu postawionego przez Augustyna. Sprowadza się on do lapidarnego twierdzenia: świat został stworzony w czasie. Ta zasada, z którą się łączy bezpośrednio zagadnienie człowieka, jego genezy, życia i celu, została jeśli nie zachwiana, to poddana szerokiej i dla kościoła niepożądanej dyskusji wśród ówczesnych myślicieli chrześcijańskich, wywołanej przeciwnymi stanowiskami w tej sprawie filozofów arabskich. Tomasz z Akwinu w zestawieniu z Augustynem robi tu niewątpliwie ważny krok naprzód dla katoli-

cyzmu, ucząc katolickich teoretyków postawy, będącej odtąd normą i wytyczną dla katolickiej taktyki w ustosunkowywaniu się do niemal wszystkich późniejszych osiągnięć w zakresie badań przyrodniczych i doświadczalnych w ogóle, które w ten czy inny sposób zahaczać by mogły o problem kreacjonizmu.

Według Tomasza, świat został stworzony w czasie, i to należy do wiary. Katolik nie może tu mieć najmniejszej wątpliwości. Ale, zdaniem Akwinaty, nie należy do wiary ani kolejność etapów powstawania, rozwoju czy przekształcania się świata, ani też sposób tłumaczenia, późniejszego wyjaśniania i uzasadniania tych etapów. Innymi słowy, stworzyciel wyprowadził z nicości całą możliwą aktualność potencjalności materii; z nicości, swym rozumem i absolutną wiedzą, swym aktem twórczym spowodował całą możliwą potencjalność aktualności formy rzeczywistości obiektywnej; pchnął „byt" świata z potencjalnej w mocy bożej „nicości" na potencjalnie nieograniczone aktualizowanie się coraz to nowych form aktualnych w boskim umyśle, ale potencjalnych, czyli możliwych do zaistnienia w rozwoju świata. Jak te formy w rzeczywistości się aktualizują na tle wieków, jak i w jakiej kolejności zaczynają istnieć i giną na rzecz form innych, to już sprawa dalsza i wiara tego nie określa. Tym może się zająć każda właściwa nauka i na to katolicyzm „wyraża zgodę", ale każda poszczególna dyscyplina naukowa nie może nie uznać pierwszego motoru czy pierwszego aktu twórczego w absolucie, choćby ten akt, nie negując wieczności bytu bożego, był przezeń realizowany w „odwieczności".

Tomasz wytrącał broń swemu ideologicznemu przeciwnikowi i zarazem dawał nowy sposób opracowywania nauki na rzecz katolicyzmu. Akwinata otwierał przed katolicyzmem możliwości dogodnego dlań tłumaczenia ksiąg *Genezy*, stwarzając pozory wiecznej zgodności wiary z nauką i dając kościołowi sposób usprawiedliwienia dogmatycznych poglądów na stworzenie świata przez sprowadzenie każdego osiągnięcia naukowego do rzędu tych „prawd" czy poglądów, które nie należą do wiary. O tym ostatnim, oczywiście, miał decydować autorytet kościelny. W ten sposób każde osiągnięcie naukowe, każda teoria, hipoteza czy to naukowa, czy najbardziej absurdalna i irracjonalna, w pewnych wypadkach może być zaakceptowana lub tolerowana przez katolicyzm, pod warunkiem nienaruszenia zasady kreacjonizmu i uznania „pierwszego motoru", a w konsekwencji i „pierwszej przyczyny" na równi z „ostatecznym celem" świata. Takie stanowisko miało duże znaczenie dla zabezpieczenia doktryny katolickiej przed naporem problematyki naukowo-badawczej. Rodzący się nurt naukowy, zwłaszcza w dziedzinie nauk przyrodniczych, został w owych czasach pozbawiony perspektywy, kiedy każdy rezultat badawczy stawał się „rozumową" ilustracją

takiego czy innego twierdzenia religijno-dogmatycznego. I nic dziwnego, że już Roger Bacon nie znajdował dość ostrych słów na krytyczną ocenę umysłowej postawy Tomasza z Akwinu jako „uczonego".

Wychodząc z „racjonalistycznie" uzupełnionego przez siebie kreacjonizmu Augustyna i obierając kierunek przeciwny niż przy komentowaniu dzieł gnoseologicznych Stagiryty, Tomasz z Akwinu przystępuje do interpretacji jego poglądów przyrodniczych pod kątem widzenia „pierwszego motoru". O ile arystotelesowska recepcja gnoseologiczna miała na celu prowadzić do „racjonalistycznego" ugruntowania wiary w absolut, o tyle przyjęcie zasady „pierwszego motoru" winno było być źródłem „wiedzy" o działaniu bożym w przyrodzie, o czym miała uczyć kosmologia, antropologia, psychologia, wreszcie etyka z polityką i filozofią społeczną łącznie. Była to druga, tym razem „praktyczna" część doktryny Tomasza z Akwinu, mająca na celu urobienie człowieka na całkowicie bierną w stosunku do kierownictwa kościelnego jednostkę, już nie niebezpieczną dla ustroju, którego kościół ze swą ideologią był rzecznikiem i przez absolut usankcjonowanym obrońcą.

Szczególną wymowę z tego punktu widzenia ma komentarz Tomasza z Akwinu do *Fizyki* Arystotelesa. W nim Tomasz przekształca w zasadzie to wszystko, co u Stagiryty nosi charakter najbardziej naukowy i poniekąd stanowi specyfikę jego filozofii.

Przy analizie komentarzy do *Fizyki* już na wstępie zwraca uwagę dobór tekstów Stagiryty, przeznaczonych do interpretacji. Tomasz z Akwinu nie komentuje po kolei zagadnień tak, jak występują w kontekście pierwotnym, lecz wybiera problemy w zależności od ich dalszego, ideologicznego przeznaczenia. Ich użyteczność dla potrzeb maksymalnego nadania pozorów racjonalności problematyce teologicznej jest zarazem kryterium wyboru i samej interpretacji tekstów Arystotelesa. Tomasz najpierw więc powraca do klasyfikacji nauk z punktu widzenia przedmiotu „rzeczowego" poszczególnych dyscyplin. Rozróżnia dwojakiego rodzaju „rzeczowy" przedmiot poznania: przedmiot związany z „materią" — czego nie należy u niego mieszać z „przedmiotem materialnym" — oraz przedmiot „niezależny od materii". W pierwszym wypadku przedmiot dotyczy rzeczywistości obiektywnej, w drugim — świata „nadprzyrodzonego", a więc spraw bożych i „substancji duchowych". W zależności od tego rozróżnienia przedmiotu, nauki — według Tomasza z Akwinu — dzielą się na dyscypliny o „materii" i dyscypliny „niezależne od materii", nauki przyrodnicze i teologię czy doktryny z nią związane. W ten sposób w zakresie swej drugiej drogi, „z góry w dół", Tomasz z Akwinu uzgadnia poprzednie stanowisko zajęte przy komentowaniu *Analityk*, gdzie wyodrębnił nauki „niższe", pokrywające się z tym, co teraz mówi o „naukach o materii", oraz nauki

„wyższe", w zakresie ontologicznym zajmujące się dociekaniem spraw ducha. Interpretacja *Fizyki* podąża zatem metodologicznie w myśl tych samych wskazań, tylko w odwrotnym kierunku. Wszystkie dyscypliny zajmujące się światem przyrody wskutek tego w równej mierze podlegają doktrynie teologicznej, co nauki zajmujące się prawami i zasadami poznania. Komentarz do pierwszej księgi *Fizyki* Arystotelesa omawia wyłącznie wzajemne służenie sobie wszelkich dyscyplin filozoficznych, z których każda na swój sposób, raz bardziej szczegółowo, innym razem raczej ogólnie, zajmuje się wykazywaniem „prawdy" o ontologicznej „pełni bytu — *actus puri*" absolutu.

Następne księgi, aż do siódmej włącznie, przedstawiają — w interpretacji Tomasza — przygotowanie do wszechstronnego omówienia ontologicznej istoty „pierwszego motoru", któremu zostanie poświęcona ostatnia księga. Zajmuje się więc Tomasz z Akwinu zagadnieniem przypadkowości i przyczynowości, omawia kwestię konieczności pochodzenia rzeczy od kogoś od nich zupełnie niezależnego, gdzie występuje kwestia ruchu jako takiego oraz sprawa ruchu w przestrzeni i czasie. W księdze szóstej Akwinata stawia problem możliwości ruchu wiecznego i stwierdziwszy niemożliwość nieskończonego doszukiwania się przyczyn ruchu usiłuje w porządku czysto logicznym przekonać, że w końcu trzeba z konieczności przyjąć istnienie jakiegoś absolutnie „pierwszego motoru" czy „poruszyciela". W tym wszystkim raz po raz nawiązuje do poglądów i twierdzeń Arystotelesa jak najbardziej jakoby „zgodnych z wiarą" i już przed wiekami wypowiedzianych przez filozofa, którą to zgodność on, Tomasz, teraz odkrywa, wykazując przydatność tych twierdzeń dla wykazania zgodności prawd „prawdziwej nauki" z „prawdami" boskiego objawienia. W ten sposób cała *Fizyka* Arystotelesa posiada własną wewnętrzną „celowość" wykazywania zależności świata przyrody od działania „pierwszego motoru", bez którego ingerencji nic w świecie nie istnieje ani nie mogłoby zaistnieć.

Myślą przewodnią takiej interpretacji przyrodniczych poglądów Arystotelesa było odwrócenie uwagi ówczesnego człowieka od możliwości usamodzielnienia się — przez stopniowe poznanie praw obiektywnych istnienia rzeczy i ich wykorzystanie dla siebie — oraz przytłoczenie go teologiczną koncepcją bezwzględnej zależności wszystkiego od jednego, wspólnego źródła istnienia i postępowania, źródła, o którym wiedzą miał dysponować wyłącznie doktrynalny autorytet teologii. W ten sposób „odosobniało się" wszelkie pozateologiczne dyscypliny, zajmujące się problematyką świata i człowieka, i tym samym odosobniano tych wszystkich myślicieli, którzy nauką chcieli się zajmować poza ośrodkami bezpośrednio zależnymi od kierownictwa kościelnego.

Nie jest prawdą — jeśli chodzi o rzekome naukowe „pionierstwo" Tomasza z Akwinu — że jeśli nie zajął się on szerzej problematyką przyrodniczą i w tej dziedzinie nie pozostawił specjalnych prac, to powodem miały być trudności historyczne, niedostatek danych doświadczalnych, brak faktów, słaba i nie zorganizowana wymiana intelektualna, nieposiadanie naukowo-badawczego warsztatu pracy naukowej ani odpowiedniego instrumentarium. W rzeczywistości nie o to idzie. Nie każdy humanista ma możliwości radcy-poety z Weimaru. Jednak filozofa obowiązuje określona postawa naukowa, której nie można odmówić ludziom pokroju Grosseteste czy Bacona. Tomasz z Akwinu w swych komentarzach do nauk przyrodniczych Arystotelesa nie tylko tej postawy nie posiada, lecz jest wręcz jej zaprzeczeniem.

Do komentowania filozofii przyrody Stagiryty Tomasz z Akwinu przystępował ze skrystalizowaną postawą umysłową, czemu dał wyraz już na wstępie swej *Summy przeciw poganom* i czemu pozostał wierny w szczytowym okresie swej działalności pisarskiej „Mędrcami — pisze on — mieni się tych, którzy rzeczami sami kierują i dobrze nimi rządzą. Rzeczą mędrca jest kierować. Dla wszystkiego natomiast, co skierowane do celu rządzenia i porządku, jest koniecznym, by brać regułę z celu. Każda rzecz jedynie wtedy bowiem rozrządza się najlepiej, jeśli się właściwie ją skieruje do jej celu. Celem zaś każdej rzeczy jest jej dobro. Otóż bezwzględną nazwę mędrca zachowuje się tylko dla tego, którego rozważanie obraca się wokół celu wszechświata, który jest zarazem początkiem wszechrzeczy. Zaś celem ostatecznym każdej rzeczy jest to, co postanowił o niej pierwszy twórca, czyli motor. Stąd jak zadaniem mędrca jest zastanawiać się przede wszystkim nad prawdą o pierwszym początku i innym ją przekazywać, tak jego zadaniem zwalczać też fałsz przeciwny. Słusznie zatem ustami Mądrości określa się w powyższych słowach dwojakie zadanie mędrca: mianowicie rozważać i głosić prawdę bożą, która autonomastycznie jest prawdą, i zwalczać fałsz przeciwny prawdzie jako fałsz przeciw prawdzie bożej, będący przeciwnym religii." I mówiąc już bezpośrednio o sobie, Tomasz z Akwinu pisze dalej: „Odważywszy się tedy, ufni w dobroć bożą, wziąć na siebie obowiązki mędrca — zamierzamy okazać wedle naszej mocy prawdę, którą wyznaje wiara katolicka, usuwając błędy przeciwne." [7] A jako mędrzec-obrońca prawdy bożej, Tomasz dlatego posługuje się logiką rozumowania, że „naturalny rozum" jest tym, „którym się muszą zgodzić wszyscy ludzie", a właśnie o to idzie, by się zgodzili, że istnieją „pewne rzeczy poznawalne w Bogu, dostępne rozumowi ludzkiemu, i są inne, które całkowicie przewyższają siłę rozumu ludz-

[7] *Cont. Gent.* I 2

kiego" — i dlatego wobec nich ludzki umysł musi kapitulować i odrzucić każde własne poznanie, jeśli mu „mędrzec" wykaże, że jest niezgodne z teologią.

Oto jaki był stosunek Tomasza z Akwinu do wiedzy i nauki w ogóle. Ta postawa Akwinaty stawia go poza nawiasem owych „osamotnionych jednostek" w nauce średniowiecznej, o których wspomina E. Gilson. Pozostaje jeszcze do omówienia rola Tomasza z Akwinu w tworzeniu się „różnych i złożonych przyczyn", uniemożliwiających rozwój nauki w okresie, kiedy oddziaływanie nowozinterpretowanej nauki i filozofii Arystotelesa było najsilniejsze.

Funkcja społeczna teologicznej koncepcji nauki u Tomasza z Akwinu

Mówiąc poprzednio o Grosseteste czy Rogerze Baconie, może zbyt silnie i jednostronnie podkreśliliśmy „akademicki" charakter wiedzy, której zaczynało szukać mieszczaństwo. Obaj wymienieni przedstawiają raczej szczytowe osiągnięcia w tej dziedzinie w XIII w. Nie wolno jednak tracić z oczu znacznie szerszego zagadnienia „nauki" czy „wiedzy", które nurtowało ówczesne warstwy społeczne, próbujące stanąć na własnych pozycjach, i które dlatego właśnie najbardziej niepokoiło kierownicze sfery kościelne. Były to głównie „nauki" o charakterze społecznym, głoszone przez tzw. herezjarchów już od połowy XII w., spowite przeważnie w religijną formę, ale dalekie od katolicyzmu w swej treści.

Jeśli spojrzeć na sekty i herezje tego okresu, to jakaż różnica między nimi a dawnymi arianami, pelagianami czy nawet odłamem donatystów z czasów Konstansa, tzw. *circumcelliones*, punijczykami, zbuntowanymi przeciw rzymskim posiadaczom latyfundiów. W końcu XII w. każda sekta, każdy ruch antyfeudalny w mieście czy na wsi, nie wyłączając znanego buntu wędrownych „pastuchów flandryjskich", jest zarazem ruchem umysłowym o charakterze filozoficzno-społecznym, posługującym się jakąś własną, szeroko pojętą nauką. Takimi były teorie Piotra Valdo, poglądy tkaczy mediolańskich, hasła Tanquelina w Belgii, Eona de l'Étoile w różnych okolicach Francji, Arnolda z Brescii czy Piotra z Bruys, spalonego przez podburzających lud mnichów w Saint-Gilles. Groźne dla feudalizmu były nauki społeczne katarów, znanych w swoim czasie z filozoficznych dyskusji z katolikami, których np. w Servian zwalczali przy pomocy argumentów z dużą znajomością rzeczy czerpanych z Arystotelesa. Dotychczas raczej pomijano fakt, że właśnie katarzy wykorzystywali poglądy filozoficzne Stagiryty w walce ideologicznej z katolicyzmem; nie ograniczali się oni do teoretycz-

nych dyskusji, lecz opanowywali całe miasta i pociągali za sobą ludność okolicznych wsi i przez jakiś czas, dzięki wiedzy i aktywności społecznej, byli jakby predestynowani do opanowania sytuacji społecznej i ideologicznej w wielu okolicach Francji, niemal całkowicie unicestwiając wpływy duchowieństwa katolickiego.

Jeśli więc mowa o nauce jako czymś, co ideologicznie zaczynało służyć mieszczaństwu i mieszkańcowi wsi, to z końcem XII w. i początkiem XIII w. rodziła się ona również ze społecznej potrzeby walki o wyzwolenie, wzrastała na gruncie zaostrzającej się walki klasowej, okazując się „nauką", u podłoża której zawsze stał jakiś zryw rewolucyjny.

Jakkolwiek też wiele napisano na temat szczytowego rozwoju „duchowego" autorytetu kościoła w XIII w., w rzeczywistości autorytet ten w masach ludowych był więcej niż zachwiany. Przede wszystkim przestawano wierzyć w „boże posłannictwo" kościoła, kiedy widziano hierarchię kościelną prawie na wszystkich szczeblach, jak nigdy dotychczas, ściśle związaną z interesami warstw feudalnych, co przejawiło się nawet w tak niepozornym fakcie jak „sfeudalizowanie" reguły franciszkańskiej i podciągnięcie jej norm życiowych pod zasady posiadania, rządzenia i panowania. Nie darmo też IV sobór lateraneński domagał się od mas przysięgi na wierność kościołowi i deklarowania gotowości walki przeciw tym, których kierownictwo kościelne napiętnuje mianem „heretyka".

W tym świetle może jaśniej wystąpią postanowienia wspomnianego soboru i Innocentego III w odniesieniu do zagadnienia nauki i bardziej dobitnie również uwypukli się klasowa funkcja teologicznej przeróbki arystotelesowskiego pojęcia nauki u Tomasza z Akwinu.

Myśląc o „nauce", którą by można było przeciwstawić intelektualnym nurtom mas miejskich dla opanowania groźnej sytuacji politycznej i ideologicznej, konstruktywnym dążeniom umysłowym mieszczaństwa, kładzie się szczególny nacisk na steologizowanie tych wszystkich poglądów, które w jakiś sposób wchodziły w ówczesne dyscypliny etyczno-społeczne. Na stworzenie i opracowanie całego systemu, metody i taktyki takiej umiejętności zużyto około 50 lat, uwieńczonych teologiczną koncepcją arystotelesowskiej nauki u Tomasza z Akwinu.

Metodą w tej pracy, która wykazuje swoistą specyfikę ideologicznej taktyki Akwinaty, było nie negować, lecz „dystyngować", czyli wprowadzać rozróżnienia, wyszczególnienia, podziały i wyodrębnienia, rozdzielać zagadnienie na wielką ilość członów, budzić wątpliwości co do tego wszystkiego, co na polu intelektualnym działo się poza kościołem — a przede wszystkim co do jednorodnego charakteru przedmiotu nauki, obiektywnej rzeczywistości — oraz szerzyć przekonanie, że

w interesie człowieka leży zainteresowanie nie tym, co go otacza i w czym tkwi materialnie i społecznie, lecz tym, do czego winien dążyć zamknąwszy oczy na rzeczywistość: nadprzyrodzonym „światem" wieczności. Tomasz z Akwinu stosuje to również wtedy, gdy przystępuje do analizy i ustawienia samej koncepcji nauki. Nie neguje nauk szczegółowych, wiele już bowiem zmieniło się od czasów Piotra Damiani i negacja w nowej sytuacji byłaby niedopuszczalna. A więc — wprowadza rozróżnienia.

Dotychczas w komentarzach do filozofii przyrody Arystotelesa Tomasz z Akwinu w klasyfikacji nauk posługiwał się odróżnieniem przedmiotu „materialnego" i „niematerialnego", czyli na zasadach hierarchii substancji przyjmował również wiedzę o substancjach od siebie hierarchicznie uzależnionych. Inaczej postępuje w swej interpretacji arystotelesowskiej „filozofii pierwszej" — metafizyki. Tutaj do zagadnienia nauki podchodzi od strony „bytu metafizycznego" i szuka jej „przedmiotu formalnego" — „*quod*" i „*quo*" — wskutek czego nauki szczegółowe zajmą się innym „przedmiotem formalnym", a innym znowu filozofia i teologia. Pierwsze, jak matematyka, geometria, astronomia, zoologia czy medycyna, będą „*artes*", umiejętnościami wprawdzie zróżnicowanymi, niemniej jednak zawsze w jakiś sposób związanymi z konkretnym istnieniem szczegółowym. Filozofia i teologia natomiast muszą się opierać jedynie i wyłącznie na „uniwersaliach" i to „uniwersaliach" najwyższego stopnia — i jako takie bezwzględnie górują nad pierwszymi.

W komentarzach do *Metafizyki* Arystotelesa zaraz na wstępie uderza u Tomasza utożsamienie „nauki" z „mądrością", mającej polegać na „badaniu przyczyn". Ponieważ jest to stanowisko nieco inne niż w *Summie przeciw poganom* i w komentarzach przyrodniczych, te dwa wyrazy — „badanie przyczyn" — wymagają bliższego wyjaśnienia.

Najpierw określenie „*speculatio*" — jak chcą niektórzy, „badanie" — nie oznacza tu bynajmniej sięgania do konkretnych faktów czy zjawisk i nie ma pojęciowo ani rzeczowo nic wspólnego z „*experimentum*" u oksfordczyków czy nawet jeszcze w niektórych pracach Alberta z Bollstädt. „*Speculatio*" u Tomasza z Akwinu to „dociekanie" na drodze czysto rozumowo-logicznego wyciągania wniosków z zakładanych z góry, w tym wypadku bezwzględnie obowiązujących zasad i twierdzeń objawienia. Jego „*speculatio*" nie ma żadnego związku ze starołacińskim „*speculor*" w sensie bezpośredniego oglądania, wypatrywania, czatowania na coś, a więc i „badania", lecz oznacza „rozumowe wyławianie" w rzeczach obrazu, podobieństwa czy odzwierciedlania się „bytu metafizycznego" absolutu, aby tą drogą, przez „byt *in alio*", zdobyć znajomość „bytu *in se*", dominującego w świecie nadprzyrodzo-

nym. Trzeba sobie to uświadomić, aby nie utożsamiać u Tomasza z Akwinu jego „myślenia spekulatywnego" z tym, co zwykliśmy nazywać „myśleniem teoretycznym", opartym i odbywającym się na gruncie obiektywnej rzeczywistości, z którym „myślenie spekulatywne" w doktrynie Akwinaty nie ma w zasadzie żadnego powiązania.

Stąd też i „przyczyna" nie oznacza u niego żadnych obiektywnych powiązań w zjawiskach świata, jak to ma miejsce między innymi i u Arystotelesa, gdzie *„aitia"* to właściwie przedmiotowa treść rzeczy lub przedmiotowe „prawo", według którego toczą się wypadki w świecie przyrody i w życiu ludzkim. U Rzymian wyrazowi *„aitia"* odpowiadał mniej więcej termin *„causa"*, oznaczający bądź „rzecz", bądź też stosunek prawny, później powód lub zasadę, według której odbywało się jakieś postępowanie czy działanie. Dlatego też, kiedy Arystoteles powie: *„ten onomadzomenen sophian peri ta prota aitia"* [8] — nauka jest „mądrością" albo wiedzą „o pierwszych zasadach" — to „mądrość" tę czy wiedzę odnosi do „najogólniejszych praw" świata przyrody, według których toczą się w nim wypadki. Tymczasem Tomasz z Akwinu mówiąc o „przyczynach" kojarzy ten termin z przyjętym przez Augustyna aktem stworzenia z nicości — i chodzi mu wówczas o filozoficzne formalnie a teologiczne rzeczowo określenie pochodzenia wszechrzeczy z jednego wspólnego i pierwotnego początku, stojącego poza światem. Pojęcie „przyczyny" zostaje całkowicie wyjałowione z obiektywnej treści związanej z prawami rozwoju przyrody i sprowadzone do czysto formalnego narzędzia w „spekulowaniu" nad odbiciem przyczynowej działalności absolutu w rzeczach.

Twierdzenie więc, że „mądrość" — czyli u Tomasza z Akwinu „nauka" jako taka — jest „badaniem przyczyn", ma w kontekście arystotelesowskim i kontekście doktryny Tomasza z Akwinu sens zasadniczo różny i poza słowami niepodobny w treści. Poza powtórzeniem terminów, między jednym a drugim określeniem nie ma najmniejszego związku rzeczowego. I to wystarcza dla zilustrowania w wielkim skrócie tego, co się dzieje z arystotelesowską koncepcją nauki w recepcji Tomasza z Akwinu. Dzieje się coś jedynego w swoim rodzaju, czego nie ma nawet u Aureliusza Augustyna: twierdzenia, oparte na danych świata rzeczywistego w swym dosłownym brzmieniu formalnym, przenosi się „rzeczowo" na zupełnie inny obiekt, narzucając im treść dobytą z całej wielowiekowej tradycji mitów, legend i „prawd objawionych". Tomiści przeciw takiej interpretacji wytaczają argumentację z zakresu tzw. analogii *proportionalitatis*, uważanej bodaj czy nie za największy wynalazek „naukowy" Tomasza z Akwinu. Jest to jednak argumen-

[8] *Metaph.* I 1

tacja z tego samego zakresu, usiłująca znaleźć przejście z porządku przyrodzonego do porządku „nadprzyrodzonego" w zakresie poznawczym i jako taka z myśleniem naukowym nie ma nic wspólnego, pozostając tylko swego rodzaju gnoseologicznym „chwytem" teologicznym.

I znowu — nawiązując do powiedzenia Tomasza z Akwinu, że „pomiędzy umiejętnościami i naukami, nauki spekulatywne są bardziej naukowe niż nauki praktyczne", ponieważ zajmują się „przyczynowością najbardziej ogólną i pierwszą" — choć identyczne twierdzenie znajdziemy u Stagiryty, owe dwa spojrzenia na „dyscypliny teoretyczne" i „dyscypliny praktyczne" są zasadniczo różne. Tomasz z Akwinu, wynosząc „nauki spekulatywne" nad „praktyczne", wynosi porządek „nadprzyrodzony" nad porządek przyrodzony, a więc nad zakres rzeczywistego ludzkiego poznania, wiarę nad doświadczenie, teologię i objawienie ponad wszelką naukę o danych świata zewnętrznego, autorytet doktrynalny kościoła ponad wszelkie kryteria poznania obiektywnego, klasę feudalną nad mieszczaństwo, panującego człowieka „kontemplatywnego" ponad miliony oraczy, rzemieślników, kupców i zajmujących się znajomością „spraw ziemskich". Ci ostatni, nawiązując do nauki Arystotelesa, spodziewali się w jego koncepcji przyczynowości znaleźć coś, co by im zarazem służyło i pomagało w życiu; Tomasz z Akwinu wskazuje im tylko arystotelesowską frazeologię, coś jakby misternie wymodelowany bochenek chleba, formą i kształtem pociągający oczy, ale z gliny i niejadalny.

Należy z kolei zanalizować u Tomasza z Akwinu pojęcie nauki jako „mądrości", postawione przezeń na podstawie komentarza do pierwszej księgi *Metafizyki* Arystotelesa, gdzie ten rzeczywiście zagadnienie nauki ostatecznie sprowadza do tego określenia. Stagiryta w tym miejscu zestawia i analizuje cztery pojęcia: doświadczenie, sztukę albo umiejętność, wiedzę i naukę, utożsamianą z „mądrością", czyli, jak powie, „*sophia*".

„Doświadczenie" Arystoteles ściśle wiąże z danymi świata zewnętrznego i zmysłowego. Jakkolwiek można by dyskutować nad sensualistycznym charakterem rozumianego przezeń doświadczenia, niemniej jednak pewne jest, że według niego przez doświadczenie zmysłów człowiek wchodzi w bezpośredni kontakt z rzeczywistością obiektywną i od tego momentu zaczyna się jego proces poznawania. Całe postępowanie człowieka bierze początek z doświadczenia zmysłów i na nim się opiera. Arystoteles doświadczenie poszczególnych faktów jednostkowych łączy z pamięcią i w ten sposób z wielu zapamiętanych recepcji danych świata zmysłowego stwarza całość materiału „doświadczalnego", wykorzystywanego następnie przez człowieka w procesie myślenia. Tak

pojęte doświadczenie znajduje się u podłoża każdej wiedzy i dyscypliny rozporządzającej własnym całokształtem doświadczalnym i warunkującej nim własny zakres działania. Bez tego zasobu doświadczalnego, zdaniem Arystotelesa, całe postępowanie ludzkie okazuje się przypadkowe i nie oparte na wiedzy. Z drugiej strony, Stagiryta oświadcza, że doświadczenie w pierwszym rzędzie stwierdza tylko istnienie rzeczy i obejmuje tylko jednostkę i jednostkowe zjawiska, będące następnie podstawą wszelkiego dalszego uogólnienia.

Z kolei na gruncie tak rozumianego doświadczenia powstaje według niego *techne*, czyli *ars* — sztuka albo umiejętność. Nie jest to jednak rezultat tylko jednego czy jakiegoś odosobnionego doświadczenia, lecz wynik wielokrotnie powtarzanych, jak pisze, *empeiria*, w procesie czego człowiek wyrabia sobie jakieś już jednostkowe mniemanie — *hypolepsis* — będące jeśli nie mechaniczną sumą, to już jakimś „preogólnieniem" wielu jednostkowych i powtarzających się w analogicznych przypadkach obserwacji. Swoje rozumowanie Arystoteles popiera wywodem z bliskiej mu sztuki lekarskiej w zakresie powstawania i kształtowania się diagnozy na określenie tej samej choroby u różnych ludzi. W każdym wypadku opiniowania widzi on ścisłe powiązania między „doświadczeniem" a tym, co nazwie *techne* — umiejętnością wyrażenia takiej czy innej opinii o jakimś zjawisku — gdyż bez jednego nie może być mowy o drugim. W przeciwnym razie — mówi Arystoteles — jeśli ktoś wypowiada o czymś jakieś mniemanie, którego nie może bezpośrednio poprzeć doświadczeniem, to zna wprawdzie coś „ogólnego" i mającego niby szersze znaczenie, ale nie wie, jaka konkretna rzecz znajduje się pod tym, co owo „ogólne" oznacza. Innymi słowy, „mniemanie" takiego człowieka zostaje zawieszone w próżni, ponieważ brak mu obiektywnego oparcia w rzeczy. Równocześnie Arystoteles zaznacza, że *techne* jest już czymś wyższym niż zwyczajna *empeiria*, czyli doświadczenie, ponieważ w *techne* zawiera się już coś z poznania i wiedzy zdobytej z licznych pierwotniejszych doświadczeń oraz, co więcej, w *techne*, przynajmniej w stadium początkowym, znajduje się coś z rozeznania przyczynowych związków istniejących między rzeczami. A więc między *empeiria* i *techne* zachodzi obiektywny związek rzeczowy.

Na *techne* opiera się *episteme*, znajomość rzeczy, czyli wiedza jako *scientia*. Według Arystotelesa, ten człowiek posiada *episteme* — wiedzę — który potrafi uzasadnić, dlaczego coś jest tak a nie inaczej. Aby to zrobić, trzeba mieć i *empeiria*, i *techne*, a więc zarówno fakty, jak i ich znajomość zdobytą na podstawie jakiejś umiejętności, którą nie byłoby błędem nazwać „praktyczną", jeśli się zważy, że i sam Stagiryta bierze za punkt wyjścia praktyczną działalność lekarza i archi-

tekta. *Episteme* ma u niego jeszcze i tę zaletę, której nie zdaje się przyznawać *techne*, że posiadający wiedzę może również uczyć jej innych, a więc wie nie tylko, jak coś robić, lecz równocześnie posiada dalszą umiejętność nauczenia innych tej roboty, czyli przełożenia uogólnień na język praktyki. W ten sposób wiedza — *episteme* — jest dalszym ciągiem *techne*, w wyższym stopniu porządkującym to wszystko, co człowiekowi dostarcza codzienna *empeiria*.

I wreszcie w oparciu o *empeiria*, *techne* i *episteme* przychodzi kolej na *sophia*, czyli mądrość, a ściślej — na naukę w szerokim tego słowa znaczeniu. U Arystotelesa jest to już wspomniana „filozofia pierwsza" albo krótko — metafizyka. Ta *sophia* u niego już nie odnosi się do dyscyplin szczegółowych, służących takiemu czy innemu celowi praktycznemu, lecz jej zadaniem będzie zajęcie się badaniem i poznaniem najbardziej ogólnych zasad oraz praw istnienia i działania, na których opiera się wszystko, czegokolwiek dowiadujemy się z doświadczenia. W tym sensie *sophos* — uczony — ma udział w każdej dyscyplinie szczegółowej jako pewien autorytet, ponieważ będąc w swych sądach, zdaniem Arystotelesa, w znacznie mniejszym stopniu zależny od zmienności zjawisk *empeiria*, bada tylko najogólniejsze prawa i zasady, poznając w rzeczach ich naturę, z czym muszą się liczyć inne dyscypliny, mające raczej charakter utylitarny, *pros chresin*. Do tych najogólniejszych problemów, stanowiących przedmiot „mądrości" jako nauki, należą, zdaniem Stagiryty, zagadnienia substancji, materii, ruchu i jego przejawów w rzeczach. Te cztery elementy nazywa on *aitia*, w sensie przyczynowości istnienia, albo też *arche*, w znaczeniu zasad czy też praw istnienia. Jak więc widać, Arystoteles, przystępując do określenia swej „filozofii pierwszej" jako nauki, przeszedł wpierw długą drogę od obiektywnej rzeczywistości poczynając i w tym sensie jego filozofia jest naprawdę *meta ta physica*, czyli wiedzą opartą na przyrodniczych koncepcjach naukowych i filozoficznych.

Nie wdając się już w szczegółowe rozważania, trzeba stwierdzić, że u Tomasza z Akwinu cały ten długi wywód genezy „filozofii pierwszej" jako „nauki-mądrości" zostaje rozmyślnie przeinaczony. Tomasz zaczyna od „mądrości" jako wiedzy o ostatecznej albo, jak mówi częściej, o „pierwszej przyczynie" istnienia.

Przyjęta przezeń koncepcja nauki odrzuca arystotelesowskie znaczenie *empeiria*, *techne* i *episteme*, pozostawia zaś oderwaną od poznania rzeczywistości metafizykę, która u niego nie jest już *meta ta physica*, lecz *sophia* samą w sobie, nauką o „pierwszej przyczynie" świata, samodzielną i autonomiczną. I jeśli teraz z kolei Tomasz powtórzy powiedzenie Arystotelesa, że uczonym, czyli *sophos*, nie jest ten, który szuka wiedzy dla jakiegoś celu praktycznego, lecz dla niej samej, to sens tego

twierdzenia jest zasadniczo różny od znaczenia u Stagiryty. U Tomasza z Akwinu *sophia* utożsamia się z teologią i zarazem jest negacją nauki takiej, jak ją pojmowały koła mieszczańskie. Tu chodziło o poznanie rzeczywistości, tam w założeniu: „nauka dla nauki", szuka się wyłącznie poznania absolutu, który wystarcza za wszystko i którego „poznanie" całkowicie zaspokaja wszystkie dążenia człowieka. W ten sposób *sophia* przemienia się u Tomasza z Akwinu w „mądrość" — *sapientia* — której celem będzie pseudoracjonalne uzasadnianie „prawd objawionych" i na nim oparta ich obrona.

Arystotelesowska *sophia* staje się kościelną teologią. Jak kiedyś greckie świątynie i rzymskie bazyliki zamieniano w kościoły, niczego nie naruszając z zewnętrznej formy architektury, tak obecnie pod nie zmienioną formę pojęcia metafizyki Tomasz z Akwinu wprowadza nową treść katolickiej teologii i apologetyki. W ten sposób metafizyka arystotelesowska zostaje oddana na usługi dogmatyki i apologetyki, a z nią zarazem i apologii ideologicznych założeń feudalizmu. Od tej chwili Tomasz z Akwinu przestaje się krępować jakimkolwiek kryterium obiektywnym i całkowicie pogrąża się w spekulacji kazuistyki dogmatycznej. Przecinając wszelką dyskusję na temat oceny i wartości dyscyplin w zakresie *episteme*, a więc wiedzy doświadczalnej, i chcąc przeciwstawić się zarówno akademickiemu ruchowi oksfordzkiemu, jak i doktrynom o charakterze społecznym, krótko, ale apodyktycznie stwierdza w *Summie teologicznej*, że teologia jest *„maxime sapientia"* [9], a więc nie jakąś dyscypliną równorzędną innym naukom, jest nauką *„simpliciter"* bez reszty i bez jakiejkolwiek zależności od innych dyscyplin. W zasadzie filozofia jej tylko „służy" jako dyscyplina propedeutyczna, pozwalająca na rozumowe ujęcie takiego czy innego zagadnienia teologicznego, pod żadnym pozorem jednak nie może równorzędnie stanąć obok teologii. W ten sposób Tomasz z Akwinu arystotelesowską koncepcję nauki sprowadza do „wiedzy" działającej wyłącznie *„sub lumine superioris scientiae"*, która jest wiedzą „bożą i błogosławionych" i jako taka kieruje się wyłącznie „zasadami objawionymi przez Boga".

Absolut więc jest pierwszym, głównym i ostatecznym przedmiotem tej „nauki". Dopiero zaś wtórnie i pośrednio, o ile pewne zjawiska świata przyrody — „stworzenia", powie Tomasz — pozostają w jakimś związku z tym przedmiotem, mogą się nimi zająć dyscypliny szczegółowe, aby móc wykazać, jak cała obiektywna rzeczywistość w ostatniej instancji odnosi się do absolutu, „bytu *in se*", jako do swego początku i końca. W tym sensie — podobnie jak w *sophia* u Arystote-

[9] I-a *Summae theol.* q. I a. 6

lesa — wszystkie dyscypliny szczegółowe jako *revelabilia*, tj. takie, które wskazują na drogi objawienia, mieszczą się w teologii i do niej się sprowadzają. Stąd wreszcie nauka u Tomasza z Akwinu to „*quaedam impressio divinae scientiae, quae est una et simplex omnium*“ [10] — „jakieś odzwierciedlenie bożej wiedzy, jednej i jednoznacznej“ wśród wszystkich nauk. Innymi słowy, poza teologią nie istnieje żadna autonomiczna nauka ani żadna samodzielność intelektualna, lecz cała praktyka i teoria ludzkiego poznania z niej wynika i do niej się sprowadza.

Tomasz z Akwinu przemawia tu w imieniu całej warstwy feudalnej, której z ramienia kościoła jest teoretykiem i obrońcą. Ale przemawia nie tylko do niej. Zwraca się również i do warstwy mieszczańskiej oraz tych wszystkich, którzy od strony jej interesów próbowali inaczej spojrzeć na zagadnienie nauki. Tomasz z Akwinu zdecydowanie broni hierarchii feudalnej, tak jak ją przekazał Pseudoareopagita w swej platońskiej koncepcji, którą kuria bez reszty akceptowała. I tu Akwinata przestaje być arystotelikiem, co więcej, tu pokazuje, że nim nigdy nie był, bo być nim nie mógł.

Na tym też polega nie tylko rozdźwięk między nim a myślicielami oksfordzkimi, między nim a teoretykami społecznymi z szeregów katarów czy spadkobierców Amalryka z Chartres — „braćmi wolnego ducha“ i innymi. Było to zaprzeczenie badań naukowych owych „osamotnionych“ i zarazem wykluczenie się z ich grona, krótko — negacja intelektualnej postawy naukowej. Po Tomaszu owe nauki „osamotnionych“ nie były już potrzebne: od niego cała teologia a z nią i warstwa feudalna „*non accipit ab aliis scientiis tamquam a superioribus, sed utitur illis tamquam inferioribus et ancillis*“ [11] — „niczego nie przyjmuje od innych dyscyplin naukowych niby od czegoś wyższego od siebie, lecz tylko nimi się posługuje jako czymś niższym i służebnym.“ Wszystko, co stoi poza warstwą feudalną, może tylko jej służyć. „Usłużebnienie nauki“, postulowane kiedyś przez Piotra Damiani, zostało tu zrealizowane bez reszty: nauka została oddana na usługi jednej i jedynej warstwy społecznej i dla jedynego celu — dla ideologicznego i politycznego panowania kościoła nad światem, dla nowego, mającego odtąd nie przebierać w środkach, katolickiego uniwersalizmu. Po dokonaniu swego „przewrotu“ Tomasz z Akwinu demobilizuje całą współczesną sobie żywotność intelektualną, zabija ciekawość i niepokój umysłowy, uczy lekceważenia wszelkiej postawy naukowo-badawczej. W tym świetle trzeba również oceniać jego walkę z averroizmem na

[10] Tamże a. 3 ad 2

[11] I-a II-ae *Summae theol.* q. I a. 5 ad 2

uniwersytecie paryskim w latach siedemdziesiątych XIII w. oraz rolę tomizmu w wiekach następnych.

Doprowadzenie do teologicznej koncepcji nauki w skutkach najsilniej i bezpośrednio odbiło się na fakultecie *artium* na uniwersytecie paryskim. Wydział ten, z braku własnej problematyki naukowo-filozoficznej, przestał być ośrodkiem samodzielnym i przeszedł na pozycje usługowo-propedeutyczne dla teologii. Wszelka praca badawczo-naukowa, znajdująca tu dotychczas jeszcze jako taki wyraz dzięki kontaktom z Oksfordem, została zahamowana. Dominikanie wypowiadają walkę averroistom, próbującym w oparciu o Arystotelesa iść naprzód i stawiać szereg zagadnień z dziedziny pochodzenia świata, przyrody i człowieka, których rozwiązania nie chcieli szukać w teologii. Ich śmiałe zamiary zostały niemal w zarodku sparaliżowane i unicestwione przez Tomasza z Akwinu i Jana Fidanzę. Stojąc na stanowisku, że między wiarą a nauką nie może być sprzeczności, dążenia averroistów uznano za „nienaukowe" i potępiono jako fałszywe i niebezpieczne. Ostatecznie zwyciężyła intelektualna postawa Tomasza z Akwinu i jego teologiczna koncepcja nauki. W oparciu o nią odtąd uniwersytet paryski na długi czas stał się centrum doktrynalnym kościoła i rzecznikiem ideologii feudalnej, który miał długo decydować o życiu umysłowym Europy zachodniej. I dopiero trzeba było lat, aby mieszczaństwo, najpierw angielskie, potem włoskie, francuskie i niemieckie, w procesie wzrostu nowych sił wytwórczych mogło powrócić do nauki i nawiązać do tradycji Grosseteste, Rogera Bacona i innych, choć i w tym czasie doktryna Tomasza z Akwinu nie przestawała być czynnikiem hamującym i opóźniającym proces wyzwalania się umysłowości ludzkiej. Bowiem kuria rzymska, znalazłszy własnego teoretyka i ideologa, narzucała go ówczesnemu światu jako człowieka „nauki", torując drogę klasowemu „posłannictwu" Tomasza z Akwinu w walce o podporządkowanie teologii każdego poważniejszego wysiłku umysłowego i naukowego.

Uwagi metodologiczne dla badań nad doktryną Tomasza z Akwinu

Formułując i ogólnie uzasadniając wniosek, że postawa Tomasza z Akwinu w jego poglądach filozoficznych nie miała charakteru naukowego nawet w historycznie współczesnym mu znaczeniu i rozumieniu nauki, trzeba wyciągnąć kilka wniosków o charakterze metodologicznym, ważnych dla wszystkich dalszych, bardziej szczegółowych i źródłowych badań nad tomizmem.

Jako założenie podstawowe należy przyjąć, że pogląd Tomasza z Akwinu na naukę, jak i stanowisko w tej sprawie całego późniejszego

tomizmu, musi być oceniane przede wszystkim z punktu widzenia roli przypisywanej nauce przez Akwinatę w kształtowaniu się i w ostatecznym opracowaniu ideologii feudalnej. Opracowanie światopoglądu feudalnego pozostawało w ścisłej łączności z procesem zamierzonego hamowania filozofii, wynikającego z postulatu ograniczania rozwoju myśli ludzkiej jako niezgodnego z klasowymi założeniami kościoła i feudalizmu. W ten sposób alienacja arystotelesowskiej koncepcji nauki u Tomasza pozostaje w nierozerwalnym związku z niebezpieczeństwem dla doktryny katolickiej ze strony teoretycznych ujęć świata i życia społecznego wśród postępowych nurtów ludowych. Dopiero na tym tle może wystąpić głęboki sens przyczyn, które spowodowały spaczenie samej koncepcji nauki, w swej steologizowanej postaci mającej do odegrania negatywną rolę w stosunku do wzmagających się prób wyzwalania nauki z więzów teologii. Dlatego nie należy się sugerować recepcją filozoficznych form naukowych poglądów Arystotelesa, lecz dostrzegać wszędzie i przede wszystkim klasowe i antynaukowe tendencje, jakie przyświecały Tomaszowi z Akwinu przy wykorzystywaniu tendencyjnie przekształcanych arystotelesowskich sformułowań. Pozwoli to dojrzeć, że koncepcja nauki u Tomasza z Akwinu nie staje się naukowa z tej racji, iż wyraża się w arystotelesowskiej terminologii, lecz że jest z gruntu nienaukowa, bo paczy i tendencyjnie zmienia stanowisko Stagiryty.

Z tym wiąże się zagadnienie poprawnej historycznie oceny recepcji arystotelizmu przez Tomasza z Akwinu. Wprawdzie w tym miejscu dotyczy ono jedynie koncepcji nauki, niemniej jednak trudno nie dopatrzyć się w nim i dalszych konsekwencji metodologicznych. Tomasz korzystał z Arystotelesa w zależności od potrzeb swej klasy. Tą najważniejszą potrzebą w zakresie ideologicznym było umożliwienie kościołowi ustawienia i rozstrzygnięcia problemu „naukowości" teologii. I to jest główny powód, dla którego Tomasz z Akwinu sięgał po Stagirytę i z niego czerpał teoretyczną pomoc. Z potrzeb klasowych sięgało po niego wprawdzie i mieszczaństwo, szukało w nim jednak rozwiązania problematyki poznania świata, a więc czegoś przeciwnego temu, czego szukał kościół. Tu wychodzą na jaw klasowe przeciwieństwa w poglądach na naukę w dwóch różnych warstwach ustosunkowanych do siebie antagonistycznie, choć stojących na pozornie tym samym gruncie filozofii arystotelesowskiej.

Po tych uwagach trzeba na koniec postawić problem stosunku Tomasza z Akwinu do postępu w dziedzinie nauki. W całokształcie życia umysłowego w XIII w. pozycja Akwinaty pod tym względem była skrajnie negatywna i z tego punktu widzenia ma ona duże znaczenie dla oceny roli filozoficznego stanowiska całego systemu tomistycznego.

Będą tu trzy zagadnienia do omówienia: 1. sprawa kastowego charakteru koncepcji nauki u Tomasza z Akwinu; 2. wynikająca z niego negacja postępu i 3. problem teoriopoznawczego regresu w tomizmie jako ideologicznym źródle późniejszych systemów antynaukowych i skrajnie idealistycznych.

1. Mniej więcej w połowie XIII w. skończył się okres raczej żywiołowego realizowania na pół mistycznej koncepcji paulińsko-augustyńskiego uniwersalizmu, priorytetu politycznego kościoła, u którego podstaw stała ideologia *De civitate dei*. W tym czasie kuria rzymska przeszła na organizacyjne formy totalnego aparatu państwowego, którego zadaniem była już nie walka o prymat papieża wśród panujących świeckich — jej rzecznikiem był Bernard z Clairvaux — lecz światowe i wyłączne panowanie kościoła oraz bezwzględne podporządkowanie mu całokształtu ludzkiego życia. Stara zasada członkostwa człowieka w jednym „ciele mistycznym Chrystusa" została z mistycznego wyobrażenia przyobleczona w konkretne formy organizacyjno-socjalne i wykorzystana do rozprawienia się z laicyzacją ówczesnego życia społecznego i politycznego. Emancypacja mieszczańska bowiem zmusiła sfery kościelne do zainteresowania się w większym stopniu jednostką ludzką, do zwrócenia baczniejszej uwagi na masy ludowe i dojrzenia narzucającej się konieczności wychowywania nie tylko duchowych „rządców" mas, lecz i powolnych dla siebie również samych mas wiernych. Wskutek tego zaczął się w ówczesnym katolicyzmie gwałtowny i szybki odwrót od biernej mistyki monachalnej i nastąpił zwrot do aktywnego wiązania postulatów wiary z życiem jednostki, celem kierowania nią w jej codziennych sytuacjach życiowych. W tym wypadku, przy zachowaniu wszystkich nieodzownych wymogów trzymania się ortodoksyjnej linii dogmatycznej, nastąpiła nowa orientacja wśród czynników odpowiedzialnych za kierownictwo kościołem na rzecz większego liczenia się z obiektywną społeczną rzeczywistością, której nowe interpretacje rodziły się poza kościołem. Powstała w ten sposób nowa koncepcja, mająca na celu przezwyciężenie zaostrzających się antagonizmów klasowych, koncepcja „jedności" i „równości" nie zaziemskiej „rodziny bożej", lecz konkretnie, społecznie i politycznie istniejącego i zjednoczonego „*corporis*" — ciała kościoła — którego głową jest Chrystus. I tak niemal za jednym pociągnięciem „zniesiono" stan pana i podwładnego, uciszono antagonizmy w społeczeństwie *corporis ecclesiae* między zamkiem a miastem, usunięto sprzeczności interesów stanowych, ponieważ wszyscy otrzymali jeden wspólny cel życia, wszystkich „połączył" wspólny interes i wspólne środki jego realizacji w życiu „nadprzyrodzonym"; pozostał tylko jeden „stan" *christianitatis* w skali światowej. Pozostała jedna kasta członków światowego *corporis eccle-*

siae, spełniających różne, ale w wyrokach opatrzności ustalone i dla „organizmu" nieodzowne funkcje, a zresztą zgodnych i powolnych członków wspólnym życiem żyjącego ciała. Otóż Tomasz z Akwinu występuje tu jako rzecznik, obrońca i teoretyk tej orientacji i na niej buduje swą koncepcję nauki jako jej teoretyczną podbudowę.

Na tym tle badając jego doktrynę trzeba widzieć, do czego się sprowadzają wszystkie jej postulaty. Cała problematyka „poznawcza" skupia się na zagadnieniu użyteczności w wykazywaniu, że wszelka nauka i wiedza, poznanie człowieka i związane z nim umiejętności mają o tyle sens, o ile służą przekonaniu człowieka, że poza owym *corpus ecclesiae* nie ma dlań żadnej innej, możliwej do uznania i przyjęcia formy życiowej, nie ma spokoju ani szczęścia. Kryterium tego kastowego charakteru koncepcji nauki i nauczania jest jego zadanie drugie: walka z przeciwnikiem posunięta aż do jego całkowitego, materialnego i duchowego wyniszczenia. Tomasz nie szuka jakiegoś teoretycznego rozwiązania kwestii społecznej, nie zatrzymuje się nad sprzecznościami nabrzmiałymi w życiu współczesnego sobie człowieka, widzi tylko jego grzeszną niesubordynację wobec władzy zwierzchniej, krytykę ocenia jako bezbożnictwo i anarchię społeczną, jako nieposłuszeństwo i podniesienie ręki na wieczny, kościelno-feudalny porządek boży, wszelką teorię i poglądy społeczne niezgodne z założeniami hierarchii feudalnej odrzuca jako fałszywe, bo zagrażające jedności „ciała chrystusowego" w kościele.

Stąd, aby historycznie słusznie ocenić stanowisko Tomasza z Akwinu w poszczególnych okresach jego doktrynalnej działalności, trzeba kolejno przebadać te wszystkie sytuacje społeczno-polityczne, na które stanowisko to było repliką i środkiem zaradczym do ich przezwyciężenia zaraz albo w przyszłości. Tomasz przemawiał w imieniu szeroko pojętych interesów kastowych kościoła i katolicyzmu, przemawiał w imieniu totalnego uniwersalizmu politycznego kościoła, dla niego konstruował takie poznanie świata i skrępowanego przezeń człowieka, które by mu bez reszty służyło i zarazem obezwładniało wszystkie wrogie mu elementy, szukające oparcia w wiedzy o obiektywnej rzeczywistości i w niej dopatrujące się swego wyzwolenia.

2. Czytając Aureliusza Augustyna, mimo jego równie wyraźnego klasowego oblicza w zagadnieniach filozoficznych, znajdujemy jeszcze wiele naiwnego przekonania o żywiołowej mocy „idei i miłości", wiele wiary w owo „życie szczęśliwe" wynikające z poznania absolutnie pojętego „najwyższego dobra". Trochę sokratyk, w żarliwości neofity, jakim zawsze pozostał, Augustyn wierzył w nieograniczoną moc „łaski", ponieważ, choć retor, nie znał się na dyplomacji w ogóle, a na odcinku polityki zawsze pozostał moralistą. Jeśli już ktoś — jego zdaniem —

został chrześcijaninem i szczerze pokochał „ideał", automatycznie stawał się „idealny". Inny pod tym względem był Tomasz z Akwinu.

Tomasza nie nawracano, lecz szkolono i przez długie lata przysposabiano do chłodnej oceny człowieka, uczono go nań patrzeć z zamku feudalnego i z okna konwentu, najpierw benedyktyńskiego, następnie dominikańskiego, co w sumie wychodziło na jedno: wychowywano w nim pana feudalnego. Oglądany przezeń człowiek miał służyć kościołowi i ustalonemu przezeń porządkowi. Tomasz z Akwinu na bunt współczesnego sobie człowieka i na jego poszukiwania za czymś nowym i lepszym patrzył okiem zimnego i wyrachowanego w poczuciu władzy feudała, którego mienie i siła panowania były sprawą „bożą". Tomasz nie wierzył, i słusznie, że zbuntowany tkacz, chłop czy światły mieszczanin tylko pod wpływem „łaski bożej" powróci pokornie do swego warsztatu, do poddaństwa na roli czy do ciasnego kantoru. I dlatego Tomasz patrzył w przyszłość, w której ów tkacz, chłop czy mieszczanin, dzięki zdobytej wiedzy o bliskiej mu rzeczywistości, mógł wyróść, wyzwolić się i zagrozić organicznej, feudalnej całości kościoła i ustalonemu porządkowi społecznemu.

Stąd jego koncepcja nauki w swej roli poznawczej musiała być zaprzeczeniem wszelkiej takiej wiedzy o świecie, która by mogła w jakiś sposób to wyzwolenie umożliwić i przyspieszyć. Dlatego już w samym pojmowaniu nauki nie mógł się on nie odgrodzić od wszystkiego, co w jakikolwiek sposób tchnęłoby „materializmem", nawet gdyby to była tylko jakaś „duchowa substancja", która by wiązała człowieka nie z „nadprzyrodzoną", lecz obiektywną i zewnętrzną rzeczywistością. Zrywając z przyrodniczą koncepcją wiedzy Arystotelesa, Tomasz z Akwinu nie tylko jako duchowny, ale zarazem jako teoretyk, stanął na gruncie bezwzględnego fideizmu, któremu chciał równocześnie nadać formy najbardziej „racjonalistyczne" przy zachowaniu wszystkich wymogów irracjonalizmu objawienia. Z tej sprzeczności ratował się on zasadą dyktowaną potrzebą utrzymania ideologicznego autorytetu kościoła, w którego interesie leżało twierdzenie, że między wiarą a rozumem nie może być sprzeczności. Z tej zasady wynikał postulat oddawania zawsze ostatniego słowa na rzecz wiary i objawienia oraz potrzeba negacji wszelkiego umysłowego i wszelkiego w ogóle postępu, rzeczowo podkopującego wszystkie treści dogmatów i związane z nimi zamierzenia i cele społeczne kościelno-feudalnej hierarchii. Tym tłumaczy się przejście Tomasza z Akwinu na pozycje nowego, wykoncypowanego przezeń pojęcia „metafizyki" jako metody oceniania rzeczywistości w kategoriach trwałości i niezmienności raz na zawsze ustalonego „porządku bożego" w rzeczach i w życiu ludzkim, „metafizyki", która od jego czasów nie ma już nic wspólnego z „filozofią pierwszą"

Arystotelesa. Ta jego koncepcja „metafizyki", skojarzonej i utożsamionej z teologią, zahamowała obiektywny proces poznawczy człowieka i stała się odtąd silnym narzędziem w ręku kościoła w walce z laicyzującymi i kościołowi klasowo wrogimi dążeniami naukowymi zarówno w zakresie poznania rzeczywistości na gruncie przyrodniczym, jak i w zakresie podejmowania prób tworzenia i szukania nowych rozwiązań filozoficzno-społecznych. Negacja postępu u Tomasza z Akwinu nie była przypadkowa ani przejściowa; jej korzenie tkwiły w jego klasowych tendencjach i założeniach teoriopoznawczych, zerwanie z którymi oznaczałoby negację całej instytucji kościelnej i ustroju feudalnego. Dlatego każde twierdzenie wyrwane z jego systemu doktrynalnego, jakkolwiek miałoby racjonalne pozory i wydawało się do przyjęcia, zmienia bezwzględnie charakter i znaczenie w konfrontacji z całością i natychmiast staje w rzeczowej sprzeczności ze swą formalną treścią, nie może być porównywane lub zestawiane z żadnym naukowym twierdzeniem filozoficznym. Przez swą steologizowaną „metafizykę" Tomasz z Akwinu wyłączył się z postępowych tradycji filozoficzno-poznawczych i nie zostawił w swej doktrynie miejsca na samodzielne, autonomiczne i na obiektywnej rzeczywistości oparte badania naukowe. Interes klasowy przesłonił u niego wszystko. W badaniach nad doktryną Tomasza należy też mieć jedno na celu: wydobywać i pokazywać, jak na różnych odcinkach i różnymi metodami jego filozofia hamuje rozwój człowieka, jak teorię dopasowuje do potrzeb praktyki kościelnej i wymogów teologii, jak próbuje usłużebnić sobie naukę nie negując jej formalnie, a tylko rzeczowo podporządkowując jej osiągnięcia jako „nie podpadające pod wiarę" i w formie *revelabiliów* możliwe a nawet w określonym momencie konieczne do przyjęcia przez wszystko obejmującą teologię i „filozofię wieczystą".

3. Trzeba dlatego konsekwentnie ustosunkować się do prób gloryfikacji przez historiografię burżuazyjną koncepcji nauki u Tomasza z Akwinu, jako jednego z największych osiągnięć w dziedzinie filozofii od czasów Platona i Arystotelesa i mającego zasadnicze znaczenie dla współczesnego rozwoju naukowego. W r. 1924 na międzynarodowym kongresie filozoficznym w Neapolu nie wahano się oficjalnie — już nie tylko w zakresie teologii, lecz i w dziedzinie nauki w ogóle — uznać poglądy Tomasza na wiedzę za metodologiczne wytyczne dla wszystkich badań naukowych. Dostrzeżono wtedy, że Tomasz z Akwinu, podobnie jak kiedyś zahamował niebezpieczeństwo zagrażające warstwom feudalnym, tak teraz może dopomóc w utrzymaniu zagrożonych pozycji współczesnej burżuazji. Nie idzie tu bynajmniej — jak pisze J. Feldmann — o komentowanie *Summ* tomistycznych, lecz o dalsze organiczne rozwinięcie starego i jak najbardziej możliwą asymilację nowego,

jeśli się pragnie filozofować inaczej, lecz w duchu Tomasza z Akwinu.[12] Tego samego chce również B. Jansen, kiedy mówi, że „być wielbicielem, kontynuatorem i naśladowcą Tomasza nie oznacza, jakby chciały niektóre zakute głowy, trzymania się co do litery całej nauki Akwinaty, lecz kontynuowanie pracy w oparciu o nakreślone przezeń zasady i kryteria, o pracę w jego duchu, by dla swoich czasów stać się tym, kim on był w średniowieczu." [13] Trzeba się cofnąć do metafizycznej koncepcji nauki u Tomasza z Akwinu, by skutecznie walczyć z wszelkimi przejawami współczesnego postępu naukowego i związanego z nim postępu społecznego.

Są to niezwykle ważkie postulaty metodologiczne, wysuwane przez historiografię katolicką i burżuazyjną, o których trzeba pamiętać, kiedy może niejednokrotnie zbyt pobieżnie i jednostronnie próbuje się analizować tomistyczny realizm, personalizm czy korporacjonizm, nie mając dostatecznie skrystalizowanego poglądu na zasadnicze postulaty koncepcji nauki u Tomasza z Akwinu. Trzeba pamiętać, że nawiązując do jego koncepcji nauki historiografia burżuazyjna świadomie cofa się w tym wszystkim, o co kiedyś walczyło postępowe mieszczaństwo i co Tomasz negował w teorii i praktyce społecznej. Regres współczesnej burżuazji na gruncie poznania jest dyktowany groźbą jej upadku, a gloryfikacja między innymi Tomasza z Akwinu — jej klasowymi interesami. Z tego powodu „metafizyka" Akwinaty staje się „nauką" burżuazji, „nauką", która może ideologicznie przedłużyć jej „prawa" do bytu i wzmocnić jej pozycje w imię „odwiecznego porządku bożego", tym razem z warstw feudalnych na nią przeniesionego przez związane z nią sfery kościelne. Oto dlaczego tomizm uzyskał sobie prawa „nauki" i dlaczego jest jednym z zasadniczych elementów współczesnej ideologii burżuazyjnej: koncepcja „nauki" Tomasza z Akwinu ma usankcjonować wszystko, co w jakikolwiek sposób może powstrzymać człowieka przed wejściem na drogę społecznego i umysłowego rozwoju albo też dalszy pochód na tej drodze utrudnić i zahamować.

Jan Legowicz

[12] Por. J. Feldmann: *Thomas von Aquin und die Philosophie der Gegenwart.* Paderborn 1924

[13] Por. B. Jansen: *Der Geist des Aquinaten und die Kulturaufgaben der Jetztzeit. Jahrbuch des Verbandes der Vereine Kathol. Akademiker* 1924 s. 4—17

Władysław Krajewski

O prawie negacji negacji, czyli rozwoju po spirali

Jak wiadomo, Marks, Engels i Lenin jako jedno z podstawowych praw dialektyki rozpatrywali prawo negacji negacji. Natomiast Stalin ani w pracy *O materializmie dialektycznym i historycznym*, ani też w innych pracach *expressis verbis* o takim prawie nie mówi. Stąd wielu marksistów zaczęło wyciągać wniosek, że prawo to przeżyło się. Większość przyjmowała ten wniosek „milcząco", po prostu nigdy o negacji negacji nie wspominając, niektórzy jednak usiłowali swe stanowisko uzasadniać. Próby takiego uzasadnienia [1] odwoływały się do rozmaitych argumentów, jak np. że „negacja negacji" to przeżytek heglizmu w sposobie wyrażania się klasyków marksizmu; że teza o negacji negacji niepotrzebnie koncentruje uwagę na tym, iż nowe etapy rozwoju mają pewne cechy etapów minionych, miast akcentować odmienność tych etapów. Twierdzono, że racjonalna treść, która była zawarta w prawie negacji negacji (chodzi przede wszystkim o ideę postępowego rozwoju), została przez Stalina i tak uwzględniona w jego wykładzie cech dialektyki, wobec czego prawo to okazało się zbędne.

Ostatnio sytuacja nieco się zmieniła. W trakcie ożywionych dyskusji nad podręcznikami i programami materializmu dialektycznego, toczonych w ZSRR w roku ubiegłym i obecnym, wypłynęła sprawa negacji negacji. Wielu filozofów radzieckich występuje z postulatem ponownego włączenia tego prawa do kursu materializmu dialektycznego. Trzeba jednak zauważyć, że w interpretacji prawa negacji negacji nie ma jednomyślności. Według niektórych dyskutantów prawo to stwierdza jedynie, że rozwój ma charakter postępowy, przy czym na wyższym szczeblu rozwoju zachowane zostaje w przeobrażonej postaci to postępowe, co zostało osiągnięte na poprzednim szczeblu rozwoju.[2]

---

[1] Por. np. M. Rozental: *Materialisticzeskaja dialektika kak tworczeski razwiwajuszczajasia nauka*. *Woprosy Filosofii* 1953 nr 4 s. 27—28

[2] Por. np. sprawozdanie C. Stepaniana o międzynarodowym kongresie filozoficznym w Zurichu. *Woprosy Filosofii* 1954 nr 6 s. 196

Wydaje się, że to nie wyczerpuje marksistowskiego pojmowania negacji negacji i że rację mają ci, którzy sens omawianego prawa widzą w twierdzeniu, że na wyższych szczeblach rozwoju powracają pewne cechy etapów minionych, cechy nie występujące na szczeblach pośrednich. Tak właśnie, jak postaramy się wykazać, rozumieli prawo „negacji negacji" klasycy marksizmu-leninizmu, w związku z czym pozostaje inna swoista formuła używana przez nich na określenie tego prawa, formuła mówiąca o „rozwoju po spirali".

1. O pojęciu negacji dialektycznej

Przede wszystkim należy wyjaśnić, jaką treść wkłada materializm dialektyczny w samo pojęcie negacji, zaprzeczenia.

W logice formalnej (ściślej — w rachunku zdań) negacja jest funktorem zdaniotwórczym o jednym argumencie zdaniowym. Przez negację p' jakiegoś sądu p rozumie się tu sąd „nie jest tak, że p". W przeciwieństwie do logiki formalnej dialektyka ma do czynienia z negacją realną, odnoszącą się nie do sfery sądów, lecz zachodzącą w samej obiektywnej rzeczywistości.

Przez realną negację rozumiemy przekształcenie lub unicestwienie przedmiotu (lub zjawiska), ściślej — takie jego przeobrażenie, przy którym przedmiot traci swą jakość. Wszelka zmiana jakościowa jest zaprzeczeniem dawnej jakości, jest przekształceniem się danego przedmiotu, pod pewnym względem, w swe przeciwieństwo. Oczywiście, skoki jakościowe mogą być mniej lub bardziej zasadnicze, „głębokie" (w zależności od tego, pod jakim względem się dokonywają), w związku z czym „przekształcenie w przeciwieństwo" czasem występuje bardziej, czasem mniej jaskrawo. Tak więc śmierć organizmu jest zaprzeczeniem jego życia, „zaprzeczeniem żywego organizmu" — tu zmiana jakości jest szczególnie głęboka, przeciwieństwo starej i nowej jakości rzuca się wprost w oczy. Ale np. również starość jest zaprzeczeniem młodości — mamy tu mniej głęboką zmianę jakościową, chociaż następuje przekształcenie przedmiotu, pod pewnym względem, w przeciwieństwo. Jeszcze innego rodzaju zmiana jakościowa zachodzi, gdy, powiedzmy, organizm chory wyzdrowieje — i tu przecież możemy mówić o realnej negacji, o przekształceniu w przeciwieństwo.

Dialektyka mówi więc o realnych negacjach, nie zaś o formalnologicznych, podobnie jak mówi o realnych sprzecznościach, a nie o sprzecznościach logicznych. Jednakże wśród realnych negacji dialektyka wyróżnia pewną szczególną ich klasę — klasę takich negacji, które nazywamy zwykle *dialektycznymi* (w sensie węższym). Przez negację dialektyczną rozumiemy taką przemianę jakościową, która jest

przejściem danego przedmiotu (lub zjawiska) na nowy, wyższy szczebel rozwoju. Przemiana taka jest wynikiem działania wewnętrznych sił, wewnętrznych sprzeczności, tkwiących w przedmiocie. W przeciwieństwie do tego, możemy mówić o innych, „niedialektycznych" negacjach realnych, do których zaliczamy unicestwienie przedmiotu wskutek działania przypadkowych dla niego sił zewnętrznych.

Oczywiście, w różnych zjawiskach przyrody, społeczeństwa i myśli ludzkiej charakter wewnętrznych sprzeczności, a co za tym idzie przebieg rozwoju, jest rozmaity. Dlatego też dialektyczna negacja w każdym zjawisku przybiera specyficzną postać. Engels wskazywał, że „dla każdej kategorii rzeczy — a tak samo dla każdej kategorii wyobrażeń i pojęć — istnieje... właściwy jej sposób zaprzeczenia jej, tak żeby wyniknął z tego rozwój".[3] Tak więc, dla poczwarki sposobem zaprzeczenia „niedialektycznym" jest np. jej rozdeptanie, dialektycznym zaś — jej przeobrażenie w motyla. Dla szczepu pierwotnego „niedialektycznym" zaprzeczeniem jest jego wytrzebienie przez kolonizatorów, dialektycznym — jego przekształcenie w społeczeństwo klasowe. Dla równania różniczkowego „niedialektycznym" sposobem zaprzeczenia jest jego skreślenie lub starcie z tablicy, dialektycznym zaś — jego scałkowanie, które daje możność posunięcia naprzód rozwiązania pewnego zadania matematycznego (oczywiście w tym ostatnim wypadku nie można mówić o samorzutnym rozwoju samego równania, lecz o rozwoju naszego poznania — widzimy tu specyfikę zjawisk świadomości w porównaniu ze zjawiskami materialnymi).

Pojęcie negacji dialektycznej wiąże się więc ściśle z problematyką rozwoju zjawisk obiektywnej rzeczywistości. W trakcie rozwoju dawna jakość zostaje nie po prostu zniesiona (jak to ma miejsce w negacji „niedialektycznej"), lecz przezwyciężona, przekroczona (proces ten dobrze oddaje niemiecki wyraz *aufheben* lub francuski *dépasser*). Przedmiot traci pewne istotne dla niego cechy, a zarazem zachowuje inne istotne cechy — stąd ciągłość historyczna, dzięki której możemy w ogóle mówić o rozwoju. Przezwyciężone i obalone zostaje to, co stare, przeżyte, a zwycięża i uzyskuje nowe możliwości wzrostu to, co nowe. Dlatego też wszelka dialektyczna negacja — to zarazem kontynuacja rozwoju, zachowanie w przeobrażonej postaci „dorobku" dawnych etapów rozwojowych.

Zrozumienie tej okoliczności ma szczególne znaczenie dla świadomego współdziałania w rozwoju społeczeństwa i nauki.

„Nie goła negacja, nie próżna negacja, nie *sceptyczna* negacja, wahanie, wątpliwość jest charakterystyczna i istotna dla dialektyki, lecz

[3] Engels: *Anty-Dühring*. Warszawa 1949 „Książka i Wiedza" s. 140

zaprzeczenie jako moment powiązania, jako moment rozwoju, z zachowaniem tego, co pozytywne".[4]

W rozwoju społeczeństwa przejście np. od kapitalizmu do socjalizmu odbywa się w drodze obalenia przeżytych stosunków produkcji oraz związanych z nimi instytucji i poglądów klasy panującej, inaczej mówiąc, starej bazy i nadbudowy — przy równoczesnym przejęciu od dawnej formacji i dalszym rozwijaniu sił wytwórczych, języka, osiągnieć nauki i sztuki itp. Akcentując konieczność negacji — obalenia ustroju kapitalistycznego, marksizm manifestuje swe rewolucyjne oblicze, przeciwstawiając się wszelkim prądom zachowawczym, łącznie z oportunizmem w ruchu robotniczym. Akcentując dialektyczny charakter tej negacji, kontynuację dorobku poprzednich epok, marksizm przeciwstawia się wszelkiego rodzaju anarchistom, nihilistom, „jaskiniowcom" widzącym w rewolucji *wyłącznie* burzenie tego, co stare.

Weźmy dziedzinę ideologii. Mówiąc o przełomie w dziejach filozofii, jakim było powstanie marksizmu, Żdanow stwierdził:

„...filozofia marksistowska jest najpełniejszą i najbardziej zdecydowaną negacją całej poprzedniej filozofii. Ale negować, jak to podkreślał Engels, nie oznacza powiedzieć po prostu «nie». W negacji mieści się też dziedziczenie, oznacza ono wchłonięcie, krytyczne przetrawienie i zjednoczenie w nowej, wyższej syntezie wszystkiego, co przodujące i postępowe, a co już zostało osiągnięte w myśli ludzkiej".[5]

I tu niezbędna jest walka na dwa fronty: z jednej strony przeciwko metafizycznym poglądom, nie widzącym zasadniczej różnicy jakościowej pomiędzy filozofią marksistowską a przedmarksowską; z drugiej strony, przeciw wulgaryzatorom, odcinającym marksizm od jego poprzedników, od osiągnięć nauki i filozofii poprzedniego okresu.

Podobnie wygląda sprawa ze zmianami jakościowymi w rozwoju wszystkich gałęzi nauki, sztuki itd.

Widzimy teraz jaskrawo różnicę między negacją dialektyczną (i w ogóle — realną) a negacją formalnologiczną. Czy znaczy to jednak, że nie ma pomiędzy nimi nic wspólnego, że mamy tu przypadkową zbieżność terminologiczną? Oczywiście, że nie. Można tu znów przeprowadzić analogię pomiędzy negacją a sprzecznością. Jak wiadomo, sprzeczność dialektyczną trzeba umieć odróżniać od sprzeczności logicznej. Ale przecież istnieje między nimi związek.

Wydaje się, że związek ten można ująć w następujący sposób. Logiczna sprzeczność może być w *pewnych wypadkach* odbiciem dialek-

---

[4] Lenin: *Zeszyty filozoficzne*. Moskwa 1947 s. 197 (wyd. ros.)

[5] Żdanow: Przemówienie w dyskusji nad książką Aleksandrowa *Historia zach.-eur. filozofii*. Warszawa 1951 „Książka i Wiedza" s. 12

tycznej sprzeczności, mianowicie wówczas, gdy mamy dwa sądy, z których każdy wyraża w sposób jednostronny jedną ze stron dialektycznej sprzeczności. Tak też dzieje się na ogół w nauce, gdy wyłania się jakiś trudny problem wywołujący różnicę zdań. W tych wypadkach sprzeczność logiczna jest nawet dźwignią rozwoju nauki, o ile ją się dostrzega i dąży się do jej przezwyciężenia, do jej wyeliminowania poprzez zastąpienie dwóch jednostronnych przeczących sobie wzajem teorii — jedną głębszą, bardziej adekwatną swemu przedmiotowi teorią, zdającą sprawę z tkwiącej w nim sprzeczności dialektycznej i wolną już od sprzeczności logicznych.

Podobnie i negacja logiczna może być w *pewnych wypadkach* odbiciem negacji dialektycznej, mianowicie wówczas, gdy zanegowany sąd odzwierciedlał jedno stadium rozwojowe jakiegoś przedmiotu, negacja zaś tego sądu odzwierciedla jego inne stadium rozwojowe. Np. na czyjeś powiedzenie: „To przecież dziecko" odpowiadamy: „To już nie dziecko". Wówczas negując sąd naszego rozmówcy zwracamy uwagę na to, że zaszła zmiana jakościowa, której on nie dostrzegł, a dlatego jego sąd, prawdziwy w poprzednim okresie, obecnie jest fałszywy.

W innych wypadkach, wtedy gdy po prostu wytykamy błąd rozmówcy, gdy jego teza okazuje się fałszywa (w odniesieniu do każdego mogącego wchodzić w grę etapu rozwojowego), jej negacja zaś — prawdziwa, wówczas, oczywiście, negacja logiczna nie jest odbiciem negacji realnej.

2. Heglowskie i marksistowskie rozumienie negacji negacji

Jak wiadomo, prawo negacji negacji wywodzi się od Hegla. Według niego rozwój przechodzi zawsze przez 3 fazy: tezę, antytezę (negację tezy) i syntezę (negację negacji). Wedle tej zasady jest skonstruowany cały idealistyczny systemat filozoficzny Hegla, który dzieli się na logikę (naukę o idei w sobie), filozofię przyrody (naukę o idei w jej innobycie) i filozofię ducha (naukę o idei powracającej do siebie z innobytu). Każda z tych części systematu heglowskiego dzieli się z kolei znów na 3 części, np. logika: na naukę o bycie (o myśli w jej bezpośredniości), naukę o istocie (o myśli w jej refleksji i pośredniości) i naukę o pojęciu (o myśli wracającej do siebie). Każda z nich dzieli się znowu na 3 części itd.

Idea samoczynnego postępowego rozwoju mającego skomplikowany charakter, biegnącego poprzez sprzeczności i zygzaki, była niewątpliwie wielką zdobyczą dialektyki heglowskiej. Zarazem jednak dialektyka heglowska jest obarczona zasadniczymi wadami. Rozwój u Hegla jest rozwojem idei, nie zaś materii; wynika stąd spekulatywny charakter

całego systematu. Przenika go mistyczna koncepcja alienacji; w związku z tym narzuca on rzeczywistości aprioryczny, sztywny schemat trychotomiczny. Nic też dziwnego, że rzeczywistość w madejowe łoże tego schematu się nie układała, że rozwój nauk o przyrodzie i społeczeństwie wykazał niesłuszność większości szczegółowych koncepcji Hegla. Podobnie spekulatywny i antynaukowy charakter mają, naturalnie, pomysły wielu heglistów, w szczególności polskich (Trentowski, Libelt, Cieszkowski), usiłujących narzucić historii rozmaite triadyczne schematy.

Twórcy marksizmu, wyłuskując racjonalne jądro z mistyczno-spekulatywnej skorupy dialektyki heglowskiej, ujmowali prawo negacji negacji w sposób zgoła odmienny niż Hegel. Jak najbardziej obce im były jakiekolwiek z góry powzięte schematy. Według świadectwa Engelsa, zdecydowali się oni „poświęcić bezlitośnie każdą fantazję idealistyczną, nie dającą się pogodzić z faktami, rozpatrywanymi w ich własnym, a nie fantastycznym związku".[6]

Karol Marks, analizując w *Kapitale* najpierw proces akumulacji pierwotnej, w trakcie którego masy drobnych właścicieli zostały wywłaszczone przez bogacących się kapitalistów, a następnie tendencję dziejową akumulacji kapitalistycznej, wykazuje, że prowadzi ona nieuchronnie do rewolucyjnego zniesienia kapitalistycznej własności prywatnej, czyli do wywłaszczenia wywłaszczycieli. Proces ten przedstawia Marks jako „zaprzeczenie zaprzeczenia", które przywraca wytwórcom produkt ich pracy, ale już w oparciu nie o prywatną, lecz o społeczną własność środków produkcji.[7]

Wrogowie marksizmu wysuwali nieraz pod adresem Marksa zarzut, że uzasadnia on konieczność socjalizmu za pomocą heglowskiej „triady". Jest to całkowite wypaczenie rzeczywistego stanu rzeczy. Odpowiadając na podobny zarzut ze strony Dühringa, Engels wykazuje, że Marks uzasadnia konieczność rewolucji socjalistycznej na podstawie dogłębnej analizy praw rozwoju gospodarki kapitalistycznej i dopiero po dokonaniu tej analizy wskazuje, że proces ten przebiega zgodnie z dialektycznym prawem negacji negacji. Jest to jedyna możliwa dla materialisty droga. Demaskując fałszerstwa Dühringa, Engels wskazuje, że dla Marksa dialektyka nigdy nie jest narzędziem dowodzenia, ale jedynie metodą poszukiwania nowych wyników.

Podobnego fałszerstwa dopuszczał się zresztą Dühring nie tylko w odniesieniu do prawa negacji negacji, ale również w odniesieniu do

---

[6] Engels: *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*. Warszawa 1950 „Książka i Wiedza" s. 39

[7] Por. Marks: *Kapitał*. T. I Warszawa 1950 „Książka i Wiedza" s 823

innych praw dialektyki. Tak więc twierdził on, jakoby Marks powoływał się na heglowskie prawo przechodzenia ilości w jakość, aby wykazać, że suma wartości dopiero osiągnąwszy pewną granicę ilościową staje się kapitałem. W rzeczywistości — jak wskazuje Engels — droga rozumowania Marksa jest odwrotna: wykazawszy, że wyłożona suma musi osiągnąć pewną granicę, aby mogła przeobrazić się w kapitał, Marks zauważa, że fakt ten potwierdza heglowskie prawo przechodzenia zmian ilościowych w jakościowe.[8]

Mimo wyjaśnień Engelsa fałszerskie (czy też ignoranckie) zarzuty wrogów marksizmu nie ustawały i Lenin w swej młodzieńczej pracy *Co to są przyjaciele ludu?* musiał przeprowadzić polemikę z Michajłowskim, zupełnie analogiczną do polemiki Engelsa z Dühringiem. Idąc w ślady Dühringa Michajłowski twierdził, jakoby u Marksa nieuchronność wywłaszczenia wywłaszczycieli trzymała się „wyłącznie na końcu heglowskiego trójczłonowego łańcucha". Demaskując fałsz podobnych poglądów, Lenin podkreśla, że „zadaniem materialistów jest wierne i dokładne przedstawienie rzeczywistego procesu historycznego". Lenin zaznacza przy tym, że u Engelsa „dobór przykładów dowodzących prawdziwości triady — to nic innego, jak pozostałość owego heglizmu, z którego wyrósł socjalizm naukowy, pozostałość jego sposobu wysławiania się".[9]

Z tej ostatniej wypowiedzi niektórzy wyciągają wniosek, jakoby Lenin uważał prawo negacji negacji za pozostałość heglizmu, której marksizm powinien się wyzbyć. Czy wniosek taki jest uzasadniony? Cała twórczość Lenina świadczy o tym, że nie. W wielu jego pracach prawo negacji negacji rozpatrywane jest jako jedno z głównych praw dialektyki. Należy jednak wyjaśnić różnicę w sposobie pojmowania tego prawa przez klasyków marksizmu i przez Hegla.

Engels w *Anty-Dühringu* poświęca, jak wiadomo, specjalny rozdział zaprzeczeniu zaprzeczenia, przytaczając sporą ilość przykładów na to prawo z rozmaitych dziedzin (geologia, biologia, historia, matematyka i in.). W wielu z nich występują wyraźnie 3 człony (np. wspólnota pierwotna — własność prywatna — własność społeczna), jednakże Engels nigdy na tę okoliczność nie kładzie nacisku, ani razu nie używając terminów „triada" czy „teza-antyteza-synteza". Nie ma w tym nic dziwnego, w innych bowiem przykładach Engelsa mamy nie trzy, lecz znacznie większą liczbę kolejno następujących po sobie etapów rozwoju biegnącego zygzakami. Tak jest np. w przykładzie z geologiczną historią skorupy ziemskiej, gdzie po kolei następują nawarstwienia formacji

[8] Por. Engels: *Anty-Dühring*. Cyt. wyd. s. 123—124 i 127—134

[9] Lenin: *Dzieła* t. I Warszawa 1950 „Książka i Wiedza" s. 167

skalnych, ich wietrzenie pod wpływem czynników atmosferycznych i innych, nowe nawarstwienia itd.

Jest rzeczą niezmiernie interesującą, w jaki sposób zamierzał Engels ująć negację negacji w *Dialektyce przyrody*. W szkicu ogólnego planu projektowanej książki czytamy: „rozwój poprzez sprzeczności, czyli zaprzeczenie zaprzeczenia — spiralna forma rozwoju".[10] Niestety Engels nie pozostawił notatek, w których by rozwinął te myśli, jednakże sama idea jest bardzo wyrazista: chodzi o skomplikowany charakter rozwoju, który odbywa się w wyniku działania sprzeczności i poprzez sprzeczne ze sobą stadia, który przy tym, mimo wszystkich sprzeczności, zmierza w kierunku postępowym; wszystko to można w sposób poglądowy przedstawić za pomocą obrazu wznoszącej się spirali.

Jak wiadomo Lenin, który nie miał możności zaznajomienia się z *Dialektyką przyrody*, również posługuje się obrazem spirali, mówiąc o negacji negacji. W swym artykule *Karol Marks* rozpoczyna on charakterystykę marksistowskiej dialektyki — przeciwstawnej „będącej w obiegu" koncepcji ewolucji — słowami: „Rozwój, jak gdyby powtarzający przebyte już stopnie, lecz powtarzający je inaczej, na wyższej podstawie („zaprzeczenie zaprzeczenia"), rozwój, że tak powiem, po spirali, a nie po prostej".[11] Zarazem Lenin uważa za konieczne odgrodzenie się od sztywnego schematu triady, zwracając uwagę czytelnika na list Marksa do Engelsa z 8 stycznia 1868 r., wyszydzający „drewniane trychotomie" Steina.

Do prawa negacji negacji i rozwoju po spirali Lenin wraca niejednokrotnie w *Zeszytach filozoficznych*. Z szesnastu wyszczególnionych tu „elementów dialektyki" dwa (13-ty i 14-ty) pozostają w związku z zaprzeczeniem zaprzeczenia.[12] Zarazem w innym miejscu Lenin podkreśla, że „trychotomiczność" dialektyki heglowskiej jest jedynie jej zewnętrzną, powierzchowną stroną.[13]

Widzimy więc, że Marks, Engels i Lenin uznawali prawo negacji negacji za jedno z podstawowych praw dialektyki. Rozumieli jednak to prawo inaczej niż Hegel — tu szczególnie jaskrawo występuje wyłuskanie przez nich „racjonalnego ziarna" dialektyki heglowskiej z idealistycznej skorupy. Mianowicie, już Marks i Engels, a szczególnie Lenin, odrzucili sztywny schemat heglowskiej triady, przeciwstawiając się zdecydowanie „drewnianym trychotomiom". Nie ograniczali oni etapów rozwoju do trzech ani też do żadnej innej z góry przyjętej liczby.

---

[10] Engels: *Dialektyka przyrody*. Warszawa 1952 „Książka i Wiedza" s. 3
[11] Lenin: *Dzieła* t. 21 Warszawa 1951 „Książka i Wiedza" s. 43
[12] Por. Lenin: *Zeszyty filozoficzne*. Cyt. wyd. s. 193
[13] Tamże s. 201

Rozpatrując rozwój jako nieskończony proces postępowy, zwracali zarazem uwagę na złożoność tego procesu, na to, że nie jest on prostą potoczystą ewolucją, lecz biegnie poprzez sprzeczności, poprzez nawroty pod pewnymi względami do dawnych szczebli, ale na wyższej podstawie. Dla uzmysłowienia sobie tego procesu może być pomocny obraz pnącej się w górę spirali.

3. Dialektyczna i metafizyczna koncepcja przyrody a prawo negacji negacji

Aby właściwie ocenić rolę negacji negacji w dialektycznej koncepcji rozwoju, należy sobie uprzytomnić, w jaki sposób odrodziło się dialektyczne pojmowanie przyrody w walce z jej metafizycznym pojmowaniem.

To ostatnie panowało, jak wiadomo, w nauce XVII—XVIII w. W owym okresie — pisze Engels — „sądzono, że ciała niebieskie od początku poruszają się po tych samych zawsze torach i trwają w tych samych stanach, a jeżeli nawet na poszczególnych ciałach niebieskich poszczególne istoty organiczne umierały, gatunki i rodzaje uważano jednak za niezmienne. Widziano wprawdzie, że przyroda znajduje się w ustawicznym ruchu, ale ruch ten wydawał się nieustannym powtarzaniem tych samych procesów".[11] Inaczej mówiąc, sądzono, że w przyrodzie wszystko „obraca się w kółko".

Mniemanie to zostało obalone przez wielkie odkrycia przyrodoznawstwa drugiej połowy XVIII w., szczególnie zaś XIX stulecia, poczynając od hipotez kosmogonicznych Kanta i Laplace'a a kończąc na teorii ewolucji Darwina. Nowy dialektyczny pogląd na przyrodę został w swej ogólnej postaci sformułowany przez klasyków marksizmu na podstawie osiągnięć przyrodoznawstwa. W ten sposób w pojmowaniu przyrody nastąpił całkowity przewrót.

Na czym polega treść tego przewrotu? Oczywiście, przede wszystkim na tym, że przyroda została ujęta w jej rozwoju historycznym, w ciągłych przemianach, które ostatecznie prowadzą do powstawania wyższych form ruchu materii na bazie niższych. Czy można jednak przy tym pominąć moment cykliczny w rozwoju? Rzecz jasna, nonsensem byłoby zaprzeczanie faktom tak oczywistym jak te, że planety wykonywają periodyczny ruch obrotowy, że na Ziemi znaczna część wody znajduje się w ciągłym obiegu (parowanie i kondensacja), że żywe organizmy rodzą się i umierają, powołując jednocześnie na świat podobne do siebie potomstwo itd. itp. Chodzi jedynie o to, że procesy te nie powtarzają się w sposób niezmienny, że powtarzalność jest tu

[11] Engels: *Anty-Dühring*. Cyt. wyd. s. 56

względna, że kolejne cykle nie są bynajmniej identyczne, choć często wydają się takimi na pierwszy rzut oka, że kolejne ich następowanie po sobie jest tylko zewnętrzną powłoką torującego sobie drogę poprzez nie rozwoju historycznego. Rozwój ten, jak już wiemy, można przedstawić obrazowo w postaci wznoszącej się spirali. Ten właśnie aspekt rozwoju odzwierciedla prawo negacji negacji.

Może ktoś powiedzieć, że moment cykliczności jest tu tak oczywisty, iż nie ma potrzeby skupiać na nim uwagi. W przykładach, które przytoczyliśmy przed chwilą, tak jest istotnie. Jednakże w ten sposób sprawa przedstawia się nie zawsze. W wielu wypadkach cykliczność nie leży bynajmniej „na dłoni" i wykrycie jej jest poważnym osiągnięciem nauki. Odnosi się to zarówno do procesów odbywających się w bardzo dużej, jak i w bardzo małej skali przestrzennej i czasowej — w obu wypadkach wykrycie jej jest rzeczą niełatwą.

Jeśli chodzi o procesy zachodzące w wielkiej skali, można tu wymienić ewolucję gwiazd. Przed 200 laty młody Kant nakreślił majestatyczny obraz powstawania jednych światów i ginięcia innych. Jego genialne domysły zostały — jeśli chodzi o ideę przewodnią — potwierdzone przez współczesną naukę. Wprawdzie dotychczas nie znamy szczegółów procesów powstawania i ginięcia gwiazd oraz układów planetarnych — wiele tu jest jeszcze rzeczy spornych lub wręcz niewiadomych — wiemy jednak dobrze, iż we wszechświecie znajduje się wiele materii rozproszonej — pyłu kosmicznego i gazów. Według współczesnych poglądów, z tej materii, w drodze przechodzenia szeregu etapów, powstają początkowo tzw. protogwiazdy, a następnie gwiazdy. W pewnych warunkach wokół gwiazd powstają również planety (według wszelkiego prawdopodobieństwa, z tychże obłoków pyłu kosmicznego i gazów). Wiemy również, że powstałe w ten sposób gwiazdy i planety nie są tworami wiecznymi.

Nie wiemy jeszcze wprawdzie, co się dzieje ze starymi gwiazdami po ich ostatecznym wygaśnięciu, wiemy jednak, iż każda gwiazda w trakcie swego życia (szczególnie w początkowych jego stadiach, ale nie tylko) traci wiele materii, rozpraszającej się w przestrzeni w wyniku promieniowania korpuskularnego i elektromagnetycznego. Materia ta prawdopodobnie wchodzi następnie w skład materiału, z którego powstają nowe gwiazdy i planety. Mamy tu zatem „wieczny ruch okrężny" materii, o jakim mówił już Engels.[15]

Cykliczny aspekt rozwoju nauka wykrywa również w skali mikro-

[15] Por. Engels: *Dialektyka przyrody*. Cyt. wyd. s. 27. Nie wchodzimy w tym miejscu w dyskusję nad trudnym zagadnieniem, czy można mówić o rozwoju postępowym w skali całego wszechświata.

procesów. W organizmie ludzkim lub zwierzęcym można go znaleźć bodaj że we wszystkich funkcjach fizjologicznych, poczynając od tak prostych procesów, jak oddychanie i krążenie krwi, a kończąc na wyższej działalności nerwowej (kolejna zmiana pobudzenia i hamowania w poszczególnych ośrodkach). Sięgając głębiej, nauka wykryła, że u podstaw procesów życia leży nieustanna przemiana materii, dysymilacja i asymilacja, rozpad substancji białkowych i ich resynteza, przede wszystkim procesy utleniania i redukcji. Dlatego też Engels trafnie upatruje istotę życia w ciągłym samoodnawianiu się składników chemicznych żywej substancji.[16] Rozwijając te koncepcje, Oparin uważa za istotę życia określony porządek reakcji chemicznych w żywej substancji, określoną ich organizację w czasie, prowadzącą do samoodnawiania i zachowania całego ustroju.[17]

Również w przyrodzie nieżywej znajdujemy moment cykliczności, względnej powtarzalności w mikroprocesach — istnieje on w obrębie wszystkich form ruchu materii, choć w każdej przejawia się w sposób specyficzny. Typowym przykładem procesów cyklicznych są procesy katalityczne w chemii (reakcje przyspieszone przez substancje zwane katalizatorami, które biorą udział w reakcji, następnie zaś w jej toku ulegają regeneracji i w ten sposób mogą brać ponownie udział w reakcji itd. nieograniczoną ilość razy). W miarę rozwoju form ruchu materii cykliczność przybiera wciąż nową postać. Interesującą, choć do pewnego stopnia dyskusyjną, koncepcję takiego rozwoju podaje radziecki chemik Akułow w monografii poświęconej procesom łańcuchowym.[18] Próbuje on prześledzić ewolucję procesów cyklicznych, poczynając od przedchemicznego stadium ewolucji materii, obserwowanego w gwiazdach (powstawanie i rozpad jąder atomowych), poprzez proste i rozgałęzione łańcuchowe procesy chemiczne aż do procesów biologicznych w stadium przedkomórkowym, a następnie komórkowym. Widzimy zatem, że prawo negacji negacji działa we wszystkich stadiach rozwoju przyrody.

Rozpatrzyliśmy w ten sposób cykliczny aspekt rozwoju w skali kosmicznej i mikroskopowej. Oprócz tego, odnajdujemy względną cykliczność na rozmaitych szczeblach pośrednich. Wystarczy przypomnieć takie ogólnie znane fakty, jak np., że wiele zjawisk w ziemskiej atmosferze i biosferze związanych jest bądź to ze zmianą dnia i nocy, bądź ze zmianą pór roku (badaniem tego rodzaju zjawisk w biosferze zajmuje się specjalna gałęź biologii zwana fenologią), bądź ze zmianami aktyw-

[16] Por. Engels: *Anty-Dühring*. Cyt. wyd. s. 81
[17] Patrz artykuł Oparina: *Żizń* w 16 tomie 2-go wyd. BSE
[18] N. S. Akułow: *Teoria cepnych processow*. Moskwa—Leningrad 1951

ności słonecznej, odbywającymi się według 11-letniego cyklu itd. Wszędzie spotykamy okresowe nawroty pewnych zjawisk, pewnych cech i w tym sensie mówimy o cykliczności. Wszędzie jednak cykliczność nosi charakter *względny*, układ po przebyciu cyklu nie powraca całkowicie do minionego stanu, rzeczywiście przebiegający w układzie proces okazuje się więc *rozwojem* biegnącym po spirali.

Nie mamy tu możności ani potrzeby bliższego zajmowania się jakimkolwiek ze wspomnianych zjawisk. Sygnalizujemy je tylko, aby wskazać olbrzymią różnorodność przejawów tej prawidłowości, którą nazywamy negacją negacji lub spiralną formą rozwoju. Wydaje się, że uznanie tej prawidłowości jest organicznym składnikiem dialektycznej koncepcji rozwoju.

Głosząc dialektyczną koncepcję rozwoju, musimy walczyć na dwa fronty: z jednej strony, przeciw metafizycznej koncepcji wiecznych nawrotów tego samego, koncepcji „kręcenia się w kółko", nie dostrzegającej w przyrodzie rozwoju postępowego, z drugiej zaś — przeciw uproszczonemu, wulgarnemu rozumieniu rozwoju jako jednokierunkowego, potoczystego, „bezkonfliktowego" postępu pozbawionego nawrotów, zygzaków. Na tę drugą stronę zwraca właśnie uwagę Lenin, przeciwstawiając zwykłej, „obiegowej" idei ewolucji dialektyczną koncepcję rozwoju (włączającą m. in. negację negacji) jako koncepcję „znacznie bogatszą w treść".[19]

4. Negacja negacji w rozwoju poznania

Prawo negacji negacji przejawia się w sposób szczególnie dobitny i charakterystyczny w procesie poznania.

Powszechnie cytuje się znaną wypowiedź Lenina:

„Od żywego postrzegania do abstrakcyjnego myślenia, a od niego do praktyki — oto dialektyczna droga poznania prawdy, poznania obiektywnej rzeczywistości".[20]

Nie wszyscy jednak zastanawiają się nad tym, dlaczego Lenin nazywa wskazaną drogę poznania *dialektyczną*. Oczywiście w procesie poznania odnajdujemy dialektykę jako całość wraz ze wszystkimi jej prawami, wydaje się jednak niewątpliwe, iż w sformułowaniu leninowskim na pierwszy plan występuje ta okoliczność, że proces poznania przebiega drogą negacji negacji: od realizowanego w toku działalności praktycznej „żywego postrzegania" wznosi się on do abstrakcyjnego

[19] Por. Lenin: *Karol Marks. Dzieła* t. 21 cyt. wyd. s. 43
[20] Lenin: *Zeszyty filozoficzne*. Cyt. wyd. s. 146

myślenia, aby stąd nawrócić do praktyki, w której znajduje swe uwieńczenie.

Szczególnie interesuje tu Lenina zagadnienie abstrakcji. Wskazuje on, że prawidłowe myślenie wspinając się na wyżyny abstrakcji nie odchodzi, wbrew pozorom (i twierdzeniom pozytywistów), od prawdy, lecz zbliża się do niej, gdyż każda naukowa abstrakcja odzwierciedla rzeczywistość głębiej, wierniej, pełniej, niż samo doznanie zmysłowe. Do tych zagadnień wraca Lenin w *Zeszytach filozoficznych* niejednokrotnie. Na marginesie analizy filozofii platońskiej notuje on:

„Ruch poznania ku obiektowi zawsze może biec tylko dialektycznie: odejść, aby lepiej trafić — *reculer pour mieux sauter (savoir?)*".[21]

Tutaj rozumienie dialektyczności jako ruchu poprzez negację negacji występuje szczególnie jaskrawo.

Przy okazji chcielibyśmy się ustosunkować do dyskusji o szczeblach poznania, która toczyła się na łamach pisma *Woprosy Filosofii* i znalazła szeroki rezonans również u nas. W świetle tego, co wyżej zostało powiedziane, jasno występuje trójszczeblowość procesu poznawczego. Dla nikogo z marksistów nie ulega, oczywiście, wątpliwości, że poznanie może być zakończone jedynie praktycznym stosowaniem uzyskanych wniosków teoretycznych. Często jednak podnoszone są argumenty, że nie ma tu nowego, wyższego szczebla poznania. Jest to o tyle słuszne, że istotnie praktyczne stosowanie naszej wiedzy nie daje jakiejś jakościowo nowej formy odbicia rzeczywistości w porównaniu z myśleniem teoretycznym. Chodzi jednak o coś innego. W praktyce poznanie nasze zostaje nie tylko sprawdzone, ale na ogół również uściślone, przybiera zatem w toku sprawdzania praktycznego bardziej konkretną i „wykończoną" postać. W tym sensie „trzeci" szczebel poznania wnosi coś nowego w porównaniu z „drugim".

Należy się tu jednak, naszym zdaniem, pewne wyjaśnienie. Trzecim szczeblem poznania jest nie sama praktyka (działalność praktyczna sama przez się nie jest, oczywiście, poznaniem), lecz właśnie *sprawdzenie* i *konkretyzacja* w praktyce wniosków teoretycznych. Rola zaś praktyki w poznaniu jest, rzecz jasna, znacznie rozleglejsza — wyznacza ona i przenika cały proces poznania.

Można chyba proces poznania ogólnie zobrazować w sposób następujący: poznanie rozpoczyna się od postrzegania, doświadczenia realizującego się w toku praktyki społecznej, następnie wznosi się do abstrakcyjnego myślenia, którego kierunek jest znów określony przez praktykę, wreszcie zostaje uwieńczone poprzez zastosowanie wywodów teoretycznych w praktycznej działalności, w toku której zostają one

[21] Tamże s. 261

sprawdzone i skonkretyzowane. Przy takim ujęciu uznajemy trójszczeblowość poznania, a zarazem nie „spychamy" praktyki do roli jedynie trzeciego szczebla.

Oczywiście zastosowanie praktyczne jest jedynie *w pewnym sensie* uwieńczeniem poznania. Wiemy, że żadna teoria nie jest prawdą absolutną. W toku działalności praktycznej, choćby prowadzonej w najlepszym uzbrojeniu teoretycznym, przekonywamy się zawsze o niedostateczności naszej wiedzy teoretycznej i uzyskujemy bodźce do dalszego myślenia, do tworzenia nowych uogólnień, które z kolei potem znów stosujemy w praktyce itd. W ten sposób odbywa się nieskończony spiralny proces rozwoju poznania, który Mao Tse-tung charakteryzuje w następujący sposób:

„Praktyka — poznanie, znowu praktyka — i znowu poznanie — cykle tego procesu powtarzają się nieskończenie, a przy tym treść cyklów praktyki i poznania wznosi się za każdym razem na wyższy szczebel".[22]

W procesie poznania również w obrębie poszczególnych jego szczebli możemy stwierdzić rozwój poprzez negację negacji. Oto przykład z zakresu postrzegania zmysłowego. Gdy zapoznajemy się chociażby z jakimś obrazem, początkowo spoglądamy na całość, uzyskując pewne ogólnikowe wyobrażenie o niej; następnie oglądamy po kolei poszczególne fragmenty obrazu; wreszcie znowu chwytamy okiem całość, ale nasza percepcja jest już znacznie głębsza i pełniejsza, gdyż jest wzbogacona znajomością szczegółów. Oczywiście, nasze postrzeganie, jak zawsze, zawiera elementy myślowe, pojęciowe — w zasadzie jednak omówiony tu proces pozostaje w obrębie poznania zmysłowego.

Analogiczny proces można znaleźć w dziedzinie poznania racjonalnego, w szczególności w toku pracy naukowej. Gdy uczony — obojętnie, przyrodnik czy humanista — przystępuje do badania jakiegoś zjawiska, początkowo ma o nim najczęściej pewne ogólne wyobrażenie na podstawie swej dotychczasowej wiedzy; następnie rozpoczyna szczegółową analizę zjawiska, badając różne jego elementy, strony, aspekty; po dokonaniu tej pracy przystępuje do syntezy, do wykrycia prawidłowości ujawniających się w przebiegu zjawiska jako całości i formułuje je w postaci wniosków sumujących badania. U humanisty cały ten proces może (choć nie musi) przebiegać wyłącznie w obrębie racjonalnego szczebla poznania, u przyrodnika zajmującego się badaniami eksperymentalnymi na etapie analizy myślenie abstrakcyjne łączy się organicznie z postrzeganiem zmysłowym.

Mówimy tu o rzeczach dość elementarnych i, wydawałoby się, oczy-

[22] Mao Tse-tung: *Dzieła Wybrane*. T. I Warszawa 1953 „Książka i Wiedza" s. 415

wistych. Jednakże bynajmniej nie wszyscy uczeni właściwie ujmują stosunek analizy do syntezy. Wiemy, że wielu naukowców, zarówno przyrodników, jak humanistów, po dziś dzień cechuje ciasny praktycyzm, tendencja do przyczynkarstwa i faktografii; dokonywając nieraz szczegółowej analizy pewnych zjawisk, nie uzupełniają jej oni równie wnikliwą syntezą. Idą więc w jednym kierunku, w kierunku rozkładania zjawisk na ich elementy i ich szczegółowego badania; nie rozumieją, że po wykonaniu tej pracy trzeba zrobić zwrot i pójść w „przeciwnym" kierunku — uogólnić materiał faktyczny i wykryć prawa rządzące badanymi zjawiskami. Oczywiście, sprawy nie należy upraszczać. Rzadko który z uczonych uprawia faktografię w „czystej postaci", unikając całkowicie formułowania wniosków. Często jednakże wnioski te są zbyt wąskie, nieśmiałe, ograniczają się do tego, co „rzuca się w oczy", czyli do zbyt powierzchownych uogólnień. Inaczej mówiąc, najczęściej spotykamy nie tyle ignorowanie, ile niedocenianie roli syntezy wieńczącej analizę.

Dotychczas mówiliśmy o negacji negacji w jednostkowym procesie poznania, że tak powiem, w skali „mikroskopowej". Na tym sprawa jednakże się nie wyczerpuje. Spiralny charakter rozwoju możemy dostrzec również w zupełnie innej skali, w skali „makroskopowej". Chodzi tu o kolejną zmianę teorii, koncepcji, metod w historycznym rozwoju nauki.

Gdy ogólnie spojrzymy na dzieje myśli naukowej, znajdujemy w niej prawidłowość podobną do tej, jaką stwierdziliśmy w jednostkowym procesie badania naukowego. Antyczna filozofia przyrody dawała ogólny obraz świata, żywiołowo chwytając w pewnych granicach dialektykę zjawisk; nie znając jednak szczegółów, praw rządzących poszczególnymi dziedzinami zjawisk, nie mogła podbudować naukowo swych głębokich nieraz domysłów i łączyła je z rozmaitymi bardzo prymitywnymi i naiwnymi wyobrażeniami. Nauka nowożytna rozpoczęła w XVI—XVIII stuleciach od skrupulatnego badania przyrody, od opisu i analizy poszczególnych rzeczy i zjawisk, wykrywając pewne szczegółowe prawa, nie mogła jednak na tym etapie dojść do ogólnych syntez. Syntezy te wypracowało dopiero przyrodoznawstwo XIX i XX wieku, w szczególności zaś filozofia marksistowska, wykrywając ogólne prawa ruchu i rozwoju całej rzeczywistości.[23] Widzimy zatem, że proces wszelkiego badania naukowego powtarza do pewnego stopnia ogólny bieg dziejów nauki: od ogólnikowego obrazu do analizy, od niej zaś do syntezy.

[23] Por. Engels: *Anty-Dühring*. Cyt. wyd. s. 27—33

Prawidłowość ta występuje w rozmaitych wariantach w różnych naukach przyrodniczych. Tak więc, w dziedzinie kosmogonii idee Demokryta o powstawaniu ciał niebieskich z ruchu wirowego atomów różnej wielkości zostały następnie wyparte przez koncepcję niezmienności ciał niebieskich, wywodzącą się od Arystotelesa i innych uczonych starożytnych. Ta ostatnia panowała prawie niepodzielnie do drugiej połowy XVIII wieku, gdyż nawet Kopernik, Galileusz i Newton, którzy dowiedli, iż ciała niebieskie nie różnią się zasadniczo od Ziemi, nie przypuszczali, aby mogły się one zmieniać. Dopiero prace Kanta i szczególnie Laplace'a zadały kłam tej koncepcji, kładąc początek naukowej kosmogonii.

Podobny proces znajdujemy w dziedzinie chemii. W starożytności i szczególnie w średniowieczu panowała, jak wiadomo, alchemia głosząca możliwość przeobrażenia każdej substancji w dowolną inną. Dopiero w XVII w. Robert Boyle dał pojęcie pierwiastka chemicznego, czyniąc w ten sposób z chemii naukę. Od tego czasu w chemii panowało przekonanie o całkowitej niezmienności pierwiastków, obalone dopiero w XX wieku po odkryciu promieniotwórczości i wykazaniu, że zachodzi tu przeobrażanie atomów jednego pierwiastka w atomy innych pierwiastków (Skłodowska-Curie, Rutherford i Soddy).

Analogiczny proces odbył się w biologii. W starożytności panowały idee samorództwa i łatwej przeobrażalności organizmów przy braku jasnego pojęcia gatunku. J. Ray (XVII w.), a zwłaszcza Linneusz (XVIII w.) sprecyzowali pojęcie gatunku, tworząc naukową systematykę świata żywego, utrzymywali jednak, iż gatunki są niezmienne. Przekonanie o stałości gatunków było panującym poglądem wśród biologów aż do ukazania się dzieła Darwina (1859); mimo iż już w tym okresie nie brakło domysłów ewolucyjnych, wśród których na czoło wysuwa się teoria Lamarcka. Po Darwinie idea ewolucji odnosi powszechne zwycięstwo.

Te ewolucje koncepcji naukowych nie są, oczywiście, jakimś bezkierunkowym „miotaniem się" między sprzecznościami. Mamy tu do czynienia z *postępowym rozwojem* nauki, w toku którego koncepcje naiwnej dialektyki — ujmującej świat w jego wszechzwiązku i zmienności, ale nie radzącej sobie ze szczegółowym rozpatrzeniem skomplikowanej natury rzeczywistości — powracają w budowanej przez naukę nowożytną dialektycznej syntezie w postaci zasadniczo przeobrażonej i głęboko ugruntowanej.

Gdy bliżej przyjrzymy się dziejom poszczególnych dziedzin nauki, znajdziemy w nich rozmaite i często wielokrotnie powtarzające się zygzaki rozwojowe. Są one wynikiem przede wszystkim skomplikowanego charakteru samego przedmiotu odnośnych nauk, a co za tym idzie,

trudności uchwycenia różnych aspektów badanych zjawisk we właściwych proporcjach. Do tego dochodzą czynniki ideologiczne — walka metodologii metafizycznej i dialektycznej, materialistycznej i idealistycznej, przy czym wskutek rozmaitych okoliczności przewagę uzyskuje raz jedna, raz druga strona. Rola filozofii występuje bardzo jaskrawo np. w dziejach tak ważnego działu fizyki i chemii, jakim jest atomistyka. Nie mając możności szczegółowego rozpatrzenia tych spraw, ograniczymy się do przypomnienia pewnych etapów historii walki atomistyki z jej wrogami.

W końcu XVIII stulecia rozwój klasycznej filozofii idealistycznej w Niemczech i innych krajach doprowadził do rozpowszechnienia się wśród przyrodników wrogiego atomistyce kierunku zwanego dynamizmem. Jednakże na początku XIX w. J. Dalton, odkrywając prawo stosunków wielokrotnych, dał trwałe podstawy naukowe atomistyce, która zdobyła sobie szybko powszechne uznanie wśród chemików, wypierając koncepcje dynamistyczne. Wkrótce wszakże ujawniły się poważne trudności w interpretacji atomistycznej wielu zjawisk chemicznych, wywołane niedoskonałością teorii Daltona (nieodróżnianie przezeń atomów od molekuł prostych substancji). Wskutek tego w końcu pierwszej połowy XIX wieku rozpoczęła się wśród chemików reakcja przeciw atomistyce; zaczął się szerzyć agnostycyzm, niewiara w możność poznania rzeczywistej struktury materii. Jednakże fala agnostycyzmu została przezwyciężona przez dalszy rozwój nauki: przyjęcie teorii molekularnej, rozwój teorii budowy chemicznej, a także powstanie i sukcesy kinetycznej teorii gazów w fizyce. Zdawało się, że atomistyka zwyciężyła w nauce ostatecznie. Znów jednak wyłoniły się pewne trudności w atomistycznej interpretacji pewnych prawidłowości termodynamicznych, z czego skorzystał podnoszący coraz bardziej głowę z końcem XIX stulecia pozytywizm. Mach, Ostwald i inni uczeni-idealiści wystąpili z prawdziwą krucjatą przeciw atomistyce, i ich idee uzyskały na pewien czas dość szerokie rozpowszechnienie. I tę jednak falę reakcji antyatomistycznej zmiótł szybko dalszy rozwój nauki (prace Smoluchowskiego, Einsteina, Perrina i inn.). Idealiści musieli ustąpić, później wszakże zaczęli stosować nowe formy walki przeciw materialistycznej atomistyce. Widzimy zatem, że zarówno okoliczności tkwiące w samym rozwoju nauki, jak i sytuacja na froncie filozoficznym, uwarunkowana w ostatniej instancji biegiem walki klasowej, wpływały na kolejną zmianę etapów burzliwego rozwoju atomistyki i fal idealistycznej reakcji przeciw niej.

Uwarunkowanie klasowe zygzaków w rozwoju nauki jest, oczywiście, szczególnie wyraźne w naukach społecznych, związanych bezpośrednio z interesami walczących ze sobą klas. Ograniczymy się tu do

jednego przykładu — zmian w teorii reprodukcji w dziejach ekonomii politycznej.

Teoria reprodukcji Smitha i Ricarda absolutyzowała jedność produkcji i konsumpcji w ustroju kapitalistycznym i wnioskowała stąd o nieograniczonych możliwościach rozwojowych tego ustroju. Teoria ta była wyrazem interesów rosnącej burżuazji. Teoria reprodukcji Sismondiego absolutyzowała sprzeczność pomiędzy produkcją a konsumpcją w ustroju kapitalistycznym, wnioskując stąd o jego niezdolności do życia. Teoria ta była wyrazem drobnomieszczańskiej krytyki kapitalizmu. Dopiero wódz i ideolog proletariatu Marks przezwyciężył jednostronność obu tych teorii i stworzył naukową teorię reprodukcji i kryzysów, wykrywając rzeczywiste prawa rozwoju i upadku kapitalizmu. W tym więc wypadku klasowe uwarunkowanie „zygzaków" występuje ze szczególną mocą, choć i tu dużą rolę odgrywa również złożoność samego przedmiotu poznania.

Zygzakowaty, spiralny charakter rozwoju nauki w przeszłości zdaje się nie ulegać wątpliwości. Powstaje jednak pytanie: czy nie jest to sprawa *tylko* przeszłości? Zygzaki są niewątpliwie wyrazem słabości nauki, pewnej jednostronności jej teoryj. Można by więc pomyśleć, że dziś nauka osiągnąwszy wysoki poziom rozwoju, władając orężem materializmu dialektycznego oraz ucząc się na błędach przeszłości, może uniknąć zygzaków, że zatem prawo negacji negacji w odniesieniu do rozwoju nauki staje się przestarzałe. Czy tak jest w istocie?

Jest rzeczą niewątpliwą, że *takich* jednostronności, jakie cechowały metafizyczne teorie przeszłości, nauka kierująca się metodologią marksistowską nie popełnia i popełniać nie będzie. Nie ma więc mowy o tym, aby rozwój nauki w przyszłości uległ *takim* zygzakom, jakie występowały w dotychczasowym rozwoju nauki. Czy oznacza to jednakże, iż nauka dzisiejsza lub nauka jutrzejsza może być wolna od *wszelkich* zygzaków, że teorie, które powstają i będą powstawać w nauce, mogą być wolne od *wszelkiej* jednostronności?

Takie przypuszczenie byłoby równoznaczne z założeniem, że będą powstawały teorie odzwierciedlające rozmaite strony tego czy innego procesu w dokładnie takich samych proporcjach, w jakich występują one w rzeczywistości, inaczej mówiąc, teorie odzwierciedlające realne procesy w sposób absolutnie adekwatny. Rzecz jasna, jest to przypuszczenie metafizyczne, jest to założenie, że nauka może osiągać prawdę absolutną, a więc założenie całkowicie sprzeczne z duchem marksizmu, który wykazuje, że rzeczywistość jest nieskończenie skomplikowana, że zatem proces poznania tej rzeczywistości biegnący poprzez prawdy względne ku prawdzie absolutnej jest nieskończony.

Postęp nauki polega na przezwyciężaniu ograniczoności i jednostronności dawnych teorii. Musimy dążyć do tego, aby nasze teorie dawały możliwie jak najbardziej wszechstronne i adekwatne odbicie rzeczywistości. Nigdy jednak nie może to nam się udać w pełni, nigdy nie możemy od razu uchwycić w idealnie adekwatnych proporcjach wszystkich stron jakiegoś zjawiska. Uczy nas tego całe doświadczenie rozwoju nauki, uczy nas tego materializm dialektyczny, stwierdzający nieskończoną złożoność rzeczywistości i wynikającą stąd nieskończoność procesu jej poznania. A skoro tak, to wydaje się niewątpliwe, że poznanie wszelkiej dziedziny rzeczywistości będzie nadal przebiegało po spirali, chociaż „kręgi" tej spirali będą nieporównanie „węższe" niż dawniej, gdyż osiągane przez naukę prawdy względne będą znacznie bliższe prawdzie absolutnej.

Wydaje się, że problem ten łączy się ściśle ze sprawą istnienia w nauce różnych szkół w ramach wspólnego światopoglądu marksistowskiego. Prawomocność istnienia i płodność różnych szkół w naukach przyrodniczych wynika stąd, że każda szkoła skupia uwagę na pewnej stronie badanych zjawisk, prowadzi badania w określonym kierunku, stosuje wypracowaną przez siebie metodykę doświadczeń. Oczywiście, rozmaite szkoły pracują równocześnie, ich badania uzupełniają się nawzajem i konfrontowanie ich wyników, oraz wywiązująca się w związku z tym dyskusja daje możność stworzenia właściwego, możliwie wszechstronnego obrazu odnośnych zjawisk. Jednakże odkrycia eksperymentalne i osiągnięcia teoretyczne poszczególnych szkół nie napływają przecież równomiernie i jednocześnie. Zawsze bywa tak, iż w pewnym okresie jedna ze szkół dokonywa poważniejszych odkryć, w innym zaś okresie — inna. W związku z tym do naukowego obrazu danego zjawiska dochodzą raz nowe rysy jednego rodzaju, raz innego. Już ta okoliczność wskazuje, że rozwój nauki nie może być w pewnym sensie wolny od „zygzaków", musi przebiegać w sposób spiralny, nie zaś prostoliniowy.

W naukach społecznych, które mają wyraźnie klasowy charakter, sytuacja wygląda nieco inaczej niż w naukach przyrodniczych. I tu jednak, rzecz jasna, różne ośrodki naukowe pracują nad rozmaitymi zagadnieniami, i tu osiągnięcia z różnych odcinków nie mogą napływać równomiernie. Dlatego też rozwój tych nauk również nie może odbywać się w sposób prostoliniowy, lecz musi w pewnym sensie przebiegać po spirali.

Tego, co wyżej powiedzieliśmy, w żadnym wypadku nie należy interpretować w duchu usprawiedliwiania wszelkich zygzaków w rozwoju nauki jako rzekomo normalnego zjawiska. Wiemy, że np. w ZSRR w rozwoju wielu gałęzi nauki (filozofia, pedagogika, językoznawstwo,

biologia, fizjologia i inne) zdarzały się niepożądane zygzaki wywoływane przez rozmaite „przegięcia" i skrajności, których można było uniknąć. Podobne zjawiska występowały i u nas. Próby jakiegokolwiek usprawiedliwiania tych zjawisk w oparciu o prawo spiralnego rozwoju byłyby zupełnie fałszywym rozumieniem tego prawa. W żadnym wypadku nie powinno ono usprawiedliwiać przegięć i nieuzasadnionych zygzaków.

Sytuacja jest tu znów do pewnego stopnia analogiczna do tej sytuacji, jaką mamy w kwestii sprzeczności. Wiemy, że sprzeczności są dźwignią rozwoju. Nie wynika jednakże stąd, abyśmy mieli kultywować sprzeczności, cieszyć się nimi. Przeciwnie, wszelką sprzeczność, wyłaniającą się w toku rozwoju społeczeństwa, musimy przezwyciężać. Co więcej, wiedząc, że sprzeczności pewnych określonych typów i ich przezwyciężenie — to normalne zjawisko wynikające z praw rozwoju, musimy zarazem zdawać sobie sprawę z tego, że bywają sprzeczności niepożądane, które nie są normalnym zjawiskiem i których powinniśmy unikać, zapobiegać ich powstawaniu (można tu przytoczyć przykład nadmiernych dysproporcji w rozwoju gospodarki narodowej).

Podobnie jest i z zygzakami w rozwoju nauki. Pewne zygzaki, pewne nierównomierności są tu nieuniknione — i te jednak musimy jak najszybciej przezwyciężać, wzmagając wysiłki na pozostających w tyle odcinkach nauki. Zarazem musimy sobie zdawać sprawę z tego, że inne zygzaki, nadmierna nierównomierność w postępie różnych odcinków nauki, a tym bardziej „przegięcia" w ujmowaniu zagadnień — to zjawiska niepożądane, którym należy wypowiedzieć walkę.

5. Negacja negacji w rozwoju społeczeństwa

Przechodzimy obecnie do omówienia działania prawa negacji negacji w rozwoju społecznym. Jest to zagadnienie szczególnie ważne, gdyż tu spotykamy zwykle najwięcej nieporozumień i wątpliwości.

Skoro przyjmujemy za Marksem i Engelsem, że obalenie kapitalizmu jest procesem zaprzeczenia zaprzeczenia (wywłaszczenie wywłaszczycieli), to nasuwa się pytanie: co dalej? Niektórzy wyrażają obawę, że jeśli będziemy traktować negację negacji jako prawo uniwersalne, to możemy dojść... do wniosków o obaleniu komunizmu w przyszłości, zastąpieniu go przez jakiś „kapitalizm wyższego typu" itd. Absurdalność podobnego rozumowania jest oczywista. Przecież z takim samym powodzeniem z prawa przechodzenia zmian ilościowych w zasadnicze zmiany jakościowe moglibyśmy wyprowadzić wniosek, że komunizm musi w końcu ulec zasadniczej zmianie jakościowej, czyli zostać obalony. Albo też z tego, że w kilku dotychczasowych ustrojach społecz-

nych prawo walki przeciwieństw przejawiało się jako prawo walki klas, moglibyśmy wyciągnąć wniosek, że walka klasowa jest wieczna. Jeśli będziemy prawa dialektyki stosować mechanicznie, możemy dojść do dowolnej niedorzeczności; będzie to wszakże argument nie przeciwko prawom dialektyki, lecz przeciwko tym, którzy je mechanicznie stosują.

Każde prawo dialektyki jest powszechne, ale przejawia się w sposób swoisty w różnych wypadkach, w rozmaitych dziedzinach zjawisk. W szczególności w społeczeństwie nieantagonistycznym wszystkie prawa dialektyki działają w sposób odmienny niż w antagonistycznym — żadne jednak działać nie przestaje. Jest to abecadło filozofii marksistowskiej, czasem jednak trzeba przypominać i abecadło, skoro niektórzy o nim zapominają.

Wróćmy do prawa negacji negacji. W jaki sposób przejawia się ono w rozwoju społecznym? I tu działa ono na różnych „szczeblach". W skali „mikroskopowej" znajdujemy je w ustroju kapitalistycznym na każdym kroku. Starczy wziąć analizowane przez Marksa w *Kapitale* procesy wymiany towarowej (towar—pieniądz—towar) oraz cyrkulacji kapitału (pieniądz—towar—pieniądz), sam proces produkcji, w którym po dokonaniu cyklu produkcyjnego odbywa się reprodukcja prosta lub rozszerzona (produkcja—konsumpcja—reprodukcja). Chodzi tu nie tylko o reprodukcję produktów pracy, ale także o reprodukcję sił wytwórczych — zarówno narzędzi, jak i siły roboczej. W ustroju socjalistycznym nie ma już kapitału, w ustroju komunistycznym zniknie również wymiana towarowa, jednakże pozostanie oczywiście proces reprodukcji rozszerzonej, bez którego w ogóle społeczeństwo istnieć nie może. Widzimy zatem, że w pewnym sensie społeczeństwo nie może istnieć bez negacji negacji.

Są to procesy szczebla „mikro-ekonomicznego", widoczne dla wszystkich, i tu sprawa wygląda dość prosto. Jednakże znacznie ważniejsza jest negacja negacji na „makro-szczeblu", odkryta dopiero przez Marksa. Chodzi tu o wyłanianie się i przezwyciężanie sprzeczności pomiędzy siłami wytwórczymi a stosunkami produkcji.

Jak wiadomo, w początkowym okresie rozwoju każdej formacji społeczno-ekonomicznej występuje zgodność stosunków produkcji z charakterem sił wytwórczych, umożliwiająca intensywny wzrost tych ostatnich. Później następuje okres, gdy rozwijające się siły wytwórcze popadają w sprzeczność z dotychczasowymi stosunkami produkcji, inaczej mówiąc, zgodność pomiędzy nimi zostaje zaprzeczona. Następnie stosunki produkcji muszą być w ten czy inny sposób dostosowane do nowych sił wytwórczych — sprzeczność zostaje przezwyciężona, a zgodność stosunków produkcji z charakterem sił wytwórczych odbudowana; mamy tu więc zaprzeczenie zaprzeczenia.

W trakcie rozwoju ustroju kapitalistycznego chwilowe przezwyciężenie pewnych aspektów sprzeczności między stosunkami produkcji a charakterem sił wytwórczych mamy w okresie kryzysów ekonomicznych. Wiemy, że wskutek tego cały rozwój gospodarki kapitalistycznej ma charakter cykliczny — okresy prosperity ustępują miejsca okresom kryzysów i odwrotnie. Jednakże kryzysy nigdy nie rozwiązują podstawowych sprzeczności ustroju kapitalistycznego, przeciwnie, sprzeczności te w miarę rozwoju kapitalizmu pogłębiają się, wskutek czego same kryzysy stają się coraz dłuższe i cięższe. Rozwiązaniem sprzeczności kapitalizmu może być jedynie rewolucja socjalistyczna, zasadniczo przeobrażająca charakter stosunków produkcji.

A jak wygląda sprawa w ustroju socjalistycznym? Tutaj mamy nieprzemijającą zgodność pomiędzy społecznym charakterem stosunków produkcji a społecznym charakterem sił wytwórczych. I tutaj jednak w ramach tej zgodności wyłaniają się sprzeczności pomiędzy pewnymi stronami danej, konkretnej formy socjalistycznych stosunków produkcji a aktualnym poziomem sił wytwórczych. I tu sprzeczności te mogą być przezwyciężane jedynie w drodze dostosowania form stosunków produkcji do charakteru sił wytwórczych, tu jednakże dostosowanie to jest przeprowadzane w oparciu o poznanie praw ekonomicznych przez państwo socjalistyczne w interesie całego społeczeństwa i przy jego współudziale — dlatego też nie ma tu już mowy ani o kryzysach, ani o rewolucjach politycznych. Nie ma tu, oczywiście, okresów spadku produkcji, a zatem nie ma cykliczności rozwoju gospodarki, charakterystycznej dla kapitalizmu. Ale i tu okresy narastania sprzeczności ustępują miejsca okresom ich przezwyciężania i na odwrót.

Widzimy zatem, że prawo negacji negacji działa również w społeczeństwie na wszystkich etapach jego rozwoju, choć na różnych etapach przejawia się w sposób odmienny. Jego działanie jest nierozerwalnie związane z całą dialektyką rozwoju społecznego, nieuchronnie wynika z tego, że w trakcie rozwoju społeczeństwa (jak i przyrody) mamy ciągłe wyłanianie się i przezwyciężanie sprzeczności. Nie przypadkiem też Stalin określa zmianę roli stosunków produkcji — od hamulca do głównej dźwigni rozwoju sił wytwórczych i od głównej dźwigni do hamulca — jako „jeden z głównych elementów marksistowskiej dialektyki materialistycznej".[24]

Wiemy, że dialektyka materialistyczna jest orężem teoretycznym w ręku partii marksistowsko-leninowskiej. Powstaje pytanie — jakie znaczenie ma dla działalności partii prawo negacji negacji, które na-

[24] Stalin: *Ekonomiczne problemy socjalizmu w ZSRR*. Warszawa 1952 „Książka i Wiedza" s. 68

szym zdaniem jest organiczną częścią składową dialektyki marksistowskiej?

Jak wspominaliśmy, Stalin nigdzie *expressis verbis* o prawie negacji negacji nie mówi; nie wspominano o nim w ogóle przez długi czas w literaturze marksistowskiej. Mogłoby się wydawać, że prawa tego nie biorą pod uwagę partie komunistyczne w swojej działalności. Jest jednak inaczej. Nie używając terminu „negacja negacji" w istocie rzeczy Stalin mówił nieraz o tym, tylko innymi słowami, co jest treścią tego prawa. Przytoczyliśmy jego wypowiedź o kolejnych zmianach roli stosunków produkcji — od dźwigni do hamulca i od hamulca do dźwigni. Nie ma potrzeby udowadniać, jak wielkie znaczenie ma zrozumienie tego „elementu marksistowskiej dialektyki" dla działalności partii proletariatu. Dla rozwoju społeczeństwa socjalistycznego szczególne znaczenie ma wskazówka Stalina, że wyłaniają się tu sprzeczności, które partia i państwo muszą w porę dostrzegać i przezwyciężać. Łatwo zrozumieć, do jakich szkód mogłoby doprowadzić wyobrażenie, że rozwój społeczeństwa socjalistycznego postępuje naprzód gładko i bezkonfliktowo, bez żadnych przeszkód i zygzaków.

W pracach Stalina znajdujemy i inne wskazówki tego rodzaju, niezwykle ważne dla praktyki politycznej. Weźmy chociażby następujący fragment jego referatu na XVI zjeździe WKP(b):

„Rozkwit narodowych w formie i socjalistycznych w treści kultur w warunkach dyktatury proletariatu w jednym kraju *dla* stopienia się ich w jedną ogólną socjalistyczną (zarówno w formie, jak i w treści) kulturę z jednym wspólnym językiem, gdy proletariat zwycięży na całym świecie i socjalizm przeniknie w życie codzienne — na tym właśnie polega dialektyka leninowskiego ujęcia kwestii kultury narodowej.

„Może ktoś powiedzieć, że takie ujęcie kwestii zawiera «sprzeczność». Czyż jednak nie mamy takiej samej «sprzeczności» w zagadnieniu państwa? Jesteśmy za obumieraniem państwa. I jesteśmy zarazem za umocnieniem dyktatury proletariatu, będącej najsilniejszą i najpotężniejszą władzą spośród wszystkich władz państwowych, które dotychczas istniały. Najwyższy rozwój władzy państwowej w celu przygotowania warunków do obumierania władzy państwowej — oto sformułowanie marksistowskie. Zawiera to «sprzeczność»? Tak, zawiera «sprzeczność». Ale sprzeczność ta jest sprzecznością realną i całkowicie odzwierciedla dialektykę marksowską".[25]

W obu przytoczonych przykładach mamy do czynienia z rozwojem dialektycznym, rozwojem poprzez sprzeczności, przez negację negacji. I zupełnie nie jest istotne, że Stalin użył tu terminu „sprzeczność"

[25] Stalin: *Dzieła* t. 12 Warszawa 1951 „Książka i Wiedza" s. 367

a nie „negacja negacji" — świadczy to jedynie o ścisłej więzi między różnymi prawami dialektyki.

Prawo negacji negacji ma wielkie znaczenie praktyczne dlatego, że pozwala ono na zrozumienie skomplikowanego charakteru rozwoju, na zrozumienie tego, że nie można zawsze iść prostym utartym szlakiem, że czasem trzeba dokonać zwrotu i to nie dlatego, że przedtem szliśmy w mylnym kierunku, lecz dlatego, że wymagają tego prawa rozwoju. Przytoczone przez Stalina przykłady z kulturą narodową i z państwem są w tym względzie szczególnie pouczające — nie przypadkiem w obu tych kwestiach leninizm musiał toczyć boje z ludźmi nie rozumiejącymi dialektyki rozwoju.

Oczywiście, i tu musimy powtórzyć, że zbyt prymitywne pojmowanie prawa negacji negacji może pociągnąć za sobą poważne niebezpieczeństwa — może zrodzić chęć usprawiedliwiania wszelkich zygzaków, które mogą wynikać i często wynikają również z popełnionych błędów.

Niezwykle interesująca pod tym względem jest wskazówka dana przez Lenina w jego pracy *Krok naprzód, dwa kroki wstecz*. Opisując walki pomiedzy bolszewikami a mieńszewikami w latach 1903—1904, Lenin stwierdza, że przebiegają one „dialektycznie, poprzez sprzeczności: mniejszość staje się większością, większość — mniejszością; każda strona przechodzi od obrony do ataku i od ataku do obrony" itd.[26] Opisując następnie zygzaki w zachowaniu się mieńszewików i „rozwój" ich oportunizmu w drodze „negacji negacji", Lenin wskazuje:

„Ale wielkiej dialektyki heglowskiej, którą przejął postawiwszy ją na nogi marksizm, nie należy nigdy mieszać z wulgarną metodą usprawiedliwiania zygzaków działaczy politycznych... Prawdziwa dialektyka nie usprawiedliwia osobistych błędów, lecz bada nieuchronne zwroty dowodząc ich konieczności na podstawie najbardziej szczegółowej analizy rozwoju w całej jego konkretności".[27]

Oczywiście, analiza leninowska odnosiła się do zupełnie innych warunków historycznych niż mamy dzisiaj; rozpatruje ona przebieg walk między rewolucyjnym a oportunistycznym skrzydłem socjaldemokracji rosyjskiej. Ogólna jednak wskazówka metodologiczna Lenina niewątpliwie pozostaje w mocy: należy badać konkretny rozwój i wykazywać wynikającą z rozwoju sytuacji nieuchronność tych czy innych zwrotów w polityce partii proletariatu. Trzeba zarazem, jak wskazywaliśmy, odróżniać nieuniknione zwroty od subiektywnych błędów i wynikających stąd zygzaków.

Weźmy politykę Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej. Zacho-

[26] Por. Lenin: *Dzieła* t. 7 Warszawa 1953 „Książka i Wiedza" s. 437
[27] Tamże s. 437—438

dziły w niej niewątpliwie pewne zwroty, pewne przesunięcia. W latach 1948—49 wysiłek partii zmierzał do przezwyciężenia oportunistycznych koncepcji prawicy PPS i gomułkowszczyzny, do rozbicia różnych liberalno-burżuazyjnych teoryjek, które krążyły wśród naszej inteligencji. I była to niewątpliwie polityka słuszna, niezbędna do umocnienia władzy klasy robotniczej, do usunięcia przeszkód w skupieniu wysiłków na budowaniu podstaw socjalizmu w naszym kraju. Jednakże pewne ogniwa aparatu partyjnego pojęły walkę z oportunizmem w sposób opaczny, wpadając w sekciarstwo, stosując metody administracyjnego nacisku wobec chłopów, łamiąc praworządność ludową. Szczególnie jaskrawy wyraz wypaczenia te znalazły w powiecie Gryfice podczas akcji skupu zboża z początkiem 1951 r. Wówczas kierownictwo partyjne z całą ostrością uderzyło w te wypaczenia. Oczywiście, nie oznaczało to w żadnym wypadku zaprzestania czy osłabienia walki z prawicowym oportunizmem, jednakże na czoło wysunęło się w 1951 roku zadanie walki z lewackim awanturnictwem. A następnie prowadząc nieustannie walkę na dwa fronty, partia w różnych okresach czasem bardziej akcentowała potrzebę walki z biernością oportunistyczną, czasem — z sekciarstwem, w zależności od tego, które niebezpieczeństwo w danym okresie stawało się szczególnie groźne.

III Plenum KC PZPR, jak wiadomo, wysunęło na czoło zadań w pracy partyjnej umocnienie codziennej więzi z masami pracującymi, pełne przestrzeganie leninowskich norm życia partyjnego: kolegialności, demokratyzmu wewnątrzpartyjnego, krytyki i samokrytyki, w szczególności krytyki z dołu itd. Główny nacisk Plenum położyło na walkę z komenderowaniem i administrowaniem w partii, z nieliczeniem się z głosem mas i bezdusznością wobec nich. W dziedzinie nauki głównym wnioskiem z III Plenum jest konieczność wytrwałej walki z dogmatyzmem i asekuranctwem, z monopolizmem i tłumieniem krytyki, w dziedzinie sztuki — konieczność walki z uproszczonym pojmowaniem realizmu socjalistycznego, ze schematyzmem i lakiernictwem, z próbami narzucania twórcom norm i recept itd. Uchwały Plenum były jak najbardziej na czasie i pozostają w pełni aktualne i dziś, gdyż wypaczenia, przeciwko którym zostały one skierowane, bynajmniej nie zostały do końca przezwyciężone. Jednakże po III Plenum ujawniły się na pewnych odcinkach naszego życia — szczególnie kulturalnego — tendencje oportunistyczne, zmierzające do pomniejszenia naszych osiągnięć, do podważenia autorytetu partii, do liberalizmu wobec ideologii burżuazyjnej itp. Na to niebezpieczeństwo zwrócił m. in. uwagę list Sekretariatu KC do członków KW i KP, poświęcony zagadnieniom realizacji uchwał III Plenum.

Wielu te zwroty w polityce partii dziwią i zaskakują, wydają się

brakiem konsekwencji, „huśtawką" itp. Takie ujęcie sprawy wynika z niezrozumienia dialektyki rozwoju, dialektyki skomplikowanego procesu budowania socjalizmu, toczącego się w warunkach nieustającej walki klasowej. Nowe momenty w obiektywnej sytuacji wymagają odpowiednich zmian polityki. Oczywiście, zwrotu trzeba dokonywać tylko wtedy, gdy zmusza do tego obiektywna sytuacja. Wszelkie nieuzasadnione zygzaki mogą przynieść tylko szkodę. Szkodliwa jest również wszelka przesada podczas dokonywania zwrotu. Trzeba też pamiętać, że kierowanie uderzenia w jedną stronę zawsze stwarza możliwość, że rozwinie się niebezpieczeństwo od strony przeciwnej. Sprzyjają temu zdarzające się często „przegięcia" w realizowaniu linii partii, wynikające z uproszczonego jej rozumienia. Dlatego też naczelną zasadą polityki partii musi być zasada walki na dwa fronty, unikanie wszelkich uproszczeń i jednostronności. Nie zmienia to jednak faktu, że w pewnych warunkach niezbędne jest szczególne akcentowanie jednej strony zagadnienia, w innych warunkach — innej. Usiłowanie utrzymywania stale tych samych proporcji w rozkładzie wysiłków i ciosów byłoby przejawem metafizycznego ujmowania rzeczywistości.

6. Konkluzje

Wydaje się, że wszystko, co zostało wyżej powiedziane, w dostatecznej mierze uwydatnia nasze intencje. Mówiąc o prawie negacji negacji nie mamy na myśli heglowskiej triady, lecz skomplikowany charakter rozwoju biegnącego „spiralnie", „zygzakami". Takie ujęcie spotyka się jednak z zarzutami, że samo pojęcie negacji negacji zawiera w sobie *implicite* triadę i mimo wszelkich zastrzeżeń może skłaniać do schematycznego trójfazowego pojmowania rozwoju. Dlatego też niektórzy proponują porzucić sformułowanie „negacja negacji", zastępując je sformułowaniem „rozwój po spirali". W związku z tym trzeba zauważyć, że i to sformułowanie ma poważne wady. „Spirala" — to obraz, pewna przenośnia, która również do pewnego stopnia schematyzuje rzeczywisty bieg rozwoju. Wystarczy wskazać, że spirala jest linią ciągłą, podczas gdy rzeczywisty rozwój zawiera zawsze skoki, że w trakcie rozwoju spotykamy różne nierównomierności, których obraz spirali oddać nie może itp. Niemniej jednak sformułowanie „rozwój po spirali" ma tę niewątpliwą przewagę nad „negacją negacji", że wyraźnie odcina się od triady, od koncepcji syntezy przeciwieństw na trzecim szczeblu itp. Można by pomyśleć jeszcze o innym sformułowaniu, np. „rozwój poprzez zygzaki". Jest ono niewątpliwie jeszcze bardziej elastyczne niż „rozwój po spirali". Ma jednak inne wady. Pojęcie zygzaków w działalności ludzkiej ma zabarwienie pejoratywne, łączymy je zwykle z bra-

kiem konsekwencji, rzucaniem się od jednej skrajności do drugiej. Dlatego też sformułowanie prawa „rozwoju poprzez zygzaki" pociągałoby za sobą duże niebezpieczeństwo opacznego rozumienia, które by niewątpliwie wykorzystywali wrogowie marksizmu.

Widzimy zatem, że każde z rozpatrzonych przez nas sformułowań ma swoje złe strony. Zarazem każde, przy odpowiednim wyjaśnieniu i odcięciu się od błędnych interpretacji, może być używane. Należy przedyskutować, które sformułowanie ma większe zalety. A może znajdzie się jakieś nowe sformułowanie oddające tę samą treść, a posiadające mniejsze wady?

Sprawa nie ogranicza się jednak do kwestii trafności sformułowania. Podnoszone są często wątpliwości, czy w ogóle spiralna forma rozwoju jest powszechnym prawem. W niniejszym artykule staraliśmy się wykazać, że prawo to działa w obrębie wszystkich form ruchu materii, w najrozmaitszych dziedzinach przyrody i społeczeństwa. Jednakże — magą zaoponować — nie dowodzi to jeszcze powszechności, gdyż nie ma pewności, czy *wszystkie* zjawiska rozwijają się w ten sposób. Istotnie, aby dowieść powszechności danego prawa, trzeba wykazać, że wynika ono w sposób nieuchronny z całej dialektycznej koncepcji rozwoju, której słuszność potwierdza cały rozwój nauki i praktyki społecznej. Wydaje się, że częściowo już to wykazaliśmy wyżej — obecnie postaramy się rozsiane wyżej myśli zebrać i podsumować.

Jak wiadomo, dialektyka wykazuje, iż rozwój przebiega zawsze poprzez zmiany jakościowe wywołane przez narastanie zmian ilościowych. Każda jakość w pewnych warunkach powstaje, następnie rozwija się, potem chyli się ku upadkowi, wreszcie ulega unicestwieniu przekształcając się w nową jakość. Inaczej mówiąc, mamy kolejną zmianę okresów „młodości" i „starości", wznoszenia się i upadku. Można to prześledzić w ewolucji gwiazd i dziejach żywych organizmów, w historii zdobyczy techniki i typów stosunków produkcji, teorii naukowych i stylów sztuki.

Sięgając głębiej do mechanizmu rozwoju, dialektyka wykazuje, że jego siłą napędową jest walka wewnętrznych przeciwieństw, w szczególności walka nowego ze starym. W trakcie rozwoju zmieniają się więc kolejno etapy wyłaniania się sprzeczności i ich przezwyciężania. A więc, już tu występuje wyraźnie moment względnej powtarzalności pewnych stron określonych etapów rozwoju i skoro uznajemy powszechność prawa zmian jakościowych i prawa walki przeciwieństw jako źródła rozwoju, musimy uznać również powszechność „negacji negacji".

W wielu wypadkach możemy mówić o negacji negacji również, gdy rozpatrzymy szereg następujących po sobie jakości. Oczywiście, prawidłowość ta występuje nie w każdej trójce następujących po sobie

szczebli jakościowych. Jeśli rozpatrzymy np. takie następujące kolejno po sobie formacje społeczno-ekonomiczne, jak niewolnictwo, feudalizm i kapitalizm, prawidłowości takiej nie dostrzeżemy. Nie obala to jednak rozpatrywanego prawa, tak samo jak nie obala prawa zmian jakościowych fakt, że istnieją odcinki rozwoju, w obrębie których nie zachodzą zmiany jakościowe. W danym wypadku wystarczy, że proces negacji negacji zachodzi, gdy rozpatrzymy całokształt rozwoju społecznego — od wspólnoty pierwotnej poprzez formacje oparte na własności prywatnej do komunizmu.

Poza tym w obrębie każdej jakości, oprócz głównych etapów jej rozwoju, można wyodrębnić liczne inne zmiany jakościowe „mniejszej skali", a co za tym idzie, spiralę rozwojową na różnych szczeblach — wystarczy przypomnieć sobie cykle ekonomiczne w ustroju kapitalistycznym, a jeszcze głębiej — cykl produkcyjny, wymianę itp.

A więc o negacji negacji możemy mówić w różnych aspektach, pod rozlicznymi względami — nie ma tu żadnych sztywnych schematów.

Na czym polega doniosłość wyodrębnienia prawa negacji negacji, względnie spiralnego czy zygzakowatego rozwoju, jako jednego z praw dialektyki?

Wydaje się, że wchodzą tu w grę dwa zasadnicze momenty:

1) Teoretyczne znaczenie prawa spiralnego rozwoju polega na tym, iż pozwala ono na wszechstronniejsze ujęcie dialektycznej koncepcji rozwoju, a co za tym idzie, na bardziej pogłębioną krytykę rozmaitych koncepcji metafizycznych: z jednej strony koncepcji cyklicznej, ujmującej rozwój jako wieczne „kręcenie się w kółko", z drugiej zaś strony — koncepcji płaskiej ewolucji, ujmującej rozwój jako spokojne i równomierne postępowanie naprzód. Krytykując obie te metafizyczne koncepcje, musimy zarazem wykrywać ich korzenie gnoseologiczne: pierwsza z nich absolutyzuje moment cykliczności w rozwoju, nie dostrzegając jego postępowego charakteru, druga — absolutyzuje postępowy charakter rozwoju, nie dostrzegając w nim sprzeczności, względnej cykliczności i zygzaków. Szczególną doniosłość ma prawo spiralnego rozwoju dla walki z koncepcją cykliczną. Nie przezwyciężymy tej koncepcji, jeśli nie ukażemy we właściwym świetle, we właściwych proporcjach zabsolutyzowanej przez nią *względnej* powtarzalności.

2) Praktyczne znaczenie prawa spiralnego rozwoju polega na tym, iż zarówno w polityce, jak i w nauce czy sztuce, nie można iść stale utartym szlakiem, że trzeba — gdy warunki do tego dojrzały — dokonywać zwrotów; wreszcie, że trzeba studiować spuściznę przeszłości i wydobywać z zapomnienia wszystko, co cenne i co może się przydać w dalszym rozwoju.

Władysław Krajewski

Helena Eilstein

Szczeble odbicia a etapy poznania

Toczoną niedawno w ZSRR dyskusję o szczeblach poznania śledzono u nas z zainteresowaniem i wypowiadano ustnie szereg poglądów. Niniejszy artykuł jest głosem w dyskusji na ten temat.

W artykule *O roli praktyki w procesie poznania* (*Woprosy Fiłosofii* 1954 nr 3) M. N. Rutkiewicz atakuje utartą tezę, wedle której marksistowska teoria poznania rozróżnia trzy kolejne jego szczeble: *bezpośrednie postrzeganie zmysłowe; myślenie abstrakcyjne; praktykę*. Rutkiewicz wskazuje, że głównym argumentem na rzecz tego utartego poglądu jest odpowiednia interpretacja znanych słów Lenina: „Od żywego postrzegania do abstrakcyjnego myślenia *i od niego do praktyki* — taka jest dialektyczna droga poznania prawdy, poznania obiektywnej rzeczywistości." [1]

Trudno zaprzeczyć, że w interpretacji Leninowskiej wypowiedzi pod interesującym nas względem musi być element dyskusyjności, gdyż bezpośrednio o żadnych „szczeblach" nie ma w niej mowy. Analiza dalszego przebiegu dyskusji zdaje się potwierdzać przekonanie Rutkiewicza, że zakwestionowana przezeń interpretacja Leninowskiego tekstu jest najbardziej rzeczowym argumentem jego przeciwników.

M. N. Rutkiewicz broni stanowiska, że istnieją dwa szczeble poznania: *szczebel doznań zmysłowych* („żywe" postrzeganie) i *szczebel abstrakcyjnego myślenia*. Z niezrozumiałych powodów Rutkiewicz bardzo mało uwagi przywiązuje do ustalenia związku między swoim stanowiskiem a nauką Pawłowa o *dwóch* układach sygnałów [2] stanowiących fizjologiczne podłoże działalności poznawczej mózgu ludzkiego. W ogóle nieoczekiwanym mankamentem zapoczątkowanej przez Rutkiewicza dyskusji (w częściach dotyczących zagadnienia „szczebli po-

[1] Lenin: *Fiłosofskije tietradi*. Moskwa 1947 s. 146—147

[2] M. Rutkiewicz wspomina mimochodem o dwu układach sygnałowych jako podłożu fizjologicznym odmienności ludzkiego odzwierciedlania świata w świadomości od zwierzęcych form odzwierciedlania (por. s. 42 cyt. artykułu).

znania") jest zignorowanie przez jej uczestników pawłowizmu, powszechnie przecież uznawanego za fizjologiczną podbudowę marksistowskiej teorii poznania. Według Rutkiewicza na każdym z tych dwu *szczebli czyli etapów* poznania [3] ujawnia się rola praktyki społecznej jako podstawy poznania (tzn. Rutkiewicz stwierdza *genetyczną* rolę praktyki w poznaniu), nadto zaś praktyka pełni funkcję kryterium prawdy. Duża część artykułu Rutkiewicza poświęcona jest analizie samego pojęcia praktyki. Podzielam zdanie większości dyskutantów, że analiza ta ma charakter powierzchowny i upraszczający; cennym elementem tej części rozważań Rutkiewicza jest zasygnalizowanie, że pojęcie praktyki w filozofii marksistowskiej bynajmniej nie jest proste i wymaga dalszych badań.

O ile W. M. Podosietnik w artykule *W sprawie szczebli procesu poznania prawdy* (*WF* 1954 nr 5) broni tradycyjnego dla naszych podręcznikowych opracowań ujęcia, wedle którego trzema *szczeblami czyli etapami* poznania są: doznania zmysłowe, myślenie abstrakcyjne, praktyka — to szereg dyskutantów (również i w Polsce, jak wynika z ustnych dyskusji) upatruje istotną modyfikację i ulepszenie tego poglądu w twierdzeniu, że trzecim szczeblem czyli etapem poznania nie jest praktyka, ale *sprawdzenie w praktyce*. Towarzysze ci jednak, jak dotąd, nie powiedzieli jasno, na czym polega swoistość ich stanowiska i jego wyższość nad zazwyczaj przyjmowanym. W najprostszych konkretnych przypadkach, kiedy przyrodnik sprawdza słuszność hipotezy dokonując odpowiedniego eksperymentu albo kiedy zespół pracowników fabryki sprawdza słuszność nowej metody produkcyjnej stosując ją, „sprawdzenie w praktyce" polega na tym, że dokonuje się szeregu manipulacji (przekształcanie materialnej rzeczywistości) i w wyniku tego odbiera się szereg wrażeń i dochodzi się do szeregu abstrakcyjnych refleksji. Otóż zwolennicy zmodyfikowanego stanowiska nie wyjaśnili, jak dotąd, czy przez „sprawdzenie w praktyce" jako trzeci szczebel (etap) *poznania*, różny od *doznawania wrażeń* i *abstrakcyjnego myślenia*, rozumieją owe *manipulacje*, czy też *doznawanie w ich toku odpowiednich wrażeń zmysłowych i zaradzanie się myśli*.

Towarzyszom, zajmującym z takimi czy innymi zastrzeżeniami stanowisko Podosietnika i redakcji *Woprosów Fiłosofii* (to ostatnie sformułowane zostało w podsumowaniu dyskusji — *Woprosy Fiłosofii* 1955 nr 1), chodzi o podkreślenie doniosłej prawdy, że dla marksistowsko-leninowskiej teorii poznania proces poznania nie kończy się na wysnuciu abstrakcyjnie sformułowanych teoretycznych wniosków z doznań

[3] Nazywa je bowiem również etapami (por. jego wypowiedź przytoczoną w redakcyjnym przeglądzie głosów dyskusyjnych w *WF* 1955 nr 1 s. 142).

zmysłowych. W związku z tym warto przypomnieć udatne zestawienie przez czł. kor. AN ZSRR A. Aleksandrowa Leninowskiej formuły: „Od żywego postrzegania do abstrakcyjnego myślenia *i od niego do praktyki* — taka jest dialektyczna droga poznania prawdy..." z Kantowską formułą przyjętą za motto jednej z prac Hilberta: „...wszelkie poznanie ludzkie zaczyna się od przedstawień, przechodzi do pojęć i kończy się na ideach." [4]

Wydaje się, że słusznego rozwiązania kwestii najbliższy jest M. N. Rutkiewicz, ale nie w artykule, tylko w liście, przytoczonym w przeglądzie wypowiedzi dyskusyjnych dokonanym przez G. S. (*WF* 1955 nr 1). W liście tym Rutkiewicz kilkakrotnie powraca do myśli, że pojęcie „szczebli" czy też „etapów" poznania ma na gruncie marksistowsko-leninowskiej teorii poznania nie jeden sens, ale rozmaite. Żeby tę rzecz wyjaśnić dokładniej, proponuję sprecyzować naszą terminologię (co jest przecież niezbędnym elementem rozwoju naszej naukowej marksistowskiej filozofii) i rozróżnić terminologicznie: *szczeble psychicznego odzwierciedlenia (odbicia) rzeczywistości* oraz *etapy naukowego poznania.*

Marksistowska teoria poznania w zgodzie z danymi psychologii stwierdza, że psychika ludzka odzwierciedla świat w doznaniach zmysłowych (i ich złożonych konglomeratach) oraz sądach formułowanych za pomocą pojęć. W związku z tym marksistowsko-leninowska teoria poznania odróżnia dwa szczeble psychicznego odzwierciedlenia rzeczywistości: szczebel zmysłowy i abstrakcyjny. Co się tyczy pierwszego z nich, szczególnie trafne wydaje się określenie Mao Tse-tunga: „emocjonalny" szczebel odbicia,[5] uwzględniające, oprócz wąsko pojętych wrażeń zmysłowych, uczucia, emocje jako właściwą człowiekowi (i nie tylko jemu) postać psychicznego odzwierciedlenia rzeczywistości. Istnienie drugiego z tych szczebli i jego nieustanne współdziałanie z pierwszym stanowi uwarunkowaną przez rozwój społeczny osobliwość psychiki ludzkiej w porównaniu ze zwierzęcą. Nauka o tych dwóch szczeblach psychicznego odzwierciedlenia rzeczywistości zostaje podbudowana przez naukę pawłowowskiej fizjologii o właściwych człowiekowi dwu układach sygnałowych. Postulować, że tę „drabinkę" złożoną ze szczebli: zmysłowo-emocjonalnego oraz abstrakcyjnego można nadbudować, dodac jeszcze jakiś „trzeci" szczebel, nieobcy organicznie całej konstrukcji, znaczyłoby odrywać marksistowską teorię

[4] Por. A. Aleksandrow: *O idealizmie w matematyce. Myśl Filozoficzna* 1952 nr 1(3) (przekład z czasopisma *Priroda* 1951 nr 7 s. 5)

[5] Por. Mao Tse-tung: *W sprawie praktyki.* Warszawa 1951 „Książka i Wiedza" s. 9

poznania od psychologii, która nie zna odpowiadającego „trzeciemu" szczeblowi rodzaju zjawisk psychicznych, od fizjologii, która nie zna odpowiedniego mechanizmu nerwowego. Innymi słowy, znaczyłoby pozbawiać marksistowsko-leninowską teorię poznania charakteru naukowego.

Zadaniem coraz lepiej wypełnianym przez marksistowską naukę, w szczególności — filozofię, jest wyjaśnianie roli praktyki na każdym z wymienionych szczebli psychicznego odbicia. Jeśli chodzi o szczebel pierwszy, wyjaśniamy, w jaki sposób praktyka kształtuje zmysły człowieka w filogenezie i ontoewolucji, dostarcza im materiału, uczula je na te czy inne zjawiska rzeczywistości (względność „progów", sterowanie uwagi etc.), uczy nas prawidłowo przyporządkowywać doznania zmysłowe cechom i przemianom obiektywnego świata. Jeśli chodzi o drugi szczebel, wyjaśniamy, w jaki sposób społeczna praktyka staje się podłożem rozwoju języka i myślenia, w jaki sposób na podstawie praktyki dochodzi do wydzielania istotnych cech przedmiotów i procesów, do kształtowania się pojęć i sądów; słowem, rozwijamy znaną myśl Engelsa, że „właśnie *przeobrażanie przyrody przez człowieka*, a nie sama tylko przyroda jako taka, jest najbardziej istotną i bezpośrednią podstawą myślenia ludzkiego, i w miarę tego, jak człowiek uczył się zmieniać przyrodę, rozwijała się jego inteligencja".[6]

Warunkiem wypełnienia omawianego zadania jest jasne uświadomienie sobie, że w odniesieniu do procesów psychicznych normalnie przebiegających w mózgu ludzkim wyodrębnienie dwu szczebli odbicia jest cenną naukowo *abstrakcją*, w tym sensie, że nie istnieją one i nie funkcjonują oddzielnie, albowiem pierwszy ludzki układ sygnałowy nie pracuje inaczej niż pod kontrolą drugiego (i na tym polega jego swoistość w porównaniu z układem sygnałowym zwierząt), z drugiej zaś strony — pierwszy układ nie zawiesza nigdy pracy, w związku z czym mózg ludzki nie może być ogarnięty procesem „czystego" myślenia.

O wiele mniej abstrakcyjne jest wydzielenie charakterystycznych i doniosłych *etapów społecznego naukowego poznania jakiejś dziedziny rzeczywistości na danym szczeblu praktyki społecznej*, tzn. etapów społecznej działalności poznawczej. Etapami tymi są: gromadzenie materiału faktycznego; wysnuwanie na jego podstawie teorii i hipotez; sprawdzanie płynących z nich wniosków w praktyce. Oczywiście, normalną rzeczą jest zachodzenie na siebie tych etapów: przed zakończeniem zbierania materiału faktycznego uczony szuka teoretycznego klucza do poznawczego opanowania faktów, a w trakcie rozwijania teorii

[6] F. Engels: *Dialektyka przyrody*. Warszawa 1952 „Książka i Wiedza" s. 240

i dochodzenia do częściowych rezultatów poddaje je praktycznej kontroli w eksperymencie. Jednakże, jeśli w działalności psychicznej normalnego człowieka na jawie nie daje się odizolować w czasie działanie pierwszego i drugiego układu sygnałowego, to w rozwoju społecznego poznania poszczególne etapy mogą być mniej lub bardziej ściśle izolowane w czasie, a nawet realizowane przez rozmaite osoby (i pokolenia uczonych). Ekspedycja przyjeżdża z terenu, przywozi surowy materiał; przystępuje się do teoretycznego jego opracowania. W związku z tym wykrystalizowuje się koncepcja nowej ekspedycji o nowym składzie personalnym, sprawdzającej uzyskane wnioski. Fizyk-doświadczalnik uzyskuje szczególnie cenne zdjęcia w komorze wilsonowskiej. Poczyna je interpretować przy pomocy całego sztabu teoretyków, przy ich pomocy dochodzi do sformułowania programu przyszłych doświadczeń dla szeregu doświadczalników, etc.

Rozpatrzone są tu przykłady najprostsze; każdy wie, jak bardzo skomplikowana jest sprawa praktycznego sprawdzenia teorii np. w naukach społecznych. Takie elementarne przykłady wystarczają jednak do wyjaśnienia istoty sprawy.

Nad kwestią przestrzennej i czasowej izolacji szczebli odbicia z jednej strony, a etapów naukowego poznania z drugiej zatrzymałam się po to, by z tego punktu widzenia unaocznić ich nieidentyczność.

Między szczeblami psychicznego odzwierciedlenia a etapami społecznego naukowego poznania zachodzi określony związek, co nie usprawiedliwia jednak dotychczasowego nagminnego mieszania przez nas tych pojęć.

Na pierwszym etapie naukowego poznania, czyli przy gromadzeniu faktów, podstawową rolę gra pierwszy, zmysłowy szczebel odzwierciedlenia rzeczywistości w umysłach ludzi; tzn., zgodnie z materialistyczną teorią poznania, ludzie nie mogą poznawać rzeczywistości nie wchodząc z nią w kontakt zmysłowy i nie uzyskując w toku praktyki bezpośrednich postrzeżeń („żywe" postrzeganie). Nie należy jednak z tego powodu mniemać, że na pierwszym etapie naukowego poznania danej dziedziny zjawisk ludzie ograniczają się do odzwierciedlania jej wyłącznie na szczeblu bezpośrednich doznań zmysłowych. Fizyk nie tylko coś tam widzi i słyszy, ale *mierzy* i zapisuje rezultat w liczbach, tzn. oba jego układy sygnałowe muszą działać jednocześnie. Obserwator nie tylko doznaje wrażeń zmysłowych, ale protokołuje je, to znaczy odzwierciedla rzeczywistość na szczeblu pojęciowego myślenia.

Oprócz tego dość powierzchownego aspektu sprawy ma ona zresztą aspekt głębszy: w nauce odzwierciedlenie *faktu* nie sprowadza się przecież po prostu do zanotowania pewnego postrzeżenia zmysłowego; opis

każdego faktu jest już od razu właściwie interpretacją owych wrażeń w świetle znajomości pewnych praw ogólnych.

Na drugim etapie poznania naukowego pierwszy szczebel odzwierciedlenia przestaje grać rolę dominującą, w tym sensie, że chociaż warunkiem działalności psychicznej uczonego pozostaje jego kontakt zmysłowy z materialnym światem, to warunkiem teoretycznego opracowywania materiału bynajmniej nie musi być bezpośredni kontakt zmysłowy *z tym właśnie teoretycznie opracowywanym materiałem.* Hydrolog siedzi w swym gabinecie i opracowuje dane uzyskane przy pomiarach podczas drejfu wokoło bieguna północnego, drejfu, w którym nie miał szczęścia brać udziału. Historyk zastanawia się nad treścią dokumentu, którego odkrycie (czyjeś „żywe postrzeżenie"!) było wielką sensacją naukową, ale który on zna tylko z odpisu, itd.

Na trzecim etapie poznania, etapie praktycznego sprawdzania koncepcji naukowych, bezpośrednie, „żywe" postrzeganie znów odzyskuje rolę dominującą, co zresztą w sposób oczywisty wypływa z faktu, że trzeci etap naukowego poznania jest zarazem *pierwszym* etapem kolejnego, nowego cyklu rozwojowego społecznego poznania. Porównaj u Mao Tse-tunga: „Czy na tym kończy się ruch poznania? Odpowiadamy: kończy się, a zarazem się nie kończy... Praktyka — poznanie, znowu praktyka i znowu poznanie, cykle tego procesu powtarzają się nieskończenie, a treść każdego cyklu praktyki i poznania wznosi się na stosunkowo wyższy szczebel." [7]

Ponieważ trzeci etap poznania jest zarazem pierwszym, tylko że w nowym cyklu rozwojowym, nie można się dziwić, że przy przechodzeniu do niego szczebel *zmysłowy* odbicia uzyskuje swą funkcję podstawową i w ogóle nie można się dziwić, że mimo „trójetapowości" cyklów poznania naukowego, powtarzających się na coraz wyższych poziomach praktyki — nie mamy do czynienia z żadnym trzecim, „wyższym" szczeblem psychicznego odzwierciedlenia rzeczywistości, tylko ciągle z tymi samymi dwoma: emocjonalnym (zmysłowym) i abstrakcyjnym. Każdy z trzech etapów poznania (w określonym cyklu) wznosi je na wyższy poziom. Abstrakcyjne pojęcia i teorie nauki, o ile są „naukowe (słuszne, poważne, nie bzdurne)" — mówiąc słowami Lenina — odzwierciedlają rzeczywistość „głębiej, wierniej, *pełniej*" niż protokóły obserwacji i eksperymentów.

W. M. Podosietnik w swym artykule stwierdza, że etap praktycznego sprawdzania wnosi do procesu poznania coś jakościowo nowego w porównaniu z poprzednimi, a mianowicie „sprawdzenie prawd

[7] Mao Tse-tung o.c. s. 20 i 24

w praktyce daje nam pewność co do nich".[8] Istotnie, nie można wątpić, że przekształcenie się *hipotezy naukowej* w *powszechnie obowiązującą teorię* jest jakościowym skokiem w rozwoju nauki. Biorąc jednak pod uwagę, że trzeci etap jest zarazem pierwszym etapem następnego cyklu rozwoju naukowego poznania, należy stwierdzić, że tow. Podosietnik ujął sprawę wyższości trzeciego etapu poznania naukowego nieco jednostronnie, gdyż sprawdzanie w praktyce z reguły nie tylko potwierdza hipotezę naukową, ale od razu stanowi źródło jej korektury, ulepszenia, tzn. funkcje praktyki jako podstawy, źródła poznania i jako kryterium prawdy mogą być od siebie ściśle oddzielane jedynie w teorii.

Marksistowsko-leninowska teoria poznania, jako materialistyczna, toczy z idealizmem zaciekły spór o to, że „żywe postrzeganie" obiektywnej rzeczywistości odgrywa podstawową rolę na pierwszym etapie naukowego poznania wszelkiej dziedziny rzeczywistości, tzn. jest podstawą całego poznania; że abstrakcyjne, teoretyczne poznawanie rzeczywistości nie może być pierwszym etapem poznania. Jako teoria poznania dialektyczna, której integralną część stanowi nauka o nieskończonym procesie poznania i względności prawdy, marksistowsko-leninowska teoria poznania kładzie też nacisk na to, że na wypracowaniu teorii proces poznania się nie kończy, gdyż dopiero przejście do etapu praktycznego sprawdzania daje nam kryterium prawdy i pozwala przystąpić do przezwyciężania ograniczeń teorii. Walcząc z pozytywizmem i innymi wulgarnymi kierunkami teorii poznania, marksistowsko-leninowska teoria poznania podkreśla, że *każdy* z trzech etapów poznawczego cyklu wnosi do poznania coś nowego; że w szczególności poznanie teoretyczne operujące abstrakcjami odzwierciedla materialną rzeczywistość głębiej niż protokół „bezpośrednich" danych zmysłowych.

Podkreślenie empirycznej genezy poznania; podkreślenie *podstawowej roli bezpośredniego postrzegania* na pierwszym etapie poznania naukowego (niezbędność tego pierwszego etapu); podkreślenie jakościowego skoku przy przejściu poznania na etap drugi, w którym dominującą rolę przejmuje myślenie abstrakcyjne; *konieczność* przejścia od teoretycznego myślenia do praktyki, konieczność z punktu widzenia samego zakończenia danego stadium *poznania*: konieczność wynikająca z potrzeby zbadania prawdziwości teorii i odsiania w niej plew od ziarna — takie jest, jak sądzę, właściwe rozumienie słynnej i tylokrotnie cytowanej Leninowskiej formuły wymieniającej etapy „dialektycznej drogi poznania".

[8] Ponieważ przekład jest dość swobodny, przytaczam oryginał: „Prowierka istin na praktikie pridajot im znaczenije dostowiernosti" (*WF* 1954 nr 5 s. 79).

Natomiast zgadzam się z tow. Rutkiewiczem, że nie można na podstawie tego jednego zdania przypisywać Leninowi tezy o trzech szczeblach psychicznego odzwierciedlenia rzeczywistości (tezy zamaskowanej dotąd przed samymi jej głosicielami przez terminologię mówiącą o trzech „szczeblach poznania"), tzn. w gruncie rzeczy tezy o jakimś nowym rodzaju zjawisk psychicznych, nie znanych psychologii ani żadnej innej nauce.

Helena Eilstein

W sprawie artykułu «O niektórych aspektach kwestii narodowej w obecnej fazie ogólnego kryzysu kapitalizmu»

NA TEMAT OCENY TENDENCJI ROZWOJOWEJ INDII

Opublikowany w numerze 4(18) *Myśli Filozoficznej* artykuł profesora Juliana Hochfelda pt. *O niektórych aspektach kwestii narodowej w obecnej fazie ogólnego kryzysu kapitalizmu* porusza szereg ważnych i aktualnych zagadnień, stara się uogólnić niektóre aspekty bieżącej problematyki zagadnień międzynarodowych, powiązane z kwestią narodową. Należy z uznaniem powitać podjęcie takiej próby na łamach *Myśli Filozoficznej*.

Szereg tez i sformułowań profesora Hochfelda nosi, jak sam autor zaznacza, charakter dyskusyjny. Należy oczekiwać, że wywołają one w środowisku filozoficznym gorącą polemikę i niejeden sprzeciw. Z naszej strony w obecnej notatce pragniemy jedynie ustosunkować się do poruszonego przez autora przykładu Indii.

Autor zastrzega się co prawda, że „błędem byłoby wyciąganie jakichś pośpiesznych wniosków i uogólnień z niektórych — jakże jednak znamiennych! — fragmentów przemówień Nehru i Bułganina w Moskwie", ale w dalszych swych wywodach zdaje się być zasugerowany tymi przemówieniami. Wydaje się, że profesor Hochfeld powinien był zatrzymać się nad ścisłym znaczeniem terminu „społeczeństwo na wzór socjalistyczny". W rozumieniu jego autorów — przywódców hinduskiej Partii Kongresowej — oznacza on coś w rodzaju *„welfare state"*, do którego dojść należy drogą pokojową, unikając walki klas i unikając też likwidacji kapitalizmu. Na 60 sesji Hinduskiego Kongresu Narodowego w styczniu br. podkreślano, że specjalnie skonstruowany termin „społeczeństwo na wzór socjalistyczny" ma na celu uwypuklenie różnic między tą koncepcją a socjalizmem (w naszym ujęciu tego pojęcia). W jednej z rezolucji uchwalonych na tej sesji „społeczeństwo na wzór socjalistyczny" zostało określone jako społeczeństwo, „w którym podstawowe środki produkcji są własnością społeczną lub *znajdują się pod kontrolą społeczną* (podkr. nasze — I. S. i K. P.), rozwija się stopniowo

produkcja i istnieje sprawiedliwy podział bogactwa narodowego".[1] Przywódcy Partii Kongresowej niejednokrotnie podkreślali, że ustanowienie „społeczeństwa na wzór socjalistyczny" jest do pogodzenia z prywatną własnością środków produkcji, a nawet wielkiego przemysłu. I tak np. na tym samym Kongresie Nehru oświadczył: „Musimy zawsze mieć przed oczyma obraz społeczeństwa na wzór socjalistyczny, które chcemy zbudować. To, co nie przeszkadza nam w jego budowie, powinno być pozostawione, aby prosperowało... Dlatego proponujemy kontrolę jedynie przeszkód stawianych przez prywatny sektor na drodze rozciągnięcia socjalistycznego wzoru. A nawet te przeszkody chcemy usuwać powoli." [2]

Profesor Hochfeld uważa, że pod pewnymi względami Nehru uosabia sojusz między narodową burżuazją a siłami rewolucyjnej demokracji. Ocena ta (niezależnie od trudności, jakie nastręcza termin „rewolucyjna demokracja", nie sprecyzowany w odniesieniu od Indii dzisiejszych) stoi w jaskrawej sprzeczności z klasowym charakterem obecnego rządu hinduskiego. Tego rodzaju analiza dokonana została ostatnio przez KC KP Indii w uchwałach powziętych w czerwcu br. W uchwałach tych czytamy m. in.: „Chociaż polityka zagraniczna rządu Indii uległa w ostatnich latach radykalnym zmianom w kierunku postępowym, a zatem należy ją popierać, oraz chociaż szereg deklaracji i propozycji zawartych w projekcie drugiego planu 5-letniego powinien być przyjęty z uznaniem, polityka wewnętrzna rządu, rozpatrywana jako całość, jest nadal w praktyce reakcyjna i niedemokratyczna, mimo deklarowania socjalistycznego wzoru społeczeństwa." [3]

Rezolucje KC KP Indii wytykają m. in. szereg niekonsekwencji i braków w projekcie drugiego planu 5-letniego, dotyczących źródeł akumulacji, stosunku do kapitału zagranicznego, rozłożenia podatków, kwestii rolnej, stopy życiowej mas pracujących itd. „Te reakcyjne punkty i wymowne braki (projektu planu) — czytamy w rezolucjach — nie są wynikiem przypadku albo przeoczenia. Wynikają one z klasowego charakteru rządu i podstaw jego polityki. Są one wyrazem poglądu, który nie chce uznać, iż dla wszechstronnego wzmocnienia gospodarki narodowej niezbędne jest podjęcie kroków przeciwko kapitałowi brytyjskiemu i obszarnictwu, okiełznanie kapitału monopolistycznego, polepszenie warunków życia ludu i przeprowadzenie demokratycznych posunięć." [4]

---

[1] Cyt. za *Keesing's Contemporary Archives* z 5—12.II.1955
[2] Tamże
[3] *New Age* z 10.VII.1955
[4] Tamże

W tych warunkach Komunistyczna Partia Indii stawia sobie za cel stworzenie zjednoczonego, opozycyjnego Frontu Demokratycznego z udziałem innych partii demokratycznych i lewicowych oraz postępowych jednostek, znajdujących się pod wpływami różnych partii, nie wyłączając Partii Kongresowej. Należy przy tym podkreślić, że ogólne cele i strategia rewolucji w Indiach pozostają niezmienione. Stwierdzają to wyraźnie cytowane już rezolucje: „Osiągnięcie wolności politycznej przez Indie oraz kierownicza rola wielkiej burżuazji w państwie hinduskim nie zmieniają podstawowego celu i podstawowej strategii rewolucji w Indiach. Sprzymierzona z obszarnikami i idąca na kompromis z imperializmem burżuazja hinduska nie może dopełnić zadań burżuazyjno-demokratycznych, przez które musi przejść nasz kraj na obecnym etapie. Jedynie ustanowienie rządu demokracji ludowej, który obejmowałby wszystkie klasy demokratyczne z burżuazją narodową włącznie, ale byłby kierowany przez klasę robotniczą, może zrealizować te zadania szybko i skutecznie." [5]

Materiały te nie przeczą bynajmniej temu, że rząd Nehru spełnia dziś doniosłą postępową rolę na arenie międzynarodowej oraz że wysiłki burżuazji hinduskiej w kierunku umocnienia niepodległości narodowej zasługują na wydatne poparcie. Niemniej jednak nie wydaje się, aby z przykładu Indii (a ten właśnie przykład profesor Hochfeld zdaje się mieć głównie na myśli) można było, na obecnym etapie, wyciągnąć wnioski dotyczące nowych możliwości pokojowego rozwoju w kierunku socjalistycznym, wypływających z istnienia obozu socjalistycznego, „poprzez «szczeble podchodzenia» pod demokrację ludową, poprzez stopniowe zmiany aktualnych społecznych treści sojuszów klasowych i hegemonii w tych sojuszach". Tym bardziej, że nie widzimy zbyt istotnych różnic między hinduską koncepcją „społeczeństwa na wzór socjalistyczny" a „reakcyjnymi utopiami reformistycznymi", od których profesor Hochfeld próbuje się odgrodzić w dalszym ciągu artykułu. Nie możemy też zgodzić się z próbą rozszerzania znanej tezy Lenina o możliwości pokojowego oddania władzy przez burżuazję w wyjątkowych wypadkach, której to próby profesor Hochfeld dokonuje za pomocą jednego zdania w odnośniku, przy czym podważa najistotniejszy sens tej tezy — wyjątkowość sytuacji wypływającej właśnie z rozmiarów państwa.

W notatce tej zajęliśmy się tylko jednym, wycinkowym zagadnieniem: sprawą Indii. Jednakże jest rzeczą jasną, że Indie jako najbardziej zaawansowany w rozwoju kraj spośród niezawisłych, burżuazyjnych państw azjatyckich, mają szereg specyficznych, tylko im wła-

[5] Tamże

ściwych problemów. Podejmując ważną i ciekawą próbę naukowej analizy nowych aspektów kwestii narodowo-kolonialnej, prof. Hochfeld oparł swe uogólnienia przede wszystkim na tym, zresztą niezwykle ważnym, przykładzie. Jednakże rozpatrzenie problematyki walki narodowo-wyzwoleńczej np. w takich krajach, jak Indonezja, Burma czy Malaje, nie może być pominięte.

Krzysztof Pomian i Ignacy Sachs

KILKA WYJAŚNIEŃ

Uwagi nadesłane przez K. Pomiana i I. Sachsa wydają mi się bardzo cenne. Niczego bardziej nie pragnąłem pisząc swój artykuł i formułując swoje dyskusyjne tezy, niż wywołania polemiki i sprzeciwów, niż polemicznych i krytycznych uwag, popartych argumentami. Problematyka, którą postawiłem, jest tego rodzaju, że jej rozwiązanie trudno osiągnąć bez dyskusji i krytyki, bez takiego właśnie kolektywnego wysiłku.

Uwagi K. Pomiana i I. Sachsa są fragmentaryczne i dotyczą jednej tylko z poruszonych przeze mnie bardzo krótko spraw. Sądzę, że uwag i krytycznych artykułów napłynie z czasem więcej; wtedy dopiero chciałbym wrócić do szerszego omówienia zagadnień, które w artykule postawiłem z całą świadomością dość schematycznie i tezowo, bez próby *dokładnego* uzasadnienia swoich poglądów.

Jednakże już teraz chciałbym wyjaśnić w kilku słowach pewne — jak sądzę — nieporozumienia:

1. Autorzy uwag sądzą, że powinienem był w swym artykule poddać szerszej analizie termin „społeczeństwo na wzór socjalistyczny" w ujęciu (znanym mi zresztą) przywódców Partii Kongresowej. Tymczasem jest rzeczą jasną, która wynika z całego kontekstu mojego artykułu, że mnie szło nie o to, jak narodowa burżuazja hinduska i Partia Kongresowa sama pojmuje i interpretuje swe dążenia, lecz o to, jaki jest *obiektywny* sens pewnej sytuacji i pewnego procesu historycznego, który niezależnie od intencji przywódców burżuazyjnych stwarza określone możliwości dla *rewolucyjnego ruchu robotniczego*. Ten obiektywny sens pewnej sytuacji i pewnego procesu oraz te obiektywne wynikające stąd *możliwości* dały — jak sądzę — podstawę do pewnej szczególnej postaci podjęcia w przemówieniach przywódców naszego obozu formuły Nehru.

2. Autorzy uwag słusznie wskazują, że program Partii Kongresowej

ma na widoku stworzenie czegoś w rodzaju „*welfare state*" i że w ujęciu przywódców tej partii to właśnie ma być owo „społeczeństwo na wzór socjalistyczny". Ale autorzy uwag tracą z oczu fakt, który bardzo krótko, lecz dobitnie w swym artykule podkreśliłem, że co innego program „*welfare state*", formułowany przez prawicę socjalistyczną w państwach imperialistycznych i realizowany (w sensie efektywnego zabezpieczenia dość wysokiej stopy życiowej poważnej części również proletariatu) kosztem kolonii, półkolonii i krajów zależnych, a co innego program „*welfare state*", który — jeśli miałby być realizowany nawet w tym niedostatecznym, krytykowanym przez KP Indii, zakresie — musi ograniczać sferę imperialistycznego wyzysku, uderzać w dodatkowe zyski obcego kapitału, podważać imperialistyczną dominację gospodarczą. Ten drugi rodzaj programu „*welfare state*" nie jest znowu taki zły, gdyż na fali walki o realizację takiego programu (walki, która obejmuje również krytykę jego niedostatków — co właśnie czyni KP Indii) rośnie ruch antyimperialistyczny, na którego czoło wysuwa się klasa robotnicza. Jeśli to, co tu napisałem i co w innych nieco słowach sformułowane było również w moim artykule, jest słuszne, to twierdzenie autorów notatki, że od reakcyjnych utopii reformistycznych *próbuję* się tylko odgrodzić — musi być niesłuszne.

3. Sprawa oceny klasowego charakteru obecnego rządu hinduskiego nie nasuwa wątpliwości. Jest to rząd burżuazyjny, przy tym taki rząd burżuazyjny, na który pewien wpływ wywiera burżuazja nie tylko narodowa. Ale z określonych, nie tylko i nie tyle zewnętrzno-politycznych powodów rząd ten jednak wysuwa taki program wewnętrzny, którego część jest przyjmowana z uznaniem przez KP Indii, a część krytykowana za braki i niekonsekwencje. Jak należy określić owe demokratyczne i narodowo-wyzwoleńcze elementy *całego* (tj. dotyczącego zarówno polityki wewnętrznej, jak i międzynarodowej) programu Partii Kongresowej? Jakie obiektywne potrzeby i jakie siły społeczne stoją za tymi demokratycznymi elementami programu? Czy to jest tylko nacisk klasy robotniczej w Indiach? Czy to jest tylko — zresztą bardzo doniosła — konsekwencja szczególnej międzynarodowej sytuacji i szczególnej pozycji narodowej burżuazji hinduskiej? Sądzę, że nie; i że tu jest miejsce dla problemu rewolucyjnej demokracji, problemu konieczności szukania przez narodową burżuazję poparcia w chłopstwie, drobnomieszczaństwie, inteligencji. A to kosztuje i zobowiązuje. To też daje zapewne podstawę do wynurzeń doktrynalnych Nehru, o których napisałem, że odzwierciedlają pod pewnymi względami opisaną tu sytuację. Przy tym wszystkim pragnę przyznać autorom notatki słuszność, gdy podnoszą sprawę trudności, jakie nastręcza termin „rewolucyjna demokracja", szczególnie w odniesieniu do dzisiejszych Indii.

Nie mam jasności w tej sprawie; mam jednak poczucie, że ani problem nie jest fikcyjny, ani termin pozbawiony sensu.

4. Z tego, co napisałem w artykule, wcale nie wynika, bym w jakikolwiek sposób negował ogólne cele *strategiczne* rewolucji w Indiach, tak jak je formułuje KP Indii; ani bym oczekiwał realizacji socjalizmu przez Partię Kongresową; ani bym nie widział potrzeby przejęcia hegemonii w ręce klasy robotniczej, jako warunku konsekwentnej walki o cele nie tylko socjalistyczne, ale i demokratyczne. Pisałem — i autorzy uwag to cytują — o stopniowych zmianach społecznych treści sojuszów klasowych i hegemonii w tych sojuszach, o walce klasowej, o konieczności jakościowej, skokowej zmiany w charakterze władzy. Nacisk kładłem na tym, że specyficzna sytuacja stwarza *możliwość* stopniowości i pokojowości tego procesu. Tej tezy nie udało się — jak sądzę — autorom notatki podważyć, choć oczywiście pozostaje ona w dalszym ciągu dyskusyjna.

5. Wreszcie trudno mi zgodzić się z takim argumentem przeciw poparciu cytatem z Lenina tezy o możliwości pokojowego i stopniowego „podchodzenia pod demokrację ludową" — że cytat przytoczyłem w odnośniku, że skomentowałem go jednym zdaniem i że jakoby podważyłem najistotniejszy sens tego cytatu. To, że cytat znalazł się w odnośniku i że skomentowałem go jednym zdaniem — a cóż to ma do rzeczy? Tezę samą wysunąłem nie w odnośniku, cytat z Lenina jest jeszcze jednym argumentem. Poza tym wolno chyba komentować krótko? A czy rzeczywiście podważyłem najistotniejszy sens cytatu? Czy naprawdę najważniejsza jest sprawa rozmiarów kraju, w którym powstaje możliwość zdobycia władzy przez klasę robotniczą w drodze pokojowej? To jest interpretacja bardzo dowolna. To jest nadto egzegetyczna interpretacja tekstu, a nie wyzyskanie tego tekstu do analizy dzisiejszych, nowych, innych okoliczności. Moim zdaniem ważne jest to, że dziś rewolucja zwyciężyła nie w jednym wielkim państwie, że rola Chin Ludowych w Azji jest zupełnie wyjątkowa, itd. itp. — o czym pisałem w artykule. To wcale nie nakazuje trzymać się kurczowo owych rozmiarów kraju, w którym staje się możliwe pokojowe „podchodzenie pod demokrację ludową". Nie rozmiary kraju dziś decydują — lecz linia rozwoju narodowo-wyzwoleńczej, antyimperialistycznej walki w naszej epoce.

Julian Hochfeld

O nauczaniu materializmu dialektycznego i historycznego

UWAGI O UNIWERSYTECKIEJ DYDAKTYCE MATERIALIZMU DIALEKTYCZNEGO I HISTORYCZNEGO

W związku z rozpoczętą dyskusją na temat dydaktyki materializmu dialektycznego i historycznego na uniwersytetach chciałbym wysunąć pewne uwagi, dotyczące niektórych występujących tu trudności i niedociągnięć.

O brakach istniejących w tej dziedzinie sygnalizowano niejednokrotnie w ciągu ostatniego roku akademickiego (i w ciągu lat ubiegłych). Ostatnia sesja egzaminacyjna pogłębiła jeszcze obraz istniejących trudności. Na dwa charakterystyczne zjawiska występujące podczas egzaminów chcę specjalnie zwrócić uwagę. Po pierwsze: w toku egzaminów dała się zaobserwować niska, zdecydowanie nie wystarczająca znajomość przedmiotu przez studentów, przy czym (co wydaje się niewątpliwie wynikiem lekceważenia przedmiotu) wielu studentów bardzo dobrych nie uzyskało oceny dobrej, często zaś po prostu egzaminu nie zdało. Po drugie: w czasie egzaminów zdarzały się, w stopniu zresztą mniejszym niż w latach poprzednich, wypadki nieetycznego w gruncie rzeczy manifestowania przekonań w rzeczywistości nie wyznawanych, co widocznie zdaniem niektórych studentów miało dodatnio wpłynąć na wynik egzaminu. Jaskrawym przykładem tego zjawiska była wypowiedź studentki wierzącej, która niezwykle napastliwie mówiła o religii, przy czym niezgodność tej wypowiedzi z jej światopoglądem dawała się łatwo dostrzec. Te dwa zjawiska wprowadzają nas w centrum niektórych zagadnień. Dotyczą one kwestii, jak uczynić materializm dialektyczny i historyczny, wykładany na uniwersytetach, przedmiotem o wysokich wymaganiach, o dużym ładunku intelektualnym, z drugiej zaś strony o wielkim ładunku światopoglądowym, moralnym.

Dla nikogo nie ulega na ogół wątpliwości, że zrealizowanie tego zadania wymaga posunięć nie tylko programowo - dydaktycznych. Konieczna jest głęboka zmiana stylu pracy ośrodków materializmu dialektycznego i historycznego, idąca w kierunku mocniejszego związania ich z życiem młodzieży, z pracą polityczną na wydziale. Jednakże realizacja tych zmian (bynajmniej niełatwa i wymagająca szczegółowego

przepracowania metod działania) sama przez się nie rozwiązuje zagadnienia. Konieczna jest również przebudowa programu lub, mówiąc ściślej, stworzenie programów materializmu dialektycznego i historycznego dla wydziałów niefilozoficznych.

Istniejący w dziedzinie programów stan rzeczy nie może być żadną miarą uznany za wystarczający. Sytuacja w tej dziedzinie przedstawia się — ogólnie rzecz biorąc — następująco. Istnieje (lepszy czy gorszy) program materializmu dialektycznego i historycznego dostosowany do potrzeb wydziału filozoficznego UW. Program ten jest również realizowany na innych wydziałach UW, przy czym różnica polega na zmniejszeniu w dwójnasób liczby godzin. Łatwo domyśleć się, że w takim stanie rzeczy program realizowany na wydziałach niefilozoficznych nie odpowiada potrzebom tych wydziałów, jest zbyt obszerny, dla studenta zaś nadmiernie trudny. Ostatnio czynione były próby wyjścia z tych trudności. Próby te szły na ogół w kierunku związania wykładów (i tzw. ćwiczeń) z metodologiczną problematyką dyscypliny podstawowej. Wychodzono przy tym z założenia, że skoro materializm dialektyczny jest metodologią nauk szczegółowych, to wykład tej filozofii winien dać studentowi oręż metodologiczny. Próbę tę jednak trudno ocenić jako udaną. Praktyka dotychczasowych zajęć ze studentami wykazuje, że nie są oni w stanie zrozumieć (a tym bardziej twórczo opanować) podawanej im problematyki metodologicznej. Dzieje się tak przede wszystkim dlatego, że istotne zagadnienia metodologiczne wymagają znacznie większego przygotowania niż to, którym dysponuje student trzeciego roku. Nie sądzę też, by ewentualne przesunięcie zajęć z materializmu dialektycznego i historycznego na rok czwarty mogło trudność tę radykalnie usunąć. Egzaminy prowadzone w letniej sesji egzaminacyjnej (m. in. na wydziale matematyczno - fizyczno - chemicznym UW) potwierdziły w pełni wysuwaną wyżej tezę. W świetle tego traci znaczenie argument wysuwany przez zwolenników takiej koncepcji zajęć z filozofii marksistowskiej polegający na tym, że metodologiczne ujęcie przedmiotu podnosi jego autorytet w oczach studentów i przez to pozwala intensywnie na nich oddziaływać. Tak więc — ze względów, które zostały skrótowo przedstawione — wydaje się, że ta droga wypracowania programów filozofii dostosowanych do potrzeb wydziałów niefilozoficznych zawiodła.

Otwarta stoi więc wciąż kwestia koncepcji przedmiotu. Sprawa ta wydaje się centralnym zagadnieniem, którego wyjaśnienie poprzedzać musi szczegółową pracę nad programami filozofii.

Od ujęcia „metodologicznego" znacznie lepszym rozwiązaniem wydaje się położenie głównego akcentu na dostępnych studentom zagadnieniach o szczególnym ładunku światopoglądowym. Zadaniem zajęć

z materializmu dialektycznego i historycznego byłoby przede wszystkim pozyskiwanie młodzieży dla marksistowskiego poglądu na świat. Z problematyką metodologiczną zetknęliby się najwybitniejsi spośród studentów w swej dalszej pracy naukowej. Ale i to rozwiązanie nie jest wolne od trudności. Jak przedstawić niezwykle trudne zagadnienia filozofii marksistowskiej w sposób wolny od wulgaryzacji, a zarazem dostępny? Jak uniknąć martwego abstrakcjonizmu z jednej, a płytkiej „agitkowości" z drugiej strony?

Szukając dróg poprawy sytuacji i lepszego realizowania światopoglądowych funkcji przedmiotu stwierdzić należy, że istnieje niewątpliwa sprzeczność między stawianymi sobie zamierzeniami światopoglądowymi a praktyką (programem?), przewidującą wyłożenie w ciągu 60 godzin całej problematyki filozofii i socjologii marksizmu. Nie idzie tu jednak o uzyskanie dodatkowanych 10 czy 20 godzin, idzie natomiast o przebudowanie programu. Powinniśmy zrezygnować z bezowocnej próby wyłożenia całej filozofii marksistowskiej w 60-godzinnym streszczeniu. Trzeba natomiast zbudować programy przewidujące coś w rodzaju propedeutyki filozofii i socjologii marksistowskiej. Byłyby to — jak sądzę — pewne wybrane zagadnienia, których szersze omówienie odbywałoby się kosztem świadomej rezygnacji z fikcyjnej zresztą próby całościowego przedstawienia tej filozofii. Odrębną kwestią są tu oczywiście kryteria doboru problematyki omawianej ze studentami. Nie angażując się w tej chwili w tę nader skomplikowaną kwestię pragnę wysunąć propozycję ograniczenia się tu do dwóch, trzech wybranych zagadnień, których analiza pozwoliłaby studentom zaznajomić się z marksistowską metodą ujmowania sprawy. Nieodzowne tu jest również wprowadzenie do zajęć analizy materiału polskiego, lub w ogóle w szerszym zakresie analizy nowego materiału; zbędne jest przy tym podkreślanie, że takie rozszerzenie problematyki nie ma nic wspólnego z dotychczas stosowaną „aktualizacją" (tj. przyporządkowywaniem *przykładu* z dziedziny bieżącej polityki do ukształtowanej niezależnie od niego tezy).

Propozycja wyżej nakreślona spotkać się może z wieloma zastrzeżeniami. Jedno z nich, niewątpliwie uzasadnione, polega na tym, że realizacja tej propozycji nie rozwiąże jeszcze trudności stojących przed ośrodkami materializmu dialektycznego i historycznego w ich pracy dydaktycznej. Niewątpliwie jest to zarzut słuszny, ale w ogólności nie ma takiego uniwersalnego leku, który by automatycznie wszystko w tej dziedzinie uzdrawiał. Natomiast rewizja programu idąca w tym kierunku wydaje się ważnym warunkiem poprawy sytuacji.

Bardziej istotną wadą projektu jest to, że przyjęcie nakreślonej wyżej problematyki zmusza do wydzielania z całokształtu spoistej teorii

pewnych zagadnień przy pominięciu innych. Trudności tu występujące są oczywiste, wydaje się jednak, że nie jest rzeczą niemożliwą wypracowanie racjonalnej problematyki, która nie pretendując do uchwycenia całości materiału (zakreślanego zresztą lepiej czy gorzej w podręcznikach) potrafiłaby przekazać studentowi charakterystyczny dla marksizmu sposób ujmowania i badania rzeczy i zjawisk.

Z wielu trudności dydaktycznych obok plagi „wszystkoizmu" prześladującego wykładowców i asystentów wysuwa się również na poczesne miejsce zagadnienie literatury. Przyjęta w tej dziedzinie praktyka polega na tym, że studenci winni przygotowywać się z literatury obejmującej dość szeroki wybór prac klasyków marksizmu. Lista takiej literatury obejmuje 20 do 30 pozycji (zdarza się więcej) i w stronach wyraża się na ogół liczbą nieniższą niż półtora tysiąca. Trzeba stwierdzić, że byliśmy niejednokrotnie alarmowani przez studentów, którym przyswojenie tak obszernej literatury sprawiało znaczne trudności. Praktyka ta jednak do chwili obecnej nie uległa zmianie. Jako argument za utrzymaniem istniejącego w tej dziedzinie stanu rzeczy wysuwa się tezę, iż nie ma innego sposobu poznania filozofii marksistowskiej niż poprzez studiowanie dzieł klasyków. Rzeczywistość płata tu jednak nader przykrego figla. Znakomita większość studentów w ogóle nie sięga do podanych prac. Do niedawna podstawowym tekstem w lekturze przedegzaminacyjnej były broszury Wiedzy Powszechnej. W ubiegłym roku niektórzy studenci sięgnęli nadto do podręczników tłumaczonych z rosyjskiego. Powstała więc niezwykle niebezpieczna fikcja. Katedra nie rezygnuje z literatury, której studenci z reguły nie czytają lub prawie nie czytają. Wyjścia z tej sytuacji bez zmiany ustalonej praktyki nie ma.

Wymieniony wyżej argument, którym uzasadnia się rzekomą konieczność podawania studentom ogromnej literatury klasycznej, nie może, jak sądzę, oprzeć się przed następującymi kontrargumentami:

a) Prace klasyków marksizmu-leninizmu nie mają charakteru prac podręcznikowych i tylko w wyjątkowych wypadkach mają charakter monografii naukowych. W każdym razie nie były pisane jako pomoc naukowa dla studentów. To, że często korzystali z nich robotnicy w kółkach samokształceniowych, nie zmienia sytuacji, gdyż w grę wchodzili tu przodujący, najbardziej wyrobieni politycznie ludzie, a więc był to inny typ słuchacza niż ten, z którym mamy do czynienia na uniwersytecie. Nie wolno też zapominać o tym, jak bardzo trudno jest młodym studentom, pozbawionym na ogół większego doświadczenia politycznego, studiować niektóre prace klasyków marksizmu.

b) Szereg prac klasyków marksizmu wymaga przy studiowaniu głębokiej wiedzy historycznej, ekonomicznej, filozoficznej itp. (np. ze

względu na przeprowadzane polemiki). Studenci stają przed tymi pracami zupełnie bezradni.

c) Prace klasyków marksizmu nie mogą być jedynym źródłem dla studentów również z tego względu, że nie zawierają one całokształtu wykładanej problematyki i ograniczenie do nich literatury grozi przepuszczeniem znacznych partii egzekwowanego później materiału.

d) Wreszcie, co ma szczególne znaczenie, studenci (w szczególności wydziałów przyrodniczych) *nie są w ogóle przygotowani do samodzielnej pracy z trudnym tekstem filozoficznym.*

Z tych względów praktyka dotychczas stosowana winna być zmieniona. Wydaje się, że rzeczą celową byłoby ograniczenie literatury klasycznej do kilku (5—6 najwyżej) pozycji o niezbyt wielkiej objętości łącznej. Literatura ta winna być z reguły szczegółowo omówiona na zajęciach proseminaryjnych. Tak ograniczona literatura klasyczna winna być uzupełniona pewną ilością prac, artykułów monograficznych na wysokim poziomie naukowym oraz starannie dobranym podręcznikiem. Lepiej zerwać z fikcją, która dawno straciła już jakiekolwiek oparcie w rzeczywistości, niż kurczowo trzymając się jej pozostawiać sprawę wyboru literatury gustowi studentów, który w tym wypadku często okazuje się zawodny.

Propozycja w stosunku do literatury wypływa konsekwentnie z koncepcji wykładu, którą wyżej nakreślono. Przyjęcie propedeutycznego, częściowo monograficznego charakteru wykładu pozwoli ograniczyć literaturę klasyczną do niezbędnego minimum i zarazem pozwoli zapewnić jej głębokie przestudiowanie, *wydobycie z niej nie tyle sumy wiadomości, co metody myślenia.*

*

Wysunięte wyżej propozycje o charakterze dydaktyczno-programowym mają, moim zdaniem, pewne znaczenie, chociaż oczywiście ani nie wyczerpują problematyki dydaktycznej, ani też w ogóle nie mogą rozwiązać wszystkich trudności. Nie ulega też wątpliwości, że przy reformie sposobu nauczania materializmu dialektycznego i historycznego sięgnąć trzeba poza wąsko pojęte problemy dydaktyczno-programowe. Niezwykle doniosłe dla naszego przedmiotu zagadnienie, zagadnienie stworzenia między wykładowcą czy asystentem a studentami atmosfery szczerej, otwartej dyskusji, nie mieści się po prostu w ramach posunięć programowych.

Z tym sprawa przedstawia się nienajlepiej. Byłem w ubiegłym roku akademickim na ćwiczeniach, na których studenci mimo wysiłków prowadzącego w ogóle nie podejmowali prób dyskusji nad zagadnieniami

związanymi z problematyką III Plenum KC PZPR. Zjawisko to miało miejsce w grupie, która uważana była poprzednio za dość aktywną.

Zjawiska podobne (często niestety w różnych formach się powtarzające) próbuje się na ogół tłumaczyć onieśmieleniem. Zwykle też wskazuje się na wykładowcę czy asystenta jako na tych, którzy powinni usunąć to onieśmielenie. Jest w tym niewątpliwie trochę racji. Zdarzały się dawniej dość często (obecnie jest to raczej wyjątkowe) zjawiska ośmieszania studenta, który występował ze swymi wątpliwościami. Oczywiście utrudniało to niezwykle dyskusję światopoglądową. Taktowny sposób argumentowania, unikanie nawet pozorów dyskryminowania dyskutantów zajmujących niesłuszne stanowisko — to bez wątpienia jedyny sposób prowadzenia wszelkich dyskusji, zwłaszcza zaś zajęć z materializmu dialektycznego i historycznego. Trzeba tu bowiem mieć na uwadze szczególną pozycję filozofii marksistowskiej na wyższych uczelniach. Objęci nauczaniem studenci nie zostali postawieni przed wyborem tego przedmiotu. Powszechny charakter nauczania filozofii marksistowskiej na uniwersytetach wynika z zadania, jakie przedmiot ten ma spełnić, to jest z zadania pozyskiwania dla naszego światopoglądu ludzi, wśród których pewną część stanowią zwolennicy innego poglądu na świat. Zadania tego jednak nie można zrealizować inaczej niż w drodze dyskusji. Dyskusja zaś musi zawsze zakładać liczenie się ze zdaniem dyskutanta, traktowanie go serio i udzielenie rzeczywistej pomocy w rewidowaniu przez niego dotychczasowego punktu widzenia. Obowiązkowe dla wszystkich studentów zajęcia z materializmu dialektycznego i historycznego dają nam wielką szansę szerokiego oddziaływania na młodzież studiującą, zarazem jednak stwarzają niebezpieczeństwo onieśmielenia studentów, dla których przecież jest to przedmiot obowiązkowy, zakończony egzaminem. Wynika stąd, jak sądzę, konieczność poważnego przedyskutowania metod pracy, które pozwoliłyby do minimum zredukować onieśmielenie studenta, przede wszystkim zaś które pozwoliłyby usunąć nieszczerość, pojawiającą się niekiedy wśród słuchaczy. Bez rozwiązania tej trudności nie może być mowy o rzeczywistym głębokim procesie przemian ideologicznych wśród młodzieży. Niedocenianie tej sprawy grozi ideowym zobojętnieniem studentów, czyli wynikiem wręcz przeciwstawnym naszym celom.

Czy jednak wszystkiemu winne jest onieśmielenie? Czy rzeczywiście studentów hamuje przed wypowiadaniem się na tematy ostre światopoglądowo lęk przed wykładowcą lub ewentualnie przed kolegami? Wydaje się, że takie tłumaczenie sprawy jest powierzchowne. Nie wydaje się, by rzeczywiście studenci tłumili w sobie bogactwo problemów, przed ujawnieniem których powstrzymuje ich mniej lub bardziej nieuzasadniony lęk. Wydaje się, że młodzieży nie trapi po prostu problema-

tyka, z którą mogłaby występować na zajęciach. Jest to niewątpliwie wynik niedostatecznej w tej dziedzinie pracy ośrodków materializmu dialektycznego i historycznego. Ale czy tylko ich? Problem, jak się zdaje, sięga głębiej i dotyczy całokształtu pracy wychowawczej na uczelni, a także pracy wychowawczej poza jej murami.

Młody człowiek staje stosunkowo rzadko przed koniecznością takiego wyboru, który mobilizowałby cały jego umysł i sumienie dla znalezienia prawidłowego wyjścia. Zbyt wiele gotowych form, gotowych rozwiązań, które w najróżniejszych dziedzinach (moralności nawet nie wyłączając) podsuwa się młodzieży, powoduje stępienie zdolności i ochoty do samodzielnego, uporczywego poszukiwania właściwej drogi, powoduje zanik gotowości do obrony własnego zdania. Nie jest to lęk, a raczej jakaś postawa szczególnego konformizmu intelektualno-moralnego, która ciąży na bardzo wielu studentach. Jednym z przejawów tego zjawiska, przejawem zresztą bynajmniej nienajostrzejszym, był egzamin aktywisty partyjnego, który zdawał raczej słabo i wykazał kompletną obojętność wobec zagadnień praktycznych związanych z omawianymi sprawami. Studentowi temu taka postawa nie przeszkadzała w *organizowaniu* pracy społecznej, ale też daleko poza mechaniczne, formalne organizowanie wyjść w niej nie mógł. Problem tu postawiony wykracza swoimi rozmiarami poza dyskusję o dydaktyce materializmu dialektycznego i historycznego. Jednakże w zagadnieniach tego bardzo szczególnego przedmiotu odbija się pod tym względem w charakterystyczny sposób formalizm pracy wychowawczej na uczelni, który powoduje brak problematyki światopoglądowo-moralnej w przemyśleniach wielu studentów.

*

Podjęcie dyskusji na temat dydaktyki materializmu dialektycznego i historycznego przypadło na okres, w którym zmieniają się dość zasadniczo nasze wymagania pod adresem tego przedmiotu. O ile dotychczas chodziło przede wszystkim o zaznajomienie szerokiej części społeczeństwa z elementarzem filozofii marksistowskiej, o tyle teraz, gdy tamto zadanie zostało w dużym stopniu wykonane, konieczne staje się nie tyle propagowanie trudnej sztuki czytania, ile ukazanie głębi czytanej treści. Jest to oczywiście zadanie znacznie bardziej skomplikowane. Uświadomienie sobie jego nowości jest koniecznym warunkiem dokonania głębokiego przełomu, porzucenia przestarzałych metod i form na rzecz nowych, które wprawdzie nie będą wolne od własnych braków, ale od praktyki dotychczasowej będą lepsze.

Jerzy Wiatr

WIĘCEJ UWAGI STRONIE WYCHOWAWCZEJ ZAJĘĆ Z MATERIALIZMU DIALEKTYCZNEGO I HISTORYCZNEGO NA WYŻSZYCH UCZELNIACH

Uwagi, które chciałbym poczynić, są między innymi spowodowane wrażeniami z egzaminu przeprowadzonego w ostatniej sesji na III roku chemii Uniwersytetu Warszawskiego. Dlatego też większość wniosków będzie dotyczyła raczej wydziałów przyrodniczo-matematycznych, chociaż niejeden z nich dałby się zastosować do nauczania materializmu dialektycznego i historycznego na wydziałach humanistycznych.

Doświadczenia egzaminacyjne na wydziałach przyrodniczych wykazują, że studenci III roku studiów nie są przygotowani do podejmowania problematyki metodologicznej. Są oni dopiero w trakcie poznawania podstaw swojej dyscypliny. Nie znają, a jeżeli znają, to nie rozumieją sporów filozoficznych i metodologicznych toczących się wokół pewnych odkryć przyrodniczych. I nie ma w tym nic dziwnego. Pewien zaawansowany pracownik naukowy z Instytutu Immunologii PAN w rozmowie ze mną stwierdził: „Nie wiem, po co uczę się metodologii marksistowskiej. Przeważnie wszyscy pracownicy badają i opisują fakty, eksperymentują w dosyć skromnym zakresie, uogólnienie zaś to sprawa dosyć rzadka i daleka..." Gdy prowadziłem szkolenie partyjne na wydziale chemii, pomocniczy pracownicy naukowi stwierdzili, że nie są w stanie wziąć udziału w organizowanej wówczas dyskusji nad teorią rezonansu. Podobnie przedstawiała się sprawa problematyki metodologicznej wśród pomocniczych pracowników nauki na wydziale geologii U. W. oraz Instytutu Budownictwa Wodnego PAN w Gdańsku. Jeżeli taka jest sytuacja wśród absolwentów studiów wyższych, pomocniczych pracowników nauki, to tym bardziej nacisk na intensywne rozwijanie problematyki metodologicznej przedmiotu w zajęciach prowadzonych dla studentów wydziałów przyrodniczo-matematycznych może, niestety, chybić celu.

Co się tyczy światopoglądowego oddziaływania wykładów z filozofii marksistowskiej, to obserwacje, które poczyniłem w tym względzie, są w wielu wypadkach zgodne, niestety, ze spostrzeżeniami prof. Skwarczyńskiej, dotyczącymi tzw. podwójnego języka. Studentka III roku chemii na egzaminie dosyć sprawnie odpowiedziała na pytanie dotyczące roli mas ludowych w historii. Kiedy postawiono drugie pytanie: „Czy, waszym zdaniem, masy ludowe rzeczywiście decydują o biegu historii?", zaczęła się dopiero dyskusja, wypłynęły wątpliwości i trudności. Charakterystyczne jest, że studentka drugie pytanie przyjęła jako coś naturalnego i zastrzegła się, że będzie mówić „prywatnie". Nie był to zresztą jedyny wypadek w pracy dydaktycznej. Pracownik Politechniki Warszawskiej, przygotowujący egzamin kandydacki z materia-

lizmu dialektycznego i historycznego, na wstępie konsultacji poprosił mnie o to, „by ze względu na duży materiał i brak czasu nie mówić, jak jest w rzeczywistości, lecz powiedzieć, jak powinno się odpowiadać na to lub owe pytanie". (Egzamin został złożony na bardzo dobrze!). Wszystko to jest symptomem niepokojącego zjawiska, wprawdzie nie powszechnego, ale często spotykanego, a polegającego na tym, że studiujący często traktują filozofię marksistowską jako przedmiot sam w sobie, nie posiadający wpływu na postawę światopoglądową i moralną. Takie traktowanie filozofii marksistowskiej równa się jej neutralizacji światopoglądowej, co z kolei determinuje jej nikłe w wielu wypadkach oddziaływanie wychowawcze. Obserwacje te skłaniają do zastanowienia się nad przyczynami takiego stanu rzeczy.

Filozofia marksistowska w systemie studiów wyższych jest przedmiotem szczególnym. Szczególność jego polega na tym, że nauczanie jest nierozdzielnie związane z wychowaniem studentów. A zatem cel naszych zajęć nie ogranicza się wyłącznie do „nauczenia" materializmu dialektycznego, a nawet do przekazania umiejętności posługiwania się nim przy analizie różnych zjawisk i sytuacji. Właściwe opanowanie filozofii marksistowskiej — to jej poznanie, przekonanie o jej prawdziwości, a także kierowanie się w swojej działalności praktycznej zawartymi w niej nakazami i normami postępowania. Studenci przeważnie wiedzą, jaka jest treść podstawowych twierdzeń naszej filozofii, jednak gorzej jest z ich przekonaniem, a jeszcze gorzej z przyjęciem określonej postawy wobec życia.

Moim zdaniem można by wskazać na następujące braki w naszej pracy, które przyczyniły się do zmniejszenia wychowawczego oddziaływania naszego przedmiotu:

1) Za mało poświęcamy uwagi dowodzeniu, dokumentowaniu podstawowych tez naszej filozofii. Pewne rzeczy wydają się nam tak bezsporne, że nie uważamy za stosowne przeprowadzać dowodu. Niestety, uzasadniamy na ogół tylko te tezy, których uzasadnienie zawarte jest tradycyjnie w programie, np. materialną jedność świata. Ale prawo dialektyki o przechodzeniu od starej do nowej jakości tylko ilustrujemy w dodatku, stale tymi samymi przykładami. Jeżeli chcemy studentów przekonywać, musimy zawsze pamiętać, że to, co jest dla nas jasne i oczywiste, nie zawsze jest oczywiste dla studentów.

2) Siła wychowawcza naszych zajęć jest najczęściej reprezentowana co najwyżej przykładami z dziedziny polityki wewnętrznej i zagranicznej. Zapominamy, że osiągamy przez to wyłącznie przekonanie, że ogólna teza i w tym wypadku się potwierdza. A to przecież jeszcze nie

stanowi o efekcie wychowawczym. Moralne oddziaływanie prawdy jest wielkie, ale nie oddziaływa ona automatycznie sama przez się, bez wyraźnego wskazania związku zachodzącego między prawdziwym wyjaśnieniem rzeczywistości a postawą moralno-polityczną człowieka. Zaniedbujemy wykorzystanie pewnych tematów, które bezpośrednio pokazują ten związek. Zagadnienie wolności i konieczności stawiamy zbyt ogólnikowo, zbyt akademicko. A przecież mówimy do żywych ludzi, którzy na pewno borykają się z tym problemem, których to zagadnienie obchodzi ze względu na jego bezpośredni związek z ich codziennym życiem i postępowaniem. Zajęcia z tego tematu winny dać odpowiedź na problemy nurtujące młodzież, jak problem moralnej odpowiedzialności, problem stosunku człowieka do klasy, z której się wywodzi, itd. Pokazanie rozwoju problemu w historii filozofii i lakoniczne wyjaśnienie z punktu widzenia marksizmu odpowiedzi takiej nie daje. Podobnie jest z tematem o możliwości i rzeczywistości czy tematem dotyczącym roli mas ludowych w historii. Mówimy o masach i ich roli we wszystkich formacjach, lecz kiedy dyskutujemy o roli mas ludowych w okresie przejściowym, studenci rzadko zdają sobie sprawę, że oni są cząstką owych mas i mają jakąś rolę do odegrania. Zajęcia poświęcone moralności jako formie świadomości społecznej często nie odbywają się, gdyż są umieszczone w końcu kursu i często nie starcza na nie czasu. Na tych, które się odbywają, dowodzi się, że moralność jest zjawiskiem społecznym, zmiennym, klasowym, zależnym od bytu społecznego, że wyraża interesy materialne. Zapominamy przy tym, że jest to dopiero wstęp do problematyki rzeczywiście nurtującej studenta. Efekt wychowawczy dałoby się osiągnąć za pomocą analizy humanistycznej treści naszej moralności, jej obiektywnej słuszności, jej związku z tym wszystkim, co najlepszego stworzyła ludzkość w dziedzinie moralności w swoim rozwoju.

Wiąże się to jeszcze z innymi sprawami. Zbyt mały nacisk kładziemy na czynnik emocjonalny. Na przykład — studenci sporo wiedzą o marksizmie, mało zaś o jego twórcach. Za mało zachęcamy ludzi do czytania pracy Mehringa o Karolu Marksie, która pozwala poznać Marksa jako człowieka walczącego, nienawidzącego wyzysku i kochającego ludzi. Nie wykorzystujemy postaci klasyków jako wielkich wzorów moralnego postępowania. Powszechnie znany fakt korzystania przez studentów z różnych streszczeń, podręczników, słownika filozoficznego — zamiast literatury klasycznej — pogłębia oderwanie abstrakcyjnych sformułowań od epoki historycznej, w której były tworzone, odbiera naszej filozofii jej pasję polemiczną, jej bogactwo wynikające ze związku z konkretną walką polityczną i ideologiczną. Prowadzi to do schematyzmu, suchości, abstrakcyjnych ogólników.

*

Praca wychowawcza wykładowców naszego przedmiotu nie może się obyć bez sondowania nastrojów i problemów nurtujących młodzież, bez osobistego kontaktu ze studentami. Wykład i seminarium dopiero wtedy oddziaływa, gdy adresuje się je wyraźnie. Dotychczas często adresowaliśmy nasze zajęcia do „prawnika w ogóle", „fizyka w ogóle" czy „filologa w ogóle". Nie wykorzystujemy przez to wielkich możliwości oddziaływania wychowawczego. A pewne doświadczenia można by wykorzystać. Np. w roku akademickim 1953/54 szkolenie partyjne odbywało się w ten sposób, że poszczególne zajęcia były dyskutowane przez wykładowcę z egzekutywą OOP, dopiero potem zaś odbywało się szkolenie. Zawsze, gdy założenie to było stosowane, seminarium szkoleniowe było żywe i interesujące, wychowywało i przekonywało. Czy nie można by przynajmniej w pewnej mierze próbować zastosować taką formę pracy na katedrze materializmu? Czy nie można by wykorzystać na seminariach i wykładach doświadczeń Studenckiego Klubu Dyskusyjnego UW, którego kierownictwo dobrze orientuje się w problemach drażliwych i interesujących studentów? Podobnie jest z dzielnicowym ośrodkiem szkolenia ZMP na UW. Kontakt z towarzyszami zajmującymi się szkoleniem, którzy mogą niejedno na temat pracy szkoleniowej i wychowawczej powiedzieć, mógłby wiele dać naszej Katedrze, mógłby związać ją bliżej z młodzieżą studencką.

Jeżeli traktujemy naszą działalność jako poważny element pracy polityczno-wychowawczej na uczelni, to żadnej z tych możliwości nie powinniśmy pominąć, aby zadanie nasze coraz lepiej wykonywać.

Henryk Jankowski

Adam Podgórecki

W sprawie błędów w nauczaniu logiki

1. Problemy i założenia

Jeden ze studiujących logikę, prawnik, który pozostałe egzaminy zdawał z wynikiem dobrym lub bardzo dobrym, powiedział, że studiował logikę sposobem fonetycznym. Tłumacząc znaczenie i metodę użycia tego sposobu wyjaśnił, iż zamykał się w pokoju na klucz, okręcał ręcznikiem głowę, polewał ręcznik zimną wodą i powtarzał tekst podręcznika na głos. Ten sposób miał na celu maksymalne wykorzystanie pamięci słuchowej. Metoda fonetyczna dała w efekcie po dwumiesięcznym jej stosowaniu notę dobrą na egzaminie. Prawnik ten nie widział innego sposobu uczenia się, gdyż nie widział znaczenia życiowego logicznych formuł podręcznika.

Przekonanie, że logika ma do wypełnienia doniosłą funkcję społeczną, jest założeniem, które przyjmuje się jako udowodnioną podstawę niżej przeprowadzonych wywodów.

Obecny sposób wykładania logiki posiada cały szereg poważnych, dotyczących teorii logiki zalet; nie znaczy to jednak, aby bezzasadne było dążenie do usunięcia jego dydaktycznych wad. Celem niniejszego artykułu jest scharakteryzowanie obecnej dydaktycznej wersji logiki. Wersję tę oceni się jako bezużyteczną w realizowaniu zamierzonego, między innymi, zadania służenia życiowej praktyce. Zatem skoro obecna wersja logiki jest w zakresie dydaktyki wadliwa oraz skoro logika ma do wypełnienia doniosłą funkcję społeczną, przeto istnieje konieczność znalezienia takich realnych sposobów, które umożliwiłyby usunięcie istniejących wadliwości w dydaktyce logiki. Stąd jako konkluzję niżej przeprowadzonych rozważań przedstawi się koncepcję użytecznej dla celów praktycznych wersji dydaktycznej logiki. Przeprowadzone wywody będą dążyły do stwierdzenia, że przy pozytywnej ocenie znaczenia logiki dla celów życia praktycznego i negatywnej ocenie obecnej dydaktycznej wersji logiki istnieje możliwość wykorzystania osiągnięć logiki teoretycznej dla praktyki przez zasadniczą zmianę dydaktyki logiki.

2. Badania nad praktyczną przydatnością obecnej wersji dydaktycznej logiki

Kwestia kryteriów przydatności obecnej wersji dydaktycznej logiki dla praktyki jest zagadnieniem skomplikowanym. Wydaje się jednak, że będzie rzeczą zasadną pominięcie ogólnych rozważań, oderwanych, jak dotąd, od rzeczywistości (a co za tym idzie — trudnych do obalenia bądź potwierdzenia), i że będzie rzeczą celową odwołanie się do faktów.

Autor niniejszych uwag zebrał szereg spostrzeżeń posługując się techniką badań terenowych, prowadzonych za pomocą wywiadów. Badania te przeprowadzono z tymi, którzy studiowali logikę jako jeden z przedmiotów głównych lub pobocznych. Przeprowadzano badania w trakcie uczenia się logiki, jak i po przestudiowaniu tego przedmiotu. Prowadzono badania również po upływie pewnego okresu po egzaminie. Pytano o przyczyny niezdania egzaminów. Usiłowano zbadać wpływ kursu logiki na sprawność myślenia przez porównanie sprawności tego myślenia przed i po zapoznaniu się z przedmiotem logiki. Porównywano również trudności, jakie napotykali w związku z uczeniem się logiki studenci zaocznego studium prawa (studenci pracujący) i studenci wydziału prawa. Pytano o znaczenie studiów logicznych. Obserwacje obejmowały również osoby nauczające logiki. Ogółem przebadano około 50 osób.

W odniesieniu do przeprowadzonych badań — biorąc pod uwagę fakt, że zostały one przeprowadzone jednoosobowo i fragmentarycznie — należy zauważyć, że nie mogą one stanowić podstawy do sformułowania uogólnień pozytywnych, uzasadnionych w sposób dostateczny. Niemniej badania te doprowadziły autora do stwierdzenia istnienia rozmaitych problemów oraz pozwoliły na odrzucenie pewnych, skądinąd zresztą mało prawdopodobnych, hipotez.

Otóż studenci odnoszą się do przedmiotu logiki zdecydowanie niechętnie. Studiowanie logiki poza nielicznymi przypadkami zraża do tej nauki. Niektórzy studiujący logikę stwierdzają, iż rozczarowali się w swych oczekiwaniach, że studia nad podstawowymi zagadnieniami logiki okażą im pomoc w opanowaniu metodologii własnej dyscypliny podstawowej. Studiujący logikę traktują tę naukę jako przykry wymóg administracyjny, który należy wypełnić ze względu na rygory dyscyplinarne. Studiujący logikę uczą się na pamięć tego, co, jak przypuszczają, będzie przedmiotem pytań egzaminacyjnych. Logika jest tym szczególnym przedmiotem, na którym nie studiuje się przedmiotu, na którym nie studiuje się nawet metod badawczych profesora, ale na którym z zasady studiuje się sposoby egzaminowania używane przez egzaminatora. W przeważającej części przypadków studiujący logikę opanowują materiał tego przedmiotu jedynie pamięciowo; w nie-

licznych wypadkach rozumieją to, czego nauczyli się na pamięć; wyjątkowo zaś tylko potrafią zastosować to, czego nauczyli się, do sytuacji teoretycznie nowych bądź tych, które nasuwa praktyka w sposób niespodziewany. Z zasady studiujący uczą się na pamięć, bez zrozumienia, teorii zdań. Przeciętnie po trzech miesiącach studiujący zapominają już prawie całkowicie to, czego nauczyli się w toku studiów; twierdzą, iż najlepiej utkwiło im w pamięci pojęcie kwadratu logicznego; pojęcia tego jednak rozwinąć nie potrafią.

Nie udało się stwierdzić różnicy sprawności myślenia przed i po odbyciu studiów logicznych. W decydującej większości wypadków rola asystenta sprowadza się do wyjaśniania tez podręcznika, w ten sposób, aby umożliwić studiującym sensowne powtórzenie zapamiętanego materiału. Zainteresowania problematyką logiczną powstawały bardzo rzadko, mianowicie wtedy, gdy osobisty wysiłek wykładowcy lub asystenta zdołał zainteresować przedmiotem studiującego. Przypadki te jednak są tym bardziej wyjątkowe, że wykładowcy i asystenci sugerują się obecną wersją dydaktyki logiki, a indywidualne odchylenia mieszczą się w jej ramach.

Tego rodzaju stan rzeczy wymaga ustalenia przyczyn, które go spowodowały. Zebrane spostrzeżenia pozwalają na stwierdzenie w sposób dostatecznie uzasadniony, że mylnym byłby pogląd, który mógłby upatrywać przyczyny tego rodzaju stanu rzeczy w braku jakichś szczególnych umiejętności dydaktycznych ze strony tych, którzy uczą logiki. Spostrzeżenia te stwierdzają również, że błędnym byłoby mniemanie, iż tego rodzaju stan rzeczy spowodowany jest szczególnym brakiem zdolności prawidłowego myślenia ze strony tych, którzy logikę studiują.

3. Charakterystyka obecnej wersji dydaktyki logiki

W tego rodzaju sytuacji nasuwają się dwa sposoby wyjaśnienia, dlaczego istniejąca wersja dydaktyki logiki nie jest w stanie w sposób dostatecznie operatywny przekazać osiągnięć logiki teoretycznej na użytek prawidłowego myślenia, dostosowanego do praktyki: po pierwsze — że przyczyną niekorzystnych skutków dydaktycznych, które zostały wyżej opisane, jest natura samej logiki; po drugie — że przyczyną tego rodzaju sytuacji są wady dydaktyczne w obecnej wersji logiki.

Pierwszym przypuszczeniem będzie zatem pogląd, że logika ze względu na charakter swoich twierdzeń uniemożliwia szerokie zastosowanie jej do rozwiązywania zagadnień praktycznych. Podtrzymując ten pogląd będzie się zmierzać do stwierdzenia, że logika jest nauką o takim szczeblu abstrakcji, iż może jedynie obsługiwać nauki znaj-

dujące się na bardzo wysokim stopniu uogólnienia, natomiast nie znajduje zastosowania w odniesieniu do nauk znajdujących się na niskim stopniu uogólnienia. Pogląd ten, który mógłby być dyskutowany w stosunku do logiki matematycznej, jest mylny w stosunku do logiki w ogóle, ponieważ cały szereg prawideł logicznych (podział logiczny, zasady definiowania, kanony indukcji itd.) nie tylko da się w pełni wykorzystać dla rozumowań dokonywanych dla celów praktycznych, lecz jest również w przeważającej większości przypadków warunkiem nieodzownym poprawności tych rozumowań.

Drugim przypuszczeniem, które usiłowałoby wyjaśnić wyżej opisane niekorzystne skutki nauczania logiki, byłoby przypuszczenie, że przyczyną tego stanu rzeczy są dydaktyczne wady obecnej wersji logiki.

Ponieważ zagadnienie wadliwości dydaktycznej podręczników logiki jest zagadnieniem ogólnym, przeto rzeczą bardziej celową będzie przeanalizowanie zasad, na których obecny wykład logiki się opiera, aniżeli przedstawienie krytyki poszczególnych ujęć tej samej wersji, która znajduje rozmaite oświetlenie ze strony rozmaitych podręczników. Należy się jednak zastrzec, że niektóre podręczniki posiadają prócz ogólnych, wspólnych obecnej wersji dydaktycznej wad, również specyficzne wady dydaktyczne.[1]

Wydaje się, że główną przyczyną nieprzydatności obecnie propagowanej wersji wykładu logiki dla życia praktycznego — jest jej całkowite podporządkowanie logice formalnej.[2]

Jedną z przyczyn dominującego znaczenia logiki formalnej w obecnym nauczaniu logiki jest fakt historycznego oderwania logiki od zagadnień życia praktycznego. Rozwój nauk matematycznych, który miał miejsce w XVIII i XIX wieku, przyczynił się do rozwoju logiki, a w szczególności do rozwoju logiki matematycznej i związanej z nią logiki formalnej. Powyższe okoliczności zrodziły tendencję do poszukiwania i formułowania ogólnych zasad prawidłowego myślenia tak, aby przy przyjęciu najmniejszej ilości przesłanek móc stworzyć system maksymalnie ogólny, oderwany od danych empirycznych, niesprzeczny i formalny. Prowadziło to do ugruntowania błędnego przekonania o apriorycznym pochodzeniu logiki.

---

[1] Jeden z podręczników wprowadza stosunkowo trudne pojęcie kategorii ontologicznej i używa tego pojęcia dla wyjaśnienia zagadnienia nazw sprzecznych i przeciwnych. Czyni to jednak bez wyjaśnienia tego, co autor podręcznika rozumie przez pojęcie kategorii ontologicznej. Nb. błąd ten jest powtórzony w następnym skorygowanym wydaniu skryptu, wychodzącym częściami w latach 1954—1955. Podręcznik przeznaczony jest dla studiujących, uczących się w zasadzie w oderwaniu od profesora.

[2] Ze względu na nieostrość pojęcia „logika formalna", rzeczą bardziej celową byłoby mówić o logice matematycznej.

Dalszą przyczyną dominującego znaczenia logiki formalnej w obecnej wersji dydaktycznej logiki jest fakt następujący. Ludzie, którzy zajmują się dyskusyjnymi zagadnieniami logiki, a więc ludzie, którzy są współtwórcami logiki w jej obecnej fazie, piszą również dydaktyczne podręczniki logiki. Z jednej więc strony logicy i filozofowie zarazem zajmują się twórczym stawianiem i rozwiązywaniem problemów z dziedziny teorii poznania i semantyki, logiki matematycznej, zagadnieniami teorii i metateorii nauki, a z drugiej strony ci sami ludzie są autorami podręczników dla tych, którzy mają dopiero zapoznać się z elementarnymi zasadami logiki wstępnej. Obecni autorzy podręczników logiki niewątpliwie lepiej aniżeli ktokolwiek inny przedstawią problemy, które sami opracowują i tworzą. Jest równie niewątpliwe, że podręczniki te posiadają cały szereg niezmiernie istotnych dla teorii logiki zalet. Wątpliwe jednak, czy ich autorzy potrafią zredagować swoje podręczniki tak, aby były one dostępne dla tych, którzy mają logikę dopiero poznać. W rezultacie — skoro adepci logiki nie są w stanie w ramach krótkiego kursu powtórzyć drogi, którą przeszli autorzy podręczników od zagadnień prostych aż do najbardziej subtelnych (które zresztą w obecnej fazie ich zainteresowania logiką wydają się im zagadnieniami stosunkowo prostymi), to studiujący logikę mogą bądź zrazić się do logiki, bądź nabrać przekonania, że logika przy swoich autorytatywnych, obiektywnych wartościach jest dla nich czymś absolutnie niezrozumiałym. Z drugiej zaś strony podręczniki tego rodzaju nie osiągają zamierzonego efektu, nie przekazując studiującym tych prawideł myślenia, które byłyby im przydatne w życiu praktycznym.

Można by przypuszczać, że w pewnym sensie sytuację tę zreformowałoby opracowanie dwóch typów podręczników: takich, które byłyby wyrazem określonego stanowiska teoriopoznawczego wraz z osiągnięciami, które z niego wynikają w dziedzinie teorii logiki (podręczniki teoretyczne), oraz takich, które miałyby na celu nauczanie prawidłowego myślenia na użytek praktyki i teorii (podręczniki dydaktyczne). Rozwiązanie to mogłoby się wydawać o tyle korzystne, że studiujący po przestudiowaniu podręczników dydaktycznych mogliby — w wypadku powstania zainteresowań ogólnymi zagadnieniami teoriologicznymi — sięgnąć po podręczniki teoretyczne bądź też przejść do zagadnień praktycznych, tj. do dyscyplin, w których mogliby wykorzystać osiągniętą kulturę logiczną. W tym drugim wypadku nie zrażałyby ich do logiki obce im ogólnoteoretyczne problemy tej nauki.

Nietrafność jednak tego rozwiązania wynika stąd, że istnieją w ramach aktualnej wersji logiki podręczniki dydaktyczne, które postawionego problemu nie rozwiązują. Podręczniki te są bowiem wzorowane całkowicie na podręcznikach pisanych przez logików-teoretyków

i pod względem koncepcji niczym nie różnią się od podręczników teoretycznych. Nie stanowią one nic więcej ponad miniaturowe wydanie problematyki tych podręczników. (Moim zdaniem, rozwiązanie problemu dydaktyki logiki przez redagowanie podręczników w koncepcji teoretycznej i dydaktycznej byłoby celowe i realne tylko przy zasadniczej zmianie obecnej dydaktycznej wersji logiki).

W tym stanie rzeczy nie chodzi oczywiście o to, aby ludzie, którzy zajmują się twórczo teoretycznymi problemami logiki, nie pisali podręczników logiki, ale chodzi o to, aby potrafili pisać podręczniki dydaktycznie użyteczne. Chodziłoby o taką wersję podręczników, która nie byłaby dyktowana przez logikę formalną. Chodziłoby również o to, aby ci, którzy twórczo pracują nad zagadnieniami logiki, nie narzucali wersji dydaktycznej logiki zdeterminowanej przez logikę formalną i pojęciowy aparat aprioryczny tym, którzy pisaliby podręczniki w innej wersji.

Dodatkowa trudność w tym zakresie wynika stąd, że w Polsce w każdym razie, jak dotąd, ludzie, którzy zajmują się logiką, zajmują się również teorią poznania i filozofią jedynie. Trudność ta wynika również z faktu, że jeśli ludzie piszący podręczniki przechodzą do innych dyscyplin, to punktem ich wyjścia są zagadnienia filozoficzne i logiczne. Brak natomiast ludzi, którzy by wychodząc z gruntownej znajomości swoich dyscyplin przechodzili do filozofii i logiki i którzy by potrafili wykorzystać logikę dla nauki, jaką reprezentują. Można wyrazić przypuszczenie, że gdyby ci ludzie pisali podręczniki logiki dla swoich dyscyplin, to odrzuciliby obecną wersję dydaktyczną logiki, zdając sobie sprawę z jej nieprzydatności.[3]

Obecna wersja dydaktyczna logiki pociąga za sobą szereg konsekwencji niekorzystnych — z punktu widzenia wykorzystania osiągnięć logiki dla użytku praktyki. Niżej zostaną wymienione niektóre z tych konsekwencji, mianowicie te, które wydają się bardziej istotne.

Można rozmaicie zapatrywać się na genezę logiki i jej metodę. Można utrzymywać, że reguły logiki powstały przez selekcję powtarza-

[3] Jednakże podręcznik logiki Wł. Woltera, który jest teoretykiem prawa karnego i stąd przeszedł do logiki, jest zgodny z istniejącą wersją dydaktyczną logiki. Natomiast podręcznik Wł. Szumowskiego *Logika dla medyków* odbiega zdecydowanie od panującej wersji nauczania logiki tak w praktyce, jak i w teorii. „Logikę dla medyków — czytamy na stronie 3 tego podręcznika — powinien wykładać lekarz. Nie o to bowiem chodzi, żeby medyk słyszał subtelny wykład z zakresu ścisłej logiki formalnej, lecz o to, żeby pewne elementarne wiadomości z logiki wiązały mu się w głowie z tym materiałem przyrodniczo-lekarskim, jakiego się uczy na medycynie. Naprowadzić na tę drogę daleko lepiej potrafi lekarz niż ścisły filozof, który się nie zniży do poziomu elementarnych potrzeb medycyny, której nie rozumie."

nych nieskończenie wiele razy sposobów myślenia. Wydaje się, że tego rodzaju pogląd jest prawdziwy, ponieważ ma za sobą argumenty realizmu, empiryzmu i materializmu. Z tych też względów fałszywy wydaje się być pogląd przeciwny, który zakłada aprioryczne pochodzenie bądź charakter reguł logiki.

Obecna wersja dydaktyczna logiki w całej pełni podtrzymuje pogląd drugi. Centralna pozycja logiki formalnej w wykładzie logiki oraz podporządkowanie poszczególnych działów logiki logice formalnej rodzi przekonanie o ponadempirycznym charakterze pojęć logiki. Pozorna konwencjonalność założeń logiki zdań, jej trudna do wyjaśnienia sprzeczność z potocznym, praktycznym sposobem rozumowania — tym bardziej wzmaga to przekonanie. W tym stanie rzeczy charakter pojęć wykładanych przez logikę formalną, a w szczególności przez teorię zdań, oraz sposób wykładania praw logicznych, który mechanicznie wyjaśnia niezrozumiałe dla studiujących założenia, sugeruje przekonanie o apriorycznym, pozadoświadczalnym pochodzeniu tych praw. W tych warunkach łatwo może powstać przekonanie, że istnieją dwa odrębne światy: świat materialny, rzeczywisty i świat idealny, w którym panują abstrakcyjne prawa logiki. Na tym tle rodzi się niechęć do logiki jako nauki, która miast mówić o rzeczywistości, jest tylko igraszką umysłową.

Dalszą konsekwencją dominującej roli logiki formalnej w obecnej wersji dydaktycznej logiki jest to, że dzisiejszy sposób nauczania logiki pozwala w nielicznych przypadkach odróżniać rozumowanie niezawodne od rozumowania zawodnego. Tymczasem prawie wszystkie rozumowania z dziedziny życia praktycznego naukowego i nienaukowego posiadają charakter probabilistyczny. W tym stanie rzeczy kryteria, jakich dostarcza logika formalna, są zbyteczne, bowiem pozwalają one stwierdzić li tylko to, że rozumowania, którymi życie praktyczne się posługuje, są z góry zawodne, a zatem pozwalają stwierdzić rzecz uprzednio wiadomą. Nie pozwalają natomiast rozstrzygnąć, które z konkurujących ze sobą rozumowań jest bardziej logicznie uzasadnione.

Te konsekwencje roli logiki formalnej w obecnej wersji dydaktycznej logiki przekreślają w zasadzie jej przydatność do rozwiązywania zagadnień życia praktycznego. Również chybiony jest argument, który w następujący sposób uzasadnia przydatność logiki w jej obecnej dydaktycznej wersji. Argument ten powiada, że aczkolwiek logika wdrażając do prawidłowego myślenia i ćwicząc umysł w tym myśleniu nie jest przydatna dla życia praktycznego bezpośrednio, to jednak wykształca zdolności do abstrakcyjnego myślenia, a zatem jest przydatna pośrednio. Argument ten jest chybiony dlatego, że szarady i zagadki matematyczne w tym samym stopniu, jeśli nie większym, wypełniają to

zadanie. Można by zatem na podstawie tego samego argumentu zastąpić nimi kurs logiki. Logika formalna, tak jak ona jest wykładana, w obecnej wersji dydaktycznej jest wstępem koniecznym do studiów nad logiką matematyczną. Jednakże podręczniki logiki są zredagowane tak, jak gdyby wszyscy po ich przestudiowaniu mieli rozpocząć studia nad logiką matematyczną, podczas gdy w rzeczywistości czynią to jedynie nieliczne osoby.

Dominowanie logiki formalnej przekreśla również w zasadzie dydaktyczne możliwości, jakie daje posługiwanie się przykładami. Wypada zresztą zauważyć, że egzemplifikacja jest jedynym sposobem, za pomocą którego usiłuje się powiązać logikę z praktyką. Stosowanie odpowiednich przykładów, uświęconych zresztą wielowiekową tradycją, w odniesieniu do rozmaitych dyscyplin ma w intencji obecnej, dydaktycznej wersji logiki wiązać tę naukę z rozmaitymi teoretycznymi i praktycznymi zagadnieniami tych dyscyplin. Strukturalna niemożność wykorzystania dydaktyki przykładu polega na tym, że usiłuje się na przykładach wytłumaczyć niezrozumiałe zasady. Jednakże przy niezrozumiałości samych zasad wyjaśnianie za pomocą przykładów jest o tyle chybione, że nie daje podstawy do stosowania tych zasad do innych, nowych przykładów.

Wszystkie wyżej przytoczone uwagi krytyczne odnoszące się do logiki formalnej odnoszą się również z odpowiednimi zmianami do dwóch dalszych tradycyjnych części podręczników logiki, figurujących zresztą pod rozmaitymi nazwami w spisie treści. Zarówno część semantyczna, jak i część metodologiczna skonstruowane są tak, jak to dyktuje bądź koncepcja gnoseologiczna autora, bądź jak to narzuca supremująca rola logiki formalnej.

Część semantyczna zredagowana jest zwykle w ten sposób, aby podać w niej te elementy, które następnie będą użyteczne dla wywodów, przeprowadzanych w dziale logiki formalnej i metodologii. Z tego punktu widzenia przeprowadzany jest wykład dotyczący wszystkich zagadnień związanych z nazwami i zdaniami. Wykład ten nie jest obliczony na użyteczność, która by z niego mogła wynikać dla życiowej praktyki, a która to użyteczność jest tu pomyślana jako ewentualny produkt uboczny, lecz stanowi przygotowanie do studium logiki formalnej. Również wykład zagadnień takich, jak objaśnianie pojęć, kategorii semantycznych, kategorii ontologicznych, zagadnienie rodzaju definicji, w szczególności podział definicji na realne i nominalne, metody budowania definicji itd., mają na celu nie tyle wskazanie, w jaki sposób można by użyć tych pojęć dla skuteczniejszych i poprawnych rozumowań w praktyce życiowej, ile eksplikację określonego stanowiska teoriopoznawczego. Wykład ten mianowicie w całej obecnej

wersji dydaktycznej analizuje pojęcia związane z zagadnieniami logicznej analizy języka.

Nie inaczej wygląda sytuacja w części zwanej metodologiczną. Dział ten, niezmiernie istotny i doniosły dla poszczególnych dyscyplin naukowych, jest redagowany w sposób, jak się wydaje, całkowicie wadliwy. Metodologia nauk bowiem, która miałaby być podstawą i źródłem samowiedzy metodologicznej tak nauki w ogóle, jak i poszczególnych nauk, ogranicza się zwykle do analizy podstawowych pojęć, wspólnych dla metodologii rozmaitych dyscyplin z punktu widzenia ich niezawodności, bądź zajmuje się zagadnieniami filozoficznymi, związanymi ze szczególnymi cechami rozmaitych dyscyplin. Kryteria, które są tu stosowane, są kryteriami zaczerpniętymi z logiki formalnej. Pominięte jest natomiast inne, niezmiernie doniosłe zagadnienie, mianowicie problem opracowania metodologii nauk w ten sposób, aby pozwalała ona w sposób dostateczny, precyzyjny wybrać wśród wielu rozumowań zawodnych to, które jest najbardziej prawdopodobne. W tym celu metodologia nauk musiałaby na szczeblu dydaktycznym zrezygnować z dokładnego przedstawienia i dyskusji ogólnych pojęć metodologicznych, analizy rozmaitych możliwości oraz wariantów klasyfikacji nauk i zająć się zbadaniem naukowych wartości metod stosowanych już w istniejących naukach. Np. w etnografii zanalizować wartość poznawczą metody porównawczej, monograficznej, historycznej, statystycznej itd.; w prawie ustalić wartość poznawczą powszechnie stosowanych w tej dyscyplinie sposobów rozumowania — rozumowania za pomocą analogii, argumentum a contrario, a minori ad maius, a maiori ad minus itd. Należałoby zająć się również analizą metod, które nie są, a winny być w danej dyscyplinie stosowane ze względu na ich użyteczność.

Niezależnie od rozmaitych, wyżej przedstawionych sposobów, przez które obecna wersja dydaktyczna logiki wpływa na stosunek osiągnięć teorii logiki do możliwości wykorzystania tych osiągnięć dla życia praktycznego, obecna wersja dydaktyczna nauczania logiki obciążona jest jeszcze jedną podstawową wadą. Wada ta ma charakter ogólny i jest wspólna w zasadzie wszystkim podręcznikom i wykładom logiki. Polega ona na tym, że istniejące podręczniki i wykłady logiki, przyjmując jako punkt wyjścia prawidłowe sposoby rozumowania, analizują te sposoby i wyjaśniają je za pomocą przykładów. Dydaktyczną wadliwość tej metody można wyjaśnić następująco:

Potoczne sposoby rozumowania, pozostające poza kontrolą świadomości logicznej, w przeważnej większości, dzięki wielokrotnie powtarzanej selekcji i weryfikacji rozumowań, są rozumowaniami logicznie poprawnymi. Fakt, że ludzie potocznie rozumują za pomocą poprawn-

nych prawideł logicznych, wywołuje ten skutek, że ludzie przyjmują jako zasadę przypuszczenie, że rozumują logicznie bezbłędnie. Tego rodzaju przypuszczenie powoduje, że ludzie nie są nastawieni na świadomą eliminację wadliwych rozumowań. W tym stanie rzeczy eliminacja błędów i rozumowań odbywa się zwykle przez rodzące się na skutek wadliwego rozumowania niekorzystne skutki praktyczne. Dopiero zaistniałe skutki praktyczne skłaniają do poszukiwania przyczyn ich powstania, a szukanie tych przyczyn przejawia się m. in. w świadomej kontroli przeprowadzonych rozumowań.

Jeżeli zatem ludzie zaangażowani w życiowej praktyce przyjmują za zasadę przypuszczenie, że rozumują logicznie bezbłędnie, to w takim razie eksplikowanie za pomocą wspomnianej dydaktycznej metody kryteriów poprawnego rozumowania nie daje tym ludziom nic więcej prócz uświadomienia tego, co dotychczas robili w sposób mniej lub więcej nieuświadomiony.

Można by przypuszczać jednak, że skoro ludzie uświadomiliby sobie kryteria rozumowań poprawnych, to będą sobie zdawać sprawę z tego, kiedy ich rozumowania są niezawodne, a kiedy zawodne. Można by zatem przypuszczać, że świadomość kryteriów niezawodności rozumowań pozwoli eliminować rozumowania błędne. Przypuszczenie takie byłoby jednak mylne. Przy znajomości kryteriów rozumowania niezawodnego możliwości eliminowania rozumowań błędnych miałyby miejsce wtedy, gdyby każde rozumowanie krok po kroku było analizowane i poddawane próbie logicznych kryteriów niezawodności.

Świadomość kryteriów rozumowań poprawnych nie eliminuje automatycznie rozumowań błędnych, a tym bardziej nie jest tożsama z umiejętnością rugowania rozumowań wadliwych. Jak już wspomniano, życie praktyczne, postawione wobec alternatywy tego rodzaju: albo kontrolować świadomie każde ogniwo rozumowania, zatem narażać się na skomplikowane i długotrwałe procesy poznawcze, albo założyć, że rozumowanie jest prawidłowe i kontrolować go jedynie wtedy, gdy niekorzystne skutki praktyczne wskażą na wadliwość środków, za pomocą których je uzyskano — wybrało tę drugą ewentualność.

Jak z powyższego widać, obecna wersja dydaktyczna logiki niewiele potrafi się przyczynić do kontroli poprawności rozumowań i do eliminacji zawartych w nich błędów. Potrafi co najwyżej odkryć błędy rozumowania *ex post*, tzn. już wtedy, gdy negatywne skutki praktyczne zrodzą przypuszczenie ich istnienia. Sytuacja ta jest sprzeczna z zasadniczym założeniem dobrej roboty w życiu praktycznym, które m. in. przez prawidłowość rozumowań dąży do eliminacji negatywnych skutków działalności praktycznej. Poprawna wersja dydaktyczna logiki winna dostarczyć środków sygnalizujących i informujących *ex ante*

o możliwości i prawdopodobieństwie popełnienia w danym rozumowaniu błędu.

Charakterystyka istniejącej wersji dydaktycznej logiki wskazuje na fakt, że ciąży obecnie nad zagadnieniem nauczania tego przedmiotu przekonanie, że w nauce logiki jest możliwy tylko jeden sposób wykładu, mianowicie ten, który charakteryzuje się aprioryzmem i dominowaniem logiki formalnej. Doświadczenia innych dyscyplin wskazują na błędność tego przekonania. Wskazują one mianowicie na możliwość istnienia kilku różnych poziomów dydaktycznych wersji osiągnięć teoretycznych danej nauki. Różnice pomiędzy tymi dydaktycznymi poziomami uzależnione są od stopnia metodologicznego i merytorycznego opanowania danej dyscypliny przez studiującego. Np. matematyka, fizyka, chemia itd.

4. Szkic tez poprawnej wersji dydaktycznej logiki

Przedstawiona wyżej analiza obecnej wersji dydaktycznej logiki pozwala znaleźć wyjście z sytuacji istniejącej obecnie w nauczaniu logiki.

Przedstawiając zagadnienie w grubym zarysie oraz pomijając istotne szczegóły można powiedzieć, że rozwiązanie trudności dydaktycznych, które miałoby przybliżyć i umożliwić wykorzystanie osiągnięć logiki teoretycznej do potrzeb życia praktycznego, dałoby się osiągnąć przez zmianę zasady, na której opiera się współczesna dydaktyczna wersja logiki.

Zasadą obecnej dydaktycznej wersji logiki jest objaśnianie aprioryczych pojęć i sposobów poprawnego rozumowania ujętych z punktu widzenia logiki formalnej i ilustrowanie ich za pomocą przykładów. W celu dostosowania dydaktyki do potrzeb życia należy odrzucić tę zasadę i przyjąć zasadę odmienną. Punktem wyjścia w dydaktyce logiki powinno być zagadnienie błędu logicznego. Wprowadzając tę zasadę do dydaktyki logiki należałoby przede wszystkim przeanalizować zasadnicze błędy logiczne, które są popełniane w związku z działalnością praktyczną. Następnie trzeba by uporządkować wyniki tej analizy w rozmaite rodzaje i gatunki błędów. Po dokonaniu tego zadania (pozornie tylko uciążliwego ze względu na wielką ilość błędów spotykanych w potocznym rozumowaniu) należałoby podręczniki i wykłady logiki ułożyć w ten sposób, aby od analizy błędów logicznych i ich praktycznych skutków przejść do analizy poprawnych rozumowań. Typologia błędów byłaby dla działającego w życiu praktycznym tablicą orientacyjną, pozwalającą na ustalenie, na jakie błędy może się on narazić w danym typie rozumowania. Analiza negatywnych praktycz-

nych skutków pozwoliłaby na zorientowanie się, jakie pod względem znaczenia i rodzaju mogą być te błędy, które mogłyby być konsekwencją danego rozumowania. Typologia błędów sygnalizowałaby poza tym sytuacje, w których istniałoby szczególne niebezpieczeństwo błędu logicznego. W podręcznikach zredagowanych podług tego rodzaju zasady należałoby podać przykłady źle skonstruowanych definicji, błędnych klasyfikacji, błędów wynikających z używania terminów wieloznacznych czy też błędów mogących wyniknąć ze stosowania indukcji niezupełnej itd. Następnie należałoby wykazać na tych przykładach, do jakich, brzemiennych w praktycznie negatywne skutki konsekwencji prowadzą tego rodzaju błędne ujęcia logiczne. Wreszcie należałoby podać, jako naukę z powyższych błędów wynikającą, prawidłowe sposoby rozumowania. Te prawidłowe sposoby rozumowania można by z kolei udostępnić i zilustrować przykładami.

Opracowana na tych zasadach wersja dydaktyczna logiki byłaby całkowicie odmienna od tej, która panuje obecnie. Niezależnie od zmiany samej zasady podstawowej należałoby wprowadzić do nowej wersji dydaktycznej logiki cały szereg zmian szczegółowych. Te zmiany szczegółowe polegałyby m. in. na ograniczeniu do minimum logiki zdań, wyeliminowaniu logiki nazw, ograniczeniu semantyki przy rozbudowaniu równoczesnym zagadnień związanych z definiowaniem, klasyfikacją, wprowadzeniu zagadnienia adekwatności, rozbudowie problemów metodologicznych poszczególnych dyscyplin, analizie zasad prowadzenia dyskusji, formułowania wypowiedzi, pisania prac naukowych, analizie warunków powstawania błędów logicznych itp.

Oczywiście wszystkie powyższe pojęcia byłyby omawiane przy respektowaniu zasady przejścia od zagadnienia błędu do poprawnego rozumowania. Pojęcia te byłyby analizowane w oparciu o materiał, który w praktyce społecznej, w literaturze, publicystyce, w nauce znajduje powszechne zastosowanie. Wymagałoby to oczywiście wyrzucenia z dydaktyki logiki tych przykładów, które pokutują w logice jeszcze od czasów Arystotelesa.

5. Konkluzje

Podsumowując to, co było wyżej powiedziane, należy stwierdzić, że zagadnienie oceny takiej czy innej wersji dydaktycznej logiki ma istotne znaczenie dla oceny roli logiki i jej przydatności dla celów życia praktycznego. Należy również podkreślić, że obecna wersja dydaktyczna logiki jest wadliwa. Wypada w końcu zauważyć, że istnieją możliwości zużytkowania teoretycznych osiągnięć logiki przez bardziej uży-

teczną dydaktyczną wersję tej nauki w ten sposób, aby mogła ona wypełniać doniosłą funkcję społeczną.

Jest jeszcze jedno zagadnienie natury ogólnej, o którym warto wspomnieć w konkluzji. W szkole średniej i powszechnej poszczególne dyscypliny, np. matematyka, chemia, fizyka, geometria itd., posiadają rozmaite, ustalone refleksją i tradycją sposoby nauczania. Teoretyczne i praktyczne problemy związane z dydaktyką w tych szkołach są szeroko rozpracowywane, a postępujące badania przynoszą coraz to nowe wyniki. Istnieje cały szereg nauk szczegółowych, jak dydaktyka fizyki, chemii, matematyki, które zajmują się formułowaniem takich czy innych wersji teoretycznych osiągnięć danej nauki oraz badają i wskazują skuteczne sposoby nauczania. Ten stan rzeczy powoduje, że ludzie nauczający w szkole średniej i powszechnej posługują się w procesie nauczania taką wersją danej dyscypliny, jaka została wypracowana przez naukę dydaktyki i doświadczenia praktyczne jako odpowiednia dla danego poziomu uczących się. Tego rodzaju spiętrzenie rozmaitych wersji dydaktycznych tej samej nauki umożliwia uczącemu się sensowne przyswajanie sobie teoretycznych osiągnięć danej nauki i daje mu możliwości operowania nimi wśród problemów życia praktycznego.

W szkolnictwie wyższym sytuacja przedstawia się zdecydowanie odmiennie. Daje się zauważyć brak jakichkolwiek opracowań dydaktyki pojętej ogólnie, jak również brak dydaktyki przeznaczonej na użytek poszczególnych dyscyplin. Ten brak teoretycznych opracowań dotyczących problemów nauczania w szkołach wyższych jest tym bardziej rażący, że obecnie szkoły wyższe znacznie rozszerzyły swoje funkcje. Obecnie, jak wiadomo, szkoły wyższe prócz teoretyków szkolą (i to w głównej mierze) posługujących się metodami naukowymi praktyków. Ten zwiększony ilościowo i jakościowo zakres oddziaływania szkoły wyższej wymagałby zebrania, opracowania i przebadania środków działania na studiującego, tj. powołania do życia nowej dyscypliny — dydaktyki szkoły wyższej. Nauka ta objęłaby zagadnienia takie, jak technika wykładu, prowadzenie seminariów, ćwiczeń, konsultacji, umiejętność pisania pracy naukowej, dyskusji itd., i traktowałaby te zagadnienia bądź ogólnie, bądź z uwzględnieniem specyficznych cech poszczególnych dyscyplin. Wśród rozmaitych nauk logika jako nauka szczególnie abstrakcyjna i wielekroć dla studiujących w szkole wyższej zupełnie nowa tym bardziej wymagałaby teoretycznego, dydaktycznego opracowania.

Adam Podgórecki

Maria Hirszowicz

O geopolityce

Wśród wielu dyscyplin, jakie zrodziły się na gruncie potrzeb współczesnego kapitalizmu, geopolityka zajmuje zgoła niepoślednie miejsce.

Historia powstania i rozwoju tej doktryny stanowi pouczający przyczynek do historii myśli społecznej w warunkach, kiedy tzw. oficjalna nauka w krajach kapitalistycznych podporządkowana bywa najbardziej reakcyjnej praktyce społecznej. Doktryny tej niesposób rozpatrywać w oderwaniu od epoki, która ją zrodziła, i funkcji społecznej, jaką spełnia. Nie jest przypadkiem, że geopolityka powstaje na przełomie wieków XIX i XX, tj. w okresie przejścia kapitalizmu wolnokonkurencyjnego w imperializm, że kolebką jej są najbardziej rozwinięte kraje imperialistyczne — Anglia, Niemcy i Stany Zjednoczone — że najpełniej rozkwita w okresie międzywojennym w Niemczech, a po II wojnie światowej w USA i w Niemieckiej Republice Federalnej.

„Myśli klasy panującej — pisał Marks w *Ideologii niemieckiej* — są w każdej epoce myślami panującymi, tzn. klasa, będąca panującą w społeczeństwie siłą *materialną*, jest zarazem panującą w nim siłą *duchową*. Klasa, posiadająca w swym rozporządzeniu środki wytwórczości materialnej, rozporządza przez to zarazem i środkami do produkcji duchowej, tak że przez to podlegają jej też na ogół jednocześnie myśli tych, którym zbywa na środkach do produkcji duchowej. *Myśli panujące nie są niczym więcej jak wyrazem idealnym panujących stosunków materialnych, są ujętymi jako myśli panującymi stosunkami materialnymi; są więc wyrazem stosunków czyniących właśnie jakąś jedną klasę klasą panującą, a więc myślami jej panowania.*“ [1]

Zastosowanie sformułowanych przez Marksa zasad do ideologii współczesnego imperializmu wymaga, rzecz jasna, pewnych ograniczeń, związanych po pierwsze z tym, że burżuazji imperialistycznej nie można

[1] Marks—Engels: *Wybrane pisma filozoficzne 1844—1846*. Warszawa 1949 „Książka i Wiedza” s. 82 (podkr. M. H.)

utożsamiać z burżuazją w ogóle, a zatem imperialistyczna ideologia, aczkolwiek dominująca w obrębie świata kapitalistycznego, nie wyczerpuje różnorodnych nurtów i prądów ideologii wyrastającej na gruncie kapitalizmu XX w.; po drugie zaś, w epoce światowej rewolucji proletariackiej burżuazja ostatecznie utraciła monopol duchowego panowania. Przyjąwszy te zastrzeżenia, można jednak stwierdzić, że przytoczone wyżej zasady zachowują pełny walor metodologiczny przy analizie poszczególnych przejawów imperialistycznej nadbudowy ideologicznej.

Na przykładzie geopolityki nie trudno stwierdzić, w jaki to sposób interesy i potrzeby najbardziej reakcyjnych odłamów kapitału podnoszone bywają do godności zasad „ogólnospołecznych". Ukazywanie rzeczywistości społecznej taką, jaką ją widzą dzisiaj i chcą widzieć imperialistyczne koła, przedstawianie owego szczególnego punktu widzenia jako ujęcia ogólnie obowiązującego i naukowo uzasadnionego, wykorzystywanie przy tym kredytu i zaufania, jakim cieszy się „uniwersytecka" nauka w opinii publicznej naszych czasów — oto społeczna podstawa mistyfikacji dokonującej się w obrębie tzw. oficjalnej nauki krajów kapitalistycznych, mistyfikacji stanowiącej również dominujący rys współczesnego geografizmu.

I

Doktryna geopolityczna charakteryzuje się często jako swoisty renesans geografizmu w XX w., geopolityka polegać ma bowiem na badaniu „wpływu czynników geograficznych w szerokim znaczeniu tego słowa na wydarzenia polityczne ludów i państw" (Kjellén), jest „nauką o geograficznym uwarunkowaniu polityki" (Haushofer).

Przedmiot geopolityki jest tutaj potraktowany bardzo szeroko, ujęcie takie sugeruje bowiem, że chodzi jakoby w równej mierze o geograficzne tłumaczenie zarówno stosunków wewnętrznych, jak i międzynarodowych. W rzeczywistości jednak rozważania geopolityków koncentrowały się przede wszystkim dookoła zagadnień polityki międzynarodowej i temu właśnie aspektowi poświęcony jest niniejszy artykuł.

W zbiorowym dziele *Bausteine zur Geopolitik* [2], stanowiącym programowy dokument geopolityki, autorzy książki formułują założenia reprezentowanego przez siebie kierunku w sposób następujący:

1. Geopolityka jest nauką o powiązaniu z ziemią wydarzeń politycznych.

---

[2] Por. Karl Haushofer, Erich Obst, Hermann Lautensach, Otto Maul: *Bausteine zur Geopolitik*. Berlin — Grunewald 1928 s. 27

2. Opiera się ona na szerokiej podstawie geografii, w szczególności geografii politycznej jako nauce o politycznych organizmach przestrzennych i ich strukturze.

3. Ujęta przez geografię istota przestrzeni geograficznej stwarza dla geopolityki ramy, w obrębie których muszą się rozwijać procesy polityczne, jeśli mają osiągnąć trwały rezultat. Podmioty życia politycznego wychodzą, rzecz jasna, przejściowo poza te ramy, prędzej czy później jednak związanie z przestrzenią ujawni swe znaczenie.

4. W sensie tego stwierdzenia geopolityka ma dostarczać narzędzia politycznego działania i być przewodnikiem politycznego życia.

5. Tym samym staje się ona nauką stosowaną, zdolną do kierowania praktyczną polityką.

6. Geopolityka chce i musi stać się geograficznym sumieniem państwa.

Warto tu zwrócić uwagę przede wszystkim na wydzielenie geopolityki jako odrębnej dyscypliny, badającej prawa procesów dziejowych, wyjaśniającej charakter wydarzeń historycznych, wskazującej państwom i rządom sposoby i metody postępowania.

U podstaw wyodrębnienia geopolityki jako samodzielnej nauki leży założenie geograficznego uwarunkowania procesów politycznych, uznanie bezpośrednich przyczynowych związków między polityką a środowiskiem geograficznym, związków na tyle stałych i powtarzalnych, że mogą stać się przedmiotem badań teoretycznych. Geopolityka staje się w tym ujęciu dyscypliną *par excellence* polityczną; tłumaczenie polityki geografią, wysuwanie na tej podstawie praktycznych postulatów politycznych, oto co ma czynić z geopolityki naukę o państwie i jego działalności *(Staatswissenschaft)*.

Nie trudno zauważyć, że takie ustawienie przedmiotu i metody geopolityki bazuje w istocie rzeczy na dawno znanych w historii myśli społecznej założeniach materializmu geograficznego, który sprowadzał się do prób tłumaczenia różnorodności form życia społecznego — szczególnie form ustrojowych i procesów politycznych — różnorodnością warunków geograficznych.[3]

Wychodząc jednak z metodologicznych założeń materializmu geograficznego, współcześni geopolitycy budują reakcyjny system myśli

[3] Z próbami takimi spotykamy się już w starożytności. Jak wiadomo, Hippokrates poświęcał wiele uwagi problemowi wzajemnej zależności między historią a geografią, badał związki między środowiskiem a usposobieniem ludzi i wskazywał szereg konkretnych wypadków świadczących o wpływie klimatu i ukształtowania powierzchni na własności fizyczne i tendencje polityczne licznych narodów Azji i Europy południowo-wschodniej.

politycznej, o którym nie śnili rzecznicy geografizmu w dawnej jego postaci.

Materializm geograficzny starożytności, później zaś materializm geograficzny epoki Oświecenia to wyraz żywej i postępowej myśli. Zejście z nieba na ziemię, poszukiwanie materialnych przyczyn zjawisk społecznych było przy całej ograniczoności ówczesnej myśli społecznej zjawiskiem posuwającym naprzód rozwój poznania ludzkiego. Geografizm XVIII w. był reakcją na teologiczną koncepcję dziejów i odzwierciedlał dążność do empirycznego badania, naukowego tłumaczenia rzeczywistości i budowania pozytywnej wiedzy o społeczeństwie.

Materializm geograficzny i wynikający stąd determinizm geograficzny występował w poglądach wielu przedstawicieli Oświecenia we Francji. Najpełniejszy i najkonsekwentniejszy wykład w tym zakresie znajdujemy u Monteskiusza, który nie negując innych czynników wpływających na życie społeczne (wylicza on zwykle obok czynników geograficznych religię, prawo, zasady rządzenia, przykłady przeszłości, obyczaje i zwyczaje) uważał jednak element geograficzny — klimat — za czynnik decydujący: zdolne do życia było dlań tylko to, co odpowiadało „królestwu klimatu", sprzeczne zaś z tym instytucje mogły być ustanowione, jego zdaniem, tylko przez przemoc i tyranię.[4]

Elementy materializmu geograficznego spotykamy także u myślicieli niemieckich epoki Oświecenia[5], aczkolwiek ogólna sytuacja w Niemczech odzwierciedla się i w geografizmie niemieckim, który jest o wiele bardziej umiarkowany niż we Francji.

Przy całej postępowości geografizmu XVIII w. koncepcja taka była jednak nie do utrzymania z naukowego punktu widzenia i dalszy rozwój poznania ludzkiego całkowicie przekreślił jej podstawowe założenia. Rzecz w tym, że myśliciele XVIII w. rozpatrywali niejednokrotnie ustroje i formy społeczne nie tyle historycznie, po sobie, ile obok siebie, często nie umiejscawiali ich w czasie, zawsze w przestrzeni, i stąd właśnie tendencja do tłumaczenia różnorodności form życia społecznego ludów i narodów różnorodnością oddziaływającego na nie środowiska geograficznego.

---

[4] Człowiek był, według Monteskiusza, maszyną, która w swym systemie pragnień, poglądów i postępowania jest określona przez właściwości klimatu. Na południu ludzie są słabsi, delikatni i wrażliwi, na północy silni i odporni; pierwsi znajdują ucieczkę w zabawie, śpiewie, tańcu, drudzy w zajęciach takich, jak polowania, podróże, wojny. Natura ludzka, zdeterminowana charakterem klimatu, czyni z kolei ludzi podatnymi na takie czy inne porządki społeczne, na takie czy inne formy rządów.

[5] Warto w tym miejscu wspomnieć choćby tak wybitnego filozofa jak Herder, pozostającego wyraźnie pod wpływem idei Monteskiusza.

Stanowiące niezaprzeczalną zdobycz myśli naukowej XIX w. stwierdzenie i uzasadnienie faktu, że życie społeczne podlega stałym przeobrażeniom, pozbawiało geografizm jego racjonalnych podstaw. Wiek XIX był przy tym okresem burzliwych przeobrażeń społecznych; wszystkie kraje kuli ziemskiej wciągane były stopniowo w orbitę kapitalistycznego systemu, w najdalszych zakątkach globu dokonywały się w związku z tym głębokie przeobrażenia, świadczące wyraźnie o prymacie czynników ekonomicznych i politycznych w stosunku do warunków geograficznych, ulegających na przestrzeni wieków tylko bardzo nieznacznym zmianom. Materializm geograficzny stanowił zatem w XIX w., a zwłaszcza w drugiej jego połowie, swoisty anachronizm.

Tym bardziej na baczną uwagę zasługuje fakt, że na przełomie wieków XIX i XX do idei geografizmu zaczęto sięgać w zupełnie nowej dziedzinie. Za prekursorów nowego kierunku, który później uzyskał nazwę geopolityki, uważani są nie bez racji Mackinder w Anglii, Ratzel w Niemczech i Mahan w USA.[6] Wszyscy oni, wychodząc z geografii i jej problemów, dochodzą do zagadnień politycznych, którym próbują dać bezpośrednio geograficzne uzasadnienie.

Rozwój gospodarki i polityki światowej stawiał wówczas przed naukami geograficznymi nowe zadania i spowodował gwałtowny rozwój tych dyscyplin.[7] W tych to właśnie warunkach zrodziło się dążenie do

---

[6] W rozważaniach naszych pomijamy całkowicie zagadnienia geopolityki zachodnio-europejskiej, której rozwój poszedł zupełnie swoistą drogą. Pomijamy również zagadnienie recepcji geopolityki w krajach, które stosunkowo niedawno wkroczyły na drogę kapitalistycznego rozwoju, jak np. Indie.

[7] Powstanie i rozwój geopolitycznych koncepcji zbiega się, rzecz charakterystyczna, ze wzrostem zainteresowań geografów zagadnieniami geografii politycznej, która w zakresie dyscyplin geograficznych nie miała dotąd właściwie prawa obywatelstwa. Na przełomie wieków XIX i XX zaczynają się mnożyć prace z tej dziedziny, a znani skądinąd geografowie podejmują nawet próby ustalania prawidłowości w zakresie geograficznego uwarunkowania polityki. Bardzo znamienna dla omawianego okresu jest ewolucja, której ulegają poglądy słynnego geografa A. Supana. Cenne prace Supana z zakresu geografii wykorzystywał między innymi Lenin w pracach poświęconych zagadnieniom imperializmu. Supan, który w 1876 r. w artykule *Grundzüge der physischen Erdkunde (Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft.* Wiedeń 1876) wyraził opinię, że „tak zwana geografia polityczna... w naukowym systemie nauki o ziemi nie może znaleźć miejsca", w przedmowie do pracy wydanej w r. 1918 *(Leitlinien der allgemeinen politischen Geographie.* Berlin—Lipsk 1922) pisze, że wojna wzmocniła w nim uprzednio już ugruntowany pogląd, iż „należy bezwarunkowo większą uwagę poświęcić w przyszłości politycznej stronie geografii". W tejże pracy Supan idzie jeszcze dalej, próbując wyjaśnić wzajemne stosunki między państwami przy pomocy elementów geograficznych; w tym celu wprowadził on między innymi współczynnik ciśnienia politycznego, na który składać się miały takie elementy, jak ludność, powierzchnia, strategia i gospodarka.

wyjaśnienia szeregu problemów wychodzących poza ramy samej geografii kategoriami wulgarnego materializmu, mającego z jednej strony swe korzenie w biologicznych koncepcjach owych czasów, z drugiej zaś, nawiązującego do tradycyjnego geografizmu. W przeciwieństwie jednak do odkrywczego i postępowego materializmu geograficznego XVIII w. geografizm ów jest od początku reakcyjny i antynaukowy.

A. T. Mahan — kapitan, później zaś admirał amerykańskiej floty — wyrażał dążenia amerykańskiej admiralicji do maksymalnego zwiększeni sił morskich USA, co miało zapewnić Stanom Zjednoczonym kierowniczą rolę w polityce światowej. Siłę, zwłaszcza zaś siłę floty wojennej, uważał Mahan za dźwignię rozwoju historii i cywilizacji. Środowisko geograficzne traktował jako arenę, na której rozwijają się i działają siły polityczne; przypisywał mu jednak bardzo ważną, a w pewnych warunkach nawet decydującą rolę. Sama możliwość panowania na morzu była dlań wynikiem określonego układu warunków geograficznych, a mianowicie geograficznego położenia kraju, wielkości terytorium i jego fizycznego ukształtowania. Będąc rzecznikiem dążeń USA do kierowniczej roli w polityce międzynarodowej, tłumaczył je i uzasadniał Mahan położeniem geograficznym Stanów Zjednoczonych.[8]

Podobnie jak Mahan, również Mackinder rozpatrywał już nie poszczególne fragmenty kuli ziemskiej, lecz mapę całego świata, posługując się nią dla podbudowania koncepcji uzasadniających z kolei interesy i potrzeby angielskiego imperializmu.

„Wydaje mi się — pisze w opublikowanej w 1904 r. pracy pt. *Geographical Pivot of History* — ...że w obecnym dziesięcioleciu jesteśmy po raz pierwszy w sytuacji, w której możemy osiągnąć mniej więcej adekwatną korelację między szerokimi uogólnieniami geograficznymi i historycznymi. Po raz pierwszy możemy dostrzec coś z realnej proporcji między rysami i wydarzeniami w skali ogólnoświatowej i możemy szukać formuły, która wyrazi pewne przynajmniej aspekty geograficznej przyczynowości w historii powszechnej. Jeśli nam się powiedzie, formuła ta będzie miała praktyczną wartość ze względu na ukazanie pewnych sił współzawodniczących w bieżącej polityce międzynarodowej... Inicjatywę daje człowiek, nie zaś natura, ale natura w poważnej mierze kontroluje..." [9]

Szukając geograficznej formuły, która by wyjaśniała bieg dziejów, Mackinder dochodzi do swej koncepcji *heartlandu*, którą najzwięźlej

[8] Z ważniejszych prac Mahana warto tu wymienić *Influence of Sea-Power upon History 1660—1783* oraz *The Interest of America in Sea-Power, Present and Future.*

[9] Cyt. wg Charles Kruszewski: *The Pivot of History. Foreign Affairs* t. XXXII s. 392—393

można ująć, według jego własnych słów, jak następuje: kto rządzi wschodnią Europą, ten panuje nad sercem ziemi; kto rządzi sercem ziemi, ten rządzi wyspą świata, kto zaś rządzi wyspą świata, rządzi światem.

Sercem ziemi nazywał Mackinder centrum Eurazji od południowozachodniej Rosji do Mongolii, wyspą świata zaś kontynent euro-azjatycki oraz przylegającą Afrykę. Owo serce ziemi, zwane przez Mackindera w pierwszych pracach *the pivot area,* stanowiło jakoby przedmiot dążeń i walk rywalizujących ze sobą mocarstw Zachodu, wśród których Anglia odgrywała, rzecz jasna, niepoślednią rolę.

Wiedza geograficzna, która pozwalała Mahanowi na uzasadnianie konieczności objęcia przez USA kierowniczej roli w polityce światowej, stanowi w interpretacji Mackindera klucz do zrozumienia i wyjaśnienia analogicznych tendencji Wielkiej Brytanii. Teoria *heartlandu* podkreślała znaczenie utrzymania brytyjskiej przewagi w Turcji, Chinach, Iranie, Afganistanie i na drogach do Indii w ogóle. Wszystkie te obszary były przedmiotem rywalizacji anglo-rosyjskiej; dalsze zdobycze carskiej Rosji na tych obszarach były, według teorii Mackindera, naruszeniem równowagi między sercem ziemi a rubieżami wyspy świata, to znaczy stanowiły groźbę dla całego systemu stosunków międzynarodowych, stanowiących podstawę potęgi Wielkiej Brytanii.[10]

Na najdokładniejsze omówienie zasługuje jednakowoż w tym miejscu Friedrich Ratzel. W przeciwieństwie do teorii Mahana i Mackindera teoria jego najściślej wiąże się z dążeniami nienasyconego, dążącego do podbojów terytorialnych imperializmu, jakim był podówczas imperializm niemiecki.

Głównym problemem teoretycznych rozważań Ratzela był stosunek państwa do terytorium. Zagadnienie to, podejmowane w licznych pracach Ratzela, stało się nawet tematem odrębnego opracowania pt. *Der Staat und sein Boden geographisch betrachtet,* stanowiącego klasyczny wykład neogeograficznej koncepcji państwa.

W pracach swych Ratzel bezpośrednio nawiązuje do organicystycz-

[10] Dalszy rozwój stosunków międzynarodowych przekreślił jednakowoż aktualność koncepcji Mackindera. Na plan pierwszy wysunęły się, jak wiadomo, sprzeczności anglo-niemieckie, nic więc dziwnego, że formuła Mackindera nie znalazła w owym czasie szerszego oddźwięku. Jest natomiast rzeczą bardzo charakterystyczną, że koncepcja ta zdobywa dużą popularność po I wojnie światowej, kiedy walka przeciw Rosji Radzieckiej stanęła w centrum międzynarodowej polityki. Rozwija ją w 1919 r. sam Mackinder, później do poglądów jego szeroko nawiązuje geopolityka faszystowska. Teoria *heartlandu* zdobyła sobie również prawo obywatelstwa w reakcyjnej doktrynie politycznej USA po II wojnie światowej

nych koncepcji Careya, Schöfflego i Spencera, krytykuje jednakowoż ograniczoność ich koncepcji — przyrównujących społeczeństwo do organizmów biologicznych — ze względu na to, że koncepcje te w niedostatecznej mierze zwracają uwagę na terytorium jako decydujące materialne spoiwo organizmów społecznych. Według słów samego Ratzela, teoria jego zasadza się na „bio-geograficznym ujęciu państwa". Państwo było dlań w stosunku do społeczeństwa tworem nadrzędnym: „O dobro ogółu państwo troszczy się bezpośrednio, społeczeństwo pośrednio." [11] Stosunek państwa do terytorium ujmuje Ratzel bardzo lapidarnie: „Państwo musi żyć ze swej ziemi." [12]

Myśl ta znajduje z kolei następujące rozwinięcie: połączenie państwa i terytorium oznacza, że powstaje polityczna organizacja terytorium, poprzez którą państwo staje się organizmem; elementem tego organizmu jest określona część powierzchni kuli ziemskiej, tak że na właściwości państwa składają się właściwości ludu i terytorium. Z tych ostatnich zaś najważniejszymi są wielkość, położenie i granice, dalej rodzaj i forma terytorium łącznie z florą i wodami, a wreszcie stosunek własnego terytorium do innych części powierzchni kuli ziemskiej.[13]

Dominująca rola terytorium występuje tu więc przede wszystkim jako położenie, określające w sposób konieczny charakter państwa, jego właściwości. „Położenie geograficzne stanowi wartość niezniszczalną" — podkreśla niejednokrotnie Ratzel. Każdy naród zajmujący określone terytorium w sposób względnie stały istnieje i odradza się wciąż z tymi samymi właściwościami, określającymi charakter danego narodu i zdeterminowanymi jego położeniem geograficznym. I tak dawni i współcześni Grecy są przede wszystkim żeglarzami i kupcami, a mieszkańcy wysp i krajów nadbrzeżnych XIX w. kochają wolność i żyją w małych państewkach tak samo, jak ich przodkowie setki lat temu.

Koncepcja ta nawiązywała w dużej mierze do pryncypialnych błędów tradycyjnego geografizmu; jest jednak rzeczą charakterystyczną, że nie ta strona poglądów Ratzela weszła do trwałego arsenału geopolitycznej doktryny.

Do pojęcia terytorium Ratzel sięgał bowiem w drugim jeszcze znaczeniu tego słowa. Obok *położenia (die Lage)* czynnikiem determinującym charakter i losy państw była dlań zajmowana *przestrzeń (der Raum)*.

Według koncepcji Ratzela, państwo jako organizm rozwija się nie

---

[11] F. Ratzel: *Politische Geographie*. Monachium — Berlin 1923 wyd. III s. 90

[12] Tamże s. 3; w sprawie tej por. także tego samego autora *Der Staat und sein Boden geographisch betrachtet*. Lipsk 1896 s. 18 i nast.

[13] Por. Ratzel: *Politische Geographie*. Cyt. wyd. s. 4

tylko w czasie, ale i w przestrzeni. Na tym polega wzrost organizmów państwowych, w tym się wyraża ich żywotność.[14]

Zmysł przestrzeni — powiada Ratzel — mają tylko wielkie ludy, ale wtedy nic nie jest w stanie powstrzymać ich dążeń. Geografia polityczna (rozumiana tu w sensie geopolityki, której nazwa została ukuta później) staje się geografią państw, handlu i wojny, przy czym wojna oznacza dla Ratzela po prostu przesuwanie granicy na terytorium sąsiada.

W omawianych wyżej koncepcjach uderza zbieżność poglądów na przyczyny determinujące charakter i dynamikę rozwoju stosunków międzynarodowych przy równoczesnym odnoszeniu konkretnych analiz, ocen i wniosków do interesów i potrzeb własnych imperializmów.

Występuje to z całą jaskrawością u Kjelléna, któremu nie bez racji przypisuje się — obok wprowadzenia samego terminu „geopolityka" — podniesienie owego kierunku do godności wyodrębnionej dyscypliny.

Dwie kolejne prace Kjelléna: *Die Grossmächte der Gegenwart* (1914)[15] i *Der Staat als Lebensform* (1916), stanowią wykładnię skrajnie reakcyjnych, imperialistycznych tendencji współczesnej geopolityki.

Nawiązując do socjologicznych koncepcji Ratzela Kjellén odwrócił jednak stosunek między problematyką geograficzną a rozważaniami społeczno-politycznymi, podporządkowując całkowicie pierwszą tym ostatnim.

Kjellén był zdania, że państwa są istotami równie żywymi jak indywidua ludzkie, choć nieporównanie większymi i potężniejszymi w swym rozwoju. Utrzymywał, że państwa są istotami, które rozwijają się w walce o byt mocą własnej wewnętrznej siły, że są one rzeczywi-

---

[14] Warto zwrócić od razu uwagę, że Ratzelowskie prawo wzrostu organizmów państwowych było swoistym odbiciem i zmistyfikowanym uogólnieniem faktycznego wzrostu kolonialnych posiadłości wielkich mocarstw.

Kolonialne posiadłości wielkich mocarstw w mln. km kw. i mln. mieszkańców kształtowały się następująco:

Metropolie	1876		1914	
	km kwadrat.	mieszkańców	km. kwadrat.	mieszkańców
Anglia	22,5	251,9	33,5	393,5
Rosja	17,0	15,9	17,4	33,2
Francja	0,9	6,0	10,6	55,5
Niemcy	—	—	2,9	12,3
Stany Zjednoczone	—	—	0,3	9,7
Japonia	—	—	0,3	19,2

(dane cyt. wg Lenina: *Imperializm jako najwyższe stadium kapitalizmu. Dzieła* t. 22 Warszawa 1950 s. 295)

[15] 19 wydań w Niemczech w latach 1914—1918(!)

stymi organizmami w biologiczno-empirycznym znaczeniu i podlegają przyrodniczym prawom życia.

Na wstępie trzeba od razu zaznaczyć, że praktyczną podstawą teoretycznej działalności Kjelléna była jego nienawiść do sił rewolucyjnych i uznanie słuszności i konieczności imperialistycznej, zaborczej polityki wielkich mocarstw (sam imperializm interpretuje Kjellén w sposób dość szczególny, określając go jako „poczucie odpowiedzialności za misję wobec ludzkości").

Zdobycze demokracji wieków XIX i XX uważał Kjellén za zło konieczne, związane z walką przeciw politycznym formom państwa średniowiecznego. Ale wobec nowych, rewolucyjnych sił socjalnych jedynym rozwiązaniem jest, według Kjelléna, odwrót od demokratyzmu, gdyż parlamentarne metody prowadzą w nowych warunkach do jak najgorszych rezultatów. „Ponieważ — pisał — w społeczeństwie zindustrializowanym klasy pracujące mają przewagę liczebną, ta forma wyborcza (tj. parlamentaryzm — M. H.) grozi tym, że da im w ręce pełnię władzy." [16] Odwrót od demokracji nastąpić może, według Kjelléna, w różny sposób, ostateczne rozwiązanie jest jednak tylko jedno: cezaryzm, nowoczesny absolutyzm.

Kjellén występuje więc tutaj jako rzecznik nowoczesnego imperializmu w szerszym tego słowa znaczeniu; rządy silnej ręki stanowią nie tylko — zgodnie z jego ogólnymi założeniami — nieodzowny warunek polityki zagranicznej współczesnego imperializmu, lecz są zarazem środkiem przeciw rozwojowi rewolucji socjalnej.

Imperialistyczna, ekspansjonistyczna polityka była dla Kjelléna celem samym w sobie, który próbuje on (podobnie jak Ratzel) geograficznie uzasadnić, i to uzasadnić ze względu na zupełnie określone interesy. Kjellén był bowiem rzecznikiem interesów niemieckiego imperializmu; wielkim Niemcom przepowiadał wspaniałą przyszłość dowodząc, że z geograficznego punktu widzenia Niemcy są naturalnym kierownikiem Europy. Owo geograficzne przeznaczenie realizować się miało, zdaniem Kjelléna, w przyszłej Federacji Europejskiej, zorganizowanej pod egidą Niemiec: „Dla Niemiec oznacza to, że objęłyby misję panowania nad światem jako administrator pierworodnych praw Europy." [17]

Nie ma w tym nic dziwnego, że koncepcje Kjelléna natrafiły na gorące przyjęcie wśród rzeczników reakcyjnych tendencji imperializmu niemieckiego okresu międzywojennego. Do poglądów jego nawiązał

[16] Kjellén: *Der Staat als Lebensform* s. 191
[17] Kjellén: *Die Grossmächte der Gegenwart* s. 205

w pierwszym rzędzie Karol Haushofer, niemiecki generał, który począwszy od 1919 r. postawił sobie za cel ratowanie imperializmu niemieckiego przy pomocy geografii. Aczkolwiek tak sformułowane zadanie brzmi dość paradoksalnie, trzeba mieć na uwadze, że geopolityczna teoria Haushofera odegrała niepoślednią rolę w systemie propagandy niemieckiego imperializmu, wytyczyła kierunek dla wielu koncepcji przyjętych później przez doktrynę faszystowską i poważnie przyczyniła się do rozpowszechnienia ludobójczych teorii hitlerowskiego reżimu.

Mapę świata rozpatrywać należało, według Haushofera, z dwojakiego punktu widzenia: dynamicznie i statycznie. Statyczną stroną zjawisk jest istniejący w przestrzeni układ sił między mocarstwami, strona dynamiczna zaś — to walka sił dążących do zmiany istniejącego stanu rzeczy, albowiem absolutny spokój przeczy prawom życia.[18]

Geopolityka — którą Haushofer określa za Kjellénem jako „naukę o geograficznym uwarunkowaniu polityki“ [19] — bada zatem stosunki polityczne zarówno w ich aktualnej strukturze przestrzennej, jak i w ich rozwoju. Sam rozwój, który dla Haushofera oznacza przede wszystkim zmiany w przestrzennym ukształtowaniu poszczególnych państw, ma u swych podstaw nieubłaganą walkę o byt, zmuszającą człowieka do rozszerzania posiadanej przestrzeni życiowej. „Przestrzeń naszej planety zapełnia się coraz bardziej ludźmi; nie jest ona jednak rozciągliwa, a to sprawia, że terytorialne roszczenia najdzielniejszego [narodu] stają się nie łatwiejsze z roku na rok, lecz trudniejsze. Ażeby ostać się w tej walce o byt, najlepszym przygotowaniem jest dokładniej zrozumieć politykę światową; a to w tym celu, aby zachować wobec naporu zewnętrznych czynników własny punkt widzenia. Wówczas można będzie poznać granice możliwości i poznać maksymalną przydatność tych możliwości; ogarniając śmiałym spojrzeniem świat, wybiegając naprzód z otchłani 1919 r. zdołamy rozejrzeć się wokoło nie z punktu widzenia okaleczonego terytorium Rzeszy, lecz z punktu widzenia niemieckiego terytorium narodowego, by odkryć rysy w istniejącym podziale władzy i przestrzeni na świecie i ruszyć do odbudowy naszej potęgi. Pierwszym zasadniczym warunkiem tego jest jasne zrozumienie stosunku między władzą a przestrzenią dziś i jutro.“ [20]

Takie ogólne założenia służyły Haushoferowi za „naukową“ podstawę bardzo konkretnych rozważań, dotyczących takiego czy innego kierunku aktualnej i przyszłej ekspansji Niemiec, takich czy innych form tej ekspansji. Rozważaniom tym poświęcił Haushofer wiele prac, które

[18] Por. K. Haushofer: *Weltpolitik von heute.* Berlin 1934 s. 22—23
[19] Tamże s. 21
[20] Tamże s. 23

wydawane w hitlerowskich Niemczech w olbrzymich nakładach wchodziły do arsenału hitlerowskiej propagandy zarówno na użytek wewnętrzny, jak i na zewnątrz.

Z konkretnych postulatów formułowanych w pracach Haushofera oraz szeroko rozwijanych na łamach założonego i redagowanego przezeń od końca 1923 r. czasopisma *Zeitschrift für Geopolitik* warto wymienić następujące: *a.* hasło wolności mórz; *b.* hasło pomocy dla ruchów narodowo-wyzwoleńczych Azji; *c.* zasada rozszerzania posiadłości kolonialnych Niemiec.

Żądania te, na pozór sprzeczne, stanowiły jednak, jak wiadomo, konsekwentny i dopełniający się program polityczny. Hasło wolności mórz było pierwszym krokiem do zniszczenia hegemonii morskiej mocarstw anglosaskich.[21] Hasło: „Przebudź się, Azjo!", skierowane było obiektywnie przeciw posiadłościom kolonialnym europejskich imperializmów na Wschodzie. Sam program zdobyczy i podbojów kolonialnych był wreszcie otwartym sformułowaniem tych celów, jakie stawiały sobie hitlerowskie Niemcy.[22]

Głoszone przez Haushofera poglądy znalazły szerokie zastosowanie w socjologii faszystowskiej, która nie tylko dawała geopolitycznym koncepcjom duże możliwości rozwoju, lecz je w szczególny sposób uzupełniła.

Uzupełniła je przede wszystkim elementami mającymi umożliwić powiązanie geopolityki z nazistowskim rasizmem. Stosunek terytorium i rasy — czytamy we wstępie do pracy R. Henniga i L. Körholza *Einführung in die Geopolitik* — objaśniony być może na przykładzie pomieszczenia, do którego wprowadzili się mieszkańcy. Dom jest dany, nie można go zmienić, jak jednak będzie on zagospodarowany, jak się w nim urządzą ludzie, zależy od tego, kim ci ludzie są.[23] Przestrzeń określa więc linię rozwoju narodu w wielu rysach; jednak — według cytowanych tu poglądów — to, co się umie lub czego nie umie się doko-

[21] Por. Haushofer: *Weltmächte und Weltmeere*; por. zwłaszcza s. 284—285

[22] Owo „zrozumienie" dla ruchu narodowo-wyzwoleńczego w cudzych koloniach jest bardzo typowe dla całej geopolityki niemieckiej. E. Obst pisał np.: „Ludność Bliskiego i Dalekiego Wschodu prawie całkowicie dorównuje Europejczykowi cywilizacyjnie i kulturalnie i my aż za dobrze rozumiemy, że ludność tamtejsza pożąda wolności i chce sama kształtować swe losy" (E. Obst: *Wir fordern unsere Kolonien zurück. Zeitschrift für Geopolitik* 1926 III s. 152). Albo „Chcemy być czynni jako kolonizatorzy wcale nie w krajach azjatyckich, lecz w Afryce i na morzach południowych. Ludy tych rozległych obszarów nie mogą się jeszcze obyć bez przyjaciela i nauczyciela" (tamże s. 153).

[23] Por. Richard Hennig, Leo Körholz: *Einführung in die Geopolitik*. Lipsk 1938 wyd. V s. 1

nać z zastanymi warunkami przyrodniczymi, zależy od rasowych predyspozycji. Nie przestrzeń rozstrzyga o losie państw i narodów, lecz duch rasy, który tam gości.

Po drugie, uzupełnienia idą w kierunku heroistycznego kultu jednostki. Pozwólmy tu raz jeszcze wypowiedzieć się autorom cytowanej wyżej książki, reprezentatywnej ze względu na jej podręcznikowy i popularyzatorski charakter: „Przy całej ważności praw geopolitycznych należy wystrzegać się prób uznawania ich za jedyną i rozstrzygającą instancję w każdym historycznym procesie. Jakże często przebieg wydarzeń jest zupełnie inny aniżeli to, co wynika z psychologicznego i matematycznego prawdopodobieństwa, albowiem wybitny geniusz chwycił za szprychy i obrócił koło historii wedle swego życzenia i swej woli.“ [24]

Sam Haushofer stwierdzał: „Każde geopolityczne rozważanie wymaga w sposób konieczny uzupełnienia od strony heroistycznej... Możliwość naukowego badania czy wyjaśniania kończy się na jednostce, osobowości, która zawsze będzie wywierać rozstrzygający wpływ na politykę, gospodarkę i kulturę.“ [25]

W oparciu o te założenia geopolityka faszystowska była jednym ze sposobów uzasadniania agresywnej, rozbójniczej polityki niemieckiego imperializmu.[26] Od Kjellena zapożyczono pojęcie autarkii jako obiektywnej konieczności rozwojowej. Z Ratzela zaczerpnięto koncepcję terytorium, interpretowaną jako organiczna konieczność rozszerzania granic państwa niemieckiego kosztem sąsiadów. U Mackindera do wykorzystania była koncepcja *heartlandu*. Idee pangermanistów stanowiły wreszcie podstawę dla określenia obszarów, nad którymi miała być ustanawiana kolejno władza Niemiec (Europa środkowa, Eurafryka i wreszcie cały świat).

Ta przyrodnicza, geograficzna argumentacja, uzupełniona skrajnie idealistycznymi poglądami, stanowiła bardzo skuteczne narzędzie urabiania świadomości mas ludowych w Niemczech, zwłaszcza w okresie,

[24] Tamże s. 165

[25] Cyt. wg Hennig, Körholz o. c. s. 165

[26] Geopolityka niemiecka służyła, jak wiadomo, między innymi jako narzędzie antypolskich, odwetowych i rewizjonistycznych kampanii [por. Olszewicz: *Geopolityka i geografia niemiecka jako czynniki antypolskiej propagandy politycznej*. Poznań 1931; Smoleński: *W sprawie ewolucji geografii politycznej*. Warszawa 1931; Pawłowski: *O renesansie geografii politycznej* (inauguracyjny odczyt w Uniwersytecie Poznańskim październik 1932); Jeżowa: *Politische Propaganda in der deutschen Geographie*]. W sprawie rewizjonistycznych i ekspansjonistycznych tendencji uzewnętrzniających się w geopolityce niemieckiej por. także Jacques Ancel: *Géopolitique*. Paryż 1936.

w którym po zdławieniu demokracji można było narzucić w wychowaniu, nauce i propagandzie monopol imperialistycznego sposobu myślenia. Nic też dziwnego, że natychmiast po dojściu Hitlera do władzy geopolityka włączona została całkowicie w system faszystowskiej machiny propagandowej. Nie chodzi tu już o różnorodne i zaszczytne funkcje, które pełnił Haushofer w hitlerowskich Niemczech, ale przede wszystkim o fakt wydźwignięcia geopolityki do godności samodzielnej doktryny, której naukowa racja przypieczętowana została autorytetem policyjnego państwa. Geopolityka stała się przedmiotem wykładanym na uniwersytetach, nader istotnym elementem teoretycznego przygotowania pracowników służby zagranicznej. Na uniwersytecie w Heidelbergu ulokowana została siedziba stowarzyszenia *Arbeitsgemeinschaft für Geopolitik*, którego przewodniczącym został Haushofer i które obejmowało wszystkich pracujących w zakresie geopolityki na uniwersytetach. Członkowie stowarzyszenia monopolizowali faktycznie działalność wydawniczą w swej dziedzinie; wystarczy powiedzieć, że geopolityk Kurt Vowinckel został przewodniczącym stowarzyszenia wydawców w Niemczech, co dawało mu kontrolę nad całą działalnością wydawniczą. Wreszcie w obrębie Ministerstwa Propagandy powstało Stowarzyszenie Nauczycieli Narodowo-Socjalistycznych *(Nazional-Sozialistischer Lehrer-Bund)*, które objęło dwie grupy: jedną przygotowującą nauczycieli do nauczania o Niemczech w oparciu o idee geografizmu *(die Gruppe für Heimatkunde)*, a drugą do nauczania o stosunkach międzynarodowych *(die Gruppe für Geopolitik)*.

Wraz z dojściem nazistów do władzy zmienił się także stosunek między geopolityką a geografią, która została całkowicie podporządkowana tej pierwszej. Ludzie, którzy nie mogli pogodzić się z tym stanem rzeczy, bądź wycofali się w dziedzinę geografii fizycznej, bądź zostali pozbawieni prawa publikowania i wykładów, bądź też wyemigrowali.

Warto tu od razu zaznaczyć, że aczkolwiek Haushofer, podobnie jak ongiś Kjellén, odznaczał się zadziwiającą beztroską tam, gdzie chodziło o precyzowanie i weryfikowanie teoretycznych przesłanek metodologicznych podstaw wyznawanego kierunku — na gruncie konkretnych, politycznych czy strategicznych rozważań bardzo precyzyjnie i pedantycznie wykorzystywał materiały nauk geograficznych, co więcej, aktywnie współuczestniczył w ich opracowywaniu.

Wiadomo, że na uniwersytecie w Monachium Haushofer, korzystając z liberalnej neutralności weimarskich jeszcze władz uniwersytetu, doprowadził do stworzenia specjalnego instytutu *(Institut für Geopolitik)*, który mając do pomocy geografów i pracowników pokrewnych dziedzin zbierał i klasyfikował dokładne informacje, dotyczące klimatu,

powierzchni, zasobów naturalnych, systemów komunikacji, produkcji gospodarczej, organizacji społecznych i politycznych wszystkich części świata. Nie łatwo ustalić, z jakich środków był finansowany ów instytut, można jednak przypuszczać, że dotacje pochodziły ze sztabu generalnego, albowiem zadaniem instytutu było badanie i grupowanie takich informacji z zakresu geografii, które mogły oddać usługi w razie wybuchu wojny. Trudno się też dziwić, że po dojściu faszyzmu do władzy funkcje tego instytutu zostały przejęte wprost przez agendy rządu nazistowskiego.

Charakterystyczny jest fakt akceptacji zasadniczych idei geopolityki faszystowskiej w szeroko rozpowszechnionej w krajach zachodnich teorii *„have and have not"*, która uznawała nie tylko zasadnicze idee geopolityki o zdeterminowaniu polityki zagranicznej przez warunki geograficzne [27], lecz stanowić miała wytłumaczenie i usprawiedliwienie agresji Niemiec, Włoch i Japonii. Teoria *„have and have not"* rozróżniała państwa zamożne i państwa-biedaków, nasycone i nienasycone, zadowolone i niezadowolone ze swego stanu posiadania. Dążenia takich państw, jak Niemcy, Włochy, Japonia (zaliczanych do kategorii *„haves not"* — państw-biedaków), do zmiany *status quo* uznawane były za dążenia zupełnie naturalne, niezależne w zasadzie od czynników ekonomiczno-społecznych. Warto przy tym pamiętać, że usprawiedliwiając roszczenia terytorialne nienasyconych imperialistów i uznając ich słuszność teoria *„have and have not"* stanowiła jedno z ideologicznych uzasadnień realnej polityki obłaskawiania agresora, uwieńczonej haniebną kapitulacją monachijską.

II

Aczkolwiek historię powstania i rozwoju koncepcji geopolitycznej ukazywaliśmy z konieczności w sposób bardzo skrótowy, wystarczy to chyba, aby ocenić, na czym polegają jej założenia.

---

[27] Bardzo znamienne są pod tym względem rozważania autorów dość znanej w swoim czasie pracy (F. H. Simonds and Brooks Emeny: *The Great Powers in World Politics*. New York 1935): „W rzeczywistości polityka narodowa jest statyczna lub dynamiczna nie dlatego, że ludy są rozumne czy pozbawione rozumu, wykształcone lub złożone z analfabetów, złe czy dobre, czy dlatego, że ich język jest francuski, niemiecki lub włoski. Nawet forma rządu, demokratyczna, faszystowska czy komunistyczna mało ma wspólnego z tym zagadnieniem, chociaż może ona określać, w jakim duchu będzie zrealizowana narodowa polityka... Co decyduje, to fakt, czy kraj jest położony w Europie, Azji lub Ameryce, czy posiada zasoby naturalne dla swego przemysłu i zasoby żywności celem wyżywienia swej ludności."

Nie przypadkowo kierunek ten powstał w okresie, kiedy kapitalizm przeszedł w stadium imperialistyczne; nie przypadkowo kolebką geopolityki były kraje rozwiniętego imperializmu; nie przypadkowy też jest bujny rozkwit geopolityki w faszystowskich Niemczech.

W założeniach i metodzie geopolitycznych rozważań nieodłącznie powiązane są ze sobą dwa elementy: z jednej strony, odzwierciedlenie *realnych* interesów i dążeń imperialistycznej burżuazji, z drugiej — mistyfikacja sił napędowych współczesnej polityki międzynarodowej.

Nie przypadkowo przedmiotem rozważań geopolityków stają się — w przeciwieństwie do tradycyjnego geografizmu — nie tyle zagadnienia polityki wewnętrznej, ile przede wszystkim problemy polityki zagranicznej. Nie przypadkowo nie ograniczają się oni do rozpatrywania poszczególnych części kuli ziemskiej, lecz interesują się mapą świata. Nie przypadkowo wreszcie — w przeciwieństwie do tradycyjnego geografizmu, który rozpatrywał zjawiska raczej statycznie, ograniczając się do ich opisu i wyjaśniania — współczesna geopolityka zajmuje się dynamiką zjawisk [28] i zmierza do normowania ich przebiegu [29], odzwierciedlając realnie działającą w imperializmie zasadę wojny wszystkich przeciw wszystkim i uzasadniając w miarę potrzeb poszczególnych imperializmów konieczność zmian w istniejącym podziale świata.

W doktrynie tej ujawnia się z całą ostrością fakt przejścia burżuazji od liberalistycznych koncepcji współpracy narodów, opartej na zasadzie wolnego handlu, wolnej konkurencji, swobodnego ruchu kapitału, do typowej dla epoki imperializmu walki o panowanie nad światem.

Burżuazja, która w okresie wstępującego kapitalizmu stanowiła siłę dążącą przede wszystkim do przezwyciężenia feudalnych ograniczeń rynków wewnętrznych, stworzenia narodowych państw i liberalizacji obrotów gospodarczych, stanowi w epoce imperializmu siłę dążącą do ekonomicznego i politycznego ujarzmienia słabszych narodów, do eliminacji konkurentów z rynków światowych, do tworzenia stopniowo coraz większych terytoriów gospodarczych. Odpowiednio do tego w geopolityce znikają stopniowo kategorie równoprawnych narodów i suwerenności, na ich miejsce wprowadza się zaś pojęcie terytorium w ogóle, pojęcie przestrzeni, która jest terenem ekspansji dla wybranych naro-

[28] Warto w tym miejscu zaznaczyć, że amerykański geopolityk N. J. Spykman w pracach swych podkreśla, że geopolityczna analiza jest w swej istocie dynamiczna, a nie statyczna.

[29] Amerykańska praca G. Etzel Pearcy, Russel H. Fifield and associates: *World Political Geography* (New York 1952 wyd. 6), wymienia wśród pięciu najważniejszych zagadnień, które są przedmiotem badań geopolityki, problem rozwiązań, wysuwanych przez tę naukę w wyniku analizy istniejącej sytuacji międzynarodowej.

dów, pojęcie państwa i władzy państwowej, mającej prymat w stosunku do wszystkich innych form życia społecznego.

Geograficzne ujmowanie zagadnień polityki zagranicznej ma tu, rzecz jasna, określone uzasadnienie. *„Die Lage"*, *„der Raum"* stają się podstawowymi kategoriami stosunków międzynarodowych.

Dla imperialistycznej burżuazji, prowadzącej ekspansjonistyczną, agresywną politykę, nie jest obojętne położenie gospodarcze własnego państwa, podobnie jak nie jest dla niej bez znaczenia ukształtowanie granic politycznych sąsiadów, rozmieszczenie sieci komunikacyjnej na zewnątrz, geograficzne perspektywy, marszruty na wypadek wojny itp. *„Die Lage"* — położenie geograficzne — stanowić musi zatem szczególny przedmiot zainteresowań rzeczników imperialistycznej polityki we współczesnym kapitalizmie.

W wypadku nienasyconych imperializmów na plan pierwszy wysuwa się obok położenia jeszcze jeden czynnik: *„der Raum"*, zajmowana przestrzeń. Dążenie do powiększenia własnego terytorium gospodarczego *(„Lebensraum")*, koncepcje *„Volk ohne Raum"*, uzasadnianie konieczności ekspansji względami geograficznej natury — oto znamienne elementy geopolityki imperializmów dążących do zmiany mapy świata na swą korzyść.

Fakt, że centralne miejsce w geopolityce mają rozważania na temat zajmowanej przestrzeni, odzwierciedla niezmiernie ważny skądinąd element imperialistycznej ekspansji, a mianowicie dążenie do ekspansji terytorialnej. Zwracała na to uwagę już w końcu XIX w. i na początku XX w. liberalno-burżuazyjna krytyka imperializmu, a zwłaszcza jej czołowy reprezentant, J. A. Hobson.

W książce *Das Finanzkapital*, w rozdziale noszącym znamienny tytuł: *Eksport kapitału i walka o teren gospodarczy*, R. Hilferding przed I wojną światową pisał, że polityka kapitału finansowego realizuje ekspansjonistyczne cele: „...chodzi o stworzenie możliwie wielkiego terenu gospodarczego, który... staje się terenem eksploatacji narodowych zjednoczeń monopolistycznych." [30]

Walkę o terytorium w epoce imperializmu ukazuje do końca praca Lenina *Imperializm jako najwyższe stadium kapitalizmu*. Ekonomiczno-społeczna analiza imperializmu prowadzi tu w zakresie polityki zagranicznej między innymi do następujących wniosków: „Znaczenie dla kapitału finansowego mają już nie tylko odkryte źródła surowca, lecz i źródła, które mają być odkryte, albowiem technika rozwija się w naszych czasach z niewiarygodną szybkością i ziemie, dziś nieprzydatne, jutro mogą stać się przydatne, jeżeli wynalezione zostaną nowe metody

[30] R. Hilferding: *Das Finanzkapital*. Wiedeń 1910 s. 412

(a w tym celu wielki bank może zorganizować specjalną ekspedycję inżynierów, agronomów itp.)... Stąd — nieuniknione dążenie kapitału finansowego do rozszerzenia terytorium gospodarczego i nawet terytorium w ogóle. Podobnie jak trusty kapitalizują swój majątek według podwójnej i potrójnej oceny uwzględniając «możliwe» w przyszłości (nie zaś obecne) zyski, uwzględniając dalsze skutki monopolu, tak samo kapitał finansowy w ogóle dąży do zagarnięcia jak największej ilości obszarów, jakichkolwiek, gdziekolwiek, w jakikolwiek sposób, uwzględniając możliwe źródła surowca, w obawie, by w szalonej walce o ostatnie kąski niepodzielonego świata lub o nowy podział kęsów już podzielonych — nie pozostać w tyle." [31]

Geopolityka podnosi więc do rangi praw ogólnych takie realnie istniejące zjawiska jak typowa dla polityki międzynarodowej imperializmu walka wszystkich przeciw wszystkim (Ratzel, geopolityka faszystowska); uzasadnia nieuchronność dążeń przodujących pod względem rozwoju gospodarczego mocarstw kapitalistycznych do panowania nad światem (Ratzelowska teoria wzrostu organizmów państwowych, koncepcje terytorium jako przestrzeni życiowej); szczególnie wyraźnie zaś odzwierciedla znaczenie tej walki dla nienasyconych imperializmów, dążących do zmiany na swą korzyść istniejącego podziału świata (koncepcja wielkich Niemiec jako konsekwencja ich geograficznego położenia, specyficzna kategoria *Volk ohne Raum*).

„Racjonalne jądro" geopolityki sprowadza się więc do tego, że w sposób cyniczny i brutalny odzwierciedla ona — aczkolwiek w zmistyfikowanej postaci — określone konieczności istnienia i rozwoju współczesnego kapitalizmu w jego najbardziej agresywnych, niszczycielskich formach.

W oparciu o takie to właśnie założenia geopolitycy podejmowali próby rozwiązania konkretnych problemów międzynarodowych z punktu widzenia interesów macierzystych mocarstw. Rozważaniom tego rodzaju poświęcone były pośrednio lub bezpośrednio wszystkie niemal prace z zakresu geopolityki. Nie na próżno nazywał Haushofer geopolitykę geograficznym sumieniem państw. Właśnie to sumienie miało rozważyć, jaki ma być główny kierunek natarcia w rozgrywkach międzyimperialistycznych, jak najprawdopodobniej rozwiną się stosunki na arenie międzynarodowej, jakich sojuszników można zmobilizować dla osiągnięcia stawianych w polityce zagranicznej celów itd. Specyfika udziału geopolityków w dyskusjach toczących się wokół zagadnień polityki siły, w szczególności wokół sposobów jej stosowania, polegała

[31] Lenin: *Imperializm jako najwyższe stadium kapitalizmu*. *Dzieła* t. 22 cyt. wyd. s. 299

na tym, że ten czy inny punkt widzenia podbudowywali oni prawdziwymi lub iluzorycznymi argumentami z dziedziny geografii. Nie trzeba chyba dodawać, że dyskusje znajdujące odzwierciedlenie w geopolityce miały istotne znaczenie, dotyczyły bowiem zagadnień strategii i taktyki politycznej i wojskowej.

Rozważania tego typu stanowić mają, zdaniem wielu geopolityków, istotę samej geopolityki, która, według ich mniemania, polega na stosowaniu geografii politycznej do konkretnych problemów politycznych, jest stosowaną geografią polityczną.

Pomijając już fakt, że stosowanie geografii politycznej do imperialistycznej polityki siły jest już samo przez się reakcyjne, sprzeczne ze szczytnymi zadaniami, jakie sobie winna stawiać nauka, nie można zapominać, iż taka zawężona interpretacja przedmiotu geopolityki sprzeczna jest, jak o tym świadczy cała historia tej doktryny, z faktycznym stanem rzeczy.

Ogólnoteoretyczne i metodologiczne założenia tej doktryny, jej historiozoficzne zapędy i mistyfikatorski charakter uogólnień, do których dochodzi, oto, co decyduje bez reszty o antynaukowym i skrajnie reakcyjnym charakterze geopolityki.[32]

Kierunek ten nigdy nie reprezentował twórczych i odkrywczych prądów w nauce naszej epoki: był on krokiem wstecz w nauce już w chwili swego powstania. W okresie, kiedy nawet w ramach teorii burżuazyjnej dopracowano się już koncepcji imperializmu ekonomicznego, tłumaczącego zjawiska imperialistycznej polityki międzynarodowej określonymi tendencjami ekonomicznej bazy i obnażającego klasową treść tej polityki, biologiczno-geograficzne podstawy geopolityki

[32] Ujawnienie owego antynaukowego i reakcyjnego charakteru geopolityki możliwe jest w zakresie rozważań socjologicznych o tyle, o ile sama geopolityka wkracza w dziedzinę socjologii i uzurpuje sobie prawo do formułowania praw ogólnych w tym zakresie. Nie znaczy to, aby socjologiczny punkt widzenia (pomijając już istniejące i w tym zakresie trudności w rozwiązaniu poszczególnych problemów teoretycznych) mógł wyczerpać naukową krytykę geopolityki. Poza zasięgiem rozważań socjologicznych — a w tych tylko ramach podjęte są zagadnienia geopolityki w niniejszym artykule — znajduje się między innymi bardzo rozległa problematyka związana z przedmiotem i specyfiką metod naukowo-badawczych w geografii, problematyka o tyle istotna, co trudna, i dlatego systematycznie wykorzystywana przez geopolitykę do skutecznego podbudowywania wielu antynaukowych pozycji. Trzeba dalej zaznaczyć, że aczkolwiek nie prowadzimy dyskusji z geopolitykami co do konkretnych problemów związanych ze stosowaniem polityki siły, ponieważ politykę tę odrzucamy w samych jej założeniach, wciąż otwarty pozostaje problem gruntownej krytyki poszczególnych koncepcji historiozoficznych, wysuwanych przez geopolitykę, problem, który podejmowany od szeregu lat przez postępową geografię wciąż jeszcze nie znajduje dostatecznego odbicia w marksistowskiej literaturze geograficznej.

kwalifikowały ją do rzędu mistyfikatorskich i antynaukowych teorii przyrodniczego determinizmu, demaskowanych już podówczas ze względu na pseudonaukową apologię imperializmu.

Przyrodniczo-geograficzne ujmowanie rzeczywistości społecznej, stanowiące początkowo wyraz niefortunnych prób socjologizujących geografów, stawało się, w miarę rozwoju geopolityki w samodzielną dyscyplinę, podstawą „naukowej" mistyfikacji realnie działających praw rozwoju społecznego.

Geografizm prowadził do odwrócenia rzeczywistych związków przyczynowych: społeczne oddziaływanie warunków geograficznych, które jest, jak świadczy o tym cała historia, w samej swej istocie zmienne i historycznie uwarunkowane, uznano za niewzruszoną, trwałą praprzyczynę kształtowania się stosunków między narodami.

Uznanie decydującego, rozstrzygającego wpływu elementów geograficznych na politykę zagraniczną mocarstw, tłumaczenie ekspansjonistycznych dążeń brakiem przestrzeni, ziemi, surowców, zaciemniało historyczną względność oddziaływania czynników geograficznych, zamazywało fakt, że w istocie rzeczy ujmować je trzeba nie w kategoriach czysto przyrodniczych, lecz w kategoriach ekonomicznych i politycznych, tj. w powiązaniu z określonym systemem stosunków ekonomiczno-społecznych, w związku z prawami działającymi w obrębie tego systemu. Społeczna funkcja warunków geograficznych, zdeterminowana w ostatniej instancji przez sposób produkcji i prawa jego rozwoju, stawała się w tym ujęciu czynnikiem determinującym w ostatniej instancji procesy życia społecznego.

Geopolityka zakładała tym samym wieczny, powszechny i ponadklasowy charakter takich tendencji życia społecznego, jak mocarstwowa polityka siły, ekspansja terytorialna i agresja, stanowiące rzekomo ogólne prawa rozwoju organizmów państwowo-przestrzennych.

Nie trzeba szczególnie rozległej wiedzy historycznej, aby stwierdzić, że formułowane przez geopolitykę założenia nie mogą pretendować do rangi praw ogólnych, ani w przestrzeni, ani w czasie. Jeśli jakąkolwiek zasadę geopolityczną skonfrontujemy z rzeczywistością historyczną, okaże się, że ma ona bardzo ograniczony walor. Na przykładzie samych Niemiec nie trudno uzasadnić, jak dalece zmistyfikowana jest podstawowa teza, akceptowana przez całą geopolitykę faszystowską, o konieczności ekspansji terytorialnej, walki o przestrzeń życiową.

Wystarczy tu porównać Niemcy epoki feudalizmu z jednej strony i Niemcy kapitalistyczne — z drugiej, wreszcie zaś uświadomić sobie charakter polityki zagranicznej NRD, aby zrozumieć jak dalece poli-

tyka zagraniczna uzależniona jest od ekonomiczno-społecznych podstaw, z których wyrasta. I w obrębie historii kapitalistycznych Niemiec wyodrębnić można zresztą — jeśli idzie o politykę zagraniczną — bardzo wyraźne etapy. Wystarczy tu przypomnieć choćby zwrot w stosunku kół rządzących Niemiec do kwestii kolonialnej w końcu w. XIX. Zwrot ten był zresztą — jak uczy historia lat 1870—1914 — charakterystyczny dla gospodarki i polityki światowej w ogóle. Wtedy to właśnie dokonał się ostateczny podział świata, odtąd też walka o nowy podział już podzielonego świata stała się jednym z koniecznych elementów istnienia i rozwoju kapitalistycznego świata.

Wbrew argumentacji geopolityków trudno nawet uznać, by głoszone przez nich zasady obowiązywały powszechnie w określonych ramach czasowych. Łatwo przecież stwierdzić, że tylko *niektóre* spośród kapitalistycznych państw XX w. brały i biorą udział w walce o panowanie nad światem, że podjęcie i natężenie tej walki wiąże się ze szczególnym szczeblem kapitalistycznego rozwoju określonych państw.

Okazuje się zatem, że to właśnie zjawiska imperialistycznej polityki międzynarodowej, związane z określonym etapem rozwoju kapitalistycznej bazy, z określonymi prawidłowościami tego etapu, uzewnętrzniającymi się ze szczególną siłą w pewnych tylko państwach, i co za tym idzie przyporządkowane określonym interesom klasowym, a mianowicie interesom kapitału finansowego, geopolityka usiłuje przedstawić jako zasady ogólne i powszechnie obowiązujące.

Odzwierciedlane w doktrynie geopolitycznej tendencje rozwojowe współczesnego kapitalizmu (wojny, podboje, agresja i przemoc, traktowanie kuli ziemskiej jako terenu niekończących się starć i walk) nie mogą być przedstawione przez naukę burżuazyjną w ich rzeczywistej, nie zmistyfikowanej postaci. Wszystko to są kategorie, mogące być uznawane za konieczne i niezmienne tylko przez te odłamy w społeczeństwie kapitalistycznym, których interes wiąże się z imperialistycznymi formami istnienia społeczeństwa.

Ów szczególny punkt widzenia, sprzeczny z interesami olbrzymiej większości obywateli współczesnych państw kapitalistycznych, może być podniesiony do rzędu prawdy ponadklasowej tylko przy pomocy mistyfikacji. Oderwanie polityki od ekonomiki, oderwanie polityki zagranicznej od polityki wewnętrznej, tłumaczenie polityki zagranicznej czynnikami pozaspołecznymi i pozaludzkimi — oto metodologiczne podstawy mistyfikacji, pozwalającej na zatarcie klasowej treści polityki zagranicznej, na przedstawienie tej polityki jako konieczności dotyczącej nie tylko wielkiej burżuazji jakiegoś narodu, ale całego tego na-

rodu.[33] W konsekwencji otrzymujemy magiczną formułę „*Volk und Raum*", w której całkowicie roztapiają się klasowe antagonizmy, znikają z pola widzenia sprzeczne interesy społeczne.

III

Geopolityczne ujmowanie stosunków międzynarodowych stanowi zatem produkt imperializmu XX w., jest — parafrazując słowa Marksa — zmistyfikowanym odzwierciedleniem materialnych warunków panowania imperialistycznej burżuazji.

Wynikają stąd podwójne zadania: po pierwsze, demaskowanie całego systemu mistyfikacji, na której opiera się geopolityka, i wskazywanie, jakim siłom ona służy; po drugie, śledzenie czujnie tego, co geopolityka mówi o zamierzeniach i planach współczesnego imperializmu, i bezwzględne demaskowanie tych planów jako planów zagrażających całej ludzkości.

Postulaty te nabierają szczególnego znaczenia po II wojnie światowej, kiedy imperializm wszedł w nową swą fazę. II wojna światowa, rozbijając siły imperialistycznych Niemiec — ojczyzny faszystowskiej geopolityki — nie zniosła jednak materialnych przesłanek, które ją zrodziły. Jeszcze w czasie II wojny światowej rozpoczęła się swoista reinkarnacja tej doktryny po drugiej stronie oceanu — w Stanach Zjednoczonych. W latach 1941—1943 w USA pojawia się cała plejada pisarzy, którzy studiują i propagują prace Haushofera. Amerykański socjolog Roucek, który wystąpił po II wojnie światowej z apologią geopolityki, pisze, że aczkolwiek geopolityczna szkoła Haushofera była znana w USA i poprzednio, to jednak zainteresowanie tą nazistowską doktryną ujawniło się dopiero pod bezpośrednim wpływem II wojny światowej.

Charakterystyczne były przy tym tendencje geopolityków amerykańskich do oddzielania geopolityki od imperializmu i faszyzmu, próby

[33] „Imperialista nie chce nic dla siebie — pisał R. Hilferding — ...Twardym i przenikliwym spojrzeniem ogarnia zbiorowisko narodów i wyróżnia spośród nich tylko własny naród. Istnieje on rzeczywiście, żyje w potężnym, coraz potężniejszym i większym państwie i ku jego wywyższeniu zmierzają wszystkie imperialistyczne dążenia... Przeciwieństwa klasowe znikły i zostały zlikwidowane w służbie ogółu. W miejsce niebezpiecznej dla posiadaczy i pozbawionej widoków powodzenia walki klas wstępuje wspólne działanie narodu zjednoczonego we wspólnym celu, jakim jest narodowa wielkość... Ideałem staje się zapewnienie własnemu narodowi panowania nad światem, dążenie równie nieograniczone jak dążenie kapitału do zysku, z którego samo wyrasta. Kapitał staje się zdobywcą świata, z każdym nowym krajem zdobywa nową granicę, którą trzeba przekroczyć..." (R. Hilferding: *Das Finanzkapital*. Cyt. wyd. s. 427—429).

rehabilitacji tego kierunku poprzez przeciwstawianie go doktrynie i praktyce faszyzmu, który jakoby wypaczył i zniekształcił jego wartościowe skądinąd założenia.[34]

Fakt recepcji geopolityki w Stanach Zjednoczonych w okresie, w którym przed polityką zagraniczną tego kraju staje problem rozszerzenia i utrwalenia wpływów USA w skali światowej, mówi sam za siebie. Determinizm geograficzny staje się tu ideologicznym uzupełnieniem określonego programu politycznego.

Kontynuatorem idei Haushofera i duchowym przywódcą amerykańskiej geopolityki staje się w latach II wojny światowej historyk i geograf amerykański Nicholas John Spykman, którego podstawowe prace w tym zakresie ukazały się w r. 1942 *(American Strategy in World Politics)* i w r. 1944 *(The Geography of Peace)*. Aczkolwiek wielu burżuazyjnych uczonych stoi dziś na stanowisku, że w ujęciu Spykmana geopolityka straciła całą swą agresywność i oznacza po prostu planowanie bezpieczeństwa kraju z uwzględnieniem geograficznych czynników, w istocie rzeczy jest jednak inaczej. Świadczą o tym wyraźnie „wykrywane" przez Spykmana reguły współżycia w polityce międzynarodowej, reguły opierające się na zasadzie zniszczenia słabych przez silnych, co wynikać ma rzekomo z istoty geograficznych warunków, w jakich żyje człowiek. Zdaniem Spykmana, wszystkie formy przymusu — włączając w to i wojny — są całkowicie dopuszczalne w międzynarodowej społeczności; co więcej, walka o siłę stanowi główny cel wewnętrznej i zagranicznej polityki, wszystko inne ma charakter drugorzędny; siła oznacza zaś możliwość narzucenia swej woli państwom słabszym przez państwa silniejsze i wymuszanie ustępstw na tych, których siły są mniejsze.[35]

Warto przy tym pamiętać, że w okresie, w którym rząd USA współpracował z ZSRR w ramach koalicji antyfaszystowskiej, Spykman w swych pracach uzasadniał konieczność antyradzieckiej polityki zagranicznej.[36]

Gdyby chodziło wyłącznie o formułowanie interesów i potrzeb pewnych kół amerykańskiego kapitału finansowego i rozważania na temat

---

[34] Bardzo znamienne są zwłaszcza podejmowane w pewnych kołach amerykańskich próby rehabilitacji samego Haushofera i zbliżonej do niego grupy jako rzekomych wrogów niemieckiego faszyzmu.

[35] Por. N. J. Spykman: *The Geography of Peace*. New York 1944 s. 5

[36] Bardzo znamienna w pracach Spykmana jest sama koncepcja powojennych porządków. Spykman proponował bowiem zjednoczenie Europy w postaci trzech federacji: brytyjsko-skandynawskiej, łacińskiej i wielkoeuropejskiej. Dla zabezpieczenia równowagi sił Spykman uważał za rzecz konieczną zachować militaryzm niemiecki w Europie i japoński na Dalekim Wschodzie; Anglię uważał za naturalnego pomocnika USA w realizacji tych planów.

możliwości i sposobu ich realizacji w związku z takim a nie innym układem sił, istniejącym aktualnie w przestrzeni, można by, rzecz jasna, mówić co najwyżej o otwartym podporządkowaniu i wykorzystywaniu geografii, jako wiedzy o stosunkach przestrzennych [37], w interesach agresywnych kół USA. Rozważania Spykmana i jego następców idą jednak dalej. Chodzi nie tylko i nie tyle o badanie możliwości realizacji takiej czy innej polityki w takim czy innym układzie stosunków geograficznych, lecz o zmistyfikowanie istotnej treści tej polityki.

Uświadomienie sobie do końca istoty geopolitycznej mistyfikacji ma, jeśli chodzi o amerykański imperializm, szczególne znaczenie, albowiem sam termin „geopolityka" nie wszędzie i nie zawsze bywa dziś w USA stosowany. W przeciwieństwie do geopolityki faszystowskiej, która stanowiła bądź co bądź wyodrębnioną dziedzinę, geopolityka amerykańska niechętnie występuje pod własną firmą.

Specyfiką geopolityki amerykańskiej jest fakt, że przeniknęła ona — bez wyraźnej etykiety — do wielu dziedzin burżuazyjnej teorii stosunków międzynarodowych. Wystarczy spojrzeć na najbardziej poczytne dzienniki i tygodniki amerykańskie, aby zrozumieć rozmach i zasięg geopolitycznej w swej istocie propagandy. Wykresy i mapy, które ukazują się w wielu reakcyjnych dziennikach i periodykach w USA, spełniają od wielu lat dość szczególną rolę; wystarczy pobieżny rzut oka, aby przekonać się, że mają one na celu nie tyle uzasadnienie istniejących w polityce światowej sprzeczności, ile pozbawienie ich jakiegokolwiek pozageograficznego sensu, co więcej — nadanie tym sprzecznościom geograficznego, nieodwracalnie zdeterminowanego uzasadnienia. W centrum podawanych na codzień czytelnikom map i wykresów znajduje się nieodmiennie z jednej strony Eurazja, z drugiej — kontynent amerykański. Agresywne dążności imperialistycznych kół amerykańskich zostają tu pozbawione całej swej historycznej i społecznej treści i ukazane czytelnikom jako suma stosunków przestrzennych, układu granic, rozbicia sfer wpływów, rozmieszczenia dróg morskich i lądowych, punktów strategicznych i baz wojennych wszelkiego rodzaju.

[37] Pojęcia geografii używamy tutaj w znaczeniu wprowadzonym przez Immanuela Kanta, na którego tak chętnie powołują się geopolitycy amerykańscy. Kant przeciwstawiał, jak wiadomo, historię, jako naukę o zjawiskach w czasie, geografii — jako nauce o zjawiskach w przestrzeni. Jeśli chodzi o pogląd geopolityki amerykańskiej w tej kwestii, typowy jest pogląd N. J. Spykmana, że geopolityka odkrywa obraz sił w określonym czasie w stosunku do danego (przestrzennego) układu odniesienia. Każdy obszar z geopolitycznego punktu widzenia określany jest, jego zdaniem, zarówno przez czynniki geografii, jak i przez dynamiczne zmiany w ośrodkach sił (por. G. Etzel Pearcy, Russel H. Fifield and associates o. c. s. 32)

Znamienne jest dalej to, że jeśli geopolityka niemiecka mówiła przede wszystkim o przestrzeni życiowej, gęstości zaludnienia, bogactwach naturalnych itp., traktując problemy strategii wojennej jako czynniki przyporządkowane (prace tego typu, co Haushoferowska *Wehrgeopolitik*, były w międzywojennych Niemczech do chwili wybuchu wojny raczej rzadkim zjawiskiem) — geopolityczne rozważania w USA od początku niemal nosiły charakter bezpośrednich rozważań wojenno-strategicznych, zakładały konieczność konfliktów zbrojnych i ukazywały cały wariant możliwych rozwiązań dla tych konfliktów (sprawa baz, dróg lądowych i morskich, perspektywy wojny atomowej).

Istotną cechą geopolitycznych rozważań w USA jest fakt, że znacznie większą niż kiedykolwiek uwagę poświęca się w nich zagadnieniom „geografii sił wewnętrznych" w poszczególnych krajach. Punktem wyjścia jest tu nie tylko rozmieszczenie w przestrzeni państwowych organizmów politycznych, lecz i rozmieszczenie postępowych sił na świecie, „geografia ruchów komunistycznych".

W ten właśnie sposób geopolityka amerykańska odzwierciedla nie tylko imperialistyczne dążenia i „politykę siły" amerykańskiego kapitału finansowego, lecz jednocześnie i wynikającą stąd konieczność walki z siłami postępu w skali światowej.

Jako przykład tej nowej, typowej dla geopolityki amerykańskiej tendencji posłużyć może książka Jamesa Burnhama *Containment or liberation*. W pracy tej (przetłumaczonej, nawiasem mówiąc, staraniem emigracyjnego ośrodka w Paryżu na język polski), poświęconej uzasadnieniu najbardziej reakcyjnych i awanturniczych metod polityki zagranicznej, rozważania dotyczące sposobów i konieczności walki z siłami postępu zaopatruje Burnham lakonicznym tytułem: *Geopolityka*. Tym samym jednak założenia doktryny, o której mowa, zostają sprowadzone do całkowitego absurdu. Okazuje się, że o polityce zagranicznej decydują nie tylko warunki naturalne (czynnik geograficzny w najwęższym tego słowa znaczeniu), nie tylko elementy demograficzne oraz przestrzenne rozmieszczenie sił wytwórczych, lecz także i przede wszystkim przestrzenny układ sił społecznych.[38]

Omawiając geopolitykę nie można pominąć takiego zjawiska jak odradzanie się geopolityki w Niemieckiej Republice Federalnej. Zja-

[38] Bogaty materiał, uwypuklający rolę geopolityki powojennej na tle jej dotychczasowej historii, znajdujemy w pracach Siemionowa: *Faszistskaja geopolitika na służbie amierikanskogo impierializma* (Moskwa 1952); *Burżuaznaja geopolitika na służbie amierikanskogo impierializma* (Moskwa—Leningrad 1951), oraz w pracy Łukaszewa: *Burżuaznaja geografija na służbie rieakcji* (Moskwa 1953)

wisko to, wynikające bezpośrednio z odradzania się niemieckiego militaryzmu, dowodzi, że nie można odbudowywać niemieckiego militaryzmu bez równoczesnego wzmacniania tendencji imperialistycznych.

Mimo że niemiecka geopolityka — na podobieństwo amerykańskiej — zaczyna przenikać całokształt rozważań dotyczących stosunków międzynarodowych, nawiązuje jednak wyraźnie do swej imperialistycznej i faszystowskiej przeszłości. Odnosi się to nie tylko do jej ideologicznych podstaw [39], lecz i do jej politycznej linii.

Prowadzone przez Niemcy wojny przedstawia się najchętniej jako konieczność wynikającą z ich położenia geograficznego *(Mittellage)*.[40] Sen o pokoju jest fałszywy — istnieje przyrodzone prawo życia polegające na tym, że próżna przestrzeń przyciąga ludzi. „Gdyby Niemcy zrezygnowały ze swych dążeń, obcy zabraliby im wszystko i kazaliby im prowadzić swoje wojny nie mniej niebezpieczne niż wojna 1939—1945, w której Niemcy wojowały i krwawiły przynajmniej pod własnym sztandarem." Przy tym Niemcy w II wojnie światowej przysłużyły się przecież poważnie Zachodowi. Gdyby nie one, „punkt wyjścia agresji Związku Radzieckiego (sic! — M. H.) znajdowałby się nie, jak w r. 1942, nad Terekiem i Wołgą, ale... nad Wisłą i Wartą... Słaby środek stałby się dogodną przestrzenią wypadową dla siły narastającej na Wschodzie." [41]

Tak więc rehabilitacja zbrodniczej, agresywnej wojny i odpowiedzialnego za nią faszyzmu niemieckiego jest jedną z dominujących tendencji obecnej geopolityki w Niemczech Zachodnich. Przyczyn tego nie trzeba daleko szukać. Wielu geopolityków niemieckich uważa wojnę za prawo przyrody; państwa, ich zdaniem, muszą uciekać się do ekspansji i wojny z chwilą, gdy kończą się ich możliwości wewnętrzne.

Geopolitycy niemieccy — podobnie jak przed 20 i 30 laty — kładą nacisk na znaczenie przestrzeni i urabianie „świadomości przestrzennej". „Polityczny rozwój ostatniego półwiecza zgotował koniec «polityce małych przestrzeni», tj. tworzeniu państw narodowych, i spowodował łączenie się w grupy trzech lub czterech mocarstw. Polityka i ekonomika... narzucają wbrew życzeniom ludzi myślenie w kategoriach wielkich przestrzeni." [42]

---

[39] Wznowione w 1951 r. w Niemczech Zachodnich czasopismo *Zeitschrift für Geopolitik* nawiązuje zupełnie wyraźnie do nauki Ratzela, Kjellena i Haushofera.

[40] Por. Junius Alter: *Das Verhängnis der Mittellage*. *Zeitschrift für Geopolitik* t. XXIV s. 290—294

[41] Tamże s. 294

[42] W. G. Steffen: *Überwindung des kleinräumigen Denkens*. *Zeitschrift für Geopolitik* t. XXV s. 380

Tak więc nie polityka narodowa, lecz polityka imperialistyczna, orientująca się na opanowanie wielkiej przestrzeni, jest, zdaniem współczesnych geopolityków, żądaniem czasu.

Trzeba przy tym zaznaczyć, że współczesna geopolityka Zachodnich Niemiec, podobnie jak i dawna, bardzo ostro stawia zagadnienie niemieckiego *Lebensraum*; zagadnienie to stanowić ma fatum Niemiec. Tylko „ten, kto ma *Lebensraum*, nie mówi o nim".[43]

Przez poglądy geopolityków niemieckich przemawia tęsknota za wyjściem na szerokie wody światowej polityki imperialistycznej. Do tego spełniony być musi jednak jeden warunek: „Niemcy stać się muszą znowu światowym mocarstwem." [44]

Jeśli jednak stanowisko „wielkomocarstwowe" jest na ogół typowe dla geopolityki niemieckiej, to sama linia realizacji dążeń „wielkomocarstwowych" bywa różnie ujmowana, w czym odzwierciedla się cała złożoność sytuacji powojennych Niemiec.

Można tu wyróżnić przede wszystkim dwa nurty, odpowiadające określonym tendencjom niemieckiego kapitału finansowego — oba skrajnie reakcyjne w swej treści: jeden, którego rzecznikiem jest obecny rząd zachodnio-niemiecki, propagujący mniej lub bardziej konsekwentne zidentyfikowanie linii politycznej skrajnie reakcyjnych kół w USA z polityką Niemiec Zachodnich, i drugi, propagujący „neutralizm" szczególnego rodzaju.

„Ścisła współpraca Republiki Federalnej i Stanów Zjednoczonych bazuje na prawdziwej wspólnocie interesów" [45] — twierdzi autor artykułu podsumowującego okres powojenny. Wspólnota polega rzekomo na tym, że ani poważne koła w USA, ani kapitał finansowy Niemiec Zachodnich nie chcą zgodzić się na zmianę systemu sił światowych na korzyść ZSRR, a Niemcy — na stratę wschodnich terytoriów.

Z drugiej strony jednak, w geopolitycznych rozważaniach ujawniają się i inne tendencje, sprowadzające się do dążenia, by Niemcy Zachodnie odgrywały samodzielną, wielkomocarstwową rolę na arenie międzynarodowej, jako czołowa siła bloku państw Europy zachodniej i niektórych krajów Azji — bloku, który będzie mógł rozporządzać przy tym obszarami Afryki. „Równowaga światowa albo III wojna światowa" — tak stawia sprawę artykuł otwierający rocznik 1955 *Zeitschrift für Geopolitik*. Dla utrzymania równowagi światowej potrzebny jest

[43] *Was will die Geopolitik heute? Zeitschrift für Geopolitik* t. XXIV s. 193

[44] Willy Münch: *Der Friede verlangt ein Deutsches Reich. Zeitschrift für Geopolitik* t. XXIV s. 288

[45] *Weltpolitik 1954. Zeitschrift für Geopolitik* t. XXV s. 2

zaś blok krajów, na których czele stałyby Niemcy. Idee te odzwierciedlają bezpośrednio potrzeby odradzającego się i odbudowywanego imperializmu niemieckiego, potrzeby sprzeczne nie tylko z interesami i dążeniami obozu socjalizmu, lecz i reszty świata kapitalistycznego. „Neutralizm" ów — zdaniem niektórych zachodnich obserwatorów — nawiązuje do tradycji hitlerowskich.[46] „Gdy powstanie... blok (państw — M. H.) od Indii przez Turcję do Afryki — czytamy w jednym z artykułów w *Zeitschrift für Geopolitik* — ...wówczas ...wielkie mocarstwa na krańcach stworzą bufor między gigantami. Początek wojny i ostateczne zwycięstwo zależeć będzie od tego, po czyjej stronie będą *one* walczyć *One* to, a nie Ameryka, będą wzywane na pomoc, gdy woda sięgnie po szyję." [47]

Odrębność i przeciwstawność interesów zachodnio-niemieckiego kapitału wobec interesów innych mocarstw imperialistycznych przebija nie tylko w koncepcjach politycznych geopolityki niemieckiej, lecz i w całym kręgu jej zainteresowań. Już sam układ tego czasopisma posiada swoistą wymowę: 1. Europa i jej afrykańska przestrzeń uzupełniająca. 2. Anglosaskie mocarstwa morskie. 3. Komunistyczne państwa Europy wschodniej. 4. Azja. 5. Iberoameryka.

Zeitschrift für Geopolitik poświęca wiele uwagi gospodarczo zacofanym krajom Azji i Ameryki Łacińskiej.[48]

Uwagę geopolityków niemieckich pochłania dalej Afryka, którą określają jako *Ergänzungsland* dla Europy.[49]

Interesujący jest również stosunek geopolityki do zagadnienia Azji. Tutaj tradycje Haushoferowskiej postawy, wyrażonej w formule „Przebudź się, Azjo!", poszły jakoś w zapomnienie; na plan pierwszy wysuwa

[46] Por. A. R. L. Gurland: *Political Science in Western Germany. Thoughts and Writings 1950—1952.* Waszyngton 1952

[47] Willy Münch o. c. s. 288

[48] Jak wiadomo, w krajach tych już obecnie towary niemieckie z powodzeniem konkurują z towarami angielskimi i amerykańskimi. *Tribune des Nations* z 27.VIII.1954 w uwagach na temat *Zeitschrift für Geopolitik* pisze: „Wiadomo, że interesy zachodnio-niemieckiego przemysłu, zwłaszcza przemysłu ciężkiego, z roku na rok w coraz silniejszym stopniu zwracają się w kierunku krajów gospodarczo zacofanych... Na płaszczyźnie politycznej odzwierciedlają się tu wysiłki zmierzające do wzmożenia imperialistycznej ekspansji Niemiec." Podobnie *Twentieth Century* z października 1953 podkreśla zainteresowanie *Zeitschrift für Geopolitik* dla spraw Ameryki Łacińskiej.

[49] Jak wiadomo, plany bloku zachodnio-europejskiego, szczególnie zaś plany dotyczące porozumienia francusko-niemieckiego, przewidują wspólną eksploatację Afryki. Warto w tym miejscu jednak przypomnieć, że Afryka staje się w coraz większym stopniu polem dla ekspansji Stanów Zjednoczonych

się natomiast coraz bardziej jedność interesów państw zachodnich. „W tej sprawie (tj. w sprawie przebudzenia się Azji — M. H.) los niemiecki jest częścią wspólnego losu kręgu kulturalnego Europy i Ameryki." [50]

Formułując zasady powojennej geopolityki niemieckiej, anonimowy autor cytowanego wyżej artykułu pisze, że wiążą się one: 1. ze stwierdzeniem, że także duch i historia są powiązane z ziemią, że przyroda i polityka pozostają we wzajemnym oddziaływaniu; 2. z uznaniem poszukiwania przestrzeni życiowej jako siły napędowej działania historycznego; 3. z koniecznością uznania faktu przebudzenia się Azji; 4. z nauką o dwupodziale świata.[51]

Jeśli porównamy sformułowane tu tezy z założeniami cytowanego już programu geopolityki niemieckiej z 1924 r., to trzeba stwierdzić, że zasady te stanowią dość znamienny wykładnik podstawowych tendencji współczesnej doktryny geopolitycznej — tendencji sprowadzających się do tego, by przy uwzględnianiu politycznych realiów międzynarodowej sytuacji i niezmiennym propagowaniu imperialistycznych, ekspansjonistycznych dążeń zachowywać umiar w formułowaniu jakichkolwiek ogólniejszych historiozoficznych i metodologicznych tez.

Odzwierciedla się w tym proces rozkładu doktryny, którą sam rozwój wypadków zmusza do stopniowej rezygnacji z podstawowych założeń. Nie może być zresztą inaczej, skoro samo życie przeprowadza dziś krytykę geopolitycznych mistyfikacji. Coraz trudniej jest mówić dzisiaj o jedności polityki zagranicznej państw kapitalistycznych, skoro polityce kapitału finansowego przeciwstawiają dziś masy ludowe coraz konsekwentniej swe własne demokratyczne rozwiązania. Niesposób jest też abstrahować przy rozważaniu zagadnień polityki i strategii mocarstw kolonialnych od tego, że imperialistyczna polityka metropolii coraz bardziej napotyka opór narodów kolonii i krajów zależnych. Co więcej, coraz trudniej jest mówić o jednolitej polityce zagranicznej kół imperialistycznych. Ciągle jesteśmy świadkami rosnącej opozycji również wśród kół wielkiego kapitału wobec praktyki politycznej rządów wielkich mocarstw imperialistycznych, a ostatnio właśnie kierunek nastawiony nie na agresję, lecz na współistnienie wziął górę, czego dowodem jest konferencja genewska i jej wyniki.

Rozstrzygające w tym wszystkim jest istnienie państw obozu socjalizmu, w tym NRD, które realizują nie politykę walki o przestrzeń ży-

[50] *Was will die Geopolitik heute?* L. c. s. 196

[51] Por. tamże s. 193

ciową, o prawo eksploatacji słabszych, o rynki, surowce i sfery wywozu kapitału, lecz politykę pokojowego współistnienia i poszanowania praw wszystkich narodów. Fakt ten stanowi żywe potwierdzenie jednej z fundamentalnych tez marksizmu, że charakter polityki zagranicznej państw określony jest zawsze przez panujące stosunki ekonomiczno-społeczne.

Maria Hirszowicz

Andrzej Nowicki

ATEIZM FRANCUSKICH MATERIALISTÓW XVIII WIEKU

Z bogatej problematyki ateizmu francuskich materialistów XVIII w. szczególnie interesujące są cztery zagadnienia: 1. Dlaczego walka z religią wysunęła się w połowie XVIII w. na czoło zadań walki ideologicznej? 2. Jakie były główne kierunki walki z religią? 3. Czym się różni oświeceniowa forma tej walki, oświeceniowy ateizm, od naukowego ateizmu? 4. Jaka jest wartość naukowa i ideologiczna literatury ateistycznej XVIII w. w chwili obecnej?

Przyczyny, dla których walka z religią wysunęła się w połowie XVIII w. na czoło zadań walki ideologicznej

Gospodarka kapitalistyczna formowała się we Francji XVIII w. w obrębie ustroju feudalno-absolutystycznego i w coraz zaciętszej walce z nim. Pasożytnicza klasa feudalnych właścicieli ziemskich uciskała i wyzyskiwała 23 miliony chłopów, a więc około 90 procent ludności ówczesnej Francji. Ciężary i opłaty na rzecz panów feudalnych, kościoła i monarchii uniemożliwiały wielkiej masie chłopstwa podniesienie gospodarki na wyższy poziom i przestawienie jej na tory kapitalistyczne. Gospodarka rolna przeżywała ostry kryzys, wywołany panowaniem przeżytych stosunków feudalnych, hamujących dalszy rozwój sił wytwórczych w rolnictwie. Odbijało się to ujemnie na rozwoju kapitalistycznego przemysłu, gdyż zrujnowana wieś nie dostarczała odpowiedniej ilości surowców i stanowiła zbyt szczupły rynek zbytu dla artykułów przemysłowych.

Monarchia absolutna, na której czele stał największy feudał Francji, broniła interesów feudalizmu, nie dopuszczając do istotnego naruszenia przywilejów feudalnych, które hamowały rozwój rynku ogólnonarodowego i stały w jaskrawej sprzeczności z potrzebami rozwijającego się kapitalizmu. Monarchia ta była przy tym rządem drogim, rujnującym Francję bezmyślnym trwonieniem olbrzymich sum pieniędzy. Warto dla ilustracji przypomnieć niektóre fakty. Na utrzymanie dworu wydawano 34 miliony liwrów rocznie, na uposażenia — 32 miliony. Największe oburzenie budziło dysponowanie tajnymi funduszami w wysokości 28 milionów rocznie, które król rozdawał swym faworytom. W ciągu pierwszych 15 lat swego panowania Ludwik XVI — którego papież Pius VI sławił jako świętego męczennika za wiarę katolicką — wydał z tajnych funduszów przeszło 225 milionów liwrów, bogacąc swych faworytów pieniędzmi z podatków, których bezwzględne ściąganie doprowadziło do ruiny miliony chłopów francuskich. Łącznie z łask królewskich korzystały 4 tysiące rodzin, stanowiących uprzywilejowaną szlachtę dworską, cała zaś szlachta stanowiła zaledwie 0,63 procent ogółu mieszkańców Francji. W interesie tej klasy, zagarniającej dla siebie lwią część dochodu narodowego, klasy hamującej rozwój gospodarki, klasy uciskającej i wyzyskującej

olbrzymią większość narodu francuskiego, istniał ustrój absolutystyczno-feudalny, znienawidzony przez chłopów i mieszczaństwo.

Wielką potęgą w obrębie tego ustroju i głównym bastionem jego ideologicznej obrony był we Francji kościół katolicki.

Przedstawiciele kościoła głosili, że władza feudalnego monarchy pochodzi bezpośrednio od boga; dla podniesienia jej autorytetu w oczach mas ludowych podkreślano jej „nadprzyrodzony" charakter religijnym obrzędem koronacyjnym, podczas którego udzielano królowi francuskiemu rzekomej władzy cudownego uzdrawiania chorych dotknięciem ręki. Przeżyty, gnijący ustrój feudalny otaczany był przez teologię „aureolą łaski bożej".

Przykładem tej teologicznej gloryfikacji feudalnego absolutyzmu może być dzieło biskupa Bossueta (1627—1704) — czołowego przedstawiciela reakcyjnej ideologii katolickiej drugiej połowy XVII w. — *Polityka wysnuta z Pisma świętego* (1709). „Książęta — pisze w tym dziele Bossuet — działają jako ministrowie Boga i jego pełnomocnicy na ziemi... oto dlaczego tron królewski nie jest tronem człowieka, lecz tronem samego Boga" (ks. III 2 I). „Służba Bogu i poszanowanie królów to rzeczy ze sobą związane... Bóg nadał książętom coś boskiego. «Rzekłem: jesteście bogami i wszyscy jesteście dziećmi Najwyższego» (Psalm 81 6); sam więc duch chrześcijaństwa nakazuje szanować królów z pewnym jakby religijnym pietyzmem, słusznie nazwanym przez Tertuliana «religią drugiego majestatu» Ten drugi majestat wypływa po prostu z pierwszego, to znaczy z majestatu boskiego, który dla dobra spraw ludzkich zechciał przelać na królów część swego blasku" (ks. III 2 II). Wynikiem tego pochodzenia władzy jest jej charakter absolutny „Oni [królowie] są bogami i niezawisłość boska jest też w pewien sposób ich udziałem. Tylko Bóg może sądzić ich sądy i ich osoby" (ks. IV 1 II).[1]

Przedstawiając feudalizm jako porządek ustanowiony przez boga, kościół piętnował jako bezbożność wszelką krytykę porządków feudalnych. Czynił to tym gorliwiej, że był sam materialnie zainteresowany w obronie feudalnej własności i feudalnego wyzysku.

Podobnie jak władza państwowa, tak i kościół katolicki we Francji znajdował się w ręku wielkich feudałów-arystokratów. Wartość olbrzymich posiadłości kościelnych przewyższała 4 miliardy liwrów, a całość majątku kościelnego szacowano na 8 miliardów.[2] Roczny dochód kościoła wynosił 225 milionów liwrów.[3] Dobra kościelne należały przy tym do najbardziej zaniedbanych. Niższe duchowieństwo oceniało, że przynajmniej trzecia część ziemi kościelnej leży odłogiem.[4] W majątkach kościelnych utrzymywały się najbardziej zacofane, wsteczne formy wyzysku. Jeszcze do sierpnia 1789 r. kościół katolicki we Francji utrzymywał w zależności pańszczyźnianej *(servage)* przeszło milion chłopów.[5]

Olbrzymi majątek kościelny podzielony był bardzo nierównomiernie. Niektóre biskupstwa przynosiły po kilka lub kilkanaście tysięcy liwrów rocznego dochodu, większość po kilkadziesiąt tysięcy. Oficjalnie, biskupstwa i arcybiskupstwa w Rouen, Bayeux, Beauvais, Albi, Auch, Tuluzie przynosiły po 100 tysięcy liwrów.

---

[1] Cyt. wg Rogera Garaudy: Źródła francuskie socjalizmu naukowego. Warszawa 1950 „Czytelnik" s. 11

[2] Obliczenie deputowanego Treilharda z 24 września 1789 r. Ch. L. Chassin: Les cahiers des curés. Etude historique d'après les brochures, les cahiers imprimés et les procès-verbaux manuscrits Paryż 1882 s. 36

[3] Por tamże s. 30

[4] Por. tamże s. 228

[5] Por tamże s. 34

w Narbonne — 160 tysięcy, w Cambrai — 200 tysięcy, a w Strassburgu — 400 tysięcy liwrów rocznego dochodu.[6]

Razem 18 arcybiskupstw i 117 biskupstw przynosiło około 60 milionów rocznego dochodu. Wszystkie te dochody zagarniała arystokracja dla siebie, nie dopuszczając na wyższe stanowiska kościelne żadnego nie-szlachcica. Rozdział stanowisk należał do króla, w którego imieniu działało ministerstwo rozdziału beneficjów. Nawet katolicki historyk kościoła Pastor przyznaje, że dwór myślał tylko o wzbogacaniu beneficjami swych dworaków, którzy uważali wysokie stanowiska kościelne wyłącznie za źródło dochodów. Poszczególne biskupstwa i inne dochodowe stanowiska kościelne stały się w wielkich rodzinach arystokratycznych beneficjami dziedzicznymi.

Dwa najbogatsze arcybiskupstwa (Strassburg i Cambrai), przynoszące razem 800 tysięcy liwrów rocznie, zagarnęli dla siebie książęta Rohanowie; bogate arcybiskupstwo Rouen i dwa inne biskupstwa zagarnęli trzej książęta de La Rochefoucauld: bogate arcybiskupstwo Reims i biskupstwo Autun — dwaj książęta Talleyrand itd. Wymienione arcybiskupstwo sztrasburskie znajdowało się w rękach książąt Rohanów od r. 1704 aż do rewolucji, a więc prawie całe stulecie. Czterech Rohanów, arcybiskupów sztrasburskich, posiadało też — przez 90 lat bez przerwy — purpurę kardynalską, tytuł księcia świętego cesarstwa oraz dochody z wielu bogatych opactw. Dochody kardynała Rohana oceniano łącznie na milion liwrów, gdy dochód wielu milionów chłopów wynosił mniej niż po 25 liwrów rocznie.

Związek kościoła z feudalizmem pogłębiał się przez to, że do wielu godności kościelnych były przywiązane tytuły i uprawnienia feudalne. A więc np. do godności arcybiskupa Cambrai był przywiązany tytuł książęcy i zwierzchnia, świecka władza nad całą prowincją; do godności biskupa Cahors — świecka hrabiowska władza nad całym hrabstwem Cahors itd.

Razem było przeszło 20 tysięcy dochodowych synekur kościelnych, rozdawanych arystokratom, od których nie wymagano żadnych kwalifikacji. Olbrzymi majątek kościoła służył w ten sposób do napychania kieszeni arystokratycznym pasożytom, jak najbardziej zainteresowanym w utrzymaniu panującego porządku. Papiestwo nie protestowało przeciw temu stanowi rzeczy, godząc się na zagarnianie i roztrwanianie olbrzymich dochodów kościelnych przez arystokrację francuską, zainteresowane ze względów politycznych i ideologicznych w utrzymaniu potęgi i wpływów kościoła i jego najściślejszej więzi z władzą feudalną. Warto zresztą zaznaczyć, że papieże i kardynałowie brali również i bezpośredni udział w grabieży plonów pracy chłopów francuskich, między innymi siedmiu kardynałów pobierało dochody z 13 opactw francuskich, przynoszących przeszło milion liwrów.

Ten system rozdziału dochodów kościelnych został ustalony już w r. 1516,

---

[6] Są to dane z Almanach Royal na rok 1788, przeważnie znacznie pomniejszone. Między innymi dochód z biskupstwa Troyes, wynoszący według Almanach Royal 14 tysięcy liwrów, przynosił w rzeczywistości 70 tysięcy, a więc 5 razy więcej. Dochód z biskupstwa sztrasburskiego (w Almanach Royal — 400 tysięcy liwrów) wynosił w rzeczywistości 600 tysięcy liwrów. Podobnie wielokrotnie wyższe były dochody z opactw. Między innymi dochód z opactwa Saint-Vaast d'Arras podany jest w Almanach Royal na 40 tysięcy liwrów, gdy w rzeczywistości przynosił kardynałowi Rohanowi 300 tysięcy liwrów rocznie (por. Pierre de La Gorce: Histoire religieuse de la Révolution française. T. I. Paryż 1922 wyd. 18 s. 43; Ludwig von Pastor: Geschichte der Päpste t. XVI cz. 3 s. 414).

w konkordacie[7] bolońskim, na mocy którego papiestwo zgadzało się, żeby król rozdawał beneficja swym dworakom, w zamian za annaty i inne daniny na rzecz papiestwa. W okresie poprzedzającym francuską rewolucję burżuazyjną wywożono z Francji do Rzymu tytułem annat trzy miliony liwrów rocznie.[8] W ten sposób papież i kardynałowie byli materialnie zainteresowani w tym, aby dotychczasowy system rozgrabiania dochodów kościelnych przez wielkich feudałów był utrzymany w mocy.

Oprócz majątków kościelnych poważnym źródłem dochodów była dziesięcina wynosząca 123 miliony liwrów rocznie.[9] W rzeczywistości „dziesięcina" wynosiła najczęściej nie jedną dziesiątą, lecz jedną szóstą czystego dochodu chłopa, a w niektórych miejscowościach dochodziła „do jednej trzeciej albo nawet i do połowy tego, co pozostawało chłopu po potrąceniu kosztów produkcji".[10]

Sposób ściągania dziesięcin przez duchowieństwo był tak brutalny, że wywoływał stałe wrzenie i nieustanne procesy w parafiach. Carlyle podaje, że w chwili wybuchu rewolucji było w sądach francuskich nie mniej niż 60 tysięcy spraw, spowodowanych sporami o dziesięcinę. Oczywiście, oprócz procesów, chłopi protestowali i buntowali się przeciw dziesięcinie i daninom feudalnym w sposób bardziej bezpośredni. Dziesięciny wpływały hamująco na rozwój gospodarki rolnej, ponieważ pozbawiały chłopa środków pieniężnych, które mogłyby być zainwestowane w bardziej racjonalny sposób produkcji, a także dlatego, że księża, posiadający prawo do ściągania dziesięciny z określonego rodzaju płodów, zabraniali chłopom przestawiać gospodarkę na inne, korzystniejsze kultury.[11]

Poważnym źródłem dochodów duchowieństwa było wymuszanie opłat za sakramenty, przynoszących około 13 milionów liwrów rocznie.[12] Prócz tego zakony żebrzące wydzierały chłopom przy pomocy żebraniny jeszcze około 5 milionów liwrów rocznie.[13] Duże dochody przynosił wreszcie handel odpustami, różańcami, szkaplerzami, medalikami, łańcuszkami, relikwiami, świętymi obrazkami, a także eliksirami i likierami.[14]

Wszystkie te rodzaje dochodów decydowały o olbrzymiej materialnej potędze kościoła i stanowiły podstawę jego wpływów na całokształt życia politycznego i społecznego. Potęgi tej nie uszczuplały prawie żadne podatki, a powiększały ją różnego rodzaju przywileje, w szczególności sądowe, zapewniające wyższemu duchowieństwu faktyczną bezkarność.

Fakt, że biskupami i opatami zostawało się bez żadnych własnych zasług i kwalifikacji, jedynie dzięki urodzeniu lub protekcji faworyt króla i biskupów, prowadził nieuchronnie do demoralizacji. Źródła współczesne obfitują w skandaliczne historie, których bohaterami byli najwyżsi dostojnicy kościelni. Przede wszystkim powszechne zgorszenie budził prowokacyjny przepych biskupich pała-

---

[7] „Konkordat — wyjaśniał Holbach w Teologii kieszonkowej — jest to taka umowa między papieżem a królem, w której rozporządzają oni rzeczami, wcale do nich nie należącymi" (wg radzieckiego wydania wybranych dzieł Holbacha Théologie portative. Moskwa 1334 s. 559).

[8] Por. Jean Wallon: Le Clergé de Quatre-vingt-neuf. Paryż 1876 s. 421

[9] Obliczenie Chasseta z 1790 r. La Gorce o. c. t. I s. 12

[10] Por. Pierre Brizon: L'Église et la Révolution française des cahiers de 1789 au concordat. Paryż 1904 s. 14 — 16 (zdanie cytowane z zeszytu zażaleń stanu trzeciego z Nemours z r. 1789)

[11] Por. tamże s. 16—17

[12] Por. Chassin o. c. s. 31 — 32

[13] Por. tamże s. 27

[14] Por. tamże s. 36

ców, jaskrawo kontrastujący z nędzą zrujnowanych przez wyzysk feudalny chłopów.[15]

Wielu biskupów i opatów nigdy nie odprawiało mszy i nie ukrywało własnej niewiary.

Drwiny arcybiskupa Lomènie de Brienne z religii były tak powszechnie znane, że kiedy chciał się on przenieść z Tuluzy do Paryża, Ludwik XVI sprzeciwił się temu mówiąc, że trzeba, aby przynajmniej arcybiskup Paryża wierzył w boga.[16] Opat Collignon mówił często, że „religia jest instytucją polityczną i hamulcem moralnym" dla motłochu, i uważał za śmieszność wymaganie, aby ludzie wykształceni byli wierzącymi jedynie z tego powodu, że piastują wysokie stanowiska kościelne.[17]

Jednakże, drwiąc sobie z religii w dobranym arystokratycznym towarzystwie, biskupi francuscy łączyli ten pełen cynizmu libertynizm z fanatyzmem i nietolerancją wobec wszelkich przejawów wolnej myśli burżuazyjnej, atakującej przesądy, zabobony, domagającej się reform społecznych i ustrojowych. W r. 1757 został wydany pod presją kościoła edykt królewski, grożący śmiercią autorom i kolporterom dzieł atakujących religię.

22 listopada 1758 r. arcybiskup paryski, de Beaumont, ogłosił specjalny list pasterski przeciw książce Helwecjusza *O duchu*. „Potępiamy rzeczoną książkę — woła arcybiskup — jako tę, która przyjmuje zasadę ohydnej doktryny materializmu... i zmierza do zakłócenia pokoju państw, do podburzenia poddanych przeciw władzy i przeciw samej osobie suwerena..." [18]

Na indeks ksiąg, które kościół nakazywał konfiskować i palić, zostały wciągnięte wszystkie dzieła Kartezjusza, Bayle'a, Woltera, Monteskiusza, D'Alemberta, Helwecjusza, Holbacha, La Mettriego i Diderota — w ogóle cała filozofia Oświecenia. Przeciw *Encyklopedii* Diderota wydał papież Klemens XIII specjalne *breve* 3 września 1759 r. Oczywiście, nie kończyło się na dekretach — za dekretami kościelnymi szły represje.

W r. 1766 skazano kawalera de la Barre na śmierć za bluźnierstwo.[19] W r. 1768 pomocnik aptekarski został skazany na dziesięć lat pracy na galerach, ponieważ kupił sobie *Zdemaskowane chrześcijaństwo* Holbacha. Kolporter, który sprzedawał tę książkę, musiał pracować na galerach przez pięć lat, a jego żona została skazana na dożywotnie więzienie.[20]

W tych warunkach pisanie książek było istotnie „rzeczą bohaterską i mało bezpieczną" — jak zauważył trafnie Wolter, pisząc, że autor może się cieszyć,

---

15 W pałacu kardynała Rohana było 700 łóżek, 180 koni i zawsze 20 do 30 najpiękniejszych arystokratek z całej archidiecezji, a także księżniczek i hrabianek, które tu przyjeżdżały na lato z Wersalu. Honory domu w pałacu biskupim arcybiskupa Bordeaux robiła podczas wielkich przyjęć jego kochanka. Kardynał Lomènie de Brienne uczynił swą kochankę przełożoną dwóch opactw. Opat bogatego klasztoru Saint-Germain-des-Près, hrabia Clermont, sprowadził do klasztoru, wcale się z tym nie kryjąc, swą kochankę, tancerkę Leduc. Arcybiskup Arles wsławił się stosunkami miłosnymi z zakonnicami z klasztoru Saint-Césaire. Książę de Montmorency, biskup Metzu, żył zupełnie jawnie ze swą kochanką, księżniczką de Choiseul, opatką jednego z klasztorów. Przełożone bogatych klasztorów w Remiremont, Épinal, Poussay i Bouxières-aux-Dames uczyniły ze swych klasztorów miejsce nieustannych zabaw (por. Chassin o. c. s. 55; Wallon o. c. s. 102).

16 Por. Chassin o. c. s. 56

17 Tamże s. 55

18 Cyt. wg Garaudy o. c. s. 37 — 38

19 Por. A. Debidour: Histoire des rapports de l'Église et de l'État en France. Paryż 1898 s. 15

20 Por. Josette Lépine: Gracchus Babeuf. Warszawa 1950 „Książka i Wiedza" s. 10

jeżeli go nie wyszpiegował i nie zaskarżył któryś z klechów, braciszków lub scholastyków i jeżeli go za napisanie książki nie zamknięto do lochu.[21]

Zacięta walka kościoła z ideologicznymi przejawami emancypacji burżuazji, hamowanie postępu nauki, filozofii, literatury nie były zjawiskiem przypadkowym. Im bardziej emancypacja ta posuwała się naprzód, im ostrzejsze stawały się konflikty ideologiczne — zwiastun mających wkrótce nastąpić starć politycznych — tym ostrzej zarysowywała się funkcja klasowa kościoła, angażującego religię do obrony przywilejów feudalnych, udzielającego sankcji religijno-moralnej stosunkom feudalnym.

Teologia katolicka uzasadniała nienaruszalność przywilejów feudalnych wolą boga jako twórcy feudalnego porządku społecznego. Wszelki protest przeciw feudalnej formie własności nazywała teologia buntem przeciw woli bożej, a więc przestępstwem wobec religii.

Walka kościoła z postępową myślą społeczną wiązała się jak najściślej z jego walką przeciw nauce. W ciągu wielu stuleci dyktatury duchowej kościoła nauka mogła się rozwijać tylko wbrew zakazom kościoła, przeciw kościołowi i w zaciętej walce z kościołem o samo prawo do istnienia. Kościół starał się hamować postęp nauki, ponieważ jednocześnie z rozwojem poznania rozwijała się postawa naukowo-badawcza wobec rzeczywistości i naukowy, racjonalny, materialistyczny pogląd na świat, w świetle którego zarówno porządek feudalny, jak i jego ideologiczna nadbudowa okazywały się czymś wysoce nieracjonalnym, przestarzałym i przeszkadzającym ludzkości w jej dalszym postępie.

Natomiast burżuazja była jak najbardziej zainteresowana w rozwoju nauki, niezbędnej do stałego podnoszenia produkcji na wyższy poziom techniczny a także do rozpraszania tych mroków światopoglądowych, którymi kościół bronił panującego ustroju.

Burżuazja wystąpiła przeciw kościołowi przede wszystkim dlatego, że kościół — jako wielka potęga feudalna — stanowił istotną część systemu feudalnego, niejako głowę „starego reżimu". Społeczno-polityczny ucisk feudalizmu koncentrował się niejako w feudalnym pasożytnictwie i duchowej dyktaturze kościoła. Sytuacja historyczna Francji XVIII w. określiła specyficzne formy ideologicznej walki przeciw feudalizmowi. Walka z uciskiem feudalnym *musiała* przybrać formę walki przeciw kościołowi i religii.

Główne kierunki walki z kościołem i religią

Z przedstawionej przez nas sytuacji i pozycji kościoła we Francji XVIII w. wynikał nieuchronnie pierwszy i główny kierunek walki — *przeciw pasożytnictwu duchowieństwa*. Atak prowadzony jest na bardzo szerokim froncie, obejmującym całe Oświecenie, nie tylko jego materialistyczną awangardę. Z walką tą solidaryzują się tysiące wierzących katolików, a nawet znaczna część niższego duchowieństwa. Nawet wielu wierzących zgadza się z Wolterem, że „religia nie polega na tym, żeby wysyłać pieniądze do Rzymu" [22], czego potwierdzeniem były zeszyty zażaleń niższego duchowieństwa w latach 1788 i 1789. „Czy nie można okazywać papieżowi szacunku w sposób mniej dotkliwy dla stanu naszych finansów?" [23] — zapytywali na przykład księża z Loudun, a księża z Quercy, Chaumont,

---

[21] Por. Voltaire: Refleksje. Lwów 1911 s. 131

[22] Wolter: ABC. Pogawędki i dialogi filozoficzne. Warszawa 1954 PIW s. 163

[23] Chassin o. c. s. 321

Chartres, Dôle, Bouzonville itd. wysuwali wręcz postulat zniesienia annat i innych danin na rzecz papiestwa.[24] Księża z prowincji Cahors poszli jeszcze dalej, wysuwając postulat całkowitego uniezależnienia kościoła francuskiego od papiestwa.[25] Później, sławnego 4 sierpnia 1789 r., wniosek, aby przestać płacić annaty papieżowi, postawi właśnie ksiądz Henri Grégoire, proboszcz z Embermesnil.[26]

Z powszechną aprobatą spotykało się również to, co myśliciele Oświecenia pisali o francuskich biskupach i opatach. Wszystkich oburzała obłuda duchownego, który — mówiąc słowami Woltera — „posiada sto tysięcy talarów dochodu z tego tytułu, iż zrobił ślub ubóstwa, jak również wykonywa dość rozległą władzę na mocy ślubu pokory".[27] Nie tylko materialiści uważali, że „opactwa to schroniska bardzo pożytecznych obywateli lub obywatelek, którzy tylko piją, jedzą i śpią, żeby ich współobywatele skutecznie pracowali".[28] Gdy wolterowski „człowiek o 40 talarach" dowiedział się, że ci panowie z opactwa, którzy otrzymują 100 tysięcy franków rocznej renty, „nic nie czynią, ale odprawują za nas modły", powiedział: „To i ja potrafię"[29], a wraz z nim oburzał się każdy mieszczanin, widząc w ślubach zakonnych mnicha „przysięgę, że rodzaj ludzki nie będzie mieć z niego żadnej pociechy, że będzie plótł trzy po trzy, że będzie niewolnikiem i że będzie żył na koszt cudzy".[30] Prawie wszyscy pisarze Oświecenia porównywali biskupów i opatów do trutniów w ulu. I tak na przykład Helwecjusz na pytanie, dlaczego zawsze we wszystkich krajach istnieli księża, religia i czarownicy, odpowiedział: „Dlatego, że we wszystkich czasach były pszczoły i trutnie, ludzie pracowici i leniuchy, oszukiwani i oszuści".[31] Wierzono Holbachowi, że „duchowieństwo dlatego tylko wymyśliło różnego rodzaju przeszkody do zawarcia małżeństwa, żeby je następnie móc usuwać za pieniądze".[32] Przekonywający był w jego *Teologii kieszonkowej* artykuł o Aaronie, który „kłaniał się złotemu cielcowi, w czym go naśladują jego następcy w stanie duchownym... naśladują go także w tym, że nie zawsze wierzą w to, co nam głoszą".[33]

Wskazywano na pochodzenie olbrzymich bogactw kościoła. „Każdy człowiek, który umierał bez ofiarowania części swojego majątku kościołowi — przypominał Montesquieu — był pozbawiony komunii i chrześcijańskiego pogrzebu. Jeżeli ktoś umierał bez testamentu, rodzina była zmuszona prosić biskupa o wyznaczenie arbitrów w celu orzeczenia, jaką sumę zmarły by ofiarował."[34] A o klasztorach pisał Holbach, że „założyli je bogaci złoczyńcy, którzy przeżywszy życie jak tyrani i dzikie bestie, postanowili pod koniec życia w ten sposób odkupić swoje grzechy, że dali bogate dary trutniom."[35]

Myśli te — powtórzmy to raz jeszcze — podzielali również liczni księża, którym biskupi, „wielcy decymatorzy" (tzn. pobierający dziesięciny), wydzierali lwią

---

24 Por. tamże s. 360

25 Por. tamże s. 224

26 Por. Wallon o. c. s. 420

27 Wolter: Tak toczy się światek. Warszawa 1953 PIW s. 18

28 Holbach: Théologie portative. Cyt. wyd. s. 524

29 Voltaire: L'Homme aux Quarante Ecus. Refleksje. Cyt. wyd. s. 125

30 Wolter: ABC. Pogawędki i dialogi filozoficzne. Cyt. wyd. s. 99; por. Morelly: Kodeks natury... Warszawa 1953 PWN s. 58

31 Helvetius: De l'homme. Cyt. wg Aleksandrowa: Filozofia materialistyczna epoki wielkiej rewolucji francuskiej. Warszawa 1948 s. 97

32 Holbach: Théologie portative. Cyt. wyd. s. 532

33 Tamże s. 523

34 Montesquieu: Esprit des Lois XXVIII 41

35 Holbach: La Contagion sacrée. Moskwa 1936 s. 58

część dochodów kościelnych. Świadczy o tym fragment listu księdza de Mesmont do jednego z kardynałów, pisany w r. 1786: „Ani kompanie finansowe, które nas pożerają, ani Anglicy w Indiach, ani ludożercy karaibscy nie są bardziej chciwi i żarłoczni, niż te bestie w futrach, znane pod nazwą wielkich decymatorów." [36]

Równocześnie jednak poddany zostaje krytyce pasożytniczy charakter duchowieństwa w całości, przy czym pasożytnictwo to wykazane zostaje na gruncie ateistycznej negacji religii.

Warto przy tym zauważyć, że nawet u Holbacha walka z kościołem oznaczała w gruncie rzeczy walkę z feudalną arystokracją kościelną, a bynajmniej nie z całym duchowieństwem; Holbach widział rozwarstwienie francuskiego duchowieństwa i walkę klasową między arystokratyczną hierarchią kościelną a księżmi z ludu, dobitnie podkreślając w *Zdemaskowanym chrześcijaństwie* ten kontrast: „Obecnie biskupi, nikomu do niczego niepotrzebni, otrzymują olbrzymie dochody, gdy większość wiejskich proboszczów umiera z głodu." [37] Tak samo współpracownik Holbacha, Naigeon, przez „kapłanów" rozumiał oczywiście biskupów i opatów, a nie owych czasem i głodem przymierających proboszczów i wikarych, kiedy pisał: „Prawdziwym bogiem kapłana jest jego interes. Kiedy ten zawód przestanie przynosić dochody albo nadzieję na ich otrzymanie, wówczas z religii, kościołów i ołtarzy pozostaną tylko ruiny." [38]

„Jaką ci wszyscy opaci i przeorowie, kanonicy i kapelani, zakonnicy i zakonnice przynoszą korzyść?" — pytał Jean Meslier; i odpowiadał: „Żadnej. Jakie usługi oddają społeczeństwu? Żadne. Jakie mają obowiązki? Żadne. A tymczasem lepiej od kogokolwiek zaopatrzeni są w dochody i wszelkie dobra... Składają oni ślub ubóstwa, wyrzekają się świata, jego przepychu i świetności, zobowiązują się spędzić życie na umartwieniach ciała i ducha, na nieustannej pokucie, a w rzeczywistości myślą tylko o tym, żeby zagarnąć jak największe bogactwa i korzystać ze wszystkich rozkoszy życia. Dlatego właśnie klasztory ich przypominają pałace książąt, a ogrody wydają się rajem na ziemi... Czy żyć w takim klasztorze Monte Cassino, posiadającym około dwóch milionów złotem rocznego dochodu na utrzymanie stu czy stu dwudziestu cel zakonnych, to się nazywa wypełniać ślub ubóstwa?... Biedaczyny, jaką litość budzą!... Wszyscy ci zakonnicy są w rzeczywistości prawdziwymi pijawkami i krwiopijcami... Powiedzą nam jednak, że wszyscy ci duchowni, kanonicy, opaci i dobrzy zakonnicy codziennie modlą się za lud... To są próżne przesądy. Jedna godzina pożytecznej pracy ma znacznie większą wartość niż ich wszystkie modły. Jeżeliby wszyscy zakonnicy i księża celebrowali każdy po dwadzieścia, trzydzieści czy nawet pięćdziesiąt mszy dziennie, mimo to wszyscy razem nie warci byliby nawet jednego gwoździa. Gwóźdź jest bowiem rzeczą pożyteczną, bez której czasem trudno się obyć, natomiast wszystkie te modlitwy, kazania, msze są całkowicie niepotrzebne i nadają się tylko do tego, żeby przynosić dochody tym, którzy się nimi zajmują." [39]

Tak więc pasożytnictwo wyższego duchowieństwa atakowali zarówno księża

---

[36] Chassin o. c. s. 64 — 65
Niższe duchowieństwo oburzało się, że o rozdziale wyższych stanowisk kościelnych decyduje drzewo genealogiczne; księża Delfinatu twierdzili, że wszyscy biskupi „dostali się na swoje stanowiska dzięki intrygom i nic ich nie wiąże z ich diecezją". Księża z Mantes pisali, że „kościół jęczy pod tyloma prałatami, którzy tylko hańbią go swymi skandalami".

[37] Holbach: Le Christianisme dévoilé. Moskwa 1936 rozdz. 15 s. 322

[38] Jacques André Naigeon: Adres do Zgromadzenia Narodowego. Cyt. wg Atieizm i bor'ba s cierkowju w epochu wielikoj francuzskoj riewolucji. Sbornik matieriałow. Moskwa 1933 s. 127

[39] Jean Meslier: Le Testament. Wyd. radz.: Zawieszczanije. T. II Moskwa 1954 rozdz. 47 s. 171, 172, 177, 189, 192

z ludu, protestując przeciw zagarnianiu wyższych stanowisk kościelnych i dziesięcin przez arystokratów, jak i burżuazja, pragnąca „taniego kościoła" [40], a jeszcze bardziej taniego nabycia majątków kościelnych z licytacji. U filozofów-materialistów walka z pasożytnictwem wyższego duchowieństwa wywodziła się z całego ich światopoglądu.

Podobnie szerokim frontem prowadzony jest atak na kościół w drugim kierunku — *przeciw popieraniu przezeń despotyzmu feudalnego.*

Już Wolter pisał, że królowie dlatego zawarli przymierze z kapłanami, aby zdobyć posłuch u ludu.[41] Rozwija tę myśl szeroko i śmiało Holbach. „Nic nie daje takiej władzy nad ludem jak zabobon" [42] — pisał w *Świętej zarazie.* Toteż „królowie bardzo szybko spostrzegli, że do bezkarnego uciskania ludów niezmiernie przydatne jest potężne narzędzie religii i poglądów, których głosicielami są księża." „Księża otoczyli władców aureolą łaski bożej, ogłosili ich przedstawicielami bogów i podobieństwem bogów, uczynili ich ziemskimi bogami i rzucili im ludy do stóp... księża mówili, że władcy są istotami specjalnego, wyższego rodzaju, ulubieńcami niebian, którzy otrzymali swoją władzę od samego Boga i że za swoje czyny królowie odpowiadają tylko przed Bogiem. I tak z pomocą zabobonu każdy monarcha stał się bogiem, a rzucony mu do nóg lud — niczym. Wyobraźnia ludzka stworzyła bogów na podobieństwo nieograniczonych i bezmyślnych królów, a religia stworzyła ziemskich królów według obrazu swoich bogów." [43] A więc „religia — pisze Holbach — została stworzona tylko po to, żeby wprowadzać ludzi w błąd co do rzeczywistych winowajców ich nieszczęść" [44], „tylko w tym celu, aby uśpić ludy w ich niewoli i w ten sposób ułatwić władcom grabież i bezkarne krzywdzenie ludu".[45] „Rdzeniem religii są interesy wrogów ludzkości" [46] — interesy tępych i okrutnych tyranów. W ten sposób „chrześcijaństwo przekształciło królów w tyranów i despotów, nazywając ich bogami na ziemi".[47] „Chrześcijaństwo... rozprzestrzeniło się wśród swobodnych ludów Europy jedynie dzięki temu, że władcy tych ludów zrozumieli, iż zasady tej religii sprzyjają despotyzmowi i dają im w ręce nieograniczoną władzę." [48] I tak „zabobon i despotyzm zawierały wieczny sojusz i łączyły się, żeby ujarzmić i zrujnować narody".[49]

Różniono się natomiast w wyciąganych stąd wnioskach. Jedni — jak Wolter — chcieli tylko zerwania sojuszu religii z despotyzmem, dając w ten sposób wyraz dążeniu burżuazji do przekształcenia kościoła z podpory feudalizmu w podporę rządów burżuazji. Inni — jak Meslier — w tym związku religii z despotyzmem widzieli jeden z podstawowych dowodów fałszywości religii.

„Jeszcze jednym dowodem [fałszywości religii] — pisze Meslier — są te zła i niesprawiedliwy ucisk, które religia chrześcijańska toleruje i aprobuje, a także zachęca do nich możnych tego świata z wielką krzywdą dla społeczeństwa i dla

---

40 Warto zwrócić uwagę na charakterystyczne wyrażenie Holbacha: une religion très couteuse („bardzo kosztowna religia") (Holbach: Le Bon sens ou idées naturelles opposées aux idées surnaturelles. Londyn 1773 § 203 s. 295).

41 Por. Wolter: ABC. Pogawędki i dialogi filozoficzne. Cyt. wyd. s. 133

42 Holbach: La Contagion sacrée. Cyt. wyd. s. 47

43 Tamże rozdz. 6 s. 78; por. Morelly: Kodeks natury... Cyt. wyd. s. 110

44 Tamże rozdz. 13 s. 169

45 Holbach: Le Bon sens... Cyt. wyd. § 143 s. 187

46 Holbach: La Contagion sacrée. Cyt. wyd. rozdz. 13 s. 173

47 Holbach: Le Christianisme dévoilé. Cyt. wyd. rozdz. 14 s. 314

48 Holbach: Le Bon sens... Cyt. wyd. § 146 s. 191

49 Holbach: Le Christianisme dévoilé. Cyt. wyd. rozdz. 15 s. 333

położenia mas ludowych i poszczególnych jednostek. Na tym buduję następujący dowód: religia, która toleruje, aprobuje a nawet inspiruje nadużycia sprzeczne ze sprawiedliwością i zasadami dobrego rządzenia, religia, która zachęca możnych tego świata do tyranii z krzywdą ludu, nie może być religią prawdziwą, nie może być religią rzeczywiście ustanowioną przez Boga, ponieważ wszystkie prawa i ustanowienia boskie powinny być sprawiedliwe... Tymczasem religia chrześcijańska toleruje, aprobuje i inspiruje wiele złych rzeczy przeciwnych sprawiedliwości, zdrowemu rozsądkowi i zasadom dobrego rządzenia, co więcej, toleruje i inspiruje niesprawiedliwy ucisk a także tyranię królów i możnych tego świata z wielką krzywdą mas ludowych, które cierpią nędzę i uciemiężenie pod ciężkim i okrutnym jarzmem." [50] „Fakt, że religia chrześcijańska toleruje, aprobuje i umacnia tę potworną, uderzającą i tak bardzo niesprawiedliwą nierówność stanu i położenia ludzi, jest jawnym dowodem, że religia ta wcale nie pochodzi od Boga." [51]

Te same myśli rozwijała później rewolucyjna publicystyka lewego skrzydła jakobinów. Jeden z czołowych przywódców rewolucji, Jean-Paul Marat, jeszcze w 1774 r. tak pisał o związku religii z despotyzmem: „Dla zyskania względów władców ci, którzy dopraszają się jakiejś łaski, mają zwyczaj mówić im, że posiadają oni władzę bez granic jak sami bogowie... Ustawicznie wołają, że tylko władcy mają prawo rozkazywać, a poddani mają jedynie prawo słuchać; czynią z niewoli system i upadlają samo pochlebstwo. Gady jadowite, które zatruwają zawsze wody ze źródeł publicznych. Nikczemni autorzy, starający się prześcignąć w podłości, drukują te odrażające zasady i twierdzą, że królowie... odpowiedzialni są tylko przed Bogiem, od którego wyłącznie pochodzi ich władza... W ten sposób te kłamliwe zasady, służalczo głoszone i tchórzliwie przyjmowane, stają się najmocniejszą podstawą tyranii." [52] „Wszystkie religie służą despotyzmowi. Ale nie znam ani jednej religii, która by w takim stopniu podtrzymywała despotyzm jak chrześcijaństwo." [53]

Po śmierci Marata myśli te rozwijali przede wszystkim Chaumette i Hébert. Związek religii z despotyzmem, arystokracją, feudalną kontrrewolucją był przyczyną przeprowadzanej przez nich w latach 1793—1794 akcji rewolucyjnej „dechrystianizacji" Francji. Po upadku jakobinów myśli te weszły w skład ideologii komunistycznego Sprzysiężenia Równych, które miało swego poetę wojującego ateizmu w osobie Sylvain Maréchala.

Szerokim frontem całego Oświecenia szło również trzecie uderzenie: *w obskurantyzm kościoła*, w jego dążenie do zahamowania rozwoju nauki. Istotą oświeceniowego racjonalizmu była walka ze światopoglądem teologicznym w obronie praw rozumu i nauki.[54]

„Kościół wojujący — pisał Holbach w *Teologii kieszonkowej* — nazywa się tak dlatego, że póki będzie istnieć, nie przestanie wojować z rozumem." [55] A w *Zdemaskowanym chrześcijaństwie* Holbach stwierdza, że „kościół rujnuje naród, zabijając naukę i przemysł".[56] „Nauka przynosi pożytek społeczeństwu, natomiast dla religii i jej sług bardziej pożyteczna jest ciemnota." Dlatego „chrze-

---

[50] Meslier o. c. t. II rozdz. 42 s. 153 — 154

[51] Tamże rozdz. 44 s. 167 — 168

[52] Jean-Paul Marat: P i s m a w y b r a n e. Warszawa 1951 „Książka i Wiedza" s. 47 — 48

[53] Marat: O z a b o b o n i e, k o ś c i e l e i d e s p o t y z m i e. Cyt. w: A t e i z m... Cyt. wyd. s. 50

[54] W tym znaczeniu racjonalizm nie był przeciwnikiem empiryzmu, ale występował również w obronie doświadczenia przeciw wierze.

[55] Holbach: T h é o l o g i e p o r t a t i v e. Cyt. wyd. s. 536

[56] Holbach: L e C h r i s t i a n i s m e d é v o i l é. Cyt. wyd. rozdz. 14 s. 317 — 318

ścijaństwo zawsze wypowiadało wojnę nauce i ludzkiemu poznaniu, widząc w naukach przeszkodę do zbawienia... zresztą chrześcijanie sami przyznają, że twórcami ich religii byli ludzie ciemni i prości, gdy tymczasem ludzie oświeceni są zazwyczaj złymi chrześcijanami." [57]

W *Świętej zarazie* Holbach pisze o pożytku z badania przyrody, stwierdzając, że wiara w życie pozagrobowe i skoncentrowanie uwagi na świecie urojonym odwraca uwagę od poznawania przyrody. Duchowieństwo mówiło, że usuwanie przeszkód stojących na drodze do szczęścia ludzkości jest sprzeciwianiem się woli boga, i nie pozwalało uczonym zajmować się pożytecznymi naukami. W ogóle duchowni „zawsze byli zaciętymi wrogami prawdy, rozumu i nauki".[58] „Precz z rozumem! — oto podstawa religii." [59] „Ciemnota jest pierwszym warunkiem wiary i dlatego kościół tak bardzo ją ceni." [60]

W obronie rozumu występował w *Myślach filozoficznych* z właściwą sobie błyskotliwością Diderot, przypominając „szczególną pieczołowitość, z jaką ojcowie kościoła niszczyli księgi swych wrogów" i „barbarzyńską gorliwość w niszczeniu literatury i sztuki".[61] „Skoro Bóg, od którego otrzymaliśmy rozum — pisał Diderot — żąda, abyśmy się dla niego owego rozumu wyrzekli, jest kuglarzem, wyłudzającym za pomocą zręcznych sztuczek to, co sam dał." [62] „Zabłąkany nocą w ogromnym lesie, mam tylko nikłe światełko, które pozwala mi iść naprzód. Podchodzi do mnie człowiek nieznajomy i powiada: «Przyjacielu, zgaś tę świeczkę, a łacniej znajdziesz drogę». Ten nieznajomy jest teologiem." [63]

Wrogość religii wobec rozumu pięknie przedstawił Wolter w tragedii *Fanatyzm, czyli prorok Mahomet*. W trzecim akcie wypowiada Mahomet następujące słowa: „Staje się świętokradcą ten, kto śmie zastanawiać się. Niech idą ode mnie precz ludzie tak zuchwali, którzy chcą sami rozumować i patrzeć własnymi oczami." [64]

W Mahomecie cenzura słusznie widziała uosobienie kościoła katolickiego. Zresztą w *Dialogach chrześcijańskich* Wolter wkłada te same słowa w usta chrześcijańskiego księdza. „Chcielibyście... — mówi ksiądz do encyklopedysty — badać i myśleć samodzielnie, wydzierając nam, księżom, przysługujące nam od niepamiętnych czasów prawo myślenia za was i kierowania wami." [65] A w innym dialogu powiada Wolter: „Najwyższy czas, aby ludzie oświeceni przestali być niewolnikami ślepców. Śmiech pusty mnie bierze, gdy widzę akademię nauk, podległą decyzjom Kongregacji Świętego Oficjum." [66]

Jednakże w wyciąganiu wniosków różniono się. Jedni marzyli o takim zreformowaniu kościoła, aby duchowieństwo nie prześladowało nauki, albo przynajmniej o takim poprawieniu, zreformowaniu, zracjonalizowaniu religii, aby ją można było pogodzić z nauką, drudzy zaś — jak Holbach — wykazywali niedorzeczność tych marzeń, przeciwstawiali się im w imię konsekwentnego ateizmu, atakując nie tylko określoną religię, katolicyzm, ale wszelką religię, za jej nieuchronny związek z zabobonem, obskurantyzmem.

---

57 Tamże s. 70, 319
58 Por. Holbach: La Contagion sacrée. Cyt. wyd. rozdz. 4 s. 42 — 44
59 Holbach: Théologie portative. Cyt. wyd. s. 588
60 Tamże s. 569
61 Diderot: Wybór pism filozoficznych. Warszawa 1953 PIW s. 44
62 Tamże s. 58
63 Tamże s. 59
64 Voltaire: Le Fanatisme ou Mahomet le prophète akt 3 sc. 6
65 Wolter: Pogawędki i dialogi filozoficzne. Warszawa 1954 PIW s. 49
66 Tamże s. 164

Holbach uczynił to przede wszystkim w *Świętej zarazie*, której ostatni rozdział nosi nawet charakterystyczny tytuł: *O tym, że nie można poprawić zabobonu i o niepożyteczności prób reformowania religii*. W rozdziale tym pisze Holbach o Reformacji: Jakże pożyteczni mogliby być Luter, Kalwin, Melanchton, gdyby — zamiast napadać na kilka głupich dogmatów katolicyzmu — zajęli się burzeniem chrześcijaństwa.[67] Przede wszystkich jednak z dążeniami tymi rozprawia się w rozdziale dziewiątym: „Mogą nam wskazać «religię naturalną». Odpowiadamy, że nie ma żadnej religii naturalnej... przyroda nie może nam dać żadnej religii, doświadczenie i rozum nie mogą stworzyć religii. Każda religia z samej swej istoty jest zawsze sprzeczna i z naturą, i z samą sobą." [68]

Ten trzeci kierunek uderzenia przechodził w czwarty, wykazujący *bzdurność wierzeń religijnych*. Nie chodziło już w tym wypadku jedynie o *obronę* rozumu i nauki, lecz o wykazanie niedorzeczności samej religii.

„W pierwszych wiekach chrześcijaństwa — pisał Diderot — dawano prawie tę samą wiarę sześćdziesięciu ewangeliom. Potem odrzucono pięćdziesiąt sześć, uznawszy je za naiwne i niedorzeczne. Ale czyż nic z tych wad nie pozostało w czterech zachowanych?" [69] Na przykład: Chrystus „rozdawał się sam własnymi rękami pomiędzy apostołów; otóż, jest to taką samą niedorzecznością jak opowiadanie, że święty Dionizy pocałował własną głowę po jej ścięciu." [70] Dalej „powiedziane jest, że udał się na Górę Oliwną i tam się modlił. Do kogóż się modlił? Do samego siebie?... Bóg kazał umierać Bogu, aby udobruchać Boga — to wyśmienite powiedzenie barona de Hautan. Wynika zeń więcej oczywistej prawdy aniżeli ze stu woluminów in folio napisanych w obronie chrześcijaństwa lub też przeciwko niemu. Oto jak działa pocieszny dowcip w dwóch liniach zawarty." [71] W ogóle cała religia, zdaniem Diderota, to jeden „stek głupstw i okrucieństw". [72]

W *Zdemaskowanym chrześcijaństwie* Holbach wyśmiewa przywiązanie protestantów do Biblii. Biblia to przecież „ciemne księgi, w których Bóg na każdym kroku przeczy samemu sobie". [73] Trudno też zrozumieć, „dlaczego protestanci przyjmując trójcę, wcielenie, chrzest odrzucają przeistoczenie. Jeżeli dopuszcza się jeden absurd, to nie można zatrzymywać się w połowie drogi." [74] „Już na pierwszych stronicach Biblii widać ignorancję i sprzeczności." „Można tam znaleźć wszystko prócz zdrowego rozsądku, logiki i rozumu." [75] Zresztą „założyciel religii chrześcijańskiej sam powiedział, że jego religia jest tylko dla ubogich duchem i dla dzieci." [76] I w ogóle „wszystkie religie są nagromadzeniem fałszu i fantazji." [77]

O niedorzeczności teologii mówią liczne artykuły *Teologii kieszonkowej* Holbacha. „Wiara — pisze Holbach — polega na wierzeniu we wszystko, co mówią księża, nawet jeżeli w słowach ich nie ma żadnego sensu. To cnota najwyższa, teologiczna, ponieważ jest bardzo pożyteczna dla księży." [78] „Teologia to głęboka i boska nauka, ucząca nas rozważać o tym, czego nie rozumiemy, i tracić jasne pojęcie o tym, co zrozumiałe. Wynika stąd, że jest to nauka najpożyteczniejsza

---

67 Por. Holbach: La Contagion sacrée. Cyt. wyd. rozdz. 15 s. 193 i 198
68 Tamże rozdz. 9 s. 131
69 Diderot: Wybór pism filozoficznych. Cyt. wyd. s. 68
70 Tamże s. 64
71 Tamże s. 64
72 Tamże s. 66
73 Holbach: Le Christianisme dévoilé. Cyt. wyd. rozdz. 15 s. 330
74 Tamże
75 Tamże rozdz. 10 s. 275, 276
76 Tamże rozdz. 12 s. 293
77 Tamże rozdz. 5 s. 249
78 Holbach: Théologie portative. Cyt. wyd. s. 534

ze wszystkich nauk. Bez teologii państwo nie mogłoby istnieć, a lud nie wiedziałby, co myśleć o łasce, o predestynacji, o bulli *Unigenitus*." [79] „Idee wrodzone — tak nazywają się te pojęcia, które, ledwie się narodziliśmy, otrzymaliśmy od karmicielek i księży i które nam tak często powtarzano, że dorosłszy nie możemy sobie siebie bez nich wyobrazić i wierzymy, że otrzymaliśmy je w łonie matki. Wszystkie pojęcia katechizmu należą do idei wrodzonych." [80]

Jednakże również z tej bzdurności chrześcijaństwa wyciągano różne wnioski. Na przykład Wolter, który bardzo odważnie wyśmiewał niedorzeczność religii chrześcijańskiej i „niewolnictwem ducha" nazywał „ów obyczaj, który każe nam... uczyć dzieci bełkotu głupstw, z których śmiejemy się, kazać im wierzyć w owe głupstwa... i dokładać wszelkich starań, by naród stanowił zbiorowisko idiotów, barbarzyńców i ludzi małodusznych" [81] — wyciągał stąd tylko taki wniosek, że „potrzebna jest taka religia, ktora nie pobudzałaby do śmiechu *(qui ne fasse rire)*." [82] Meslier i Holbach szli dalej i wyciągali wniosek, że w ogóle nie trzeba żadnej religii.

Głównym argumentem za potrzebą jakiejś religii, a w szczególności za potrzebą religii dla mas ludowych, było podkreślanie związku między religią a moralnością i wyrażanie obaw, że bez religii ludzie będą żyć niemoralnie. Jest to argument bardzo stary, z którym — jak wiemy — rozprawiał się już Lukrecjusz, a którym obrońcy religii szermują do dzisiejszego dnia. Wyznaczyło to piąty kierunek uderzenia: *w uzależnianie moralności od religii.*

W *Świętej zarazie* Holbach pisze, że nie atakowałby religii, „gdyby religia rzeczywiście przyczyniała się do udoskonalenia ludzi... Ale czy można oszczędzać doktrynę opartą na błędach i przesądach, doktrynę zabraniającą zwracania się do rozumu i prawdy, wymagającą, aby nienawidzieć samego siebie i przeklinać tych, którzy mają inne urojenia, doktrynę ogłupiającą ludzi pustymi nadziejami i strachem — jeżeli od tego wszystkiego ludzie nie stają się lepsi?" [83]

„Moralność — dowodzi Holbach — może tylko stracić na związku z religią." [84] „Widząc, że religia jest bzdurą, człowiek może dojść do wniosku, że również moralność jest bzdurą." [85]

W moralności religijnej materialiści francuscy widzieli słusznie siłę, mającą na celu umacnianie starego feudalnego porządku przez paraliżowanie energii tych, którzy chcieliby przebudować społeczeństwo. Moralność religijna — pisał Helwecjusz — wymaga „ślepej pokory, bezgranicznej łatwowierności i panicznego strachu". [86] Religijny nakaz miłowania boga oznacza postulat składania duchowieństwu w ofierze własnego rozumu i własnej woli, postulat odwrócenia się od spraw realnego, ziemskiego życia i przede wszystkim od walki o zmianę porządku społecznego. Wymysłami o „grzechu pierworodnym" religia stara się wpoić w ludzi przekonanie, że własnymi siłami nie mogą się uwolnić od zła. Religia piętnuje wady ludzkie, ale jednocześnie umacnia i uświęca warunki będące źródłem tych wad. Jednocześnie kościół potępia namiętności będące źródłem aktywnego działania i cnót społecznych. W rezultacie zło sprawiane przez religijną moralność

---

79 Tamże s. 531
80 Tamże s. 539
81 Wolter: P o g a w ę d k i i d i a l o g i f i l o z o f i c z n e. Cyt. wyd. s. 152
82 V o l t a i r e: O e u v r e s c o m p l è t e s t. XXIX. Paryż 1829 s. 343
83 Holbach: L a C o n t a g i o n s a c r é e. Cyt. wyd. rozdz. 10 s. 132
84 Tamże rozdz. 10 s. 144
85 Tamże s. 143; por. L e C h r i s t i a n i s m e d é v o i l é. Cyt. wyd. rozdz. 11 s. 266
86 Helvetius: D e l ' h o m m e. Cyt. wg Ch. Momdżjana: F i ł o s o f i j a G i e l w i e c i j a. Moskwa 1955 s. 194

jest realne, a rzekome dobro — całkowicie iluzoryczne. Religijna moralność jest zbiorem bezpłodnych i szkodliwych wymysłów.[87]

„Religia uważa za grzechy uczynki całkowicie obojętne dla społeczeństwa", ucząc, że herezja, bezbożność, świętokradztwo są czymś gorszym od zabójstwa, zdrady, gwałtu i kradzieży.[88] Co więcej, czasem „religia może zagłuszyć w duszy całego narodu normalne uczucia i przekształcić ludzi w dzikie, nierozumne zwierzęta." [89]

Podobnie Wolter przypomina, że „od soboru w Nicei nie było ani jednego roku, w którym z powodu chrystianizmu nie byłaby przelewana krew".[90] „Księża błogosławią sztandary morderców" [91], a wśród jezuitów pełno jest księży Sztyletinich i Otrutinich.[92] Wspaniałą ilustracją słuszności twierdzenia Lukrecjusza, że religia rodzi często zbrodnicze i bezecne czyny, jest wspomniana tragedia Woltera *Fanatyzm...* w której pod postacią fałszywego proroka Mahometa, zmuszającego Seida — pod religijnym terorem — do ojcobójstwa, przedstawione jest duchowieństwo katolickie, podżegające Clémentów i Ravaillaków do królobójstwa.[93] „Twoja religia robi z ludzi bandytów" — mówi do Mahometa szlachetny Zopire.[94] Spośród wszystkich współczesnych, jeden tylko bodaj człowiek, papież Benedykt XIV myślał albo udawał, że mowa jest o religii mahometańskiej.[95]

I Wolter, i Holbach, i Diderot powtarzali, że religia prowadzi ludzi do zatracenia człowieczeństwa, wyrywając z ich serc wszelkie ludzkie uczucia.[96] Holbach i Helwecjusz próbowali zastąpić religię racjonalną, humanitarną moralnością, całkowicie obywającą się bez pojęcia najwyższej istoty. Miała to być moralność oparta na doświadczeniu, rozumie, prawdzie, interesach człowieka. Miała podnosić człowieka, wpajać w niego poczucie własnej godności, pokazywać mu jego naturalne prawa, budzić aktywność, energię, męstwo.[97]

*

Wymienione kierunki uderzeń w kościół i religię wydają nam się najważniejsze — z jednym zastrzeżeniem: wszystkie zwalczają, krytykują, ośmieszają religię nie wdając się właściwie w merytoryczną polemikę z dowodami istnienia boga. Nie powiedzieliśmy też jeszcze dotąd, co francuskie Oświecenie mówiło o pochodzeniu religii, problematyka ta zaś zajmowała istotne miejsce w oświeceniowym ateizmie.

W merytoryczną polemikę z dowodami istnienia boga wdaje się na przykład La Mettrie. Głównym dowodem deistów jest, jak wiadomo, dowód celowości w przyrodzie. Twierdzą oni, że różne wspaniałe rzeczy, na przykład budowa ucha lub oka, nie mogły powstać przypadkiem. La Mettrie zgadza się, że nie wszystko

---

87 Por. tamże s. 194 — 196

88 Por. Holbach: La Contagion sacrée. Cyt. wyd. rozdz. 10 s. 144

89 Tamże s. 136

90 Voltaire: Oeuvres comlètes t. XXIX cyt. wyd. s. 329

91 Wolter: Pogawędki i dialogi filozoficzne Cyt. wyd. s. 176

92 Por. Wolter: Tak toczy się światek. Cyt. wyd. s. 170

93 Ravaillac — fanatyk katolicki, zabójca króla francuskiego, Henryka IV; Jacques Clément — dominikanin, zabójca Henryka III.

94 Voltaire: Le Fanatisme... akt. 2 sc. 5 s. 314

95 Por. list dedykacyjny Woltera do papieża Benedykta XIV z 17 sierpnia 1745 r., odpowiedź i błogosławieństwo papieża dla Woltera z 19 września 1745 r. oraz podziękowanie Woltera (Voltaire: Théâtre. Paryż 1891 s. 291 — 295)

96 Por. Le Fanatisme... akt 1 sc. 2 s. 301; Diderot: Wybór pism filozoficznych. Cyt. wyd. s. 25

97 Por. Holbach: La Contagion sacrée. Cyt. wyd. rozdz. 13 s. 173 — 183; co do Helwecjusza por. Momdżjan o. c. s. 184 — 185

można wyjaśnić przypadkiem, ale — powiada — „odrzucając istnienie przypadku, nie dowodzi się bynajmniej istnienia Istoty Najwyższej, może bowiem istnieć coś jeszcze innego, nie będącego ani przypadkiem, ani Bogiem: mam na myśli przyrodę; badania nad nią mogą skłonić do niedowiarstwa, jak tego dowodzi sposób myślenia wszystkich badaczy, którzy osiągnęli bardzo dobre wyniki." Przykładom celowości „ateiści mogą przeciwstawić inne, całkowicie sprzeczne z tamtymi, a nie mniej od nich przekonywające", a więc na przykład słońce „nie zostało stworzone dla ogrzewania ziemi i jej mieszkańców — których niekiedy pali — podobnie jak deszcz nie pada w tym celu, aby spowodować kiełkowanie ziaren, bo częstokroć je psuje". Krótko mówiąc, „wszystko zostało stworzone przez pewne przyczyny fizyczne", a „cały łańcuch zjawisk zachodzących w naszym rozległym wszechświecie pozostaje w tak koniecznym związku z tymi przyczynami, tak ściśle jest od nich zależny, iż nie podobna, żeby którekolwiek ze zdarzeń mogło było się nie wydarzyć." [98] Argumentacja opiera się — jak nie trudno dostrzec — na materialistyczno-mechanistycznym i metafizycznym ujęciu prawidłowości przyrody, niemniej jednak główny nurt argumentacji przeciw finalizmowi pozostaje do dziś w mocy. Rzekoma „celowość" w przyrodzie jest tylko zmistyfikowanym wyrazem obiektywnego powiązania zjawisk; zresztą współcześni tomiści sami przyznają, że dla współczesnego człowieka klasyczne tomistyczne dowody istnienia boga nie są przekonywające.[99]

Słusznie pisał Holbach w *Teologii kieszonkowej*, że dla dostrzeżenia „ładu bożego w świecie" trzeba mieć „okulary wiary"; „okulary te ukrywają niedostatki wszechświata. Założywszy je nie widzimy ani chorób, ani wojen, ani zbrodni, ani trzęsień ziemi [100], ani nietolerancyjnych teologów" [101], albo widząc je, wierzymy wraz z teologami, „że dżuma, głód, wojny, pluskwy, komary i teologiczne spory istnieją dla dobra ludzkości." [102]

Rozbijaniem argumentów za istnieniem boga zajmuje się Holbach w kilku rozdziałach drugiej części *Systemu przyrody*. Na argument, że o istnieniu boga ma świadczyć powszechność wiary w bogów, Holbach odpowiada, że „powszechna zgoda ludzi co do przedmiotu, którego żaden z nich nie mógł poznać, nie dowodzi niczego poza tym, że ci, którzy zgadzają się, są ignorantami".[103] Zresztą „przed Kopernikiem wszyscy uważali, że Ziemia jest nieruchoma, a Słońce krąży dokoła niej; czy wskutek powszechności takiego przekonania było ono w mniejszym stopniu błędem?" [104] Przy tym nie jest wcale prawdą, że wiara w boga jest powszechna. Wśród tych, którzy wierzą, każdy właściwie wierzy w innego boga i inaczej go sobie wyobraża, natomiast „bardzo wielu ludzi rozumnych mówiło, że nie ma Boga".[105]

Jeżeli chodzi o różne sposoby dowodzenia istnienia boga, to trzeba zauważyć — pisze Holbach — że wśród teologów nie ma co do tego zgody i „Kartezjusz,

---

98 Julien Offray de La Mettrie: C z ł o w i e k — m a s z y n a. Warszawa 1953 PWN s. 60 — 61

99 Musieli to przyznać między innymi ksiądz Blachnicki w T y g o d n i k u P o w s z e c h n y m z 12.XI.1952 i ksiądz Kłósak w T y g o d n i k u P o w s z e c h n y m z 3.IV.1955.

100 Warto w związku z tym przeczytać poemat Woltera o trzęsieniu ziemi w Lizbonie (w oryginale lub w przekładzie polskim pióra Staszica).

101 Holbach: T h é o l o g i e p o r t a t i v e. Cyt. wyd. s. 563

102 Tamże s. 558

103 Holbach: S y s t è m e d e l a N a t u r e o u d e s l o i s d u m o n d e p h y s i q u e e t d u m o n d e m o r a l. Londyn 1771 cz. 2 rozdz. 4 s. 95

104 Tamże s. 101

105 Tamże s. 102

Pascal, Clarcke byli przez teologów oskarżani o ateizm" właśnie za swoje dowody istnienia boga.[106] Główny argument Samuela Clarcke'a jest taki, że „coś musi w każdym razie istnieć wiecznie". Twierdzenie to jest oczywiste — odpowiada Holbach — i nie potrzeba na to żadnych dowodów. Ale tym czymś jest materia, nie duch.[107] Podobnie inne argumenty Clarcke'a, że musi istnieć coś niezależnego, niezniszczalnego, nieskończonego itd., dowodzą tylko niezależności, niezniszczalności, nieskończoności materii, duch bowiem jest zależny od materii jako „sposób istnienia" *(facon d'être)* materii odpowiednio „zmodyfikowanej, uporządkowanej, zestawionej *(matière modifiée, arrangée, combinée)*".[108] Nic nie jest wart dowód z rzekomej konieczności pierwszego pchnięcia, ponieważ ruch jest wewnętrzną właściwością materii.[109]

Przeciwstawia się Holbach i kartezjańskiemu dowodowi istnienia boga stwierdzając, że z istnienia pojęcia nie wynika istnienie żadnego bytu, posiadamy bowiem pojęcia hipogryfa, sfinksa i innych urojeń, które nie istnieją; nie jest też prawdą, że posiadamy jakoby pozytywne pojęcie boga; bóg jest pojęciem sprzecznym, sprzecznością bowiem jest pojęcie substancji nierozciągłej, bytu niecielesnego, działającego na materialną, cielesną przyrodę. Omawiając dowody Newtona, Holbach stwierdza, że „ten człowiek, którego potężny geniusz odgadł prawa przyrody, zabłąkał się, ledwie je stracił z oczu; będąc niewolnikiem przesądów nabytych w dzieciństwie nie odważył się rzucić światła na chimerę... Jednym słowem, wzniosły Newton staje się dzieckiem, kiedy opuszcza teren fizyki i oczywistości, żeby błąkać się po urojonych terenach teologii." [110]

Dla deistów wszechświat jest „dziełem"; pytanie o przyczynę wszechświata zakłada, że wszechświat jest „skutkiem", tymczasem — powiada Holbach — wszechświat nie jest ani „skutkiem", ani czyimś „dziełem", lecz jest to właśnie przyczyna, właśnie istniejący odwiecznie „olbrzymi warsztat, zaopatrzony w materiały i sam wytwarzający narzędzia, którymi się posługuje; wszystkie dzieła są skutkami jego energii oraz czynników i przyczyn, które ona tworzy, zawiera w sobie i wprawia w działanie." [111]

Siłą francuskiego materializmu było jego oparcie się na osiągnięciach nauk szczegółowych, których imponujący przegląd dawała wielka 34-tomowa *Encyklopedia* Diderota i D'Alemberta. Spekulacji teologicznej materialiści Oświecenia przeciwstawiali rzetelność opartej na doświadczeniu postawy naukowej, którą można scharakteryzować słowami Helwecjusza: „Należy wydobyć co się tylko da z obserwacji, posuwać się tylko wraz z nią, zatrzymywać się, gdy nas opuszcza, i mieć odwagę nie znać tego, czego jeszcze nie można wiedzieć." [112] Jednakże nierównomierny rozwój nauk, charakteryzujący się wspaniałym rozkwitem mechaniki i matematyki oraz nienadążaniem za nimi fizyki, chemii, biologii — nie mówiąc już o naukach społecznych — wyciskał na poglądach wielu materialistów osiemnastowiecznych piętno mechanicyzmu, stwarzał tendencję do wyjaśniania bardziej skomplikowanych form ruchu prawami prostszych form ruchu. Materializm osiemnastowieczny był materializmem niepełnym; dawał materialistyczne objaśnienie przyrody, ale nie potrafił jeszcze dać materialistycznego objaśnienia

106 Holbach: S y s t è m e d e l a N a t u r e... Cyt. wyd. s. 107
107 Tamże s. 110
108 Tamże s. 146
109 Por. tamże s. 147
110 Tamże rozdz. 5 s. 153; por. Holbach o Pascalu: L e B o n s e n s... Cyt. wyd. § 167 s. 228
111 Holbach: S y s t è m e d e l a N a t u r e... Cyt. wyd. rozdz. 5 s. 167 — 168
112 Cyt. wg Garaudy o. c. s. 35 — 36

rozwoju społeczeństwa, choć również w pojmowaniu społeczeństwa ostro zwalczał teologię, a w porównaniu z poprzednimi epokami uczynił istotny krok naprzód w rozumieniu praw rozwoju społecznego. Nie potrafił również materializm francuski w wielu istotnych sprawach wykroczyć poza metafizyczny sposób myślenia — wychodziło to na jaw w szczególności w kontemplatywnym charakterze teorii poznania, w nominalistycznych koncepcjach społeczeństwa i w koncepcjach „natury ludzkiej", w pojmowaniu stosunku konieczności i wolnej działalności ludzkiej itd.

Ateiści XVIII w. musieli niejednokrotnie iść dalej od przyrodników, aby w oparciu o materiał faktów naukowych przezwyciężać wysiłkiem myśli jego ograniczoność. „Newton zamyka okres postulatem pierwszego impulsu udzielonego przez boga... Przynosi to wielki zaszczyt ówczesnej filozofii, że nie dała się zbić z tropu przez ograniczoność współczesnej sobie wiedzy o przyrodzie." [113]

Wreszcie, jeżeli chodzi o wyjaśnienie pochodzenia religii, materialiści francuscy XVIII w. nie mogli w sposób naukowy, materialistyczny wyjaśnić tak skomplikowanego zjawiska jak religia. Wprawdzie Holbach domyślał się, że religia powstaje na tle strachu i poczucia bezsilności człowieka wobec przyrody i utrwalana jest przez interes pewnych warstw społecznych, a także trafnie podawał, że religia chrześcijańska „jest tylko nieskładnym produktem wszystkich starożytnych przesądów i zabobonów" [114], a Chrystus jest właściwie Adonisem Syryjczyków, Attisem Frygijczyków i Ozyrysem Egipcjan, czyli przyrodą, która umiera zimą i zmartwychwstaje wiosną [115]; wprawdzie Dupuis napisał wielkie dzieło o początku wszystkich kultów [116], ale — jak słusznie stwierdza Plechanow — „była to działalność niewątpliwie pożyteczna, nie posuwała przecież ani o krok naukowej analizy religii". [117]

Ograniczoność oświeceniowego ateizmu

W walce materialistów francuskich z religią przejawia się ograniczoność ich materializmu.

Polega ona, po pierwsze, na wyjaśnianiu religii interesami duchowieństwa, gdy w rzeczywistości czynnikiem decydującym są interesy tych klas społecznych, którym — na danym etapie historycznego rozwoju — służy duchowieństwo. „Bogowie — pisze Holbach — rozmawiają ze śmiertelnymi zawsze przez pośredników, a pośrednicy wkładają w usta bogów tylko to, co odpowiada ich własnym interesom" [118]; „księża ustanawiają moralność w zależności od swoich własnych interesów" [119]; „religię robią teologowie i ma ona na celu tylko ich interesy" [120], co więcej, „religia została wymyślona tylko dlatego, żeby uczynić i władców, i ludy jednakowo niewolnikami duchowieństwa". [121] W tym samym duchu określił Hol-

---

113 Engels: Dialektyka przyrody. Warszawa 1952 „Książka i Wiedza" s. 112

114 Holbach: Le Christianisme dévoilé. Cyt. wyd. Przedmowa s. 212

115 Holbach: La Contagion sacrée. Cyt. wyd. rozdz. 3 s. 32

116 Charles-François Dupuis: Origine de tous les cultes (dzieło ukazało się w r. 1794, trzytomowy skrót — w r. 1798)

117 Jerzy Plechanow: Przyczynki do historii materializmu. Warszawa 1950 „Książka i Wiedza" s. 147 — 148

118 Holbach: La Contagion sacrée. Cyt. wyd. rozdz. 8 s. 95 — 96

119 Tamże rozdz. 11 s. 155

120 Holbach: Théologie portative. Cyt. wyd. Przedmowa s. 522; por. Le Bon sens... § 152 s. 202

121 Holbach: Le Christianisme dévoilé. Cyt. wyd. rozdz. 1 s. 227

bach w *Teologii kieszonkowej* inkwizycję jako „święty trybunał złożony z księży i mnichów, mających prawo wydawać wyroki, posyłające na stos ludzi, którzy przeciw nim występują".[122]

Duchowieństwo, oczywiście, wykorzystywało i wykorzystuje religię do swych własnych, odrębnych interesów, nie to jednak decyduje o funkcji społecznej religii. W rzeczywistości religia służyła określonym klasom społecznym, z którymi związany był również i kościół. Funkcja trybunału inkwizycji polegała przecież nie na tym, że zmuszał on władzę świecką do karania wrogów kościoła, lecz na tym, że wrogów porządku feudalnego nazywał wrogami religii, wydawał ich w ręce władzy świeckiej, a świecka władza feudalna, paląc na stosie wrogów feudalizmu, mogła przedstawiać obronę własnych interesów i przywilejów jako obronę religii i kościoła.

Ograniczoność oświeceniowego ateizmu przejawiała się również w wyjaśnianiu genezy religii. Powstanie religii tłumaczono z reguły tym, że została ona „wymyślona" przez oszustów, bądź też uważano ją za zabobon i przesąd posiadający swe źródła jedynie w głupocie i ciemnocie oszukiwanych przez księży ludzi. Holbach nie potrafił odróżnić subiektywnej postawy człowieka od obiektywnego znaczenia jego działalności. Tymczasem bardzo często zachodzi tu sprzeczność i oczywiście wcale nie jest prawdą, że wszyscy księża są oszustami, którzy świadomie, z premedytacją wprowadzają ludzi w błąd. Poza tym religia nie została też tak „wymyślona" — jest ona historycznie ukształtowanym zjawiskiem, odbija określone obiektywne warunki życia społecznego, często była wytwarzana przez same klasy uciskane i wyzyskiwane, które w tej fantastycznej formie próbowały wyjaśnić swą nędzę i ucisk oraz w siłach nadprzyrodzonych i urojonym świecie szukały wyjścia z beznadziejnej sytuacji, w jakiej się znajdowały. Geneza religii, oczywiście, nie przeczy temu, że religia jest korzystna dla klas wyzyskujących i uciskających. Na przykład chrześcijaństwo było produktem samych niewolników, odbiciem ich bezradności wobec ustroju opartego na niewolnictwie, odbiciem ich rozpaczy i bezsilności, w warunkach, gdy walka z wyzyskiwaczami prowadziła do klęsk i okrutnych represji, odbiciem ich niewiary w możliwość wyzwolenia się ludzkim wysiłkiem — a to wszystko było, oczywiście, jak najbardziej korzystne właśnie dla właścicieli niewolników.

Wydaje się też, że Holbach traktował religię ahistorycznie; nie widział on, że religia jako *forma* świadomości społecznej może mieć różną społeczną treść i że te same dogmaty i obrządki mogą — w określonych warunkach — wyrażać interesy różnych klas społecznych. Jest rzeczą powszechnie znaną, że myśliciele Oświecenia nie rozumieli historycznego miejsca średniowiecza, że było ono dla nich tylko mrokiem, pustką i bzdurą, bezsensowną przerwą w ciągłości dziejów Europy. Warto jednak przy tej okazji zwrócić uwagę na fakt, że jednym z przejawów tego nierozumienia średniowiecza było charakterystyczne nierozumienie herezji średniowiecznych. Dla Holbacha herezje były taką samą bzdurą jak doktryna panującego kościoła, i, oczywiście — jeżeli chodzi o teologiczną *formę* herezji — miał rację. Nie zauważył jednak tego, że pod tą formą herezje kryły zupełnie inną, postępową treść społeczną.[123]

Charakterystyczną cechą oświeceniowej formy walki z religią był jej utopizm. Chodzi nie tylko o to, że nie widziano społecznych korzeni religii i wyobrażano sobie, że religia — jako przypadkowy produkt spotkania oszusta z człowiekiem nieoświeconym — będzie mogła zaniknąć dzięki Oświeceniu, lecz także

[122] Holbach: Théologie portative. Cyt. wyd. s. 552

[123] Widać to na przykład w La Contagion sacrée. Cyt. wyd. rozdz. 5 i 6, 59 — 60

i o to, że owo Oświecenie miało być dziełem... królów i filozofów. Dzieła Holbacha pełne są owych utopijnych apeli do monarchów. „Wszędzie — pisze Holbach — dobre obyczaje i szczęście poddanych znajdują się w rękach władców. Obyczaje władców i poddanych będą moralne a państwa będą kwitnące i szczęśliwe tylko wtedy, kiedy władcy będą uzgadniać swoje życzenia z prawami natury, ze sprawiedliwością i rozumem, a nie z tymi nierozumnymi wzorami, które ciemnota i oszustwo umieściły w niebiosach." [121] „Tylko władca może wprowadzić masy na drogę rozumu" [125], a więc „o władcy, oświecajcie poddanych, starajcie się o ich wykształcenie, zróbcie ich szczęśliwymi, a będą cnotliwi." [126]

Wiąże się z tym jeszcze jedna sprawa. W dziejach bardzo często wybuchały konflikty między kościołem a władzą świecką. Holbach pisze o tych faktach. Wie także o tym, że kościół był podporą władzy świeckiej. Przy tym wszystkim jednak nie potrafi właściwie powiązać obu tych faktów. Wydaje mu się, że współpraca między kościołem a władzą świecką jest tylko środkiem prowadzącym do podporządkowania sobie władzy świeckiej przez kościół i dlatego ostrzega władzę świecką przed kościołem. I tak na przykład w obrzędzie koronacji widzi Holbach przede wszystkim „bezsporny dowód zależności królów od duchowieństwa" [127] gdy w rzeczywistości jest to właśnie bezsporny dowód służebnej roli kościoła wobec panującego porządku społecznego. „Władcy powinni drżeć, ilekroć kapłan wchodzi na ambonę, żeby wygłosić kazanie. Może bowiem wstrząsnąć ich tronem i dać ludowi sygnał do powstania." [128] I Wolter, i Holbach, burżuazyjny deista i burżuazyjny ateista, obaj podkreślają, że nie filozofia, lecz religia jest groźna dla świeckiej władzy [129] i że nie z grona filozofów, lecz spośród wierzących fanatyków wywodzili się królobójcy. Księża „nazywają filozofów nieprawomyślnymi poddanymi — powiada Holbach — ale jeżeli zajrzymy do historii, to nie znajdziemy wypadku, aby filozofowie wywoływali bunty w państwie; przeciwnie, nie znajdziemy ani jednego buntu, w który nie byłoby zamieszane duchowieństwo. Dominikanin, który uśmiercił zatrutą hostią cesarza Henryka VI, Jacques Clément i Ravaillac nie byli niewierzącymi. Karola I zaprowadzili na szafot nie filozofowie, lecz chrześcijanie-fanatycy." [130]

Pod tym względem plebejski nurt Oświecenia o wiele głębiej dostrzegał sprzeczności społeczne i wskazywał na rewolucyjną drogę walki społecznej. [131]

Humanistyczna treść ateizmu francuskich materialistów XVIII w.

Ograniczoności ateizmu francuskiego Oświecenia nie powinny nam jednak przesłonić zarówno jego historycznej roli, jak i trwałych wartości jego dorobku.

Dzieła ateistów francuskich XVIII w. charakteryzuje światopoglądowa śmiałość, ostrość i celność; jeszcze dziś są one bojowym orężem w walce ze wstecznictwem.

Trwałą wartość daje tym dziełom ich humanistyczna treść, wywodząca się stąd, że osiemnastowieczna burżuazja francuska, dążąc do rewolucyjnego zdo-

---

124 Tamże rozdz. 7 s. 90

125 Holbach: Le Christianisme dévoilé. Cyt. wyd. s. 340

126 Holbach: La Contagion sacrée. Cyt. wyd. rozdz. 10 s. 140; por. Le Bon sens... § 196 s. 280

127 Holbach: La Contagion sacrée. Cyt. wyd. rozdz. 5 s. 63

128 Tamże rozdz. 8 s. 96

129 Por. Holbach: Le Christianisme dévoilé. Cyt. wyd. rozdz. 16 s. 336; Wolter: Listy o Anglikach. Warszawa 1952 PIW s. 103 — 104

130 Holbach: Le Christianisme dévoilé. Cyt. wyd. rozdz. 16 s. 336

131 Por. np. Meslier: Le Testament. T. III cyt. wyd. s. 352

bycia władzy, występowała w imieniu całego ludu, zainteresowanego jak najbardziej w obaleniu feudalnego wyzysku. Burżuazja była w tym czasie klasą wstępującą, toteż nie potrzebowała uzasadniać swego dążenia do władzy mistyfikacją teologiczną. W teologii widziała wówczas jedynie narzędzie feudalnego ujarzmienia i zaćmienia świadomości.

Interes burżuazji wymagał wówczas walki z ciemnotą, walki o prawa rozumu, ponieważ rozum był po jej stronie przeciw przeżytemu, nieracjonalnemu feudalizmowi. Bojowy racjonalizm francuskich materialistów poddał bezlitosnej krytyce wszystkie feudalne świętości, mające na celu zamaskowanie i upiększenie klasowego interesu feudałów. Z demaskatorską pasją i odwagą zdzierali materialiści francuscy maskę z religii chrześcijańskiej, obnażając jej bzdurność i reakcyjność. Stawiając po kolei przed trybunał rozumu różne instytucje feudalne, odkryli francuscy materialiści ich historyczność, wskazali na początek, przewidując trafnie ich nieuchronny i rychły kres. Z przemijania instytucji społecznych wyciągnęli optymistyczne wnioski o nieustannym postępie ludzkości. Wprawdzie za dźwignię tego postępu uważali sukcesy rozumu, nauki i oświaty, ale w owym czasie nie ta idealistyczna ograniczoność, lecz rewolucyjna treść przekonania o prawie powszechnego rozwoju wybijała się na pierwszy plan i zachęcała do walki o przyspieszenie przemian.

Szukając mas ludowych jako sojusznika i główną siłę do rewolucyjnego obalenia feudalizmu, burżuazja zaczęła patrzeć inaczej na te masy, w których dotąd ideologowie feudalizmu widzieli tylko bierny obiekt wyzysku. Rousseau i Diderot odkryli wysokie wartości moralne prostych ludzi, jaskrawo kontrastujące ze zdegenerowaniem i demoralizacją pasożytniczej klasy feudalnych wyzyskiwaczy. Ten kontrast podkreślał niesprawiedliwość feudalnego uprzywilejowania arystokracji i pobudzał do walki o równość wobec prawa, o wyzwolenie ludu spod feudalnej zależności, o władzę dla ludu. Ideologowie burżuazji przeważnie nie widzieli jeszcze sprzeczności interesów między burżuazją a jej sojusznikami i szczerze wierzyli, że obalenie feudalizmu prowadzi do powszechnego szczęścia i prawdziwej wolności, prawdziwej równości i prawdziwego braterstwa. Tym goręcej dążyli do zburzenia feudalizmu we wszystkich jego przejawach ekonomicznych, społecznych i kulturalnych — a to było wówczas głównym zadaniem epoki.

Walka ateistów francuskich XVIII w. z religią i kościołem była walką głęboko humanistyczną o wyzwolenie człowieka, o jego emancypację społeczną i kulturalną. Ateizm ich nie sprowadzał się do burzenia, lecz przeciwstawiał burzonej wierze w niebo mocny gmach optymistycznego przekonania o sile rozumu ludzkiego i możliwości dokonania przebudowy społecznej siłami ludzkimi. Ten przepojony racjonalizmem humanizm jest trwałym elementem ideologicznej spuścizny francuskiego Oświecenia. Do tego humanizmu, racjonalizmu, optymizmu ateistów francuskich nawiązuje też dziś klasa robotnicza. Spadkobiercą tego humanizmu jest marksistowski, proletariacki humanizm.

Dzieła francuskich ateistów XVIII w. bardzo wysoko oceniał Lenin, pisząc, że „śmiała, żywa, utalentowana publicystyka dawnych ateistów XVIII wieku, dowcipnie i otwarcie atakująca panujący kler, często okaże się tysiąckroć bardziej odpowiednia do przebudzenia ludzi z letargu religijnego aniżeli nudne, suche, nie ilustrowane niemal żadnymi umiejętnie dobranymi faktami wykładanie marksizmu, które przeważa w naszej literaturze i (nie ma potrzeby ukrywania tego) często marksizm wypacza." [132]

[132] Lenin: O znaczeniu wojującego materializmu. Marks. Engels, marksizm. Warszawa 1949 „Książka i Wiedza" s. 232

Z publicystyki tej warto się także nauczyć bogactwa form walki ideologicznej. Trzeba zawsze pamiętać o słowach Diderota, że jeden dobry dowcip jest czasem znacznie bardziej skuteczny niż sto rozpraw za i przeciw [133], i że wrogowie *„wybaczą ci raczej sto rozpraw niż jeden dowcip"*.[134]

Mówił o tym Zasławski w czasie dyskusji filozofów radzieckich nad podręcznikiem *Historia filozofii* Aleksandrowa, lecz od tego czasu sytuacja nie o wiele poprawiła się na lepsze. W pracach naukowych i w wykładach wciąż jeszcze za mało przejawia się u nas troski o opracowanie własnego, indywidualnego stylu, który by zwiększał zasięg i celność oddziaływania rewolucyjnej myśli.

Klasycy literatury pięknej, arcydzieła poezji, satyry i publicystyki politycznej i filozoficznej są wielką szkołą zwięzłego, pięknego, celnego i dowcipnego wyrażania rewolucyjnej, materialistycznej, humanistycznej myśli.

Andrzej Nowicki

[133] Por. Diderot: W y b ó r p i s m f i l o z o f i c z n y c h. Cyt. wyd. s. 64
[134] Tamże s. 100

NOWA MONOGRAFIA RADZIECKA O EDWARDZIE DEMBOWSKIM

O książce Narskiego[1] trzeba mówić przede wszystkim w kategoriach internacjonalizmu. Wśród licznych, ostatnio coraz liczniejszych poloników wydawanych w ZSRR praca Narskiego przekazuje radzieckiemu czytelnikowi jeszcze jeden fragment naszej historii, udostępnia mu jedną z najpiękniejszych kart naszej narodowej tradycji. Obraz życia i działalności Edwarda Dembowskiego, młodziutkiego myśliciela-rewolucjonisty, bezgranicznie oddanego sprawie wyzwolenia ludu, musi urzec każdego, kto się z nim zetknie; przedstawiony w całokształcie walk politycznych i ideologicznych lat 40-ych XIX w. w Polsce, na tle epoki oświetlonej blaskiem hasła „porównania kondycji socjalnych" i ideą międzynarodowej solidarności ludów — budzi głęboką sympatię i szacunek. Dembowski bliski jest współczesności, podobnie jak bliski jest jej Bieliński czy Dobrolubow. Trudno też było o lepszy, trafniejszy wybór bohatera dla książki, która wedle zamierzeń autora służyć miała sprawie zbliżenia narodów poprzez „zbadanie i propagandę tradycji walki polskiego narodu o demokratyczny i socjalistyczny ład w bojowym sojuszu z wielkim narodem rosyjskim" (s. 3). W Dembowskim zbiegają się w najdojrzalszej postaci wszystkie ideowe wątki, ożywiające polską myśl demokratyczną połowy XIX w.: teoretyczna śmiałość i polityczna rewolucyjność, głęboki humanizm i socjalistyczna wizja, patriotyzm i internacjonalizm; pisząc o nim, pisze się o całej epoce, o tym, co wydała najcenniejszego.

Książka Narskiego przepojona jest świadomością internacjonalistycznych założeń i zadań od pierwszej do ostatniej stronicy. Narski zabiega — i zabiega rzetelnie — o to, by przekazać radzieckiemu odbiorcy możliwie pełny, wszechstronny obraz okresu, obraz problematyki, którą analizuje, by ukazać tę problematykę i w jej ówczesnej konkretności, i w pewnych — choćby szkicowo zarysowanych — historycznych perspektywach. Licząc się z wymogami książki o Polsce wydanej dla niepolskiego czytelnika, autor odważnie podejmuje w naukowo-badawczej monografii niewdzięczny trud informatora. Czy jego informacja zawsze jest zadowalająca, czy np. może nas zadowolić krótki zarys historii polskiej filozofii, z natury rzeczy bardzo uproszczony, zawarty w końcowej partii książki, lub nader skrótowa ocena licznych postaci i wypadków — to inna sprawa.

Narski zabiega dalej o to — i czyni to znów z pełną świadomością internacjonalistycznych ideowych celów — by w swej książce ukazać w sposób szczególnie pełny i wielostronny kształtowanie się rewolucyjnego ruchu i rewolucyjnej myśli ówczesnej Polski, by ukazać je w walce i rozwoju, w zmaganiach z obozem reakcji i z naciskiem obcej ideologii, w stopniowym krzepnięciu i dojrzewaniu. Przekony-

[1] I. S. Narskij: Mirowozzrienije E. Dembowskogo. Iz istorii polskoj filosofii XIX w. Pod redakcijej I. S. Millera. Moskwa 1954. Izdatielstwo Moskowskogo Uniwiersitieta. Stron 290.

wająco ukazuje Narski „historyczną prawdziwość" tego ruchu pisząc, iż odpowiadał on obiektywnym potrzebom rozwoju społecznego Polski, iż wyrażał interesy mas, ich rewolucyjny optymizm, i że równocześnie — wiążąc się z socjalistycznym ideałem — „przekazywał dalszym pokoleniom tradycje walki o socjalizm, podchwycone następnie i rozwinięte na nowej podstawie przez proletariat" (s. 105). Wydobycie tego właśnie, jeśli tak rzec można, „przyszłościowego" aspektu polskiej myśli rewolucyjno-demokratycznej jest dla ujmowania spraw przez Narskiego szczególnie charakterystyczne. Trzeba przyznać, że w naszych dotychczasowych badaniach, koncentrując się na przedstawieniu rewolucyjnego demokratyzmu jako „prawdy żywotnej" epoki antyfeudalnych przemian i walki wyzwoleńczej narodu polskiego, nie dość głęboko oświetlaliśmy tę stronę zagadnienia (przynajmniej poczuwa się do tego w pełni autorka niniejszej recenzji). Fakt, że Narski wysuwa na czoło właśnie problem przejmowania rewolucyjnych treści ideowych przeszłości, że problem ten ukazuje wielokrotnie i na różnych płaszczyznach, wiąże się niewątpliwie ze świadomym postawieniem przed sobą partyjnego, politycznego zadania „badania i propagandy tradycji walki narodu polskiego", takiego badania i takiej propagandy, które służyłyby sprawom dnia dzisiejszego. Czyż ukazanie sięgającej daleko w historię, bohaterskiej walki o ideały, które dziś są realizowane, nie wzbogaca świadomości tych, którzy je realizują? Toteż książka Narskiego przesycona jest partyjną, najrzetelniejszą historycznie aktualizacją.

Zgodnie z centralną myślą swojej pracy Narski poświęca szczególnie wiele uwagi problemowi internacjonalizmu, jako istotnej cechy ideologii polskiego ruchu rewolucyjno-wyzwoleńczego, składowej części jej rewolucyjnego patriotyzmu. Przepiękne słowa Dembowskiego: „Kto miłuje lud polski, miłuje i lud niemiecki, i lud francuski, miłuje każdy lud, miłuje ludzkość, bo wszędzie lud jednakim jest, tylko mniej lub więcej pognębionym, tylko mówiącym różnymi językami"[2] — stają się ideową deklaracją książki Narskiego. Autor wydobywa zwłaszcza i ukazuje właściwą obozowi polskiej demokracji ideę solidarności z rosyjskim ruchem rewolucyjnym, ideę, która poczynając od pierwszych kontaktów z dekabrystami znalazła swoje ucieleśnienie w bojowej współpracy polskiego i rosyjskiego ruchu rewolucyjnego na wszystkich etapach jego rozwoju.

Przedstawiając głęboką wspólnotę ideową, jaka łączyła polskich i rosyjskich demokratów, polski i rosyjski ruch rewolucyjny, wspólnotę wynikającą ze znacznej analogii sytuacji społeczno-politycznej i ideologicznej, Narski ani na chwilę nie traci z oczu tego, iż nie przejawiała się ona inaczej niż w nierozerwalnym związku z tym wszystkim, co wypływało ze swoistych warunków rozwoju i bytu każdego narodu. Ze szczególnym pietyzmem podkreśla Narski i stara się uwypuklić w toku pracy fakt, iż „każdy naród wnosi swoje cechy jakościowe, swoją specyfikę jako wkład do skarbnicy światowej kultury, wzbogacając ją i uzupełniając" (s. 283). Stworzony w książce portret Dembowskiego — to portret przepojony polską treścią, mocno umiejscowiony w dziejach polskiego narodu i polskiej kultury. „Na jego światopoglądzie — pisze Narski o Dembowskim — leży niewątpliwe piętno duchowej specyfiki narodu polskiego —

[2] E. Dembowski: Twórczość w żywocie społeczności. Tygodnik Literacki 1843 nr 24 s. 188

najlepszych cech jego psychicznego układu: głęboka miłość do ojczyzny, umiłowanie wolności, wielka wrażliwość i żarliwa pasja... Odsłaniająca się przed nami twórcza indywidualność myśliciela określona była przez niepowtarzalny splot społeczno-ekonomicznych i narodowych konfliktów Polski czterdziestych lat ubiegłego stulecia i przez szczególne losy polityczne, jakie przechodził jego kraj" (s. 283—284). Można zaryzykować twierdzenie, że w przytoczonej powyżej tezie zawarty jest metodologiczny skrót pracy Narskiego. I nie tylko metodologiczny — również i ideowy. Oparte na szczerym internacjonalizmie szacunek i sympatia dla narodu polskiego, dla jego demokratycznej tradycji, są uderzającą cechą książki, stanowią o jej ideowym tonie. Dzięki nim sylwetka młodziutkiego patrioty, rewolucjonisty, myśliciela rysuje się wyraziście, książka Narskiego czyni ją zrozumiałą i bliską. I zrozumiałe jest, że polski czytelnik bierze tę książkę do rąk z wdzięcznością i wzruszeniem.

*

Jakie miejsce zajmuje książka Narskiego w badaniach historii polskiej myśli społecznej i filozoficznej i w jakim stopniu udało się autorowi pokonać trudności pracy niewątpliwie pionierskiej? W naszej wiedzy o ideologii lat trzydziestych-czterdziestych XIX w. w Polsce istnieje nadal szereg bardzo zasadniczych niejasności; w szczególności nasza znajomość pism i działalności Edwarda Dembowskiego nie wyszła poza stadium zaczątkowe. Mimo wszystko jednak posuwamy się tu nieustannie naprzód, choćby w sensie coraz ostrzejszego widzenia owych niejasności i formułowania pewnych postulatów badawczych; w każdym razie horyzont spraw, a tym samym i ich ujęcie nieustannie się rozszerza i zarazem konkretyzuje. Przy tego typu dynamiczności (charakterystycznej zresztą dla pierwszego etapu prac) mowy nie ma o utrwalonych kryteriach oceny — bo i nie ma takich, i stosowanie ich byłoby fałszywe. Książka Narskiego jest pierwszą pełną i wszechstronną monografią o Dembowskim i interesujące jest w niej nie tyle takie czy inne konkretne rozwiązanie konkretnego zagadnienia — interesujące i warte dyskusji są przede wszystkim problemy, jakie stawia, kierunki rozwiązań, jakie wytycza.

Za podstawowe zagadnienie książki Narskiego należy, jak się wydaje, uznać podjęty przez autora i określający całość pracy problem *prawidłowości* kształtowania się oblicza ideologicznego Dembowskiego, zwłaszcza jego poglądów teoretycznych. Należy przy tym od razu podkreślić, iż jest to problem centralny nie tylko dlatego, że wyjaśnia światopoglądową ewolucję Dembowskiego, ale i dlatego, że posiada on niezmiernie doniosłe znaczenie dla wyjaśnienia prawidłowości rozwojowych demokratycznej ideologii tego okresu jako całości; poglądy Dembowskiego stanowią przecież — mówiąc jego językiem — „zwornik skupienia" postępowych nurtów ideologicznych epoki. Co więcej, ten na pozór szczegółowy problem w swoisty sposób rzutuje na sprawy o wiele szersze, wykraczające poza granice historii polskiej filozofii i myśli społecznej.

Twierdzenie, które Narski próbuje przeprowadzić i uzasadnić, brzmi: „Kamieniem węgielnym światopoglądu Dembowskiego jest postulat jedności filozofii i rewolucyjnej praktyki w interesie mas uciskanych. Usiłując uzasadnić tę tezę, Dembowski zbliżał się do stworzenia rewolucyjno-demokratycznej formy przedmarksowskiego materializmu. Rewolucyjno-demokratyczna materialistyczna filozofia nie była zatem jakimś wyłącznie rosyjskim, regionalnym zjawiskiem..." (s. 283).

Wydaje się, iż na sformułowaniu i próbie uzasadnienia tej tezy polega podstwowe osiągnięcie książki Narskiego, podstawowy jej metodologiczny walor. Jedynie przyjmując za podstawę badania jedność, jaka istniała między działalnością polityczną Dembowskiego a jego poglądami teoretycznymi, można zrozumieć niełatwy proces rozwoju tych ostatnich. Ale gdy proces ten prześledzić niejako od wewnątrz, okazuje się, iż przejawiały się w nim prawidłowości rozwojowe właściwe bynajmniej nie tylko Dembowskiemu, ale całemu nurtowi filozoficzno-społecznemu epoki.

Narski analizuje obiektywne potrzeby rozwoju społecznego Polski w pierwszej połowie XIX w., obiektywną sytuację klasową i polityczną; śledząc rozwój myśli politycznej w Polsce w tym okresie, odnosi on do tej sytuacji poszczególne ideologiczne prądy i wykazuje, iż wyłoniona w latach trzydziestych-czterdziestych ideologia agrarnej rewolucji w Polsce była — przy całej swej specyfice — ideologią co do swej istoty analogiczną do tej, jaką reprezentowali Bieliński, Dobrolubow i Czernyszewski w Rosji czy np. Botiew w Bułgarii.

Przechodząc do analizy teoretycznych poglądów Dembowskiego i oceniając je jako szczytowy punkt rozwoju myśli rewolucyjno-demokratycznej w Polsce, Narski ukazuje ich nierozerwalny związek z polityczną postawą myśliciela, która lepiej, głębiej pozwoliła mu widzieć otaczającą go rzeczywistość i tym samym stała się niezbędną przesłanką teoretycznych wniosków. „Do stworzenia swojej oryginalnej filozofii — pisze Narski — szedł Dembowski poprzez walkę polityczną... Ścisły związek między filozofią a polityką, związek dla Dembowskiego coraz bardziej niewątpliwy, można ukazać w toku analizy jego własnych poglądów socjologicznych i filozoficznych, które opierały się na politycznej bazie rewolucyjnego demokratyzmu i z kolei ten rewolucyjny demokratyzm umacniały" (s. 104). Cała praca Narskiego jest właśnie próbą ukazania prawidłowości powiązań, zachodzących między rewolucyjno-demokratyczną ideologią polityczną XIX w. a określonym typem poglądów teoretycznych, mianowicie tym, który znajdując swoje klasyczne rozwinięcie w poglądach rewolucyjnych demokratów Rosji, przejawił się w swoistej postaci wszędzie tam, gdzie podyktowały go szczególne warunki ideologicznego rozwoju; taką swoistą zalążkową jego postać stanowiły również poglądy teoretyczne Dembowskiego.

Sformułowanie przez Narskiego scharakteryzowanej powyżej tezy i dokonana w książce próba jej przeprowadzenia, zwłaszcza analiza porównawcza tez materialistycznych Dembowskiego z materializmem rewolucyjnym demokratów rosyjskich — ma, jak się zdaje, znaczną doniosłość. Jest rzeczą oczywistą, iż jest to teza, która zaledwie wytycza program badań: prześledzenie rzeczywistych istniejących tu prawidłowości stanie się możliwe dopiero na gruncie rzetelnych historycznych studiów, które przecież, poza historią rosyjskiej rewolucyjno-demokratycznej ideologii, znajdują się dopiero w stadium początkowym. (Sądzę, iż na tym właśnie gruncie ukształtuje się również rozwiązanie dyskutowanego ostatnio problemu formy materializmu rewolucyjnych demokratów). O ile zaś płodne metodologicznie jest takie ujęcie sprawy — to wykazuje dokonana w pracy Narskiego analiza poglądów Dembowskiego.

Trudno tu referować poszczególne osiągnięcia książki, choć jest ich niemało, by przykładowo wymienić choćby interesującą interpretację wpływu, jaki na Dembowskiego wywarła młodzieńcza rozprawa Engelsa o Schellingu, lub analizę filozofii twórczości

Wydaje się też, że nie o wyliczanie głównie chodzi. Jeśli centralnym problemem pracy jest zbadanie prawidłowości rozwoju Dembowskiego jako ideologa agrarnej rewolucji, jako rewolucjonisty i myśliciela, to odpowiedzieć należy przede wszystkim na pytanie, czy i o ile książka ukazuje te prawidłowości.

Wyłączmy od razu wszelki maksymalizm. Tym problemom poświęcona będzie jeszcze niejedna praca. Natomiast kierunek badania, w jakim poszedł Narski, okazał się — podkreślmy to jeszcze raz — płodny. Jego książka posiada szereg niedoskonałości związanych z trudnymi, a nawet — dość niezwykłymi warunkami pracy autora (nie dość ścisłe cytowanie, niekiedy wręcz nieporozumienia w odczytaniu lub przekładzie tekstu, pewne usterki w podawaniu faktów), jednakże posiada również niezastąpiony walor: stawia duże zagadnienia i pobudza do dyskusji, do dalszych poszukiwań. Nad dwoma — ściśle ze sobą zresztą związanymi — spośród owych zagadnień chciałabym się zatrzymać. Chcę zastrzec się przy tym, iż nie mam na celu dokładnego omówienia nawet tych wybranych problemów wedle tego, jak przedstawia je autor. Przeciwnie, zatrzymuję się tylko na pewnych jego myślach i wnioskach, nie pretendując bynajmniej do bardziej szczegółowej merytorycznej oceny książki.

*

Narski postawił przed sobą ambitne zamierzenie ukazania Dembowskiego w perspektywie szerokiego tła historycznego. Szczególnie wiele uwagi poświęca Narski centralnemu dla oceny Dembowskiego problemowi, mianowicie problemowi miejsca, jakie Dembowski zajmuje w rozwoju polskiej demokratycznej ideologii XIX wieku.

Dembowski należał do tego pokolenia polskich rewolucjonistów połowy XIX w., którzy — na fali dojrzewającej sytuacji rewolucyjnej i przypływu narodowo-wyzwoleńczych dążeń — dokonali radykalnego rozrachunku z przeszłością ruchu rewolucyjno-wyzwoleńczego, przechodząc na pozycje mas chłopskich i plebejskich. Dembowski stał się przy tym nie tylko najwybitniejszym przywódcą nurtu rewolucyjno-demokratycznego, lecz również najdojrzalszym jego teoretykiem. Równocześnie jest rzeczą oczywistą, iż jego twórczość nie kształtowała się inaczej niż w oparciu o cały dotychczasowy dorobek myśli rewolucyjnej. Tę głęboką zależność ideologiczną zdarzało się nieraz podkreślać samemu Dembowskiemu, choć przecież skądinąd walczył o samodzielną pozycję polityczną i ideologiczną w ruchu demokratycznym i toczył w tej sprawie nieubłagane polemiki.

Problem polega na tym, by w konkretnej analizie ukazać, w jakim stopniu Dembowski wyrastał z poprzedzającego go i współczesnego mu ruchu demokratycznego, a w czym ruch ten i związaną z nim myśl przerósł, kształtując własne, samodzielne stanowisko. Podjęcie takiej analizy, ukazanie jej metodologicznej niezbędności jest niewątpliwą zasługą pracy Narskiego. Jej rezultat natomiast, jak sądzę, nie może zostać uznany za zadowalający — nie tylko w tym sensie, że trudno zgodzić się na niektóre interpretacje Narskiego, lecz głównie dlatego, że w tym stadium badań zadowalający po prostu być nie może. Przeprowadzenie takiej analizy nie może być dokonane od razu, zakłada bowiem nader wielostronną znajomość okresu, jego politycznych i ideologicznych powikłań, antagonizmów i koneksji, zakłada o wiele głębszą niż dotychczasowa znajomość działalności i pism Dembowskiego. Narskiemu przypadła tu niełatwa rola rozpoczęcia badań i dyskusji.

Przedstawiając poglądy polityczne Dembowskiego, Narski wielokrotnie wskazuje, iż stanowiąc pod tym względem najdojrzalsze osiągnięcie ideologiczne epoki, były one zarazem w organiczny sposób związane z dorobkiem poprzedzającego go i współczesnego mu demokratycznego ruchu. Ta jedynie słuszna teza nie została jednak w toku książki ukazana w sposób dostatecznie wszechstronny i przekonywający. Narski zbyt mało uwagi — jak sądzę — poświęcił analizie procesu dojrzewania polskiego ruchu rewolucyjno-wyzwoleńczego, nie ukazał w sposób przekonywający jego rozwojowej dynamiki, nie uniknął schematycznych formuł. Ujęcie tej problematyki przez Narskiego nie jest przy tym ani jasne, ani konsekwentne, w szczególności gdy chodzi o interpretację i ocenę kierunków „półśrodkowych" w obozie demokratycznym, a więc kierunków tak węzłowych dla zrozumienia zarówno rozwoju ruchu jako całości, jak i drogi ideowej jego poszczególnych przedstawicieli. Narski posługuje się tu charakterystykami i opiniami, na które trudno się zgodzić, tym bardziej, że są one nader niejednolite. Kierunki „półśrodka" określane są np. jako prądy drobnomieszczańsko-szlacheckie (o TDP — s. 29), półliberalne (o TDP — s. 40, o *Tygodniku Literackim* — s. 74), jako szlachecko-burżuazyjny demokratyzm (o TDP — s. 40, o Kamieńskim — s. 108) lub jako burżuazyjno-demokratyczne (s. 41). Przedstawiciele tych kierunków, jak wynika z książki Narskiego, podtrzymują tak samo ograniczone jak u liberałów rozwiązanie kwestii agrarnej" (o TDP — s. 29). Ich naczelną ideą (mowa o TDP) jest wedle Narskiego myśl o hegemonii szlachty w ruchu narodowo-wyzwoleńczym, zaś antyszlacheckie akcenty *Katechizmu Demokratycznego* nazywa autor wręcz frazesami (s. 108). Zresztą nawet Berwiński — to dla Narskiego po prostu chwilowy szlachecki współtowarzysz drogi rewolucyjnych demokratów.

W intencji Narskiego jest oczywiście zdrowe ziarno. Nie trzeba przypominać, jak silnie ciążyły na polskiej demokracji tego okresu „ograniczoność, połowiczność i szlacheckie przesądy", jak znaczne było ciśnienie liberalnych tendencji, wyrażające się m. in. i w ograniczeniu programu agrarnego, i w stosunku do kwestii sił rewolucji; nie trzeba też przypominać, jak szkodliwą odegrało to rolę. Rzecz jednak w tym, iż przedstawienie tych oczywistych faktów nie wyczerpuje sprawy, pozostaje przedstawieniem jednostronnym i wypaczającym obraz. Czuje to zresztą Narski, gdy wbrew jednostronności swoich ocen wskazuje na więzi, łączące Dembowskiego z jego „półśrodkowymi" poprzednikami; pisze np. — jakże słusznie — o Kamieńskim, iż jego rola w ruchu „wyszła daleko poza granice jego programu" (s. 33).

Trzeba oczywiście ukazywać słabość, ograniczoność tego skrzydła polskiej demokracji, na którym ciążyły tendencje liberalne i nacjonalistyczne; ale nie wolno ani na chwilę zapominać o tym, iż było to piętno liberalizmu na ideologii chwiejnej wprawdzie, niekonsekwentnej, ale przecież patriotycznej, demokratycznej i postępowej w owym okresie. Można tu w ocenie poszczególnych kierunków spierać się o akcenty, można inaczej widzieć proporcje „liberała" i „demokraty", ale nie zmienia to w niczym istoty sprawy. Jakie to zaś posiada znaczenie metodologiczne, o tym świadczy fakt, jak daleko idące konsekwencje posiada tu wszelka jednostronność. Jeżeli nie prześledzić realnych wewnętrznych sprzeczności, jakie cechowały kształtowanie się w latach trzydziestych - czterdziestych XIX w. ideologii polskiego ruchu rewolucyjno - wyzwoleńczego, zamyka się sobie drogę do wyjaśnienia zjawiska tak skomplikowanego w swej po-

litycznej i ideologicznej wymowie, jakim był nurt „półśrodkowy", jakim była ewolucja ideowa jakże licznych przedstawicieli obozu patriotycznego i demokratycznego; co więcej — faktycznie zamyka się sobie drogę do prawidłowego wyjaśnienia procesu rozwojowego ruchu jako całości w jego historycznej ciągłości i w jego przemianach.

Mogłoby się wydawać, iż pewna jednostronność sprzyja szczególnemu udobitnieniu znaczenia i roli ideologii rewolucyjno-demokratycznej. W rzeczywistości, jak sądzę, znaczenie to zostaje pomniejszone, jeśli nie ukazać ruchu narodowo-wyzwoleńczego w jego realnych historycznych trudnościach, odbijających przecież trudny proces historyczny ówczesnej Polski wraz z jego klasowym skomplikowaniem, z przeplataniem się walki o przemiany społeczne z walką o narodowe wyzwolenie. Sądzę również, iż jednostronność taka może stać się przeszkodą w analizie treści ideologii rewolucyjnych demokratów i wydaje się, iż ona to właśnie zaciążyła na niektórych częściach książki Narskiego, w szczególności na analizie stosunku Dembowskiego do Kamieńskiego i TDP, na ocenie ostatniego etapu działalności Dembowskiego w czasie rewolucji krakowskiej (Narski niesłusznie przypisuje tu Dembowskiemu podzielanie ograniczoności szlacheckiego ruchu — s. 95) itd.

Odnośnie do całego tego kręgu zagadnień u Narskiego przeplatają się w nie dość uporządkowany sposób różne punkty widzenia, co w sumie nie daje dostatecznej jasności, nie ukazuje w sposób udokumentowany i przekonywający, jaką pozycję zajmuje Dembowski w polskim ruchu rewolucyjno-wyzwoleńczym, na czym przede wszystkim polega jego rewolucyjny demokratyzm i co stanowi główny element jego rewolucyjnej dojrzałości. Nie koncentrując się w sposób dostateczny na zagadnieniu stosunku do mas z jednej i konsekwentnie rewolucyjnego, choć pozbawionego sekciarstwa stosunku do obozu demokratycznego z drugiej strony, Narski dla uzasadnienia rewolucyjno-demokratycznego charakteru poglądów Dembowskiego zbyt wiele — jak się zdaje — uwagi poświęca sprawom, które — choć same przez się ważne — w poglądach Dembowskiego odgrywały rolę nie centralną i których interpretacja w wielu wypadpach opierać się musi raczej na przypuszczeniach i domysłach, prowadzących autora do przesadnych niekiedy ocen (np. stosunek Dembowskiego do klasy robotniczej — s. 16, 112, 143; do sprawy samookreślenia narodów — s. 117, 118; do dyskryminacji Murzynów — s. 117; nie dość udokumentowana teza o wpływie Dembowskiego na ks Ściegiennego — s. 65, 69, 118; itp.)

*

Znaczna część monografii Narskiego poświęcona jest wyjaśnieniu poglądów filozoficznych Dembowskiego. Jest to też część, w której wypadło autorowi podjąć zagadnienia najmniej lub — praktycznie biorąc — wcale nie opracowane, a do opracowania niełatwe. Problematyka walk światopoglądowych w latach czterdziestych XIX w. w Polsce nie leży bynajmniej na dłoni, zaś poglądy samego Dembowskiego są jak najdalsze od tego, by tworzyć coś w rodzaju systemu czy nawet spójnego mniej więcej uporządkowanego kompleksu. Toteż wydaje się znacznym osiągnięciem Narskiego fakt, iż podejmując temat tak niełatwy i skomplikowany, uchwycił i wydobył jego główne ogniwo, jego zasadniczą prawidłowość i uczynił ją podstawowym zagadnieniem tej partii swojej książki. Mianowicie elementy filozoficznego materializmu, jakie pojawiły się w ostatnim okresie twórczości Dembowskiego, uznał Narski za zjawisko prawidłowe w rozwoju ówczesnej polskiej myśli demokratycznej, która w walce „przeciw

ideologom reakcji w ostatecznym rachunku przyjmowała postać walki materialistycznych tendencji przeciw idealizmowi" (s. 43), a tym samym — za zjawisko prawidłowe w procesie rozwojowym poglądów Dembowskiego. Narski sądzi mianowicie, iż „przełom materialistyczny" Dembowskiego z r. 1845 należy tłumaczyć wychodząc z jego rewolucyjno-demokratycznego stanowiska jako podstawowej przesłanki ideologicznej. „Jest rzeczą charakterystyczną — pisze Narski o Dembowskim, porównując go z Hercenem — iż w filozoficznym uzasadnieniu jedności świata polski myśliciel w coraz większym stopniu widział teoretyczną przesłankę rozstrzygnięcia problemu o praktycznym przekształceniu świata. Sama logika rzeczy pchała dlatego Dembowskiego i Hercena do materialistycznej interpretacji tej jedności..." (s. 200).

Nie trzeba wyjaśniać, jak bogatą treść metodologiczną zawiera powyższa teza i jak doniosły podejmuje problem. Jest to zresztą problem dotyczący nie tylko rozwoju poglądów Dembowskiego; przeciwnie, jego znaczenie — jak była już o tym mowa — wydaje się o wiele szersze i dalej sięgające.

Przedstawienie walki ideologicznej w Polsce lat trzydziestych-czterdziestych XIX w. zakłada przedstawienie jej również w jej płaszczyźnie światopoglądowej; tu zaś z reguły natrafiamy na tę trudność, iż tylko nieliczni spośród ówczesnych — skądinąd wybitnych — myślicieli i teoretyków stawiali przed sobą świadome światopoglądowe zadania. Chodzi zatem o to, by wydobyć światopoglądowe wątki, zawarte w rozwijanych w tym okresie koncepcjach społeczno-politycznych, by ujawnić filozoficzną tendencję tych koncepcji. Dembowski ze swoim horyzontem filozoficznym, ze swoją filozoficzną pasją zajmuje tu miejsce wyjątkowe: jego wszechstronny teoretyczny, również filozoficzny, dorobek stanowi swoiste podsumowanie ówczesnej postępowej myśli polskiej; światopoglądowe tendencje, które tam występowały często zaledwie podskórnie, często w eklektycznym uwikłaniu, w poglądach Dembowskiego przejawiają się w sposób stosunkowo pełny i dojrzały. Jest tedy rzeczą oczywistą, iż zbadanie i ocena ewolucji poglądów filozoficznych Dembowskiego pozwoli głębiej wniknąć w treść światopoglądową ideologii demokratycznej tego okresu w ogóle, zbliży do uchwycenia jej prawidłowości rozwojowych. Skądinąd każdy krok naprzód w badaniu ideologii okresu rzuca nowe światło na obraz ewolucji ideologicznej Dembowskiego. Zadanie jest przeto niemałe i wszechstronne; jest też zaledwie podjęte. Niewątpliwą zasługę Narskiego stanowi fakt, iż na zadanie to skierował uwagę, iż przyczynił się do wzbudzenia wokół niego płodnej, jak się zdaje, dyskusji.

Analizując filozoficzne poglądy Dembowskiego, Narski wielokrotnie wskazuje, jak głęboko zespolone one były z całokształtem jego poglądów społeczno-politycznych. Podkreśla Narski wewnętrzną więź, jaka istniała między elementami dialektyki w poglądach Dembowskiego a jego postawą rewolucjonisty; „dialektyczne poszukiwania Dembowskiego — czytamy w pracy — tchną młodością, świeżością, duchem walki klas..." (s. 215); podkreśla Narski rewolucyjno-demokratyczny charakter ateizmu Dembowskiego; ukazuje bezpośrednią odpowiedniość, jaka istniała między historiozofią Dembowskiego i jego rewolucyjnymi ideałami a stworzoną przezeń filozofią twórczości, głoszącą „wieczystą odnowę we wszystkich dziedzinach rzeczywistości" (s. 198); podkreśla wreszcie Narski w szczególności, jak istotne znaczenie dla ukształtowania się w poglądach Dembowskiego materialistycznej tendencji posiadało stopniowe krystalizowanie się i radykalizacja jego koncepcji socjologicz-

nych. Zbliżanie się Dembowskiego w toku poszukiwań prawidłowości rozwoju społecznego do koncepcji walki klas i do zrozumienia roli mas ludowych w historii — stwierdza Narski — sprawiało, iż popadał on „w sprzeczność z własnymi swoimi idealistycznymi tezami" (s. 136).

Wydaje się, iż właśnie dalsze pogłębienie i uszczegółowienie rozpoczętej tu przez Narskiego analizy jest warunkiem uzyskania właściwego obrazu drogi rozwojowej Dembowskiego. Należy przy tym raczej chyba zrezygnować z prób wyprowadzania — choćby częściowego — „przełomu materialistycznego" Dembowskiego i właściwych jego poglądom dialektycznych idei z problematyki przyrodoznawstwa. Jeśli nawet istotnie we wczesnym okresie występują u Dembowskiego pewne elementy filozofii przyrody, to ich źródłem jest przecież nie tyle zainteresowanie przyrodoznawstwem, ile *naturfilozofią*; zainteresowanie zresztą nigdy wielkie, następnie całkowicie zarzucone i nie uprawniające, jak się zdaje, do tego, by traktować je zbyt poważnie (trudno byłoby w tym względzie zgodzić się z ujęciem Narskiego — por. s. 161, 203, 205). Światopogląd Dembowskiego, jego materialistyczne wątki, na skutek szczególnych warunków ideologicznych, koncentrujących uwagę na problematyce społecznej, kształtowały się bez zaplecza przyrodoznawstwa, na wyjątkowo trudnej płaszczyźnie zagadnień rozwoju społecznego, i wydaje się, iż właśnie w badaniu powiązań, jakie istnieją między jego koncepcjami socjologicznymi a antyidealistyczną tendencją światopoglądową, leży klucz do zrozumienia ewolucji filozoficznych poglądów Dembowskiego.

Antyidealistyczny nurt był organicznie spojony z centralną ideą Dembowskiego, jaką było poszukiwanie prawidłowości procesu historycznego. Można go prześledzić w zmaganiach Dembowskiego z problemem fatalizmu, z heglowskim problemem zewnętrzności porządku dziejowego w stosunku do społeczeństwa; nie bez wahań zresztą i zabłąkań przybliżyły one młodziutkiego myśliciela do zrozumienia roli mas ludowych w historii i wraz z tym do rozwinięcia elementów swoistej dialektyki, kształtującej się na gruncie stosunkowo głębokiego dotarcia przez Dembowskiego do realnej dialektyki rozwoju społecznego; można ten nurt prześledzić, badając kształtowanie się ateizmu, stopniowo wzmacniającego się w poglądach Dembowskiego i związanego najściślej z jego teoriami społeczno-politycznymi, z coraz głębszym uświadamianiem sobie przezeń społecznej roli religii; można wreszcie ten nurt prześledzić najpełniej w kształtowaniu się i przemianach koncepcji *twórczości*, która — będąc swoistym wyrazem dialektycznych idei Dembowskiego i równocześnie splatając się w tezie o samoistności bytu w jedną całość z jego ateizmem — była koncepcją sumującą całokształt jego poglądów i jako taka zyskała wreszcie w r. 1845 materialistyczną interpretację.

Materialistyczna, choć zalążkowa jedynie, wykładnia zasady twórczości, zawarta w publikowanych w r. 1845 *Myślach o przyszłości filozofii*, stanowiła niewątpliwy przełom w procesie kształtowania się poglądów filozoficznych Dembowskiego. Nie trudno jednak zauważyć, iż źródła tego przełomu tkwiły w całym jego dotychczasowym rozwoju. Każdy krok naprzód w krytyce religii, każdy krok naprzód w docieraniu do tego, co nazwaliśmy dialektyką realnego procesu społecznego, każdy krok naprzód w leżącej u podstaw filozofii twórczości walce z fatalizmem w imię rzeczywistych praw rozwoju historycznego — był ciosem w idealizm, osłabiał go; zarazem każdy taki krok stawiał dalsze zadania teoretyczne, domagał się nowych rozwiązań, przybliżał konieczność fundamentalnej przemiany podstawowych tez świato-

poglądowych. I jeśli Dembowski aż do r. 1845 nie potrafił uporać się do końca z problemem idealizmu, jeśli wówczas, gdy przychodziło do — powiedzielibyśmy — abstrakcyjno-filozoficznej interpretacji zasady twórczości, okazywała się ona idealną zasadą bytu, to przecież przesłanki dla generalnego ataku na idealizm gromadziły się w toku całego jego ideologicznego rozwoju. Najwyższe, najbardziej abstrakcyjne „piętro" jego teorii okazało się — i nic dziwnego — najbardziej oporne, ale coraz większe bogactwo owego z realnego życia społecznego wyrastającego nurtu jego poglądów odsuwało na drugi plan abstrakcyjną idealistyczną tezę, punkt po punkcie odbierało jej teoretyczny grunt. I wydaje się, że nie ma całkowitej słuszności Narski zarzucając ateizmowi Dembowskiego, iż nie wiązał się z krytyką idealizmu, a tym samym odmawiając mu jednoznacznego, oczywistego w swej antyidealistycznej tendencji charakteru (por. s. 191). Wydaje się też, iż niezupełnie trafnie — z punktu widzenia interesującej nas tu, a dla zrozumienia charakteru poglądów Dembowskiego centralnej przecież problematyki — przedstawił autor krytykę filozofii Hegla przeprowadzoną przez Dembowskiego, koncentrując się w poświęconym temu zagadnieniu rozdziale wyłącznie niemal na krytyce społeczno-politycznych wniosków heglizmu; tym samym niezwykle interesująca teza autora, głosząca, iż nerwem krytyki filozofii Hegla dokonanej przez Dembowskiego jest krytyka tezy o rozumności rzeczywistości — została tu, jak sądzę, zubożona, zawężona do spraw natury bezpośrednio społeczno-politycznej, gdy tymczasem związana jest ona przecież równie silnie z najistotniejszymi zagadnieniami światopoglądowymi; uwidocznia się to wyjątkowo dobitnie w takich np. *Kilku myślach o eklektyzmie*, których światopoglądowego znaczenia Narski, jak sądzę, w pełni nie docenił. Zawartą w pismach Dembowskiego krytyczną ocenę Hegla przedstawia Narski zresztą w sposób nie zawsze wierny, co wynika z nieścisłego odczytania tekstu (por. np. s. 166, 167).

W toku swojej książki Narski, jak mówiliśmy, wielokrotnie podkreśla głębokie powiązanie wewnętrzne, jakie istniało między społeczno-politycznymi a filozoficznymi poglądami Dembowskiego (por. np. s. 135-136, 162 i in.). Myśl Narskiego wydaje się słuszna i metodologicznie bardzo cenna, niemniej jednak wymaga ona, jak sądzę, pewnego omówienia i pewnych uzupełnień.

Jest bowiem rzeczą oczywistą, że jeśli drogi teoretycznego rozwoju Dembowskiego wytyczone były przez jego dojrzewanie jako rewolucyjnego demokraty, jeśli jego stanowisko światopoglądowe kształtowało się jako teoretyczna podbudowa jego stanowiska politycznego i na bazie tego ostatniego — to nie znaczy to bynajmniej, iżby dojrzewanie polityczne młodziutkiego myśliciela miało niejako automatycznie wyznaczać taką czy inną światopoglądową tezę. Umacnianie się rewolucyjno-demokratycznej pozycji politycznej Dembowskiego było niezbędnym warunkiem wypracowania światopoglądowych podstaw dla rewolucyjnej ideologii tamtego okresu, ale — rzecz jasna — nie było warunkiem wystarczającym. Światopogląd Dembowskiego, którego ukoronowaniem stało się sformułowanie w r. 1845 zalążkowych tez filozoficznego materializmu, mógł ukształtować się jedynie na gruncie całego zastanego dorobku, poprzez sięgnięcie do wszystkiego, co było teoretycznie najcenniejsze w polskiej postępowej myśli lat trzydziestych-czterdziestych. Ogromną rolę odegrało tu też nawiązanie do szczytowych osiągnięć myśli europejskiej — wzbogaciły one Dembowskiego, pomogły mu w rozwoju, rozszerzyły jego horyzont filozoficzny, jeśli nawet — jak w wypadku Hegla — wnosiły zarazem i ogromne ciśnienie idealizmu.

Otóż, biorąc to wszystko pod uwagę, wydaje się, iż Narski zbyt immanentnie potraktował rozwój poglądów filozoficznych Dembowskiego, iż nie ukazał w sposób dość przejrzysty i wszechstronny związków, jakie łączyły Dembowskiego z przodującą myślą jego epoki, zarówno polską, jak zachodnio-europejską.

Jeden z rozdziałów pracy poświęca Narski zagadnieniu stosunku Dembowskiego do Lelewela. W szczególności ukazuje tu autor, jak wielkie znaczenie miała koncepcja lelewelowska dla ukształtowania się poglądów Dembowskiego na losy historyczne Polski. Koncentrując się na ukazaniu tej właśnie — niezmiernie istotnej zresztą — sprawy, autor jednak, jak sądzę, zawęził zagadnienie. Lelewelowski historyzm, problematyka lelewelowskiego ujęcia dziejów przenika przecież całokształt poglądów Dembowskiego, zarówno socjologicznych, jak filozoficznych, inspiruje je, jest ściśle związana z ich ewolucją ku materializmowi. Wydaje się, iż zwłaszcza w świetle coraz jaśniej rysującej się w toku badań jedności poglądów społecznych i filozoficznych Dembowskiego analiza jego stosunku do Lelewela i lelewelizmu zyskuje szczególną wagę i staje się jednym z najpilniejszych zadań.

Nieco jednostronna wydaje się również ocena stosunku Dembowskiego do filozofii zachodnio-europejskiej, mimo że problemowi temu poświęca Narski wiele miejsca i uwagi. Znacznym osiągnięciem Narskiego jest ukazanie i szczegółowe omówienie znaczenia młodzieńczej rozprawy Engelsa *Schelling und die Offenbarung* dla kształtowania się poglądów filozoficznych Dembowskiego; natomiast, jak się wydaje, poza ogólnymi stwierdzeniami nie została w pracy dostatecznie uwydatniona ani rola dialektyki heglowskiej, ani rola materializmu i ateizmu Feuerbacha. W szczególności, jak sądzę, nie docenił Narski roli, jaką w ewolucji światopoglądowej Dembowskiego odegrał Ludwik Feuerbach.

Jest istotnie prawdą, iż, jak stwierdza autor, Dembowski nie przyjął feuerbachowskiego rozwiązania problemu religii; jego ateizm kształtował się na innej drodze, na drodze rewolucyjnego demokraty, i to, jak słusznie podkreśla Narski, „różniło go od burżuazyjnego «*proswietitielstwa*» Feuerbacha". Jednakże feuerbachowskie wątki żyją przecież w poglądach Dembowskiego i dotyczy to bynajmniej nie tylko, jak chce Narski, religijnej frazeologii; koncepcja boga jako wyalienowanej istoty ludzkiej powraca tu np. w swoistej, zmodyfikowanej stosownie do całokształtu poglądów Dembowskiego postaci, jako uprzedmiotowienie się ludu samemu sobie na niższych szczeblach jego historycznego rozwoju. Nie ulega zresztą wątpliwości — i podkreśla to zresztą, choć nie dość konsekwentnie, sam Narski — iż wojujący ateizm Feuerbacha w istotny sposób wpłynął na ugruntowanie się krytyki religii w poglądach Dembowskiego. (Sądzę, że warto przy tej okazji sprostować złe odczytanie przez Narskiego tekstu *Kilku myśli o eklektyzmie*, co powoduje, iż przypisuje się Dembowskiemu opinię o Feuerbachu jako o „umiarkowanym eklektyku" — por. s. 181). Nade wszystko zaś niewątpliwy wydaje się „wyzwalający wpływ", jaki wywarł na Dembowskiego Feuerbach i jego *Filozofia przyszłości* w r. 1845. Narski podkreśla słusznie, że aż do tego czasu Dembowski nie ustosunkowywał się do materialistycznych idei Feuerbacha, ale sądzę, że nie dość uwydatniony został fakt, jak bardzo idee te pomogły Dembowskiemu wówczas, gdy padły na przygotowaną glebę, gdy materializm stał się na gruncie całego dotychczasowego rozwoju poglądów Dembowskiego ich nabrzmiałą potrzebą. Feuerbachowska negacja idealizmu, feuerbachowska kategoria „zmysłowości" pomogła Dem-

bowskiemu odnaleźć dawno poszukiwany światopoglądowy punkt oparcia dla trapiących go spraw. Czy oznacza to, iż Dembowski przejął po prostu koncepcję Feuerbacha? Oczywiście nie, i z tego punktu widzenia zastrzeżenia Narskiego wydają się uzasadnione. Rzecz bowiem w tym, iż materialistyczna myśl miała Dembowskiemu rozwiązać problemy własne, w wielu punktach odmienne od problemów Feuerbacha, iż miała ona połączyć się i zharmonizować z całym jego dotychczasowym dorobkiem. I jeśli Feuerbach pomógł Dembowskiemu w istotny sposób w sformułowaniu przezeń zalążków materialistycznego światopoglądu, to w ujęciu Dembowskiego nabrały one innego charakteru niż ten, który przysługiwał materializmowi Feuerbacha — splotły się w szczególny sposób z dialektyką, z filozofią twórczości, z całokształtem jego społeczno-politycznych i filozoficznych koncepcji. Wydaje się, iż wyjaśnienie specyfiki owego „materialistycznego przełomu" Dembowskiego na płaszczyźnie m. in. jego stosunku do Feuerbacha pozwoliłoby na głębszą analizę charakteru poglądów samego Dembowskiego. Sądzę również, że wyjaśnienie takie pozwoliłoby lepiej, głębiej zobaczyć fakt, iż — jak pisze Narski — „materialistyczne idee Dembowskiego nie były w historii polskiej filozofii zjawiskiem przypadkowym czy sporadycznym"; iż w ich pojawieniu się i ukształtowaniu — wszystko jedno co było tu bezpośrednim pobudzeniem — wyraziła się głęboka prawidłowość rozwoju polskiej postępowej myśli tego okresu. A określenie tej prawidłowości, a w związku z tym i szczególnej roli Dembowskiego, który wydobył, ujawnił, nadał światopoglądowy wyraz temu, co jako światopoglądowa tendencja istniało już uprzednio — jest i pozostaje centralnym zadaniem w studiach nad polską myślą filozoficzną połowy XIX w .

*

W książce Narskiego jest wiele kwestii dyskusyjnych, spornych, wątpliwych. Jest w niej też wiele cennych pomysłów, ciekawych prób metodologicznych, twórczych interpretacji. Jest w niej przede wszystkim duża, jak ją nazwaliśmy, problematyka, która — nawet w pewnym stopniu niezależnie od tego, o ile się ją rozwiązuje — działa niejako sama przez się: wskazuje kierunek badania, dochodzi do słusznych, moim zdaniem, metodologicznych sformułowań, domaga się dalszej analizy i pogłębienia. Wydaje się, że śmiałe postawienie tej właśnie problematyki stanowi istotny wkład Narskiego do prac nad historią polskiej postępowej ideologii XIX stulecia.

W ZSRR wzrasta zainteresowanie zagadnieniami Polski, również zagadnieniami jej przeszłości, jej tradycji. Niewątpliwie przyczynia się do tego naukowa i pedagogiczna działalność, niesłabnąca inicjatywa radzieckich historyków. Wszystko to sprawia, że chyba warto postawić przed sobą problem organizacyjny: jak zapewnić stały i regularny kontakt między opracowującymi tematykę polską uczonymi radzieckimi a odpowiednimi zespołami w Polsce? W zakresie badania polskiej XIX-wiecznej myśli społecznej i filozoficznej nie tylko nie ma tu ścisłej współpracy, lecz można się spotkać z niczym nie usprawiedliwionym i nienormalnym oderwaniem. Wydaje się, iż Komitet Filozoficzny PAN powinien zastanowić się nad formami współpracy, której obustronnego pożytku nie trzeba, jak sądzę, uzasadniać.

Anna Śladkowska

NOWE BADANIA NAD JOACHIMEM Z FIORE

Herbert Grundmann: NEUE FORSCHUNGEN ÜBER JOACHIM VON FIORE. Marburg 1950. Stron 122.

Rozprawa Grundmanna (profesora historii średniowiecznej na uniwersytecie w Münster, Niemcy Zach.) należy do coraz częstszego a pożytecznego rodzaju, łączącego charakter „zbiorczej" recenzji, omawiającej łącznie i krytycznie najważniejszą literaturę ostatnich lat poświęconą jakiemuś zagadnieniu, oraz samodzielnej i również na własnych badaniach opartej syntezy. Obfitość odkrytych i udostępnionych źródeł oraz opracowań monograficznych, poświęconych w ostatnim trzydziestoleciu osobie i twórczości kalabryjskiego mnicha i mistyka drugiej połowy XII wieku, jest tak znaczna, iż praca Grundmanna staje się pomocą bardzo cenną, zwłaszcza w naszych warunkach, gdy prawie wszystkie dzieła omawiane przez Grundmanna są w Polsce niedostępne.

W pierwszej części pracy Grundmann omawia kolejno nowe odkrycia dotyczące dzieł Joachima, jego życia i jego doktryny; w części drugiej zaś podaje w łacińskim oryginale pełny tekst odkrytego ostatnio w rękopisach włoskich traktatu Joachima, zawierającego projekt *„novi ordinis"* (co jest czymś więcej niż zakon, jakkolwiek nie jest identyczne z projektem norm organizacyjnych społeczeństwa jako całości), i opatruje go obszernym komentarzem; ujawnia w tej pracy całe wielkie bogactwo nowego materiału do zagadnienia Joachima i joachimizmu, wielość nowych, wskutek tych odkryć zaistniałych lub inaczej postawionych problemów.

Nieznajomość zarówno wiekszości nowoodkrytych źródeł i pism Joachima, jak i omawianych przez Grundmanna prac o Joachimie utrudnia w znacznym stopniu ocenę pracy Grundmanna i każe określić z góry dalsze wywody jako często jedynie hipotezy. Niemniej gruntowność pracy Grundmanna i ogłoszenie przez niego najważniejszego z ostatnio odkrytych traktatów Joachima pozwala w dużym stopniu na stawianie takich hipotez.

Niemal do końca XIX w. jedynym zródłem dla poznania poglądów Joachima były — nieliczne — jego dzieła, wydane w początku XVI w. przez włoskich augustianów w Wenecji[1], dla poznania zaś jego życia — dane zawarte w bollandystowskich *Acta Sanctorum* i nie budząca zaufania praca D. Gervaise'a z połowy XVIII w.[2] Nowe horyzonty otworzył w r. 1885 dominikanin Denifle, publikując materiały

---

[1] Divini Vatis Abbatis Joachim Liber Concordie novi ac veteris Testamenti. Venetiis 1519; Expositio magni Prophetae Abbatis Joachim in Apocalypsim. Psalterium decem chordarum. Venetiis 1527

[2] D. Gervaise: Histoire de Joachim. Paris 1745

papieskiej komisji w Anagni [3], która badała zarzuty co do heretyckości poglądów Joachima, i udostępniając w ten sposób (choć wskutek charakteru tych materiałów w zniekształconej nieraz postaci) głębszą znajomość jego doktryny. Następnie przez lat blisko 50 stan badań nad źródłami dotyczącymi poglądów Joachima nie uległ zmianie. Od lat trzydziestych XX wieku zaczęło się ujawnianie licznych, dotąd nie znanych czy nie zbadanych rękopisów, zawierających dzieła Joachima. Modernista włoski, b. ksiądz wykluczony przez Piusa X ze społeczności kościelnej, Ernesto Buonaiutti (zmarły w r. 1946), opublikował w r. 1930 z rękopisów w Padwie i Dreźnie *Tractatus super quatuor evangelia*; prałat papieski Leone Tondelli odszukał trzeci, nieco odmienny rękopis tego traktatu w Reggio Emilia (1940). Buonaiutti ogłosił również (1936) drobny traktat Joachima *De articulis fidei* oraz kilka jego kazań. Najcenniejszym z tych odkryć jest znajdująca się w kilku rękopisach, ogłoszona przez Tondellego w 1940 r. *Liber figurarum*, zawierająca właśnie projekt organizacji *„novi ordinis"*, znany — zdaniem Tondellego — Dantemu i rzucający nowe światło na szereg pojęć i symboli *Boskiej komedii*. Na uwagę zasługuje w końcu odkrycie przez Tondellego szeregu listów (dotąd jednak nie ogłoszonych) Joachima i do Joachima, wskazujących na jego bliskie związki z normandzką dynastią królestwa Sycylii.

Nowe źródła zrodziły próby nowej syntezy. Wśród licznych przez Grundmanna omawianych prac zdają się zasługiwać na uwagę przede wszystkim prace Hucka [4], Buonaiuttiego [5], Tondellego [6], Ottaviano [7]. Huck i Tondelli wiążą poglądy i działalność Joachima z ówczesnymi próbami reformy wewnątrz kościoła katolickiego i przedstawiają go jeśli nie jako zawsze zgodnego w poglądach z nauką kościoła, to jednak zawsze pełnego posłuszeństwa wobec władz kościelnych katolika. Ottaviano wskazuje przede wszystkim na narodowe włoskie akcenty w poglądach Joachima. Buonaiutti najsłuszniej chyba, choć może czasem nadmiernie, wiąże poglądy Joachima i joachimizm z ówczesnymi wczesnomieszczańskimi, a nawet plebejskimi protestami przeciw feudalizmowi i związanej z feudalizmem organizacji kościoła. Już same zestawienie tych kierunków syntez wskazuje, jak sporne są oceny i samej postaci Joachima, i treści jego poglądów oraz ich podłoża klasowego, jak wiele, mimo nowych odkryć, jest tu jeszcze niewiadomych.

Niewiadome zaczynają się od daty urodzenia Joachima (gdzieś w ostatnich dziesięcioleciach pierwszej połowy XII wieku) i miejsca urodzenia (gdzieś w południowych Włoszech, zapewne w Kalabrii); sporne też jest i jego pochodzenie społeczne. Według dawniejszych poglądów Joachim miał być wychowanym na dworze króla Rogera potomkiem normandzkich feudałów sycylijskiego królestwa [8]; później przeważał pogląd, jakoby pochodził z zamożnego mieszczaństwa Kalabrii [9]; przypisywa-

[3] w Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte. Bd. I Berlin 1885

[4] Joachim von Floris und die joachimitische Literatur. Freiburg in Breisgau 1938

[5] Gioacchino da Fiore. I tempi, la Vita, Il Messaggio. Roma 1931.

[6] Zwłaszcza Da Gioacchino a Dante. Torino 1944.

[7] Joachimi Abbatis Liber contra Lombardum. Roma 1934

[8] Tak w Encyclopedie moderne t. XIII s. 407 (Bruxelles 1829), a także w Enc. Brit. wyd. IV t. XV s. 417. Ale jeszcze obecnie podobnie w omawianych przez Grundmanna Das ewige Reich (Zürich 1940) Waltera Nigg i Joachim de Flore et les milieux courtois (Roma 1931) Eugène Anitchkofa.

[9] Tak w L'Italie mystique Emile Gebhardta. Wyd. I. Paris 1890, w wyd. bez daty (1921) s. 62; do tego stanowiska przychyla się Grundmann

no mu nawet ojca notariusza.[10] Buonaiutti zaś, oparłszy się na słowach Joachima: „Qui sum homo agricola a iuventute mea", widzi w nim syna chłopa pańszczyźnianego *(servo della gleba)*; pewnym potwierdzeniem tego poglądu jest średniowieczna legenda, wedle której wizja mistyczna, nakazująca Joachimowi podjęcie się misji proroka i reformatora wiary, nawiedziła go przy pługu.[11] Sądzę, że potwierdzeniem hipotezy o chłopskim czy plebejskim pochodzeniu Joachima jest określenie go przez Jana Fidanzę (św. Bonawenturę) jako *„simplex"* [12], a przez Tomasza z Akwinu jako *„rudis"*.[13] Te dwa określenia, powstałe w lat kilkadziesiąt po śmierci Joachima, zasługują na uwagę, a nie mogą (jak się zwykle sądzi) być kwalifikacją jedynie intelektualnego poziomu Joachima. Nie spotyka się ich bowiem wówczas w tym znaczeniu, lecz raczej i częściej dla oznaczenia niskiego pochodzenia społecznego osoby tak określanej oraz wynikłych z tego pochodzenia cech obyczajowych, a więc dla podkreślenia różnicy pochodzenia klasowego, a nie różnicy intelektualnej w obrębie tej samej klasy społecznej. Nacisk zaś, jaki Joachim w swej *Dispositio novi ordinis* kładzie na obowiązującą członków *„ordo"* pracę na roli, nie byłby zrozumiały w ustach feudała czy mieszczanina, jest zrozumiały natomiast jako pogląd chłopa z pochodzenia. Egalitaryzm majątkowy, a nawet pewne akcenty utopijnego komunizmu w jego idealnym obrazie przyszłego społeczeństwa tłumaczą się jaśniej, gdy zostaje przyjęta hipoteza pochodzenia chłopskiego, hipoteza poparta i własnym jego wyznaniem [14] i legendą, i reakcją feudalnych myślicieli na jego twórczość.

Dalsze losy życia Joachima znane są dopiero od początków drugiej połowy XII w., gdy — zapewne po podróży do Palestyny — znajduje się on jako zakonnik w klasztorze Cystersów w Sambucina w Kalabrii. Opuszcza go w latach osiemdziesiątych — dziewięćdziesiątych i tworzy w Fiore, w górach Kalabrii, nowy zakon, którego ustawy, zatwierdzone przez papiestwo, nie zachowały się. Na okres kierownictwa nowym zakonem przypada główna część działalności pisarskiej Joachima, na którą papieże i hierarchia kościelna patrzą z rezerwą, nigdy jej jednak wyraźnie nie potępiając, a której Joachim, mimo wielokrotnych wezwań ze strony papieży, nie przedkłada im do oceny. Na te lata przypadają również jego bliskie stosunki z normandzkim dworem Sycylii, zwłaszcza z królową Konstancją, wdową po Henryku VI, a matką Fryderyka Rogera (Fryderyka II). Umiera około r. 1202. Założony przez niego zakon, przez pierwsze kilkadziesiąt lat po jego śmierci liczny i mający liczne klasztory, obumiera następnie powoli przez lat około 200. Szereg poglądów jego twórcy zostaje uznanych za heretyckie (choć stale z zastrzeżeniem, że nie oznacza to uznania Joachima za herezjarchę i świadomego heretyka).[15] Poglądy te, z drugiej strony, stają się w ręku przejmujących je franciszkanów narzędziem walki z hierarchią kościelną [16]; zdaniem Ton-

---

[10] Grundmann s. 37

[11] Por. Rękopis praski, o którym wspomina Grundmann, s. 37

[12] I. Sent. 5. dub. 4. p. Gilson: La Philosophie de Saint Bonaventure. Paris 1924 s. 26

[13] Grundmann s. 68

[14] „Qui sum homo agricola a iuventute mea" (Grundmann s. 38). Grundmann widzi w tym jedynie parafrazę analogicznych słów proroka Zachariasza. Ale to nie tłumaczy, dlaczego właśnie te słowa Joachim stosuje do siebie i wkłada we własne usta.

[15] Przeczy temu Grundmann (s. 67) przyjmując uznanie heretyckości jedynie co do nauki o trójcy. Inaczej Gilson o. c. s. 24, podając datę uznania pism Joachima za heretyckie: rok 1263.

[16] Patrz w tej sprawie m. in. Gebhardt o. c. Cytowana przez Grundmanna praca E. Benza: Ecclesia spiritualis,

dellego wpływają silnie na Dantego[17], zdaniem Pepe wiążą się z obozem zwolenników Fryderyka II[18]; ostatni chyba, a szczytowy moment ich wpływu, to doktryna Münzera. Sam zaś Joachim, choć nigdy oficjalnie przez papiestwo za świętego nie uznany, staje się przedmiotem kultu w swej ojczystej Kalabrii i dotąd jest tam przez kościół katolicki czczony jako święty.[19]

Już sam ten zespół faktów z życia i z pośmiertnych wpływów zastanawia swą niecodziennością. Jak chłopski zapewne syn doszedł do tego, że stał się twórcą potężnego przez pewien czas zakonu, a równocześnie doradcą i spowiednikiem monarchów bynajmniej nie mistycznych, lecz właśnie, jak na swą epokę, wybitnie racjonalistycznych i nie poddających się zbytnio wpływom religii i kościoła? Jak mistyk i wizjoner godził swój mistycyzm z bliskimi stosunkami z najbardziej trzeźwym, racjonalistycznym, religijnie bez mała indyferentnym i realistycznym w polityce dworem sycylijskim? Dlaczego kościół — umiejący wówczas zwalczyć innych wybitnych heretyków, jak np. Arnolda z Brescji, umiejący złamać i nagiąć do swej woli innych mistyków, jak np. Franciszka z Assyżu — nie zdecydował się nigdy za życia Joachima na otwartą z nim walkę, a walcząc po jego śmierci z wpływami doktryny unikał (i unika do dziś dnia) walki z jego osobą? I cóż za siła była w tym człowieku, że — mimo oficjalnego milczenia — kościół musiał się faktycznie pogodzić z jego kultem jako świętego? Odpowiedź na te pytania wymaga, jak sądzę, znajomości zarówno ogólnej sytuacji ówczesnego katolicyzmu, jak i szczególnej sytuacji tej epoki we Włoszech, zwłaszcza południowych, Joachimowi najbliższych.

Pominięcie tego tła jest głównym brakiem cennej syntezy Grundmanna, należyta zaś interpretacja poglądów i roli Joachima nie jest możliwa bez analizy ich stosunku do zasadniczych problemów i konfliktów epoki. Nie można, jak sądzę, ocenić należycie i doktryny Joachima, i jej wpływu, jeśli traktuje się je w oderwaniu od pierwszego wielkiego kryzysu, jaki w XII w. przechodzi porządek feudalny zachodniej i środkowej Europy, upostaciowany i uwieńczony przede wszystkim nadrzędnym i wszystko ogarniającym stanowiskiem papiestwa. Ulega wtedy zachwianiu charakterystyczna dla feudalizmu przewaga wielkich feudałów-właścicieli ziemskich, zagrożonych rosnącą, przede wszystkim właśnie we włoskiej ojczyźnie Joachima, siłą mieszczaństwa. Wśród tego mieszczaństwa zaś przechodzi kryzys — w ostrych walkach z pospólstwem — przewaga patrycjatu.[20]

Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation (1934) nie była mi dostępna.

[17] Tondelli: Da Gioacchino a Dante cyt. wyd. Grundmann cytuje tu również własną pracę: Dante und Joachim von Fiore. Deutsches Dante-Jahrbuch t. XIV 1932 r..

[18] Gabriele Pepe: Lo stato ghibellino di Federico II. Wyd. II Bari 1951 s. 103, 117; Morton W. Bloomfield i Marjorie of Reeves w The Penetration of Joachimism into Northern Europe (Speculum Vol. XXII nr 4 October 1954) wskazują również na traktat dominikanina Arnolda De correctione Eccelesiae, popierający politykę Fryderyka II wobec papiestwa przy pomocy argumentów zaczerpniętych z pism Joachima.

[19] Gebhardt (o.c. s. 50) przytacza pełny tekst odnośnego wezwania przy mszy: „Beatus Joachim, spiritu dotatus prophetico, decoratus intelligentia, errore procul heretico, dixit futura ut praesentia" — i zwraca uwagę na podobieństwo jego pierwszych słów do słów Dantego: „Il calavrese abbate Giovacchino Di spirito profetico dotato" (Paradiso c. 12 v. 80).

[20] Ciekawą syntezę tych walk wewnątrz mieszczaństwa dał ostatnio J. Lestocquoy: Les villes de Flandre et d'Italie sous le gouvernement des patriciens (XI—XVe siècles). Paris 1952

Ulega dalej zachwianiu wskutek przemian zarówno ideologicznych (wzrost świadomości narodowościowych [21]), jak i politycznych (powstawanie systemu faktycznie od siebie niezależnych państw[22]) system stosunków międzypaństwowych, mający swój jednolity szczyt w papiestwie. Przechodzi kryzys wiara, będąca ideologiczną podstawą przewagi papiestwa, wiara, iż kościół katolicki jest jedyną i ostatnią postacią *civitas dei* na ziemi i jedyną drogą do zbawienia, oraz związana z nią wiara, że jedynymi piastunami sakramentów — jedynych narzędzi prowadzących do zbawienia — są kapłani katoliccy.[23] Oba dotychczasowe narzędzia poznania — scholastyczne rozumowanie i mistyczny ogląd boga — zaczynają być niejednokrotnie stosowane nie w interesie papiestwa i nie w posłuszeństwie jemu i jego nauce, lecz przeciw nim.[24] Zaczynają się wyłaniać kontury nowego porządku społecznego, politycznego, międzynarodowego, nowych metod poznawczych. W zakresie zjawisk społecznych obserwujemy pierwsze przejawy znaczenia mieszczaństwa. Z punktu widzenia politycznego widać (właśnie w epoce Joachima i dokładnie w jego ojczyźnie) początki scentralizowanego, absolutnego i jak na swą epokę laickiego państwa, opartego na jednej narodowości, formującej się równocześnie z tym państwem i dzięki niemu. W dziedzinie stosunków międzynarodowych mamy początki pokojowych stosunków z państwami niekatolickimi i uznawania ich legalnego istnienia. W zakresie przemian teoretyczno-poznawczych rozpoczyna się proces oderwania poznania od dogmatu i dążenie do oparcia go na obserwacji rzeczywistości, eksperymencie, swobodzie krytyki. Feudalizm, kościół katolicki, papiestwo przezwyciężyły wówczas ten kryzys: „tomistyczna kontrrewolucja" XIII w. zapewniła starym ideologiom i starym siłom społecznym panowanie jeszcze na przeszło dwa stulecia, ale zarodki wówczas zrodzone nie zaginęły, lecz odżyły wzmocnione i zmienione w wielkim i zwycięskim kryzysie Odrodzenia. Stosunek Joachima i joachimitów do tych zarodków wydaje się być problemem najistotniejszym.

*

„Bóg, który niegdyś dał prorokom ducha proroczego, mnie dał ducha inteligencji, abym w duchu bożym jak najjaśniej rozumiał wszystkie tajemnice Pisma świętego, tak jak je rozumieli święci prorocy, którzy je (pismo — K. G.) niegdyś w duchu bożym objawili." [25] To zdanie Joachima ujawnia naj-

[21] Krytyczne omówienie wyników badań naukowych o tej kwestii dał Walter Goetz (Die Enstehung der italienischen Nationalität, w Festschrift für Alfons Dopsch, 1933, i Das Werden des italienischen Nationalgefühls, w Sitzungsberichte der bay. Ak. d. Wiss. Phil. Hist. Klasse, 1939), własne jego poglądy budzą jednak nieraz, moim zdaniem, poważne zastrzeżenia.

[22] Por. Walther Kienast: Die Anfänge des europäischen Staatensystems im Spätmittelalter. München 1936

[23] Znaczenie nauki o sakramentach dla całego systemu filozofii i socjologii średniowiecznej trafnie uwydatnia Alois Dempf: Die Hauptform mittelalterlicher Weltanschauung, eine geisteswissenschaftliche Studie über die Summa. München 1928

[24] Problem dla XII w. — o ile sięgają moje wiadomości — właściwie mniej zbadany niż dla późniejszych okresów. Wiele materiału w pracy Mandonneta o Sigerze z Brabantu, wiele również w szeregu rozpraw ks. Konstantego Michalskiego, poświęconych Dantemu. Krótkie a cenne ujęcie dał Paul Honigsheim: Zur Soziologie der mittelalterlichen Scholastik (Die soziologische Bedeutung der nominalistichen Philosophie) w Erinnerungsausgabe für Max Weber. München 1923

[25] Deus (inquit), qui olim dedit prophetis spiritum prophetie, mihi dedit spiritum intelligentie, ut in Dei spiritu omnia misteria

wyraźniej zarówno to, co uważa on za najważniejszą metodę poznawczą (poznanie mistyczne, objawienie), jak i szczególną rolę, jaką sobie tutaj przypisuje. W pierwszym nie wyróżnia się on i nie przeciwstawia bynajmniej ówczesnej katolickiej mistyce, drugi natomiast akcent nie daje się pomieścić w ramach „prawowiernego" kościoła. Ówczesna scholastyka wykształciła już w pełni swoje teoretyczno-poznawcze założenia, będące ideologicznym narzędziem panowania papiestwa; rozróżniano w niej trzy metody poznawcze: „Wiara jest pewnym dobrowolnym kosztowaniem niegdyś objawionej prawdy. Intelekt jest pewną i oczywistą znajomością jakiejś prawdy niewidzialnej. Opinią jest uważanie za prawdę czegoś, o czym nie wiemy, by było fałszywe." [26] Wiara jest objawiona i zawarta w księgach świętych. Treścią pracy badawczej człowieka może być to, co podlega badaniu przy pomocy *„intellectus"* i *„opinio"*, a więc prawdy „niewidoczne" *(intellectus)* i „widoczne", zmysłowe *(opinio)*. Rozgraniczenie jednej i drugiej sfery łączy się z odpowiedzią na pytanie, co z „prawd wiary" może być udowodnione rozumowo, co zaś dowodom rozumowym się wymyka. Ostateczne ustalenie tego rozgraniczenia (łącznie z pewną zmianą terminologii) jest dziełem dopiero Tomasza z Akwinu; w wieku XII jest to jeszcze zagadnienie płynne i tędy wdziera się w myśl epoki zarówno awerroistyczna w swej genezie konstrukcja „podwójnej prawdy" (innej dla poznania religijnego, innej — i nieraz z tamtą sprzecznej — dla poznania rozumowego), jak i mistyka. Sądzę, że ta ostatnia jest wówczas dla dyktatury papiestwa i aparatu kościelnego niebezpieczniejsza niż nurt pierwszy, znajdujący swój wyraz w awerroizmie łacińskim i nominalizmie. Nurt ten podważa jedynie t r e ś ć niektórych dogmatów katolickich, gdy mistyka podważa ponadto samym swym założeniem monopol religiopoznawczy aparatu kościelnego, przeciwstawiając mu bezpośrednie „poznawanie boga" przez „natchnioną" jednostkę. I jakkolwiek na linii rozwojowej myśli ludzkiej pozytywne walory mistyki są raczej żadne, a jej rola ujemna — znaczenie jej jako siły burzącej monopolistyczne stanowisko aparatu kościelnego jest pierwszorzędne; działalność mistyków ortodoksyjnych, przede wszystkim Jana Fidanzy (Bonawentury) i wiktorynów, tylko chwilowo i tylko w pewnym stopniu potrafi ten nurt skierować na tory prawowiernego katolicyzmu.

---

sacre scripture clarissime intelligam, sicut sancti prophete intellexerunt, qui eam olim in Dei spiritu ediderunt" (cyt. wg Grundmanna s. 37).

[26] „Fides est voluntaria quaedam et certa praelibatio necdum propalatae veritatis. Intellectus est rei cuiusque invisibilis certa et manifesta notitia. Opinio est quasi pro vero habere aliquid quod falsum esse nescias" (Bernard z Clairvaux: D e C o n s i d e r a t i o n e V 3 n. 6, Migne. Lat 182, 791 A). „Necdum propalatae" można by raczej tłumaczyć „jeszcze nie utwierdzonej", zgodniej z sensem tego słowa w klasycznej łacinie, ale wtedy popada się w sprzeczność z powszechnym dla ówczesnej scholastyki i mistyki rozróżnieniem przedmiotów i metod poznania na s e n s i b i l i a (zmysłowo poznawalne), i n t e l l i g i b i l i a („invisibilia, ratione tamen perciptibilia") i i n t e l l e c t i b i l i a („invisibilia et humanae rationi incomprehensebilia") — tak mistyk Richardus a S. Victore (por. Michalski: M i s t y k a i s c h o l a s t y k a u D a n t e g o. Kraków 1921. s. 10). U Tomasza z Akwinu mamy identyczne rozróżnienie przedmiotów poznania na „c r e d i b i l e, d e m o n s t r a b i l e, s c i b i l e" (S u m m a T h e o l. I. Qu. XLVI. Art. II). „I n t e l l e c t i b i l i a" Ryszarda to to samo, co I n t e l l e c t u s Joachima. Przy tłumaczeniu „necdum propalatae" jako „jeszcze nie utwierdzonej" — „wiara" Bernarda pokrywałaby się pojęciowo z „o p i n i o" Joachima, a więc właśnie brakiem pewności, tylko przypuszczeniem (Grundmann s. 83), z „i n d u s t r i a h u m a n a" w jego ocenie przez przeciwników (jw. s. 69).

To zasadnicze, zdaniem moim, i wstępne dla oceny poglądów i roli Joachima zagadnienie jest i u Grundmanna, i (o ile wnosić można z jego przeglądu literatury) u omawianych przez niego autorów zatarte. I Grundmann, i ci autorzy analizują przede wszystkim t r e ś ć poglądów Joachima oraz stosunek ich treści do ortodoksyjnych poglądów katolickich. Natomiast niemal nie zwracają uwagi na przeciwstawne tym poglądom, mimo identycznej systematyki i terminologii, *założenia teoretyczno-poznawcze* Joachima. Gdy Joachim (w wyżej podanym zdaniu) stawia na tej samej płaszczyźnie „objawienia" proroków Pisma św., które stały się częścią składową tego pisma, i swoje objawienie, wychodzi poza katolickie założenie, iż objawienie jest, z chwilą ustalenia kanonu Pisma św., zamknięte, iż *„intellectus"* (czyli — w ówczesnej terminologii — poznanie mistyczne) jest pomocą dla zrozumienia istniejącego objawienia, a nie narzędziem dla uzupełnienia objawienia nowymi częściami składowymi. Takie zaś jest dla Joachima znaczenie *„intellectus"*, który daje mu nowe objawienie, zastępujace i uzupełniające dotychczasowy kanon Pisma św. nowymi równorzędnymi częściami. Joachim uważa się w tym zdaniu za równorzędnego autorom Pisma św., którzy jak i on byli tylko głosem boga. Podważa w ten sposób katolicką naukę o wierze jako całości zamkniętej i nie uzupełniającej się nowymi składnikami aż do końca świata, stawia tezę o przejściowości istniejącego w jego epoce kanonu wiary. Prawo zaś uzupełnienia go i zastąpienia nowym i doskonalszym objawieniem przyznaje sobie z tytułu osobistego, bezpośredniego, charyzmatycznego stosunku do boga, gdy dla oficjalnej doktryny kościelnej spełniające podobną rolę w ramach niezmiennego objawienia prawo interpretacji kanonu wypływa z określonego stanowiska w hierarchii kościelnej, z najwyższego stanowiska papieża czy soboru. W ten zaś sposób, przez takie rozumienie *„intellectus"*, podważa katolickie założenia teoretyczno-poznawcze; przez wysunięcie na plan pierwszy personalnej i pozahierarchicznej charyzmy podważa katolicką strukturę organizacji kościoła; przez tezę o przejściowości obecnego objawienia i obecnego kościoła podważa podstawy katolickiej filozofii historii.

Średniowieczna katolicka filozofia historii przyjmuje w zasadzie od narodzenia Chrystusa statyczny i niezmienny obraz świata. Katolicyzm jest ostatnią, mającą trwać do końca świata, prawdziwą religią. Imperium rzymskie (trwające wedle tej teorii dalej, a jedynie przeniesione[27] od Rzymian do Greków, od Greków do Franków, od Franków do Teutonów) jest ostatnią, mającą trwać do końca świata ogólnoświatową formą polityczną. W tych ramach religijnych i w tych ramach politycznych walczą z sobą w świecie doczesnym *„civitas dei"* i *„civitas diaboli"*, czyli po jednej stronie ogół żyjących zgodnie z nauką kościoła wiernych, po drugiej — niekatolicy i źli katolicy. Konsekwencją tej doktryny jest uznanie istniejącego ustroju religijnego, a przez to i powiązanego z nim ustroju społecznego i politycznego, za najwyższe osiągalne w „doczesności" optimum, zmiana którego nie jest w mocy ludzkiej, oraz przerzucenie wszelkiej odpowiedzialności za „zło" w świecie na *„civitas diaboli"*, wmieszaną w *„civitas dei"*: konsekwencją o charakterze skrajnie konserwatywnym, równocześnie wszelkie postulaty „doskonalenia się" przerzucone są na „wewnątrz" duszy ludzkiej, a więc są najzupełniej zneutralizowane społecznie i politycznie, pozbawione wszelkiego o-

[27] Por. analiza tych ujęć u Pepe o. c. s. 166 i nast.

strza krytycyzmu wobec istniejącej rzeczywistości. Odnośnie do tych wszystkich zagadnień, jak słusznie w zasadzie stwierdza Grundmann, przeciwstawia się oficjalnej teorii katolickiej doktryna Joachima. Jego nauka głosząca, iż po obecnie istniejącym kościele „syna bożego" — częściowo tylko uduchowionym, a więc częściowo tylko doskonałym — przyjdzie tu, w „doczesności" kościół trzeci, „ducha świętego", w pełni uduchowiony i doskonały, jest doktryną dynamiczną, a nie statyczną, rewolucyjną, a nie konserwatywną w swych skutkach. Mimo zaś mistycznej terminologii i powłoki „odmistycznia" ona w istocie katolicką naukę o doskonałości duchowej, bo widzi jako drogę do realizacji tej doskonałości nową organizację religijną i społeczną, a więc realną zmianę, a nie wewnętrzne uduchowienie. Trafnie też wytyka Grundmann katolickim obrońcom rzekomej prawowierności religijnej Joachima, iż „przeoczają istotną różnicę między wzywaniem do uduchowienia jednostki a doczesnym przejściem od cielesnego do duchowego kościoła".[28] Twierdzenie, iż obecna organizacja kościoła jest niedoskonała i przejściowa, połączone z zapowiedzią, iż w najbliższej przyszłości zastąpi ją organizacja inna i doskonalsza, występuje po raz pierwszy chyba dopiero u Joachima[29]; poprzedzający go herezjarchowie żądali zmian *w kościele,* lecz nie żądali nigdy zmiany *kościoła;* tu tkwi akcent rewolucyjny, który najbardziej bezpośrednio, być może, znajdzie wyraz w stosunku Fryderyka II do papiestwa[30], każe zelantom franciszkańskim powoływać się na Joachima jako swego mistrza i jeszcze Münzera skłoni do szukania u kalabryjskiego opata (właśnie wtedy przez weneckie wydania augustiańskich mnichów przypomnianego[31]) wzorów dla swych myśli.

Mało konkretny, niejasny wskutek mistycznej frazeologii Joachima, obraz ustroju społeczeństwa „trzeciej epoki", epoki „ducha świętego", jaki znaliśmy dotąd, zyskał cenne uzupełnienie w ogłoszonym przez Tondellego, przedrukowanym i uzupełnionym z innych rękopisów oraz skomentowanym przez Grundmanna *Dispositio novi ordinis pertinens ad tertium statum ad instar superne Jerusalem.* Już sam tytuł (określenia *„tertius status"* i *„superna Jerusalem"*[32]) powinien usuwać podniesione również przez Grundmanna wątpliwości, czy jest to obraz przyszłego doskonałego społeczeństwa, czy też okresu przejściowego między „drugim" a „trzecim" kościołem na rzecz pierw-

[28] Grundmann s. 67

[29] Karl Joel (W a n d l u n g e n d e r W e l t a n s c h a u u n g. E i n e P h i l o s o p h i e g e s c h i c h t e a l s G e s c h i c h t s p h i l o s o p h i e. Bd. I Tübingen 1928 s. 105) słusznie podkreśla znaczenie faktu, iż Joachim używa pierwszy dla tego rodzaju postulatów słowa „r e f o r m a r e", a nie „r e s t a u r a r e" (przywrócić do dawnego stanu).

[30] Por. Pepe o. c. passim.

[31] Sądzę, że Smirin w swej pracy R e f o r m a c j a L u d o w a T o m a s z a M ü n z e r a powinien był sięgnąć raczej do tych tekstów, a nie do ogłoszonych przez Denifle'a protokołów komisji z Anagni. Münzer znał pisma Joachima tylko z współczesnych sobie wydań weneckich, a nie mógł znać protokołów komisji papieskiej. Konieczne było w każdym razie zbadanie, czy teksty wydań weneckich pokrywają się z tym, co podaje wydanie Denifle'a i co cytuje Smirin.

[32] „S u p e r n a J e r u s a l e m", termin przejęty przez Augustyna z Hippony od mistyków żydowskich, a od Augustyna przez mistycyzm chrześcijański, nie oznaczał nigdy kościoła ziemskiego, zawsze tylko kościół w pełni doskonały, dla Augustyna niemożliwy w rzeczywistości ziemskiej, przez Joachima w tę rzeczywistość przeniesiony. O znaczeniu tego określenia por. Hans Leisegang: D e r U r s p r u n g d e r L e h r e A u g u s t i n s v o n d e r C i v i t a s D e i. Archiv für Kulturgeschichte, XVI B. 2. Heft. Leipzig 1925

szej z tych ewentualności. Ale nie to jest istotnym problemem dla oceny tego tekstu. Istotny jest, o ile można z zawartych w nim zasad organizacyjnych idealnego „*ordo*" odczytać, stosunek Joachima do feudalnego porządku. Sądzę, że dają tu pewną podstawę zarówno niektóre twierdzenia, jak i przemilczenia tekstu. Twierdzeniem jest sposób, w jaki wstęp do *Dispositio* stosuje słowo „*corpus*", przemilczenie — to zagadnienie sakramentów. Grundmann dostrzega znaczenie obu tych zagadnień, choć chyba nie w pełni je docenia.

Wstęp do *Dispositio novi ordinis* ujmuje społeczeństwo wiernych jako „*unum corpus*" na wzór ciała Chrystusowego. Pojęciowo jest to ujęcie w tej epoce powszechne[33]; jest to przecież epoka panowania organicznej teorii społeczeństwa, kościoła i państwa. Politycznie służy ona wtedy do uzasadnienia zróżnicowania stanowego: ciało składa się z różnych członków, z których każdy ma odmienną funkcję, a funkcje te pozostają do siebie w stosunku hierarchicznej ważności, jak stany w społeczeństwie. Każdy członek ciała jest z góry predestynowany do takiej, a nie innej funkcji (pozostającej w stosunku służebnym do funkcji innego członka) i innej funkcji nie może spełniać; podobnie i członkowie poszczególnych stanów są, w obrębie swego stanu, powołani do właściwej temu stanowi funkcji i nie mogą spełniać innej, a więc przechodzić do innego stanu, tak jak np. noga nie może się stać głową; podobnie pewne stany mają charakter służebny wobec innych i charakter ten nie może ulec zmianie, tak jak i w ciele ludzkim noga nie może rządzić głową. Biologiczna analogia z organizmem zostaje ponadto podparta mistyczną, z Dionizego pseudo-Areopagity przejęta nauką o hierarchii ziemskiej jako odbiciu hierarchii chórów anielskich[34], co razem się składa na uzasadnienie feudalnego pojęcia „*ordo*".[35] Z kierowniczym stanowiskiem kleru jako stanu-członka ciała społecznego zostaje całe to ujęcie powiązane przez naukę o sakramentach[36], z których jeden, kapłaństwo, jest środkiem dla wyodrębnienia kleru spośród ogółu wiernych w osobny stan, a równocześnie do zmonopolizowania w rękach tego stanu (jako dawcy wszelkich innych sakramentów) środków zapewniających (wyłącznie i monopolicznie) zbawienie wieczne.[37]

Joachim w pismach swych burzy w istocie cały ten system. Grundmann słusznie stoi na stanowisku[38], iż na tym właśnie polega, wedle Joachima, istotna różnica między kościołem obecnym i przyszłym. Gdy w kościele obecnym wysuwa się na plan pierwszy jako konsekwencję teorii organicznej fakt, iż ona „*divisit membra*", to w przyszłym jej konsekwencją będzie, iż

[33] Co do rozwoju tego ujęcia por. Arnold Ehrhardt: Das Corpus Christi und die Korporationen im spätrömischen Recht (Sav. Zeit. f. Rechtsgesch. Kan. Abt. Bd. 70 i 71. Weimar 1953 i 1954

[34] Słuszne uwydatnienie związku obu tych pojęć por. u Dempfa o. c. s. 125 i nast.

[35] Por. Luise Manz: Der Ordo-Gedanke. Stuttgart 1937. Ujęcie niewolne od błędów (por. krytykę w Sav. Zeitschr. f. Rechtsgeschichte, Germ. Abt. LIX), głównie wskutek uwzględnienia tylko literatury teologicznej, ale dla problemu Joachima właśnie ta literatura jest istotna. Najtrafniejsza z nowszych analiz tego pojęcia por. Gerd Tellenbach: Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites. Stuttgart 1936

[36] Dempf o. c. s. 22 i nast.

[37] To jest również, jak sądzę, jedną z przyczyn, dla których papiestwo zwalcza z powodzeniem teorię, jakoby pomazanie na króla było również sakramentem, i to co najmniej równym kapłaństwu. Teoria ta bowiem, stawiając monarchę na równi z kapłanem, przeciwdziała podporządkowaniu państwa hierarchii kościelnej.

[38] Neue Forschungen... s. 88 i n.

„*intulit unitatem*". Gdy obecnie istota organizmu społecznego polega na zróżnicowaniu, to w przyszłym społeczeństwie w miejsce zróżnicowania wstępuje jako istota organizmu „*unitas et dilectio*". Występuje to, jak sądzę, nie tylko w uzasadnieniach, jakie daje Joachim swemu programowi organizacji społecznej, ale również w terminologii. „*Ordo*" to dla doktryn feudalnych termin na określenie poszczególnych części społeczeństwa i ich wzajemnego stosunku; u Joachima to określenie całości, a poszczególne części to „*mansiones*", termin najzupełniej neutralny i nie związany z pojęciem hierarchicznego stosunku zróżnicowanych grup społecznych. Cały obraz ustroju nie zna też sztywnego hierarchicznego zróżnicowania, choć zna różne funkcje poszczególnych „*mansiones*" i ich różne znaczenie i ważność dla całości. Granice między jednym *mansio* a drugim są jednak na tyle płynne, że przechodzenie z jednego do drugiego jest możliwe, a podział ludzi między „*mansiones*" dokonuje się z punktu widzenia ich osobistych kwalifikacyj, ocenianych przez „ojca duchowego" (*pater spiritualis*), bez względu na pochodzenie jednostki i bez wzmianki o magicznym obrzędzie zmonopolizowanym w ręku jednej grupy, jakim jest sakrament — istotny i konstytutywny wówczas dla zaliczenia do najważniejszej grupy kapłanów, a w pewnych ujęciach jeszcze i dla uczynienia jednostki monarchą.

Brak sakramentu to zasadniczy, rewolucyjny w stosunku do doktryny katolickiej, punkt drugi w obrazie przyszłego ustroju. „Przyszły kościół duchowy bez kapłanów i bez sakramentów", jak trafnie określa ideał Joachima Grundmann [39], jest „rewolucyjnym przełomem od hierarchicznego kościoła papieży i duchownych, kościoła przeszłości — do mniszego kościoła ducha, kościoła przyszłości".[40] Twierdzenie zaś o możności osiągnięcia doskonałości bez pośrednictwa sakramentów, a nawet dalej idące — o zupełnej zbędności sakramentów w stanie pełnej doskonałości [41], jest tezą tylko pozornie i formalnie mistyczną. W swej istocie i w swych konsekwencjach jest tezą o zbędności aparatu mającego monopol udzielania sakramentów i wyodrębnionego z całości społeczeństwa przy pomocy sakramentu, to jest aparatu kapłańskiego z papieżem na czele. Jest więc podważeniem hierarchicznego szczytu systemu feudalnego, wiążącego cały ten system w jedną całość.

Jest takim podważeniem tym bardziej, że łączy się z ideałem mierności majątkowej i pracy. Właśnie okres życia i działalności Joachima jest okresem ostatecznego utrwalania potęgi papiestwa jako największego z panów feudalnych. Właśnie na te lata przypada proces, określany jako „imperializacja papiestwa" [42], a więc ujmowanie władzy papiestwa w analogii do władzy świeckiej, a ponad wszystkimi innymi świeckimi władcami, ujmowanie jego własności jako własności najpotężniejszego feudała. Znajduje to swój wyraz między innymi w ówczesnych formułach przysiąg biskupich, uznających za obowiązek biskupa ochronę „wobec wszystkich ludzi" zarówno „papiestwa rzymskiego", jak i „regaliów św. Piotra", a więc praw świeckich, własnościowych i politycznych papie-

[39] Tamże s. 66

[40] Tamże s. 68

[41] Tellenbach (o. c. s. 59) nast. wskazuje, iż pogląd taki ma swe źródło w poglądach rozwijających się w obrębie kościoła wschodniego, a więc mielibyśmy tu może wpływy grecko-wschodnie na Joachima.

[42] Por. H. Kantorowicz: Inalienability: a Note of Canonical Practice and the English Coronation Oath in the XIII Century. Speculum, Vol. XXIX nr 3 July 1954

stwa.[43] Joachim zaś w swym obrazie przyszłego kościoła wypowiada wczesny, a skrajny protest przeciw tej ewolucji. W jego przyszłym a doskonałym „*ordo*" wszyscy z wyjątkiem „starców i delikatnego zdrowia" obowiązani są bądź „wychodzić do pracy na rolę" — co jest regułą — bądź „pracować wewnątrz domów". Świeccy zaś i w rodzinach żyjący członkowie „*ordo*" (stanowiący osobną *mansio*) „ze wspólnego otrzymują wyżywienie i odzież" tak, „by nikt z nich nie był potrzebujący, i to jest ogólną zasadą dla wszystkich". Określenia te wskazują na — niezbyt jasno sformułowany — komunizm spożycia i na postulat egalitaryzmu majątkowego. Joachim podważa stanowisko papiestwa i kleru zarówno od strony ich przywilejów stanowych, jak i od strony ich stanowiska majątkowego, toteż zrozumiałe jest, iż stał się wzorem dla licznych ruchów, łączących radykalizm religijny z radykalizmem społecznym.

Ostatnie zagadnienie — to stosunek Joachima do rodzącej się właśnie w jego epoce świadomości narodowościowej włoskiej. Omawiani przez Grundmanna autorzy włoscy widzą w dziełach Joachima wyraz patriotyzmu włoskiego; Ottaviano określa nawet *Concordia novi et veteris testamenti* jako *„Magna Charta della nazione italiana"*.[44] Grundmann nie podziela tych poglądów wskazując, iż określenia „Italia", *„italicum regnum"* są u Joachima raczej rzadkie, że częściej występują *„latinitas"*, „populus latinus", tych ostatnich zaś nie można, zdaniem Grundmanna, uważać za wyraz patriotyzmu włoskiego. Są one natomiast identyczne w swym znaczeniu z określeniem *„ecclesia latina"* jako przeciwstawienie do „ecclesia Graecorum". Również niechęć, nieraz nienawiść Joachima do rządów niemieckich we Włoszech, określenia ich jako *„imperium Babilonis istius Germanicae"*, to, zdaniem Grundmanna, akcent propapieski, a nie prowłoski.[45] A zatem wbrew ogólnemu własnemu stanowisku widzi on, odnośnie do tego zagadnienia, w Joachimie prawowiernego katolika, przeciwstawiającego się ostro greckiej „herezji", wiernego papiestwu gwelfa, wrogiego wszelkiemu gibellinizmowi.

Nie sądzę, by to stanowisko było słuszne. Propapieskość akceptująca w pełni prymat Rzymu i istniejący kościół nie da się pogodzić z ujawnianym tylokrotnie przez Joachima wyraźnym a ostrym krytycyzmem wobec papiestwa, posuwającym się aż do proroctwa, iż antychryst, który się już urodził, będzie papieżem.[46] Twierdzenie o ostrym przeciwstawianiu się Joachima kościołowi greckiemu, oparte na dwóch jego zdaniach — chyba przesadnie interpretowanych[47] — wydaje się wymagać co najmniej złagodzenia w świetle ówczesnych stosunków właśnie w królestwie Sycylii, gdzie wpływy bizantyjskie były silne i gdzie doktryna prymatu papieskiego nie była jeszcze uważana za nieodzowny składnik katolickiej prawowierności, skoro jeszcze król Roger II (pozostający w bliskich

---

[43] Por. Kantorowicz o. c. s. 490 (cyt. tam praca P. E. Schramma: Sacerdotium und Regnum im Austausch ihrer Vorrechte. Studi Gregoriani II. Roma 1947, nie była mi dostępna).

[44] Por. Grundmann s. 55

[45] Grundmann s. 54. O ile Smirin w swej pracy o Münzerze poszedł, moim zdaniem, za daleko, identyfikując zawsze określenie „Babilon" u Joachima z potępieniem papiestwa, to jednak z drugiej strony i Grundmann chyba zbyt jednostronnie stosuje to określenie wyłącznie do teutońskiego cesarstwa.

[46] Por. Grundmann s. 49

[47] Por. Grundmann s. 54. Określenie kościoła greckiego jako „Samarii" w przeciwstawieniu do łacińskiej „Jeruzalem" nie może być chyba identyfikowane z potępieniem tego kościoła, skoro i łaciński jest uznany za przejściowy, skoro „Samaria" w Nowym Testamencie jest inaczej traktowana niż w Starym.

stosunkach z Joachimem) zamawia u greckiego archimandryty Nilusa Doxopatriosa *Historię pięciu patriarchatów*, stawiającą je wszystkie na równi, a więc skierowaną przeciw prymatowi papieskiemu.[48] A twierdzenie, że „*latinitas*" i „*populus latinus*" oznacza wówczas zawsze ogół katolików w przeciwstawieniu do kościoła wschodniego, jest odnośnie do słowa „*latinitas*" tylko częściowo słuszne, odnośnie do „*populus latinus*" chyba w całości niesłuszne. Właśnie w drugiej połowie XII w., w okresie, gdy narodowość włoska nie jest jeszcze w pełni uformowana z rozlicznych elementów (łacińskich, longobardzkich, bizantyjsko-greckich, arabskich, normandzkich), gdy również nie jest jeszcze rozstrzygnięte zagadnienie państwowego zjednoczenia czy rozbicia Włoch, znaczenie tych określeń jest różne i służą one różnym interesom. Różne, często przeciwstawne sobie czynniki powołują się wówczas na różne tradycje historyczne i kulturalne łacińskie i rzymskie jako na czynnik jednoczący. Znaczenie jednoczące ma — niezależnie od tego, czyim celom służy — proces wypierania praw lokalnych, zwłaszcza germańskiego pochodzenia, przez prawo rzymskie, stające się „*diritto commune*" dla całych Włoch.[49] Powrót do tradycyj imperium rzymskiego (*Renovatio imperii*)[50] służy początkowo kosmopolitycznemu imperium Ottona III, potem przejściowo teutońskiemu imperium Hohenstaufów[51], ale w końcu włoskiemu w swym centralnym punkcie oparcia, włoskiemu przeważnie w swym aparacie rządzącym i włoskiemu w swym władcy imperium Fryderyka II, ograniczonemu w istocie do Włoch zjednoczonych przejściowo pod absolutną władzą imperatora.[52] A przeciwstawny mu w swej politycznej formie, ale identyczny w narodowościowym włoskim akcencie jest nieco wcześniejszy renesans republikańskich rzymskich tradycji, współczesny Joachimowi Rzym Arnolda z Brescji z jego hasłem „*Renovatio sacri Senatus*", wyraźnie polemicznym w stosunku do „*Renovatio Imperii*" i połączonym z żądaniem cesarza wybieralnego przez lud rzymski i rezydującego w Rzymie[53]. Nie można w końcu zapoznawać znaczenia papieskich taktycznych prób wykorzystania rodzącego się włoskiego poczucia narodowościowego dla walki z cesarstwem.[54] W okresie życia Joachima mamy tu jeszcze *promiscue* i w tym samym sensie używaną terminologię „*latinus*", „*romanus*", „*italicus*"[55], i dopiero w następnym wieku słowo „*Italia*" wysunie się na plan pierwszy, ale i potem u największych wło-

---

[48] Karl Hampe: Das Hochmittelalter. Berlin 1932 s. 213

[49] Heinrich Mitteis: Der Staat des hohen Mittelalters. IV Aufl. Weimar 1953 s. 273 (praca F. Callasso: Il diritto commune come fatto spirituale, 1948, na której oparł się Mitteis, nie była mi dostępna).

[50] Percy Ernest Schramm: Kaiser Rom und Renovatio. Leipzig 1929

[51] Mario Krammer: Der Reichsgedanke des staufischen Kaiserhauses. Wrocław 1908

[52] Pepe o. c. zwłaszcza cz. VI — L'effimera unita d'Italia. Antonio Marongiu: Note federiciane. Annali della Universita di Macerata Vol. XVIII. Milano 1951

[53] N. A. Bortnik: Mirowozzrienije Arnolda Breszianskogo (Sriednije Wiekat. V Moskwa 1954), gdzie jednak właśnie na „Renovatio sacri Senatus", od której zaczynano wówczas nową erę, oraz na jej znaczenie narodowe i antyabsolutystyczne nie zwrócono uwagi.

[54] Goetz: Das Werden... (w zbiorze Italien im Mittelalter. Bd. I Leipzig 1942 s. 98 i nast.

[55] W w. XII używanie prawie wyłącznie „Italia" spotykamy tylko w antycesarskich enuncjacjach papieskich (por. Goetz o. c. s. 89 i nast.), gdzie używanie określenia „romanus" i „latinus" było utrudnione, skoro właśnie przeciwnik to „imperator romanus".

skich patriotów, jak np. u Dantego[56], w ścisłym powiązaniu z cesarstwem, z pojęciem Italii jako *„giardin dell'imperio"*.[57]

Na tym tle sam fakt używania przez Joachima określeń *„populus latinus"* i *„latinitas"* jako przeciwstawienia nie tyle chyba Grekom, co Babilończykom-Teutonom, nie może jeszcze przesądzać o wniosku, iż nie znajdujemy u niego patriotyzmu włoskiego, lecz katolicko-papieski. Niewątpliwy zaś wrogi stosunek do papiestwa, pomimo pozorów poddawania się jego decyzjom[58], każe raczej wykluczać takie rozumienie tych określeń. Gdy zaś równie trudno byłoby przyjąć identyfikację jego *„latinitas"* z cesarstwem, wtedy właśnie (Fryderyk I, Henryk VI) teutońskim i „babilońskim" pozostaje jedynie hipoteza, że to początki jeszcze nie całkiem sprecyzowanego, jeszcze zakrytego historycznymi reminiscencjami „łacińskości", ale już przecież włoskiego poczucia narodowościowego.

*

„Rewolucyjna opozycja przeciw feudalizmowi trwa przez całe średniowiecze. Występuje, zależnie od stosunków epoki, jako mistyka, jako otwarte kacerstwo, jako zbrojne powstanie" — pisał Engels.[59] Nauka marksistowska, zgodnie z tą wskazówką, dokonała już w znacznym stopniu zbadania „rewolucyjnej opozycji" w formie powstań, w bardzo skromnym stopniu podjęła badania nad rewolucyjną rolą herezji, w najmniejszym (jedynym chyba wyjątkiem jest Smirin) — prace nad rewolucyjnym znaczeniem mistyki. Uwagi powyższe, których punktem wyjścia są prace burżuazyjnych uczonych o jednym z najbardziej mistycznych, a nie najmniej rewolucyjnym mistyku, jakim był Joachim da Fiore, nie roszczą bynajmniej pretensji do postawienia zasadniczego zagadnienia: co i dlaczego, i kiedy w mistyce jest rewolucyjne. Są jedynie próbą wyśledzenia (i to na niepełnym materiale) u jednego z mistyków, co w jego poglądach mogło mieć i miało znaczenie podniety do walki ze stosunkami feudalnymi.

Konstanty Grzybowski

---

[56] Goetz (o. c. s. 99) widzi tu nawet u Dantego „najczystszy uniwersalizm", nie doceniając akcentów włoskich pod łacińsko-rzymską terminologią.

[57] P u r g a t o r i o c. VI w. 105

[58] Pozorów, skoro mimo wezwań nigdy papiestwu swych pism do aprobaty nie przedłożył, a swym zwolennikom polecał je czytać „s u b s i l e n t i o", co ówcześni (komisja w Anagni 1255) ocenili jako „in abscondito more hereticorum" (Grundmann s. 19).

[59] D e r d e u t s c h e B a u e r n k r i e g (w wyd. Berlin 1946 s. 36).

SPINOZA I FRANCJA

Paul Vernière: SPINOZA ET LA PENSÉE FRANÇAISE AVANT LA REVOLUTION. Tome premier — XVII siècle (1663—1715). Tome second — XVIII siècle. Paryż 1954. Presses Universitaires de France. Stron 773.

Nie ryzykujemy wiele stwierdzając, że mamy do czynienia z dziełem już w tej chwili należącym do tego „żelaznego zasobu" literatury spinozystycznej, którego żadnemu badaczowi Spinozy nie będzie wolno pominąć. W tej zaś dziedzinie — wszakże badania nad spuścizną filozoficzną Spinozy urosły niemal do rzędu samodzielnej nauki — konkurencja jest zaiste olbrzymia. Blisko sto lat temu jeden z historyków niemieckich wypowiedział przekonanie, że w samych Niemczech literatura dotycząca tego filozofa jest nie do opanowania dla jednego człowieka — a powiedział to, kiedy poważne studia historyczne w tej dziedzinie zaczynały zaledwie powstawać. Bezprzykładna obfitość literatury o Spinozie, nagromadzonej w ciągu blisko trzech wieków (z tego punktu widzenia Kant jest chyba jego jedynym rywalem w filozofii nowożytnej), sprawia, że w obecnej chwili nikt nie może już osiągnąć kompetencji doskonałej w zakresie znajomości literatury spinozystycznej, co jest bodaj najbardziej uchwytnym kryterium sytuacji, w której jakaś dziedzina wiedzy staje się odrębną dyscypliną naukową. Z tej powodzi literatury rozwój nauki skazuje ogromną część na zapomnienie, zachowując żywotność tylko nielicznym pozycjom. Pozycjami takimi — jeśli pominąć twórczość filozoficzną, która sama dla siebie zyskała stanowisko klasyczne, jak np. dzieła Tolanda, La Mettriego i Diderota, Jacobiego i Goethego, Hegla i Feuerbacha — są najczęściej, o ile mamy na uwadze ostatnie 70—80 lat naukowego postępu, prace dotyczące biografii filozofa, właściwego brzmienia jego tekstów, dziejów kształtowania się jego doktryny, warunków i wpływów, jakie formowały jego filozoficzną aktywność. Prace Fischera, Meinsmy, Freudenthala, Dunin-Borkowskiego, Steina czy Gebhardta — pomimo licznych niekiedy błędów i deformacji interpretacyjnych — weszły też do tego rodzaju klasycznego arsenału, nieodzownego dla każdego historyka spinozyzmu. Mniej liczne są prace, poświęcone specjalnie późniejszym losom doktryny i jej doniosłości dla rozwoju filozoficznego poszczególnych krajów. Badania nad recepcją Spinozy w Niemczech prowadzili kilkadziesiąt lat temu Leon Bäck (1895) i Max Grunwald (1897), przy czym znane dzieło tego ostatniego *Spinoza in Deutschland* stanowiło próbę całościowego przeglądu oddziaływania filozofii Spinozy w tym kraju; wielce pracowita i ciągle użyteczna z punktu widzenia zgromadzonych materiałów, praca ta jednak jest zupełnie anachroniczna z punktu widzenia metodologii i techniki naukowej. W zakresie recepcji Spinozy we Francji jedyne bodaj ogólne ujęcie sprawy doszło do skutku w artykule Janeta, jeszcze dawniejszym niż wymienione pozycje. Omawiana praca

Vernière'a przedstawia bezspornie najpoważniejsze i na najwyższym poziomie naukowym stojące dzieło w tej dziedzinie literatury, jakie się ukazało dotychczas — zarówno z punktu widzenia bogactwa materiału, jak też subtelności analitycznej i techniki historycznego badania.

Praca omawia ewolucję wszystkich recepcji, refutacji oraz wszystkich w ogóle opinii dotyczących Spinozy we Francji do końca XVIII wieku. Autor nie ograniczył się do przestudiowania olbrzymiej literatury drukowanej, obejmującej niemal całość filozoficznej twórczości francuskiej tych epok, ale zbadał również wielką masę materiałów rękopiśmiennych — od notatek filozofów, nie wydanych fragmentów przekładów Spinozy, potajemnych manuskryptów propagujących jego doktrynę aż do archiwów Bastylii. O ile ogromna waga, jaką miała recepcja spinozyzmu dla rozwoju filozofii niemieckiej w końcu XVIII i na początku XIX wieku, była powszechnie wiadoma, zasługą Vernière'a jest ujawnienie potężnego wpływu i wielkiej roli, odegranej przez tę doktrynę we Francji; rozmiary tego oddziaływania, po raz pierwszy poddane skrupulatnej analizie historycznej, potwierdzają przekonanie, że bez uwzględnienia intelektualnego wigoru, zawartego w twórczości haskiego filozofa, a niesłabnącego w ciągu półtora stulecia, rozwój zarówno materialistycznej, jak idealistycznej myśli filozoficznej tych epok byłby w znacznej części niezrozumiały.

*

Pierwszy rozdział pracy zatytułowany *Narodziny legendy i sporu* analizuje kontakty samego Spinozy z kulturą francuską i pierwsze echa jego doktryny we Francji. Wykazując, że Spinoza osobiście nie przyczynił się niczym do upowszechnienia swoich idei we Francji, autor ukazuje pierwsze zainteresowania, okazywane tym ideom przez libertynów francuskich — Jean Dehénault i Saint-Évremonda, których spotkania z filozofem (wątpliwe zresztą w pierwszym przypadku) nie miały jednak wpływu na rozszerzenie spinozyzmu we Francji. Bardziej przyczynił się w tym zakresie ów oficer najeźdźczej armii Kondeusza — Jean Baptiste Stouppe, który zapewne poznał osobiście filozofa w czasie jego podróży do Utrechtu i którego znane dzieło o religii Holendrów wprowadziło do Francji imię Spinozy w atmosferze radykalnego potępienia bezbożnej herezji. Z dwóch francuskich uczniów filozofa, zasłużonych dla propagandy jego doktryny: tłumacza *Traktatu teologiczno-politycznego* — de Saint-Glaina oraz autora sławnej biografii — Lucasa — Vernière uważa w szczególności tego ostatniego za twórcę legendy spinozjańskiej oraz autora owego wizerunku „szlachetnego ateusza", podjętego następnie przez Bayle'a i powracającego wielokrotnie w późniejszych ocenach. Wizerunek ten pojawia się u Bayle'a jeszcze przed *Słownikiem*, mianowicie w rozprawie o komecie, zapoczątkowującej bayle'owską koncepcję Spinozy, a jest on światopoglądowo o tyle doniosły, że rozrywa tradycyjną więź łączącą moralność z religią i generalnie uniezależniając — zresztą za Spinozą — moralne zachowanie ludzi od ich wyznania, przyczynia się do laicyzacji moralności.

Następny rozdział omawia pierwsze refutacje wychodzące ze środowisk protestanckich, które nawet przed odwołaniem edyktu nantejskiego miały z Holandią kontakty znacznie bliższe niż katolicy i wcześniej też przystąpiły do ataku na niebezpiecznego herezjarchę, tym bardziej, że kalwiniści usiłowali oczyścić się z zarzutu rzekomych koneksji z bezbożnikiem, przypisywanych im przez Stouppe'a i Arnaulda. Labadysta Pierre Yvon atakuje ateizm i racjonalizm Spinozy z pozycji paskalowskiej „religii serca". Podobny antyintelektualizm stanowi założenie Pierre Poireta, który demaskuje materializm autora *Etyki* jako nieuchron-

ny rezultat racjonalistycznej pychy kartezjańskiej, wyuzdanej *libido sciendi*. Jacques Abbadie broni autentyczności Starego Testamentu przeciw zarzutom *Traktatu teologiczno-politycznego*, Izaak Jaquelot z pozycji kartezjańskich podejmuje atak na monizm spinozjański, Jean La Placette przeciw determinizmowi *Etyki* broni wolności woli pojętej — jak na protestanta przystało — raczej jako postulat moralny niż przedmiot naukowej argumentacji. Natomiast pod wpływem Spinozy pozostaje inny jego krytyk, Jean Leclerc, który zwalczając domniemany fatalizm *Etyki*, przejmuje zarazem rozdział rozumu i wiary proklamowany przez *Traktat teologiczno-polityczny* oraz jego metodę egzegetyczną. Autentycznym uczniem Spinozy okazuje się wyklęty za socynianizm pastor Noël Aubert de Versé, który odrzucając spinozjański monizm, odrzuca zarazem ideę stworzenia *ex nihilo* i broni tolerancji religijnej. Ogólny obraz tej krytyki ujawnia, że protestanci wcześnie wykazali czujność wobec nowego materializmu i szybko zorientowali się w jego ciężarze, że jednak w wielu kwestiach istotnych kapitulują przed siłą dowodową *Etyki* i bronią się ucieczką w irracjonalizm „religii serca", nieczułej na ostrze rozumowej krytyki.

Penetracja spinozyzmu we Francji, stanowiąca przedmiot dalszych rozważań, ma jako swego hipotetycznego rzecznika Franciszka van den Enden, który tak dużą rolę odegrał w życiu filozofa, a jako rzeczników rzeczywistych Schullera, Christiana Huyghensa, który znał Spinozę jako szlifierza szkieł, ale również jako filozofa, oraz Tschirnhausa i Leibniza. Trzej ostatni byli pierwszymi ludźmi w Paryżu, poinformowanymi rzeczowo o treści *Etyki* jeszcze przed publikacją pośmiertnych dzieł Spinozy, i oni też — w szczególności Leibniz — pierwsi wprowadzili na grunt francuski znajomość doktryny. Jednocześnie przygotowuje się ofensywa katolicka, zaalarmowana publikacją przekładu Saint-Glaina z 1678 r. oraz przemycanymi nielegalnie egzemplarzami dzieł, podsycana wiadomościami z Holandii i inspirowana przez św. Officium, któremu Albert Burg dostarczył wiadomości o bluźnierczym liście, jaki otrzymał od filozofa. W latach osiemdziesiątych atmosfera rosnącego despotyzmu królewskiego i nietolerancji sprzyja podjęciu ostrego ataku, w którym janseniści i ortodoksi idą ręka w rękę w walce z przewrotnym niszczycielem wiary i autorytetu.

Następna część książki omawia wszystkie spory, związane z problematyką *Traktatu teologiczno-politycznego*, godzącego wszakże zarówno w autentyczność całego kanonu chrześcijańskiego, jak i w wartość poznawczą wszelkiej wiedzy objawionej. Mnóstwo krytyk podejmuje obronę nadwątlonej ortodoksji. Znany jezuicki krytyk kartezjanizmu Huet usiłuje bronić kwestionowanego przez Spinozę autorstwa pięcioksięgu i atakuje laicką metodę egzegezy. Oratorianin Richard Simon nie może się oprzeć wielu argumentom spinozjańskiej wykładni w sprawie nieskażoności biblijnego tekstu i usiłuje bez skutku ocalić swą prawowierność kompromisowym dziwactwem: hipotezą świętości i natchnienia boskiego, przypisywanym nie tylko autorom, ale redaktorom i kopistom Biblii. Inaczej Bossuet, który całe rozdziały swego głównego dzieła poświęca odparciu tez *Traktatu*, ani razu nie wymieniając znienawidzonego nazwiska: bez trudu, powagą historii i kościoła, obala wszystkie libertyńskie wymysły. Cała literatura katolicka kontrastuje z refutacjami kalwińskimi ubóstwem erudycji, ciasnotą myśli i zastępowaniem argumentów obelgami.

W szczególności spinozjańska negacja cudów i proroctw wywołuje zgorszenie ortodoksji. Stanowcze ciosy *Traktatu* w chrześcijańską koncepcję cudu zmuszają jednych, jak Malebran-

che'a, ostatecznie do ucieczki w fideizm, innych, jak ostrożnego Bayle'a, do wykrętnego uznania cudów, ale tylko w świecie Pisma świętego, innym wreszcie, jak Fayditowi, dają okazję do gwałtownych potępień — ale we wszystkich wypadkach widoczny jest rozstrój, niepokój, zgorszenie i zamęt, jaki dzieło Spinozy wprowadziło zarówno w szeregi kościelne, jak nawet w środowiska liberalne. Analogicznie w przypadku proroctwa, którego całą treść redukuje Spinoza do wskazań moralnych, rugując ze świętych ksiąg wszelką zawartość teoretyczną i odmawiając im jakiejkolwiek wartości poznawczej. Ogłoszona w okresie dyskusji między socyniańską, symboliczną interpretacją proroctwa, jansenistycznym fideizmem i ortodoksją — spinozjańska teoria, tłumacząca treść proroctw obyczajowością i osobistym usposobieniem proroka, była znowu kijem w mrowisku. Cokolwiek jej przeciwstawiano — dowód z wewnętrznej inspiracji, jak Leclerc, autorytet kościoła, jak Bossuet, osłabione tłumaczenie natchnień proroczych ograniczonych tylko do ogólnego kierunku proroctwa, jak Dupin i Grostête de la Mothe — wszystkie refutacje wydobywały na jaw niemożliwość pogodzenia wiary i rozumu, którą właśnie *Traktat* Spinozy demaskował.

Oddziaływanie Spinozy rozpoczęło się we Francji właśnie w tym czasie, kiedy okoliczności szczególnie sprzyjały jego recepcji, kiedy wygasło pokolenie XVII-wiecznych libertynów i rodziła się nowa formacja intelektualna — deizm, żądający religii naturalnej, wolnej od tajemniczości niepojętych dogmatów i fanatyzmu, ubogiej dogmatycznie, zgodnej z wymogami racjonalnego myślenia. Nim zdążył przeniknąć do Francji wpływ deistów angielskich, którzy także wyrośli w znacznym stopniu na bazie spinozjańskiego racjonalizmu, bezpośredni wpływ spinozyzmu przyczynił się walnie do ukształtowania deizmu francuskiego, który w kontaktach ze Spinozą dopiero przybierał wyraźniejsze kształty.

Następna część książki poświęcona jest sporom wokół *Etyki*, której determinizm i utożsamienie boga z przyrodą ujawniły rychło swoje radykalne przeciwieństwo z chrześcijańskim obrazem świata i którą atakują jezuici m. in. w ramach polemik antykartezjańskich jako przykład zgubnych owoców racjonalizmu Descartesa. Pierwsze ataki jezuickie na *Etykę* — Hueta, Tournemine'a i innych — stanowią jeszcze składnik walki z kartezjanizmem, a nade wszystko rzucają gromy na determinizm Spinozy oraz jego redukcję religii do pewnej postawy moralnej, co, rzecz jasna, niweczy za jednym zamachem całą teologię i co najmniej zrównuje ze sobą wszystkie wyznania. W tym czasie, na początku XVIII w., odbywają się już w Paryżu publiczne dyskusje nad Spinozą, jak o tym świadczy działalność szkoły, otworzonej w tym mieście przez Gaspara Langenherta, autora nie wydanej refutacji *Etyki*. Kartezjanie, których doktrynę z jednej strony Leibniz, z drugiej jezuici przedstawiali jako właściwe źródło spinozyzmu, podejmują kampanię, mającą na celu odcięcie się od kompromitującego pokrewieństwa i przedstawienie apologetycznych walorów własnej filozofii. Dom François Lamy i Pierre Sylvain Régis wydobywają na jaw zasadnicze przeciwieństwa Descartesa i Spinozy, akcentując wiarę w opatrzność, w objawienie i celowość świata w kartezjańskiej koncepcji. W wyniku tych polemik kartezjanizm rozpada się na obrońców fizyki Descartesa przeciwko Newtonowi oraz apologetów, szukających w doktrynie mistrza oparcia dla wiary chrześcijańskiej.

Jest jednak dwóch filozofów chrześcijańskich — Malebranche i Fénelon — którzy nie zdołali się oprzeć sile myśli spinozjańskiej i gwałtownymi atakami usiłują zamaskować rzeczywiste pokrewieństwa. Walka Ma-

lebranche'a z antropomorfizmem boskim, alegoryczne egzegezy Pisma, uznanie powszechnych praw przyrody, odróżnienie stworzonej materii rozciągłej od wiecznej i koniecznej rozciągłości intelligibilnej — niejako atrybutu boga spinozjańskiego — wszystko to zdradza reminiscencje z rozmyślań nad *Etyką*, zwalczaną przezeń skądinąd jako monstrualny płód ateizmu; nie pomaga odżegnywanie się: wielu współczesnych śledzi spinozjańskie relikty w myśli Malebranche'a, rozdartej wewnętrznym konfliktem między wiarą w dogmaty i metodycznym racjonalizmem. Również Fénelon, atakując Spinozę za jego odrzucenie kreacjonizmu, za utożsamienie boga i świata, za negację wolności, a zwłaszcza za ideę jedyności substancji, która jakoby wszystkie rzeczy czyni jedną i nie daje niczego od siebie odróżnić, oraz za koncepcję nieskończoności podzielnej, błędnie przypisywanej przeciwnikowi — faktycznie niemało z jego myśli przejmuje: immanentystyczną ideę substancji boskiej jako całkowitego bytu i uznanie istnienia indywiduów za relatywne, szukanie jedności z bogiem przez czystą miłość.

Licznych pisarzy ortodoksalnych niepokoi w tym czasie rozległy wpływ destrukcyjny dzieł Spinozy widoczny we Francji. Przykładem intelektualnej siły spinozyzmu jest Dortous de Mairan, który w korespondencji z Malebranchem ujawnia się jako przekonany do spinozyzmu, a zarazem przerażony konsekwencjami tej doktryny, której nie może nie uznać. U progu nowego stulecia Spinoza rozbija nadzieje na utrzymanie racjonalistycznego myślenia w ramach chrześcijaństwa — nadzieję zgody między rozumem i wiarą.

Osobną pozycję w dziejach spinozyzmu stanowi Bayle, przez którego twórczość postać „szlachetnego ateusza" przewija się nieustannie i którego sławny artykuł w *Słowniku* przez długi czas stanowił naczelne źródło, skąd czerpano wiadomości o autorze *Etyki*. Jego argumenty przeciwko monizmowi Spinozy, który — opacznie przez Bayle'a pojęty — czyni boga złożonym z części oraz każe mu być podmiotem inherencji sprzecznych cech, myśli i działań ludzkich, jego niechęć empiryka i sceptyka wobec dogmatycznej spekulacji *Etyki*, gdzie upatruje głównie zagrożenie dla wolnej myśli — nie mogą ukryć rzeczywistych oddziaływań; naczelne tezy spinozyzmu: negację wolności, opatrzności, niezmienności praw przyrodzonych świata, niestworzoność materii — uważa Bayle za jedynie zgodne z rozumem, a przeciwstawiając im objawione dogmaty, zmusza swych czytelników do alternatywnego wyboru między rozumem i ślepą wiarą.

Zakończenie rozważań nad XVII-wieczną recepcją spinozyzmu stanowi analiza rękopisów księcia de Boulainviller, pierwszego tłumacza *Etyki*, który pod pozorami polemiki popularyzował filozofię Spinozy; rzekoma refutacja, szeroko znana na długo przed drukiem, jest też podstawą spinozyzmu XVIII wieku. Dążenie do naturalnej interpretacji cudów, negowanie przyrodniczej wartości Pisma, ataki na antropomorfizm, kreacjonizm i teorię wolnej woli, obrona Spinozy przed zarzutami krytyków — oto idee, które w wyniku wielkiej popularności dzieł Boulainvillera sprawiły, że tak jak Bayle wobec napaści teologów rehabilitował Spinozę-człowieka, tak on podjął rehabilitację doktryny i dał podwaliny owej żywotnej recepcji, podjętej wobec Spinozy przez wiek Oświecenia.

Wiek XVIII, który rozpoczyna Vernière rokiem 1715 — śmiercią Ludwika XIV, rodzi się w atmosferze bezwzględnego potępienia Spinozy ze strony ortodoksji, dla której pozostaje on symbolem bezbożniczego piekła, oraz w atmosferze niechęci licznych filozofów, którzy zrażeni spekulatywnymi konstrukcjami chętniej zwracają się do

nauk eksperymentalnych i poddają się raczej działaniu empiryzmu Locke'a niż „geometrycznego" stylu *Etyki*. Z drugiej strony związany z tymi nastrojami odwrót od metafizyki Malebranche'a, Leibniza, Fénelona — rodzi pewną żywiołową sympatię dla Spinozy jako przedmiotu ich najostrzejszych napaści. Nie ma zwolenników doktryny — chętnie natomiast zbiera się i wyzyskuje pewne fragmenty systemu spinozjańskiego do walki z ortodoksją chrześcijańską. Rewolucjoniści filozoficzni opierają swój antyklerykalizm na tezach *Traktatu* i utwierdzają swój materializm na bazie odpowiednio zinterpretowanej *Etyki*, której jedyną substancję utożsamiają z materią. Obfita literatura filozoficzna poświęcona jest próbom, rzec można, oswojenia spinozjańskich konstrukcji, zinterpretowania ich w kategoriach doktryn znanych, zaaklimatyzowania; spinozyzm usiłuje się wyprowadzić z rozmaitych systemów filozofii antycznej czy renesansowej lub zbliżyć go do nich. Bayle przyrównuje Spinozę do Stratona, Leibniz łączy go z Parmenidesem, Wachter, Ramsay, Buddeus — wywodzą jego doktrynę z rojeń Kabały; powszechnie przypisuje mu się hylozoizm oraz teorię duszy jako szczególnej „materii ognistej", zlewającej się po śmierci z powszechną „duszą świata", o której mówili włoscy materialiści. Niektórzy jezuici (Trigaut, Couplet, Tournemine) i świeccy pisarze (Lévesque de Burigny, Boureau-Deslandes, Fréret, d'Argens) dopatrują się, zresztą wzorem Malebranche'a, licznych podobieństw między spinozyzmem i filozofią chińską, ściślej — konfucjanizmem, którego znajomość zaczyna przenikać do Europy. Nowa kategoria filozoficzna, utrwalona dzięki dziełu Tolanda — panteizm — zaczyna służyć do interpretacji filozofa już to w duchu panteizmu w ścisłym sensie, pojmującego boga jako jedność substancjalną świata, już to w duchu materializmu, dla którego termin „bóg" nie oznacza nic oprócz ogółu rzeczy istniejących. Popularne dzieło *Życie i umysł Benedykta Spinozy*, którego pierwsza część jest znaną biografią napisaną przez Lucasa, a druga, być może tego samego autorstwa, podaje treść doktryny, krąży w tym czasie w licznych egzemplarzach, a interpretuje Spinozę w duchu radykalnie materialistycznym. W takiej właśnie wersji przyjmuje spinozyzm Meslier; metafizyka *Testamentu*, stanowiąca pierwszy spójny system materialistyczny — utożsamienie natury z materią, przypisanie jej zdolności do ruchu, życia i myślenia, determinizm — wszystko to ma swoje źródła w spinozyzmie w tym właśnie duchu pojętym. Druga wersja — panteistyczna, immanentystyczna pochodzi głównie od Boulainvillera; w ramach takich dwóch konkurencyjnych interpretacji dokonuje się odtąd recepcja filozoficzna Spinozy. Liczne rękopisy antykatolickie i deistyczne, wyszydzające wiarę w cuda, w objawienie, w proroctwa, a pełną garścią czerpiące ze spinozjańskiego dorobku, wykraczają poza program Spinozy, który odmawiając religii i objawieniu wartości poznawczej, widział w nich walory moralne: żądają likwidacji religii i kościoła jako głównych źródeł nieszczęść społecznych. Spinoza, który żyje w tym czasie nie jako system, ale jako zbiór oddzielnych tez, wyzyskiwanych w doraźnej potrzebie walk antychrześcijańskich, czytywany jest nie tylko przez elitę intelektualną, ale ma również czytelników z niższych warstw — szeregowych księży, lekarzy, filozofów ulicznych, których aktywność nie pozostawiła śladów drukowanych, a daje się ustalić tylko na podstawie bądź policyjnych archiwów, bądź przypadkowo ocalałych manuskryptów. Działalność pisarska markiza d'Argens ukazuje granicę ówczesnych wpływów spinozyzmu na generacje filozoficzną, ukształtowaną przez Bayle'a i Locke'a; najogólniej granicami

tymi są: uznanie odwieczności świata, materialności duszy, deizm.

Skoro niedowiarstwo zrzuca maski ochronne i w coraz bardziej odsłoniętych formach występuje przeciw chrześcijańskim tradycjom, zagrożona ortodoksja, zmuszona do gwałtownej obrony, ponownie podejmuje atak na Spinozę jako główne źródło współczesnego ateizmu. Utożsamienie boga ze stworzeniem, determinizm, negacja wolnej woli człowieka i boga, negacja celowości i stworzenia świata — ciągle te same tematy roztrząsane przy pomocy tej samej argumentacji stanowią główną treść filozoficznej twórczości antyspinozystycznej kościelnych pisarzy (Houteville, de La Chambre, François, de Maleville), sięgających również w walce z materializmem do form poetyckich (kardynał Polignac, kardynał Bernis). Obok — dominującej — literatury, która bez zastrzeżeń potępia haskiego filozofa jako herszta bezbożników, pojawiają się jednak w ortodoksalnych kołach pewne próby — nie obrony bynajmniej, ale spirytualistycznej interpretacji Spinozy już to w duchu harmonii wprzódy ustanowionej (Pluquet), już to w duchu idealizmu negującego w ogóle realność świata materialnego (de Lignac).

Trzecia część II tomu dzieła Vernière'a omawia stosunek filozofii Oświecenia do Spinozy. Analiza ewolucji filozoficznej Montesquieu ukazuje przypuszczalną zależność religii naturalnej *Listów perskich* od *Traktatu teologiczno-politycznego*. Widoczna w późniejszych pracach niechęć, jaką okazuje Montesquieu dla negacji wolności i indywidualności ludzkiej zawartej w *Etyce*, kończy się uznaniem determinizmu fizycznego i odrzuceniem determinizmu moralnego w *Duchu praw*. Coraz większe ograniczanie interwencji boskiej w dzieje świata, laicka koncepcja prawa i historii — oto dalsze punkty styczności, która ściągnęła na głowę filozofa oskarżenia o spinozyzm i ateizm zamaskowany i zmusiła, podobnie jak wielu innych, do odżegnywania się od niebezpiecznego antenata. Inna jest postawa Condillaca, którego znana krytyka z *Traité des systèmes* nie tyle zmierza do obalenia treści spinozjańskiej doktryny, ile do zdemaskowania fałszywej metody apriorycznej i dogmatycznej; Spinoza występuje tu jako okaz werbalizmu scholastycznego, któremu przeciwstawia się ograniczony w poznawczych aspiracjach empiryzm i program filozofii zredukowanej do teorii poznania. Natomiast reminiscencje spinozyzmu w twórczości filozoficznej Rousseau są nieporównanie większe, niż można by sądzić na podstawie nader nielicznych wypadków, gdzie wyklęte imię pojawia się na stronicach jego dzieł; pomimo odmiennego kierunku zainteresowań, który skłaniał go do problematyki moralnej i politycznej bardziej niż do metafizycznych spekulacji, Rousseau objawia swoje kontakty intelektualne ze Spinozą zarówno w ataku na tradycyjną koncepcję prawa naturalnego, której przeciwstawia prawotwórczą siłę umowy społecznej, jak w programie wolnej od dogmatów i kultu religii państwowej, jak też w dążeniu do uzgodnienia autorytatywnej władzy państwa z wolnością obywateli. Inne elementy spinozyzmu przyciągały uwagę Voltaire'a; uczniowi Locke'a nie mogły objawić konstrukcje metafizyczne *Etyki* swojej siły atrakcyjnej — ale w antykościelnej batalii pełną ręką sięgał do skarbca *Traktatu*, nie zdradzając źródła swych zapożyczeń. Polemiki ze spinozyzmem, z jego monizmem, z rzekomą koncepcją nieskończoności podzielonej i fizyką ciągłościową, nie dającą się pogodzić z odkryciami Newtona, przerastają następnie w nowy rodzaj sympatii z chwilą, gdy dochodzi do głosu radykalny i nie zamaskowany materializm Holbacha. Od kiedy Voltaire rozpoczyna walkę na dwa fronty, poszukuje w Spinozie sojusznika i miast bayle'owskiej figury „szlachetnego ateusza" pojawia się w jego twór-

czości deista, utwierdzający wiarę w uniwersalną inteligencję rozsianą w materii, prekursor naturalnej religii i sprzymierzeniec w ideach moralnych.

Neospinozyzm — to przedmiot następnej części. Termin ten pojawia się jako sygnał alarmowy przed niebezpieczeństwem nowego materializmu. Neospinozyści albo, jak mówi Diderot w *Encyklopedii, spinozistes modernes,* to ci, którzy te same wnioski, do jakich dochodzi metafizyka spinozjańska, opierają na faktach empirycznych; którzy ponadto przypisują całej materii zdolności doznawania. W wyniku postępów biologii, ignorowana dotąd przez filozofów problematyka życia staje w ośrodku kontrowersji; rodzi się hylozoistyczna koncepcja życia jako powszechnej zasady świata, tłumaczącej jedność i ciągłość przyrody z niej samej. Podniesiona przez Tolanda, a za nim przez Benedykta de Maillet, teoria powszechnej animalizacji dochodzi do głosu w materializmie de La Mettriego, który kontynuując uniwersalny determinizm Spinozy odrzuca zarazem jego paralelizm powszechny i myślenie traktuje jako szczególny modus ogólnej zasady czucia, związanej z materią. Podobna idea materii homogenicznej w swojej wrażliwości panuje w neospinozyzmie Moreau de Maupertuis. Monizm geometryczny Spinozy staje się punktem wyjścia monizmu witalistycznego. Spinozyzm Diderota powstaje w wyniku jego poszukiwań całościowej i spójnej wizji świata, której nie może mu zapewnić angielski empiryzm. Od deistycznej religii naturalnej *Myśli filozoficznych,* w których idee *Traktatu teologiczno-politycznego* ujawniają swoją żywotność w walce z antropomorfizmem chrześcijańskim, z cudami, w proklamowaniu supremacji władzy państwowej nad religią — myśl Diderota przechodzi do zasadniczej akceptacji spinozyzmu w *Przechadzce sceptyka,* gdzie bóg ostatecznie utożsamia się z wszechświatem, uwolnionym z przesądu celowości. Jeżeli w *Encyklopedii,* chętnie wyzyskującej zdobycze *Traktatu* dla ataków na Biblię, liczne artykuły, nie tylko Yvona, ale i Diderota, atakują ostro spinozjański „fatalizm", ateizm, koncepcję podzielnego boga, to nie mogą one jednak uchodzić za adekwatny wyraz postawy Diderota, który kwestionuje w nich wiele też przez siebie samego gdzie indziej niedwuznacznie głoszonych; obok względów asekuracyjnych działa tu również dążenie do oddania nie tyle osobistych przekonań, co przekazania powszechnej opinii swojej epoki — podobnie jak w sztuce i technice. Własna postawa Diderota to autentyczny neospinozyzm, wyzwolony z deizmu monizm materialistyczny i deterministyczny, który wbrew Spinozie przyjmuje inherencję naturalną ruchu w materii, a niejednorodność przyrody z uznaniem jedyności substancji godzi przy pomocy zasady powszechnej wrażliwości bytu, od Spinozy również przejmując humanizację estetycznych i moralnych wartości.

Ostatnia część książki nosi tytuł: *Spinoza i myśl przedrewolucyjna.* Liczne materiały drukowane i rękopiśmienne, pamiętniki i pamflety ukazują niesłabnące zainteresowanie spinozyzmem w latach siedemdziesiątych XVIII wieku, jego żywotność jako arsenału antykościelnych ataków. Nie tylko ateistyczna kampania Holbacha czerpie obficie z argumentów *Traktatu,* który zresztą prześciga w gwałtownej zaciekłości antychrześcijańskiej, ale cała jego koncepcja filozoficzna ujawnia liczne związki łączące ze Spinozą byłego studenta Lejdy. Również witalistyczny determinizm Robineta nie bez racji został przez współczesnych naznaczony piętnem spinozyzmu, jakkolwiek, miast wcielać boga w przyrodę, izoluje go od niej całkowicie i na sposób deistyczny wyłącza z granic naukowego myślenia. Oryginalny panteizm Dom Deschampsa nie jest czym innym niż krytycznym przemyśleniem *Etyki,* której monizm chce ocalić przed bay-

le'owską krytyką przy pomocy koncepcji dwóch bytów — natury materialnej, podległej determinacjom czasowo-przestrzennym, oraz bytu niematerialnego, dziedziny wieczności i nieskończoności, z poprzednią absolutnie heterogenicznej — które razem stanowią tylko dwa aspekty bytu powszechnego.

W czasach bezpośrednio poprzedzających rewolucję obserwuje się z jednej strony wpływ panteistycznej i intuicjonistycznej interpretacji Spinozy wyrosłej w tym czasie ze słynnego *Pantheismusstreit* niemieckiego Oświecenia — z myśli Jacobiego, Hemsterhuysa, Goethego i Herdera, z drugiej strony — pasowanie haskiego filozofa na popularne bożyszcze ateistów. Estetyczny panteizm spinozjański rozwijają poematy Le Bruna i André Chénier, kult Spinozy proklamuje radykalny ateizm „wściekłych" w poezji Sylvain Maréchala. Polityczny aspekt spinozyzmu, ignorowany od 20 lat, widoczny jest jednak w pismach niektórych polityków rewolucyjnych, w szczególności w ideałach Mirabeau, który próbuje ustalić program autorytatywnej demokracji, godzącej władzę absolutną z wolnością obywatelską, oraz w polityce Sièyesa, mającej swoje przypuszczalne źródła w pomysłach *Traktatu teologiczno-politycznego*. Przegląd kończy dziwaczna i antypatyczna postać Sabatiera de Castres, którego znana apologia Spinozy usiłuje uczynić z holenderskiego myśliciela podporę ołtarza i tronu i zinterpretować go w duchu chrześcijańskim, zresztą przy szczególnym pojmowaniu chrześcijaństwa, gdzie uznaje się cielesność boga i duszy oraz odwieczność świata materialnego. Ogólny wniosek nasuwający się z analizy całości historycznego materiału stwierdza, że póki Oświecenie niemieckie nie objawiło Francji autentycznego sensu spinozyzmu, filozofia ta nigdy właściwie nie została w tym kraju zrozumiana w swej treści najistotniejszej, ale też dzięki temu m. in. okazała ogromną żywotność nie tylko dla ukształtowania deizmu filozoficznego, dla rozerwania więzi moralności i religii, nauki i objawienia, ale również dała odczuć filozofom XVIII w. ubóstwo empiryzmu i zrodziła potrzebę całościowej, metafizycznej koncepcji świata o rozległych horyzontach poznawczych.

*

Oto przewodnie myśli tej książki, która, jak każde dzieło twórcze, tylko bezpośredniemu czytelnikowi może ukazać swoje rzeczywiste wartości. Kolosalny materiał historyczny, w cząstce tylko wspomniany w powyższym streszczeniu, poddany skrupulatnej i wnikliwej analizie wydobywa na jaw zarówno ogromną doniosłość spinozjańskiej filozofii dla kształtowania się nowożytnego materializmu, jak też wielkie bogactwo form, w jakich żyła ta doktryna, dostosowywana i interpretowana najrozmaiciej w zależności od aktualnych potrzeb recepcji.

Analiza ta nasuwa jednak istotne refleksje krytyczne, które nie deprecjonując naukowej wartości dzieła, muszą poddać w wątpliwość pewne założenia interpretacyjne i metodologiczne autora. Błędem pierwotnym pracy jest, w przekonaniu niżej podpisanego, fałszywa interpretacja samej doktryny spinozjańskiej, ujawniona *explicite* zaledwie w paru wzmiankach (np. s. 54, 55, 211—212, 356, 373, 493, 642), ale w sposób widoczny ważąca na całej koncepcji pracy. Słusznie wydobywając na jaw płytkość krytyki Bayle'a i błędność wszelkiej w ogóle interpretacji *Etyki*, która utożsamia spinozjańską substancję ze zbiorem rzeczy poszczególnych, autor zarazem usiłuje wyraźnie ową substancję przeciwstawić materii, a łączenie Spinozy z materializmem uznać za historyczne nieporozumienie; co więcej, podkreśla rzekome więzi spinozyzmu z religijną wizją świata mistyków panteistycznych i mniema, że przez Herdera i Goethego dopiero objawił się światu rzeczywisty

sens tej filozofii. Niesposób oprzeć się wrażeniu, że Vernière ulega tradycji tej literatury spinozystycznej, która z materialisty holenderskiego usiłuje zrobić coś w rodzaju oświeconej religii inteligenckiej, wykorzystując jego dzieło dla budowy laickiego kościoła, wolnego od dogmatów i kultu ortodoksji, ale także przeciwstawnego radykalnie „ciasnocie" materializmu — tradycji interpretacyjnej, znanej we Francji z pism Renana, Delbosa czy Brunschvicga, w Niemczech — Gebhardta, w Polsce — Radlińskiego czy Halperna. Vernière, jakkolwiek słusznie upatruje źródła spinozyzmu raczej w filozofii Bruno i Campanelli niż kabalistów, nie dostrzega jednak zupełnie jego materialistycznej zawartości oraz właściwego sensu spinozjańskiej substancji, która jest bez wątpienia materią, ale pojętą nie jako zbiór poszczególnych przedmiotów, ale jako ich wspólny substrat, uchwytny tylko wysiłkiem intelektualnym i mocą swoich atrybutów powszechnych udzielający wszystkim indywiduom z jednej strony rozciągłości, z drugiej — intelligibilności uzdolniającej je do stania się przedmiotem poznania ludzkiego. Idealistyczna — jak gdyby trochę na wzór Schellinga — interpretacja spinozjańskiej natury oraz mistyczne pojmowanie owej „*amor dei intellectualis*" z 5 księgi *Etyki* prowadzi Vernière'a do opacznego rozumienia całego oddziaływania historycznego Spinozy. Historia spinozyzmu we Francji jest dla niego historią omyłek — płodnych może dla rozwoju filozoficznego, ale uniemożliwiających zrozumienie rzeczywistego sensu doktryny; w szczególności materializm nawiązujący do twórczości Spinozy uważa on, zwłaszcza w radykalnych formach Holbacha lub Maréchala, za degradację i trywializację jego dziedzictwa, deformację racjonalnego panteizmu w duchu „brutalnego ateizmu". Ta sama fałszywa interpretacja jest zapewne powodem, dla którego nazwisko Helvetiusa niemal w ogóle nie pojawia się na kartach książki: świecka, humanistyczna i materialistyczna etyka Helvetiusa nie objawia mu przypuszczalnie swojej więzi z doktryną moralną Spinozy; problematyka etyczna w ogóle jest w pracy wyraźnie zlekceważona. Z drugiej strony — ta sama błędna opinia skłania go do zupełnie nieuprawnionego wyszukiwania istotnych pokrewieństw między spinozyzmem a chrześcijańską filozofią Malebranche'a i Fénelona. Pewne — pozorne czy rzeczywiste — elementy panteizmu u Malebranche'a, jego teoria rozciągłości intelligibilnej oraz nauka o „widzeniu w bogu" wszystkich rzeczy mają rodowód wyraźnie augustiański, podobnie jak jego fatalizm okazjonalistyczny, o którym jednak autor nie wspomina. Podobieństwa między augustynizmem oratorianina zmierzającym nade wszystko do wykazania absolutnej i stałej zależności świata stworzonego od stwórcy a spinozjańską teorią stosunku wzajemnego substancji i *modus* mogłyby tylko wtedy mieć rację bytu, gdyby pojęcie immanencji u Spinozy sprowadzać bezprawnie, jak to czyni np. Dunin-Borkowski, wyłącznie do pojęcia ścisłej zależności, zniekształcając tym sposobem holenderskiego materialistę w duchu teizmu chrześcijańskiego. Sam okazjonalizm w *Recherche de la Vérité* zdradza bez trudu swoje radykalne przeciwieństwo z determinizmem spinozjańskim, czego Vernière w ogóle nie zauważa. To samo błędne rozumienie Spinozy interweniuje w niesłusznej, moim zdaniem, deprecjonującej ocenie biografii Lucasa, przejętej chyba od Dunin-Borkowskiego, który ze zrozumiałą antypatią jezuity traktował ateistę, szydzącego z powagi kościoła i królewskiego majestatu.

Drugie źródło błędów tej znakomitej pracy tkwi w zupełnym nieliczeniu się z powszechnymi prawidłowościami rozwoju filozoficznego. Rozwój filozofii francuskiej XVII i XVIII w. określony jest przez postęp myśli materialistycz-

nej, dochodzącej w walce z ortodoksją do kształtów coraz wyraźniejszych i coraz bardziej świadomych. Proces ten, który wedle Vernière'a staje się w pewnym momencie regresem, dokonuje się przy nieustającym korzystaniu z dziedzictwa filozoficznego Spinozy, który też zmienia swoje oblicze w zależności od potrzeb światopoglądowych, do jakich bywa użyty. Autor, pokazując precyzyjnie i drobiazgowo ów stały udział spinozyzmu w rozwoju filozofii końca XVII i XVIII wieku, wydaje się jednak nie zauważać, że ta wielorakość recepcji nie jest dziełem przypadku ani po prostu indywidualnego odczytywania zawiłych tekstów *Etyki*, ale zdeterminowana jest samodzielnym postępem materialistycznej myśli Oświecenia; nie tyle Spinoza jest czynny w formowaniu rozmaitych światopoglądów, ile różne idee, wyrastające ze społecznych i intelektualnych potrzeb francuskiego mieszczaństwa, poszukują w nim potężnego sojusznika i oparcia; w oddziaływaniach filozoficznych wielkich prądów stroną aktywną jest z reguły domniemany przedmiot wpływu; mówiąc językiem scholastycznym, recepcje dokonują się zawsze *modo recipientis*. Ale w XVII i XVIII w. ta wielorakość recepcji ma swoje granice, zrozumiałe dopiero wtedy, kiedy rozwój postępowej myśli francuskiej między Bayle'm i Holbachem ujmie się jako rozwój myślenia materialistycznego. Jest rzeczą bezsporną, że bezkompromisowy ateizm *Świętej zarazy* i *Teologii kieszonkowej* reprezentuje inną postać materializmu niż pierwsze dwie księgi *Etyki*; zjadliwy antyklerykalizm tych utworów, czytelny i niedwuznaczny dla najmniej wykształconej publiczności, był, rzecz jasna, bez porównania bardziej niebezpieczny w oczach kościelnych doktrynerów niż spekulatywne abstrakcje *Etyki*, przez które z trudnością przedzierali się najuczeńsi. Nie wspomniana przez Vernière'a książeczka przeciwko *Systemowi natury* (autor nie zna nazwiska swego przeciwnika) powiada, że „Spinoza i jego poprzednicy czytani byli przez nielicznych, a przez nikogo nie rozumiani. Nowocześni (sc. materialiści) przy pomocy uroków stylu oraz powierzchownej i ciekawej fizyki spróbowali sączyć truciznę w umysły słabe i półuczone, których liczba, na nieszczęście, rośnie z dnia na dzień" (J. de Pinto: *Précis des arguments contre les matérialistes*. Wyd. II La Haye 1775 s. 14). A jednak marksistowska metodologia historii filozofii pozwala nam zarówno dostrzec bez trudu w Spinozie i Holbachu dwie formacje tej samej linii materialistycznej, jak również stwierdzić, że ostrość polemiki między Voltairem i autorem *Zdemaskowanego chrześcijaństwa*, czy też w innej dziedzinie, między Voltairem i Rousseau, nie stawia ich w dwóch przeciwstawnych obozach ideologicznych i nie likwiduje naczelnej linii podziału, przebiegającej między całą filozofią Oświecenia a ortodoksją chrześcijańską, podobnie jak wszystkie przeciwieństwa empiryzmu Locke'a i metafizyki spinozjańskiej nie mogą zatrzeć zasadniczej linii walki, przebiegającej między całą racjonalistyczną myślą XVII w. i ciemnogrodem chrześcijańskich dogmatyków. Ignorowanie przez Vernière'a kategorii postępu w dziejach filozofii utrudnia mu również uchwycenie właściwej funkcji spinozyzmu w ewolucji myśli francuskiej.

Warto zauważyć, że istnieje również możliwość stosowania wtórnej metody interpretacji doktryny przez analizę jej historycznych oddziaływań, zgodnie z zasadą „po owocach ich poznacie je". Nie zbierają z ostu fig ani z ciernia jagód winnych. Dwoiste oddziaływanie doktryn filozoficznych w ich późniejszych recepcjach jest, co prawda, w dziejach zjawiskiem codziennym, nie wierzmy wszakże w absolutne pomyłki historii; żeby fakt dwóch stuleci intensywnej żywotności doktryny w niedwuznacznie materialistycznej wersji był rezultatem notorycznej omyłki w

odczytywaniu tekstów — nie jest to prawdopodobna hipoteza tłumacząca proces historyczny; wydaje się także, że sens spinozyzmu był od początku w swoich zasadniczych zarysach jawny dla jego wrogów z obozu chrześcijańskiej ortodoksji. Można zauważyć przy sposobności, że interpretacje deformujące z reguły pojawiają się w dziejach filozofii później niż recepcje autentyczne: tak wyprzedziła aleksandrynistyczna i awerroistyczna wersja arystotelizmu jego tomistyczną falsyfikację; tak kartezjanizm Fontenelle'a czy Leroy wyprzedził próby wyzyskania Descartesa przez chrześcijańskich apologetów. Mistyczna i spirytualistyczna wersja spinozyzmu, zapoczątkowana zresztą raczej przez Novalisa niż przez naturalistyczny panteizm Goethego, nie była też zgoła, jak sądzi Vernière, objawieniem autentycznej myśli haskiego myśliciela; czy nie ma zresztą sprzeczności między stwierdzeniem, że niemiecki spór o panteizm wykrył dopiero rzeczywisty sens spinozyzmu, a licznymi pokrewieństwami i analogiami, które wydobywa autor, między jego recepcją w myśli Herdera i Hemsterhuysa z jednej strony, a Diderota z drugiej? I czy w ogóle śledzenie aktywności dziejowej doktryny filozoficznej nie jest równie doniosłe dla zrozumienia jej rzeczywistego sensu, jak immanentna analiza tekstu — dla uchwycenia stopnia wszelkich możliwych odkształceń i przeobrażeń, jakich doznaje ona w swoich losach pośmiertnych? Pewien stopień zaufania do historii jest dobrą zasadą pracy historyka.

W najogólniejszej postaci podane obiekcje, jakkolwiek by były doniosłe z punktu widzenia materialistycznej metodologii historiografii filozoficznej, nie powinny deformować proporcji w generalnej ocenie. Spinozografia, jeśli wolno użyć tego neologizmu, wzbogacona została pozycją, której podobna od wielu lat nie pojawiła się w literaturze i której naukową trwałość można przewidywać z poczuciem pewności, rzadko osiągalnym w filozoficznych ocenach.

Leszek Kołakowski

MISCELLANEA

Józef Wybicki: LISTY PATRIOTYCZNE. Opracował Kazimierz Opałek. Wrocław 1955. Biblioteka Narodowa. S. I. Nr 155. Stron CXXII + 336.

Wiek XVIII — to wiek sztuki pisania listów. Prywatna korespondencja Voltaire'a czy Diderota, a w Polsce Kołłątaja, jest interesująca nie tylko dla biografów tych wybitnych myślicieli, lecz stanowi pokaźny dział ich *twórczości* filozoficznej i publicystycznej. Listy te są tym cenniejsze, że w nich dopiero najczęściej ujawniają się poglądy ich autorów w czystej niejako postaci, na co nie mogli sobie pozwolić w utworach przeznaczonych do natychmiastowej publikacji.

Rozkwit „listopisarstwa" zaznaczył się przede wszystkim w dziedzinie oświeceniowej publicystyki. *Listy perskie* i *Listy o Anglikach* otwierają tę burzliwą w rozwoju idei społecznych epokę we Francji, a *Listy o ślepcach* znamionują już pełny jej rozkwit. Gatunek ten łączył w sobie zalety powiastki filozoficznej i pseudoreportażu, pozwalając pod przejrzystymi kryptonimami demaskować zło społeczne, zwalczać i szydzić z obskurantyzmu.

Polskie Oświecenie przyniosło również dwa znakomite utwory z tego gatunku: *Listy patriotyczne* Wybickiego, napisane w latach 1777—1778, i *Listy Anonima* Kołłątaja, powstałe w okresie 1788—1790. Choć formalnie odbiegają znacznie od swoich francuskich krewnych, to jednak pozostają one z nimi w ścisłym powinowactwie ze względu na idee społeczno-polityczne, którymi są przeniknięte.

Te dwa utwory reprezentują jednakże różne stanowiska ideologiczne i teoretyczne. Utwór Wybickiego znamionuje wczesnooświeceniowa ideologia wiary w opatrznościową rolę „mądrych", oświeconych magnatów, odpowiadająca okresowi reform, które „mądrzy panowie" wprowadzali w swoich latyfundiach. Kołłątaj był wolny od tej wiary; nie stawiał ani na dobrych panów, ani na złych; średnia szlachta i bogate mieszczaństwo miały zbawić Rzeczpospolitą. Ale przy tej istotnej różnicy wydaje się, iż autor wstępu do *Listów patriotycznych* — K. Opałek — słusznie kładzie nacisk na fakt, że wszystkie niemal główne idee twórczości społeczno-politycznej Staszica, Kołłątaja i innych ideologów obozu reform w okresie Sejmu Czteroletniego zawarte są w postaci zalążkowej w dziele Wybickiego.

Walka o *Zbiór praw* i *Listy patriotyczne* — to niejako próba generalna walk politycznych Sejmu Czteroletniego i *Listów Anonima*. I jakkolwiek zjednoczone siły reakcji wewnętrznej wsparte pomocą Katarzyny i machinacjami „dworu rzymskiego" unicestwiły doraźnie kolejny wysiłek „dobrze myślących", zmierzający do naprawy Rzeczypospolitej szlacheckiej, to jednak *Listy patriotyczne* stanowiły poważny wkład do rozwoju antyfeudalnej ideologii i nauk społecznych w Polsce.

Dla Wybickiego miernikiem zaawansowania rozwoju społecznego jest stan zaludnienia kraju. Przy czym z iście burżuazyjną drapieżnością powiada on: „Oto ty byś pewnie rachował, cokolwiek w Polsce żyje, a człeka nosi nazwisko, ja bym zaś tych tylko w liczbę mieszkańców kraju mieścił, któ-

rzy mają swoją własność i którzy swe mają potrzeby... Ty byś rachował dusze, ja trupów pomiędzy nie liczyłbym żyjących" (s. 68). Kryterium „liczby mieszkańców" wyjaśnia dalej Wybicki stwierdzając, że wzrost wydajności pracy, „aby pewny wymiar ziemi lub rękodzieła mniej rąk zatrudniały, jest jedno, co powiększyć liczbę ludzi" (s. 69). Miernik „liczby ludności" oznacza więc dla Wybickiego nie tylko prostą ilość mieszkańców.

„Nieludność", „depopulację" — a to znaczy zacofanie Polski — tłumaczy Wybicki szeregiem przyczyn. Wśród nich „zły rząd państwa", „niewola uciążliwa rolnika, ucisk jego bezkarny", „niezachęcanie przemysłu i nauk", „okrutna intolerancyja" należą do najważniejszych (s. 69—70). Ale najistotniejszym czynnikiem zacofania jest poddaństwo: „Szukam przyczyny depopulacji i okazują dowody, że poddaństwo rolnika jest najszczególniejszą" (s. 164). Na tym też problemie koncentruje Wybicki głównie uwagę czytelnika.

Przepojone humanizmem wstrząsające opisy szlacheckiej samowoli, krwawego ucisku chłopów (list siódmy i ósmy) w niczym nie ustępują tym, które później dał oburzony nieludzkością szlachty Staszic w *Przestrogach dla Polski*.

Fakt, że Wybicki widział i piętnował potworny ucisk chłopów, nie oznacza jednak bynajmniej, aby opowiadał się za obaleniem stosunków feudalnych. Chodzi mu jedynie o naprawę, „unowocześnienie" tych stosunków. Chce on przekonać szlachtę, aby dobrowolnie zrezygnowała z samowoli w stosunkach z chłopami, jeśli nie w imię humanitaryzmu, to w imię dobrze pojętego „interesu własnego" (s. 180). Nader charakterystyczny jest naszpikowany wzniosłymi złudzeniami apel, który stosuje Wybicki do nowego szlacheckiego czytelnika: „Pokochaj sprawiedliwość, pokochaj, rodaku, ludzkość! Dopuść, aby ci prawo do czynienia gwałtów słabszemu wiązało ręce" (s. 213).

Znaczne i ważne miejsce zajmują w rozważaniach Wybickiego myśli skierowane przeciwko klęsce fanatyzmu religijnego, nadmiernemu rozplenieniu się bezużytecznych społecznie mnichów, a głównie przeciw ingerowaniu „dworu rzymskiego" w zewnętrzne sprawy Polski. Te myśli, rozwinięte później przez Kołłątaja i Staszica, miały również wejść do cennego dorobku ideowego polskiego Oświecenia.

Wybicki poprzedza i przygotowuje rozkwit naszego Oświecenia nie tylko w dziedzinie ideologii społeczno-politycznej, ale również w dziedzinie historiozofii i socjologii. Znajdujemy u niego koncepcję pierwotnej, naturalnej społeczności bez państwa, która z czasem „w towarzystwa cywilne zamienić się musiała" (s. 25). Fakt ten dokonał się w drodze umowy określającej, „co się rządcy od narodu należało i narodowi od rządcy" (s. 27). Idee te często jeszcze graniczą czy nawet mieszają się z teologicznym ujmowaniem procesu społecznego, ale mimo to torują drogę świeckim, naukowym teoriom.

Co do pochodzenia sankcji religijnej już Wybicki sformułował myśl, którą później w osobnej rozprawie rozwinie Kołłątaj. „Wiedziawszy — pisze Wybicki — że gmin łatwiej przez cuda jak rozum przekonać, mówili [prawodawcy] do nich jakoby duchem Bóstwa natchnięci, a prawa cywilne, aby przyjęte i szanowane zostały, boskimi je nazwać musiano" (s. 48).

Głęboko humanistyczne, płodne teoretycznie i aktualne są dzisiaj słowa Wybickiego, skierowane przeciwko poprzednikom Malthusa: „Byli..., którzy sądzili, że kraj być by mógł nadto zaludniony. A z takowego zdania uczynili wniosek, że trzeba, aby krwawe wojny, zaraźliwe powietrza i inne okropne przypadki wytępiły tę nadliczbę ludzi..." Takowe „bezgruntowne i nieludzkie zdania należy odrzucić".

„Wpędzić bowiem w żyzne równiny liczne zwierząt stada — jest wnet potrzebnej pozbawić je pastwy, ale zdziczone puszcze, mnóstwem osadzone ludzi, wnet się w pierwszej potrzebie zbogacą produkta" (s. 64—65).

Listy patriotyczne stanowią ciekawy i pouczający dokument z dziejów ideologii oświeceniowej w Polsce. Pierwsza reedycja tego dzieła, opracowana i poprzedzona ciekawym wstępem K. Opałka, wpłynie z pewnością na szerszą popularyzację i lepsze zbadanie idei „sławnego wieku oświeconego" w Polsce. *(hh)*

Hugona Kołłątaja OPISANIE MIASTA MOSKWY. Podał Stefan Białas. Kwartalnik Instytutu Polsko-Radzieckiego 1954 nr 4 (9) s. 153—192.

Interesujący, a znany dotychczas z rękopisu tylko nielicznym tekst Kołłątaja publikuje w *Kwartalniku Instytutu Polsko-Radzieckiego* Stefan Białas.

Opisanie miasta Moskwy nie jest może utworem Kołłątaja szczególnie interesującym dla historyka filozofii. Nie byłby wszelako Kołłątaj sobą, gdyby w owym z pozoru tylko historyczno-turystycznym „opisaniu" nie pomieścił uwag i refleksji ogólniejszych, które go frapowały i jako działacza politycznego, i jako myśliciela.

Jest rzeczą godną podkreślenia, że Kołłątaj wolny jest całkowicie od nienawiści czy niechęci w stosunku do narodu rosyjskiego. Przywódca niegdyś anty-„rosyjskiego" stronnictwa Sejmu Wielkiego, organizator Insurekcji Kościuszkowskiej — umiał zobaczyć różnicę między caratem i jego zaborczą polityką a narodem rosyjskim. Podobnie jak w niektórych innych pismach znajdujemy w *Opisaniu* słowa gorącej sympatii i radości z powodu postępu i perspektyw rozwoju bratniego narodu słowiańskiego (s. 189).

Godna uwagi jest sprawa, która rzuca znamienne światło na stosunek Kołłątaja do wierzeń religijnych. Opisuje on kilka „pobożnych legend" związanych ze świętymi relikwiami złożonymi w soborach moskiewskich, aby — jak powiada — okazać, „że pobożne legendy wszędzie są do siebie podobne" (s. 175). Otóż zapytuje, jak to może być, że głowę św. Jana Złotoustego pokazują i w Moskwie, i w Kijowie? Można by przypuszczać, „że cudownym sposobem z jednej stały się dwie, dla większego uczczenia tego świętego patriarchy" (s. 174). Ironia zawarta w tych i kilku innych tego typu pytaniach i przypuszczeniach udobitniona jest jeszcze końcowym stwierdzeniem, że „opinie tego gatunku trzeba zawsze zostawić w spokojności" (s. 174). Charakterystyczne dla Kołłątaja jest to bardzo ostrożne i niejako pośrednie atakowanie przesądu religijnego.

Zdaniem Kołłątaja w kościele prawosławnym „wiele rzeczy zasługują na szczególne uwielbienie. Minąwszy albowiem nową reformę, która wprowadziła synod na miejsce patriarchalnej władzy, co uważać należy jak ustanowienie zupełnie polityczne dogodne widokom rządu, 1. nie można dosyć uwielbić zwyczaju, który zachował w tym kraju obrządek zupełnie słowiański... 2. że kościół ten zachował chwalebne prawo nie naglenia księży do celibatu, 3. że w tym kościele nie masz tylko jeden gatunek mnichów..." (s. 188). Podporządkowanie kościoła władzy państwowej, jak to miało miejsce w Rosji, wydaje się dawnemu wrogowi „dworu rzymskiego", czyniącego niejednokrotnie Polskę „ofiarą" swojej polityki, ustanowieniem ze wszech miar pożądanym i godnym zalecenia dla Polski. Sprawa ta była przedmiotem dążeń Kołłątaja i w czasach niepodległej Rzeczypospolitej, i później w Księstwie Warszawskim. Łączyło się to oczywiście z całą koncepcją religii jako w gruncie rzeczy świeckiego ustanowienia mającego służyć wychowaniu i podtrzymywaniu prawdziwie moralnych stosunków między

ludźmi. Sankcja państwowa była w tym ujęciu ważniejsza niż sankcja boska, odpowiednio przez „dwór rzymski" formułowana i interpretowana.

Po raz pierwszy ogłoszony drukiem rękopis *Opisania* stanowi cenny dokument, pozwalający w pełniejszym świetle zobaczyć ideologię i działalność Kołłątaja. *(hh)*

HENRYK KAMIEŃSKI — POWIEŚCIOPISARZ

Gratka to naprawdę nie lada — uzyskać nieznaną, choć wydaną równo niemal sto lat temu, powieść Henryka Kamieńskiego. B. Zakrzewski odkrył — trudno bowiem inaczej nazwać wydanie tej powieści z nieznanego pierwodruku — napisaną przez Henryka Kamieńskiego powieść *Pan Józef Bojalski dziedzic dóbr Osin z przyległościami*, która w 1854 r. ukazała się w Poznaniu, a której autor ukrywał się pod pseudonimem Szymona Gadulskiego. Przytoczone we wstępie Zakrzewskiego dowody opierające się na archiwum Władysława Kosińskiego, działacza demokratycznego lat czterdziestych XIX w., przemawiają niezbicie za autorstwem Kamieńskiego.

Odkrycie nowego dzieła jakiegoś myśliciela napawa zawsze badacza jego twórczości czymś pośrednim między lękiem a hazardem. Czy nowe dzieło potwierdzi ten obraz człowieka, jego światopoglądu, jego horyzontu kulturalnego, jego postawy życiowej, które zrekonstruowano na podstawie prac dotychczas znanych? Jak wzbogaci ono tę sylwetkę, jakie doda do niej rysy — pozytywne czy negatywne? Czy wniesie jasność do spraw dotychczas nie wyświetlonych? W przypadku powieści Kamieńskiego ów niepokój wzrasta — autor wystąpił z rodzajem twórczości literackiej zgoła nieoczekiwanym. Jak słusznie podkreśla wydawca i autor wstępu, *Pamiętniki i wizerunki* Kamieńskiego pozwalały spodziewać się zacięcia literackiego u autora *Prawd żywotnych*. Co innego jednak pamiętniki — a co innego powieść.

Nie tu miejsce na analizę walorów artystycznych powieści; bardzo wnikliwą jej analizę na tle epoki literatury lat pięćdziesiątych ubiegłego wieku, zwłaszcza w porównaniu z powieścią liberalno-organicznikowską, daje Bogdan Zakrzewski w swym wstępie. Czy powieść wzbogaca naszą wiedzę o Kamieńskim-myślicielu, filozofie, działaczu politycznym? Niewątpliwie tak; szczególną rolę odgrywa pod tym względem zwłaszcza przedmowa, w której Kamieński formułuje program realistycznej powieści polskiej. Przedmowa Kamieńskiego do *Pana Bojalskiego* należy zresztą do najbardziej udanych fragmentów książki. Napisana lekko, w postaci pół-dialogu, pół-gawędy autora z czytelnikiem, zaczynająca się od prowokacyjnego stwierdzenia: „Nie ma polskiej powieści" — przedmowa przypomina w stylu, w lekkości oświeceniowe teksty. Program zaś estetyczny wysunięty w niej stanowi kontynuację i wzbogacenie myśli wypowiedzianych w rozdziale *Prawd żywotnych* poświęconym literaturze. Ale co ważniejsze — książka wzbogaca naszą wiedzę o Kamieńskim jako człowieku. W latach pięćdziesiątych, jak wiadomo, Kamieński po powrocie z zesłania, w warunkach reakcji porewolucyjnej, ulegał w większym niż w latach poprzednich stopniu liberalnym iluzjom. Czuje się to i w powieści — ale są to niewątpliwie akcenty drugorzędne. Na pierwszy plan wybija się ostre, satyryczne spojrzenie na „dziedzica dóbr Osin z przyległościami". W świetnym szkicu tej sylwetki tępego właściciela folwarku, w sarkastycznym spojrzeniu na rzekomą idyllę szlacheckiego dworu z jego „pyszną kolumnadą" i bezdenną pustką moralną i intelektualną jego dziedzica — we wszystkim tym poznajemy pełniej, głębiej Kamieńskiego demokratę i patriotę, odnajdujemy namiętność i żarliwość *katechizmu demokratycznego*. Ileż w tej książce realiów, sarkastycznego spojrzenia na stosunki pańszczyźniane na wsi, ile plastyczno-

ści w ukazaniu, że „dziedzic dóbr Osin" nie tylko jest wsi niepotrzebny, ale jej przeszkadza — gospodarczo, politycznie, kulturalnie. *Wizerunki i pamiętniki* Kamieńskiego dostarczyły wiele ciekawego materiału o środowisku spiskowym lat czterdziestych w Polsce — *Pan Józef Bojalski* bardzo plastycznie oddaje wieś polską, tak jak ją widział szlachecki demokrata lat czterdziestych. Jakże charakterystyczne jest, że wiele stron *Józefa Bojalskiego* przypomina wręcz obrazy pamiętnikarskie, które daje Łusakowski w swym znanym pamiętniku.

Surowy krytyk wytknie zapewne tej powieści niejeden brak — sporo w niej naiwności, nie uniknęła ona dłużyzn; postaci — zwłaszcza pozytywne — są na pewno naszkicowane powierzchownie, z sentymentalną łezką. A jednak — jaka szkoda, że odnalazł się tylko jeden tom *Pana Bojalskiego*, i jak to dobrze, że Zakrzewski odnalazł ten jeden. Kto zresztą wie, może natrafi się jeszcze na ślady pozostałej części powieści? Byłaby to dobra nowina dla każdego, kto interesuje się już nie tylko Kamieńskim, ale okresem walk narodowo-wyzwoleńczych w całym jego bogactwie zjawisk społecznych i kulturalnych. *(bb)*

OCZERKI PO ISTORII FIŁOSOFSKOJ I OBSZCZESTWIENNO-POLITICZESKOJ MYSLI NARODOW SSSR. W dwoch tomach; tom I — pod redakcijej G. S. Wasieckogo, M. T. Jowczuka, A. N. Maslina, A. F. Okułowa, Z. W. Smirnowoj, I. J. Szczipanowa. Akadiemija Nauk SSSR, Institut Fiłosofii. Moskwa 1955. Izdatielstwo AN SSSR. Stron 589 + 3 nlb.

W wyniku wzmożonych w ostatnich latach badań nad dziejami filozofii rosyjskiej ukazało się niedawno studium, stanowiące — jak się wydaje — *przedostatni* etap prac przygotowujących *podręcznik* historii filozofii narodów ZSRR. Dotąd ukazywały się przede wszystkim artykuły i zbiory artykułów oraz opracowania monograficzne poszczególnych pisarzy i ugrupowań. Brakowało natomiast pracy zawierającej całościowy obraz myśli filozoficznej i społecznej narodów ZSRR — brakowało opartego na zdobyczach ostatniego okresu podręcznika. W pewnym stopniu zastępowały podręcznik tomy *Z dziejów filozofii rosyjskiej* (pierwszy z nich został przełożony na język polski), ale były to tylko zbiory artykułów — nie pretendujące do wyczerpania tematu. Wydane w tym roku *Szkice* stanowią pod tym względem niewątpliwy krok naprzód. Postarano się o to, aby stanowiły one możliwie najbardziej organiczną całość, aby zachowane zostały właściwe proporcje i aby luki w uwzględnionym materiale były możliwie najmniejsze. W szczególności warto odnotować wprowadzenie rozdziałów, poświęconych rozwojowi filozofii i myśli społecznej na Białorusi, Ukrainie, Zakaukaziu oraz w krajach Środkowej Azji. Książka składa się z następujących rozdziałów:

I — *Rozwój myśli społeczno-politycznej i filozoficznej na dawnej feudalnej Rusi* (IX—XV w.).

II — *Rozwój myśli społeczno-politycznej i filozoficznej w feudalnej Rosji w okresie tworzenia i umacniania scentralizowanego państwa* (koniec XV w. — połowa XVII w.).

III — *Rozwój myśli społeczno-politycznej i filozoficznej narodów Zakaukazia w epoce feudalizmu* (do XVIII wieku włącznie).

IV — *Rozwój myśli społeczno-politycznej i filozoficznej narodów Środkowej Azji w epoce feudalizmu* (do XVIII w. włącznie).

V — *Rozwój myśli społeczno-politycznej i filozoficznej w Rosji w okresie wzmożonego ucisku feudalnego i narodzin stosunków kapitalistycznych* (koniec XVII w. i pierwsza połowa XVIII w.).

VI — *Łomonosow — twórca filozofii materialistycznej i przodującego przyrodoznawstwa w Rosji.*

VII — *Rozwój myśli społeczno-politycznej i filozoficznej na Ukrainie w epoce feudalizmu* (do początku XIX w).

VIII — *Rozwój myśli społeczno-politycznej i filozoficznej na Białorusi w epoce feudalizmu* (do początku XIX w.).

IX — *Społeczno-polityczne i filozoficzne poglądy rosyjskich działaczy Oświecenia drugiej połowy XVIII w.*

X — *Społeczno-polityczne i filozoficzne poglądy Radiszczewa i jego kontynuatorów.*

XI — *Społeczno-polityczne i filozoficzne poglądy dekabrystów.*

XII — *Walka materializmu z idealizmem w rosyjskim przyrodoznawstwie pierwszej połowy XIX wieku.*

XIII — *Walka ideowo-polityczna w Rosji w okresie kryzysu ustroju feudalnego (lata 30—40 XIX w.). Kształtowanie się rewolucyjno-demokratycznej ideologii.*

XIV — *Społeczno-polityczne i filozoficzne poglądy Hercena.*

XV — *Społeczno-polityczne i filozoficzne poglądy Ogariewa.*

XVI — *Społeczno-polityczne i filozoficzne poglądy Bielińskiego.*

XVII — *Społeczno-polityczne i filozoficzne poglądy pietraszewców. (js)*

KULTURA I BYT TADŻIKSKOGO KOŁCHOZNOGO KRESTIANSTWA. Akadiemija Nauk SSSR: Trudy Instituta Etnografii. Nowaja serija tom XXIV. Pod obszczej redakcijej N. A. Kisłakowa. Moskwa—Leningrad 1954. Izdatielstwo Akadiemii Nauk SSSR. Stron 230.

Instytut Etnografii Akademii Nauk ZSRR wraz z Instytutem Historii, Archeologii i Etnografii Akademii Nauk Tadżyckiej SRR opracował i wydał pracę poświęconą niektórym zagadnieniom jednego z wielkich kołchozów Tadżyckiej SRR, kołchozu im. G. M. Malenkowa. Praca ta, należąca do rzędu prac pionierskich (monograficzne opracowania poświęcone poszczególnym kołchozom nie są ciągle jeszcze zbyt liczne), ma charakter wszechstronnej, bogatej monografii. Konsekwentne przestrzeganie historycznego ujęcia zagadnienia pozwoliło uchwycić głębokie przemiany, które zaszły w życiu chłopstwa tadżyckiego w wyniku Rewolucji i zbudowania socjalizmu.

Książka składa się z czterech obszernych rozdziałów. Pierwszy z nich poświęcony jest historii osady i kołchozu. W drugim rozdziale zanalizowana została gospodarka kołchozu. Trzeci rozdział poświęcony jest życiu domowemu i rodzinie, zaś czwarty działalności społecznej i budownictwu kulturalnemu. Zwłaszcza rozdział trzeci dostarcza wiele ciekawego materiału, aczkolwiek oczywiście nie brak go również i w innych rozdziałach. Autorzy w rozdziale tym rozpatrują m. in. zmiany, jakie zaszły w warunkach materialnych chłopstwa kołchozowego, i powstałe w ich rezultacie zmiany w sposobie życia. Szczególnie interesujące są dane dotyczące zmian w dziedzinie życia rodzinnego, walki z przeżytkami w dziedzinie małżeństwa, wreszcie zagadnienia przeżytków światopoglądu religijnego w świadomości chłopstwa. Poważnym walorem tych rozważań jest to, że autorzy nie ograniczyli się do stwierdzenia zaszłych przemian, lecz również ukazali istnienie przeżytków starego, przez co obraz całości stał się bez porównania bogatszy i pełniejszy.

Wszechstronne omawianie problematyki poruszanej w pracy nie jest w tym miejscu możliwe. Warto natomiast ograniczyć się do następującej uwagi. Prace *monograficzne*, dotyczące przemian w życiu mas pracujących w wyniku realizacji budownictwa socjalizmu, stanowią konieczną i nadzwyczaj istotną część badań zmierzających do uogólniania doświadczeń tego budownictwa. Praca Instytutu Etnografii AN ZSRR świadczy o tym, że badania takie nie tylko są możliwe, lecz również że mogą prowadzić one do nader interesujących rezultatów.

Tym bardziej więc warto wysunąć (pod adresem socjologów i etnografów polskich) postulat szerokiego podjęcia tego typu problematyki. Jedna lub parę prac monograficznych, poświęconych poszczególnym środowiskom (wsiom, zakładom pracy), mogłyby być dobrą odskocznią do prac zakrojonych na szerszą skalę. *(jw)*

Henry Pelling: THE ORIGINS OF THE LABOUR PARTY 1880—1900. Londyn 1954. Macmillan and C⁰ Ltd. Stron 258.

Książka stanowi ciekawe, erudycyjne, bogato udokumentowane (z wykorzystaniem licznych nie publikowanych materiałów i prywatnych zbiorów) studium z dziedziny historii angielskiego ruchu robotniczego i myśli społecznej. Wartość książki polega głównie na obfitym materiale faktycznym.

Nie można jednak orzec tego zarówno o dokonywanych przez autora syntezach, jak i — tym bardziej — o próbach przyczynowego wyjaśnienia poszczególnych faktów czy głównych tendencji rozwojowych ruchu robotniczego w Anglii. Bogato ilustrując problem oportunizmu działaczy ILP i biurokracji związkowej, Pelling jest bezradny wobec problemu źródeł tendencji solidarystycznych czy zawężenia zadań organizacji związkowych do walki czysto ekonomicznej. Autor obszernie dowodzi, że zarówno związki zawodowe, jak i kierownictwo ILP były dodatkiem do partii liberalnej; upatruje jednak przyczyny tego zjawiska w szczególnych inklinacjach i upodobaniach Keir Hardie czy Ramsaya Mac Donalda, odcinając sobie tym samym drogę do zrozumienia istoty rzeczy. Pozostaje wtedy tylko pytać bezradnie: „Jak mogły elementy niesocjalistyczne (w ruchu robotniczym — Z. B.) oczyścić się od liberalizmu, mając przywódców socjalistycznego skrzydła postępujących w podobny sposób?" (s. 241).

Dla Pellinga dzieje angielskiego ruchu robotniczego są dziejami walki poglądów i tylko poglądów. O kierunku rozwoju decydują postawy psychiczne ludzi stojących na czele ruchu. Jakie jednak tendencje, jakie interesy jakich klas reprezentują ci ludzie, co wyniosło ich na czoło ruchu i spowodowało chwytliwość ich koncepcji — na te pytania Pelling nie znajduje odpowiedzi. Co więcej, on ich nie stawia. Mamy tu do czynienia z historią, pisaną z wyraźnie idealistycznych pozycji. Ten fakt decyduje, że mimo sympatyzowania autora z socjalizmem (swoiście pojętym) książka afirmuje w gruncie rzeczy linię rozwojową angielskiego ruchu robotniczego, podporządkowanie tego ruchu burżuazyjnej ideologii.

Metoda stosowana przez Pellinga prowadzi go również do szeregu po prostu fałszywych ocen — np. oceny przyczyn zerwania Marksa z Hyndmanem, których autor dopatruje się w niechęci Marksa, spowodowanej plagiatem Hyndmana (str. 19—20, 91), lub przyczyn wzrostu ingerencji gospodarczej państwa, które Pelling widzi w... rozszerzeniu prawa wyborczego (s. 41) itp.

W sumie — książka wartościowa ze względu na rzetelny wysiłek w zebraniu bogatego materiału faktycznego, demaskatorskiego przez samą swą treść obiektywną; książka fałszywa jednak lub niedojrzała w swych syntezach i interpretacjach. *(zb)*

John Lewis: MARXISM AND THE IRRATIONALISTS. Londyn 1955. Lawrence & Wischart. Stron 141.

Nowa książka angielskiego filozofa i popularyzatora marksizmu — Johna Lewisa (autora książek: *Marxism and Modern Idealism* — 1944; *Introduction to Philosophy* — 1954) — nie jest monografią współczesnego irracjonalizmu. Nie jest nią bynajmniej nie dlatego, że jako praca przede wszystkim publicy-

styczna nie zabiega o głębokie i wszechstronne potraktowanie zagadnień, lecz dlatego, że irracjonalizm w rozumieniu Lewisa nie pokrywa się z irracjonalizmem jako *kierunkiem* filozofii idealistycznej, reprezentowanym współcześnie np. przez egzystencjalizm, nieco dawniej np. przez bergsonizm, a jeszcze dawniej np. przez schellingianizm. Przedmiotem pracy Lewisa jest „inny" irracjonalizm — irracjonalizm jako właściwa całej filozofii idealistycznej (lub ściślej: subiektywno-idealistycznej) niewiara w moc ludzkiego rozumu, w możliwość poznania i zrozumienia świata oraz rządzących nim prawidłowości. Z tego punktu widzenia „klasycznym" irracjonalizmem są wszelkie filozofie *jak-gdyby-istyczne* (według których nie możemy mówić, że jest tak a tak, lecz tylko, że w naszym doświadczeniu coś przedstawia się nam w ten sposób, *jak gdyby* tak a tak było w rzeczywistości) i *nic-oprócz-owe* (według których nie dane nam jest *nic oprócz* doświadczenia). Z tego punktu widzenia antenatami irracjonalizmu byli Berkeley i Hume, a jego sui generis klasykiem jest Mach, od którego wywodzi się „irracjonalistyczny krytycyzm" (s. 101). Książka *Marksizm a irracjonaliści* stanowi pod tym względem rozwinięcie rozdziału o irracjonalizmie z dawniejszej książki Lewisa — *Marksizm a nowoczesny idealizm.*

Takie ujęcie irracjonalizmu ma swoje dobre i złe strony. Jedne i drugie widoczne są na przykładzie omawianej książki. Daje ona dość plastyczny obraz niektórych tendencji współczesnej angielskiej filozofii burżuazyjnej, ukazuje intelektualną atmosferę, w której filozofia ta się rozwija, pokazuje ją jako filozofię „samobójstwa myśli", filozofię zwątpienia w siłę nauki i rozumu, stawia interesujący problem „potencjalnego irracjonalizmu" filozofii „czystego empiryzmu". Obraz ten został jednak ledwie naszkicowany. Autor starał się przede wszystkim o pokazanie filozofii burżuazyjnej *jako całości*, o wykrycie *wspólnych* treści rozmaitych kierunków burżuazyjnych, i to mu się niewątpliwie udało. Filozofia burżuazyjna *jako całość* jest filozofią nieracjonalistyczną, niehumanistyczną, pesymistyczną. Nie godzi się chyba jednak krytykować ją przy pomocy metody „jednego worka". Pewne elementy takiej metody znajdziemy w książce Lewisa. Z jednej strony są w niej interesujące i konkretne analizy krytyczne (np. poglądów Moore'a), z drugiej jednak napotykamy niewiele mówiące stwierdzenia, że np. poglądy Moore'a i Keynesa są „prawie identyczne" z poglądami Brentano, Husserla, Heideggera i Sartre'a (s. 96). Nie podnosi też wartości książki to, że poglądy takich „tuzów" filozofii idealistycznej jak Russell czy Ayer, wymagające głębokiej, merytorycznej analizy, potraktowane zostały na tej samej płaszczyźnie co audycje B.B.C. czy też wypowiedzi Polanyi'a — chemika, nie zajmującego się poważnie filozofią.

W całości jednak książka Lewisa jest pozycją interesującą i — w wielu swoich partiach — dyskusyjną w dobrym tego słowa znaczeniu. Przyczyni się ona z pewnością do zrozumienia owego znamiennego zjawiska, o którym pisał B. Russell, mając na myśli sytuację w świecie kapitalistycznym: „Właśnie wtedy, kiedy ludzie z ulicy zaczęli wierzyć w naukę, ludzie z laboratoriów wierzyć w nią przestali". Dodatkową zaletą książki Lewisa jest to, że napisana jest popularnie, ale nie sztampowo. *(js)*

JESZCZE O PRAGMATYZMIE

Dyskusja, która rozwinęła się w Stanach Zjednoczonych i Anglii po ukazaniu się książki Wellsa: *Pragmatism — Philosophy of Imperialism,* trwa nadal. W ostatnim (Vol. XIX, No 3) numerze *Science & Society* zabrali w niej głos M. Cornforth i I. L. Horowitz

(jeden z aktywniejszych amerykańskich filozofów-marksistów — autor książek o G. Bruno i Helwecjuszu). W dotychczasowej dyskusji zarysowały się — jak pisaliśmy — dwa główne stanowiska. Pierwsze z nich reprezentuje w swojej książce H. K. Wells (wkrótce ukaże się jej polski przekład) oraz autor przedmowy do książki Wellsa — H. Selsam. Sformułowane krótko brzmi ono mniej więcej tak: pragmatyzm jest reprezentatywną filozofią amerykańskiego imperializmu. Stanowisko odmienne sformułował dotąd najpełniej J. Lewis (por. notkę w poprzednim numerze *Myśli Filozoficznej*) — dopatrując się w filozofii pragmatystycznej, a zwłaszcza w filozofii Deweya, postępowych elementów. Cornforth zbliża się w swojej wypowiedzi do pierwszego z tych stanowisk. Uważa on za wielką zasługę Wellsa ukazanie *trójstopniowej argumentacji*, za pomocą której pragmatyści przechodzą od krytyki idealizmu w jego starej, absolutno-idealistycznej postaci do obrony idealizmu w postaci nowej. Cornforth zwraca uwagę, że w podobny sposób rozwijała się filozofia angielska epoki imperializmu (G. E. Moore, B. Russell) — zaczynając od ataku na staromodny idealizm „absolutny" Bradleya, Bosanqueta i Greena, a kończąc na utwierdzaniu nowej formy idealizmu. Toteż — zdaniem Cornfortha — „prosta, ale głęboka" analiza Wellsa przyczynia się do zrozumienia dróg rozwoju filozofii epoki imperializmu — poszukującej bardziej efektywnych środków urabiania umysłów. Cornforth broni też Wellsa przed zarzutem, iż przedstawił on pragmatyzm jako *makiaweliczny spisek* przeciwników postępu — wskazując, że nie chodzi o spisek, lecz o to, co Engels nazywał „opaczną świadomością" ideologów. Cornforth nie uważa jednakże książki Wellsa za książkę bezbłędną. Pragmatyzm jest filozofią imperializmu — z tezą tą Cornforth się zgadza. Jednak — jego zdaniem — Wells nie docenił faktu, że pragmatyzm jest *taką filozofią imperializmu, która „zawiera wiele «liberalnych»* elementów", co sprawia, że są z nią związani ludzie uczciwi i postępowi. Zlekceważenie tego przez Wellsa uważa Cornforth za poważny błąd, mogący prowadzić „do izolacji marksistów od innych ludzi postępu".

Drugi polemista — Horowitz — nawiązuje w swoich poglądach do stanowiska Lewisa i nie jest skłonny zgodzić się z zasadniczymi wnioskami książki Wellsa. Zastrzegając, aby nie utożsamiać „krytyki aktualnych marksistowskich prac o pragmatyzmie z obroną pragmatyzmu" — broni on poglądu, że reprezentatywną filozofią amerykańskiego imperializmu i faszyzmu nie jest bynajmniej pragmatyzm. Pragmatyzm to wyraz amerykańskiej *business civilisation* okresu 1890—1946, związany z amerykańską demokracją burżuazyjną. W okresie ofensywy faszyzmu na swobody demokratyczne do głosu dochodzą przede wszystkim kierunki niepragmatystyczne, obiektywno-idealistyczne — słowem te kierunki, które przynoszą określoną doktrynę *państwa*. Horowitz krytykuje Wellsa za to, że zlekceważył realne społeczne i naukowe przemiany w Ameryce — znacznie istotniejsze dla oblicza pragmatyzmu od wykrytej przez Wellsa *„trójstopniowej argumentacji"*, charakterystycznej dla wszystkich odmian subiektywnego idealizmu.

Przedstawiliśmy oba stanowiska w znacznym uproszczeniu — troszcząc się raczej o zainteresowanie nimi czytelnika niźli o ich drobiazgowy referat. Dyskusja o pragmatyzmie jest bowiem pouczająca jako pokaz trudności związanych *wszędzie* z krytyką burżuazyjnej ideologii — trudności, z których często nie zdawaliśmy sobie sprawy. Niezależnie od tego, czy do obronienia okaże się któryś z elementów stanowiska Lewisa i Horowitza (bo obrona ich stanowiska w całości wydaje się co najmniej niemożliwa), przyczynią

się oni niewątpliwie do upowszechnienia trudnej sztuki rzeczowej polemiki.

Dodać trzeba, że niektóre uwagi krytyczne (raczej zresztą formalne) Horowitza o książce Wellsa wydają się niewątpliwie trafne. Do takich należy krytyka stosowanej tam „metody swobodnej wymiany słów" (Wells pisząc o pragmatyzmie zbyt łatwo niekiedy zamieniał słowo „my" na „klasa kapitalistyczna" i słowa „działać i robić" na „wytwarzać zyski dla posiadaczy"). Przyznać jednak trzeba lojalnie, że krytyka ta stosuje się nie tylko do Wellsa — poprawność argumentacji stosowanej w sporze z różnymi formami burżuazyjnej ideologii pozostawia bowiem również u nas wiele do życzenia. *(js)*

ZACHODNIOEUROPEJSKA SOCJALDEMOKRACJA W OCZACH AMERYKAŃSKIEJ BURŻUAZJI

W dwu ostatnich numerach amerykańskiego czasopisma *Social Research* (międzynarodowy kwartalnik nauk politycznych i społecznych) z 1954 r. ukazały się dwa artykuły Dawida J. Saposa, poświęcone analizie sytuacji w zachodnioeuropejskim ruchu robotniczym *(Current Trade-Union Movements of Western Europe; Recent Labor Political Action in Western Europe)*. Zasadniczo treść obu artykułów stanowią oszczerstwa i najfantastyczniejsze oskarżenia pod adresem partii komunistycznych. Trafiają się jednak również od czasu do czasu pewne fakty i oceny dotyczące prawicowej socjaldemokracji, interesujące tym bardziej, że wypowiedziane przez reakcyjnego burżuazyjnego socjologa.

Zdaniem p. Saposa, w przeciwieństwie do Francji i Włoch, gdzie ruch robotniczy nacechowany jest „brakiem odpowiedzialności" — w krajach, gdzie związki zawodowe opanowane są przez oportunistów, „stosunki między kierownictwem i zorganizowaną pracą... są rozumnie harmonijne... Kierownictwo i robotnicy jednakowo oceniają swą odpowiedzialność w utrzymaniu nieustannej produkcji i przyjaznych stosunków". Saposs stwierdza, że z chwilą totalnego odrzucenia marksizmu przez socjaldemokrację „różnice ideologiczne między katolickim a socjalistycznym ruchem związkowym w zachodniej Europie są niewielkie". O ile związkowcy stanowią w partiach katolickich „lewe skrzydło" — to w socjaldemokracji są oni ostoją „umiarkowania" (czyt. oportunizmu). Mowa tu, dodajmy od siebie, o biurokracji związkowej. Komuniści, wskazuje Saposs, „grają na sentymencie do świadomości klasowej", winę zaś za powodzenie tej „gry" ponoszą... „kapitaliści, którzy stosują archaiczną politykę" i „działają na zasadach walki klasowej". Saposs wzywa kapitalistów francuskich i włoskich do naśladowania amerykańskiego wzorca, tj. do przekupywania poszczególnych warstw klasy robotniczej drogą zwiększania płac.

Saposs w przypływie szczerości przyznaje, że główną przyczyną „współdziałania" socjaldemokracji z burżuazją jest jej antykomunizm — mianowicie spostrzeżenie, że „niestałość" stosunków między pracą a kapitałem powoduje „chaotyczną sytuację" „sprzyjającą komunistom". Stąd właśnie wypływa rola socjaldemokracji — jako gwaranta „stałości" burżuazyjnych rządów. Dla ułatwienia potrzebnego w tym celu „współdziałania" z burżuazją socjaldemokracja odrzuciła definitywnie „materialistyczną koncepcję historii wraz z jej dogmatem o walce klasowej wiodącej do obalenia systemu kapitalistycznego", czyli marksizm.

Nic to dla nas nowego — wiemy o tym od dawna. Piszemy o tym tylko dlatego, że te prawdy wyszły tym razem spod pióra reakcyjnego amerykańskiego socjologa. Bossów, jak się okazuje, nie myli demagogia ich najemnej agentury... *(zb)*

PRASA FRANCUSKA O NOWEJ KSIĄŻCE MERLEAU-PONTY'EGO

Francuscy recenzenci z *Les Lettres Françaises* i z *La Nouvelle Critique* zgodni są co do tego, iż nowa książka M. Merleau-Ponty'ego *Aventures de la Dialectique* nie stanowi bynajmniej dzieła poważnego w tym stopniu, ażeby można je było traktować jako wybitne osiągnięcie współczesnej burżuazyjnej myśli filozoficznej. Przeciwnie, jak wynika z ich relacji, ta mieszanina najrozmaitszych tematów (jej problematyka: myśl młodego Marksa, prace Lukacsa, N.E.P., dążenia proletariatu w ogóle, rozruchy z maja 1952 w Paryżu, stanowisko polityczne J. P. Sartre'a, materializm historyczny itp.), pisana niesłychanie pretensjonalnym, pseudofilozoficznym żargonem, zadziwia niezwykłą, nierzadko przekraczającą wszelkie dopuszczalne granice swobodą w przedstawianiu cudzych sądów i ferowaniu ocen. Toteż, jak pisze Fr. Chatelet w *La Nouvelle Critique* — „nie byłoby przyczyny pisać o tej książce inaczej, jak w niewielkiej sprawozdawczej notce, gdyby autorytet autora, a zwłaszcza uczona orkiestra prasy, nie przyciągały uwagi czytelnika i nie polecały mu jej jako pracy «filozoficznej», w istotny sposób oświetlającej aktualne problemy polityczne" (s. 31). Jeżeli więc już stało się tak, iż opinia publiczna została zmobilizowana, towarzysze francuscy potraktowali *Aventures* poważnie i w ostatnim czasie we francuskiej prasie komunistycznej ukazało się kilka artykułów, ustosunkowujących się do zawartej w tej pracy problematyki. Tak więc w *Les Lettres Françaises* pojawił się ostry, polemiczny esej M. Soriano (*Les habits de l'Empereur* w *Les Lettres Françaises* 1955 nr 573), oceniający ogólnie postawę polityczno-filozoficzną autora *Aventures*. Fr. Chatelet ustosunkował się do problematyki filozoficznej *Aventures* w artykule pt. *M. Merleau-Ponty et la dernière mode de l'anticommunisme*, zamieszczonym w *La Nouvelle Critique* z 1955 r. nr 67. W tym samym numerze *La Nouvelle Critique* w pracy *Marx et la dialectique de la nature* M. Caveing również ustosunkował się do jednej z istotnych kwestii, poruszanych przez Merleau-Ponty'ego. Wreszcie A. Gisselbrecht w artykule *Les Aventures du «marxisme occidentale»*, opublikowanym przez tenże numer *La Nouvelle Critique*, także zwalcza poglądy Merleau-Ponty'ego na temat „wschodniego" materializmu, rzekomo odmiennego od tradycji przekazanej przez Marksa.

Dla zorientowania czytelnika polskiego w problematyce toczącej się dyskusji referujemy sąd o książce Merleau-Ponty'ego zawarty we wspomnianym artykule Fr. Chateleta, który w odróżnieniu od innych polemistów omawia nie wybrane kwestie, lecz całą zawartość publikacji.

Jaki jest zasadniczy sens pracy Merleau-Ponty'ego? Według Chateleta ma ona dowodzić, iż „myśl marksistowska, zbudowana na dialektyce, od czasu Rewolucji Październikowej, budownictwa socjalizmu w ZSRR i rozwoju robotniczych partii komunistycznych przestała w rzeczywistości stosować dialektykę. Według Merleau-Ponty'ego — pisze Chatelet — „praktyka marksizmu przeczy jego założeniom filozoficznym" (s. 32). Cytujemy za Chateletem Merleau-Ponty'ego: „Obecnie wiadomo... (co ma się wydawać oczywiste, a co nie jest udokumentowane żadnym faktem — uwaga Chateleta) na przykładzie społeczeństwa radzieckiego, że po usunięciu ciężarów, więzów, sprzeczności właściwych kapitalizmowi, mogą się pojawiać więzy i sprzeczności nowe i tym samym produkcja socjalistyczna w sensie marksowskim staje się na powrót tym, czym była zawsze: pewnym «constructum» w pojęciach ekonomisty..." (s. 32).

Przy tym, jak mocno podkreśla Chatelet, wszystkie te kłamstwa zostały skonstruowane bynajmniej nie na podstawie faktów, chociażby ten-

dencyjnie dobieranych, ale na podstawie pewnych lektur, traktowanych z zadziwiającą dezynwolturą. Np. dowodem jest dla Merleau-Ponty'ego książka Lukacsa, publikowana w 1923 r., co do której sam autor później szczerze stwierdził, iż wypaczył w niej marksistowski sposób traktowania historii. Dalszym argumentem jest np. opinia, którą Claude Léfort wyraża o Trockim, następnie stanowisko Sartre'a wobec Francuskiej Partii Komunistycznej, walki o pokój i wobec ZSRR, a nawet... sąd Daniela Guérin o Robespierze. Najbardziej ulubionym chwytem Merleau-Ponty'ego jest teoria dwojakiego marksizmu. Ponty zarzuca Leninowi, że sprowadził materializm na manowce „metafizyki materialistycznej", której Merleau-Ponty dopatruje się na przykład w usiłowaniu „odnalezienia dialektyki w samych rzeczach" podczas gdy „przejście od podmiotu do przedmiotu i od przedmiotu do podmiotu jest motorem dialektyki. Dialektyka przyrody istnieje jedynie w sensie wtórnym: natura, którą *my* (podkr. Merleau-Ponty'ego) obserwujemy, przedstawia fakty wzajemnego oddziaływania..." (s. 34—35).

Zresztą „odejście od prawdziwego marksizmu" rozpoczyna się, według Merleau-Ponty'ego, już u Marksa — autora *Kapitału* i *18 brumaire'a*, a więc u Marksa dojrzałego, któremu autor *Aventures* przeciwstawia, jak to już nieraz bywało w historii, Marksa młodego, sprzed 1850 roku, a więc przeciwstawia marksowskie prace „filozoficzne" późniejszym pracom „ekonomicznym" i „politycznym", twierdząc jednocześnie, jakoby myśl filozoficzna nie miała poważniejszego związku z marksowską teorią ekonomiczną.

„Zresztą śmierć dialektyki — pisze Chatelet — przejawia się według Ponty'ego nie tylko w *Kapitale* i w pismach filozoficznych Lenina: odkrywa on ją także w historii i strukturze Związku Radzieckiego. Od momentu ustanowienia reżimu socjalistycznego, mówi on, «opozycja» została wyeliminowana, a ponieważ dla niego termin «opozycja» zawiera całą dialektykę, wyciąga on z tego wniosek o eliminacji dialektyki. Zrozumiejmy dobrze: Merleau-Ponty przyjmuje, iż własność prywatna środków produkcji została zlikwidowana; ale, zaznacza, towarzyszyło temu zwiększenie siły państwa, które usunęło sprzeczności i które w konsekwencji zatrzymało historię" (s. 39). Chatelet stwierdza w odpowiedzi: istotnie — klasy zostały w Związku Radzieckim zniesione, a wraz z nimi wyzysk, nędza i nierówność — i to właśnie stanowi największe zwycięstwo proletariatu rosyjskiego. „Czy oznacza to, iż wszelka sprzeczność została zniweczona? Pozostaje pewna sprzeczność, którą Merleau-Ponty ignoruje całkowicie: sprzeczność między ludzkim społeczeństwem a przyrodą. Motorem historii w społeczeństwie ludzkim nie jest już walka klas o posiadanie środków produkcji i władzy politycznej, pozwalającej je zużytkować, lecz podbój przyrody dla użytku człowieka. Marzenie Rousseau, Bacona i Kartezjusza, idee Hegla znajdują swoje urzeczywistnienie. Istota ludzka, produkt natury, zwycięża naturę, ponieważ pracuje i poznaje... Cel rewolucji — na etapie społeczeństwa burżuazyjnego — streszcza się we «wszechogarniającej krytyce», która w istocie jest radykalną krytyką świata kapitalistycznego. Trzeba bardzo źle znać myśl dialektyczną i włączyć się do prądu anarchizującego liberalizmu, aby tę krytykę zasklepić w negacji niezmiennej i zmierzać do nie wiedzieć jakiej «permanentnej rewolucji». Wszelka negacja jest negacją czegoś określonego..." (s. 41). Wyciągając zaś ogólny wniosek co do postawy politycznej Merleau-Ponty'ego Chatelet stwierdza: „*Aventures* to nieudany wynik wysiłku, zmierzającego do stworzenia nowego uzasadnienia dla starej burżuazyjnej doktryny liberalnej" (s. 31).

Odrębne miejsce w tej polemice

stanowi spór o Sartre'a. Sartre uczestniczy w walce o pokój i przyznaje pozytywną rolę w tej walce Związkowi Radzieckiemu. Odwiedza Republikę Rad i daje o niej świadectwo rzetelne i pełne sympatii. Protestuje stanowczo za każdym razem, gdy zostają pogwałcone swobody demokratyczne. Przyznaje, iż Francuska Partia Komunistyczna rzeczywiście reprezentuje interesy klasy robotniczej i że jest jedyną partią broniącą interesów narodu francuskiego. Jednocześnie jednak wygłasza niekiedy o jej działalności sądy, które jej przedstawiciele uważają za nieuzasadnione. A przede wszystkim — odrzuca materialistyczną koncepcję świata i pisze książki, w których stanowczo odgradza się od marksizmu.

Merleau-Ponty'emu wydaje się to wszystko w najwyższym stopniu niezrozumiałe i niepokojące. Jeżeli Sartre nie przyjmuje filozofii materialistycznej, to dlaczego walczy wespół z komunistami? Jeśli to robi, to jego decyzje są nieuzasadnione i absurdalne. Przy tym stanowisko komunistów wobec Sartre'a jest nowym dowodem śmierci dialektyki, ponieważ znika w tym momencie sprzeczność między antagonistycznymi pojęciami, a negacja może się przecież przejawić jedynie jako całkowite, a nie połowiczne zaprzeczenie... Merleau-Ponty oburza się więc i wzywa Sartre'a, aby stał się albo komunistą, albo antykomunistą. Oczywiście bardziej odpowiada mu to ostatnie, więc troskliwie zostawia Sartre'owi furtkę: „...wiadomo, iż to, co nas dzieli od Sartre'a, to nie jego akces *(description)*, do komunizmu, lecz wnioski, które z tego wyprowadza" (cyt. wg Chateleta s. 43).

Chatelet daje dokładną ocenę zbieżności i różnic obu: Sartre'a i Merleau-Ponty'ego. „J. P. Sartre i M. Merleau-Ponty — pisze Chatelet — są obaj filozofami-subiektywistami, obaj bronią doktryny, która zmierza do przezwyciężenia opozycji między idealizmem i materializmem i dochodzą jedynie pod szyldem filozofii egzystencji do nowego subiektywizmu. Jednakże J. P. Sartre nie zapomina o świecie; aktualna sytuacja nie jest dla niego jedynie «pretekstem», lecz «rzeczywistością» *(presence)*; do tej rzeczywistości się odnosi, w stosunku do niej wydaje sądy i sądy te wymagają zajęcia pozycji społecznej tak jasnej, że rodzą nienawiść *Figaro* i *l'Aurore*. Autor *Aventures* zaś, jeżeli się «angażuje» politycznie, nie ustosunkowuje się do aktualnych zdarzeń, do obrony swobód demokratycznych, do groźby wojny; przykłada się natomiast gorliwie do odrzucania marksizmu ignorując swobodnie jego podstawowe założenia; potępia politykę Związku Radzieckiego bez powołania się na fakty; usiłuje zdyskredytować partie komunistyczne nie wspominając o ich programie i jedynie półgębkiem mówiąc o ich działalności, potępia Sartre'a bez żadnej z nim dyskusji..." (s. 44—45).

Polityczny sens wystąpienia Ponty'ego jest, według Chateleta, dość wyraźny. (Szerzej mówi o tym Soriano we wspomnianym artykule w *Les Lettres Françaises*). Stałe rozszerzanie się ruchu obrońców pokoju, tworzenie się i krzepnięcie wokół Francuskiej Partii Komunistycznej frontu narodowego i jednoczesne odpadanie od bloku reakcyjnego takich potencjalnych sojuszników jak Sartre — musi oczywiście głęboko niepokoić reakcyjne sfery intelektualistów. Dlatego aktywizują się oni, próbując przeciwdziałać niekorzystnej dla nich sytuacji. *(sk)*

KONFERENCJA TEORETYCZNA NIEMIECKICH I POLSKICH FILOZOFÓW W WARSZAWIE

W dniach 24—26 maja br. w Warszawie odbyła się konferencja teoretyczna niemieckich i polskich filozofów i socjologów, zorganizowana przez Wydział I Polskiej Akademii Nauk. Konferencja poświęcona była metodologicznej problematyce badań nad kształtowaniem się świadomości socjalistycznej.

W imieniu PAN serdecznie powitał uczonych niemieckich prof. Biliński, który w swoim przemówieniu podkreślił znaczenie konferencji zarówno ze względu na jej doniosłą tematykę, jak i na osoby gości — konferencja jest bowiem wyrazem coraz ściślejszej współpracy między uczonymi polskimi i niemieckimi.

M. Klein z Instytutu Nauk Społecznych przy KC SED wygłosił referat pt. *Problemy i osobliwości rozwoju świadomości socjalistycznej w NRD*. Mówca skoncentrował się przede wszystkim na zagadnieniach politycznych, uwzględniając szczegółowo trudności, jakie napotykała SED głównie w walce z ideologią faszyzmu i socjaldemokratyzmu o świadomość socjalistyczną społeczeństwa NRD.

Po zrealizowaniu zadań rewolucji burżuazyjno-demokratycznej w NRD powstały możliwości budowy podstaw socjalizmu. Wychowanie mas pracujących w świadomości socjalistycznej jest zadaniem niewątpliwie najbardziej trudnym i skomplikowanym. Niemiecka klasa robotnicza nie potrafiła zmobilizować swych sił dla poparcia walki wyzwoleńczej Związku Radzieckiego i miłujących wolność ludów Europy. Z tego względu rewolucyjne przekształcenia na terenach obecnej NRD rozpoczęły się jako dzieło niemieckiej klasy robotniczej dopiero wtedy, kiedy faszyzm rozbity został z zewnątrz przez Armię Radziecką; od tego też momentu dopiero zaczyna się kształtować i rozwijać świadomość klasy robotniczej.

Nie wolno zapominać, że świadomość ta zaczęła się kształtować w społeczeństwie, w którym dotąd panowała najbardziej reakcyjna, szowinistyczna ideologia, idee zaś Marksa i Engelsa były fałszowane lub nieznane. Sytuacja była tym gorsza, że będący za czasów Hitlera w konspiracji funkcjonariusze Komunistycznej Partii Niemiec nie mieli możliwości po 1933 r. przyswoić sobie teorii marksistowsko-leninowskiej, rozwijającej się na gruncie doświadczeń radzieckich i międzynarodowego ruchu robotniczego, po wojnie więc nie byli przygotowani do pracy. Starzy funkcjonariusze socjaldemokracji obciążeni byli balastem reformistycznego, oportunistycznego sposobu myślenia i metod pracy i nie umieli zająć właściwego stanowiska wobec Związku Radzieckiego i teorii marksizmu-leninizmu. Wielu komunistów nie rozumiało konieczności szerokiej antyfaszystowsko-demokratycznej platformy walki ideologicznej, a co za tym idzie — współpracy i z mieszczańskimi partiami. Stąd referent wyciąga wniosek, że na porządku dnia stało nie kształtowanie świadomości socjalistycznej, lecz bardziej elementarne zadanie — wytworzenie demokratycznej, humanistycznej świadomości.

W walce z agentami imperializmu broniącymi wielkiej własności ziemskiej i koncernów, kształtowała się pro-

letariacka świadomość klasowa. Walka o pełną realizację reformy rolnej była czynnikiem kształtującym nową postawę wśród chłopstwa.

Miarą zmian w świadomości ludności był fakt, że już w 1946 r. 78% głosów w plebiscycie ludowym w Saksonii oddano za wywłaszczeniem aktywnych faszystów i przestępców wojennych — był to niewątpliwy sukces w walce z militarystyczną i faszystowską ideologią. W wyborach na jesieni 1946 r. SED otrzymała 4,6 miliona głosów na 9,7 głosujących, co świadczyło o poważnym sukcesie partii.

Polityka rozbicia Niemiec uprawiana przez mocarstwa zachodnie wymagała poważnego wzmocnienia walki ideologicznej na odcinku wychowania niemieckiej klasy robotniczej i całego narodu w duchu demokratycznego, bojowego patriotyzmu, przeciwko amerykańskiemu kosmopolityzmowi. Walka ta była utrudniona tym bardziej, że podczas zjednoczenia ruchu robotniczego w kwietniu 1946 r. do SED przeniknęło wiele elementów obcych, obarczonych balastem reformizmu i oportunizmu, wnoszących ze sobą niezrozumienie roli Związku Radzieckiego, granicy pokoju na Odrze i Nysie itd. Walka z tymi elementami stała się szczególnie aktualna wraz ze wzrostem liczby aktów prowokacji ze strony imperialistów. Partia dokonała czystki w swych szeregach i zorganizowała od 1948 r. systematyczne studiowanie teorii marksizmu-leninizmu.

Rozpoczęcie współzawodnictwa pracy, które w ostatnim kwartale 1954 r. objęło już połowę klasy robotniczej NRD, miało ogromny wpływ na rozwój świadomości klasowej przez wytworzenie nowego stosunku do pracy i nowego, socjalistycznego stosunku do państwa ludowego; na tej bazie kształtowała się nowa postawa wobec niemieckiego i międzynarodowego ruchu robotniczego.

Po omówieniu ogólnej sytuacji politycznej w Niemczech M. Klein zwrócił uwagę na to, że stan badań nad świadomością klasy robotniczej w NRD jest dotąd niezadowalający. Metody pracy w tym zakresie mogą jednak powstać i skrystalizować się dopiero w praktyce konkretnych badań.

Doświadczeniami z badań nad rozwojem świadomości robotników zatrudnionych w zakładach Leuna im. Waltera Ulbrichta podzielił się R. Herold.

Zakłady Leuna zostały wybrane jako obiekt badań dlatego, że są największymi zakładami w NRD i przy tym zakładami w zasadzie typowymi. R. Herold omówił przede wszystkim warunki, w jakich partia rozpoczęła proces wychowawczy wśród robotników zakładu, niektóre metody oddziaływania partii na masy, wreszcie niektóre cechy wzrostu świadomości klasowej mas.

Zakłady chemiczne Leuna mają za sobą piękne tradycje walki klasy robotniczej pod przewodem komunistów przeciwko imperializmowi i militaryzmowi. Historię zakładów Leuna znaczyły strajki i starcia z policją. Korumpowanie proletariatu przez stworzenie arystokracji robotniczej, represje i zwalnianie z pracy komunistów — oto metody które miały prowadzić do zmiany nastrojów w fabryce. W tych warunkach komunistom nie udało się osiągnąć większości wśród robotników. Z objęciem władzy przez Hitlera faszyści uzyskali stosunkowo poważne wpływy na klasę robotniczą. Z jednej strony, stosowali oni surowe środki represji w stosunku do elementów lewicowych, z drugiej zaś — przeciągali na swoją stronę robotników demagogicznie obiecując ograniczenie zysków kapitalistycznych, uprawiając robotę rozrywkową w takich organizacjach faszystowskich jak „*Kraft durch Freude*" itd. Wraz z rozwojem produkcji zbrojeniowej do fabryki dostało się wiele elementów drobnomieszczańskich. W rezultacie w niektórych oddziałach 80% robotników stanowili członkowie

partii hitlerowskiej. Mimo to jednak grupy oporu w zakładach Leuna działały nadal.

Pod koniec drugiej wojny światowej zakłady początkowo zajęli Amerykanie, co oczywiście nie sprzyjało rzeczywistej demokratyzacji i odbudowie zniszczonych w 70% zakładów; nastąpiło to dopiero po wkroczeniu Armii Radzieckiej. W tym czasie procent uświadomionych klasowo robotników był w zakładach Leuna znikomy. Wykorzenienie panującej wśród robotników ideologii faszystowskiej okazało się — rzecz jasna — znacznie trudniejszym zadaniem niż usunięcie ruin i zgliszcz wojennych. Podstawą skutecznej walki z ideologią faszystowską mogło być usunięcie jej ekonomicznych korzeni, tj. likwidacja kapitału monopolistycznego i wielkiej własności ziemskiej.

W warunkach zniechęcenia, apatii i demoralizacji panującej wśród robotników bezpośrednio po wojnie komuniści mówili jasno i bez złudzeń, że sytuacja jest ciężka i że naród niemiecki, a więc i klasa robotnicza są współwinne zbrodni dokonanych przez hitleryzm. Komuniści mówili o konieczności wytężonej pracy dla naprawienia choćby części szkód spowodowanych przez faszystów. W długich, ostrych i ciężkich często dyskusjach, przy warsztacie i w mieszkaniu, przekonywali komuniści o słuszności drogi nakreślonej przez partię, sami zaś starali się być wzorem w pracy dla innych. Stan zatrudnienia w fabryce szybko wzrastał i z dwóch tysięcy osiągnął w krótkim czasie piętnaście tysięcy ludzi przy wielkim wzroście produkcji.

O postępujących poważnych zmianach w świadomości robotników zatrudnionych w zakładach świadczy fakt usunięcia szkód wynikłych z pożaru ważnej hali fabrycznej w cztery dni zamiast przewidywanych czterech tygodni.

W tych warunkach wzrastała świadomość klasowa robotników wbrew działalności grupy socjaldemokratów, którzy operując demagogią obrony interesów robotnika propagowali handel wymienny, polegający na wymianie części benzyny syntetycznej i nawozów sztucznych, produkowanych przez zakłady, na żywność, tytoń i towary włókiennicze, które były rozdzielane wśród załogi. Oczywiście taki system musiał wpływać hamująco na świadomość klasową robotników, rozbijając klasową solidarność i hodując egoizm.

W wyborach do rady zakładowej komuniści — mimo że byli mniej liczni niż socjaldemokraci — zdobyli większość, co świadczy oczywiście o poważnym wzroście zaufania do komunistów i co jest ściśle związane z osiągnięciami produkcyjnymi zakładów. Coraz bardziej stawało się jasne, że droga wskazana przez partię jest jedynie słuszna.

Ogromny wpływ na wzrost świadomości klasowej robotników miało zjednoczenie klasy robotniczej w kwietniu 1946 r., kiedy z połączenia KPD i SPD powstała SED. Zjednoczenie poprzedziła wielka akcja uświadamiająca poprzez prasę, wydawnictwa i agitację ustną, w której raz jeszcze wyjaśniano przyczyny katastrofy Niemiec, współwinę narodu niemieckiego za zbrodnie popełnione przez faszyzm, demaskowano ideologię faszyzmu hitlerowskiego, wyjaśniano podstawy polityki partii itd. Równocześnie wydano szereg podstawowych prac klasyków marksizmu-leninizmu. W ten sposób przygotowywano na terenach obecnej NRD jedność klasy robotniczej. Oczywiście, wiele zagadnień pozostało nadal otwartych — nie można tego było zmienić w ciągu zaledwie rocznej legalnej działalności, ale zjednoczenie miało jednak wielki wpływ na wzrost świadomości klasowej robotników.

Trzeba przy tym zwrócić uwagę na to, że akcja zjednoczeniowa przebiegała w bardzo niepomyślnych warunkach. Część zakładów Leuna w tym czasie była demontowana jako odszko-

dowanie na rzecz Związku Radzieckiego. W związku z pracami demontażowymi przyjęto do zakładu piętnaście tysięcy nowych robotników, którzy w ogromnej większości stanowili element drobnomieszczański. Akcja demontażowa stała się okazją do rozpętania przez te elementy nagonki skierowanej przeciwko Związkowi Radzieckiemu i partii, do sabotowania dyscypliny pracy itd. Oczywiście, były to poważne trudności, które hamowały wzrost świadomości klasowej robotników.

Partia ani na chwilę nie zapominała o zasadzie materialnego zainteresowania, aby w ten sposób materialne korzyści robotnika wiązać ściśle z interesem całego społeczeństwa i związek ten ukazywać. Stosowanie zasady materialnego zainteresowania wpłynęło na zahamowanie płynności kadr i wytworzenie wśród robotników przekonania, że lepsza praca przynosi lepsze zyski, że się opłaca lepiej pracować. W ten sposób zostały przezwyciężone silne tendencje do „urawniłowki", którą propagowali w różnoraki sposób wrogowie usiłując na przykład forsować podział premii, przyznanej najlepszemu robotnikowi, na wszystkich robotników w brygadzie, ażeby przez śmiesznie niskie nagrody, powstałe w ten sposób, zdyskredytować system premiowy.

Stały wzrost produkcji, powszechna na ogół zmiana stosunku do pracy nie oznacza oczywiście, że wszyscy robotnicy zrozumieli, że rząd robotniczo-chłopski jest ich rządem, że NRD jest ich państwem. Dowodem tego jest fakt, że w czasie puczu 17 czerwca 1953 r. udało się prowokatorom pociągnąć za sobą część załogi; proletariacki trzon załogi fabrycznej wystąpił przeciw uczestnikom puczu, tak że prowokatorzy zostali usunięci.

Referat pt. *O programie badań nad środowiskiem robotniczym wielkiej budowy socjalizmu* wygłosił prof. J. Hochfeld.

Referent omówił na wstępie osiągnięcia i braki krytyki teoretycznych i metodologicznych założeń tzw. badań terenowych, uprawianych przez socjologię burżuazyjną. Za podstawowy brak tej krytyki uznał jej ogólnikowość; przezwyciężyć ją znaczy podjąć własne próby badawcze z tego zakresu, oparte na założeniach marksistowskich. Wzbogacenie teorii i metody materializmu historycznego w walce z fałszywymi koncepcjami socjologii burżuazyjnej winno być realizowane między innymi poprzez szczegółowe badania nad złożonymi procesami społecznymi, które stanowią treść życia w Polsce Ludowej, które dzieją się wokół nas i poprzez nas samych.

Nieodłączną częścią takich badań powinny być opracowania monograficzne. Są one ważnym sposobem przezwyciężenia panującej niestety w pracach z materializmu historycznego jałowej procedury „ilustratorskiej", będącej najlepszym sprzymierzeńcem schematyzmu i dogmatyzmu, najlepszym instrumentem „lakiernictwa". Nasza socjologia w chwili obecnej mało pomaga praktyce, gdyż nie rejestruje i nie analizuje stosunku między założeniami i wynikami polityki, opartej na ogólnej, całościowej znajomości praw rozwoju społecznego i ich wymogów, a oddziaływaniem procesów żywiołowych, ciągle jeszcze licznych, nie poznanych i nie opanowanych.

W ramach badań nad rozwojem rewolucji ludowej, nad przemianami związanymi z budownictwem socjalistycznym w Polsce niezbędne jest podjęcie badań nad przekształceniami klasowymi; wśród nich szczególnie doniosłe wydają się badania nad rolą, położeniem, strukturą i świadomością klasy robotniczej.

Referent wskazał, jak istotne są braki naszej wiedzy o nowej klasie robotniczej, o rzeczywistym przebiegu gigantycznych a skomplikowanych przekształceń klasowych, dokonujących się

w toku budownictwa socjalistycznego w Polsce, szczególnie zaś o subiektywnej stronie tych przekształceń. Braki te w wielu wypadkach utrudniają orientację w praktyce działalności politycznej, gospodarczej i kulturalnej. Aby braki te stopniowo usunąć, nauka społeczna musi podjąć badania monograficzne nad konkretnymi środowiskami, w których na ogólnym gruncie nowych stosunków społecznych formuje się, krystalizuje i rozwija nowa klasa robotnicza. Wśród takich środowisk najbardziej charakterystyczne są te, które powstają na bazie nowych wielkich zakładów produkcyjnych, budowanych w toku procesu socjalistycznej industrializacji. Badania nad klasą robotniczą w Polsce Ludowej nie mogą się obyć bez monograficznych studiów nad środowiskami robotniczymi wielkich budowli socjalizmu. Wszechstronne zbadanie jednego choćby takiego środowiska da nie tylko wiedzę o jego niepowtarzalnej specyfice, lecz również wiedzę o tym, w jakich granicach i pod jakimi warunkami uzyskane wyniki i doświadczenia metodologiczne mogą służyć do dalszych badań i do praktycznego działania.

Prof. Hochfeld omówił następnie problematykę rozpoczynanych obecnie w zakładach FSO na Żeraniu badań, skupiającą się wokół następujących punktów: 1. Charakterystyka zakładu pracy i jego miejsca w socjalistycznej industrializacji kraju. 2. Ilościowa i jakościowa charakterystyka załogi zakładu, jej struktury, dynamiki jej rozwoju, dziejów i trudności jej formowania się. 3. Materialne warunki życia robotników zakładu. 4. Życie kulturalne środowiska, mechanizm wzajemnego oddziaływania wpływów kulturowych, trudności kształtowania się nowej kultury. 5. Drogi, wzory, możliwości i perspektywy awansu społecznego członków załogi. 6. Załoga a kierownictwo techniczno-administracyjne; robotnicy a inteligencja techniczna. 7. Formy więzi zakładu i jego załogi z wsią. 8. Przejawy i formy więzi zakładu i jego załogi z miastem, w którym zakład się znajduje. 9. Kształtowanie się nowej obyczajowości, nowej moralności, nowego światopoglądu, nowej ideologii politycznej. 10. Młodzież zakładu. 11. Kobiety zakładu. 12. Problematyka kierowniczej roli organizacji partyjnej i jej więzi z załogą zakładu.

W zakończeniu referent omówił niektóre zagadnienia organizacji i techniki projektowanych badań i podkreślił wagę współpracy między grupami, zajmującymi się podobnymi studiami nad klasą robotniczą w różnych krajach obozu socjalistycznego, szczególnie zaś między grupą polską a grupą pracującą w NRD.

Do referatu prof. Hochfelda nawiązał w dyskusji prof. Klaus, podkreślając doniosłość badań terenowych i przypominając, na jak bogatej dokumentacji faktograficznej opierali klasycy marksizmu-leninizmu swoje prace naukowe. Prof. Klaus omawiając sytuację w zakładach Zeissa w Jenie stwierdził, że wysoka wydajność pracy nie może być jeszcze synonimem socjalistycznej świadomości. Robotnicy w zakładach Zeissa z energią i poświęceniem odbudowywali zakłady, ale będąc ongiś akcjonariuszami fabryki pragnęli powrotu dawnych czasów i odbudowywali fabrykę z myślą o restauracji dawnej własności kapitalistycznego typu. Badania terenowe, które dałyby materiał do rzetelnej analizy, pozwoliłyby ustrzec przed schematami.

Prof. Bloch zwracając uwagę na znaczenie referatu prof. Hochfelda przestrzegał przed popadnięciem w empiryzm i nominalizm, który by groził przy badaniach terenowych, gdyby zdobywać zbyt wiele danych i szczegółów, zapominać zaś o tym, co ogólne w jednostkowym. Prof. Bloch mówił także o konieczności przesycenia pracy politycznej w większym stopniu niż dotąd moralnymi treściami socjalizmu, co zapewni właściwe efekty w wychowaniu mas.

J. Wiatr z Zakładu Materializmu Hi-

storycznego UW mówił o walce z nacjonalizmem jako o istotnym warunku przezwyciężenia autorytetu moralnego państwa burżuazyjnego. Mówca stwierdził, że autorytet państwa burżuazyjnego budowany przez ideologów kapitalizmu jest tym, co pozwala utrzymać w posłuszeństwie znaczną część mas pracujących bez użycia przemocy, środki przemocy zaś skierować przeciw rewolucyjnej części klasy robotniczej i mas pracujących. Nacjonalizm odgrywa centralną rolę w moralnym ugruntowaniu kapitalizmu, co mówca dokumentuje na polskim materiale historycznym okresu międzywojennego, w szczególności na materiałach piłsudczyzny. Badanie zasięgu, dróg rozpowszechniania i mechanizmu załamywania się autorytetów państwa burżuazyjnego opartego na nacjonalizmie stanowi problem o istotnym znaczeniu teoretycznym i praktycznym. Problem ten istotny jest również w okresie budownictwa socjalizmu, kiedy pozostałości nacjonalistycznego autorytetu dawnego państwa żyją jeszcze wśród zacofanych grup mas pracujących.

Referent zwraca uwagę na trudności w badaniu tego zagadnienia, w szczególności przy posługiwaniu się tzw. dokumentami osobistymi, w danym wypadku — pamiętnikami. Podstawową trudnością przy posługiwaniu się materiałem pamiętnikarskim jest wykrywanie zniekształceń mimowolnych lub zamierzonych, wypaczających rzeczywistość. Mówca zajął się pokrótce sposobami wykrywania zniekształceń. Oczywiście, pamiętniki nie mogą stanowić jedynego źródła wiedzy o rzeczywistości.

Referent zwraca uwagę na to, że w przeciwieństwie do państwa kapitalistycznego autorytet państwa socjalistycznego opiera się na prawdziwym, zgodnym z rzeczywistością przeświadczeniu, że państwo służy postępowemu rozwojowi społeczeństwa, że zgodne jest to z wymogami obiektywnych praw rozwoju. Autorytet państwa socjalistycznego jest niezbędnym czynnikiem dla budowania nowego społeczeństwa, dla kształtowania się patriotyzmu socjalistycznego mas pracujących.

W. Wesołowski z Zakładu Materializmu Historycznego UW zajął się w swoim wystąpieniu problemem roli partii w kształtowaniu świadomości klasowej proletariatu w warunkach kapitalizmu. Referent poruszył dwa zagadnienia: stosunku między ideologią marksizmu-leninizmu a świadomością proletariatu oraz granicy żywiołowego kształtowania się świadomości proletariusza w warunkach kapitalizmu i jakościowego skoku między świadomością „żywiołową", tradeunionistyczną a świadomością klasową. Uwagi poczynione zostały na podstawie materiału pamiętnikarskiego.

Mówca stwierdza, że tylko świadomość klasowa proletariatu może być adekwatnym odbiciem jego położenia klasowego, stosunków klasowych i walk klasowych oraz zadań historycznych proletariatu. Ponieważ odbicie takie daje tylko marksizm-leninizm, jest on podstawą klasowej świadomości proletariatu. Kryterium świadomości klasowej poszczególnego proletariusza jest zrozumienie i przyjęcie przez niego za wytyczną swego działania podstawowych tez politycznych marksizmu w postaci programu i taktyki partii komunistycznej.

W dalszym ciągu swej wypowiedzi referent zajmuje się problemem narastania świadomości klasowej w etapie żywiołowym i stwierdza, że aby powstała świadomość socjalistyczna, konieczna jest uogólniająca, jednocząca i przetwarzająca praca ideologii marksistowskiej, związana z konkretną organizacją partyjną, kierującą walką robotników. Świadomość proletariatu nie zawsze osiąga świadomość socjalistyczną, ale osiągnięcie tego stopnia jest jej tendencją rozwojową, mimo załamań, nawrotów i przeszkód, jest bo-

wiem uwarunkowana obiektywnym miejscem proletariusza w systemie produkcji kapitalistycznej. Pamiętniki dostarczyły bogatego materiału, wskazującego na różnorodność dróg przełomów w rozwoju świadomości proletariatu, pozwalającego tym samym na wykrycie pewnych typowych przebiegów.

W okresie przejściowym przekształcanie świadomości klasy robotniczej odbywa się inaczej; w warunkach socjalistycznych stosunków produkcji i wielkiej pracy uświadamiająco-wychowawczej partii marksistowsko-leninowskiej wyzwalają się socjalistyczne i kolektywistyczne tendencje w świadomości proletariusza — dlatego nie można w tych warunkach mówić o etapach żywiołowego i nieżywiołowego kształtowania się świadomości proletariusza.

A. Sarapata z Zakładu Materializmu Historycznego UW zajął się zagadnieniem stosunku uwarstwienia klasy robotniczej do jej świadomości klasowej. W oparciu o materiały dotyczące stratyfikacji klasy robotniczej przed wojną referent doszedł do wniosku, że niektóre warstwy, np. warstwa chałupników lub służba domowa, znajdują się w warunkach, w których ideologia ma szczególnie utrudnione możliwości dotarcia i dlatego warstwy te pozostają pod presją specjalnie silnego oddziaływania ideologii burżuazyjnej. Wynikają z tego wnioski praktyczne: w warunkach budowy socjalizmu warstwy te należy otoczyć szczególnie pieczołowitą opieką wychowawczą.

Doc. S. Nowakowski zreferował swe badania prowadzone w hotelu robotniczym w Warszawie, w których pragnie uchwycić przekształcanie świadomości nowej, najczęściej pochodzącej ze wsi klasy robotniczej. Referent omówił techniki, przy pomocy których prowadzi swe badania; jest to obserwacja, wywiad i rozmowy, w przygotowaniu znajduje się ankieta, która ma być przeprowadzona wśród mieszkańców hotelu. Doc. Nowakowski scharakteryzował środowisko, w którym prowadzi badania — dawnych robotników, grupy robotników pochodzących ze wsi, obecnie wciągniętych do produkcji przemysłowej, młodzież. Referent zasygnalizował poważne zmiany, które zaszły w stosunku robotnika i chłopa do inteligencji oraz omówił zjawisko przechodzenia chłopów i robotników w szeregi inteligencji.

Dr Wolfgang Harich, redaktor naczelny *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, wygłosił referat pt. *Podstawy i perspektywy rozwoju demokratycznego patriotyzmu w Niemczech*. Referent dokonał przeglądu rozwoju świadomości narodowej w Niemczech od okresu wojny chłopskiej, przeprowadzając równocześnie analizę teoretycznych i praktycznych słabości w ujmowaniu kwestii narodowej przez niemiecki ruch robotniczy. Słabości te przezwyciężone zostały dopiero przez przyjęcie leninizmu w KPD w okresie Republiki Weimarskiej i ostatecznie przez przejście do polityki frontu ludowego w walce z faszyzmem Hitlera. Na przykładzie rozwoju współczesnej literatury niemieckiej, w szczególności zaś odzwierciedlenia w niej walki frontu ludowego, referent wskazał, jak głęboki i decydujący wpływ miał proces postępującego oczyszczania się i gruntowania świadomości narodowej wśród uświadomionego klasowo proletariatu na ukształtowanie się demokratycznego patriotyzmu, obejmującego szerokie warstwy narodu. Patriotyzm ten utrudniał reakcji coraz bardziej nadużywanie haseł narodowych.

Następnie mówca przedstawił, jak powstanie i rozwój NRD wpłynęły na podniesienie demokratycznego patriotyzmu na jakościowo wyższy stopień. W patriotyzmie mas pracujących, w warunkach, kiedy mają one w swych rękach władzę państwową, dochodzą do głosu dwa momenty: z jednej strony, jest to świadomość narodowa, z drugiej zaś — świadomość państwowa

Świadomość narodowa mas pracujących istnieje już w zasadzie w stosunkach kapitalistycznych, tworząc nierozerwalną jedność z proletariackim internacjonalizmem; po zdobyciu władzy staje się ona formą panującą w społeczeństwie, ale bez istotnej zmiany treści. Świadomość państwowa natomiast, tj. pozytywny stosunek do państwa, które reprezentuje własną klasę — klasę robotniczą — jest czymś całkowicie nowym. Oba momenty są jednak od siebie wzajemnie uzależnione i ze sobą związane. Dr Harich dał przy tym szereg przykładów z praktyki walki politycznej w NRD. W obecnej sytuacji centralnym zadaniem i niemieckiej klasy robotniczej, i jej partii staje się wysunięcie kwestii narodowej na plan pierwszy, tak ażeby można było zdradę burżuazji zachodnio-niemieckiej, ujawniającą się w polityce podziału, wciągania Niemiec Zachodnich do imperialistycznych sojuszów wojskowych, całkowicie i bez reszty zdemaskować przed masami. Na tej bazie świadomość państwowa mas pracujących w NRD utwierdzi się i rozwinie.

W. Harich referował następnie problem kontynuacji i krytycznego przyswojenia niemieckich postępowych tradycji w NRD, omawiając w związku z tym nauczanie w szkole, produkcję wydawniczą itp. Mówca podkreślił, że demokratyczny patriotyzm nie ma, oczywiście, nic wspólnego z masowym jedynie upowszechnianiem tradycji narodowych; demokratyczny patriotyzm zawiera w sobie swego rodzaju narodową samokrytykę, która w szczególności musi dojść do głosu w przedstawieniu historii.

Referent nawiązał do problematyki realizowania remilitaryzacji Niemiec Zachodnich i do sprawy utworzenia sił obronnych NRD. Mówca podkreślił, że remilitaryzacja Niemiec Zachodnich oznacza niebezpieczeństwo, którego bynajmniej nie należy nie doceniać. Nie należy także zapominać, że remilitaryzacja odbywać się będzie pod hasłami narodowymi. O ile obecnie *Wehrmacht* zawdzięcza swe powstanie aktowi jawnej zdrady narodowej burżuazji, o tyle stworzenie sił obronnych NRD jest koniecznym aktem obrony mas pracujących.

W dyskusji zabrał głos doc. Kosing, który polemizował z tezami zawartymi w referacie W. Haricha, dotyczącymi patriotyzmu. Doc. Kosing uważa, że nie można patriotyzmu redukować tylko do świadomości państwowej i narodowej. Podstawą, na której wyrasta patriotyzm, jest ojczyzna; miłość do ojczyzny przejawia się w różnych formach: w świadomości narodowej, w określonym stosunku do państwa, w miłości do własnego narodu i nienawiści do wrogów-ciemiężycieli narodu, w gotowości do obrony ojczyzny i osiągnięć narodu przed wrogiem. Doc. Kosing przeprowadza ostrą linię podziału pomiędzy patriotyzmem burżuazyjnym, wyrosłym na gruncie kapitalistycznego społeczeństwa, i patriotyzmem socjalistycznym, którego nosicielem jest proletariat i który powstaje na gruncie socjalistycznych stosunków. Jest problemem otwartym, jakie elementy burżuazyjno-demokratycznego patriotyzmu przejmuje patriotyzm socjalistyczny. Pewne jest, że patriotyzm burżuazyjny zawiera elementy nacjonalizmu, natomiast patriotyzm socjalistyczny nie zawiera tego w zupełności. Doc. Kosing podkreśla, że kiedy mowa o patriotyzmie, nie należy usuwać z tego pojęcia klasowej treści.

W związku z referatem W. Haricha zabierał głos również prof. Hochfeld, który polemizował z tezę doc. Kosinga na temat odrębności demokratycznego i socjalistycznego patriotyzmu. Mówca podkreślił, że jeżeli punktem wyjścia, jaki stawia sobie klasa robotnicza, jest walka antyimperialistyczna, co jest charakterystyczne nie tylko dla Niemiec, ale i dla krajów demokracji ludowej, dla krajów Azji i dla krajów

zaawansowanych w rozwoju kapitalistycznym, jak Francja, Włochy — to nie ulega wątpliwości, że pomiędzy ideologią demokratycznego patriotyzmu a ideologią socjalistycznego patriotyzmu nie może być przeciwstawienia. Zaobserwować to można choćby na przykładzie Francji czy Włoch, gdzie demokratyczny patriotyzm, którego wyrazicielem jest klasa robotnicza i partia komunistyczna, nadaje oblicze burżuazyjnemu narodowi, pragnącemu walczyć o swoje interesy.

Doc. W. Heise wygłosił obszerny referat pt. *Faszystowskie tendencje w burżuazyjnej filozofii Niemiec Zachodnich*. Referent na wstępie ukazał ekonomiczno-społeczne korzenie tych tendencji. Najbardziej charakterystyczne cechy faszystowskich tendencji to: antykomunizm skierowany przede wszystkim przeciwko Związkowi Radzieckiemu; kosmopolityzm i rewizjonistyczny szowinizm; antydemokratyczna demagogia wspólnoty narodowej, powiązana równocześnie z teorią elity; rasizm; specyficznie faszystowski bestializm — militarny kult przemocy, „siły" psychicznej itd.

Hitleryzm nie wytworzył własnego systemu filozoficznego, jeżeli nie mówimy o tzw. narodowo-socjalistycznym światopoglądzie. To, co było, to eklektyczna zbieranina najbardziej reakcyjnych elementów burżuazyjnej filozofii doby imperializmu: teoria ras Gobineau i Chamberlaina, bestializm i pragmatyzm Nietzschego, sofistyczny irracjonalizm i mistycyzm. Współczesna filozofia w Niemczech Zachodnich nawiązuje do tych kierunków. Referent przestrzega przed zbyt drobiazgową analizą poszczególnych kierunków filozoficznych dla ukazania istniejących pomiędzy nimi różnic, ponieważ może to przesłonić sprawę zasadniczą — komu one społecznie służą.

Zmiany w filozofii zachodnio-niemieckiej po 1945 r. miały charakter nie zasadniczy, lecz taktyczny lub osobowy. Większość reakcyjnych filozofów związała się z kościołem katolickim lub ewangelickim. Charakterystyczne jest to, że według wzorów amerykańskich utożsamia się narodowy socjalizm z komunizmem, określając światopogląd narodowo-socjalistyczny jako materialistyczny i twierdząc, że totalitaryzm jest polityczną charakterystyką obydwu kierunków. Według reakcyjnych filozofów, należy zwalczać wszelkie kierunki skrajne w poszukiwaniu „środka". W ten sposób powstaje idealistyczny eklektyzm. Ten filozoficzny „środek" stanowi linię równoległą do kursu polityki Adenauera.

Poważną rolę w kierunkach filozoficznych odgrywa teologia. Nic w tym dziwnego. Walka z materializmem dialektycznym jest jak najściślej związana z obskurantyzmem, religią i klechostwem. Imperialiści zachodnio-niemieccy zrozumieli dobrze, że kościół można świetnie wykorzystać do celów faszystowskich. W tych koncepcjach socjalizm ujęty został w kategoriach apokalipsy, antychrysta itd. Celem kierunków antymaterialistycznych jest restauracja fideizmu. Scholastycy negują całkowicie postępowy rozwój filozofii przynajmniej od czasów Renesansu. Teoretycznym fundamentem tych kierunków jest irracjonalistyczny idealizm, który w szczególności nadaje się do tego, aby rzeczywistość mogła być zapoznana. W ogóle myślenie teoretyczne — to wróg słowa führera, które ma mistyczny charakter. Filozofia faszystowska zaprzecza istnieniu wszelkiej prawidłowości, wszystkiego tego, co ogólne, pozostawia zaś masę niekończących się przypadków w mistycznych zjawiskach, które nas niespodziewanie zaskakują. Przedstawiciel filozofii irracjonalizmu Herrigel uważa swój kierunek za trzecią linię filozofii pomiędzy materializmem i idealizmem. Walkę i z materializmem, i z idealizmem zapowiada także H. Wein, były asystent Mikołaja Hartmanna; reprezentuje on irracjonali-

styczny idealizm obiektywny z eklektycznie powiązanymi elementami wulgarnego materializmu. Wein pozostaje pod wpływem Martina Heideggera. Wpływ Heideggera na życie filozoficzne Niemiec Zachodnich jest ogromny. Heidegger — wraz ze swym „bytem", który jest duchem absolutnym — walczy z rozumem, walczy z prawdziwym myśleniem i kreuje się przy tym na proroka nowej epoki. Filozofia Heideggera jest idealizmem obiektywnym i bliska jest teorii Tomasza z Akwinu.

Filozofia Karola Jaspersa jest jawniej teologiczna i bardziej subiektywistyczna niż filozofia Heideggera. Obok Heideggera, Jaspers jest drugim najbardziej wpływowym filozofem wśród niemieckich egzystencjalistów.

W dalszym ciągu referent mówi o irracjonalności mityzacji i mitów, które w filozofii stanowiącej podstawę teoretyczną faszyzmu grają poważną rolę. Iluzje i mity zastąpić muszą racjonalne uzasadnienie ideologii. Rozpowszechnieniem takiej filozofii zajmuje się prof. Noack z Hamburga, Rothacker, Klaus Siegler i inni.

Egzystencjalizmu nie należy rozpatrywać tylko w jego rozkładowej funkcji — reprezentuje on też nihilizm aktywnego barbarzyństwa, którego wzory w filozofii dał Nietzsche. Pod tym względem typowy dla egzystencjalizmu jest Paul Tillich — egzystencjalistyczny teolog.

W zakończeniu prof. Heise stwierdza, że walka imperialistycznej reakcji z klasą robotniczą i socjalizmem, z marksizmem-leninizmem wiedzie w filozofii sił faszystowskich, które walkę tę prowadzą najkonsekwentniej, do idealistycznego irracjonalizmu i teologii, przy równoczesnej likwidacji nauki, jej osiągnięć i metod, do likwidacji poznania racjonalnego i do religijnego prymitywizmu. Walka ta prowadzi do całkowitej rezygnacji z poznania związków i zależności zachodzących w społeczeństwie. Z pomocą ontologizacji ludzkich nastrojów i uczuć (Heidegger) irracjonalistyczna filozofia prowadzi do barbarzyńskiego aktywizmu, który — jak wynika z założeń — albo rozwija się w pozbawionej treści, izolowanej ze społeczeństwa, abstrakcyjnej jednostce, albo prowadzony przez mityczne wzory ma w swej treści tylko przemoc i „władzę". Burżuazyjny humanizm jest tym samym ostatecznie wyrzucony za burtę.

Konferencja polskich i niemieckich filozofów i socjologów wskazała, że konieczne jest uprawianie badań społecznych, w przeciwnym bowiem razie grozi niebezpieczeństwo dogmatyzacji teorii i nadania jej wyłącznie spekulatywnego charakteru. Z drugiej strony, nie wolno zapominać o niebezpieczeństwie pozytywizmu. Konferencja wskazała raz jeszcze, że na odcinku materializmu historycznego jest bardzo wiele do zrobienia; w szczególności metodologia badań musi być przedmiotem zainteresowań pracowników nauki, uprawiających materializm historyczny.

W Polsce prowadzi się obecnie studia nad rozwojem nowej inteligencji na podstawie materiałów uniwersyteckich w Łodzi oraz podjęte zostaną badania nad kształtowaniem się środowisk robotniczych wielkich budowli socjalizmu. Uczeni niemieccy kontynuować będą dalej swe badania w wielkich zakładach przemysłowych.

Uczestnicy konferencji zobowiązali się informować o wynikach swych prac poprzez wymianę listów i materiałów oraz organizować systematycznie wspólne konferencje na temat prowadzonych badań.

Konferencja polskich i niemieckich filozofów i socjologów pozwoliła zaznajomić się ze stanem przygotowań i badań z zakresu materializmu historycznego w obu krajach i zapewne będzie dobrą inauguracją wymiany doświadczeń w tej dziedzinie.

Jerzy Rudzki

DYSKUSJA W ZSRR NAD PODRĘCZNIKIEM «MATERIALIZM HISTORYCZNY»

W Związku Radzieckim odbyły się ostatnio dyskusje nad drugim wydaniem książki *Materializm historyczny* pod ogólną redakcją F. W. Konstantinowa. I tak dyskusje odbyły się w Instytucie Filozofii Akademii Nauk ZSRR, na katedrach materializmu dialektycznego i historycznego Wyższej Szkoły Partyjnej przy KC KPZR, Politycznej Akademii Wojskowej im. Lenina i Moskiewskiej Wojewódzkiej Szkoły Partyjnej. Uwagi krytyczne nadesłali także niektórzy wykładowcy materializmu dialektycznego i historycznego z Leningradu.[1] W dyskusjach powszechnie podkreślano, że drugie wydanie książki stanowi poważny krok naprzód w stosunku do pierwszego — dzięki większej zwartości, lepszej strukturze, włączeniu rozdziału o bazie i nadbudowie, ponownemu opracowaniu szeregu rozdziałów, między innymi o klasach i walce klasowej, marksistowsko-leninowskiej teorii rewolucji, roli mas ludowych i jednostki w historii itd. W dyskusjach poruszano poza tym wiele problemów o charakterze ogólnym. W sprawozdaniu ograniczymy się do zreferowania tylko ważniejszych zagadnień, które wywołały najżywszą polemikę.

Poważne wątpliwości wywołało określenie przedmiotu materializmu historycznego, który — jak wiadomo — w książce zdefiniowany został jako nauka o ogólnych prawach rozwoju społeczeństwa. Niektórzy filozofowie byli zdania, że przedmiotem materializmu historycznego jest przede wszystkim stosunek społecznej świadomości do bytu społecznego jako podstawowe zagadnienie filozofii i że to właśnie powinno znaleźć się w definicji przedmiotu. Inni filozofowie — w szczególności pracownicy naukowi Moskiewskiej Wojewódzkiej Szkoły Partyjnej — na pierwsze miejsce wysuwali zagadnienie stosunku materializmu historycznego do materializmu dialektycznego, uznając za najbardziej trafne to określenie, które dał Stalin w pracy *O materializmie dialektycznym i historycznym*, gdzie mówi on, że materializm historyczny stanowi rozciągnięcie zasad materializmu dialektycznego na badanie życia społecznego i jego zjawisk.

W dyskusji, która odbyła się w Instytucie Filozofii Akademii Nauk ZSRR, szereg filozofów wskazało na nieprecyzyjność podanej w książce definicji. I tak N. W. Puchowski, kwestionując określenie materializmu historycznego jako nauki o *ogólnych* prawach rozwoju społeczeństwa, zwrócił uwagę na to, że materializm historyczny zajmuje się nie tylko prawami, które działają we wszystkich formacjach społeczno-ekonomicznych, lecz że zajmuje się także specyficznymi prawami poszczególnych formacji. Stanowisko zbliżone zajęli A. F. Krasiłow i M. D. Kammari.

Definicji zawartej w podręczniku bronili A. T. Fiedorowa, E. W. Tadiewosjan i C. A. Stepanian. Mówcy zwrócili uwagę na to, że sformułowanie przedmiotu materializmu historycznego zawiera już w sobie podstawowy problem filozofii i że definicja ta okre-

[1] Por. sprawozdanie, zamieszczone w czasopiśmie W o p r o s y F i ł o s o f i i 1955 nr 2 s. 213—228

śla zarówno ogólne zadania nauki — to jest wykrywanie prawidłowości, jak też specyficzne zadania materializmu historycznego — to jest wykrywanie ogólnych praw rozwoju społeczeństwa.

Redaktor książki F. W. Konstantinow polemizował z propozycją uznania za definicję materializmu historycznego sformułowania zawartego w pracy Stalina *O materializmie dialektycznym i historycznym*. Sformułowanie to jest wprawdzie całkowicie prawidłowe, ale na plan pierwszy wysuwa ono problem stosunku materializmu historycznego do dialektycznego. Ma to swoje historyczne uzasadnienie. Bogdanow i inni machiści-rewizjoniści uznawali deklaratywnie materializm historyczny Marksa, odrzucali natomiast materializm dialektyczny i zaprzeczali istnieniu jakiegokolwiek związku między społeczną teorią Marksa a materializmem filozoficznym. Lenin w swym dziele *Materializm a empiriokrytycyzm* zdemaskował Bogdanowa wykazując, że ten, kto odrzuca materializm filozoficzny Marksa, tym samym odrzuca materializm historyczny. Stalin wskazał na wielkie znaczenie pracy Lenina, kładąc akcent właśnie na ów związek materializmu dialektycznego z materializmem historycznym. Przed kolektywem autorskim podręcznika stanęło natomiast zadanie określenia przedmiotu materializmu historycznego i jego miejsca wśród innych nauk społecznych. Określenie przedmiotu winno zaś zawierać przede wszystkim to, co bada materializm historyczny.

Podsumowując dyskusję w Instytucie Filozofii Akademii Nauk ZSRR F. W. Konstantinow uściślił określenie materializmu historycznego zawarte w podręczniku: „Materializm historyczny jest nauką o społeczeństwie, o ogólnych prawach i siłach napędowych jego rozwoju." Mówca zwrócił uwagę na to, że przedmiot materializmu historycznego omówiony został w pierwszym rozdziale książki w sposób wyczerpujący, krótkie zaś definicje nie pozwalają objąć całej treści w nim zawartej.

C. A. Stepanian w podsumowaniu dyskusji w Instytucie Filozofii Akademii Nauk ZSRR uznał, że definicja przedmiotu materializmu historycznego jest w zasadzie prawidłowa. Stepanian zwrócił uwagę na konieczność zakreślenia granic między materializmem historycznym a bieżącą polityką, co oczywiście nie stoi w sprzeczności z tym, że materializm historyczny jest podstawą polityki komunistycznych partii i nie ma oznaczać zerwania ścisłego związku między jedną a drugą dziedziną. Stepanian jest zdania, że w książce daje się zauważyć niekiedy niebezpieczeństwo utożsamiania problematyki materializmu historycznego z problematyką bieżącej polityki. Jest także rzeczą konieczną wyjaśnić ścisły związek części składowych marksizmu oraz ustalić między nimi granice w tym celu, ażeby zapobiec powtórzeniom kursu ekonomii politycznej i historii partii.

Od definicji przedmiotu materializmu historycznego uzależniona jest struktura książki. Dyskutanci i tu wnieśli szereg zastrzeżeń, mimo że w zasadzie struktura książki — zdaniem większości występujących — jest prawidłowa.

A. A. Ambrosow z Moskiewskiej Wojewódzkiej Szkoły Partyjnej uważa, że nie należy rozrywać ściśle związanych ze sobą tokiem wykładu tematów, jak np. bazy i nadbudowy oraz świadomości społecznej i jej form — tymczasem tematy te rozdzielone są w książce pięcioma innymi rozdziałami. A. T. Fiedorowa jest zdania, że część materiału zawartego w rozdziale o świadomości społecznej i jej formach, liczącego ponad sto stron, można z powodzeniem przenieść do rozdziału o bazie i nadbudowie. W. I. Gazienko i I. E. Szirokow wyrazili pogląd, że w podręczniku nie należy poświęcać oddziel-

nego rozdziału sprawie bazy i nadbudowy; zagadnienia bazy można włączyć do rozdziału o sposobie produkcji, zagadnienia nadbudowy zaś — do rozdziału o świadomości społecznej. Z poglądem tym polemizował M. D. Kammari. Zwrócił on uwagę na to, że problem bazy i nadbudowy jest jednym z fundamentalnych zagadnień materializmu historycznego, ponieważ ukazuje strukturę społeczeństwa. Mówca stwierdził — i z poglądem tym chyba należy się całkowicie zgodzić — że nie tylko nie należy likwidować rozdziału o bazie i nadbudowie, lecz, przeciwnie, należy go rozwinąć i ulepszyć, ażeby mógł stanowić głęboką wskazówkę metodologiczną dla podstawowych zagadnień materializmu historycznego. Ważność rozdziału podkreślali także pracownicy naukowi podczas dyskusji w Wyższej Szkole Partyjnej.

I. P. Dalmatow uważa, że rozdział o roli mas ludowych winien następować bezpośrednio po bazie i nadbudowie. A. T. Fiedorowa sądzi, że w tym rozdziale niesłusznie poświęcono więcej miejsca wyjaśnieniu roli jednostki w historii niż roli mas ludowych.

Z poglądem Fiedorowej polemizował redaktor książki F. W. Konstantinow, który zwrócił uwagę na to, że omawiany rozdział zawiera tylko ogólną charakterystykę roli mas; zagadnienie to poruszane jest natomiast w rozdziale o siłach wytwórczych, klasach, rewolucji i ruchu narodowo-wyzwoleńczym.

W. W. Nikołajew stwierdził, że w ostatnim okresie pojawiła się tendencja do ograniczania kursu materializmu historycznego do praw ogólnosocjologicznych z pominięciem takich zagadnień, jak kwestia narodowo-kolonialna, teoria wojny i wojska czy nauka o partii. Teoria rewolucji, teoria dyktatury proletariatu, kwestia chłopska nie są omawiane w sposób szczegółowy. W. W. Nikołajew uważa, że w kursie materializmu historycznego należy szeroko uwzględniać teoretyczne podstawy tych zagadnień. I. P. Camerian uznał za słuszne, że kwestii narodowej poświęcono specjalny rozdział i wraz z A. M. Carycynem i N. W. Puchowskim skrytykował usunięcie z książki rozdziału o wojnie i wojsku.

Inne stanowisko w tej sprawie zajęła U. A. Minajewa w dyskusji w Wyższej Szkole Partyjnej przy KC KPZR. Minajewa uważa, że temat *Marksistowsko-leninowska teoria narodu i ruch narodowo-wyzwoleńczy* należy usunąć z kursu materializmu historycznego i przenieść do kursu podstaw marksizmu-leninizmu, z tematu zaś *Państwo i prawo* usunąć zagadnienie prawa, omawiając ideologię prawną w rozdziale *Świadomość społeczna i jej formy*. Inny z dyskutantów A. S. Niszurakow odniósł się krytycznie do wypowiedzi Minajewej i podkreślił, że marksistowsko-leninowska teoria narodu ma swój filozoficzny aspekt i że wobec tego może się ona znaleźć w kursie materializmu historycznego, a zatem i w podręczniku.

M. D. Kammari sądzi, że nauki o partii nie należy ujmować w specjalnym rozdziale, ponieważ z ogólnosocjologicznego punktu widzenia partia jest częścią klasy, wystarczy więc omówić to zagadnienie w rozdziale o klasach czy państwie. Specjalny rozdział o partii musiałby spowodować z konieczności zbędne powtórzenia.

Niektórzy filozofowie (np. Sulimow — z Wojskowo-Politycznej Akademii im. Lenina) uważali, że w następnym wydaniu podręcznika można by zrezygnować z rozdziału *Prawidłowości przejścia od socjalizmu do komunizmu*, materiał zaś w nim zawarty włączyć do rozdziału o siłach napędowych społeczeństwa socjalistycznego, w którym i tak omówienie problemu przechodzenia od socjalizmu do komunizmu jest konieczne.

Zagadnienie przechodzenia od socjalizmu do komunizmu podjął także C. A. Stepanian. Wyraził on pogląd, że ponieważ temat o socjalizmie i komu-

nizmie zawarty jest zarówno w kursie ekonomii politycznej, jak i materializmu historycznego, należałoby go włączyć do rozdziału *Materializm dialektyczny i historyczny — teoretyczny fundament komunizmu.* W rozdziale tym należałoby pokazać związek filozofii z teorią naukowego komunizmu oraz przedstawić, jak dzięki powstaniu filozofii marksistowskiej udało się przekształcić socjalizm z utopii w naukę, poznać ogólne prawidłowości rewolucyjnego przekształcenia społeczeństwa kapitalistycznego w socjalistyczne, zanalizować drogę ku komunizmowi oraz specyfikę ruchu rewolucyjnego różnych krajów.

Wiele miejsca w dyskusji poświęcono problematyce sprzeczności społecznych, sił napędowych rozwoju społeczeństwa, czynnika obiektywnego i subiektywnego, praw ogólnosocjologicznych, specyficznych form świadomości itd.

A. D. Makarow zajął się między innymi kwestią terminologiczną stwierdzając, że w podręczniku przy omawianiu problematyki sposobu produkcji niesłuszne jest — jego zdaniem — posługiwanie się terminem „sprzeczność", które wzięte zostało z przedmowy Marksa do *Przyczynka do krytyki ekonomii politycznej* [„Na określonym szczeblu swego rozwoju materialne siły wytwórcze społeczeństwa popadają w sprzeczność z istniejącymi stosunkami produkcji..." (Marks—Engels: *Dzieła wybrane* t. I Warszawa 1949 s. 338)]. Makarow jest zdania, że termin „sprzeczność" nie jest tu właściwy, ponieważ idzie w zasadzie o konflikt między siłami wytwórczymi a stosunkami produkcji, który wiedzie do rewolucji społecznej. Mówca zwrócił uwagę także na to, że zgodność stosunków produkcji z charakterem sił wytwórczych w formacjach przedsocjalistycznych ma zawsze charakter ograniczony. Nie można negować istnienia sprzeczności między siłami wytwórczymi a stosunkami produkcji w żadnym okresie istnienia społeczeństwa antagonistycznego. Trzeba tylko zaznaczyć, że w formacjach antagonistycznych przejście sprzeczności w konflikt jest nieuchronne. W socjalizmie natomiast, jakkolwiek zgodność dwóch stron sposobu produkcji obejmuje ową sprzeczność, jednak przejście sprzeczności w konflikt nie zachodzi.

Z poglądem Makarowa polemizował F. W. Konstantinow, który uznał jego punkt widzenia za ahistoryczny. Marks pisał — powiedział mówca — że na określonym szczeblu rozwoju siły wytwórcze popadają w sprzeczność ze stosunkami produkcji. Sprzeczności powstają, rozwijają się, osiągają w formacjach antagonistycznych szczebel konfliktu, wyzwalają walkę klas i giną, podobnie jak wszystko w świecie powstaje, rozwija się i ginie. Niektórzy filozofowie niesłusznie uważają, że sprzeczności mają wiecznie charakter niezmienny, i nadają im zgoła mistyczną postać. Kontynuując swą wypowiedź Konstantinow stwierdził, że Marks miał na względzie sprzeczność między społecznym charakterem sił wytwórczych a formą własności, prywatną formą przywłaszczania, kiedy mówił o przyczynach przejścia od kapitalizmu do socjalizmu. W socjalizmie istnieją sprzeczności między poziomem sił wytwórczych a poszczególnymi stronami stosunków produkcji. Partia wykrywa powstające sprzeczności między siłami wytwórczymi a stosunkami produkcji i mobilizuje masy, ażeby sprzeczności te rozwiązać. Sprzeczności w rozwoju socjalistycznej produkcji — to sprzeczności wzrostu. Nie są one, podobnie jak i wszystkie inne, wieczne i nie należy ich ujmować w sposób metafizyczny.

Dużo miejsca w dyskusji zajęła problematyka sił napędowych rozwoju społeczeństwa, w szczególności zaś społeczeństwa socjalistycznego. N. W. Puchowski zarzuca zespołowi autorskiemu, że nie wyjaśnił pojęcia sił napędowych. I. P. Camerian zwrócił uwagę na

to, że podręcznik nie zawiera rozwiązania problemu sił napędowych społeczeństwa socjalistycznego — jedności polityczno-moralnej, przyjaźni narodów, patriotyzmu radzieckiego. W publikacjach i dyskusjach — stwierdził mówca — nierzadko mówi się o tym, że siły napędowe mają materialny charakter. Niekiedy twierdzi się, że jedność moralno-polityczna jest kategorią materialną. Tym samym miesza się charakter sił napędowych z podstawą, na której one powstały, i z materialnymi rezultatami, do jakich prowadzą.

A. F. Krasiłow, podejmując również problem sił napędowych społeczeństwa, stwierdził, że jest on słabo opracowany w literaturze filozoficznej.

Dużo uwagi w dyskusji poświęcono problemom nadbudowy i świadomości społecznej. N. W. Puchowski postawił szereg zagadnień dotyczących prawidłowości rozwoju i zmiany nadbudowy. Nadbudowa odpowiada określonej bazie i zmienia się wraz ze zmianą bazy, wiemy jednak dobrze o tym, że niektóre części nadbudowy mogą pozostać i przy nowych bazach, jak to się dzieje np. z chrześcijaństwem. Puchowski uważa, że stosunkom produkcji, opartym na panowaniu i podwładności, odpowiadają pewne istotne ogólne elementy nadbudowowego charakteru i że ten problem warto by gruntownie opracować dla lepszego zrozumienia praw zmiany nadbudów.

A. A. Makarowski zwrócił uwagę na konieczność ponownego, głębokiego opracowania problemu wewnętrznych prawidłowości rozwoju form społecznej świadomości. Te paragrafy podręcznika, które poświęcone są poszczególnym formom świadomości, opracowane zostały w sposób dość powierzchowny. Filozofia określona została tylko jako historia walki materializmu z idealizmem, jeżeli zaś idzie o sztukę, prawo, ideologię — brak wyjaśnienia działania wewnętrznych praw rozwoju tych form świadomości. Głównym brakiem rozdziału o formach świadomości społecznej jest jego opisowy charakter.

Krytyczne uwagi wywołały partie podręcznika dotyczące socjologii burżuazyjnej. D. M. Woronow i M. A. Minajewa zwrócili uwagę, że socjologia burżuazyjna została ujęta powierzchownie, że przedstawiciele socjologii burżuazyjnej i jej kierunki, o których mowa w pierwszym rozdziale, w dalszym ciągu zmieniają się jak w kalejdoskopie i nie mogą być poznane przez czytelnika. Teorie burżuazyjne i poglądy socjologów burżuazyjnych nie zostały zreferowane i skrytykowane w sposób systematyczny przy różnych problemach materializmu historycznego. Np. przy rozpatrywaniu wpływu czynnika geograficznego na rozwój społeczeństwa należało poddać krytyce geografizm burżuazyjny, a w szczególności geopolitykę. Poza tym trzeba stwierdzić, że krytyka zawarta w podręczniku nie jest dostatecznie uargumentowana i wszechstronna. Równocześnie przy omawianiu kierunków burżuazyjnych trzeba dać marksistowskie rozwiązanie podejmowanych przez te kierunki problemów.

Szereg uwag krytycznych związany był z formą wykładu, a więc układem problematyki w poszczególnych rozdziałach — zwracano uwagę na wielokrotne powtórzenia, na język i styl, nie zawsze odpowiadający wymogom, jakie stawiać należy przed podręcznikiem tego typu.

W sumie podręcznik został oceniony pozytywnie, mimo wszystkich wytkniętych podczas dyskusji braków. Dyskusje dały niewątpliwie bogaty materiał dla dalszego ulepszenia podręcznika. *(jr)*

PRACE KOMISJI ATEISTYCZNEJ AKADEMII NAUK ZSRR*

Przy Prezydium Akademii Nauk ZSRR utworzona została komisja do spraw naukowo-ateistycznej propagandy, której zadaniem ma być koordynacja działalności zakładów Akademii w dziedzinie historii religii i ateizmu. W skład komisji weszli: doktor nauk historycznych W. D. Boncz-Brujewicz [1], członek-korespondent AN ZSRR S. P. Tołstow, doktor nauk fizyko-matematycznych B. W. Kukarkin, doktor nauk filozoficznych C. A. Stepanian, doktor nauk biologicznych A. N. Studitski, doktor nauk W. P. Suchotin, doktor nauk chemicznych N. A. Figurowski, kandydaci nauk historycznych L. S. Gaponienko i O. J. Nikitinowa oraz kandydat nauk filozoficznych I. G. Gerasimowa.

Ponieważ ateistyczna propaganda winna bazować przede wszystkim na naukowym materiale przyrodoznawstwa, jedno z zadań komisji koordynacyjnej polega na tym, ażeby powiązać pracę zakładów humanistycznych i zakładów przyrodniczych w tym zakresie. Plan zakładów humanistycznych na rok 1955 przewiduje wydanie prac naukowo-badawczych z zakresu religii i ateizmu. Instytut Filozofii włączył w plan swej pracy szereg tematów, spośród których do ważniejszych należy *Znaczenie teorii odruchów Sieczenowa-Pawłowa dla naukowego uzasadnienia ateizmu* (W. M. Kaganow).

Instytut Historii wydaje tomy studiów *Zagadnienia historii religii i ateizmu*. Z druku wyszły dwa tomy, trzeci znajduje się w produkcji, do druku przygotowuje się czwarty i piąty. Tomy zawierają materiał z zakresu najrozmaitszych zagadnień historii religii i ateizmu.

Instytut Etnografii i Instytut Historii Kultury Materialnej przygotowują zbiór artykułów na temat *Pochodzenie religii*. Przygotowuje się do wydania monografię kandydata nauk historycznych B. I. Szarewskiej pt. *Wierzenia i kulty ludów Polinezji (zarys religii pierwotnego społeczeństwa klasowego)*.

Instytut Orientalistyczny Akademii Nauk ZSRR w 1955 r. zamierza wydać pracę kandydata nauk historycznych G. D. Ilina *Religia starożytnych Indii*. W Instytucie prowadzone są prace badawcze z historii religii starożytnego Wschodu (W. I. Abdijew), z historii buddyzmu w Mongolii (A. J. Jakimow), z historii sekt muzułmańskich (E. A. Bielajew) i inne.

Komisja do spraw nauczania zagadnień historii religii i ateizmu Instytutu Historii planuje wydanie serii książek popularnonaukowych: *Marksizm a religia, W. I. Lenin o religii, Powstanie chrześcijaństwa, Legendy o Chrystusie, Antyfeudalne powstania ludowe w Rosji, Kościół prawosławny w okresie Rewolucji Październikowej i wojny domowej, Rosyjscy rewolucyjni demokraci w walce z religią i cerkwią, Wolnomyśliciele epoki Odrodzenia w walce z religią i kościołem katolickim, Francuscy ateiści XVIII w., Wyprawy krzyżowe, O świętych książkach, Islam, jego pochodzenie i rola*

---

* Opracowano na podstawie notatki informacyjnej z czasopisma W o p r o s y I s t o r i i 1955 nr 6

[1] Boncz-Brujewicz zmarł w lipcu 1955 r. Komisję utworzono wiosną tegoż roku.

polityczna, Protestantyzm, jego historia i rola polityczna, Watykan współczesny, Hapon i haponowszczyzna (9 stycznia 1905 r.) i inne. Ateistyczna literatura popularnonaukowa ma być przygotowana także i przez inne zakłady Akademii Nauk ZSRR, przede wszystkim zajmujące się przyrodoznawstwem. Wskazuje się na konieczność publikowania prac, w których na podstawie osiągnięć współczesnej nauki ukazana zostałaby niedorzeczność religijnych wyobrażeń.

Obecnie przygotowuje się wydanie dzieł wybitnych przedstawicieli myśli ateistycznej, wydanie źródeł i dokumentów z zakresu problematyki ateistycznej, dzieł starożytnych materialistów i ateistów francuskich XVIII w. Przygotowano do druku zbiory ateistycznych prac Lukiana, Holbacha i Diderota.

Muzeum Historii Religii i Ateizmu przy Akademii Nauk ZSRR w Leningradzie prowadzi na szeroką skalę zakrojoną propagandę naukowo-ateistyczną jak również pracę naukowo-badawczą. Muzeum powstało około dwudziestu lat temu, rozporządza bogatymi materiałami z historii wszystkich religii świata. W r. 1955 w muzeum otwarto następujące działy: *Historia religii i ateizmu w starożytnym społeczeństwie, Pochodzenie chrześcijaństwa, Historia papiestwa i inkwizycji, Radziecka nauka przeciw przesądom religijnym.*

Pracownicy muzeum przygotowują szereg monografii. Doktor nauk historycznych M. E. Matie przygotowała pracę monograficzną pt. *Starożytne mity egipskie*; kandydaci nauk historycznych N. A. Kazakowa i B. S. Lurie prowadzą badania herezji „strygolników" i herezji nowogrodzko-moskiewskiej. Przygotowuje się wydanie *Rocznika Muzeum Historii Religii i Ateizmu Akademii Nauk ZSRR.*

Komisja koordynacyjna zaczyna dopiero rozwijać swą działalność. Oto jej najbliższe zadania: pomoc wydawnictwom opracowującym literaturę z zakresu religii i ateizmu; utworzenie w odpowiednich zakładach naukowo-badawczych wydziałów lub zespołów, które zajmowałyby się opracowaniem zagadnień z zakresu religii i ateizmu; utworzenie aspirantury i doktorantury w odpowiednich instytutach dla przygotowania kadr z zakresu religii i ateizmu; przyciągnięcie do pracy naukowej w tej dziedzinie akademii republik związkowych; przyciągnięcie zakładów naukowych Akademii Nauk ZSRR do udziału w masowej propagandzie naukowo-ateistycznej. *(jr)*

KONFERENCJA MICKIEWICZOWSKA HISTORYKÓW I HISTORYKÓW FILOZOFII

W dniach 29 czerwca — 2 lipca odbyła się w Warszawie konferencja historyków i historyków filozofii, zorganizowana przez Komisję Naukową Obchodu Roku Mickiewicza PAN. Przedyskutowano na konferencji następujące referaty:

1. S. Śreniowskiego — *Uwłaszczenie chłopów w Polsce.*

2. N. Gąsiorowskiej — *Kształtowanie się klasy robotniczej.*

3. R. Kołodziejczyka — *Kształtowanie się burżuazji polskiej.*

4. W. Kuli — *Kształtowanie się kapitalizmu w Polsce* (Warszawa 1955 PWN).

5. S. Kieniewicza — *Problem rewolucji ogarnej w Polsce XVIII w. i XIX w.*

6. H. Jabłońskiego — *Międzynarodowe znaczenie polskich walk narodowo-wyzwoleńczych.*

7. R. Gerbera — *Rewolucyjny ruch rosyjski a walka wyzwoleńcza narodu polskiego.*

8. K. Piwarskiego — *Kuria rzymska a polski ruch narodowo-wyzwoleńczy* (Warszawa 1955 PWN).

9. E. Halicza — *Rola nurtu plebejskiego w powstaniach polskich XIX w.*

10. J. Szackiego — *Z historii rozwoju ideologii szlachecko-rewolucyjnej lat dwudziestych* (por. *Myśl Filozoficzna* 1955 nr 4).

11. J. Dutkiewicza — *Wewnętrzne dzieje powstania listopadowego.*

12. H. Temkin — *Socjalizm utopijny Gromad Ludu Polskiego* (główne myśli tego referatu znajdzie czytelnik w artykule *W 120 rocznicę powstania Gromad Ludu Polskiego. Nowe Drogi* 1955 nr 9).

13. A. Śladkowskiej — *Rozwój ideologiczny Edwarda Dembowskiego.*

14. A. Sikory — *Socjalizm utopijny Mickiewicza w «Trybunie Ludów»* (główne myśli tego referatu por. w artykule *Socjalizm utopijny Mickiewicza. Trybuna Ludu* z 11.IX.1955).

15. B. Baczki — *Drogi kształtowania się światopoglądu w polskiej demokratycznej myśli społecznej połowy XIX w.* (por. *Myśl Filozoficzna* 1955 nr 4).

16. C. Bobińskiej — *Ideologia rewolucyjnych demokratów lat sześćdziesiątych.*

17. S. Kieniewicza — *Legion Mickiewicza* (Warszawa 1955 PWN).

18. J. Danielewicza — *Mickiewicz w ogniu polemik emigracyjnych 1832—1855.*

19. H. Batowskiego — *Mickiewicza misja naukowo-literacka w r. 1855.*

20. J. Reychmana — *Działalność Mickiewicza w czasie wojny krymskiej.*

Samo już wyliczenie referatów pozwala zorientować się w rozmiarach konferencji i zamierzeniach jej organizatorów. Chodziło o ogarnięcie możliwie jak największej ilości istotnych zagadnień okresu polskich walk narodowo-wyzwoleńczych, o maksymalne nadrobienie niemałych zaniedbań badawczych w tej dziedzinie, o ożywienie prac i nakreślenie ich problemowego planu. Stąd rozmiary konferencji i rozstrzelenie jej problematyki. Niewątpliwym walorem konferencji było to, że skupiła ona przedstawicieli najróżniejszych dyscyplin historycznych: od historyków gospodarczych aż po historyków filozofii i myśli społecznej. Do dyskusji przyłączyli się również — niezbyt co prawda licznie — historycy

literatury, słusznie spodziewający się od historyków pomocy w oświetleniu wielu, istotnych dla rozwoju literatury problemów XIX w. Ta współpraca dyscyplin przyniesie z pewnością dobre rezultaty, chociaż na samej konferencji nie uwydatniła się jeszcze w dostatecznym stopniu. W referatach i dyskusji (wypowiedziało się w niej bez mała sto osób) znalazło się niemało nowych myśli; zademonstrowano niejedno poważne osiągnięcie naukowe; dopieto tego, że — jak mówił podsumowując konferencję prof. Kula — „zaczął się zarysowywać wspólny obraz epoki". Poszczególne elementy tego obrazu znajdzie czytelnik w opublikowanych już pracach oraz szczegółowym sprawozdaniu z konferencji, które w *Kwartalniku Historycznym* (1955 nr 4) zamieścili: Ryszard Dyoniziak, Stefania Kowalska i Halina Skrobiszewska. Mamy też nadzieję, że szereg najciekawszych referatów doczeka się jeszcze druku (np. referaty Śreniowskiego, Kołodziejczyka, Bobińskiej i in.). Trzeba jednak podkreślić, że „wspólny obraz epoki" dopiero *zaczął się* zarysowywać. Intensywne studia nad dziejami XIX w. trwają od niezbyt dawna. Przystąpiono do nich z nowymi, nie wypróbowanymi jeszcze narzędziami metodologicznymi. Przeszkadzały i przeszkadzają dalej stare nawyki, koncepcje i interpretacje. Wyzbywając się ich, marksistowska historiografia nie od razu potrafiła zająć słuszne stanowisko. Przeżywała — jak mówił prof. Kula — „choroby wzrostu", polegające na „prokuratorskiej niewyrozumiałości" wobec działaczy przeszłości, na niedocenianiu trudności dróg do rewolucyjnego demokratyzmu, na sekciarskim izolowaniu rewolucyjnych demokratów od ogółu ruchu wyzwoleńczego. Miało to źródła w słusznym dążeniu do odcięcia się od tradycji solidaryzmu, nacjonalizmu, kapitulanctwa, lecz służyło czemuś zgoła innemu: dawało argumenty ludziom, którzy chcieliby wbrew marksizmowi włączyć do obrazu naszych dziejów pochwałę organicznikostwa i „kropelkowego" postępu. I bardzo słusznie stwierdził prof. Kula, podsumowując konferencję, że osiągnięciem jej było odrzucenie obu skrajności — chęć nieuronienia niczego cennego z naszej historii, przy jednoczesnym odgrodzeniu się od tego, co kontrrewolucyjne i antyludowe. Konferencja potwierdziła słuszność tych założeń metodologicznych. Pokazała ich płodność wtedy, gdy towarzyszy im rzetelna znajomość epoki. Jednakże osiągnieciem konferencji było przede wszystkim stworzenie *programu* dalszych badań i dyskusji, uświadomienie sobie godnych zachodu zagadnień i *próby* ich rozwiązania. Historyków badających XIX wiek czeka jeszcze poważna praca. Konferencja przyczyniła się do uświadomienia sobie tej sytuacji. Jednak nie tylko na tym polega niepełność osiągnięć konferencji. Jeżeli nawet uwzględnimy warunki, w jakich się odbywała, i stan badań, z których korzystać mogli jej uczestnicy — nie będziemy mogli uznać jej za imprezę naukową w pełni udaną. Różne są tego przyczyny. Zaważył tu niewątpliwie błąd organizacyjny, wynikły z nierespektowania maksymy Koźmy Prutkowa: *Nikt nie obejmie nieobjętego*, z chęci odrobienia „zbyt wiele za jednym zamachem". Stąd przeładowanie programu, różnorodność problematyki, zbyt szerokie ramy dyskusji. Ograniczenie liczby referatów wpłynęłoby z pewnością dodatnio na charakter dyskusji. Pewnym jej brakiem było od czasu do czasu *przyczynkarstwo*, zastępowanie *dyskusji* demonstrowaniem interesujących skądinąd, lecz zgoła niedyskusyjnych detali. Toteż szła ona niekiedy trochę bokiem. Tak np. arcyciekawy i — powiedzieć można — prowokacyjnie dyskusyjny referat prof. Kuli nie napotkał dostatecznego zainteresowania i nie wywołał należnej polemiki. Żywszą dyskusję wywołał referat prof. Kieniewicza o problemie rewolucji agrarnej oraz kil-

ka innych referatów. Jest jednak jasne, że było nad czym toczyć polemiki o wiele gorętsze od tych, które słyszeliśmy.

*

Grupa historii filozofii i myśli społecznej wystąpiła na konferencji z sześcioma referatami (nry 10, 12—16 naszego spisu). Niektóre z planowanych w jej ramach prac przeniesione zostały na jesienną konferencję historyków literatury (Assorodobraj o Lelewelu, Krońskiego o „filozofii narodowej"). Referaty historyków filozofii stanowiły trzecią część ogólnej liczby referatów na konferencji. To dużo, za dużo nawet. Bardzo dobrze, że historycy filozofii, których brakowało na sesji Odrodzenia, tym razem zabrali się do roboty. Mierzyli jednak „siły na zamiary", te zaś ostatnie mieli w porównaniu z przedstawicielami innych dyscyplin wcale spore. Świadczy o tym i liczba, i tematyka referatów. Kto wie, czy nie należało raczej wystąpić z jednym kolektywnym referatem — możliwie syntetycznym, programowym i dyskusyjnym. Być może wystarczyłyby 2—3 referaty. Może wtedy dałoby się uniknąć sytuacji, w której pewne prace (np. Temkin, Śladkowskiej) zostały jedynie *przyjęte do wiadomości*. Zapewne przyczynił się do tego ich charakter: były to nieduże monografie — cenne i ciekawe przede wszystkim jako wykłady, jako systematyzacje. Nie spowodował również żywszej dyskusji referat Bobińskiej — pionierska w naszej literaturze historycznej praca o rewolucyjnych demokratach lat sześćdziesiątych, przynosząca zarówno bogaty materiał faktyczny, jak i wiele ciekawych myśli i komentarzy.

Pomimo tych braków można wynotować z dyskusji szereg interesujących dla historyka filozofii wypowiedzi. Większość z nich dotyczyła referatów B. Baczki i J. Szackiego. N. Assorodobraj podkreśliła w swym wystąpieniu, że referat o drogach kształtowania się światopoglądu w polskiej myśli demokratycznej, traktować należy jako szeroki *program badań* w tym zakresie, i wysunęła szereg zagadnień, również wymagających zbadania. Zwróciła ona uwagę na konieczność przedstawiania stosunku romantyzmu do Oświecenia nie tylko z uwzględnieniem zasadniczych różnic, lecz i z zachowaniem „właściwego ciągu rozwojowego". Sporą część swej wypowiedzi poświęciła prof. Assorodobraj problemowi *romantyzmu jako całości*. Zarówno w postępowym, jak i w reakcyjnym nurcie romantyzmu występowały bowiem pewne typowe zainteresowania i zagadnienia (np. zagadnienie narodu, stosunku jednostki i narodu, szczególnego i ogólnego w dziejach itp.), które należałoby konkretnie zbadać. T. Kroński mówił o tym, że w XIX w. nastąpił rozbrat między postępową filozofią a przyrodoznawstwem, które stało się raczej domeną zainteresowań reakcjonistów. Zwrócił on także uwagę na fakt, że w połowie XIX w. występowały w Polsce dwa historyzmy idealistyczne: historyzm *romantyczny*, którego przedstawicielem był Rzewuski, i historyzm *heglowski*, reprezentowany przez „filozofię narodową". Za niesłuszne uważa prof. Kroński utożsamianie występującego u mesjanistów pojęcia *czynu* z czynem moralnym, gdyż polską „filozofię narodową" cechowała w odróżnieniu od Niemców (Fichte) „pogarda dla kontemplatywizmu". Mesjanistycznym „czynem" były również reformy społeczne, traktowane jako przeciwdziałanie rewolucji.

Stosunkowo dużo głosów dyskusyjnych wywołał referat o szlacheckim rewolucjonizmie, co tłumaczy się tym, że temat jego interesuje i historyków, a zwłaszcza historyków literatury, którzy dość licznie wystąpili z jego krytyką. M. Żmigrodzka domagała się gruntowniejszego zbadania „filozoficznego zaplecza" omawianych w referacie koncepcji (problemu wewnętrznego zróżnicowania Oświecenia, wpływu Rousseau'a i Herdera), filozoficznej in-

terpretacji sporu między uczuciem i rozumem itd. M. Żmigrodzka zaprotestowała też przeciw pomniejszaniu roli schellingianizmu, który — jej zdaniem — służył ówcześnie za „proseminarium dialektycznego myślenia". M. Janion skrytykowała referat za niedostateczne uwzględnienie utworów literackich, które (np. *Zamek kaniowski*) kazałyby przyjąć, że rewolucjonizm szlachecki ukształtował się w Polsce wcześniej, niż to z referatu wynika. Wystąpienie A. Witkowskiej poświęcone było ideologii filomatów — niedocenionej i uproszczonej przez referenta. A. Witkowska zwróciła też uwagę na konieczność bardziej precyzyjnego określenia pojęcia „dziedzictwo Oświecenia" i omówiła przykładowo szczególny wpływ Monteskiusza na rozwój ideologii filomackiej. J. Trybusiewicz mówił o wolterianizmie młodego Mickiewicza i periodyzacji filomatyzmu. Zaproponował on podział historii filomatów na trzy okresy: 1. 1817—1819; 2. 1819—1822; 3. 1822 do procesu. W. Łukaszewicz uznał za brak referatu jego zawężenie do wybranych zjawisk i jednego tylko zaboru (z pominięciem zaboru pruskiego, austriackiego i zagranicy) oraz niewykorzystanie materiałów archiwalnych. Niesłuszne jest też ujmowanie polskiego rewolucjonizmu szlacheckiego w oderwaniu od analogicznych ruchów poza Polską. Zdaniem prof. Łukaszewicza, powyższe braki referatu spowodowały błędność wniosków. Według niego, już w pierwszych organizacjach spiskowych mamy do czynienia z dojrzałym rewolucjonizmem szlacheckim, a podkreślana w referacie rola tradycji Oświecenia była zupełnie znikoma w porównaniu z tym, „co nowe", mianowicie z rolą buonarottyzmu.

J. Szacki zgodził się ze sporą częścią wysuniętych zarzutów i postulatów — tych zwłaszcza, które dotyczyły pominiętej przezeń problematyki *filozoficznej*, obstając jednak przy swym poglądzie na schellingianizm polski. W kwestii, od kiedy mówić można w Polsce o rewolucjonizmie szlacheckim, zależy mu nie tyle na tym, by ograniczyć się do okresu powstania listopadowego, ile na tym, aby podkreślić istnienie *procesu*, trwającego szereg lat, a znajdującego właśnie wtedy zakończenie w haśle rewolucji socjalnej. Podkreślić trzeba, że historycy literatury bardzo słusznie domagali się od historyków filozofii pomocy w oświetleniu problematyki ściśle filozoficznej. Prace historyków polskiej filozofii i myśli społecznej są na ogół *zbyt historyczne*, bowiem *z konieczności* zapuszczają się oni w dziedziny, nie opracowane dotąd przez historyków — czyniąc to nierzadko kosztem swego właściwego przedmiotu. Wydaje się jednak, że stan ten ulegnie w najbliższej przyszłości poprawie.

Wypowiedzi na temat innych referatów były niestety mniej liczne. Odnotujemy ważniejsze. S. Kieniewicz podał w wątpliwość tezę A. Śladkowskiej o realizmie politycznym Dembowskiego, przytaczając dwa przypadki niefortunnego wyboru sojuszników. W. Kula podał do wiadomości, że odnalazł zbiór listów Dembowskiego do Skimborowicza. A. Mauersberger poddał krytyce szereg tez referatu A. Sikory o socjalizmie utopijnym Mickiewicza, stwierdzając zwłaszcza, że nie należy doszukiwać się w *Trybunie Ludów* systemu, lecz jedynie *taktyki* politycznej Mickiewicza. A. Mauersberger zakwestionował także tezę Sikory, że dla Mickiewicza konflikty społeczne były wówczas w znacznej mierze konfliktami moralnymi. W obu tych sprawach referent bronił swego stanowiska. J. Sieradzki mówił o miejscu rewolucyjnych demokratów lat sześćdziesiątych w historii polskiego ruchu wyzwoleńczego — komunardzi byli bezpośrednimi poprzednikami Wielkiego Proletariatu. C. Bobińska stwierdziła w odpowiedzi, że chociaż *politycznie* rewolucyjni demokraci byli niekiedy niezmiernie bliscy pozycjom pro-

letariackim, to *ideologicznie* byli jeszcze od nich dalecy — nie rozumiejąc problemu dyktatury proletariatu.

Taki był — pokazany w największym skrócie — przebieg dyskusji nad referatami grupy historii filozofii i myśli społecznej. Dodajmy do tego, że w okresie przygotowań do konferencji odbyło się szereg dyskusji w mniej licznych gronach, a będziemy mogli powiedzieć, że zarówno pomnożył się nasz dorobek w zakresie historii polskiej filozofii i myśli społecznej, jak i wzrosła świadomość najpilniejszych zadań w tej dziedzinie. Większość bowiem tak referatów, jak i głosów dyskusyjnych miała charakter *postulatów* badawczych.

Uwagi powyższe nie wyczerpują oczywiście najogólniejszych nawet problemów konferencji ani też nie dają jej pełnej i sprawiedliwej oceny. Nie wydaje się to jednak konieczne, ponieważ wiadomo, że do postawionych tam zagadnień będziemy jeszcze niejednokrotnie powracać — i w Roku Mickiewicza, i później.

Jerzy Szacki

NOWE ROZPRAWY KANDYDACKIE Z ZAKRESU FILOZOFII

Tadeusz Kroński — «Reakcja mesjanistyczna w Polsce połowy XIX wieku»

30 czerwca br. na posiedzeniu Rady Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Warszawskiego odbyła się obrona pracy kandydackiej Tadeusza Krońskiego pt. *Reakcja mesjanistyczna w Polsce połowy XIX wieku.*

W zagajeniu autor stwierdził, że rozprawa jest próbą syntetycznego ujęcia filozoficznych koncepcji mesjanistycznych w Polsce połowy XIX w. Ważność tematyki wyznaczona jest koniecznością badania i koncepcji reakcyjnych, ponieważ polska myśl postępowa rozwijała się w walce z poglądami wstecznymi.

Mesjanizm — to nie tylko koncepcja zbawienia ludzkości przez naród polski, ale i pogląd reprezentowany przez Trentowskiego, Libelta, Cieszkowskiego, Gołuchowskiego, w poezji zaś przez Krasińskiego, że filozofia polska jako filozofia narodu wybranego ma swój specyficzny charakter. Politycznie ludzie ci, z wyjątkiem Libelta, związani byli z obozem czartoryszczyzny; głosili oni konieczność odgórnych reform dla zapobieżenia rewolucji społecznej.

Rozdział I pracy poświęcony jest ideologicznym korzeniom mesjanizmu, który był ideologiczną próbą przeciwstawienia się prądom rewolucyjnym; dowodem tego jest fakt, że rozkwit mesjanizmu przypada na czterdzieste lata XIX w., kiedy to narastał ruch rewolucyjny.

Rozdział II omawia społeczne koncepcje mesjanizmu. Rozwój kapitalistycznych stosunków i kryzys ustroju pańszczyźnianego, umacnianie się i radykalizacja obozu demokratycznego zmuszały ideologów reakcji polskiej do aktywnego zajęcia się problematyką społeczną. Poglądy mesjanistów z lat czterdziestych odbiegały daleko od poglądów ich poprzedników ideologicznych. Np. Gołuchowski po wypadkach galicyjskich krytykował instytucję pańszczyzny, ale ta zmiana taktyki ideologów obszarnictwa, uwarunkowana nowym układem stosunków, nie oznacza jednak bynajmniej zwrotu na lewo.

Rozdział III pracy omawia mesjanistyczną koncepcję narodów. Mesjaniści reprezentowali szowinizm, który piętnował postępowe ideologie innych narodów jako niepolskie. Naród, wedle koncepcji mesjanistów, był istnością całkowicie swoistą, posiadającą rozwój niezależnie od postępu społecznego, i — co z tego wynikało — miał charakter ponadklasowy. Mesjanistyczna koncepcja narodu była irracjonalistyczna i fideistyczna, negowała prawa rozwoju społecznego i zakładała boga osobowego. Rozwój narodów dokonuje się — wedle mesjanistów — tylko poprzez jednostki.

Rozdziały IV, V i VI *(Charakter filozofii narodowej, Irracjonalizm filozofii narodowej, Mesjanistyczna koncepcja czynu)* poświęcone są zasadniczym problemom filozoficznych koncepcji mesjanizmu. W latach czterdziestych XIX w. mesjaniści nawiązywali najczęściej do Hegla, przy czym heglowską naukę o „duchu narodowym"

starali się wykorzystać do uzasadnienia wiary w szczególne posłannictwo narodu polskiego i do walki z doktrynami postępowymi, które miały rozsadzać „jedność organiczną" narodu. Z drugiej strony, mesjaniści mieli do Hegla niechętny, a nawet nienawistny stosunek, ponieważ filozofia Hegla godziła w irracjonalizm: prawa rozwoju świata były dla Hegla prawami „logicznymi".

Mesjaniści operowali swoiście pojmowaną dialektyką, niepodobną do heglowskiej. Dialektyka ta polegała na stosowaniu „triad", które miały uzasadnić posłannictwo narodu polskiego. Jeśli Niemcy byli dla Trentowskiego narodem spirytualistów, Francuzi zaś „realistami", to syntezą miał się okazać naród polski, obdarzony „mysłem", władzą, która przezwycięży zarówno „realizm", jak i spirytualizm.

Spekulacja mesjanistyczna wyraziła się najpełniej w tzw. filozofii czynu, której twórcą był Cieszkowski. Odróżniał on w swej próbie historiozofii trzy zasadnicze okresy dziejów: starożytność (okres zmysłowości — teza), średniowiecze (okres umysłowości — antyteza) i wreszcie przyszłość (epokę czynu — syntezę); okres ten należy, według Cieszkowskiego, do Polaków. Elementy koncepcji czynu można wprawdzie znaleźć i u Dembowskiego, ale koncepcja ta jest przez Dembowskiego inaczej rozumiana. Dla Dembowskiego czynem była rewolucja — dzieło mas ludowych, dla Cieszkowskiego natomiast były to reformy społeczne — dzieło jednostek.

W rozdziale VII autor omawia sprawę sporu między mesjanistami a katolikami. Obie skłócone partie — mesjanistów i katolików — tworzyły front wspólny w ramach obozu reakcyjnego, przy czym charakterystyczna jest zbieżność obu kierunków w krytyce racjonalizmu heglowskiego. Ideologowie postępowi wiązali sprawę narodową ściśle ze sprawą społeczną; stąd wywodzi się nieufność ideologów katolickich do wszelkich prób przywrócenia niepodległości, a więc i do mesjanizmu.

W zakończeniu pracy autor szkicuje stosunek polskiej historiografii do mesjanizmu i zagadnienie jego recepcji. Mesjanizm wyparty został przez katolicyzm ortodoksyjny i kierunki pozytywistyczne, ale jednak aż do drugiej wojny światowej nie stracił całkowicie swego znaczenia, oddziałując na inteligencję hasłami „ducha narodu", „posłannictwa", „Polski męczeniczki" itd.

Po wystąpieniu autora głos zabrali recenzenci pracy, prof. B. Suchodolski i doc. B. Baczko.

Prof. Suchodolski stwierdził na wstępie, że pracę T. Krońskiego uznać należy za bardzo dobrą i cenną, naukowe wyniki zaś — do których doszedł autor — za poważne. Zagadnienie polskiego mesjanizmu autor sformułował w zupełnie nowy sposób, odcinając się od burżuazyjnej historiografii, która często miała jawnie antynaukowy charakter. Do poważnych wyników rozprawy zaliczyć należy powiązanie mesjanizmu z problematyką reakcji na dążenia obozu postępu, ukazanie łączności, jaka zachodzi między ideologią reakcyjną przed r. 1830 i po upadku powstania, sprowadzenie do właściwych rozmiarów walki, jaką z mesjanistami prowadził obóz katolicki. Lista tych wyników naukowych pracy wskazuje, że wnosi ona rzeczywiście nowy wkład do nauki.

Uznając zasadnicze wywody autora za słuszne prof. Suchodolski polemizuje z T. Krońskim w niektórych sprawach. Recenzent zgłasza zastrzeżenia co do przedmiotu pracy, konkretnie zaś ma wątpliwości, co obejmuje owa „reakcja mesjanistyczna". Referent jest zdania, że kierunek ten był reprezentowany nie tylko przez omawianą w pracy grupę ówczesnych filozofów, tj. Trentowskiego, Cieszkowskiego, Libelta i Gołuchowskiego. Omawiając reakcję mesjanistyczną jako kierunek, nie zaś grupę kilku filozofów,

należałoby również uwzględnić mesjanistów emigracyjnych oraz powiązanie z mesjanizmem europejskim. Prof. Suchodolski uważa, że omawiana w pracy czwórka filozofów nie stanowi oddzielnej i jednolitej grupy. Należy również zróżnicować i samego Cieszkowskiego, ponieważ jego *Prolegomena* z wczesnego okresu filozofii nie mieszczą się w „mesjanistycznej reakcji". Recenzent uważa również, że nie mieszczą się w niej *Chowanna* lub *Myślini* Trentowskiego. Niesłuszne byłoby więc ujmować całą twórczość myślicieli, o których mowa, w sposób jednolity.

Zgadzając się z tezą autora pracy, że podział naszej ówczesnej filozofii na „za Heglem" i „przeciw Heglowi" jest niesłuszny, recenzent kwestionuje twierdzenie, że wszelka krytyka Hegla jest wystarczającym dowodem reakcyjności. Niechęć do Hegla wśród jego polskich uczniów — zdaniem prof. Suchodolskiego — była związana z pruskoreakcyjną treścią niektórych jego poglądów, w szczególności zaś z ubóstwianiem państwa pruskiego. Tak więc polska krytyka Hegla nie da się ująć w całości schematycznie jako krytyka z prawa.

Podsumowując prof. Suchodolski uważa, że wnikliwa rozprawa T. Krońskiego zasługuje w pełni na przyjęcie jej jako pracy kandydackiej.

Z kolei głos zabrał doc. B. Baczko, który na wstępie podkreślił ważność marksistowskiej analizy filozofii mesjanistycznej dla przezwyciężenia reliktów nacjonalistycznych wypaczeń okresu walk narodowo-wyzwoleńczych w Polsce. Recenzent zwraca uwagę na trudności, jakie napotykać musiał autor, nie dysponując marksistowskimi opracowaniami i poruszając się na bardzo trudnym terenie badań.

Recenzent uważa, że szczegółowa analiza kilku myślicieli jako reprezentatywnych dla filozofii mesjanistycznej jest trafna, wybór zaś uzasadniony. Poważnym walorem pracy jest gruntowna i interesująca analiza stosunku filozofii mesjanistycznej do Hegla i heglizmu, która pozwala zrozumieć rolę mesjanistycznej filozofii na tle ówczesnej europejskiej myśli filozoficznej i społecznej — problem zaniedbany w wielu pracach marksistowskich, poświęconych polskiej myśli tego okresu. Cenne i ciekawe są także rozważania ogólnometodologicznej natury, dotyczące specyficznej roli idealizmu na różnych etapach rozwoju filozofii.

W dalszym ciągu recenzent stwierdza, że charakterystyka społeczno-politycznych źródeł filozofii mesjanistycznej i jej treści zawarta w pracy jest w zasadzie słuszna. Filozofia mesjanistyczna wyrażała interesy klasowe liberalizującego odłamu polskiej szlachty, przechodzącego na tory gospodarki kapitalistycznej. Trafna jest także ocena filozofii narodowej jako reakcji na narastającą sytuację rewolucyjną lat czterdziestych.

Podkreślając, że autor pracy słusznie przeciwstawia się typowemu dla burżuazyjnej historiografii ujmowaniu całej myśli społecznej, związanej z ruchem narodowo-wyzwoleńczym, jako jednolicie romantyczno-mesjanistycznej, doc. Baczko zwraca uwagę, że autor nie docenia silnego nacisku mesjanizmu na twórczość poszczególnych myślicieli i poetów epoki. Recenzent podkreśla również, że T. Krońskiemu udało się pokazać, jak różnorodne wątki ideologiczne filozofii mesjanistycznej odzwierciedlają realny proces społeczny, dokonujący się wówczas w Polsce.

Szczególnie cenną częścią pracy są rozważania poświęcone analizie poglądów filozoficznych mesjanistów, przede wszystkim zaś analizie filozofii czynu, irracjonalizmu oraz treści społecznych filozofii mesjanistycznej. Stosunkowo zbyt pobieżnie potraktowano stosunek myśli demokratycznej do mesjanistycznej koncepcji czynu. Niedostatecznie uwypuklono w pracy to, że przedmiotem ataku filozofii mesjani-

stycznej było uznanie doniosłej roli mas w historii przez demokratyczną myśl społeczną; wiązała ona obiektywną prawidłowość rządzącą postępem ludzkości z aktywną walką samych mas, uznając to za decydujący czynnik w rozwoju społeczeństwa. Problem roli mas w polskiej myśli demokratycznej XIX w. uwzględniony został niedostatecznie, co odbiło się ujemnie na rozdziale pracy poświęconym mesjanistycznej koncepcji narodu. W szczególności głębszej analizy w tym rozdziale wymagałoby występowanie wątków mesjanistycznych u polskich demokratów oraz specyfika poszczególnych filozofów-mesjanistów. Ujęcie światopoglądu Libelta i jego ewolucji, zawarte w pracy, jest sporne.

Recenzent uważa za bardzo cenną część rozprawy poświęconą analizie antagonizmu katolicko-mesjanistycznego; analiza ta pozwala zrozumieć, dlaczego mimo tego antagonizmu można traktować filozofię narodową jako skrzydło reakcji ideologicznej w Polsce połowy XIX w.

W zakończeniu doc. Baczko podkreśla, że praca czyni zadość wymogom pracy kandydackiej z zakresu filozofii i w całości jest cennym studium, które może oddać duże usługi nie tylko filozofom, lecz i badaczom innych dziedzin naszej kultury XIX w., w szczególności historykom literatury. Warto poszerzyć pracę w toku przygotowywania jej do druku przez analizę poglądów estetycznych filozofii narodowej.

Z kolei T. Kroński zabrał głos w sprawie niektórych zarzutów recenzentów. Odpowiadając na zastrzeżenia prof. Suchodolskiego, dotyczące ujęcia przedmiotu pracy, T. Kroński stwierdził, że omawianych w pracy myślicieli można uważać za reprezentatywnych dla mesjanizmu. Myśliciele ci stanowią przy tym zwartą grupę: mesjanizm stanowił oś organizującą ich koncepcji społecznych i filozoficznych, w odróżnieniu od wielu pisarzy, u których występowały poglądy mesjanistyczne tylko tu i ówdzie; wszyscy omawiani mesjaniści głosili konieczność odgórnych reform społecznych; wszyscy w nacjonalizmie szukali argumentów przeciwko obozowi postępowemu; wszyscy nawiązywali do filozofii niemieckiej, w szczególności zaś do Hegla, ogałacając przy tym jego filozofię z racjonalnej treści; wszyscy wreszcie, z wyjątkiem Libelta, związani byli z obozem Czartoryskiego i reprezentowali organiczne koncepcje społeczeństwa.

T. Kroński zgadza się z poglądem doc. Baczki, że uwzględnienie poglądów mesjanistycznych, występujących w twórczości poszczególnych myślicieli i poetów epoki, rozszerzyłoby horyzont i pogłębiło omawiane zagadnienia.

Zawarta w pracy ocena wczesnej twórczości Cieszkowskiego — zdaniem referenta — jest słuszna, jeżeli rozpatrywać *Prolegomena* na tle jego innych prac, z których bije pragnienie uratowania religii, obrona indywidualizmu i heroistycznej koncepcji historii. *Myślini* Trentowskiego jest dziełem *par excellence* mesjanistycznym; *Chowanna* jest wprawdzie utworem antyjezuickim, ale nie przekreśla to mesjanizmu Trentowskiego, którego mesjanizm łączył się z elementami światopoglądu burżuazyjnego. Autor pracy stwierdza, że charakteryzując mesjanizm Trentowskiego czy Libelta zbyt mało uwagi zwrócił na antyfeudalne elementy w ich twórczości.

Omawiając problematykę krytyki heglizmu T. Kroński przyznaje, że ukazując odwrót mesjanistów od heglizmu istotnie zbyt mało przypominał o reakcyjnych elementach systemu heglowskiego, jakkolwiek w pracy omówiona została krytyka heglizmu zarówno z prawa, jak i z lewa. Nikt z mesjanistów jednak nie atakował Hegla za koncepcję omnipotencji państwa lub za propagandę wojen; atakowano go przede wszystkim za panteizm, w którym widziano teoretyczną podstawę dla komunizmu. T. Kroński stwierdza, że

mesjaniści nawiązywali wprawdzie niekiedy do dialektyki Hegla, pozbawiali ją jednak postępowej treści i zastępowali ją żonglerką: teza-antyteza-synteza, która służyć miała udowodnieniu koncepcji mesjanizmu.

T. Kroński polemizuje z zarzutem doc. Baczki, że niedostatecznie zostało uwypuklone w pracy to, iż mesjaniści atakowali ujęcie roli mas w historii przez demokratyczną myśl społeczną. W pracy referent starał się podkreślić związek ataku mesjanistów na heglowską prawidłowość historyczną z równoczesną obroną przez nich heroistycznej koncepcji historii.

Ustosunkowując się do zarzutu niedostatecznego uwypuklenia specyfiki poglądów poszczególnych myślicieli mesjanistycznych, referent przyznaje, że jakkolwiek nie zostali oni w pracy sprowadzeni do wspólnego mianownika, to jednak zbyt mało uwagi poświęcono reprezentowanej przez nich problematyce społecznej. Względnie postępowe społeczne poglądy Libelta nie mogą przesłaniać jednak zdecydowanie reakcyjnego charakteru jego poglądów filozoficznych.

Rada Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Warszawskiego w tajnym głosowaniu jednomyślnie przyznała Tadeuszowi Krońskiemu tytuł kandydata nauk filozoficznych za jego rozprawę *Reakcja mesjanistyczna w Polsce połowy XIX wieku.* (r)

Stanisław Widerszpil — «O funkcji organizacyjno-gospodarczej państwa ludowego»

10 czerwca br. na posiedzeniu Rady Naukowej Katedr Filozoficznych Instytutu Nauk Społecznych przy KC PZPR odbyła się obrona pracy kandydackiej Stanisława Widerszpila pt. *O funkcji organizacyjno-gospodarczej państwa ludowego.* Praca została wykonana pod kierownictwem naukowym prof. Adama Schaffa.

W zagajeniu autor przedstawił cel pracy, jej strukturę i niektóre zagadnienia teoretyczne, podjęte w dysertacji. Praca składa się ze wstępu i trzech rozdziałów. Rozdział I — *Państwo dyktatury proletariatu jako narzędzie budowy podstaw ekonomiki socjalistycznej* — stawia w sposób syntetyczny problematykę teoretyczną pracy. Rozdział II — *Zarys kształtowania się funkcji organizacyjno-gospodarczej państwa ludowego w procesie przerastania rewolucji z etapu demokratycznego w etap socjalistyczny* — ma na celu przedstawienie bardziej szczegółowe kształtowania się tej funkcji na poszczególnych etapach rewolucji ludowej w Polsce. Rozdział III — *Planowo-regulująca rola państwa ludowego w stosunkach między miastem a wsią* — stanowi próbę analizy roli ekonomicznej państwa w jednej, przykładowo wziętej dziedzinie naszego życia.

W dalszej części zagajenia autor omówił zagadnienia teoretyczne, postawione w dysertacji. Są to w szczególności zagadnienia następujące: obiektywne uwarunkowanie funkcji organizacyjno-gospodarczej państwa typu socjalistycznego, sprecyzowanie kategorii funkcji organizacyjno-gospodarczej, ukazanie związku tej funkcji z walką klasową i ukazanie wzajemnego związku wszystkich funkcji państwa socjalistycznego, porównanie funkcji państwa demokracji ludowej z funkcjami państwa radzieckiego w pierwszej fazie jego rozwoju, analiza kształtowania się i zmiany form działalności funkcji organizacyjno-gospodarczej państwa ludowego w procesie rozwoju rewolucji ludowej, uzasadnienie konieczności planowo-regulującej roli państwa ludowego dla likwidacji przeciwieństwa między miastem a wsią.

Następnie autor wskazał na trudności, z którymi zetknął się przy opracowywaniu dysertacji, a z których szczególne znaczenie ma to, iż temat pracy leży na pograniczu trzech dyscyplin: materializmu historycznego, ogólnej teorii państwa i prawa oraz ekonomii politycznej. W pracy dotkliwie dał się odczuć brak szczegółowych opracowań dotyczących procesu historycznego rewolucji ludowej w Polsce.

Po wystąpieniu autora zabrali kolejno głos recenzenci rozprawy — prof. Julian Hochfeld i prof. Józef Zawadzki. Odczytana została również opinia prof. Kazimierza Opałka, referenta z ramienia Centralnej Komisji Kwalifikacyjnej.

Prof. Hochfeld podkreślił, że praca S. Widerszpila podejmuje szereg problemów o znacznej doniosłości teoretycznej i praktycznej oraz że sposób jej opracowania świadczy o poważnej wiedzy autora i jego uzdolnieniach do prowadzenia samodzielnych badań naukowych. Jako cenne ujęcie w pracy recenzent podkreślił takie zagadnienia, jak związek funkcji organizacyjno-gospodarczej państw typu socjalistycznego z walką klasową i funkcją wewnętrzną tych państw, rozważania o nieżywiołowym charakterze działania praw ekonomicznych w warunkach nowej formacji, analiza elementów i części składowych funkcji organizacyjno-gospodarczej państwa ludowego. Zagadnień takich, stanowiących wkład do nauki, jest w pracy więcej. Recenzent podkreślił równocześnie, że autor — podobnie jak inni autorzy prac o tematach podobnego typu — spotkał się ze znacznymi trudnościami wynikłymi z braku monograficznych opracowań, na których można by się oprzeć i bez których prace zajmujące się prawidłowościami rozwoju rewolucji ludowej w Polsce skazane są na to, iż ogólną tezę teoretyczną mogą jedynie ilustrować różnymi przykładami. Trudność ta powoduje, że pewne słabości dysertacji nie są winą autora.

Omawiając słabsze partie pracy prof. Hochfeld zwrócił uwagę na deklaratywność krytyki wrogich teorii, na pominięcie lub niedostateczne opracowanie pewnych kategorii. Słabszy, zdaniem recenzenta, jest cały rozdział III, w którym opis i ilustracja przeważają nad problematyką teoretyczną.

W zakończeniu prof. Hochfeld stwierdził, że praca stanowi samodzielny wkład do nauki i może stanowić podstawę do uzyskania stopnia kandydata nauk.

Prof. Zawadzki zwrócił w swym wystąpieniu szczególną uwagę na zagadnienia ekonomiczne, postawione w omawianej pracy. Recenzent omawiając pierwszy rozdział podkreślił, że krytyka koncepcji socjaldemokratycznych jest udokumentowana i przekonująca oraz że praca odznacza się prawidłową konstrukcją. Wśród jej braków wymienić należy przede wszystkim przecenianie roli państwa kosztem niedoceniania roli mas pracujących, partii i organizacji masowych. Nadto, zdaniem recenzenta, autor w wielu miejscach nie wychodzi poza znane prawa i zagadnienia. Brakiem pracy jest również to, że autor nie podjął analizy działania praw ekonomicznych kapitalizmu w warunkach okresu przejściowego. Ta słabość pracy wiedzie do zbytniej łatwości przedstawiania spraw. W odróżnieniu od pierwszego recenzenta prof. Zawadzki jest zdania, że rozdział III jest dobry i ciekawy. W zakończeniu recenzent podkreślił, że praca odpowiada wymogom stawianym przed dysertacją kandydacką oraz że przy przygotowywaniu jej do druku należy usunąć szereg wymienionych w recenzji braków.

Prof. Opałek w recenzji również wskazał na poważne walory dysertacji, między innymi podkreślając, że autor daleki jest od upiększania rzeczywistości i dąży ambitnie do opracowania pewnych wytycznych dla praktyki. Polemika z wrogimi koncepcjami jest, zdaniem recenzenta, trafna

i wnikliwa. Wśród braków pracy recenzent wymienił odchodzenie od problematyki materializmu historycznego ku problematyce ekonomii politycznej oraz zbyt powierzchowne przeanalizowanie specyfiki a także linii rozwojowej funkcji organizacyjno-gospodarczej państwa ludowego. W zakończeniu recenzent stwierdził, że praca odpowiada wymogom stawianym rozprawom kandydackim.

W dyskusji zabrali głos doc. K. Martel oraz B. Włodarski (aspirant Katedry Teorii Państwa i Prawa INS). Doc. Martel podkreślił walory teoretyczne pierwszych dwóch rozdziałów pracy, zwłaszcza zaś rozdziału drugiego. Dyskutant wyraził pogląd, że w pracy znać jeszcze poważne ślady opisowości, że pomniejszona została w niej rola mas oraz że krytyka wrogich teorii jest nieprecyzyjna i niecelna. Rozdział III uważa mówca za słaby. Mimo wskazanych braków doc. Martel stwierdził, że praca zasługuje na przyjęcie jako praca kandydacka.

B. Włodarski obok pozytywnych walorów pracy wskazał na jej braki, wśród których na pierwszym miejscu wymienił niedostateczne opracowanie zagadnienia stosunku funkcji państwa do jego działalności oraz pominięcie zagadnienia, przez kogo realizowana jest omawiana funkcja państwa. Braki te jednak nie przekreślają wartości omawianej pracy.

Odpowiedź swą S. Widerszpil podzielił na część związaną z metodą i część poświęconą problemom merytorycznym. W pierwszej z nich autor zgodził się z szeregiem uwag krytycznych, polemizował jednak z dokonaną przez prof. Hochfelda oceną rozdziału III, który — zdaniem autora — zawiera zagadnienia teoretyczne, aczkolwiek w niezbyt rozwiniętej postaci. Zdaniem referenta, w ostatniej redakcji pracy metoda polemiki z wrogimi teoriami uległa poprawie. W drugiej części swej odpowiedzi autor stwierdził, że zagadnienie roli mas nie mogło być szeroko omówione, gdyż doprowadziłoby to do poważnego odejścia od tematu, którym była rola jednego elementu nadbudowy, mianowicie władzy państwowej w budownictwie socjalizmu. Autor polemizował również z niektórymi tezami prof. Zawadzkiego, dotyczącymi przedstawienia wymogów ekonomicznych praw socjalizmu, oraz poświęcił dłuższe rozważania zagadnieniom związanym z funkcjami państwa a poruszonym przez prof. Hochfelda i B. Włodarskiego.

Rada Naukowa Katedr Filozoficznych INS przy KC PZPR w tajnym głosowaniu jednomyślnie przyznała Stanisławowi Widerszpilowi tytuł kandydata nauk filozoficznych za jego rozprawę pt. *O funkcji organizacyjno-gospodarczej państwa ludowego* i zaleciła publikację pracy po uprzednim wprowadzeniu poprawek i uzupełnień.

Mieczysław Jarosz

CZY REWOLUCYJNY DEMOKRATYZM JEST ZWIĄZANY Z RELIGIJNOŚCIĄ?

Cechą pozytywną prowadzonych w latach ostatnich badań i dyskusji nad okresem walk narodowo-wyzwoleńczych jest dążenie do uzyskania jednolitego spojrzenia na całokształt procesów gospodarczych, politycznych, ideologicznych i kulturalnych epoki.

Trzeba powiedzieć, że ciągle jeszcze trwa praca nad syntezą tego okresu, sama zaś koncepcja tego syntetycznego spojrzenia wyrasta z marksistowskiej tezy metodologicznej o jedności procesu społecznego i wynikającej stąd jedności nauk społecznych, jedności humanistyki. Dlatego też, pozytywnym zjawiskiem jest szukanie wzajemnych więzi, wspólnych cech i wzajemnych uwarunkowań między poszczególnymi stronami procesu społecznego, w szczególności między poszczególnymi elementami, częściami składowymi świadomości społecznej epoki.

Taką próbę powiązania skomplikowanych zjawisk rozwoju literatury romantycznej z myślą społeczną i polityczną epoki podjął i M. Mirski w dyskusyjnym artykule *O spornych problemach polskiego romantyzmu (Nowe Drogi* nr 8/74). Podstawowe sporne problemy poruszone w artykule dotyczą oczywiście literatury — i wypowiedzą się o nich, zapewne, historycy literatury. W argumentacji artykułu odgrywa jednak istotną rolę charakterystyka ideologii rewolucyjnego demokratyzmu, charakterystyka budząca w wielu punktach sprzeciw gwałtowny.

„Jak wiadomo — pisze Mirski — w istocie rewolucyjnego demokratyzmu tkwiła sprzeczność ideologiczna. Z jednej strony demokratyzm rewolucyjny był przepojony ideą rewolucji chłopskiej, z drugiej zaś — głosił chłopski socjalizm związany z religijnością. W swej negacji pańszczyźnianych stosunków społeczno-ekonomicznych stał twardo na gruncie rzeczywistości, natomiast w swej wizji przyszłych stosunków ekonomiczno-społecznych był mglisty, niejasny, mistyczny. Ten stan rzeczy nie mógł nie odbić się na twórczości pisarzy ideowo zbliżonych do rewolucyjnego demokratyzmu".

W tej sprzeczności, w tych „mistycznych ideach" związanych z chłopskim socjalizmem szuka autor też źródeł tendencji mistycznych w twórczości Słowackiego, w okresie gdy zbliżał się on do pozycji rewolucyjno-demokratycznych, stwierdzając dalej, że „...sama istota rewolucyjnego-demokratyzmu nie prowadziła do rozwoju realizmu po linii *crescendo*" i że..." utopijne idee chłopskiego socjalizmu przesłaniały jasność widzenia stosunków społecznych tworząc pośrednio grunt dla romantycznej wizji świata".

Autor głosi te tezy w intencji zapobiegnięcia wulgaryzacji utożsamiającej stanowisko ideowo-polityczne twórcy z formą wyrazu artystycznego w jego utworach. Tym dziwniejsze jest, że sam popełnia tę wulgaryzację, przy czym podana tu charakterystyka ideologii rewolucyjno-demokratycznej nie jest, jak się wydaje, bynajmniej tak „wiadoma".

Budzi przede wszystkim sprzeciw ahistoryczne operowanie terminami „rewolucyjny demokratyzm" i równie ahistoryczna jego „istota". Czy autorowi chodzi o „istotę" rewolucyjno-demokratycznego stanowiska politycznego *w ogóle, wszędzie* w owej epoce historycznej — w połowie XIX w. (poczyńmy choćby to ogra-

niczenie chronologiczne)? Ale w takim razie nie wszędzie odnajdziemy ową „istotę". Nie wszędzie przede wszystkim rewolucyjny demokratyzm łączył się z chłopskim socjalizmem utopijnym — powołajmy się choćby na przykład pozycji ideologicznej Marksa w początku lat czterdziestych, gdy w toku swej ewolucji do komunizmu zajmował stanowisko rewolucyjno-demokratyczne nie podzielając idei *chłopskiego* socjalizmu utopijnego. Jeśli ma się na uwadze *ówczesną*, konkretno-historyczną sytuację w Niemczech, nie jest to zjawiskiem dziwnym i w niczym nie narusza „istoty" rewolucyjno-demokratycznego stanowiska Marksa.

Ale również tam, gdzie rewolucyjny demokratyzm „przepojony był ideą rewolucji chłopskiej" i „głosił chłopski socjalizm utopijny", to socjalizm ten bynajmniej nie zawsze był „związany z religijnością". Wystarczy powołać się na przykład rosyjskich rewolucyjnych demokratów, w szczególności Czernyszewskiego czy Dobrolubowa, u których idee socjalistyczne są niewątpliwie utopijne, niemniej jednak socjalizm ten nie tylko nie jest „powiązany z religijnością", lecz na odwrót, jest ściśle związany z całym ich ateistycznym, materialistycznym światopoglądem. Co więcej — w rozwoju ideologicznym np. Bielińskiego można dostrzec, jak przejście na pozycje rewolucyjno-demokratyczne i głoszenie ideałów socjalistyczno-utopijnych odegrało olbrzymią rolę właśnie w przezwyciężeniu, odrzuceniu idealizmu w rozwoju myśliciela. „Istota" rewolucyjnego demokratyzmu nie stworzyła tu również „pośrednio przesłanek" dla romantycznej wizji świata — na odwrót, przełom rewolucyjno-demokratyczny stał się akurat u Bielińskiego punktem wyjścia dla pogłębienia jego realistycznej estetyki. Socjalizm utopijny rosyjskich rewolucyjnych demokratów był na pewno utopijny, ich rozumienie rozwoju społecznego było na pewno idealistyczne — ale u wielu z nich i to najwybitniejszych, łączył się z wojującym ateizmem, a nie z religianctwem.

Może zatem chodzi nie o „istotę" rewolucyjnego demokratyzmu w ogóle, a o „istotę" rewolucyjnego demokratyzmu w Polsce w tym okresie? Chyba również nie. Faktem jest, że w Gromadach Ludu Polskiego rewolucyjno-demokratyczny program polityczny niewątpliwie łączył się jak naściślej z ich socjalizmem utopijnym, przesiąkniętym religianctwem i mistycyzmem. Ale faktem jest również, że współcześnie z Gromadami socjalizm utopijny Dembowskiego, również z istoty swej chłopski, nie jest bynajmniej „związany z religijnością", lecz z ateizmem: Dembowski krytykował np. saint-simonistów za eklektyzm, jakim było, według niego, łączenie socjalizmu z religianctwem.

Istnieje rzeczywiście sprzeczność między rewolucyjno-demokratycznym programem politycznym a utopijnością wizji chłopskiego socjalizmu w Polsce, w Rosji i w innych krajach w połowie XIX w. Ale utopijność nie oznacza jeszcze religianctwa, wizja przyszłych stosunków społecznych była rzeczywiście „mglista, niejasna" — ale to bynajmniej nie znaczy, że od razu po przecinku, można pisać również „mistyczna". Sprzeczność zaś, o której była mowa, jeszcze bynajmniej nie wyznacza automatycznie postawy światopoglądowej, poglądów filozoficznych myśliciela, a tym bardziej nie stwarza automatycznie przesłanek dla jednej tylko, romantycznej, koncepcji estetycznej ujęcia rzeczywistości. Zależności są tu, jak się wydaje, o wiele bardziej skomplikowane, są zawsze uwarunkowane historycznym etapem i historycznymi warunkami i rozwoju danej ideologii lub literatury i samego twórcy. Sprawy są niewątpliwie trudne i zawikłane — ale nie dadzą się one chyba zrozumieć przy pomocy ahistorycznej kategorii „istoty" rewolucyjnego demokratyzmu, implikującej wszystkie zjawiska ideologiczne związane z tą koncepcją społeczno-polityczną tak bogatą przecież w różnorodną treść i tak rozmaicie oddziaływającą w różnych etapach rozwoju historycznego w różnych krajach.

Uproszczeń i schematów w naszej interpretacji o zależności nauki, filozofii i literatury od polityki nagromadziło się już aż nadto, (historycy filozofii mają zresztą w tej dziedzinie swój własny „wkład") — toteż starajmy się ich nie mnożyć.

Bronisław Baczko

SEMANTYKA RAZ JESZCZE ZASTOSOWANA DO POLITYKI

Lipcowy numer *Mind* (1955) zawiera obszerne sprawozdanie krytyczne pióra Richarda Wollheima z książki T. D. Weldona *The Vocabulary of Politics* (London 1953 *Penguin Books*). Zdawałoby się, że po kompromitacji, jaką była książka Chase'a *Tyranny of Words* — z osławioną propozycją zamiany znienawidzonych słów w rodzaju „kapitalizm" przez inne, jako panaceum na zło trapiące społeczeństwo kapitalistyczne — moda na uprawianie polityki *more semantico* przeminęła. Okazuje się jednak, że nie. Książka Weldona stawia sobie zadanie oświetlenia po nowemu problemów polityki za pomocą metody lingwistycznej. Związane to jest — jak pisze Weldon — z „wielką zmianą w metodach i celach zawodowych filozofów w Anglii i w Ameryce". Ta wielka zmiana daje się scharakteryzować tym, jak twierdzi autor książki, że „filozofowie osiągnęli wyjątkową samowiedzę w sprawach języka" (tu i dalej cyt. wg *Mind* nr 255 s. 410—420). Wollheim ostro krytykuje książkę Weldona, która ukazała się w wydawnictwie przeznaczonym dla masowego czytelnika, za jej niechlujstwo, nieścisłość i niejasność. Nie przeciwstawia natomiast autorowi własnego stanowiska, nie dając również jasnej oceny i charakterystyki jego założeń metodologicznych. Nie referuje również Wollheim jasno politycznych wniosków autora. A przecież sam sposób podejścia Weldona do zagadnień polityki jakże jest charakterystyczny dla jego filozoficznych — i nie tylko filozoficznych — pozycji wyjściowych. Centralnym zagadnieniem książki jest atak na „klasyczną filozofię polityczną", to znaczy właściwie na całą teoretyczną myśl polityczną, którą oskarża się i o „metafizykę", i o „nienaukowość" itd. Wiele grzechów głównych obciąża „klasyczną myśl polityczną". Po pierwsze — stawiała ona pytania pozbawione sensu, na które dawała również bezwartościowe odpowiedzi (znamy to już, znamy); takim grzechem głównym było w szczególności pytanie: „Jaki stosunek między państwem a jednostką jest właściwy?" Błędność postawienia problemu miała wynikać między innymi z kardynalnego błędu filozoficznego, jakim jest „klasyczna teoria znaczenia"; błędność jej polega na tym, że znaczenie słowa identyfikuje ona z przedmiotem lub grupą przedmiotów, które to słowo oznacza lub znaczy (To też już znamy). Weldon przeciwstawia temu — oczywiście — nominalistyczną interpretację instytucji i zjawisk społecznych. Ale — jak się okazuje — „klasyczną filozofię polityczną" obciąża jeszcze jeden straszliwy grzech wynikający właśnie z „klasycznej teorii znaczenia". Otóż przedstawiciele „klasycznej filozofii politycznej" w ciągu wieków stawiali przed sobą całkowicie błędne i metafizyczne zadanie szukania dowodów wyższości jednych instytucji politycznych nad innymi, zamiast ograniczyć się do uzasadniania, dlaczego głoszą oni takie lub inne teorie. Tymczasem Weldon twierdzi, że nie można wykazać wyższości żadnej instytucji politycznej nad innymi po prostu dlatego, że instytucje polityczne nie podlegają wartościowaniu. Nie ma uniwersalnych środków dla osiągnięcia celu w polityce, ponieważ nie ma uniwersalnych problemów politycznych.

Również i ten polityczny wniosek z pozytywistycznych rozważań jest nam

znany — w rozmaitych wariantach powtarzano go już wielokrotnie — ale warto go raz jeszcze przypomnieć, jeśli został już tak jasno wypowiedziany. Pozytywistyczny, semantyczno-neonominalistyczny atak na „metafizykę klasycznej filozofii politycznej" wymierzony jest bezpośrednio w tezę o obiektywności praw rozwoju społecznego jako „dogmatycznemu" postawieniu sprawy! Jest jednak, mimo wszystko, „uniwersalny" problem polityczny, który dziś postawiła historia przed ludzkością — to problem przeżycia się kapitalizmu. I stawiając ten „uniwersalny problem" historia dała również jego rozwiązanie — nie tylko w teorii, ale i w praktyce.

Recenzent w *Mind* wykazuje od strony formalnej niezadowalający poziom analizy semantycznej „użycia terminów politycznych" jak „państwo", „prawo", „wolność" etc., wykazuje — w pewnym stopniu — bezpłodność analizy i tandetność całej tej „produkcji" filozoficznej. Dobre i to, choć trudno się tym zadowolić. Warto zaś przy okazji omawiania i książki i recenzji z niej przypomnieć pewną sprawę ogólniejszą. W naszej polemice z burżuazyjną filozofią popełnialiśmy nieraz błędy, ułatwiając sobie zadanie przez uproszczony sposób prowadzenia polemiki sprowadzający krytykę systemu filozoficznego do jego politycznych implikacji (przyznajmy — pojmowanych nieraz w sposób uproszczony). Przy krytyce neopozytywizmu mimo woli rolę swoistego konia trojańskiego odegrał nieszczęsny Chase! Ileż razy w naszych artykułach polemikę z neopozytywizmem zastępowało „gromienie" jawnej bzdury w książce Chase'a, bzdury nie akceptowanej przecież bynajmniej przez wszystkich neopozytywistów i — co najważniejsze — nie wyczerpującej bynajmniej społecznej funkcji neopozytywizmu.

Zdajemy sobie sprawę z naszych błędów i staramy się dziś krytykować lepiej i głębiej, staramy się dokładniej analizować zawiłe nieraz powiązania łączące system filozoficzny z życiem i walką polityczną. To na pewno dobrze! Ale książka Weldona przypomina nam jeszcze raz, że burżuazyjna filozofia, w tym przypadku pozytywizm w jego najnowszych wariantach, niejednokrotnie pełni funkcje apologetyczne wobec kapitalizmu *wprost*, bezpośrednio, partyjnie angażując się w walkę polityczną, wyciągając wprost z określonych, z pozoru abstrakcyjnych, założeń epistemologicznych jakże konkretne wnioski polityczne. Krytykując burżuazyjną filozofię trzeba się również od niej uczyć, tam gdzie jest po temu okazja. Książka Weldona też nas czegoś uczy. Uczy nas, raz jeszcze, w sposób niejako szkolno-podręcznikowy, bardzo poglądowo prawdy o związkach między współczesną filozofią burżuazyjną, pozytywizmem w szczególności, a walką o centralne problemy społeczno-polityczne naszej epoki. Zapewne, związek ten występuje w tym wypadku w sposób bardzo prymitywny, uproszczony — ale obciąża to już jedynie konto kolejnej „lingwistycznej rewolucji w myśli politycznej" (bb).

KTO KOGO SPŁODZIŁ?

„Powiedziane jest, że udał się na Górę Oliwną i tam się modlił. Do kogóż się modlił? Do siebie samego?"

Już w tym pytaniu Diderota ujawnia się głębia tajemnicy nauki chrześcijańskiej o Trójcy Świętej; choć bóg jest jeden i niepodzielny, to jednak bóg-syn modli się na Górze Oliwnej do boga-ojca. Ale fakt owej modlitwy jest jeszcze niczym w porównaniu z tajemnicą zawartą w zdaniu *Deus generat Deum*, której rozszyfrowania podjął się A. Malet w artykule pt. *La synthèse de la personne et de la nature dans la théologie trinitaire thomiste*, zamieszczonym w czołowym czasopiśmie katolickim *Revue thomiste* (1954 — III).

Odwołując się do nauki Doktora Anielskiego, który w komentarzu do *Sentencji* (d. 4, g. I, a. 2) pytał, czy zdanie to jest właściwie sformułowane, autor podejmuje przede wszystkim problem: czy w zdaniu „Bóg płodzi Boga" podmiotem jest istota? Czy istota może płodzić?

W sposób twórczy nawiązując do filozofii św. Tomasza, który pouczał: „nie ma się absolutnie prawa mówić *(minimum potest dici)*, że istota płodzi" (I *Sant.*, d. 5, q I, a. 2) autor dochodzi do wniosku, że płodzenie „jest aktem osobowym, tylko osoba może płodzić" (487). Płodzenie, podkreśla autor, „ma za zasadę osobę" (486), a nie abstrakcję, jaką jest „istota". Prostą konsekwencją tych twierdzeń autora jest następujące sformułowanie: „zdanie «istota płodzi» jest zdaniem fałszywym; nie ma się prawa mówić, że osoby wytryskają *(jaillissent)* z istoty" (487). A to znaczy, że podmiotem zdania: *Deus generat Deum* nie może być istota: to jest rozwiązanie negatywne.

Malet podejmuje próbę pozytywnego rozwiązania problemu również przypominając słowa Doktora Anielskiego „...wyrażenie: «Ojciec płodzi» jest znacznie bardziej ścisłe... (niż wyrażenie: „istota płodzi" — T. M.). Wyrażenie: «osoba płodzi» jest równie właściwe..." (I *Sent.*, d. 51 q. I, a. 2). Wiemy już zatem, kto płodzi. Teraz pozostaje wyjaśnić: kogo płodzi ojciec, kogo płodzi „osoba"? A. Malet udziela przekonywającej odpowiedzi: „«Osoba» nie może płodzić istoty; płodzenie zaczyna się od osoby i musi doprowadzić do osoby" (987). Osoba będąca „ojcem" płodzi „osobę". Nie znaczy to wszakże, podkreśla autor, że bóg-ojciec płodzi „osobę", tożsamą z jego własną osobą, czyli że płodzi siebie samego. Nic podobnego! Ojciec płodzi syna, bóg-ojciec boga-syna.

Wyrażenie *deus generat Deum* związane z tajemnicą Trójcy Świętej zostało wyjaśnione. Wnikliwy artykuł Maleta pozwala zrozumieć: „kto kogo spłodził"?

(tm)

СОДЕРЖАНИЕ

Богдан Суходольский — Перспективы педагогики

*

Ришард Гаевский и Ежи Плебаньский — О материалистическом содержании филос
Альберта Эйнштейна
Щепан Щеневский — Попытки нового толкования квантовой механики
Ванда Стенслицкая — Математическая теория антропогенеза и её противники
Влодимеж Зонн — О некоторых вопросах современной космогонии

ИЗ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ И ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ

Стефан Новак — Похвала человеческого разума
Ян Легович — Фома Аквинский и возникновение научной позиции философии XIII века

ДИСКУССИИ

Владислав Краевский — О законе отрицания отрицания или развитии по спирали
Елена Эйльштейн — Ступени отражения и этапы познания
Адам Подгурецкий — По вопросу ошибок в обучении логике
Об обучении диалектическому и историческому материализму

ИДЕОЛОГИЧЕСКИЙ ОБЛИК ИМПЕРИАЛИЗМА

Мария Гиршович — О геополитике

ЛЕКЦИИ И КОНСУЛЬТАЦИИ

Анджей Новицкий — Атеизм французских материалистов XVIII века

КНИГИ И ЖУРНАЛЫ

Анна Слядковская — Новый советский труд о Эдварде Дембовском
Константы Гжибовский — Новые исследования над Иоахимом из Фиоре
Лешек Колаковский — Спиноза и Франция
Miscellanea

ХРОНИКА

Ежи Рудзкий — Совещание польских и немецких философов в Варшаве
Дискуссия в СССР по учебнику «Исторический материализм»
Труды атеистической комиссии Академии Наук СССР
Ежи Шацкий — Сессия Польской Академии Наук посвященная Мицкевичу
Новые кандидатские диссертации по философии

ЗАМЕТКИ

Вронислав Бачко — Связан ли революционный демократизм с религиозностью?
Семантика еще раз примененная к политике
Кто кого породил?

Богдан Суходольский
член-корреспондент Польской Академии Наук

ПЕРСПЕКТИВЫ ПЕДАГОГИКИ

Автор в дискуссионной статье занимается анализом задач педагогических наук в связи с развитием школьного дела и культурно-просветительной деятельности в Народной Польше. Он отмечает, что до сих пор в народной Польше педагогические науки не поспевали за потребностями социалистического строительства и что необходимо провести широкую дискуссию по ускорению повышения уровня педагогики. Следует шире, чем до сих пор, определить предмет педагогики, исследовать совокупность сознательной и целенаправленной воспитательной кампании в отношении детей, молодежи и взрослых. До сего времени сужение педагогической проблематики к ученикам средней школы не только оставляло за пределами исследований важнейшие участки воспитательной работы среди учащихся профессиональных школ, трудящейся молодежи, в молодежных организациях, на дому и т. п., но не позволило достаточно глубоко и всесторонне анализировать деятельность школы, которую рассматривали в отрыве от жизни ребенка и общественной жизни. В дальнейшем автор указывает на то, что постановка тематики педагогических исследований была поверхностной и формальной, был проявлен интерес преимущественно к внешним последствиям воспитания и обучения, не углубляясь в огромные преобразования происходящие в воспитанниках. Рассматривались результаты обучения, а не развития ума и самостоятельности мышления, дисциплина, а не развитие морали, организация коллектива, а не развитие личности в коллективе и т. п. В педагогических трудах не поднимался вопрос конфликтов и трудностей, специфики возраста ребенка, не обсуждалась проблема научного мировоззрения, социалистической морали, отношения к культуре. Таким образом педагогика оторвана была от жизни, даже тогда, когда она поднимала вопросы, продиктованные потребностями школы. Характерным выражением, и вместе с тем источником слабости педагогических наук является отрыв от философии. Проблематика диалектического и исторического материализма в применении к педагогическим проблемам не отражена и не разработана надлежащим образом. Наблюдается опасная тенденция избегать методологические и философские проблемы. В заключение статьи автор отмечает, что имеются некоторые признаки улучшения положения и можно надеяться, что раскрытые недостатки в области педагогических исследований будут преодолены в частности благодаря формированию новых молодых педагогических кадров.

Ришард Гаевский и Ежи Плебаньский

О МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОМ СОДЕРЖАНИИ ФИЗИКИ АЛЬБЕРТА ЭЙНШТЕЙНА

Название статьи говорит о её главном тезисе. Следует отличить позицию научного исследователя и его труд от философских высказываний, которые не всегда являются верным отражением научной методологии, действительно применяемой ученым. Отбрасывая некоторые часто непоследовательные, философские высказывания Эйнштейна не следует забывать о его великих физических идеях, являющихся ныне неотъемлемой частью научного мировоззрения. В статье подробно рассмотрены важнейшие философские проблемы, связанные с частной теорией относительности (основные положения ведущие к трансформации Лоренца, объективность лоренцевской контракции, вопрос причинности, проблема массы). Все положения, утверждения и выводы частной теории относительности не только не находятся в противоречии с материалистической философией естествознания, но наоборот, позволяют углубить и уточнить ряд её основных тезисов. В статье обсуждаются некоторые проблемы, связанные с общей теорией относительности (принцип эквивалентности и основные идеи общей теории относительности, тенденция к «геометризации»). Обсужден вопрос существования привилегированной системы и показана позиция различных школ физиков. Указаны важные с точки зрения философии аспекты общей теории относительности, нигде до сих пор не раскрытые. В связи с вкладом Эйнштейна в теорию квантов затронут вопрос об отношений квантовой физики к теории относительности.

Щепан Щеневский

ПОПЫТКИ НОВОГО ТОЛКОВАНИЯ КВАНТОВОЙ МЕХАНИКИ

Квантовая механика является ныне широко развитой отраслью физики, одержавшей ряд крупных побед. На её идеи и на частную теорию относительности опирается квантовая электродинамика, которая позволила понять явления электромагнетического излучения и его воздействия

на атомы и раскрыть некоторые новые, необъяснимые квантовой механикой явления. Однако, общая квантовая теория полей, основанная на методах квантовой электродинамики и на выдвинутых Ферми идеях о взаимодействии различных полей, встретилась с существенными, до сих пор не преодоленными трудностями; не увенчались также успехом попытки сформулировать общую теорию ядерных сил. Двадцать лет труда лучших теоретиков не принесли решающих результатов.

Такое положение приводит к выводам, что для дальнейшего прогресса теории необходимо коренным образом преобразовать нынешнюю квантовую теорию поля; это в свою очередь делает вероятным, что нынешняя трактовка квантовой механики не является окончательной её формой, а требует пересмотра и нового истолкования её основ.

Такую попытку нового, не вероятностного толкования квантовой механики предпринял в 1950 году американский физик Д. Бом. Работами Бома заинтересовались также французские физики, сплоченные вокруг Л. де Бройля. Настоящая работа имеет целью обсудить и оценить концепцию Бома и французских теоретиков.

Как вытекает из этого обсуждения, толкование Бома является механическим, в Ньютоновском понимании, и строго каузальным. В этом толковании элементарные частицы обладают строго определенными положениями и импульсами, играющими роль «скрытых параметров», недоступных для измерений при сегодняшнем состоянии физики. Величины, которые в обычном толковании квантовой механики считаются координатой, и импульс частицы являются по Бому только некоторыми средними величинами, характеризующими ансамбль частиц.

Толкование Бома встретилось с рядом возражений. В дискуссии, которая развернулась вокруг взглядов Бома, он сумел, однако, защитить свои основные идеи. Бом признает, что его толкование не является законченным целым, но придерживается мнения, что он сможет последовательно его разработать, устранить слабые пункты и распространить его на релятивистское волновое уравнение Дьена. В дискуссии Бом выдвинул ряд правильных взглядов, подчеркивая, в частности, несостоятельность мнения, что нынешнее толкование квантовой механики является чем-то окончательным.

Работы Бома побудили де Бройля и его сотрудников возобновить в новой трактовке взгляды, выдвигаемые де Бройлем еще в 1927 году. Де Бройль придерживается мнения, что точное уравнение волновой механики является нелинейным, при чем нелинейность эта явственно обнаруживается, в частности, в областях ряда размеров элементарных частиц. Нынешние линейные уравнения квантовой механики являлись бы таким образом только приближенными. Взгляды де Бройля и его сотрудников (особенно Вижье) также не представляют законченного целого. Идей Бома и де Бройля — симптоматичны, как попытка выхода из тупика, характерного для сегодняшнего состояния развития квантовой теории поля; симптоматичным является также тот отзвук, какой они нашли у ряда теоретиков.

Дискуссия по работам Бома связана с основным вопросом о причинности в микромире, Бом стоит на материалистических позициях. Цикл его работ представляет собой большой интерес и является интересной попыткой западного физика-теоретика атаковать копленентаристическое толкование квантовой механики сильно связанные с позитивизмом и т. н. копенгагенской школой.

Ванда Стенслицкая

МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ АНТРОПОГЕНЕЗА И ЕЕ ПРОТИВНИКИ

Процесс антропогенеза является ныне, одним из наилучше исследованных вопросов эволюционизма. Однако, существует, проводимый реакционными кругами, явный идеологический нажим, направленный против материалистического толкования этого процесса. Частично сознательно, частично несознательно подчиняются этому нажиму ученые как на западе, так и у нас.

Причиной неправильных выводов, неоднократно обнаруживающихся в дискуссии, является применение неправильного метода. Прежде всего следует отдать себе отчет в том, что является первостепенным, а что второстепенным, что более важно, что менее. Для правильного представления филогенеза вида необходимо рассматривать ископаемые формы с точки зрения их приспособленности к выпрямлению тела, к освобождению руки и все большей сложности центральной нервной системы. Эти черты являются перворазрядными с таксономической точки зрения, так как они присущи только человековатым (Hominidae). Эти черты позволяют нам правильно восстановить родословный ряд нашего вида. Однако существуют авторы, которые не замечают этого главного эволюционного направления и теряются в детальном анализе второстепенных морфологических черт, обладающих, естественно, большой пластичностью и изменяемостью. Эти авторы не

умеют упорядочить палеонтологического материала. Ископаемые формы представляются им совокупностью несвязанных переплетенных и вслепую законченных линий развития, не обладающих непрерывностью. В этом заключена методическая ошибка. Концентрация внимания на главных чертах позволяет рационально упорядочить материалы и сделать правильные выводы. Материалистическая теория антропогенеза базируется на бесспорных фактах и подтверждена безошибочно определенными находками.

Владимеж Зонн

О НЕКОТОРЫХ ВОПРОСАХ СОВРЕМЕННОЙ КОСМОГОНИИ

В течение длительного времени развитие космогонических идей находилось под сильным влиянием религии, внушающей убеждение об единовременном возникновении мира. Это влияние осталось по сегодняшний день в виде тенденций восстановить идею об одновременном возникновении вселенной. Выражением этих тенденций является введение в космогонию некоторых произвольных положений, из которых, путем совершенно правильного дальнейшего хода рассуждений, приходят к выводам, соответствующим упомянутым тенденциям. Согласно этим выводам, вселенная возникла 4 — 5 миллиардов лет тому назад, из чего-то, что было математическим пунктом. Эти выводы противоречат многим известным в астрономии фактам.

Они являются тем более необоснованными, что многие проблемы, связанные с расположением в пространстве галактик можно решить не прибегая к неправдоподобным положениям. Итак, например, известная схема Шарлье, вводящая т. н. иерархическую вселенную, устраняет выдвинутый Ньютоном гравитационный парадокс, который ранее был помехой в деле примирения космологических теорий с известными астрономическими фактами и данными. Последние работы Фрейндлиха являются очень интересной попыткой совершенно нового толкования явления «покраснения» галактик, Фрейндлих противопоставляет произвольным теориям прежних космогонистов научную космологическую гипотезу большого значения т. к. он наводит наши исследования на путь правильно понятых теоретических рассуждений и опыта.

Стефан Новак

ПОХВАЛА ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО РАЗУМА

По случаю издания нового польского перевода «Похвала глупости» Эразма Роттердамского автор пытается разрешить проблему идеологического содержания трудов Эразма Роттердамского, место его идеологии на фоне мещанских и плебейских течений этой эпохи. Одновременно, автор затрагивает некоторые более широкие вопросы, связанные с общественными функциями ренессансового гуманизма. Этот гуманизм сформировался как идейное оружие буржуазии эпохи первичного накопления капитала и служил борьбе с идеологией средневековья, в особенности в борьбе с идеологией костела. Тем не менее, наряду с прогрессивностью этого течения, в нем явно наблюдается классовая ограниченность, вытекающая из эксплуататорского характера буржуазии по отношению к плебейским массам. Одновременно, однако, гуманизм выходит за классовые пределы буржуазии, объединяясь с идеологией с явным плебейским оттенком (анабаптизм и антитринитаризм). Этот процесс возрастающей связи гуманизма с очень радикальными идейными движениями находит наиболее полное выражение в конце XVI века в польском антитринитаризме.

Рассматривая идеологию Эразма на фоне этих двух линий гуманизма, автор находит у него сильную связь с плебейской линией. Прежде всего, это нашло свое выражение в труде Эразма, хотя автор видит это также в «Похвале глупости». Одновременно, нельзя не видеть связи Эразма с мещанской мыслью и вытекающей отсюда классовой ограниченности его идеологии. Однако — это не только связь с буржуазией, вовлеченной в процесс первоначального накопления (у Эразма мы находим только осуждение эксплуататорского угнетения плебеев), а скорее связь с идеологией старого городского патрициата, поколебленного в своем существовании, как процессом первичного накопления, так и смутами плебеев. Связь эта выражена в опасении перед революционизированным бунтом масс, хотя Эразм со всей остротой видит их положение.

Итак, труд Эразма является своеобразным выражением их внутренних идейных противоречий в рамках антифеодального фронта эпохи Возрождения. Связь с плебейской идеологией, в особенности его гуманистический рационализм, бескомпромиссная критика схоластики, превращают

идеи Эразма в одно из главных достижений ренессансовой идеологии. Значение мысли Эразма увеличивает еще её роль в формировании идеологии анабаптизма, а в последствии, истории польского арианизма.

Ян Легович

ФОМА АКВИНСКИЙ И ВОЗНИКНОВЕНИЕ ПОЗИЦИИ НАУЧНОЙ ФИЛОСОФИИ XIII ВЕКА

По мнению Е. Гильсона для средних веков характерна «научная бесплодность»; наука, в этот период была скорее, чем то отрывочным, результатом деятельности «инициативы одиноких личностей». В связи с тем, что католическая история считает Фому Аквинского «пионером» науки в средние века, возникает вопрос, какова его роль и место по отношению к этим «одиночкам» а в результате и к науке вообще. Итак возникают четыре проблемы: 1) общественная и идеологическая обусловленность интелектуальной позиции Фомы Аквинского. 2) как фактически представлялось его «пионерство» в развитии тогдашней научной и философской мысли 3) к чему вела его теологическая концепция аристотелевого понятия науки и 4) какие методологические последствия вытекают из рассмотрения идеологии Фомы Аквинского на фоне борьбы с современной ему наукой. Интелектуальную позицию Аквината можно понять только в сопоставлении и сравнении с научными тенденциями в XVII веке и на фоне борьбы проводимой римской левицей. Аристотелизм, в то время, принимается не на основе неисторического «возрождения», но на почве конкретной потребности в его учении среди растущих мещанских кругов. Базируясь на этом учении, началось приспособление ряда дисциплин для нужд рождающегося в недрах феодализма, нового класса. В XIII веке эти дисциплины находят своих теоретиков, в лице Роберта Гроссетепте, Петра из Марикур и Реже Бекона. Именно с ними римская курия и католицизм вступают в борьбу: 1) методом запутывания путем официального запрета чтения, комментирования и распространения трудов по философии и естествознанию 2) путем овладения современной наукой посредством изучения энциклопедических трудов Викентия из Бове, Фомы из Шантемпре, Альберта из Больштедта и Варфоломея Англичанина, и наконец путем идеологической нейтрализации аристотелизма, сначала посредством интерпретационного перевода трудов Стагирита Вильгельмом из Мербеке а также посредством комментариев фомы из Аквина и выдвижения его в Парижском Университете официальным католическим идеологом.

И здесь именно раскрывается вопрос «пионерства» Фомы Аквинского в науке. В восприятии философии Аристотеля и науки вообще у Аквината была одна цель: показать, как «первый воодушевитель» является мерой всего в мире и в человеческой жизни, «причиной» и «целью» всебытия. Комментарии к логике и физике Стагирита должны принести «философское» обоснование и упрочение этой позиции. Это ставит Аквината за пределами «одиноких личностей» в борьбе за науку и философию в XIII веке и это также определяет «пионерство» Фомы Аквинского в деле подчинения науки теологии. В свою очередь, из этого вытекают идеологические последствия его теологизированной аристотелевой концепции науки. И если Стагирит начинает с опыта, приходит к «искусству», говорит о «знании» и наконец кончает «софие» — мудростью, то Фома Аквинский начинает с «софие» и отожествляет её с теологией как единственной, исключительной и автономической наукой, которой должны подчиняться все другие научные дисциплины. Таким образом он приносит католицизму умение подчинить себе науку вообще и любые научные достижения в частности, и учит одновременно, как использовать науку в зависимости от классовых и идеологических нужд костела. В результате интелектуальная позиция Фомы Аквинского и его отношение к науке, методологически обладают явно классовым характером, заключают в себе отрицание прогресса и являются источником прогресса в области философских наук.

Владислав Краевский

О ЗАКОНЕ ОТРИЦАНИЯ ОТРИЦАНИЯ ИЛИ РАЗВИТИЯ ПО СПИРАЛИ

Статья обосновывает мнение, что закон отрицания отрицания следует рассматривать как один из законов марксистской диалектики.

Первый раздел статьи посвящен рассмотрению понятия диалектического отрицания (в противоположность формально-логическому). Второй — пониманию отрицания отрицания классиками марксизма в отличие от гегелевской триады. Дальнейшие три раздела статьи рассматривают на обширном материале проявление данной закономерности в развитии мертвой и живой природы, в развитии познания (как единичного процесса познания, так и исторического развития науки).

наконец, в развитии общества, откуда следуют определенные выводы для практической деятельности партии пролетариата.

Автор отождествляет закон отрицания отрицания, с законом спиралевидного (или зигзагообразного) поступательного развития. Заключается он в том, что на новых этапах развития повторяются некоторые черты прежних этапов, но на высшей основе — в целом развитие идёт по пути прогресса.

Теоретическое значение этого закона состоит в том, что он дает более всестороннюю картину развития и служит исходной точкой для более глубокой критики метафизических теорий с одной стороны, теории циклического развития, вечного повторения того же, с другой стороны, примитивного понимания развития, как плавного прямолинейного, «бесконфликтного» прогресса без поворотов, и зигзагов. В частности, чтобы преодолеть «циклическую теорию» нужно вскрыть ее гносеологические корни: абсолютизирование относительной повторяемости в процессе развития.

Практическое значение рассматриваемого закона состоит в том, что в политике (а также в науке, искусстве и т. п.) нельзя всегда идти проторенным путем, нужно, когда условия к этому созрели, сделать поворот, наконец, нужно изучать наследие прошлого и извлекать оттуда все ценное, что может пригодится в дальнейшем развитии. Надо при этом отличать повороты, диктуемые, объективными условиями, от зигзагов, вызванных субъективными ошибками и «перегибами».

Елена Эйлштейн

СТУПЕНИ ОТРАЖЕНИЯ И ЭТАПЫ ПОЗНАНИЯ

Автор солидарен с некоторыми взглядами М. Руткевича, изложенными в письме в редакцию Вопросов философии, опубликованном в 1 номере Б. Ф. за 1955 год.

Марксистская теория познания в соответствии с данными психологии учит, что человеческая психика отражает мир в ощущениях (и их сложных конгломератах) и в суждениях формулированных с помощью понятий. В связи с этим марксистско-ленинская теория познания отличает чувственную и абстрактную степени психического (познавательного) отражения действительности. Учение об этих двух ступенях психического отражения действительности обосновано учением павловской физиологии о присущих человеку двух сигнальных системах. Утверждать, что эту «лестницу» состоящую из ступеней: чуственно-эмоциональной и абстрактной можно надстроить, добавить еще какую-то «третью» ступень, органически связанную со всей конструкцией, значило бы отрывать марксистскую теорию познания от психологии, которая не знает никакого вида психических явлений, соответствующего «третьей» ступени, оторвать ёе от физиологии, которая не знает соответствующего механизма нервной системы. Иначе говоря, это значило бы лишить марксистско-ленинскую теорию научного характера.

Задачей, все лучше выполняемой марксистской наукой частности философией, является выяснение роли практики на каждой из этих двух ступеней психического отражения.

Условием выполнения этой задачи является осознание того, что выделение двух ступеней отражения является по отношению к психическим процессам нормально протекающим в человеческом мозгу ценной научной абстракцией, в том смысле, что эти ступени не существуют и не функционируют в отдельности, так как первая сигнальная система человека работает под контролем второй (в этом состоит ее своеобразие по сравнению с сигнальной системой животных). С другой стороны — первая система никогда не прекращает работы, в связи с чем мозг человека не может быть охвачен процессом «чистого» мышления.

Гораздо менее абстрактным является выделение характерных и важных этапов общественного научного познания определенной области действительности на данной ступени общественной практики, т. е. этапов общественной познавательной деятельности. Этими этапами являются: собирание фактического материала; выдвижение на основании этого материала теорий и гипотез; проверка на практике вытекающих из них выводов. И эти этапы как правило переплетаются друг с другом: до окончания сбора фактического материала ученый ищет теоретического ключа к познавательному овладению фактами, а в ходе развития теории, получая частичные результаты, он подвергает их практическому контролю путем опыта. Однако, если в психической деятельности нормального человека на яву невозможно отделить во времени действие первой и второй сигнальной системы, то в развитии общественного познания, отдельные его этапы могут быть более или менее отделены во времени, осуществляться различными лицами (и даже различными поколениями ученых).

На первом этапе научного познания, т. е. при собирании фактов, основную роль играет первая чувственная ступень психического отражения действительности, т. е. люди не могут позна-

вать действительности не получая от неё в ходе практики непосредственных ощущений (живое созерцание). Не следует, однако, по этому поводу полагать, что на первом этапе научного познания данной области явлений, люди ограничиваются её отражением только на ступени непосредственных чувственных восприятий. Наблюдатель не только ощущает явления, но запи сывает их, то есть отражает действительность на ступени абстрактного мышления.

Впрочем, в науке отражение факта не сводится к регистрации чувственных восприятий, опи сание каждого факта является истолкованием этих ощущений в свете известных науке общих закономерностей.

На втором этапе научного познания первая ступень отражения не играет уже доминирующей роли в том смысле, что хотя условием психической деятельности ученого является его чувственный контакт с материальным миром, однако условием теоретической обработки материала вовсе не является непосредственный, чувственный контакт с этим именно теоретически разрабатываемым материалом.

На третьем этапе познания, этапе практической проверки научных теорий, живое созерцание снова получает доминирующую роль, что впрочем, с очевидностью вытекает из факта, что третий этап научного познания является одновременно первым этапом очередного, нового цикла развития общественного познания. У Мао-Цзе-дуна: «Практика — познание, опять практика и опять познание, циклы этого процесса повторяются бесконечно, а содержание каждого цикла практики и познания воздвигается на сравнительно более высокую ступень».

Так как третий этап познания является одновременно первым этапом в новом цикле развития, не следует удивляться, что при переходе к нему чувственная ступень снова становится доминирующей и вообще не следует удивляться, что несмотря на «трех-этапность» циклов научного познания повторяющихся на все более высоких уровнях практики, мы не имеем дела с никакой «третьей» высшей ступенью психического отражения действительности, но все с теми же двумя ступенями: чувственно-эмоциональной и абстрактной. Борясь с позитивизмом и другими вульгарными направлениями теории познания, марксистско-ленинская теория познания отмечает, что каждый из трех этапов познавательного цикла вносит в познание что-то новое: этап второй, теоретическое познание, пользующееся абстракциями отражает материальную действительность глубже, чем запись «непосредственных» чувственных данных»; этап третий, проверка на практике, как правило, не только подтверждает научный гипотез, но сразу же является источником его корректуры, улучшения, т. е. функции практики как основы, источника познания и как критерия истины могут быть разделены только в теории.

Утверждение эмпирического генезиса познания, утверждение основной роли непосредственного созерцания на первом этапе научного познания (необходимость этого первого этапа), утверждение качественного скачка при переходе познания на второй этап; необходимость перехода от теоретического мышления к практике, необходимость с точки зрения самого познания, необходимость для выявления правильности теории и очистки в ней истины от заблуждений, такого, по автору, правильное понимание известной, многократно цитированной ленинской формулировки, перечисляющей этапы «диалектического пути познания», ошибкой же является приписывать Ленину теорию о существовании трех степеней психического отражения действительности.

Мария Гиршович

О ГЕОПОЛИТИКЕ

Геополитика является, по определению создателя этого направления, учением о „влиянии географических факторов, в широком смысле этого слова, на политические события народов и государств (Кьеллен), является «учением о географическом двигателе политики» (Гаусгофер).

Статья обосновывает тезис, что возрождение географизма в геополитической доктрине является своеобразным отражением процессов происходящих во всемирной экономике и политике эпохи империализма, когда в виду борьбы за рынки, сырье, сферы экспансии капитала, в конечном же счете за территорию вообще, вопрос раздела мира, расположения полезных ископаемых, системы границ и т. п. явились доминирующим фактором внешней политики империалистических держав.

Тесная связь геополитики с актуальной политикой империалистических держав ясно видна в том, что в геополитической доктрине отдельных стран отражены особые и специфические интересы отечественного финансового капитала.

Геополитика, отражая действительные тенденции современного капитализма, мистифици

рует это однако, так как представляет эти тенденции как явления внеклассовые и всеобязывающие и таким образом становится орудием пропаганды агрессивной политики империализма.

Рассматривание географии земного шара с точки зрения интересов империалистической политики мы встречаем после второй мировой войны, в частности в геополитическом доктрине США и ГФР. Приверженцы геополитики вынуждены, однако, модифицировать и постепенно отказываться от основных положений географизма, так как невозможно, в свете опыта последних десятилетий, полностью защищать тезис, якобы подвергающаяся только относительным изменениям карта мира могла объяснять всю разнородность постоянно преобразующихся международных отношений.

Анджей Новицкий

АТЕИЗМ ФРАНЦУЗСКИХ МАТЕРИАЛИСТОВ XVIII ВЕКА

После рассмотрения причин, по которым борьба с религией выдвинулась в половине XVII века во главу задач идеологической борьбы, автор указывает на главные направления ударов по костелу и религии. Французские мыслители выступали против: 1. паразитизма духовенства 2. поддержки костелом феодального деспотизма, 3. невежества костела, 4. нелепости религиозных верований и 5) зависимости морали от религии. В дальнейшем автор указывает, каким образом мыслители французского Просвещения опровергали теоретические доводы о существовании бога.

Ограниченность формы борьбы с религией в период Просвещения состояла в том также, что они религию считали оружием духовенства, а не реакционного класса, которому духовенство служило; что они представляли религию, как нечто случайно вымышленное а не как продукт материальных жизненных условий, и в утопическом подходе к методам борьбы с религией.

Прочным наследием атеизма Просвещения является его гуманистическое содержание, его борьба за освобождение человека из пут религиозных предрассудков, его убеждение в силе человеческого разума и возможности социальных преобразований человеческими силами. Атеистическая публицистика XVIII века учит нас разнообразию форм идеологической борьбы, учит замечательному, остроумному, меткому выражению революционной гуманистической, материалистической мысли.

★

В переводе на русский язык статьи Елены Эйльштейн «Развитие как перевод в качественно высшему состоянию» в 4 (18) номере «Мысль Философична» были совершены некоторые ошибки, а именно: на стр. 258, 13 строка сверху должно быть: «Классики марксизма неоднократно называли диалектику, науку о закономерностях всякого движения, наукой о развитии, т. к. марксистская диалектика является такой наукой о движении, которая объясняет сущность развития...»;

на стр. 258, 8 и 10 строки снизу вместо «закончен...» должно быть «конечных»;

на стр. 258, 8 и 9 строки снизу вместо «комплекс» должно быть «множество».

CONTENTS

Bogdan Suchodolski — The Prospects of Pedagogy

*

Ryszard Gajewski and Jerzy Plebański — The Materialistic Character of the Physical Theories of Albert Einstein
Szczepan Szczeniowski — Attempts at a New Interpretation of Quantum Mechanics
Wanda Stęślicka — The Materialistic Theory of Anthropogenesis and Its Opponents
Włodzimierz Zonn — Certain Problems of Contemporary Cosmogony

FROM THE HISTORY OF PHILOSOPHY AND SOCIAL THOUGHT

Stefan Nowak — The Praise of Human Reason
Jan Legowicz — Thomas Aquinas and the Birth of Scientific Philosophy in the 13th Century

DISCUSSIONS

Władysław Krajewski — The Law of Negation of Negation
Helena Eilstein — Levels of Reflexion and Stages of Cognition
Adam Podgórecki — Errors in the Teaching of Logic
Courses in Dialectical and Historical Materialism

THE IDEOLOGICAL OUTLOOK OF IMPERIALISM

Maria Hirszowicz — Geopolitics

CONSULTATIONS

Andrzej Nowicki — Atheism of French Materialists of the 18th Century

BOOKS AND PERIODICALS

Anna Śladkowska — New Soviet Work about Edward Dembowski
Konstanty Grzybowski — New Study on Joachim of Fiore
Leszek Kołakowski — Spinoza and France
Miscellaneaus

CHRONICLE

Jerzy Rudzki — Conference of Polish and German Philosophers in Warsaw
Soviet Discussion on the Textbook „Historical Materialism"
The Work of the Committee on Atheism at the USSR Academy of Sciences
Jerzy Szacki — The Mickiewicz Session of the Polish Academy of Sciences
New Dissertations for the Degree of Science Candidate in Philosophy

NOTES

Bronisław Baczko — Was Revolutionary Democratism Connected with Religiousness?
Semantics Once More Applied to Politics
Who Begot Whom?

Bogdan Suchodolski
Member-Correspondent of the Polish Academy of Science

THE PROSPECTS OF PEDAGOGY

The tasks of pedagogy are analysed against the background of the promotion of education and culture in People's Poland. So far, pedagogy in this country has been lagging behind the requirements of building socialism, and a broad discussion is necessary to hasten progress in pedagogy. The subject matter of that discipline should be defined more broadly: the whole of conscious and definite educational work on children, young people and adults should be studied. So far, the problems of pedagogy have been narrowed to those connected with children and young people in general education schools, not only leaving aside such important fields as vocational schools, young people who are gainfully employed, youth organisations, family conditions, etc., but also abstaining from a profound and general analysis of the work of schools, which were treated in isolation from the life of the children and the society.

Problems under investigation were treated in a formal and superficial way, all interest was concentrated on the most external effects of education, without any study of the internal changes taking place in the pupils: the results of instruction but not the development of intellect and independence of thought, discipline but not moral development, the organisation of collective life but not the development of personality through collective life, etc. In books and papers on pedagogy conflicts and difficulties and the specific problems of children and young people were ignored, the problems of weltanschauung based on science, of socialist morality and attitude to culture were neglected. In this pedagogy has been separated from life even if it tried to tackle problems born from the requirements of the school. The breach of contacts with philosophy is both the symptomatic result and the source of the weakness of pedagogy. The problems of dialectical and historical materialism find no proper application in pedagogical research, and there is dangerous inclination to avoid methodological and philosophical questions.

There have been lately certain sings of improvement, and it can be hoped that the above described shortcomings in pedagogical studies will be removed, chiefly through the proper training of new, young teaching personnel.

Ryszard Gajewski and Jerzy Plebański

THE MATERIALISTIC CHARACTER OF THE PHYSICAL THEORIES OF ALBERT EINSTEIN

The title of the article formulates its principal thesis. Difference must be drawn between the scientific attitude and achievements of a research worker and his philosophical statements which not always faithfully reflect the scientific methodology which he actually applies. While dissociating oneself from certain, often inconsistent, philosophical statements made by Einstein, one must not lose the sight of his great physical ideas which today form an integral part of weltanschauung based on science.

The article discusses in detail philosophical problems connected with the small theory of relativity (the basic postulates leading to the Lorentz transformation, the objective character of the Lorentz contraction, the problem of causality, the problem of mass). All the postulates, theorems and conclusions of the small theory of relativity are not only not in contradiction with the materialistic philosophy of the natural sciences but enable us to make its basic theses more profound and definite.

Discussed are also certain problems connected with the general theory of relativity (the principle of equivalence, the basic ideas of that theory, the tendency towards „geometrisation"), the problem of existence of a privileged system, and the views of the various schools. The authors point to philosophically important aspects of the general theory of relativity, so far not raised in discussions, and — in connection with Einstein's contribution to the quantum theory — the problem of relationship between quantum physics and the theory of relativity.

Szczepan Szczeniowski

ATTEMPTS AT A NEW INTERPRETATION OF QUANTUM MECHANICS

Quantum mechanics is today a widely developed branch of physics, which has achieved a number of remarkable successes. Its ideas and the „small" theory of relativity gave rise to quantum electrodynamics which has made it possible to master electromagnetic radiation and its influence on atoms, and to explain certain new phenomena which quantum mechanics was unable to interpret. But the general quantum theory of fields, based on the methods of quantum electrodynamics and on Fermi's ideas as to mutual influence of various fields has encountered serious difficulties which have not been overcome so far; the attempts to formulate a general theory of nuclear forces have also failed. Twenty years of efforts on the part of best theoreticians have not yielded decisive successes.

This leads to the conclusion that further progress of theory requires a radical reformulation of the present quantum theory of field, which implies that the present interpretation of quantum mechanics is not final but will also demand revision and new interpretation of its foundations. An attempt to give a new, non-probabilistic interpretation of quantum mechanics was made in 1950 by the American physicist D. Bohm; his works have found repercussion with Frenh physicists grouped round L. de Broglie. The present paper discusses the ideas of Bohm and the French theoreticians.

Bohm's interpretation is mechanistic in the Newtonian sense and strictly causal: elementary corpuscles possess strictly defined positions and momenta which play the role of „hidden parameters", not measurable at the present stage of physics. The values which in the usual interpretation of quantum mechanics are treated as the co-ordinate and momentum of the corpuscle are, according to Bohm, certain average values characteristis of complexes of corpuscles.

Bohm's interpretation has met with a number of objections. In the discussion which followed Bohm has succeeded in defending, in general, his principal ideas. He admits that his interpretation is not a complete whole, but he thinks he will be able to work out its details consistently so as to eliminate its weak points and to spread it on Dien's relativistic undular equation. Bohm formulated a number of correct views and in particular emphasised that it was wrong to assume that the present interpretation of quantum mechanics is something final.

His works induced de Broglie and his collaborators to formulate anew the views expressed by de Broglie as early as 1927. De Broglie is of the opinion that the proper equation of quantum mechanics is non-linear, and that this non-linear character is particularly marked in spaces of the order of size of elementary corpuscles, so that the present linear equations in quantum mechanics would be only approximations. The views of de Broglie and his co-workers (especiolly Vigier) also do not form a complete whole.

The ideas of Bohm and de Broglie are symptomatic as attempts to get out of the impasse characterising the actual state of the quantum theory of field, also symptomatic is the repercussion they have found with a number of theoreticians.

The discussion on Bohm's works refers to the basic problem of causality in the microcosm and Bohm himself represents a materialistic view. His works are an interesting and not negligible attempt by a Western theoretical physicist to attack the complementaristic interpretation of quantum mechanics, strongly connected with Positivism and the so-called Copenhagen school.

Wanda Stęślicka

THE MATERIALISTIC THEORY OF ANTHROPOGENESIS AND ITS OPPONENTS

Anthropogenesis is today one of the best known processes of evolution, yet reactionary circles exert obvious ideological pressure against its materialistic interpretation.

Scientists both in the West and in our camp have also yielded to that pressure, both consciously and unconsciously.

False conclusions, often revealed at discussions, are due to wrong methods. One must, first of all, realise what is primary and what is secondary, what is more important and what is less. In order properly to interpret the phylogenesis of the human species it is imperative to consider fossil forms from the point of view of their adaptation to standing posture,

to the freeing of the hand, and to the increasing complexity of the central nervous system; these traits are taxonomically primary since they are proper only to the Hominidae, and enable us to reconstruct the genealogy of mankind. Certain authors, however, lose the sight of that main trend of evolution and engage in detailed analysis of secondary morphological characteritics which naturally show considerable plasticity and mutability. Those authors are unable to arrange the palaeontological material in order: fossil forms are for them a collection of disconnected, intersected or blind-ended lines of evolution, which reveal no continuity. This is a methodological error. By focussing attention on primary traits we are able sensibly to arrange fossil material in order and to draw proper conclusions. The materialistic theory of anthropogenesis is in conformity with incontestable facts and is confirmed by strictly defined fossil data.

Włodzimierz Z o n n

For a long time cosmogonical ideas were strongly influenced by religion, which suggested that the universe came into being at a definite moment. This influence survives in the introduction to cosmogony of certain arbitrary assumptions which through subsequent quite correct reasoning lead to conclusions complying with the above-mentioned suggestions. Thus, e.g., the universe would have to be born 4.000 — 5.000 million years ago from something that was a mathematical point.

Such conclusions disagree with many facts known in astronomy. They are the more so groundless that many problems connected with the location of the galaxies in space can be solved without recourse to so improbable assumptions. For instance Charlier's well-known scheme, which introduces the so-called hierarchical universe, removes Newton's gravitation paradox which was formerly an obstacle in making the cosmogonical theory comply with facts and data supplied by astronomy.

Freundlich's recent works are a very promising attempt at a quite new interpretation of the „reddening" of galaxies, which to arbitrary speculations of former cosmogonists opposes a scientific cosmological hypothesis of no small value, that directs our research towards properly understood theoretical proofs and experiments.

Stefan N o w a k

THE PRAISE OF HUMAN REASON

On the occasion of the new Polish translation of Erasmus' „Stultitiae laus" the author discusses the ideology of his works and its place in the anti-feudal trends during the Renaissance, especially the background of the burgher and plebeian movements of that period. The author also tackles wider problems connected with the social functions of Renaissance humanism. That humanism was shaped as the ideology of the bourgeoisie from the period of primitive accumulation of capital and served it in its fight against the mediaeval ideology, especially the ideology of the Church. For all its progressive character, that trend was marked by its class limitations resulting from the exploiting attitude of the bourgeoisie towards the masses. Yet humanism exceeded the class limits of the bourgeoisie through connections with certain ideologies having a clearly plebeian tinge (Anabaptism and Antitrinitarianism). The process of growing links between humanism and very radical ideological movements reached its peak towards the end of the 16th century in Polish Antitrinitarianism.

When examining the ideology of Erasmus on the background of these two trends in humanism the author discovers its strong connections with the plebeian trend. This found expression first of all in „Euchiridion Militis Christiani", and to a lesser extent in „Stultitiae laus". But it would be difficult to overlook Erasmus' links with the burgher ideology and the class limitations of his own ideology resulting therefrom. He was, however, linked not so much with the bourgeoisie engaged in primitive accumulation (for Erasmus only condemns the exploitation of the plebeians) but rather with the ideology of the old urban patriciate whose existence was threatened both by the process of primitive accumulation and by plebeian revolts. These links are reflected in the fear of the revolt of the masses, in spite of the full understanding of their situation.

Thus the works of Erasmus express specifically the inner ideological contradictions within the anti feudal front during the Renaissance. Erasmus' links with plebeian ideology, in particular his humanistic rationalism and uncompromising criticism of scholasticism place his work at the forefront of Renaissance ideology. The role of his works is enhanced by their function in the shaping of the ideology of Anabaptism and, later, of Polish Arianism.

Jan Legowicz

THOMAS AQUINAS AND THE BIRTH OF SCIENTIFIC PHILOSOPHY IN THE 13TH CENTURY

According to E. Gilson all the Middle Ages were characterised by „scientific sterility", and any scientific work in that period was something marginal, a result of activity and „initiative of lonesome individuals". Since Catholic historiography considers Aquinas the pioneer of science in the Middle Ages, the question rises what was his place and role with regard to those „lonesome individuals" and, consequently, to science in general. Four problems can be formulated in this connection: 1) what was the social and ideological conditioning of Aquinas' intellectual attitude; 2) what in fact his „role of pioneer" in the development of science and philosophy in his times amounted to; 3) what was the outcome of his theological concept of the Aristotelian notion of science; and 4) what are the methodological consequences of assigning to Aquinas his true role in the campaign against science in his times.

Now Aquinas' intellectual attitude can be understood only in comparison with the scientific trend in the 13th century and the campaign against science conducted by Rome. The reception of Aristotle marked not an ahistorical „renaissance" but a demand for his theories among the growing burgher circles. His theories gave support to the laicisation of various disciplines which particularly satisfied the needs of the new class being born within the feudal system. In the 13th century these disciplines found their theoreticians in the persons of Robert Grosseteste, Peter of Maricourt and Roger Bacon. They were fought by the Papal Curia and other Church authorities which resorted to intimidation, official prohibition to read, comment and popularise works on philosophy and natural sciences, the formulation of all contemporary science in the encyclopaedias compild by Vincent of Beauveri, Thomas of Chantimpré, Albert of Bollstadt and Bartholomew of England, and finally to the ideological neutralisation of Aristotelianism, first through the annotated translation of Aristotle's works by Wilhelm of Moerbecke and then through the commentaries of Thomas Aquinas who was promoted at Paris University to the role of propounder of the official Catholic ideology.

This reveals Aquinas' „role of pioneer" in science. In the reception of Aristotle's philosophy and of science in general he has one aim in view: to show how „the prime mover" is the measure of all things in the universe and in human life, how he is „the cause" and „the aim" of everything what exists. Comments on Aristotle's logic and physics are to lay „philosophical" foundations for the justification and final consolidation of that attitude. This places Aquinas outside the circle of „lonesome individuals" in the fight for science and philosophy in the 13th century, and also decides about his „role of pioneer" in making science serve theology. Whereas Aristotle starts from experience and through „art" and „knowledge" comes to „wisdom" (sophia), Aquinas starts from „sophia" and identifies it with theology as the only, universal, exlusive and autonomous science to which all other disciplines must be subordinated. In this way he gives to Catholicism the method of making science in general and all scientific achievements in particular serve its aims; consequently, he shows how science can be made use of in conformity with the class and ideological needs of the Church. Thus, Aquinas' intellectual attitude and his attitude to science had, from the methodological point of view, a clearly class and caste character, it implied negation of progress, and was a source of regression in philosophy.

Władysław Krajewski

THE LAW OF NEGATION OF NEGATION OR DEVELOPMENT ALONG SPIRAL LINE

The article validates the view that the law of negation of negation must be investigated as one of the laws of Marxist dialectics.

Part I dsicusses the notion of dialectical negation (as opposed to negation in formal logic). Part II analyses the interpretation of negation of negation by Marxist classical authors, which differed from the concept of the Heglian triad. Parts III, IV and V examine, on vast material, the appearance of that regularity in the development of inorganic and organic nature, the development of human cognition (both individual processes of cognition and the history of science), and finally the development of society, with its implications for the practical activity of proletarian parties.

The author identifies the law of negation of negation with the law of development along

spiral (or zigzag) line, which states that new stages of development see the return of certain characteristics of former stages, but on a higher level; development as a whole has progressive character.

The theoretical importance of that law consists in the fact that it gives a wider perspective of progress and serves as the starting point for more penetrating criticism of metaphysical ideas: the cyclical theory, which interprets development as eternal movement in a closed circuit, on the one hand, and the simplified interpretation of development as unidirectional, smooth progress without controversies, turns and zigzags, on the other. In particular, to disprove the cyclical theory one must disclose its gnoseological assumptions: the absolutisation of relative repetition in the process of development.

The practical importance of the law under discussion consists in the fact that in politics, art, etc., we cannot infinitely follow beaten tracks, that — when conditions require it — we must make turns, and finally that we must study the bequest of the past and to extract from oblivion all that is valuable and can be helpful in further development. Here the turns dictated by objective conditions must not be identified with the zigzags due to subjective errors and lack of moderation.

Helena Eilstein

LEVELS OF REFLEXION AND STAGES OF COGNITION

The author declares her solidarity with certain opinions formulated by M. Rutkevich in his letter to the Editor of „Voprosy Filosofii" (No. 1/1955).

The Marxist theory of cognition states, in conformity with the data supplied by psychology, that human mind reflects the world in sensations (and their conglomerates) and in judgements formulated by means of ideas. In this connection the Marxist-Leninist theory of cognition differentiates between the sensual and the abstract level of the cognitive reflexion of reality. The theory of these two levels of the cognitive reflexion of reality has found support in the Pavlovian physiological theory of two systems of signals, which characterise human beings. To maintain that this „ladder", consisting of two steps of cognition, one sensual and emotional, and the other abstract, can be developed through the addition of a third step or stage, organically not alien to the whole structure, would be to dissociate the Marxist theory of cognition from both psychology (which knows no psychical phenomena that might correspond to such third stage) and physiology (which does not know any corresponding nervous mechanism). In other words, it would mean depriving the Marxist-Leninist theory of cognition of its scientific character.

The task consists in explaining the role of practice at each of these levels of reflexion; this task is being ever better carried out by Marxist science, in particular Marxist philosophy.

But to carry it out one must clearly realise that, with reference to normal processes taking place in the human brain, the differentiation between these two levels of reflexion is a scientifically valuable abstraction in the sense that they neither exist nor function separately, since in Man the first system of signals is always controlled by the second (which is his specific trait as compared with the signal system in animals) and since the first system never stops work, so that the human brain can never engage in „pure" thinking.

Much less abstract is the differentiation between the characteristic and important stages of social and scientific knowledge of a certain section of reality at the given stage of social practice, i. e., stages of social cognitive activity. These stages are as follows: collection of data, formulation on this basis of theories and hypotheses, verification in practice of the conclusions resulting therefrom. Of course, the overlapping of these stages is a normal phenomenon: before concluding the collection of data the scientist is in search of a theoretical key to the cognitive mastering of the facts, and when developing his theory and coming to partial results of his research he subjects his results to practical control through experiments. Yet, while the work of the first and the second signal system in the physical activity of a normal and conscious man cannot be separated, in the development of social cognition these stages can be more or less isolated in time and even achieved by different persons (or generations of scientists).

At the first stage of scientific cognition (collection of data) it is the first, sensual, stage of reflecting reality in human minds that plays the fundamental role; this means that according to the materialistic theory of cognition men cannot gain knowledge of reality without establishing sensual contact with it and without direct perception through practical activity

(„living" perception). Yet one must not think that during the first stage of scientific cognition of a certain group of phenomena people confine themselves to reflecting them exclusively in form of direct sensations. The observer not only perceives sensations but also registers them, i. e., reflects reality by thinking in terms of ideas.

At the second stage of scientific cognition the level if reflexion ceases to play the dominant role in this sense that although sensual contact with the material world remains the condition of the mental activity of the scientist, yet direct sensual contact with the data on which he works theoretically must not be the condition of such theoretical work.

At the third stage of cognition — verification of scientific theories in practice — direct, „living", perception regains its dominant role, which is self-evident from the fact that this third stage of scientific cognition is identical with the first stage of the new, successive cycle of social cognition. (Compare Mao Tse-tung: „The practice of cognition, practice again and cognition again — the cycles of this process repeat themselves infinitely, and the content of every cycle of practice and cognition rises to a comparatively higher level.")

Since the third stage of cognition is also the first, but in a new cycle, it is quite natural that the sensual level regains in it its fundamental function; hence, in spite of „three stages" in the cycles of scientific cognition, which are repeated on ever higher levels of practical experience, there is no third, „higher", level of mental reflexion of reality, but only the same two levels: emotional (sensual) and abstract. Verification through practice as a rule not only confirms a given hypothesis but also leads to its correction and improvement, consequently, the function of practice as the foundation (source) of cognition and as the criterion of truth can be strictly separated only in theory.

In opposing Positivism and other vulgar trends in the theory of cognition, the Marxist-Leninist theory of cognition emphasises that each of the three stages of the cycle of cognition contributes something new to the process of cognition, in particular, that theoretical cognition, which resorts to abstraction, reflects material reality more deeply than does the registration of „direct" sensations.

The emphasis laid on the empirical origin of cognition; the emphasis laid on the fundamental role of direct perception in the first stage of scientific cognition (the indispensability of that frst stage); the emphasis laid on the qualitative leap in the transition from the first to the second stage in which abstract thinking dominates, the necessity to pass from theoretical thinking to practical experince, to examine the verity of a given theory, to winnow chaff from grain, and thus to complete a given stage of cognition — this is the correct interpretation of the well-known and much quoted Leninist formula of the stages of the „dialectical process of cognition".

Maria Hirszowicz

GEOPOLITICS

According to its founders, geopolitics is a science of „the influence of broadly understood geographical factors on the political history of peoples and states" (Kjellan), a „science of the geographisation of politics" (Haushofer).

The purpose of the article is to prove that the revival of geographism in the form of geopolitics is a specific reflexion of the processes taking place in world economy and politics in the period of imperialism, when the problems of struggle for markets, raw materials, spheres of the export of capital, and finally for territory in general, i. e., the problems of the division of the world, localisation of natural resources, demarcation of frontiers, etc., became the decisive factor in the foreign policy of the imperialist Powers.

The close connection between geopolitics and the policies of the imperialist Powers can best be seen in the fact that the geopolitical doctrines of the various countries reflect the specific interests of the financial capital of the given State.

In reflecting the actual trends of contemporary capitalism geopolitics resorts to mystification since it presents them as universally binding and free from class limitations, and thus it becomes an instrument of propaganda of the aggressive policy of the imperialist Powers.

The study of geography of our globe from the point of view of the needs of the imperialist Powers has after World War II been most strongly marked in geopolitical doctrines in the United States and the German Federal Republic. Yet the propounders of geopolitics have been forced to modify and even gradually to abandon the basic principles of greographism, since in the light of experience of the last decades it would be impossible to defend in toto

the assertion that the map of the world, which undergoes only limited changes, might explain the whole diversity of international relations which are undergoing constant changes.

Andrzej Nowicki

ATHEISM OF FRENCH MATERIALISTS OF THE 18TH CENTURY

After discussing the causes of the fact that in the middle of the 18th century the fight against religion came to the fore of ideological struggles, the author shows the principal directions of the offensive against the Church and religion. French thinkers attacked: 1) the parasitic character of the clergy; 2) support given by the Church to feudal despotism; 3) obscurantism of the Church; 4) absurdity of religious beliefs; 5) the view that morality depends on religion. The author also describes how French thinkers of the Enlightenment period abolished theological arguments for the existence of God.

The limitations of the fight against religion at that time was due to explaining religion as serving the interests of the clergy, and not the interests of reactionary classes which the clergy served in turn; to presenting religion as something accidentally devised and not a natural product of the material conditions of life; and to Utopian delusions as to the methods of fight against religion.

The permanent heritage of atheism in that period consists in its humanistic character, its struggle to liberate people from the slavery of religious superstitions, its conviction as to the strenghth of human reason and the possibility of bringing about social reconstruction with human hands and brains. The political writings on atheism of the 18th century can teach us also the diversity of forms of ideological struggle, of fine, witty and well aimed expression of revolutionary, humanistic, materialistic thought.

SPIS TREŚCI

Bogdan Suchodolski — Perspektywy pedagogiki 3

*

Ryszard Gajewski i Jerzy Plebański — O materialistycznej treści fizyki Alberta Einsteina 32
Szczepan Szczeniowski — Próby nowej interpretacji mechaniki kwantowej 68
Wanda Stęślicka — Materialistyczna teoria antropogenezy i jej przeciwnicy 92
Włodzimierz Zonn — O niektórych zagadnieniach współczesnej kosmogonii 115

Z DZIEJÓW FILOZOFII I MYŚLI SPOŁECZNEJ

Stefan Nowak — Pochwała ludzkiego rozumu 126
Jan Legowicz — Tomasz z Akwinu i narodziny postawy naukowej w filozofii XIII w. 146

DYSKUSJE

Władysław Krajewski — O prawie negacji negacji, czyli rozwoju po spirali 191
Helena Eilstein — Szczeble odbicia a etapy poznania 219
W sprawie artykułu „O niektórych aspektach kwestii narodowej w obecnej fazie ogólnego kryzysu kapitalizmu" 227
O nauczaniu materializmu dialektycznego i historycznego
Jerzy Wiatr — Uwagi o uniwersyteckiej dydaktyce materializmu dialektycznego i historycznego 233
Henryk Jankowski — Więcej uwagi stronie wychowawczej zajęć z materializmu dialektycznego i historycznego na wyższych uczelniach . . . 240
Adam Podgórecki — W sprawie błędów w nauczaniu logiki 244

KRYTYKA

Maria Hirszowicz — O geopolityce 257

WYKŁADY I KONSULTACJE

Andrzej Nowicki — Ateizm francuskich materialistów XVIII wieku . . . 287

KSIĄŻKI I CZASOPISMA

Anna Śladkowska — Nowa monografia radziecka o Edwardzie Dembowskim 308
Konstanty Grzybowski — Nowe badania nad Joachimem z Fiore 320
Leszek Kołakowski — Spinoza i Francja 333

Miscellanea

Józef Wybicki — „Listy patriotyczne" 345
Hugona Kołłątaja „Opisanie miasta Moskwy" 347
Henryk Kamieński — powieściopisarz 348
Kultura i byt tadżikskogo kołchoznogo krestianstwa 349
Oczerki po istorii fiłosofskoj i obszczestwienno-politiczeskoj mysli narodow SSSR 350
Henry Pelling — „The Origins of the Labour Party 1880—1900" . . . 351
John Lewis — „Marxism and the Irrationalists" 351
Jeszcze o pragmatyzmie 352
Zachodnio europejska socjaldemokracja w oczach amerykańskiej burżuazji 354
Prasa francuska o nowej książce Merleau-Ponty'ego 355

KRONIKA

Jerzy Rudzki — Konferencja polskich i niemieckich filozofów w Warszawie 358
Dyskusja w ZSRR nad podręcznikiem „Materializm historyczny" 368
Prace komisji ateistycznej Akademii Nauk ZSRR 373
Jerzy Szacki — Sesja Mickiewiczowska PAN 375
Nowe rozprawy kandydackie z zakresu filozofii 380

NOTY

Bronisław Baczko — Czy rewolucyjny demokratyzm jest związany z religijnością 387
Semantyka raz jeszcze zastosowana do polityki 390
Kto kogo spłodził? 392

*

Краткие содержания статьей 393
Summaries of the Articles 401

PRENUMERATA CZASOPISM NAUKOWYCH NA ROK 1956

(podane ceny dotyczą prenumeraty całorocznej)

NAUKI HUMANISTYCZNE I SPOŁECZNE

MYŚL FILOZOFICZNA, dwumiesięcznik — 90 zł
MYŚL FILOZOFICZNA — PRZEKŁADY, kwartalnik — 20 zł
EKONOMISTA, dwumiesięcznik — 60 zł
EKONOMISTA — PRZEKŁADY, kwartalnik — 20 zł
PRZEGLĄD STATYSTYCZNY, kwartalnik — 48 zł
KWARTALNIK HISTORYCZNY, dwumiesięcznik — 90 zł
KWARTALNIK HISTORYCZNY — PRZEKŁADY, kwartalnik — 20 zł
PRZEGLĄD HISTORYCZNY, kwartalnik — 60 zł
KWARTALNIK HISTORII NAUKI I TECHNIKI, kwartalnik — 100 zł
KWARTALNIK HISTORII KULTURY MATERIALNEJ, kwartalnik — 80 zł
WIADOMOŚCI ARCHEOLOGICZNE, kwartalnik — 76 zł
MEANDER, miesięcznik — 60 zł
KWARTALNIK NEOFILOLOGICZNY, kwartalnik — 60 zł
PRZEGLĄD ORIENTALISTYCZNY, kwartalnik — 60 zł
KWARTALNIK INSTYTUTU POLSKO-RADZIECKIEGO, kwartalnik — 60 zł
SOVIETICA W POLSCE — kwartalny Przegląd Bibliograficzny, kwartalnik — 60 zł

NAUKI MATEMATYCZNO - PRZYRODNICZE

ACTA PHYSICA POLONICA, dwumiesięcznik — 90 zł
POSTĘPY FIZYKI, dwumiesięcznik — 66 zł
ACTA ASTRONOMICA POLONICA, kwartalnik — 60 zł
POSTĘPY ASTRONOMII, kwartalnik — 32 zł
URANIA. miesięcznik — 24 zł
ROCZNIKI CHEMII, kwartalnik — 100 zł
WIADOMOŚCI CHEMICZNE, miesięcznik — 72 zł
ACTA GEOPHYSICA POLONICA, kwartalnik — 48 zł
ACTA GEOLOGICA POLONICA, kwartalnik — 80 zł
CZASOPISMO GEOGRAFICZNE, kwartalnik — 40 zł
PRZEGLĄD GEOGRAFICZNY, kwartalnik — 60 zł
PRZEGLĄD METEOROLOGICZNY I HYDROLOGICZNY, kwartalnik — 36 zł
PRZEGLĄD GEOGRAFICZNY — Przekłady, kwartalnik — 48 zł
POZNAJ ŚWIAT, miesięcznik — 36 zł
ACTA BIOCHIMICA POLONICA, kwartalnik — 80 zł
ACTA MICROBIOLOGICA POLONICA, kwartalnik — 60 zł
ACTA PALAEONTOLOGICA POLONICA, kwartalnik — 80 zł
ACTA SOCIETATIS BOTANICORUM POLONIAE, kwartalnik — 92 zł
CHROŃMY PRZYRODĘ OJCZYSTĄ, dwumiesięcznik — 24 zł

EKOLOGIA POLSKA (Seria B), kwartalnik — 36 zł
FOLIA BIOLOGICA, kwartalnik — 80 zł
KOSMOS (Seria A — Biologia), dwumiesięcznik — 60 zł
KOSMOS (Seria B — Przyroda nieożywiona), kwartalnik — 48 zł
POSTĘPY BIOCHEMII, kwartalnik — 60 zł
WIADOMOŚCI PARAZYTOLOGICZNE, kwartalnik — 48 zł
WSZECHŚWIAT, miesięcznik — 48 zł

NAUKI TECHNICZNE

ARCHIWUM AUTOMATYKI I TELEMECHANIKI , kwartalnik — 48 zł
ARCHIWUM BUDOWY MASZYN, kwartalnik — 80 zł
ARCHIWUM ELEKTROTECHNIKI, kwartalnik — 80 zł
ARCHIWUM GÓRNICTWA, kwartalnik — 60 zł
ARCHIWUM HUTNICTWA, kwartalnik — 60 zł
ARCHIWUM HYDROTECHNIKI, kwartalnik — 80 zł
ARCHIWUM INŻYNIERII LĄDOWEJ, kwartalnik — 80 zł
ARCHIWUM MECHANIKI STOSOWANEJ, kwartalnik — 100 zł
GEODEZJA I KARTOGRAFIA, kwartalnik — 48 zł
KWARTALNIK ARCHITEKTURY I URBANISTYKI, kwartalnik — 80 zł
ROZPRAWY INŻYNIERSKIE, kwartalnik — 80 zł
ROZPRAWY ELEKTROTECHNICZNE, kwartalnik — 80 zł

*

NAUKA POLSKA, kwartalnik — 80 zł
SPRAWOZDANIA Z CZYNNOŚCI I PRAC PAN, kwartalnik — 60 zł
BIULETYN POLSKIEJ AKADEMII NAUK (Serie: w jęz. rosyjskim oraz w jęz. angielskim, francuskim i niemieckim)
Wydział II, miesięcznik — 120 zł
Wydział III, miesięcznik — 120 zł
Wydział IV, kwartalnik — 40 zł

ŻYCIE SZKOŁY WYŻSZEJ, miesięcznik — 60 zł

*

BIULETYN INFORMACYJNY PWN, miesięcznik — 6 zł

Prenumerata zapewnia czytelnikom stałą dostawę czasopism.

Prenumeratę na rok 1956 przyjmuje Centrala Kolportażu „Ruch", Warszawa, ul. Srebrna 12, konto PKO nr 1-6-100.020. Prenumeratę przyjmują również wojewódzkie i powiatowe placówki „Ruchu" oraz urzędy pocztowe.

PAŃSTWOWE WYDAWNICTWO NAUKOWE