

Jerzy Kojkoł
Akademia Marynarki Wojennej

POLSKIE SPORY FILOZOFICZNE W LATACH 1945–1949

STRESZCZENIE

Tematem niniejszego artykułu są spory w filozofii polskiej w okresie bezpośrednio powojennym, czyli w latach 1945–1949. Przedstawiam w nim stan polskiej filozofii — orientacje stanowiące kontynuację stanowisk przedwojennych oraz nowe problemy i ich filozoficzne rozwiązania. Nie rozważam natomiast wzajemnego oddziaływania filozofii na inne sfery kultury, działalności polskich filozofów na emigracji i międzynarodowej recepcji filozofii polskiej.

Słowa kluczowe:

filozofia polska, orientacje filozoficzne, spory filozoficzne, filozoficzne rozwiązania.

WSTĘP

Wojna i okupacja przyniosły olbrzymie straty personalne oraz przerwę w normalnej działalności ośrodków naukowych i uczelni. Lista zmarłych, zamordowanych, zaginionych lub poległych filozofów zawiera około siedemdziesiąt nazwisk osób znanych ze swej działalności w okresie poprzedzającym tragedię września 1939 roku. Przestała istnieć lwowska grupa fenomenologiczna oraz logiczna szkoła Chwistka. Jak podaje Stanisław Borzym, Joachim Metallmann zamordowany został w Mauthausen, Mieczysław Niedziałkowski w Palmirach pod Warszawą, Adam Heydel zginął w obozie oświęcimskim, ks. Jan Salamucha (Koło Krakowskie) poległ jako kapelan w powstaniu warszawskim. Samobójstwo na pograniczu Polesia i Wołynia popełnił Stanisław Ignacy Witkiewicz.

Zdaniem S. Borzyna czas ten nie był jednak zupełnie stracony. Powstało dzieło Romana Ingardena *Spór o istnienie świata*, Henryk Elzenberg pisał dzienniki, Benedykt Bornstein ukończył *Teorię absolutu*, wydaną dopiero w 1948 roku pod

tytułem *Metafizyka jako nauka ścisła*, Bogdan Nowraczyński naszkicował *Życie duchowe. Zarys filozofii kultury*, Bogdan Suchodolski wydał w podziemiu pracę *Skąd i dokąd idziemy*, Tadeusz Kroński napisał esej *Faszyzm a tradycja europejska*, a Władysław Tatarkiewicz swoją książkę *O szczęściu* (wyd. 1947)¹.

W znanych mi publikacjach oceniających sytuację intelektualną okresu 1945–1950 podkreśla się z jednej strony kontynuowanie — w nowych warunkach — problematyki przedwojennej, z drugiej wymuszoną przez władzę ideologizację życia kulturalnego. Mniejszą rolę przypisuje się gotowości wielu intelektualistów do pokojowej koegzystencji z władzami „w celu zastosowania — jak pisze Jerzy Szacki — w stworzonych przez nią warunkach wiedzy, której zasadniczy trzon powstał wiele lat wcześniej”.

Zapomina się często, iż marksizm jako „teoria ekonomiczna i jako przebudowa społeczna niósł — o czym wspominał Jerzy Zawieyski — niezaprzeczone wartości” dla wielu intelektualistów. Nie dostrzega się również faktu, że środowiska opiniotwórcze katolickiej orientacji światopoglądowej podejmowały się współdziałania z władzą ze względów państwowo-narodowych.

Jak podkreśla S. Borzym, w okresie tym całe społeczeństwo polskie znalazło się w zasadniczo zmienionej sytuacji, której charakteru i perspektyw nie można było jednoznacznie ocenić. Większość po doświadczeniach drugiej wojny światowej była skłonna zaakceptować zasadniczą przebudowę polskiego świata społeczno-gospodarczego. Intelektualiści wierząc w praktyczną wartość posiadanej wiedzy, starali się wywrzeć dobroczynny wpływ na przebieg dokonywanych zmian. Stąd w swojej twórczości podejmowali próbę odpowiedzi na zasadnicze pytania dręczące społeczeństwo polskie. Zdaniem A. B. Stępnia dotyczyły one perspektyw odbudowy kraju, funkcjonowania nowego ustroju, organizacji badań naukowych i szkolnictwa wyższego, awansu cywilizacyjnego Polski, rozwoju i demokratyzacji kultury, w końcu „zapewnienia podstawowych warunków materialnej egzystencji narodu”².

¹ Por. S. Borzym, *Filozofia polska 1900–1950*, Warszawa 1991, s. 204. Zob. także B. W. Ballycki, *Kultura Polski Ludowej*, Warszawa 1966, s. 169; T. Szarota, *Upowszechnienie kultury*, [w:] *Polska Ludowa 1944–1950. Przemiany społeczne*, Warszawa — Wrocław — Kraków — Gdańsk 1974, s. 408–412; J. Szczepański, *The Polish Intelligentsia*, „World Politics”, 1962, nr 3, s. 413; J. Woleński, *Filozofia polska 1945–1989*, „Znak”, 1992, nr 4, s. 94. W. Mackiewicz, *Wprowadzenie*, [w:] *Polska filozofia powojenna*, cz. I, Warszawa 2001 (artykuł jest rozszerzoną wersją publikacji w książce *Polski ethos i logos*, Kraków 2008, s. 185–194).

² „Z drugiej wojny światowej filozofia w naszym kraju wyszła z licznymi stratami i okaleczeniami, lecz gotowa do życia, pełna aktywnego ruchu myśli, analiz i nowych koncepcji. Przejawiało się to w pierwszych powojennych publikacjach. Zaraz po zakończeniu okupacji próbowano kontynuować — w nowych granicach państwa — przedwojenną działalność naukową i dydaktyczną” — zob. A. B. Stępień *Stan filozofii we współczesnej Polsce*, [w:] *Filozofować dziś. Z badań nad*

Wielu uczonych inspirowanych pobudkami patriotyczno-narodowymi zaangażowało się w rozwiązywanie tych problemów. Fakt ów musiał wpłynąć na interpretację wielu stanowisk przedwojennych, choć na ogół nie przekroczyły one granic pracy organicystycznej i pozytywistycznej.

Należy w tym kontekście pamiętać, że po wojnie Polska znalazła się w strefie wpływów radzieckich. W nowych, zmienionych granicach nie było już Wilna i Lwowa, dwóch bardzo ważnych w okresie międzywojennym ośrodków życia intelektualnego. Jak podkreśla S. Borzym, w ramach przesiedleń uczeni z Wilna mieli obsadzić nowo powstały uniwersytet w Toruniu, uczeni ze Lwowa natomiast — Uniwersytet Wrocławski. Reaktywowały swoją działalność uniwersytety w Warszawie, gdzie pozostał Tatarkiewicz, Dąbska i Ossowsky, Krakowie, w którym znalazł się Ingarden, oraz Poznaniu zasilonym przez Ajdukiewicza. Zorganizowano nowy Uniwersytet Łódzki, którego rektorem w pierwszych latach był Tadeusz Kotarbiński. W Lublinie obok dawnego Uniwersytetu Katolickiego, gdzie nauczał Swieżawski, powołano do życia Uniwersytet im. Marii Curie-Skłodowskiej. W Toruniu znaleźli się Czeżowski i Elzenberg³.

GLÓWNE SPORY

Trzeba przyznać, że w istocie okres 1945–1949 był w nauce przede wszystkim kontynuacją przedwojennego stanu rzeczy. W filozofii oznaczało to między innymi zachowanie instytucjonalnej struktury placówek naukowych. Oprócz uniwersytetów istniała Polska Akademia Umiejętności, towarzystwa filozoficzne, a od 1948 roku jednolite Polskie Towarzystwo Filozoficzne. W latach czterdziestych po wojnie ukazywały się nadal znane w okresie międzywojennym pisma filozoficzne: „Przegląd Filozoficzny”, „Kwartalnik Filozoficzny”, „Ruch

filozofią najnowsza, red. A. Bronk, Lublin 1995, s. 313. Por. S. Borzym, *Filozofia...*, wyd. cyt., s. 205; B. Fijałkowska, *Polityka i twórcy 1948–1959*, Warszawa 1985, s. 11nn; K. Kersten, *Między wyzwoleniem a zniewoleniem. Polska 1944–1956*, Londyn 1993, s. 170nn; W. Kot, *Współczesne orientacje filozoficzne*, Warszawa 1989, s. 22; H. Słabek, *Intelektualistów obraz własny 1944–1989*, Warszawa 1997; H. Świda-Ziemia, *Stalinizm i społeczeństwo polskie*, [w:] *Stalinizm*, red. J. Kurczewski, Warszawa 1989, s. 27, 40, 43nn; J. Szacki, *W służbie społeczeństwa czy władzy. Socjologia polska w latach 1944–1989*, [w:] *Krytyka rozumu socjologicznego*, red. S. Kozyr-Kowalski, Poznań 1997, s. 470nn; W. Tatarkiewicz, *Żarys dziejów filozofii w Polsce*, Kraków 1948, s. 33; tenże, *Historia filozofii*, Warszawa 1990, t. 3, s. 371, s. 204; J. Woleński, *Filozofia polska 1945–1989*, „Znak”, 1992, nr 4, s. 91–104.

³ Por. S. Borzym, *Filozofia polska...*, wyd. cyt., s. 205.

Filozoficzny”. Dla wielu filozofów istniała początkowo jeszcze nadzieja na normalny, niezależny od polityki rozwój nauki. Jak zauważa S. Borzym, gdy Zygmunt Zawirski pisał *O współczesnych kierunkach filozofii* (wyd. 1947), traktował materializm dialektyczny jako jeden z wielu prądów filozoficznych, między którymi „istnieć będzie swobodna rywalizacja”. Początkowo tak było. Mimo ofiar i emigracji uczonych (za granicą pozostali m.in. Jan Łukasiewicz (Irlandia), Florian Znaniecki, Alfred Tarski (USA), Józef Bocheński, Tytus Filipowicz) oraz zmian powojennych odtworzyły się podstawowe kierunki filozoficzne funkcjonujące w kraju przed 1939 rokiem. Zaliczyć do nich można: szkołę lwowsko-warszawską, neoscholastykę, fenomenologię i marksizm, który w zasadzie nie istniał w okresie przedwojennym jako filozofia akademicka.

Druga wojna przyczyniła się do dezintegracji szkoły lwowsko-warszawskiej. W latach 1939–1948 utraciła ona 34 filozofów, w tym kilku pierwszej rangi (Leśniewski, Łukasiewicz, Tarski). Największe straty poniosło drugie i trzecie pokolenie szkoły, a zatem pokolenie mające stanowić jej przyszłość. Mimo to powstaje pytanie, czy szkoła nie mogła się zrekonstruować. Nie brakowało jej dawnych reprezentantów. Działali Kazimierz Ajdukiewicz, Tadeusz Kotarbiński, Tadeusz Czeżowski, początkowo Zygmunt Zawirski (zmarł w 1948), Izydora Dąbska, Maria i Stanisław Ossowsy, Janina Kotarbińska, Władysław Witwicki (zmarł w 1948).

Zdaniem J. Woleńskiego wychowali oni szerokie grono uczniów, ale nie było wśród nich takich, którzy zamierzali uznawać się za spadkobierców szkoły lwowsko-warszawskiej. Wielu, co prawda, zajmowało się podobną problematyką, zachowali język czy nawet styl myślenia, ale traktowali jednocześnie szkołę jako coś minionego. Podstawowym czynnikiem, oprócz warunków społeczno-politycznych, była świadomość potrzeby innej koncepcji filozofii, nieunikającej wyborów światopoglądowych. W upowszechnieniu takiego stanowiska pewną rolę odegrał marksizm oraz po części sytuacja filozofii światowej, która po wojnie szła w kierunku filozofii zaangażowanej. Dlatego wychowankowie profesorów ze szkoły lwowsko-warszawskiej stawali się przede wszystkim zwolennikami marksizmu, fenomenologii, egzystencjalizmu, neopozytywizmu czy nawet neotomizmu. Filozofia szkoły istniała wprawdzie po drugiej wojnie światowej, ale przede wszystkim w indywidualnych dokonaniach swoich pozostałych przy życiu przedstawicieli, a nie jako integralna zbiorowość⁴. Można tu wspomnieć T. Czeżowskiego lub K. Ajdukiewicza.

⁴ Por. J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Warszawa 1985, s. 27–32. Zob. także S. Borzym, *Panorama polskiej myśli filozoficznej*, Warszawa 1993, s. 207nn.

Ten pierwszy w okresie międzywojennym koncentrował się przede wszystkim na zagadnieniach logiki formalnej. W latach 1945–1961, przebywając na uniwersytecie toruńskim, zainteresował się filozofią w szerszym zakresie⁵. Praca *O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach* (wyd. 1948) dała typologię metafizyki podzielonej na trzy grupy: metafizykę indukcyjną, intuicjonistyczną i aksjomatyczną. Pierwszy kierunek to kroczenie drogą uogólnień wyników nauk szczegółowych w celu uzyskania teorii obejmującej całą rzeczywistość. Teoria, która ogarnia dziedziny różnych nauk oraz całą rzeczywistość, jest metafizyką uogólniającą, uprawianą krytycznie, wyjaśniającą najgłębiej zjawiska rzeczywistości. Metafizyka taka odwołuje się do świata zjawisk fizykochemicznych, do zjawisk życia i psychiki oraz do świata wytworów człowieka. Do metafizyki intuicjonistycznej T. Czeżowski zaliczał natomiast poglądy Jamesa, Bergsona i Husserla. Metafizyka ta dąży do poznania rzeczywistości metodą intuicyjnego, bezpośredniego ujmowania całości. Jest dopełnieniem nauk szczegółowych, ale nie ustanawia między nimi ciągłości, a jedynie więź intuicyjną. Metafizyka aksjomatyczna z kolei wyrasta z badań logicznych i matematycznych. Chce ona za pomocą analizy określić podstawowe pojęcia, takie jak przedmiot, istnienie, własność i stosunek⁶.

Należy podkreślić, że T. Czeżowski był wytrwałym rzecznikiem antydogmatyzmu, szukającym dróg pośrednich między skrajnościami, wierzącym w harmonię wszechświata. W tym duchu uznawał pozytywizm i idealizm za logicznie dopuszczalne. Pozytywizm to skupienie się na przedmiotach zmysłowo dostępnych, z których tworzą się bardziej złożone całości. Idealizm natomiast kładzie nacisk na bezosobowe treści sądów, abstrahując od empirii i indywidualnych okoliczności, przeciwstawiając się psychologizmowi i relatywizmowi.

Charakteryzując okres powojenny, T. Czeżowski zwracał uwagę na wzrost znaczenia stanowisk światopoglądowych, do których zaliczał marksizm, tomizm i egzystencjalizm, krytykował odchodzenie od ostrożnego minimalizmu filozoficznego. Bliski był mu umiarkowany empiryzm. U progu nowej rzeczywistości społecznej w 1946 roku sformułował cenną myśl: „Prawda i fałsz to siły potężne, które całym narodom mogą nieść wolność lub niewolę. Język przez to, że może prawdę

⁵ Por. T. Czyżowski, *Prawda a język*, „Wiedza i Życie”, 1946, s. 226–228; tenże, *Pożyteczność błędu*, „Wiedza i Życie”, 1946, nr 4–5, s. 368–371; tenże, *O działaniu planowym*, „Wiedza i Życie”, 1947, nr 3, s. 225–230; tenże, *Wileńskie środowisko filozoficzne*, „Przegląd Filozoficzny”, 1948, R. XLIV, z 1–4, s. 37–41; tenże, *Przyczynki do analizy rozumowania*, „Przegląd Filozoficzny”, 1948, R. XLIV, z. 1–4, s. 66–81; tenże, *Trzy postawy wobec życia*, „Wiedza i Życie”, 1948, nr 6–7, s. 567–571; tenże, *Etyka jako nauka empiryczna*, „Kwartalnik Filozoficzny”, 1949, t. XVIII, z. 2, s. 161–171.

⁶ Por. S. Borzym, *Filozofia polska...*, wyd. cyt., s. 209.

w fałsz i fałsz w prawdę przemienić, jest orężem niebezpiecznym. Kontrolę nad nim i obronę przed jego złym użyciem daje jedynie ścisłość wyrażania się, tj. precyzowanie znaczeń, jakie nadajemy wyrazom i zdaniom”.

Jednym z najbardziej znanych uczniów K. Twardowskiego był Kazimierz Ajdukiewicz, który w okresie powojennym podejmował wiele problemów będących w znacznym stopniu analityczną odpowiedzią na wyzwania marksizmu oraz współczesnej nauki. Przedstawiał swój konwencjonalizm w taki sposób, by uniknąć zarzutu idealizmu. Konwencjonalizm K. Ajdukiewicza nie był skierowany przeciwko realizmowi, ograniczał natomiast empiryzm. Nie jest prawdą, jakoby twierdzenia były zależne tylko od doświadczenia, skoro są też zależne od języka. Jego konwencjonalizm nie implikował teizmu ani nominalizmu, nie pociągał za sobą także relatywizmu; bo choć możliwe są różne aparaty pojęciowe, to nie jest możliwe, by sąd prawdziwy w jednej aparaturze był fałszywy w innej. Zdaniem W. Tatarkiewicza był on jednocześnie uznaniem funkcjonowania zasady sprzeczności nie tylko w logice, ale także w praktyce⁷.

Odnosząc się do empiryzmu, uznał, że jego program (nawet w skrajnej postaci) jest do przeprowadzenia z logicznego punktu widzenia. K. Ajdukiewicz rozumiał empiryzm jako przejście od zagadnień filozoficznych do nauk szczegółowych. Pozwala to na odrzucenie metafizyki poprzez sprowadzenie języka filozofii do języka fizyki. Fizykalizm w tym rozumieniu nie stawał się materializmem: „Materializm bowiem posiada wiele nierównoznacznych sformułowań, które są tylko konsekwencją stanów fizykalistycznych”⁸.

K. Ajdukiewicz przeprowadził także krytyczną analizę semantyczną idealizmu subiektywnego, nawiązując do metody krytycznej w stosunku do transcendentalizmu neokantowskiego. Jednocześnie zdystansował się od radykalizmu neopozytywistycznego, zbyt mocno zawężającego problematykę filozoficzną. Zdaniem K. Ajdukiewicza pomijał on swoistość pracy intelektualnej⁹. W artykule *Zmiana i sprzeczność* (1948) przeciwstawiał się opinii, iż zmiana i ruch implikują sprzeczności i zawieszają obowiązywanie zasady sprzeczności. Z tego, że coś jest w ruchu, nie wynika para zdań sprzecznych.

⁷ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, PWN, Warszawa 1988, t. 3, s. 338.

⁸ K. Ajdukiewicz, *O tzw. neopozytywizmie*, „Myśl Współczesna”, 1946, nr 6, s. 173.

⁹ Por. K. Ajdukiewicz, *Logika a doświadczenie*, „Przegląd Filozoficzny”, 1947, R. XLIII, z. 1–4, s. 3–21; tenże, *Konwencjonalne pierwiastki w nauce*, „Wiedza i Życie”, 1947, nr 4, s. 304–313; tenże, *Zmiana i sprzeczność*, „Myśl Współczesna”, 1948, nr 8–9, s. 35–52; tenże, *Epistemologia i semiotyka*, „Przegląd Filozoficzny”, R. XLIV, z. 1–4, s. 336–347; tenże, *Promieniotwórcza rewolucja*, „Wiedza i Życie”, 1948, nr 8–9, s. 706–712.

W latach 1945–1949 pracowali i kontynuowali swoje idee myśliciele katolicy lub związani ze światopoglądem religijnym, którzy chcieli podkreślić niezmiennosc pewnych wartości. Zdaniem S. Borzyna Jacek Woroniecki dokończył swoją *Katolicką etykę wychowawczą* (wyd. 1948), Konstanty Michalski wydał książkę *Między heroizmem a bestialstwem* (wyd. 1949), Jan Franciszek Drewnowski w rozprawie *Czy metafizyka i religia wytrzymują krytykę naukową?* nawiązał do zastosowania logiki matematycznej w filozofii, wskazując na niepodważalność katolicyzmu przez krytykę naukową. Bolesław Józef Gawecki pisząc *Dwa oblicza filozofii* (1948), dał klasyfikację dziedzin filozoficznych¹⁰.

Głównym centrum neoscholastyki w okresie powojennym był nadal Katolicki Uniwersytet Lubelski. W jego murach ukształtował się tomizm egzystencjalny. Szczególną rolę odegrał tu o. J. Woroniecki, w którego twórczości przedmiotem zainteresowania był człowiek i jego postępowanie. Zajmował się on głównie tym wszystkim, co można określić mianem moralności ludzkiej. Zwrócił uwagę na wartość metody św. Tomasza w dziedzinie filozoficznego wyjaśniania rzeczywistości, a zwłaszcza ludzkiego postępowania. W pracy *Katolicka etyka wychowania* analizował zarówno postawy ludzkich aktów decyzyjnych, jak też sposób ludzkiego działania moralnego, związanego z szeregiem cnót i wad ludzkich. Zdaniem B. Stępnia wskazywał, że etyka jest dziełem przede wszystkim naturalnej ludzkiej mądrości i doświadczenia zdroworozsądkowego, podkreślał rolę najrozmaitszych systemów filozoficznych wywodzących się z różnych kultur w dziedzinie wyjaśniania i formułowania norm ludzkiego postępowania, wskutek czego etyka stawała się systemem ogólnoludzkich przemyśleń. Woroniecki wiele miejsca w swoich rozważaniach poświęcił także koncepcji wolnej decyzji i wolnego wyboru¹¹.

Podobne zainteresowania przejawiał pracujący w Lublinie Stefan Świeżawski, który podjął jeszcze w okresie międzywojennym maritanowską ideę chrześcijańskiego humanizmu teocentrycznego na łamach katolickiego pisma „Verbum”. Po wojnie publikując między innymi w „Przeglądzie Filozoficznym”, Świeżawski podkreślał, że istotnym elementem humanizmu jest uwzględnianie wszystkiego, co ludzkie. Ważny jest harmonijny rozwój ludzkiej natury, unikanie skrajności w poglądach na człowieka, uniwersalizm i harmonia w kształtowaniu osobowości.

¹⁰ Por. S. Borzym, *Filozofia polska...*, wyd. cyt., s. 207.

¹¹ Por. A. B. Stępień, *O stanie filozofii tomistycznej w Polsce*, [w:] *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. II, Warszawa 1968, s. 97–126. Zob. tenże, *Filozofia na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (1918–1968)*, „Znak”, 1968, nr 20, s. 1195–1213, tenże, *Stan i potrzeby filozofii w Polsce*, „Znak”, 1977, nr 29, s. 473–479; W. Chudy, *Filozofia polska po II wojnie światowej*, „Studia Philosophiae”, 1990, nr 1, s. 129–141; tenże, *O filozofii w Polsce*, „Studia Filozoficzne”, 1964, nr 3–4.

W celu uzasadnienia tej tezy S. Świeżawski dokonał porównania albertyńsko-tomistycznej i kartezjańskiej koncepcji człowieka. Pisał: „Albert Wielki występuje na skrzyżowaniu dwu potężnych prądów umysłowych i dwu największych spuścizn intelektualnych: stanowiących warstwę podstawową tradycyjnego augustynizmu o korzeniu platońskim i napływającego coraz potężniejszą falą arystotelizmu, przesiąkniętego bardzo wyraźnie neoplatonizmem w wydaniu arabskim (...). Dlatego stanowisko Alberta musiało być kompromisowe — i dlatego, nie mogąc się zdobyć na czysty arystotelizm chrześcijański i tkwiąc mocno w tradycji filozoficznego augustynizmu, znajduje on najwięcej rysów odpowiadających mu w przepojonym neoplatonizmem arystotelizmie Awicenny (...). Arystotelesowskiej koncepcji duszy — jako formy — nie wchłania w całej rozciągłości system albertyński, gdyż Albert nie widzi możliwości utrzymania substancjonalności indywidualnej i duchowej duszy na gruncie samego arystotelizmu”¹². Albert zdaniem S. Świeżawskiego pragnie pogodzić Arystotelesa z Platonem. Pozostaje jednak pod wyraźnym wpływem platońsko-augustyńskiej orientacji filozoficznej i dlatego w jego umyśle nie powstała koncepcja, która mogłaby dać dostateczny wyraz „jedności i psychofizycznej pełni człowieka”. Nie mogła ona powstać też dlatego, że poprzednik Tomasza z Akwinu zamierzał uprzystępnąć światu łacińskiemu fizykę, metafizykę i matematykę tak, aby zrozumiał on Arystotelesa.

Jak zaznaczał J. Legowicz, chcąc ogarnąć całość filozofii arystotelesowskiej, ale jednocześnie być w zgodzie z Augustynem, Albert uznał człowieka za obraz Boga, ograniczając w ten sposób możliwość samostanowienia jednostki o swoim losie. Wola boża jest bowiem u niego ostateczną przyczyną wszystkiego¹³. Takie sformułowanie może prowadzić do wniosku, że system ów jest pewnym ograniczeniem swobody i wolności, czego już jednak Świeżawski nie podkreślał.

Rozważania te stanowiły tylko wstęp do rozmyślań nad tomizmem, a szczególnie koncepcją człowieka u Tomasza z Akwinu. „W człowieku arystotelesowsko-tomistycznym ani dusza, ani ciało nie są zupełnymi substancjami, mamy tu do czynienia z dwiema substancjami cząstkowymi składającymi się dopiero razem na jedną substancję całkowitą: na człowieka. Przyjąć trzeba w systemie tomistycznym tezę o człowieku jako o całości złożonej z formy — duszy i z materii pierwszej — ciała wraz ze wszystkimi następstwami, dającymi się stąd wyprowadzić na gruncie arystotelizmu. A więc do prawdziwej substancji i jedności u człowieka dochodzimy

¹² S. Świeżawski, *Albertyńsko-tomistyczna a kartezjańska koncepcja człowieka*, „Przeгляд Filozoficzny”, 1947, z. 1–4, s. 90.

¹³ Por. J. Legowicz, *Zarys historii filozofii*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1983, s. 216–219.

dopiero wówczas, gdy mamy do czynienia z danym, konkretnym człowiekiem, a więc z całością złożoną z duszy i ciała (...). Nieustannie podkreśla Tomasz, że połączenie z ciałem jest dobre, gdyż dusza jest częścią ludzkiej natury, a nie samodzielną przypadłościową tylko i «ubocznie» łączącą się z materią»¹³. I dalej: „w człowieku tomistycznym, jak zresztą i u Arystotelesa — dusza to zrazu niczym nie zapisana «tabula rasa» (...). Wszystko co zapisuje i wypełnia dziewiczy zrazu ekran odbiorczy duszy, musi wchodzić u nas drogą zmysłów. Św. Tomasz nie waha się utrzymywać za Arystotelesem, że nasze zdolności umysłowe zależne są w wielkiej mierze od naszych danych fizycznych, od sprawności naszych zmysłów, zwłaszcza zaś zmysłu dotyku, który świadczy najlepiej o wrażliwości (unerwieniu) konstytucji fizycznej na bodźce»¹⁴.

W podsumowaniu tej części artykułu S. Świeżawski podkreślał, że istotnym elementem humanizmu jest uwzględnienie wszystkiego, co ludzkie. Tomizm jest humanizmem, ponieważ „przedstawiona tomistyczna koncepcja człowieka w wielkiej mierze, jeśli nie w zupełności, zdaje się znamiona te posiadać”, podkreśla ona psychologiczną pełnię człowieka. Inaczej nakreśla tę problematykę Kartezjusz, który cały wysiłek filozoficzny kieruje „ku rozbiciu jedności psychofizycznej człowieka. Jej naturalna skłonność do traktowania nas samych jako substancjonalnej jedności duszy i ciała jest wedle Kartezjusza wynikiem niewłaściwego i błędnego przyzwyczajenia, które bierzemy za oczywistość naturalną»¹⁵.

Autor zauważa analogię pomiędzy twierdzeniami augustyńskimi i kartezjańskimi. Zastanawia się także, dlaczego tradycja augustyńska stała się załącznikiem nowej filozofii, a koncepcja tomistyczno-arystotelesowska nie zajęła w XVII wieku wybitnego miejsca. Na to pytanie jednak odpowiedzi nie znajduje.

Inny myśliciel orientacji katolickiej Jan Piwowarczyk pełen niepokoju o losy kraju „podkreślał znaczenie wspólnoty wartości jednoczących Europę, takich jak prymat ducha nad materią, wyzwolenie osoby ludzkiej z tyrani warunków zewnętrznych czy etyczny sens życia»¹⁶. Pomimo że był on przed wojną znany ze swych lewicujących poglądów, w omawianym okresie krytykował marksizm, a szczególnie jego relatywizm etyczny, w czym dopatrywał się upadku moralności. Marksizm jako filozofia materialistyczna był zdaniem J. Piwowarczyka nie do zaakceptowania przez Polaków wychowanych w tradycji katolickiej, gdyż jego program eliminacji religii wiązał się z tezą o zmienności wszelkich norm oraz całego porządku moralnego

¹⁴ S. Świeżawski, *Albertyńsko-tomistyczna...*, wyd. cyt., s. 94 i 95. Porównaj z oceną filozofii św. Augustyna i Tomasza dokonaną przez E. Gilsona w pracy *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, PAX, 1987, s. 67 i 326.

¹⁵ Tamże, s. 99.

¹⁶ Por. S. Borzym, *Filozofia polska...*, wyd. cyt., s. 227.

i religijnego, który staje się jedynie tworem przejściowym uzależnionym od rozwoju życia gospodarczego.

Zdaniem Borzyna J. Piwowarczyk „miał jednak nadzieję, że doświadczenia II wojny światowej unaocznily dostatecznie mocno, iż dwie skrajności — indywidualizm i totalizm — muszą zostać odrzucone. Życie społeczne człowieka trzeba uchronić od doktrynerstwa. Winien on być zakorzeniony w rodzinie i narodzie”. Surowo w związku z tym oceniał niemiecką tradycję myśli filozoficznej od Fichtego przez Nietzschego do narodowego socjalizmu¹⁷. Odrzucał tezę Jaspersa, że naród jako całość nie może być winny. Zdaniem Piwowarczyka wina polega także na milczącym przyzwoleniu na zbrodnię, na niesprzeciwianiu się jej. Według S. Opara zwracał uwagę, że protestantyzm oddzielając sumienie jednostek i sferę życia religijnego od ziemskiej działalności państwa i jego norm, nie poddając państwa ocenie moralnej, wykazał swoją zawodność dla życia duchowego¹⁸.

W tamtym czasie popularyzowano także egzystencjalną orientację filozofii katolickiej. Analizując poglądy G. Marcela, M. Milbrandt pisał: „rozwoj filozoficzny Marcela jest drogą odwrotu od idealizmu, jako poglądu dopatrującego się istoty rzeczywistości w ogólnych formach. Głęboki rozłam pomiędzy naszą egzystencją, szukającą oparcia i niepewną, narażoną w każdej chwili na zgubę przy pozorach wiecznej trwałości, a filozofią rysującą abstrakcyjne obrazy świata, wymaga innej drogi zbliżenia do bytu niż myśli. W ten sposób dochodzi Marcel do analizy danych duchowych albo — odbiegając od jego terminologii — form życia duchowego; jest to wierność, miłość, nadzieja, wiara”¹⁹.

Zgodnie z tą teorią charakter podstawowy, wobec innych form życia duchowego, ma kategoria „wierność”, ponieważ na niej opiera się wiara. Nie jest to jednak wiara w poszczególne zdania albo zdarzenia. Oznacza ona „połączenie się do bytu”. Jak pisał M. Milbrandt: „egzystencja nasza jest w związku z Bogiem. I inaczej nie można jej w ogóle pojąć. Nie ma problemu istnienia Boga. To zagadnienie jest samo w sobie sprzeczne i świętokradzkie przy tym. Nie ma w gruncie rzeczy żadnych dowodów istnienia Boga, jeżeli przez nie mamy rozumieć sposoby przekonania kogoś o istnieniu Boga. Dowody mogą nas tylko utwierdzić w tym, co nam

¹⁷ Por. tamże, s. 228.

¹⁸ Por. S. Opara, *Nurty filozofii współczesnej*, Warszawa 1994, s. 177. Zob. także J. Piwowarczyk, *Filozofia marksizmu*, „Tygodnik Powszechny”, 1945, nr 31; tenże, *Teologia marksizmu*, „Tygodnik Powszechny”, nr 32; tenże, *Etyka marksizmu*, „Tygodnik Powszechny”, 1945, nr 34; tenże, *Socjologia marksizmu*, „Tygodnik Powszechny”, 1945, nr 35; tenże, *Socjalistyczny humanizm*, „Tygodnik Powszechny”, 1948, nr 5.

¹⁹ M. Milbrandt, *Filozofia egzystencjonalna Gabriela Marcela*, „Przegląd Filozoficzny”, 1947, z. 1–4, s. 142.

jest dane skądinąd. Każdy dowód jest jedynie refleksją opartą na intuicji już posiadanej. Jeżeli nie można pomyśleć o egzystencji bez Boga, to czy można w dalszym ciągu podać atrybuty boże. Aby odpowiedzieć na to, trzeba oświetlić tę sprawę różnicowaniem posiadania i bytu; okaże się, że nie można myśleć o Bogu jako mającym coś, a więc również jako mającym atrybuty. Bóg jest (Ja jestem — jak powiedział o sobie w Starym Testamencie)²⁰.

W tym ujęciu istotną rolę odgrywa kategoria „posiadania”. Wobec pewnych przedmiotów — zdaniem egzystencjalizmu katolickiego — można powiedzieć: mam je, są w moim posiadaniu, tym samym mam pewną autonomię. M. Milbrandt pisał: „gdzie istnieje posiadanie, tam można mówić o autonomii. Autonomia zakłada znajomość pewnego zakresu działalności i pozwala powiedzieć: zrobię to sam, tzn. umiem to, te sprawy są dla mnie jasne, znam prawa rządzące tam i potrafię się wśród nich orientować. Nie jest więc autonomia synonimem nieograniczenia. Człowiek autonomiczny w pewnej dziedzinie to ten, który lepiej zna ograniczenia tam panujące i umie się do nich dostosować. Umie on kierować w pewnej domenie interesów: może to być nawet jego życie; aktywność jego ujęta jest w prawa. Człowiek posiadający talent rozporządza aktywnością sprawną w pewnym kierunku; nie jest on wolny, ale autonomiczny. Wolny natomiast jest geniusz (...). Geniusz jest mniej autonomiczny; jego aktywność nie ma ograniczeń; jest całkowita w pewnym kierunku”²¹.

Autonomia jest związana z posiadaniem. Centralnym zagadnieniem filozofii Gabriela Marcela jest jednakże „istnienie”. Nie rozważa on bowiem — zdaniem M. Milbrandta — czym rzeczy są, ale że są. W koncepcji tej zrozumienie „istnienia” jest zależne od zrozumienia egzystencji ludzkiej. Tym samym istotę człowieka stanowi „istnienie”. „Możemy zatem powiedzieć, że egzystencjalizm Marcela jest humanistyczny”.

Cały sens rozważań dotyczących egzystencjalnej filozofii katolickiej na łamach „Przeglądu Filozoficznego” można sprowadzić do próby ukazania jej humanistycznego charakteru i na tej podstawie dokonać zbliżenia do humanistycznych orientacji w myśli marksistowskiej. Pamiętać należy jednocześnie, że zwolennicy egzystencjalizmu krytykowali marksistowską interpretację „uogólnienia” i „abstrahowania” jako oddalenia się od „istnienia”.

Taka postawa wynikała także z różnorodności egzystencjalizmu, który dostrzegali B. Suchodolski pisząc: „egzystencjalizm jest filozofią wyrażającą wątpliwość człowieka, który się czuje «deracine», ale i jest równocześnie filozofią wyrażającą pragnienie odnalezienia łączności z bytem. Różne kierunki tej filozofii uwydatniają

²⁰ Tamże, s. 145.

²¹ Tamże, s. 147.

silniej lub słabiej elementy osamotnienia i zespolenia, pesymizmu i oddania się, a równocześnie pewne z nich akcentują silniej możliwość harmonii, podczas gdy inne raczej uwydatniają tragiczny, szarpiący kontrast między człowiekiem i bytem, między przeżyciami przynależności i odrzucenia²². Ta różnorodność egzystencjalizmu prowadziła z jednej strony do sformułowania twierdzenia, iż egzystencjalizm nie może się niczego wartościowego nauczyć od marksizmu, a marksizm od egzystencjalizmu, jak twierdzili — zdaniem B. Suchodolskiego — Jean Paul Sartre i Martin Heidegger. Z drugiej strony Heinenen ukazywał Marksa w perspektywie egzystencjalizmu. W tym ujęciu oba kierunki pragną się przeciwstawić wszelkim abstrakcyjnym uniwersalizmom. Grożą im jednak doktrynalne pokusy, których nie mogą samoistnie przezwyciężyć. Egzystencjalizm przyczynia się do utrzymania w marksizmie humanistycznej bliskości w stosunku do człowieka, a marksizm zapobiega popadaniu egzystencjalizmu w mistycyzm.

Osobowością znaczącą w tym okresie w filozofii był Roman Ingarden, szczególnie w swej fenomenologicznej twórczości na polu estetyki. Nie tylko wypracował polską terminologię fenomenologiczną, ale także próbował uchylić konsekwencje transcendentnego stanowiska Edmunda Husserla. Rozpatrywał trzy dziedziny tego, co „istniejące”: dziedzinę przedmiotów indywidualnych, dziedzinę idei oraz dziedzinę czystych jakości. Jego zdaniem na płaszczyźnie rozważań formalno-ontologicznych można stwierdzić, że istnienie idei jest warunkiem niezbędnym istnienia świata realnego. Wynikało to z przekonania, że w obrębie przedmiotów realnych napotkać można konieczne związki i prawa. Ingarden sądził, że część logików polskich — chodziło głównie o Leśniewskiego — wniosła wkład w ontologiczną dziedzinę badań, natomiast pozytywizm, któremu oni hołdowali, dokonał znacznych szkód, eliminując tego typu rozważania. Jego *Spór o istnienie świata* (wyd. 1947/48), był prawdopodobnie największym polskim dziełem lat okupacyjnych i tuż powojennych²³.

R. Ingarden dokonywał w nim między innymi „podziału problematyki ontologicznej. Jak pisze S. Borzym: „poświęcił osobne tomy ontologii egzystencjalnej (dotyczącej sposobów istnienia) i ontologii formalnej (dotyczącej formalnej budowy przedmiotów). Książka ta ugruntowała jego odrębność od transcendentalizmu

²² B. Suchodolski: *O wielorakości i jedności egzystencjalizmu*, „Przegląd Filozoficzny”, 1947, z. 1–4, s. 133.

²³ Por. S. Morawski, *Estetyka polska w okresie dwudziestolecia powojennego*, „Studia Filozoficzne”, 1964, nr 4, s. 16–19; tenże, *Wprowadzenie do filozofii*, red. M. Krapiec, Lublin 1996, s. 85. Zob. R. Ingarden, *Esencjonalne zagadnienia formy i jej podstawowe pojęcia*, „Kwartalnik Filozoficzny”, 1946, t. XVI, z. 2–4, s. 101–164; tenże, *O sądzie warunkowym*, „Kwartalnik Filozoficzny”, 1949, t. XVIII, z. 3–4.

Husserla²⁴, który Ingarden uważał za zbyt idealistyczny. Jego zdaniem sposób istnienia świata nie może sprowadzać się do sposobu istnienia świadomości. Na płaszczyźnie ontologicznej świat realny daje się rozpatrywać jako bytowo niezależny od czystej świadomości. Stwierdzenie absolutnego istnienia czystej świadomości było dla Ingardena przedwczesnym, metafizycznym rozstrzygnięciem. Takich rozstrzygnięć dokonywał także jego zdaniem materializm. Materializm, a ściślej jego monistyczno-atelistyczna odmiana, był pod pewnymi względami pokrewny absolutnemu realizmowi, co starał się także wyeksponować Ingarden. Materializm nie podejmował jednak badań egzystencjalnych, odrzucał stosowanie pojęcia istoty czegoś, przesądzał, że istnieje materia, a nie istnieją idee.

„W szczególnej sytuacji — pisze S. Borzym — w latach 1944–48 znaleźli się intelektualiści o orientacji lewicowej. Hasła postępu i sprawiedliwości społecznej głoszone powszechnie i oficjalnie były im z pewnością bardzo bliskie. W miarę upływu czasu okazywały się one jednak złudzeniami. Nader znamienne są z tego punktu widzenia losy ambitnego początkowo pisma «Myśl Współczesna», powołanego specjalnie po to, by skupiać uczonych, którym wspomniane wyżej hasła przyświecały. Ukazywało się w nim wiele cennych publikacji. Szczególnie zaznaczyli w nim swą obecność T. Kotarbiński i Stanisław Ossowski, Czesław Znamierowski, Sergiusz Hessen, Bogdan Suchodolski, Józef Chałasiński i Jan Szczepański²⁵».

T. Kotarbiński należał do czołowych współpracowników „Myśli Współczesnej”, pisma stworzonego po drugiej wojnie światowej w celu zjednoczenia lewicowych intelektualistów dla współpracy z władzą w walce o nowy światopogląd. Redakcja pisma opowiadała się za pluralizmem i otwartością w prezentacji problemów filozoficznych. Kontynuowała w Polsce budowę humanistyki polskiej na podstawie pluralizmu orientacji filozoficzno-metodologicznych²⁶.

²⁴ Por. S. Borzym, *Filozofia polska...*, wyd. cyt., s. 207.

²⁵ Por. tamże, s. 207.

²⁶ W nocie redakcyjnej czytamy: „«Myśl Współczesna» pragnie stać się organem naukowym całej postępowej inteligencji polskiej. Skupiając w Komitecie Redakcyjnym przedstawicieli rozmaitych dziedzin nauki, rozmaitych światopoglądów i kierunków politycznych, «Myśl Współczesna» nie zamierza trzymać się doktrynersko jednego określonego kierunku. Rozumiejąc potrzebę ścierania się poglądów, «Myśl Współczesna» stoi na stanowisku swobody dociekań naukowych i pragnie przyczynić się do powstania w Polsce silnego i głębokiego nurtu twórczości naukowej. Jeden tylko warunek wysuwa czasopismo wobec swoich współpracowników — rzetelność naukowego poznania” — zob. „Myśl Współczesna”, 1946, nr 1. „Myśl Współczesna” ukazywała się jako miesięcznik od 1946 do 1951 r. w Łodzi. Redaktorem naczelnym był J. Chałasiński, a od nr 10. z 1948 r. A. Schaff. Łącznie ukazało się 67 numerów czasopisma. Ostatni numer „Myśli Współczesnej” zamykała notatka redakcyjna, w której informowano: „na niniejszym 11–12 (66–67) numerze «Myśli Współczesnej» kończymy wydawanie naszego czasopisma. Prosimy uprzejmie naszych Czytelników i Prenumeratorów o zainteresowanie się nowym kwartalnikiem pt. «Myśl

T. Kotarbiński szczególnie mocno popularyzował postawę realistyczną, pisząc: „streścimy charakterystykę realisty praktycznego w czterech znamionach: patrzy on trzeźwo na świat, bierze za punkt wyjścia to, co teraz istnieje, respektuje warunki i granice możliwości działań, wreszcie trafnie ustala hierarchię ważności względów przy wyznaczaniu dyrektyw czynu i planów konkretnych”²⁷. Realistą wedle tego poglądu jest więc człowiek uwzględniający warunki działania, który — gdy trzeba — dokonuje rzeczy nierozsądnych. Inaczej czynią utopiści, którzy zdaniem Kotarbińskiego „zaczynają od zastanawiania się nad tym, jak powinno być, aby było w pełni dobrze, aby było optimum, czyli maximum dobra, a potem próbują to od razu osiągnąć bez względu na okoliczności”²⁸. Była to krytyka życzeniowego podejścia do rzeczywistości społecznej. Dotyczyła ona także dogmatycznej wersji marksizmu. Kotarbiński w poglądach tych kontynuował swoją wcześniejszą opcję światopoglądową, ostrzegając przed monopolizacją racji światopoglądowych. Krytyka w tym ujęciu dotyczyła także wszelkiego rodzaju utopii.

W artykule *O postawie reistycznej, czyli konkretystycznej* (1949) autor precyzował schemat działalności zgodnej z postawą reistyczną, czyli konkretystyczną: „czegóż domaga się reizm? — pytał — tylko, aby w wypowiedziach ostatecznych, a więc i we wszystkich ostatecznych wyjaśnieniach słów, nie było innych rzeczowników lub przymiotników jak tylko rzeczowniki lub przymiotniki konkretne (...). Dyrektywę reizmu można będzie wtedy ująć jak następuje: staramy się o to, by każdą wypowiedź umieć sprowadzić do formy nie zawierającej imion oprócz imion konkretnych”²⁹.

Filozoficzna», którego pierwszy numer ukaże się jeszcze w grudniu bieżącego roku”. Redaktorem naczelnym nowego kwartalnika został A. Schaff, obok którego w Komitecie redakcyjnym byli J. Chałasiński i J. Hochfeld. W skład Rady Redakcyjnej wchodził m.in. Ajdukiewicz, Kotarbiński, Czeżowski, Ingarden i Ossowski. Na temat „Myśli Współczesnej” pisali m.in. E. Sądziński, *Marksizm jako perspektywa teoretyczna „Myśli Współczesnej” w latach 1949–51*, „Studia Filozoficzne”, 1984, nr 2, s. 159–177; K. Średniowska, *Rola „Kuznicy” i „Myśli Współczesnej” w polskiej rewolucji kulturalnej w latach 1945–1948/49*, „Rocznik Łódzki”, 1965, t. X, s. 191–203; E. Sądziński, *Kontrowersje filozoficzne na łamach „Myśli Współczesnej”*, „Studia Filozoficzne”, 1983, nr 7, s. 145–168.

²⁷ Por. T. Kotarbiński, *Realizm praktyczny*, „Myśl Współczesna”, 1948, nr 5, s. 147.

²⁸ Tamże, s. 147.

²⁹ T. Kotarbiński, *O postawie reistycznej czyli konkretystycznej*, „Myśl Współczesna”, 1949, nr 10, s. 5. Por. tenże, *Zasady dobrej roboty*, „Myśl Współczesna”, 1946, nr 1, s. 25–41; tenże, *O urabianiu poglądu na świat i życie*, „Płomienie”, 1947, nr 8–10, s. 5–7; tenże, *O istocie oceny etycznej*, „Przegląd Filozoficzny”, 1948, R. XLIV, z. 1–4, s. 114–119; tenże, *O lekceważeniu ewolucyjnego punktu widzenia w metodologii humanistyki*, „Myśl Współczesna”, 1949, nr 1–2, s. 3–10. Por. tenże, *Wybór pism*, Warszawa 1958, s. 936.

Artykuł ten był jak gdyby podsumowaniem dyskusji nad pozytywizmem, empiryzmem logicznym, neopozytywizmem, czyli nad ewolucją Koła Wiedeńskiego, a w szczególności poglądów Moritza Schlicka i Rudolfa Carnapa. W nim T. Kotarbiński postulował jedność filozofowania i badania przyrody. Nie są to jakieś dwie działalności, które zewnętrznie się stykają, lecz przechodzą one wzajem w siebie. Przyrodoznawca musi być filozofem, by zrozumieć pojęcia swej nauki, filozof zaś nie może stworzyć swego poglądu bez obrazu, którego dostarcza mu nauka.

Zapoczątkowała tę dyskusję Janina Kamińska, która charakteryzując poglądy M. Schlicka, stwierdziła: „autor odróżnia obraz świata od «poglądu na świat». Pierwszego dostarcza nam przyrodoznawstwo, drugiego filozofia. W ten sposób rozumie się powszechnie stosunek przyrodoznawstwa do filozofii, obraz świata dostarczany przez naukę służy do stworzenia poglądu na świat filozofii. Wynikałoby z tego, że filozofia wnosi jedność do rozbitej na części nauki pozytywnej. Tu właśnie, zdaniem Schlicka, tkwi błąd: nauka nie jest rozbita, jest ona jednością, a różne są jedynie drogi badania świata (...). W rezultacie autor stwierdza jedność filozofowania i badania przyrody. Nie są to jakieś dwie działalności, które zewnętrznie się stykają, lecz przechodzą one wzajem w siebie. Przyrodoznawca musi być filozofem, by zrozumieć pojęcia swej nauki, filozof zaś nie może stworzyć swego poglądu bez obrazu, którego dostarcza mu nauka”³⁰.

Zdaniem J. Kamińskiej filozofia w ujęciu Schlicka nie jest nauką, tzn. nie dąży do poznania prawdy. Jest ona systemem aktów, za pomocą których ustala się sens wypowiedzi. Autorka określiła także następujące naczelną tezy filozoficznego systemu M. Schlicka: filozofia jest organicznie związana z przyrodoznawstwem, tradycyjna problematyka filozoficzna jest nonsensem (tzn. wypowiadające ją zdania są zdaniami pozornymi), zadaniem filozofii jest tłumaczenie sensu pojęć i wypowiedzi. Podobnie zdaniem Kamińskiej problem formułował R. Carnap, którego poglądy streszczone zostały w czterech tezach: wszystkie zdania naukowe dzielą się na empiryczne (naukowe *sensu stricto*) i pozorne (tradycyjna problematyka filozoficzna); te ostatnie mają tylko gramatyczny kształt zdań, lecz logicznie są nonsensem; logiczna analiza języka ujawnia jedność nauki, sprowadzając wszystkie pojęcia do treści przeżycia, a różnice w nauce do różnic języka; filozofowanie w tym wypadku sprowadza się do metody logicznej analizy języka³¹.

J. Kamińska dostrzegła także pewien związek marksizmu z neopozytywizmem, pisząc: „formalnie rzecz biorąc zarówno marksizm, jak i neopozytywizm

³⁰ J. Kamińska, *Ewolucja Koła Wiedeńskiego (Pozytywizm, empiryzm, fizykalizm)*, „Myśl Współczesna”, 1947, nr 2, s. 54.

³¹ Por. tamże, s. 57.

rozumieją koniec filozofii jako jej przełom, jako zwrot ku nowemu, jakościowo nowemu etapowi jej rozwoju. Oba kierunki postulują jak najściślejszy związek filozofii i przyrodoznawstwa, ich jedność w określonym sensie tego słowa³². Jej zdaniem marksizm dostrzegając kryzys filozofii spekulatywnej, tworzy w tym miejscu teorię o najogólniejszych prawach rozwoju całej rzeczywistości, jako uogólnienie nauk szczegółowych. Neopozytywizm natomiast jedyne zadanie filozofii, która jest równoznaczna z metodą logicznej analizy języka, widzi w wyjaśnianiu zasadniczych pojęć i wypowiedzi nauk szczegółowych. Wedle neopozytywizmu więc „wyjaśnianie polega nie na dodawaniu nowych zdań, które wymagają dalszego wyjaśniania, lecz na czynności bezpośredniego wskazania zdania, dla którego dalsze tłumaczenie jest zbędne”³³.

Podobne stanowisko zajmował K. Ajdukiewicz, który rozumiał empiryzm jako przejście od zagadnień filozoficznych do nauk szczegółowych. Pozwala to na odrzucenie metafizyki poprzez sprowadzenie języka filozofii do języka fizyki. Fizykalizm nie jest materializmem. „Materializm bowiem posiada wiele nierównoznacznych sformułowań, które są tylko konsekwencją stanów fizykalistycznych”³⁴.

Maurice Cornforth natomiast wystąpił w obronie materializmu. W swoim trzecim artykule zamieszczonym w „Myśli Współczesnej” pisał: „logiczny pozytywizm i fizykalizm pomimo jego naukowych, a nawet materialistycznych pretensji jest tylko odmianą i powtórzeniem starego berkeleyowskiego empiryzmu czystego, którego zasada polega na takiej «analizie» i «interpretacji» wiedzy naukowej, która pozbawia ją całej jej obiektywnej materialistycznej treści”³⁵.

W całej dyskusji nad ewolucją teoretyczną Koła Wiedeńskiego zasadnicze rozważania dotyczyły logiki, jej poprawnego zastosowania w innych naukach. Protestowano przeciwko metafizycznemu ujmowaniu problemów naukowych, a także popadaniu w monizm logiczny. W tym kontekście pojawił się problem rozumienia zasady sprzeczności. K. Ajdukiewicz pisał: „zamierzam w niniejszym artykule poddać krytycznemu rozpatrzeniu poprawność znanych mi rozumowań, jakie stosowano lub jakich można by użyć dla wykazania tezy, iż wszelka zmiana, a więc i ruch, implikuje sprzeczność, to znaczy tezy, że jeśli prawdziwe jest jakieś zdanie stwierdzające zachodzenie pewnej zmiany, to prawdziwe muszą być jakieś dwa zdania

³² Tamże, s. 58.

³³ Por. tamże, s. 60.

³⁴ K. Ajdukiewicz, *O tzw. neopozytywizmie*, „Myśl Współczesna”, 1946, nr 6, s. 173.

³⁵ M. Cornforth, *Pozytywizm logiczny*, „Myśl Współczesna”, 1948, nr 1, s. 117–139. Por. tenże, *Pozytywizm logiczny*, „Myśl Współczesna”, 1947, nr 12, s. 514–537; tenże, *Empiryzm logiczny*, „Myśl Współczesna”, 1948, nr 5, s. 155–176.

sprzeczne³⁶. W dalszej części artykułu autor krytykował rozumowanie Zenona z Elei, który usiłował dowieść, iż nic się nie zmienia, w szczególności zaś, że nic się nie porusza, wyprowadzając to twierdzenie stąd, iż każda zmiana implikuje sprzeczność. Krytykowani są także adwersarze Zenona, między innymi Bergson oraz fenomenolog Reinach, jak również niezbyt konkretne — zdaniem Ajdukiewicza — ujęcie tego problemu przez Plechanowa³⁷.

T. Kotarbiński wystąpił także w obronie ewolucjonizmu. Pisał o lekceważeniu ewolucyjnego punktu widzenia w metodologii humanistyki przez funkcjonalizm, antypsychologizm, fenomenologię i personalizm. Podkreślał, że „kultury ludów egzotycznych giną — według funkcjonalistów — przepadają, są na wymarciu. Jeżeli nie przypatrzymy się im dobrze teraz, potem już będzie za późno. Nie czas więc na tłumaczenie genetycznej instytucji małżeństwa u wyspiarzy trobriandzkich ani na wywodzenie skąd się wziął u nich skomplikowany system podziału produktów ogrodnictwa. Całą uwagę trzeba skierować na opis, a opis będzie umiejętny, jeżeli się w nim pokaże, jaką rolę gra dany ingrediens danej kultury w całości życia zbiorowego społeczeństwa (...). Dość uganiania się za przeżytkami, co właściwie praktykują ewolucjoniści, spodziewając się za przewodem reliktyw i rudymentów odtworzyć dawne fazy instytucji (...). Funkcjonalizm wytyka ewolucjonistom po pierwsze niezrozumienie faktu, iż tak zwany przeżytek pełni jakąś funkcję aktualną, chociaż nie tę właśnie, która mu dała początek. Owo zaś doszukiwanie się genezy odwraca myśl od ważniejszego zadania, od dociekania wspomnianej funkcji aktualnej. Po drugie, wszelka próba wyjaśniania danych empirycznych przez domyślne zdarzenia przeszłe obarczona jest rzekomo wadliwością zasadniczą: bo czyż godzi się wyjaśniać to, co pewne przy pomocy tego, co tylko hipotetyczne, to, co naocześnie jasne przy pomocy tego, co przysłonięte mgłą czasów minionych³⁸”.

Czołowy filozof polski krytykował funkcjonalistów (Malinowskiego) za zaniechanie wyjaśnienia przyczynowego, za brak rozważań dotyczących genezy poszczególnych zjawisk, za stosowanie w swoich opracowaniach czystego opisu. Podobnie antypsychologizm połączony z rozumieniem humanistyki jako dziedziny obcowania intencjonalnego z dziełami jest źródłem antyewolucjonizmu, ponieważ — zdaniem T. Kotarbińskiego — brak w nim uogólnień oraz dociekań genetycznych. Autor poddawał także krytyce husserlowską fenomenologię, rozumianą jako wglębienie się w istotę przedmiotów idealnych. Stwierdzał on, że „sprzymierzyła się

³⁶ K. Ajdukiewicz, *Zmiana...*, wyd. cyt., s. 35.

³⁷ Por. tamże, s. 42.

³⁸ T. Kotarbiński, *O lekceważeniu ewolucyjnego punktu widzenia w metodologii humanistyki*, „Myśl Współczesna”, 1949, nr 1–2, s. 4.

ona w praktyce z opracowaną przez Diltheya ideą odrębności poznania humanistycznego. Wedle tego myśliciela, humanista winien przede wszystkim osiągnąć zrozumienie utworu. Nie jest to jednak bynajmniej wykrycie jego genezy, lecz wczucie się dość wnikliwie w sens dzieła. Uznano, że pochodzenie dzieła literackiego miało mówić o właściwym jego sensie i to zarówno pochodzenie w obrębie curriculum vitae, jak też pochodzenie w sukcesji wieków³⁹.

T. Kotarbiński uważał zatem, że analiza dzieła artystycznego obejmować powinna nie tylko samo dzieło, lecz także środowisko społeczne oraz przeżycia psychiczne twórcy i odbiorcy. W ten sposób poddawał on krytyce tradycyjny, metafizyczny pogląd na świat, który nie uznaje ewolucji. Autor w tym kontekście analizuje także poglądy F. Znanieckiego, który „opanowany przez świadomość twórczego, a więc nieautomatycznego, nieprzewidywalnego przebiegu ewolucji spraw ludzkich, nader mało okazuje zainteresowania dla zagadnień ogólnej dynamiki rozwoju, dla dociekania jego form i względnej chociażby prawidłowości (...). Na założeniach F. Znanieckiego ciąży bergsonowska koncepcja rozwoju. Mechanista uznaje całkowitość i jednoznaczność wyznaczania wszystkiego co późniejsze przez prawa mechaniki oraz układ mikrocegiełek świata w dowolnej chwili minionej i, co za tym idzie, przypisuje ograniczoność władz poznawczych rodzaju ludzkiego, trudność dociekania zależnych praw stawiania się. Natomiast wedle bergsonowskiej ewolucji twórczej zasadniczą niemożliwością jest wysnucie trafnego obrazu przyszłości z czasowych jej antecedensów, gdyż nie ma żadnych żelaznych praw stawiania się, chociaż przyszłość wyłania się jakoś twórczo z przeszłości”⁴⁰.

Tadeusz Kotarbiński oceniał pozytywnie ewolucjonizm, ponieważ teoria ta pozwala na genetyczne wyjaśnianie faktów, ocenianie zdarzeń zgodnie z miernikami rozwoju i postępu rzeczywistości społecznej oraz prawidłowości cząstkowych⁴¹.

W poglądach etycznych Kotarbiński eliminował czynnik nadprzyrodzony. Wyrażał pochwałę przyrodniczego poglądu na świat oraz propagował w swych badaniach prakseologicznych zasady dobrej roboty i sprawnego działania, co korespondoowało z wagą, jaką materializm dialektyczny nadawał pojęciu praktyki. W swych rozważaniach etycznych podkreślał istnienie niezmienników w ocenach i trwałości kryteriów odróżnienia czynów czcigodnych od haniebnych.

³⁹ Tamże, s. 7.

⁴⁰ Tamże, s. 8.

⁴¹ Zob. M. Nowaczyk, *Orientacje teoretyczno-metodologiczne w religioznawstwie niemarksistowskim*, [w:] *Zarys religioznawstwa*, Warszawa 1988, s. 181; tenże, *Ewolucjonizm kulturowy a religia*, PWN, Warszawa 1989, s. 3–8; P. Chmielewski, *Kultura i ewolucja*, PWN, Warszawa 1988, s. 26–123.

Popularyzacja ewolucjonizmu, przy równoczesnej krytyce innych kierunków filozoficznych, była związana z próbą przebudowy humanistyki polskiej na podstawach metodologii naukowej. Była ona także podstawą dla interpretacji materializmu historycznego prezentowanej na łamach „Myśli Współczesnej” w latach 1945–1948.

Marksizm był wtedy kierunkiem atrakcyjnym dla wielu myślicieli oraz ruchów społecznych i to stanowiło także o jego praktycznej sile, której przeciwstawiała się między innymi postawa marksisty-egzegety. Stąd jednym z najważniejszych sporów w tamtym okresie był spór o istotowe treści marksizmu.

W tym kontekście S. Ossowski postulował, aby porzucić „wersety”⁴², a skoncentrować się na metodzie twórców marksizmu, aby ponownie spojrzeć na teorię Marksa, ale nie po to, by teorii tej podporządkować świat, ale po to, ażeby świat wyjaśniać za pomocą metody, jaka z owej teorii wynika. W artykule tym krytykował on postawy apologetyczne. Przekonanie o systemowym charakterze doktryny Marksa (więzi teorii z ideologią i programem politycznym) prowadzi do tego, że zwolennicy tego poglądu każdą krytykę utożsamiają z atakiem na cały system, a szczególnie jego klasowe stanowisko. Marksizm, zdaniem autora artykułu, aby mógł odegrać rolę w nowoczesnym życiu umysłowym, musi wystąpić jako czynnik ruchu. Nie wystarczą retrospekcje ani powtarzanie starych formuł. Trzeba sięgać do nowych zagadnień i nowych metod.

S. Ossowski postrzegał marksizm jako ideologię religijną, co umożliwiało wyłączenie jej ze wszelkiej krytyki, dla zagwarantowania spójności grupy społecznej: „znana jest funkcja religii — pisał — w socjologii Durkheima. Zasadnicza funkcja religii nie polega dłań na wprowadzeniu do świata ludzkiego stosunków społecznych z istotami nadprzyrodzonymi, jak to się przyjmuje zazwyczaj i w życiu potocznym i w etnologii. Religia dla Durkheima to system wierzeń i obrzędów obowiązujących wszystkich członków grupy społecznej pod grozą odpowiedniej sankcji. Przekonanie, że w sprawach najważniejszych wszyscy członkowie grupy wierzą tak samo, tak samo się zachowują i uznają niezachwianie te same autorytety. Przy tej koncepcji systemem religijnym może się stać każdy system wierzeń, byleby w przekonaniu grupy dotyczył spraw najważniejszych. Jakoż Durkheim zaznacza, że ateizm nie jest sprzeczny z jego pojęciem religii i stara się nawet znaleźć przykłady ateistycznych systemów religijnych. Doktryna Marksa, jako składnik ideologii klasowej, odegrała rolę spajającą obóz proletariatu. Odegrała ją nie tylko ze względu na ową funkcję, którą Durkheim przypisuje religiom, nie tylko jako wspólna wiara,

⁴² S. Ossowski, *Doktryna marksistowska na tle dzisiejszej epoki*, „Myśl Współczesna”, 1947, nr 12, s. 502.

ale również ze względu na treść doktryny, która wyznacza proletariatu wielką misję dziejową i daje pewność zwycięstwa opartą nie na obietnicach istot nadprzyrodzonych, lecz na trzeźwych badaniach mających za sobą powagę nauki. Niemniej wszakże przekonanie, że cały obóz proletariatu wyznaje wspólną doktrynę stanowiło ważny czynnik więzi społecznej (...). Doktryna spełnia swą funkcję «religijną» tym lepiej, im silniej akcentowana jest w grupie społecznej wiara w nieomyślność autorytetów, które są gwarantami doktryny, im żywiej odczuwany jest obowiązek wiary we wszystko, co się składa na jej treść⁴³.

Dalej autor stwierdzał, że zwolennik darwinizmu nie może się w wypadkach spornych powoływać na autorytet Darwina i uznawać za prawdę wszystkiego, co on głosił. „Natomiast dla mahometanina twórca Koranu jest najważniejszym autorytetem we wszystkich sprawach, w których się tam wypowiedział. Prawdziwy mahometanin jest mahometaninem integralnym, integralnym katolikiem jest prawdziwy katolik, a integralnym kalwinistą prawdziwy kalwinista⁴⁴”.

S. Ossowski — podobnie jak wielu intelektualistów tamtego czasu — skłonny był zaakceptować pewne elementy marksizmu, przede wszystkim stosowanie jego dyrektyw metodologicznych, ale zdecydowanie odrzucał dogmatyzm, traktowanie marksizmu jako „prawdy objawionej”. Akceptował funkcję krytyczną, zwalczał ideologiczną. W rozprawie *Teologiczne zadania marksizmu* stwierdzał, że prawdziwym marksistą jest ten, kto „zajmuje postawę Marksa względem rzeczywistości oraz stosuje jego metody poznawcze”. Stwierdzał on również, że prawdziwy marksista wie, iż „błąd w przewidywaniu dyskredytuje proroka, ale nie dyskredytuje największego nawet geniusza”. Wiele też Marksa nie sprawdziło się, między innymi „prawo zmniejszającej się płacy robotniczej; wzrastającego wyzysku, polaryzacja klas społecznych”. Istnieje też szereg obiegowych tez i terminów, które należy skonkretyzować (np. negacja, byt określa świadomość, ilość zmienia się w jakość). S. Ossowskiemu chodziło o zwrócenie uwagi na potrzebę studiów nad marksizmem, nad twórczością Marksa i Engelsa, nad ich stosunkiem do poprzedników, stosunkiem do tradycji intelektualnej, sposobami postrzegania problemów własnej epoki. Zauważał on także ewolucję kategorii teoretycznych oraz czynniki, które tę ewolucję wywołują. I tak na przykład za błąd uznał tezę o pauperyzacji klasy robotniczej, gdyż jest prawdą, że w skali globalnej następuje względna pauperyzacja klasy robotniczej — ludzi pracy, ale jest też prawdą, że w skali narodowej mamy do czynienia z procesem odwrotnym. Robotnikowi w krajach wysoko rozwiniętych żyje się lepiej niż w krajach słabo rozwiniętych. Uwagi krytyczne dotyczyły „wersetowego” ujęcia marksizmu przez wielu komentatorów-apololetów. Marksizm — podkreślał

⁴³ Tamże, s. 505–506.

⁴⁴ Tamże, s. 507.

Ossowski — to przede wszystkim ruch: „gdy chodzi o pojęcie, to nie jest to tylko sprawa psychologiczna, sprawa świadomości ludzkiej: w zmiennych warunkach dawne pojęcia przestają być użyteczne lub adekwatne. W ciągu tego stulecia dokonały się przemiany techniczne, społeczne i ekonomiczne w skali i tempie, które przekraczają nawet zasięg fantazji przyszłych pokoleń. Nie mogło się to nie odbić na systemie pojęć, w które ujmujemy rzeczywistość społeczną”⁴⁵.

Wnioskiem zasadniczym tego artykułu jest twierdzenie o konieczności systematycznego rozwoju teorii socjologicznej Marksa. „Mówiąc tedy o potrzebie systematycznego opracowania socjologii Marksa wraz z jej dialektyczną podbudową, mam na myśli następujące zadania: 1) sprowadzenie intuicyjnych, szkicowych lub metaforycznych wypowiedzi do formy naukowej. Nie znaczy to wcale, abyśmy się mieli wyzybywać pięknych niekiedy pod względem literackim i uświęconych tradycją sformułowań. Idzie natomiast o jasne zdawanie sobie sprawy z ich artystycznego charakteru. 2) sprecyzowanie pojęć, którymi się operuje. Tam, gdzie zachodzi możliwość nieporozumienia, ustalenie zasad przekładu terminologii marksistowskiej na współczesny język naukowy. Analiza pojęć naukowych, szczególnie tych, których rola w systemie Marksa zmienia się na skutek przeobrażeń historycznych. 3) systematyzacja doktryny: wyodrębnienie założeń przyjętych apriori oraz praw, które stanowią empiryczne uogólnienia hipotez historycznych. Wydobyć z pism Marksa, Engelsa i Lenina też socjologicznych, które nie zostały wyraźnie sformułowane. Uwydatnienie związków logicznych między tezami systemu lub — w poszczególnych wypadkach — wykazanie ich wzajemnej niezależności”⁴⁶.

Brak takiego usystematyzowania prowadzi do wielu nieporozumień, do nich należy na przykład sprawa „psychologizmu” zwalczanego przez pisarzy obozu marksistowskiego w polskiej prasie powojennej. Jak pisał Ossowski: „Nikt z pisarzy, którzy w tej kampanii biorą udział, nie pokusił się — o ile mi wiadomo — o sprecyzowanie, z czym się dokładnie walczy, co to jest ten psychologizm, któremu się marksizm przeciwstawia. Czy idzie tu o pewne tezy, czy o metody badania rzeczywistości, czy wreszcie o selekcję zagadnień (...). Podobne nieporozumienia dotyczą filozoficznego uzasadnienia empirycznych tez Marksa i Engelsa. Nie kwestionuję bynajmniej zależności pomiędzy tendencjami filozoficznymi a naukową działalnością badacza. Nie kwestionuję, że filozoficzny pogląd na świat może naprowadzić na pewne zagadnienia naukowe lub skłonić do poszukiwań w tym czy innym kierunku. Ale co innego jest zależność psychologiczna, co innego zależność logiczna”⁴⁷.

⁴⁵ S. Ossowski, *Teoretyczne zadania marksizmu. Szkic programowy*, „Myśl Współczesna”, 1948, nr 1, s. 6.

⁴⁶ Tamże, s. 7.

⁴⁷ Tamże, s. 7–8.

Zdaniem S. Ossowskiego najprostszą sprawą byłoby usunięcie kolizji z logiką, ponieważ najważniejszym nieporozumieniem jest tu przeświadczenie, że dialektyka materialistyczna posługuje się dwoistą logiką, która nie uznaje zasady sprzeczności i zasady wyłączonego środka. Zatem logika formalna ma obowiązywać tylko w określonych granicach — w stosunku do przedmiotów znajdujących się w stanie spoczynku. Natomiast wszędzie tam, gdzie wchodzi w grę ruch i zmiana, należy zasadę sprzeczności odrzucić.

Uwagi Ossowskiego można odczytać jako krytykę książki A. Schaffa *Wstęp do teorii marksizmu*, a także próbę ukazania funkcjonowania zasady sprzeczności w ewolucjonistycznym rozumieniu dziejów, o czym świadczyć może następujący fragment jego wypowiedzi: „członek klanu totemicznego jest człowiekiem i równocześnie nie jest człowiekiem, tylko kangurem lub papugą. W religiach prymitywnych posąg kamienny jest kamieniem i nie jest kamieniem, tylko żywą, nadprzyrodzoną istotą. W dogmatach chrześcijańskich Bóg jest jeden i nie jest jeden, bo są w nim trzy osoby. Chrystus jest człowiekiem i nie jest człowiekiem, jest śmiertelny, bo umiera na krzyżu i nie jest śmiertelny, ponieważ jest Bogiem. W sakramencie eucharystii płyn w kielichu jest winem i nie jest winem, tylko krwią Chrystusa; hostia jest chlebem i nie jest chlebem, tylko ciałem Pańskim”⁴⁸.

Rozważania te na ogół nie zmierzały do całościowego omówienia poszczególnych zagadnień, a raczej sygnalizowały problemy do rozwiązania. Marksizm był przez Ossowskiego postrzegany przede wszystkim jako metoda badania i jako teoria opisująca rzeczywistość społeczną. Odrzucał natomiast próby ideologizacji i dogmatyzacji tej teorii, którą traktował po prostu jako jedną z hipotez badawczych. Autor pomijał problem więzi tej teorii z praktyką działań społecznych. Wiele jego postulatów należało uznać za bardzo trafne, chociażby ten, który brzmiał: „przeobrażenia bytu społecznego od czasów Marksa muszą znaleźć odbicie w przeobrażeniach ideologicznej nadbudowy. Nie mogą przetrwać niezmiennie koncepcje społeczno-gospodarcze z epoki lampy naftowej w epoce samolotu”⁴⁹. S. Ossowski postulował w istocie przyspieszenie przemian w sferze świadomości społecznej.

Krytycznie oceniał ten artykuł J. Hochfeld, stwierdzając, że Ossowski przeciwstawiał marksizm nauce. Nawiązując do „religijnej” funkcji marksizmu, pisał:

⁴⁸ Autor także pisał: „funkcjonalne współzależności kulturowe i przeciwstawiająca się im heterogeniczność kultur, samodzielny rozwój gospodarczy i zakłócenia tego rozwoju przez stosunki międzygrupowe, opór kompleksów kulturowych i uleganie wpływom zewnętrznym, współlistnienie przeciwnych sobie tendencji w życiu społecznym i syntezy będące owocem tego przeciwdziałania, powszechność i historyczność jako przeciwstawne aspekty zjawisk kulturowych — to zagadnienia, które się szczególnie nadają do ujęcia w ramach dialektyki”. Tamże, s. 14.

⁴⁹ Tamże, s. 16.

„sprawa przeciwstawności funkcji religijnej i naukowej nie jest taka prosta. Decydują o tym warunki społeczne. Nie chciałbym tu wchodzić bliżej w ten problem, który wymaga obszernej analizy historycznej. Ale właśnie w tym durkheimowskim ujęciu (i tylko w tym) funkcja religijna nie musi być sprzeczna z funkcją naukową. Wierzenia i obrzędy są potężnym czynnikiem ruchów społecznych. Rozwój nauki związany jest z tymi ruchami. Chodzi o to, jakim ruchom społecznym te wierzenia i obrzędy służą. Rozwój nauki nie płynie jakimś odrębnym torem. Jest on częścią rozwoju społecznego, jest uwarunkowany siłami tego rozwoju. Czy trzeba przypominać naukową funkcję reformacji? Czy trzeba przypominać naukową funkcję racjonalistycznej metafizyki okresu rewolucji mieszczańskiej? Dopóki nie przeskoczmy całkowicie z państwa konieczności do państwa wolności, nie próbujmy mówić o sprzeczności funkcji nauki i funkcji religii w tym durkheimowskim ujęciu religii (...).”⁵⁰.

J. Hochfeld poddawał krytyce poglądy S. Ossowskiego, jednocześnie kwestionując koncepcję marksizmu A. Schaffa przedstawioną w pracy *Wstęp do teorii marksizmu*. „Prof. Schaff — stwierdzał — napisał w swym wstępie do teorii marksizmu, że marksizm jest całkowitym i wszechstronnym systemem teoretycznym, uporządkowanym zbiorem twierdzeń naukowych, obejmujących poznanie rzeczywistości we wszystkich jej przejawach (...). W definicji prof. Schaffa razi tylko ogólnikowość i niejasność. Ta niejasność i ogólnikowość mogłaby zostać naprawiona zaraz w następnych zdaniach, tam, gdzie prof. Schaff mówi konkretnie, jakie zakresy naukowe naprawdę marksizm obejmuje. Nie została naprawiona, gdyż po pierwsze prof. Schaff znowu użył niejasnego ogólnika «filozofia w najszerszym tego słowa znaczeniu», po wtóre niesłusznie (moim zdaniem) wyłączył marksowską ekonomię z marksistowskiej socjologii, po trzecie zaś nie rozwinął i nie objaśnił swej definicji”⁵¹.

Według J. Hochfelda marksizm ma trzy zakresy: filozoficzny, socjologiczny — teoria rozwoju społecznego oraz praktyczny — doktryna strategii i taktyki walki politycznej. Jego zdaniem marksizm to: „materializm dialektyczny lub marksowski materializm filozoficzny i marksowska metoda dialektyczna — to po prostu system najogólniejszych postulatów teorio-poznawczych i metodologicznych. W ujęciu marksowskich postulatów metodologicznych teoretyczna nauka o zjawiskach społecznych musi być teorią rozwoju”⁵².

Cały wywód autora zmierzał do wyodrębnienia najogólniejszych, najtrwalszych elementów marksizmu. Zaliczał on do nich podstawowe postulaty teorio-poznawcze i metodologiczne. Mniej trwałe jego zdaniem są odkrycia i sformułowania

⁵⁰ J. Hochfeld, *O znaczeniu marksizmu*, „Myśl Współczesna”, 1948, nr 4, s. 93.

⁵¹ Tamże, s. 77.

⁵² Tamże, s. 78.

z zakresu teorii rozwoju społecznego. Najmniej trwałe są wskazania polityczne, ponieważ z natury rzeczy mają wartość praktyczną tylko w określonej sytuacji, gdy są konkretne, gdy dotyczą określonego układu stosunków społecznych, na który mają oddziaływać i z którego wynikają.

Dalej autor konkretyzował swoją definicję marksizmu, formułując postulaty wynikające z filozofii marksistowskiej. Zaliczał do nich: postulat wyjaśniania rzeczywistości za pomocą samej rzeczywistości; postulat uznania poznawalności rzeczywistości; postulat wyłączenia z rzeczywistości (istnienia) wszystkiego, co nie jest poznawalne drogą wyjaśniania za pomocą samej rzeczywistości; postulat realnego (materialnego) i obiektywnego istnienia tego, co poznawalne jest z przejawów własnego istnienia; postulat ujmowania zjawisk we wszechzwiązku i współzależności; postulat ujmowania zjawisk w rozwoju, postulat przyjęcia praw przyczynowości. W ten sposób J. Hochfeld doszedł do ogólnej definicji marksizmu, pisząc: „marksizm — to po prostu nauka. Jego największym triumfem będzie, gdy samo słowo straci swój sens, gdy jego nie będzie trzeba już przeciwstawiać stosunkiem społecznym, powodującym świadome lub nieświadome nakładanie hamulców na postęp społecznych badań naukowych”⁵³.

Trzeba stwierdzić, że wszystkie zaprezentowane wyżej artykuły miały na celu między innymi dyskusję teoretycznych założeń marksizmu. W tym procesie zarysowały się trzy nurty: 1 — negacji totalnej marksizmu, 2 — recepcji krytycznej, 3 — apologetyzacji. A. Schaff zwrócił uwagę na pierwsze dwa: „cel polemiki przeciw marksizmowi prowadzonej przez prasę katolicką — to podważanie wpływów marksizmu w nauce i społeczeństwie; stąd i ton tej polemiki i powtarzające się jej metody, nie odbiegające — mimo przywdziewania szaty obiektywizmu i naukowości — od tonu i metod odczytanego w maju Listu Pastorskiego do młodzieży w sprawie materializmu. Cel polemiki prof. Ossowskiego — to przedsięwzięta przez przyjaciela i sympatyka próba przyjaznego wytknięcia tych niedociągnięć w teoretycznym rozwoju marksizmu, które — jego zdaniem — dają się zauważyć we współczesnym marksizmie i które hamują rozwój”⁵⁴.

⁵³ Tamże, s. 92.

⁵⁴ A. Schaff, *Marksizm a rozwój nauki*, „Myśl Współczesna”, 1948, nr 6–7, s. 245. W artykule tym czytamy także: „zgadzamy się więc, po pierwsze, z postulatem radykalnego odrzucenia wszelkiego dogmatyzmu w postawie naukowej na rzecz twórczego rozwoju wiedzy (...). Zgadzamy się, po wtóre (...) z postulatem radykalnego odrzucenia postawy egzegety na rzecz postawy naukowca badacza, dla którego decydują fakty, doświadczenia (...). Zgadzamy się, po trzecie (...) z żądaniem teoretycznego wzbogacania marksizmu w zdobycze współczesnej nauki (...). Zgadzamy się, po czwarte, z postulatem jednoznacznego formułowania myśli, bez realizacji którego niemożliwy jest postęp naukowy”. Por. tamże, s. 247. Współcześnie A. Schaff ocenia

A. Schaff zgadzał się z krytyką dogmatyzmu, odrzucał postawę egzegetyczną na rzecz postawy naukowo-krytycznej. Zgadzał się więc z tymi, którzy dowodzili, że marksizm należy wzbogacać teoretycznie, ale jednocześnie sądził, że źródłem błędnej interpretacji marksizmu należy szukać poza nim. „Rozumowanie prof. Ossowskiego — pisał — jest następujące. Marksizm jest teorią naukową o wielkim znaczeniu historycznym, jednocześnie jednak jest podstawą ideologiczną międzynarodowego ruchu robotniczego. Jeśli w pierwszym wypadku mamy do czynienia z nauką funkcją marksizmu, to w wypadku drugim spełnia on funkcję więzi łączącej masy proletariatu w jeden walczący obóz. Ponieważ, zgodnie z teorią Durkheima, funkcja społeczna religii polega — niezależnie od treści wiary — na wiazaniu członków grupy wspólną wiarą i podporządkowaniu się uznanym autorytetom, to ta druga funkcja marksizmu, funkcja więzi społecznej, jest wedle prof. Ossowskiego religijną”⁵⁵. Zauważał w związku z tym, że niezasadne jest porównywanie marksizmu z religią oraz krytyka jego tzw. funkcji religijnej. „Opór marksistów przeciw użyciu terminu «funkcja religijna» dla określenia obiektywnie występującej więzi społecznej nie jest więc oporem czysto uczuciowym, lecz posiada obiektywne uzasadnienie. Idzie — po pierwsze — o realne niebezpieczeństwo rozumienia terminu «funkcja religijna» w znaczeniu potocznym wiary religijnej, co jest sprzeczne z istotą więzi społecznej, stanowiącej funkcję marksizmu jako nauki, jako teorii, która właśnie dzięki temu, że pozwala na zrozumienie praw postępu społecznego, staje się więzią ideologiczną klasy będącej społecznym nosicielem tego postępu. Idzie po drugie — o realne niebezpieczeństwo narzucenia wraz z durkheimowską terminologią błędnej idealistycznej koncepcji więzi społecznej, którą głosił Durkheim”⁵⁶.

A. Schaffowi chodziło o przeciwstawienie koncepcji człowieka kształtującego Boga koncepcji durkheimowskiej. Pisał on bowiem: „człowiek kształtując w religii Boga na własne podobieństwo, czyni go rzecznikiem swoich interesów i dlatego nie tylko różne czasy, lecz i różne klasy posiadają różne, inaczej ukształtowane religie, które bardziej lub mniej wyraźnie spełniają funkcje społeczne podlegające w związku z tym fluktuacjom społecznym w swym znaczeniu i upowszechnianiu”⁵⁷.

Według Durkheima natomiast religia była formą życia społecznego, panowania faktu społecznego nad jednostką, a nie sprawą indywidualną. Polega ona nie tylko na osobistych wierzeniach, lecz także i przede wszystkim na tym, że pewne

swoją rolę w tym okresie jako nieświadome upowszechnianie doktrynerskiej wersji marksizmu. Por. A. Schaff, *Dokąd prowadzi droga*, „Glob”, Szczecin, 1988, s. 21 oraz *Notatki Kłopotnika*, Warszawa 1995, s. 275.

⁵⁵ Tamże, s. 247.

⁵⁶ Tamże, s. 248. Zob. także [w:] W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, PWN, Warszawa 1970, t. 3, s. 311–315.

⁵⁷ A. Schaff, *Marksizm a...*, wyd. cyt., s. 249.

wierzenia, obrzędy i formy kultu w danej grupie społecznej obowiązują jednostkę, a równocześnie domagają się, by je stosowała. Religia jest nie tylko system wyobrażeń, ale także realną siłą działającą na człowieka. Powstaje w chwilach niezwykłych dla społeczeństwa. Jak pisał Durkheim: „święte rzeczy to ich wyobrażenia wytworzone przez społeczeństwo, a świeckie rzeczy to te, które każdy z nas sam tworzy”.

Na artykuły J. Hochfelda i A. Schaffa odpowiedział S. Ossowski w artykule *Na szlaku marksizmu*. Autor stwierdzał, że jego polemisci niezbyt dokładnie czytali tekst i większość uwag wynika raczej z indolencji naukowej niż z faktycznej analizy krytycznej tekstu. Głównymi problemami poruszonymi w tym opracowaniu był związek marksizmu z logiką oraz użycie terminu „funkcja religijna” w znaczeniu durkheimowskim. Na uwagę zasługuje zwłaszcza to drugie zagadnienie. „Termin «funkcja religijna» użyty w znaczeniu durkheimowskim, ale zastosowany do doktryny marksistowskiej, wzbudził u niektórych czytelników żywszą opozycję. Jest to zrozumiałe. Ostre przeciwstawienie się marksizmu jako teorii naukowej wszelkim religiom, rola jaką termin «religia» odgrywa w koncepcjach Marksa i Lenina, musi budzić niechęć do durkheimowskiego rozszerzania zakresu owego terminu; niechęć, którą wzmacnia obawa, aby termin nie wywołał groźnych nieporozumień dotyczących kwalifikowania marksistowskiego systemu (...). Nawiązanie do durkheimowskiej koncepcji religii w moim artykule nie było zresztą sprawą terminologii. Cementowanie grupy społecznej przez wspólność wierzeń i obrzędów jest jedną z podstawowych funkcji religii w potocznym sensie. Dzieło Durkheima jest jednostronne, gdyż nie uwzględnia innych funkcji religii, ale jego analiza tej funkcji, o której mowa, jest niewątpliwie trafna. Nie on zresztą pierwszy wymyślił koncepcję religii jako zespołu obowiązujących wierzeń i rytuałów, od których odchylenie jest przestępstwem wobec gromady i które wskutek tego są czynnikiem potęgującym więź i zwartość grupy społecznej (...). Skoro mowa o koncepcji Durkheima, pozwolę sobie sprostować pewien lapsus w artykule prof. Schaffa. Autor pisze, że dla Durkheima «wszystkie formy więzi społecznej zostają sprowadzone do roli funkcji religijnej, czemu odpowiada durkheimowska terminologia». Otóż, po pierwsze, u Durkheima «funkcja religijna» nie przysługuje więzi społecznej (co nie miałyby sensu), lecz wierzeniom i obrzędom grupowym. Po wtóre, Durkheim bynajmniej nie sprowadza wszystkich elementów więzi społecznej do wspólnoty wierzeń i rytuałów; wprost przeciwnie, rozróżnia więź opartą na podobieństwie wierzeń i więź opartą na podziale pracy»⁵⁸.

⁵⁸ S. Ossowski, *Na szlaku marksizmu*, „Myśl Współczesna”, 1948, nr 8, s. 25–27. Por. J. Ładosz, *Religia jako forma świadomości społecznej*, [w:] S. K. Kowalski, J. Ładosz, *Dialektyka a społeczeństwo. Wstęp do materializmu historycznego*, PWN, Warszawa 1979, s. 443–444. Zob. także S. Kozyr-Kowalski, *Oblicza rozumu socjologicznego*, [w:] *Krytyka rozumu socjologicznego*, Poznań 1997, s. 13–54.

S. Ossowski słusznie zauważył, że Durkheim nie sprowadza wszystkich czynników więzi społecznej do religii. Podejmując ten problem, pragnął jedynie zwrócić uwagę na fakt, iż ani naukowa wartość teorii Marksa, ani przekonanie o jej naukowym charakterze jako czynnika więzi ideologicznej nie chronią jej przed postawami właściwymi ideologom pozbawionym naukowej podstawy. Jak pisał Ossowski: „teoria podejmująca walkę z dogmatyzmem może stać się dla pewnych środowisk systemem dogmatów, jeżeli wytworzą się sprzyjające warunki”⁵⁹. Wniosek ten z jednej strony mógł implikować walkę o autentyczną interpretację i rozwój myśli marksistowskiej, z drugiej ułatwiał krytykę marksizmu, co nie mogło odpowiadać ówczesnym ideologom.

Stanowisko Ossowskiego prowadziło do sytuowania socjologii ponad innymi naukami, uznania jej — a nie filozofii — za podstawową. Ujęciu temu sprzeciwiał się A. Schaff, który pisał: „Filozofia jest światopoglądem. Jej przedmiot i cel — poznanie świata jako całości, wykrycie praw rozwojowych całej rzeczywistości, które pojawiają się w każdym jej fragmencie, ale która w tak ogólnej postaci wykracza poza ramy swoistych zadań każdej nauki szczegółowej — wyraźnie odgraniczają zadania filozofii od zadań nauk szczegółowych. Ale jednocześnie łączą je i wzajem od siebie uzależniają. Istnieje wyraźne powiązanie między filozofią a naukami szczegółowymi, od jego charakteru zależy charakter filozofii”. I dalej: „filozofia jest więc (...) nauką o najogólniejszych prawach rozwoju rzeczywistości, genetycznie stanowiąc najwyższe uogólnienie wyników badań nauk pozytywnych”⁶⁰.

Artykuł ten dotyczył przede wszystkim metody badania rzeczywistości społecznej, autor pisał bowiem: „punktem wyjścia każdej nauki pozytywnej są fakty, doświadczenia. Drogą indukcji nauka dochodzi do coraz ogólniejszych praw rządzących rozwojem danej dziedziny rzeczywistości; nauka klasyfikuje fakty, systematyzuje je, bada istniejące między nimi powiązania i na tej podstawie dochodzi do poznania i wytłumaczenia specyficznych praw rozwoju danej dziedziny. Tak więc, rozwój każdej nauki prowadzi do wykrycia coraz ogólniejszych jej praw, co znajduje swe odbicie w wieńczącym rozwój danej nauki systemie najogólniejszych jej pojęć, często nazywanym filozofią danej nauki”. I dalej: „każdy naukowiec przystępując do badań jako specjalista i z punktu widzenia specjalisty atakuje również, gdy napotyka problemy, które zakwalifikowaliśmy jako filozoficzne (...). Problemy ogólne, filozoficzne wymagają jednak wyjścia poza ramy danej specjalizacji, choć jej punkt widzenia może być w toku badań dominujący”⁶¹.

⁵⁹ S. Ossowski, *Na szlaku...*, wyd. cyt., s. 28.

⁶⁰ A. Schaff, *Przedmiot filozofii w świetle marksizmu*, „Myśl Współczesna”, 1949, nr 1–2, s. 44–50.

⁶¹ Tamże, s. 51–52.

Ta metoda jest oczywiście naukowo słuszna. Pokazuje proces powstawania samego konkretnego. Powstałe jednak w jej wyniku abstrakcje są oderwane od rzeczywistości. Żeby tego uniknąć, należy stosować metodę wznoszenia się od abstrakcji do konkretnego. Istotą tej metody jest analiza treści, kategorii najwyższego rzędu (np. własność prywatna), następnie zaś wyodrębnienie kolejnych kategorii z jednoczesnym wskazywaniem na odpowiadającą im rzeczywistość. Jest to zatem sposób przyswajania sobie konkretnego, odtwarzania go jako konkretnego duchowego. W ten sposób otrzymujemy ogólny obraz, wprawdzie idealny, wyobrażony, ale adekwatny do realnej rzeczywistości, można więc przyjąć, że jest on obrazem naukowym.

Interpretując marksizm, publicyści „Myśli Współczesnej” popularyzowali jego tradycję, w tym szczególnie polską. A. Schaff pisał: „Ludwik Krzywicki stosował z powodzeniem marksizm w szeregu prac. Ale marksistą nie był. Dlatego, że jego teoria była całkowicie oderwana od praktyki, od walki o dyktaturę proletariatu, że nie była klasową, nie była partyjną. I w tym sensie, że Krzywicki w imię «legalizmu» i «ponadpartyjności» całkowicie odseparował się od praktycznej walki robotniczej”⁶².

Inaczej natomiast oceniał twórczość L. Krzywickiego Ilia Epsztejn, który stwierdzał, że: „posługując się marksistowską nauką oraz dialektyczną metodą badań, Krzywicki uderzył w pseudonaukowe teorie, wykazując tendencyjny, klasowy charakter. W tym miejscu należy wyraźnie podkreślić, iż zarzut o klasowości nauki bynajmniej nie jest równoznaczny ze stwierdzeniem braku możliwości stworzenia tzw. nauki przedmiotowej, obiektywnej. Krzywicki dobitnie to akcentuje dowodząc, iż obrona twierdzenia o względności i klasowości nauki ekonomii politycznej nie uzasadnia wniosku o niemożliwości przeprowadzenia głębokiej analizy istoty i rodowodu zjawisk gospodarczych”⁶³. Obiektywizm naukowy definiował także A. Schaff, pisząc: „mówiąc o obiektywizmie postawy naukowca, ma się na myśli, po pierwsze, przeciwstawienie subiektywno-emocjonalnemu podejściu, które wypaczając — z takich czy innych powodów — obiektywny stan rzeczy jest zaprzeczeniem naukowości badań. W tym sensie, w sensie obiektywności badania, tzn. liczenia się w badaniach z realnym stanem rzeczy a nie subiektywnym interesem, sympatią, tendencją, obiektywizm, jest przesłanką naukowości badania. Ale «obiektywizm» posiada i drugie znaczenie, które podsuwa się w polemikach nad jego istotą, po pierwsze, wówczas mianowicie, gdy się stawia znak równania między obiektywizmem w sensie przeciwstawienia subiektywno-emocjonalnemu podejściu a obiektywizmem w sensie

⁶² A. Schaff, *Ludwik Krzywicki a filozofia marksistowska*, „Myśl Współczesna”, 1949, nr 8–9, s. 6.

⁶³ I. Epsztejn, *Ludwik Krzywicki: uczonec — nauczyciel — człowiek*, „Myśl Współczesna”, 1947, nr 7–8, s. 18.

apolityczności, aklasowości, apartyjności nauki”⁶⁴. Zarzut ten skierowany był przeciwko L. Krzywickiemu, podobnie zresztą jak rozważania o roli idei społecznych, które prowadziły A. Schaffa do stwierdzenia: „idea społeczna jest odbiciem w świadomości ludzi potrzeb zrodzonych przez rozwój materialnych warunków bytu społecznego. Podstawą rozwoju społecznego jest więc materialne jego podłoże, nie wynika z tego jednak, by idea społeczna traciła na znaczeniu, by w rozwoju społecznym panował jakiś fatalizm”. I dalej: „nie każda idea odgrywa oczywiście rolę społecznie przekształcającą. Odgrywają ją tylko te idee, które są odbiciem realnych przemian w materialnych warunkach bytu, tylko one mogą ovladnąć masami i stać się ideami historycznymi. Indywidualne fantazje jednostek mogą się stać utopiami (...) nie pociągają one za sobą mas, jeśli nie są odbiciem realnych potrzeb społecznych”⁶⁵. Nie dostrzegł tego L. Krzywicki i dlatego jego teoria podłoża historycznego sprowadzała go na manowce idealizmu.

Inaczej ten problem postrzegał I. Epsztejn: „Krzywicki stwierdza doniosłą rolę czynnika świadomości, czyli owej ideologicznej nadbudowy w życiu społecznym (...). Aczkolwiek idea jest pochodną układu materialnych warunków życia, chociaż idea stanowi zjawisko wtórne, podczas gdy zjawiskiem pierwotnym jest rozwój sił wytwórczych — jednakże raz pojawiwszy się, idea formułuje jasno zadania i określa sposoby ich rozwiązania. Materializm historyczny stwierdza, iż idee, teorie, poglądy, urządzenia społeczne, instytucje polityczne, religijne, moralne, czyli całokształt naszego życia duchowego, jest odbiciem podłoża rzeczowego, jest skutkiem materialnych warunków bytu. Materializm historyczny podkreśla również wielką, potężną rolę idei, poglądów, teorii politycznych, naukowych i innych w rozwoju życia społecznego”⁶⁶.

Dyskusje wokół „podłoża historycznego”, które może hamować lub przyspieszać zmiany, dotyczyły także problemu religii. „Teoretycy materializmu historycznego — pisał I. Epsztejn — poświęcili dużo uwagi pochodzeniu religii, wskazując znaczenie jej społecznej funkcji w walce klas. Krzywickiego pociąga w tym mechanizmie rodzenie się uczuć religijnych, a również ich zależność od procesów pracy, w przypadku religijności wieśniaków od pracy rolnej”⁶⁷. W ten sposób upowszechniano ogólną tezę Krzywickiego, która zastosowana do wyjaśnienia ekstazy religijnej brzmi: o kształtowaniu się nastrojów i typu religijności decydują warunki społeczne. Tezę tę sformułował Krzywicki na marginesie analizy pracy Władysława

⁶⁴ A. Schaff, *Ludwik Krzywicki a...*, wyd. cyt., s. 7.

⁶⁵ Tamże, s. 15.

⁶⁶ I. Epsztejn: *Ludwik Krzywicki...*, wyd. cyt., s. 21.

⁶⁷ Tamże, s. 28.

Reymonta *Pielgrzymka do Jasnej Góry*. Chodziło ponadto o upowszechnienie redukcjonizmu marksistowskiego, gdyż zarówno A. Schaff, jak i I. Epsztejn często cytowali L. Krzywickiego, a szczególnie jego rozważania dotyczące religii. „Husyci — cytuję A. Schaff Krzywickiego — np. w liczbie dogmatów swoich mają żądanie przyjmowania sakramentu Ciała i Krwi pod obiema postaciami. W oświetleniu głębszym dogmat ów jest niczym innym, tylko wyrazem dążeń społecznych. W samej rzeczy przyjrzyjmy się stosunkom ówczesnym. W Czechach istniała silna władza feudalna, ześrodkowująca się w rękach duchowieństwa niemieckiego. Wśród szlachty czeskiej, średniej i niższej tli się niechęć przeciw tym przybyszom, panującym w ich ojczyźnie; nieprzyjazne uczucia są jeszcze żywsze pomiędzy ludem uiszczającym daninę, a ponieważ duchowieństwo przoduje wśród panów feudalnych, przeto niechęć zwraca się głównie przeciw niemu, wyszukuje jego ułomności, krytykuje postępowanie księży, oburza się na pogoń duszpasterzy za dobrami doczesnymi. Antagonizm pomiędzy rdzenną szlachtą czeską a warstwą synekurzystów niemieckich przybiera z lekka zabarwienie wolnomyślności religijnej u Czechów (...). W miarę wzrostu ucisku ze strony feudalizmu wszystkie te pierwiastki potężnieją, aż w końcu Hus zbiera te rozstrzelone wątki krytyki, między innymi wstawia żądanie przyjmowania sakramentu Ciała i Krwi Pańskiej pod obiema postaciami. Wierni na znak równości z kapłanem będą spożywali ten sakrament tak samo jak on, tj. pan duchowny feudalny zostaje zrównany z włościaninem”⁶⁸.

O ile krytyka L. Krzywickiego przez A. Schaffa była prowadzona z pobudek czysto taktycznych (artykuł z 1949 r.), o tyle popularyzację jego idei przez „Myśl Współczesną” należy uznać za słuszną formę popularyzacji filozofii polskiej. W ten sposób jednocześnie uzmysławiano elicie politycznej tamtego okresu, że bez naukowców różnych orientacji filozoficznych nie można budować nowej Polski — i to bez względu na to, czy będą praktycznymi rewolucjonistami czy nie⁶⁹. Ten wyróżnik nie może przecież stanowić o wartości teorii, tak jak to chciał A. Schaff. Jego ujęcie obiektywizmu także było wielce dyskusyjne, ponieważ zawsze występuje pewnego rodzaju subiektywno-emocjonalne podejście do tworzonej koncepcji. Ważne jest, aby nie stanowiło ono istoty danego systemu. Natomiast właściwe było przedstawienie aktywnej roli idei społecznych przez A. Schaffa, nieróżniące się w swej

⁶⁸ Por. także L. Krzywicki, *Rozwój społeczny wśród zwierząt i u rodzaju ludzkiego*, „Świat i Człowiek”, 1913, z. IV, s. 53–54.

⁶⁹ Por. tenże, *Rodowód idei społecznych*, „Myśl Współczesna”, 1947, nr 7–8, s. 34–56; E. Strzelecki, *O Ludwiku Krzywickim*, „Myśl Współczesna”, 1947, nr 7–8, s. 11; M. Nowaczyk, *Problematyka religioznawstwa w pracach Ludwika Krzywickiego*, cz. I, „Euhemer”, 1962, nr 4, s. 33–34, cz. II, „Euhemer”, 1962, nr 5, s. 24–41.

istocie od ujęcia L. Krzywickiego. Należy zauważyć, że na recepcję marksizmu przez autora *Rodowodu idei społecznych* duży wpływ wywarła ogólna kultura końca XIX wieku, co sprawiło, że w jego dorobku widoczne są powiązania z pozytywizmem, ewolucjonizmem i empiriokrytycyzmem. Na podkreślenie zasługuje to, że Krzywicki dostrzegł w marksizmie teorię i metodę badań społecznych, choć także akcentował ważną rolę filozofii w tworzeniu całościowej wizji świata — czego nie dostrzegli jego krytycy.

W refleksji teoretycznej nad marksizmem podkreślano nowoczesność marksizmu, jego potencjalnie antydogmatyczny, twórczy charakter. Dowodzone, że rozwija się i wzbogaca z każdym nowym odkryciem naukowym. Była to zatem próba „unaukowienia” marksizmu, udowodnienia, że jest on zgodny ze współczesnymi odkryciami nauki, a zwłaszcza fizyki⁷⁰.

W pierwszej fazie okresu powojennego materializm dialektyczny był analizowany w sposób właściwy rzeczowej krytyce. Dokonał tego między innymi Narcyz Łubnicki w *Teorii poznania materializmu dialektycznego* (wyd. 1947). Zgodnie z rygorami pozytywistycznymi zdecydowanie oponował przeciw podważaniu i odrzucaniu praw logicznych. Uważał, że w ten sposób nie można dyskutować z przeciwnikiem, bowiem logika dialektyczna przyjmując, że jest tak i zarazem nie jest tak, jak się stwierdza, odrzuca prawo sprzeczności i wyłączonego środka oraz miesza płaszczyzny ontologiczną i logiczną. Zdaniem Łubnickiego Engels, wbrew krytyce metafizyki, sam często popadał w rozważania spekulacyjne. Bardzo nieprecyzyjnie i wieloznacznie definiował takie pojęcia, jak negacja, przeciwieństwo, materia, jedność przyrody. Łubnicki uważał, że można mieć także zastrzeżenia do tradycyjnego pojmowania w materializmie związku przyczynowego i lekceważenia dotychczasowej krytyki momentów metafizycznych w nim tkwiących. Nie całkiem jego zdaniem zrozumiała była kwestia relacji między bezwzględnością a względnością prawdy. Z jednej strony prawdy były relatywizowane do poziomu wiedzy, odpowiadającej historycznie wytworzonemu poziomowi sił wytwórczych, z drugiej marksizm traktowany był jako nauka bezwzględnie prawdziwa. Zgodnie z neokantystą F. A. Langem przyznawał materializmowi jako metodzie pewną wartość, zaznaczając zarazem, że materializmowi jako światopoglądowi można z równą mocą przeciwstawić inny światopogląd.

⁷⁰ Por. W. Krajewski, *Materia i materializm w świetle fizyki współczesnej*, „Myśl Współczesna”, 1948, nr 6–7, s. 330–349; W. Kedrow, *Poglądy Lenina na elektronę a najnowsze odkrycia fizyki*, „Myśl Współczesna”, 1948, nr 6–7, s. 350–373; A. Kolmar, *O niektórych filozoficznych problemach dzisiejszej fizyki*, „Myśl Współczesna”, 1949, nr 6, s. 330–341; A. Maksimow, *Współczesne teorie fizyczne o materii i ruchu a materializm dialektyczny*, „Myśl Współczesna”, 1947, nr 9–10, s. 275–299.

W tym kontekście myśliciele proveniencji katolickiej postulowali rozwijanie dialogu i współpracy ludzi o różnej orientacji światopoglądowej, jednocześnie poddawali oni krytyce filozoficzne założenia marksizmu. Do pierwszego problemu ustosunkował się K. Studentowicz, który pisał: „katolicy polscy stoją przed szczególnie ważnym zadaniem ułożenia na odpowiedniej platformie swej współpracy z marksizmem. Konieczność tej współpracy jest oczywista. Chodzi jedynie o to, jak daleko w tym względzie mają się katolicy posunąć. Pomijając kwestie natury ideologicznej, gdzie istnieją zasadnicze rozbieżności oraz zagadnienia polityczno-ustrojowe, można na szczęście stwierdzić możliwość daleko idącej współpracy z marksizmem w dziedzinie społeczno-gospodarczej, o ile tylko wspólnym celem jest tzw. społeczne wyzwolenie świata pracy”⁷¹. Możliwość współpracy z marksistami dostrzegł także ks. Skarbek, chociaż z materializmem kojarzył wszelki konserwatyzm. Pisał on między innymi: „społeczny konserwatyzm większość społeczeństwa łączy niesłusznie z katolicyzmem, a tymczasem jest on w swej istocie konserwatyżmem bezreligijnym. Jest on na wskroś materialistycznym i prawie niczym się nie różni od materializmu marksistowskiego. Ten materializm nazwał ktoś materializmem konsumpcyjnym — dlatego, że dzisiejszy człowiek dąży do bogactwa i pieniędzy nie przez produkcję nowych wartości, ale przez zdobywanie jak największego udziału w wartościach istniejących”⁷².

Przeciwko poglądom K. Studentowicza wystąpił ks. dr J. Ciemniowski, który stwierdzał: „autor zaleca nam projekt współpracy z marksistami w dziedzinie społeczno-gospodarczej, celem wyzwolenia świata pracy z obecnej niedoli przez socjalizację wszystkich form dochodów społecznych, a zatem i dochodów prywatnych (...). Autor widocznie nie zdaje sobie sprawy z tego, że projekt jego, o ile zostałby zrealizowany, doprowadziłby cały naród do stanu niewoli pańszczyźnianej”⁷³. Podobne stanowisko prezentował J. Braun, który pisał: „marksizm bowiem jest jednym ze zjawisk kryzysu cywilizacji zachodniej, zawieszanej dziś między indywidualizmem a kolektywizmem, zaś przesilenie to jest z kolei owocem odstępstwa Europy od dzieła budowy integralnej cywilizacji chrześcijańskiej”⁷⁴. Była to krytyka tzw. marksizmu rewolucyjnego. Powoływano się w niej między innymi na poglądy J. Chałasińskiego,

⁷¹ Por. K. Studentowicz, *Radykalizm ruchu chrześcijańsko-społecznego w Polsce*, „Tygodnik Warszawski”, 1947, nr 2.

⁷² Ks. Skarbek, *Radykalizm*, „Tygodnik Warszawski”, 1948, nr 10. Por. tenże, *Radykalizm rewolucyjny a radykalizm konstruktywny*, „Tygodnik Warszawski”, 1947, nr 10.

⁷³ Ks. Ciemniowski, *O chrześcijańską ideę sprawiedliwości*, „Tygodnik Warszawski”, 1947, nr 5.

⁷⁴ J. Braun, *U wrót cywilizacji katolickiej*, „Tygodnik Warszawski”, 1947, nr 14.

który sądził, że marksizm nie jest zdolny do tworzenia nowego społeczeństwa humanistycznego⁷⁵.

Publicyści „Tygodnika Warszawskiego” identyfikowali marksizm z materializmem ekonomicznym. W ten sposób mogli ukazywać automatyzm tej wersji marksizmu. Autor o pseudonimie Bud pisał: „w oczach twórców filozoficznych systemów materialistycznych cały wszechświat przedstawiał się jako wielka skomplikowana maszyna samoczynnie działająca w przestrzeni i czasie, rozwijająca swą skomplikowaną działalność ewolucyjnie według niezmiennych praw mechanistycznych, które wyliczone przy pomocy wzorców matematycznych wykluczałyby możliwość istnienia jakichkolwiek niepewności. Nawet zjawiska duchowe zostały uznane za pewnego rodzaju odmianę zjawisk materialnych, a działalność człowieka została zdeterminowana i zmechanizowana”⁷⁶.

Z materializmem kojarzono wolterianizm. Stwierdzono, że: „zdrowy rozsądek i praktyczny rozum mogą stać się taką samą tyranią totalną — jak irracjonalne natchnienie, które stworzyło mity rasy, krwi, nadczłowieka, wojny religijne, inkwizycję itp. Racjonalizm to dobry sposób na pewien typ rzeczy i spraw. Chcieć nim ogarniać, tłumaczyć i według tej metody rządzić wszystkim na niebie i ziemi to nonsens logiczny i życiowy”⁷⁷.

Środowisko związane ideowo ze Stronnictwem Pracy krytykowało marksizm ekonomiczny. Proponowano natomiast współpracę z marksistami w sferze taktyczno-politycznej, akceptując między innymi współdziałanie w procesie wcielania Ziemi Zachodnich do macierzy, co miało być symbolem jedności narodowej, i realizację reform społeczno-gospodarczych, które miały stanowić podwaliny wyzwolenia świata pracy (upaństwowienie dużych zakładów pracy, banków, uwłaszczenie pracy oraz upowszechnienie kultury). Odmawiano jednocześnie współpracy w realizacji innych reform, o ile nie były one inspirowane „etyczno-kooperatywistyczną doktryną ideologii chrześcijańskiej”.

Katolicką koncepcję człowieka z materialistyczną porównywał natomiast ks. J. Pastuszka, który pisał: „jak cała rzeczywistość, podobnie człowiek rządony jest prawami materii. Dawniejszy materializm pojmował duszę jako substancję odrębną od ciała o subtelniejszej strukturze materialnej i obdarzonej zdolnością odczuwania.

⁷⁵ Zob. tenże, *Marksizm a społeczeństwo przyszłości*, „Tygodnik Warszawski”, 1947, nr 19. Por. J. Chałasiński, *Problemy demokracji*, „Odrodzenie”, 1947, nr 14–15.

⁷⁶ Bud, *Materializm wobec nauki współczesnej*, „Tygodnik Warszawski”, 1947, nr 20; Por. także T. Radkowski, *Międzynarodowy kongres filozoficzny w Rzymie*, „Tygodnik Warszawski”, 1947, nr 4.

⁷⁷ H. K., *Pogrobowiec wolterianizmu*, „Tygodnik Warszawski”, 1947, nr 9. Por. także A. Żur, *O nierealnym realizmie*, „Tygodnik Warszawski”, 1948, nr 10.

Materializm marksistowski odrzuca ten dualizm. Dusza to zespół czynności psychicznych, które są funkcjami doskonale zorganizowanej materii. Życie bowiem jest procesem chemicznym materii i wszystkie jego formy, nie wyłączając świadomości, tłumaczą się ruchem fizycznym. Duch jest wyższą formą energii fizycznej, która występuje wtedy, gdy materia zostanie doskonale zorganizowana”. I dalej: „przenosząc punkt ciężkości w sferę immanentną, materializm dialektyczny nie uważa człowieka za bierny obiekt sił mechanicznych, ale za czynnik twórczy, który indywidualnie wkracza w bieg życia. Obcy mu jest determinizm fizyczny i nieznaną mechanizm. Dokonuje się nieustanny rozwój, ale nie ślepy, lecz celowy, zawarty potencjalnie w naturze rzeczy. W ramach materializmu dialektycznego łączy się więc przyczynowość i teologia”⁷⁸.

J. Pastuszka uważa, że w materializmie wszelkie poznanie zostaje sprowadzone do wrażeń zmysłowych. W tym ujęciu ruchowi materii działającej na zmysły odpowiada ruch chemiczny komórek mózgowych. Człowiek w koncepcji materialistycznej jest biernym odbiorcą impulsów fizycznych. Z kolei świat materialny staje się w niej czynnikiem aktywnym, który działa na człowieka, wdzierając się do „jego ośrodków mózgowych i tam odbija się w świadomości”. Takim sposobem marksizm — zdaniem filozofa katolickiego — uczynił warunki gospodarcze czymś pierwotnym, podstawowym, niezależnym od woli ludzkiej. Życie duchowe stało się w nim natomiast czymś wtórnym, drugorzędnym, bo tylko „odbiciem rzeczywistości materialnej”. Ks. J. Pastuszka pisał: „determinizm sił ekonomicznych — materialnych przytłacza człowieka, odbiera mu jego twórczość, autonomię i samodzielność, a czyni wypadkową sił przyrody, małym kółkiem w olbrzymiej maszynierii świata, poddanym prawom fizycznym (...). Osobowość ludzka przestaje być wartością samą w sobie, a staje się tylko narzędziem do osiągnięcia celów gospodarczych. Na takim podłożu powstaje człowiek kolektywny, który nie ma własności prywatnej, któremu nie przysługuje inicjatywa i który nie ma prawa troszczyć się o własne duchowe cele (...). W dziedzinie religijnej materializm prowadzi do ateizmu, ponieważ zamyka człowieka w granicach świata zjawiskowego i odrzuca istnienie rzeczywistości ponadmaterialnej — Boga, ducha, wartości duchowych”⁷⁹.

To światopoglądowe ujęcie marksizmu służyło pewnemu przybliżeniu do niego filozofii katolickiej. Autor bowiem zdawał sobie sprawę, że katolicyzm musi — nie zatracając swojej tożsamości — włączyć się do budowy nowej rzeczywistości społecznej. W ten sposób znajduje on także miejsce dla filozofii katolickiej, szczególnie

⁷⁸ J. Pastuszka, *Materialistyczna a katolicka koncepcja człowieka*, „Przegląd Filozoficzny”, 1947, z. 1–4, s. 108.

⁷⁹ Tamże, s. 110–111.

tomizmu, który stawał się w latach 1944–1948 głównym przeciwnikiem ideologicznym marksistów. W 1947 roku mogło się jeszcze wydawać, że spory polityczne, ideologiczne i filozoficzne nie pociągną za sobą represji administracyjnych, że pluralizm idei zostanie zachowany. Dlatego też ks. J. Pastuszka pisał: „podobnie jak materializm, światopogląd katolicki głosi, że rzeczywistość, w której człowiek żyje, jest przedmiotowa, że realnie istnieje. Nie jest ona tylko idea, jak nauczał idealizm, zwalczany kiedyś przez Marksa, a później Lenina, nie jest wyobrażeniem czy jakąś fikcją wytworzoną na skutek wrodzonych form poznawczych, nie jest też wytworem naszego uczucia i marzeń, ale światem realnym, niezależnym od naszych wyobrażeń i od naszej myśli”⁸⁰.

Świat materii, świat życia organicznego i świat ducha są to, według J. Pastuszki, trzy najważniejsze przekroje rzeczywistości społecznej. Dla człowieka katolickiego pełnia rzeczywistości znajduje się jednak poza światem zjawiskowym, materialnym. Dopiero tam, „poza granicami zjawiskowości jest głębia bytu, podobnie jak poza ciałem, nie dostrzegalny zmysłami kryje się duch ludzki, wypowiadający się przez nasze uczucia i dążenia”. Tam też „w granicach świata duchowego rozpościera się świat religijny. Nie jest on wytworem myślenia i woli ani refleksem uczuć religijnych mających swe źródło w podświadomości, ale rzeczywistością przedmiotową, nie mniej realną niż świat naszych zmysłów, narzucający nam swoje normy i obowiązki. Granice tego świata sięgają daleko, obejmują i człowieka wypełniającego łaskę Bożą, i Sakramenta Święte, i życie nadprzyrodzone, i życie przyszłe. Kościół katolicki jest niewątpliwie organizacją widzialną, a jednocześnie rzeczywistością nadprzyrodzoną, «ciałem mistycznym Chrystusa», które rozpoczyna się tam, gdzie się kończy «widzialność» Kościoła, a stanowi jego duszę”⁸¹.

Zdaniem filozofa katolickiego życie duchowe człowieka przejawia się w działaniu rozumu i woli. „Jednocześnie człowiek katolicki nie potępia ciała ludzkiego, jako składowej części swojej osoby, nie uważa ciała za więzienie duszy i nie zdąża do wyniszczenia popędów zmysłowych. Afirmuje całego człowieka, z jego duchem i ciałem, z jego dążeniami duchowymi i popędami zmysłowymi. Nie potępia też materii ani świata zjawiskowego. Piękno i potęgę przyrody, dobra gospodarcze i kulturę fizyczną uważa za wartości pozytywne (...) człowiek tworzy wartości materialne i duchowe. Wkładając w przyrodę swą pracę, on ją opanowuje, przetwarza, kształtuje według własnych idei, wybija znamię swojego ducha i podnosi materię na wyższy poziom istnienia. Przez technikę, sztukę, naukę człowiek rozszerza swoje ja; każde bowiem dzieło sztuki, każda maszyna, każde przez człowieka wykonane narzędzie

⁸⁰ Tamże, s. 111.

⁸¹ Tamże, s. 112.

jest ucieleśnieniem duchowości człowieka. Warunkiem tej zewnętrznej twórczości kulturalnej człowieka jest praca nad własnym ja, rozwój jego myśli i woli, udoskonalenie jego etosu życiowego i świadome zmierzanie ku swojemu najważniejszemu celowi, jakim jest Bóg⁸².

Zdaniem J. Pastuszka zarówno w materialistycznym, jak i katolickim ujęciu rzeczywistość jest dynamiczna. Warunki gospodarcze oddziałują tylko na kierunek myśli, ale jej nie tworzą, stanowią jej tworzywo podporządkowane autonomicznemu „ja” jednostki. Chrześcijaństwo natomiast różni się tym od systemów materialistycznych, że wysuwa miłość jako najważniejsze prawo życia ludzkiego. Z twierdzenia tego wynika wniosek, że w systemach materialistycznych miłość bliźniego jest „obcym ciałem ideowym”, ponieważ nie płynie z przesłanek zasadniczych, lecz jest zapożyczona z chrześcijaństwa. Próba pokazywania wspólnych cech materializmu i katolicyzmu miała na celu obronę tego ostatniego przed atakami ideologów marksistowskich. Wspólne idee jednakże mogły stać się załączkiem wspólnych działań, tym bardziej że człowiek katolicki w tej koncepcji pozostawał posłuszny prawom państwowym, gdyż „władza pochodzi od Boga”.

W 1947 roku istniał w filozofii katolickiej nurt, który był skłonny do zaakceptowania rozwoju rzeczywistości społecznej, pod warunkiem jednak, że rozwój nie będzie sprzeczny z „prawami boskimi”. Kierunek ten widział możliwość współpracy z tymi przedstawicielami ruchu robotniczego, którzy traktowali religię jako funkcjonalny element kultury, czyli uwzględniali także jej pozytywny wpływ na bieg dziejów. Szkoda tylko, że zarówno w katolicyzmie, jak i marksizmie odłamy te były zbyt słabe, by przeciwstawić się dogmatycznemu ujęciu obu koncepcji, które nieuchronnie prowadziło do konfrontacji światopoglądowej.

Główną różnicę między chrześcijaństwem a systemami materialistycznymi upatrywano w postrzeganiu kategorii miłości. Według ks. J. Pastuszki w chrześcijaństwie stanowi ona najważniejsze prawo życia ludzkiego, natomiast w systemach materialistycznych miłość jest obcym ciałem ideologicznym.

Marksizm w tych rozważaniach został sprowadzony wyłącznie do światopoglądu. To umożliwiało z kolei podjęcie próby przybliżenia doń filozofii katolickiej. Paradoxem historycznym tych poszukiwań było to, że światopoglądowo marksizm postrzegali także dogmatycy, którzy jednocześnie uznawali tomizm za głównego przeciwnika ideologicznego. Zbliżenie z tym kręgiem lewicy społecznej było więc niemożliwe. Natomiast przedstawiciele humanistycznego marksizmu takie jego potraktowanie nie satysfakcjonowało. Zatem ich krytyka dogmatyzmu dotyczyła także — w pewnym sensie — religii.

⁸² Tamże, s. 115.

Oprócz neopozytywizmu, ewolucjonizmu i marksizmu prezentowano również pragmatyzm Williama Jamesa, a zwłaszcza metodę pragmatyzmu, teorię prawdy oraz radykalny empiryzm. Chodziło głównie o upowszechnienie z jednej strony poglądu, iż prawdy nie są niezmiennie, że stają się, zmieniają zależnie od tego, jak się spełniają w praktyce, że należy je rozumieć nie statycznie, lecz dynamicznie, że są zależne od zastosowania i przeto względne, że nie są stwierdzone, lecz wytworzone przez człowieka. Z drugiej strony szło o popularyzację poglądu pluralizmu koncepcji Jamesa, w której rzeczywistość jest mnogością części, przy założeniu, że części te nie są całkowicie niezależne. Z teorii tej wynikało, iż w rzeczywistości jest miejsce na wolność i na powstawanie rzeczy nowych, iż rzeczywistość jest plastyczna⁸³.

Prowadziło to jednocześnie do krytyki witalizmu w ujęciu J. Reinke'a, H. Driescha oraz H. Bergsona, którym zarzucano obronę niesprawdzalnej tezy głoszącej, że procesy zachodzące w organizmach żywych wyróżniają specyficzny, nadrzędny czynnik regulujący, niedający się stwierdzić metodami fizyczno-chemicznymi. Ich przeciwieństwem — według N. Łubnickiego — były koncepcje mechanizmów nowoczesnych H. Wintersteina, M. Schlika i A. Bacha. W ten sposób powracano do popularyzacji mechanizmu metodologicznego R. Carnapa, do jego pojęcia sprawdzalności praktycznej⁸⁴.

Sądy krytyczne o metafizyce, teorii mechanistycznej, a także witalistycznej wiązały się ściśle z aprobatą dla empiryzmu, szczególnie doświadczenia jako jego kategorii rozstrzygającej między prawdą a fałszem.

ZAKOŃCZENIE

Przeprowadzone w artykule analizy pozwalają na próbę syntetycznego przedstawienia refleksji filozoficznej z lat 1945–1949. Humanistykę polską do 1948 roku charakteryzował pluralizm orientacji filozoficznych i metodologicznych, który był w znacznej mierze kontynuacją sporów prowadzonych w okresie przedwojennym. Pluralizm ten był jednocześnie próbą pozyskiwania silnych intelektualnie sojuszników dla wzmocnienia środowiska marksistowskiego. W tym celu popularyzowano osiągnięcia szkoły lwowsko-warszawskiej, uznając za głównego sojusznika scjentyzm, neopozytywizm, wolterianizm i ewolucjonizm — jego teorię rozwoju społecznego. Za głównego przeciwnika teoretycznego uznano tym samym neotomizm.

⁸³ Por. M. Cornforth, *O pragmatyzmie*, „Myśl Współczesna”, 1949, nr 3, s. 171. Zob. także: W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, wyd. cyt., s. 196–199.

⁸⁴ Por. N. Łubnicki, *Witalizm a mechanizm*, „Myśl Współczesna”, 1947, nr 12, s. 538–549.

W środowisku katolickim do głosu dochodziła w szerszym zakresie problematyka personalistyczna, której recepcja zapoczątkowana została już przed wojną, szczególnie we francuskim ruchu odrodzeniowym. W tym kontekście zasygnalizować też można zaistnienie w polskiej rzeczywistości lat czterdziestych katolickiego egzystencjalizmu.

Równocześnie w środowisku lewicy charakterystyczny był pluralizm postaw filozoficznych i ideologicznych. Wyraźnie rysował się podział na dwa nurty: humanizmu socjalistycznego i dogmatyzmu, czyli ideologiczno-światopoglądowy.

Spór o marksizm był jednym z najważniejszych w ówczesnej humanistyce polskiej. Sądzę, że dotyczył on funkcjonowania ustroju demokratycznego, systemu jego wartości i celów. Za główny cel uznano spełnianie przez demokrację ideałów etycznych — był to warunek konieczny uznania rzeczywistości za humanistyczną. Jednocześnie spór ten był próbą upowszechniania humanistycznych treści marksizmu, egzystencjalizmu, personalizmu i tomizmu. Dotyczył on także usytuowania jednostki jako podmiotu rzeczywistości społecznej. W tym ujęciu na drugi plan zeszała idea rewolucji, a za pierwszoplanowy cel uznano wyzwolenie społeczno-polityczne uwarunkowane ramami etycznymi.

Środowiska lewicy polskiej za konieczność strategiczną uznały w konsekwencji przebudowę humanistyki polskiej na zasadach marksizmu, a raczej w duchu racjonalizmu i materializmu filozoficznego. Zgodnie z tym celem określiły głównych przeciwników i potencjalnych sojuszników. Za najważniejszego przeciwnika teoretycznego uznano filozofię katolicką, zwłaszcza neotomizm, za sojusznika partnerów w dialogu i walce, neopozytywizm szkoły lwowsko-warszawskiej, tradycje racjonalizmu myśli oświeceniowej, orientacje scjentystyczne w filozofii europejskiej, ewolucjonizm i wszelkie tendencje materialistyczne w nauce ówczesnej. Trwało to jednak tylko do 1948 roku, w którym marksizm w wersji radzieckiej stał się orientacją dominującą, co spowodowało ujednoczenie humanistyki polskiej oraz pomijanie funkcji krytycznej w ideologii marksistowskiej. Tym samym filozofia katolicka stała się nie tylko przeciwnikiem teoretycznym, ale także politycznym. Każda odmienność stawała się wroga dla stalinowskiej jednolitości i musiała być wyeliminowana.

Do tego czasu — dla przezwyciężenia tendencji metafizycznych — lewica laicka prowadziła dialog z neopozytywizmem, co miało wpływ na refleksję marksistowską, która w początkowym okresie była wewnętrznie zróżnicowana. Nawiązywano do różnorodnych tradycji polskiej myśli filozoficznej, zachodnioeuropejskiej i radzieckiej. Tym niemniej, mimo tego zróżnicowania, wyraźnie można zauważyć (także do 1948 r.) tendencje do nadawania myśli marksistowskiej charakteru ideologii scjentystycznej, do identyfikacji marksistowskiej teorii procesu społecznego z ewolucjonizmem jako teorią

rozwoju, do preferowania w kreśleniu modelu nauki wzorów zaczerpniętych z nauk przyrodniczych, czemu sprzyjał dialog z fizykalizmem neopozytywizmu. Marksizm w tym ujęciu stawał się racjonalizmem, a nawet, dla niektórych, wolterianizmem.

Takie postrzeganie filozofii marksistowskiej miało ogromny wpływ na refleksję filozoficzno-metodologiczną i społeczną. W refleksji tej miejsce wyróżnione zajmowała krytyka filozofii tomistycznej, a na jej tle polityczna działalność Kościoła w ówczesnej rzeczywistości. Historycznie natomiast działalność tę oceniano różnorodnie, w zależności od polskiej racji stanu.

Część publicystów tamtego okresu związana z lewicą laicką dostrzegała możliwość współpracy z katolikami na wszystkich płaszczyznach (teoretycznej, praktycznej i ideologicznej), zwłaszcza z katolikami radykalnymi. Była to próba powielania rozwiązania francuskiego. Bardziej pragmatyczne było to stanowisko, które możliwość współdziałania katolików i marksistów, wierzących i niewierzących ograniczało do sfery praktyki. Poglądy te milcząco zakładały jednakże rezygnację z pewnych teoretycznych założeń, zarówno ze strony marksistowskiej, jak i katolickiej, co okazało się mało prawdopodobne, wręcz nie do przyjęcia dla obu stron.

Większość nurtów ideologicznych i politycznych tamtego okresu opowiadała się za wolnością sumienia i wyznania. Różnie te kategorie konkretyzowano — od abstrakcyjnego traktowania jako wolności absolutnej po ideologiczne postrzeganie wolności, której granice wyznaczał interes polityczny klasy robotniczej, artykułowany przez prezentujące tę klasę partie.

Na podstawie przeprowadzonych tu analiz można stwierdzić, że kształt refleksji filozoficznej warunkowany jest między innymi układem sił politycznych. Pluralistyczny do 1949 roku kształt humanistyki polskiej odpowiadał politycznej kategorii „demokracji ludowej” rozumianej jako „trzecia droga” rozwoju między modelem radzieckim a kapitalistycznym.

Zmiana układu sił politycznych, zarówno w skali globalnej, jak i w Polsce, która narastała od 1947 roku i której przejawem była „zimna wojna”, odbiła się na kształcie humanistyki — od pluralizmu przeszła ona do monolityzmu ideologicznego. Marksizm oczyszczono z „obcych” mu naleciałości w stosunku do modelu radzieckiego. Doprowadziło to do stopniowego skostnienia myśli marksistowskiej, do jej stalinizacji. W niej to krytyka wszelkich ideologii nienaukowych stała się głównym orężem walki politycznej. Prowadzona była często metodami administracyjno-policyjnymi, co przyczyniło się nie tylko do dyskredytacji marksizmu, lecz paradoksalnie także do umocnienia katolicyzmu w świadomości społecznej Polaków.

BIBLIOGRAFIA

- [1] Ajdukiewicz K., *Epistemologia i semiotyka*, „Przegląd Filozoficzny”, R. XLIV, z. 1–4.
- [2] Ajdukiewicz K., *Konwencjonalne pierwiastki w nauce*, „Wiedza i Życie”, 1947, nr 4.
- [3] Ajdukiewicz K., *Logika a doświadczenie*, „Przegląd Filozoficzny”, 1947, R. XLIII, z. 1–4.
- [4] Ajdukiewicz K., *O tzw. neopozytywizmie*, „Myśl Współczesna”, 1946, nr 6.
- [5] Ajdukiewicz K., *Zmiana i sprzeczność*, „Myśl Współczesna”, 1948, nr 8–9.
- [6] Balicki B. W., *Kultura Polski Ludowej*, Warszawa 1966.
- [7] Borzym S., *Filozofia polska 1900–1950*, Warszawa 1991.
- [8] Borzym S., *Panorama polskiej myśli filozoficznej*, Warszawa 1993.
- [9] Braun J., *Marksizm a społeczeństwo przyszłości*, „Tygodnik Warszawski”, 1947.
- [10] Braun J., *U wrót cywilizacji katolickiej*, „Tygodnik Warszawski”, 1947, nr 14.
- [11] Bud, *Materializm wobec nauki współczesnej*, „Tygodnik Warszawski”, 1947, nr 20.
- [12] Chałasiński J., *Problemy demokracji*, „Odrodzenie”, 1947, nr 14–15.
- [13] Chmielewski P., *Kultura i ewolucja*, PWN, Warszawa 1988.
- [14] Chudy W., *Filozofia polska po II wojnie światowej*, „Studia Philosophiae”, 1990, nr 1.
- [15] Chudy W., *O filozofii w Polsce*, „Studia Filozoficzne”, 1964, nr 3–4.
- [16] Ciemniowski ks., *O chrześcijańską ideę sprawiedliwości*, „Tygodnik Warszawski”, 1947, nr 5.
- [17] Cornforth M., *Empiryzm logiczny*, „Myśl Współczesna”, 1948, nr 5.
- [18] Cornforth M., *O pragmatyzmie*, „Myśl Współczesna”, 1949, nr 3.
- [19] Cornforth M., *Pozytywizm logiczny*, „Myśl Współczesna”, 1947, nr 12.
- [20] Cornforth M., *Pozytywizm logiczny*, „Myśl Współczesna”, 1948, nr 1.
- [21] Czeżowski T., *O działaniu planowym*, „Wiedza i Życie”, 1947, nr 3.
- [22] Czeżowski T., *Pożyteczność błędu*, „Wiedza i Życie”, 1946, nr 4–5.
- [23] Czeżowski T., *Prawda a język*, „Wiedza i Życie”, 1946.
- [24] Czeżowski T., *Przyczynki do analizy rozumowania*, „Przegląd Filozoficzny”, 1948, R. XLIV, z. 1–4.
- [25] Czeżowski T., *Trzy postawy wobec życia*, „Wiedza i Życie”, 1948, nr 6–7.

- [26] Czeżowski T., *Wileńskie środowisko filozoficzne*, „Przegląd Filozoficzny”, 1948, R. XLIV, z 1–4.
- [27] Epsztein I., *Ludwik Krzywicki: uczyony — nauczyciel — człowiek*, „Myśl Współczesna”, 1947, nr 7–8.
- [28] *Esencjonalne zagadnienia formy i jej podstawowe pojęcia*, „Kwartalnik Filozoficzny”, 1946, t. XVI, z. 2–4.
- [29] Fijałkowska B., *Polityka i twórcy 1948–1959*, Warszawa 1985.
- [30] H. K., *Pogrobowiec wolterianizmu*, „Tygodnik Warszawski”, 1947, nr 9.
- [31] Hochfeld J., *O znaczeniu marksizmu*, „Myśl Współczesna”, 1948, nr 4.
- [32] Ingarden R., *O sądzie warunkowym*, „Kwartalnik Filozoficzny”, 1949, t. XVIII, z. 3–4.
- [33] Kamińska J., *Ewolucja Koła Wiedeńskiego (Pozytywizm, empiryzm, fizykalizm)*, „Myśl Współczesna”, 1947, nr 2.
- [34] Kedrow W., *Poglądy Lenina na elektrony a najnowsze odkrycia fizyki*, „Myśl Współczesna”, 1948, nr 6–7.
- [35] Kersten K., *Między wyzwoleniem a zniewoleniem. Polska 1944–1956*, Londyn 1993.
- [36] Kolmar A., *O niektórych filozoficznych problemach dzisiejszej fizyki*, „Myśl Współczesna”, 1949, nr 6.
- [37] Kot W., *Współczesne orientacje filozoficzne*, Warszawa 1989.
- [38] Kotarbiński T., *O istocie oceny etycznej*, „Przegląd Filozoficzny”, 1948, R. XLIV, z. 1–4.
- [39] Kotarbiński T., *O lekceważeniu ewolucyjnego punktu widzenia w metodologii humanistyki*, „Myśl Współczesna”, 1949, nr 1–2.
- [40] Kotarbiński T., *O lekceważeniu ewolucyjnego punktu widzenia w metodologii humanistyki*, „Myśl Współczesna”, 1949, nr 1–2.
- [41] Kotarbiński T., *O postawie reistycznej czyli konkretystycznej*, „Myśl Współczesna”, 1949, nr 10.
- [42] Kotarbiński T., *O urabianiu poglądu na świat i życie*, „Płomienie”, 1947, nr 8–10.
- [43] Kotarbiński T., *Realizm praktyczny*, „Myśl Współczesna”, 1948, nr 5.
- [44] Kotarbiński T., *Zasady dobrej roboty*, „Myśl Współczesna”, 1946, nr 1.
- [45] Kozyr-Kowalski S., *Oblicza rozumu socjologicznego*, [w:] *Krytyka rozumu socjologicznego*, Poznań 1997.

- [46] Krajewski W., *Materia i materializm w świetle fizyki współczesnej*, „Myśl Współczesna”, 1948, nr 6–7.
- [47] Krzywicki L., *Rodowód idei społecznych*, „Myśl Współczesna”, 1947, nr 7–8.
- [48] Krzywicki L., *Rozwój społeczny wśród zwierząt i u rodzaju ludzkiego*, „Świat i Człowiek”, 1913, z. IV.
- [49] Legowicz J., *Zarys historii filozofii*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1983.
- [50] Ładosz J., *Religia jako forma świadomości społecznej*, [w:] S. K. Kowalski, J. Ładosz, *Dialektyka a społeczeństwo. Wstęp do materializmu historycznego*, PWN, Warszawa 1979.
- [51] Łubnicki N., *Witalizm a mechanizm*, „Myśl Współczesna”, 1947, nr 12.
- [52] Mackiewicz W., *Wprowadzenie*, [w:] *Polska filozofia powojenna*, cz. I, Warszawa 2001.
- [53] Maksimow A., *Współczesne teorie fizyczne o materii i ruchu a materializm dialektyczny*, „Myśl Współczesna”, 1947, nr 9–10.
- [54] Milbrandt M., *Filozofia egzystencjonalna Gabriela Marcela*, „Przegląd Filozoficzny”, 1947, z. 1–4.
- [55] Morawski S., *Estetyka polska w okresie dwudziestolecia powojennego*, „Studia Filozoficzne”, 1964, nr 4.
- [56] Nowaczyk M., *Ewolucjonizm kulturowy a religia*, PWN, Warszawa 1989.
- [57] Nowaczyk M., *Orientacje teoretyczno-metodologiczne w religioznawstwie niemarksistowskim*, [w:] *Zarys religioznawstwa*, Warszawa 1988.
- [58] Nowaczyk M., *Problematyka religioznawstwa w pracach Ludwika Krzywickiego*, cz. I, „Euhemer”, 1962, nr 4; cz. II, „Euhemer”, 1962, nr 5.
- [59] Opara S., *Nurty filozofii współczesnej*, Warszawa 1994.
- [60] Ossowski S., *Doktryna marksistowska na tle dzisiejszej epoki*, „Myśl Współczesna”, 1947, nr 12.
- [61] Ossowski S., *Na szlaku marksizmu*, „Myśl Współczesna”, 1948, nr 8.
- [62] Ossowski S., *Teoretyczne zadania marksizmu. Szkic programowy*, „Myśl Współczesna”, 1948, nr 1.
- [63] Pastuszka J., *Materialistyczna a katolicka koncepcja człowieka*, „Przegląd Filozoficzny”, 1947, z. 1–4.
- [64] Piwowarczyk J., *Etyka marksizmu*, „Tygodnik Powszechny”, 1945, nr 34.
- [65] Piwowarczyk J., *Filozofia marksizmu*, „Tygodnik Powszechny”, 1945, nr 31.
- [66] Piwowarczyk J., *Socjalistyczny humanizm*, „Tygodnik Powszechny”, 1948, nr 5.
- [67] Piwowarczyk J., *Socjologia marksizmu*, „Tygodnik Powszechny”, 1945, nr 35.

- [68] Piwowarczyk J., *Teologia marksizmu*, „Tygodnik Powszechny”, nr 32.
- [69] Radkowski T., *Międzynarodowy kongres filozoficzny w Rzymie*, „Tygodnik Warszawski”, 1947, nr 4.
- [70] Sadziński E., *Kontrowersje filozoficzne na łamach „Myśli Współczesnej”*, „Studia Filozoficzne”, 1983, nr 7.
- [71] Sadziński E., *Marksizm jako perspektywa teoretyczna „Myśli Współczesnej” w latach 1949–51*, „Studia Filozoficzne”, 1984, nr 2.
- [72] Schaff A., *Dokąd prowadzi droga*, „Glob”, Szczecin 1988.
- [73] Schaff A., *Ludwik Krzywicki a filozofia marksistowska*, „Myśl Współczesna”, 1949, nr 8–9.
- [74] Schaff A., *Marksizm a rozwój nauki*, „Myśl Współczesna”, 1948, nr 6–7.
- [75] Schaff A., *Notatki Kłopotnika*, Warszawa 1995.
- [76] Schaff A., *Przedmiot filozofii w świetle marksizmu*, „Myśl Współczesna”, 1949, nr 1–2.
- [77] Skarbek ks., *Radykalizm rewolucyjny a radykalizm konstruktywny*, „Tygodnik Warszawski”, 1947, nr 10.
- [78] Skarbek ks., *Radykalizm*, „Tygodnik Warszawski”, 1948, nr 10.
- [79] Słabek H., *Intelektualistów obraz własny 1944–1989*, Warszawa 1997.
- [80] Stępień A. B., *Filozofia na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (1918–1968)*, „Znak”, 1968, nr 20.
- [81] Stępień A. B., *O stanie filozofii tomistycznej w Polsce*, [w:] *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. II, Warszawa 1968.
- [82] Stępień A. B., *Stan filozofii we współczesnej Polsce*, [w:] *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, red. A. Bronk, Lublin 1995.
- [83] Stępień A. B., *Stan i potrzeby filozofii w Polsce*, „Znak”, 1977, nr 29.
- [84] Strzelecki E., *O Ludwiku Krzywickim*, „Myśl Współczesna”, 1947, nr 7–8.
- [85] Studentowicz K., *Radykalizm ruchu chrześcijańsko-społecznego w Polsce*, „Tygodnik Warszawski”, 1947, nr 2.
- [86] Suchodolski B., *O wielorakości i jedności egzystencjalizmu*, „Przegląd Filozoficzny”, 1947, z. 1–4.
- [87] Szacki J., *W służbie społeczeństwa czy władzy. Socjologia polska w latach 1944–1989*, [w:] *Krytyka rozumu socjologicznego*, red. S. Kozyr-Kowalski, Poznań 1997.
- [88] Szarota T., *Upowszechnienie kultury*, [w:] *Polska Ludowa 1944–1950. Przemiany społeczne*, Warszawa — Wrocław — Kraków — Gdańsk 1974.

- [89] Szczepański J., *The Polish Inteligentsia*, „World Politics”, 1962, nr 3.
- [90] Średniowska K., *Rola „Kuźnicy” i „Myśli Współczesnej” w polskiej rewolucji kulturalnej w latach 1945–1948/49*, „Rocznik Łódzki”, 1965, t. X.
- [91] Świda-Ziemba H., *Stalinizm i społeczeństwo polskie*, [w:] *Stalinizm*, red. J. Kurczewski, Warszawa 1989.
- [92] Świeżawski S., *Albertyńsko-tomistyczna a kartezjańska koncepcja człowieka*, „Przegląd Filozoficzny”, 1947, z. 1–4.
- [93] Tatariewicz W., *Historia filozofii*, PWN, Warszawa 1970, t. 3.
- [94] Tatariewicz W., *Zarys dziejów filozofii w Polsce*, Kraków 1948.
- [95] Woleński J., *Filozofia polska 1945–1989*, „Znak”, 1992, nr 4.
- [96] Woleński J., *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Warszawa 1985.
- [97] *Wprowadzenie do filozofii*, red. M. Krąpiec, Lublin 1996.
- [98] Żur A., *O nierealnym realizmie*, „Tygodnik Warszawski”, 1948, nr 10.

POLISH PHILOSOPHICAL DISPUTES 1945–1949

ABSTRACT

The article investigates disputes within Polish philosophy of the postwar years (1945–1949). I characterize the state of Polish philosophy during the period mentioned — trends constituting continuation of the pre-war approaches as well as new problems and their solutions. I do not consider mutual interactions between philosophy and other spheres of culture, activities by Polish philosophers in exile or international reception of Polish philosophy.

Keywords:

Polish philosophy, philosophical trends, philosophical disputes, philosophical solutions.

Recenzent dr hab. Zbigniew Stachowski, prof. UR