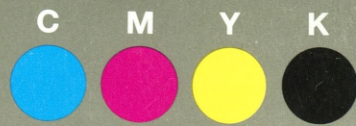


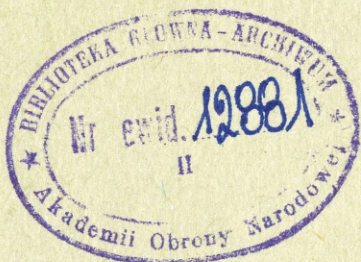
Grey Scale #13



A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19

AKADEMIA SZTABU GENERALNEGO WP

ASG wewn. 3446/79



Płk dr Czesław ŁUSZCZYNA

**KRYTYKA WSPÓŁCZESNEJ FILOZOFII
NIEMARKSISTOWSKIEJ**

1272

Biblioteka Główna
Akademii Obrony Narodowej

S/837



05-000992-002-0

WARSZAWA

MAJ

1979

12881



Colour Chart #13



AKADEMIA SZTABU GENERALNEGO WP

ASG wewn. 3446/79



Plk dr Czesław ŁUSZCZYNA

**KRYTYKA WSPÓŁCZESNEJ FILOZOFII
NIEMARKSISTOWSKIEJ**

1272

Biblioteka Główna
Akademii Obrony Narodowej

S/837



05-000992-002-0

WARSZAWA

MAJ

1979

12881

AKADEMIA SZTABU GENERALNEGO WP

ASG wewn. 3446/79



Płk dr Czesław ŁUSZCZYNA

„KRYTYKA WSPÓŁCZESNEJ FILOZOFII NIEMARKSISTOWSKIEJ”



272

S/837

WARSZAWA

maj

1979 rok

RECEIVED BY THE DIRECTOR

NOV 19 1917

1917

NOV 19 1917

RECEIVED BY THE DIRECTOR

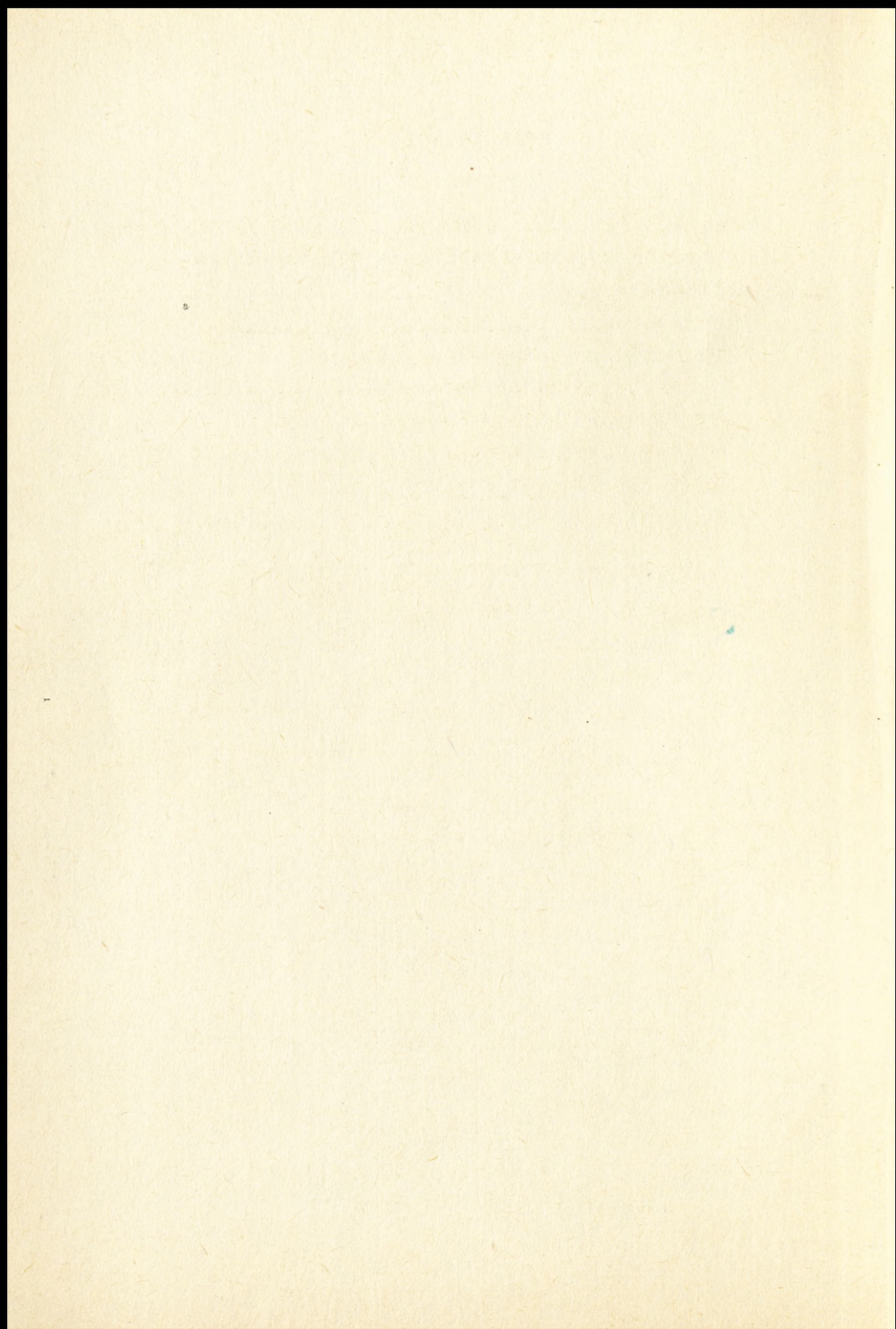
NOV 19 1917

SPIS TREŚCI

	Str.
Wstęp	5
1. Krytyczne ujęcie współczesnej filozofii katolickiej	7 ✓
a/ Neotomizm	7
b/ Humanizm integralny	22
c/ Personalizm prawicowy	24 ✓
d/ Personalizm lewicowy	28 ✓
e/ Teilhardyzm	32 ✓
f/ Teologia "śmierci Boga"	42
2. Krytyczne ujęcie współczesnej filozofii burżuazyjnej	43
a/ Pragmatyzm	43
b/ Neopozytywizm	51
c/ Strukturalizm	62
d/ Fenomenologia	70
3. Krytyczne ujęcie współczesnej filozofii drobnomieszczańskiej	72
a/ "Krytyczna teoria" szkoły frankfurckiej	72
b/ Egzystencjalizm	79
c/ Marcuseanizm	89
d/ Frommizm	96
e/ Hofferyzm	99
4. Bibliografia	102

ca, 25

14



W S T Ę P

We współczesnej filozofii niemarksistowskiej wyróżnia się trzy następujące główne nurty: 1/ nurt filozofii katolickiej; 2/ nurt filozofii burżuazyjnej; 3/ nurt filozofii drobnomieszczańskiej. W każdym z tych nurtów występują z kolei liczne kierunki różniące się między sobą sposobem ujęć, zakresem i interpretacją podejmowanych problemów. I tak nurt filozofii katolickiej obejmuje takie kierunki, jak: neotomizm, humanizm integralny, personalizm prawicowy, personalizm lewicowy, teilhardyzm i chrześcijański ateizm zwany "teologią śmierci Boga". W nurcie filozofii burżuazyjnej występują takie kierunki, jak: pragmatyzm, neopozytywizm, fenomenologia i strukturalizm. W skład filozofii drobnomieszczańskiej wchodzi: "krytyczna teoria" szkoły frankfurckiej, egzystencjalizm, marcuseanizm, frommizm i hofferyzm.

Wymienione nurty i kierunki współczesnej filozofii niemarksistowskiej są wyraźnie zróżnicowane, szczególnie jeśli idzie o ich stosunek do marksizmu i socjalizmu a także do kapitalizmu. Dlatego nie można je traktować jednako i negować treści ich rozważań tylko dlatego, że różnią się one diametralnie od marksistowskich ujęć i rozwiązań.

Marksizm w krytycznej analizie i ocenie wymienionych kierunków filozofii współczesnej kieruje się czterema następującymi zasadami:

1/ zasadą klasowości - nakazującą klasowe podej-

ście do oceny każdego kierunku filozoficznego zarówno od strony genezy i treści, społecznych oraz ideologicznych funkcji. Żadna bowiem filozofia nie wyrasta w społecznej, naukowej i ideologicznej "próżni", lecz rodzi się w konkretnej sytuacji historycznej i klasowej, wyrażając w ostatecznej instancji interesy określonej klasy lub grupy społecznej.

2/ Zasada historyzmu - ujmującą wymienione kierunki filozoficzne w ich historycznym rozwoju, a więc z uwzględnieniem ich ewolucji, zmiany poglądów ich reprezentantów. Wiadomo bowiem, że poszczególne kierunki przechodziły przez mniej lub bardziej jasno dające się wyróżnić stadia czy etapy charakteryzujące się w stosunku do poprzednich nowymi elementami filozoficznymi a także innym stosunkiem do marksizmu i socjalizmu.

3/ Zasada konkretności - postulującą konieczność zróżnicowanego podejścia do każdego z kierunków od strony ich genezy; charakteru klasowego i spełnianej funkcji w toczącej się między socjalizmem a kapitalizmem walce ideologicznej. Przestrzega ona przed traktowaniem współczesnej filozofii niemarksistowskiej jako jednolitej i w równym stopniu antymarksistowskiej i antykomunistycznej tylko dlatego, że wyrosła i wyrasta na gruncie społeczeństwa kapitalistycznego. Tymczasem złożona struktura społeczeństw burżuazyjnych, wielorakie sprzeczności targające ich organizmami powodują, że funkcjonująca na ich gruncie myśl filozoficzna jest wyraźnie zróżnicowana.

4/ Zasadą krytyki dialektycznej - ukazującej współczesną filozofię niemarksistowską w całej jej złożoności i rozciągłości, a więc od strony społecznych, klasowych i teoriopoznawczych źródeł, funkcji ideologicznej, a także obecnych w niej realnych problemów badawczych. Dzięki temu marksizm unika zarówno apologetyzmu jak i nihilizmu tej filozofii oraz dokonuje dialektycznej recepcji zawartych w niej rzeczywistych problemów badawczych w oparciu o swoją teorię i metodologię.

1. Krytyczne ujęcie współczesnej filozofii katolickiej

a/ Neotomizm

Neotomizm to odrodzony w końcu XIX i począt-
kach XX wieku tomizm, dostosowany do nowych, współ-
czesnych warunków. Proces jego odnowy lub uwspół-
cześniania formalnie rozpoczął się od wydania w
1879 roku encykliki "Aeterni Patris" przez papieża
Leona XIII, która ogłosiła filozofię Tomasza jako
doktrynę najbardziej odpowiadającą potrzebom situa-
cji społecznej i najgłębiej wyrażającą ducha kato-
licyzmu. Zalecała również by "przyjmować każdy mą-
dry pogląd, każdy wynalazek, który jawi się jako
pożyteczny, każdą godną asymilacji myśl". Chodziło
więc o to by odrodzony tomizm był nie tylko metodo-
logicznym i filozoficznym narzędziem uzasadniania
prawd "objawionych", ale również instrumentem asymi-
lacji wartości świeckich zrodzonych poza i wbrew
kościółowi.

Do odrodzenia się tomizmu przyczyniły się wielorakie czynniki, do których m.in. należą: 1/ burzliwy rozwój nauk szczegółowych /fizyki, biologii, chemii, astronomii itd./, które postawiły pod znakiem zapytania szereg dogmatów religijnych; 2/ ukształtowanie i upowszechnianie się marksistowskiej teorii rozwoju przyrodniczo-społecznego, która zagrażała całemu światopoglądowi religijnemu; 3/ zmiana postawy burżuazji, która z klasy ongiś postępowej przekształciła się w obliczu wzrastającego ruchu robotniczego w klasę coraz bardziej konserwatywną jednocząc się z kościołem oferującym jej ideologiczną pomoc; 4/ pojawienie się w łonie kościoła licznych prądów m.in. modernizmu /A. Loisy, E. Le Roy, A. Fogazzaro i inni/, który subiektywizował wiarę, sprowadzał jej sens do zwykłej sumy "przeżyć religijnych", co prowadziło do negacji wszystkich zewnętrznych środków, przy pomocy których kościół oddziałuje na społeczeństwo; podjął program reform umiarkowanych w organizacji kościoła oraz dążył do rozdziału między religią a wiedzą świecką, między kościołem a państwem.

Pracę nad krzewieniem i uaktualnianiem tomizmu dla potrzeb katolickiego kościoła rozwijano poprzez zakładanie różnych pism i periodyków oraz istniejące i tworzone seminaria duchowne, uniwersytety i instytuty. I tak np. z inicjatywy Leona XIII powstała w Rzymie Akademia św. Tomasza przemianowana w 1909 r. na Collegium Angelicum, Wyższy Instytut Filozofii w Katolickim Uniwersytecie w Lovanium

w 1882 r. oraz Międzynarodowy Uniwersytet Katolicki we Fryburgu szwajcarskim w 1889 r. Wymienione ośrodki w znacznym stopniu przyczyniły się do odrodzenia tomizmu.

1. W teorii bytu neotomizm głosi w ślad za tomizmem, że świat materialny został stworzony z niczego przez Boga osobowego, który jest odwieczny, niezmienny i absolutnie doskonały. Świat istnieje dzięki nieustannej woli Boga. Każdy byt jest złożony z możliwości /zaistnienia/ i aktu /faktycznego już istnienia/, istoty /tj. czym on jest/ i istnienia /tj. tego, co sprawia, że dany byt istnieje/. Każdy konkretny byt jednostkowy jest bytem skończonym, przygodnym, niekoniecznym, powstał więc z woli Boga. Jedynie Bóg jest czystym aktem i istnieje odwiecznie, jest bytem koniecznym.

Neotomizm podtrzymuje nadal pięć tomistycznych dowodów na istnienie Boga: 1/ z ruchu; 2/ z przyczyny sprawczej; 3/ z konieczności i przypadku; 4/ ze stopni doskonałości; 5/ z celowego i harmonijnego rozwoju świata. Poza tym posługuje się współczesnymi dowodami, do których należą: 1/ z teorii ucieczki galaktyk; 2/ z prawa wzrostu entropii; 3/ historyczny; 4/ biogenetyczny; 5/ moralny; 6/ z uczonych wierzących; 7/ z faktów nadprzyrodzonych tj. cudów i 8/ z powagi Pisma świętego.

Dla zorientowania się w jaki sposób neotomiści usiłują dyskutować osiągnięcia niektórych nauk by wykazać, że Bóg faktycznie istnieje, za - trzymajmy się pokrótce na analizie dwóch pierwszych

z wymienionych dowodów. I tak dowód z teorii ucieczki galaktyk oparty jest na następującym rozumowaniu: w oparciu o tzw. efekt Dopplera i analizę widmową światła płynącego od odległych galaktyk szeregu uczonych /m.in. ks. Lemaitre, H. Bondi, W. de Sitter, Friedman, Eddington, Infeld/ wysunęło twierdzenie, że galaktyki oddalają się od siebie, a szybkość tego oddalania się jest wprost proporcjonalna do odległości między nimi. Np. obłok Magellana odległy od naszej Ziemi ok. 160 tys. lat świetlnych oddala się z prędkością 170 km/sek.; mgławica konstelacji Wielkiej Niedźwiedzicy odległa od Ziemi około 420 milionów lat świetlnych oddala się z prędkością 45 tys. km/sek. Galaktyka zaś gwiazdozbioru Wolarza odległa od Ziemi około 6 miliardów lat świetlnych oddala się z szybkością 145 tys. km/sek.

W oparciu o to zjawisko wysunięto tezę, że przed ściśle określonym czasem /jedni, że przed 10 miliardami lat, drudzy że przed 15 lub 20 miliardami lat/ cała materia wszechświata była stłoczona w jednej bryle i charakteryzowała się ogromną gęstością^{1/} oraz niesamowicie wysoką temperaturą^{2/}.

1/ Radziecki uczony E.J. Parnow podaje, że 1 cm³ tej materii ważył 100 tysięcy miliardów ton.

2/ Prof. A. Wróblewski podaje temperaturę rzędu 100 miliardów stopni C, fizyk Gamow - 1 bilion stopni C, a fizyk szkocki Dirac - 1 trylion stopni C.

Ten hipotetyczny moment gdy materia znanego nam wszechświata była skupiona w jednej bryle o zawrotnej temperaturze był - w przekonaniu belgijskiego astronoma ks. Lemeitrea, profesora londyńskiego Uniwersytetu H. Bondiego, angielskiego fizyka J. Jeansa i angielskiego filozofa chrześcijańskiego E.T. Whittaker'a - momentem jej stworzenia przez Boga.

Podobnie wypowiedział się Pius XII w swym przemówieniu wygłoszonym 22.11.1951 r. na posiedzeniu Papieskiej Akademii Nauk m.in. stwierdzając: "Nowoczesnej nauce rzeczywiście udało się przez genialne cofnięcie o miliony stuleci być niejako świadkiem słów "fiat lux" /tj. niech się stanie światłość/, które padły na samym początku świata, gdy materia zaczęła istnieć i wytrysło z niej morze światła i promieni ... W ten sposób potwierdziła ona /tj. nauka - C.ł./ z poglądowością właściwą naukowym dowodom fizycznym ... uzasadniony wniosek, że w owej epoce wszechświat został powołany do życia ręką Stwórcy"^{3/}. Ksiądz Zbigniew Bonawentura - Fróg stwierdza podobnie pisząc: "to, co w tej chwili wiemy o wszechświecie, nie świadczy bynajmniej o jego wieczności. Rozszerzanie się wszechświata jest procesem, który 'domaga się początku"^{4/}.

3/ Cyt. za O. Klehr, Nauki przyrodnicze, religia i kościół, KiW 1960, s. 71.

4/ Ks. Zbigniew Bonawentura-Fróg, Kosmogonia wszechświata, "Tygodnik Powszechny", nr 9 /684/ 1962.

Uczeni próbują różnie tłumaczyć fakt ucieczki galaktyk. Jedni z S. Archeniusem, Z. Zawirskim i A. Rey'em stali na stanowisku teorii "wiecznych powrotów" zgodnie z którą zmiany we wszechświecie dokonują się cyklicznie. Drudzy z amerykańskim fizykiem R. Tolmanem opowiadają się za teorią "oscylującego wszechświata" zakładającą występowanie na przemian we wszechświecie rozszerzanie się i kurczenie, powiększanie i zmniejszanie odległości między galaktykami.

Z pozycji filozofii marksistowskiej teoria ucieczki galaktyk nie potwierdza czasowego początku wszechświata, który swym ogromem przekracza granice naszej wyobraźni. Zjawisko oddalania się galaktyk nie możemy odnosić do całego nieznanego nam wszechświata i wyciągać nieuzasadniony ani naukowo ani doświadczalnie wniosek o jego czasowym początku. Prof. Eugeniusz Rybka wypowiada się na ten temat następująco: "Wszelkie rozciąganie na cały wszechświat wyników osiągniętych z obserwacji dostępnego do badań obszaru wszechświata, jest właściwie niedopuszczalną estrapolacją, właściwości bowiem wszechświata zaobserwowane w naszym sąsiedztwie bynajmniej nie muszą być ogólnymi właściwościami wszechświata jako całości"^{5/}.

Teoria ucieczki galaktyk uprawnia nas jedynie do twierdzenia o czasowym początku obserwowanej przez nas części wszechświata zwanej Metagalaktyką.

5/ E. Rybka, *Astronomia ogólna*, Warszawa 1952, PWN s. 456.

I taki wniosek staje się zrozumiały. Skoro nie ma nic wiecznego prócz materii, to każdy skończony układ nawet Metagalaktyczny jest przemijający, ma początek i koniec. Badacze radzieccy W.A. Ambarcumian i W.W. Kaziutinskij podkreślają, że początkowy moment ewolucji wszechświata nie jest jakimś absolutnym "początkiem wszystkiego" lecz momentem utworzenia się pramaterii, z której ukształtowały się znane nam formy materii^{6/}.

Niektórzy uczeni krajów zachodnich również wypowiadają się przeciwko wyprowadzaniu wniosku o czasowym początku wszechświata z teorii ucieczki galaktyk. I tak; znany współczesny fizyk szwedzki H. Alfren stwierdza, że "Wiara w jakąkolwiek ingerencję sił nadprzyrodzonych w proces ewolucji materii we Wszechświecie, jest całkowicie obca na szemu pojmowaniu otaczającej nas przyrody"^{7/}. Kosmolog angielski W.B. Bonnor krytykując poglądy utożsamiające początek ekspansji wszechświata z jego stworzeniem wskazuje, że odkrycie zjawiska rozszerzania się wszechświata było dla teologii chrześcijańskiej niezwykle okazją umożliwiającą wyprowadzenie Boga jako stwórcy. "Na okazję taką - pisze on - teologia chrześcijańska czekała bez przerwy od siedemnastego wieku, kiedy to nauka zaczęła wy-

6/ Por. W.A. Ambarcumian, W.W. Kaziutinskij, Dialektika w sowremiennej astronomii w: Lenin i sowremienneje jestiestwoznanije, Moskwa 1969, s. 235-236.

7/ H. Alfren, Kosmologia i antymateria, Warszawa 1973, s. 29.

pierać religię z racjonalnie nastawionych umysłów^{8/}.

Zdaniem Bonnora, na szczególne potępienie zasługuje fakt, że stanowisko teologów zaczęli podzielać również przyrodnicy zajmujący się badaniem wszechświata. A przecież jest ono dla nauki nie do przyjęcia. "Zadaniem nauki - pisze on - jest poszukiwanie racjonalnego wyjaśnienia zdarzeń zachodzących w realnym świecie i każdy naukowiec odwołujący się przy tej okazji do Boga podcina gałąź, na której siedzi. Dotyczy to zarówno początku rozszerzania się Wszechświata, jak i każdego innego zjawiska"^{9/}.

Dowód antropologiczny wyprowadzony został z drugiego prawa termodynamiki - prawa wzrostu entropii sformułowanego przez niemieckiego fizyka R. Clausiusa /1822-1888/. Zgodnie z nim energia cieplna przechodzi zawsze od ciał o temperaturze wyższej do ciał o temperaturze niższej aż do momentu ich wyrównania się. Wzrost entropii /rozpraszanie energii cieplnej/ mimo iż spełnia się jedynie w układzie zamkniętym tj. takim, z którego energia cieplna nie przenika na zewnątrz i odwrotnie, to jednak Clausius i inni jak A. Lorentz, Veronnet, M.W. Zemansky, R. Emden, J. Jeans i Eddington rozszerzyli ją na cały wszechświat.

Wyprowadzono następnie wniosek, że z chwilą wyrównania się temperatury we wszechświecie, ustana wszelkie procesy energetyczne, energia utraci zdolność do przemian i przypominać będzie nie płyn

8/ W.B. Bonnor, Zagadka rozszerzającego się Wszechświata, Warszawa 1972, s. 132.

9/ Tamże, s. 134.

nący potok, lecz stojącą w kałuży wodę. Ustaną wówczas wszelkie procesy, zginie życie. Będzie to śmierć termiczna wszechświata. Teologowie podchwycili tę teorię i w oparciu o nią spreparowali tzw. entropologiczny dowód istnienia Boga w treści następującej: wszechświat nieuchronnie zmierza do śmierci cieplnej. Jednak stan ten do chwili obecnej nie został osiągnięty. Gdyby wszechświat istniał nieskończenie długo, śmierć termiczna już by nastąpiła. Wobec tego wszechświat nie istnieje odwiecznie, lecz posiada czasowy początek, który związany jest z nagromadzeniem energii.

Rozpraszanie energii dokonuje się samorzutnie, natomiast jej koncentracja nie może się dokonać samorzutnie. Musiał więc ktoś spowodować jej koncentrację, a więc istnieje Stwórca, Bóg. Papież Pius XII we wspomnianym już przemówieniu sięgnął i po ten argument mówiąc: "To nieuchronne wydarzenie /tj. wzrost entropii/ wymaga wyraźnie - jak to wynika z pozytywnych osiągnięć naukowych - istnienia koniecznej istoty"^{10/}.

Już Engels wypowiadał się zdecydowanie przeciwko teorii śmierci cieplnej wszechświata twierdząc, że przyczyna ruchu tkwi w samej materii a nie poza nią, dlatego ciepło wypromieniowane w przestrzeń kosmiczną musi mieć możliwość przekształcenia się w inną formę ruchu, w której będzie mogło ponownie się skupić i stać się aktywne, przydatne^{11/}. Austria-

10/ Cyt. za O. Klohr, Nauki przyrodnicze, religia i kościół ..., s. 76.

11/ Por. F. Engels, Dialektyka przyrody, Warszawa 1953, KiW, s. 300.

cki fizyk L. Boltzmann /1844-1906/ i polski fizyk Marian Smoluchowski /1872-1917/ wykazali, że prawo wzrostu entropii posiada jedynie charakter statystyczny tzn., że określa tylko stopień prawdopodobieństwa osiągnięcia przez jakiś układ stanu wzrostu entropii. Prawdopodobieństwo to jest bardzo wielkie dla układów zamkniętych, obejmujących wielką lecz skończoną liczbę cząsteczek lub atomów. Natomiast w układach obejmujących bardzo małą liczbę cząsteczek lub atomów, zachodzą często zjawiska zmniejszania entropii, zmniejszanie to jest tym większe, im mniejsze są rozmiary układu.

Przewidywana przez Engelsa i Smoluchowskiego możliwość skupiania się energii cieplnej została potwierdzona przez współczesną naukę. Świadczy o tym m.in. odkrycie radzieckiego astrofizyka W.A. Ambarcumiana "asocjacji gwiazd" czyli grup gwiazd najmłodszych powstałych i powstających z rozpylonej materii międzygwiazdnej. Gwiazdy tych asocjacji powstały stosunkowo niedawno /w skali kosmicznej/ inaczej zdążyłyby się już rozproszyć pod przemożnym wpływem sił grawitacyjnych jądra galaktyki. Również obserwatoria astronomiczne w USA doniosły w 1955 roku, że w części konstelacji Oriona "powstały" dwie nowe gwiazdy.

Współczesna astronomia i fizyka jądrowa wykazują, że obok procesów rozpraszania dokonują się procesy koncentracji energii cieplnej we wszechświecie w wyniku częstych zderzeń rozpylonej materii kosmicznej i zachodzących w jej formułujących się układach procesów jądrowych; przy przekształca-

niu się pierwiastków cięższych w lżejsze jak ma to miejsce w reaktorze atomowym lub przy wybuchu bomby atomowej, lżejszych w cięższe najczęściej wodoru w hel jak ma to miejsce podczas wybuchu bomby wodorowej i przy zderzeniu negatonu z pozytonem, protonu z antyprotonem.

Dzisiaj teoria śmierci cieplnej wszechświata nie posiada wielu zwolenników nawet wśród teologów. Przykładem jest chociażby ks. prof. Kazimierz Kłósak, który na ten temat pisze: "możemy powiedzieć, że owa śmierć nigdy nie zaistnieje, bo skoro drugie prawo termodynamiki nie stosuje się do całości kosmosu, z tej racji, że w kosmosie nigdy nie dojdzie do całkowitego ujednostajnienia temperatury, to perspektywa śmierci cieplnej musi odpaść"^{12/}.

2. W teorii poznania neotomizm stoi na stanowisku, że przedmiotem ludzkiego poznania jest świat materialny, oddziałujący na nasze zmysły. Poznanie naturalne zaczyna się od poznania zmysłowego, co nie świadczy o doskonałości ludzkiego poznania, lecz jest dowodem ułomności ludzkiej natury. Całą wiedzę naturalną czerpiemy ze zmysłów - głoszą neotomiści - ale dodają, że jest to dowodem "słabości i niewystarczalności" ludzkiego poznania, dowodem niższości człowieka wobec aniołów i Boga. Również rozumowanie tj. przechodzenie od jednej do drugiej myśli jest wyrazem ułomności i niższości człowieka. Rozum ludzki skazany jest na bierne

12/ Ks. K. Kłósak, W poszukiwaniu pierwszej przyczyny, Warszawa 1957, t. 1, s. 54.

"wchłanianie" danych doświadczenia zmysłowego, co w poważnym stopniu ogranicza nasze szanse poznawcze. Dlatego człowiek nie może zgłębić wielu istotnych problemów. Ta niedoskonałość ludzkiego poznania wynika z tego, że człowiek jest substancją złożoną z duszy i ciała, że dusza ludzka "zanurzona jest w materii", która ogranicza i krępuje ludzkie poznanie, uniemożliwia bezpośrednie uczestnictwo człowieka w umyśle Boga.

Doskonalszą formą poznania jest poznanie immanentne /ogład wewnętrzny/ właściwe aniołom tzw. czystym inteligencjom. J. Maritain na ten temat pisze: "Anioł nie rozumuje ani nie rozprawia, posiada on tylko akt intelektualny będący zarazem widzeniem i sądem: widzi więc następstwa nie kolejno przez przesłanki lecz natychmiast w samej przesłance; nie potrzebuje stopniowej aktualizacji wiedzy, która stanowi właściwe postępowanie logiczne. Myśl jego porusza się intuicyjnymi skokami od jednego aktu doskonałego do drugiego, od jednej pełni zrozumienia do drugiej". I dalej: "Tym więc sposobem poznanie anielskie, będące jedynie zależne od Boga, niezależne jest od rzeczy, nie czerpie z nich swoich pojęć i nie są one jego regułą formalną"^{13/}.

Dlatego zasięg poznania anielskiego i jego precyzja są daleko doskonalsze od poznania ludzkiego. "Rozum anielski - pisze zachodnioniemiecki neotomista Mauser - bardziej przewyższa rozum ludzki,

^{13/} J. Maritain, Trzej reformatorzy, s. 66 i 74, wydanie bez daty.

niż rozum najlepszego filozofa rozum najtępszego matołka^{14/}. Najdoskonalszym zaś poznaniem jest poznanie aprioryczne, poznanie "z samego siebie" właściwe tylko i wyłącznie Bogu.

3. Problem stosunku religii do nauki jest w dalszym ciągu uznawany przez neotomizm w ujęciu Akwinaty. Sprowadza się do twierdzenia, że: a/ religia i nauka różnią się całkowicie pod względem dochodzenia do prawd /religia czerpie prawdy z objawienia, nauka z doświadczenia i rozumowania/; b/ wiedza "naturalna", nauka ma wartość o tyle, o ile służy religii w przeciwnym bowiem razie zamienia się w "grzeszną ciekawość"; c/ między twierdzeniami religii i nauki nie może być sprzeczności, a jeśli takie się wyłonią to należy odrzucić twierdzenia nauki i przyjąć twierdzenia religii. Jest to do dziś stosowana w praktyce tzw. "negatywna reguła wiary", zgodnie z którą Bóg będąc ostatecznym źródłem prawdy objawionej i naturalnej nie może być sam w sobie sprzeczny. Jeśli więc objawił coś, czego treść nie jest zgodna z twierdzeniami poszczególnych nauk, to należy przyjąć, że błędne są te twierdzenia naukowe, a nie objawienie.

W wypadku gdy rozbieżności między twierdzeniami niektórych nauk a dogmatami religijnymi są tak rażące, że nawet najbardziej elastyczne tłumaczenie tych dogmatów nie daje się pogodzić z twierdzeniami nauk, wówczas neotomiści zmieniają ich dotychczasową interpretację dowodząc, że jeśli właściwie

14/ (Mauser), Das Wesen des Thomismus, Freiburg 1949, s. 329.

rozumie się ich sens to nie zachodzi między nimi a wynikami nauk żadna sprzeczność. Tak się przedstawia np. sprawa dogmatu stworzenia świata w ciągu sześciu dni, który interpretuje się obecnie z punktu moralnego nakazu czczenia Boga w niedzielnym dniu wypoczynku. Ks. Zbigniew Bonawentura-Fróg pisze, że przebieg stworzenia świata w sześciu dniach ujęty został przede wszystkim w dydaktycznym celu, aby uzasadnić obowiązek święcenia siódmego dnia. "Bóg bowiem przez sześć dni pracował a w siódmym dniu odpoczywał. Podobnie ma postępować i człowiek"^{15/} Biblijny dogmat stworzenia kobiety z żebra Adama interpretuje się z kolei w ten sposób, że chodzi w nim o wykazanie tożsamości kobiety i mężczyzny, o zapewnienie kobiecie równości praw z mężczyzną. Miało to ogromne znaczenie - powiada ks. Józef Krasieński - w tych czasach, "kiedy pisana była Biblia, gdy kobieta, zwłaszcza w ustroju poligamicznym była poniżana i traktowana jako służebnica mężczyzny i niewolnica"^{16/}.

4. W kwestii własności wszystkie encykliki papieskie od "Rerum Novarum" Leona XIII z 1891 r. "Quadragesimo Anno" Piusa XI z 1931 r., "Mater et Magistra" Jana XXIII z 1961 r. oraz "Pacem in terris" tegoż papieża z 1963 r. podkreślały, że "własność prywatna jest święta i nienaruszalna", stanowi pod-

15/ Ks. Zb. Bonawentura-Fróg, Teorie kosmogoniczne układu słonecznego, "Tygodnik Powszechny" nr 21, 1961.

16/ Ks. J. Krasieński, Pojednanie z Darwinem "Tygodnik Powszechny" nr 6, 1967.

stawę wolności człowieka i jego samodzielności. Jednakże Paweł VI w encyklice pt. "Populorum progressio" z 1967 r. dopuszcza możliwość dokonania reformy rolnej i uspołecznienia środków produkcji w następujących trzech okolicznościach: a/ gdy wielka własność nie jest wykorzystana; b/ gdy wielka własność jest wykorzystana ale wokół niej znajduje się straszliwe nędza wołająca "o pomstę do nieba" i c/ gdy wyrządza poważne szkody dla interesów kraju. W encyklice tej jest również stwierdzenie, że nie uważa się żadnej z form własności /tj. prywatnej i społecznej/ za "nadrzędną" lub "wyższą", co jest wyrazem desakralizacji własności prywatnej. Paweł VI stwierdził tam wręcz, że "dobra naturalne winny służyć wszystkim ludziom", zaś zasadę tę "realizować można na gruncie różnych form organizacji produkcji".

5. Oдноśnie państwa i władzy neotomizm głosi, że pochodzą od Boga. Państwo pochodzi od Boga nie bezpośrednio lecz pośrednio. Bóg wlał w naturę ludzką nieprzepartą dążność do łączenia się ludzi w państwo. Władza też pochodzi od Boga, bowiem żadna społeczność nie może obejść się bez władzy. Sam sposób wyboru władzy, jakość ustroju zależy od samych ludzi. Zwierzchnik państwa wybrany legalnie rządzi już nie z mocy ludzi, którzy go wybrali, lecz z mocy Boga, jest jego namiestnikiem na ziemi. Jeszcze do niedawna twierdzono, że władza w socjalizmie nie pochodzi od Boga gdyż została narzucona lub wybrana rzekomo nielegalnie.

Paweł VI w encyklice "Populorum progressio" stwierdza, że "władza kościelna i świecka są suwerenne każda we własnym zakresie". Jest to krok w kierunku uznania zasad oddzielenia kościoła od państwa i instytucji użytku publicznego. W liście zaś apostoelskim "Octogesima adveniens" z 1971 r. wydanym z okazji 80-lecia encykliki "Rerum Novarum" Leona XIII, Paweł VI stwierdza, że "kościół nie przeciwstawia istniejącym strukturom społecznym własnego ideału tej struktury", lecz "działa we wszystkich istniejących strukturach". Jest tamże również mowa i o tym, że chrześcijanie mogą uczestniczyć w ugrupowaniach politycznych głoszących społeczne dążenia socjalizmu. Dotychczas obowiązywała w kościele formuła z encykliki "Quadragesimo Anno" Piusa XI z 1931 r., że katolik i socjalista to "contra dicto in adiecto" /sprzeczność sama w sobie/.

b/ Humanizm integralny

Świecki katolicki filozof francuski J. Maritain /1882-1973/ wystąpił ze swoją filozofią społeczną zwaną "humanizmem integralnym" od tytułu jego pracy wydanej w 1936 r., która stanowiła opozycję na antropocentryzm marksizmu i na ortodoksyjny skrajny humanizm teocentryczny. W przekonaniu Maritaina marksistowski humanizm nie jest pełnym humanizmem ponieważ koncentruje uwagę tylko na warunki materialnego bytu człowieka, zanedbując przy tym problem zbawienia jego duszy. Traktowanie z kolei spraw do-

tyczących warunków życia człowieka jako mało zna -
czących, marnych, przemijających, nie zasługujących
na zainteresowanie - jak czynił to ortodoksyjny hu -
manizm teocentryczny - było w przekonaniu Maritaina
błędne, gdyż wartości doczesne, materialne nie są
tylko środkami do uzyskania zbawienia, lecz także
"celami pośrednimi" dla osiągnięcia szczęścia osta -
tecznego /eschatologicznego/.

W związku z tym Maritain wysunął koncepcję huma -
nizmu integralnego polegającego na przejęciu od hu -
manizmu marksistowskiego wartości dotyczących tro -
ski o ludzkie warunki życia i samego człowieka i
połączenia ich z wartościami tkwiącymi w humani -
źmie katolickim dotyczącym zbawienia duszy w życiu
pośmiertnym człowieka. Poza tym Maritain wystąpił
przeciwko idei "sacrum imperium" - "świętego władz -
twa" kościoła, stwierdzając że jest to już prze -
starzałe. Państwo, w jego przekonaniu, powinno być
świeckie, ale o "charakterze chrześcijańskim", któ -
ry mu nadadzą wartości etyki chrześcijańskiej akce -
ptowane przez obywateli i wcielane w działalności
organów państwowych.

Maritain wypowiedział się również za tym, aby w
państwie zezwolono na istnienie postaw wieloświa -
topoglądowych, aby wierzący i niewierzący współ -
działali ze sobą w realizacji wspólnych celów do -
bra społecznego. Pisze on na ten temat następująco:
"niewierni żyją na równi z wiernymi i uczestniczą
w tym samym dobrze doczesnym"^{17/}. Stanowisko Mari -
taina jest "otwarte" na wzajemne przenikanie kato -

17/ J. Maritain, Humanisme integral, Paris 1936, s.179.

licyzmu i kapitalistycznych struktur państwowych, mimo iż poddał on krytyce pewne strony cywilizacji burżuazyjnej, integryzm katolicki i odciął się od faszystowskiego totalitaryzmu. Ale jego stanowisko jest jednocześnie "zamknięte" dla kontaktów i dialogu z socjalizmem i marksistowską ideologią.

Maritain wystąpił zdecydowanie przeciwko materializmowi dialektycznemu traktując go jako "heretżę chrześcijaństwa" oraz przeciwko idei socjalistycznej przebudowy społeczeństwa stawiając socjalizmowi zarzut, że działa niezgodnie z duchem katolickiego personalizmu. Niezależnie jednak od tego Maritain odegrał w końcu lat trzydziestych i czterdziestych naszego wieku rolę postępową w dominującej wówczas w łonie katolicyzmu formacji integrystycznej. Oddziałął on na postępowe środowiska inteligencji chrześcijańskiej, głównie swoją koncepcją humanizmu integralnego oraz ideą człowieka jako jednostki i osoby. Odcinając się od faszystowskiego totalitaryzmu zjednał sobie uznanie nie tylko wśród myślicieli katolickich ale i świeckich.

c/ Personalizm prawicowy

Reprezentantami personalizmu prawicowego m.in. są J. Maritain, P. Gillet, E. Gilson, B. Roland - Gosselin, P. Schwalm i inni. Ujmują oni człowieka dualistycznie: jako jednostkę i jako osobę. Człowiek jako jednostka jest egzemplarzem gatunku ludzkiego, częścią organizmu społecznego. Z tej racji powinien się podporządkować wymogom życia społecz-

p. 10. ogólny charakter filozofii personalistycznej

nego, jego prawom, zwyczajom i obyczajom. Człowiek jako osoba obdarzony jest duszą nieśmiertelną, stąd "nie przynależy w całości do społeczeństwa" lecz pod pewnymi względami "wznosi się ponad nie".

"Człowiek jako jednostka - pisze Maritain - ma służyć społeczeństwu. Jako istota rozumna jest celem samym w sobie od społeczeństwa niezależnym i podporządkowanym tylko Bogu"^{18/}. "Istota osoby - stwierdza E. Gilson - pokrywa się z istotą wolności"^{19/}.

Jednakże człowiek dla personalistów jest bytem psychofizycznym "compositum" materii i formy, ciała i duszy. Nie jest więc człowiekiem ani ciało oddzielnie wzięte, ani też dusza oderwana od ciała. Człowiekiem czyli substancją zupełną, jest dopiero jedność obu elementów. "Dusza i materia - stwierdza Maritain - są dwiema zasadami substancjalnymi jednego i tego samego bytu, zwanego człowiekiem"^{20/}. Rzecz jednak w tym, że w owej "kompozycji" dusza jest składnikiem określającym, najwartościowszym, jest "pierwszą zasadą życia" aktem i formą ciała. I ona właśnie stanowi istotę osobowości.

Personalisci szczególnie mocno akcentują niezależność osoby ludzkiej od wszelkich uwarunkowań społecznych. Wszelkie osobowe działanie człowieka,

18/ J. Maritain, Les droits de l'homme et loi naturelle Paris 1945, s. 20.

19/ E. Gilson, Duch filozofii średniowiecznej, Warszawa 1958, s. 205.

20/ J. Maritain, Humanism integral ..., s. 17.

w przekonaniu Maritaina wypływa tylko z niego samego, z jego wolnej woli i nie jest uwarunkowane naturalnymi i społecznymi wyznacznikami, "Osoba ludzka - pisze on - jako rzecz istnieje przez siebie, bo nie istnieje w czymś drugim, i dla siebie, gdyż celu swego nie otrzymuje z zewnątrz, od przyrody, od społeczeństwa i od historii"^{21/}. I dalej osoba to "pełna indywidualna substancja natury intelektualnej, kierująca się własnymi czynami, samoprawna, autonomiczna we właściwym tego słowa rozumieniu"^{22/}.

Człowiek może osiągnąć zbawienie swej duszy wówczas, gdy dostąpi łaski boskiej, gdy będzie posłuszny nakazom i zaleceniom kościoła. Człowiek sam z siebie, bez pomocy kościoła, bez łaski boskiej, nie jest zdolny czynić dobrze i jest skłonny do grzechu. Człowiek pozostawiony sam sobie skłonny jest wybrać zło. Zło jest niewolą gdyż człowiek czyniąc zło pozostaje w niewoli zmysłów. Wolność uzyskuje człowiek gdy wyzwala się z zewnętrznych uwarunkowań, gdy działa sam z siebie dążąc do zbawienia co osiąga przez "rozkwit życia moralnego w myśl wskazań etyki chrześcijańskiej".

Wolność osobowa człowieka to "wolność wyłącznie duchowa" polegająca na tym, że "jest się związanym z tym, co nie jest z tego świata". Wszelkie zaś ce-

21/ J. Maritain, La personne humaine et le bien commun, Paris 1947, s. 24.

22/ J. Maritain, Principes d'une politique humanisme, Paris 1945, s. 31.

le materialne, ziemskie, mają wartość o tyle, o ile służą dążeniu do życia "innego niż życie czysto ludzkie". Człowiek nie powinien dążyć do szczęścia osobistego jako celu samego w sobie, ale tylko jako celu podporządkowanego głównym zadaniom, jakimi są: służba Bogu i kościołowi.

Personalisci wypowiadają się za potrzebą dokonania "rewolucji moralnej", której celem jest likwidacja "ducha pieniądza i kapitalizmu". Maritain uważał, że rewolucja taka jest jedyną "prawdziwie antykapitalistyczną rewolucją" wyzwalającą osobę ludzką od ducha kapitalizmu. Błąd marksistów w przekonaniu personalistów polega rzekomo na tym, że głoszą oni ideę wyzwolenia ludzi pracy od kapitalizmu. Owo wyzwolenie uzależniają zaś od walki o zdobycie władzy politycznej, od wykorzystania tej władzy do zmian struktury społeczno-ekonomicznej i zapewnienia społecznej własności środków produkcji.

Prawdziwa zaś rewolucja antykapitalistyczna powinna, w przekonaniu personalistów polegać na wyzwoleniu ludzi od "ducha kapitalizmu" a nie na likwidacji własności prywatnej, na skupieniu ludzi z różnych warstw pod sztandarem chrześcijańskiej miłości i wzajemnej pomocy, na szerzeniu religijności i walce z mieszczańskim laicyzmem. Dlatego rewolucja, którą proponują marksiści nie jest - zdaniem Maritaina - rewolucją antykapitalistyczną lecz rewolucją rozpowszechniającą ducha kapitalizmu. Rewolucja socjalistyczna likwidując prywatną własność środków produkcji, propagując polepszenie warunków

materjalnego bytu mas i inne zdobycze socjalne, nie atakuje najistotniejszych właściwości kapitalizmu takich, jak: materializm, laicyzm, oddzielenie kościoła od państwa, wolność sumienia i wyznania, a atakuje tylko zjawiska współtowarzyszące kapitalizmowi. Jest ona w istocie rzeczą zwycięstwem ducha kapitalizmu.

d/ Personalizm lewicowy

Głównym przedstawicielem personalizmu lewicowego był świecki francuski myśliciel katolicki Emmanuel Mounier /1905-1950/, który odrzucił tradycyjne tomistyczne ujęcie osoby jako "indywidualnej substancji rozumnej natury" uważając je za statyczne i metafizyczne. Ujmuje ono osobę, jako byt niezmienny podczas gdy osoba jest "raczej obecnością niż bytem". Dają się zdefiniować tylko przedmioty, a więc to wszystko, co znajduje się na zewnątrz człowieka. Natomiast nie można zdefiniować samej osoby. Jeśli można coś o niej powiedzieć - zauważa Mounier - to tylko tyle, że jest to "przeżyta aktywność samowytwarzania, komunikowania się i przyłączania, która ujmuje siebie i poznaje we własnym akcie, jako ruch personalizacji".

Wbrew więc tomistom osoba nie jest statyczna lecz dynamiczna, jako ruch ku personalizacji, kształtuje się w świecie a nie poza nim. W procesie rozwoju nieustannie zagrażają jej dwa niebezpieczeństwa: alienacja typu Narcyza i alienacja typu Herkulesa ujawniające się najostrej w kapitali-

stycznym systemie, który jest jednym z "najnędz -
niejszych ustrojów, jakie znała historia"^{23/}.

Alienacja typu Narcyza to subiektywizacja ży -
cia ludzkiego, zwrócenie człowieka wyłącznie ku
sobie. Analogicznie jak mitologiczny Narcyz, który
zakochał się we własnym odbiciu w lustrze wody, tak
człowiek zwraca się ku sobie samemu, zamyka się w
sobie, troszczy się tylko o własny los, ucieka od
świata zewnętrznego, od ludzi, spraw społecznych i
od jakiegokolwiek odpowiedzialności za losy świata.
Alienacja zaś typu Herkulesa to całkowite urzecz -
wienie /reifikacja/ człowieka, zagubienie się czło -
wieka w świecie wartości materialnych, to całkowite
oddanie się działaniu, orientacja wyłącznie ku
światu zewnętrznemu. Owo urzeczowienie człowieka
dokonuje się w dwóch odmianach - w odniesieniu do
człowieka pracy, który zostaje degradowany do
przedmiotu, rzeczy, jest antyhumanitarnie trakto -
wany i wyzyskiwany - oraz w odniesieniu do kapita -
listy, który w namiętnej pogoni za zyskiem, bogą -
ctwem, zatracą swe ludzkie cechy osobowe; przesła -
nia tym swe życie wewnętrzne.

Chcąc przewyciężyć lub uniknąć jednej lub
drugiej formy alienacji chrześcijanin, zdaniem Mou -
niera, powinien "w zupełności odwrócić się od sie -
bie i zwrócić się ku najwyższemu Przedmiotowi".
Wtedy uniknie on zarówno egzystencjalistycznej trwo -
gi i osamotnienia, jak i uprzedmiotowienia, zagu -
bienia się w rzeczach.

23/ Cyt. z wyboru tekstów w: T. Płózański, Mounier,
Warszawa 1967.

Kapitalizm wg Mouniera jest ustrojem, który doprowadza do zniekształcania stosunków międzyludzkich, wywołuje oba zjawiska alienacji depersonalizując i dehumanizując człowieka, zamieniając go w przedmiot, rzecz. Dlatego ustrój ten nie jest w stanie rozwiązać problemu osoby ludzkiej. Z tych względów Mounier wypowiada się za potrzebę zniesienia kapitalizmu. Jego zdaniem "struktury kapitalistyczne" jako depersonalizujące powinny być zamienione "strukturami socjalistycznymi". Nie wystarczy - powiada Mounier - mówić o wolności, autonomii, wszechstronnym rozwoju osobowości, trzeba mówić: "koniec ery burżuazji i początek panowania klasy robotniczej, koniec struktur kapitalistycznych i początek struktur socjalistycznych".

Mounier uważał, że kapitalizm będzie można znieść poprzez rewolucję moralną, duchową. Pisał: "to oświecenie, a nie siła dokonuje rewolucji". "Jesteśmy rewolucyjni - powie - ale w imię ducha". Jego zdaniem, rewolucja personalistyczna miała doprowadzić do wspólnoty personalistycznej, socjalizmu personalistycznego. Socjalizm bowiem jest tendencją współczesnej epoki, koniecznością życiową człowieka. "Nie myśmy ten socjalizm wymyślili - mówił - narodził się on z bólu ludzkiego i rozmyślań ludzi nad bezładem, który ich uciska. Nikt nie potrafi go zrealizować bez tych ludzi, którzy odnaleźli socjalizm w swoim własnym losie"^{24/}.

Mounier zalecał potrzebę nawiązania kontaktu z

24/ Tamże.

ruchem robotniczym i marksizmem, któremu poczytywał za zasługę, że zbudził człowieka pracy ze snu alienacji narcystycznej przez wykazanie i uświadomienie mu, że żyje wśród innych ludzi a nie sam, że jego los zależny jest od tych innych ludzi a nie tylko od niego samego. We współpracy katolików z lewicą rewolucyjną dostrzegał Mounier zbawienną szansę dla katolicyzmu znajdującego się w sytuacji ostrego kryzysu. Źródła zaś tego kryzysu upatrywał on w tym, że katolicyzm został oddany w "pacht" /służbę/ burżuazji, że odwrócił się od klasy robotniczej i stał się przez to "religią kobiet, starców i drobnomieszczan". Katolicyzm powinien ponownie stać się "plebejski".

Oceniając ogólnie personalizm lewicowy Mouniera należy podkreślić, że jest kierunkiem idealistyczno-objektywnym w orientacji teologicznej, gdyż Boga uważa za stwórcę świata. Bóg jest również opatrzcnością świata i celem, do którego zmierzać powinien każdy chrześcijanin. Nowym elementem w tym kierunku jest podjęta próba podkreślenia znaczenia materialnych i społecznych warunków egzystencji człowieka oraz uczynienia osoby ludzkiej przedmiotem większych niż dotąd zainteresowań ze strony filozofii katolickiej.

Personalizm Mouniera stanowi z jednej strony protest przeciwko totalizacji życia społecznego, przeciwko urzeczowieniu /reifikacji/ człowieka, przeciwko kultowi pieniądza, depersonalizacji i dehumanizacji jednostki ludzkiej. Z drugiej zaś strony stanowi on opozycję wobec marksizmu, niezależnie

od tego, że zasymilował niektóre jego myśli. Głozona przezeń koncepcja "wspólnoty personalistycznej" stanowi przecież odpowiedź na marksistowską teorię naukowego komunizmu a koncepcja "rewolucji personalistycznej" jest opozycją wobec marksistowskiej teorii rewolucji socjalistycznej.

e/ Teilhardyzm

Teilhardyzm wywodzi się od jezuitę francuskiego o. Piotra Teilhard'a de Chardin /1881-1955/, który był teologiem, filozofem, paleontologiem, antropologiem i geologiem w jednej osobie, a więc wybitnym uczonym o światowej sławie. Współ z Kanadyjczykiem Dawidsonem Blackiem i Chińczykiem Pei Wen-szungiem dokonał odkrycia "sinantropusa" w 1929 r. w grocie Czu Ku-Tien koło Pekinu. Napisał szereg prac /m.in. "Środowisko boskie", "Fenomen ludzki", "Grupa zoologiczna ludzka"/, które nie uzyskały zgody Watykanu. Po jego śmierci prace te zostały z biblioteki i placówek religijnych wycofane jako nieprawomyślne, a w 1962 r. Święte Oficjum ogłosiło specjalne "monitum" potępiające błędy teilhardyzmu.

Teilhard jako uczony, przyrodnik, paleontolog i antropolog oraz duchowny zdawał sobie sprawę z faktu, że biblijna interpretacja świata nie wytrzymuje konfrontacji. Postanowił więc połączyć jej zasady z osiągnięciami współczesnych nauk przyrodniczych i technicznych. Wyszła z tego znamienna koncepcja ewolucji świata, w której wątek naukowy spleta się z wątkiem religijnym, co powoduje jej

niespójność a nawet i sprzeczność. Mimo tego koncepcja ta odbiega jednak od myśli chrześcijańskiej. W swej koncepcji ewolucji świata Teilhard wyróżnia cztery części wraz z odpowiadającymi etapami:

- 1/ kosmogenezę - teorię ukształtowania się świata;
- 2/ biogenezę - teorię ukształtowania się życia;
- 3/ noogenezę - teorię ukształtowania się świadomości refleksyjnej człowieka i 4/ Punkt Omega - docelowy punkt ewolucji kosmicznej. Zatrzymajmy się z kolei nad omówieniem każdego z tych etapów.

1/ Kosmogenezę - u podstaw ukształtowania się świata spoczywały dwa odwieczne elementy: jedność - punkt Alfa, siła motoryczna wszechświata, chrześcijański Bóg i Mnogość - amorficzna w stanie rudymentalnym tj. nieskończenie rozproszonym materia o naturze najprawdopodobnie świetlnej. Ta nieskończenie rozproszona substancja pierwotna uległa zjednoczeniu, kondensacji przez Alfę, Boga. Rola Alfę polegała zatem nie na stworzeniu materii z niczego, lecz na jej zjednoczeniu, kondensacji, "porządkowaniu" i "koordynowaniu". W wyniku tej jednoczącej czy też "koordynującej" roli Alfę, rozpoczęła się ewolucja materii od fazy "granulacji" tj. uziarniania się począwszy od elementów tworzących atom /protonów, neutronów, elektronów, fotonów itd./ aż do molekuł i stanów współcześnie występujących.

2/ Biogenezę - zjednoczona przez Alfę materia zawiera w sobie początkowo w stanie potencjalnym, później w stanie aktualnym elementy przedżycia. Kosmiczna ewolucja materii niepowstrzymanie zmierze

ku życiu i świadomości. Bowiem "immanencja życia w materii jest wieczna". Prawitalność tkwi już w atomie, gdyż w każdym z nich została uwięziona pewna częśćka "świadomości elementarnej". Zatem już w atomach tkwią pierwiastki psychiczne, które w wyniku ewolucji inspirowanej przez Alfę przechodzą w "stadium witalizacji". Życie jest zatem nieuchronnym skutkiem procesów geochemicznych a nie "epifenomenem" /tj. zjawiskiem podrzędnym/. Szczególnie ważne było łączenie się atomów węgla w drobiny, z których powstały liczne związki, które w połączeniu z innymi pierwiastkami utworzyły proteiny. Obok tego nastąpiło pojawienie się w wodzie, powietrzu i osadzających się błotach nieprzeliczone miliardy ultramikroskopijnych ziarenek proteiny, która utworzyła nową strefę na powierzchni młodzieńczej Ziemi - Prebiosferę, z której po latach nieuchronnie rozwinie się życie.

Życie zaczęło się od ukształtowanej komórki, która jest naturalnym jego ziarenkiem tak, jak atom jest naturalnym ziarenkiem materii nieorganicznej. Ukształtowanie się żywej komórki było wielkim skokiem na drodze długiego, ale nieodwracalnego procesu ewolucji. W ogólnej ekspansji życia widać od samego początku rozgałęzianie się: życie rozwija się naprzód we wszystkich możliwych kierunkach, jakby po omacku, miliardami prób, w poszukiwaniu jak najlepszych rozwiązań.

W procesie tego rozwoju materia przechodzi od stadium "witalizacji" do stadium "cefalizacji" /tj.

powstawanie prymitywnych systemów nerwowych i umożliwienia/ w oparciu o "prawo korpuskulacji" i "prawo wzrastającej komplikacji". Prawo korpuskulacji polega na stopniowym łączeniu się atomów w większe zespoły korpuskularne przygotowujące grunt dla tworzenia dalszych, bardziej złożonych struktur organicznych, co wyraża właśnie prawo wzrastającej komplikacji. Wynikiem działania obu praw było kształtowanie się prymitywnych systemów nerwowych, które z biegiem czasu komplikowały i rozwijały się coraz bardziej doprowadzając do umożliwienia. Stadium to doprowadzi do wyższej fazy ewolucji - hominizacji czyli ucłowieczenia. Główna linia tego rozwoju prowadzi przez pierwotniaki, kręgowce, ssaki, antropoidy aż do człowieka włącznie.

3/ Noogeneza - człowiek powstał w drodze mutacji z wysoko rozwiniętych istot człękokokształtnych nie przypadkowo, lecz w sposób prawidłowy. Stanowi najdalej wysunięty punkt ewolucji kosmicznej różniący się diametralnie od świata zwierzęcego, który pozostał w niewoli biologicznych instynktów. Dlatego Teilhard określa człowieka "fenomenem ludzkim", którego istotą jest świadomość refleksyjna^{25/}, czyli zdolność przegłądania się w zwierciadle własnej twórczości. Ewolucja stała się świadomą sobie. W fazie ewolucji świadomej dotychczasowe drogi rozwojowe rozchodzące się w różne strony, zaczynają

25/ Por. P. Teilhard de Chardin, Człowiek. Struktura i kierunki ewolucji grupy zoologicznej ludzkiej, Warszawa 1964, s. 52.

się skupiać, ześrodkowywać a wskutek tego świat coraz bardziej się koncentruje i zacieśnia. Jest to faza "zbieżności" lub "sprężania".

Wraz z osiadłym trybem życia związanym z uprawą roli, powstaje właściwa cywilizacja. Dzięki zbiorowej pracy rozwija się technika garncarstwa i tkactwa, metalurgia oraz pierwsze elementy pisma. Ze wzrostem techniki wzrasta stale napięcie psychiczne u ludzi, wzrasta ich świadomość. Tempo uspołeczniania się ludzi staje się coraz szybsze. Nieomal od samego początku tworzą się plemiona. Stapiają się z kolei w narody, te organizują się w państwa a nawet w imperia. Postęp nauki i techniki doprowadza do jedności ludzi, jedności ich przedsięwzięć, a ta jedność techniczno-produkcyjna wytwarza jedność psychiczną, duchową.

W naszych czasach dochodzi już do nowej fazy rozwojowej - fazy totalizacji, uniwersalizacji ludzkości tj. intensyfikacji intelektualnej ludzkości, wzajemnego przenikania się kultur i cywilizacji, wskutek intensywnego rozwoju środków łączności i komunikacji. Czynnikiem sprzyjającym procesowi totalizacji jest przede wszystkim nauka i technika, które sprawiają, że świat ziemski "kurczy się", że oddzielone dotychczas różne części świata zbliżają się do siebie. Pogłębia się współpraca narodów i cywilizacji, wyrównują się poziomy społeczeństw dotąd zacofanych i bardzo rozwiniętych.

Procesom tym towarzyszy zjawisko unifikacji świadomości, "zwijanie się kultur w jedną ogólną -

ludzką kulturę", powstawanie ogólnoswiatowego "centra świadomości". Nie jest wykluczone, że w przyszłości ludzkość wejdzie w stadium planetyzacji - kształtowania się cywilizacji planetarnej. Teilhard jest bowiem przekonany, że we wszechświecie istnieją jeszcze inne noosfery - ośrodki świadomości, cywilizacje, które połączą się ze sobą w jedną całość tworząc "kośmiczny centr świadomości".

4/ Punkt Omega - docelowy proces ewolucyjny oznaczający przyszłe idealne społeczeństwo ludzkie wolne od wszelkich tragedii i konfliktów, w którym indywidualizacja i uniwersalizacja jednostki osiągnie maksymalne wymiary a wszystkie dążenia, potrzeby i aspiracje tej jednostki zostaną absolutnie urzeczywistnione. Będzie to stan "boskości" tj. absolutnej doskonałości ludzkości |przenikniętej uczuciem miłości. Za taką interpretacją wydają się przemawiać takie oto wypowiedzi Teilharda: "Ludzkość: Duch Ziemi, Synteza indywidualuów: paradoksalne pogodzenie Elementu i Całości, Jedności i Mnogości /.../ nasza zdolność kochania rozwija się aż do ogarnięcia wszystkich ludzi na Ziemi"^{26/}.

W poglądach społeczno-etycznych Teilhard potępiał egoizm indywidualny i grupowy; wychwalał pracę, która nadaje człowiekowi godność i cel, czyni go wolnym, złączonym więzią z innymi ludźmi. Praca, w przekonaniu Teilharda, wychowuje, uspołecznia i wyzwala. Należy uwolnić ludzi od wyczerpującej pracy fizycznej i przerzucić ją na maszyny. Wypowiedź -

26/ P. Teilhard de Chardin, Fenomen ludzki, Paris, 1955 t. I, s. 295.

dał się za równością wszystkich ludzi nazywając siebie niepoprawnym internacjonalistą. Osobowość ludzka jest tym doskonalsza im głębiej i szerzej ofiarowuje się dla dobra ogółu, którego jest częścią. Miłość jest siłą łączącą istoty ludzkie ze sobą oraz przyciągającą cząstki w materii nieorganicznej.

Poglądy Teilharda wywołały wśród uczonych katolickich burzliwe dyskusje dzieląc ich na zwolenników i przeciwników. Zwolennicy /m.in. O.NM Wil diers doktor teologii Uniwersytetu w Lovanium, ks. K. Tresmontant, A. Vialet, A. Wandel, C. Cuenot, dr P. Chauchard/ zaczęli dopatrywać się w Teilhardzie Akwinatę naszych czasów. Przeciwnicy zaś /m.in. ks. Ch. Journet, ks. B. Bosio SJ, ks. L. Cognet, O.R. Rabut OP, ks. prof. K. Kłósak, ks. S. Góra/ wysunęli przeciwko Teilhardowi zarzuty, że: 1/ teza o koncentracji materii przez Alfę godzi w dogmat stworzenia przez Boga świata z niczego; 2/ teza o istnieniu w każdym atomie uwięzionej porcji "świadomości" godzi w dogmat stworzenia duszy ludzkiej przez Boga; 3/ nie wiadomo czym lub kim jest punkt Omega? - idealnym społeczeństwem ludzkim czy też Bogiem? Czy Bóg realizuje się przez człowieka, rozwija się i wzbogaca w procesie stania się? Zatem byłby to Bóg, którego jeszcze nie ma gdyż ludzkość nie osiągnęła stanu Omegi, stanu idealnego.

Oceniając teilhardyzm z pozycji filozofii marksistowskiej stwierdzić należy, że stanowi on

próbę przystosowania chrześcijaństwa do osiągnięć
 nauki, jest "propozycją odejścia od skostniałych
 schematów, które dawno zerwały kontakt z problema-
 tyką społeczną i nie są zdolne do wywierania wpły-
 wu na zachowanie współczesnych ludzi"^{27/}. Aczkol -
wiek Teilhard odnosi się z dużym respektem do da -
nych nauk przyrodniczych, to jednak swoiście rozu -
miane przezeń idee chrześcijańskie towarzyszą mu w
 jego teoretycznych rozważaniach. Stąd w jego kon -
 strukcji filozoficznej wątek naukowy aplatą się z
 metafizyką i teologią. Powoduje to, że jego koncep-
 cja świata jest wewnątrznie niespójna, często nawet
 sprzeczna.

W żadnym wypadku nie należy teilhardyzmu
identyfikować z marksizmem jak czynił to były fran -
cuski marksista R. Garaudy, który podkreślał, że w
opisie wizji narodzin człowieka u Teilharda zachod -
dzi "uderzający paralelizm ze sławnymi stronkami
znanego artykułu Engelsa "Rola pracy w uczeniu -
czeniu małpy"^{28/} oraz, że występuje również analogia
między teilhardowską wizją społeczeństwa w punk -
cie Omega z marksistowską koncepcją wspólnoty kmu -
nistycznej^{29/}.

27/ J. Keller, Spór o nową wizję świata "Studia Filozoficzne", 1963, nr 3,4, s. 173.

28/ R. Garaudy, Perspektywy człowieka, Paris 1959
cyt. wg fragmentu zamieszczonego w "Zeszytach
Argumentów" nr 4, 1962, s. 11.

29/ Tamże, s. 20.

Faktem jest, iż między teilhardyzmem a marksizmem występują pewne punkty styczne odnoszące się do oceny roli nauki i postępu technicznego. Ale niezależnie od tego występują między tymi kierunkami zasadnicze różnice, szczególnie jeśli idzie o ocenę aktualnego stanu sił społecznych oraz o drogi wiodące ku wolnej szczęśliwej ludzkości. Teilhardyzm jest bowiem koncepcją aklasową negującą klasowe zróżnicowanie społeczeństwa i nie dostrzegającą walki klasowej oraz potrzeby rewolucji społecznej, dzięki której dokonuje się burzenie starych porządków i niszczenie sił alienacyjnych.

Odnosnie zaś dróg wiodących do społeczeństwa pełnej szczęśliwości Teilhard pozostaje myślicielem utopijnym. Utopizm ten wyraża się przede wszystkim w doszukiwaniu się tajemniczej siły "miłości" ogólnoludzkiej, w zdolności "kochanie się" wszystkich ludzi. Teilhard stawia tym samym na jednej płaszczyźnie robotnika i kapitalistę, których łączy ku sobie tajemnicze pragnienie kochania. Wymienionemu utopizmowi towarzyszy eklektyzm społeczny wyrażający się w propozycji, aby w przyszłym idealnym społeczeństwie zostały wprowadzone w życie elementy wysokiej komunistycznej rangi wartości materialnych, burżuazyjnej wolności jednostki i faszystowskiej idei społeczeństwa elitarnego.

Teilhardyzm jest kierunkiem swoiście dualistycznym, gdyż przyjmuje, że u podstaw powstania świata spoczywały dwie substancje: jedność /Alfa, Bóg, chrześcijański/ i anogłość /nieukształtowana, roz -

proszona materia/. Stanowi to w porównaniu z tradycyjnymi, monistyczno-idealistycznymi systemami filozofii chrześcijańskiej istotne nowum. Teilhardyzm jest kierunkiem ewolucjonizmu spirytualistycznego a nie materialistycznego, bowiem siłą inspirowaną proces ewolucyjny nie są sprzeczności tkwiące w materii lecz ów kosmicznie pojęty punkt Alfa. Stanowi on także nową bardziej usubtelnioną intelektualną formę deprecjacji marksizmu. Rozważania o punkcie Omega - jako o przyszłej zjednoczonej ludzkości, której wszystkie dążenia i aspiracje zostaną w pełni urzeczywistnione - stanowią zawołaną krytykę marksistowskiej teorii społeczeństwa komunistycznego.

Natomiast rozważania Teilharda dotyczące konieczności maksymalnego rozwoju nauki i techniki, humanizacji przyrody, likwidacji głodu i innych nieszczęść, jakie towarzyszą ludzkości, kult pracy, zdecydowane opowiedzenie się za powszechnym i trwałym pokojem są głęboko humanistyczne, stanowią pełną afirmację życia, pochwałę nauki i techniki, gloryfikację "świętości" materii^{30/}. Radość z własnych sukcesów, pochwała życia, humanizowanie przyrody i stosunków społecznych - oto podstawowe wartości, które w rozważaniach Teilharda, wysuwają się na czoło w realizacji powołania człowieka.

30/ Por. G. Marcel, Człowiek - Pielgrzym, Warszawa, 1960, s. 164.

f/ Teologia "śmierci Boga"

Kierunek zwany teologią "śmierci Boga" zrodził się w latach sześćdziesiątych naszego wieku w kręgach protestanckich teologów w USA. Do głównych reprezentantów tego kierunku zaliczamy Gabriela Vanhaniana profesora uniwersytetu w Syracuse oraz teologów: Paula van Burena, Williama Hamiltona i T.J.J. Altizera.

Przewodnią myślą teologii "śmierci Boga" jest przekonanie, że Bóg "umarł". Współczesna bowiem rewolucja naukowo-techniczna powoduje, iż człowiek i społeczeństwo w coraz większym stopniu zdobywa władzę nad otaczającą rzeczywistością i nie odczuwa już potrzeby mówienia o Bogu, nie potrzebuje go. Bóg spełnił już swoje powołanie zaszczepiając ludziom określone zasady postępowania. Kierując się nimi w życiu wewnętrznym ludzie potrafią żyć i działać bez jego obecności. Miejsce Boga zajął zatem "człowiek - Chrystus". Głoszone przez nich wartości moralne stanowią wystarczającą inspirację dla życia człowieka we współczesnym świecie. Tak więc przedstawiciele tego kierunku "uśmiercili" Boga podnosząc zarazem do jego godności "Chrystusa-człowieka".

Nurt ten spotkał się z różną reakcją ze strony teologów i filozofów chrześcijańskich. Przedstawiciele katolicyzmu ortodoksyjnego, w tym również i polscy, odrzucili zdecydowanie poglądy rzeczników tego kierunku, uważając je za sprzeczne zarówno

z literą jak i duchem chrześcijaństwa. Teolodzy i myśliciele nastawieni bardziej reformatorsko postulują traktowanie teologów "śmierci Boga" w sposób życzliwy, zgodnie z duchem posoborowym.

Należy mocno podkreślić, że teologia "śmierci Boga" wbrew różnym interpretacjom nie jest wyrazem poddawania się procesom laicyzacyjnym, lecz wręcz odwrotnie, jest specyficzną formą przeciwdziałania tym procesom. Teologia "śmierci Boga" jest swoistą manifestacją ofensywy z postępującym naprzód laicyzmem, jest ona również swoistą odpowiedzią na ateizm marksistowski^{31/}.

2. Krytyczne ujęcie współczesnej filozofii burżuazyjnej

a/ Pragmatyzm

Pragmatyzm - filozofia typowo amerykańska - powstał w latach siedemdziesiątych XIX wieku, w okresie burzliwego rozwoju po zakończonej wojnie Północy z Południem i wydanej ustawie o gomsteadach ułatwiającej prawnie kolonizację ziem zachodniej części Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej. Rozwój dokonywał się w warunkach swobodnego, indywidualnego współzawodnictwa. Bogacił się i zwyciężał

31/ J. Borgosz, Istota i treść współczesnej filozofii burżuazyjnej, Zarząd Propagandy i Agitacji GZP WP, Materiały nr 1 do szkolenia politycznego oficerów, Warszawa listopad 1978, s. 60.

ten, kto był bardziej energiczny, przedsiębiorczy, nie przebierał w środkach i nie liczył się z żadnymi zasadami. Taki zdobywał największe poważanie. Na jego zalety moralne i kulturalne nie zwracano większej uwagi.

Temu praktycznemu sposobowi podchodzenia do życia odpowiadało podobne traktowanie nauki w osiągnięciach, której widzano przede wszystkim zapowiedź nowych metod i źródło gromadzenia dochodów. Odbiciem tego praktycyzmu stał się właśnie pragmatyzm, którego twórcami i popularyzatorami byli: Charles Sanders Peirce /1839-1914/, William James /1842-1910/ i John Dewey /1859-1952/. Nazwa wywodzi się od greckiego słowa "pragma" - co oznacza działanie, czyn, praktyka. Pragmatyzm to filozofia praktyki, działania. Kierunek ten nie wywarł w Europie większego wpływu. Posiadał nielicznych zwolenników w osobach: Ferdynanda Schillera /1864-1937/ w Anglii, Giovanni Papiniego /1881-1956/ we Włoszech i znanego pisarza czeskiego Karlika Capka.

Dotychczasowa filozofia, zdaniem pragmatystów, prowadziła ze świata rzeczywistego w świat iluzji, rozprawiając o istocie rzeczywistości, stosunku materii do świadomości, o prawach którym podporządkowała człowieka i ograniczała jego wolność i przedsiębiorczość. Problemy te - w ich przekonaniu - są bezwartościowe, nie posiadają żadnego praktycznego znaczenia, nie usprawniają w niczym ludzkiej działalności. Filozofia powinna zejść z górnych regionów abstrakcji i nawiązać kontakt ze światem. Filo-

zofia nie może wlec się w ogonie wydarzeń, jak zgorzkniały nauczyciel poprawiający gotowe wypracowania swych uczniów, lecz powinna służyć swoimi radami i tym samym usprawniać działalność człowieka i zespołów ludzkich.

Filozofia musi być praktyczna, musi pomagać w rozwiązywaniu trudności życiowych, w walce o byt. Jej zadanie nie polega na budowaniu światopoglądu lecz na badaniu skutków wynikających z przyjęcia danego światopoglądu, którego treść nie posiada żadnego znaczenia. Ważne jest, co się zmieni w moim życiu, jakie uzyskam korzyści, gdy przyjmę dany światopogląd. Podobnie wygląda sprawa religii. Pytanie o istnienie Boga nie ma znaczenia, istotne jest to, czy określona wiara przynosi konkretne korzyści.

Świat ujmowany jest przez pragmatystów jako "nieokreślony", "niezróżnicowany", jako "surowy byt", z którego ludzie w procesie swego poznania kształtują określone, konkretne przedmioty i zjawiska. Proces poznania jest więc procesem tworzenia rzeczywistości, aktywnego przekształcania nieokreślonego materiału w coś określonego zgodnie z ludzkimi potrzebami i celami. Nie ma zatem sensu mówienia o świecie istniejącym niezależnie od poznającego człowieka. Świat zróżnicowany istnieje tylko razem z podmiotem poznającym, występuje jako rzeczywistość doświadczalna.

Doświadczenie z kolei traktowane jest w pragmatyzmie jako "strumień świadomości" - jako wewn -

nętrne przeżycie oraz jako forma zachowania się jednostki, reagowanie na bodźce zewnętrzne celem maksymalnego przystosowania się człowieka do środowiska. Doświadczenie jako "strumień świadomości" jest to odczuwanie życia jako takiego. Występuje w czystej postaci u niemowląt i ludzi na wpół przytomnych. Rzeczywistość przeżywana w tym "strumieniu" jest czymś zupełnie nieokreślonym, bezkształtnym.

W normalnej sytuacji "strumień świadomości" przeżywany przez człowieka jest sztucznie rozczyłkowany. Człowiek kierując się swymi potrzebami i swoją wolą, wydziela ze swych przeżyć określone elementy i traktuje je jako poszczególne przedmioty lub zdarzenia. Zatem przedmioty są najpierw "przeżywane", "posiadane", a dopiero później pojęciowo określane. Np. "krzesło" przeżywam najpierw jako coś, co zaspokaja moją potrzebę siedzenia, książka - jako coś, co zaspokaja potrzebę czytania itd. Dopiero później następuje definiowanie tych przedmiotów, tworzenie pojęć itd.

Człowiek wydzielając ze "strumienia świadomości" poszczególne przedmioty i określając je pojęciowo, nie czyni tego zupełnie dowolnie. Otrzymuje on w swym działaniu z zewnątrz najrozmaitsze bodźce, rejestrowane za pośrednictwem wrażeń. Każdy bodziec wywołuje odpowiednią reakcję. Najlepsze są takie reakcje organizmu, które dają dobre rezultaty, które są dla niego użyteczne. I na tym polega drugie znaczenie doświadczenia: - odpowiednie reagowanie na bodźce zewnętrzne i maksymalne przystosowanie się do środowiska.

Myślenie nie polega na poznaniu świata w sensie odzwierciedlenia obiektywnej rzeczywistości, lecz na dobieraniu najskuteczniejszych reakcji na bodźce zewnętrzne. Myślenie nie jest procesem ciągłym. Człowiek zaczyna myśleć wówczas, gdy napotyka na trudności, gdy znajdzie się w jakiejś nieokreślonej sytuacji, w której posiadane nawyki okazują się niewystarczające, nie mogą nadal kierować jego działaniem. Np. gdy ktoś zabłądził w lesie, musi się zastanowić, przemyśleć skutki takiego lub innego wyboru kierunku mazurek, ustalić program dalszego działania i przystąpić do jego realizacji. Jeżeli wydostanie się z lasu, to oznaczać będzie, że myślał prawidłowo, że wypracował właściwą reakcję na sytuację, w jakiej się znalazł.

Skoro nie istnieje obiektywna, zróżnicowana rzeczywistość, to nie istnieje też prawda obiektywna odzwierciedlająca ową rzeczywistość. Dlatego pragmatyzm zwalcza tzw. klasyczną definicję prawdy głosząc, że istnieją tylko prawdy indywidualne, zależne od subiektywnego doświadczenia, od sposobu ułatwienia organizmowi jego reakcji na zewnętrzne bodźce. Prawdziwe jest to, co użyteczne, co w osiągnięciu sukcesu pomaga, fałszywe natomiast jest to, co utrudnia lub przeszkadza człowiekowi w osiągnięciu tego sukcesu. To, co jest skuteczne dla jednostki lub klasy społecznej jest prawdziwe. To, co jest prawdziwe, jest równocześnie dobre, dobre zaś jest to, co przynosi korzyści - złe, co ich nie przynosi.

Zdaniem Dewey'a, należy porzucić ten potworny przesąd, że nauka odzwierciedla rzeczywistość. Nie ma teorii naukowej, która odzwierciedlałaby prawa rządzące przyrodę i społeczeństwem, gdyż takowych praw nie ma, nie ma też przyczynowości, bowiem doświadczenie nie poucza nas o jego istnieniu. W ludzkich ideach, twierdzeniach i teoriach nie zawiera się żadna obiektywna prawda o rzeczywistości, lecz jedynie subiektywna wiedza o tym, jak zachować się, jak "wyjść" z danej sytuacji. Idee, twierdzenia, hipotezy, teorie są jedynie "instrumentami" służącymi ludziom do rozwiązania konkretnych sytuacji i zapewnienia powodzenia w działaniu.

Wiedza, nauka jest sprawą praktycznej pamięci, sprawą pamiętania, które środki okazały się skuteczne w przeszłości i mogą dać pożądane wyniki w teraźniejszości. Nauka potrzebna jest człowiekowi jako pewien "wyspecjalizowany rodzaj praktyki". Istnieją pewne sprawy do załatwienia i człowiek działając "zaprzęga" naukę do roboty, by mu pokazała jak należy je załatwić.

Zadaniem nauki nie jest też zajmowanie się uogólnieniami lecz tylko faktami związanymi z realizacją wyłącznie zamierzeń i przedsięwzięć człowieka. Nauka według Dewey'a to skrzynka z instrumentami /pojęciami, terminami/, z której wybiera się najbardziej przydatną w danej sytuacji. Skoro nie istnieją pewna, obiektywna, to i przewidywanie nie jest w ogóle możliwe. "Nie wiesz nigdy, co się stanie, dopóki się nie stało" - głoszą pragmatycy.

Według pragmatyzmu nie istnieją żadne prawa rozwoju społeczeństwa; prawa które działałyby niezależnie od woli jednostek ludzkich. Wszystko bowiem zależy od woli człowieka. Człowiek działa i zmienia warunki swego życia. Lecz to "zmienianie" warunków życia jest w istocie procesem znajdowania "wyjść" z sytuacji. Życie człowieka to długi szereg sytuacji, z których stara się on wyjść w najkorzystniejszy dla siebie sposób.

Pragmatyści dostrzegają w życiu społecznym nagromadzenie się różnych zdarzeń i wzajemnie oddziałujących na siebie czynników m.in. sztuki i polityki, wychowania i handlu, przemysłu i moralności. Lecz negują oni zarówno decydujące znaczenie któregośkolwiek czynnika jak i prawidłowy charakter rozwoju społeczeństwa. Uważają, iż rezultaty wzajemnie krzyżujących się wpływów wszystkich czynników i sił działających w społeczeństwie nie poddają się rachunkowi, stąd niemożliwe jest racjonalne poznanie społeczeństwa i stworzenie nauki o nim.

Pragmatyzm odrzuca jakiegokolwiek obowiązujące normy moralne. Normy i zasady moralne uważają pragmatyści za takie same instrumenty, jak wszystkie pojęcia w ogóle. Uznają "rozwój" jako ostateczny i ustalony cel ludzkości lecz pojmują go jedynie jako "poprawę", stopniowe "ulepszanie stosunków", zmiany ilościowe a nie jakościowe. Zatem pod pojęciem rozwoju chodzi jedynie o ulepszenie i poprawienie istniejącego stanu rzeczy a nie o radykalną jego zmianę. Celem człowieka nie jest eliminacja zła,

lecz dążenie do tego by było ono mniej złe, by było lepsze. Dlatego nie rewolucja a ewolucja jest celem człowieka tak jak nie zdrowie lecz jego poprawa jest celem medycyny.

Pozornie może się wydawać, że pragmatyzm jest filozofią optymistyczną, że reprezentuje tzw. "trzeźwe spojrzenie na świat". Przemawia za tym ów praktyczny punkt widzenia przejawiający się przez wszystkie jego rozważania. Jednakże w rzeczywistości pragmatyzm nie ma nic wspólnego z kierunkiem naukowym. Jest on filozofią subiektywno-idealistyczną i irracjonalną. Neguje on bowiem istnienie zróżnicowanego świata rzeczy i zjawisk głosząc iż jest on wytwarzany z "surowego bytu" przez ludzi w ich procesie poznania. Neguje determinizm, istnienie praw oraz twierdzeń uznawanych za prawdy, które byłyby odzwierciedleniem materialnej rzeczywistości. Nie uznaje istnienia norm i nakazów moralnych, którymi ludzie mogliby kierować się w ich praktycznej działalności. Neguje również znaczenie tradycyjnych problemów filozoficznych i odrzuca je /m.in. istotę rzeczywistości, stosunek świadomości do bytu, rola człowieka w świecie itp./. Rozpatruje wszystkie idee, poglądy, filozofię, religię i całą w ogóle naukę pod kątem wyłącznie ich użyteczności praktycznej.

Pragmatystyczne poglądy odnośnie życia społecznego cechuje woluntaryzm. Powołując się na wolną rzekomo niczym nie determinowaną działalność człowieka, sprowadza tę działalność jedynie do znajdy-

wania "wyjść z sytuacji". Rozwój sprowadza tylko do zmian ilościowych a nie jakościowych, dlatego zaleca stopniowe ulepszanie i poprawianie kapitalizmu a nie jego radykalną zmianę. Pragmatyzm jest więc zdecydowanie reakcyjnym kierunkiem filozoficznym. Kieruje on swoje ostrze przeciwko marksizmowi i jego filozofii. Mimo tego, zawiera on i pewne pozytywne elementy, do których należą: 1/ twierdzenie, że nie należy odrywać poznania od ludzkiego działania, a więc od praktyki; 2/ ludzie w swej praktycznej działalności przekształcają świat i przystosowują go do swych potrzeb.

b/ Neopozytywizm

Neopozytywizm wywodzi się z tzw. "Koła Wiedeńskiego" /"Wiener Kreis"/ założonego w 1923 r. przez profesora Uniwersytetu Wiedeńskiego Moritz'a Schlicka /1882-1936/. Do aktywnych członków tego kierunku zaliczyć należy Ludwika Wittgensteina /1889-1951/, Otto Neurath'a /1882-1949/, Rudolfa Carnapa /ur. 1891 r./, Hansa Reichenbacha /ur. 1891/, Karla Poppera /ur. 1902 r./, F. Franka, H. Hahna, K. Gödel'a, A.J. Ayera i innych. W związku z rozszerzeniem się wpływów koła na szereg krajów Europy i Ameryki Północnej porzucono nazwę Koła i zaczęto od 1929 r. posługiwać się mianem neopozytywizmu nawiązując do pozytywizmu Augusta Comte'a /1798-1857/.

Działalność tego kierunku była bardzo ożywiona. Obok akcji edytorskiej przejawiała się w organizowaniu od 1929 do 1935 r. corocznych międzynarodowych

wych Kongresów Filozoficznych. W 1938 r. ze względu na postępującą faszyzację w Austrii główni reprezentanci neopozytywizmu opuścili Wiedeń i wemigrowali do Anglii i USA rozwijając tam dalej swoją działalność naukowo-publicystyczną, która jest kontynuowana po dzień dzisiejszy.

~~Neopozytywizm wyrósł w środowisku bardzo wyspecjalizowanym, wśród naukowców reprezentujących głównie nauki przyrodnicze i techniczne. Ze względu na swój specyficzny charakter kierunek ten nie wyszedł poza krąg intelektualistów, nie stał się filozofią posiadającą szerokie grono swych wyznawców. Neopozytywizm znalazł szeroki oddźwięk również i w Polsce okresu międzywojennego i był reprezentowany przez tzw. szkołę lwowsko-warszawską z Janem Łukasiewiczem /1878-1956/, Alfredem Tarskim /ur. 1901 r./, Stanisławem Leśniewskim /1886-1939/, Kazimierzem Ajdukiewiczem /1890-1963/ i Tadeuszem Kotarbińskim /ur. 1886 r./.~~

Neopozytywiści stanęli na stanowisku, że cała wartościowa wiedza o świecie zawarta jest w naukach empirycznych. W ich przekonaniu poznanie naukowe to nic innego jak tylko opis faktów rejestrowanych przez zmysły dających się wyrazić w języku nauki oraz podlegających bezpośredniej lub pośredniej weryfikacji. Wszystkie natomiast twierdzenia i sądy, które leżą poza sferą sprawdzalności, nie należą do nauki, są to pseudoproblemy, problemy pozorne stanowiące jedynie świat myśli poszczególnych osób, wyrażające ich uczucia, pragnienia, aspiracje.

Do takich nienaukowych form ludzkiego myślenia leżącego poza zasięgiem ich weryfikacji należą takie dziedziny twórczości, jak: literatura piękna, sztuka, muzyka, poezja itp. Należy również cała dotychczasowa filozofia zajmująca się takimi problemami pozornymi, jak: struktura i istota świata, stosunek materii i świadomości, wolność i konieczność, prawa historyczne, rola i miejsce człowieka w świecie i społeczeństwie, sens ludzkiego życia itp. Dlatego neopozytywiści potraktowali całą dotychczasową filozofię jako metafizykę stanowiącą zbiór pseudoproblemów znajdujących się poza zakresem poznania naukowego, a więc niemożliwych do ich weryfikacji, sprawdzenia.

Dążąc do stworzenia "filozofii naukowej", której wszystkie twierdzenia dałyby się weryfikować, neopozytywiści zaczęli głosić, że przedmiotem filozofii powinna być logiczna analiza języka. Wynikało stąd, że poznanie ludzkie dokonuje się przy pomocy i za pośrednictwem języka. Bez języka nie może istnieć jakiegokolwiek poznanie ludzkie. Język jako zbiór uporządkowanych symboli rejestruje i dostarcza danych o faktach empirycznych. Przy pomocy języka wyraża się treść poznania ludzkiego, treść faktów empirycznych. Filozofia powinna zatem badać jak poszczególne pojęcia i zdania wiążą się w sensowne całości, jak z jednych zdań lub pojęć wynikają inne.

Redukując przedmiot filozofii do logicznej analizy języka i odrzucając tzw. "problemy pozorne",

neopozytywiści sprecyzowali postulaty filozofii naukowej, których przewodnią myślą jest idea naukowego empiryzmu. Otóż w ich przekonaniu, elementarnymi składnikami poznania naukowego są zdania "protokółarne" lub "atomowe", są to zdania opisujące wrażenia, przedmiot poznawany. Inaczej są to zdania zdające relacje z najprostszego doświadczenia. Przykładem mogą być takie zdania: "ten stół jest kwadratowy", „dzisiaj w Warszawie świeci słońce", "ta szafa jest biała" itp. Zdania protokółarne lub "atomowe" dają się zawsze bezpośrednio sprawdzić w doświadczeniu i dlatego przysługuje im walor pewności naukowej.

Jednakże w sprawie zdań protokółarnych wyłoniły się wśród neopozytywistów pewne trudności. Zaczęto się bowiem zastanawiać nad tym, jakie jest przejście od elementarnego subiektywnego stwierdzenia do wspólnego twierdzenia intersubiektywnego; czy wobec możliwości pomyłki przez sprawozdawcę uznać je jedynie za hipotetyczne oraz czy uznać twierdzenia protokółarne za wiarygodne tylko w tym momencie gdy jest wypowiedane, gdyż wszystko jest zmienne. Carnap, Neurath i Schlick próbowali różnie te sprawy wyjaśniać. Ostatecznie wśród neopozytywistów przeważył pogląd, że pewne zdania przyjmujemy umownie jako prawdziwe, lecz umowa ta nie jest dowolna gdyż opiera się na twierdzeniach dostatecznie uzasadnionych w dotychczasowej empirii.

Ustaliwszy zatem pogląd na zdania protokółarne neopozytywiści skonstruowali następujący schemat

kształtowania się wiedzy naukowej: pierwszym jej elementem są zdania protokółarne rejestrujące dane doświadczenia. Drugim jej elementem są pewne reguły formalnego łączenia oddzielnych myśli przedstawionych w zdaniach protokółarnych. Odpowiednio do tych dwóch elementów: empirycznego i formalnego wyróżniają dwie prawdy: materialną /empiryczną/ i formalną.

Prawda materialna wywodzi się z doświadczenia, gdyż zawarta jest w zdaniach protokółarnych. Prawda formalna jest aprioryczna, niezależna od doświadczenia. Logika nie zawiera w sobie treści poznawczej, nie zajmuje się wyjaśnieniem wiedzy lecz jedynie ustaleniem reguł łączenia zdań. Prawa logiki nie mają nic wspólnego z empiryzmem, są one ustalone a priori, niezależnie od doświadczenia. Doświadczenie nie może potwierdzić lub negować reguł logiki.

Wiedza naukowa jest jednością wiedzy realnej /materialnej/ i formalnej /logicznej/. Zadaniem wiedzy realnej /materialnej/ jest opis świata przy pomocy zdań syntetycznych /zdań o faktach/, które mają charakter empiryczny, doświadczalny, są to zdania a posteriori. Wiedza formalna /logika, matematyka i in./ nie opisuje świata, jest niezależna od doświadczenia i tym samym nie posiada żadnej wartości treściowej. Ustala jedynie pewne formalne związki między zdaniami empirycznymi, formułuje tylko zdania analityczne a priori, a więc zdania niezależne od doświadczenia. Z połączenia tych dwóch elemen-

tów: materialnego i formalnego, prawdy empirycznej i formalnej - powstaje gmach wiedzy naukowej.

Neopozytywiści zafascynowani ścisłością pojęć fizyki, dążyli do wyrażania wszelkich sądów naukowych w języku fizyki. Język fizyki, ich zdaniem, jest językiem intersubiektywnym i uniwersalnym, jego pojęcia są najbardziej adekwatne właśnie dlatego, że wyrażają ilościowe i czasoprzestrzenne stosunki badanych przedmiotów. Stosownie do tego przeświadczenia, sądami naukowymi, a więc sensownymi, mogą być tylko takie, które dają się w tym języku wyrazić, względnie dla których można znaleźć fizyczne odpowiedniki.

Neopozytywiści dążyli do zastosowania języka fizyki we wszystkich naukach, w tym i naukach humanistycznych. Pierwsi podjęli próbę fizykalizacji humanistyki neopozytywizujący psychologowie, twórcy i reprezentanci szkoły behawiorystycznej. Za sądy naukowe uważali tylko takie, które traktują o empirycznie dostrzegalnych zachowaniach ludzkich. Wszystkie inne natomiast, a więc te, które wyrażają przeżycia, marzenia, aspiracje, uznawali za sądy bezsensowne, nieweryfikowalne.

Program fizykalizacji nauk humanistycznych okazał się sprawą niezmiernie trudną, albowiem pojęcia humanistyki nie dają się przełożyć na język fizyki. Dostrzegli to niektórzy neopozytywiści a Neurath zajął się sprecyzowaniem pozytywistycznych reguł dla socjologii empirystycznej. W swej pracy pt. "Socjologia empiryczna" stwierdził, że przed-

miotem socjologii nie powinny być intencje, ideały ludzi, lecz prawidłowości ich zachowania, które dają się wymierzyć, ująć i opisać w kategoriach charakterystycznych dla nauk przyrodniczych. Zadaniem tak rozumianej socjologii i w ogólności nauk humanistycznych jest zatem ustalenie powtarzających się zachowań ludzkich, warunków i okoliczności ich powstawania oraz zanikania. Dysponując naukowymi opisami takich prawidłowości, nauki społeczne będą mogły przewidywać zjawiska z taką samą ścisłością jak nauki przyrodnicze.

Jednakże stanowisko Neuratha w przedmiocie możliwości przewidywań społecznych zostało zakwestionowane przez Karla Poppera. Takie prace K. Poppera jak "Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie" /1945/ i "Nędza historycyzmu" /1957/ skierowane są głównie przeciwko heglowskiemu i marksistowskiemu historyzmowi. W przekonaniu Poppera, historyzm stawiający sobie zadanie wykrywania praw dziejowych oraz przewidywania rozwoju społecznego jest z naukowego punktu widzenia utopią, mrzonką nie do przyjęcia. Stwierdził on także, że całościowa interpretacja historii jest nie tylko naukowo niemożliwa, ale i politycznie szkodliwa, ponieważ prowadzi bądź do utopii, bądź do totalitaryzmu. Historyzm wg niego, zamiast propagowania reform społecznych, nastawiony jest na gwałtowne i całościowe przewroty rewolucyjne. Popper proponuje zatem pozostanie przy empirycznych technikach i metodach badawczych oraz rezygnację z teoretycznej refleksji nad życiem społecz-

NR

nym, osobowością człowieka, ideałami i postawami. Uważa on, że tylko w obszarze empirycznym można pozostać na stanowisku naukowym.

Neopozytywiści zakwestionowali również naukowy charakter etyki normatywnej i estetyki gdyż nie zawierają one - ich zdaniem - empirycznie sprawdzalnych twierdzeń o faktach. H. Poincaré wywodził, że w żadnym wypadku z przesłanek orzekających nie można wyprowadzić wniosków nakazujących. W wypowiedzi dotyczącej tego, co jest, nie można wywnioskować tego, co powinno być. W związku z tym etyka normatywna jako dyscyplina naukowa nie istnieje. Nauka wyklucza bowiem sądy wartościujące, ponieważ nie mogą być sprawdzalne.

Oceny moralne nie są ani prawdziwe, ani fałszywe, są po prostu pewnymi stanami psychologicznymi, formami ekspresji uczuciowej. Nauka nie może ani uzasadniać dobra, ani dezaprobować zła, jest wobec nich obojętna. Podobnie jak problemy materii, ducha, praw historycznych, sensu życia, tak i problemy wartości nie należą do sfery nauki. W sposób naukowy można uprawiać jedynie etykę opisową, która zajmuje się tylko opisywaniem, rejestrowaniem i klasyfikowaniem tego wszystkiego, co ludzie w różnych okresach historycznych uważali za dobre, moralne lub złe, niemoralne.

Oceniając ogólnie współczesny neopozytywizm stwierdzić należy, że manifestuje się on jako czysta nauka; wolna od wszelkiego wartościowania, negująca etykę normatywną jako dyscyplinę naukową.

oddzielająca naukę od ideologii, zapowiadająca koniec ery ideologii oraz uciekająca od teorii społeczno-histerycznej i absolutyzująca badania empiryczne. Niezależnie od tego, kierunek ten cechuje szereg ograniczoności, do których przede wszystkim należą:

1/ ahistoryzm manifestujący się w odrzuceniu historycznego podejścia do nauki. Sprzeniewierząc się zasadzie kontynuacji, neopozytywiści pragną w oderwaniu od historycznych struktur nauki stworzyć raz na zawsze ustaloną logikę wiedzy naukowej, której dyrektywy obowiązywać mają niejako poza czasem i przestrzenią. Nie biorą oni pod uwagę faktu, że wraz z rozwojem sił wytwórczych i praktyki społecznej zmieniają się logiczne struktury nauki, systemy i treści jej kategorii.

To odrzucanie historycznego podejścia do nauki, pogardliwe odnoszenie się do historii filozofii, nieuwzględnianie w rozważaniach metodologicznych historii nauk szczegółowych prowadzi neopozytywistów do ahisterycznego pojmowania podmiotu poznania, czyli traktowania go poza historią, w kategoriach bezosobowych, abstrakcyjnych. Tym samym uczynili oni proces poznania wartością autonomiczną, niejako narzuconą ludziom z zewnątrz.

2/ Zawężenie przedmiotu filozofii tylko do logicznej analizy języka nauki, rozumianego także ahisterycznie jako gotowego i niezmiennego systemu znaków. Prowadzi to do zubożenia filozofii, zredukowania jej do dyscypliny technicystycznej;

3/ Antyontologiczna orientacja wyrażająca się w

odrzuconiu z rozważań filozofii wszystkiego, co nie poddaje się bezpośredniej lub pośredniej weryfikacji. Tymczasem nie wszystko, co nie podlega weryfikacji na podobieństwo weryfikacji stosowanej w naukach przyrodniczych np. w fizyce, jest zespołem pseudo-problemów. Jeśli w istocie do takich problemów zaliczyć należy rozważania odnośnie istnienia Boga i przytaczanych przez teologów różnych na to "dowodów", to pseudoproblemami nie są takie zagadnienia, jak materialność świata, stosunek tego, co psychiczne do tego, co fizyczne, konieczność i przypadek, konieczność i wolność, możliwość i rzeczywistość, prawa rządzące materialną rzeczywistością, miejsce i rola człowieka w społeczeństwie i świecie itp.

4/ Absolutyzacja empirii /doświadczenia/ i wynikający z niej postulat "czystej" wolnej od ideologii nauki, który w odniesieniu do nauk społecznych oznacza badanie wyłącznie tych kwestii, które można rozstrzygać za pomocą czysto empirycznych technik badawczych typu "ankieta" lub "wywiad". Postulat ten oznacza również, że nauki społeczne powinny posługiwać się jedynie stwierdzeniami zdającymi sprawozdanie z analizowanych faktów i doświadczenia; nie mogą one tworzyć hipotez i teorii społeczeństwa nie podlegających weryfikacji jednostkowej, indywidualnej. Modelem dla tych nauk musi być model nauk przyrodniczych, głównie fizyki i matematyki. Nauki te muszą eliminować wszelkie zdania i pojęcia wartościujące, a więc i normy etyczne oraz refleksje o przyszłości społeczeństwa, jego tendencjach rozwojowych itp.

Jak z powyższego wynika, neopozytywistyczny "antyideologizm" przekształca się w ideologię o charakterze zachowawczym, prokapitalistycznym. Wyraża się to w nawoływaniu do badań tylko "mikro-struktur" społecznych, postaw ludzkich, opisów aktualnych stanów świadomości poszczególnych grup, które mogą prowadzić co najwyżej do łagodnego reformatorstwa w sferze polityki. Stąd owa niechęć do ogólniejszych rozważań teoretycznych i pogardliwy a nawet wrogi stosunek do marksizmu, do jego teorii społecznej, która odkrywając prawa rozwoju społecznego, dowiodła nieuchronności upadku kapitalizmu.

Neopozytywizm jest zatem jednym z głównych przeciwników marksizmu. Niebezpieczeństwo zagrażające z jego strony polega na tym, że wykorzystując bujny rozwój współczesnej nauki i techniki, szerzy kult "czystej", "nieideologicznej" nauki, że usiłuje dyskredytować ideologię marksistowską uprawiając jednocześnie swoją własną ideologię zachowawczą a więc prokapitalistyczną. Niebezpieczeństwo to jest tym większe właśnie dzisiaj tj. w okresie wyraźnego wzmagania i zaostrzania się walki ideologicznej między socjalizmem a kapitalizmem.

Niezależnie od wymienionej oceny krytycznej neopozytywizm zawiera również pewne wartości pozytywne, do których należą: 1/ precyzyjność używanej terminologii, 2/ logiczność i spójność rozumowania; 3/ szeroka znajomość faktów.

c/ Strukturalizm

Strukturalizm jest stosunkowo młodym kierunkiem filozoficznym. Ukształtował się ostatecznie w końcu lat sześćdziesiątych naszego wieku, głównie na terenie Francji. Z czasem przeniknął i do innych krajów zachodniej Europy zdobywając sobie liczne grono zwolenników. Kierunek ten zajmuje się analizą struktur przedmiotów, układów i zjawisk, stąd jego nazwa. Strukturalizm jest różnie oceniany. Jedni potraktowali go jako odnowę nauk humanistycznych, jako współczesny styl myślenia naukowego. J. Lacan uznał go nawet za kopernikański przewrót w naukach humanistycznych, dzięki któremu uzyskują one ścisłość równą naukom szczegółowym i formalnym. Drudzy potraktowali go jedynie jako modę, która szybko przeminie. Inni - jako przejaw aneksji myśli technologicznej /J.M. Domenach/, jako przejaw żywotności w nauce współczesnego marksizmu /L. Althusser/, względnie jako "ostatnia zapora burżuazji przeciwko marksizmowi" /J.P. Sartre/.

Czynniki powodujące ożywione zainteresowanie się strukturalizmem w obecnym okresie są związane z postępowaniem wiedzy, gdyż: 1/ badania strukturalne otwierają perspektywę matematyzacji dyscyplin, w których możliwości takie rysowały się raczej mgliście, tendencja zaś matematyzacji jest jednym z głównych dążeń współczesnej nauki; 2/ struktury są poszukiwane nie tylko na powierzchni obserwowanej zjawisk lecz i w procesach ukrytych poza nią, w

"głębi" teoretycznej, konstruowanej na podstawie tego, co możemy zaobserwować lub ustalić eksperymentalnie. Jest to również zgodne z postępową linią rozwoju współczesnej wiedzy; 3/ antydialektyczna postawa strukturalizmu powoduje, iż niektóre koła naukowe uchwyciły się - pojęcia struktury i zaczęły forsować zasady strukturalizmu aż do przesady.

Strukturalizm jest kierunkiem zróżnicowanym. Niektórzy jego interpretatorzy /m.in. M. Cohen/ twierdzą, że istnieje tyle odmian strukturalizmu ilu jest strukturalistów. W tym jest wiele przesady, chociaż kierunek ten jest bardziej zróżnicowany niż każdy inny. Wyróżnia się pięć jego podstawowych odmian a mianowicie: 1/ strukturalizm lingwistyczny; 2/ strukturalizm etnologiczny; 3/ strukturalizm genetyczno-histeryczny; 4/ strukturalizm antropologiczny; 5/ strukturalizm psychoanalityczny. Zatrzymajmy się pokrótce nad każdym z tych odmian.

1/ Strukturalizm lingwistyczny, językoznawczy związany jest z twórcą językoznawstwa nowożytnego Ferdinandem de Saussure /czyt. Sęsir/ /1857-1913/ lingwistą szwajcarskim, który w swoich wykładach genewskich w latach 1906-1911 wydanych na podstawie notatek przez jego uczniów Ch. Bally, A. Sechehay'a, A. Riedlingera w 1916 r. jako "Kurs językoznawstwa ogólnego", przedstawił koncepcję badań językoznawczych zakładającą potrzebę rozróżnienia w języku różnych poziomów /gramatycznego, syntakty-

cznego tj. składniowego, słowa pisanego itp./ oraz wprowadził takie terminy, jak: znak, system znaków, część i całość, segment, segmentacja całości, synchronia /ahistoryczne podejście/, diachronia /historyczne podejście/, system, który na Kongresie językoznawczym w 1928 r. został zrównoważony z terminem struktura.

2/ Strukturalizm etnologiczny związany z Claude Levi Strauss'em /czyt. Stros'em/ ur. w 1908 r., francuskim antropologiem profesorem Sorbony, autorem licznych prac. Levi Strauss jako pierwszy zastosował metodę i zasady strukturalizmu lingwistycznego do etnologii - nauki badającej społeczeństwa pierwotne. Dlatego uważany jest za twórcę strukturalizmu jako kierunku filozoficznego.

Levi-Strauss zajął się zbadaniem struktur cywilizacji pierwotnych zwanych przezeń "zimnych" i cywilizacji współczesnych "gorących". Odpowiednio do tych dwu rodzajów wyróżnił "myśl pierwotną" i "myśl oswojoną". Myśl pierwotna miała charakter autentyczny, polegający na tym, że w strukturze społeczeństwa pierwotnego stosunki między ludźmi były bezpośrednie, osobiste a więc w pełni humanistyczne. Myśl oswojona właściwa społeczeństwu współczesnemu jest nieautentyczna w tym znaczeniu, że stosunki między ludźmi nie są bezpośrednie a pośrednie, dochodzą do głosu poprzez słowo pisane, instytucje i środki masowego przekazu. Dlatego Levi Strauss nazywa te społeczeństwa "społeczeństwami mechanicznymi", które rodzą nostalgię, tęsknotę za spokojną przeszłością -

ścią myśli pierwotnej. W badaniach swych oparł się Strauss na metodzie synchronicznej, odrzucił dialektykę i zanegował naukowość historii.

3/ Strukturalizm genetyczno-historyczny reprezentowany przez szwajcarskiego psychologa profesora uniwersytetu genewskiego i paryskiej Sorbony Jean Piaget'a /czyt. Piaży/ urodzonego w 1896 r., który w swej pracy pt. "Strukturalizm" /1968 r./ zwalcza myślenie antydialektyczne innych strukturalistów, przeciwstawianie przez nich struktury i historii oraz negowanie aktywnej roli człowieka. Piaget twierdzi, że struktura jest systemem przekształceń, dostrzega związek między strukturą a historią ale nie odwołuje się do praktyki materialnej lecz do działań w ogóle a więc operacji myślowych, doszukuje się źródeł przekształceń w samostrowności układów a nie w walce przeciwieństw i to go różni od dialektyki marksistowskiej.

4/ Strukturalizm antropologiczny związany z Michałem Foucault'em /czyt. Fuko/, który w pracy pt. "Słowa i rzeczy" /1966/, obwieszcza rychłą śmierć człowieka w sensie eliminacji z analiz o człowieku wszystkiego, co nie mieści się w pojęciu struktury języka, a więc tych wartości, które nie dadzą się wymierzyć, rozłożyć na części i segmenty. Foucault chce pozostawić tylko same struktury, rzeczy i słowa. Nie dostrzega stosunków między ludźmi dlatego strukturalizm przez niego reprezentowany jest antyhumanistyczny i ahistoryczny.

5/ Strukturalizm psychoanalityczny reprezento-

wany przez Jacques'a Lacan'a /czyt. Lakę/ francuskiego psychoanalityka, dyrektora Ośrodka Freudowskiego w Paryżu, który w zbiorze pt. "Pisma"/1966/ usiłuje łączyć psychoanalizę ze strukturalizmem językowym. Zmierza do eliminacji z psychoanalizy procesów podświadomości, gdyż nie mogą one być wyrażone przy pomocy pojęć naukowych. Lecan redukuje ponadto kulturę do pojęcia języka, stąd u podstaw podmiotu ludzkiego spoczywa determinizm językowy.

Niezależnie od wymienionych odmian, występują wśród strukturalistów wspólne zasady, które łączą ich w jeden kierunek filozoficzny. Podstawową kategorią strukturalizmu jest kategoria struktury od językowej poczynszyszy a na społeczno-ekonomicznej skończywszy. [Pojęcie struktury oznacza trwałe wewnętrzne stosunki charakteryzujące obiekt, stosunki ujmowane z punktu widzenia priorytetu całości nad częściami. Struktura składa się z elementów, które są podporządkowane tzw. prawom składania.] Prawa te nadają całości elementów własności zbioru odrębne od własności elementów.]

Tak pojmowane pojęcie struktury wypracowane w językoznawstwie, zostało zuniwersalizowane i wprowadzone do nauk humanistycznych. Skoro i w badaniach społecznych zasadniczym celem zainteresowań stała się struktura, to problem człowieka i jego działalności został przez strukturalistów marginalnie potraktowany. Głosząc bowiem prymat struktur traktują oni człowieka jako jeden z elementów czy też funkcji struktury. Zatem obiektem zainteresowań

i badań jest nie człowiek lecz struktury, w których on istnieje, żyje. Levi Strauss powiada, że to nie jednostka nadaje sens strukturze, w której żyje, lecz struktura określa sens jego życia. Tym samym strukturaliści nie uwzględniają aktywnej roli człowieka i nie stawiają sobie zadania poszukiwania prawdy o człowieku, gdyż zakładają, że prawda ta wyczerpuje się w sumie prawd dotyczących struktur, w których on żyje.

Przeciwstawiając radykalnie strukturę procesowi, a proces strukturze, strukturaliści nie potrafią zrozumieć dialektycznej zasady ciągłości i negacji w historii. Historię traktują oni jako wie-
dzę, ale odmawiają jej prawa nauki tylko z tego względu, że ujmuje dzieje ludzkie w ciągłości.

Nauka bowiem, w ich przekonaniu, zajmuje się tylko tym, co nieciągłe. Levi Strauss pisze o tym następująco: "Historia jest taką samą wiedzą jak każda inna, nie może jednak istnieć wiedza o ciągłości, lecz jedynie o nieciągłości i dlatego historia nie może się wyróżniać pod tym względem".

Historie w ujęciu strukturalistów jest jedynie zbiorem pewnych segmentów, jest to statyczny opis stanów poprzedzających stan aktualnie istniejący. Historia to seria przeskoków od jednej struktury do innej. Jej rola sprowadza się do ustalenia faktów łączących elementy struktury lub same struktury. Odróżniają oni epoki, ale traktują je jako sumę momentów ruchu, jako sumę poszczególnych struktur.

Odrzucając historię jako dynamiczny, ciągły proces, strukturaliści musieli ustosunkować się i do pojęcia przeszłości. Otóż przeszłość wg M. Foucaulta podobna jest do wykopaliska archeologicznego. Jedna warstwa nakłada się na drugą i historyk może opisać tylko strukturę poszczególnych warstw. Historyk powinien postępować podobnie jak archeolog, który nie pyta jak warstwy nakładały się na siebie, konstatuje po prostu istnienie tych warstw. Pytania o to, jak jedna epoka przechodzi w drugą, jak dokonuje się rozwój dziejów są, zdaniem Foucaulta, relikdami myślenia przyczynowego. Nie rozwój lecz nakładanie się na siebie struktur staje się wyznacznikiem porządku historycznego. Strukturaliści odrzucają tym samym historyczną koncepcję dziejów jako ciągłego i jednorodnego procesu postępu ludzkości.

Sam proces dziejowy traktowany jest przez strukturalistów w sposób metafizyczny, antydialektyczny. Uważają za Levi Straussem, że są epoki, w których postęp jest i są takie, w których postępu nie ma, z tym, że te ostatnie trwają znacznie dłużej niż te pierwsze. Traktują myśl dialektyczną nie jako najbogatszą i najgłębszą formę myśli naukowej, lecz jako swojego rodzaju zwiadowcę myśli niedialektycznej, którą to myśl niedialektyczną uważają za jedynie słuszną.

Formułując reguły przechodzenia jednej struktury w drugą strukturaliści gubią walkę przeciwieństw jako źródło ruchu i rozwoju. Uznawają oni istnienie sprzeczności, ale w ich przekonaniu nie stanowią

one wewnętrzne źródła rozwoju. Sprzeczności oznaczają po prostu dotarcie do zewnętrznej granicy struktury. "Pojawienie się sprzeczności - pisze M. Godelier - oznacza w gruncie rzeczy, że struktura osiągnęła granicę, próg niezmienności. Poza tę granicę musiałaby nastąpić zmiana struktury".

Źródło ruchu zostało zatem przeniesione na zewnątrz, na styk odrębnych struktur. Bowiem w przekonaniu strukturalistów zmiany dokonujące się skokowo są dziełem czynników zewnętrznych, a więc zderzeń z granicą zewnętrzną innej struktury, gdy zniknie zewnętrzna zgodność między strukturami. Tym samym strukturaliści eliminują z historii walkę klas, która jest motorem rozwoju i siłą napędową dziejów ludzkich.

Autonomizacja struktur prowadzi reprezentantów tego kierunku do odrzucenia tezy o determinowaniu "świadomości przez życie społeczne" i identyfikowania stosunków między ludźmi ze sferą świadomości. L. Sebag w swej pracy pt. "Marksizm i strukturalizm" /1964/ głosi wręcz, że "rozdzielenie między bazą i nadbudową zaciera się, albowiem stosunki ekonomiczne, społeczne, polityczne, jak też ujmujące je teorie - są w określonym społeczeństwie w jednakowej mierze wytworem myśli".

Oceniając ogólnie strukturalizm stwierdzić należy, że kierunek ten: 1/ niesłusznie utrzymuje, że struktura pozostaje niezmienna a konieczność jej zastąpienia powstaje dopiero po zderzeniu z granicą zewnętrzną innej struktury, gdy zniknie zewne -

trzną zgodność między nimi; 2/ jest antydialekty -
czny - nie uznaje dialektycznej koncepcji ruchu i
rozwoju; 3/ źródła ruchu i rozwoju widzi nie w wal-
ce przeciwieństw wewnętrznych lecz zewnętrznych,
stąd eliminuje z historii walkę klas - motor prze-
obrażeń społecznych; 4/ nie dostrzega i nie uznaje
aktywnej roli człowieka; 5/ traktuje historię spo-
łeczeństwa jedynie jako zbiór odizolowanych od sie-
bie segmentów, stąd odrzuca historyczną koncepcję
dziejów jako ciągłego i jednorodnego procesu postę-
pu ludzkości; 6/ ujmuje postęp dziejowy metafizy-
cznie twierdząc, że są epoki w których postęp jest
i są takie, w których go nie ma; 7/ neguje współ-
zależność między świadomością a warunkami bytu i
identyfikuje stosunki społeczno-ekonomiczne i po-
lityczne ze sferą świadomości; 8/ neguje różnice
między socjalizmem a kapitalizmem traktując współ-
czesną cywilizację jako jedną strukturę o tych sa-
mych składnikach i wartościach.

d/ Fenomenologia

Fenomenologia jest kierunkiem filozoficznym roz-
wijanym od początku dwudziestego wieku. Jej twórcą
był niemiecki filozof Edmund Husserl /1859-1938/ a
kontynuatorem na gruncie etyki i filozofii religii
Max Scheler /1875-1928/. Husserl dążył do stworze-
nia takiej filozofii, która docierałaby do istoty
każdej rzeczy i zjawiska a przez nią do istoty
świata jako całości. Zjawiska czyli "fenomeny" za-
wierają w sobie określoną istotę, występują też

pomiędzy nimi mniej lub bardziej istotne związki, które wykrywać ma właśnie myślenie fenomenologiczne. Drogą prowadzącą do tego celu ma być "redukcja transcendentna" czyli "redukcja fenomenologiczna" polegająca na wyłączeniu, na braniu w nawias wszytkiego, co ma charakter przypadkowy, czego istnienia nie gwarantuje nam przebieg poznania.

Zadaniem fenomenologii jest zatem ustalenie, co naszej świadomości jest bezpośrednio dane i wyodrębnienie od tego, co jest konstrukcją umysłu, by wydzielić to wszystko, co oczywiste, bo oczywiste może być tylko to, co jest bezpośrednio dane. Bezpośrednio zaś dane nie są wrażenia lecz przedmioty, ich własności i stosunki między nimi. I to stanowi przedmiot naszego poznania. Do ustalenia zaś tego, co jest bezpośrednio dane a więc oczywiste, nie jest przydatna ani indukcja ani dedukcja lecz tylko intuicja jako pierwsze i niezastąpione źródło całego ludzkiego poznania. Przez intuicję umysł odbiera i wchłania w siebie to, co świat z siebie ukazuje i na tym właśnie polega istota ludzkiego poznania.

Fenomenologia jest odmianą idealizmu obiektywnego. W postaci zmodyfikowanej fenomenologię szczególnie w dziedzinie estetyki rozwijał w naszym kraju zmarły tragicznie profesor Roman Ingarden /1883-1977/. Głównym rzecznikiem fenomenologii we współczesnym świecie jest przebywająca w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej Teresa Tymieniecka.

3. Krytyczne ujęcie współczesnej filozofii drobno- mieszczańskiej

a/ "Krytyczna teoria" szkoły frankfurckiej

W 1924 roku został założony przez bogatego niemieckiego mieszczaństwa żydowskiego pochodzenia Hermanna Weilla Instytut Badań Społecznych we Frankfurcie nad Menem w celu "zbadania źródeł nędzy ludzkiej". Jego pierwszym dyrektorem został K.A. Gerlach, którego później zastąpił C. Grünberg.

W 1930 roku dyrektorem został z kolei Max Horkheimer /1895-1974/ a członkami byli T.W. Adorno /1903-1969/, H. Marcuse, E. Bloch, W. Benjamin, F.L. Neumann, K. Wit Vogel, F. Pollock, G. Mayer i H. Grosmann. Uczonych tych łączyło wspólne zainteresowanie Heglem i Marksem, antypozytywizm, krytyczny stosunek do kultury burżuazyjnej, antyfasyzm.

W obawie przed hitlerowskimi prześladowaniami, wszyscy pracownicy Instytutu /w większości pochodzenia żydowskiego/ wyjechali w końcu 1932 roku do Genewy, później do Paryża, w końcu do USA. Po wojnie powrócili do Frankfurtu w 1950 roku Horkheimer, Adorno i Bloch. Pozostali pracownicy nie powrócili przyjmując obywatelstwo amerykańskie. Reaktywowany w 1950 roku Instytut Badań Społecznych stał się filią Uniwersytetu im. Goethego tracąc swą poprzednią autonomiczność. Wokół Horkheimara i Adorno skupiło się grono nowych uczniów: J. Habermas, Leo von Friedeburg, A. Schmidt, O. Negt i inni.

Po śmierci Adorno i Horkheimera, przeniesieniu się Habermasa do Instytutu im. M. Plancka w Starnbergu oraz przejściu Schmidta do pracy państwowej, z dawnej szkoły frankfurckiej pozostali tylko Leo von Friedeburg i O. Negt, którzy kontynuują tradycję tego ośrodka głównie zaś "krytyczną teorię", którą to nazwę zapożyczono od byłego niemieckiego marksisty Karla Korsch'a "Krytyczna teoria" frankfurczyków przeszła wyraźną ewolucję: od zbliżania się do marksizmu w latach trzydziestych do anty - marksizmu w latach po drugiej wojnie światowej. Wymaga to odrębnego ujęcia poglądów frankfurczyków w obu wymienionych okresach.

W latach trzydziestych przedstawiciele szkoły frankfurckiej kierując się przyjętą zasadą, że głównym zadaniem teorii społecznej jest krytyka zastanej rzeczywistości, poddali oni krytycznej ocenie niektóre elementy demokracji burżuazyjnej okresu Republiki Weimarskiej, głównie zaś narastającą dyktaturę faszystowską. Podkreślali, że cechą znamieną dyktatury faszystowskiej i jej kultury jest uniwersalizacja zachowań ludzkich, czyli dążność w teorii i praktyce do całkowitego podporządkowania życia jednostki ideałom i państwu faszystowskiemu, kult wodza, głęboki irracjonalizm, naturalizm, darwinizm społeczny.

Kulturę burżuazyjną /w ich terminologii mieszczańską/ określali mianem kultury afirmatywnej /zniewalającej ciało, usprawiedliwiającej nędzę i jednostronność duchową/, która ludzkie potrzeby

kulturowe wynosi ponad materialną reprodukcję życia, wypacza obraz rzeczywistości i dlatego zasługuje na potępienie i unicestwienie. Ogłaszając wszystkie wartości kultury mieszczańskiej wartościami afirmatywnymi i nie dostrzegając w nich żadnych pozytywnych treści godnych kontynuacji, frankfurczycy wypowiadali się za jej zniesieniem i wprowadzeniem bliżej nieokreślonej, mgliście i abstrakcyjnie rozumianej nowej demokracji, której naczelną zasadą byłaby wolność jednostki i utopijnie ujęty socjalistyczny egalitaryzm społeczny.

Wypowiadali się również za potrzebą stworzenia "nowej antropologii" - nowej filozofii człowieka, której treścią byłaby negacja starych i kształtowanie nowych humanistycznych potrzeb ludzkich. Chodziło im o wykorzenienie z umysłów i serc ludzkich, starych, niegodnych ludzi potrzeb /takich jak m.in. chęci panowania jednego człowieka nad drugim, faszyzm, wojny/ i kształtowanie potrzeb nowych, ludzkich, takich jak egalitaryzm, pokój, równość ras i narodów. W jaki zaś sposób wykorzenić owe stare, nieludzkie potrzeby oraz jak wykształcić i urzeczywistnić te nowe, autentyczne potrzeby ludzkie - tego frankfurczycy nie mówili i tym się nie zajmowali. Ideały te chcieli realizować poza ruchem komunistycznym i robotniczym.

Uważali, że masy pracujące zatracają świadomość klasową utożsamiając się coraz bardziej z ustrojem kapitalistycznym. Dlatego sił rewolucyjnych poszukiwali nie w klasie robotniczej lecz ra-

dykalnej inteligencji i młodzieży akademickiej. Wy-
powiadali się przeciwko dyktaturze burżuazji i dy-
ktaturze proletariatu. Postulowali wprowadzenie no-
wej, bliżej nie sprecyzowanej demokracji nie w dro-
dze rewolucji lecz w wyniku krytyki afirmatywnej
rzeczywistości "represyjnej cywilizacji industrial-
nej" - jak mawiali.

W okresie powojennym "krytyczna teoria" szkoły
frankfurckiej uległa istotnemu przekształceniu po-
legającym na tym, że: 1/ o ile w latach trzydzie-
stych jej reprezentanci nie krytykowali ruchu ro-
botniczego, to obecnie w swoisty sposób i w róż-
nych formach przeciwko niemu wystąpili; 2/ o ile w
temtych latach nie dyskredytowali przynajmniej
otwarcie socjalizmu, to w omawianym okresie wystę-
pili przeciwko niemu z pozycji "lewicujących" za-
rzucając mu stopniowe utożsamianie się z kapitali-
zmem; 3/ o ile przed wojną w pewnym sensie nawet
do marksizmu się zbliżali, o tyle po wojnie w swo-
isty sposób przeciwko niemu wystąpili.

Uwidoczniło się to najwyraźniej w postawie Mar-
cuse'go, który w 1967 roku otwarcie wystąpił z tezą
o "starzeniu się marksizmu". Podobnie, choć w tonie
bardziej złagodzonego uczynił to również Adorno i
Horkheimer. Wprawdzie nadal asymilują pewne wątki
marksizmu np. teorię alienacji, ale nakładają na
nią neofreudyzm, pretendując jednocześnie do stwo-
rzenia jakiejś pozamarksistowskiej uniwersalnej
teorii społecznej. Z tej pozycji poddają oni kryty-
ce współczesną cywilizację industrialną obejmując

tym pojęciem cywilizację kapitalistyczną i socjalistyczną.

Frankfurtczycy uważają, że rozum człowieka współczesnego posiada charakter wybitnie narzędziowy, obliczony na niepoohamowany postęp wartości materialnych, technologicznych. Pęd do nieustannego rozwoju powoduje tak szybkie zmiany w strukturach społecznych, że stawiają one pod znakiem zapytania wiarygodność poznawczą nauk o społeczeństwie. Po - nieważ wszystko się zmienia i to radykalnie, wie - dza społeczna stanowi właściwie strumień następujących po sobie hipotez nie dających się w żadnej formie zweryfikować, gdyż jedna zajmuje miejsce drugiej. Z tego powodu myślenie zamiast zbliżać się do bytu, oddala się od niego i to tym szybciej, im szybciej następują zmiany w społeczeństwie i jego myśleniu.

W związku z tym poddają oni krytyce ów instrumentalny rozum i poznanie "technologiczne" czyli dialektyczne. Bowiem myślenie afirmatywne - to po prostu myślenie aprobujące wszystko, co się w rzeczywistości dzieje; wolne od wszelkich sprzeczności, a więc metafizyczne, jednostronne i instrumentalne. Sprowadzony do roli instrumentu "rozum współczesny" coraz bardziej staje się niezdolny do wyboru odpowiednich środków dla osiągnięcia właściwych celów, nie potrafi przewidywać przyszłości i panować nad swoimi wytworami. "Rozum instrumentalny" tworzy postępującą się alienację, stając się jednocześnie coraz bardziej bezradny, gdy stara się znaleźć środki do jej zahamowania, nie mówiąc już o jej zniesieniu.

Frankfurtczycy postawili Marksowi wręcz zarzut, że mylił się on głęboko odnośnie dróg i możliwości zniesienia alienacji. Bowiem zniesienie prywatnej własności środków produkcji - konkludują oni - nie podkopuje korzeni alienacji, nie zapewnia jej przewyżczenia. Między postulatem a rzeczywistością wolności i sprawiedliwości istnieje rozdźwięk nie do rozwiązania. Postęp w zakresie wolności jest odwrotnie proporcjonalny do postępu sprawiedliwości co oznacza, że im szybszy jest postęp w zakresie wolności, tym szybciej wzrasta niesprawiedliwość.

Jeśli nie można znieść alienacji to pozostaje człowiekowi tylko tęsknota do lepszych czasów, marzenie o przyszłości, różnej od tej, która istnieje. Wyrażony pesymizm manifestuje się nie tylko w braku wiary w możliwość przeobrażenia świata, ale również w katastroficznej jego wizji - wizji świata robotów, zdepersonalizowanych i wyzbytych z indywidualności i miłości ludzi. Odwołując się do Freuda sugerują, że człowiek współczesny kieruje się nie tylko świadomymi ale i również nieświadomymi celami. Wewnętrzną cechą natury ludzkiej jest agresywność, którą współczesna cywilizacja z jednej strony tłumi, a z drugiej - wyzwala. W wyniku represji niektóre popędy i instynkty życia zostają spychane w sferę podświadomości, co w określonych sytuacjach rodzi z jednej strony bunt i niezadowolenie, z drugiej zaś - wzrost represji i zezwierzęcenia życia nawet w skali międzynarodowej.

Oceniając ogólnie reprezentantów szkoły frankfurckiej należy stwierdzić, że podjęli wiele istotnych kwestii filozoficznych i socjologicznych na -
szych czasów: pogłębienia się alienacji w świecie kapitalistycznym, dehumanizacji i depersonalizacji człowieka, panoszenia się ideałów i postaw konsumpcyjnych, instrumentalizacji ludzkiego poznania, groźby unicestwienia świata, wzrostu militarizmu i barbarzyństwa. Ale jednocześnie obce jest im kl -
sowe i historyczne podejście do analizy współczesnego świata. Istnieje bowiem dla nich tylko jeden świat - świat cywilizacji industrialnej i "represyjnej". Identyfikują socjalizm i kapitalizm oraz nie potrafią dostrzec klasowych źródeł zła, które tak zdecydowanie i żarliwie krytykują.

Tym samym w wielu istotnych problemach rewidują Marksa, przede wszystkim zaś jego naukę o klasowym charakterze historii w tym także współczesnego społeczeństwa. Odrzucając marksistowską teorię rewolucji socjalistycznej, socjalizmu naukowego, ideę dyktatury proletariatu, partii rewolucyjnej itp. nie tylko nie są w stanie stworzyć żadnej wizji świata, ale także dostrzec optymistycznej perspektywy społeczności socjalistycznej. To zaś co prezentują, jest z jednej strony totalną negacją rzeczywistości, z drugiej zaś głębokim pesymizmem.

Analizując treść "krytycznej teorii" frankfurtczyków należy widzieć jej złożoność, wewnętrzną sprzeczność wynikającą z położenia i sytuacji drobnomieszczaństwa w kapitalizmie, przede wszyst-

kim zaś inteligencji, która odnosi się krytycznie do pewnych stron społeczeństwa burżuazyjnego. Będąc zaś obciążona drobnomieszczańskim sposobem myślenia i poddawana nieustannemu oddziaływaniu propagandy burżuazyjnej absolutyzującej mające miejsce w socjalizmie pewne usterki, błędy i deformacje, odnosi się z rezerwą a nawet i niechęcią do idei i praktyki ustroju socjalistycznego. I tym tłumaczy się równoczesna ich krytyka zarówno kapitalizmu i socjalizmu oraz poszukiwanie tak zwanej trzeciej drogi tj. między dyktaturą burżuazji a dyktaturą proletariatu.

b/ Egzystencjalizm

Po drugiej wojnie światowej stał się bardzo modny we Francji, Niemczech i Włoszech egzystencjalizm - kierunek filozoficzny przejawiający się również w twórczości literackiej, artystycznej i w kinematografii. Zajął się analizą postawy człowieka w różnych sytuacjach życiowych na tle wyboru między dobrem a złem, w wewnętrznych zmaganiach się ze sobą. Dlatego kierunek ten sięgnął do artystycznych form wyrazu, gdyż za pośrednictwem języka literatury, sztuki, filmu można bardziej konkretnie przedstawić różne konflikty i wewnętrzne przeżycia człowieka niż za pośrednictwem ścisłych terminów naukowych.

Twórcą egzystencjalizmu był duński filozof Søren Kierkegaard /1813-1855/, który sformułował koncepcję ludzkiej egzystencji z koniecznością do-

konywania wyboru co jest zawsze pewnym ryzykiem napawającym człowieka lękiem i trwogą. Człowiek, w przekonaniu Kierkegaarda, jest odizolowany od innych ludzi, ponosi odpowiedzialność za swoje decyzje i określone działanie jedynie przed sobą samym i Bogiem. Po śmierci Kierkegaarda kierunek ten pozostawał w zapomnieniu przez blisko sto lat. Wznowił go dopiero w 1930 roku w Niemczech Martin Heidegger /ur. 1889 r./ i Karl Jaspers /1884-1969/. W okresie drugiej wojny światowej egzystencjalizm przeniknął do Francji i reprezentowali go J.P. Sartre /ur. 1905 r./, Simone de Beauvoir, A. Camus /1913-1960/ i G. Marcel /1889-1973/. Po wojnie dotarł również do Anglii i USA.

W literaturze pięknej kierunek ten wyrażali Fr. Kawka, I. Witkiewicz /Witkacy/ i Gombrowicz. Pewne jego elementy występują również w twórczości F. Nietzsche'go, F. Dostojewskiego i H. Hemingway'a. W powojennej literaturze polskiej reprezentuje egzystencjalizm J. Andrzejewski w książkach pt. "Bramy rajju" i "Idąc po górach skacząc" oraz E. Kabac i A. Minkowski w książce pt. "Strefa neutralna", wyd. MON, 1960 r.

Wyróżnia się dwie główne odmiany egzystencjalizmu: 1/ świecki a nawet ateistyczny z M. Heideggerem, J.P. Sartrem, Simone de Beauvoir i 2/ chrześcijański z K. Jaspersem i ks. G. Marcellem. Społeczną bazę tego kierunku stanowiła inteligencja krajów kapitalistycznych, której wielu przedstawicieli rozczarowało się do ustroju kapitalistycznego w zwią -

zku z jego sprzecznościami. Rozczarowali się również i do socjalizmu w związku z pewnymi jego anomaliami, jakie się ujawniły w krajach socjalistycznych. Jeżeli do tego rozczarowania doszła jeszcze niewiara w Boga, to pozostało u nich przekonanie o bezsensowności i absurdalności ludzkiego życia, o tragiźmie jego istnienia.

Punktem wyjścia rozważań egzystencjalizmu jest przekonanie, że egzystencja człowieka wyprzedza jego esencję to znaczy, że istnienie wyprzedza istotę, co oznacza, że człowiek najpierw się zjawia w świecie a później określa się, kształtuje swoją istotę. Istota człowieka oznaczająca m.in. stałe cechy jego charakteru nie jest dana z góry, lecz nieustannie wyłania się w każdym człowieku z jego istnienia. Egzystencja to ciągły akt tworzenia. Istnieć to znaczy stawać się ciągle, decydować się na coś, wybierać wśród nasuwających się możliwości. Człowiek dopóki żyje, nie może określić, ukształtować się ostatecznie. Dopiero z chwilą śmierci staje się ostatecznie ukształtowany.

Tym się człowiek różni od przedmiotów materialnych, że są one ukształtowane, posiadają swoją istotę. Można o nich orzec czym one są np. o nożu można powiedzieć, że jest ostry lub tępy, o piecu - że grzeje dobrze lub źle. Natomiast o człowieku możemy powiedzieć, że istnieje, że stanie się takim, jakim uczyni siebie i w tym zawarta jest godność człowieka, jego odrębność od przedmiotów materialnych. Owa godność wyraża się w tym, że człowiek

sam siebie świadomie kształtuje, że określa w procesie życia swoją istotę i istotę wszystkich przedmiotów i zjawisk.

O istocie człowieka nie możemy nic powiedzieć, ponieważ nieustannie się zmienia, w tym sensie, że staje ciągle wobec konieczności dokonywania wyboru i podejmowania decyzji. Człowiek jest więc ciągłym stawianiem się, a więc niczym trwale określonym, ukształtowanym. Dokonywanie wyboru i podejmowanie decyzji jest nastawieniem się na przyszłość. Człowiek jest więc tym, kim jeszcze nie jest, a kim się dopiero stanie, a więc jest niebytem. Dlatego w dokonywaniu wyboru i podejmowaniu decyzji jest absolutnie wolny przez nic nie determinowany, bo - wiem tylko to, co istnieje, podlega determinacji.

Wolnym pozostaje człowiek zawsze, nawet gdy jest dręczony lub torturowany. Może bowiem orzec, że to, co się z nim robi wcale nie jest czymś złym. Wolnym jest również człowiek zakuty w kajdany i wtrącony do więzienia. Wolny pozostaje nawet wtedy, gdy jest prowadzony na rozstrzelanie. Ma bowiem możliwości dokonania wyboru określonej postawy. Może wybrać postawę bohatera i wówczas będzie szedł do miejsca stracenia z dumnie podniesioną głową, może wznieść jakiś patriotyczny okrzyk, może nawet napluć w twarz swym oprawcom. Może też wybrać postawę tchórza i wówczas niczego wzniesłego nie uczyni, będzie się tylko trząsł ze strachu. Tego rodzaju wolności nikt nie jest w stanie odebrać człowiekowi stąd "jesteśmy skazani na wolność"

- powiada J.P. Sartre.

Człowiek będąc wolnym w swych wyborach i decyzjach jest zdany wyłącznie na samego siebie, gdyż nie ma żadnych powszechnie istniejących norm i zasad moralnych, nie ma żadnych nakazów, o które mógłby się oprzeć człowiek przy dokonywaniu wyboru i podejmowaniu decyzji. Nie ma też i Boga, bo gdyby istniał, człowiek nie byłby wolny. Człowiek sam musi decydować co jest dobro i zło, sam wartościuje, ocenia przedmioty, sytuacje i zjawiska. Oto np. podróżny utrudzony uciążliwą drogą gdy spotka na swej drodze wysokie wzniesienie czyni je czymś złym, gdyż musi wydatkować resztki swych sił na jego pokonanie. Równie dobrze mógłby ów podróżny ocenić to wzniesienie jako coś dobrego, gdyż po wejściu nań będzie miał rozległy widok. Młodzieniec chory na płuca czyni swoją sytuację życiową jako złą, tragiczną, gdyż chciał zostać kolarzem, a choroba ta przekreśla jego dążenia. Ów młodzieniec mógłby ocenić swoją sytuację życiową za względnie dobrą gdyby zechciał zostać np. naukowcem a nie kolarzem.

Powyższe przykłady mają potwierdzać, że ocena przedmiotów i sytuacji zależy wyłącznie od człowieka. Przedmioty, zjawiska i sytuacje obiektywne nie są ani dobre ani złe, stają się takie jak je oceni, zakwalifikuje człowiek. Wszelka ocena, wartościowanie dokonywana jest z pozycji tego, czego jeszcze nie ma, a więc z pozycji przyzłości. Przykładem choćby ów młodzieniec, który ocenia swoją sytuację życiową za złą, tragiczną, z po-

zycji kolarza, którym chciał zostać w przyszłości.

Ale nie tylko ocena terażniejszości dokonywana jest z pozycji przyszłości, a więc tego, czego jeszcze nie ma. Z pozycji przyszłości człowiek dokonuje ocenę swej przeszłości, a więc tego, co już było. Jakże często ludzie wydobywają ze swej przeszłości tylko te epizody, momenty, wydarzenia i okoliczności, które są mile widziane w terażniejszości i mogą się im przydać w przyszłości, a więc zapewnić uzyskanie jakichś korzyści. Dokonują oni tym samym oceny swej przeszłości z pozycji przyszłości a więc tego, czego jeszcze nie ma.

Człowiek posiada świadomość swej wolności, która wciąż mu przypomina, że jest płynnym, nieukształtowanym, galaretowatym i to doprowadza go do najwyższej rozpacz. Owa wolność tyranizuje go, wywołuje w nim lęk i trwogę. Ludzie niejednokrotnie usiłują uwolnić się od swej wolności i odpowiedzialności za swe decyzje i czyny. Przyjmują więc zespół określonych poglądów, konwencji, zachowań, zaczynają zespalać się z ogólną opinią społeczną, której synonimem jest "się". Zaczynają postępować w określonych sytuacjach tak jak "się" powinno postępować, zachowywać się tak jak powinno "się" zachowywać itp.

Jednakże ta próba ucieczki przed własną wolnością i odpowiedzialnością prowadzi do zakłamania i ludzkiej komedii, gdyż ludzie przestają być sobą, uchodzą za innych niż są, przywdziewają maski i grają rolę jak aktorzy na scenie. Jednakże to nie

udaje się na dłuższy okres, gdyż występują w życiu twz. sytuacje graniczne, w trakcie których ujawnia się prawdziwe oblicze i osobowość człowieka. Dalejsza gra na nic się nie przyda. Do takich sytuacji granicznych m.in. należą: oczekiwanie na wykonanie wyroku śmierci, decydowanie się na dokonanie zbrodni, gwałtu, zdrady itp.

Należy zerwać z tym "okrutnym się" - jak nazywa to Heidegger /"Das grausame Man"/, z ową komedią ludzką, grą, gdyż taki sposób bycia nie jest dobry, ponieważ godzi w wolność człowieka, w autentyzm jego życia. Nie jest dobra i druga postawa życiowa człowieka - pozostawanie wiernym swej wolności - gdyż pociąga za sobą lęk i trwogę za wybór i decyzję oraz czyni człowieka czymś płynnym, nieukształtowanym, który nie potrafi niczego doprowadzić do końca.

J.P. Sartre w powieści pt. "Drogi wolności" przedstawił postawę i przeżycia człowieka /Mateusza/, który był wiernym swej wolności. Człowiek ów wstępuje do partii komunistycznej, następnie do partii faszystowskiej, rozpoczyna studia przerzucając się z jednego wydziału na drugi i tak upływa mu życie na ciągłym podejmowaniu decyzji, na przechodzeniu od jednej do drugiej sytuacji, w wyniku czego nie potrafi niczego doprowadzić do końca. Okazuje się zatem, że każda sytuacja życiowa człowieka jest zła i w tym wyraża się tragizm egzystencji człowieka, poczucie niepewności, lęku i trwogi, pesymizm i rezygnacja oraz przeświadczenie o bez -

sensowności i absurdalności ludzkiego życia /film pt. "Kości zostały rzucone"/.

Sytuację pesymizmu, tragizmu i absurdalności ludzkiego życia przedstawił J. Andrzejewski w swej książce pt. "Bramy raju", w której metaforycznie poprzez sen mnicha -spowiednika o ginących na pustyni chłopcach i dziewczętach grupy pątniczej, która wybrała się do Jeruzalem wyraził myśl, że każde nowe pokolenie wyrusza z nową wiarą na poszukiwanie prawdy, szczęścia /symbolem Jeruzalem/, którego istnienie byłoby możliwe tylko w nich samych, bo nie ma go nigdzie ani na ziemi ani w niebie. Tymczasem jest w ludziach tylko kłębowisko namiętności rodzących gwałt i zbrodnię. Człowiek jest pogrążony w złe, stąd pozostaje w nim pragnienie nadziei, ale i to pragnienie jest niweczone przez okrutną prawdę o nim, że jest niewolnikiem zła tkwiącym w nim samym.

J.P. Sartre zalecał by nie poddawać się pesymizmowi. Skoro istnienie człowieka zależy od niego samego, to nie należy poprzestawać na tym, co się zrobiło, lecz wychodzić poza siebie, stawać się kimś więcej niż się jest. Ten motyw wyraźnie wybijają się w dwóch dramatach J.P. Sartre'a: "Ladacznica z zasadami" /1946/ i "Niekrasow" /1956/. W dramacie pierwszym przedstawiona jest postawa prostytutki Lizzie, do której buduaru schronił się Murzyn posądzony o dokonanie gwałtu na białej kobiecie za co grozi mu kara linczu. Lizzie ma swobodę wyboru, nie jest zaangażowana po niczyjej stronie ale de-

cyduje się wyjść poza siebie i staje w obronie tego Murzyna. Podobnie w dramacie "Niekrasow" oszust Jerzy de Valera uwolniwszy się z rąk policji udał się do redakcji prawicowego dziennika i podał się za zbiegłego radzieckiego ministra Niekrasowa. Prasa i policja wykorzystuje ten fakt zmuszając go do fabrykowania oszczerczych oskarżeń wytypowanych działaczy partii komunistycznej, na podstawie których są oni aresztowani i skazywani. Jerzy de Valera weł Niekrasow decyduje się po jakimś czasie wyjść poza siebie, stać się kimś innym niż jest. Ostrzega telefonicznie dwóch działaczy komunistycznych przed aresztowaniem, za co sam dostaje się do więzienia. W tym jest również pokazany przykład wychodzenia z sytuacji na lepsze, stania się kimś innym niż się aktualnie jest.

Spółeczeństwo w ujęciu egzystencjalizmu, jest siłą przeciwstawną i wrogą jednostce ludzkiej przez to, że narzuca jej szereg przepisów, norm i zasad postępowania, które ograniczają a nawet dławia jej wolność. Ponadto inni ludzie poprzez wzajemne osądzanie uprzedmiotawiają człowieka, czynią go kimś ukształtowanym, pozbawiają go wolności dręcząc go tym samym. Pod ostrzałem cudzych oczu - powiada Sartre - przestajemy być sobą, z istoty wolnej i decydującej o sobie zamieniamy się w łatwy do przewidzenia mechanizm. To nieustanne wzajemne pozbawienie się wolności przez osądzanie i uprzedmiotawianie sprawia męki i ból i jest wyrazem piekła - symbolu ludzkiego współżycia.

Egzystencjalizm jest kierunkiem idealistycznym i irracjonalnym. Nie uznaje żadnych obiektywnych praw. Błędnie oddziela istotę od istnienia, gdyż istota i istnienie występują nierozdzielnie. Nie można przecież powiedzieć o człowieku, że co innego jest jego istota, a co innego jego istnienie. Błędne jest traktowanie człowieka jako jednostki oderwanej od przyrody i społeczeństwa, samotnej i tragicznej, zdanej wyłącznie na siebie i swoje siły. Niesłuszne jest twierdzenie, że człowiek w dokonywaniu wyboru i podejmowaniu decyzji jest absolutnie wolny, przez nic nie determinowany. Człowiek bowiem jest tworem społecznym i społeczne determinanty leżą u podstaw jego wyboru, decyzji i działań.

Jakże wąskie i ograniczone jest z kolei pojmowanie przez egzystencjalistów wolności. Zostało ono sprowadzone tylko do wolności osądu. Marksistowskie pojmowanie wolności jest zgoła inne. Marksizm pojmuje wolność od czegoś co gnębi i uciska człowieka, wolność w znaczeniu zarówno fizycznym, ekonomicznym i politycznym. Egzystencjalistyczna koncepcja wolności służy wbrew intencjom usprawiedliwieniu każdej sytuacji w tym i kapitalistycznego systemu ucisku i wyzysku. Bowiem wyzyskiwani robotnik i kapitalista posiadają jednakową wolność, wolność dokonywania wyboru i podejmowania decyzji, wolność, która ich tyranizuje i doprowadza do najwyższej rozpacz, czyni ich jednakowo nie-szczęśliwymi. Błędne jest również twierdzenie, że

życie ludzkie jest absurdem, że nie posiada żadnego sensu. Sens ludzkiego życia sprowadza się przecież do aktywnego zwalczania zła społecznego, które utrudnia realizację znanego hasła: "maksimum szczęścia dla maksimum ludzi".

Niezależnie od wymienionych negatywów egzystencjalizm zawiera również pozytywne wartości, do których należą: 1/ zajęcie się problematyką jednostki ludzkiej od strony refleksji psychologicznej osób znajdujących się w sytuacjach moralnie konfliktowych na tle konieczności dokonania wyboru. Lecz te refleksje zostały z kolei niesłusznie zabsolutyzowane. Fakty lęku, trwogi i rozpacz, wstrętu do siebie samego i innych ludzi a nawet rezygnacji z życia, które występują u poszczególnych osób w konkretnych sytuacjach życiowych, zostały zabsolutyzowane i urzutowane na wszystkich ludzi; 2/ demaskowanie hipokryzji, zakłamania i gry ludzi w ich stosunkach z ludźmi; 3/ krytyka życia "nieautentycznego" jednostek, które nie posiadają swojego zdania, skwapliwie aprobuje każde zdanie swych przełożonych, żyją ich życiem a nie własnym.

c/ Marcuseanizm

Herbert Marcuse urodzony w 1898 roku w Berlinie w żydowskiej rodzinie mieszczańskiej, po ukończeniu studiów był współpracownikiem Instytutu Badań Społecznych we Frankfurcie nad Menem. W końcu 1932 roku wyjechał do Genewy, następnie do USA gdzie od 1965 roku był profesorem filozofii i nauk

politycznych Uniwersytetu w Kalifornii. Wydał szereg prac, w których w oparciu o założenia psychoanalizy Freuda i niektórych twierdzeń marksistowskiej krytyki kapitalizmu, usiłował stworzyć "nową" teorię społeczną i opartą na niej wizję "społeczeństwa wolności".

Akceptując freudowską tezę, że rozwój cywilizacji dokonuje się dzięki stałemu ujarzmianiu ludzkich popędów, Marcuse uważa, że ceną tego postępu jest ograniczanie wolności człowieka, zwłaszcza zaś jego swobody seksualnej. Podstawowym konfliktem doby współczesnej, w jego przekonaniu jest konflikt między erosem, jako całokształtem instynktów życia, a strukturami społecznymi, cywilizacyjnymi. Jeżeli dla Freuda rozwój cywilizacji wiąże się nieuchronnie ze zniewoleniem człowieka, to dla Marcuse'a ograniczanie wolności człowieka jest tylko koniecznością etapu cywilizacji - etapu głodu i głodu. Jest to okres kiedy cała energia i wolność ludzka poświęcona jest zaspokojeniu elementarnych potrzeb materialnych.

Sytuacja zmienia się w "społeczeństwie obfitości", ponieważ dobrobyt materialny stwarza możliwość wyzwolenia człowieka od jakichkolwiek ograniczeń. Jednakże w przemysłowo rozwiniętych społeczeństwach to wyzwolenie ludzi nie następuje, ponieważ ograniczanie wolności obywateli stanowi środek panowania władz państwowych nad społeczeństwem. Wolność jednostki zostaje zaprzepaszczone w wyniku sprzecznych dążeń. Z jednej strony obywatel dąży

do pełnej wolności, z drugiej - władza państwowa do jej ograniczenia. Owe sprzeczne dążenia stano-
wią istotę cywilizacji represyjnej. Środkami owej
represji są: przymus fizyczny, podporządkowanie
myślenia poprzez środki masowego przekazu, produk-
cja - gdy absolutyzuje wartość pracy kosztem wypo-
czynku i rozrywki; technika - gdy wywołuje niena-
turalną fascynację dobrami materialnymi; rozrywka-
jeśli podaje treści nie wymagające wysiłku umyślo-
wego ograniczając horyzonty intelektualne jednost-
ki ludzkiej.

Aby społeczeństwo nie odczuwało ciężaru pow-
szechnej represyjności, jego uwagę skierowuje się
ku tzw. "agresywnym potrzebom" sztucznie wywoływa-
nym, jak np. kupowanie co dwa lata nowego samocho-
du, ciągła zmiana modelu telewizora, wielogodzinne
oglądanie programu telewizji itp. Ma to na celu
dławienie krytyki panującego systemu i narzucenie
społeczeństwu "wygodnej i demokratycznej niewoli".

Proces zniewalania społeczeństwa występuje w
postaci odpowiedniego modelowania osobowości czło-
wieka. Odpowiednio wymodelowana jednostka staje
się "człowiekiem jednowymiarowym", który jest zin-
tegrowany z represyjnym systemem społecznym przez
akceptację norm i wartości przez ten system popula-
ryzowanych. Człowiek "jednowymiarowy" nie potrafi
odróżnić prawdy od fałszu, interesu klasowego od
interesu społecznego, a tego od interesu prywatne-
go; brak mu krytycyzmu w myśleniu, jego myślenie
prześlągnięte jest konformizmem i stąd umożliwia

trwanie "społeczeństwa jednowymiarowego".

Społeczeństwo "jednowymiarowe" cechuje: 1/zbiór ludzi jednakowo myślących i posiadających identyczne potrzeby; 2/ przytępienie krytycyzmu odnośnie ustanowionego porządku społecznego. W społeczeństwie takim "jednowymiarową" staje się również wiedza społeczna, filozofia i kultura. Wiedza społeczna staje się nie wiedzą o istocie i celach postępu społecznego lecz o środkach, faktach, poszczególnych funkcjach i sytuacjach będących wytworem biurokracji. Filozofia afirmuje istniejącą rzeczywistość uciekając od historii i dialektyki "rozumu". Kultura w rękach biurokracji staje się narzędziem manipulowania ludźmi.

W związku z tym, że technicznie rozwinięte społeczeństwo "jednowymiarowe" deformuje świadomość i wolę jednostek oraz skazuje ich praktycznie na niewolę w zamaskowanej postaci, Marcuse dochodzi do wniosku, że takie społeczeństwo jest irracjonalne i powinno być unicestwione w drodze rewolucji i zastąpione przez społeczeństwo zasadniczo odmiennego typu. Marcuse uważa jednak, że klasa robotnicza nie jest już zdolna dokonać takiej rewolucji, bo - wiem jest "zintegrowana" z kapitalizmem m.in. przez udział w zarządzaniu przedsiębiorstwami. Stwierdza on wręcz: "W rozwiniętych społeczeństwach przemysłowych klasa robotnicza utraciła swoją rewolucyjną rolę".

Marcuse dostrzega siły rewolucyjne w warstwach społecznych, które nie są narażone na integrację z

ustrojem kapitalistycznym, gdyż stanowią margines społeczny, znajdują się na "krawędzi klas". Są to: 1/ ludzie "getta" - bezrobotni, rzemieślnicy, zrujnowani chłopci i drobnomieszczanie; 2/ opozycyjne warstwy średnie - inteligencja i studenci. Docho - dzi jednak do wniosku, iż siły te są słabe, nie reprezentują większej części społeczeństwa, nie mają efektywnej organizacji narodowej i międzynarodowej, nie stanowią "podstawy ludzkiej" społecznego procesu produkcji i nie mogą być czynnikiem historycznym rewolucji. Ich rola sprowadza się najwyżej tylko do "ściśle przygotowawczej".

Marcuse traktuje socjalizm jako rzeczywistość historyczną, ale odrzuca go w istniejącej postaci uważając, że jest spadkobiercą kapitalizmu ponieważ zachowuje i rozwija techniczny aparat produkcji, który wskutek swej struktury i rozmachu stał się aparatem kontroli i panowania. Sądzi on, że marksizm był rzeczywiście rewolucyjną teorią dopóty, dopóki klasa robotnicza była siłą rewolucyjną. Ponieważ i klasa robotnicza krajów socjalistycznych przestała być rewolucyjna, dlatego też i marksizm stracił już swoje znaczenie, stał się "prze - starzały".

Marksizm radziecki stał się ideologią okresu stabilizacji, w którym rewolucja jest już tylko historią. Stosunki społeczne odznaczają się w nim wszelkimi cechami systemu totalitarnego. O ile indywidualne zachowanie trzeba było podporządkować potrzebom systemu w okresie walki z kontrrewolu -

cję i interwencją, o tyle konieczność ta nie istnieje współcześnie w warunkach przestrzegania zasady pokojowego współistnienia. Cechą charakterystyczną ustroju radzieckiego jest wg Marcuse'a - gloryfikacja wszelkiej pracy poprzez podporządkowanie jej "zasadzie wydajności". Było to zrozumiałe w początkowym okresie socjalistycznej industrializacji, ale obecnie nie może to być usprawiedliwione.

Społeczeństwo radzieckie niepomne nauki Marksa ulega w dalszym ciągu upojeniu wydajnością, co pozwala biurokracji umacniać i utrwalać swe panowanie. Pod tym względem społeczeństwo radzieckie upodabnia się ze społeczeństwem zachodnim. Upodabnia się również i pod względem etycznym. Tu i tam ma miejsce alienacja pracy, istnieje represja. W odróżnieniu od etyki kapitalistycznej etyka radziecka jest całkowicie zdeterminowana potrzebami ekonomiki, potrzebami gospodarki.

Oдноśnie społeczeństwa przyszłości Marcuse pomija fazę socjalizmu i wypowiada się za przejściem od razu od kapitalizmu do komunizmu. Owo społeczeństwo przyszłości ma być radykalnym przeciwstawieniem terażniejszości. "Wolne społeczeństwo - powiada on - mogę sobie jedynie wyobrazić jako zdecydowane zaprzeczenie istniejącego społeczeństwa". Takim zaprzeczeniem ma być m.in. postulowana przezeń wolność, rozumiana jako wolność od codziennej walki o chleb, od gospodarki, od kontroli sprawowanej przez czynniki ekonomiczne, wolność od polityki, nad którą jednostka nie sprawuje kontroli, przywró-

cenie myślenia indywidualnego oraz likwidacja opinii publicznej i jej twórców.

Oceniając poglądy Marcuse'a trzeba stwierdzić, że są one jedną z odmian lewicowego ekstremizmu. Psychoanalityczny punkt widzenia sprawia, że jednostka ludzka ujmowana jest w izolacji, w oderwaniu od stosunków społecznych. Błędne jest przekonanie, że klasa robotnicza zarówno w kapitalizmie, jak i socjalizmie przestała być siłą rewolucyjną. Niesłuszne jest identyfikowanie socjalizmu z kapitalizmem, społeczeństwa radzieckiego ze społeczeństwem zachodnim. Błędne jest mniemanie, że marksizm jest "przestarzały", że Marks miał rzekomo przewidywać rewolucyjną przemianę społeczeństwa kapitalistycznego drogą samego tylko rozwoju techniki, a więc niejako automatycznie.

W rozważaniach odnoszących się do społeczeństwa przyszłości brak jest jasnego i wyraźnego programu, co stwierdza sam Marcuse mówiąc, że jego "krytyczna teoria społeczeństwa" nie ma wyraźnego programu. Utopijna jest jego koncepcja wolności jako zupełnego braku ograniczeń i skrępowań. Pozytywną natomiast wartością jego poglądów jest ostra i trafna krytyka różnych stron życia w kapitalizmie wyrażających się m.in. w afirmacji postaw konsumpcyjnych "jednowymiarowości" w dziedzinie myślenia, postępowania i kultury, która to kultura stała się obecnie w kapitalizmie narzędziem manipulowania ludźmi, biznesem.

d/ Frommizm

Erich Fromm urodzony w 1900 roku we Frankfur - cie nad Menem wyemigrował w 1932 r. do USA, a w 1951 r. udał się do Meksyku, gdzie był profesorem Szkoły Medycznej przy Autonomicznym Uniwersytecie Ciudad Mexiko. W oparciu o dokonaną analizę społeczeństwa kapitalistycznego Fromm doszedł do wniosku, że istnieją "zdrowe" i "chore" społeczeństwa. Chore charakteryzują się supremacją patologicznych cech charakteru społecznego danej klasy lub środowiska, najczęstszym zaś przejawem tej patologii są choroby nerwicowe.

W miarę rozwoju kapitalizmu czynniki nerwicowo - twórcze narastają przybierając niepokojące w rozmia - rach zjawisko społeczno-psychiczne. Rodzi je tzw. wolność negatywna, jaką człowiekowi zaoferował ka - pitalizm, pozostawiając go samemu sobie, stwarza - jąc sytuacje pełne napięć i wstrząsów. Współczesny kapitalizm niesie za sobą progres i regres. Progres - bo polepsza sytuację robotników i inżynierów, liberalizuje obyczaje i wychowanie; regres - bo po - ciąga za sobą wzrost patologii charakteru społecz - nego. Mimo polepszenia się sytuacji ekonomicznej ludzi pracy ich niepewność finansowa nie tylko nie maleje, lecz wzrasta.

Fromm uważa, iż psychoanaliza może oddać wiel - kie usługi w leczeniu schorzeń nerwicowych, nie mo - że jednak uzdrowić chorego społeczeństwa. Bowiem w gabinetach psychoterapeutycznych uzdrawia się tyl - ko jednostki, które po powrocie do nerwicowotwór -

czego środowiska ponownie zapadają na te choroby. Powstaje więc swojego rodzaju zamknięte koło: od psychoanalityka do środowiska nerwicowotwórczego i z powrotem. Psychoanaliza indywidualna nie jest żadną perspektywą uzdrowienia chorego społeczeństwa kapitalistycznego. Dla uzdrowienia tego społeczeństwa konieczna jest radykalna przemiana warunków, które te schorzenia rodzą; przemiana w takim kierunku by z życia społecznego zniknęły sytuacje pełne napięć, niepokoju, niepewności, wyzysku człowieka przez człowieka, dyskryminacji, wojen, kryzysów, recesji itp.

Odnosnie praktycznej realizacji tych zaleceń Fromm uważa, iż "Jedynym pozytywnym rozstrzygnięciem jest socjalizm, który dokona istotnych zmian w naszym systemie ekonomicznym w kierunku emancypacji człowieka od roli spełniania celów narzędzia narzuconych mu z zewnątrz i stworzy taki porządek społeczny, w którym solidarność ludzka, rozum i produktywność zmierzać będą ku rozwojowi a nie skąłowaceni". Nie idzie mu jednak o socjalizm marksistowski. Ceniąc Marksa i podkreślając jego zasługi w ukazaniu anatomii kapitalizmu zarzuca mu jednak "tragiczną pomyłkę" w ocenie motywów postępowania człowieka gdyż kładąc nacisk na świadome czyny jednostki, zapomniał o ukrytych w głębi natury człowieka podświadomych bodźców działania, co odkrył dopiero Freud.

Konsekwencją owej "tragicznej pomyłki" jest oparcie nowej formy społeczeństwa socjalizmu jedynie na przebudowie dotychczasowej tj. kapitalisty-

cznej struktury ekonomicznej z pominięciem przemian w strukturze osobowości człowieka. W rezultacie socjalizm budowany jest wprawdzie na odmiennych od kapitalizmu fundamentach gospodarczych, ale przez ludzi, którzy odziedziczyli po starym ustroju wszystkie schorzenia nerwicowe. Stąd też psychika ich mało różni się od neurotycznej psychiki kapitalistycznej.

Chcąc niejako naprawić ów "tragiczny błąd" Marksa, Fromm wskazuje, że walkę o nowe społeczeństwo należy rozpocząć nie od rewolucji społeczno-politycznej lecz od uzdrawiania pojedynczych jednostek przy pomocy psychoanalizy, jednostek, które uwolniwszy się od schorzeń neurotycznych, będą mogły budować nowe, socjalistyczne społeczeństwo. Jednostki te, wolne od dotychczasowych urazów, konfliktów i podświadomych marzeń, będą stanowić żalążek nowej społeczności w skali ogólnoświatowej.

Fromm proponuje utworzenie z tych uzdrowionych jednostek współczesnych falangsterów tj. kolonii, które w miarę dopływu dalszych uzdrowieńców, stanowiłyby początek nowego socjalistycznego społeczeństwa. Duchowym zaś przywódcą, nauczycielem i duszpasterzem byłby psychoanalityk. W ten sposób w społeczeństwie kapitalistycznym, z początku w amerykańskim, potem w pozostałych społeczeństwach powstałyby swojego rodzaju małe republiki, które by się wciąż rozrastały, aż wchłonęłyby pozostałą część społeczeństwa.

Oceniając ogólnie poglądy Erica Fromma stwier-

dzić należy, że są one utopijne, nierealne, gdyż postulują przebudowę kapitalistycznych stosunków ekonomiczno-społecznych nie drogą rewolucji proletariackiej lecz jedynie poprzez zabiegi psychoterapeutyczne, poprzez leczenie ludzi od nerwicowych schorzeń. Pozytywną natomiast wartością jego rozważań jest wskazanie źródeł wzrostu napięć i stresów przeżywanych przez ludzi, które tkwią w kapitalistycznych stosunkach produkcji, w samym systemie burżuazyjnego ustroju.

e/ Hofferyzm

Eric Hoffer urodzony w 1901 roku, emerytowany już profesor Uniwersytetu w Berkeley, postawił sobie ambitne zadanie dokonania "kopernikańskiego przewrotu" w filozofii cywilizacji twierdząc, że to nie praca stworzyła człowieka, jak sądzą marksiści, lecz zabawa, rozrywka. Nie potrzeba była matką wynalazków lecz zabawa. Wbrew temu, co się sądzi - oswojony pies spełniał najpierw funkcję dziecięcą zabawy, a nie funkcję pomocnika myśliwego. Uprawiano rośliny i sadzono drzewa nie dla określonych potrzeb lecz dla zabawy. Koło zrodziło się również z zabawy.

Z biegiem czasu surowe warunki życia, konieczność walki z przyrodą przekształciły zabawę w "prece-orkę" a okres "homoludens" - "człowieka zabawy" w okres "homo-faber" - "człowieka rzemieślnika". Praca produkcyjna, szybkie tempo życia, komplikowanie się jego form - wszystko to ograbia człowieka

coraz bardziej z wolnego czasu. Zjawisko to implikuje wewnętrzny i zewnętrzny bunt ludzi przechodzących od stanu dzieciństwa do stanu dorosłego.

Dorastająca młodzież jest wciągana w rydwan obowiązków, ograbiana z wolnego czasu na konto pracy, która w porównaniu do zabawy w dzieciństwie jest "pracą-orką". Pociąga to za sobą nie tylko bunt ale i frustrację, kompleksy, niekiedy nawet wręcz fanatyczne i agresywne usposobienie. Następuje poważne zachwianie równowagi pomiędzy osobowością indywidualną i społeczną, rodzi się atmosfera buntu, nie mówiąc już o całych rzeszach neurotyków, które są tego następstwem.

Społeczeństwa współczesne nie przywiązują wagi do sprawy przerastania chłopca w mężczyznę. Jest to brzemiennie w skutki, stwarza sprzyjające okoliczności dla tworzenia przez młodzież różnych organizacji czy ruchów skierowanych przeciwko istniejącym porządkom społecznym. Wszystkim tym zjawiskom łącznie z wojną, ludobójstwem może położyć kres "powrót" człowieka jak gdyby do "dzieciństwa" tj. stanu zabawy kierowanej, odejścia od "pracy-roboty" na rzecz pracy wysublimowanej redukującej do minimum to, co dla człowieka jest nieprzyjemne, sprzeczne z jego naturą.

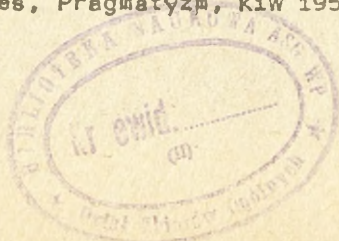
Możliwość taka rysuje się coraz wyraźniej w związku z trwającą rewolucją naukowo-techniczną, której celem jest m.in. powszechna automatyzacja. Odbierze ona wprawdzie człowiekowi poczucie użyteczności, ale zwróci mu za to zagarnięty ongiś wolny

czas i umożliwi "powrót z hal produkcyjnych i targowych na plac zabaw i gier".

Przedstawione poglądy Erica Hofferera są także utopijne. Przepojone są nieuzasadnioną, wątpliwą wiarą w to, że rozwinięta w przyszłości automatyzacja, bez zmiany istniejących stosunków kapitalistycznych zdoła rozwiązać wszystkie kłopoty i dolegliwości człowieka. Godne do odnotowania natomiast jest dostrzeżenie przezeń, że kapitalistyczny system produkcji i panujące w nim stosunki społeczno-ekonomiczne powodują coraz większe ograniczanie wolnego czasu jednostek ludzkich i prowadzą do wspomnianych już ujemnych konsekwencji.

BIBLIOGRAFIA

1. H. Alfvén, Kosmologia i antymateria, Warszawa 1973.
2. W.A. Amburcumian, W.W. Koziutinskij, Dialektyka w sówremiennej astronomii w: Lenin i sówremiennej jestiestwoznanije, Moskwa 1969.
3. Ks. Z. Bonawentura-Fróg, Teorie kosmogoniczne układu słonecznego "Tygodnik Powszechny" nr 21, 1961.
4. Ks. Z. Bonawentura-Fróg, Kosmogonia wszechświata "Tygodnik Powszechny" nr 9, 1962.
5. W.B. Bonnor, Zagadka rozszerzającego się wszechświata, Warszawa 1972.
6. J. Borgosz, Herbert Marcuse i filozofia trzeciej siły, Warszawa 1972.
7. J. Borgosz, Walka ideologiczna we współczesnej filozofii. Zarząd Propagandy i Agitacji GZP WP. Materiały nr 1 do szkolenia politycznego oficerów, Warszawa, październik 1977.
8. J. Borgosz, Istota i treść współczesnej filozofii burżuazyjnej. Zarząd Propagandy i Agitacji GZP WP. Materiały nr 1 do szkolenia politycznego oficerów, Warszawa, listopad 1978.
9. M. Dobrosielski, Filozoficzny pragmatyzm CS Peirce'a, Warszawa 1967 PWN.
10. R. Garaudy, Perspektywy człowieka, Paris 1959.
11. E. Gilson, Duch filozofii średniowiecznej, Warszawa 1958.
12. J. Grudzień, Z problematyki filozofii współczesnej, Warszawa 1971.
13. J. Grudzień, Pozytywizm i neopozytywizm w: Filozofia marksistowska, Warszawa 1971, s. 785-818.
14. M. Horoszewicz, Śmierć Boga? "Argumenty" nr 3, 1967.
15. W. James, Pragmatyzm, KiW 1957 r.



16. T.M. Jaroszewski, Charakter walki światopoglądowo-ideologicznej we współczesnej filozofii "Ideologia i Polityka" nr 9, 1970.
17. T.M. Jaroszewski, Tomizm, neotomizm - personalizm chrześcijański w: Filozofia marksistowska, Warszawa 1971, PWN s. 703-749.
18. T.M. Jaroszewski, Egzystencjalizm w: Filozofia marksistowska, Warszawa 1971, PWN, s. 750-784.
19. O. Klehr, Nauki przyrodnicze, religia i kościół, KiW 1960.
20. Ks. K. Kłósak, W poszukiwaniu pierwszej przyczyny t. I, Warszawa 1957.
21. Ks. J. Krasieński, Pojednanie z Darwinem "Tygodnik Powszechny" nr 6, 1967.
22. N. Łubnicki, "Filozofia uniwersalna" Teilharda de Chardin "Studia Filozoficzne" nr 6, 1969.
23. N. Mauser, Das Wesen des Thomismus, Freiburg 1949.
24. G. Marcel, Człowiek-Pielgrzym, Warszawa 1960.
25. J. Maritain, Trzej reformatorzy, wydanie bez daty i nazwy wydawnictwa.
26. J. Maritain, Humanisme integral, Paris 1936.
27. T. Mrówczyński, Maritain'a humanizm integralny w: "Filozofia i socjologia XX wieku", Warszawa 1962, s. 203-220.
28. T. Mrówczyński, Mouniere tragiczny optymizm w: "Filozofia i socjologia XX wieku", Warszawa 1962, s. 221-238.
29. J. Piaget, Strukturalizm, Warszawa 1972, Wiedza Powszechna.
30. T. Piózański, Teilhard de Chardin, Warszawa 1967.
31. T. Piózański, Marksizm a fenomen Teilharda, Warszawa 1967.
32. T. Piózański, Mounier, Opracowania i teksty, Warszawa 1967.

33. T. Płózański, Teilhardyzm jako ruch intelektualny i społeczny "Studia Filozoficzne" nr 2, 1969.
34. T. Płózański, Filozofia katolicka i problemy cywilizacji współczesnej "Człowiek i światopogląd" nr 6, 1972.
35. T. Płózański, O filozofii politycznej J. Maritain'a "Studia Filozoficzne," nr 10, 1973.
36. E. Rybka, Astronomia ogólna, Warszawa 1952, PWN.
37. S. Rainko, Marksizm i jego krytycy, Warszawa, 1976.
38. S. Sarnowski, Personalizm chrześcijański - synteza czy eklektyzm?, "Studia Filozoficzne" nr 3, 1973.
39. K. Stański, Bóg bez religii, "Fakty i Myśli" nr 4, 1966.
40. J. Stroynowski, Śmierć Boga "Argumenty" nr 5, 1967.
41. J. Stroynowski, Strukturalizm a marksizm pod red. T.M. Jaroszewskiego, Warszawa 1967.
42. P. Teilhard de Chardin, Człowiek. Struktura i kierunki ewolucji grupy zoologicznej ludzkiej, Warszawa 1964.
43. P. Teilhard de Chardin, Fenomen ludzki, Paris 1955.
44. H.K. Wells, Pragmatyzm filozofia imperializmu, KłW 1956.

Druk ASG WP OXV-8150 zam. nr 1357 z dnia 18.5.1979 r.

