

HABILITACJE W DZIEDZINIE FILOZOFII (1988) — WYKAZ

1. Zbigniew Drozdowie z: *Intelektualizm i naturalizm w nowożytnej filozofii francuskiej*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.
2. Władysław Kaniowski: *Oswald Spengler als philosophischer und politischer Schriftsteller*, Uniwersytet im. Humboldtów w Berlinie, NRD.
3. Andrzej Miś: *Status metodologiczny Marksowskiej ekonomii politycznej*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.
4. Czesław Porębski: *Umowa społeczna w świetle teorii decyzji*, Uniwersytet Jagielloński w Krakowie.
5. Stefan J. Symotiuik: *Pojmowanie krytycyzmu i modele krytyki w polskich sporach filozoficznych XX wieku*, Uniwersytet Śląski w Katowicach.
6. Zbigniew Szawarski: *Zycie jako przedmiot decyzji moralnej*, Uniwersytet Warszawski.

AUTOREFERATY

ZBIGNIEW DROZDOWICZ:
INTELEKTUALIZM I NATURALIZM W NOWOŻYTNEJ FILOZOFII FRANCUSKIEJ
(Uniwersytet im. A. Mickiewicza w Poznaniu)

W rozprawie tej przedstawione zostały dwa nurty filozoficzne odgrywające znaczącą rolę w kulturze umysłowej Francji czasów nowożytnych, tj. intelektualizm i naturalizm. Specyfika przedstawionego ujęcia tych nurtów sprowadza się do (1) traktowania ich jako nurtów opozycyjnych, (2) szczególnie mocnego zaakcentowania ich aspektu psychologicznego, (3) analizowania ich z uwzględnieniem trzech podstawowych płaszczyzn, tj. podstawowych opozycji (krytycyzmu), podstawowych propozycji (określana jest ona w tej rozprawie mianem *ejdetycznej*) oraz najistotniejszych konsekwencji przyjęcia takich a nie innych założeń, postulatów, idei, motywów itp. (określana jest ona tutaj mianem *heurezy*). Rozgraniczenie tych trzech płaszczyzn pozwala nie tylko na wszechstronne porównanie

ze sobą intelektualizmu i naturalizmu, lecz także na porównanie ze sobą różnych kierunków występujących w ramach każdego z tych nurtów.

Punktem wyjścia jest tutaj XVII stulecie. W wieku tym bowiem doszło do wylansowania intelektualizmu bazującego na matematyce oraz na tych wszystkich naukach, w których można było zastosować matematyczne metody myślenia. Najpełniejszy wyraz znalazł ów intelektualizm w postawie i poglądach Descartes a. Charakteryzując globalnie ów intelektualizm można stwierdzić, że stanowi on próbę osiągnięcia wiedzy bezwzględnie pewnej i bezwzględnie prawdziwej bazując wyłącznie na tym, co ma być człowiekowi wrodzone — a wrodzone mają być zarówno pewne idee, jak i zdolności poznawcze. Można także stwierdzić, że stanowi on próbę przejścia w skończonej liczbie kroków od stanów nieświadomości lub niepełnej świadomości, do stanu całkowitej świadomości (w terminologii kartezjańskiej: od *cogitare* do *cogitatio*). Jest to również intelektualizm pojęty jako zdolność zawierania korzystnych związków (w tym związków z samym Bogiem), a równocześnie jako zdolność do ich zrywania w tym momencie, w którym przestają one przynosić wyraźną korzyść nawet wówczas, gdy owe zerwanie oznacza odejście od świata wartości utrwalonych przez wieki (w tym wartości religijnych).

Już w XVII wieku dostrzeżono, że intelektualizm ten nie jest wolny od szeregu poważnych słabości. Ich długą listę zawierają *Zarzuty Uczonych Mężów do Medytacji* Descartes a. Odpowiedzi tego ostatniego na owe zarzuty dowodzą, że jest to intelektualizm niezdolny — poza wszystkim innym do dostrzeżenia własnych słabości, nawet wówczas, gdy dla postronnego obserwatora wydają się one oczywiste. Wśród krytyków tego intelektualizmu znalazła się liczna grupa naturalistów.

Szczególnie jednak ostro krytykowany był ów intelektualizm w XVIII wieku przez zwolenników naturalizmu mechanistycznego. Jednym z nich był Condillac, autor m. in. *Traktatu o systemach* będącym w gruncie rzeczy totalną krytyką intelektualizmu we wszystkich jego dotychczasowych odmianach. Charakteryzując globalnie postawę i poglądy Condillaca można stwierdzić, że reprezentuje on naturalizm pojęty jako zdolność wywiedzenia całego świata kultury z samej natury — natury świata zewnętrznego (przyrody) oraz natury ludzkiej. Jest to także naturalizm pojęty jako zdolność pokazania krok po kroku i etap po etapie w jaki sposób wykształca się świat wewnętrzny człowieka, w tym świat subtelnych uczuć i myśli. Jest to również naturalizm usiłujący zredukować wszystkie zależności występujące w rzeczywistości do kilku całkiem prostych i łatwych do pojęcia. Naturalizm ten — podobnie jak jego główny adwersarz, tj. intelektualizm — nie jest skłonny do żadnych kompromisów, nawet gdyby kompromis miał oznaczać zgodę na wartości, za którymi stoi wielowiekowa tradycja (w tym oczywiście wartości religijne).

W tym samym stuleciu pojawiła się jednak również inna odmiana naturalizmu, tj. naturalizm eklektyczny. Jego zwolennikami było wielu głośnych myślicieli epoki Oświecenia, w tym Condorcet. Charakteryzując globalnie jego postawę i poglądy można stwierdzić, że wyraża się w nich naturalizm usiłujący godzić ze sobą tradycję z nowoczesnością, świat natury ze światem kultury, kompromis z radykalizmem, itd. Jest to również naturalizm usiłujący znaleźć sobie sojuszników nie tylko wśród pokrewnych kierunków, ale także wśród tradycyjnych przeciwników, w tym wśród intelektualistów — nie jest sprawą przypadku, że w przeglądowym *Szkicu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje* znaleźć można słowa uznania dla Descartes a.

W XIX stuleciu oba nurty, tj. intelektualizm i naturalizm, przeszły dosyć głębokie przeobrażenia. Wiązało się to z pojawieniem się orientacji określanej mianem *sejentyzmu*. W przypadku naturalizmu oznaczało to przede wszystkim zwrócenie się do naturalnych faktów, w tym zwłaszcza faktów rozpoznawanych, opisywanych i wyjaśnianych przez takie nauki przyrodnicze jak fizyka, biologia czy medycyna. Jednak również wśród ówczesnych naturalistów nie było zgodności w podstawowych kwestiach filozoficznych. Jedni z nich — jak np. H. Taine — usiłowali być kontynuatorami oświeceniowego naturalizmu mechanistycznego, jakkolwiek zgłaszali wobec niego szereg obiekcji oraz wprowadzali sporo istotnych uzupełnień (najistotniejsze z nich sprowadzały się do wzbogacenia go o idee ewolucji). Inni natomiast jego przedstawiciele mniej lub bardziej świadomie nawiązywali do wersji eklektycznej. Wśród tych ostatnich niepoślednie miejsce zajmował E. Renan. Charakteryzując globalnie jego postawę i poglądy można stwierdzić, że reprezentuje on naturalizm pojęty jako zdolność czerpania z tradycji duchowej ludzkości wszystkiego tego, co wydaje się służyć rozwojowi i postępowi ludzkości. Jest to również naturalizm pojęty jako zdolność znajdowania rozsądnych kompromisów między tradycją i nowoczesnością, a równocześnie odrzucania tego wszystkiego, co jest już tylko historycznym przeżytkiem — nawet gdyby miało to oznaczać świat wartości religijnych. Jest to także naturalizm potrafiący spojrzeć nie tylko krytycznie w przeszłość, ale także w terażniejszość i przyszłość. Inaczej mówiąc: w odróżnieniu od swego XVIII-wiecznego poprzednika potrafi on myśleć historycznie, i jest to najistotniejsze z wniesionych przez niego uzupełnień.

Jak bardzo zmienił się intelektualizm na przestrzeni od XVII do XIX wieku widać najwyraźniej na przykładzie postawy i poglądów H. P o i n c a r e' g o. Jego rozprawa zatytułowana *Wartość nauki jest* główną podstawą do przeprowadzanych tutaj porównań. Tak więc można stwierdzić, że wyrażony w niej intelektualizm nie stroni od tego, co naturalne — jakkolwiek podchodzi do tego z dużą ostrożnością i szeregiem

zastrzeżeń. Ceni on sobie oczywiście — podobnie jak jego XVIII-wieczny poprzednik — przede wszystkim to, co duchowe, a zwłaszcza to, co należy do sfery intelektualnej i od niej w sposób zasadniczy zależy; a należeć i zależeć ma od niej matematyka oraz nauki jej pokrewne, takie jak fizyka i astronomia. Jest to jednak równocześnie intelektualizm świadomy tego, że to co duchowe nie może się obejść bez tego, co cielesne (zmysłowe), jakkolwiek owe związki przekreślają możliwość osiągnięcia absolutnej pewności i prawdziwości. Jest to też intelektualizm pragnący — podobnie jak jego poprzednik — całkowitego wyzbycia się sfery nieświadomości i osiągnięcia całkowitej świadomości, ale — w odróżnieniu od swego poprzednika — jest on na tyle samokrytyczny, aby zdać sobie sprawę, że jest to praktycznie nierealizowalne.

Przedstawiona w tej rozprawie opozycja intelektualizm — naturalizm nie wyczerpuje oczywiście listy zasadniczych opozycji występujących w nowożytnej filozofii francuskiej. Bez większych trudności można podać przykłady opozycji występujących między innymi nurtami tych czasów (np. między sceptycyzmem i spirytualizmem), jak również opozycji analizowanych tutaj nurtów do takich jak mistycyzm czy sceptycyzm. Pozwala ona jednak prześledzić szereg istotnych zmian, które dokonały się na przestrzeni tych kilku stuleci w postawach i poglądach czołowych uczonych i filozofów.

WŁADYSŁAW KANIOWSKI:
OSWALD SPENGLER ALS PHILOSOPHISCHER UND POLITISCHER
SCHRIFTSTELLER
(Humboldt-Universität, Berlin)

Przedłożona rozprawa stanowi monograficzne opracowanie z pogranicza dwóch wzajemnie powiązanych dyscyplin: historii filozofii i historii idei. Jej głównym celem jest całościowa i wszechstronna analiza poglądów autora *Zmierzchu Zachodu*, określenie źródeł teoretycznych i społecznych jego pisarstwa oraz — w ograniczonym zakresie — jego wpływów i teoretycznych powiązań z różnymi nurtami ideowymi i ruchami politycznymi, aktywnymi w Niemczech w okresie międzywojennym.

Granica przebiegająca pomiędzy pisarstwem filozoficznym a politycznym Spenglera jest bardzo niewyraźna. Dla jej określenia nie wystarczy wskazać, że jest on z jednej strony autorem *Zmierzchu Zachodu*, a z drugiej, autorem wielu publikacji o charakterze politycznym, ponieważ przez całe jego pisarstwo przewijają się te dwa wątki — jest ono z istoty swojej dwuwątkowe czy też dokładniej: dwuwarstwowe.

Jego warstwa zewnętrzna, którą można określić mianem filozofii kul-

tury, stanowi poniekąd kontynuację linii reprezentowanej w sposób najbardziej klarowny przez J. Burckhardt a, natomiast w warstwie wewnętrznej, strukturalnej wyraźnie patronuje F. Nietzsche. Stwierdzenie tego faktu wydaje się być istotne dla właściwego zrozumienia problemu rezonansu i recepcji Spengler a. Otóż po ukazaniu się pierwszego tomu *Zmierzchu Zachodu*, w określonej sytuacji społeczno-politycznej i ekonomicznej, jaka wytworzyła się w Niemczech po I wojnie światowej, przedmiotem recepcji była przede wszystkim owa warstwa zewnętrzna. Dlatego też przesłanie Spenglera odczytane zostało jako pesymistyczne, zwiastujące zagładę zachodnioeuropejskiej kultury. Taki odbiór był z abstrakcyjnego, ahistorycznego punktu widzenia możliwy i nie pozbawiony podstaw, bowiem znajdował swoje uzasadnienie w tej właśnie warstwie jego rozważań. Inną natomiast kwestią jest jego zgodność z intencjami autora i samego dzieła. Jak wiadomo Spengler ostro zaprotestował przeciwko określaniu go mianem pesymisty, którym w tej głębszej warstwie swego pisarstwa z całą pewnością nie był. Fakt ten został jednak zauważony tylko przez nielicznych krytyków.

Można w sposób uzasadniony przyjąć, że aksjomatem, który legł u podstaw całego jego pisarstwa była znana teza Burckhardta głosząca, że jakiś naród nie może mieć równocześnie wielkiej kultury i politycznego znaczenia. Przekonując swoich rodaków w warstwie zewnętrznej swoich rozważań, że wielka kultura jest już niemożliwa, tym bardziej stara się podkreślić, w warstwie głębszej, konieczność dążenia do politycznego znaczenia i politycznej dominacji. W tej właśnie drugiej warstwie jest on przede wszystkim pisarzem politycznym i jako taki zapatruje się optymistycznie na przyszłość niemieckiego imperializmu. H. Keyserling nazwie go nie bez powodu *optymistą cywilizacji* i równocześnie *pesymistą kultury*.

Spengler miał wielu ideowych poprzedników, z których sam wskazuje tylko dwóch: Goethego i Nietzschego (T. Mann nazwie Spenglera *uczoną małpą Nietzschego*). Oprócz nich można jednak z całą pewnością wymienić przynajmniej jeszcze W. Dilthey a, H. Bergsona, L. Frobeniusa oraz w innym aspekcie K. F. V o l l g r a f f a, B. Adamsa i N. J. Danilewskiego. Zbieżność poglądów z tym ostatnim jest szczególnie daleko idąca. Czy wynikała ona tylko z *ducha czasów*, czy też Danilewski był nauczycielem Spengler a? — jak twierdzą niektórzy, trudno dziś w sposób jednoznaczny rozstrzygnąć. Niezależnie jednak od tego, czy znał on poglądy autora *Rosji i Europy* i innych swoich poprzedników czy też nie, jedno jest pewne, że zdecydowana większość jego wątków myślowych nie jest oryginalna. Z łatwością można wykazać, że poszczególne idee, których odkryciem szczycił się Spengler, miały już wcześniej swoich duchowych ojców.

Jednakże niezależnie od tego jego koncepcja historiozoficzna, ujmowana jako pewna zorganizowana całość, posiada swoistą oryginalność.

Na płaszczyźnie politycznej najbardziej istotne znaczenie dla ukształtowania się poglądów Spenglera miał, jak można przypuszczać, Leopold von Ranke i cały nurt idealistycznego niemieckiego historyzmu. Zrodzony z opozycji przeciwko filozoficznym ideom Oświecenia i wynikającym z nich politycznym ideałom Rewolucji Francuskiej, cechował się on w aspekcie politycznym antyliberalizmem, konserwatyzmem i nacjonalizmem. W momencie narodzin był to przede wszystkim model myślenia historycznego, odpowiadającego linii politycznego konserwatyzmu. Podkreślając odrębność rozwoju dziejowego Niemiec i odrzucając pogląd o ich zapóźnieniu politycznym i ekonomicznym, służył on przede wszystkim klasowym interesom junkrów.

W swojej politycznej filozofii Spengler wyraźnie nawiązuje do tego właśnie nurtu, stając się w rezultacie — chociaż sam nigdy się do tego nie przyznawał — jednym z czołowych teoretyków tzw. *rewolucji konserwatywnej* (inne określenia tego nurtu to: *młodokonserwatyzm*, *neokonserwatyzm*). Propagowane przez ten ruch idee i cele nie były w istocie rzeczy czymś zupełnie nowym. Właściwie cały jego zasadniczy program zawierał się w tym, co socjolog J. P l e n g e określił mianem *Ideen von 1914*, a co w rzeczywistości sprowadzało się do: ekspansjonizmu, militarystyki, nacjonalizmu i antykomunizmu. Te wszystkie tendencje ujawniły się jeszcze przed I wojną światową i w czasie jej trwania. Ich obecność daje się oczywiście zauważyć jeszcze wcześniej, w XIX wieku. W porównaniu jednak z tym okresem zaszła pewna zmiana w taktyce działania prawicy — przede wszystkim w kwestii dotyczącej socjalizmu. Podczas gdy np. Nietzsche deklaruje się jeszcze jako jego zdecydowany wróg, teoretycy rewolucji konserwatywnej próbują osłabić go poprzez zacieranie jego rzeczywistych treści. I tak np. Spengler będzie propagował *pruski socjalizm*, Moeler van den Bruck i E. Stadler *niemiecki socjalizm*, inni jeszcze *narodowy* lub *konserwatywny socjalizm*.

Autor *Prusactwa i socjalizmu* był — wbrew dość rozpowszechnionym zapatrywaniom — przede wszystkim pisarzem politycznym. Wprawdzie zaczyna on od swoistej mistyki (Ch. Peguy twierdził, że wszystko zaczyna się od mistyki, a kończy jako polityka), ale z całą świadomością, od początku stawiał ją w służbie polityki. Nie było to może jeszcze w pełni widoczne po ukazaniu się pierwszego tomu *Zmierzchu Zachodu*, ale pojawienie się tomu drugiego i innych jego pism nie pozostawiało już cienia wątpliwości. Cała jego historiozoficzna mistyka (np. idea *Schicksal*) była z góry pomyślana jako podbudowa i uzasadnienie dla określonych tez o charakterze politycznym. Był on jednym z tych, którzy krytykując

bardzo ostro liberalizm i demokrację, a sławiąc wojnę jako *twórczynią wszystkiego co najlepsze*, rozpalając szowinizm i podtrzymując *Dolchstosslegende*, torowali drogę narodowemu socjalizmowi. Spenglera więcej z nazizmem łączyło niż dzieliło. Z przeprowadzonych badań i analiz wynika jednoznacznie, że na wzajemne między nimi stosunki miały wpływ głównie dwie sprawy:

1. Odmienność zapatrywań na sposób realizacji ostatecznych celów politycznych.

2. Pozornie tylko mało istotna sprawa urażonych wzajemnie ambicji.

W tym pierwszym przypadku najistotniejsza była kwestia odmienności zapatrywań na sposób prowadzenia polityki zagranicznej. Wprawdzie zarówno Spengler, jak i naziści uznawali jej prymat i stawiali ją w służbie imperialistycznych, ekspansjonistycznych celów, to jednak różnili się dość istotnie w sprawie sposobu realizacji tych celów. Spengler wyznawał tu Bismarckowską zasadę, że polityka jest sztuką możliwego i zarzucał narodowym socjalistom brak politycznego realizmu. Odnosiło się to przede wszystkim do sprawy polityki wschodniej. Hitlerowcy od samego początku istnienia nazistowskiego ruchu stawiali sobie jako główny cel i zadanie militarny podbój Rosji. Spengler akceptował wprawdzie ten kierunek ekspansji, ale opowiadał się raczej za jej wariantem ekonomicznym.

W drugim przypadku, dla ostatecznego układu stosunków pomiędzy nazistami a Spenglerem, nie bez znaczenia były wzajemne oczekiwania na efektowną, spektakularną akceptację. Autor *Człowieka i techniki* uważał siebie za duchowego przywódcę całej opozycji skierowanej przeciwko Republice Weimarskiej i oczekiwał, że również naziści za takiego go uznają. Nie wyszedł im naprzeciw, a oczekiwał, że oni przyjdą do niego. Miał również pewne zastrzeżenia co do wodzowskich kwalifikacji Hitlera — wołałby widzieć na tym miejscu np. Thyssena lub innego wielkiego przemysłowca. Pewną przeszkodę we wzajemnym zbliżeniu stanowił też pesymizm kulturowy Spenglera, który — chociaż nie pasował do wizji *Tysiącletniej Rzeszy* — jednak obiektywnie ułatwił narodowym socjalistom przejęcie władzy. Rozbrajał on bowiem duchowo mieszczańską inteligencję i pozwolił w rezultacie na rozpowszechnienie mitu o *wybranych przez Boga geniuszu*, który może uratować Niemcy z katastrofalnej sytuacji.

Poza granicami Niemiec był Spengler (i jest nadal) traktowany przede wszystkim jako twórca określonej historiofilozofii. Z tego punktu widzenia interesujące rezultaty daje analiza porównawcza jego poglądów w tym zakresie z poglądami innych myślicieli zajmujących się problematyką sensu dziejów, np. z poglądami A. Toynbeego, nazywanego niekiedy *Spenglerem II wojny światowej*. Analiza taka pozwala między in-

nymi uchwycić dynamikę rozwojową zachodniej filozofii dziejów i jej najbardziej typowe wątki.

Historiozofia ta nie da się naturalnie sprowadzić wyłącznie do poglądów Spenglera, Toynbeego czy Sorokina, ale *spengleryzm* stanowi z całą pewnością jeden z jej najbardziej znaczących nurtów. Pojęcie to (*spengleryzm*) służy w podjętych rozważaniach do oznaczenia pewnego stylu myślenia i podejścia do dziejów ludzkich, podejścia, którego poszczególne elementy pojawiały się w myśli europejskiej jeszcze przed ukazaniem się *Zmierzchu Zachodu*. Z nich dopiero Spengler stworzył najbardziej znaną i nie pozbawioną oryginalności syntezę. W tym ujęciu jest to po prostu pewna formacja intelektualna, która dominowała w myśleniu wielu mieszczańskich intelektualistów w latach dwudziestych i trzydziestych naszego stulecia. Jej pojawienie się, a przede wszystkim zakres wpływów związane były z narastającym już od końca XIX wieku kryzysem mieszczańskiej formacji, kryzysem, którego pierwsze symptomy — szczególnie na gruncie kultury — widoczne były już w II połowie XIX wieku (dostrzegał je np. Nietzsche), a który z całą otwartością uwidocznił się w okresie I wojny światowej oraz na początku lat trzydziestych. Spengleryzm to właśnie zespół tych postaw i poglądów, stanowiących przejaw fałszywej świadomości tej części inteligencji, która zmierzch mieszczańskiej kultury utożsamiała ze zmerchem kultury jako takiej. Mówiąc jeszcze inaczej jest to taki typ świadomości, w którym główną rolę odgrywa przeciwstawienie kulturze—cywilizacji, negacja teorii postępu, izolacjonizm oraz nastawienie katastroficzne i kulturowy pesymizm. Nie znaczy to jednak, że dopiero wszystkie te wątki łącznie decydują o przynależności jakiejś konkretnej teorii do spengleryzmu. Ważniejsza w tym wypadku jest zgodność z duchem, a nie literą poglądów Spenglera. W tym sensie należą do niego zarówno N. Bierdjajew i St. I. Witkiewicz, jak również P. Sorokin i A. Toynbee, chociaż w wielu dość istotnych kwestiach różnią się od koncepcji autora *Zmierzchu Zachodu*.

Tak rozumiany spengleryzm nieobcy był również polskiej myśli historiozoficznej końca XIX i początku XX wieku. Niektóre opisy zjawisk cywilizacyjnych zagrażających kulturze, zawarte w pismach J. Żuławskiego czy Z. Przesmyckiego, można uznać za zdecydowanie prekursorskie w stosunku do Spenglera. Pesymizm historyczny i kulturowy nieobcy był St. Przybyszewskiemu i M. Zdziechowskiemu. W nurcie tym mieści się również F. Koneczny, którego główne dzieło wydane w 1935 roku i stanowiące podsumowanie wcześniejszych badań i przemyśleń, nosi tytuł *O wielości cywilizacji*. Podobnie jak Spengler, ale całkowicie niezależnie od niego, odrzuca on koncepcję dziejów powszechnych, uniwersalnego postępu oraz stanowiącą

niejako ich fundament ogólną ideę ludzkości. Dzieło Konecznego sytuuje się niejako pomiędzy Spenglerem a Toynbee'm.

Spengleryzm nie jest jednak tylko sprawą przeszłości. Rosnące stale zainteresowanie nim i samym Spenglerem w zachodniej Europie nie jest wyłącznie związane z próbami rehabilitacji i odrodzenia politycznego konserwatyzmu, lecz wynika także z aktualności wielu poczynionych na jego gruncie obserwacji i spostrzeżeń. Trafnie zapowiadał np. Spengler nadejście ery technokratyzmu i podkreślał wielkie znaczenie techniki dla współczesnego człowieka, ale — z drugiej strony — ostrzegał przed zagrożeniami, jakie niesie ona z sobą dla człowieka i jego środowiska. Z niewielkimi zastrzeżeniami można go uznać za poprzednika i patrona dzisiejszych *Zielonych*.

Trzeba również przyznać filozofii Spenglera pewną wartość heurystyczną. Nawet G. L u k á c s, którego bezsprzecznie nie można uznać za admiratora S p e n g l e r a, stwierdza, że za zniekształconymi pytaniami kryją się u niego autentyczne problemy. I w tym należy głównie szukać dzisiejszej aktualności autora *Zmierzchu Zachodu*.

ANDRZEJ MIS:

STATUS METODOLOGICZNY MARKSOWSKIEJ EKONOMII POLITYCZNEJ

(Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu)

Rozprawa składa się ze *Wstępu* i trzech rozdziałów; na końcu podane są także *Konkluzje* oraz *Bibliografia*. Kierunek analiz odślaniają dwa motta. W pierwszym — z Marksa — czytamy o obowiązku oddzielenia *rzeczywistej wiedzy filozoficznej od egzoterycznej świadomości podmiotu filozofującego*. W drugim — z Brzozowskiego — mowa jest o *pisnachs Marksowskich jako należących do różnych powierzchni*; myśl Marksa jest bowiem *reakcją na różne zjawiska i zagadnienia dziejowego życia*.

We *Wstępie* przedstawione są główne kategorie teoretyczne pracy. W poszczególnych paragrafach rozważane są więc trzy najbardziej rozpowszechnione interpretacje tezy o zależności bytu i świadomości, stosunek nauk szczegółowych — a zwłaszcza ekonomii politycznej — do filozofii, określona zostaje różnica między wiedzą humanistyczną i niehumanistyczną, przedstawione określone rozumienie fałszywej świadomości i pogląd na mechanizmy rozwoju wiedzy.

Rozdział pierwszy zatytułowany jest *Ekonomia a teoria alienacji istoty człowieka*. Zawiera on analizę pierwszego Marksowskiego projektu filozoficznego, tzn. teorii ekonomicznej alienacji istoty człowieka.

Najpierw przedstawiony jest (na historycznych przykładach) ogólny

schemat teorii alienacji. W myśleniu tym zakłada się — po pierwsze — że jest i da się wykryć określona istota, natura czy esencja człowieka. Po drugie — głosi się, że owa esencja nie musi być zbieżna z empiryczną ludzką egzystencją i że tu i teraz, w czasie i miejscu interesującym myśliciela, sytuacja taka występuje. Po trzecie — usiłuje się pokazać przyczyny tego rozziwu między ludzkim powołaniem a faktycznym sposobem życia. Po czwarte — wyraża się nadzieję, że po usunięciu owych przyczyn ludzie będą wreszcie żyli zgodnie z ideą człowieczeństwa, że alienacja zostanie zlikwidowana. We wczesnych pismach Marksa — przede wszystkim w *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych z 1844 roku* — ten sposób myślenia zyskuje pełną akceptację. Konstruuje więc Marks wizję *prawdziwego człowieczeństwa* (które by miało polegać na twórczej i uspołecznionej pracy) i stwierdza następnie, że w istniejących warunkach społeczno-ekonomicznych człowiek prowadzi życie obce swej istocie, żyje egzystencją fałszywą, nieautentyczną, wyalienowaną. Oprócz tego *Rękopisy...* zawierają refleksję nad przyczynami alienacji i szkicują wizję procesów dezalienacyjnych.

Pojmując filozofię jako naukę o warunkach całokształtu ludzkiej aktywności, wiedzę o warunkach determinujących ludzkie życie, autor rozprawy nazywa Marksowską teorię ekonomicznej alienacji istoty człowieka teorią filozoficzną. Marks stwierdza w niej bowiem, że życie człowieka we wszystkich swych przejawach określone jest przez stopień urzeczywistnienia ludzkiej natury. Za konstytutywne dla bytu ludzkiego uważa on uspołecznioną pracę — i dlatego badania ekonomiczne są punktem wyjścia i główną częścią całej teorii, ale właśnie w nich chce Marks pokazać, że społeczna produkcja determinuje wszelkie inne ludzkie działania i stosunki. Marks sądzi przy tym, że ludzkość zdobędzie władzę nad światem dopiero wtedy, gdy ukonstytuuje się powszechnoludzka wspólnota komunistyczna, narazie zaś rzeczywistość społeczno-ekonomiczna jest w swych ostatecznych charakterystykach rzeczywistością przedmiotową. Taka wizja wyklucza stosowanie procedur badawczych właściwych humanistyce. W konkluzji trzeba więc uznać, że Marksowska ekonomia polityczna uprawiana jako część filozoficznej teorii alienacji człowieka nie była projektowana jako nauka humanistyczna.

Marks szybko porzucił swój pierwszy projekt filozoficzny. Teraz (od *Ideologii niemieckiej...* poczynając) jego celem staje się zbadanie rozwoju sił wytwórczych, kapitałów i społecznych form stosunków między ludźmi — one to bowiem określają rzeczywistość ludzką i to we wszystkich jej wymiarach. Znowu więc mamy do czynienia z projektem filozoficznym, ponieważ Marks podtrzymuje tezę, że proces produkcji społecznej za pośredniczą całokształt ludzkiego życia. Uwieńczeniem tych badań miała być teoria rynku światowego jako takiego właśnie za pośredniczenia.

Dlatego też rozdział drugi pracy, w którym zawarta jest analiza tej nowej postaci Marksowskiej filozofii, nazwany jest *Ekonomia a teoria rynku światowego*. Podstawowymi założeniami tej teorii jest prawo nie zamierzonych skutków ludzkich działań, prawo rozwoju sił wytwórczych, określona koncepcja przemocy jako czynnika historiotwórczego, wreszcie teoria formacji społecznych. W przestrzeni myślowej wyznaczonej przez powyższe założenia Marks konstruuje swoją teorię rynku światowego, czyli wizję człowieka poddanego niezależnej odeń sile stosunków produkcji. To w tej teorii przede wszystkim miał być zawarty dowód konieczności przekształcenia się społeczeństwa kapitalistycznego w społeczeństwo komunistyczne. Teoria ta, tym samym, miała być opisem dokonującej się już radykalnej zmiany warunków egzystencji ludzkiej — a więc w rozważaniach pozornie jakże odmiennych od tradycyjnej filozofii miał się zrealizować ten nowy Marksowski projekt filozoficzny. Jego pomnikiem jest przede wszystkim *Kapitał*, w tym to dziele bowiem owa teoria rynku światowego jest najobszerniej (co nie znaczy, że w całości) przedstawiona.

Zawiera ona nie tylko analizy procesu produkcji towarowej, ale także — przedstawione w pracy — teorie narodu, państwa, klas, własności, fetyszyzmu towarowego itd., co jest dodatkowym świadectwem filozoficznego wymiaru tych rozważań. Natomiast co do humanistycznego czy pozahumanistycznego charakteru tej Marksowskiej teorii, to w rozprawie stwierdza się, że ta część teorii rynku, która odnosi się do formacji kapitalistycznej, zawiera wyjaśnienia humanistyczne, ale pełnią one jedynie funkcję posiłkową, z czego wynika, że teoria owa nie może być uznana za dziedzinę wiedzy humanistycznej; zaś w części dotyczącej niekapitalistycznych układów społeczno-ekonomicznych stosowane są takie same procedury badawcze — bądź też owe układy zaczynają być traktowane jako podmiotowe i wtedy teoria przybiera postać wiedzy humanistycznej.

Trzeci analizowany w rozprawie — w rozdziale trzecim — model Marksowskiej filozofii nazywany jest teorią walk klasowych. Teoria ta zostaje przedstawiona jako możliwość zawsze obecna w twórczości Marksa, ale zasłonięta przez ideologiczne teorie alienacji i rynku światowego, jako możliwość, którą Marks wprawdzie dostrzega, ale z której rezygnuje, gdy droga do proletariackiego zwycięstwa zdaje się wydłużać i komplikować.

Odrębność tej nowej teorii od dwóch poprzednio omówionych zdaje się zasadzać na tym, że obecna w dwóch pierwszych teoriach wizja rzeczywistości społeczno-ekonomicznej jako bytu przedmiotowego tu zastąpiona zostaje przez teorię głoszącą, że owa rzeczywistość ma podmiotowy charakter, jest — w ostatecznych swych charakterystykach, a nie tylko w punkcie wyjścia — wynikiem czyichś działań. Jednocześnie jednak Marks zachowuje swoje ogólne wyobrażenia na temat struktury ludz-

kiego życia: proces życiowy jest uwarunkowany przez proces produkcji życia materialnego. Oznacza to, że i w teorii walk klasowych rozważania nad owym sposobem produkcji materialnego życia są wyjściowym i fundamentalnym etapem poszukiwań. Ekonomia polityczna jest więc nadal częścią główną tej nowej Marksowskiej filozofii.

Podstawowym jej założeniem jest teza o rzeczywistości społeczno-ekonomicznej jako tworze podmiotowym, o walce klas jako motorze i treści dziejów — i w rezultacie teza partykularyzmu i dyskontynuizmu. Podstawową kategorią badawczą teorii walk klasowych jest natomiast obszernie analizowana kategoria interesu.

Specyficzne ujęcie rzeczywistości społecznej jako rezultatu walki o realizację klasowych interesów implikuje odmienne niż to było w teorii rynku światowego potraktowanie różnych analizowanych w tych teoriach form egzystencji ludzkiej. Przede wszystkim idzie tu o inny opis procesu produkcyjnego, ale także o odmienne ujęcie takich pozagospodarczych wymiarów życia ludzkiego, jak naród, państwo, klasy, własność itd., co w pracy zostaje zaprezentowane.

W rozważaniach nad statusem metodologicznym tej trzeciej Marksowskiej teorii stwierdza się, że jest ona teorią filozoficzną, ale ekonomia polityczna i tu odgrywa rolę fundamentu całej tej teoretycznej koncepcji. Ponieważ przy tym w teorii tej zakłada się, że rzeczywistość społeczno-ekonomiczna ma charakter podmiotowy, a dokładniej: że jest efektem walk klasowych — to uznaje się wyjaśnianie rozumiejące za podstawową procedurę badawczą. Oznacza to, że teoria walk klasowych jest koncepcją humanistyczną.

Przedstawione analizy pozwalają na następujące konkluzje:

1. Twórczość Karola Marksa miała wymiar filozoficzny. Chciał on przedstawić warunki (determinanty, wyznaczniki) całokształtu ludzkiego życia — takie, jakie istniały w jego teraźniejszości i jakie miały zaistnieć w dalszej przyszłości.

2. Aby zrealizować te swoje zamiary, Marks zaprojektował trzy różne filozoficzne teorie: teorię alienacji istoty człowieka, teorię rynku światowego i teorię walk klasowych.

3. W każdej z tych teorii podstawą całej myślowej konstrukcji są badania ekonomiczne, gdyż według Marksa właśnie struktura ekonomiczna determinuje całość ludzkiego życia w danej epoce.

4. Tak więc ekonomia polityczna nie jest w systemie myśli Marksa jakąś specyficzną nauką szczegółową, ale główną częścią rozważań filozoficznych.

5. O ile jednak w teorii alienacji i teorii rynku jest ona projektowana jako wiedza niehumanistyczna, to w teorii walk klasowych staje się dyscypliną humanistyczną.

6. Trzy Marksowskie teorie filozoficzne — i trzy ujęcia ekonomii politycznej — różnią się bardzo między sobą, zarówno jeśli chodzi o przyjęte w nich założenia ontologiczne, jak i proponowane procedury badawcze. Trudno byłoby wytropić między nimi jakieś związki logiczne, ustalić zasady ich wzajemnej korespondencji. To co im wspólne, to funkcja, jaką w zamyśle Marksa miały spełniać: wszystkie te teorie były pomyślane jako teoretyczna podstawa rewolucyjnej działalności proletariatu. W ten sposób ujęta myśl Marksowska jawi się jako jedna — choć niejednorodna — całość.

STEFAN SYMOTIUK:
*POJMOWANIE KRYTYCYZMU I MODELE KRYTYKI
 W POLSKICH SPORACH FILOZOFICZNYCH XX WIEKU*
 (Uniwersytet Śląski w Katowicach)

Więcej w kulturze i nauce sporów, niż refleksji nad sporami. Filozofia, która z racji swojej syntetyczności mogłaby to robić, sama podlega sporom zarówno merytorycznym jak i sporom o to, jak należy się spierać. Jednak od uporządkowania kwestii właśnie w obrębie dyskursów filozoficznych trzeba rozpoczynać prace nad ustalaniem statusu i norm polemik kulturowych. Istnieje przekonanie, że pod tym względem istnieją kierunki filozoficzne mniej lub bardziej *zasobne* w myślenie i postawy krytyczne. Zalicza się tu z filozofii antycznych sceptycyzm, ze średnio-wiecznych — nominalizm, z oświeceniowych — Hume'a, Kanta, Hegla, marksizm, szkołę frankfurcką, egzystencjalizm (wszystkie, które naruszały tradycyjną metafizykę i myślenie esencjalistyczne).

Zamiarem pracy *Pojmowanie krytycyzmu...* było dokładne przebadanie w aspekcie zagadnień *krytycyzmu* określonej całości historyczno-filozoficznej i obrano za taką główne kierunki i prądy w filozofii polskiej pierwszej połowy XX wieku. Chodziło o wydobycie z nich tego, co *explicite* i *implicite* zawiera się w wypowiedziach teoretycznych ludzi wchodzących w skład tego samego (w szerokim sensie) środowiska naukowego, a jednocześnie reprezentujących odrębne i przeciwstawne sobie koncepcje myślowe. Wzięte zostały pod uwagę cztery szkoły filozoficzne tych czasów: lwowsko-warszawska, fenomenologiczna, tomistyczna i marksistowska (z lat 1948—1955). Z postaci szerzej prezentowanych można tu wymienić: A. Ajdukiewicza, B. Baczkę, P. Chojnackiego, T. Czeżowskiego, J. Hochfelda, R. Ingardena, A. Jakubisiaka, T. Kotarbińskiego, T. Krońskiego, W. Kwiatkowskiego, J. Łukasiewicza, S. Ossowskiego, J. Salamuchę, A. Schaffa, J. Stępcę, K. Twardowskiego, Wł. i T.

Witwickich — wymieniając ich w porządku alfabetycznym. Ponadto omawiane są też postacie zbliżone do tych szkół, chociaż nie należące do nich w ścisłym sensie: J. Metallmann, N. Łubnicki, L. Chwistek. Wzięto pod uwagę wszystkich, którzy bądź to wypowiadali się na temat krytycyzmu i krytyki, bądź to uczestniczyli w ważniejszych sporach między tymi szkołami do jakich dochodziło w tym półwieczu, tym łatwiej, że istniała dobra znajomość wzajemna swoich poglądów w tym kręgu.

Zamiarem autora było pomijanie kwestii merytorycznych w owych sporach, uchylanie się od oceny *racji* poszczególnych stron, ich porażek lub sukcesów w dyskusji. Natomiast starano się wydobyć możliwie dużo twierdzeń o charakterze metodologicznym oraz zrekonstruować modele istniejących wówczas dyskusji, przyjmowanych tam strategii i taktyk krytycznych. Szło zatem o ustalenie, do jakiego stopnia pomiędzy tak różnymi stronami sporów istniał *consensus* metodologiczny we wzajemnym odnoszeniu się krytycznym i polemicznym.

Treść poszczególnych rozdziałów przedstawia się następująco: Rozdział I: *Tradycja filozoficzna a zagadnienie „krytyki”*, skupia się na genezie rozważań nad *krytyką* w dziejach myślenia filozoficznego. Główną kwestią jest tu zagadnienie wyłaniania się w tym myśleniu zróżnicowania między *krytyką* jako procesem zewnętrznym teorii filozoficznej (więc *psychologicznym* w swojej genezie) a krytyką pojmowaną jako niezbywalny komponent samej teorii, metody jej konstytuowania, uzasadniania, prezentowania itp. Chodziło o określenie do jakiego stopnia dostrzegana jest konieczność krytycyzmu w ramach poznania filozoficznego, do jakiego zaś stopnia jest on traktowany jako czynnik niekonieczny, arbitralny, przypadkowy. Uwzględnia się tu również uzasadnienia *racji* bytu krytyki nie implikowane samą strukturą danej filozofii, ale za to szerszej struktury *światopoglądowej*, w ramach której może ona funkcjonować. Autor dostrzega metodologiczną genezę i doniosłość procedur krytycznych w funkcjach *samookreślenia* się danej szkoły wobec innych, a zatem przypisuje krytycyzmowi i krytyce cele *meta-filozoficzne*.

Rozdział II: *Krytycyzm a uzasadnianie wiedzy* traktuje głównie o wyobrażeniach szkoły lwowsko-warszawskiej na temat charakteru i funkcji czynności krytycznych w nauce i filozofii. Krytyce przypisywano tu raczej zadania kontrolne (wedle zasady: *najpierw twórczość, potem — samowiedza*). Istotną rolę pełniło wyróżnianie wiedzy *supozycyjnej* i *naukowej*, zaś krytyka miała pośredniczyć w przechodzeniu od jednej do drugiej. Uwzględniano również istnienie kracjonizmu epistemologicznego, a wobec niego krytyka miała kontrolować nadmierny hipotetyzm. Omówiono tu słynny spór na temat *jasności* wypowiedzi filozoficznych, a także tok postępowania przedstawicieli tej szkoły w stosowanej praktyce re-

cenzenckiej. Kończy rozdział również analiza sporu J. Metallmann — N. Łubnicki na temat możliwości pozateoretycznego wartościowania systemów filozoficznych.

Rozdział III: *Maksymalizm filozoficzny a krytyka* dotyczy głównie sporów ze *scjentyzmem* jakie podjęli przedstawiciele dwu kierunków, broniących autonomii filozofii w systemie nauk: fenomenologicznego (R. Ingarden) i neotomistycznego (P. Chojnacki, J. Salamucha, J. F. Drewnowski i in.). Osobne fragmenty poświęcone są sporom: Ingarden — Kotarbiński, Ingarden — Chwistek (a przy okazji też Ingarden — Koło Wiedeńskie), następnie zaś K. A j d u - k i e w i c z a krytykę *idealizmu*. Poglądy i formy zachowań krytycznych neotomistów polskich wobec *scjentyzmu* skupiają się głównie na dyskusji przedsięwziętej w 1936 roku przez to środowisko z J. Łukasiewiczem przy okazji odbywającego się w Krakowie Zjazdu Filozoficznego. Rozpatruje się również stosunek autorów z tego kręgu do kantyizmu.

Rozdział IV: *Elementy modelu krytyki w dogmatycznej odmianie polskiego marksizmu z lat 1948—1955*, poświęcony jest sporom zainicjowanym w latach czterdziestych przez S. Ossowskiego wokół relacji *marksizm-nauka* a następnie dyskusjom między A. Schaffem, B. B a c z k o i innymi, a T. Kotarbińskim, K. Ajdukiewiczem i innymi z lat pięćdziesiątych. Rozpatruje się tu zwłaszcza kwestie z zakresu zagadnień ustalania *poblematyzacji* właściwych filozofii (*głównym problemem filozofii*), metody konstruowania *przedmiotu krytyki* w tych szkołach, sposób posługiwania się zarzutem *subiektywizmu* oraz zarzutem *eklektyzmu*. Ustala się również metodę wpisywania w systemy krytykowane rzekomych *trendów* i *skłonności* teoretycznych, co określa się w pracy mianem *etologii filozoficznej*. Konsekwencją tej *etologii* bywały próby *demaskowania* intencji strony przeciwnej i przerzucania na jej barki *onus probandi*.

W rezultacie powyższych badań dochodzi do ustalenia zawartości polskiej myśli filozoficznej pierwszej połowy XX wieku w zakresie refleksji nad krytycyzmem i faktycznych metod postępowania krytycznego. Ustala się ponadto *ethos* krytyczny poszczególnych szkół, sposób i przesłanki przypisywania sobie w mniejszym lub większym stopniu misji naukowej i kulturowej wobec zastanej rzeczywistości historycznej.

Próbą uogólnienia teoretycznego uzyskanych rezultatów jest treść rozdziału V pracy: „*Cykl krytyczny*” jako *całość teoretyczna*. Przyjmuje się tu, że przedmiotem integralnie pisanej historii filozofii nie mogą być pojedyncze szkoły i systemy, ale ten ich historyczny związek, który zachodzi w trakcie włączania się w podstawowe spory intelektualne danej epoki (dla filozofii polskiej omawianego okresu był to spór o *filozoficzny status wiedzy naukowej*), skąd rodzi się ich krytyczny dystans i zbliżenie

jednocześnie. Poza takim układem, który określamy mianem *cyklu krytycznego* ze względu na kolejne włączanie się nowych dyskutantów oraz ich *kołowy* układ wobec przedmiotu sporu, poszczególne szkoły i systemy muszą przejawiać się w znacznym zubożeniu.

Relację krytyczną jaka zachodzi w obrębie *cyklu* odróżniamy od procedur *negacji* (począwszy od prostych negacji po dialektyczne *znoszenia*) oraz od zachowań *polemicznych*. Negacja i polemika zmierzają bowiem do rezultatów *zamykających* system. Negacja zamyka cudze myślenie jako rzekomo *ograniczone*, natomiast polemika zmierza do zamknięcia swojej własnej koncepcji jako rzekomo jedynie słusznej i ostatecznej. Tylko krytycyzm i krytyka zachowują wobec siebie przedmiot i podmiot sporu jako struktury otwarte. Otwartość sytuacji krytycznej polega na tym, że bez względu na doniosłość teoretyczną i zakres problematyki dyskutowanej nie może ona oprzeć się o tę *instancję ostateczną* jaką mogłaby być wspólna definicja *istoty filozofii* w imię której spór się toczy, gdyż to, co ma definiować samą gatunkową klasyfikację sporu jako *filozoficznego* nie może być ustalone przed rozwiązaniem dylematu: kto ma rację w kwestiach szczegółowych? Spór zatem toczy się zawsze jednocześnie o problem konkretny (np. o rolę języka w poznaniu) co i o problem fundamentalny (np. jaki rodzaj filozofii mógłby być uznany za *filozofię języka?*). Ta sytuacja czyni właśnie relację dyskutantów nawzajem otwartą. Przy łamaniu reguł tej sytuacji kończy się natychmiast układ *krytyczny* a poczyna istnieć inna relacja między podmiotami. Samowiedza filozoficzna jaką uzyskują nurty teoretyczne wchodzące w skład *cyklu krytycznego* nie musi prowadzić do ostatecznych konsekwencji integrujących lub dezintegrujących dany nurt, natomiast powstaje tu świadomość potrzeby posiadania takiej *samowiedzy*, co nie jest automatycznie wpisane w każdy system filozoficzny. Kwestie te omawia się w pracy przy okazji zagadnień *kryterium prawdy* w poznaniu filozoficznym oraz niektórych paradoksów logicznych, jakie zagrażają temu poznaniu (m. in. paradoksu E u b o l i - d e s a),

W zakończeniu rozprawy autor zwraca uwagę na trudności budowy jednolitej teorii *krytyki filozoficznej* ze względu na częstą fragmentaryczność dyskusji i argumentacji filozoficznej, na istnienie czegoś co nazywa *krytycyzmem rozsianym*, a co ma związek z brakiem kodyfikacji norm postępowania poznawczego w działaniach recenzyjnych itp.