

książka *Polski marksizm* (Odnowa, Londyn 1969, s. 100) wydana również po angielsku.

Ostatni rozdział, dziewiąty, *Kilka zestawień z brytyjską filozofią analityczną* skupia się na różnicach i podobieństwach polskiej i brytyjskiej filozofii analitycznej. Rozpoczyna Skolimowski od podziału filozofów analitycznych na dwie grupy: skoncentrowanych na problemach i skoncentrowanych na metodzie. Pierwsi, krytykując zastaną filozofię dążą do jej reformy (Moore, Russell, Ayer, Ryle, Twardowski, Kotarbiński, Ajdukiewicz, Tatarkiewicz), drudzy, wychodząc od pewnej metody filozofowania – analizy logicznej – poza obręb filozofii rugują te wszystkie problemy, które za pomocą tej metody przebadac się nie dają (Austin, Tarski, Łukasiewicz). Dalszą część rozdziału stanowią zestawienia poglądów Moore’a i Twardowskiego, Ryle’a i Kotarbińskiego, wpływu Russella na polską filozofię analityczną, oraz braku wpływu Wittgensteina na polską filozofię analityczną.

Henryk Skolimowski

Filozofia analityczna a marksizm

Analytical Philosophy and Marxism

Аналитическая философия и марксизм

1. Wpływ marksizmu na filozofię analityczną

Przed drugą wojną światową rozkwitła w Polsce filozofia. Starsza generacja uczniów Twardowskiego była u szczytu swojej twórczej aktywności, przyłączyli się do nich w latach 1920–30 ich uczniowie. Wciąż dominowała nadzieja, że w oparciu o model nauk dedukcyjnych skonstruować można nową filozofię.

Po wojnie obraz uległ radykalnej zmianie. Cały kraj leżał w ruinach. Życie kulturalne i intelektualne było sparaliżowane. Biblioteki i uniwersytety były zniszczone i należało je zorganizować od nowa. W perspektywie bardziej naglących potrzeb, jakie znaczenie miały subtelne argumenty, tak charakterystyczne dla polskiego ruchu analitycznego? Ponadto szeregi filozofów poważnie się przerzedziły. Okoliczności te nie sprzyjały ciągłości ruchu analitycznego. Poza tym, przed filozofią tą wyłoniła się jeszcze jedna przeszkoda. Po początkowym okresie ożywienia, gdy na przestrzeni lat 1949–1950 zaczęło się rozbudzać filozoficzne i intelektualne życie, do ofensywy przeszedł marksizm.

Pod koniec lat czterdziestych we wszystkich krajach wschodniej Europy oficjalną, usankcjonowaną przez prawo, ideologią stał się marksizm. W sztuce

i humanistyczne wszystkie zjawiska interpretowane były w terminach materializmu historycznego. Wszystkie szkoły filozoficzne były albo nawracane na marksizm albo likwidowane. To podporządkowanie przeprowadzane było w większości krajów socjalistycznych dość radykalnie. Od tego obrazu odbiegała sytuacja w Polsce.

Główne uderzenie w Polsce wymierzone było w filozofię analityczną z racji na jej wyjątkowe znaczenie i wpływ¹. Mniej atakowana była filozofia katolicka. Wydawać się to może dość dziwne, ponieważ filozofia analityczna bliższa była marksizmowi ze względu na: świecki charakter, realizm (a w wielu przypadkach materializm), determinację w eliminacji takich pseudoproblemów jak Absolut, Transcendencja i Istnienie. Nie istniały żadne pomosty pomiędzy filozofią katolicką a marksizmem i właśnie ze względu na to nie istniała obawa o wpływ filozofii katolickiej na marksizm. Z filozofią analityczną miał on natomiast wiele punktów wspólnych, i w celu przeciwdziałania „infekcji” marksizmu podkreślano i wyolbrzymiano istniejące różnice. Drobiazgowy „marksistowski krytycyzm” filozofii analitycznej polegał na porównaniu wszystkich zasad filozofii analitycznej z dogmatami marksizmu. Polscy filozofowie nie milczeli, gdy przeinaczano ich wypowiedzi, i w związku z tym rozgorzała ożywiona dyskusja. Wyniki zderzenia marksizmu z filozofią analityczną były dalekie od oczekiwań marksistów, dziwnym jednak trafem zdawały się wynikać z zasad marksistowskiej socjologii. Marksści spodziewali się usunąć z korzeniami wszelką „burżuazyjną” filozofię poprzez nawracanie filozofów na swoją ortodoksję lub przemilczanie opornych. Lecz zgodnie z marksistowską doktryną, jeśli działamy w pewnym środowisku, to środowisko to wpływa na nas i im silniejsze są cechy środowiska, tym większy wpływ wywiera ono na nas. W każdym społeczeństwie jego środowiskowe siły stanowią o jego tradycji. W danej szkole filozoficznej stanowią one jej tradycję. Tradycja myślenia krytycznego i „środowisko logiczne” szkoły analitycznej w Polsce wywarły większy, niż przypuszczali, choć nie większy niż ten, jaki powinni byli przewidzieć, wpływ na marksistów.

Mówiąc krótko, wynikiem wzajemnych napięć pomiędzy filozofią analityczną a marksizmem było powstanie czegoś, co zdaje się być typowo polskim produktem – a co chciałbym nazwać marksizmem analityczno-lingwistycznym. W rozwoju tej nowej postaci marksizmu, która tak naprawdę jest wciąż w fazie formowania się, wyróżnić można trzy stadia.

Samo zderzenie i kontrowersje pomiędzy filozofami analitycznymi i marksistami (1951–1955). Pod koniec tego okresu atak marksistów osłabł, następnie marksści zmienili swój stosunek do swych adwersarzy, a w konsekwencji marksizm zaczął ewoluować nowymi drogami.

¹ Szczegółowe analizy zmagania marksizmu z filozofiami w Polsce przynosi obszerna książka Z. Jordana; *Philosophy and Ideology*. Książka ta choć skrupulatna i gruntowna różni się podejściem od tu proponowanego.

Okres konwulsyjnych, niesystematycznych korekt marksizmu połączone z silnym społecznym fermentem (1955–1958).

Okres systematycznego wzrostu zawierający, pod hasłem „twórczego marksizmu” wiele uprzednich herezji, który, wykraczając poza ortodoksję, zmienił swój poprzedni charakter (1958 – do chwili obecnej).

Dlaczego ofensywa marksistów straciła swój impet w Polsce? Dlaczego nie powiodła się, tak jak w innych krajach socjalistycznych, próba opanowania wszystkich filozofii przez marksizm? Nasuwają się co najmniej trzy odpowiedzi: a) stosunek polskich „burżuazyjnych” filozofów do ich krytyków, b) przedmiot dyskusji – abstrakcyjny i wysoce specjalistyczny, a przez to niełatwo podatny na dyskusję w terminach stereotypowej dychotomii idealizm – materializm, c) wykształcenie i względna tolerancyjność polskich marksistów.

a) Wybitni przedstawiciele polskiej szkoły analitycznej cieszyli się dużą reputacją w Europie przed wojną. Świadomi byli wartości swoich osiągnięć. Nie można było ani ich uciszyć, ani nakazać im wyznawania nowej doktryny, i to właśnie stało się źródłem sporu. Zaslugą marksistów jest to, że taki spór miał w ogóle miejsce, oraz że filozofom analitycznym pozwolono otwarcie i nieskrępowanie bronić swoich poglądów. Kotarbiński na krytykę odpowiadał tak:

„Bardzo będąc ciekaw, jakie są też naprawdę moje poglądy filozoficzne i społeczno-polityczne, sięgnąłem po informacje do wydanej niedawno książki Bronisława Baczki, temu tematowi poświęconej, którego to dziełka fragment ukazał się nadto w pierwszym numerze „Myśli Filozoficznej”. Dowiedziałem się z tej lektury, że moje poglądy w wymienionych kwestiach są w gruncie rzeczy zgoła inne, niż sobie dotychczas wyobrażałem. Ponieważ zaś autor słusznie stwierdza, że nie zmieniły się one zasadniczo od lat dwudziestu i są nadal takie jak były, przeto powstała aktualna antynomia między naszymi poglądami na moje poglądy”².

Kotarbiński zajmował w dialogu z marksistami szczególnie korzystną pozycję, ponieważ jego konkretyzm stanowił system materialistyczny *par excellence*. Nie wahał się zatem twierdzić, że wyrażenie semantyczne jest nieszkodliwe, jeśli jasno twierdzimy, że cokolwiek istnieje jest ciałem, a przyjęcie takich kategorii jak „byty ogóle” i „byty jednostkowe” (kategorii właściwych dla marksistowskiej epistemologii) nie jest szkodliwe z racji na to, że nie implikują one ustępstwa na rzecz idealizmu. To, że zachodni filozofowie żywo interesowali się semantyką Kotarbińskiego, nie miało dla niego większego znaczenia. Twierdził on, iż jeśli w jego doktrynie tkwi jakiś błąd należy wskazać na konkretne „co” i „dlaczego”. Gotów był akceptować krytykę tak długo, jak była logicznie poprawna; argumenty ideologiczne, zgodnie z którymi pewne filozoficzne kwestie są społecznie szkodliwe, odrzucał jako nieistotne.

² T. Kotarbiński, *Odpowiedź*, „Myśl Filozoficzna” 2 (4), 1952, s. 315.

Ajdukiewicz również odpowiadał na krytykę. W obszernej odpowiedzi Schaffowi³, stwierdził, że jego poglądy przedstawione zostały tak niedorzecznie, że żaden zdrowy na umyśle filozof nie mógłby ich utrzymywać. Pisał, że krytyka jego prac nie zawiera w ogóle jakichkolwiek wartościowych argumentów, a jego domniemany idealizm, w rzeczy samej krytykowany był z idealistycznego punktu wyjścia. Wykazywał, że wartościowa krytyka każdej doktryny wymaga zarówno zdolności jak i chęci do jej zrozumienia, co się zaś tyczy jego osoby, przypuszczał, że jego doktryna nie została zrozumiana przez jej marksistowskich krytyków. W końcowej części swojej odpowiedzi pisał tak:

„Problematyka, którą się zajmowałem, jest inna niż ta, którą się zajmują filozofowie marksiści. Inna problematyka wymaga innych metod. Ale to, co jest inne, nie jest koniecznie sprzeczne i może być bliskie. To, co ja głosiłem, było często inne niż doktryna materialistyczna, ale nie było z nią sprzeczne, gdyż brało na warsztat inne zagadnienia”⁴.

b) Zainteresowania filozofów analitycznych zdominowane były przez wysoce specjalistyczne problemy semantyczne. Nawet gdy ujmowali tradycyjne problemy, używali na ogół wysoce technicznego języka, przez co marksiści mieli trudności w stosowaniu swojego stereotypowego wzorca krytycyzmu. Problemy sporne miały charakter subtelny, zaś brak filozoficznego wyrobienia wielu marksistów stał na drodze kompetentnego uczestnictwa w dyskusji.

c) Polscy marksiści byli dość tolerancyjni. Miały na to częściowy wpływ czynniki a) i b) jak również fakt, że polscy marksiści, z których niektórzy byli wykształceni jeszcze przed wojną, lepiej rozumieli się na problemach filozoficznych niż, przykładowo, marksiści rosyjscy. Tak naprawdę filozofowie analityczni nie byli prześladowani. Nikogo nie zamknięto w więzieniu za obronę niemarksiowskiej filozofii. Nikt nie został pozbawiony środków do życia za uznanie go za idealistę. Tatarkiewicz, z racji na to, że nie był logikiem i nie mógł uczyć filozofii pod płaszczykiem logiki, wyjechał do Krakowa, aby wyklądać historię sztuki. W 1956 roku powrócił do Warszawy i objął katedrę estetyki. Bardziej niebezpieczny ze swym idealizmem, wyrażonym w *Sporze o istnienie świata* był Ingar-den. Zabroniono mu wykładania, ale powierzono tłumaczenie Kanta. Jego przekład *Krytyki czystego rozumu* to arcydzieło i znaczący wkład do polskiej „Biblioteki Klasyków Filozofii”. Inni filozofowie robili przekłady klasyków filozofii (do roku 1966 ponad sto), które następnie wydawane były przez państwo. Wydanie tych dzieł było jednym z przedsięwzięć, jakie zawdzięczamy marksistom. W „Bibliotece Klasyków Filozofii” uczeni, którzy byli ideologicznie „podejrzani” znaleźć mogli pracę jako tłumacze lub wydawcy. Ten liberalizm polskich marksistów jest szczególnie godny odnotowania, jeśli weźmiemy pod uwagę sytuację

³ A. Schaff, *O poglądach filozoficznych Kazimierza Ajdukiewicza*, Warszawa 1951.

⁴ K. Ajdukiewicz, *W sprawie artykułu Profesora Schaffa o moich poglądach filozoficznych*, „Myśl Filozoficzna”, 2 (8), 1953, s. 334.

w innych krajach bloku socjalistycznego. Przykładowo na Węgrzech, przedwojenni marksiści, Lukács i Fogarasi w latach pięćdziesiątych byli prześladowani za okazywanie teoretycznych zainteresowań w miejsce dostarczania filozoficznych uzasadnień dla wszechogarniających dyrektyw i polityki partii.

Prawdą jest jednakże, że marksiści w Polsce wywarli wielki wpływ na filozofów niemarksistowskich: próbowali zniechęcać każdego do zajmowania się inną niż marksistowska filozofią; zamierzali sprowadzić wszystkich analitycznie usposobionych filozofów do logiki matematycznej, traktowanej jako dziedzina matematyki.

2. Wczesne stadium marksizmu analityczno-lingwistycznego

Rok 1956 traktowany jest jako rok Wielkiej Zmiany w filozofii polskiej i całym intelektualnym życiu Polski. Jednakże polski marksizm przeszedł ewolucję dużo wcześniej. Praca Adama Schaffa dotycząca marksistowskiej teorii prawdy⁵ świadczy o tym, że przed 1956 rokiem przyswoił on sobie wiele idei filozofii analitycznej. Jego krytyka korespondencyjnej teorii prawdy nie powinna przesłaniać faktu, że marksistowska teoria prawdy po raz pierwszy była szeroko i poważnie dyskutowana. Monografia ta stała się klasyczną pracą dotyczącą teorii prawdy w środowisku marksistowskim. Lata przed 1956 rokiem stanowią okres tak zwanego „wojującego” marksizmu, kiedy to marksizm zdawał się dominować. Marksisci i filozofowie analityczni nie zgadzali się ze sobą, głównie dlatego, że marksisci utrzymywali, że logika formalna jest pusta treściowo, i że jedynie logika dialektyczna pusta nie jest, a w związku z tym należy ignorować prawo sprzeczności. Filozofowie analityczni uważali, że lekceważenia prawa sprzeczności oznacza koniec krytycznej, racjonalnej i rozumiałej nauki. Około roku 1955 pomiędzy tymi dwoma obozami zapanowało coś w rodzaju pojednania. Marksizm nie utrzymywał już, że posiada monopol na prawdę.

Artykuł Schaffa *Dialektyka marksistowska a zasada sprzeczności*⁶ był decydującym przełomem. W pracy tej wyraźnie oddzielone zostały dziedziny logiki formalnej i logiki dialektycznej. Logika dialektyczna wywodząca się z praw dialektyki, rządzących rozwojem przyrody i społeczeństwa nie była brana za logikę formalną, której prawa *nie* dotyczą procesów rozwoju, lecz słownych wyrażeń opisujących określone aspekty zjawiska w określony sposób i w określonym czasie. Porzucenie stanowiska, że sprzeczność winna być uznana, ponieważ *wyraża wrodzoną naturę procesów rozwojowych* miało znaczenie zasadnicze. Wykazano, że rozmaite sprzeczności, które według marksistów wyrażały naturę rzeczywistości, były do pogodzenia z logiką formalną.

⁵ A. Schaff, *Z zagadnień marksistowskiej teorii prawdy*, Warszawa 1951, wyd. 2, 1959.

⁶ A. Schaff, *Dialektyka marksistowska a zasada sprzeczności*, „Myśl Filozoficzna” 4, 1955.

Lansując ten nowy pogląd Schaff wielokrotnie szedł drogą wytyczoną przez Ajdukiewicza w rozprawie *Zmiana i sprzeczność*⁷. Tekst ten poświęcony był krytycznej analizie argumentów popierających tezę, że każda zmiana, między innymi i ruch, pociąga za sobą sprzeczność, lub, wyrażając to nieco inaczej – „jeśli prawdziwe jest jakieś zdanie stwierdzające zachodzenie pewnej zmiany, to prawdziwe muszą być jakieś dwa zdania sprzeczne”⁸. W szczególności zaproponował tu Ajdukiewicz nową interpretację paradoksu Zenona. Jeśli strzała porusza się z jednego punktu do drugiego to, biorąc pod uwagę punkt **P** na jej drodze w jakimś określonym momencie **M**, stwierdzić musimy, że strzała znajduje się w punkcie **P** i, ponieważ się porusza, nie jest w punkcie **P**. Tym sposobem prawo sprzeczności jest pogwałcone. Ajdukiewicz w dość pomysłowy sposób argumentował, że konkluzja ta oparta jest na pomieszaniu znaczeń wyrażenia w określonym momencie **M**. W pierwszym przypadku, gdy mówimy, że strzała znajduje się w określonym miejscu **P** i określonym momencie **M**, wyrażenie w określonym momencie **M** oznacza punkt w czasie, nacisk na czas. W drugim przypadku, gdy twierdzi się, że ponieważ strzała porusza się w określonym momencie **M**, opuszcza ona miejsce **P** a zatem nie znajduje się w miejscu **P**, przez wyrażenie w określonym momencie rozumie się mały odcinek czasu. Stąd sprzeczność. Znika ona, gdy zastąpimy wprowadzające zamęt wyrażenie strzała jest i nie jest w punkcie **P**, wyrażeniem strzała mija punkt **P**. Schaff zaakceptował tę interpretację i dodał, że chociaż sama rzeczywistość może być w sobie sprzeczna, to logiczne prawo sprzeczności musi być bezwarunkowo przestrzegane. Przeciwwstał się tym samym Schaff Engelsowi i Leninowi, którzy kwestionowali powszechną ważność prawa sprzeczności. Od czasów jego pracy znaczna większość polskich marksistów i spora część radzieckich zgadzała się ze stanowiskiem, że logika formalna stanowi oddzielne królestwo i nie musi być odrzucona dlatego, że nie zgadza się z logiką dialektyczną⁹.

Na rozwój filozofii marksistowskiej najsilniej wpłynął młody polski marksista Leszek Kołakowski. Traktuje się go jako rewizjonistę, co nie oddaje po prostu wymiaru jego działalności. Nie jest bowiem właściwe traktowanie filozofów jako „rewizjonistów”. Rewizjonizm jest terminem odpowiednim dla ideologii, traktowanych jako systemy bezkrytycznych przekonań, lecz niewłaściwym dla filozofii, traktowanych jako zbiory twierdzeń, które się racjonalnie uzasadnia. Filozof, jeśli ma być godny tego miana, musi poddawać w wątpliwość i rewidować. W związku z tym zawsze jest rewizjonistą.

⁷ K. Ajdukiewicz, *Zmiana i sprzeczność*, „Myśl Współczesna”, Nr 8/9, 1948.

⁸ *Op. cit.*, s. 35.

⁹ Jednakże nawet i dziś w Związku Radzieckim istnieją logicy, np. V. I. Czerkiasow, utrzymujący, że aparat logiki formalnej nie da się uzgodnić ze wskazówkami wydanymi przez partię komunistyczną. W związku z tym, według Czerkiasowa, pomysły Schaffa dotyczące logiki dialektycznej i formalnej są nie do pogodzenia z marksizmem, a przez to są wrogie marksizmowi, tak samo jak są nie do pogodzenia z osiągnięciami współczesnej nauki.

Kołąkowski jako filozof rozwijał w ramach filozofii marksistowskiej badania nad moralnością. Sam nazywał się marksistą. Jednakże marksiści w Polsce, a szczególnie w innych krajach bloku socjalistycznego, często kwestionowali jego przynależność do filozofii marksistowskiej. Jego twórczość ma bez wątpienia charakter indywidualny i nieortodoksyjny. Częściowo ma ona również naturę analityczną. Janina i Tadeusz Kotarbińscy byli jego nauczycielami wtedy, gdy formowały się jego poglądy, co nie pozostało bez wpływu na koherencję i ostrość jego argumentów. Osobisty wpływ Kotarbińskiego i jego „etyka niezależna” najprawdopodobniej spowodowały namiętną obronę przez Kołąkowskiego autonomii moralności. Jak się zdaje żaden inny filozof polski w wieku dwudziestym tak przekonująco nie występował w obronie moralności; a już z całą pewnością żaden inny filozof marksistowski nie był bardziej zjadliwy i dogłębny w kwestiach moralnych. Swoje stanowisko podsumowywał Kołąkowski następująco:

„Praktyczny wybór dokonywany jest w świecie, w którym rządzi kategoria „obowiązku” a nie bycia. Te dwie kategorie Sollen i Sein charakteryzują dwa odmienne stanowiska i dwie odmienne wizje rzeczywistości, pomiędzy którymi jedna zmierza do odbudowania ciągle walącego się mostu”¹⁰.

Owe dwa stanowiska nie są do siebie redukowalne. Uznanie historycznej nieuchronności nie zwalnia nas od podejmowania decyzji w poszczególnych przypadkach, dlatego, że nie jest możliwe oddzielenie elementów nieuchronności od elementów wolnej woli. Nieuchronność jest cechą zdarzeń przeszłych, w związku z przyszłymi zdarzeniami nieuchronność okazuje się mniej pewna, a pole wolnego wyboru i niezależnych decyzji znacznie szersze. Wynika z tego, że żadna wiara w nieuchronność nie zwalnia nas od moralnego wyboru i moralnej odpowiedzialności.

„Nie jest prawdą, że historiozofia determinuje podstawowe wybory naszego życia – są one determinowane przez naszą moralną świadomość. Najbardziej przekonująca teoria nie jest sama w sobie zdolna zmusić nas abyśmy kiwnęli palcem. Praktyczny wybór jest wyborem wartości, czyli moralnego aktu, który jest czymś, za co każdy indywidualnie bierze osobistą odpowiedzialność”¹¹.

Nie była to deklaracja woluntaryzmu. Odpowiedzialność moralna da się uzgodnić z determinizmem, a ponadto jedno nie wyklucza drugiego, lecz wzajemnie się uzupełnia¹². Indywidualny los nie może być zdeterminowany

¹⁰ L. Kołąkowski, *Odpowiedzialność i historia*, cz. IV, *Nadzieja i materia historyczna*, „Nowa Kultura” 38 (391), 1957, s. 4.

¹¹ *Op. cit.*, s. 4.

¹² L. Kołąkowski, *Odpowiedzialność i historia*, cz. III: *Sumienie i postęp społeczny*, „Nowa Kultura” 37 (390), 1957, s. 5.

przez ogólne prawa historyczne walki klas, tak jak nie można przewidzieć zachowania się indywidualnej cząstki gazu na podstawie ogólnych praw rządzących mechaniką. Uwarunkowanie naszego życia społecznymi i ekonomicznymi okolicznościami, oraz naszą przeszłością nie czyni z nas niewolników zewnętrznej rzeczywistości: „indywidualne działanie pozostaje w gestii absolutnej suwerenności jednostki. Ścieżkami naszego życia stąpamy na swoją własną odpowiedzialność”. (W tym miejscu Kołakowski cytuje Walta Whitmana):

„Ani ja, ani ktokolwiek inny nie może za ciebie przebyć tej drogi;
Musisz ją przebyć sam”.

Sedno argumentu, będące nie tylko wyrazem stanowiska filozoficznego, lecz również protestem humanisty, przedstawia się następująco:

„Nikt nie jest zwolniony z moralnego obowiązku walki przeciwko systemowi rządzenia, doktrynie lub stosunkom społecznym, które uważa za nikczemne i nieludzkie powołując się na to, że uważa je zarazem za historycznie konieczne. Protestujemy przeciwko takiej formie moralnego relatywizmu, w której zakłada się, że kryteria moralnej oceny ludzkich zachowań można wydedukować ze znajomości tajemnic **Weltgeistu**”¹³.

Interpretacja Kołakowskiego historycznej nieuchronności i odpowiedzialności moralnej, mimo tego, że wątki te wywodzą się z klasycznego repertuaru heglowskich marksistów (w przeciwieństwie do marksizmu o pozytywistycznej orientacji) oparta jest na zasadach logicznych. Główne argumenty przeciwko tradycyjnej marksistowskiej filozofii moralnej mają naturę logiczną: a) żaden wartościowy sąd nie może zostać wyprowadzony z twierdzeń o faktach, i b) żadna moralna ocena indywidualnego ludzkiego działania nie może zostać logicznie wyprowadzona z ogólnych praw rządzących rozwojem społeczeństwa.

Eseje, o których była mowa ożywiły intelektualną i moralną atmosferę w Polsce 1956 roku; wpłynęły na wielu nie-marksistów i przyczyniły się do uznania Kołakowskiego na zachodzie. Miały również mniej bezpośredni wpływ na bieg filozofii marksistowskiej. „Skok”, który uczynił był nazbyt wielki, aby za nim podążyć. To, co Kołakowski uważał za próbę naprawienia marksizmu, w oficjalnych kręgach potraktowane zostało jako zamiar jego likwidacji. W rezultacie jego idee wywarły wpływ tylko o tyle, o ile Schaff włączył niektóre z nich do swoich własnych pism i tym sposobem, w rozciągniętej formie rozproszdził je po całym marksistowskim świecie. Kołakowski miał znaczący pośredni wpływ na poglądy innych marksistów; jego praca przyczyniła się do zwiększenia ich elastyczności i wnikliwości. Cechą szczególną jego stanowiska było to, że gdy jego ulubione problemy należą do tych, z którymi zmagają się

¹³ L. Kołakowski, *Odpowiedzialność i historia*, cz. II: *Narkotyk wielkiego demiurga*, „Nowa Kultura”, 36 (389), 1957, s. 4.

heglowscy marksiści (np. jednostka i nieskończoność¹⁴, historyczna nieuchronność i moralna odpowiedzialność) to jego kryteria metodologiczne wywodzą się z pozytywizującego marksizmu.

Podział marksizmu na szkoły potwierdzili sami marksiści, a przynajmniej marksiści polscy. Schaff w swoich esejach zatytułowanych *Marksizm a egzystencjalizm* zauważył, że filozofowie dzielą się nie tylko na materialistów i idealistów, lecz również dzielą się według dwóch innych linii: jońskiej – zajmującej się zewnętrzną rzeczywistością i jej badaniem; i sokratejskiej – poświęconej człowiekowi i jego wnętrzu. Linie pierwszą najlepiej wyraża we współczesnej filozofii neopozytywizm, a drugą egzystencjalizm.

Kolejny polski filozof marksistowski Władysław Krajewski szczegółowo opracował podział marksizmu na szkoły¹⁵. Wyróżnił *naukową* i *humanistyczną* szkołę filozofii marksistowskiej, innymi słowy marksizm pozytywistyczny i marksizm heglowski. Ich dziedziny nie wykluczają się wzajemnie, lecz każda z nich ma specyficzne cechy charakterystyczne. Pierwsza zajmowała się głównie teorią i metodologią nauki, miała duży szacunek i próbowała stosować, mówiąc słowami Krajewskiego, „charakterystyczne dla neopozytywizmu metody logiczne, analizy semantyczne, strukturalne analizy nauki”. Szkoła druga zajmowała się głównie problemami człowieka i historii społeczeństwa ludzkiego, oraz takimi heglowskimi problemami jak dialektyczna natura rzeczywistości. Filozofowie tej szkoły „zajmowali się rozwijaniem logiki dialektycznej i z reguły nie doceniali logiki formalnej”. Główną różnicę pomiędzy szkołami stanowi metoda stosowana przez przedstawicieli jednej i drugiej do rozwiązywania problemów. Scjentyści (pozytywiści) mogą zajmować się filozofią człowieka, lecz będą podchodzić do zagadnienia w sposób naukowy, używając do tego celu analizy logicznej „bez względu na podejmowane zagadnienia, chcą oni traktować filozofię jako «jednolitą naukę» – naukę tak ścisłą jak to tylko możliwe – podczas gdy humaniści traktują ją raczej jako literaturę”¹⁶.

Na Zachodzie przeważa opinia, że większość marksistów to heglowscy marksiści. Nie uświadamiano sobie, że pierwsza szkoła filozofii marksistowskiej, pozytywiści (lub jak wolałbym ich nazywać, szkoła scjentyistyczna) jest bardzo liczebna i wpływowa. Szczególnie w Polsce ruch ten zaowocował nowymi ideami i rozwinął marksizm w filozoficzną szkołę, podczas gdy heglowski marksizm zajmuje się wielbieniem uświęconych dogmatów. To właśnie spośród owych pozytywizujących marksistów wyłoniło się nowe zjawisko, marksizm analityczno-lingwistyczny.

¹⁴ L. Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność*, Warszawa 1959. Jest to rozprawa poświęcona ulubionemu filozofowi Kołakowskiego, Spinozie, lecz zawiera ona zarówno pomysły Spinozy jak i Kołakowskiego.

¹⁵ W. Krajewski; *Spory i szkoły w filozofii marksistowskiej*, [w:] *Szkice filozoficzne*, Warszawa 1963.

¹⁶ *Op. cit.*, s. 18 i 19.

3. Główne zasady marksizmu *analityczno-lingwistycznego*

Najbardziej znanym zwolennikiem obydwu szkół jest Adam Schaff¹⁷. Jest on wiodącym filozofem marksistowskim nie tylko w Polsce, ale i na świecie. Oprócz bycia ideologiem *rozwinął* Schaff pewne aspekty filozofii marksistowskiej, jest więc rewizjonistą. Ze względu na to, że zamierzał swoje poprawki uczynić pod parasolem ortodoksyjnego marksizmu, czasami jest paradoksalnie nazywany „ortodoksyjnym rewizjonistą”. *Marksistów traktować można jako filozofów wtedy tylko, gdy rozwijają, a nie po prostu chronią korpus swej filozofii; w każdym innym przypadku są ideologami. W takim znaczeniu Schaff jest filozofem. Ma on wyjątkowy dar wprowadzania nowych idei, uprzednio traktowanych jako obce, do marksistowskiego języka w taki sposób, że zostają one zaakceptowane przez ortodoksów. Takim sposobem wprowadził więcej nowych idei do filozofii marksistowskiej niż ktokolwiek inny w Polsce, a być może i na świecie.*

Po 1955 roku Schaff zaprzestał „*nihilistycznej*” krytyki niemarksistowskich filozofów, tj. *naciągania znaczeń pojęć, jakimi się posługiwali, ekstrapolacji ich poglądów a następnie ich odrzucania drogą porównania z fragmentami z klasyków. Jak się zdaje nabył on swoją analityczną orientację jako wynik walki z filozofami analitycznymi; w ten sposób nauczył się analitycznego rzemiosła. Jego pisma nie tylko obfitują w drobiazgowy analizy znaczeń słów, przeprowadzanych niekiedy na modłę filozofii języka potocznego, lecz analizy te stały się integralną częścią jego metodologicznego programu.*

„W wypadku pytań mętnych *należy przede wszystkim zorientować się poprzez analizę wypowiedzi, o co też idzie w danym pytaniu, jakie różne sensy można mu przypisać. Oczywiście nie wyczerpuje to sprawy, stanowi tylko jej*

¹⁷ Urodził się w 1913 roku we Lwowie. Studiował ekonomię na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie, gdzie Twardowski wykształcił mnóstwo polskich filozofów analitycznych w latach 1885–1936. Kontynuował swoją edukację na paryskiej L'École des Sciences Economiques et Politiques. Od młodości należał do partii komunistycznej. Po zajęciu przez Rosjan Lwowa w 1939 roku, rozpoczął studia filozoficzne w Instytucie Filozofii w Moskwie. Jego zainteresowania filozoficzne wywodzą się z działalności praktycznej. Teoretyczna refleksja nad tą działalnością doprowadziła go do dzieł klasyków marksizmu, a stąd do bardziej ogólnych problemów filozoficznych. W Moskwie uzyskał Schaff dwa stopnie naukowe w 1941 „kandydata nauk filozoficznych” co koresponduje z zachodnim doktoratem i „doktora” w 1944, co jest znacznie wyższym stopniem. W 1946 roku mianowany został na kierownika Katedry Marksizmu-Leninizmu na Uniwersytecie Warszawskim (pierwszej, tego rodzaju, katedry w Polsce). Od 1951 do 1957 jest redaktorem naczelnym kwartalnika „Myśl Filozoficzna” jedyne, w owym czasie, filozoficznego periodyka w Polsce. Obecnie jest kierownikiem Katedry Filozofii na Uniwersytecie Warszawskim i dyrektorem Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk. Pomiędzy 1954 a 1965 rokiem opublikował dziewięć książek, znaczną ilość popularyzatorskich broszur i kilka tuzinów artykułów. Jest człowiekiem ogromnej witalności i talentu literackiego. Brał udział w prawie wszystkich dyskusjach w polskim życiu intelektualnym – od literatury, przez socjologię i etykę do epistemologii i logiki.

początek. Ale trzeba przyznać, że sama taka analiza, jeśli wnosi do problemu pewną jasność, jest już jakimś osiągnięciem”¹⁸.

W miejsce uprzedniej nihilistycznej krytyki niemarksistowskich poglądów, Schaff wprowadza nowe zasady polemiki. Domagają się one: a) rzetelnej wiedzy o krytykowanej doktrynie, b) uchwycenia jej realnych i doniosłych problemów, c) konstruktywnych rozwiązań owych problemów z marksistowskiego punktu widzenia. „Nihilistyczna” krytyka zdaniem Schaffa nigdy nie przekonuje oponentów. Z drugiej zaś strony „ośmieszamy się w ich oczach i kompromitujemy jako ignoranci, którzy nie wiedzą co krytykują i nie są zdolni zrozumieć problemów zawartych w krytykowanych poglądach...”¹⁹

Pośród innych metodologicznych wymogów, Schaff formułuje dość zaskakującą definicję „rewizjonisty”. Z racji na to, że system marksistowski jest na mocy definicji otwarty, postuluje on konieczność rewizji zgodnie z postępem nauki, z czego wynika, że jego tezy mogą i powinny być modyfikowane. W związku z tym utrzymywanie marksizmu w nienaruszonej postaci powinno być potraktowane jako rewizjonizm *sensu stricto*. Pociąga to za sobą nieuzasadnioną rewizję podstawowej zasady dotyczącej twórczego charakteru marksizmu, a przez to jest dogmatycznym wypaczeniem marksizmu. Mówiąc krótko, dogmatyk jest rewizjonistą najgorszego rodzaju.

Można wyróżnić co najmniej pięć pomysłów, które zawdzięczamy Schaffowi jako filozofowi: 1) próbę opracowania marksistowskiej teorii prawdy (*Z zagadnień marksistowskiej teorii prawdy*, 1951); 2) wyraźne oddzielenie logiki dialektycznej od formalnej bez relegowania tej ostatniej na gorszą pozycję (*Dialektyka marksistowska a zasada sprzeczności*, 1955); 3) zainicjowanie nowej dziedziny badań marksistowskich – filozofii człowieka (*Marksizm a egzystencjalizm*, 1961); 4) rehabilitację semantyki i pierwszą próbę jej rozwijania w ramach marksizmu (*Wstęp do semantyki*, 1960), 5) włączenie filozofii języka do marksizmu (*Język i poznanie*, 1964).

Eseje Schaffa *Marksizm a egzystencjalizm* spowodowane były przez: a) eksplozję egzystencjalizmu jako stylu życia w Polsce po 1956 roku, b) esejem Sartre’a na ten sam temat *Marksizm a egzystencjalizm* opublikowanym w polskim miesięczniku „Twórczość” w 1957 roku, oraz c) przekonaniem, że „nieobecni zawsze przegrywają” – w dziedzinie, gdzie marksizm nie proponuje żadnych rozwiązań musi przegrać.

Sartre, którego ewolucja od egzystencjalizmu do marksizmu jest dość niezwykłą, twierdził w swoim eseju z 1957 roku, że marksizm jest jedyną nieskostniałą filozofią współczesną rokującą widoki na przyszłość. Wskazywał, że istnieją jednak w nim pewne pęknięcia, które egzystencjalizm jest w stanie wypełnić. Egzystencjalizm przyszłości rozpuści się w marksizmie, uzupełniając go o pewne ele-

¹⁸ A. Schaff, *Marksizm a egzystencjalizm*, Warszawa 1961, s. 81.

¹⁹ *Op. cit.*, s. 43.

menty, których mu uprzednio brakowało. W swojej *Critique de la raison dialectique* z 1960 roku Sartre opisywał marksizm jako nieprzekraczalną filozofię naszych czasów, a egzystencjalizm jako enklawę wewnątrz marksizmu, której marksizm dał początek i jednocześnie przekroczył. Sartre bez wahania stwierdził: „gdy marksistowskie dociekania zaakceptowały wymiar ludzki (czyli plan egzystencjalny) jako podstawę antropologii, egzystencjalizm utracił swój *raison d'être*”²⁰.

To wyzwanie dla marksizmu Schaff uznał za poważne. Spróbował on wypełnić luki w marksizmie dotyczące antropologii filozoficznej, którą, celem uniknięcia niepotrzebnych skojarzeń, nazywał filozofią człowieka. Jednak Schaff zdecydowanie nie zamierzał uzupełniać marksizmu egzystencjalizmem. Z faktu, że istnieją dwa procesy – od egzystencjalizmu do marksizmu i od marksizmu do problemów filozofii egzystencjalnej – nie wynika, że musi między nimi istnieć punkt przecięcia. Według Schaffa połączenie marksizmu z egzystencjalizmem nie nastąpi nigdy. Sedno sprawy tkwi w pojęciu jednostki. Jasne wyróżnienie tego pojęcia – tu właśnie ukazuje się analityczne zacięcie Schaffa – ukazuje, że wynikają z niego konsekwencje czyniące marksizm nie do pogodzenia z egzystencjalizmem. Dla egzystencjalizmu jednostka jest autonomiczna i stanowi punkt wyjścia, dla marksizmu jednostka jest finalnym produktem społeczeństwa i społecznych determinantów. Egzystencjalne pojęcie jednostki implikuje *indeterminizm* i negację *materializmu historycznego*. Jasne jest więc, że nie może być współmierne z marksizmem.

W trakcie dyskusji z Sartrem Schaff próbował nakreślić kilka pozytywnych odpowiedzi na pytania postawione przez egzystencjalizm. Pytanie: „Co jest sensem życia?” zostało przekształcone w: „Co jest celem życia?”. Zdaniem Schaffa, aby odpowiedzieć na to pytanie, filozof powinien być nie tylko uczonym, ale i mędrce, ponieważ musi on uzasadnić preferencje wartości w sposób odmienny od tego, jak uzasadnia się poglądy filozoficzne. Marksistowska odpowiedź na pytanie dotyczące celu życia to po prostu eudajmonizm. Postawa ta nie jest stosowna dla marksizmu, ponieważ może być głoszona przez ludzi o odmiennych filozoficznych orientacjach. W związku z tym Schaff proponuje *differentia specifica*, szczególnie rodzaj społecznego eudajmonizmu stosowny do marksizmu, który nazywa „socjalistycznym humanizmem”.

„Zwoleńnik humanizmu socjalistycznego jest przekonany, że szczęście może osiągnąć tylko poprzez szczęście społeczeństwa... (lecz) rozumie, że realizacja jego postulatów wymaga walki, że sprawa, której służy jest społecznie uwarunkowana i wymaga określonej zmiany stosunków społecznych... W imię miłości bliźniego i życzliwości powszechnej głosi walkę klas, głosi – chociaż wygląda to na sprzeczność – nienawiść do gnębieli człowieka w imię miłości człowieka... jest dialektykiem i właśnie dlatego, głosząc pokój, walczy”²¹.

²⁰ J. P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris 1960, s. 53.

²¹ A. Schaff, *op. cit.*, s. 92–93.

Owa *differentia specifica* tworzy odmienny wariant społecznego eudajmonizmu, lecz jej odmienność nie jest mocną stroną. Zasadę nienawiści w imię powszechnej ludzkiej miłości trudno stosować w konkretnych, codziennych sytuacjach.

Pracą, która bardziej niż jakakolwiek inna utwierdza członkostwo Schaffa w pozytywistycznej szkole marksizmu, jest jego *Wstęp do semantyki*²², pierwsza tego rodzaju książka w literaturze marksistowskiej, kończąca tabu otaczające semantykę. W pracy tej wpływ polskiego ruchu analitycznego jest uderzający i nieukrywany. Wyraźnie jest tam powiedziane, że nawet „cytatomaniak” nie znajdzie żadnych twierdzeń dotyczących semantyki u Marksa i Engelsa po prostu dlatego, że dyscyplina ta nie istniała w ich czasach. Z racji na to, że jest filozoficznie doniosła powinna być rozwijana, a nie „nihilistycznie” krytykowana. Schaff zauważa, że marksizm wytworzył wiele krytycznych publikacji o semantyce, dodając jednocześnie: „zdecydowanie powiedzieć można, że nie są to godne zaufania opracowania”²³.

Wstęp do semantyki wydawać się może książką nazbyt elementarną, czymś na wzór podręcznika dla studentów. Należy jednak pamiętać, że jeśli ruch filozoficzny przyswaja sobie nową dziedzinę problemów, to przede wszystkim musi umieścić je w istniejących już schematach. Zakres podejmowanej w książce problematyki jest bardzo rozległy; autor zamierzał przebadać semantykę jako: a) dziedzinę lingwistyki, i b) dziedzinę logiki, oraz c) filozofię semantyczną, jak również d) semantykę „ogólną” na modłę Kotarbińskiego. Główny cel książki stanowiło jednak przebadanie tych problemów semantyki, które miały znaczenie dla filozofii marksistowskiej.

Z racji na to, że obecnie semantyka stała się złożoną i niejednorodną dyscypliną, badania swoje rozpoczyna Schaff od semantycznej analizy terminu „semantyka”. Część pierwsza książki, zatytułowana *Zagadnienie przedmiotu semantyki* poświęcona jest przeglądowi ogólnych problemów współczesnej semantyki. W części drugiej zatytułowanej *Wybrane kategorie semantyki* Schaff koncentruje się na kilku problemach, którym próbuje nadać materialistyczną interpretację. Przykładowo podejmuje obszerną dyskusję z Whorfa zasadą językowej względności: Żadna jednostka nie może obiektywnie opisać świata, z racji na to, że uwarunkowana jest określonymi sposobami interpretacji, które są rezultatem rozwoju w określonym środowisku językowym. Whorf zaobserwował wzajemny związek środowiska i języka, szczególnie w odniesieniu do języków odległych od indoeuropejskich, takich jak język *Indian* Hopi i Eskimosów. Struktura języka Hopi odzwierciedla ich środowisko a w szczególności trudne warunki uprawy ziemi. Gdy raz uformuje się celem opisanie środowiska

²² A. Schaff, *Wstęp do semantyki*, Warszawa 1960, wydanie angielskie *Introduction to Semantics*, Oxford 1962.

²³ *Op. cit.*

język, stopniowo zaczyna tworzyć światopogląd plemienia. W językach Eskimosów, by posłużyć się innym przykładem, istnieje mnóstwo różnych wyrażen odnoszących się do lodu, podczas gdy w języku Azteków istnieje jedno wyrażenie zarówno na lód jak i na zimno. Schaff utrzymuje, że tym sposobem Whorf dostarczył materialistycznej interpretacji ujmującej specyfikę nieindoeuropejskich języków prymitywnych. *Explicite* żadnej takiej interpretacji nie można odnaleźć w pismach Whorfa. Jednakże interpretacja Schaffa może być uznana za poprawną interpretację wyników Whorfa.

We *Wstępie do semantyki* Schaff zwraca szczególną uwagę na problem komunikacji. Według niego niekwestionowane osiągnięcia semantyki nie mogą przesłaniać faktu, że nie został dostrzeżony społeczny aspekt problemu. Problem komunikacji, korzeniami swymi tkwiący w relacji środowisko – myśl – język nie może zostać rozwiązany bez odniesienia do marksistowskiej teorii „bazy i nadbudowy”. Myśl i instytucje społeczne, czyli „nadbudowa” ukształtowane są przez warunki materialne i środowiskowe, czyli przez „bazę” i tym sposobem „nadbudowa” odzwierciedla „bazę”. Zwięźle, w marksistowskiej terminologii, podsumować można to następująco: „byt określa świadomość”. Badając wpływ języka na środowisko i *vice versa* miał Schaff nadzieję rozjaśnić kilka skomplikowanych problemów ludzkiej komunikacji.

Na tle wielkoformatowych prac polskich filozofów analitycznych *Wstęp* Schaffa nie jest żadną rewelacją, lecz gdy porównany zostanie z semantycznym, lub raczej „antysemantycznym” dorobkiem innych marksistów, staje się czymś wyjątkowym. Można zasadnie przypuszczać, że traktat ten wywrze znaczący wpływ na filozofię marksistowską, umniejszy jej dogmatyzm oraz rozszerzy zakres filozoficznej penetracji i wyrafinowania.

Jeśli jakkolwiek cień wątpliwości pojawia się, że marksizm analityczno-lingwistyczny nie jest jedynie przemijającym i tymczasowym zjawiskiem, to książka Schaffa *Język a poznanie*²⁴ w całości go rozwiewa. Tytuł tej książki jest identyczny jak wyboru pism Ajdukiewicza²⁵, a jej zawartość bliższa jest filozofii semantycznej niż treści *Wstępu do semantyki*.

Wprowadzenie do książki rozpoczyna w charakterystyczny sposób, cytując Marksa. W tym miejscu niezbędne jest pewne zastrzeżenie. Marks formułował swoje poglądy w czasach „gdy na ogół filozofów nie krępowały i nie interesowały rygory ścisłego myślenia... Marks pisał metaforami, używając wyrażen i zwrotów, z których prawie każdy wymagałby wyjaśnienia i interpretacji”²⁶. Proces poznania, a zwłaszcza aktywna rola języka w tym procesie była przez filozofów materialistycznych przed i po Marksie niedostrzegana lub lekceważo-

²⁴ Warszawa 1964, angielski przekład (*Language and Cognition*) ukazać się ma w 1967 w wydawnictwie McGraw Hill.

²⁵ K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie – Wybór pism z lat 1920–39*, Warszawa 1960.

²⁶ A. Schaff, *Język a poznanie*, s. 5.

na, zaś z drugiej strony, filozofowie idealistyczni znacznie przyczynili się do uświadomienia tego problemu²⁷. Zamiarem Schaffa było ową lukę zapełnić. Jego książka podzielona jest na trzy części: 1) historię problemu; 2) twierdzenia empiryczne; 3) analizę problemu.

Część pierwsza podzielona jest na dwa rozdziały. Pierwszy zawiera omówienie i dyskusję z kilkoma najbardziej interesującymi teoriami filozofii języka od osiemnastego do pierwszych dziesięcioleci dwudziestego wieku. Jest to tekst wielce inspirujący, który z wyjątkiem jednego czy dwóch paragrafów, mógłby być napisany przez filozofa „burżuazyjnego” i wart uwagi każdego, kto interesuje się filozofią języka.

Rozdział drugi nie jest już tak pouczający. Analizy „form symbolicznych” Cassirera są nadmiernym uproszczeniem, o ile nie wypaczeniem problemu. Podobnie omówienie radykalnego konwencjonalizmu Ajdukiewicza jako odgałęzienia neopozytywizmu jest nieporozumieniem. Pod etykietą neopozytywizmu analizowanych jest wiele różnych kwestii, lecz związki, jakie sugeruje Schaff wydają mi się dość wątpliwe.

W części drugiej dług Schaffa względem Whorfa rzuca się bardziej w oczy niż we *Wstępie do semantyki*. Dyskusja uzupełniona jest własną tezą Schaffa: „system języka, w którym myślimy, wpływa na sposób naszego percypowania rzeczywistości, a w konsekwencji na sposób naszego zachowania („zachowanie rozumiemy tu szeroko, obejmując tym terminem wszelkie działanie ludzkie, również działalność naukową”)²⁸. Ten punkt wyjścia nie jest całkowicie do pogodzenia z hipotezą Sapira-Whorfa w jej oryginalnym brzmieniu, lecz z niej się wywodzi i przez nią jest zainspirowany, czego Schaff jest w pełni świadom. Łatwo można podpisać się pod punktem wyjścia Schaffa, że „ktokolwiek chce się dziś zająć rzetelnie i naukowo problemem czynnej roli języka w procesie poznania, musi do tej hipotezy nawiązać (co nie jest bynajmniej równoznaczne z afirmowaniem jej w całej rozciągłości)”²⁹. To ostatnie zaadresowane jest do ortodoksyjnych filozofów marksistowskich, którzy rozwiązania wszystkich problemów filozoficznych wyprowadzić chcą z pism Marksa, Engelsa i Lenina. Do nich również zaadresowana jest uwaga, że hipoteza Whorfa jest formą idealizmu. „Pozostaje problem bezsporny, którego nie wyeliminuje *a priori* żaden materialista: problem aktywnej roli języka w procesie poznania i w zachowaniu się ludzi”³⁰. Teoria prawdy jako teoria odbicia, rozwijana przez Lenina i włączona do marksistowskiej teorii wiedzy, przyjmuje element subiektywny w rzekomo obiektywnym procesie przedstawiania rzeczywistości. Jednak, jak słusznie zauważa Schaff, na rzecz tego, że w naszym procesie poznawczym niezbędny

²⁷ *Op. cit.*, s. 6.

²⁸ *Op. cit.*, s. 124.

²⁹ *Op. cit.*, s. 125.

³⁰ *Op. cit.*, s. 34.

jest element subiektywny, oprócz naszej konstytucji psychofizycznej, przemawia w konkretnych analizach procesu poznania jeszcze jedno. Ocena stopnia wpływu naszego języka na nasze pojmowanie świata stanowi częściową odpowiedź na ten problem.

Trzecia część *Języka a poznania* jest najprawdopodobniej najbardziej znacząca. Główny problem, z którym zmagają się Schaff dotyczy tego, czy w procesach poznawczych i w komunikacji powinniśmy traktować myślenie i werbalizowanie myśli jako dwa różne i oddzielne procesy, czy też jako rodzaj jednego homogenicznego procesu językowo-myślowego. Schaff stwierdza, że mowa, tak jak jest pojmowana w społeczeństwach cywilizowanych, pociąga za sobą myślenie, a zatem, tezą analityczną jest, że mówienie wymaga myślenia. Idzie jednak dalej i utrzymuje, że nie istnieją myśli bez wyrażen językowych, a w związku z tym myślenie wymaga języka. Tego ostatniego nie traktuje Schaff jako twierdzenia analitycznego, lecz jako syntetyczne, oraz jako „centralną hipotezę naszych rozważań”³¹. Schaff prawidłowo zauważa, że empiryczna weryfikacja owej centralnej hipotezy byłaby olbrzymim przedsięwzięciem wymagającym międzynarodowej współpracy specjalistów na przestrzeni wielu lat. W międzyczasie filozofia musi czekać na właściwy moment; w chwili obecnej może przygotować grunt przez objaśnienie niektórych podstawowych kategorii.

Skok pomiędzy *Wstępem do semantyki* (1960) i *Językiem a poznaniem* (1964) jest znaczący; podczas gdy pierwsza miała głównie sprawozdawczy charakter i przedstawiała jedynie problemy, to druga miała bardziej dyskusyjny charakter i wznosiła się na poziom poważnej dyskusji nad problemami.

W 1965 r. Schaff jeszcze raz zaskoczył wszystkich kolejną, twórczą reinterpretacją filozofii marksistowskiej. Książka *Marksizm a jednostka ludzka*³² nie jest być może tak doniosła z perspektywy swojej treści jak dwie poprzednie, jednak jest tą, za którą Schaff był upomniany i poważnie, o ile nie gwałtownie, krytykowany przez przywódców polskiej partii komunistycznej. Z racji na to, że ukaże się ona niebawem w przekładzie angielskim, poświęcę jej jedynie kilka uwag.

Krótko mówiąc *Marksizm a jednostka ludzka* jest próbą rehabilitacji młodego Marksa i interpretacją ekonomicznych i innych dzieł dojrzałego Marksa przez pryzmat młodego Marksa. Błędem jest, twierdzi Schaff, przypuszczać, że istniało dwóch Marksów. Był tylko jeden. Dojrzały Marks wprowadzał w życie i opracowywał szczegółowo, może w nieco zmienionej formie, program młodego Marksa. Schaff pisał: „Ekonomia dla Marksa, mimo że poświęcił jej całe życie, nie jest celem samym w sobie. Marks był i pozostał filozofem i socjologiem, dla którego człowiek jest głównym przedmiotem zainteresowania. To

³¹ *Op. cit.*, s. 133.

³² Warszawa 1965, angielski przekład (*Marxism and the Human Individual*) ukazać się ma w 1967 w wydawnictwie McGraw Hill.

właśnie stanowi klucz dla jego studiów nad ekonomią... (Marksa) badania ekonomiczne nie są celem samym w sobie... lecz jedynie środkiem dla osiągnięcia przez człowieka celu, któremu na imię wyzwolenie człowieka”³³. Właśnie to, według Schaffa, leży u podstaw całej nauki Marksa. Wynika z tego, że w istocie marksizm jest filozofią człowieka. Wynika również, że jednym z głównych problemów filozofii marksistowskiej jest konkretna jednostka ludzka – człowiek wraz ze swoją indywidualnością, nie zaś (jak to dotychczas ujmowano w marksizmie) „statystyczny” człowiek pojmowany jako abstrakcyjny wynik wzajemnej gry pomiędzy siłami ekonomicznymi i społecznymi.

To nie filozoficzna reinterpretacja Marksa spowodowała burzę wśród partyjnych oficjeli, lecz praktyczne zastosowanie tezy, że jednym z głównych przedmiotów zainteresowania filozofii marksistowskiej jest konkretna ludzka jednostka i jej szczęście. Z jednej strony pozostając w zgodzie z materiałem empirycznym, a z drugiej, zajmując się jednostką ludzką *in concreto*, odkrył Schaff, że wiele osób w Polsce wie dzie żywo nędzny i jest sfrustrowanych, czyli, innymi słowy mówiąc, istnieje wiele osób wyalienowanych ze społeczeństwa. Od tego czasu nastąpiły tarcia pomiędzy wiodącym przedstawicielem filozofii marksistowskiej a ideologicznymi obrońcami świętego ognia.

Podsumowując, ewolucja myśli Schaffa była niezwykła, choć zrozumiała. Załączek analizy, który początkowo traktowany był jako wrogi marksizmowi, okazał się teraz źródłem wiedzy. Szacunek dla logiki, zastosowanie współczesnej semantyki oraz badania nad językiem przyczyniły się do wiodącej pozycji Schaffa we współczesnym marksizmie.

Kolejnym o wyrażnie analitycznej orientacji marksistą nowej fali jest Władysław Krajewski. Jego, wspomniana już, praca *Spory i szkoły w filozofii marksistowskiej* nie tylko przeprowadza podział marksizmu na dwie szkoły (scjentyistów i humanistów), lecz również dokonuje dalszego podziału każdej z nich.

„Skoro uznajemy, że filozofia winna się twórczo rozwijać i jej rozwijanie nie jest przywilejem poszczególnych autorytetów, musimy uznać za rzecz naturalną nie tylko spory wokół poszczególnych problemów, ale również rozbieżności w sprawach przedmiotu i struktury filozofii, dróg jej rozwoju, metod jej uprawiania, itd. Dziwne byłoby, gdyby w tych sprawach panowała jednomyślność. A skoro jej nie ma, któż ma rozstrzygać, czyje stanowisko jest słuszne?”³⁴

Zadaniem, jakie stawia sobie Krajewski w *Szkicach filozoficznych* jest analiza pewnych problemów ontologii, nie zważając na to, co o nich sądzą „klasycy”, ponieważ „zarówno u Engelsa jak i u Lenina można znaleźć wiele niekonsekwencji”³⁵. Jedną z tych sprzeczności, wskazuje Krajewski, tkwi w poglądzie Engelsa na dialektykę, który w *Anty-Dühringu* stwierdził, że jedyną niezależną od filozofii dyscypliną jest nauka *myślenia* – logika formalna i dialektyczna.

³³ *Op. cit.*, s. 19 i 21.

³⁴ W. Krajewski, *Spory i szkoły w marksizmie*, [w:] *Szkice filozoficzne*, s. 20–21.

³⁵ W. Krajewski, *O przedmiocie filozofii marksistowskiej*, [w:] *Szkice filozoficzne*, s. 23.

W tej samej książce oraz w kilku innych, Engels wprost stwierdza, że prawa dialektyki rządzą zarówno sferą myślenia jak i zewnętrznej rzeczywistości. Kolejnym nieporozumieniem, twierdzi Krajewski, jest twierdzenie Engelsa, że „dowody wyższej matematyki... są, ściśle biorąc, ze stanowiska matematyki elementarnej, błędne”³⁶.

W pracy *Wrażenia zmysłowe a rzeczywistość*³⁷ po wyczerpujących badaniach analityczno-historycznych dotyczących relacji pomiędzy poznaniem zmysłowym a rzeczywistością, Krajewski sporządza listę krytycznych poglądów odnośnie do poznania zmysłowego. (Tak same badania jak i ich wyniki bardzo przypominają styl Janiny Kotarbińskiej z prac z lat trzydziestych).

Świat istnieje obiektywnie, a nasze zmysły dają nam jego adekwatny i kompletny obraz. (Naiwne stanowisko utrzymywane przez ludzi nieobznajomionych z teoretycznymi badaniami).

Świat istnieje obiektywnie, a nasze zmysły dają nam adekwatny obraz niektórych jego rysów; obraz ten nie jest jednak kompletny. Istnieją pewne inne rysy świata niedostępne poznaniu zmysłowemu. (Stanowisko utrzymywane przez niektórych filozofów starożytnych).

Świat istnieje obiektywnie, a nasze zmysły dają nam prawdziwy, lecz przybliżony i niekompletny obraz pewnych jego rysów; zasięg percepcji zmysłowej jest w dużym stopniu uwarunkowany subiektywnie. (Stanowisko utrzymywane przez wielu marksistów.)

Świat istnieje obiektywnie, a nasze zmysły dają nam prawdziwy, lecz przybliżony obraz pewnych jego rysów – tak zwanych jakości pierwotnych. Pozostałe wrażenia zmysłowe (jakości wtórne) powodowane są niektórymi rysami, choć ich nie przypominają. Poza tymi rysami świata istnieją inne, niedostępne zmysłowemu poznaniu. (Stanowisko utrzymywane niekiedy przez Lenina i niektórych marksistów.)

Świat istnieje obiektywnie, lecz żadne (poza być może wrażeniami relacji czasowych) z naszym wrażen zmysłowych nie są do rzeczywistości podobne. Symbolizują one tylko niektóre rysy świata i w określony sposób je przypominają. W szczególności prawa wrażen odpowiadają prawom świata, dzięki czemu świat jest poznawalny. (Stanowisko utrzymywane przez Hemholtza).

Świat istnieje obiektywnie, lecz żadne z naszych wrażen nie przypomina rzeczywistości; prawa w świecie wrażen (porządek fenomenologiczny) nie przypominają praw rzeczywistości (porządek ontologiczny), w związku z czym świat realny jest niepoznawalny. (Stanowisko utrzymywane przez Spencera).

Świat istnieje obiektywnie, lecz nie istnieje w nim żaden porządek, prawa ustanowione przez nas mają charakter subiektywny, określone są przez naturę

³⁶ W. Krajewski, *Dialektyka marksistowska a logika formalna*, [w:] *Szkice filozoficzne*, s. 144.

³⁷ [w:] *Szkice filozoficzne*.

naszego umysłu, w związku z czym świat zewnętrzny jest niepoznawalny. (Stanowisko utrzymywane przez Kanta).

Świat nie istnieje obiektywnie, jedyną rzeczywistością są nasze wrażenia. (Stanowisko utrzymywane przez Berkeleya)³⁸.

Po tej prezentacji czyni Krajewski uwagę, że nie zamierza twierdzić, że tylko jedna z wymienionych wyżej pozycji właściwa jest marksizmowi. „Sądzę, że... stanowisko trzecie i... odmiany stanowiska czwartego mieszczą się w ogólnych założeniach materializmu dialektycznego. Ale, rzecz jasna, tylko jedno z nich może być prawdziwe. Ostatecznie sprawę może rozstrzygnąć dopiero dalszy rozwój nauki”³⁹.

Praca *Problem prawdziwości wrażeń i pojęć*⁴⁰ poświęcona jest analizom sporów i pomyłek dotyczących pojęcia prawdy pośród marksistów. Używają oni co najmniej dwóch odmiennych koncepcji prawdy: „węższej”, inaczej logicznej oraz „szerszej”, inaczej epistemologicznej. W konkluzji, zupełnie ajdukiewiczowej co do stylu, pisze tak:

„A więc stosowalność terminu „prawdziwość” do wrażeń i pojęć jest ostatecznie rzeczą umowy – musimy ustalić czy będziemy używać terminu „prawdziwość” tylko w sensie przyjętym w logice, czy też również w sensie szerszym. Można się jednak zastanowić nad tym, która z tych decyzji będzie bardziej celowa”⁴¹.

Krajewski nigdy nie był „rewizjonistą” i nie miał zamiaru podkopywania marksizmu. Nie był ani ekscentrykiem ani opozycjonistą, lecz reprezentował określone tendencje, które skumulowały się w polskim marksizmie na przestrzeni lat.

Rekapitulując: „logiczny klimat” i tradycja analizy w Polsce wytworzyła nową wersję marksizmu, przybierającą coraz bardziej wyraźną postać. Podejście analityczno-logiczne nie ogranicza się tylko do filozofów tu wspomnianych. Odnaleźć ją można w pracach młodszych marksistów, przykładowo u Cackowskiego w książce *Treść poznawcza wrażeń zmysłowych*⁴², czy w ostatnich pracach głównego estetyka marksistowskiego Stefana Morawskiego⁴³.

Podsumowanie

Trudno obecnie przewidzieć przyszłość tego ruchu. W każdym bądź razie podstawowa zasada socjologii marksistowskiej – środowisko wpływa na myśl –

³⁸ *Op. cit.*, s. 229–229.

³⁹ *Op. cit.*, s. 231.

⁴⁰ [w:] *Szkice filozoficzne*.

⁴¹ W. Krajewski, *Problem prawdziwości wrażeń i pojęć*, [w:] *Szkice filozoficzne*, s. 239.

⁴² Z. Cackowski, *Treść poznawcza wrażeń zmysłowych*, Warszawa 1962.

⁴³ Por. *Lenin as Literary Theorist*, [w:] *Science and Society*, New York, XXIX, 1965.

potwierdzona została przez sposób w jaki środowisko logiczne i analityczne wyraźnie wpłynęło na dogmatyczną myśl marksistowską.

Zderzenie filozofii marksistowskiej i analitycznej miało dwie konsekwencje. Pierwszą z nich jest to, że spełniło się pragnienie marksistów. Filozofia analityczna nie jest już dominującym trendem w Polsce; jej siła została osłabiona, jej wyniki gwałtownie ograniczone. Stało się to głównie dzięki nadzwyczajnej pomocy okoliczności, a nie dzięki owocnym działaniom marksistów. Po drugie, mimo że sami marksiści zostali zainfekowani, za ich zgodą lub bez niej, zarazkami analizy, analityczne podejście do filozofii oraz zdolność do widzenia wielości znaczeń (podczas gdy dogmatyczni marksiści oczekiwali w to miejsce jednego) korzystnie na nich wpłynęła. W związku z tym filozofia analityczna płynąć będzie w ich żyłach, nawet jeśli ruch analityczny zgaśnie całkowicie.

Przekład Krzysztof J. Kilian