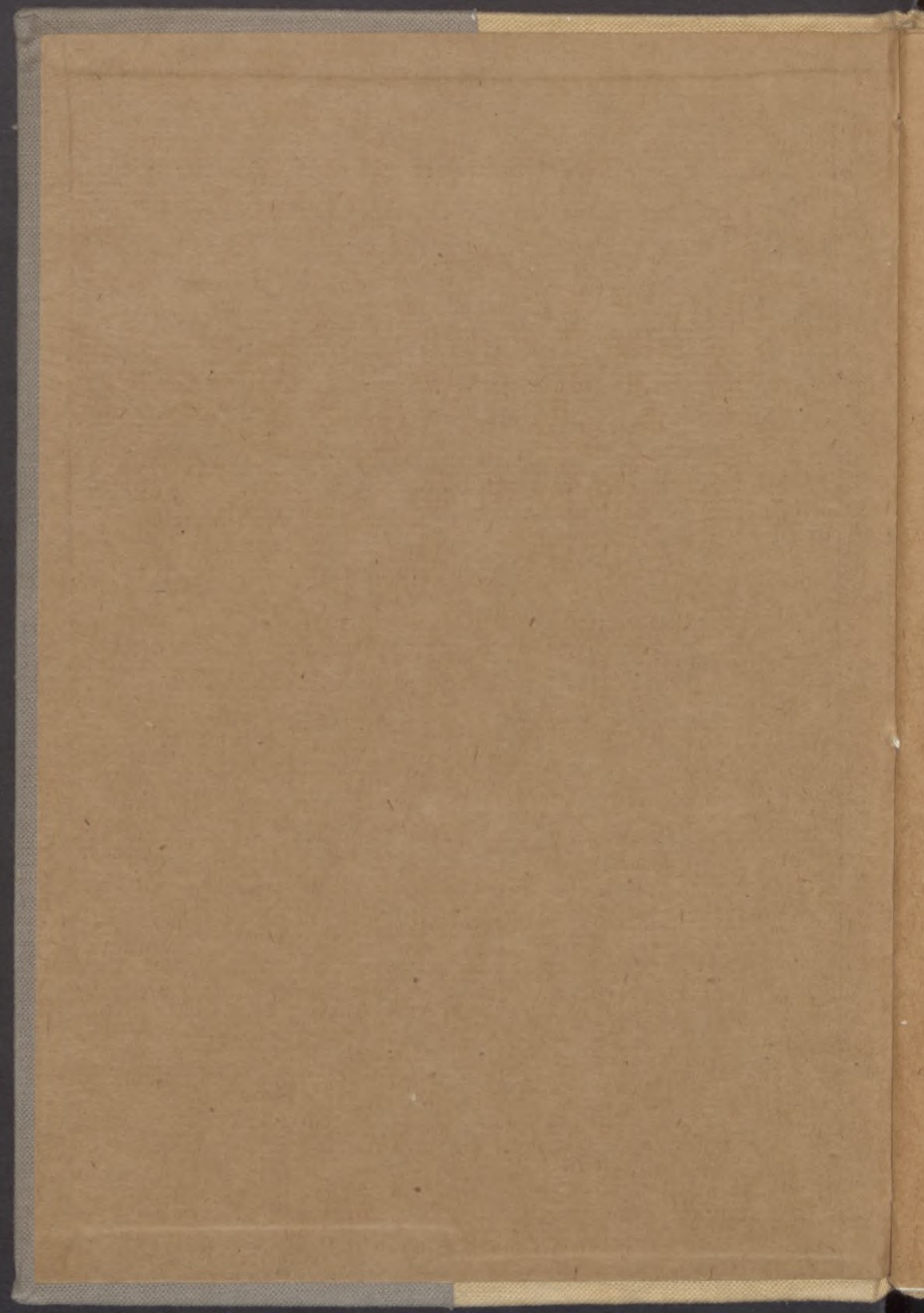
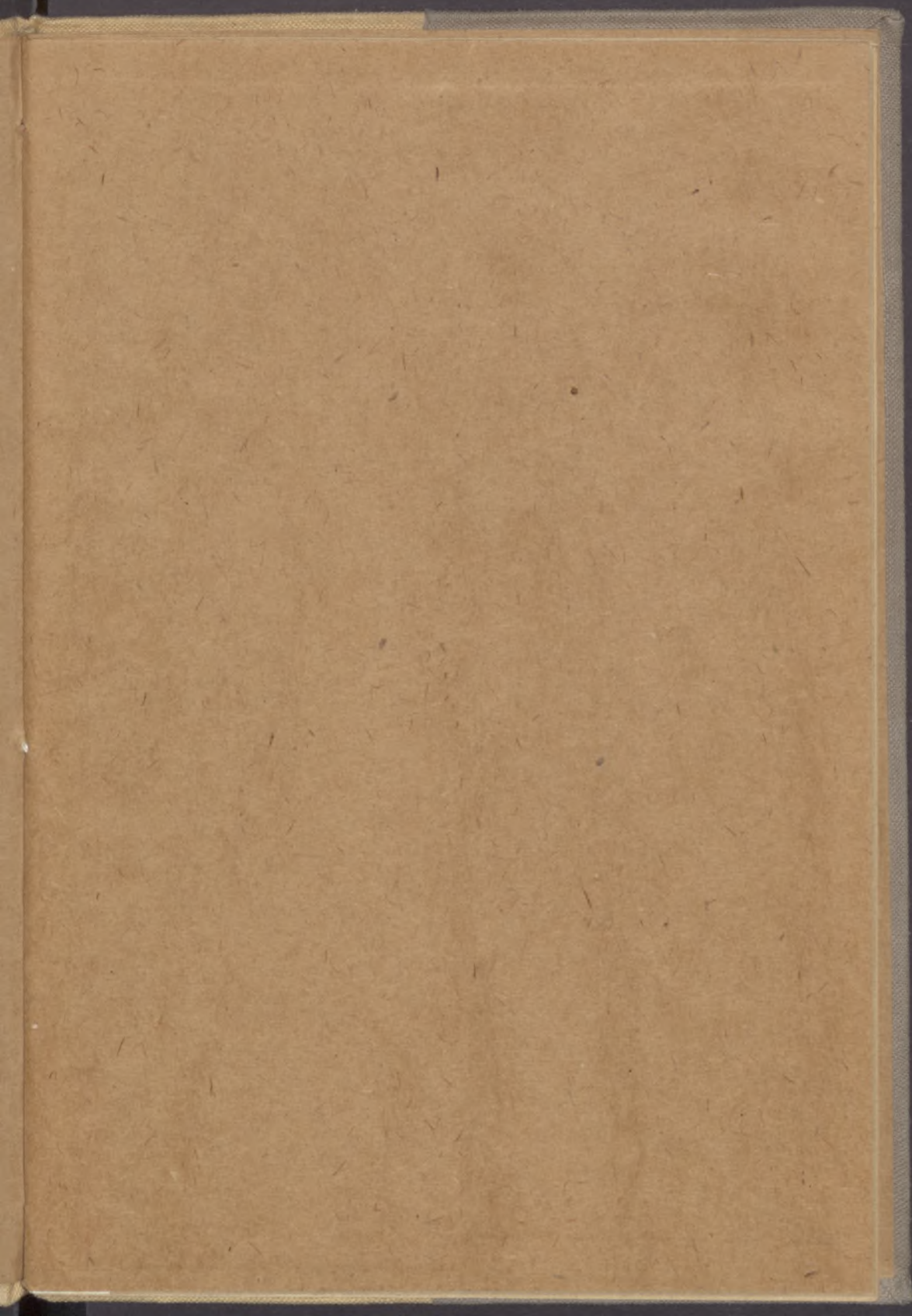
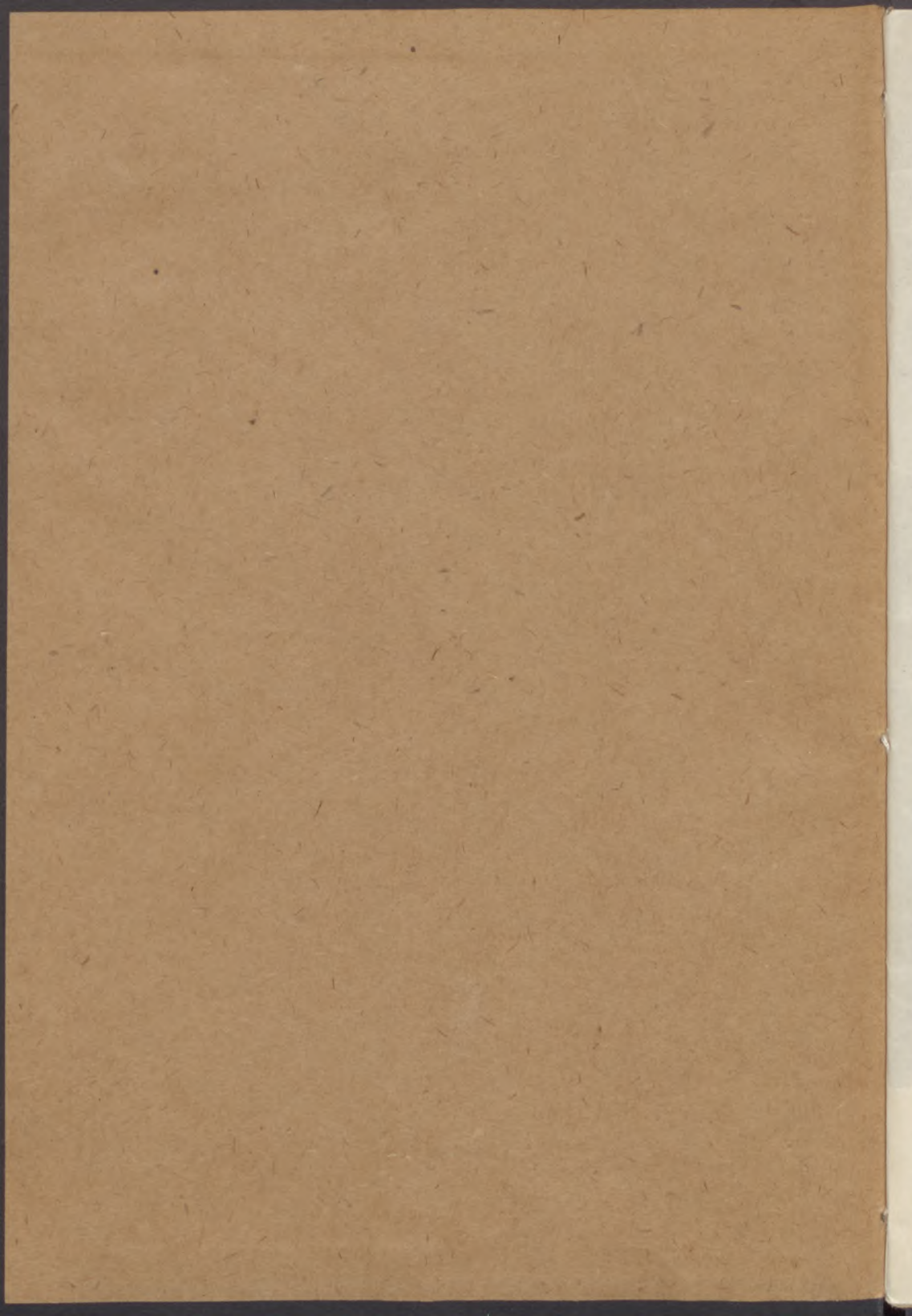


Biblioteka
U.M.K. .
Toruń

5 894



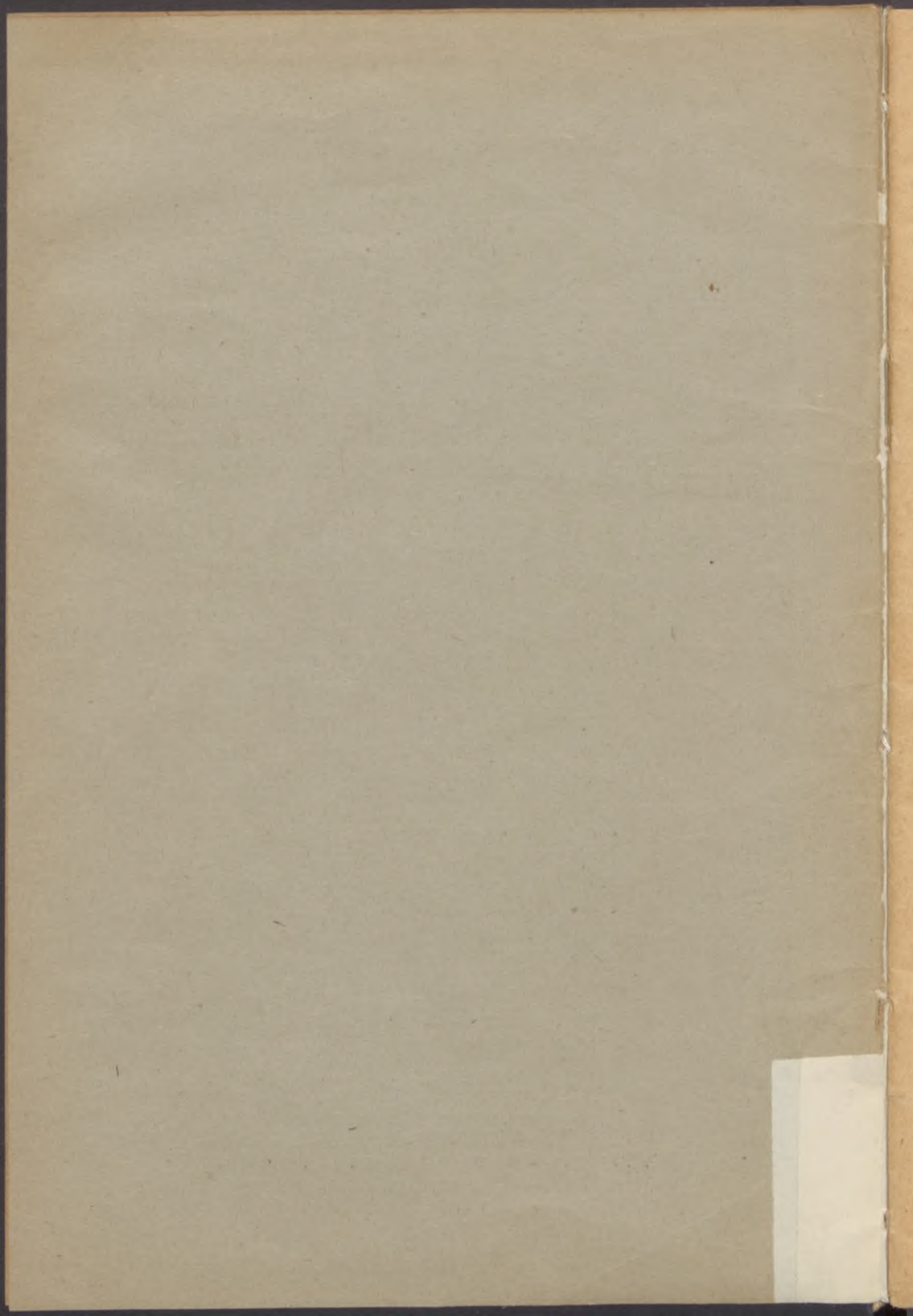




ZYGMUNT ZAWIRSKI
PROFESOR UNIwersYTETU JAGIELLOŃSKIEGO

O WSPÓŁCZESNYCH
KIERUNKACH FILOZOFII

KRAKÓW 1947
WIEDZA • ZAWOD • KULTURA
KSIĘGARNIA — WYDAWNICTWO — SKŁAD NUT



ZYGMUNT ZAWIRSKI
PROFESOR UNIWERSYTETU JAGIELLOŃSKIEGO

O WSPÓŁCZESNYCH
KIERUNKACH FILOZOFII

KRAKÓW 1947
WIEDZA • ZAWÓD • KULTURA
KSIĘGARNIA — WYDAWNICTWO — SKŁAD NUT

WYKŁAD WYGŁOSZONY W YMCA W KRAKOWIE W DNIU 1 GRUDNIA 1945

Wszelkie prawa zastrzeżone

EO.280/47



*Kochanymu Państwu
Janinie i Henrykowi Jaślanom
artykuł ten poświęca*

Autor

Zygmunt Zawirski

O współczesnych kierunkach filozofii.

Ograniczam się do omówienia tych kierunków filozoficznych, które są reprezentowane w Polsce, zaznaczając jednak, że są to zarazem kierunki znane i wybitnie reprezentowane za granicą. Na pierwszym miejscu stawiam filozofię naukową, której projekt wysunął u nas prof. Łukasiewicz na drugim polskim zjeździe filozoficznym, odbytym w Warszawie w r. 1927. Chodzi w niej o to, aby problemy filozoficzne były rozwiązywane metodą naukową, a przy tym żąda się możliwie jak największej precyzji i ścisłości naukowej, takiej mianowicie, do której nas przyzwyczajają współczesna logika symboliczna, zwana też logiką matematyczną albo logistyką. Hasło „filozofii naukowej” nie padło tu po raz pierwszy; w swoim czasie nazwę tę przybrał pewien kierunek filozofii w Niemczech, reprezentowany głównie przez Avenarius¹⁾ i Macha, a znany lepiej pod nazwą empiriokrytycyzmu, czyli empirycznego krytycyzmu, będącego pewną odmianą pozytywizmu. U nas ten kierunek reprezentował i reprezentuje prof. Władysław Heinrich. W Niemczech tymczasem w obrębie przedstawicieli tego kierunku po śmierci Macha (1916 r.), byłego profesora fizyki, a następnie filozofii w Wiedniu zaszły znaczne zmiany. Wpływ Macha na najbliższe naukowe jego otoczenie był tak potężny, że wkrótce zawiązało się w Wiedniu zjednoczenie naukowe jego uczniów i wyznawców, tzw. Koło wiedeńskie, do którego zgłosili się nie tylko filozofowie z zawodu, ale także

¹⁾ Avenarius był założycielem czasopisma „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie” (Kwartalnik naukowej filozofii), które redagował przez lat dwadzieścia.

fizycy, przyrodnicy, socjologowie oraz reprezentanci innych nauk szczegółowych, a którzy postawili sobie za cel kultywowanie i kontynuowanie stanowiska Macha. Ten „neo-pozytywizm” niemiecki Koła wiedeńskiego, jakkolwiek pozostał dalej pozytywizmem, a więc kierunkiem przeciwnym wszelkim jałowym spekulacjom metafizycznym, nie mniej jednak w pewnych ważnych punktach od pierwotnego pozytywizmu znacznie się oddalił, idąc z prądem czasu i przyswajając sobie nowe zdobycze myśli ludzkiej. Polska filozofia naukowa ma niewątpliwie punkty styczne ze stanowiskiem Koła wiedeńskiego, ale ponieważ zachodzą także wybitne różnice między stanowiskiem naszym, a stanowiskiem zarówno neo-pozytywizmu, jako też i pozytywizmu starej daty, dlatego musimy te szczególności bliżej omówić.

Główną wadą starego pozytywizmu, występującą zwłaszcza bardzo silnie u Macha, ale od której nie był wolny też Avenarius, to był sposób wyrażania się subiektywistyczny, trącający wprost idealizmem. Mach bardzo często pisał stylem Berkeley'a, nazywając rzeczy „kompleksami wrażeń”. Otóż taki sposób wyrażania się musiał prowadzić do nieporozumień. Teza idealizmu, że nie ma przedmiotu bez podmiotu poznającego (kein Objekt ohne Subjekt) w zamaskowanej formie powracała także i w empirycznym krytycyzmie Avenariususa. I on domagał się, aby się trzymać współrzędności zasadniczej (Prinzipial-Koordination), która orzeka, że bez członu centralnego nie ma członów przeciwnych (kein Gegenglied ohne Zentralglied). Wprawdzie intencja była inna, gdyż członem centralnym miał być system nerwowy, nie zaś czyste „ja”, nie mniej droga do nieporozumień była szeroko otwarta. Otóż neopozytywizm zerwał z tym idealistycznym sposobem wyrażania się, odróżniając wśród danych empirycznych takie, które są obiektywne, gdyż podlegają kontroli międzypodmiotowej (intersubiektywnej), od takich stanów czysto podmiotowych, które żadnej kontroli intersubiektywnej podlegać nie mogą. Nauki przyrodnicze opierają się na danych intersubiektywnych, natomiast z psychologią introspekcyjną jest kłopot, którego neopozytywizm pragnął się pozbyć dążąc do zastąpienia takiej psychologii inną psychologią tzw. obiektywną, korzystającą z rezultatów amerykańskiego behawioryzmu.

Drugą jeszcze ważniejszą sprawą, w której pozytywizm nowy różnił się od starego było zrozumienie doniosłości postępu współczesnej logiki symbolicznej. Pierwszy, który zwrócił Kołu wiedeńskiemu uwagę na możliwość wyzyskania rezultatów tej logiki dla celów filozofii naukowej był młody Wiedeńczyk Wittgenstein, który był jakiś czas uczniem Russella w Anglii i tam z pierwszej ręki zapoznał się ze zdobyczami tej stosunkowo młodej nauki. Odtąd zainteresowanie się nią wśród najwybitniejszych przedstawicieli Koła wiedeńskiego nie ustało. Co więcej znajomość współczesnej logiki i opartej na niej semantyki uznało za tak istotną dla nowego kierunku pozytywizmu, iż często określano go nazwą: „pozytywizm logiczny”. Stary pozytywizm nie umiał sobie dać rady z apodyktycznym charakterem sądów logiki i matematyki. Tymczasem nowy wyjaśniał wszystko w sposób niesłychanie prosty. Prawa logiki i matematyki mają dlatego charakter apodyktyczny, ponieważ są prostymi tautologiami, które nie mówią o rzeczywistości. Te zaś nauki, które mówią coś o rzeczywistości, nigdy charakteru apodyktycznego mieć nie mogą. Jeżeli Kant przypuszczał, że z charakteru sądów matematyki można coś wywnioskować o rzeczywistości przestrzeni lub czasu, to tylko dlatego, że nie odróżniał sądów matematyki czystej, jako systemu pewnych tautologii, od sądów matematyki stosowanej, w której one swój charakter apodyktyczny już tracą i stają się zwykłymi sędami empirycznymi. Wspomniany wyżej Wittgenstein w pracy „Tractatus logico-philosophicus“ z r. 1922 pierwszy zwrócił uwagę na to, że zdania nauk apriorycznych są tylko transformacjami zdań tautologicznych. Carnap, jeden z przywódców duchowych Koła wiedeńskiego nazywa tautologie zdaniami analitycznymi, biorąc ten ostatni termin w sensie odmiennym od Kanta. Można mieć wątpliwości, czy zdania tautologiczne logiki i matematyki nie mówią o rzeczywistości, ale Kołu wiedeńskiemu takie postawienie sprawy mocno dogadzało. Trudności zaś ze stosunkiem tych tautologij do rzeczywistości rodzą się stąd, że już w samej logice istnieją różne systemy tautologij i one potrafiłyby nam bardzo wiele powiedzieć o rzeczywistości, gdybyśmy wiedzieli, który z tych systemów rzeczywistości odpowiada. Podobnie ma się sprawa ze stosunkiem różnych możliwych geometrij do rzeczywistości.

Najwięcej na polu logiki i związanej z nią semantyki działał wymieniony już Rudolf Carnap, profesor niemieckiego uniwersytetu w Pradze. O członkach Koła wiedeńskiego należy powiedzieć, że przestali oni już oddawna być Wiedeńczykami. Rozeszli się niebawem po świecie, wielu wyjechało do Ameryki czując się zagrożonymi przez ruch hitlerowski w Niemczech, który nie sprzyjał zrzeszaniu się naukowców, płynących pod własną flagą zdala od wszelkich zamierzeń politycznych. Nim się jednak po świecie rozproszyli, zorganizowali w Europie szereg kongresów międzynarodowych filozofii naukowej. Kongresy te odbywały się corocznie i można śmiało powiedzieć, że żaden związek naukowy nie okazał dotychczas takiej ruchliwości, jak ów neopozytywizm niemiecki. Kongresy odbywały się kolejno w Pradze (1934), w Paryżu (1935), w Kopenhadze (1936), znowu w Paryżu (1937), w Cambridge w Anglii (1938) i w Stanach Zjednoczonych Ameryki (1939). Łączyły się one z kongresami międzynarodowymi filozofii w ogóle (jak np. w r. 1934 i w r. 1937), a nadto wypełniały luki między nimi utrzymując nieustanną wymianę myśli między uczonymi wspólnej ideologii. Podjęto gigantyczny plan unifikacji wiedzy ludzkiej, oparty na jednym języku naukowym. Badania bowiem prowadzone nad semantyką naukową, nad „logiczną składnią języka” ujawniały ten fakt, że jeśli dążność do zjednoczenia wiedzy ludzkiej nie ma przybrać charakteru encyklopedycznej chaotyczności, to musi się opierać na jednym języku. Mowa zaś tu jest nie o języku w tym sensie, w jakim go używają filologowie, ale w tym sensie, w jakim używamy tego wyrazu, gdy mowa o języku jednej poprawnie pod względem logicznym zbudowanej teorii. Otóż uznano, że całość naszej wiedzy o wszechświecie musi być wyrażona w języku, zbliżonym do języka fizyki. Bo i życie duchowe da się opisać i wyrazić w tym języku, jeśli użyjemy metody behavioryzmu i psychologii obiektywnej w ogóle.

Filozofowie polscy byli stale zapraszani na owe kongresy filozofii naukowej, wygłaszali na nich swoje odczyty i byli traktowani przez przedstawicieli neopozytywizmu jako zbliżeni do ich stanowiska. Było w tym trochę racji, ale nie wiele, albowiem polska filozofia naukowa nie podzielała najważniejszego punktu zarówno pozytywizmu nowego, jak i starego.

Do istoty pozytywizmu należy bowiem nastawienie skrajnie antymetafizyczne; tymczasem polska filozofia naukowa nie wyklucza możliwości, że przynajmniej niektóre zagadnienia tradycyjnej metafizyki (nie koniecznie te, które akuratnie Kant do metafizyki zaliczał) należy traktować naukowo. Natomiast w innych szczegółach zbliżenie do Koła było bardzo istotne, mianowicie w uznawaniu niezmiernie doniosłej roli współczesnej logiki symbolicznej, w sposobie precyzowania problemów filozoficznych i budowie systemów. Warszawa należała przed wojną do jednego z najpoważniejszych centrów studiów logicznych w Europie i wywierała nawet pewien wpływ na prace przedstawicieli Koła wiedeńskiego. Rudolf Carnap w głównej swej pracy pt. „Logische Syntax der Sprache” (Logiczna składnia języka) korzystał z pewnych zdobyczy naukowych prof. Łukasiewicza i Tarskiego. I podobnie praca Reichenbacha, jednego z przedstawicieli Koła wiedeńskiego, nad stosunkiem rachunku prawdopodobieństwa do logiki wielowartościowej wykazuje pewną łączność z dawniejszymi pracami prof. Łukasiewicza. Otóż to zainteresowanie się logiką symboliczną i zrozumienie jej doniosłości dla budowy systemu filozofii naukowej było niewątpliwie najsilniejszym łącznikiem, który zbliżał nas do przedstawicieli Koła wiedeńskiego.

Nie mamy też nic wspólnego z dawnym idealistycznym sposobem wyrażania się pozytywistów starej daty; podzielamy zatem na tym punkcie raczej obiektywne i realistyczne stanowisko neopozytywizmu. Ale i tutaj mamy neopozytywistom coś do zarzucenia, mianowicie coś, co oni nazywają „formalnym sposobem mówienia” (Formale Sprechweise), a co bardzo wyraźnie występuje u Carnapa. Ten ostatni odróżnia formalny sposób mówienia od „treściowego”. Podczas, gdy w treściowym sposobie mówienia mówimy o związkach realnych między faktami lub przedmiotami, to we formalnym sposobie mówienia pragniemy się ograniczyć do mówienia tylko o związkach między zdaniem lub nazwami, które tych zdarzeń lub przedmiotów dotyczą. A więc zamiast mówić, że „zjawisko A jest przyczyną zjawiska B”, proponuje Carnap, aby mówić, że „zdanie o zjawisku A jest racją logiczną zdania o zjawisku B”. Zamiast mówić, że „przedmiot A jest identyczny z przedmiotem B” należy mówić, że „nazwy A i B są synonimami”. I po-

dobnie zamiast mówić o „stosunkach przestrzennych i czasowych” należy raczej mówić o „stosunkach między współrzędnymi przestrzenno-czasowymi”, które wprowadziliśmy do opisu porządku zdarzeń. W ten sposób, zdaniem Carnapa, unikniemy błędów tradycyjnej metafizyki i usuniemy jałowe dociekania nad istotą przyczynowości i substancji, przestrzeni i czasu¹⁾.

Ze strony polskiej wyrażono słusznie obawę, że jest to środek zanadto radykalny. Można domagać się unikania błędów tradycyjnej metafizyki, a jednak nie sprowadzać wszystkiego do zagadnień czysto językowych. Taki sposób postępowania byłby usprawiedliwiony tylko wtedy, gdybyśmy z góry mieli pewność, że tym związkom i porządkom nie realnego nie odpowiada; tej pewności mieć nie możemy. Niepodobna jest zgodzić się na to, aby zagadnienie np. skończoności lub nieskończoności świata w przestrzeni miało się sprowadzać do zagadnienia językowego. Taki sposób traktowania sprawy może powodować daleko idące nieporozumienia. Ale i składnia logiczna języka, tak jak ją pojmuje Carnap, nie pokrywa się z tym, co przez teorię języka rozumieją logicy polscy, jak np. Tarski. Mówiąc o pewnym języku tworzymy niejako metajęzyk, którego przedmiotem są wyrażenia języka badanego. Chcąc mówić o tych wyrażeniach musimy sobie tworzyć nazwy tych wyrazów oraz nazwy stosunków strukturalnych, zachodzących między wyrażeniami badanego języka. Nazwy wyrażeń badanego języka tworzymy np. w ten sposób, że wyrazy oznaczone bierzemy w cudzysłów; można jednak jako nazw wyrażeń używać pewnych liczb, wówczas stosunki zachodzące między tymi liczbami mogą pełnić funkcję nazw dla stosunków strukturalnych zachodzących między badanymi wyrażeniami²⁾. Otóż Carnap

¹⁾ Formalnego sposobu mówienia nie należy mieszać ze sformalizowaniem matematycznych systemów dedukcyjnych, które zachodzi wtedy, gdy poprawność jego dowodów i definicij zależna jest wyłącznie od zewnętrznej formy czyli struktury symbolów. Poprawność tę można wówczas śledzić przypatrując się jedynie zewnętrznym kształtom i porządkowi napisów.

²⁾ Przy pomocy takiej metody arytmetyzacji języka zdołał w r. 1931 młody uczony wiedeński Kurt Gödel wykazać, że istnieją w matematyce zdania formalnie nie rozstrzygalne, tzn. takie, których ani prawdziwości ani fałszywości nie potrafimy udowodnić.

w swych badaniach nad składnią logiczną języka jakiejś nauki posługuje się językiem, do którego obok terminów logicznych (które muszą wchodzić w skład każdego języka) i terminów arytmetycznych (które też można zaliczyć do terminów logicznych) dopuszcza jako terminy pozalogiczne wyłącznie tylko nazwy wyrażań badanego języka lub nazwy stosunków strukturalnych, zachodzących między tymi wyrażeniami. Natomiast Tarski dopuszcza do swego metajęzyka nie tylko terminy logiczne (i arytmetyczne) i nie tylko takie terminy pozalogiczne, które są nazwami wyrażań badanego języka, lub ich stosunków strukturalnych, ale nadto i takie terminy pozalogiczne, które są nazwami przedmiotów, o których w badanym języku jest mowa. Przy pomocy tak rozszerzonego metajęzyka można przeprowadzać badania szersze niż te, jakie mógł przeprowadzać Carnap. I dlatego podczas gdy Carnap dysponując językiem skromniejszym nie mógł uzyskać definicji prawdy i pragnął, dlatego to pojęcie z nauki wyeliminować, Tarski okazał, że dla wielu języków to pojęcie daje się całkiem poprawnie zdefiniować.

Resumując wynik naszych rozważań powiemy, że polska filozofia naukowa stoi silnie na gruncie realistycznym w przeciwieństwie do pozytywizmu niemieckiego starej daty, który na tym punkcie był trochę mętny, że podobnie, jak neopozytywizm stara się wyciągnąć jak największą sumę korzyści i pouczenia dla filozofii współczesnej z logiki matematycznej, że nie odczuwa takiego lęku przed zagadnieniami filozofii tradycyjnej, jak neopozytywizm Koła wiedeńskiego i nie aprobejuje „formalnego sposobu mówienia”, w którym widzi, jakby pewną ucieczkę od rzeczywistości. Pozostaje jeszcze odpowiedź na pytanie, jakie jest nasze ustosunkowanie do wysiłków unifikacji wiedzy na gruncie języka fizyki, lub języka do języka fizyki mocno zbliżonego. Na ten temat za mało u nas dyskutowano, trzeba jednak zaznaczyć, że język reizmu prof. Kotarbińskiego jest najbliższy fizykalizmu Koła wiedeńskiego. Na naszą niekorzyść, a może korzyść, trzeba zaznaczyć, że podczas gdy neopozytywiści przedstawiają na ogół dość zwarty i skonsolidowany obóz, u nas był rzucony program, pracowano z wielkim wysiłkiem i powodzeniem nad wyświeśleniem całego szeregu spraw szczegółowych, ale do wielkiej syntezy naukowej

nikt się nie spieszył czując, że jeszcze jest za wcześnie; o ile taką syntezę zaczynało zgrubsza zarysowywać, od razu ujawniało się rozdzielenie.

II. Przejdziemy teraz do omówienia innego kierunku filozoficznego zwanego dialektycznym materializmem, który zyskuje u nas coraz więcej zwolenników, zwłaszcza wśród młodych, a jest zarazem oficjalną filozofią zaprzyjaźnionego z nami mocarstwa ze Wschodu, któremu zawdzięczamy wyzwolenie spod jarzma niemieckiego. Dialektyczny materializm, zwany też krótko od pierwszych zgłosek „diamat'em”, wyszedł z tak zwanej lewicy heglowskiej, do której należeli w pierwszym rzędzie teoretycy socjalizmu Karol Marks i Fryderyk Engels, polega zaś na powiązaniu metody dialektycznej pochodzącej od Hegla z materializmem filozoficznym. Zastosowaniem tak powstałego materializmu dialektycznego do zjawisk życia społecznego jest materializm historyczny. Na powstanie tego poglądu filozoficznego złożyły się prace zarówno Marksa, jak i Engelsa, a więc „Dialektyka przyrody“ tego ostatniego, dzieło polemiczne „Anti-Düring” również Engelsa i jego praca poświęcona Feuerbachowi¹⁾ „Ludwik Feuerbach”. Z prac Karola Marksa, zwłaszcza dla zrozumienia materializmu historycznego, najważniejszy jest oczywiście „Kapitał” i inne dzieła drobniejsze treści ekonomicznej. Cenne przyczynki do materializmu dialektycznego zawierają prace filozoficzne Lenina, jak „Materializm a empiriokrytycyzm”, zawierający trafną krytykę stanowiska Macha i Avenariususa, „Zeszyty filozoficzne”, „Przyczynek do zagadnienia dialektyki” i inne. Doskonale, krótkie i bardzo treściwe ujęcie całości nowego stanowiska filozoficznego zawiera rozprawa Józefa Stalina „O materializmie dialektycznym i historycznym” opublikowana w tłumaczeniu

¹⁾ Ludwik Feuerbach, który również należał do lewicy heglowskiej, jakkolwiek nie był zdeklarowanym materialistą, przyczynił się w wysokim stopniu do nadania podstawy materialistycznej systemowi filozoficznemu Marksa i Engelsa. Główne jego dzieło „Das Wesen des Christentums“ (Istota chrześcijaństwa) z r. 1841 wywołało żywe zainteresowanie u współczesnych, zwłaszcza zaś wśród przedstawicieli lewicy heglowskiej. W dziele tym Feuerbach starał się wykazać, że pojęcie Boga chrześcijańskiego jest nie tylko pełne antropomorfizmu, ale że jest po prostu odbiciem czysto egoistycznych pragnień człowieka.

polskim w pierwszym tomie wybranych dzieł Karola Marksa a nadto w osobnej odblacie. Z tej właśnie rozprawy będziemy najwięcej korzystać.

Przejdziemy najpierw zasadnicze tezy, do których prowadzi dialektyczny sposób rozpatrywania przyrody następnie tezy materializmu filozoficznego i w końcu omówimy krótko istotę materializmu historycznego. Podejście dialektyczne prowadzi do sformułowania następujących czterech twierdzeń podstawowych.

1. Nie ma w świecie zjawisk ani przedmiotów absolutnie izolowanych, wszystko tworzy jedną spójną całość organiczną, w której zjawiska są ściśle ze sobą powiązane i wzajemnie uwarunkowane. Dlatego każde zjawisko staje się dla nas zrozumiałe, gdy je rozpatrujemy na tle warunków, w jakich ono występuje, a oderwane od tych warunków staje się zagadkowe i niezrozumiałe.

2. Wszechświat nie jest czymś statycznym stałym i niezmiennym ale dając obraz ciągłego ruchu i przeobrażeń musi być rozpatrywany z punktu widzenia ciągłości i rozwoju. Tutaj dialektyka przeciwstawia się jak najostrzej takiej metafizyce tradycyjnej¹⁾, która widzi w świecie tylko stałość i niezmiennosc

¹⁾ Przeciwwstawianie dialektyki metafizyce pochodzi od Engelsa. Należy jednak pamiętać, iż takie pojmowanie dialektyki, jako filozofii zmian, ciągłości i rozwoju ustaliło się dopiero od czasów Hegla, a jakkolwiek podobne pojmowanie dialektyki istniało już w starożytności, to jednak np. u Platona wyraz „dialektyka“ miał znaczenie inne, oznaczał naukę o ideach, a więc o wiecznych, niezmiennych i trwałych pierwowzorach. Również termin „metafizyka“ nie musi być ograniczany tylko do takich systemów filozoficznych, które wprowadzają do rzeczywistości wyłącznie punkt widzenia statyczny, zamiast „dynamicznego“. Jeśli w charakterystyce filozofii polskiej mówiliśmy o tym, że ona nie wyrzeka się zagadnień tradycyjnej metafizyki, to braliśmy tam ten wyraz w znaczeniu szerszym, obejmującym i systemy statyczne i dialektyczne (dynamiczne), w których on zatem może być nazwą także takich systemów filozoficznych, jak np. filozofia Heraklita, Hegla, lewicy heglowskiej, albo np. filozofia ciągłości Bergsona. U podłoża podziału systemów Engelsa na statyczne i dynamiczne, czyli, jak on mówi, na metafizyczne i dialektyczne, leży trafna niewątpliwie obserwacja, że dialektyczne lepiej odpowiadają faktycznemu wyglądowi rzeczywistości i trzeźwemu nastawieniu wobec niej, niż antidialektyczne systemy metafizyczne, którym się zarzuca, że są wynikiem „pijanej spekulacji“.

pewnych form bytu, a przeocza moment przeobrażenia się powstawania i zanikania i ciągłego postępu naprzód. Jeśli chodzi o ilustrację tych dwóch pierwszych punktów, to wiemy, że każdy ustrój społeczny a więc i ustrój niewolniczy i ustrój burżuazyjno-demokratyczny staje się zrozumiałym i naturalnym o ile rozpatrujemy je na tle warunków w których one występowały czy też występują, ale żaden z nich nie może rościć sobie pretensji do niewzruszoności.

3. „W przeciwieństwie do metafizyki dialektyka traktuje proces rozwoju nie jako zwykły proces wzrostu, gdzie zmiany ilościowe nie prowadzą do zmian jakościowych: lecz jako taki rozwój, który przechodzi od nieznacznych i ukrytych zmian ilościowych do zmian jawnych... jakościowych, gdzie zmiany jakościowe występują nie stopniowo lecz szybko nagle w postaci przeskoków” (J. Stalin). Otóż te nagle skoki jakościowe muszą być także traktowane jako czynnik naturalnego procesu rozwojowego a nie jako coś tajemniczego i zagadkowego. Przykładem tak pojętej ewolucji nie jest tylko sama teoria Darwina. Engels w swej „Dialektyce przyrody” podaje mnóstwo przykładów na to podstawowe zjawisko skoków z nauk fizyko-chemicznych. Weźmy np. ogrzewanie ciała na skutek którego powstaje naprzód stopniowy wzrost temperatury aż wreszcie zamiast podwyżki temperatury nastąpi zmiana stanu skupienia. Energia kinetyczna cząstek wzrastając zamyka się jednak w pewnych granicach narzuconych przez siłę spójności aż wreszcie w pewnym momencie granica spójności została zerwana. Podobnych dalszych przykładów z fizyki dostarczają różne punkty krytyczne oraz pewne stałe fizykalne. Chemia również obfituje w analogiczne przykłady. Przemiana tlenu w ozon jest takim skokiem jakościowym, u którego podłoża leży drobna zmiana ilościowa łączenia się w cząsteczki co trzech atomów tlenu zamiast dwóch. Jeszcze lepszego przykładu dostarczają połączenia tych samych pierwiastków ale w różnych stosunkach ciężarowych, przez co za każdym razem powstają nowe związki jakościowe. Ale i przeskok od świata nieorganicznego do świata organicznego, od świata pozbawionego czucia do świata czuć czy nie jest takim skokiem na który złożyło się wiele niedostrzeżonych zmian ilościowych? Mówiło się nieraz że między duszą ludzką a zwierzęcą jest ogromny

skok jakościowy a nie różnica stopnia. Ale z punktu widzenia dialektycznej teorii ewolucji i taki skok winien być pojmowany jako rezultat całkiem naturalny oparty na podłożu stopniowych zmian ilościowych ¹⁾. Jeśli chodzi o przykład wzięty z historii społeczeństw, każda rewolucja jest przykładem takiego skoku jakościowego.

Z nauk przyrodniczych dziś możnaby na to prawo przytoczyć przykładów znacznie więcej niż te, które zebrał w swoim czasie Engels. Zdaje się nam, że możnaby podciągnąć pod tę zasadę rolę nowych stałych fizykalnych jak prędkość światła lub stała kwantowa h jako wartości granicznych. Wartość graniczna pewnego ciągu wartości przez to samo iż staje się wartością graniczną zyskuje zasadniczą nową cechę jakościową jakiej wartości ciągu poprzednie nie mają. Jeśli chodzi o zjawiska natury powiemy, iż nie ma ilości bez jakości. Ale podczas gdy na ogół nieznaczne stopnie ilościowe powodują tylko co najwyżej nieznaczne zmiany jakościowe, to przy przejściu do granicy mała zmiana ilości daje skok do jakości zasadniczo różnej. Zwykle powiększenie prędkości ciała łączy się ze wzrostem oporu jego bezwładności ale przy przejściu do granicy opór rośnie w nieskończoność. Nieosiągalność tej granicy a tym bardziej niemożność jej przekroczenia nadaje jej charakter nowy. Podobnie ma się sprawa ze stałą kwantową h .

Natomiast bez żadnej wątpliwości podpadają pod tę zasadę wszystkie wartości progowe z psychologii zmysłów jak próg wrażliwości, próg czułości czyli próg różnicy itp.

4. Rozwój w przyrodzie dochodzi do skutku przez ścieranie się tendencji przeciwstawnych a więc w drodze walki sprzeczności wewnętrznych. Przedmioty i zjawiska przyrody mają swoją stronę dodatnią i ujemną, przeszłość i przyszłość swoje elementy przeżycia się i rozwoju a ścieranie się tych przeciwstawieństw stanowi treść każdego procesu przeobrażenia się. Ten punkt przypomina teorię Heraklita, iż walka jest ojcem wszystkiego, oraz prawo połwójnej negacji Hegla. Nie

¹⁾ Powyższe prawo o przejściu od nieznacznych zmian ilościowych do nagłych zmian jakościowych należy uznać za prawo globalne, a więc będące tylko wypadkową z szeregu bliżej nam jeszcze nieznanych praw szczegółowych, któreby podawały dokładnie, kiedy i w jakich warunkach ten nagły skok nastąpić może.

możemy na razie rozstrzygnąć, czy prawo to da się zrozumieć na tle zwykłej logiki czy też wymaga przyjęcia jednej z nowych logik, które w Polsce stoją do dyspozycji gotowe¹⁾. Jako przykład tego prawa z dziedziny nauki o społeczeństwie należy przytoczyć walkę klas, która z tego punktu widzenia wydaje się zupełnie naturalna i zrozumiała.

Tak więc dialektyczna teoria rozwoju jest teorią ewolucji pojętą znacznie szerzej niż zwykle dotychczasowe. Darwin chciał wszystko tłumaczyć sumowaniem się drobnych i nieznacznych różnic i miał na myśli tylko rozwój organizmów żyjących. Ale już jego następcy jak np. botanik holenderski de Vries musieli przyjąć, że zmiany mogą powstawać przez nagle skoki (teoria mutacji). Niezależnie od Darwina powstała teoria ewolucji filozofa angielskiego Herberta Spencera o tyle ogólniejsza od darwinowskiej, iż dała się stosować do wszystkich zjawisk w naturze počawszy od zjawisk astronomicznych, a na zjawiskach społecznych skończywszy. Ale Spencer próbował objaśnić wszystkie procesy drogą integracji czyli przechodzenia od stanu rozprószania do stanów koncentracji i następnie drogą różnicowania całości jednorodnej na części niejednorodne. Tymczasem dialektyczna teoria rozwoju uważa widocznie owe procesy całkowania i różnicowania, czyli integracji i dyfferencjacji za niewystarczające do wyjaśnienia wszystkich zjawisk zachodzących w naturze. Uważa, że należy jeszcze uwzględnić zachodzącą nieustannie w przyrodzie i społeczeństwach walkę tendencyj przeciwstawnych i występujące od czasu do czasu przerywanie stopniowości, „przechodzenie ilości w jakość” i rozwój skokami drogą kataklizmów i rewolucyj.

U Spencera występuje nadto jeszcze coś innego, mianowicie obok ewolucji jako pojęcie korelatywne wymienia on dyssolucje. Obok rozwoju istnieją też procesy wsteczne, np. w odniesieniu do spraw kosmologicznych wierzy Spencer, iż światy mogą powstawać, ginać i znowu powstawać. Natomiast ewolucjonizm dialektyczny taką kołowość odrzuca, przyznaje, że pewne rzeczy gina, a na ich miejsce powstają nowe, ale one nie są nigdy powtórzeniem tego, co już było, lecz przejściem

¹⁾ Zob. nasz artykuł w nowym powojennym numerze Kwartalnika filozoficznego pt. Geneza i rozwój logiki intuicjonistycznej.

do postaci wyższych form rozwojowych (proces rozwojowy należy rozumieć nie jako ruch wirowy, nie jako zwykle powtarzanie się tego, co już minęło, lecz jako ruch postępowy...., jako rozwój ... od niższego do wyższego" J. Stalin, *l. c.* str. 7). Zresztą rozważania kosmologiczne na ten temat w dzisiejszym stanie nauki byłoby jeszcze zbyt fantastyczne; ewolucjonizm dialektyczny bierze pod uwagę przede wszystkim stosunki na ziemi w granicach nam obecnie dostępnych, a tu należy wierzyć w stałość rozwoju, ewentualnie dojście ludzkości do stanu możliwie jaknajwiększego zharmonizowania stosunków społecznych.

Ale powyżej wymienione cztery tezy zasadnicze charakteryzują dialektyczny materializm tylko od strony czysto formalnej, że się tak wyrazimy. Dowiadujemy się tylko z nich o tym, że dialektyczny materializm jest pewnego rodzaju monizmem dynamicznym, że jest on pewną filozofią rozwoju, ale takiego rozwoju, w którym nie tylko zachodzi nagromadzenie się nieznaczących zmian stopniowych, ale zachodzą także skoki gwałtowne tak, iż główną dźwignią postępu stają się właśnie kataklizmy i przewroty rewolucyjne, a najważniejszym motorem rozwoju jest nieustanna walka tendencji przeciwstawnych drzemających w każdym realnym przedmiocie. Ale ta strona formalna, wymaga jeszcze uzupełnienia rzeczowego. Trzeba dać jeszcze odpowiedź na pytanie odwieczne filozofii tradycyjnej w jakim stosunku pozostają do siebie duch i materia. Tu właśnie w odpowiedzi na to pytanie rozchodzą się drogi pierwotnej dialektyki samego Hegla, a dialektyki przyrody lewicy heglowskiej. Materia jest pierwotną i podstawową formą bytu, a duch i świadomość jest postacią wtórną i pochodną, jest odbiciem materii; myślenie bez materii, a w szczególności mózgu lub raczej systemu nerwowego istnieć by nie mogło. Do wyboru bowiem mamy tylko dwie możliwości: materializm lub idealizm, zależnie od tego, czy się przyjmie, że materia jest pierwotna, a duch i świadomość czymś wtórnym i pochodnym, czy też odwrotnie, że duch istniał już przed materialną przyrodą. Wszelkie teorie pośrednie uważa się za zamaskowany idealizm. Tak pierwszy postawił sprawę Engels dzieląc wszystkie systemy pod względem formy na dialektyki i (niedialektyczne) meta-

fizyki. Pod względem treści rzeczowej odróżniał tylko materializm i idealizm.

Należy zdawać sobie sprawę z tego, że materializm dialektyczny nie jest tym samym, co pierwotny naiwny i gruby materializm mechanistyczny. Kombinując bowiem powyżej podane podziały Engelsa na dialektykę i metafizykę oraz materializm i idealizm, otrzymamy możliwe typy systemów filozoficznych: materializm dialektyczny i materializm niedialektyczny, oraz idealizm dialektyczny (Hegla) oraz idealizm niedialektyczny (w różnych postaciach pełnych lub połowicznych). Otóż materializm niedialektyczny jest zwalczany. Pisze o tym wyraźnie Lenin w artykule o Karolu Marksie z r. 1915: „Marks i Engels uważali za zasadniczy brak starego materializmu nie wyłączając feuerbachowskiego (a tym bardziej wulgarnego materializmu Büchnera-Vogta: Moleschotta): 1) że ten materializm był przeważnie mechaniczny, nie uwzględniał najnowszego rozwoju chemii i biologii (a obecnie należałoby dodać elektrycznej teorii materii); 2) że stary materializm nie był historyczny, niedialektyczny (metafizyczny w sensie antidialektyki), nie przeprowadził konkretnie i wszechstronnie punktu widzenia rozwoju; 3) że rozumiał on „istotę człowieka” abstrakcyjnie, a nie jako całokształt wszystkich (określonych konkretnie, historycznie) stosunków społecznych” ... Jeszcze obszerniej mówił o tym Engels w pracy „Ludwik Feuerbach i koniec klasycznej filozofii niemieckiej”¹, (1888). Zwalczanie idealizmu, jako

¹ Str. 439—444 w wydaniu Dziel wybranych Marksa. A więc i on podkreśla, że materializm ubiegłego stulecia był mechanistyczny, niezdolny do pojmowania świata, jako procesu i nadto taki, który nie uniał uzgodnić z podstawą materialistyczną i przebudować na tej podstawie nauki o społeczeństwie i zarazem ogółu tzw. nauk historycznych. W tych słowach mieści się już zarazem odpowiedź na możliwe zarzuty. Bo mógłby ktoś oto taki wymyślić zarzut: drugi punkt dialektyki podnosił, że przyroda jest stanem ciągłego ruchu i zmian, i nie ma w niej żadnej niezmienności, tymczasem pierwsza teza materializmu filozoficznego tak, jakgdyby wskazywała na coś niezmiennego mówiąc, że świat jest w istocie materialny i że wszystkie zjawiska to różne postacie znajdującej się w ruchu materii. Ale nigdzie przecież nie jest powiedziane, że ta materia jest w istocie wiecznie niezmiennie ta sama, a więc jakby wiecznie niezmiennie te same klocki materialne były w ruchu. Słusznie podnosi diamat, że taka mechanistyka atomistyczna jest niewystarczająca. Engels dodaje wyraźnie, że należy materializm mechanistyczny uzupełnić teorią o elektrycznej budowie ma-

spekulacji filozoficznej, nie ma jednak nic wspólnego ze sprawą użycia tego wyrazu w znaczeniu potocznym, praktycznym, gdzie idealistą nazywamy człowieka, który wierzy w postęp ludzkości. Idealistą w tym sensie może być każdy materialista (zob. Engels, tamże).

Ale materializm filozoficzny nie ogranicza się tylko do tych dwu tez, że świat z istoty swej jest materialny i że świadomość jest czymś wtórnym, pochodnym. Bo i Herbert Spencer uważał świadomość ludzką poniekąd za byt wtórny i pochodny, za coś, co powstaje i znika w określonych warunkach czasu i przestrzeni i mimo to nikt go nie nazwie materialistą. Dlaczego? Bo wiemy, że był agnostykiem, że obok istnienia zdarzeń i przedmiotów uwarunkowanych wierzył w istnienie bytu absolutnego, zupełnie niepoznawalnego. Otóż trzecia teza materializmu propagowanego przez Marksa i Engelsa brzmi, że świat i rządzące nim prawa są w zupełności poznawalne i nie ma na świecie rzeczy niepoznawalnych w rodzaju kantowskiej „rzeczy samej w sobie” lub bytów absolutnych, jakie przyjmują agnostycy. Nauka dostarcza nam prawdy obiektywnej i zasługuje na to, aby uchodzić za wiarygodną.

Wspomnieliśmy poprzednio, że Kurt Gödel stwierdził w r. 1931, iż istnieją zdania formalnie nierozstrzygalne, tzn.

terii, a obecnie dodamy i tym, czego nas uczy fizyka relatywistyczna i fizyka kwantowa. Tak więc postępów fizyki nie tylko w niczym nie ogranicza się ale tworzy się raczej właśnie możliwie jaknajszersze pojęcie materii wykazując jednostronność pierwotnego naiwnego materializmu mechanicznego. Tak samo stosunek procesów fizycznych do psychicznych jest w diamacie określony możliwie jaknajogólniej powiedzeniem, że świadomość jest procesem wtórnym i pochodnym. W jakim stosunku procesy psychiczne pozostają do prawa zachowania energii i impulsu, o tym szczegółowo też nie jest powiedziane. Skoro diamat odrzuca stary wulgarny materializm, a więc niewątpliwie nie godzi się na twierdzenie niektórych dawnych materialistów, jakoby świadomość była tylko złudzeniem; owszem jest ona tak samo rzeczywista, jak i materia, tylko się nie da od materii oddzielić, nie potrafi bez materii istnieć. Jest ona „wytworem materii”, „wytworem mózgu” — tak się diamat wyraża — ale te wyrażenia nie mogą być rozumiane w tym grubym, naiwnym pojmowaniu, jakie im nadal potępiony przez Lenina Vogt, który twierdził, że mózg wydziela z siebie myśl w ten sam sposób, jak wątroba wydziela żółć, albo nerki moczu. Bliższe szczegóły znajdzie czytelnik w mającym się drukować ułożonym przez nas słowniku filozoficznym pod wyrazem „materializm”.

takie, o których nie można udowodnić, ani, że są prawdziwe, ani że są fałszywe. Początkowo zdawało się, że wystąpił tu na jaw jakiś agnostycyzm. Ale pominąwszy, że chodzi tu o sprawy czystej matematyki, a nie nauki o faktach, okazało się, że odkrycie to nie grozi żadnym tajemniczym agnostycyzmem; chodzi tu zawsze o zdania, które w sposób oczywisty są prawdziwe lub fałszywe, tylko że nasze metody dowodzenia w systemach matematycznych sformalizowanych są niewystarczające. Sprawę w zupełności wyjaśnia artykuł Mostowskiego w drukującym się obecnie pierwszym powojennym numerze Kwartalnika filozoficznego.

Otóż przeciw różnym przesadnym sceptykom i pozytywistom zwrócił się diamat jak najostrzej. Czuje wstręt do tych, którzy z gestem teatralnym wyzucają materializm publicznie przez drzwi, a równocześnie wstydliwie zapraszają go do siebie tylnymi drzwiami. Pamiętając jednak o tym, że materializm pojmowany jest bardzo szeroko i że poza materializmem i idealizmem *tertium non datur*, nie będziemy się dziwić, iż diamat nazywa materialistami takich filozofów, których przy dawnym rozumieniu tego terminu tak byśmy nie nazwali. Tak np. krótki słownik filozoficzny wydany w Sowietach przez M. Rosenthala i P. Judyna w r. 1940 nazywa materialistą Spinozę. Nie dziwnego, wszak bliższy on jest materializmowi niż idealizmowi. Bóg jest utożsamiony z przyrodą. Idealistą jest ten, kto przyjmuje istnienie Boga czy ducha przed materią, a tego przecież u Spinozy nie ma. Nie każdy więc, kto używa wyrazu „Bóg” jest idealistą. Jeżeli Boga pojmuje materialnie, nie stawia go przed istnieniem przyrody i nie przypisuje mu robienia sztuczek z dziedziny magii i cudotwórstwa, może być materialistą. Klasyfikacja jest zatem bardzo pobłażliwa i wyrozumiała. Pamiętać zaś należy, że Boga, który stwarza świat z „nicości”, filozofia grecka w ogóle nie знаła; Bóg był Demiurgiem, budowniczym świata. Bóg, który stwarza świat z nicości był koncepcją ludów Wschodu, stojących na poziomie kultury magii i cudotwórstwa, intelektualnie niższym od kultury greckiej. Jehowa, który stworzył świat z nicości, sam miał ręce i nogi a gdy się zirytował na Mojżesza, nie pokazał mu swego oblicza, lecz kazał się oglądać „z tyłu” (Pięcioksiąg, ks. II, rozdz. 33, zdanie 23). Platon jest uważany za idealistę, ale o Arystotelesie

jest powiedziane, że chwiał się między idealizmem a materializmem i na ogół jest on traktowany bardzo życzliwie. Scholastyka mniej, bo „zabiła w Arystotelesie to, co w nim było żywe, a uwieczniła to, co w nim było martwe” (Lenin). Materializm i to nawet w starym rozumieniu istniał także u pisarzy chrześcijańskich z okresu Ojców Kościoła (Tertulian, Arnobius). Bóg i dusza mają u nich charakter materialny, ale materia ich jest niezniszczalna.

Wyżej wymienione zasady materializmu, zwłaszcza dwie pierwsze, odnoszą się nie tylko do jednostek ludzkich, ale też do życia społeczeństw. Zatem i w społeczeństwie życie materialne, to rzecz pierwotna, podstawowa, a życie duchowe, to sprawa wtórna i pochodna, zgodnie z łacińską sentencją „*primum vivere, deinde philosophari*”, naprzód trzeba żyć, a potem dopiero myśleć i filozofować. „Jakie są warunki materialnego życia społeczeństwa, takie są jego idee, teorie, poglądy polityczne i instytucje społeczne” (Stalin, *l. c.*). Ale ta zależność nie musi być rozumiana jednostronnie. Z doktryny Marksa wynika jasno, że idee społeczne mogą oddziaływać na swoją materialną podstawę, na rozwój warunków materialnych życia społecznego. Jeśli tedy mówiło się czasem, że kultura ludzka zmierza do „opanowania przyrody przez ducha”, to wyrażenie to przy pewnych zastrzeżeniach i dziś zachowuje swój zdrowy sens; bo nasze idee jakkolwiek oparte na podłożu materialnym, w kolei dążą do przeobrażenia tego świata, w szczególności mogą wpływać na rozwój społeczeństwa, albo przyspieszając ten rozwój albo go hamując. Nowe idee zjawiają się zwykle wtedy, gdy ciężkie warunki życia materialnego postawią nas przed nowym zadaniem. Ale z chwilą, gdy się idee ustaliły i rozpowszechniły, mogą one zmobilizować masy, zorganizować je i w ten sposób przyczynić się do przebudowy społecznej.

• Omawiając te sprawy, będące zastosowaniem materializmu dialektycznego do życia społeczeństw, tym samym przechodzimy już na pole materializmu historycznego. Musimy dokładnie sprecyzować, co mamy na myśli mówiąc o „warunkach materialnego życia społeczeństwa”, które decyduje o duchowym obliczu społeczeństwa. Można z łatwością stwierdzić, że samo położenie geograficzne nie należy do tych warunków decydujących, jakkolwiek jest jednym z warunków stałych i niezbę-

nych. Nie jest ono warunkiem decydującym, gdyż zmiany i rozwój społeczeństwa dokonują się daleko szybciej niż zmiany położenia geograficznego. Naród żyjący w tych samych warunkach geograficznych może przechodzić w krótkim stosunkowo czasie różne ustroje społeczne. Podobnie i przyrost ludności nie jest głównym czynnikiem; raczej jest nim produkcja dóbr materialnych. Analizując zaś bliżej ten sposób produkcji dochodzimy do odróżnienia sił wytwórczych, a więc siły rąk ludzkich i używanych przez nie narzędzi, oraz stosunków między ludźmi, jakie się między nimi wytwarzają przez podział wyprodukowanych dóbr materialnych. Ten proces, jak i wiele innych rzeczy na świecie, nie trwa nigdy bez zmiany, lecz ulega z czasem pewnym przeobrażeniom; przeobrażeniom ulegają zarówno siły wytwórcze, przez konstrukcję nowych narzędzi, jako środków produkcji, jako też stosunki między ludźmi, czyli mówiąc po prostu ustrój społeczny i jego stosunki ekonomiczne. I znowu śledząc bliżej te przeobrażenia, stwierdzić można, iż łatwiej i szybciej zmieniają się siły wytwórcze, a więc narzędzia i sposób ich używania przez ludzi, doświadczenie i wprawa w wykonywaniu pracy, a potem dopiero w zależności od tych zmian pierwszej kategorii zmieniają się stosunki ekonomiczne między ludźmi i cały ustrój społeczny. Ale zależność ta nie jest jednostronna; stosunki produkcji mogą z kolei oddziaływać na rozwój sił wytwórczych. Na ogół stosunki społeczne nie mogą pozostawać w tyle poza rozwojem sił wytwórczych, muszą być z nimi szarmonizowane, w przeciwnym razie mogą nastąpić kryzysy ekonomiczne, jakich przykłady mamy w państwach o ustroju kapitalistycznym.

Ostatecznie siły wytwórcze, praca rąk ludzkich, środki produkcji są zawsze czynnikiem najważniejszym, odpowiednio do nich zmieniają się ludzkie stosunki ekonomiczne, ustroje społeczne. Historia zapoznaje nas z pięcioma zasadniczymi typami ustrojów społecznych, a są to: ustrój gminy pierwotnej, ustrój niewolniczy, następnie feudalny i pańszczyźniany, jako jego jego dalszy ciąg, oraz ustroje: kapitalistyczny i socjalistyczny. W ustroju gminy pierwotnej podstawą stosunków produkcji była społeczna własność środków produkcji takich, jak narzędzia kamienne, a później łuk i strzała. Społeczeństwo żyło z myślistwa, następnie z chowu zwierząt domowych i pasterstwa.

Nie było klas społecznych i nie było wyzysku. Przejście od narzędzi kamiennych do narzędzi metalowych pozostaje w związku z przejściem do systemu niewolnictwa. Wynalazek broni ułatwił prowadzenie wojen i ujarzmianie jednych szczepów przez inne. Podstawą stosunków produkcji było posiadanie niewolników, którzy musieli pracować pod przymusem. Równocześnie nastąpiło przejście do rolnictwa, rzemiosł, zaistniała możliwość wymiany towarów i możliwość nagromadzenia bogactw w ręku nielicznych osób. W ustroju feudalnym i pańszczyźnianym wyzysk chłopu w stosunku do stanu niewolnictwa jest trochę złagodzony. Obok własności feudalnej istniała też własność prywatna, gdyż chodziło o to, aby chłop był zainteresowany w swej pracy i miał chęć do niej. Przejście do ustroju kapitalistycznego nastąpiło z chwilą, gdy zamiast warsztatów rzemieślniczych i przedsiębiorców rękodzielniczych powstały fabryki, wyposażone w maszyny. Kapitalista jest zainteresowany w wykształceniu robotnika, aby tenże umiał posługiwać się maszyną. W związku z tym powstaje zniesienie pańszczyzny, gdyż kapitalista woli mieć do czynienia z najemnym płatnym robotnikiem, odpowiednio wykształconym. Występują jednak wkrótce objawy ujemne tego ustroju, gdyż kapitalista rujnuje drobnych przedsiębiorców, a wznagając produkcję nadaje jej charakter społeczny i w ten sposób podważa własną podstawę, zaostrza bowiem walkę klasową i daje okazję do rewolucyj.

Od tych ujemnych stron wolny jest ustrój socjalistyczny, który dotychczas zrealizowany jest tylko w Z. S. R. R. „Stosunki produkcji odpowiadają tu w zupełności stanowi sił wytwórczych, albowiem społeczna własność środków produkcji umacnia jeszcze bardziej społeczny charakter procesu produkcji” (J. Stalin, *l. c.*).

Jeszcze jedna własność ogólna produkcji musi być zaznaczona, mianowicie, że nowe siły wytwórcze i odpowiadające im stosunki powstają nie po zniknięciu dawnego ustroju, lecz w łonie dawnego ustroju i to w sposób żywiołowy, niezależny od woli ludzkiej. Powód zaś tego zjawiska leży w dwóch czynnikach; najpierw w tym, że ludzie nie mogą sobie dobrać dowolnie tego lub owego sposobu produkcji, gdyż zastają już gotowe stosunki pozostawione przez poprzednią generację. Następnie doskonalsze narzędzia nie złączają sobie sprawy z tego,

jakie społeczne konsekwencje mogą wynikać z przeprowadzonych ulepszeń. Myślą przede wszystkim o najszybszej namacalnej korzyści. Ale tylko do pewnego czasu zmiany w warunkach produkcji dokonują się żywiołowo i niezależnie od woli ludzkiej. Przychodzi chwila, gdy zmiana taka staje się wynikiem świadomej działalności ludzi i przez ich wysilek powstaje przewrót.

W ten sposób dokonaliśmy przeglądu głównych zasad materializmu dialektycznego i jego zastosowania w materializmie historycznym do tłumaczenia zjawisk życia społecznego, do badania historii społeczeństw.

III. Trzecim kierunkiem współczesnej filozofii w Polsce, z którym chcemy zapoznać słuchaczy, to filozofia katolicka. Naród polski jest narodem katolickim i w przeważnej swej części jest do swoich tradycji religijnych mocno przywiązany. Dlaczego jednak istnieje filozofia katolicka? Kościół katolicki nie jest przecież żadną instytucją naukową. Tak, ale zdaje on sobie sprawę z tego, że nie wszystko we filozofii tradycyjnej rozstrzygało się metodą naukową, a zależy mu na tym, aby nie rozpowszechniały się takie zasady i systemy filozoficzne, któreby pozostawały w rażącej sprzeczności z najważniejszymi bodaj dogmatami wiary. Należy nadto pamiętać, że i wśród samych filozofów chrześcijaństwa istniały rozbieżne opinie; inaczej na pewne sprawy patrzyli greccy Ojcowie Kościoła, inaczej łacińscy, wśród których naczelne miejsce zajmuje św. Augustyn, znowu inaczej stawiała pewne sprawy scholastyka ze św. Tomaszem u szczytu, który miał jednak przeciwników wśród skotystów (uczniów Dunsza Szkota) i okhamistów (uczniów Okhama), a wreszcie inaczej stawiała pewne sprawy filozofia Jezuitów (scholastyków hiszpańskich z 16 w., jak Suarez, Molina), którzy walczyli z Dominikanami jako wyznawcami tomizmu. Słowem trzeba odróżnić przynajmniej pięć różnych szkół filozoficznych w historii Kościoła, pomijając systemy filozoficzne innowierców. Otóż, aby zorientować wiernych, który z tych kierunków harmonizuje najlepiej z dogmatami wiary, papież Leon XIII wydał w roku 1879 encyklikę, w której polecił, aby podstawą wykształcenia filozoficznego teologów w seminariach duchownych była filozofia św. Tomasza z Akwinu. W ten sposób powstała i rozwija się filozofia neo-

scholastyczna, czyli neotomistyczna, która tu i ówdzie znajduje swoich reprezentantów także wśród filozofów świeckich i także na świeckich wydziałach bywa wykładana. Kierunkowi temu zawdzięczamy przede wszystkim szereg poważnych studiów historycznych, np. do filozofii Arystotelesa, któremu św. Tomasz najwięcej ma do zawdzięczenia. Tak np. praca francuska neotomisty belgijskiego Sentroul'a pt. „Kant et Aristote” otrzymała nagrodę w konkursie ogłoszonym w Niemczech przez Kantgesellschaft, co się nawet niektórym Niemcom nie podobało i dlatego postanowiono, aby prace, które chcą brać udział w konkursach ogłaszanych przez niemieckie Towarzystwo im. Kanta na przyszłość zawsze były pisane po niemiecku.

Ale ważniejszą jest inna sprawa. Neoscholastycy przekonali się wkrótce, że filozofia św. Tomasza, która mogła być arcydziełem w 13-tym wieku, dzisiaj jest w wielu szczegółach przestarzała. Tak np. św. Tomasz jest zwolennikiem średnio-wiecznej koncepcji cesarstwa rzymskiego narodu niemieckiego, wierzy w astrologię¹⁾, w system geocentryczny świata, w inteligencje, które kierują ruchami planet i w wiele innych rzeczy niezgodnych ze stanem nauki dzisiejszej. Zatem należy przede wszystkim uzgodnić neotomizm ze stanem wiedzy współczesnej. Teologowie, studiujący logikę współczesną przekonali się w końcu że cała budowa systemu jest daleka od precyzji i ścisłości, jakiej żąda polska filozofia naukowa. Niektórzy z nich zaczęli marzyć o budowie systemu w duchu tej właśnie ścisłości, jakiej wymaga współczesna logika matematyczna. Tacy entuzjaści znaleźli się właśnie wśród Polaków, a więc ks. Salamucha, oraz ks. Bocheński wykładający filozofię w Rzymie w uniwersytecie papieskim. Ks. Salamucha zginął niestety w powstaniu warszawskim w r. 1944 śmiercią bohatera-męczennika. Jest to strata niepowetowana dla nauki polskiej. Nie łatwo go ktoś zastąpić potrafi. Z jego cennych prac wymienimy „Pojęcie dedukcji u Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu” z r. 1930 i „Dowód ex motu istnienia Boga. Analiza logiczna argumentu św. Tomasza z Akwinu”, 1934. Ta ostatnia praca jest może najciekawsza; autor wymienia tu wszystkie przesłanki tego dowodu, których, jak się okazało, jest bardzo wielka ilość;

¹⁾ Paweł Choissnard, Św. Tomasz z Akwinu i astrologia, 1939.

niektóre z nich rzeczywiście są takie, że nauka współczesna nie mogłaby się na nie zgodzić.

Ale nie wszyscy teologowie katolicycy są zadowoleni z tego nowego kierunku, zarzysowującego się w łonie neotomizmu, który chce główne dzieła św. Tomasza przesiać przez sito współczesnej logiki matematycznej. Ta ostatnia ma wśród nich więcej przeciwników niż zwolenników. W czasie trzeciego kongresu filozofii polskiej, który odbył się w Krakowie w r. 1936, teologowie katolicycy zorganizowali pod kierunkiem ks. rektora Michalskiego kilka własnych zebrań, na których te właśnie sprawy dotyczące stosunku myśli katolickiej do logiki współczesnej były szeroko omawiane. Odczyty tamże wygłoszone i protokoły z dyskusji zostały wydane w następnym roku w języku polskim w tomie 15-tym „*Studia gnesnensia*”, a w języku francuskim w wydawnictwach Wydziału teologicznego U. J. (*La pensée catholique et la logique moderne*). Przemawiali zarówno zwolennicy, jakoteż i przeciwnicy nowego kursu. Ci ostatni zwracali uwagę na to, że wśród przedstawicieli filozofii naukowej znajdują się ludzie nieżyczliwie nastawieni wobec zagadnień teologicznych, a gdy się weźmie przedstawicieli logistyki na zachodzie, to niektórzy z nich głoszą radykalne pozytywistyczne poglądy (Russell, Carnap) będące właściwie odmianą materializmu. Cytowany Carnap faktycznie na zjeździe filozoficznym w Pradzie w r. 1934 wyraził się, iż nie przeczy temu, że Bóg istnieje, ale nie umie temu zagadnieniu nadać formy naukowej w terminach fizykalizmu. Należy bowiem odróżnić zdania prawdziwe lub fałszywe od powiedzeń bezsensownych. Na to, aby coś było prawdą lub fałszem musi być wprzód zdaniem sensownym. Tymczasem zdania tradycyjnej metafizyki są na ogół wyrażeniami bezsensownymi. One mogą mieć sens na gruncie języka potocznego, mogą mieć sens w jakimś nieoficjalnym komentarzu do naukowej teorii, ale na gruncie ustalonego w pewnej teorii języka, mogą się nie dać wyrazić w sposób sensowny, podobnie jak np. pewne zagadnienia z dziedziny etyki, rozpatrywane ze stanowiska geometrii stają się bezsensowne o ile nie potrafimy je przetłumaczyć na język geometrii. Otóż problemy filozofii tradycyjnej były formułowane w języku potocznym, który sobie żadnych granic sensowności nie stawia. Natomiast język naukowy musi

się ograniczać w budowie swoich wyrażen sensownych pewnymi kryteriami logicznymi i empirycznymi.

Powyższe rozważania wskazują na to, że sprawa sensowności czy bezsensowności jest względna, zależy od ustalenia języka naukowego, a więc od przyjęcia pewnych reguł, czyli kryteriów sensowności, które muszą ograniczać bogactwo pewnych form językowych. Scholastyka, jakby się zdawało, takie ograniczenia wprowadza, bo przecież od św. Tomasza pochodzi skrajnie empiryczna dewiza, że nie ma niczego w umyśle, czego by nie było wprzód w zmyśle (*nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu*). Ale to nie wystarcza, bo psychologiczna geneza pojęć nie gwarantuje jeszcze tego, że każde zdanie, w którym tego pojęcia użyjemy, będzie sensowne. Scholastycy zdawali sobie sprawę z tego, że w metafizyce operuje się tylko analogiami. Wszystkie wyrażenia, w których wypowiadamy jakiegokolwiek myśli o Bogu, są wyrażeniami analogicznymi. Nawiasem dodamy, że także Kant to podnosi i dlatego nie chciał metafizyki uznać za naukę. Jakże tu więc wybrnąć z trudności? Sprawą tą zajmował się ks. Salamucha na omawianej właśnie konferencji dając ostateczną odpowiedź tym teologom, którzy mieli wątpliwości co do stosowania logiki współczesnej do zagadnień teologicznych. Wyrażenia teologiczne stoją w pośrodku między jednoznacznymi, a wieloznacznymi. Usprawiedliwić je pragnie ks. Salamucha przez nawiązanie do wyrażen typicznie wieloznacznych współczesnej logiki. Logika współczesna pragnąc uniknąć tzw. antynomii wprowadziła teorię typów, która każe odróżniać różne typy zdań, funkcji zdaniowych, nazw i relacji, przez co pewne wyrażenia stają się typicznie wieloznaczne. Nie wolno mieszać różnych typów, ale można mówić poprawnie o przedmiotach dowolnego typu. Powiązanie wyrażen analogicznych z wyrażeniami typicznie („typikalnie”) wieloznacznymi jest niewątpliwie rzeczą niesłychanie dowcipną i pomyslową. Ks. Salamucha chciał przez to zwrócić uwagę na to, że trudności, z jakimi walczy teologia nie tylko się nie powiększa przez sojusz z logiką, ale raczej mogą się pomniejszyć.

Nie wydaje się nam, aby odwoływanie się do czysto logicznych kryteriów sensowności rozwiązywało te trudności. W naukach realnych są potrzebne reguły empiryczne, ustalające przynależność pewnych zdań do nauki. Jako takie wysnuwa

się zaś potwierdzalność w doświadczeniu (sprawdzalność) i wywrotność. Ta ostatnia uchodzi za ważniejszą. Jeśli niepodobna przewidzieć, jakby wyglądało zjawisko, któreby miało daną teorię obalić, to trudno je zaliczyć do nauki o rzeczywistości. Zatem teoria nie jest naukowa, jeżeli nie jest wywrotna, inaczej mówiąc taka, że ani ona sama, ani jej negacja nie jest sprawdzalna. Dla nauk logiczno-matematycznych, które nie dotyczą faktów i rzeczywistości, oczywiście takie kryterium nie jest potrzebne.

Ale nie wchodząc w te trudności, z jakimi walczą pewne problemy tradycyjnej metafizyki, należy się raczej cieszyć z tego, że pewne odłamy teologów pragną wyciągnąć korzyści dla interesujących ich problemów ze znajomości współczesnej logiki, zwłaszcza tej jej części, która nazywa się metalogiką i zawiera właśnie rozważania nad systemami naukowymi. Co się tyczy sprawy, że na ogół zwolennicy logiki współczesnej nie odnoszą się życzliwie do przedstawicieli filozofii katolickiej, jest na ogół bez znaczenia. Gdyby się zwalczało pewne zdobyte naukowe dlatego, że stworzyli je niekatolicy, to jak słusznie jeden z mówców tego zgromadzenia oświadczył, winno się zwalczać rachunek różniczkowy. Chrześcijaństwo od samego początku swego istnienia dążyło do utrzymania się na poziomie wiedzy swojego czasu, choćby ona pochodziła od jego wrogów. Nie było przecież większych przeciwników chrześcijaństwa, jak neoplatonicy w starożytności, a mimo to Ojcowie Kościoła z platonizmu w całej pełni korzystali. To samo nastąpiło w okresie rozkwitu scholastyki, gdy Arystoteles, uchodzący początkowo, być może pod wpływem arabskich komentatorów, za wroga chrześcijaństwa, stał się wzorem dla św. Tomasza i uchodził później za poprzednika Chrystusa w sprawach nauki świeckiej (*praecursor Christi in rebus naturalibus*). „Dziś śladami jego niefortunnych krytyków idą ci, którzy potępiają przyswajanie myśli chrześcijańskiej metod pogańskiego materializmu, fizykalizmu itd.” („Myśl katolicka wobec logiki współczesnej“, artykuł Drewnowskiego, str. 59).

IV. Pozostaje nam do omówienia jeszcze jeden kierunek który u nas ma wprawdzie bardzo niewiele wyznawców, bo tylko jednego poważniejszego, ale za granicą jest dość rozpowszechniony. Mamy na myśli tzw. fenomenologię, stworzoną

przez filozofa niemieckiego Husserla (1859—1938). Ten ostatni zgodnie ze starymi tradycjami filozofii przypisuje umysłowi ludzkiemu wgląd w istotę rzeczy, Wesensschau, dosłownie „oglądanie istoty”. Naukę o tych istotach nazywa ejdetyką od wyrazu greckiego „ejdos” (εἶδος), co znaczyło w starożytności zarówno ideę platońską, jakoteż formę Arystotelesa, a może też być brane w znaczeniu „istota”. Nazwa „fenomenologia” dla tej nauki jest zupełnie niewłaściwa i jak się zdaje przypadkowa, gdyż „fenomen” znaczy zjawisko, a tu nie chodzi o zjawiska jako takie, ale właśnie o istotę tych zjawisk. Dlatego też niektórzy i Husserl sam czasem nazywają tę naukę o istotach zjawisk fenomenologią, lecz ontologią, albo wprost ejdetyką. Z chwilą, gdy poznaliśmy istotę, możemy na podstawie tego poznania wydawać o istotach sądy aprioryczne, a więc niezależne od doświadczenia. Można jednak tę aprioryczną wiedzę o istotach nazwać także wynikiem doświadczenia, jeśli ten wyraz „doświadczenie” weźmiemy w znaczeniu szerszym. Wszak jest ona wynikiem wglądu w to doświadczenie a jakkolwiek wypowiada się w sądach apriorycznych, nie wyklucza się możliwości błędu, bo jak husserlanie sami przyznają „istota” mogła być czasem źle przez nas podpatrzona, czy domyślona. Odróżnia się następnie obok poznania apriorycznego, formalnego, jakie nam daje logika i matematyka, także poznanie aprioryczne materialne, dotyczące treści przedmiotów, czyli inaczej nauki ejdetyczne formalne i nauki ejdetyczne materialne. Każda nauka empiryczna posiada swe podstawy w odpowiadającej jej ejdetyce materialnej. Otóż przez fenomenologię w znaczeniu szerszym można rozumieć całokształt apriorycznych ejdetyk (ontologii). Ale obok tego znaczenia szerszego w dalszym rozwoju stanowiska Husserla termin „fenomenologia” nabral o wiele ważniejszego znaczenia ściślejszego, w którym fenomenologia jest jedną z materialnych nauk ejdetycznych, mianowicie jest tylko ejdetyką tzw. czystych przeżyć świadomości.

Aby zrozumieć, jak Husserl do niej doszedł i co tu znaczą „czyste przeżycia” należy zaznaczyć, że przejściem do tak rozumianej fenomenologii jest tzw. redukcja fenomenologiczna, epoché (wyraz grecki, znaczy powstrzymanie się), w której sprawa istnienia realnego świata staje się dla nas obojętna.

w której nie tracąc nic z immanentnej sfery naszych przeżyć, możemy nie troszczyć się o to, czy świat realny istnieje naprawdę, czy nie. Dokonujemy tylko zmiany naszego nastawienia na świat. Jeśli stwierdzenie rzeczywistości całokształtu świata nazwiemy za przykładem Husserla „generalną tezą nastawienia naturalnego”, to po dokonaniu epoché ta generalna teza przestaje nas obowiązywać nie w tym sensie, abyśmy w istnienie świata wątpili lub jemu przeczyli, lecz po prostu w naszych dalszych rozważaniach nie robimy użytku z tego założenia. Jako residuum po takiej epoché pozostaje właśnie to, co ma być przedmiotem fenomenologii w tym ściślejszym znaczeniu, pozostają czyste przeżycia, czysta świadomość, czysta dlatego, że ograniczamy się do sfery immanentnej przeżyć i tę chcemy opisywać wyrzekając się wszelkich spekulacji wkraczających w sferę transcendentną, ale zarazem opis ten ma być opisem ejdetycznym, deskrypcją ejdetyczną, a więc nie opisem przypadkowych szczegółów empirycznych, ale opisem otwierającej się przed nami istoty tych przeżyć. Ta istota jest nam bowiem w pewien sposób dana i aby ją uchwycić wcale nie trzeba wychodzić z immanentnej sfery przeżyć. Tak więc fenomenologia jest tutaj deskryptywną ejdetyką przeżyć, nauką o istotach czystych przeżyć. Jako taka ma ona być wstępem i podstawą nie tylko do wszystkich nauk szczegółowych, ale też i do nauk filozoficznych, jak metafizyka i teoria poznania.

Ale Husserl na tym stanowisku nie poprzestał i w dalszym ciągu swego rozwoju zbliżył się do stanowiska neokantowskiego. Pomimo, iż pierwotny jego punkt wyjścia był raczej platoński. Husserl wytworzył w Niemczech potężną szkołę (Max Scheler Heidegger) i posiada licznych zwolenników w krajach Europy i Ameryki. Wielu jednak wyznawców filozofii Husserla nie poszło za mistrzem w kierunku neokantowskim, ale zatrzymało się przy jego stanowisku pierwotnym tu przedstawionym. Nauka Husserla o fenomenologii, jako ejdetyce przeżyć immanentnych wyłożona jest w „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie” z r. 1913 (2. wyd. 1922). Pierwsze jego dzieło pt. „Logische Untersuchungen” (2 tomy 1900 r.) było raczej skierowane przeciw psycholo-

gizmowi w logice i teorii poznania. Zwrot do kantyzmu nastąpił w pracy: „Formale und transzendentale Logik”, 1929. W ostatnich latach starał się Husserl nawiązać swoje stanowisko do rozważań nad Kartezjuszem w „Méditations cartésiennes” w r. 1931.

Pozwolimy tu sobie uczynić kilka ogólnych obserwacji na temat stosunku omówionych tu czterech kierunków filozoficznych. Tylko dwa z tych kierunków mają charakter zamkniętego poglądu na świat, mianowicie dialektyczny materializm i filozofia katolicka. Kierunek pierwszy i ostatni tego charakteru nie mają. Ejdetyka deskryptywna czystych przeżyć świadomości jest nauką, która może interesować psychologię wyłącznie introspekcyjną. Co się tyczy różnych ejdetyk formalnych i materialnych czy ontologii formalnych i materialnych, o ile one opierają się na ustalonym tradycją znaczeniu pewnych wyrazów i przypisywanemu sobie wnikaniu w istotę przedmiotów, to, być może, nie są one pozbawione pewnych wartości. Ale jak niejednokrotnie zarzucano, traktowane, jako wstęp do filozofii, mogą one stać się lożem Prokrusta, jako usztywnianie pojęć pewnego okresu, nie liczące się z postępem nauki. Przedstawiciele Koła wiedeńskiego podnosili, że wszelkie dywagacje metafizyki wynikały właśnie z takiego usztywniania pojęć.

Kierunek logistyczny może się pochwalić dbałością o precyzję. Ale na naszym gruncie na razie do żadnej syntezy jeszcze nie doprowadził. Okazało się, że nawet tak pożądana unifikacja wiedzy nie da się przeprowadzić i musi się rozpaść na przynajmniej dwie części: na wiedzę o wszechświecie i na naukę o tej wiedzy, czyli metanaukę, gdyż połączenie nauki z metanauką może doprowadzić do antynomii.

Co się tyczy dwu systemów światopoglądowych dialektycznego materializmu i światopoglądu katolickiego, pozwolimy tu sobie zrobić tylko parę skromnych uwag. Filozofia katolicka, to tytuł stanowczo za ciasny i nawet za mało poważny, wszak we filozofii trudno kępować się interesami jednego wyznania, mimo całego uznania dla charakteru narodowego odnośnego kultu. Dlaczego nie ma to być filozofia chrześcijańska, albo jeszcze ogólniej filozofia teizmu uniwersal-

nego, o jakiej mówili humaniści 16-go wieku i o jakiej myślano w starożytności już przed chrześcijaństwem? Bo o cóż w tej filozofii chodzi przede wszystkim, a przynajmniej chodzić powinno? O obronę istnienia Boga, nieśmiertelności duszy i wolność woli, ogólniej o wiarę w moralny porządek świata. Ale te sprawy interesują nie tylko katolików i nie tylko chrześcijan.

Mimo rozszerzenia pojęcia materializmu i uogólnienia filozofii katolickiej na filozofię teistyczną różnica między dialektycznym materializmem, a teistycznym na świat poglądem jest bardzo duża i niepodobna jej zamazywać. Jedno tylko musimy silnie zaakcentować, mianowicie, że twierdzenie, jakoby dzisiejsza fizyka odmaterializowała materię, należy traktować z bardzo wielkimi zastrzeżeniami. Rozciągłość przestrzenna i bezwładność ciągle pozostają istotnymi cechami materii. Przemiana materii w energię promieniowania nie odbiera tej ostatniej charakteru przestrzennego. Energia promieniowania, jak wszelka energia posiada również masę, czyli pewien stopień bezwładności, różnica zaś między nią, a zwykłą materią leży tylko w tym, że materia posiada nadto masę spoczynkową, obok masy relatywnie zależnej od prędkości, a energia promieniowania masy spoczynkowej nie posiada, lecz tylko tę, która jest związana z jej prędkością. Pojęcie materii, jakie zakłada dialektyczny materializm jest tak ogólne, że w niczym nie ogranicza ani postępów fizyki, ani opartych na niej współczesnych rozważań kosmologicznych. Tak np. w tych ostatnich wychodzi się dziś często z założenia, że gdybyśmy sobie przedstawili całą masę wszechświata zamienioną w energię, a tę ostatnią skoncentrowaną w jednym punkcie, to czas potrzebny na przebycie promienia świata (zakłada się, że świat jest skończony) przez energię rozszerzającą się z tego punktu wynosiłby około dwa miliardy lat. Nie wchodząc we wartość tej liczby zwanej szumnie „wiekiem świata” zaznaczymy tylko, że i tutaj energia rozszerzająca się z jednego punktu przestrzeni nie traci własności przestrzennych.

Jeśli powiedzieliśmy, iż filozofia naukowa w Polsce nie przedstawia na razie zamkniętego na świat poglądu, to nie można jednak powiedzieć tego o neopozytywiźmie Koła wiedeńskiego. Ten przedstawia bardzo określony pogład na świat

to taki, który od materializmu dialektycznego różni się bardzo nieznacznie, jeśli zaś nie nazywa się materializmem, to tylko dlatego, że unika zaczerpniętych ze starej metafizyki pojęć substancji materialnej i przyczynowości i zadowala się stwierdzeniem związków funkcyjalnych między różnymi elementami rzeczywistości. Neopozytywizm wyraża żal z tego powodu, że książka Lenina „Materializm i empiriokrytycyzm” przyczyniła się do wytworzenia się nieporozumień między poglądami na świat, które naprawdę są tak bliskie sobie. Sprawie tej poświęcony jest artykuł Filipa Franka, jednego z przedstawicieli neopozytywizmu, w aktach Kongresu międzynarodowego filozofii naukowej w Paryżu w r. 1935 pt. „Empiryzm logizujący we filozofii Sowieców” (Logisierender Empirismus in der Philosophie der U. S. S. R.). Autor zwrócił tam właśnie uwagę na punkty wspólne obu kierunków.

Wśród polskich logistyków przed wojną tylko jeden prof. Leon Chwistek (zmarły w r. 1944) przyznawał się do materializmu dialektycznego. Za zbliżonych do tego kierunku można też uważać tych, którzy przyznawali się u nas do materializmu w ogóle. Inni logistycy polscy, o ile nie należeli do kierunku reprezentowanego przez filozofię katolicką, pracowali przede wszystkim nad zagadnieniami związanymi z unifikacją wiedzy ludzkiej.

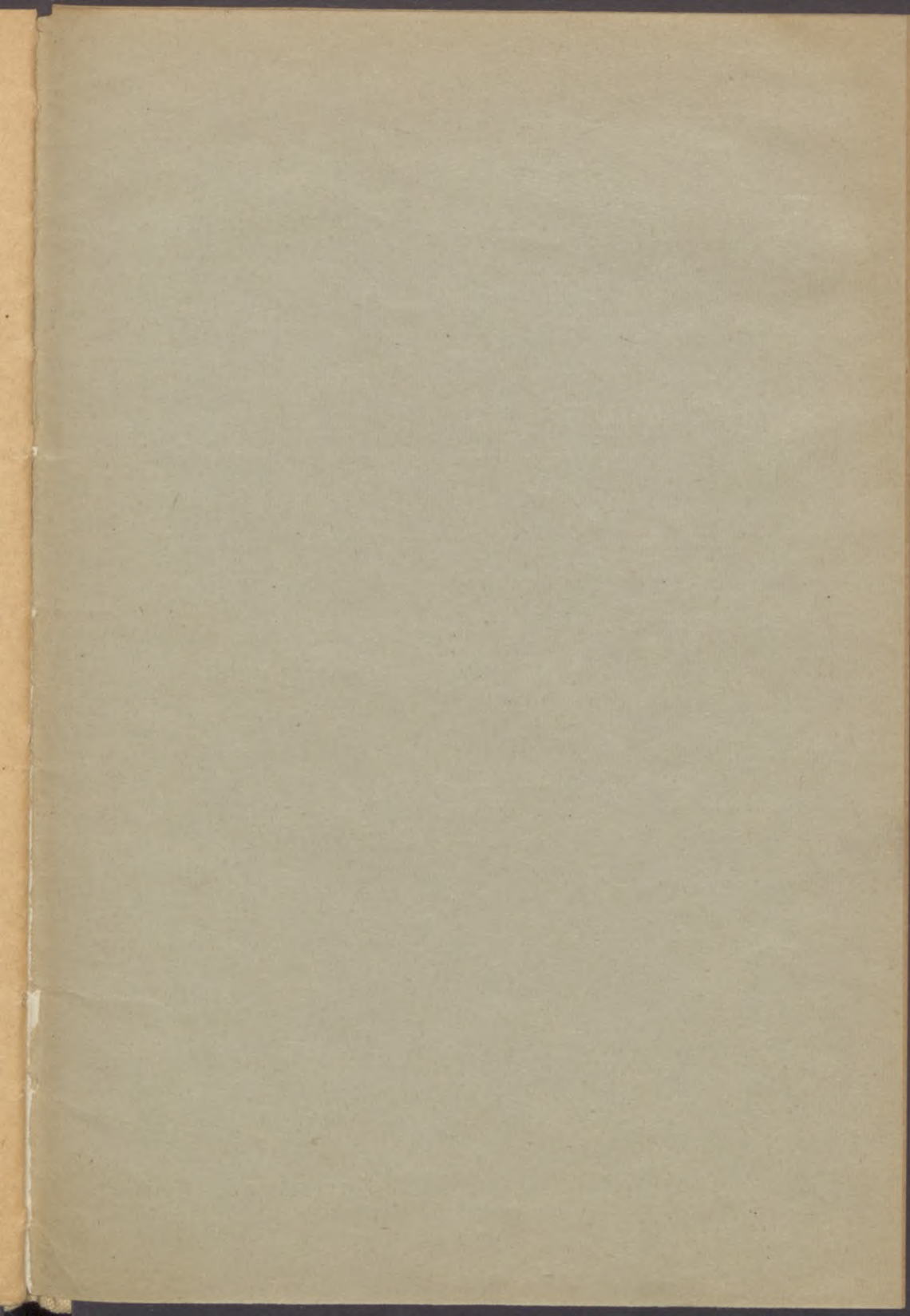
SPIS RZECZY

	Str.
1. Filozofia naukowa	3
2. Dialektyczny materializm	10
3. Filozofia katolicka	22
4. Fenomenologia Husserla	26
5. Uwagi koncowe	29

5894

u 5894





5894

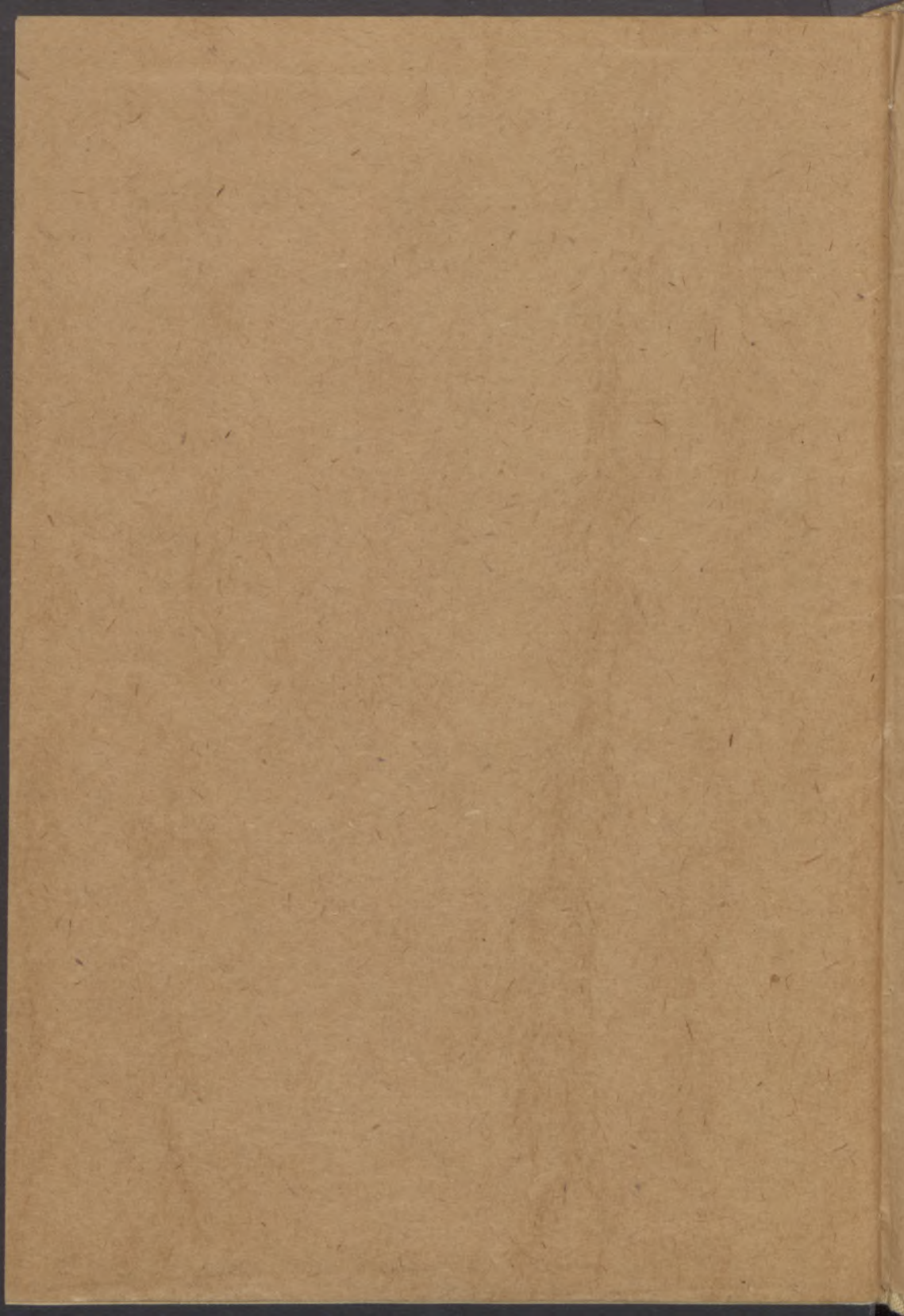
Biblioteka Główna UMK

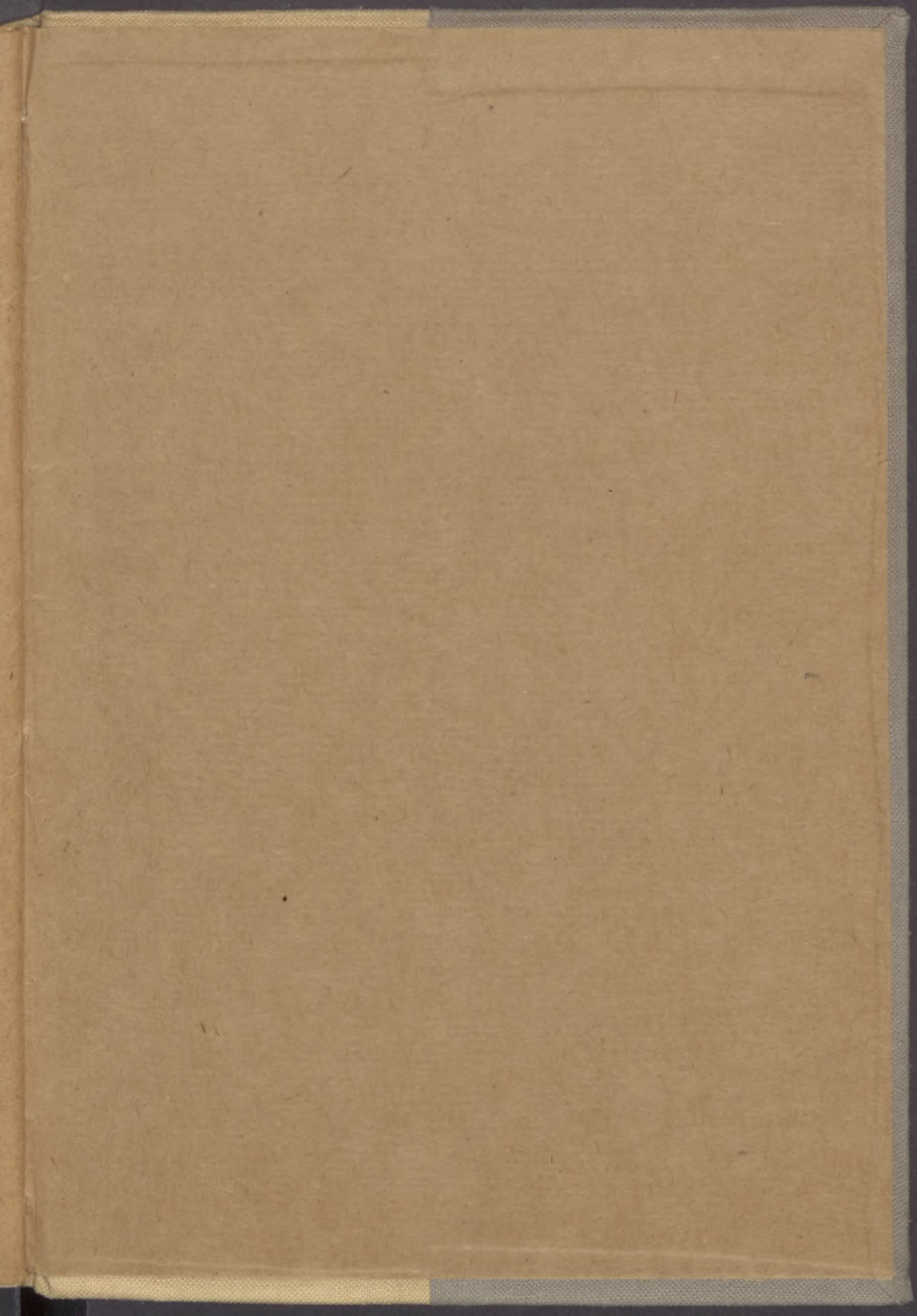


300020715998









5894