

Lew K. Naumienko, Monika Woźniak

Ewald Iljenkow : w kontekście filozofii światowej

Nowa Krytyka 33, 63-93

2014

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

Lew K. Naumienko
Moskwa

Ewald Iljenkow. W kontekście filozofii światowej

Pierwszy warunek, konieczny dla adekwatnego poznania istoty twórczości filozoficznej Ewalda Iljenkowa i oceny właściwej wagi jego idei dla filozofii światowej, stanowi dokładne określenie kontekstu tej twórczości. Ważne, aby wziąć pod uwagę to, że jego dokonań nie da się zrozumieć i ocenić w kontekście ewolucji oficjalnej filozofii radzieckiej – „diamatu–histmatu”¹. Kontekst ten ma znaczenie dla rozumienia zewnętrznych okoliczności jego życia i twórczości, ale nie daje absolutnie żadnego pojęcia o istocie tego ostatniego. Iljenkow pracował z odmiennym „materiałem myślowym”. Niczego nie da nam także inny kontekst – rosyjska niemarksistowska myśl XIX–XX wieku: okcydentaliści i słowianofile, rosyjscy hegliści i zwolennicy Schellinga, Wł. Sołowjow, Szestow, Bierdiajew i inni. Niewiele daje także ciąg: Bieliński, Hercen, Czernyszewski, Dobrolubow... Aby się o tym przekonać, wystarczy po prostu przekartkować jego dzieła (Iljenkow jest jednak niewątpliwie rosyjskim myślicielem w takim sensie, w jakim Dostojewski mówił o Puszkynie i rosyjskiej kulturze duchowej, o jej chłonności, „wszechświatowości”). Nie można tu jednak mówić o jakimkolwiek snobizmie. Sprawa jest i prostsza, i bardziej zrozumiała teoretycznie.

Po pierwsze, Iljenkow uważał europejską klasykę filozofii za awangardę filozofii światowej. Klasyka ta była dla niego, można by rzec, filozofią w czystej postaci. Po drugie, uznawał on filozofię za naukę. Dlatego w jego twórczości

¹ Popularny w ZSRR skrót nazwy „materializm dialektyczny i historyczny” rozumianej jako nazwa oficjalnego, skodyfikowanego marksizmu (przyp. tłum.).

nieznaczące miejsce zajmowała problematyka antycyjentystycznych nurtów zachodniej filozofii XX wieku – filozofii życia, egzystencjalizmu i innych. Taką problematykę odnosił on raczej do kompetencji sztuki, nie filozofii. Twórczość Iljenkowa to bezpośrednia kontynuacja linii Platona, Arystotelesa, Kartezjusza, Spinozy, Leibniza, Kanta, Hegla, Marksa. Jego idee kształtują się organicznie w żywiole tej tradycji oświetlone od wewnątrz światłem klasyki. W jego pracach nie zobaczymy ani jednego odstępstwa, ani jednego kroku w bok od logiki jej rozwoju. To tłumaczy nie tylko atrakcyjność teoretyczną, ale i moralno-estetyczny urok jego myśli.

W pracach Iljenkowa nie znajdziemy jakichkolwiek śladów kultu czy czci dla Lenina. Odsyłając do Lenina, zwracał się on „do miasta i świata”, wskazując palcem, że oficjalny marksizm postawił się poza granicami światowej filozofii, a tym samym i poza granicami autentycznego marksizmu. Wydawało mu się ważne, aby pokazać, w jakim szeregu ideowym stoi oficjalny „marksizm-leninizm”, kim są w rzeczywistości jego sprzymierzeńcy, a kim przeciwnicy. Na tym polega sens ostatniej pracy E. Iljenkowa *Leninowska dialektyka i metafizyka pozytywizmu*. Faktycznym sprzymierzeńcem jest pozytywizm; nie tyle jako filozofia, ile jako sposób myślenia, a nawet sposób życia. Z tego właśnie wynika nieprzejednana postawa Iljenkowa wobec neopozytywizmu. Pozytywizm to dla niego praktyczna i „ukryta” filozofia Systemu, jej »nieczysty rozum«. Już po jego śmierci to ów sekret stał się jawny: nie było żadnej »metafizyki«, żadnej filozofii, żadnej dialektyki! Do roli ideału już dawno pretendowali idole tego, co namacalne, nie tyle nawet wartości, co ceny. Lepszy wróbel w swojej garści niż gołąb na wspólnym dachu. Takie myśli rodziły się w głowach wielu „notarialnie poświadczonych marksistów zerkających ku egipskim garncom z mięsem”². Bez uwzględnienia tej okoliczności nie ma sensu w ogóle mówić o Ewaldzie Iljenkowie. Istnieje jeszcze jeden warunek adekwatnej oceny jego twórczości: trzeba pamiętać o nierozzerwalnej więzi między jego rozumieniem naukowości i *humanistyczną orientacją klasyki filozoficznej*. Dlatego diapazon jego zainteresowań twórczych jest tak szeroki: od logiki do pedagogiki, estetyki, psychologii. W każdą z tych dziedzin wniósł on znaczący, nie do końca jeszcze oceniony wkład – by wymienić choćby teoretyczne uzasadnienie unikalnego eksperymentu nad kształtowaniem się psychiki głuchoniewidomych dzieci, studia nad naturą wyobraźni twórczej itp. Cała ta różnorodność zainteresowań scala się w jedno dzie-

² М. Лифшиц, *Диалог с Эвальдом Ильенковым (проблема идеального)*, Москва 2003, s. 12–13.

ki myśli o nierozzerwalności prawdy, dobra i piękna, które stanowią trzy oblicza najwyższej zdolności twórczej człowieka – myślenia (to słowo, tak jak i słowo „logika”, nierzadko pisał on wielką literą). W tym kontekście znamienne są jego pośmiertnie opublikowane notatki o twórczości Ryszarda Wagnera, w której, jak i Bernard Shaw, widział on muzycznie przetworzoną filozoficzną krytykę towarowo-kapitalistycznego sposobu życia paralelną wobec krytyki Marksa³.

Tragedia Ewalda Iljenkowa polegała nie tylko na tym, że będąc synem zachodnioeuropejskiej kultury i filozofii, żył on i tworzył w świecie, który się od tej kultury odgrodził. Tragedia ta polegała też na tym, że w odróżnieniu od całego pokolenia intelektualistów o orientacji prozachodniej wyraźnie widział on, iż również sam Zachód wznosił wysoką ścianę między sobą a klasyczną, ogólnokulturową oraz filozoficzną tradycją. Tym, którzy interesują się twórczością Iljenkową, polecić należy uważną lekturę tekstu niewyłoszonego na sympozjum w USA referatu *Marks i świat zachodni*⁴. W referacie tym znaleźć można wyrażoną otwarcie i bez ogródek myśl o tragicznej sprzeczności całej współczesnej cywilizacji zachodniej. Aby natomiast ujawnić skryty w nim (ze zrozumiałych przyczyn) podtekst, powiedzmy rzecz następującą.

Alternatywa „Wschód–Zachód” stanowi w istocie wewnętrzną dywergencję samego świata zachodniego. Sowiecki marksizm jest takim samym dzieckiem sprzeczności „zachodniej” cywilizacji, jak i jego oponenti po drugiej stronie „żelaznej kurtyny”. Pęknięcie przeszło także przez filozofię, tworząc dwa kontynenty, które zaczęły dryfować w różne strony. „Gondwana” europejskiej kultury rozpadła się. Odrzucenie świata zachodniego przez wschodni było tak samo gwałtowne, jak i odrzucenie przez Zachód świata wschodniego. Ich coraz szybsze rozchodzenie się było jednocześnie, tu i tam, ucieczką od siebie samych. Sowiecki marksizm był przecież tylko wschodnim – jeśli chcemy trzymać się tego terminu – odczytaniem idei i interpretacją sprzeczności samego świata zachodniego. Dla Iljenkova obie te „połówki” są w pełni symetryczne, a na Wschodzie nietrudno znaleźć analogie zachodnich paradygmatów. I tu, i tam zachodzi wyobcowanie człowieka od jego gatunkowych sił i zdolności, zniewolenie człowieka przez produkty jego własnej działalności, samoorganizowanie się tych produktów w anonimową siłę, która nad nim panuje. Tutaj – panowanie abstrakcyjnie wspólnego,

³ Э. Ильенков, *Заметки о Вагнере. Искусство и коммунистический идеал*, Москва 1984, s. 333–343.

⁴ E. Iljenkov, *From the Marxist-Leninist point of View*, [w:] *Marx and the Western World*, red. N. Lobkowicz, J.L. Adams, London 1967, s. 391–407.

tam – panowanie abstrakcyjnie prywatnego. I tu, i tam – okaleczający człowieka społeczny podział pracy. Zespolona moc twórcza ludzi po jednej stronie świata przeciwstawia się im jako państwowa, tylko na sposób formalno-prawny uspołeczniona własność (Marks nazywał ją „upowszechnioną własnością prywatną”) i jako biurokratyczny System (termin ten Iljenkow wprowadził do obiegu o wiele wcześniej niż „architekci pierestrojki”), po drugiej zaś – jako kapitał i technokratyczny system rządów.

Alienacja aktywnych sił i zdolności człowieka we współczesnej kulturze odbija się jak w zwierciadle w opozycji *scjentyzmu* i *antyscjentyzmu*. Pierwszy fetyszyzuje całość, przeciwstawiając ją jednostce ze szkodą dla niej; drugi – jednostkę, część, odrzucając wrogą wobec niej całość. Ewald Iljenkow wiele uwagi poświęcił krytyce technokratyczno-scjentyistycznej mitologii w książce *O idolach i idealach*, rozważając m.in. problem stworzenia „maszyny inteligentniejszej niż człowiek”. Niejednokrotnie zdarzało mi się słyszeć od niego, że taka maszyna powstała dawno temu i człowiek stał się już w niej „śrubką”. To biurokratyczna maszyna państwa. Im bardziej absurdalnie wyglądał zorganizowany „umysł” Systemu, tym bardziej wyostrzał się zdrowy rozsądek jego poddanych, im bardziej bystre były „śrubki” – tym głupsza Maszyna. Ta antynomia zrodziła zadziwiającą kulturę anegdoty – świat paralelny wobec „rozwinętego socjalizmu”. Mechaniczny „rozum” zaganiał zdrowy rozsądek ludzi w ten paralelny świat, a twórczą wyobraźnię – w „psychuszki”. Ewald Iljenkow (razem z Aleksandrem Zinowiewem) sam wniósł wkład w tę „kulturę”, zamieszczając w ściennej gazecie Instytutu Filozofii anegdota-karykatury znane całej Moskwie, za co gazeta została zresztą zamknięta. W rezultacie „zorganizowany rozum” okazał się bez ojca i matki: wyrzekli się go nawet ci, którzy z urzędu stali na jego czele. Iljenkow rozumiał, że nie należy odczuwać złośliwej satysfakcji w stosunku do zadowolonego z siebie rozumu świata zachodniego. Wydał on na świat swoje monstra alienacji. I jeśli stalinizm jest produktem wschodnim, to czyż niemiecki faszyzm nie jest zachodnim?

Pęknięcie, granica między Wschodem i Zachodem nie rozdziela regionów geograficznych. „Granica przechodzi przez samo serce całej współczesnej kultury, często przez umysł i serce tego samego człowieka”⁵. To ostatnie, bez jakiegokolwiek wątpliwości, Iljenkow mówił też o samym sobie. Stąd wynika właśnie jego stosunek do filozofii światowej.

⁵ Э. Ильенков, *Маркс и западный мир*, „Вопросы философии” 1988, nr 10, s. 100.

I jeszcze jedna okoliczność.

Kontekst, w którym należy umieścić twórczość Iljenkowa, to nie tylko filozofia światowa w jej najlepszych wzorcach, ale kultura światowa jako całość. Całościowy charakter kultury – to jedność sił i zdolności człowieka rozczłonkowanych, rozłączonych przez współczesną cywilizację i wyalienowanych wobec niego. W tym punkcie Iljenkow jest wiernym uczniem nie tylko Hegla i Marksa, ale także Rousseau i Feuerbacha. Dzisiejszą nędzną, oplakaną rolę filozofii zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie można wytłumaczyć właśnie tą alienacją. Ewald Iljenkow widział wyraźnie społeczno-historyczne znaczenie tego ponizenia filozofii. Było ono dla niego zarazem ponizeniem Człowieka, świadectwem okaleczenia jego bytu, a nędza filozofii obracała się w filozofię nędzy duchowej. Najbardziej złośliwy przejaw tej nędzy filozofii to utrata swojego własnego przedmiotu. Usłużny redukcjonizm raz przydzielał jej rolę służącej przyrodoznawstwa tylko „uogólniającej” jego osiągnięcia, ciągnąc się w obozie tego ostatniego, innym razem sprowadzał ją to do formalnej logiki, to do matematyki, lingwistyki, psychologii, teologii... Iljenkow wychodził z założenia, że filozofii należy się niczym niezastępowalna rola w kulturze. Jego swoisty filozoficzny patriotyzm to zjawisko unikalne we współczesnej filozofii światowej.

Przedmiot filozofii

Od pierwszych kroków Iljenkowa w nauce przedmiot filozofii znajdował się w centrum jego teoretycznych starań i polemik. Jego dramatyczna biografia twórcza zaczęła się w roku 1954, gdy on i jego przyjaciel oraz towarzysz broni, Walentin Korowikow, ogłosili publicznie, że filozofia to marksistowska logika i teoria poznania, a jej przedmiotem jest myślenie. Po tym nastąpiły zarzuty o rewizjonizm, wygnanie Iljenkowa z uniwersytetu, a Korowikowa z filozofii w ogóle⁶.

Myślenie jest przedmiotem filozofii o tyle, o ile ujmuje ono prawdę. Dlatego nie wszystko w myśleniu stanowi przedmiot filozofii. Jak każda nauka, dokonuje ona pewnego „cięcia” materiału, zostawiając pozostałe części psychologii, fizjologii wyższych czynności nerwowych itd. Jeśli myślenie zdolne jest adekwatnie ujmować prawdę, tzn. jeśli jego rezultaty rozpatrywane w uogólnieniu odpowiadają rzeczywistości poza podmiotem, indywidualnym i kolektywnym, to formy or-

⁶ Zob. В. Коровиков, *Начало и первый погром*, „Вопросы философии” 1990, nr 2, s. 65–68.

ganizacji myślenia oraz regulujące je prawa również powinny być niezależne od podmiotu i odpowiadać formom oraz prawom bytu. Uniwersalne prawa żywołowo działające w przyrodzie i społeczeństwie przyjmują w myśleniu czystą, wolną od przypadkowości formę. Właśnie dlatego filozofia nie jest abstrakcyjną nauką o wszystkim (albo o niczym), ale konkretną nauką ze swoim wyraźnie określonym przedmiotem i ściśle ustaloną, niezastąpioną rolą w zespole nauk, w organizmie kultury. Konkretność filozofii nadaje wyjątkowa natura jej przedmiotu – poznającego myślenia – którego specyfika polega właśnie na tym, że jest on pozbawiony specyfiki.

To paradoksalne twierdzenie rozjaśnia druga teza jednoznacznie określająca miejsce Iljenkova w filozofii światowej – teza o jedności myślenia i bytu. Jest ona na tyle ważna, że nazwał on ją „hasłem wejścia do filozofii”⁷. Właśnie z tego poziomu Iljenkow przeprowadzał linię demarkacyjną między klasyką filozofii i jej surogatami. W świetle idei jedności myślenia i bytu pozwalającej odciąć przedmiot filozofii od tego, co do niego nie należy, rozpatrywał on filozofię światową w jej kluczowych momentach.

Wcześni filozofowie greccy (Heraklit, Parmenides) nie mieli wątpliwości co do tego, że myślenie i byt są tym samym. Ta zasada pomaga odróżnić wiedzę „prawdziwą” od wiedzy „mniemanej”, to, co racjonalne, od tego, co zmysłowe. Już doświadczenie sofistów podało jednak w poważną wątpliwość zdolność rozumu do ujęcia przedmiotu samego w sobie, albowiem zmysłowość, stan jednostki i pozycja obserwującego, zależność myślenia od języka w sposób nieunikniony wypaczają obraz rzeczywistości, wskutek czego wiedza okazuje się zamknięta w sferze „mniemań”. U Heraklita prawem myśli jest uniwersalne obiektywne prawo – Logos, a u stoików są nim zasady mowy. Ewald Iljenkow uparcie przekonuje, że to właśnie od nich, a nie od Arystotelesa, bierze swój początek *formalistyczna* tradycja w logice. Dialektyczne trudności związane z rozumieniem relacji między tym, co powszechne i pojedyncze, stałe i zmienne, między prawdą i błędem przekształcają się w trudności o charakterze słowno-semantycznym. Filozoficzno-logiczna problematyka rozplywa się w retorycznej, gramatycznej, semantycznej, psychologicznej.

Sofistyka ze swoim „powrotem do człowieka” postawiła przed filozofią problem *aktywności podmiotu poznania*. Byt odsłania się przed każdym na swój sposób. Zależność rezultatów poznania od pozycji, stanu i instrumentarium po-

⁷ Э. Ильенков, *Вопрос о тождестве мышления и бытия в домарксистской философии*, [w:] *Диалектика – теория познания. Историко-философские очерки*, Москва 1964, s. 54.

znawczego podmiotu to oczywisty fakt. Jest jednak nie mniej oczywiste i to, że myślenie nie zadowala się tym obrazem, który rysuje zmysłowość. Aktywnie przeciwstawia ono przypadkowemu obrazowi rzeczywistości jej koniecznie prawdziwy obraz, wychodząc z pewnego schematu obiektu, jego pojęcia. To prosty fakt, który został potwierdzony i opracowany przez dwudziestowieczną psychologię: bez wyjściowego wzorca, „Gestaltu”, tego, co Platon nazywa *ideą*, w ogóle nie ma percepcji. To właśnie on stanowi to, co niezmiennie. Nawet ludzkie oko jest rozumne, bo syntetyzuje wrażenia według pewnego znanego już schematu.

Sokrates i Platon odkryli obiektywność szczególnego typu, *obiekty idealne*. „Idea” – to idealny, ale obiektywny schemat rzeczy. Jednocześnie jest ona także pojęciem rzeczy, tzn. schematem jej rozumienia, myślenia; inaczej mówiąc, rzecz jest *poza myśleniem i zarazem w myśleniu*. U Platona „dusza”, zaglądając do swojego wnętrza, widzi byt, a patrząc w byt – widzi samą siebie, poza sobą i wewnątrz siebie widzi jedno i to samo. Idealną czyni rzecz nie to, co czyni ją rzeczą w przedstawieniu, ale to, co czyni ją rzeczą niezależną od przedstawienia, obiektywną. Idealność i obiektywność u Platona są tym samym. Myślenie jest tożsame z bytem, gdyż schematy jego działania i schematy bytu są takie same, o ile myślenie nie zostało zniewolone przez błąd. W ten sposób do nauki o myśleniu weszła idea *obiektywnej konieczności tego, co subiektywne, tzn. prawa myślenia*.

„Obiektywność szczególnego typu” to fakt, z którym nie mógł sobie poradzić empiryzm w obu swoich wariantach – materialistycznym i subiektywno-idealistycznym; odkrywszy ten fakt, Platon poddał go mistyfikacji. Jaka rzeczywistość stoi za tym faktem? Iljenkow odpowiada na to pytanie w swoich studiach z historii filozofii i w cyklu prac poświęconych problemowi tego, co idealne.

Istota jego odpowiedzi jest następująca. Myślenie, rozum – to związana z działaniem zdolność człowieka jako istoty społecznej. „Idee” Platona to schematy rzeczywistości kolektywnie opracowane przez ludzi w historii, w toku działalności materialno-praktycznej i duchowo-teoretycznej, w której to, co subiektywne, zostaje oddzielone od tego, co obiektywne, to, co prawdziwe – od tego, co tylko pozorne, to, co jest – od tego, co się tylko „wydaje”. „Idee” – to wypróbowane wzorce prawidłowego, prawdziwego rozumienia rzeczy, nie mniemania czy wrażenia, ale właśnie pojęcia, tj. schematy istoty rzeczy i jednocześnie schematy ich rozumienia. Te schematy kolektywnego rozumu są wcielone, zobiektywizowane, urzeczowione w przedmiotach kultury materialnej i duchowej, w „rzeczach rozumnych” (stworzonych przez człowieka i dla człowieka). Z tymi schematami

świadomość indywidualna liczy się bardziej niż z własnym doświadczeniem. Są one rzeczywiście obiektywne dla jednostki. W tym – i tylko w tym – sensie są one aprioryczne.

Iljenkow odnajduje w starożytności załączki podstawowych idei i problemów zachodnioeuropejskiej filozofii od scholastyki do naszych dni. Główne wątki tego dramatu, jego główne konflikty, w tym także konflikty współczesnej filozofii, mają swoje korzenie w nierozwiązanych sprzecznościach antycznej filozofii. Nawet najbardziej oryginalne, najbardziej egzotyczne i paradoksalne „dyskursy” filozofii najnowszej skazane są na „wieczny powrót” do swoich źródeł. Tak ma się np. sprawa z postmodernizmem. Już po śmierci Ewalda Iljenkowa świętowano hucznie „obalenie Platona”, a razem z nim całej klasyki filozoficznej. Właśnie od tego Gilles Deleuze rozpoczyna całe przedsięwzięcie „wywracania na nice” tej klasyki. Schemat pozostaje jednak taki sam jak wcześniej, zmieniają się tylko nazwy i oceny biegunów, tak jak i odwrócona na lewą stronę rękawiczka pozostaje tą samą, tylko nakłada się ją dziś na lewą rękę...

Deleuze przenikliwie zauważył i wyraźnie naświetlił „Achillesową piętę” filozofii Platona, a wraz z nią i całej „linii” klasycznego racjonalizmu („wiązki” Platon–Hegel), i skierował strzały swojej krytyki właśnie w ten punkt. Ta „Achillesowa pięta” to Platonowska „ontologia” (jego „gnoseologia” wyczerpuje się w teorii „wspomnień”, tzn. w psychologii). Jako prawdziwy, autentyczny byt Platon przedstawia to, co określone, stałe, porządek, miarę, powszechność, konieczność, ściśle zakreślony, jednoznaczny i niezmienny (wieczny) „sens”, „ideę”. Właśnie tak rozumianemu bytowi przeciwstawia on to, co „nieprawdziwe” – nieokreśloność, płynność, to, co „bywające”, „stające się”, pojedyncze, bezkształtne, wieloznaczne – „mniemanie”. Wszystko to, co wiąże się z daną zmysłowo „materią”, tonie u niego w ciemnej otchłani „niebytu”. Na jakiej jednak podstawie pierwszym z tych określeń (inwariantów) przypisuje się status obiektywności, prawdziwości, a przeciwnym – subiektywności, „mniemania”? Platon nie podaje takiej podstawy. Dlatego też Deleuze ma rację, uznając ontologię Platona za wytwór „biurokracji czystego rozumu” wdeptującego, ubijającego różnorodność ruchomej, płynnej, nigdy nierównej samej sobie realności w Prokrustowe łożo „idei”, w których Deleuze widzi jedynie „matryce” nakładane na tę realność, samowolne „pauzy” i „zatrzymania”.

Od Platona swój początek bierze dzielenie wszystkiego, co istnieje, „na dwoje”. Rzeczywistość została rozcięta na dwie połówki, z których jedną pozostawiono, drugą zaś wyrzucono. Pewne kategorie zostały wpisane do rubryki

„prawdziwe”, inne – do rubryki „fałszywe”. Byt – niebyt, spokój – ruch, powszechne – pojedyncze, konieczne – przygodne, konieczność – wolność, jedność – wielość, porządek – chaos, sens – bezsens itd. Na tym opierała się zarówno „gnoseologia”, jak i logika. U średniowiecznych realistów np. to, co powszechne, zostaje utożsamione z obiektywnością, a to, co pojedyncze – z subiektywnością. U nominalistów na odwrót: pojedyncze z obiektywnością, powszechne – z subiektywnością. Z takim właśnie podejściem mamy do czynienia także w empiryzmie XVII–XVIII wieku, a o wiele później – w atomizmie logicznym. Z podejściem przeciwnym – u racjonalistów. Pewne kategorie przechodzą w ramach resortu „ontologii”, inne – „gnoseologii”. To, co pojedyncze, wzięte w oderwaniu od powszechnego, jest jednak taką samą hipostazowaną abstrakcją, jak i to, co powszechne, oderwane od tego, co pojedyncze, „fantazmat”, mówiąc językiem Deleuze’a.

Co proponuje Deleuze? Otóż rzecz następującą: wziąć za punkt wyjścia drugą „połówkę” – „stawanie się”, „syngularność”, wydarzenie (nie „byt”!)⁸, nieokreśloność, bezsens, „nonsens”, chaos. Pisze on nawet w swojej *Logice sensu o władzy* (!), „panowaniu twórczego chaosu”⁹. Rękawiczka odwrócona na drugą stronę, a z drugiej strony – to samo, tylko „wszystko na opak”. Właśnie to Michaił Lifszyc nazywał „logiką odwróconych miejsc wspólnych”. Chaos to przecież również abstrakcja, idea, po prostu inne „centrum”, a tym centrum okazuje się sam Deleuze, jego „prawda”. Taką pozycję sformułować można następująco: „Prawdy nie ma – taka jest prawda!”. I pozycji tej broni się nieustępliwie, a nawet agresywnie. Potępiając wszystkie „uprzywilejowane punkty widzenia”, autor *Różnicy i powtórzenia* właśnie swojemu punktowi widzenia oddaje wszystkie przywileje prawdy. W czym władza „biurokracji czystego rozumu” jest niby lepsza od władzy „biurokracji antyrozumu”? Deleuze’a najlepiej obala sam Deleuze.

To odniesienie do Deleuze’a jest dla nas konieczne, gdyż mówienie o Iljenkowie pozostawiające na stronie współczesność oznacza niedopowiadanie wszystkiego do końca. Kontekst „filozofii światowej” zobowiązuje do przedsta-

⁸ W oryginale nieprzetłumaczalna gra słów *sobytije* – wydarzenie, *bytije* – bycie, *byt* (przyp. tłum.).

⁹ „To władza, władza potwierdzająca rozbieżność i zdecentrowanie”. Zob. Ж. Делез, *Логика смысла*; М. Фуко *Theatrum philosophicum*; Москва-Екатеринбург 1998, s. 345–346. (G. Wilczyński przekłada te fragmenty odpowiednio jako „Stanowi moc potwierdzającą rozbieżność i zdecentrowanie” oraz „ustanowić chaos, który tworzy”. Zob. G. Deleuze, *Logika sensu*, tłum. G. Wilczyński, Warszawa 2011, s. 348–349; przyp. tłum.).

wienia go na tle krajobrazu filozofii współczesnej, mimo że on sam nigdzie nie wspomina o filozofii Deleuze'a. A przedstawivszy go na tym tle, odkrywamy, że „argument” Deleuze'a został przez niego zawczasu obalony. Obala go właśnie *dialektyka* rozumiana *jako logika i teoria poznania*. Ten punkt podsumowuje Iljenkowowskie rozumienie przedmiotu filozofii, tożsamości myślenia i bytu.

Tym, co odnajdujemy w tym kontekście u Iljenkowa, jest „zwyczajna dialektyka”: nie ma nieskończonego bez skończonego, względnego bez absolutnego, płynnego bez stałego, powszechnego bez pojedynczego, prawdy bez błędu (i odwrotnie)... Prąd jest tylko tam, gdzie są nieruchome brzegi. Zadanie myślenia polega właśnie na tym, żeby zachować oba bieguny i znaleźć ten „moment prawdy”, w którym są one ze sobą tożsame. Właśnie to oznacza wstać wyżej i widzieć dalej. Takimi samymi przeciwnościami są „ontologia” i „gnoseologia”. „Moment prawdy” to ich tożsamość. Iljenkow podążał tu drogą wskazaną przez Arystotelesa i Kanta, który wydał ostateczny wyrok wobec „metafizyki” przeciwstawiającej ontologię logice i gnoseologii jako naukę o bycie nauce o myśleniu. Iljenkow pytał ironicznie: cóż to za nauka o myśleniu, jeśli w niej myśl uczonego o rzeczach formułuje się według reguł jednej logiki, a myślenie o myśleniu – innej? Logika nauki rozchodzi się tutaj z formalistyczną nauką logiki. Okazuje się, że uczony myśli o obiekcie poza myślą, a logik zamierza badać myśl, lecz bez obiektu tej myśli. W takim wypadku z myśli zostaje jedynie powłoka – mowa. Dogmat o specyfice praw myślenia doprowadza logikę do ślepego zaułka, gdzie przestaje ona być już nauką o myśleniu¹⁰. Myślenie niefilozoficzne bierze byt, przyrodę tylko za obiekt, tzn. za sferę realności, z której wyłącza się wszystko, co ma jakiegokolwiek odniesienie do podmiotu, świadomości, woli... Przypomnijmy sobie, jaki popłoch w fizyce wywołało nieśmiałe dopuszczenie wolności woli elektronu. „Byt” fizyki został z góry okrojony, nie ma w nim miejsca dla podmiotu. Fizyk jednak myśli, a więc podmiot jednak jest, ale jest poza kadrem, jako reżyser, który nie pojawia się na scenie. Nie powinno się też jednak w żadnym razie tracić go z oczu – runąłby wówczas cały obraz przyrody.

Czy jest możliwe, aby z pozycji jednolitości i monizmu przedstawić *taki obraz bytu, w którym znajdzie się miejsce także dla człowieka z jego rozumem i wolnością?* Odpowiedź Ewalda Iljenkowa jest jednoznaczna: to nie tylko możliwe, ale absolutnie konieczne. Odpowiedzi może udzielić tylko całokształt wie-

¹⁰ Zob. Э. Ильенков, *О так называемой „специфике мышления” (к вопросу о предмете диалектической логики)*, [w:] *Драма советской философии. Эвальд Васильевич Ильенков (Книга-диалог)*, Москва 1997, s. 183–195.

dzy o świecie i człowieku. Powstaje tu jednak inne pytanie: w jakiej skali należy wziąć świat, a w jakiej – człowieka?

Iljenkow zawsze twardo stał na stanowisku, na którym stał i Spinoza: myślenie stanowi atrybut substancji, a zatem należy je brać w takiej skali, w jakiej ono samo bierze swoje obiekty, byt, tak że stosunek myślenia do bytu jawi się jako stosunek bytu (substancji) do samego siebie jak konieczne *przekształcenie substancji w podmiot* (rozwój tego wątku myśli filozoficznej prowadzi przez Schellinga do Hegla). To jednak oznacza, że także człowieka należy brać w takiej samej skali, co obiekt, właśnie jako *podmiot* myśli i działań. Mniejsza skala nie jest właściwa, gdyż wówczas myślenie byłoby szczególnym, być może nawet „nieprawomocnym” wydarzeniem w kosmosie. Ten wątek rozmyślań Iljenkowa można byłoby nazwać antropologią filozoficzną, gdyby nie to, że rozpatruje on *problem człowieka* na płaszczyźnie tożsamości myślenia i bytu. Właśnie takie rozwiązanie tej kwestii stoi u źródła rozbieżności między jego myślą a tą tradycją filozofii światowej, która trwa od Feuerbacha do naszych czasów. Warunki jego rozwiązania można sformułować następująco: myślenie jest ujmowaniem skończonego w nieskończonym, myślenie w sposób określony oznacza ustanawianie granicy w bezgranicznym, gdyż definicja polega właśnie na takim ustanowieniu granicy. Każda określona myśl zakłada pewne pole określeń – *przestrzeń logiczną*¹¹. W jakiej jednak *przestrzeni logicznej* należy określać samego człowieka jako podmiot myślenia? Kontury tej przestrzeni są zakreślone przez kategorie *wolności* i *konieczności*. Wolność należy rozumieć, jak tłumaczył Spinoza, jako działanie będące przyczyną samego siebie, nienarzucone ani z zewnątrz, ani od wewnątrz. Właśnie dlatego Spinoza uważał myślenie za atrybut substancji. Co zaś tyczy się człowieka, to posiada on zdolność do bycia wolnym podmiotem myślącym tylko dzięki temu i zgodnie z tym, że w nim, istocie skończonej, istnieje przedstawienie, odbicie tego, co nieskończone, przy czym przedstawienie to ma charakter aktualny, znajdując się w jego rozumie. Mówiąc inaczej, człowiek jest wolny, a zatem także zdolny do myślenia, tylko wtedy, gdy wszystko, co zewnętrzne, stało się dla niego „wewnętrzne”. W zachowaniu człowieka można zauważyć dwie grupy praw. Pierwsza z nich to zachowania *celowe*, druga – zachowania *celowe* uzgadniające owe cele z uniwersalną całością i jej prawami¹². Pytanie o stosunek myślenia do bytu okazuje się w ten sposób pytaniem o sto-

¹¹ Zob. Л. Науменко, *Монизм как принцип диалектической логики*, Алма-Ата 1963, s. 52.

¹² Zob. *Драма советской философии. Эвальд Васильевич Ильенков (Книга-диалог)*, Москва 1997, s. 174.

sunek logiki ludzkiego postępowania do uniwersalnej logiki rzeczy. Ta ostatnia przedstawiona jest w uniwersalnych kategoriach rozumu.

W swoich studiach z historii filozofii Ewald Iljenkow krok po kroku pokazuje, że zarówno wczesna filozofia grecka, jak i jej „okres klasyczny” (Sokrates, Platon, Arystoteles) zawsze broniły *priorytetu całości* wobec części, tego, co powszechne, wobec tego, co pojedyncze, obiektywnej konieczności w stosunku do subiektywnego kaprysu i samowoli. Wśród kamieni milowych na drodze dalszej ewolucji znajdują się Kartezjusz, Spinoza, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Marks. Do ciągu tego przynależy, rozwijając go, także sam Iljenkow. Inny kierunek reprezentują natomiast sofiści, sceptycy, nominaliści, Locke, Hobbes, Hume, Berkeley, pozytywizm, egzystencjalizm i inni.

Można zadać i inne pytanie: w jaki sposób uniwersalne prawa bytu stają się prawami myślenia i zachowania człowieka; jak to, co nieskończone, wciela się w to, co skończone? W jaki sposób ciało człowieka jako szczególnej istoty skończonej staje się „ciałem myślącym” – kroplą, w której odbija się Wszechświat? Z rozwiązaniem tego problemu wiążą się u Iljenkova jego koncepcje tego, co *idealne*, działalności *przedmiotowo-praktycznej* i *duchowo-teoretycznej*. Temu zagadnieniu poświęcony został wyjątkowo interesujący esej *Kosmologia ducha*¹³.

W swoich sympatiach i antypatiach, w ocenie idei i nazwisk filozofii światowej Ewald Iljenkow był konsekwentny, twardy, rygorystyczny. Jego rygoryzm teoretyczny określała *zasada monizmu*. Rozwijanie nauki w jej własnej, właściwej jej wewnętrznie więzi, przedstawienie całej różnorodności zjawisk badanego obszaru jako różnych, krańcowo sprzecznych wyrażen substancjalnie właściwej im jedności, ujmowanie konkretnego przedmiotu nauki jako jedności tego, co różnorodne – oto najwyższa zasada metodologiczna zarówno filozofii, jak i poznania teoretycznego w ogóle¹⁴. Myśleć logicznie – tzn. w sposób konsekwentny, monistyczny – można tylko dialektycznie. Temu przekonaniu Ewald Iljenkow był nieprzerwanie wierny. *Rozwijać filozofię w jej własnej, wewnętrznie właściwej jej więzi – znaczy to doprowadzać ideę obiektywnej konieczności podsumowującej rozumienie istoty bytu do idei wolności podsumowującej istotę człowieka, podmiotu.*

¹³ Э. Ильенков, *Космология духа*, [w:] *Философия и культура*, Москва 1991, s. 415–437.

¹⁴ Zob. Э. Ильенков, *Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении*, Москва 1997.

W historii filozofii światowej szczególną uwagę Iljenkowa przyciągały trzy figury: Platon, Hegel i Spinoza (Marks stanowił dla niego *alter ego*: swojej pozycji w filozofii nie odróżniał on od Marksowskiej). Te trzy postaci były dla niego nie tyle niebosiężnymi wierzchołkami, co raczej przełęczami, z których ukazywały się nowe horyzonty, a krajobraz za każdym razem zyskiwał nowy format i nowe oświecenie. Co więcej, *Iljenkowowskie rozumienie Platona, Spinozy i Hegla można uważać za konkretne zastosowanie jego głównego osiągnięcia – koncepcji idealnego*.

Iljenkow i Platon

Jak zostało już powiedziane, to do Platona należy zasługa odkrycia *idealnych obiektów i obiektywności tego, co idealne*. Według popularnego wyobrażenia to połączenie wyrazów stanowi wizytówkę idealizmu, „oksymoron”, utrwaloną w słowach nedorzeczność, wskutek czego i (obiektywny) idealizm jawi się jako nedorzeczna filozofia. Jeśli coś jest idealne, nie może być obiektem, gdyż być idealnym – znaczy istnieć tylko w świadomości, w psychice, w „duszy”; jeśli zaś coś jest obiektywne, to istnieje poza świadomością, poza psychiką i dlatego w żaden sposób nie może być idealne. Z takim poglądem wielu ludzi nie rozstało się do dzisiaj, z miejsca odrzucając Iljenkowowską koncepcję idealnego. Nieuzbrojonym okiem widać, że w ten schemat w żaden sposób nie wpasowują się np. obiekty matematyczne. Co jak co, ale akurat one są i obiektywne, i idealne. Brednią byłoby tłumaczyć je wyłącznie jako realia świadomości, fenomeny życia psychicznego, czego żaden matematyk będący przy zdrowych zmysłach nie zechciałby nawet rozważać. Punkty, proste, płaszczyzny nie są dla matematyka abstrahującą działalnością głowy myślowo odrzucającej długość, grubość, masę, ale założeniem. Przestrzegając przepisów popularnej „teorii abstrahowania”, otrzymuje się nie „abstrakcyjny obiekt”, ale nonsens, „figę”. Do takich rezultatów doprowadza właśnie teoria tego, co idealne, jako „abstrakcyjnego obiektu”¹⁵. O ile jednak z punktami, prostymi, trójkątami można się jeszcze jakoś wykręcić, to cóż począć z państwem, które nie jest materialne, ale jest realne, tzn. obiektywne, i istnieje bynajmniej nie tylko „w głowie”. Gdzie ich zatem szukać, tych „obektów szczególnego typu”? Poza głową ich nie ma, ale nie ma ich też w głowie. Prawa ruchu ciał niebieskich nie są zapisane na niebie, ale nie są one także

¹⁵ Zob. Э. Ильенков, *Понятие „абстрактного” („идеального”) объекта*, [w:] *Проблемы диалектической логики*, Алма-Ата 1968, s. 62–71.

zapisane „na koreczce”, jak wyraził się pewien sympatyczny bohater filmu, mając na myśli korę mózgowia, na której starał się zapisać informacje z magnetofonu, wykuwając lekcje we śnie.

U Platona idee są właśnie „zapisane na niebie”, to tam zamieszkują „czyste istoty” – piękne, wieczne, określone raz i na zawsze „sensy”. Platon jednak załatwia sprawę za pomocą mitu, co rozczarowywało już Arystotelesa. *Iljenkowowska koncepcja tego, co idealne – to drugie (po Platonie) „odkrycie” obiektów „szczególnego typu”* zawierające nie tylko uznanie ich szczególnego statusu, ale i precyzyjne wskazanie na tę szczególną obiektywną realność, wewnątrz której jako jedynej istnieje to, co idealne we wszystkich swoich modusach. To realność kultury pojmowanej szeroko jako sfera społeczno-ludzkiej działalności istniejąca nie w głowie, ale i nie bez pomocy głowy. To właśnie do tej kolektywnej pracy włączona jest ludzka psychika, świadomość, rozum, wyobraźnia, pamięć, to w niej właśnie te zdolności się kształtują. To tu kolektywne doświadczenie pokoleń zostaje uprzedmiotowione, zobiektywizowane i staje się wskutek tego ogólnodostępne, a jego reguły, schematy i prawa nabierają ogólnego znaczenia. Te schematy, reguły, normy, zakazy i zalecenia nie dają się wywieść z indywidualnego doświadczenia, zobowiązując jednocześnie jednostkę do ich wypełniania. Jednostka zobowiązana jest do liczenia się z nimi nawet bardziej niż z własnym doświadczeniem. Iljenkow nie waha się przed tym, aby oddać siłę tych kolektywnie wypracowanych schematów i norm za pomocą słowa „przymus”, chcąc bardziej wyraziście i kontrastowo naświetlić ten moment obiektywności, bez którego uwzględnienia wszystkie rozmowy o idealnym i idealności okazują się pustą gadaniną. Usuńcie ten moment, a otrzymacie pozbawiony jakiegokolwiek stałości, określoności, porządku, formy „potok zdarzeń” i odpowiadający mu „potok przeżyć”, chaos, w którym szamocze się także pozbawiona tożsamości ludzka samoświadomość, „Ja”.

Wszystko to jest jednak tylko jedną stroną sprawy, jej połówką (niestety, wielu autorów przekonanych o tym, że podążają śladami Iljenkowa, ma na myśli tylko tę połówkę). A przecież w owym słówku „przymus” skrywa się bynajmniej nieprosty problem. Jeśli nad nim przeskoczmy, z koncepcji Iljenkowa zostanie tylko to, co można by nazwać „kulturowo-historycznym agnostycyzmem”.

Objaśnijmy to, co zostało powiedziane. Zasadnicza, bezkompromisowa postawa Iljenkowa wobec pytania o naturę tego, co idealne, charakteryzuje się przede wszystkim następującą przesłanką: sposoby i schematy działalności jednostki ludzkiej (tak zmysłowo-przedmiotowej, jak i intelektualno-duchowej) w odróż-

nieniu od zwierzęcia nie są dane wraz z budową jej ciała i organów, nie są zakodowane w jej anatomii i fizjologii, w budowie mózgu, w strukturze instynktów. W tym – i tylko tym – sensie człowiek faktycznie stanowi *tabula rasa*, istotę bezwzględnie plastyczną, zdolną działać na miarę wszystkich rzeczy. Można rzec też inaczej: im mniejszą rolę w działalności życiowej człowieka odgrywają „zakodowane struktury”, zafiksowany porządek, tym swobodniej i bardziej adekwatnie może on ujmować porządek rzeczy.

Jeśli na miejscu biologicznej organizacji i porządku postawimy organizację i porządek społeczno-kulturowy, to czy cokolwiek ulegnie zasadniczej zmianie? W obu wypadkach schematy działania będą nie tyle „dane”, co „zadane”, w obu wypadkach będą działać „przymusowo”. Tu właśnie pojawia się „biurokracja czystego rozumu”. Jak w takim razie odróżnić człowieka od tresowanego zwierzęcia, niedźwiedzia na rowerze działającego według schematów obcych jego biologii? Jakkolwiek nie rozumielibyśmy przy tym kultury, jakichkolwiek słów nie wymyślilibyśmy, aby opisać „duchową oś” tej czy innej kultury, nie uda nam się znaleźć odpowiedzi na postawione pytanie. Jeśli Chińczyk nigdy nie zrozumie Kanta, a Europejczyk – Konfucjusza, to wzajemne oddziaływanie na siebie kultur, a nawet samo funkcjonowanie w ramach jednej kultury okażą się jazdą „niedźwiedzia na rowerze”: przyswajanie zarówno obcych, jak i własnych społeczno-kulturowych schematów nie będzie się niczym różnić od tresury (w gruncie rzeczy cała socjokulturowa – czy też historycznokulturowa – tradycja nie wyszła poza ten schemat i nie rozwiązała problemu „przymusu”; kto chce, może podstawić w niego, jak w „funkcję propozycyjną”, dowolne z głośnych nazwisk filozofii XX wieku – schemat pozostanie ten sam). Lecz jeśli schematy działalności człowieka są „zakodowane” w jego społecznym, nieorganicznym ciele, w kulturze i oddziałują stamtąd na niego „przymusem”, to czym różni się przymus tego typu od przymusu wyżej ukazanego?

Spoleczno-kulturowe organizmy według opinii całego szeregu filozofów XX wieku (np. O. Spenglera) hermetyzują świadomość człowieka, czynią „świat człowieka” zamkniętym, odgradzonym zarówno od rzeczywistości, jak i od innych społeczno-kulturowych światów. Myśliciele ci mieliby słuszność, gdyby „ekrany” kultury, na których nakreślone są schematy myślenia i działania, były nieprzezroczyste, tzn. jeśli organizacja kultury polegałaby wyłącznie na uprzedmiotowianiu, urzeczowianiu kolektywnych przedstawień. W rzeczywistości jednak sprawa ma się tak, że uprzedmiotowienie zakłada proces odwrotny – „rozprzedmiotowienie”, odkrycie obiektywnego sensu kulturowych stereotypów

w procesie kontaktu indywidualnego rozumu ze światem poza kulturą. Myśleć, tak jak i czuć, musimy my sami. Gdyby tak nie było, gdyby „jajo” nie stawało się przezroczyste, gdyby stereotypy nie były testowane na prawdziwość w *indywidualnym* doświadczeniu, to rozwój kultur i ich wzajemne oddziaływanie byłyby niemożliwe. W najlepszym razie można by mówić tylko o przemianach, mutacjach „tekstów” kultury mechanicznie uwarunkowanych przez wpływy zewnętrzne, ale nie o immanentnym rozwoju. Wówczas jednak porównywanie różnych kultur nie wychodziłoby poza melancholiczne konstatacje: w jednych kulturach nie wolno jeść wieprzowiny, a w innych wolno zjeść i człowieka. Jedna w żaden sposób nie jest lepsza od innej. W jednych wierzą w neutrino, w innych w duchy lasu, takie jest życie. Tymczasem dowolnej kulturze właściwa jest autonegacja, wewnętrzny niepokój, pierwiastek sokratejski, „gierz” zwątpienia. I w każdej kulturze pierwotnie „kryje się” skłonność do protestu, do kontrkultury. Nawet każda religię draży robak herezji. I raz po raz, dokładnie w ten sposób, protest znów przyjmuje postać kulturowego stereotypu, kanonicznego „tekstu” – i wszystko zaczyna się od początku.

Klucz do rozwiązania zagadki tego procesu stanowi konsekwentnie rozwijana przez Iljenkova myśl o tym, że człowiek ze swojej natury jest istotą uniwersalną, nieutożsamiającą się z żadnym uprzednio danym programem, potencjalnie całkowicie plastyczną, wrogą każdemu z góry wyznaczonemu schematowi, czy chodzi o anatomię jego ciała, struktury neurodynamiczne, instynkty czy kulturowe stereotypy. Brak specyfiki i zaprogramowania to specyfika istoty człowieka zdolnego w przeciwieństwie do zwierząt działać według schematów wszystkich rzeczy we Wszechświecie i schematów dowolnej kultury. Dlatego jest on skazany na bycie „protestantem”. W swojej aktualności człowiek jest jednak zaprogramowany przez daną kulturę, a nawet więcej: nie może on być protestantem, nie będąc pobożnym katolikiem, i na odwrót. Bez kulturowego programu byłby on tylko zwierzęciem (Mowgli) lub automatem. To realna sprzeczność, która rozsadza dowolne społeczno-kulturowe „jajo”. Człowiek żyje nie po prostu w kulturze, ale w historii, która jest sposobem ruchu sprzeczności, jej narodzin i rozwiązania. Kultura naucza, jednostka *się* uczy, uczy siebie, na nowo odkrywa powszechnie znane prawdy jako prawdy własnego doświadczenia, jako rozumne schematy własnych działań. Nauczanie i bycie nauczonym to dwa bieguny myślenia, które sytuuje się na przecięciu tych dwóch współrzędnych. Nauczanie bez bycia nauczonym skutkuje „biurokracją kultury”. Właśnie to miał na myśli Iljenkow, gdy

piisał o tym, że szkoła powinna uczyć myślenia¹⁶. W ostatecznym rozrachunku nauczanie warunkuje zmianę programów. Tezę, zgodnie z którą rozum jest dla siebie samego obiektywny, Iljenkow uważał za najbardziej drocenne odkrycie Platona i Hegla. Co prawda funkcjonalną charakterystykę rozumu, bez uwzględnienia której niemożliwa jest teoria poznania i logika, przedstawili oni jako charakterystykę substancjalną, sprowadzając cały dramatyzm problemu tożsamości myślenia i bytu do stosunkowo płytkiej i banalnej myśli o *samopoznaniu* rozumu światowego. Dalej jednak, zgodnie z opinią Ewalda Iljenkowa, światowa niemarksistowska filozofia w zasadzie nie poszła, sprowadzając tę ideę do absurdu w filozofii lingwistycznej. Problem nie istnieje, jeśli myślące poznaje myślenie.

Niestety, bardzo wielu ludziom w naszym kraju i „na Zachodzie” wydaje się, że wystarczy włączyć w skład pojęć logiki, psychologii, „filozofii nauki” itd. czarodziejskie słowo „społeczno-historyczny” (kontekst, determinacja itp.), aby wszystko w cudowny sposób stało się jasne. Jeśli macie do czynienia z jakimś specyficznym sposobem myślenia jednostki reprezentującej pewną kulturę, to szukacie głęboko ukrytej w historii danej społeczności struktury – „archetypu”. Z „wulgarną socjologią” sprawa ma się tak samo. Nie mamy nic przeciwko tego typu badaniom w obszarze psychologii czy „socjologii poznania”, trzeba jednak pamiętać, że odesłanie do „społeczności” (aby objaśnić myślenie) wymaga poważnych ofiar. Przytoczmy przykład. Jeden z twórców „socjologii” objaśnił „fakt społeczny” następująco: jeśli wyszli Państwo na ulicę, nie pada deszcz, ale otworzyli Państwo mimo to parasol, gdyż na ulicy wszyscy stoją z otwartymi parasolami, to jest to już właśnie „fakt społeczny”. Czy faktycznie historia z parasolem wskazuje na fakt społeczny? Człowiek, który otwiera parasol tylko dlatego, że otworzyli go inni, nie jest w ogóle człowiekiem, ale pajacem z tektury, którego pociągnięto za nitkę, automatem, który działa według behawioralnego schematu „bodziec–reakcja”. Dokładnie w ten sam sposób na śmiejących się idiotów albo automaty wyglądają ci, którzy śmieją się nie dlatego, że coś jest śmieszne, ale dlatego, że śmieją się inni. W ten sposób nie da się uzyskać faktu społecznego.

Wśród znaczeń terminu „idea” podanych przez Platona (powszechnie, nieruchome, określone, istota, pojmovalne rozumem, prawdziwe, obiektywne, wzór, ideał) znajdujemy i takie: idea – to *eidos*, wygląd, obraz, oblicze. To właśnie o tym momencie łatwo się zapomina, mówiąc o idealnym w ogóle oraz idealnym w rozumieniu Iljenkowa. Znaczenie to najbardziej przekonująco ujawnił, przedstawił i uwypuklił A.F. Łosiew w swoich wczesnych pracach, m.in. w *Logice*

¹⁶ Э. Ильенков, *Школа должна учить мыслить*, Москва–Воронеж 2002.

muzyki. Eidos według Łosiewa to „rzeźbiony posąg sensu”. To przedmiotowo-
-dostrzegalne, plastycznie wcielone, obiektywnie dane zjawisko, objawienie sensu. *Bez tego odcienia znaczeniowego terminu „idea” wali się cała Platonowska, a razem z nią i Iljenkowowska koncepcja.*

Dla Platona, Łosiewa i Iljenkova istotne jest to, że myślenie nie polega wcale na operowaniu „czystymi” znaczeniami, myślowymi istotami poddającymi się rozumowi w znakach, w języku. Myślenie i dla Platona, i dla Łosiewa, i dla Iljenkova jest właśnie „rozumowym oglądem”¹⁷, tj. fenomenem, w którym taką samą wagę mają obydwie elementy – i rozum, i patrzenie. U Platona są obecne oba te komponenty. Myśleć trzeba „naocznie”, jak pisał Iwan Iljin, mając na myśli Hegła. Trzeba *widzieć* to, co się myśli, patrzeć na świat „rozumnymi oczami” (Łomonosow). W tradycji scholastycznej z tego połączenia element oglądu znikł, rozplynął się, pozostawiając tylko rozum, w wyniku czego rozum wyrodził się w umiejętność używania znaków; schematy myślenia zmieniły się w schematy języka. Tak stało się jednak tylko w scholastycznej tradycji filozoficznej, podczas gdy w przypadku sztuki, np. poezji, Platonowski *eidos* jest elementem nieusuwalnym: „Nie zrozumie, nie uchwyci/ Dumny wzrok obcoplemienny/ Co przeziera tak i świeci/ Spoza krasy twej przyziemnej”¹⁸. To Tiutczew o Rosji. „Nie zrozumie, nie uchwyci wzrok”: żeby zrozumieć, trzeba widzieć; żeby widzieć, trzeba rozumieć.

Przejdźmy jednak do tekstów Iljenkova. Wszędzie tam, gdzie mowa o tym, co idealne, chodzi z pewnością o byt *zmysłowo-nadzmysłowy*. Dla Iljenkova „idealne” to przedstawiony, reprezentowany byt, coś w czymś innym, coś w postaci czegoś innego. Znaczenie ma zarówno to, *co* jest reprezentowane, jak i to, *w czym* jest ono reprezentowane. Pierwsze jest niedostrzegalne, drugie – dostrzegalne. To sens działania, forma działania w zmysłowo postrzegalnej formie rzeczy i forma rzeczy pojęta jako forma działania. Właśnie to jest *eidos*, tzn. przedmiotowo pojęte działanie lub czynnościowo pojęty przedmiot, postać [*образ*] działania przedstawiona w postaci rzeczy. Spróbujcie przekazać słowami (lub narysować, albo wyrzeźbić) dowolną sonatę Haydna. Sens nie tkwi gdzieś poza, ale właśnie w samej materii dźwiękowej, stanowi go logika jej organizacji, a nie jakiś „programowy” temat.

¹⁷ W oryginale występuje tu słowo *umozrieniye*, które znaczy tyle, co „abstrakcyjne rozumowanie, spekulacja”. Dla Naumienki ważne jest jednak nie tyle znaczenie tego słowa, co jego budowa słowotwórcza łącząca człony *um* – rozum i *zrenije* – wzrok (przyp. tłum.).

¹⁸ Fragment wiersza Tiutczewa *** (*Te chalupy pochylone*) w tłum. A. Sandauera (przypis tłum.).

Warto zapewne objaśnić to za pomocą prostego przykładu (takiego typu przykładów nie wstydzili się także klasycy przyrodoznawstwa; to przecież i „jabłko Newtona”, i „demon” Maxwella, i kot w jednym pojemniku z licznikiem Geigera u Schrödingera). Zapytajcie mieszkańca miasta, który nigdy nie miał w ręce ani toporka, ani siekiery, który nigdy nie rozłupywał szczap ani nie rąbał drewna, czym różni się toporek od siekiery. Co wam odpowie? Ano, że to właściwie to samo, trzonek z ostrzem z tą różnicą, że toporek będzie lżejszy i bardziej zaokrąglony, a siekiera cięższa i bardziej płaska. Jako rzeczy mało różnią się one między sobą. Ale właśnie ich *sensy* będą inne, a nawet wręcz przeciwne. Próbując siekierą rozłupywać szczapy, ryzykujecie utratę oka. A próbując toporkiem porąbać np. kłodę wiązu, ryzykujecie utratę toporka, który ugrzęźnie we włóknach drewna. Mieszkaniec miasta widzi rzecz „samą w sobie”, właściwą jej formę. Drwal natomiast widzi w formie rzeczy schemat czynności rozłupywania albo rąbania i schemat samego obiektu tej czynności – strukturę włókna drzewa. Jedno poprzez drugie. Czynności rozdzielania, rozszczepiania włókien odpowiada toporek, czynności rozcinania, rozrąbywania włókien – siekiera. Zupełnie przeciwstawne sensy. Schematy kultury mogą być także schematami rzeczy „poza kulturą”, ale oswojonymi już przez kulturę. Bynajmniej jednak nie wszystkie rzeczy można włączyć do danej kultury, oswoić w niej – można tylko takie i w takiej mierze, w jakiej właściwa im natura, ich „schemat” dają się pogodzić ze sposobem ich bycia w kulturze, w działaniu, i tylko w takiej mierze, w jakiej ich właściwości dają się pogodzić ze schematami funkcjonalnymi.

Iljenkow stał twardo na stanowisku, że kulturowo-historyczne schematy ludzkiej działalności nie są niczym innym, jak przyrodniczymi, istniejącymi poza kulturą i poza działaniem formami, właściwościami i prawami rzeczy, które zostały już oswojone i odtworzone w działalności. Od pełni oswojenia zależy też stopień rozwoju samej kultury.

Iljenkow i Hegel

W Iljenkowie (tak jak i w Marksie) chętnie widziano heglistę. Tymczasem stworzył on wyjątkowo dokładną i przekonującą krytykę filozofii Hegla, a w jego osobie i wszelkiego idealizmu, wychodzącą daleko poza ramy „diamatowskiej” klasyfikacji kierunków filozofii. Krytyka ta może okazać się pomocna zarówno w kształtowaniu swojego stosunku do różnych dwudziestowiecznych szkół idealizmu (czy to „ontologicznego”, „witalistycznego”, „lingwistycznego” czy

„egzystencjalnego”), jak i w ocenie kierunku współczesnej „metodologii nauk” i „filozofii nauki” (przede wszystkim matematyki i przyrodoznawstwa), który Kurt Hübner oznaczył jako „krytykę rozumu naukowego”.

Należy podkreślić, że do tego, co w sowieckich czasach nosiło nazwę „krytyki” (idealizmu, „współczesnej burżuazyjnej filozofii”), Iljenkow nie odnosił się po prostu negatywnie – teoria i praktyka tej krytyki były dla niego czymś odrażającym. Gdy zwracał on swoje spojrzenie krytyczne w tę stronę, oficjalna „marksistowska” myśl filozoficzna witała to z zaniepokojeniem, nieufnie i podejrzliwie. I nie bez powodu, dlatego że „krytyka” była związana dla niego nie z „walką”, ale z kategorią zupełnie innego planu – z *rozumieniem*.

Jasno i wyraźnie ta „metodologia” rysuje się w stosunku Iljenkowa do Hegla jako absolutnego szczytu całej domarksowskiej klasycznej filozofii (podobnie do Marksa miejscami „flirtuje” on z heglowską terminologią, „ruchami” myśli, obrazami). *Jego stosunek do Hegla ujawnia tę główną myśl, której ocena pozwala prawidłowo zrozumieć całą tematykę „Iljenkow i filozofia światowa”*. Ta myśl stanowi wyjściowy „paradygmat”, ogólne światło określające jego oceny współczesnej mu zachodniej myśli filozoficznej.

Myśl ta jest następująca.

W pojęcie „idealnego” Hegel włącza to, co inny przedstawiciel idealizmu w filozofii (co prawda, siebie za „idealistę” nigdy nieuznający), Aleksandr Bogdanow sto lat później oznaczył jako „społecznie zorganizowane doświadczenie” z jego ustalonymi, historycznie wykrystalizowanymi schematami, standardami, stereotypami, „algorytmami”. Hegla i Bogdanowa łączy (jako idealistów) wyobrażenie, że świat „społecznie zorganizowanego doświadczenia” jest dla jednostki owym jedynym „przedmiotem”, który ta jednostka „opanowuje” i „poznaje” – jedynym przedmiotem, z którym jednostka w ogóle ma do czynienia i za którym nie kryje się już nic głębszego. A świat, istniejący do, poza i niezależnie od świadomości i woli w ogóle (tj. nie tylko od świadomości i woli jednostki, ale również od świadomości społecznej i społecznie zorganizowanej „woli”), sam w sobie, jest brany w tej koncepcji pod uwagę tylko w takim stopniu, w jakim znalazł on już swoje wyrażenie w powszechnych formach świadomości i woli, o ile został już oswojony w „doświadczeniu” i przedstawiony w schematach i formach, w jakich przebiega to „doświadczenie”, włączony w nie¹⁹.

Takim obrotem myśli charakteryzuje się według Iljenkowa idealizm jako taki – i Platonowski, i Berkeleyowski, i Heideggerowski, i Gadamerowski... Na

¹⁹ Э. Ильенков, *Диалектика идеального. Искусство и коммунистический идеал*, Москва 1984, s. 44.

tym właśnie polega „sekret idealizmu”. Mowa zatem o *podmianie* dwóch różnych „przedmiotów” jednym. A czyż nie ten sam „sekret” i jego częściowe „zdemaskowanie” (siłą realnych okoliczności) kryją się za mechanizmem „rewolucji naukowych” T. Kuhna, czyż nie tym tłumaczy się zmiana naukowych „paradygmatów”? Rozum to Janus *o dwóch obliczach*. Jedno zwraca się ku przyrodzie i historii, drugie – ku kulturze. Praca rozumu na tym właśnie polega, aby odnaleźć porządek w chaosie, miarę w tym, co bezmierne, określone w tym, co nieokreślone, aby odnaleźć obrazowy ekwiwalent dla „wrzącej polewki bogów”, bez której mit jest płaską bajką z morałem. Czyż starożytna sztuka klasyczna nie personifikuje żywiołu? „Coś” – ustalone, uporządkowane, harmonijne formy sztuki i nauki są niczym bez owego „swojego innego”. Natomiast w koncepcji „socjologii poznania”, społeczno-historycznego zdeterminowania „paradygmatów” nauki, w idei kulturowo-historycznego „kontekstu” druga twarz Janusa zwrócona ku obiektowi „w sobie i dla siebie”, ku temu, co znajduje się poza kulturą, starannie próbuje „podretuszować się” pod pierwszą, zwróconą ku kulturze. A ponieważ kultury są różne zarówno pod względem geograficznym, jak i historycznym, ta pierwsza twarz zaczyna sama się dwoić, troić itd., stając się wieloma obliczami równocześnie. Tak właśnie wygląda „metodologiczny pluralizm”. Chaos i żywioł wyrzucone drzwiami wracają oknem, godząc w samą kulturę. Właśnie tę „chorobę kultury” zademonstrowali na własnym przykładzie „klinicyści kultury” – postmoderniści. Jeśli „zawsze niepokorna” realność jest czymś „zbędnym”, to mści się ona na zadowolonym z siebie rozumie, naukowym i artystycznym, czyniąc właśnie rozum czymś zbędnym – „nonsensem”, niedorzecznością.

Tożsamość schematów działania i schematyzmu obiektu, dzięki któremu jedynie możliwe jest poznanie, nigdy nie jest pełna, gdyż asortyment schematów rozwiniętych w kulturze zawsze ma swoje granice. To zrozumiałe, że żadna kultura, żaden asortyment schematów nie może zamienić zdolności do myślenia. Jeśli jej zabraknie, jeśli kierowanie się regułami będzie ślepe, jeśli twarz Janusa zwrócona ku kulturze nie będzie obracać się natychmiast w przeciwnym kierunku, ku przyrodzie, to zamiast człowieka myślącego otrzymamy tego wspomnianego przez Kanta durnia, który postępując zgodnie z regułą, żeby ciągnąć wszystko to, co czworonożne, rogate i włochate, za to, co wisi u niego z tyłu, doi kozła, podczas gdy inny, także zgodnie z regułą, podstawia sito. Stosowanie się do reguły musi być odpowiednie, a uniwersalnej reguły, reguły stosowania reguł nie ma i być nie może. Janus nie może patrzeć tylko w stronę kultury, gdyż bez wątpienia oślepnie. Jeśli każdy tekst należy brać „w kontekście”, to owym kon-

tekstem nie może być wyłącznie kultura, ale *dialog* kultury i przyrody, kultury i tego, co „kipi w kotle u wiedźmy historii”²⁰ (Marks).

Rzeźbiarz usuwa wszystko, co zbyteczne, wszystko, co nie odpowiada jego koncepcji. Jeśli jednak w kulturze zabraknie tego, co „zbyteczne”, jeśli ten, kto mógł, pomieścić już wszystko w swoich schematach, staje się on Narcyzem zakochanym w swoim odbiciu. Czyż kultura nie polega na okiełznaniu chaosu, na nadaniu formy temu, co formy nie posiada, na dostrzeżeniu postaci, kształtu w tym, co bezkształtne?²¹ Jeśli człowiek nie jest do tego zdolny, to, co bezkształtne, z pewnością ukaże mu się właśnie jako bezkształtne, wstrętne, przerażające, coś zdolnego rodzić tylko drgawki, mdłości i egzystencjalny strach. W ogóle w kulturze, w szczególności zaś w sztuce i nauce, nie da się usunąć tego, co „zbyteczne”, tzn. tego, czemu w tej kulturze nie odpowiada żaden schemat, żaden obraz, tego, co nie ma ekwiwalentu w języku tej kultury, co początkowo nie daje się przedstawić ani wyrazić, co znajduje się „po tamtej stronie”. Ale jeśli kultura (tak jak i człowiek) grzęźnie w tej fazie, znowuż umiera ona albo zamiera w niemocy. Strachowi odpowiada wszak przerażenie, twórcze „zdrętwienie”²², niezdolność znalezienia dźwięku dla niemego, głuchego, wrogiego świata. A ponieważ świat ten mimo to istnieje, człowiek czuje się w niego rzucony. Zresztą także to, co „po tamtej stronie”, samo jest kategorią kultury. Te „fobie” zrodziły się z ruchu samej kultury, jej wyobcowania. Iljenkow (w ślad za Marksem) nie przeoczył także tej strony sprawy. To, co „po tamtej stronie”, staje się głuche i ciemne właśnie tylko pod takim warunkiem i tylko w takim stopniu, w jakim głuchy i ciemny staje się świat również po tej stronie – świat samego człowieka. Chaos to przecież także idea, kategoria, „założenie”. „Czysty chaos” jest tym samym, co i czysty porządek.

Interesujące, że świat przyrodniczy i historyczny, przestronny i przejrzysty dla Hegla, marszczy się i kurczy, znajdując ostatnie schronienie w języku. I tak, w hermeneutyce

przeniknięcie sekretów „prawdziwego bycia” rysuje się... jako akt wyjaśniania utajonych *sensów* i *znaczeń* fenomenów ludzkiego istnienia, to znaczy postaci życia „ducha” zyskujących samoświadomość w języku i poprzez język. Język jawi

²⁰ Cytat z listu Marksa do Kugelmana z 3 marca 1868 roku (przyp. tłum.).

²¹ W oryginale gra słów: *uwidiet obraz w bezobraznom* – dojrzeć obraz/postać w bezkształtnym/płynnym/szpetnym.

²² W oryginale gra słów: *niedo-umienije (niedoumienije* – zdumienie, zdziwienie, konsternacja, *umienije* – umiejętność.

się tu jako „domostwo bycia” (Heidegger), a hermeneutyka – jako naturalny sposób przeniknięcia w sekrety tego „domostwa”²³.

Widać stąd jasno, że dla Iljenkova zrozumienie Hegla stanowi klucz do zrozumienia współczesnej filozofii.

Iljenkow i Spinoza

Rola, jaką w twórczości Ewalda Iljenkova odgrywają idee Spinozy, jest absolutnie wyjątkowa. Do idei tych i osoby Spinozy przywiodła Iljenkova logika jego myśli punktowo zarysowana wyżej. Dotkniemy tu tylko tego obszernego tematu w stopniu, w którym pozwala on naświetlić ogólny stosunek Iljenkova do historii filozofii, przedstawić go jako *historyka filozofii*. Ściśle rzecz biorąc, historykiem filozofii w „wąskim sensie” tego terminu Iljenkow nigdy nie był. Ramy tego sensu były dla niego rzeczywiście wąskie. Badał on nie cudze myśli i teksty, ale tę rzeczywistość i ten problem, które badali „klasyki”, a także on sam z pomocą „klasyków”, radząc się ich, spierając się z nimi, znajdując u nich „podpowiedzi” i „podpowiadając” im. Byli on dla niego nie przedmiotami, ale właśnie podmiotami myślenia, jego współ-pracownikami zajmującymi się *tą samą sprawą*. Historia filozofii nie jawi się mu jako panoptikum obumarłych idei. Jest ona „wspólno-rozdzieloną działalnością”²⁴ poszukiwania prawdy. Tak rozumiana historia filozofii jest dialogiem nie tylko sobie współczesnych (np. Spinozy z Kartezjuszem), ale przede wszystkim dialogiem teraźniejszości z przeszłością, w głównej mierze samego Iljenkova ze swoimi poprzednikami. To nie martwa, ale żywa historia.

Historyk filozofii „w wąskim sensie” działa tak jak przyrodnik, który przygląda się swoim „brzuchonogom” i „głównonogom”, liczy nóżki, pręciki, słupki, rozdziela je według rodzajów i gatunków, nie utożsamiając się z nimi, przestrzegając Brechtowskiego „patosu dystansu”. Historyk filozofii jest „chłodnym mędrcem”. Każdy z jego obiektów ma swoją własną „specyfikę”, dla niego Hegel,

²³ Э. Ильенков, *Гегель и герменевтика (Проблема отношения языка к мышлению в концепции Гегеля)*, [w:] *Искусство и коммунистический идеал*, Москва 1984, s. 77.

²⁴ Pojęcie to, kluczowe dla teorii wychowania Iljenkova, oznacza proces, w którym nauczyciel rozpoczyna od wspólnego z uczniem wypełniania pewnych działań, stopniowo osłabiając kierownictwo i rozdzielając działanie między siebie i ucznia tak, aby uczeń stopniowo stawał się samodzielnym podmiotem, przyswajając sobie uprzedmiotowione w rzeczach specyficznie ludzkie sposoby działania, a tym samym stając się rozumnym (przyp. tłum.).

Büchner, Lukács czy Mitin²⁵ to takie same „fakty” i wszyscy oni układają się w jeden faktyczny ciąg historyczny. Nic w tym złego, rzecz jasna: gdzie nie ma faktów, nie ma i nauki. Dla Iljenkowa jednak, podobnie jak dla Hegla, ramy tego schematu były zbyt „wąskie”. Aby uczynić cudzą myśl przedmiotem, trzeba jej przedmiot uczynić swoim przedmiotem, tzn. mieć przed oczami tę samą rzeczywistość, którą „miał na względzie” badany przez nas „przedmiot-podmiot”. Jeśli tak się nie dzieje, to z cudzej myśli zostaje tylko sucha „powłoka”. Ta powłoka to właśnie „tekst”. Znaczy to, że jeśli przedmiotem waszych badań jest myśl Spinozy, nie należy wlepić oczu wyłącznie w jego teksty. Wasze zadanie polega na tym, aby poprzez te teksty zobaczyć to, co widział sam Spinoza, trudności, na które natrafiał, wypróbując schematy wypracowane przed nim (np. przez Kartezjusza), zestawiając je z rzeczywistością, dopracowując i zmieniając, czasem radykalnie. Teksty nie mogą nie odzwierciedlać „męki słowa”. Nieuchronnie zostaną w nich ślady tej męki – sprzeczności, niezgodności, wątpliwości, wahania itp. Jedynie dla historyka-pozytywisty teksty są czymś świętym jako bezwarunkowe fakty. Natomiast dla myśliciela są one szkicami, zarysami, śladami nierzadko tytanicznych wysiłków, aby wyrazić „niewyraźalne”. Ten, kto powiedział, że „język nie musi wstydić się blizn zdobytych w walce z myślą”, miał słuszość.

Właśnie ta walka wymyka się uwadze historyka-pozytywisty. Woli on nie zauważać tych blizn: sprzeczności, niezgodności. A gdy inny historyk zauważa je i naprawia, wyzwalając sens z jego nieuchronnie ograniczonej „powłoczki” (która także nosi na sobie blizny pozostawione przez epokę), historyk-pozytywista podnosi krzyk: „zniekształcił, wypaczył!”. Różnica między pierwszym i drugim historykiem jest nie tylko ogromna – jest *pryncypialna*. Dlaczego wyznający kult faktów historyk podnosi krzyk? Dlatego, że „tekst” jest dla niego właśnie „faktem”, dlatego, że „bycia w kulturze” nie zestawia on z byciem poza kulturą, dlatego, że „Sage”, „mowy” nie odróżnia on od „Sache”, rzeczy, nie odróżnia tekstu od tego, o czym mówi dany tekst. Różnica między tymi dwoma historykami jest pryncypialna dlatego, że ich *przedmioty są różne* i mówią oni o różnych rzeczach. Jeden ma na myśli słowa, drugi – myśli.

Nie musielibyśmy trwonić na tę sprawę tylu słów, gdyby nie jeden „historyczny” *kazus* i gdyby nie to, że *kazus* ten został naświetlony przez pewnego skrupulatnego „historyka filozofii” i przedstawiony w ostro demaskatorskim świetle jako sensacja. Nie będziemy tu podawać nazwiska tego historyka i tytułu

²⁵ Autorowi chodzi prawdopodobnie o Marka Borysowicza Mitina, radzieckiego filozofa, publicystę, apologetę stalinizmu (przyp. tłum.).

publikacji, w której kazus ten został przedstawiony „miastu i światu”. Nie chodzi tu o osoby, ale o problem. Problem ten zaś to *problem autentycznej lektury historycznych tekstów*. Kazus wygląda następująco.

We wszystkich tekstach Iljenkowa, w których mowa o myśleniu i Spinozie, świadomie użyte zostało wyrażenie „ciało myślące”. W tekstach Spinozy takiego wyrażenia nie ma. W łacińskim oryginale na miejscu słowa „ciało” powinno stać *corpus*, a całe wyrażenie powinno wyglądać tak: *corpus cogitans* – „ciało myślące”. U Spinozy odnajdujemy jednak *res cogitans* – „rzecz myślącą”. Autor publikacji – nazwijmy go „historykiem” – przekonuje, że wyrażenie „ciało myślące” to „chimera”, nedorzeczność, „oksymoron”, gruszki na wierzbie. Na postawie tego „faktu” przeprowadza on wywód, jakoby Iljenkow przypisał Spinozie swój własny nedorzeczny wymysł, i przyłapuje Iljenkova na podmieianie kart, szulerce: „podmienił”, „przypisał”, „okaleczył”, podmalował portret Spinozy na obraz siebie samego. Sprawa przyjęła takim sposobem kryminalny obrót. U prawdziwego Spinozy zdaniem „historyka” myśli nie ciało, a dusza rozumiana nie jako szczególna bezcielesna substancja, ale jako „idea ciała”. Oto i cały kazus właściwie.

Można byłoby ograniczyć się wskazaniem na to, że jednym ze słownikowych znaczeń terminu *corpus* jest „istota żywa, człowiek” i *corpus cogitans* można tłumaczyć także jako „człowiek myślący”. To coś konkretniejszego niż „coś myślącego”, gdyż słowo *res* ma co najmniej dziesięć znaczeń. Można byłoby tym zacząć i z miejsca skończyć dyskusję z „historykiem”. Jednakże ten „kazus” jest dobrym pretekstem, aby rozważyć nie błahy „skandalik”, mocno zresztą poźółkły, a poważny problem.

Zalóżmy, że werbalna rozbieżność między Iljenkowem i Spinozą to bezsporny fakt. Z tego nie wynika jednak słuszność oskarżenia (pozostawmy na stronie podejrzenie, o którym była mowa, obraźliwe dla Iljenkova i absolutnie nie do pogodzenia z tym, co my, jego współcześni, o nim wiedzieliśmy). Tego typu faktowi można przeciwstawić nie jeden, lecz całą serię faktów, i zapytać naszego „historyka”: a jak sprawa ma się z nimi?

Fakt nr 1. Dusza jest „rzeczą myślącą”. Duszę Spinoza określa jako „ideę ciała”, ideę z kolei jako „pojęcie, które dusza wytwarza”²⁶. Jak należy czytać Spinozę, żeby nie zauważyć tej jawnej tautologii, że „dusza” definiowana jest przez „ideę”, a „idea” przez „duszę”? Dokładnie taka sama sytuacja: jeśli dusza jest

²⁶ B. Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, tłum. I. Myśliński, Kraków 1954, s. 63.

„rzeczą myślącą”, wynikałoby, że „myślące myśli” – znów tautologia. W takim razie poprawiać Spinozę czy zostawić tak, jak było?

Fakt nr 2. Drugi aksjomat (!) drugiej części *Etyki* głosi: „Człowiek myśli”. A w „dodatku” do twierdzenia 13 tej samej części zostało powiedziane, że „człowiek składa się z duszy i ciała”²⁷. W takim razie kto myśli: człowiek, całość czy jego dusza, część? Jeśli myśli dusza, część całości, to dlaczego nie może myśleć i jego druga część – ciało? „Dusza” to abstrakcja z człowieka, „ciało” – również. Jedno z dwóch: albo niesłuszny jest aksjomat, albo niesłuszny dodatek, a razem z nim teza, że „myśli nie ciało, lecz dusza”: powiedzenie tego to tyle, co powiedzieć: „chodzi nie człowiek, ale jego nogi”.

Fakt nr 3. Substancja u Spinozy jest czymś rozciągłym i to coś rozciągniętego myśli, posiada pewien atrybut – myślenie. Nierozciągniętych substancji nie ma. Stąd może wynikać tylko jeden wniosek: rozciągnięta substancja jest właśnie tym, co myśli. Ciało też jest czymś rozciągłym. W takim razie dlaczego, jeśli tym czymś rozciągniętym jest substancja, może ono myśleć, a jeśli ciało – nie? Tak pozostawimy?

Fakt nr 4. Idea – to „pojęcie, które dusza wytwarza”. U Spinozy idee istnieją jednak przecież nie tylko w duszy, ale i w Bogu, a Bóg duszy nie posiada. Idea każdej rzeczy jest dana dwukrotnie – „w duszy” i „w Bogu”, a więc niezależnie od duszy. To także pozostawimy?

Swoją drogą, pomówmy o Bogu: jak ma się z nim sprawa? Pierwsza część *Etyki* nosi tytuł *O Bogu*. Mamy rozumieć Spinozę dosłownie, ściśle według tekstu? Jeśli tak, wyjdzie on na fideistę. A jeśli przenośnie („Bóg albo przyroda”), to na ateistę. Jeśli dosłownie, to „przyroda” okazuje się ateistycznym „dodatkiem”, a jeśli przenośnie, to Bóg dodatkiem fideistycznym. Kim w takim razie jest Spinoza, ateistą czy fideistą? Czego trzeba się trzymać, litery czy sensu?

Nie będziemy przytaczać innych faktów, choć moglibyśmy. Czy Iljenkow widział te sprzeczności i nedorzeczności? Widział, oczywiście, tak jak znał różnicę między *res* i *corpus*. Łacińskie *res* to jednak termin wieloznaczny. To i „przedmiot”, i „sprawa”, i „majątek”, i „władza”, i „świat” (*natura rerum*). W miejsce wieloznacznej *res* Iljenkow postawił jednoznaczne „ciało”. „Ciało” prowadzi nas na ścieżki nauki, a „dusza” cofa do Kartezjusza, czyniąc problem psychofizyczny nierozwiązywalnym. Iljenkow nie ustawał w przypominaniu, że teorii, „idei” nie sposób po prostu wywieść z faktów. Bez idei nie można faktów

²⁷ Ibidem, s. 81.

nie tylko pojąć, ale nawet zobaczyć. A jeśli się zobaczy, to „nie to”. Antyczni Grecy zobaczyli przecież hipopotama, „rzecznego konia”.

Czy Iljenkow powinien był ograniczyć się po prostu do „tekstu”, czy też miał on „myśl Spinozy”? Oczywiście, że miał. Czy jednak mógł znaleźć ją w tekstach Spinozy? Ależ znajdujemy w nich *nie jedną, ale dwie* różne myśli: jedna to idea Boga jako istoty doskonałej, a druga – przyrody jako „przyczyny samej siebie”. Na której rozkaz Państwo się oprzeć? A gdyby Iljenkow nie miał „myśli Spinozy”? W takim razie po co sam?... – Czyż mamy czytać teksty jak zakrystian: im mniej myślisz samemu, tym lepiej rozumiesz Spinozę? „Myśl Spinozy” Iljenkow czerpie nie tylko z tekstów Spinozy, ale także po części z Hegla, Feuerbacha, Marksa. Patrzy on na to, co było, wychodząc z tego, co zostało. Czyż można inaczej? Można, jeśli wychodzić z przedwczorajszych schematów, powiedzmy, z Kartezjusza. Wtedy jednak Spinoza zostanie naprawdę „zniekształcony”. Według Kartezjusza u człowieka jest nie jedna, ale dwie *res*, dwie istoty, dlatego też „duszę” rozumie on *substancjalnie*; tymczasem według Spinozy są nie dwie *res*, lecz jedna, która zarówno rozciąga się, jak i myśli. Dlatego też „myślące ciało” lepiej oddaje myśl Spinozy niż „myśląca dusza”. „Myśląca dusza” nie jest jednak, rzecz jasna, chimerą. Jest czymś gorszym niż chimera, *tautologią*, tj. czymś bezsensownym. Nasz „historyk” stawia więc na miejscu Spinozy bezsens. Otóż i cała „autentyczna lektura”.

Czy sam Spinoza wiedział, kim jest, powiedzmy, panteistą czy ateistą? „Ateizmu naukowego” przecież wtedy nie było! Mówi nieomal na każdej stronie o Bogu, ale rozumie pod tym słowem przyrodę. Okazuje się, że można patrzeć na niego na oba sposoby. Jeśli z przeszłości – będzie on oryginalnym teologiem, a jeśli z teraźniejszości – poprzednikiem Marksa. Mamy przed sobą poważny *problem* metodologiczny, a nie przestępstwo i „sprawę kryminalną”.

Powiedzmy, że macie przed sobą jakiegoś pierwotniaka. Jest ektoderma, jest entoderma. Jest jakiś pęcherzyk w środku. Co to? Czy będziecie w stanie określić? Przecież nawet on sam, ten pęcherzyk, jeszcze nie wie, czym będzie. Dla Was to i serce, i żołądek, i płuca... Może on mieć wiele funkcji, można go objaśniać na wszystkie strony, gdyż ewolucja nie pokazała jeszcze, co to takiego. Istnieje tu cały wachlarz możliwości. A jeśli spojrzeć na to ewolucyjnie? Wtedy sprawa ma się zupełnie inaczej: zobaczycie konkretną funkcję i określicie organ. Będziecie już mieli kryterium, „koncept”, „pojęcie”, „ideę”. Czy nie mając w głowie „idei konia”, potrafilibyście rozpoznać go w takiej kosmatej, brzucha-

tej, szpotawej kobyle? Czy powiedzielibyście raczej: „Naprawdę jesteś koniem? Przecież jesteś tylko jakimś niedorozwiniętym wielbłądem!”.

Iljenkow patrzy w przeszłość z punktu widzenia terażniejszości. Anatomia człowieka stanowi dla niego klucz do anatomii małpy. Pęcherzyk, o którym była mowa, to zapowiedź dalszego rozwoju, zapowiedź płuc, serca, żołądka. Możemy zrozumieć przeszłość tylko wtedy, gdy wiemy, jaka jest tendencja, gdy zarysował się już rezultat. Iljenkow patrzy na Spinozę „przez pryzmat” całej późniejszej historii. Patrzy na komórkę, mając przed oczami „rozwinięte ciało”. Jego „punkt widzenia” określiła już historia, to nowy szczyt. Z tej pozycji łatwo podać objaśnienie i tych faktów, o których była mowa wyżej, w tym także „kuriozów”.

Dlaczego u Spinozy substancja myśli, a ciało nie? Otóż dlatego, po pierwsze, że substancja jest nieskończona, a ciało skończone. Rozum jest uniwersalny, nieskończony, tłumaczył Kartezjusz, mamy zdolność pomyślenia dowolnego obiektu we Wszechświecie, a ciało nie jest uniwersalne, jest automatem z niewielką liczbą elementów i ich stanów²⁸. „Rozum” i „ciało” są wprost niewspółmierne. Ciało u Spinozy to *modus* substancji, która jest rozciągnięta, tj. cielesna. A zatem ciało nie myśli nie dlatego, że jest „cielesne”, materialne, ale dlatego, że jest skończone; po drugie, dlatego, że w epoce Spinozy pod „ciałem” rozumiano coś biernego, *bezwładnego* (później Newton określi masę jako miarę bezwładności ciał, tzn. tego, co cielesne), a myślenie jest czymś aktywnym. Ani Kartezjusz, ani Spinoza nie wiedzieli jeszcze niczego o nieskończonym (potencjalnie) „nieorganicznym ciele” człowieka społecznego. My jednak powinniśmy to wiedzieć! Jednostka to ludzkie organiczne ciało nie jako całość, ale jako część, „dusza” – to część gatunkowej całości reprezentowanej w jednostce. „Człowiek myśli” tylko dlatego, że w nim i razem z nim myśli ludzkość. Ale i tego Spinoza nie wiedział i wiedzieć nie mógł. Nie zadawał on nawet pytania o pochodzenie myślenia, było ono dla niego czymś wiecznym, było atrybutem. Nie znał również idei rozwoju, ewolucji, ale my powinniśmy to wszystko wiedzieć!

Sprzeczności i niedorzeczności Spinozy nie są jego *wina*, ale *nieszczęściem*. Wina spoczywa na jego epoce, na tych schematach „społecznie zorganizowanego doświadczenia”, wewnątrz których się znajdował. Stąd właśnie jego Bóg, który jest „przyrodą”. Mamy więc rozwiązać ten węzeł z duszą i ciałem czy tak go zostawić? A może, jak w przypadku zdefiniowania duszy za pomocą idei, a idei – za pomocą duszy, będziemy przyłapywać Spinozę na „wstydliwych grzeszkach”?

²⁸ Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1993, s. 65.

Oczywiście, że nie. Spinoza waha się, ma wątpliwości, to znaczy – myśli. To nie niechłujstwo, niedopatrzenie, ale realna sprzeczność. Nawet tu Spinoza jest wielki: odnotował *realną* sprzeczność i nie poszedł łatwą drogą rozłączania sprzecznych zjawisk na różne substancje, „wymiary”, „punkty widzenia”, kierunki, a zarazem nie sprowadził jednego do drugiego. Jak dobrze byłoby pozbyć się ciała, jak robi to nasz „historyk”! Ale Spinoza tego nie uczynił, ciało zachowało się u niego, choć tylko w „idei ciała”. Zachowała się także formalna sprzeczność. A nam mówią: „Nie tykajcie! Popsujecie! Niech tak zostanie!”. Iljenkow zaś zachował ciało, jednak nie martwe, ale żywe, nie bierne, ale aktywne, nie skończone, lecz nieskończone, nie tylko organiczne, lecz i „nieorganiczne”, i otrzymał pewien rezultat.

W myśli o aktywnie działającym cielem Spinoza pozostawił nitkę, za którą pociągnął Iljenkow. Zostawmy póki co na stronie Spinozę, a zadajmy pytanie tym krytykom Iljenkowa, którzy obwiniają go o własne wtręty, pytanie to formułując następująco. Przed Wami noworodek. To ciało czy nie ciało? Jasne, że ciało. Jeśli to przyznacie, drugie pytanie brzmi: to ciało ma duszę czy też nie ma duszy, jest tylko i po prostu ciałem? Jeśli ma już duszę, a Was samych nie niepokoi takie twierdzenie, zadajmy trzecie pytanie: a jak to ciało pozyskało duszę, jeśli w nim samym z definicji zawarta być nie może? Skąd i jak wstąpiła ona do tego „po prostu ciała”? Jeśli w nie wstąpiła, to sama musi być cielesna, znajdować się w rozciągniętym cielem, zajmować miejsce, tj. mieć własny rozmiar i współrzędne w przestrzeni. Kartezjusz, człowiek konsekwentny i zdecydowany, pomieścił ją w szyszynce i... rozśmieszył wykształconą publiczność. Przed tym „teoretycznym” problemem stają przecież jednak wszyscy rodzice, patrząc do kołyski z niemowlęciem, i dla nich to problem praktyczny: czekać, aż wszystko zrobi się samo i dusza obudzi się w tym cielem, czy robić coś z tym „po prostu ciałem”, wychowywać, prowadzić, formować duszę?

Można zaostrzyć i uczynić to pytanie bardziej dramatycznym, stawiając je znowu nie jako wyłącznie teoretyczne, ale jako praktyczne. Odpowiedź znajdziemy w okrutnym eksperymencie przeprowadzonym przez samą przyrodę: u głuchoniewidomych od urodzenia dzieci. Aleksandr Mieszczeriakow²⁹ mówił: no, oni już nie tylko ludzkiej, ale nawet „zwierzęcej” psychiki nie mają; to raczej rośliny – ciała, po prostu ciała. I jeśli niczego z nimi nie robić, a tylko oczekiwać

²⁹ Aleksandr Iwanowicz Mieszczeriakow (1923–1974) – radziecki psycholog i defektolog pracujący z głuchoniewidomymi dziećmi, autor książki *Dzieci głuchoniewidome. Kształtowanie zachowania a rozwój psychiczny* (przyp. tłum.).

przebudzenia w nich duszy, to pozostaną oni po prostu ciałami-roślinami: nalejemy im do ust płynu – przełkną, nie nalejemy – będą się tylko skręcać jak robak na asfalcie.

Zatem jak: weźmiemy w rozumne ręce „po prostu ciało” i będziemy formować duszę, „lepić” cielesne, przestrzenne działania „po prostu ciała” według wzoru innych, nie tylko rozciągniętych, ale „rozumnych” ciał, rzeczy stworzonych przez człowieka i dla człowieka, czy będziemy czekać na cud? Taką właśnie kwestię rozwiązywał Iljenkow, czytając Spinozę i wnikając w jego rozważania. Wychodząc od *ciała po prostu*, posuniemy się jakoś mimo wszystko w stronę zrozumienia ciała i duszy, podczas gdy wychodząc od duszy jako *idei ciała*, nie posuniemy się w stronę naszego celu nawet na milimetr. Jeśli nie ma ciała, nie ma i idei.

Myśl Spinozy jest naprawdę złożona, nie dlatego jednak, że pisze on w sposób tajemniczy czy ciemny, ale dlatego, że jest sprzeczna. I w tym, że nie zatuszował on swoich sprzeczności, ale wystawił je na widok, tkwi jego wielkość. Iljenkow zaś starał się rozwiązać te sprzeczności, życzliwie „nie zauważając” ich u Spinozy (wobec Kartezjusza był jednak bezlitosny).

Iljenkow patrzył na Spinozę „przez pryzmat” Hegla, Marksa, Mieszczeriakowa. Patrzy on na komórkę, mając przed oczami „rozwinięte ciało”. Jego „punkt widzenia” określiła już historia kultury. Ten punkt widzenia jest nie tylko jego, ale *nasz*. Jego oparciem nie są domysły, nie bazuje on na wymyślnych „sensach” wydobywanych z tekstów w sposób dowolny lub tak samo dowolnie im przydawanych. Nietrudno byłoby zaprezentować tego typu intelektualną ekwilibrystykę, gdyby przysłała ochota. O to jednak właśnie chodzi, że Iljenkow w ogóle nie wymyśla „interpretacji”, lecz wychodzi z faktów jak Spinoza, te fakty jednak są mu już dane inaczej. W czasach Spinozy ich albo nie było, albo nie było tych pryzmatów i szkieł powiększających, dzięki którym można te fakty dostrzec. Tylko tyle, a „własne wtręty” nie mają z tym nic wspólnego. Jestem przekonany, że także po nas Spinozę będą rozumieć głębiej niż my dzisiaj. Bynajmniej nie dlatego jednak, że w jego tekstach kryją się jakieś sekrety, tajemnice czy wyższy sens, ale po prostu dlatego, że tylko mając przed oczami dąb, można zrozumieć, czym jest żołądź. Zależy, skąd patrzeć... Nietzsche np. dostrzegł w człowieku drapieżnika, Freud – małpę. Takie samo spojrzenie ma, powiedzmy, superwspółczesny Deleuze. Spojrzysz z dołu, a wyjdzie z tego „filozofia nieklasyczna”.

Tak więc „wyglądzenie” Spinozy przez Iljenkova nie wynika wcale ze wstrętnej skłonności mierzenia wszystkiego swoją miarą. Tak oczywiście bywa,

ale nie z „wielkimi”, a z miernotami. Iljenkow w takim samym stopniu szuka siebie w Spinozie, co Spinozy w sobie. To, co w nich tożsame, będzie właśnie prawdą rozumianą jako proces, jako rozwój, jako dojrzewanie wiedzy. Przecież nie można poważnie sądzić, że u Spinozy jest jedna prawda, a u Iljenkowa – inna. Prawda jest jedna, jedna na dwóch, jedna dla wszystkich, którzy cenią i chcą zrozumieć ich obu. Właśnie dlatego stosunek Iljenkowa do Spinozy to taki przypadek, poprzez który przebłyскуje całość jego stosunku do historii filozofii światowej.

Z języka rosyjskiego przełożyła
MONIKA WOŹNIAK