

Narczyz Łubnicki

Leninowska teoria odbicia w ujęciu Todora Pawłowa

Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio F, Nauki Filozoficzne i Humanistyczne 12, 1-27

1957

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.

Zadaniem materialistyczno-dialektycznej teorii przyrody jest okazanie, jak różnorodne formy przybiera proces odbijania w przyrodzie w zależności od stopnia rozwoju materii.

Przed wszystkim autor uprzytamnia czytelnikowi, czym jest, a czym nie jest dla materializmu dialektycznego materia. Jest ona zasadniczo niedefiniowalna³. Gdy Engels i Lenin nazywają ją „realnością przedmiotową”, podkreślają tylko pierwotny i determinujący jej charakter w stosunku do świadomości, ale bynajmniej nie uważają, że przez to dają naukową definicję pojęcia „materia”. Gdyby uznali przytoczoną charakterystykę za definicję, musieliby uważać za materialistów zarówno Kanta lub Hegla, jak i innych idealistów lub fideistów, którzy przecież uznawali istnienie jakichś „realności obiektywnych”, choć nadawali im charakter idei, Boga lub w najlepszym razie niepoznawalnej „rzeczy w sobie”.

Realność i obiektywność nie jest zatem wyczerpującym zespołem podstawowych cech materii, choć ją w wybitnym stopniu charakteryzuje w obrębie zagadnienia stosunku materii do poznającego ją człowieka. Za najpowszechniejsze własności materii — już niezależnie od tego zagadnienia — uznać należy przestrzeń, czas i ruch. Marks i Engels nazywają je podstawowymi formami istnienia materii. Jednocześnie Engels w *Dialektyce przyrody* przestrzega przed uznawaniem istnienia materii *in abstracto*, niezależnie od jednostkowych rzeczy materialnych. Nie ma „materii w ogóle”, jak nie ma „ruchu w ogóle”, jak nie ma — w sferze spraw ludzkich — społeczeństwa w ogóle. Wszelka cecha, własność, czynność istnieje tylko konkretnie, w danym jakimś jednostkowym przedmiocie powiązany nieskończoną liczbą wzajemnych oddziaływań z innymi jednostkowymi konkretnymi przedmiotami. Uznanie realnego, odrębnego istnienia jakiegokolwiek „przedmiotu w ogóle”, cechy oderwanej od konkretności, jest jednym z najwulgarniejszych złudzeń najbardziej mszczących się w konsekwencjach. — Do tego konkrystycznego stanowiska materializmu dialektycznego jeszcze wrócimy.

Rozwijając się nie tylko w najogólniejszych formach przestrzeni, czasu i ruchu, lecz zarazem i w bardziej specyficznych, co więcej — indywidualnych postaciach, abstrakcyjna materia ukazuje się oczom ludzkim jako konkretna, materialna przyroda — nieskończenie wielokształtna jedność podlegająca wszechstronnemu samorozwojowi. Śledząc główne etapy tego rozwoju wyróżnić można w przyrodzie trzy sfery: świat ciał nieorganicznych, świat organizmów roślinnych i zwierząt oraz świat ludzkiej rzeczywistości społecznej i jednostkowej.

³ *Tamże*, s. 342 i n.

Materia nieorganiczna dana jest w postaci koloidalnej, krystalicznej lub w kombinacji obu form. Kryształ jest bardziej stały niż koloid, ale ten drugi jest plastyczniejszy od pierwszego, aktywniejszy we współdziałaniu ze środowiskiem. „Życie” kryształu — to zespół procesów typowo fizycznych. W „życiu” koloidu biorą znaczny udział także procesy chemiczne; dlatego właśnie w procesach koloidalnych znajdujemy przejście od świata nieorganicznego do organicznego.

Ale już w świecie nieorganicznym spotykamy wszędzie procesy odbicia stanowiące tu najniższą formę tych procesów, których szczytowa postać ukaże się nam w świadomej działalności społeczeństwa ludzkiego. Odbicie w świecie nieorganicznym uwarunkowane jest przez współdziałanie między przedmiotem działającym a przedmiotem odbijającym, ale nie sprowadza się do samej zewnętrznej reakcji. Zdeterminowane przez reakcję, odbicie nie znika całkowicie wraz z jej ustaniem, lecz traci jedynie swą aktualność przechodząc w stan potencji w postaci „śladu” lub „predyspozycji”. W określonych warunkach odbicie znów odzyskuje aktualność: ciało reaguje na zewnątrz nie tylko zgodnie z nowymi warunkami zewnętrznymi, lecz także zgodnie ze swą naturą wewnętrzną, uwarunkowaną „śladami” lub „predyspozycjami” nabytymi w przeszłości. Na przykład, pisze Pawłow, każdy dobry mechanik, inżynier lub muzyk wie, że istnieje różnica między narzędziem już używanym, a jeszcze nie używanym i że każde narzędzie przebywa pewien okres „adaptacji”, dopóki nie „przystosuje się” w sposób optymalny do pracy. Nie ma tu oczywiście ani pamięci, ani woli, ani jakiegokolwiek podobnej własności psychofizjologicznej, a jednak musimy tu założyć wpływ uprzedniego „doświadczenia” kumulującego się właśnie w postaci odbicia pojętego jako własność wszelkiej materii.

Do najniższych form odbicia należą między innymi odbicie lustrzane (na przykład w wodzie) i rezonans akustyczny: współdrżanie. Już tu — w świecie nieorganicznym, w sferze zjawisk prymitywnie fizycznych, stwierdzić można ten zasadniczy fakt, że nawet na najniższym stopniu odbicie jest uwarunkowane nie tylko naturą przedmiotu działającego, lecz w równej mierze naturą rezonatora: na jeden i ten sam dźwięk różnie reaguje kieliszek, struna i membrana stalowa. Odbicie — świetlne czy dźwiękowe — nigdy nie jest ani mechaniczną bierną kopią przedmiotu działającego, ani izolowanym od środowiska „stanem czysto wewnętrznym” przedmiotu, na który skierowane jest działanie; lecz jest dialektyczną jednością, w której stopione są czynniki wewnętrzne i zewnętrzne. Reakcja zewnętrzna, ujawniająca się w przeciwdziałaniu, i reakcja wewnętrzna, będąca odbiciem w rozumieniu leninowskim, są dialektycznie wzajemnie uwarunkowane — i różnią się, przelewają się w

siebie zarazem, to jest powstają, rozwijają się i giną jako przypadki szczególne, jako formy ujawniania się jedyne w swej wielopostaciowości powszechnego oddziaływania wzajemnego między rzeczami. Reagując zewnętrznie rzeczy rozwijają jednocześnie swe określone stany wewnętrzne będące właśnie „odbiciami”. Każde bowiem odbicie jest nie tylko swoistą kopią przedmiotu działającego, lecz i szczególnym stanem wewnętrznym przedmiotu odbijającego. Gdy znika zewnętrzny, realny przedmiot, który w procesie oddziaływania wzajemnego odbił siebie w przedmiocie odbijającym, odbicie nie znika od razu (nawet w przedmiocie najelementarniejszym — w elektronie), lecz trwa w przedmiocie odbijającym jako „ślad” lub jako predyspozycja. Można przez analogię z odbiciami wyższych stopni nazwać ów ślad „pamięcią” materii lub jej „doświadczeniem”, ciągle pamiętając jednak o tym, że nie wolno tych stanów i procesów animizować: na szczeblu świata nieorganicznego nie ma mowy o istnieniu jakichkolwiek zjawisk psychicznych.

Właśnie dlatego, że odbicie na wszelkim szczeblu jest stanem wewnętrznym, uwarunkowanym nie tylko naturą przedmiotu działającego, lecz i naturą przedmiotu odbijającego, zachodzi ono różnie w różnych ciałach i cząstkach nieorganicznych: w koloidach inaczej niż w kryształach, atomie, elektronie itd. Zarówno kryształ, jak i koloid odbijają wewnętrznie otaczające je środowisko, ale w koloidzie odbicie jest plastyczniejsze, bardziej urozmaicone, a przez to bardziej czynne.

I oto z chwilą, gdy to wewnętrzne, nagromadzone w koloidzie „doświadczenie” osiąga określony stopień jakościowo-ilościowy i gdy warunki mechaniczne, fizyczne i chemiczne stają się optymalne, następuje, twierdzi autor, skok dialektyczny: przejście od koloidu nieorganicznego do organicznego, to jest od materii nieżywej do żywej.

Pawłowi wyjaśnia, dlaczego badacz zmuszony jest założyć, że materia rozwija się skokami jakościowymi: bez tego założenia musiałoby się przyjąć, że już na przykład w jądrze atomowym zawiera się niezmiernie mały, ale ukształtowany *homunculus*. Powrócilibyśmy zatem do dawno odrzuconej, bo absurdalnej „teorii szufladkowej”.

Ale życie, choć jest jakością nową, jednakże nie powstało bez długiego przygotowania ilościowego, jak nieoczekiwany „strzał rewolwerowy”, by użyć obrazowego porównania Plechanowa. Życie nie jest przyniesione na naszą ziemię z zewnątrz, twierdzi Pawłowi. Takie przypuszczenie odsuwałoby tylko trudność wytłumaczenia pochodzenia życia, a wcale by jej nie przezwyciężało. Opierając się na badaniach Oparina, Pawłowi wskazuje na koacerwaty jako na te dynamicznie zrównoważone twory koloidalne, które najlepiej predestynowane są na ogniwa poprzedzające powstanie istot żywych, ponieważ: 1) są już wyraźnie izolowane od śro-

dowiska wodnego, 2) mają całkiem określoną budowę i 3) posiadają już zdolność adsorpcji — nieodzowny warunek przyszłej przemiany biologicznej. Z koacerwatów drogą długiego swoistego doboru naturalnego wyodrębniły się w zamierzchłej przeszłości najbardziej złożone związki strukturalne, które w odpowiednich warunkach świetlnych, cieplnych itp. przekształciły się w najprostsze organizmy.

„Doświadczenie życiowe” organizmu jest syntezą wszystkich śladów-odbić, jakie wycisnęło na nim dotychczasowe środowisko. Ślady te nie mają u roślin (a w pewnej mierze i u wyższych organizmów) charakteru psychicznego; przez to jednak nie przestają być odbiciami w rozumieniu leninowskim, to jest własnością powszechną materii pokrewną w istocie czuciu, choć z nim nie tożsamą.

Haberland i inni badacze tłumaczą zdolności geotropiczne roślin ruchami ziarenek skrobi w plazmie i procesami zachodzącymi w komórkach posiadających wrażliwe błony protoplazmatyczne: ziarnka, przemieszczając się w zależności od położenia rośliny, drażnią różne strony błony „orientując” roślinę lub poszczególne jej narządy geotropicznie. Ta teoria statolityczna i inne podobne tłumaczą wprawdzie mechanizm reakcji zewnętrznych, ale zupełnie pomijają zmiany wewnętrzne zachodzące w roślinie, zauważa Pawłow: przecież w ścisłym związku z reakcjami zewnętrznymi i na ich podstawie organizm odbija rzeczy także wewnętrznie, zachowując i organizując ślady-odbicia, które, odpowiednio skumulowane, wywierają pokaźny wpływ na całe zachowanie się organizmu. Biologowie nie doceniają tej okoliczności, zarzuca Pawłow, że „wrażliwość niektórych roślin, choć nie jest jeszcze czuciem, jest tu jednak bliska czuciu, to znaczy stanowi przejściową ku niemu formę”; zapominają, że „wrażliwość” skierowana ku przedmiotom zewnętrznym odpowiada u roślin „samopoczuciu”, które jest równie dalekie od świadomości zwierząt wyższych jak i od zwykłego materialnego istnienia kolidu nieorganicznego lub kryształu.

Rośliny nie przeżywają, a mimo to żyją, przystosowują się i walczą. Można mówić o „wrażliwości” roślin, gdyż takie rośliny jak muchołówka lub mimoza wykonują bardzo skomplikowane i celowe ruchy, choć bez udziału świadomości.

Pawłow przypomina, że Engels wyróżnia jako zasadnicze typy ruchów w przyrodzie procesy fizyczne, chemiczne, biologiczne i psychologiczne. W materii nieorganicznej zachodzą tylko procesy fizyczne i chemiczne. W świecie organicznym zjawiają się skokowo, jako nowa jakość, procesy biologiczne. Przypatrzmy się na przykład kawałkowi czystego żelaza poddanego utlenianiu. Gdy tworzy się tlenek żelaza, poprzedni kawałek czystego żelaza przestaje istnieć. Ciało zaś organiczne (białko), asymiluj-

jąc produkty przemiany biochemicznej jakiejś substancji, zachowuje swą naturę tego samego białka, zachowuje swą specyficzną strukturę i swe specyficzne funkcje. Jedność, indywidualność, seria przeszłych odbić wewnętrznych kumulująca się w postaci doświadczenia — zostają zachowane w świecie organicznym, a nawet przekazywane są dziedzicznie; jakże to wszystko, co obserwujemy w tym świecie, odiegłe jest od tego, co znajdujemy w materii nieorganicznej!

Wszystkie zasadnicze typy procesów przyrody różnią się od siebie jakościowo: wyższe formy ruchów nie mogą być bez reszty sprowadzone do form niższych. Ale jednocześnie każda forma niższa ma coś wspólnego z wyższą. Między wszystkimi formami ruchów istnieje przejście, jakiś zewnętrzny związek. Gdybyśmy temu zaprzeczyli, musielibyśmy przypuścić, że wyższe typy ruchów powstały absolutnie z niczego, co jest nie do przyjęcia. Skok dialektyczny polega właśnie na tym, że z jednej strony zasadnicze typy procesów różnią się między sobą jakościowo, z drugiej zaś — forma wyższa zawiera zawsze w sobie niższą jako składnik „dialektycznie przewycięzony”. To stanowisko dialektyczne podsygnalizowało Marksowi i Engelsowi odrzucenie zarówno hylozoizmu jak i wulgarne mechanicyzmu. Procesy życiowe i psychiczne nie są własnościami wszelkiej materii, ani też nie są całkowicie sprowadzalne do najniższych form ruchów materii: powstają one w postaci nowych jakości na odpowiednim szczeblu materii dostatecznie wysoko uorganizowanej.

Materia nieorganiczna jest nosicielką wyłącznie ruchów fizycznych i chemicznych. Procesy biofizyczne i biochemiczne, stanowiące najprymitywniejszy sposób przystosowania się do otoczenia, zjawiają się już na podłożu ciał organicznych. Powstanie „wrażliwości biologicznej” wiąże Pawłow, idąc za wskazówkami Engelsa, ze szczególnym, „dotąd nie zbadanym” typem ciał białkowych. Następny skok jakościowy stanowi czucie mogące powstać dopiero na podłożu przynajmniej zaczątkowych elementów odbierającego i reagującego aparatu nerwowego. Myślenie zwierząt i wyższy typ myślenia człowieka powstają, jako nowa jakość, w związku z rozwojem układu nerwowo-mózgowego, a w szczególności mózgu.

Engels nie odmawia zwierzętom wyższym zdolności myślenia: fantazjowania, analizowania, abstrahowania, eksperymentowania itd. Ale zdolność zastanawiania się nad samym procesem i naturą myślenia, umiejętność dialektycznego operowania pojęciami przypisuje Engels wyłącznie człowiekowi. Tylko człowiek może przekroczyć granice swego bezpośredniego biologicznego doświadczenia rodowego i w procesie jakościowo nowej działalności twórczej powołać do życia rozległe dziedziny kultury: naukę, sztukę itp. W działalności tej przejawia się ta najwyższa

forma świadomości, która jest właściwa tylko człowiekowi i którą można nazwać „świadomością siebie” lub „samoświadomością”. Już Engels podkreślił w *Dialektyce przyrody*, że najbardziej typowa dla myślenia ludzkiego jest ta forma świadomości, która umożliwia człowiekowi stworzenie nauki powodując to, że człowiek nie tylko myśli o realnych rzeczach napotykanym w praktyce życiowej, lecz potrafi myśleć także o własnym myśleniu, ciągle je udoskonalając. To myślenie naukowe o samym myśleniu naukowym, ta samoświadomość jest procesem typowo dialektycznym, pisze Pawłow, i dlatego ma rację Engels twierdząc, że właśnie myślenie dialektyczne jest najbardziej typowe dla człowieka jakościowo różniąc tym samym psychikę ludzką od zwierzęcej.

Przyczynę osiągnięcia przez człowieka nieporównanie wyższego niż u innych zwierząt poziomu myśli widzi Pawłow zgodnie z Engelsem w uspołecznionej pracy wytwórczej. Trudno odmówić zwierzętom zdolności wykonywania pracy, a nawet posługiwania się narzędziami; wystarczy przyrzeć się czynnościom mrówek wlokących żdziebełko lub małpom rzucającym we wroga orzechami kokosowymi. Ale ani jedno zwierzę, prócz człowieka, nie potrafi wyprodukować sobie narzędzia pracy, i to przede wszystkim odróżnia działanie człowieka od zachowania się innych zwierząt. Człowiek w ciągu swego rozwoju nauczył się nie tylko wytwarzać bezpośrednie narzędzia pracy, lecz i narzędzia do produkowania coraz to lepszych i bardziej skomplikowanych narzędzi. Tak powstała technika — dziedzina zupełnie obca wszystkim zwierzętom. Człowiek stał się predestynowany do jej stworzenia dzięki pewnym osobliwościom fizycznym (postawa stojąca, kształt ręki, budowa elementów głosotwórczych), a przede wszystkim dzięki uspołecznieniu.

Pojęcia, sądy, wnioski, metoda naukowa i system naukowy — to są wyłącznie formy myślenia ludzkiego. U zwierzęcia znajdziemy jedynie odległe podobieństwo rozumowania. Przyczynę tej „niższości” zwierzęcia upatruje Pawłow w niezdolności do autentycznej pracy (wytwórczej), w braku środowiska istotnie społecznego i w nieznanomości sztuki mówienia.

Analiza złożonego procesu mówienia u człowieka pokazuje, jaką rolę odgrywają w tym procesie czucia, wyobrażenia, pojęcia i sądy. Czucie jest „żywym i bezpośrednim oglądem”; pojęcie daje pośrednie, ale głębsze, wszechstronniejsze i bardziej istotne poznanie rzeczy i stosunków między nimi. Różnica między sądem a pojęciem jest analogiczna do różnicy między procesem a jego wytworem. Pojęcie — w myśl określenia Lenina — to „węzeł”, w którym splótł się szereg sądów. Poszukując wspólnego wyniku „krystalizacji” kilku sądów dochodzimy do pojęcia — tworzącego względnie stałego. I odwrotnie: przez analizę pojęcia można wy-

kryć serię sądów, które do niego doprowadziły w dynamicznym procesie rozumowania.

Czucia, wyobrażenia, pojęcia, sądy i rozumowania nazywa Pawłow „podstawowymi formami myślenia naukowego”. Do nich też zalicza metodę i system o charakterze „specjalnie naukowym” oraz „ogólnie naukową” metodę i system filozoficzny (światopoglądowy), stosujące jako kryterium praktykę rewolucyjno-społeczną. Stosunek metody do systemu jest analogiczny do stosunku sądu do pojęcia: metoda prowadzi do systemu, który ma charakter bardziej konserwatywny, metoda też wyprowadza z systemu jako forma myślenia bardziej dynamiczna niż system. Wszystkie wymienione formy poznania naukowego, wzięte w całej swej różnorodności i w wyższej jedności, pozwalają budować naukę, która jest dialektyczną jednością: 1) systemu pojęć, kategorii, praw itp., 2) metody poznawania i 3) związku z praktyką stanowiącą punkt wyjścia, najwyższy cel i ostateczny miernik poznania ludzkiego.

Poznanie naukowe stanowi najwyższą formę świadomości w rozwoju człowieka. Świadomości nie należy pojmować w stylu metafizyczno-mistycznym jako jakiejś materialnej, odrębnej substancji istniejącej rzekomo niezależnie od ciała. Z drugiej strony popełniłoby się błąd wulgarne materializmu, gdyby się utożsamiało świadomość z aparatem nerwowo-mózgowym będącym jej nieodłącznym podłożem. Świadomość jest, jak klasycznie określił Lenin, własnością wysoko uorganizowanej materii, nie dającą się od niej oddzielić, zmieniającą się, rozpadającą się lub ginącą wraz ze zmianą, rozpadem lub zanikiem wyższego organizmu. Innymi słowy: świadomość jest szczególną, wyższą, niezmiernie skomplikowaną formą ruchu materii i nie może być przeciwstawiona materii, ponieważ nie ma materii bez (tego lub owego) ruchu.

Można materię ująć najogólniej, powiada Pawłow, i przyjąć, że materia w tym najogólniejszym znaczeniu przejawia się w dwóch formach: przestrzennej (zewnętrznej) i dynamicznej (wewnętrznej). Świadomość jest tedy najbardziej skomplikowaną, najwyższą formą dynamiczno-intensywną „strony” materii, jej stanem „wewnętrznym”. Oczywiście, nie należy rozumieć tego „wewnątrz” w sensie przestrzennym.

Ale jeżeli świadomość nie jest odrębną substancją duchową, zastrzeżę się Pawłow, nie znaczy to jeszcze, że życie psychiczne człowieka stanowi jakąś prostą, mechaniczną mozaikę („wiązkę”) czuć, myśli, wzruszeń i postanowień. Przeciwnie, świadomość, będąca syntetyczną własnością organizmu ludzkiego, stanowi wyższą organiczną całość, którą wolno nazwać „jaźnią”, „duszą”, podkreślając przez to jej charakter integralny, choć bynajmniej nie substancjalny. Jedność i nieepifenome-

niczność świadomości jest faktem, którego nie może negować lub niedoceniać żadna psychologia, jeżeli ma być istotnie psychologią naukową, oświadcza autor.

Zgodnie z istotną tendencją materializmu dialektycznego Pawłow zajmuje stanowisko konsekwentnie konkretystyczne. Nie ma własności poza rzeczami, do których należą: nie ma barwy czy ruchu „w ogóle”. To też „świadomość w ogóle”, którą uroił sobie Kant, a za nim Rehmke i jego szkoła — jest fikcją. Przecież nawet „materia w ogóle” nie istnieje, bo nie ma materii poza jednostkowymi, konkretnymi ciałami materialnymi; cóż dopiero „świadomość w ogóle”. Wszak świadomość jest niepodzielną własnością materii i bez niej istnieć nie może. Zwolennicy Rehmkego i wielu innych idealistów sądzą, że „świadomość społeczna” lub „duch narodowy” są jakąś niematerialną substancją istniejącą „poza” lub nawet „ponad” indywidualnymi świadomościami poszczególnych ludzi. Ale — pisze Pawłow — jak nie ma odrębnych, samodzielnych, kolektywnych oczu, uszu, mózgu, tak też nie ma samodzielnej zbiorowej „duszy”. Czuje, cierpi, dąży, myśli nie „duch narodowy”, lecz zespół indywidualnych podmiotów społecznych. A właśnie dlatego, że myślą (i działają) jako istoty społeczne, powstają w rezultacie — myśli, życzenia, nastroje, cele itp. mające charakter społeczny, a nie osobisty.

Lenin określił świadomość jako swoistą, najwyższą formę odbicia, właściwą wysoko uorganizowanej materii. Pamiętamy, że zdolność odbijania właściwa jest według Lenina wszelkiej materii. W świecie nieorganicznym jest to tylko „rezonans”. U roślin i zwierząt niższych ujawnia się już jako „wrażliwość” biologiczna. U zwierząt wyższych odbicie przybiera formę coraz to doskonalszej świadomości: czucia, wyobrażenia i myślenia pojęciowego. Ale tylko u człowieka zachodzi zjawisko „samoodbicia” świadomości mającej za przedmiot własne myślenie.

Na najniższych szczeblach ewolucji niezmiernie trudno odróżnić reakcje zewnętrzne (fizyczne, chemiczne) ciał od ich stanów wewnętrznych stanowiących najbardziej prymitywną formę odbicia. Jednakże już u rośliny widoczne jest „doświadczenie życiowe” (jeszcze nieświadome) stanowiące zespół „śladów-odbić”, wyznaczające jej zachowanie się na przyszłość i dające się odróżnić od taktyzmów, tropizmów i innych odruchowych sposobów reagowania na świat zewnętrzny.

U zwierząt ogół podświadomych „śladów-odbić”, dziedziczonych przez pokolenia, stanowi i n s t y n k t pozwalający już na bardzo złożone i celowe reakcje zewnętrzne. Coraz doskonalszą świadomość osiągają u zwierząt — w miarę ich ewolucji — takie coraz bardziej komplikujące się formy odbicia jak: czucie, wyobrażenie, pojęcie; umożliwiają one nieraz niezmiernie złożone działanie dowolne.

Na najwyższym szczeblu znajduje się ten typ świadomego odbicia, który jest właściwy tylko człowiekowi. Ta forma odbicia, mówi Pawłow, jest niezmiernie odległa od tego, co klasycy marksizmu często podają za formę typową: od odbicia lustrzanego. Nie ma żadnej podstawy ku temu, by sprowadzać poznawcze wyobrażenie wzrokowe do zwykłego zjawiska optycznego lub chemicznego rozgrywającego się w siatkówce. Gnoseologiczna teoria odbicia nie neguje faktów lustrzanego odbicia, ale nie może zadowolić się tylko takim rozumieniem, w którym odbicie występuje wyłącznie jako zjawisko fizyczne lub fizjologiczne. Istota i akt wyobrażenia poznawczego są bez porównania wyższe jakościowo. Przede wszystkim są procesem społeczno-historycznym, a nim nie jest oczywiście żadne odbicie lustrzane. Ludzkie „doświadczenie wewnętrzne”, będące kumulacją niezmiernie wielu odbić najwyższego typu, stanowi przebogatą wiedzę o świecie skryształizowaną w pojęciach i rozwijającą się w sądach i rozumowaniach. Na tym stopniu łatwo odróżnić „stan wewnętrzny” człowieka, od jego „reakcji zewnętrznej”, innymi słowy: wiedzę i doświadczenie człowieka od działania ludzkiego przejawiającego się we wszystkich dziedzinach kultury i życia.

Określając odbicie jako s t a n w e w n ę t r z n y materii, Pawłow zwraca uwagę na doniosłą rolę tego czynnika w ewolucji materii. Nie negując w najmniejszym stopniu wpływu czynników zewnętrznych (środowiska) na rozwój materii, autor podkreśla jednak, że bez uwzględnienia oddziaływania stanu wewnętrznego, ukształtowanego przez odbicie zachodzące w ciałach materialnych, nie da się wytłumaczyć szeregu podstawowych faktów doświadczenia.

J a k na przykład wyjaśnimy fakt, że organizmy, a w szczególności ludzie, mogą w tych samych warunkach środowiska zachowywać się całkiem różnie, każdy w sposób sobie tylko właściwy, jeżeli nie weźmiemy pod uwagę swoistych stanów wewnętrznych będących przyczynami tego rozmaitego zachowania się? W ostatnich swoich badaniach nad ogólnymi i szczegółowymi typami wyższej czynności nerwowej zwierząt i ludzi akademik I. Pawłow zwraca właśnie uwagę na to, że różne temperamenty reagują różnie na jedno i to samo podrażnienie zewnętrzne, co świadczy o potężnej roli czynnika wewnętrznego w życiu organizmów. Oczywiście, zastrzega się autor, na niższych szczeblach drabiny ewolucyjnej, gdzieś u pierwotniaków, zróżnicowanie indywidualne zachowania się jest jeszcze słabe, ale u zwierząt wyższych jest ono już bardzo wyraźne, a u człowieka zyskuje znaczenie decydujące w określonych warunkach obiektywno-historycznych.

Należy też pamiętać o tym, że im wyższy jest organizm, a tym samym jego forma odbicia, tym bogatsze staje się nie tylko jego doświadczenie,

lecz i dziedzictwo po przodkach. To, co nazywamy dziedzicznością u człowieka, pisze Pawłow, nie jest wyłącznie wynikiem działania środowiska i doboru naturalnego. Dziedziczą się nie tylko reakcje zewnętrzne, lecz i jakości wewnętrzne kumulowane przez poprzednie pokolenia. Dialektyczny materialista nie powinien lękać się słowa „wewnętrzny”, oświadcza autor. Przecież ostatecznie wszelkie wzajemne oddziaływanie między rzeczami stanowi już formę wewnętrznego, dialektycznie sprzecznego samorozwoju przyrody. Pojęcie „wewnętrzności” nabiera znaczenia metafizycznego i idealistycznego tylko wtedy, gdy zostaje oderwane w sposób bezwzględny od „zewnętrzności” i jej przeciwstawione. Materialistyczno-dialektyczne pojęcie czynnika wewnętrznego okazuje się niezbędne dla wszystkich dziedziczności w ogóle. Przez to jednakże nie tylko nie zostaje odrzucone, lecz właśnie musi być założone pojęcie zewnętrznego oddziaływania między organizmem a środowiskiem.

Zagadnienie ewolucji odbicia w przyrodzie należy do fizyki, biologii i psychologii — dziedzin, które poddaliśmy pobieżnemu przeglądowi wraz z autorem. Obecnie wraz z nim sięgamy do teorii poznania i rozpatrzmy zasadnicze zagadnienie ze sfery świadomego odbicia ludzkiego: jaki jest stosunek odbicia do jego przedmiotu?

Odbicie na szczeblu poznania ludzkiego nazywa Marks ideą. Idea jest „materia, przeniesioną do głowy ludzkiej i w niej przerobioną”. Już samo to sformułowanie świadczy o tym, że idea przedmiotu realnego nie jest zwykłym odbiciem. Pawłow mocno akcentuje odmiennosc idei od jej przedmiotu, nazywając ją „podmiotowym obrazem przedmiotowych rzeczy”. Idea bowiem, będąc specyficznym odbiciem otaczającej rzeczywistości w głowie ludzkiej, musi z konieczności wyrażać stan sił, zdolności i tendencji podmiotu poznającego. Sama struktura i właściwości funkcjonalne ludzkiego aparatu nerwowo-mózgowego, ludzkich narządów zmysłowych i społecznie uwarunkowanej indywidualności ludzkiej — wyciskają nieuchronnie swe piętno na ideach człowieka, nadając im charakter niezaprzeczenia podmiotowy. Co więcej, każda idea ma swój podmiotowy, emocjonalny ton.

Najbardziej charakterystyczną różnicą między ideą rzeczy materialnej a samą tą rzeczą polega na tym, wyjaśnia Pawłow, że idea jest niematerialna, nieprzestrzenna, istnieje tylko w naszej głowie, w naszej świadomości, wówczas gdy przedmiot materialny posiada własności prze-strzenne i istnieje poza naszą świadomością. Różnica tkwi więc w samych własnościach materiału. Natomiast pod względem treści idea jest mniej lub więcej trafną kopią przedmiotu. Autor wyjaśnia to na następującym przykładzie. Na ideę trójkąta, którą operuje matematyk, składają się

takie cechy jak trójboczność, trójkątność itd. Te własności zostały przeniesione bez większych zmian z przedmiotów materialnych do głowy geometry. Ale znalazłszy się tu, zostały one wyłączone ze sfery realnego oddziaływania wzajemnego i nabyły charakteru „czegoś niematerialnego, czegoś duchowego, czegoś umysłowego lub dokładniej — czegoś idealnego”. W ten sposób materia, przeniesiona i „przeobrażona” w głowie ludzkiej (czyli w świadomości⁴) straciła całą swą materialność, całą swą cielesność i przekształciła się w ideę. Idea ludzka nie jest odbiciem lustrzanym przedmiotu. Obraz lustrzany, na przykład róży, ma charakter fizyczny, jest w zupełności i dokładnie zlokalizowany w przestrzeni, ograniczonej lustrem; obraz psychiczny natomiast, nawet wtedy, gdy jest obrazem figur geometrycznych, sam nie może być zlokalizowany przestrzennie.

Obraz fizyczno-lustrzany może być ujęty zmysłowo; obraz poznawczy nie jest dostępny poznaniu zmysłowemu innego człowieka, tym bardziej nie da się sfotografować. Pawłow przyznaje, że można sfotografować mózg i sporządzić elektrogramy z najbardziej zawitych jego czynności. Jednakże sfotografować s a m e j myśli, s a m e g o czucia czy wyobrażenia, s a m e j idei — niepodobna.

To, że nie można uprzestrzennić idei, nie przeszkadza temu, że można ująć w idei przestrzeń.

Gdy przestrzeń jest odbita w świadomości człowieka, nie traci ona charakteru przestrzennego, mimo że traci swą obiektywno-realną materialność, czyli przestaje być obiektywnie-przestrzenna. Materialista dialektyczny musi, według autora, przyjąć nieprzestrzenność (w sensie materialnym) zjawisk psychicznych, mimo że są funkcją rozciągniętego mózgu.

Ale skoro materializm dialektyczny uznaje realność i specyficzność (choć nie odrębne istnienie) zjawisk i rzeczy duchowych, musi też uznać wartość specjalnych „nauk o przedmiotach duchowych”. Autor ma na myśli nauki humanistyczne, którym przypisuje niezwykle doniosłą rolę w dziejach kultury ludzkiej. Chodzi o „opanowanie sił ludzkiego ducha i o skierowanie ich na drogę realizacji pełnego panowania człowieka nad... własną myślą, nad świadomością”.

Autor podkreśla, że podmiotowy charakter idei godzi się najzupełniej z jej niezmiernie ważną funkcją przedmiotową. Z jednej strony idea stale i nieuchronnie zawiera to, czego brak w samych przedmiotach: inaczej nie byłaby n a s z ą, l u d z k ą ideą; z drugiej strony stale i nieuchronnie zawiera coś, co pochodzi od samego przedmiotu: inaczej byłaby snem fantasmagorycznym, a nie ideą. Idea nie jest nigdy nieruchoma, statyczna, lecz jest „wiecznie dialektycznym, sprzecznym procesem

⁴ Interesujące to utożsamienie pochodzi od samego Pawłowa.

zbliżania się do przedmiotu, nigdy jednak nie prowadzącym do całkowitego, bezwzględego pokrycia się z nim". Lenin w zgodzie z Marksem i Engelsem nieustannie podkreśla, że w czuciach ludzkich odbita jest obiektywna realność czyli materia. Nawet w złudzeniu zmysłowym dana nam jest obiektywnie-wierna treść, ujawniająca się w całej swej prawdziwości po przeprowadzeniu korekty ze strony innych zmysłów, doświadczenia i całej praktyki społecznej. Późnanie nie jest procesem prostym. Lenin, opierając się na nauce Marksa i Engelsa, określa poznanie jako dialektycznie sprzeczny, niezmiernie złożony, żywy proces, rozwijający się po spirali, wieczny proces rozróżniania lub przeciwstawiania, ale jednocześnie uzgadniania idei z przedmiotem odbijanym.

Z tego, że w naszych podmiotowych przedstawieniach dana jest sama materia (choć nie całkowicie i nie od razu), wyprowadza Lenin wniosek, że w naszych postrzeżeniach zmysłowych i przedstawieniach stale i nieuchronnie zawiera się element bezpośredniości. Z tego wynika dalej, kontynuuje Lenin, że kantowskie „rzeczy w sobie” są całkowicie poznawalne zarówno w swym istnieniu jak i w swych własnościach i realnych stosunkach.

Lenin uświadamia sobie, że zajmuje w tej wypowiedzi stanowisko naiwnego realizmu i wyjaśnia, że naiwny realizm — naturalny pogląd każdego niemędrkującego człowieka — nie jest w istocie niczym innym jak żywiołowo pojętą i stosowaną w praktyce teorią odbicia, według której rzeczy istnieją niezależnie od świadomości i są w niej bezpośrednio lub pośrednio odzwierciedlone.

Bezpośrednie poznanie świata dają (odpowiednio skorygowane) zmysły; pośrednią wiedzę o nim daje myślenie. Lenin zwraca uwagę na szczególną wartość poznania pośredniego, poznania za pomocą pojęć, kategorii, praw. Pojęcia i sądy odbijają to, co w rzeczach jest najistotniejsze, najgłębsze, niedostępne dla zmysłów, a jednak w postaci praw obowiązujące cały wszechświat. Abstrakcja materii, prawa przyrody, prawa ekonomiczne odbijają przyrodę głębiej i pełniej niż czucia, przypomina Pawłow myśl Lenina. Podobnie wyższa matematyka, abstrahująca w znacznej mierze od wyobrażeń zmysłowych, odbija skomplikowane stosunki ilościowe między rzeczami realnymi lepiej i dokładniej niż arytmetyka, oparta bezpośrednio o dane zmysłów. Nie ma w tym nic dziwnego — wyjaśnia Pawłow — gdyż nawet najodleglejsze od rzeczywistości abstrakcje są odbiciami rzeczywistości i to tym wierniejszymi, im szersza była baza spostrzeżeń, na której się doszło do uogólnień: wszak spostrzeżenia (elementarnie: czucia) w zasadzie wiernie odbijają rzeczywistość.

Plechanowska teoria hieroglifów, według której poznanie operuje

tylko symbolami całkiem różnymi od realnych rzeczy, a do realności samej nigdy nie sięga — musi być uznana za błędną. Z drugiej strony jednak równie błędna jest teoria amerykańska neorealistów, utożsamiających całkowicie idee z rzeczami realnymi. Według nich, sztycy Pawłow, rzeczy same wchodzą do świadomości poznającego tak bezceremonialnie jak na przykład Yankee i John Bull wchodzą na ziemię „dzikusów”. Nie uświadamiają sobie oni tego, że rzecz materialna, przeniesiona do głowy ludzkiej, dematerializuje się, staje się ideą — różną od rzeczy, a jednak stale dialektycznie do niej się zbliżającą.

To zbliżenie się do rzeczy następuje w dwóch etapach: poprzez czucia, odbijające głównie jakości rzeczy, i poprzez myślenie odbijające głównie stosunki między rzeczami. Użyty w obu przypadkach wyraz, „głównie” wskazuje na to, że nie ma z a s a d n i c z e j różnicy w funkcji czucia i myślenia ze stanowiska materializmu dialektycznego. Czucie nie jest pozbawione zdolności odbijania stosunków: nie można na przykład spostrzegać czerwonego jabłka, nie ujmując go jako w i s z ą c e g o na drzewie lub t p. Z drugiej strony myślenie, wyprowadzające się z czucia i do niego w ostatecznym wyniku poznania powracające, nie może, odbijając stosunki między rzeczami, nie brać wcale pod uwagę samych rzeczy: byłaby to (poroniona zresztą) ucieczka od rzeczywistości, która jest zawsze konkretna, i taka czynność myślowa, prowadząca do bezużytecznych, pustych abstrakcji, zemściłaby się niebawem na wykonującym ją człowieku.

Ostre, bezwzględne, metafizyczne przeciwstawienie czucia myśleniu jest z gruntu błędne. Logika wyrosła z doświadczenia zmysłowego. Pojęcia i sądy logiczne są uogólnieniem danych praktyki materialno-społecznej nabytych w ciągu wielowiekowego rozwoju ludzkości. Chociaż pojęcia i sądy logiczne mają charakter abstrakcyjny, są one w istocie swej głęboko historyczne, stwierdza autor. Zresztą cała nauka, pojęta jako nieustannie rozwijające się odbicie rzeczywistości, jest h i s t o r i ą w najszerszym znaczeniu tego słowa.

Nauka ma na celu ustalenie p r a w d y, to jest — precyzuje autor — historycznego procesu odbicia rzeczywistości w społecznej świadomości ludzkiej. Prawda wzięta w całym swym zakresie, jest tym samym, co nauka. I jak nauka nie jest w stanie dać ostatecznej, wyczerpującej odpowiedzi na pytanie o charakter i ustrój rzeczywistości, lecz jedynie względnie najtrafniejszą w danym okresie wiedzy, tak też i prawda, jako ludzka forma odbicia, jest tylko względnie stałym wynikiem myślowego wysiłku człowieka. Pojęta zaś jako proces, musi być uznana za proces nieskończony, ponieważ odbija nieskończony rozwój świata przedmiotowego. Prawda, jak poznanie ludzkie, jest jed-

nością dialektyczną przedmiotowości i podmiotowości, abstrakcyjności i konkretności, bezwzględności i względności.

Zbliżyliśmy się do końcowych rozważań autora na temat gnoseologicznej istoty teorii odbicia. Autor zaznacza, że przeciwko tej teorii podniesiono trzy główne zarzuty, i kolejno poddaje je krytyce.

1. Zarzut Malebranche'a, powtarzany niejednokrotnie po dziś dzień, jest następujący. Szukamy prawdy, która polega na zgodności idei z przedmiotem rzeczywistym. Ale jak możemy ustalić tę zgodność, skoro wymagałoby to już uprzedniego poznania przedmiotu, by móc następnie porównać go z ideą? Otóż jeżeli poznajemy przedmiot poza ideą, idea przedmiotu staje się zbyteczna. Jeżeli zaś nie poznajemy przedmiotu, nie jesteśmy w stanie wiedzieć cokolwiek o prawdziwości naszych idei.

Zarzut ten usiłuje zbić autor dwoma argumentami: a) idea nie jest zbyteczna, bo nie jest tożsama z przedmiotem, lecz zawiera elementy podmiotowe; b) przedmiotów co prawda nie poznajemy bezwzględnie obiektywnie, ale porównując ze sobą różne nasze idee o przedmiocie i opierając się na ogólno-ludzkiej praktyce, mamy wystarczające podstawy do tego, by ustalać prawdy, to jest zgodność naszych idei z przedmiotami realnymi, których są odbiciem.

2. Zarzut intuicjonistów, immanentystów, neorealistów i innych: jeżeli nasze idee są skutkiem oddziaływania przedmiotu na nasze narządy zmysłowe i mózg, to mogą one być zupełnie niepodobne do przyrody; toteż nie ma się prawa uważać naszych idei za co innego niż symbole, „hieroglify” rzeczy.

Na to odpowiada autor, powołując się na znaczenie praktyki ludzkiej: ludzie nabywają idee w procesie realnego wzajemnego oddziaływania na siebie ludzi i rzeczy. Idee nie są zatem wynikiem tylko biernej kontemplacji, lecz są na każdym kroku korygowane przez działania.

3. Trzeci zarzut skierowany jest przeciwko samopoznaniu, któremu odmawia się charakteru odbicia, ponieważ przedmiot i idea są rzekomo w omawianym przypadku identyczne. — Autor protestuje przeciwko takiemu statycznemu i absolutystycznemu rozumieniu samopoznania. Człowiek nie „posiada” samopoznania, lecz kroczy ku samopoznaniu poprzez poznanie dokonujące się w procesie odbijania rzeczy przyrodniczych i społecznych oraz oddziaływania na nie. Poznajemy siebie przez innych. powtarza autor myśl Marksa. A więc całkowite samopoznanie jest nieskończenie odległym ideałem; toteż nie ma mowy o tym, by idea w częściowym tylko samopoznaniu, historycznie danym, miała utożsamić się z przedmiotem.

Łatwo zauważyć, że głównym argumentem materializmu dialektycznego w walce przeciwko sceptykom jest argument praktyki. Autor

doskonale zdaje sobie z tego sprawę i wiele uwagi poświęca temu zagadnieniu. Ostatecznym i najwyższym miernikiem wszelkiej teorii jest praktyka. Jest ona nie tylko punktem wyjścia, lecz i ostatecznym celem wszelkiego prawdziwie naukowego poznania. Autor przypomina słynną wypowiedź Marksa i Engelsa, że ludzie, zanim zaczynają „myśleć” teoretycznie, działają i działając opanowują pewne przedmioty świata zewnętrznego, żeby zaspokoić swe potrzeby. Ten prymat praktyki nad teorią rozumie autor nie tylko gnoseologicznie, lecz i genetyczno-psychologicznie i historyczno-kulturalnie. Powołując się na słynne zdanie Lenina: „od żywej kontemplacji do abstrakcyjnego myślenia i od niego — do praktyki — taka jest dialektyczna droga poznania prawdy, poznania rzeczywistości przedmiotowej”, — Pawłow formułuje „teorię trzech faz” rozwoju człowieka i ludzkości. W pierwszej fazie człowiek działa i ujmuje zmysłowo rzeczy, ale jeszcze nie myśli logicznie. W drugiej fazie myśli logicznie, ale jeszcze nie działa naukowo. Wreszcie w fazie trzeciej, sprawdzając swe rozważania teoretyczno-logiczne za pomocą praktyki, jednocześnie działa i ujmuje zmysłowo i myśli logicznie. Stan ten staje się podstawą do nowego „procesu trzechfazowego”, ale już na szczeblu wyższym. Przy przejściu od fazy pierwszej do drugiej zachodzi „dematerializacja” bytu materialnego (powstaje idea); przy przejściu od fazy drugiej do trzeciej następuje materializacja (realizacja) idei i miarodajne sprawdzenie jej za pomocą praktyki mającej moc „rzeczywistości bezpośredniej”.

Wszelkie oddalenie się od „rzeczywistości bezpośredniej” bez intencji powrotu do niej za pomocą praktyki prowadzi do kardynalnych błędów idealizmu absolutystycznego. Widoczne to jest szczególnie na z gruntu błędnej operacji „h i p o s t a z y”. Świadomość, formę, ideę, myśli, odrywa się od konkretnej ludzkiej jednostki, wyolbrzymia się, absolutyzuje i przekształca w rzekomo samoistną „istotę”. Tak postępuje Platon z „ideą”, Arystoteles z „formą”, w czasach nowożytnych Windelband, Rickert, Husserl — z „wartością”, „normą”, „sensem”. Rozprawiając o „ideach nie należących do człowieka”, a więc niczyich, o „myślach samomyślących”, o „świadomości boskiej”, o „bezwzględnym obiektywnym sensie”, o „bezwzględnej obiektywnej wartości”, wszyscy ci idealści opuszczają grunt nauki i uciekają w sferę mistyki religijnej, tajemnych „jasnowidztw”, „intuicji”, „kontemplacji intencjonalnej” i wszelkich innych wymysłów metafizycznych nie będących niczym innym, jak martwymi abstrakcjami.

Krytykę absolutystycznego abstrakcjonizmu idealistów chiektywnych opiera autor zgodnie z materializmem dialektycznym na zasadzie k o n k r e t y z m u. Własność istnieje realnie tylko jako własność kon-

kretna materialnego jednostkowego przedmiotu, więc wszelkie rozpatrywanie jej w oderwaniu od konkretności prowadzi do mylnego uznania za realność fikcji. Jeszcze dobitniej uwydatnia się błąd absolutyzowania abstrakcji, gdy się rozpatruje ideę w oderwaniu od człowieka. Idea, pisze Pawłow, może być tylko ludzką ideą, ideą konkretno-historyczną, dokładnie zdeteminowaną społecznie i biologicznie jednostki. Myślenie bowiem jest procesem psychologicznym zachodzącym w konkretnej jednostce. Myślenie nie jest czymś „czystym”, wolnym od wszelkiej zmysłowości, jak myślą idealisci. Taki pogląd prowadzi do największych wynaturzeń faworyzując najfantastyczniejsze spekulacje bez pokrycia zmysłowego. W rzeczywistości myśl i czucie są zarówno genetycznie, jak i operacyjnie najściślej powiązane ze sobą. Uświadamiając sobie niebezpieczeństwa teoretyczne, jakie pociąga za sobą rozpatrywanie myślenia jako funkcji wyższej, niezależnej od zmysłowości, autor przestrzega psychologię i teorię poznania przed ostrym, absolutnym, metafizycznym rozdziałem i przeciwstawieniem czucia — wyższemu, logicznemu typowi świadomości. Skrajni idealistyczni racjoniści, powołując się na rzekomą absolutną odmienność „rozumu” od czucia, przypisują rozumowi pochodzenie nadzmysłowe i cudowne zdolności odkrywcze w urojonym świecie idei. To jest stanowisko z gruntu fałszywe.

W zakresie nauki lekceważenie sobie danych zmysłowych, a bezkrytyczne uwielbienie „czystego myślenia” przejawia się w tak zwanym formalizmie lubującym się w operowaniu symbolami bez uwzględnienia ich zmysłowej treści. Materializm dialektyczny, oświadcza Pawłow, nie neguje ani możliwości, ani pożyteczności myślenia za pomocą symboli, ale tylko wtedy, gdy rozwija się ono na podstawie wyobrażeń zmysłowych rzeczywistości, gdy nie jest od niej oderwane, a nieraz nawet jej przeciwstawione. Symbolizm jest pożyteczny nie jako punkt wyjścia, nie jako podstawa i nie jako cel ostateczny myślenia naukowego, lecz tylko jako jego środek pomocniczy. Myślenie za pomocą „czystych”, „absolutnych”, a właściwie beztreściowych symboli — to wynaturzenie działania naukowego. Tak zwana logika matematyczna, wprowadzając symbole o wysokim stopniu ogólności, może w zasadzie osiągnąć pewne wyniki niedostępne dla logiki zwykłej, posługującej się wyłącznie słowami — terminami o mniejszej, z natury rzeczy, precyzji i jednoznaczności. Ale to, co stanowi siłę logiki matematycznej, stanowi też jej słabość. Świat rzeczywisty nie jest beztreściową formą, jak umysł ludzki nie jest władzą „czystego myślenia”. Myślenie symboliczne ma pewną wartość naukową tylko wtedy, gdy symbole powstają i rozwijają się na podstawie myślenia wyobrażeniowego ujmującego świat rzeczywisty w całej jego konkretności. Obrońcy tak zwanej logiki matematycznej

lub symbolicznej zapominają o tej okoliczności, pisze autor, lub w ogóle nie są w stanie jej zrozumieć. Stąd właśnie pochodzą te skrajności i absurdy, do których dochodziła i nie może nie dojść logika matematyczna, jeżeli rzeczywiście postanowi zrezygnować z wszelkiego używania jakichkolwiek słownych terminów logicznych i oblec wszystkie prawa logiki w samą tylko formę matematyczno-symboliczną.

Wielu filozofów myśli, że wystarczy zapewnić jakiejś teorii „jasność”, „wyraźność”, „oczywistość”, „harmonijność”, by zagwarantować jej obiektywną prawdziwość, naukowość. Zapominają oni, że wszystkie wymienione zalety teorii mogą zdobić każdą dostatecznie logiczną fantazję, niewiele mającą związku z rzeczywistością. Nie widzą oni tego prostego faktu, że prawdziwe poznanie rzeczywistości nie może być dane ani za pomocą intelektualnego „aktu intencjonalnego”, ani jako bierna reakcja naszego organizmu na działanie realnego świata. Po to, żeby poznanie było rzeczywiste, musi istnieć wzajemne oddziaływanie na siebie ludzi i rzeczy: człowiek powinien nie tylko doświadczać własności rzeczy, lecz powinien nauczyć się sam produkować rzeczy o pożądanym własnościach. Doświadczenie ludzkie — to przede wszystkim konkretne działanie, nie — abstrakcyjna, bierna kontemplacja. Tylko praktyka, mówi Pawłow, umożliwia człowiekowi rozerwanie zaczarowanego solipsystycznego koła stworzonego przez idealizm i ujęcie świata takim, jakim jest w rzeczywistości. Już Engels pisał dowcipnie i dobitnie w *Ludwiku Feuerbachu*, że otrzymanie alizaryny nie z marzanny, lecz ze smoły pogazowej jest najlepszym dowodem obiektywności prawdy i najlepszym argumentem obalającym wszelki agnostycyzm. Wszystkie ogólne pojęcia naukowe, na przykład pojęcie liczby lub figury geometrycznej, powstały, jak wyjaśnił Engels w *Anti-Dühringu*, w procesie praktyki materialno-społecznej. Pierwotne uogólnienia powstały na podstawie czynnościowej. Człowiek zorientował się, że wszelkie narzędzie, używane dla osiągnięcia konkretnego celu, może jednocześnie być użyte do innego celu i spełniać inne funkcje; i odwrotnie: różne narzędzia mogą w razie potrzeby spełniać te same funkcje. W ten sposób praktyka pierwotnego rzemieślnika staje się odskocznią do wyodrębnienia myślowego funkcji (własności), do stworzenia abstrakcji. Ten związek genetyczny myślenia abstrakcyjnego (symbolicznego) z działaniem przy pomocy narzędzi staje się w szkole akademika N.J. Marra kamieniem węgielnym nauki o języku.

Skoro przedmiot świata materialnego w odbiciu poznawczym człowieka staje się materialną ideą, co gwarantuje człowiekowi wierne odbicie przedmiotu przez ideę o tak odmiennym charakterze? — Pawłow odpowiada: praktyka. Tylko dzięki wzajemnemu oddziaływaniu między rzeczami i ludźmi zachodzi ustawiczne przeobrażanie się materialnego

przedmiotu w niematerialną, lecz wierną jego ideę — i odwrotnie: realizacja niematerialnej idei w materialnym świecie, którego częścią składową jest sam człowiek.

„Punkt widzenia życia — cytuje autor Lenina — powinien być pierwszym i podstawowym punktem widzenia teorii poznania. Prowadzi on nieuchronnie do materializmu odrzucając a *limine* nieskończone wymysły scholastyki profesorskiej”.

Teorię poznania utożsamia Pawłow — zgodnie z nauką Lenina — z logiką i dialektyką obejmując te trzy terminy wspólnym terminem filozofii. Logika (dialektyka) nie jest nauką o czysto podmiotowych, beztreściowych „formach” myślenia; jest nauką o najogólniejszych prawach wszystkich zjawisk: fizyko-biologicznych, społecznych i psychicznych; nauką nie tylko o prawach myślenia, lecz i o najogólniejszych prawach rzeczywistości przedmiotowej. Ale będąc jednocześnie nauką o prawach rozwoju całej konkretnej treści świata i poznania tego świata, będąc „historią poznania świata”, jak to sformułował Lenin, — logika jest tym samym gnoseologią (teorią poznania). Do niej należy badanie istoty i roli pojęcia, sądu, rozumowania, klasyfikacja nauk i wyjaśnienie stosunku nauk szczegółowych do filozofii. Jako teoria rozwoju wszystkich rzeczy obejmuje ona także teorię powstania i rozwoju samego myślenia pojętego jako wytwór materii i jako odbicie jej w świadomości człowieka. Podstawowym zagadnieniem gnoseologii jest zagadnienie stosunku podmiotu (świadomości) do przedmiotu (rzeczy świata realnego). Dąży ona przede wszystkim do ustalenia, co jest pierwotne w tym stosunku, w jakim stopniu idea odpowiada przedmiotowi, jak dalece jest dokładnym i dorównanym odbiciem przedmiotu w świadomości. Bada pochodzenie, istotę, formę, rolę, znaczenie, cel, kryterium i granice poznania idei. Określa, w jakim sensie poznanie, jest jednocześnie względne i bezwzględne, abstrakcyjne i konkretne; na czym polega jego charakter społeczny i indywidualno-twórczy.

Zagadnienia społeczne nie uchodzą uwagi Pawłowa, mimo że praca jego poświęcona jest głównie problemom teoretyczno-poznawczym. Przypominamy sobie, jaką wagę przywiązuje autor do wpływu środowiska społecznego w procesie przekształcania się zwierzęcia w człowieka. W pierwotnym stadium, mówi Pawłow, środowisko naturalne miało niewątpliwie znaczenie decydujące; jednakże później górować zaczął wpływ środowiska społeczno-ekonomicznego. Przy pomocy narzędzi pracy człowiek stworzył dokoła siebie nowe jak o ś c i o w o środowisko społeczno-historyczne, w którym nieraz nie do poznania modyfikuje się środowisko naturalne. Człowiek współczesny żyje w świecie bardzo różniącym się od tego, w jakim żyją rośliny i zwierzęta. Ten nowy świat jest w du-

zym stopniu wytworem jego uspołecznionego działania i on sam z kolei potężnie się przeobraża ulegając działaniu stworzonego przez się świata.

Pawłow szczególnie mocno podkreśla twórczą rolę podmiotowego w dziejach ludzkości, w szczególności rolę jednostki uspołecznionej. Romantyka rewolucyjna, pisze on, jest organiczną częścią składową sztuki realistycznej: nasza wola, nasze wymagania, dążenia i marzenia są potężnym czynnikiem w budownictwie socjalistycznym. W określonych warunkach przedmiotowych stworzonych w ZSRR czynnik przedmiotowy staje się decydujący. Oczywiście, czynnik pierwotny jest natury ekonomicznej. Ale gdy baza ekonomiczna została już zrealizowana, wyłącznie od czynnika podmiotowego (od naszej woli, od naszej umiejętności, od naszych wiadomości i metod) zależy, czy zostanie zbudowana wyższa faza społeczeństwa komunistycznego.

Już Marks zarzucał „ekonomizmowi”, „geografizmowi”, determinizmowi fatalistycznemu i innym wulgarnym odmianom materializmu, że głoszą zupełnie absurdalną tezę, jakoby ludzie byli absolutnie niezdolni do kształtowania swych dziejów, a byli jedynie biernymi narzędziami procesu dziejowego dokonującego się całkiem niezależnie od nich. Taki pogląd wypływa z zasadniczego błędu negowania specyficznej ewolucji człowieka, nieodróżniania środowiska społeczno-kulturalnego od naturalnego. W miarę rozwoju historyczno-kulturalnego coraz większą rolę zaczyna odgrywać jednostka, coraz więcej ma możliwości twórczych. W zbiorowości pierwotnej jednostka jest jeszcze całkowicie wchłonięta przez ród lub plemię. Wskutek tego myślenie człowieka pierwotnego jest z konieczności ograniczone, konserwatywne: sugestie starych idei przekazywanych przez tradycję nie daje możliwości konkretnego stawiania przed sobą nowych zadań i ich oryginalnego rozwiązywania. Dopiero udoskonalenie się narzędzi pracy i metod produkcji, a co za tym idzie i form świadomości społecznej, wyzwoliło drzemiące w jednostce twórcze siły indywidualne. W miarę postępu życia ekonomicznego i kulturalnego coraz większe będzie znaczenie indywidualności, coraz większy będzie wpływ na bieg dziejów. Siła i wielkość poszczególnej jednostki — pisze Pawłow — są wprost proporcjonalne do siły i wielkości tej formacji społeczno-historycznej, której wytworem i wyrazicielem jest jednostka. Kroczymy ku coraz wyższej ocenie twórczych możliwości indywidualności, oświadcza autor. Coraz wyraźniej sobie uświadamiamy, że społeczeństwo ludzkie nie posiada jakiegś mistycznej „nadświadomości”, nie składa się z istot równych zeru, lecz z realnych indywidualów ludzkich zajmujących właściwe sobie miejsce w społeczeństwie. Musimy pamiętać, że spełniając funkcję społeczną jednostka nieuchronnie dołącza coś swego, coś indywidualnego, niepowtarzalnego w dziejach ludzkości. Każda jednostka

ma swą osobistą „miarę” świata, wyraża w swej działalności także swój sposób ujęcia i ukształtowania przyrody, wyciska na wspólnej sprawie społecznej piętno swych indywidualnych zdolności i dążeń. Jeżeli uczyony albo artysta jest jednostką prawdziwie twórczą, pisze Pawłow, to wnosi w swą twórczość z jednej strony miarę swego społeczeństwa i epoki, z drugiej — swą osobistą miarę indywidualną, swą osobistą indywidualną duszę, swój indywidualny sposób orientowania się w świecie i oddziaływania na niego. W ten sposób dzieło naukowe lub dzieło sztuki okazuje się nie tylko w i e r n y m odbiciem rzeczywistości i idei swej epoki, lecz i odbiciem żywym, indywidualnie uduchowionym, odbiciem najoryginalniejszym, a przez to najkonkretniejszym i najaktywniejszym. Myśl filozofa, myśl uczonego, podkreśla autor, powinna być s t y ł o w a nie tylko w sensie zewnętrzno-językowym, lecz także w sensie najbardziej intymnym, intelektualnym. Ten właśnie styl wewnętrzny dzieła naukowego, jego najgłębiej pojęty indywidualny charakter twórczy czyni pracę filozofa i uczonego prawdziwie wielką. Bez piętna oryginalnej indywidualności nie ma dzieła genialnego.

Naukowiec-specjalista pogrążony wyłącznie w sprawy swej ciasnej dyscypliny szczegółowej nie jest pełną osobowością: brak mu filozoficznego, ogólnego i zarazem zasadniczego poglądu na świat. Nauki specjalne bez kontaktu z filozofią są ślepe, ponieważ brak im przedmiotowej, jednolitej podstawy metodologicznej i powiązania między sobą. Odbijając tylko oderwane fragmenty rzeczywistości nie są one w stanie dać jednolitego obrazu świata i prowadzą do wulgarnego empiryzmu, a nawet do mistyki. Z drugiej strony filozofia nie utrzymująca ścisłego kontaktu z naukami szczegółowymi staje się złudną grą beztreściowych abstrakcji, pustym scholastycznym mędrkowaniem. Oderwanie się filozofii od nauk specjalnych lub *vice versa* wychodzi zatem na szkodę jednej lub drugiej stronie. Filozofia i poznanie, szczegółowo-naukowe są bowiem dwiema różnymi jakościowo, lecz wzajemnie uwarunkowanymi stronami dialektycznie rozwijającej się jedności ogólnego poznania — odbicia. Wszystkie nauki szczegółowe badają strukturę poszczególnych wycinków przyrody dociekając praw częściowych. Filozofia zaś zajmuje się przede wszystkim kwestią istnienia świata i stosunkiem rzeczywistości do jej odbicia w świadomości człowieka; innymi słowy dąży do ustalenia prawdy całkowitej przez zbadanie jej warunków (przedmiotowych i podmiotowych), form, kryteriów itp. Samo postawienie zagadnienia stosunku wzajemnego bytu i świadomości implikuje wysunięcie problemu pochodzenia człowieka i miejsca jego w przyrodzie, a więc ma charakter badania światopoglądowego. Ten właśnie charakter cechuje wszelkie badania filozoficzne. W ten sposób filozofia okazuje się osobną

nauką mającą własny specyficzny przedmiot i własne odrębne zadanie naukowe. Jej podstawą i głównym trzonem, oświadcza autor, jest właśnie teoria odbicia zbudowana przez Lenina i wymagająca najbardziej wyteżonych studiów dla dalszego rozwinięcia nauki materializmu dialektycznego.

Jakie uwagi krytyczne nasuwa rozważana praca?

Nie wszystko w niej wydaje się zgodne ze stanowiskiem filozoficznym, jakie autor pragnie reprezentować.

Przed wszystkim budzą wątpliwości pewne tendencje naiwno-objektywistyczne. Na s. 150—176 i 509 autor twierdzi, że barwy, dźwięki, smaki, zapachy itd. ciał istnieją realnie nawet wtedy, gdy ciała nie działają na żadne narządy zmysłowe. Trudno zrozumieć, jak może istnieć wytwór dwóch czynników (bodźca i narządu) bez jednego z nich.

Odpowiadając na zarzut, że między przedmiotem a jego odbiciem w świadomości człowieka istnieje zbyt wiele ogniwi pośrednich (aparatus nerwowo-mózgowy), by można było przypuścić, że np. barwa przedmiotu przez nas spostrzegana istnieje w samym przedmiocie realnym — autor podaje przykład z dziedziny techniki. Oto orkiestra symfoniczna nagrywa płytę. Przebogata różnorodność symfonii została ujęta w układ mechanicznych wyłobień płyty. Ale wystarczy poprowadzić igłą, złączoną z membraną, po takiej płycie, by ten mechaniczny pośrednik oddał na nowo złożoną, bogatą melodię symfonii. — Przykład jest bez wątpienia dowcipny. Ale *comparaison n'est pas raison*. Podstawa takiego dowodzenia jest bardzo śliska i pozwala łatwo stoczyć się ku teleologizmowi i fideizmowi. Przecież przekształcenie dźwięków na zmiany mechaniczne, a tych z powrotem na dźwięki jest czynnością istoty świadomej, celowo kierującej procesami dla otrzymania pożądanej harmonii. Przypuszczam, że powołanie się w dowodzie na taką istotę — nieskończenie potężniejszą od człowieka, bo człowiek jest analogonem płyty w przypadku mającym ilustrować stosunek: „jakość obiektywna — jakość odbita w świadomości ludzkiej” — nie leży w interesie autora. Obalenie zatem „teorii hieroglifów” na drodze analogii autorowi się nie udało, z czego nie wynika oczywiście, że „teoria hieroglifów” jest nie do obalenia.

Posuwając się jeszcze dalej w tendencji ekstrajekcyjnej, autor oświadcza (s. 93), że piękno i harmonia przedmiotu (nie: podstawa piękna, na co można by się zgodzić) istnieje zupełnie niezależnie od emocjonalnego ujęcia przedmiotu przez człowieka, istnieje obiektywnie. To idealistyczne stanowisko kłóci się z własnym, słusznym zdaniem moim, stanowiskiem autora zajęтым wobec pojęcia wartości: „...pojęcie wartości obiektywnej, pisze autor (s. 421), jest zupełnie absurdalne, sprzeczne, ponie-

waż wszelka wartość zakłada ...świadomość, która ocenia...". Podobnie — z piękną krytyką tworzenia hipostaz przez idealistów typu heglowskiego klóci się twierdzenie autora (s. 272-3), że prawo ogólne istnieje obiektywnie — realnie.

Niektóre ważne terminy nie są użyte przez autora z dostateczną precyzją, wskutek czego następuje pewna konfuzja pojęć. Na przykład na s. 384 taktyzmy, tropizmy i odruchy są zaliczone do typów odbicia jako stanu wewnętrznego, a na s. 71 określone są jako reakcje zewnętrzne. Zamiast mówić o „wrażliwości” i „samopoczuciu” u roślin (s. 12—13, 71—72), autor powinien chyba raczej mówić tylko o ich pobudliwości, skoro im odmawia stanów psychicznych. A odmawia im — warto zaznaczyć — na podstawie nie sprawdzonego w zasadzie założenia, że tylko z aparatem nerwowo-mózgowym, a nie z niższym jakimś układem białkowym, związane są stany psychiczne (s. 72).

Pewne rozważania metodologiczne przedstawiają się dość zagadkowo. Niełatwo zrozumieć, dlaczego — jak twierdzi autor na s. 442—3 — im prawo jest ogólniejsze, tym bogatsze w treść, czyli konkretniejsze.

Zachodzi tu prawdopodobnie jakieś nieporozumienie terminologiczne. W logice pojęcia A ogólniejsze od pojęcia B posiada zakres, którego część jedynie stanowi zakres B. Ponieważ treść pojęcia jest to ogół wszystkich cech wspólnych jego desygnatom, łatwo wywnioskować, że im więcej przedmiotów weźmiemy pod uwagę, tym mniej znajdziemy między nimi cech wspólnych; innymi słowy, im ogólniejsze będzie pojęcie, które rozważamy, tym będzie uboższe w treść logiczną, bardziej abstrakcyjne, mniej konkretne. — Odnosi się wrażenie, jakoby autor podsunął pod terminy „treść” i „konkretny” jakieś odmienne znaczenie, obce logice.

Również wyjaśnianie autora naraża się na zarzut ze stanowiska logiki: czyż nie jest tłumaczeniem *ignoti per ignotius* na przykład wyprowadzenie (na s. 43) „grawitowania” elektronu dokoła jądra w atomie z „odbicia wewnętrznego”, „doświadczenia” elektronu?

Twierdząc, że świadomość (myśl, idea) jest natury niematerialnej, autor nie wyjaśnia, jak to twierdzenie godzi się z podstawowym założeniem, że istnieje tylko materia. Czy wynikałoby z tych dwóch tez, że istnieje realnie nie tylko materia, lecz że istnieją realnie i jej niematerialne własności? Czy nie byłoby to niebezpiecznym przesunięciem się ku immaterializmowi? Powstałyby nieprzewyciężone trudności: jak rozciągle własności związane są z rozciąglą materią? Czym jest materia poza wszystkimi swymi własnościami?

Pomimo trafnej ujemnej oceny wybijającego formalizmu, sam autor nie wyzbył się całkowicie tego wadliwego nastawienia, które pozwala na

operowanie wyrazami wyciętymi ze znaczeń lub nie wnoszącymi nic nowego do myśli już wypowiedzianych. Takie werbalistyczne traktowanie zagadnienia znajdziemy u autora na s. 97 i 250—251, gdzie funkcję pamięci i doświadczenia usiłuje wyjaśnić ogólnikowo za pomocą „aktualizowania się” wytworzonych „predyspozycji”, nie zdając sobie sprawy z tego, że w istocie nie wykracza poza definicję, ponieważ „przypominanie sobie” i „użycie doświadczenia” to przecież nic innego jak właśnie „zaktualizowanie predyspozycji”. Jeszcze wyraźniej widoczny jest ten tautologiczno-werbalistyczny charakter wypowiedzi w następującym zdaniu: „...Filozofia jako filozofia ...ma za zadanie określenie i rozwinięcie ...pojęć filozoficznych. ...I tylko o ile to czyni, jest ...filozofią” (s. 275).

Do niewątpliwych zasług autora należy rozprawienie się z absolutystycznym idealizmem i abstrakcjonizmem, podkreślenie rozstrzygającego znaczenia praktyki przy rozwiązywaniu zagadnień teoretycznych i odrzucenie nieuzasadnionego radykalnego dualizmu propagowanego przez metafizyków rozmaitego autoramentu — dualizmu, wykopującego przepaść między materią a świadomością, czuciem a myśleniem, teorią a praktyką. Ponadto autor umiał uwydatnić wartość nauk humanistycznych i coraz potężniejszą rolę jednostki w procesie dziejowym.

Praca Pawłowa przez to zasługuje na szczególną uwagę, że jest — o ile mi wiadomo⁵ — pierwszą większą monografią poświęconą w całości podstawowej dla gnoseologii materializmu dialektycznego leninowskiej teorii odbicia. Oceniając wartość naukową tej teorii autor kilkakrotnie zaznacza, że jest ona dla Lenina nie dogmatem wiary, lecz „hipotezą logiczną” potwierdzoną przez doświadczenie i praktykę. Traktując odbicie jako „stan wewnętrzny” materii i podkreślając rolę czynnika wewnętrznego w rozwoju organizmu autor zdaje się odbiegać od współczesnej tendencji, panującej w biologii radzieckiej, przypisywania czynnikom zewnętrznym (środowisku) roli rozstrzygającej w ewolucji jednostki i gatunku; podobnie odbiega, jak się zdaje, od radzieckich poglądów historyczno-kulturalnych i socjologicznych w swym mocno zaakcentowanym indywidualizmie.

Niewątpliwie, w pracy znajdziemy wiele momentów spornych, wysuniętych i rozwiniętych wyłącznie na własne ryzyko autora. Wynika to z odważnej pionierskiej postawy badacza, który, wstępując na teren dotychczas w dużej mierze nie eksploatowany, ogarnięty jest pasją zbadania go w jak najszerszym zakresie. Ale takie ambitne, rozległe zadanie przesłedzenia wszystkich podstawowych typów odbicia wśród rozmaitych form materii tai w sobie niebezpieczeństwo zbyt powierzchownego ujęcia zagadnienia. Autor nie jest wolny od tego zarzutu, ponieważ

⁵ Praca niniejsza pisana była w 1951 r.

nie potrafił dostatecznie wyjaśnić, na czym polega owa zagadkowa „zmiana stanu wewnętrznego” różnych ciał powstała na skutek odbicia i jaki jest związek ewolucyjny między poszczególnymi typami odbić. Omawiając te podstawowe zagadnienia autor nie wyszedł poza ogólniki („śląd”, „predyspozycja”, „aktualizacja”, „skok”). Mimo to „logiczna hipoteza” Lenina stała się dla niego bodźcem do ciekawych poszukiwań i licznych prób samodzielnego rozwiązania wielu zagadnień na podstawie rozbudowanej teorii odbicia: takich, jak zagadnienie ewolucji życia psychicznego, ideologii społecznej, prawdy itd.

Leninowska teoria odbicia w ujęciu Todora Pawłowa niewątpliwie zasługuje na uważne rozważenie i przedyskutowanie.

РЕЗЮМЕ

Размышляя над проблемой отношения нашего познания к реальному миру, Ленин старался выяснить ее своей известной «теорией отражения». Однако он нигде не обработал ее систематически, ограничиваясь одиночными указаниями — главным образом в работе «Материализм и эмпириокритицизм» и в «Философских тетрадах».

Тодор Павлов, известный болгарский философ, поставил перед собой задачу не только систематизировать ленинскую теорию отражения, но и провести на ее основании ряд эпистемологических исследований и охватить ею процессы всей природы: как органической, так и неорганической.

Павлов утверждает, что уже в неорганическом мире происходит процесс отражения: например, в форме водного отображения или акустического резонанса. Уже в этих явлениях наблюдается, по мнению Павлова, взаимодействие между действующим предметом и предметом, являющимся объектом воздействия; при этом возникшее отражение не исчезает окончательно даже в самых элементарных процессах, а оставляет след в форме «предрасположений». Как в неорганической природе, так и в мире растений (одаренном возбудимостью) эти предрасположения не имеют психического характера. Несмотря на это, они все же являются отражениями в ленинском смысле, утверждает Павлов, так как Ленин понимал способность отражать, как универсальное свойство материи, которое между прочим, проявляется на высшей ступени, как свойство принимать впечатления.

При так широкой трактовке отражения сознание оказывается только одной из форм этого процесса, но — что следует подчеркнуть — самой совершенной его формой, которой обладают только самые развитые организмы. Оно является способностью отражать события реального мира при помощи субъективных (идеальных) их образов: впечатлений и представлений. У человека сознание кульминирует в форме «самосознания»: способности отражать самые процессы и продукты отражения, то есть размышлять над собственными мыслями.

В связи с исследуемым разнообразием форм отражения Павлов анализирует, между прочим, соотношение между сознанием и материей и ос-

новые формы научного мышления, а также полемизирует с противниками теории адекватности познания реального мира и подвергает критике чрезмерный формализм.

Сомнения, возникающие в связи с теорией отражения в интерпретации Павлова касаются прежде всего следующих проблем: а) Как следует понимать объективное существование чувственных качеств без участия существа, испытывающего впечатления? б) Так же непонятна объективно-идеалистическая установка Павлова, принимающего объективное (вне-человеческое) существование этических, эстетических и т. п. ценностей. в) Критика плехановской «теории иероглифов» основывается на неправильно проведенной аналогии. г) Остается невыясненным вопрос, как согласуется признание нематериального характера сознания с основной предпосылкой о существовании только материи в природе.

Несмотря на то, что утверждения Павлова не всегда убедительны, его несомненной заслугой является то, что он провел интересную работу, пытаясь развить ленинскую теорию отражения в обширную систему, охватывающую все области действительности.

R É S U M É

En réfléchissant au problème de la relation qui existe entre notre connaissance et le monde réel, Lénine a esquissé sa „théorie de réflexion”. Il n'en a pas donné de traité systématique, mais il s'est borné à faire maintes observations importantes, réunies surtout dans *Matérialisme et empiriocriticisme* et dans *Cahiers philosophiques*. Todor Pavlov, éminent philosophe bulgare, s'est proposé non seulement de systématiser la théorie de réflexion de Lénine, mais a également tenté de faire, en se basant sur elle, tout une série de recherches épistémologiques en étendant cette théorie sur tous les processus de la nature entière, morte et vivante.

Déjà dans le monde inorganique, constate Pavlov, on découvre le processus de réflexion — par exemple à la surface de l'eau qui reflète ou dans la résonance acoustique. D'après Pavlov, on observe déjà ici une coopération entre l'objet exerçant l'action et l'objet soumis à l'action; en outre, même dans les plus élémentaires processus de la nature, le reflet produit ne s'éteint pas complètement, mais laisse une trace sous forme d'une „prédisposition”. Dans le monde inorganique ainsi que dans le monde végétal (doté d'une excitabilité) ces prédispositions n'ont pas de caractère psychique; elles n'en cessent pas moins d'être des reflets au sens léninien du mot, car Lénine comprenait la faculté de refléter comme une particularité propre à toute la matière, la faculté de recevoir les impressions n'en étant qu'un cas particulier.

Dans une si large conception du processus de réflexion la conscience ne se montre que comme une des formes de ce processus, mais — il faut

le souligner — comme sa forme suprême et propre seulement aux organisations les mieux développées. Elle est une disposition à refléter les processus du monde réel à l'aide de leurs images subjectives (idéales): des impressions et des représentations. Chez l'homme la conscience atteint son point culminant sous forme d'une „conscience de soi”: celle-ci est une disposition à refléter les fonctions et les produits de la réflexion; c'est-à-dire c'est une disposition à réfléchir sur ses propres pensées.

En connexion à cette diversité des formes de la réflexion, Pavlov discute, entre autres, le rapport entre la conscience et la matière, analyse les formes fondamentales de la pensée scientifique, polemise avec les adversaires de la théorie d'adéquation de la connaissance du monde réel et critique le formalisme exubérant.

Les doutes que fait naître la conception pavlovienne de la théorie de réflexion de Lénine concernent avant tout les problèmes suivants: a) Comment comprendre l'existence objective des qualités sensibles sans la participation d'un être doué de sensibilité? b) La position de l'idéalisme objectif que Pavlov accepte en admettant l'existence objective (extra-humaine) des valeurs éthiques, esthétiques etc. n'est pas plus compréhensible. c) La critique de la „théorie des hiéroglyphes” semble s'appuyer sur les fausses analogies. d) Il reste inexpliqué, comment l'affirmation de l'immatérialité de la connaissance s'accorde avec le principe fondamental affirmant qu'il n'y a que la matière qui existe.

Les arguments de Todor Pavlov ne sont pas toujours convaincants; son mérite est pourtant d'avoir essayé de développer la théorie de réflexion de Lénine dans un large système qui embrasse presque tous les domaines de la réalité.