

Florian Nowicki

Bogdana Suchodolskiego koncepcja uspołecznienia kultury a marksizm

Nowa Krytyka 34, 9-37

2015

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.

Florian Nowicki

Warszawa

Bogdana Suchodolskiego koncepcja uspołecznienia kultury a marksizm

Słowa kluczowe: pedagogika, marksizm, kultura, „królestwo wolności”

Wstęp

Będzie nas tu interesować kwestia następująca: czy formułowany przez Bogdana Suchodolskiego (1903–1992) społeczno-pedagogiczny program uspołecznienia kultury i kształcenia „nowego człowieka” można uznać za marksistowski „program maksimum” w dziedzinie pedagogiki i (szeroko rozumianej) kultury?

Zacznijmy od charakterystyki tego programu. W twórczości Suchodolskiego możemy wyróżnić trzy okresy (ze względów objętościowych wyłączam z niniejszych rozważań ostatni okres twórczości obejmujący lata osiemdziesiąte i początek lat dziewięćdziesiątych):

1. Okres przedmarksistowski, którego podsumowaniem jest zbiór rozpraw *Uspołecznienie kultury* opublikowany po raz pierwszy w roku 1937, a wznowiony z istotnymi zmianami w roku 1947.
2. Pierwszy okres marksistowski, w którym wyjściowy program kulturalno-pedagogiczny zostaje przełożony na język Marksowskiej antropologii (filozoficznej) i aksjologii, w tym ich wariacie, który postuluje upodobnienie „królestwa konieczności” do „królestwa wolności” (a nie rozszerzanie „królestwa wolności” poprzez „skracanie” „królestwa konieczności”). Za szczególnie reprezentatywne publikacje tego okresu ukazujące dobitnie całościowy sens ówczesnej koncepcji Suchodolskiego uznaję dwie książki z 1967 roku: *Podstawy wychowania socjalistycznego* oraz zbiór rozpraw: *Świat człowieka a wychowanie*, a także artykuł

Konflikty humanizmu: wychowanie człowieka i wychowanie obywatela publikowany w pracy zbiorowej: *Humanizm socjalistyczny* (1969).

3. Drugi okres marksistowski, w którym – właściwa dwóm okresom poprzednim – wiara w możliwość upodobnienia królestwa konieczności do królestwa wolności zdaje się nieco załamywać. Wyodrębniając ten okres w twórczości Suchodolskiego, mam na względzie tom zawierający trzydzieści siedem artykułów pisanych w latach 1974–1979, zatytułowany *Wychowanie i strategia życia*.

Całą twórczość Suchodolskiego organizują te same idee, problemy, wątpliwości i obawy, które swoje dobitne sformułowanie znalazły już w *Uspołecznieniu kultury*. Jakkolwiek prace z okresu trzeciego można interpretować jako wyraz osłabienia nadziei zapładniających twórczość Suchodolskiego w okresach pierwszym i drugim (a mianowicie wiary w możliwość względnie równomiernej estetyzacji, intelektualizacji i „utwórczenia” wszystkich odcinków ludzkiego życia, którą karmiły oczekiwania związane z dobroczynnymi efektami rewolucji naukowo-technicznej mającej czynić pracę człowieka coraz bardziej twórczą i osobotwórczą), w okresie trzecim nie dochodzi do zasadniczej reorientacji dotychczasowego programu, która byłaby nieuchronna, gdyby Suchodolski zdecydował się podążyć konsekwentnie śladem nowych znaków zapytania. Z kolei rozbieżności między okresem drugim i pierwszym – jakkolwiek nie dadzą się zredukować do samych tylko różnic terminologicznych – wydają się nie dotyczyć istoty sprawy, którą będziemy tu rozpatrywać. O tyle też ogólną koncepcję Suchodolskiego możemy – na użytek niniejszych rozważań – wyłożyć, odwołując się (w pierwszym rzędzie) do rozpraw zamieszczonych w zbiorze *Uspołecznienie kultury*, w których architektonika całego programu zarysowana zostaje w sposób szczególnie skondensowany i finezyjny.

Program Suchodolskiego opiera się w mojej interpretacji na sześciu ideach elementarnych:

- 1) idei jedności kultury i życia, którą można ująć również jako ideę zniesienia różnicy między dniem świątecznym i dniem powszednim;
- 2) idei działania (we wszystkich dziedzinach ludzkiej działalności) całą osobowością (a nie jej poszczególnymi, wyspecjalizowanymi „wycinkami”, w rodzaju intelektu, woli czy zmysłu estetycznego), którą można ująć również jako ideę jedności osobowości (odsyłającą do idei jedności kultury);
- 3) idei autoteliczności życia, „wizji życia nieprzełamanego rozróżnieniem celów i środków, życia jednolitego, wartościowego w każdej chwili bieżącej, radosnego działaniem”¹, idei życia teraźniejszością traktowaną jako wartościowa sama w sobie (a nie jako środek do jakiegoś celu usytuowanego w przyszłości); idei życia przypominającego raczej przechadzkę drogą nadmorską (cel jest za-

¹ B. Suchodolski, *Wielkość sztuki*, w: *Uspołecznienie kultury*, Warszawa 1947, s. 220.

- wsze równie blisko) niż wspinanie się po drabinie (szczebel wyższy odbiera wartość niższemu);
- 4) idei życia aktualno-twórczego przewyciężającego przeciwieństwa między „umiłowaniem chwili i projektowaniem przyszłości”, skoro w „aktach twórczych budujemy przyszłość, ale zarazem oddajemy się niepodzielnie teraźniejszości”²;
 - 5) idei kształcenia osobowości domagającej się waloryzowania typów uczenia się, nauczania i badania naukowego (a także wszystkich innych rodzajów działania ludzkiego) pod kątem ich walorów osobotwórczych; idei prymatu kultury subiektywnej nad kulturą obiektywną albo służebności kultury obiektywnej względem kultury subiektywnej;
 - 6) idei kultury jako przestrzeni wspólnoty, idei twórczości, która nie unika (intersubiektywnych) sprawdzianów i liczy na społeczny rezonans, twórczości, która odwołuje się do wspólnoty „człowieczego losu”; idei wspólnoty jako zespolenia przeżytego i wytworzonego (a nie wymuszonego i zorganizowanego), w ramach którego „to, czego doświadczamy jako członkowie grupy, staje się naszym osobistym i osobiście ważnym przeżyciem, a nasza jaźń prywatna wchłania w siebie troski i obowiązki zbiorowe”³.

Charakterystyka programu Suchodolskiego

Idea pierwsza domaga się zniesienia odrębności i ekskluzywności tak zwanej kultury duchowej, uczynienia jej dobrem powszechnym w dwojakim rozumieniu, a więc po pierwsze, dobrem (potrzebą) wszystkich, po drugie, atrybutem wszelkich czynności ludzkich, rzeczą najzupełniej powszednią:

To stanowisko, według którego postawa badacza oraz wysiłek uczenia się nie powinny być zjawiskiem izolowanym od konkretnego życia i zachodzącym tylko w pracowni lub w szkole, ale powinny wyrastać z rzeczywistych i codziennych warunków istnienia, stanowisko to znajduje również odpowiedniki w innych dziedzinach kultury. Podobnie wobec sztuki i przeżyć estetycznych dojrzewa przekonanie, iż powinny one rodzić się w konkretnej, życiowej, codziennej rzeczywistości, a nie izolowanej i sztucznej atmosferze muzeów i teatrów. Przekonania te są wyrazem pogłębiającego się niezadowolenia z rozwoju kultury nowożytnej, w której zachodzi coraz większa rozbieżność między konkretnym, codziennym stylem życia a tak zwaną kulturą duchową. Kultura ta – w religii, moralności, nauce i sztuce – stała się dla ogółu wielką rzeczą od święta, a dostępną na co dzień jest tylko dla specjalistów w danym zakresie. Uczynić z niej prawdziwą i szczerą

² Ibidem, s. 224.

³ Ibidem, s. 202–203.

potrzebę mas, realizowaną i pogłębianą w codziennym życiu, jednolitą i harmonijną, nierozbitą na odrębne i zwaśnione dziedziny – oto zarysowujący się ideał przyszłości⁴.

Kultura musi więc objąć swoim zasięgiem całą sferę pracy:

Winna ona ogarnąć zarówno służbę prawdzie i pięknu, jak obowiązek i trud codziennego żywota wielkich mas ludzkich [...]. Musi być w jej królestwie miejsce nie tylko na książkę, obraz lub rzeźbę, ale także i na pług, także i na miecz⁵.

przewyciężając uroszczenia artystów i uczonych, iż w ich tylko działaniu wytwarza się i trwa kultura, przewyciężamy zasadę, iż kultura istnieje poza pracą. Ta grecka zasada nie może trwać w życiu nowoczesnym. [...] treści, na których [kultura – przyp. F.N.] się opiera, mają być dostępne każdemu. Stąd mniejsza rola szkolnego wprowadzania w kulturę⁶.

Realizacja tego zamiaru wymaga równoczesnego uspołecznienia wszystkich dziedzin ludzkiego życia:

wszelka działalność zmierzająca do uspołecznienia kultury w dziedzinie nauki i sztuki, o co przede wszystkim dziś chodzi intelektualistom i artystom, byłaby pozbawioną podstaw igraszką dobrej woli, gdyby nie prowadzono równocześnie akcji mającej na celu uspołecznienie kultury we wszystkich innych jej zakresach. Zwłaszcza zaś gdyby nie dążono do uspołecznienia państwa i gospodarki⁷.

Jeśli uspołecznienie kultury ma być rzeczywiście przeprowadzone, musi być przeprowadzone we wszystkich zakresach równocześnie⁸.

Idea kształcenia implikuje ujmowanie kultury (a właściwie całej rzeczywistości) jako wielkiego narzędzia wychowawczego.

„Wychowawczy pogląd na świat” oznacza, iż „decydującym kryterium oceny rzeczy, instytucji, stosunków, przeżyć ludzi jest ich znaczenie wychowujące, jakie mają dla człowieka”⁹.

⁴ B. Suchodolski, *Badanie a nauczanie*, w: *Uspołecznienie kultury...*, s. 274.

⁵ B. Suchodolski, *Spór o pojęcie kultury*, w: *Uspołecznienie kultury...*, s. 59.

⁶ Ibidem, s. 60.

⁷ B. Suchodolski, *Problem i metody uspołecznienia kultury*, w: *Uspołecznienie kultury...*, s. 158.

⁸ Ibidem, s. 160.

⁹ B. Suchodolski, *Zwycięstwo wychowania*, w: *Uspołecznienie kultury...*, s. 286.

Sklonność do ujmowania rzeczywistości w kategoriach wychowawczych „jest rewolucyjnym spojrzeniem na świat istniejący”¹⁰.

Punkt widzenia wychowawczy jest wyrazem wiary w siłę ludzką. Wychowanie nie powinno przystosowywać człowieka do tych warunków życia, które są niedoskonałe i mają być zmienione. Wychowanie powinno buntować ludzi przeciwko nim.

Co więcej, jeżeli szkoła ma wychowywać nowe pokolenia,

to już dziś życie starszego pokolenia musi się stawać posłuszne wymaganiom wychowawczym reprezentowanym przez szkołę¹¹.

Pedagogika Suchodolskiego jest więc – we wszystkich swych sformułowaniach – pedagogiką wybitnie nieadaptacyjną albo adaptującą do rzeczywistości jeszcze nieistniejącej (a przeto w swej intencji sprzyjającą jej szybszym narodzinom) – domagającą się stalego zwiększania roli elementu nieadaptacyjnego. „Wychowanie dla przyszłości” nie jest więc po prostu wychowywaniem nowych kadr (uwzględniającym prognozowane zmiany w zakresie zapotrzebowania gospodarki narodowej na siłę roboczą określonych rodzajów), ale wychowywaniem ludzi jakościowo „nowych”.

Z idei pierwszej, drugiej i szóstej wypływa żarliwa krytyka postawy estetycznej jako po pierwsze, przeciwstawiającej sztukę życiu, po drugie, redukującej kontakt człowieka z pięknem do samych tylko doznań estetycznych, po trzecie, przeciwstawiającej wyspecjalizowanych „estetów” „szarym ludziom”. Z idei drugiej wynika program pedagogiczny zalecający organizowanie wychowania nie wedle podziału podmiotowego (na wychowanie estetyczne, intelektualne i moralne), ale wedle podziału przedmiotowego, podziału na obiektywne dziedziny cywilizacji: materiał każdej takiej poszczególniej dziedziny powinien angażować i wychowywać całego człowieka (a nie tylko jedną z jego specjalnych dyspozycji psychicznych). Na materiale sztuki można i należy wychowywać całą osobowość człowieka, a nie tylko człowieka „estetycznego”:

I nie byłoby wielką przesadą, gdybyśmy powiedzieli, iż można wyłącznie na sztuce wychować człowieka, który byłby pod każdym względem nowoczesnym człowiekiem, zdolnym do uczestniczenia i w życiu naukowym, i w technice, i w obowiązkach społecznych. Bo wychowanie przez sztukę, chociaż wychodzi z określonego materiału, może promieniować na całego człowieka, organizować jego działalność we wszystkich dziedzinach¹².

To samo odnosi się również do „materiału” nauki i działalności społecznej.

¹⁰ Ibidem, s. 290.

¹¹ Ibidem, s. 289.

¹² B. Suchodolski, *Podstawy wychowania socjalistycznego*, Warszawa 1967, s. 144.

Krytyce postawy estetycznej odpowiada analogiczna krytyka postawy intelektualnej, krytyka badacza jako „człowieka obiektywnego”, który starając się obiektywnie odzwierciedlić rzeczywistość obiektywną, odrywa swoją aktywność naukową od rozwojowych potrzeb własnego życia osobowego; który orientując się na same rezultaty, nie traktuje swojej walki o prawdę jako wartościowej samej w sobie. Jest to zarazem krytyka procesu uczenia się pojmowanego jako przyswajanie wiedzy czy sprawności (gwoźli uzyskania takich czy innych korzyści), a nie jako kształcenie osobowości; krytyka uczenia się jako „izolowanego procesu intelektualistycznego”, a nie jako „procesu osobotwórczego”. Zalecany przez Suchodolskiego typ uczenia się jest dokładnie zbieżny z zalecanym przez niego typem badania naukowego:

Jeśli pragniemy się czegoś nauczyć naprawdę trwale, dobrze i głęboko, musimy rzecz tę poddać badaniu [...]. Jeśli zaś pragniemy coś badać trwale i owocnie, musimy dbać o wewnętrzny oddźwięk, jaki to w nas budzi, musimy w toku tej pracy uczyć się, tj. rozrastać wewnątrznie.

pogłębiona forma uczenia się i pogłębiona forma badania dają się charakteryzować zupełnie podobnie. Podobną jest geneza zależna od niepokoju, potrzeb i zainteresowań, podobne jest poszukiwanie i próby, podobna nietrwałość zewnętrznych osiągnięć i doniosłość osobotwórcza wysiłków, podobne okresy chwilowego zadowolenia i zaspokojenia, z których znowu wyrastają podniety. Uczenie się i badanie są tym samym wysiłkiem psychicznym, by osiągnąć stale i na nowo ład intelektualny w sobie¹³.

Ze wszystkich sześciu idei wypływa krytyka zdegenerowanej kultury dwuwarstwowej (w ramach której nadbudowana nad życiem i samoistnie się rozrastająca kultura obiektywna – domagająca się specjalizacji, a przeto niszcząca wspólnotę – krępuje „bezpośredniość życiową”) i pewna tęsknota za kulturą jednowarstwową, a więc taką,

która w całości mieści się w aktualnych przeżyciach i czynnościach zbiorowiska ludzkiego, w której wszelkie wiadomości i sprawności, cały system wartości i norm jest zdobywany i doświadczany przez wszystkich w bieżących działaniach życiowych¹⁴.

W takiej kulturze wychowanie może być całkowicie wychowaniem uczestniczącym, wychowaniem polegającym na uczestnictwie w życiu (a takie właśnie wychowanie – wychowanie pośrednie, w którym funkcje wychowawcze nie stanowią celu bezpośredniego – jest według Suchodolskiego optymalne). Kultury dwuwarstwowe wy-

¹³ B. Suchodolski, *Badanie a nauczanie...*, s. 257.

¹⁴ B. Suchodolski, *Kultura jedno- i dwuwarstwowa*, w: *Uspołecznienie kultury...*, s. 63.

magają natomiast sztucznego (tak zwanego stwarzającego wychowankom sztuczne warunki) wychowania przygotowującego (do życia). Ucisk życia przez nadbudowę kultury obiektywnej fragmentaryzującej ludzką osobowość niweczy źródła twórczości, która rozkwitnie bujnie dopiero wtedy, gdy

charakter epoki zbliży się do typu nieodróżnicowanej jeszcze kultury jednowarstwowej¹⁵.

Krytykowana przez Suchodolskiego teoria postawy estetycznej jest właśnie

wyrazem zdegenerowanej kultury dwuwarstwowej, która utraciła bezpośredni kontakt z życiem, która podzieliła pełnię duszy ludzkiej na dziedziny odrębne i niezależne, na różne władze psychiczne i postawy zmuszające człowieka do funkcjonowania w różnych zakresach różnymi fragmentami swej osoby. Teoria ta jest szkodliwym mitem kodyfikującym naukowo odsunięcie sztuki od życia, zamknięcie jej w pewnej sferze doznań. Jest [...] wyrazem tego faktu, iż nie przeżywa się sztuki w sytuacjach życiowych, ale w wędrowce po muzeach i wystawach¹⁶.

Idea jedności kultury i życia zakłada „powszedniość” sztuki i piękna, bezpośredniość kontaktu z pięknem, którego nie deformuje wyrafinowany – izolujący się od życia – estetyzm. Chodzi zatem o nadanie życiu takiej formy, by samoistnie – i we wszystkich swoich odgałęzieniach – przeradzało się w sztukę. „Bunt życia przeciw martwej i abstrakcyjnej kulturze” może być jednak zarówno wyrazem sił twórczych i konstrukcyjnych, jak i niszczyielskich i barbarzyńskich. „I jedno i drugie prowadzą do kultury żywej i jednolitej”, ale w jednym wypadku uzyskamy pełne wyzyskanie uzdolnień człowieka, a w drugim – „obniżenie poziomu, zacieśnienie możliwości ludzkich do sfery drapieżnego wegetowania”¹⁷. Jakkolwiek (wczesny) Suchodolski docenia typ życia ludów pierwotnych jako typ życia aktualnego, „nieprzełamanego rozróżnianiem celów i środków” (podczas gdy zdegenerowana kultura dwuwarstwowa charakteryzuje się nadużywaniem „w organizacji życia i w sposobie ujmowania go kategorii celu i środków”¹⁸), opowiada się on oczywiście za typem wyższym, w którym życie terazniejszością jest zarazem życiem twórczym, wyzyskującym tę

¹⁵ Ibidem, s. 68.

¹⁶ B. Suchodolski, *Wielkość sztuki...*, s. 196.

¹⁷ Ibidem, s. 201.

¹⁸ Ibidem, s. 217.

cudowną zdolność człowieka, dzięki której oddanie się chwili nie jest obojętnością wobec przyszłości, a radość bieżących doznań nie jest rezygnacją z trwałych i wartościowych owoców¹⁹.

Postulatu życia twórczego nie należy jednak interpretować jako postulatu niepoahamowanego rozbudowywania świata ludzkich dzieł (kultury obiektywnej). Suchodolski walczy w istocie na dwa fronty: przeciwko życiu nietwórczemu, ale również przeciwko kapitalistycznemu produktywizmowi kulturalnemu odrywającemu twórczość w sferze kultury obiektywnej od kształcenia kultury subiektywnej:

Jak w dziedzinie gospodarczej stawało się ideałem usprawnienie i wzmoczenie produkcji bez względu na jej prawdziwą użyteczność dla konsumentów i bez względu na dobro pracowników traktowanych jako siła robocza, podobnie w dziedzinie kultury, w zakresie działalności intelektualnej stawało się ideałem wzmoczenie produkcji naukowej, wzbogacenie wiedzy coraz nowymi przyczynkami i utylitarne jej wyzyskiwanie bez względu na to, jaki jest wewnętrzny stosunek człowieka do nauki i do prawdy. Określenie funkcji badacza, nauczyciela i ucznia w kategoriach obiektywnych jako odkrywanie, pośredniczenie i utrwalanie się wyraża dokładnie to industrialno-produktywistyczne pojmowanie człowieka²⁰.

Walczy więc również przeciwko sytuacji, w której człowiek staje się niewolnikiem kultury obiektywnej traktującym jej rozbudowę jako cel sam w sobie, podczas gdy zdaniem Suchodolskiego kultura obiektywna powinna służyć człowiekowi – kształcić jego kulturę subiektywną. Rozbudowa kultury obiektywnej – wbrew nadziejom wpisanym w oświeceniową doktrynę postępu – nie podnosi automatycznie poziomu kultury subiektywnej, a może nawet prowadzić do jej degeneracji. Humanizm jest według Suchodolskiego pragnieniem wyzwolenia człowieka „od ciężaru kultury niekształcącej”²¹, „protestem przeciw przytłoczeniu człowieka przez kulturę obiektywną, przeciw traktowaniu go wyłącznie jako narzędzia jej rozwoju”. Przerost świata obiektywnego sprawia, iż „świat wytworów przestaje kształcić człowieka, wciągając go w coraz bardziej wyniszczającą służbę”²².

Między kulturą obiektywną i subiektywną zachodzi zawsze pewne napięcie przeciwieństw. Potrzeby wewnętrzne żywych ludzi krzyżują się często z silnymi ten-

¹⁹ Ibidem, s. 220.

²⁰ B. Suchodolski, *Badanie a nauczanie...*, s. 272.

²¹ Ibidem, s. 273.

²² Ibidem, s. 246.

dencjami rozwojowymi, które rządzą narastaniem wytworów w zakresie kultury obiektywnej²³.

Kulturze produkowania i konsumowania (środków utrzymania i dzieł kultury) przeciwstawia Suchodolski kulturę tworzenia i kształcenia, kładąc większy nacisk na kształcenie (niż tworzenie):

byłoby trochę prawdy w twierdzeniu, że **kształcenie** ważniejsze jest od tworzenia i że główna troska dotyczyć winna niedomagającej, niedostatecznej wciąż jeszcze zdolności przyswajania sobie dóbr kultury.

Wyzwolenie się z sideł uroku, jaki rzuca na nas hasło produktywizmu, jest konieczne, by wzmocnić ideał kształcenia, rozszerzyć kult pracy nad uprawą dusz. Nie wydzwignie się bowiem z barbarzyństwa i nie uchroni od degeneracji ludzkość, opętana fałszywą dumą wyłącznego tworzenia.

...twórcza żądza, tkwiąca w piersi ludzkości, może nas darzyć skarbami natchnienia i jednocześnie prowadzić na bezdroża. Dlatego trzeba ciągłej bacności i sprawiedliwej miary wyznaczającej prawdziwie ludzką równowagę między tworzeniem a kształceniem²⁴.

Suchodolski wypowiada się nie tylko przeciwko twórczości nadmiernej (ilościowo), ale również przeciwko twórczości nadto wielorakiej (jakościowo). Sprzeciw wobec hasła „wielorakości typów życia kulturalnego”, „skłonności do nieograniczonego polimorfizmu”, „powierzchowej oryginalności zmierzającej do tego, aby się za wszelką cenę różnić” wypływa u niego z między innymi z idei wspólnoty. W hasle uspołecznienia kultury obok zasady, iż twory kultury obiektywnej powinny być jak najściślej „zespolone z osobowym życiem człowieka”, zawiera się również druga zasada, iż

zespolenie to dawać powinno społeczny rezonans, wiążąc coraz głębiej ludzi między sobą więzami wspólnych doświadczeń wewnętrznych, rozrywając i niszcząc skorupę osamotnienia i egoizmów tamującą żywość i pełnię kontaktów międzyosobowych²⁵.

Nie niszcząc różnorodności, należy zatem – w imię wspólnoty – bronić jedności kultury (aczkolwiek nie w taki sposób, jak to postulują nacjonaliści).

²³ Ibidem, s. 245–246.

²⁴ B. Suchodolski, *Kultura a barbarzyństwo*, w: *Uspołecznienie kultury...*, s. 105.

²⁵ B. Suchodolski, *Problem i metody...*, s. 155.

Mogłoby stąd wynikać, iż Suchodolski postuluje twórczość prostą i niewyrafinowaną. Choć tego typu sugestie pojawiają niewątpliwie się na łamach *Uspołecznienia kultury*, nie wyrażają one, jak sądzę, intencji zasadniczej – o czym dobitnie świadczy studium *Mit produktywizmu*, w którym Suchodolski – występując w obronie „odbiorczego stosunku do życia” zorientowanego na kształcenie się na dziełach cudzych, a nie na wytwarzanie dzieł własnych (i z tego względu potępianego przez produktywizm jako pasożytniczy styl życia) – broni zarazem twórczości wysokogatunkowej. Postulując poskromienie produktywistycznej żądz twórczej, atakuje Suchodolski przede wszystkim powierzchowną, łatwo przyswajalną kulturę masową pozbawioną walorów kształceniowych. Idea kształcenia – w imię której zwalcza on twórczość produktywistyczną – domaga się tego, by dzieła kultury stawiały odbiorcom określone wymagania.

Człowiek winien zachować wobec nich pewien dystans wytwarzany przez odczucie, iż spotyka się z czymś, co go przerasta. „Korzystać” z nich może tylko przez podniesienie się ku nim. Na tym właśnie polega kształcenie się²⁶.

Muszą to być zatem dzieła o wartości trwałej, a nie zrodzone w „złobnej psychozie przejściowości”, dzieła, które długo ostają się w ludzkich duszach (niektóre z nich zostaną docenione dopiero w przyszłości), a nie towary przeznaczone do natychmiastowej konsumpcji (by zrobić miejsce kolejnym, równie „przejściowym”). Nie można zabronić ludziom tworzenia dzieł bezwartościowych, możliwa jest jednak

droga inna: wytwarzania ideału, który by, ukazując wartość kształcenia, przesunął w duszach ludzkich oś wartościowania ku wewnątrz i pozwalał na zaspokojenie instynktu autoestymacji na drogach wewnętrznych osiągnięć. Wiązałoby się to z podniesieniem skali wymagań, jakie jednostka powinna stawić własnej twórczości²⁷.

Rzecz nie polega więc na tym, by obniżać jakość twórczości do poziomu, przy którym wszyscy mogą być twórcami i odbiorcami, ale na tym, by wszyscy kształcili się na dziełach wybitnych („wielka kultura – w obrębie Europy, a może nawet w obrębie całego świata – jest jedna”²⁸), a ponieważ nie wszyscy mogą tworzyć takie dzieła, prawdziwą twórczość należy pozostawić „niektórym” (zalecając twórcom marnym, by poświęcili się raczej kształceniu). Sprawą powszechną ma być kształcenie, a nie tworzenie. Z uwagi na tego rodzaju prymatu kształcenia nad tworzeniem Suchodolski sympatyzuje raczej z Edwardem Abramowskim niż z Stanisławem Brzozowskim.

²⁶ B. Suchodolski, *Mit produktywizmu*, w: *Uspołecznienie kultury...*, s. 353.

²⁷ *Ibidem*, s. 359.

²⁸ B. Suchodolski, *Problem i metody...*, s. 151.

Prymat ten wychodzi jednak na dobre twórczości prawdziwej, gdyż wytwarzana przez produktywizm mania wytwarzania skłania twórców prawdziwych do wytwarzania dzieł o wartości chwilowej, a przecież „głęboka idea twórczości, w każdej dziedzinie, ma w sobie ducha wieczności”²⁹. Produktywizm szkodzi twórcom, gdyż w jego atmosferze „nie może powstać głębszy związek człowieka z jego dziełami”³⁰.

Z idei autoteliczności życia wypływa u (wczesnego) Suchodolskiego sprzeciw wobec oświeceniowej doktryny postępu, która nakazuje faktycznie, by życie aktualne traktować jako środek życia przyszłego. Wbrew założeniu, iż w historii zachodzi postęp polegający na przechodzeniu od barbarzyństwa do kultury, Suchodolski twierdzi, iż w każdej epoce walka sił barbarzyństwa i kultury toczy się od nowa (gdyby było inaczej, pokolenia późniejsze byłyby niesprawiedliwie uprzywilejowane), a barbarzyństwo co najwyżej przybiera formy coraz bardziej wyrafinowane. Dzięki temu pesymistycznemu założeniu może Suchodolski optymistycznie stwierdzać, iż „człowiek z każdego miejsca i czasu sięgnąć może w królestwo doskonałości”³¹.

Idea wspólnoty łączy się u (wczesnego) Suchodolskiego z heroistycznym rygoryzmem moralnym zorientowanym nie tylko na wzmocnienie wspólnoty aktualnej, ale również na żywą więź z przodkami wyrażającą się w wierności ich surowym obyczajom.

Przeszłość [...] ostaje się czasami dzięki temu, iż się o niej wie i pamięta, czasami dzięki temu, iż się nią żyje³².

Pielęgnowanie pamięciowej formy „ostawiania się przeszłości”, a nawet rozbudowywanie – dzięki badaniom historycznym – tradycji pamiętanej, jest w gruncie rzeczy bezwartościowe, ponieważ taka – coraz szersza – tradycja złożona z elementów należących do sprzecznych ze sobą systemów wartości ustawianych obok siebie niczym okazy w muzeum (pomimo iż w dawnym życiu toczyły one między sobą morderczą walkę) do niczego nie zobowiązuje, a przeto prowadzi do relatywizmu moralnego. Nie cała przeszłość, którą możemy poznać, jest naszą tradycją: historyzm, który traktuje całą przeszłość jako tradycję, odebrał jej

element wartości zobowiązującej do określonego typu życia³³.

Wiedza zaprowadzić nas może wszędzie, [...] ale żyć możemy i musimy tylko w jednym, określonym przez los miejscu czasu i przestrzeni, dając wyraz samym

²⁹ B. Suchodolski, *Mit produktywizmu...*, s. 351.

³⁰ Ibidem, s. 350.

³¹ B. Suchodolski, *O wielkości człowieka*, w: *Uspołecznienie kultury...*, s. 142.

³² B. Suchodolski, *Zagadnienie tradycji żywej*, w: *Uspołecznienie kultury...*, s. 74.

³³ Ibidem, s. 87.

sobą przeszłości, która w nas trwa i ostaje się w terażniejszości. Nikt nie wybiera sobie ojczyzny. W ten sposób podkreślenie wagi przeszłości, którą się żyje, oznacza uwydatnienie roli obyczaju narodowego i roli obowiązków związanych z konkretną sytuacją dziejową, oznacza wyższość realnych, wiążących, organicznych form życia nad dowolnością wyłącznie intelektualnego wyboru i powierzchownego przeżywania różnorodnych wartości minionych³⁴.

Wartość obyczaju i obowiązku jest miarą wspólną wszystkim, niezależnie od majątku i wykształcenia. Jest miarą, którą wytrzymuje człowiek prosty, związany z ziemią rodzinną miłością pracy i własności, miarą, którą powinien wytrzymać również i wyrafinowany intelektualista, jeśli ma żyć odpowiedzialnie³⁵.

Napięcie między tendencją subiektywistyczno-indywidualistyczną a tendencją obiektywistyczno-wspólnotową

Tradycjonalizm tego rodzaju zaniknie w późniejszym – marksistowskim – okresie twórczości Suchodolskiego. Kwestią istotną pozostaje jednak pojęcie obowiązku i służby – zawarte w samej idei uspołecznienia kultury:

Uspołecznienie oznacza, iż w czynnościach kulturalnych zyskują znaczenie motywy współdziałania lub służby³⁶.

Dotykamy tu centralnego, jak sądzę, napięcia aksjologicznego programu Suchodolskiego będącego zarazem faktycznie centralnym napięciem aksjologicznym marksizmu. Chodzi o napięcie między indywidualistyczną, subiektywistyczną orientacją na rozwój osobowości (każdej) jednostki (jako cel zasadniczy) implikującą prymat kultury subiektywnej nad obiektywną, a więc szczególną doniosłość kształcących, osobotwórczych (jednostkę) funkcji pracy, badań naukowych i działalności artystycznej (przeciwstawianych ich funkcjom rzeczowym, utylitarnym, społecznym), a orientacją wspólnotową domagającą się od jednostki zaangażowanej służby na rzecz wspólnoty, a przeto kładącą nacisk na obiektywne sprawdziany i rezultaty pracy i nauki, a także intersubiektywną komunikatywność sztuki (przeciwstawianą jej funkcjom ekspresyjnym). Z pierwszego punktu widzenia badacz, który całe życie – wszystkimi siłami swej osobowości – zmagał się z pewnym problemem, ale nie zdołał się nijak przyczynić do jego rozwiązania, żył życiem wartościowym, z drugiego – poniósł sromotną klęskę.

³⁴ Ibidem, s. 85–86.

³⁵ Ibidem, s. 86.

³⁶ B. Suchodolski, *Wstęp*, w: *Uspołecznienie kultury...*, s. 8.

Problem ten – z którym Marks zmagał się jedynie podskórnie – Suchodolski stara się rozstrzygnąć w sposób definitywny, kwestionując *explicite* samo jego istnienie, to znaczy wykluczając sprzeczność między dążeniami osobotwórczymi a dążeniami społecznie ważnymi i pożądanymi:

kształcić siebie to nie znaczy: troszczyć się bezpośrednio i celowo tylko o siebie. Najgłębiej i najtrwalej kształci się człowiek w czynnościach, które osiągają rezultaty społecznie ważne lub kulturalnie wartościowe. Pogłębianie i rozwijanie siebie jest jak gdyby ubocznym rezultatem tych działań mających charakter pewnej służby, podobnie jak nauczającą siłą promieniować mogą czynności, które nie były podejmowane w celach nauczających³⁷.

Jeżeli kształcenie określimy jako

proces ludzkiego dojrzewania w działaniach kierowanych wymaganiami społecznymi i wartościami kulturalnymi, wówczas zyskamy podstawę do określenia czynności intelektualnych jako **osobotwórczych dążeń ku celom nieosobistym**³⁸.

Założenie o możliwości osiągnięcia zasadniczej zgodności celów osobowościowych i społecznych towarzyszy Suchodolskiemu także w drugim etapie jego twórczości. Głosi on wówczas tezę, iż ideałem wychowawczym socjalizmu jest nie tylko osobowość twórcza i pogłębiona, ale również osobowość zaangażowana:

Zaangażowanie nie jest więc zubożeniem osobowości przez jej zawężenie, jak to niejednokrotnie próbowano przedstawiać w burżuazyjnej publicystyce. Jest zasadniczym warunkiem jej autentycznego rozwoju, który jedynie w ten sposób może się dokonywać. Zaangażowanie nie jest przeciwstawne ani wolności ludzkiej, ani temu, co się przywykło nazywać otwartością umysłu; wręcz przeciwnie – to właśnie najwyższa postać ludzkiej wolności urzeczywistnia się w uczestniczeniu w „czołówece” rozwoju, w podejmowaniu problematyki żywej³⁹.

Prawdziwa wolność ludzkiej osobowości i umysł otwarty urzeczywistniają się tylko poprzez zaangażowanie, gdy wszystkie najlepsze siły człowieka – jego ciekawość intelektualna, jego zamiłowania, jego potrzeby twórcze – zostają zmobilizowane do działalności, której owoce muszą wytrzymać rygory tego obiektywnego świata, w jakim są osiągane. Właśnie tak powstawała zawsze nauka i sztuka, tak się rodziła technika, tak walczono o lepszy porządek społeczny⁴⁰.

³⁷ B. Suchodolski, *Badania a nauczanie...*, s. 276.

³⁸ Ibidem, s. 277.

³⁹ B. Suchodolski, *Podstawy wychowania...*, s. 188.

⁴⁰ Ibidem, s. 188–189.

Powyższe stwierdzenia odsyłają do nurtującej Suchodolskiego problematyki motywacyjnej, do pytania o pożądaną – z perspektywy procesu uspołecznienia kultury bądź rozwoju ku komunizmowi – dynamikę relacji między heroizmem i hedonizmem (egocentryzmem). Odpowiedzi na to pytanie – stawiane jednak w formie nieco bardziej „nowoczesnej” niż na łamach *Uspołecznienia kultury* – Suchodolski szukać będzie w trzecim okresie swojej twórczości.

Między „marksizmem standardowym” i „marksizmem renesansowym”

Nas jednak interesować będzie przede wszystkim kwestia wiary w możliwość uczy-nienia królestwa konieczności terenem masowej realizacji dążeń osobotwórczych (bez względu na charakter motywacji kierujących postępowaniem jego mieszkań-ców, a więc bez względu na to, czy dążą oni do realizacji celów nieosobistych, czy też osobistych). Do wiary w taką możliwość zobowiązuje idea jedności kultury i ży-cia ujmowana przez pryzmat wszystkich pozostałych. Jeżeli życie ludzkie ma być równomiernie pokryte kulturą, a więc równomiernie wypełnione działaniami wyko-nywanymi całą osobowością, autotelicznymi, twórczymi, kształcącymi i budujący-mi wspólnotę, całe królestwo konieczności musi zostać radykalnie zdezalienowane, upodobnione do królestwa wolności. Idea ta wyklucza możliwość podziału życia na: 1) część wyalienowaną (i dlatego sukcesywnie skracaną – dzięki rozwojowi techniki i ograniczaniu wyalienowanych potrzeb konsumpcyjnych), w trakcie której wyko-nujemy konieczne obowiązki społeczne, a więc na przykład pracujemy; i 2) część niewyalienowaną, w trakcie której zajmujemy się działalnością samorozwojową, osobotwórczą, nieskrępowaną wymogami społecznej użyteczności (co nie znaczy, że obowiązkowo: beżużyteczną i społecznie niekomunikatywną). Tego rodzaju rozwią-zanie uznaje Suchodolski za kompromisowe i tradycyjne⁴¹, co wydaje się logiczną konsekwencją głoszonej przez niego

wyzwalającej prawdy, iż w każdej sytuacji życiowej, w każdym naszym przeżyciu, bez względu na to, czy dotyczy rzeczy naukowych, czy rzeczy społecznych, czy prywatnych, możemy i powinniśmy się kształcić i rozwijać⁴².

⁴¹ Stanowisko to charakteryzuje Suchodolski w sposób następujący: „Warunki pracy mają pozostać, na ogół biorąc, takie, jakie są, rozwijać zaś i ulepszać człowieka można i trzeba poza pracą, dostarczając mu sposobności do najlepszego zużycia czasu, jaki mu pozostaje wolny od zajęć zawodowych. Idealem tego stanowiska jest ograniczanie czasu pracy i wydłużanie czasu swobody. W wizjach utopijnych marzy się o jednej lub dwóch godzinach pracy dziennej przypadającej na każdego”. B. Suchodolski, *Praca jako zagadnienie kultury*, w: *Uspołecznienie kultury...*, 304.

⁴² B. Suchodolski, *Zwycięstwo wychowania...*, s. 285.

Przeciwko takiemu ustrojowi (dopuszczającemu, iż pewnego rodzaju czynności ludzkie nie będą wykonywane na sposób cało-osobowy) przemawia cała „psychologia” Suchodolskiego, w świetle której jest on po prostu niemożliwy, albowiem:

kto pracę traktuje jako bezwartościowe i przymusowe zajęcie, ten i odpoczynek pojmuje również jako ucieczkę od siebie samego, jako «spędzanie» czasu⁴³.

Ergo: nadbudowane nad wyalienowanym królestwem konieczności królestwo wolności musiałoby być równie wyalienowane i degradujące. Suchodolski utrzymuje, iż nowoczesna psychologia potwierdzająca doniosłość elementu aktywnego w naturze ludzkiej, a więc potwierdzająca, iż najistotniejszą potrzebą człowieka jest działanie, dowodzi tym samym, iż najistotniejszą potrzebą człowieka jest praca (Suchodolski nie bierze pod uwagę możliwości całkowitego zaspokajania potrzeby działania na drodze działalności twórczej, nieskrępowanej wymogami społecznej użyteczności), z czego wynikać ma następnie, iż wszelka ludzka praca musi być „pracą dobrą”, dostosowaną do potrzeb pracownika, a więc spełniającą dwa warunki:

1) by pracujący miał poczucie wartości tego, co własną pracą wytwarza”; 2) „by sam proces pracy był dla niego przyjemny i wartościowy⁴⁴.

Praca, która spełnia te warunki, rozwija i kształci człowieka, wszelka inna pogłębia go i niszczy⁴⁵.

Suchodolski nie podejmuje w ogóle rozważań nad możliwością przejścia ilości w jakość, a więc wyeliminowania niszczących efektów pracy wyalienowanej w sytuacji skrócenia czasu pracy do sześciu godzin, jak postulował Tomasz Morus, bądź czterech godzin – jak postulował Tomasz Campanella. Zwolennicy skracania czasu pracy reprezentują – jak wynika z rozważań (wczesnego) Suchodolskiego – stanowiska obalone przez nowoczesną psychologię, a więc albo stanowisko intelektualistyczne odnajdujące najistotniejsze cechy człowieka w sferze refleksyjno-kontemplatywnej, albo stanowisko eudajmonistyczne głoszące, iż człowiek jest

rachmistrzem swego szczęścia, a szczęście jedynym regulatorem jego postępowania⁴⁶.

⁴³ Ibidem, s. 287.

⁴⁴ B. Suchodolski, *Praca jako zagadnienie...*, s. 303.

⁴⁵ Ibidem, s. 304.

⁴⁶ Ibidem, s. 301. „Tomasz Morus wyznaczył obowiązek sześciogodzinnej pracy dla wszystkich bez wyjątku, ale nie dlatego, iżby praca była wartościowa dla każdego człowieka, ale dlatego, iż sądził, że im więcej ludzi stanie do pracy, tym mniej godzin trudu przypadnie dla każdego.

Tymczasem człowiek jest przede wszystkim działaczem (Suchodolski nie będzie trzymał się tego założenia konsekwentnie i dojdzie w końcu do wniosku, iż między perspektywą człowieka-działacza i perspektywą człowieka wszechstronnego zachodzi pewne napięcie: w pokojowym okresie budownictwa socjalistycznego większe znaczenie zyskuje perspektywa druga⁴⁷).

Jeśli więc zgadzamy się z psychologiczną argumentacją Suchodolskiego, od techniki oczekujemy nie tego, że będzie ona skracać nasz pobyt w królestwie działalności społecznie użytecznej, ale tego, że będzie ona nasz pobyt w nim sukcesywnie „utwórczą”, a przeto usuwać samą potrzebę jego skracania. Oczekiwania alternatywne będą przez Suchodolskiego zwalczane jako wiodące ku nietwórczej „cywilizacji wczasów”. (Suchodolski straszy czytelnika/czytelniczkę ponurą wizją „cywilizacji wczasów”, ilekroć tylko pojawia się w jego rozważaniach temat czasu wolnego).

W pierwszym okresie za wielkiego sojusznika swojego programu uważa Suchodolski Williama Morrisa (autora *Wieści znikąd*, Lwów 1902), w którego utopii obowiązuje następująca zasada:

Wszelka praca, która by robiona ręką nudziła, jest wykonywana przez niezmiernie ulepszoną maszynę, przy wszelkiej zaś pracy, której wykonanie ręczne jest przyjemnością, maszyn całkiem nie znamy.

Dzięki temu – komentuje Suchodolski –

praca staje się swobodą i umiłowaniem. Dzięki temu zbliża się do sztuki. Dokonywając tego zestawienia, wypowiada Morris myśli pierwszorzędnej wielkości⁴⁸.

W szkicu *Zagadnienie pracy ze stanowiska humanizmu* wiąże Suchodolski pewne nadzieje z maszynami przyszłości, tak zwanymi maszynami refleksowymi, „posiadającymi jakby zaczątki świadomości”, stanowiącymi przeciwieństwo tych maszyn, których „inteligencja” skazuje człowieka na coraz mniej inteligentną pracę przy ich obsłudze. Te ostatnie należą do fazy przejściowej i niedoskonałej. Maszyny przyszłości będą bardziej inteligentne – do tego stopnia, że uwolnią człowieka od wszelkiej pracy nieinteligentnej.

Ganił wszelki zbytek i zalecał skromność, aby ludzie mogli jak najmniej pracować. Bowiem, jak pisał, «najwyższym celem jest pomóc obywatelom do przezwyciężenia ciała, uwolnienia i wykształcenia ducha, w czym jest istotne szczęście życia»”. Ibidem, s. 294.

⁴⁷ Por. na przykład: B. Suchodolski, *Kim jest człowiek?*, Warszawa 1980, s. 179–181.

⁴⁸ B. Suchodolski, *Wielkość sztuki...*, s. 192.

Zżycie się człowieka z nimi będzie łatwiejsze i głębsze, niż kiedykolwiek dawniej było to możliwe⁴⁹.

W tym samym szkicu Suchodolski – atakując socjalizm doktrynerski, który ograniczając się do postulatu zmiany stosunków własności, nie dostrzega wagi całej (niezależnej od kwestii własności) techniczno-organizacyjnej problematyki podporządkowywania pracy osobowemu potrzebom człowieka – odcina się od krańcowego humanizmu („fałszywego egotyzmu”) wysuwającego hasło „przekształcenia wszelkiej pracy w twórczość”. Stanowisko to nie dostrzega

w pracy tego, co jest jej zasadniczą wartością moralną: zaprawiania w systematyczności trudu.

Humanizm współczesny, z którym identyfikuje się Suchodolski, nie chce usuwać trudu, ale pragnie

rozdzielić trud, który jest wartościowy dla duchowego życia ludzi, od trudu, który jest niewolącym gwałceniem osoby⁵⁰.

Na marginesie wypada dodać, iż Suchodolski pomimo wiary w możliwość upowszechnienia pracy wartościowej dla duchowego życia ludzi i pomimo podkreślania moralnej wartości trudu nie głosił nigdy postulatu uczynienia pracy zasadniczym ośrodkiem i punktem odniesienia działalności pedagogicznej (jego pedagogika doceniała zawsze wagę wychowania przygotowującego do wartościowego spędzania czasu wolnego) – nie był więc nigdy zwolennikiem idei „szkoły pracy”⁵¹.

A oto typowe wypowiedzi z okresu drugiego:

Wielu socjologów sądzi, iż są one [wczasy – przyp. F.N.] jedynym terenem wyżycia się człowieka, który w pracy traci swe człowieczeństwo; sądzą też oni, że cywilizacja przyszłości będzie cywilizacją wczasów. Prawdopodobnie jest to zupełnie fałszywy obraz. Możemy się raczej spodziewać, iż cywilizacją przyszłości będzie cywilizacja upowszechnienia pracy twórczej. W takich warunkach wczasy nie miałyby już charakteru obrony ludzkiej osobowości; człowiek odnajdywałby siebie w pracy swobodnie wybranej, dla niego osobiście ważnej, twórczej. Jeśli ta perspektywa jest słuszna, nie powinniśmy dziś organizować osobno wychowania przygotowującego do pracy i osobno wychowania przygotowującego do

⁴⁹ B. Suchodolski, *Zagadnienie pracy ze stanowiska humanizmu*, w: *Uspołecznienie kultury...*, s. 333.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 326.

⁵¹ Por. B. Suchodolski, *Praca jako zagadnienie...*, s. 306–311.

wczasów. Wychowanie rozwijające siły twórcze człowieka służyłoby obu tym zadaniom równocześnie, a jednocześnie pozwalałoby przetrząść most między teraźniejszością, w której praca i wczasy są dość często przeciwstawne – i przyszłością, w której będą raczej do siebie zbliżone⁵².

Powiązanie socjalistycznej kultury przede wszystkim z pracą jest możliwe dlatego, iż nowoczesny postęp techniczny i społeczny przekształca warunki i treść pracy w ten sposób, iż coraz więcej ludzi może mieć możliwość pracy twórczej zaspokajającej ich osobiste potrzeby. Racjonalną wizją przyszłości jest wizja, która ukazuje ją raczej jako cywilizację upowszechnianą twórczej działalności ludzi wszechstronnie rozwiniętych niż cywilizację wczasów mających wynagradzać ludzi za ich niewolniczą pracę robotów⁵³.

Wątpliwości pojawiają się dopiero w okresie trzecim. Suchodolski głosi wówczas, iż twórczość artystyczna pełniej niż praca mobilizuje całego człowieka, że

twórcza działalność jest wyższą postacią pracy.

gdy w funkcjonowaniu zawodowym nie angażujemy zazwyczaj naszego wewnętrznego świata, to w działalności twórczej przetrzucamy ten pomost, dzięki któremu wyobraźnia materializuje się, uczucia wypełniają dzieło stworzone⁵⁴.

W innej pracy stwierdza:

Żywimy dziś wprawdzie większą niż dawniej nadzieję, iż postęp techniczny pozwoli na zwiększenie w pracy ludzi elementów twórczych, ale trudno byłoby wierzyć w to, iż zwiększenie takie będzie udziałem szerokich mas. Organizacja pracy produkcyjnej, jak również działalności usługowej na szeroką skalę wymaga i będzie wymagać raczej dobrego wykonawstwa niż indywidualnej twórczości.

Pracownicy służby komunikacyjnej powinni wykonywać swoje obowiązki solidnie i punktualnie, ale

trudno oczekiwać, że kiedyś będą działać «twórczo».

W działalności produkcyjnej racjonalnie zorganizowanej

⁵² B. Suchodolski, *O właściwościach młodzieży współczesnej i problemach jej wychowania*, w: *Świat człowieka a wychowanie*, Warszawa 1967, s. 548–549.

⁵³ B. Suchodolski, *Podstawy wychowania...*, s. 245–246.

⁵⁴ B. Suchodolski, *Twórczość jako styl życia*, w: *Wychowanie i strategia życia*, Warszawa 1987, s. 154.

margines swobody innowacyjnej nie jest duży, a udział w zarządzaniu całością nie tak wielki, aby mógł zaspokajać potrzeby poszczególnych jednostek w zakresie twórczości. Upowszechnianie zasad „dobrej roboty” wydaje się w tych warunkach bardziej celowe niż ideał upowszechniania „pracy twórczej”.

Ten sceptycyzm odnosi się również do innej gałęzi królestwa konieczności, a mianowicie tak zwanej działalności społecznej. Suchodolski przewiduje, iż coraz większe znaczenie w tym zakresie

zyskiwać będą wielkie organizacje i instytucje, dla których twórcza inicjatywa jednostek i małych grup będzie raczej kłopotliwa niż pożądana⁵⁵.

Zasadniczą domeną twórczości, jak stąd wynika, pozostanie nauka, a przede wszystkim sztuka.

W dwóch pierwszych okresach swojej twórczości – przedmarksistowskim i marksistowskim – Suchodolski pozostawał wierny ogólnemu stanowisku przyświecającemu zarówno marksizmowi kibicującemu realnemu socjalizmowi, jak i marksizmowi odnoszącemu się doń krytycznie czy wręcz wrogo, iż zasadniczą perspektywą, ku której orientuje się marksizm, jest dezalienacja (demokratyzacja) pracy i polityki, czyli dezalienacja (demokratyzacja) królestwa konieczności, przekształcenie (albo: permanentne przekształcanie) królestwa konieczności w królestwo wolności. Stanowisko to możemy określić mianem „marksizmu standardowego”. Wizję alternatywną znajdujemy w słynnej wypowiedzi Karola Marksa z trzeciego tomu *Kapitału* o królestwach wolności i konieczności⁵⁶. Wolności, która może być urzeczywistniona w królestwie konieczności (produkcji materialnej), przeciwstawia Marks wolność prawdziwszą, osiąganą w oddzielnym królestwie wolności, królestwie czasu wolnego, królestwie „rozwoju sił ludzkich jako celu samego w sobie”, królestwie działalności nieinstrumentalnej, jak możemy się domyślać, królestwie działalności artystycznej i naukowej. Wizja ta implikuje nie tyle przekształcanie królestwa konieczności w królestwo wolności, ile „zwijanie” królestwa konieczności w celu rozszerzenia domeny królestwa czasu wolnego. Dlatego też Marks kończy swoją wypowiedź w tej kwestii stwierdzeniem: „Skrócenie dnia roboczego jest tu przesłanką podstawową”⁵⁷. Przynależność koncepcji oddzielnego królestwa wolności (dla którego królestwo konieczności jako królestwo wolności istotnie ograniczonej jest tylko „niezbędną bazą”) do marksizmu ma jednak solidniejsze podstawy niż tylko ta

⁵⁵ B. Suchodolski, *Twórczość – rzeczywistość, nadzieje, wątpliwości*, w: *Wychowanie i strategia...*, s. 162.

⁵⁶ Por. K. Marks, *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, t. III, cz. 2, w: MED, t. 25, cz. 2, Warszawa 1977, s. 560–561.

⁵⁷ Ibidem, s. 561.

pojedyncza – wyrwana z kontekstu – wypowiedź Marksa z trzeciego tomu *Kapitału*. Ma ona również oparcie w założeniu artykułowanym przez Marksa w różnych fragmentach *Grundrisse*, iż człowiek przyszłości będzie się „rozwijał” raczej w czasie wolnym niż w czasie pracy⁵⁸ (praca może natomiast – z pożytkiem dla siebie – konsumować owoce działalności samorozwojowej podejmowanej przez ludzi w czasie wolnym⁵⁹). Kapitalizm jest tu atakowany nie tylko z punktu widzenia wartości użytkowej (a więc jako system, który nie zaspokaja w pełni rzeczywistych potrzeb, gdyż wytwarzanie wartości użytkowych podporządkowuje „ograniczonemu” celowi, czyli akumulacji wartości wymiennej), ale także z punktu widzenia oddzielnego królestwa wolności, a więc jako system kradnący (wytwarzany przez technikę) czas wolny, a więc czas, w którym ludzie mogliby się rozwijać. Kapitalizm zamiast skracać

czas pracy do stale spadającego minimum i [...] dać przez to wszystkim wolny czas na ich własny rozwój,

przekształca go w czas pracy dodatkowej. W przyszłości

miarą bogactwa nie będzie już w żadnym razie czas pracy, lecz *disposable time* [rozporządzalny czas].

W *Grundrisse* Marks wyraża wiarę w możliwość uzgodnienia obydwu wchodzących tu w grę interesów antykapitalistycznych – interesu wartości użytkowej i interesu królestwa wolności:

rozwój społecznej siły wytwórczej będzie się dokonywał tak szybko, że chociaż produkcja obliczona będzie na bogactwo dla wszystkich, to *disposable time* wszystkich będzie się zwiększał⁶⁰.

Tę alternatywną wizję – przy założeniu, iż oddzielne, rozrastające się kosztem królestwa konieczności królestwo wolności będzie królestwem twórczej działalności artystyczno-naukowej, a nie luksusowym ośrodkiem wczasowym – możemy określić mianem „marksizmu renesansowego”, podkreślając tym samym aksjologiczne pokrewieństwo tej wizji z tym nurtem myśli renesansowej, który łączył „godność”

⁵⁸ „Zaoszczędzenie czasu pracy jest równoznaczne z powiększeniem wolnego czasu, to znaczy czasu dla pełnego rozwoju indywiduum”. K. Marks, *Zarys krytyki ekonomii politycznej*, tłum. Zygmunt Wyrozemski, Warszawa 1986, s. 578.

⁵⁹ Por. *ibidem*, s. 578–579.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 575.

czy też „wielkość” człowieka właśnie z jego twórczością artystyczno-naukową⁶¹. Otóż Suchodolski w trzecim okresie swojej twórczości zdaje się – nieśmiało i niekonsekwentnie – zbliżać ku tak rozumianemu „marksizmowi renesansowemu” (nie wycofując dotychczasowych postulatów zorientowanych na dezalienację królestwa konieczności).

Pisząc o konieczności dialektycznego powiązania instrumentalnej i nieinstrumentalnej orientacji życia, twierdzi Suchodolski, iż

dokładne warunki takiego powiązania i jego proporcje⁶²

muszą być odmienne dla różnych faz rozwoju socjalizmu, a następnie dodaje, jak gdyby w duchu Marksowskiej formuły o królestwach wolności i konieczności, iż ostatecznie

życie instrumentalne jest życiem walki z koniecznością, podczas gdy życie nieinstrumentalne jest życiem w wolności,

zaś związek między nimi polega na tym, iż

to, jaką wolność uzyskać możemy, zależy od zwycięstw w tamtej walce⁶³.

Oznaczałoby to, iż królestwo pracy i działalności społecznej nie jest docelowym królestwem wolności, ale tylko środkiem dla zewnętrznego królestwa wolności. Taką samą sugestię znajdujemy także w innym artykule z tego okresu, w którym Suchodolski bezpośrednio nawiązuje do wypowiedzi Marksa z *Grundrisse* o ekonomii jako nauce o oszczędzaniu czasu pracy dla powiększenia czasu wolnego, czyli czasu przeznaczonego na pełny rozwój jednostki, czasu zapewniającego swobodę i możliwość uprawiania wyższych form działalności. Komentarz Suchodolskiego brzmi następująco: Marks mówi tu o

przeciwstawnych, chociaż powiązanych elementach życia ludzkiego: wysiłku pracy i swobodzie rozwoju osobistego. [...] W socjalistycznym społeczeństwie

⁶¹ Możemy się powołać na następującą charakterystykę renesansu: „Renesans darzył umiłowaniem życie doczesne, nie znał jednak entuzjazmu pracy. Ludzie renesansu wielbili pełnię przeżyć i różnorodność silnych wrażeń. Kochali twórczość. Praca wydawała się im zbyt uciążliwa, zbyt monotonna, zbyt szara”. Bogdan Suchodolski, *Praca jako zagadnienie...*, s. 293.

⁶² B. Suchodolski, *Problematyka celów i wartości w życiu społecznym*, w: *Wychowanie i strategia...*, s. 44.

⁶³ Ibidem.

przyszłości powstawać będą większe możliwości tego życia „w wolności” i dlatego niezmiernie ważne staje się, aby do niego przygotowywać⁶⁴.

W jeszcze innym artykule Suchodolski bezpośrednio solidaryzuje się z wypowiedzią Marksa o odrębnych królestwach wolności i konieczności, którą komentuje w sposób następujący:

Kultura szeroko rozumiana to jest właśnie „rozwój sił ludzkich jako cel sam w sobie”, który osiągnąć musi zawsze „tu i teraz” wedle możliwości tej „niezbędnej bazy”, jaką buduje ludzka praca i działalność społeczna.

Człowiek należy do dwóch porządków istnienia – praktycznego, czyli instrumentalnego, w którym obowiązuje racjonalne planowanie, i poetyckiego, nieinstrumentalnego, w którym rządzą wyobraźnia, uczucie, sztuka i filozofia.

Ten drugi porządek życia zyskiwać będzie na społecznym i indywidualnym znaczeniu w warunkach, w których problemy organizacji życia materialno-społecznego będą rozwiązywane coraz sprawniej⁶⁵.

Dwóm zasadniczym „elementom” „sytuacji człowieka”, wolności i konieczności, odpowiadają dwie orientacje wychowawcze – wychowanie instrumentalne służące walce z koniecznością i wychowanie bezinteresowne, wychowanie ku wolności służące tylko i wyłącznie rozwojowi człowieka. Orientacje te muszą być zintegrowane, jednakże nacisk na wychowanie ku wolności musi się zwiększać. Po co – pyta Suchodolski – prowadzimy walkę z koniecznością, „jeśli nie po to, aby zyskiwać większy margines swobody dla naszego życia?”⁶⁶

Wszystkie cytowane tu wypowiedzi są na tyle nieśmiałe, iż dałyby się (przynajmniej niektóre) interpretować jako nawołujące jedynie do rozszerzania królestwa wolności wewnątrz królestwa konieczności, to znaczy do intensyfikacji nieinstrumentalnych aspektów działań instrumentalnych. Jednakże w powiązaniu z cytowanymi wcześniej wypowiedziami wskazującymi na wątpliwości odnośnie do możliwości (a nawet celowości) „utwórczenia” pracy ludzkiej i działalności społecznej w całym ich zakresie zdają się one wyrażać przeświadczenie, iż przyszłe królestwo konieczności będzie jedynie królestwem „dobrej roboty”, zaś matecznikiem prawdziwej twórczości (a przeto i osobo-twórczości) pozostanie oddzielne królestwo wolności, do udziału w którym polską młodzież należy przysposabiać już teraz.

⁶⁴ B. Suchodolski, *System wartości w powszednim życiu ludzi*, w: *Wychowanie i strategia...*, s. 56.

⁶⁵ B. Suchodolski, *Motywacja działań ludzi w społeczeństwie socjalistycznym*, w: *Wychowanie i strategia...*, s. 66–67

⁶⁶ B. Suchodolski, *O strategii życia*, w: *Wychowanie i strategia...*, s. 17.

Krytyka programu Suchodolskiego

Niezależnie od podniesionych tu wątpliwości interpretacyjnych, a więc niezależnie od trafności/nietrafności interpretacji, wedle której Suchodolski w trzecim okresie swojej twórczości zbliża się ku pozycjom „marksizmu renesansowego”, należy stwierdzić, iż pedagogika Suchodolskiego w swych aspektach nieadaptacyjnych, buntujących przeciwko teraźniejszości, a więc tych, które uzasadniają nazywanie jego programu pedagogicznego wychowaniem dla przyszłości⁶⁷, jak również w swych aspektach „inwazyjnych”, obliczonych na programowanie całościowej dynamiki rozwoju osobowości⁶⁸ w kierunku rozwijania potrzeb twórczych, tudzież z uwagi na jej (poważnie traktowane) założenie, iż oprócz problematyki rozwijania zamiłowań i uzdolnień owocujących w późniejszej pracy zawodowej humanistyczna pedagogika obejmuje odrębną (choć pokrewną) „problematykę potrzeb i zainteresowań”, owocujących w życiu pozazawodowym⁶⁹ – jest pedagogiką przygotowującą raczej do życia w królestwie wolności niż pedagogiką wychowującą zaangażowanego pracownika i obywatela. W pedagogice tej bardzo istotny nacisk – pomimo uporczywie ponawianych deklaracji, iż cywilizacja przyszłości nie będzie cywilizacją czasu wolnego – położony jest bowiem na zagadnienia twórczego spędzania czasu wolnego, a także na kształtowanie nieinstrumentalnego (niezwiązanego z potrzebami życia zawodowego) stosunku do edukacji.

Ale właśnie w tym punkcie naszych rozważań, w którym stwierdziliśmy, iż program pedagogiczny Suchodolskiego jest zasadniczo programem adaptacji do przyszłego królestwa wolności, wypada sformułować istotną uwagę krytyczną pod jego adresem odnoszącą się nie tyle do samego programu pedagogicznego, ile całościowego programu przebudowy kultury. Nie jest to mianowicie program konsekwentnie

⁶⁷ „Pedagogika wychowania dla przyszłości wychodzi więc poza alternatywę wolności i przymusu formułowaną przez autorytatywne i liberalistyczne nurty pedagogiki. Pedagogika wychowania dla przyszłości przeciwstawia się pedagogice autorytatywnej [...], ale równocześnie przeciwstawia się i pedagogice liberalistycznej. [...] To, w imię czego kwestionujemy słuszność zasady swobodnego rozwoju, nie jest ani zespołem wartości wyniesionych ponad czas, ani tradycją, ani teraźniejszością interpretowaną jako wola grupy. Naszym trybunałem jest przyszłość”. B. Suchodolski, *Wychowanie dla przyszłości*, Warszawa 1968, s. 180.

⁶⁸ „Chodzi przecież o dotarcie do głębszej warstwy osobowości, do tej warstwy, w której kształtują się zainteresowania i zamiłowania, potrzeby i aspiracje, siła intelektualna i żywość uczuć, zdolność działania twórczego i komunikowania się z ludźmi we wszystkich dziedzinach aktywności społecznej i doświadczeń wewnętrznych”. B. Suchodolski, *Moja pedagogika*, w: *Świat człowieka...*, s. 28–29. „[...] powinniśmy dotrzeć do struktury i dynamiki życia osobowego, oddziaływać na motywy postępowania, na sposób wyboru wartości i typu życia, na potrzeby i upodobania, na kierunek dynamiki rozwojowej”. B. Suchodolski, *Podstawy wychowania...*, s. 155.

⁶⁹ Por. B. Suchodolski, *Konflikty humanizmu: wychowanie człowieka i wychowanie obywatela*, w: *Humanizm socjalistyczny. Wydanie specjalne „Studiów Filozoficznych”*, Warszawa 1969, s. 315.

egalitarny, przy czym jego odstępstwa od zasady konsekwentnego egalitaryzmu wynikają z faktu, iż był on formułowany i rozwijany w myśl perspektywy „marksizmu standardowego”, a więc (przede wszystkim) jako program humanizacji królestwa konieczności. Rzecz w tym, iż program Suchodolskiego nie stawia poważnie kwestii zniesienia tej nierówności, która okazałaby się nierównością zasadniczą w świecie, w którym ludzie żyliby przede wszystkim w królestwie wolności, a mianowicie nierówności między twórcami i odbiorcami. Nierówność ta byłaby zniesiona wówczas, gdyby wszyscy ludzie bywali w swoim życiu i twórcami, i odbiorcami. Zmierzając w tym kierunku należałoby postulować, by każdy człowiek został wyposażony w warsztatowe umiejętności tworzenia (bądź twórczego wykonawstwa) w jakiejś wybranej dyscyplinie artystycznej i w jakiejś wybranej dyscyplinie naukowej (by mógł ją uprawiać na poziomie akademickim).

Owszem, Suchodolski protestuje niekiedy przeciwko zbyt wyraźnemu dzieleniu ludzi na twórców i odbiorców⁷⁰, a problematyce równości w wychowaniu poświęca nawet oddzielne studium⁷¹, niemniej jednak w jego programie istnieje wiele elementów, które wybitnie nie sprzyjają poważnemu podejściu do tego problemu. Suchodolski bardzo wiele pisze o rozbudzaniu potrzeb twórczych, jednak gdy tylko mowa o konkretach, zamiast twórczości otrzymujemy osobo-twórczość poprzez kształcenie – przez autentyczne (cało-osobowe) przeżywanie sztuki i nauki, a więc przez recepcję dzieł cudzych. Suchodolski postuluje upodobnienie ucznia do naukowca, jednakże chodzi tu wyłącznie o określony sposób uczenia się, a nie o to, by każdego ucznia realnie przysposabiać do samodzielnego uprawiania jakiejś dyscypliny naukowej. Do elementów programu Suchodolskiego przeciwdziałających poważnemu traktowaniu kwestii uczynienia wszystkich ludzi prawdziwymi twórcami/twórczyniami (a nie tylko osobo-twórczymi odbiorcami/odbiorczyniami) należy zaliczyć jego elementy wspólnotowe i zazębiające się z nimi (szczególnie w pierwszym okresie) elementy prymitywizmu kulturalnego ukrywające się za hasłem jedności kultury. „Droga do kultury prowadzi przez szukanie więzi, przez dorastanie do wspólnoty”⁷².

Określając tedy kulturę jako dążenie do osiągnięcia osobowego wyrazu w czynach i myślach, jako służbę wartościom, [...] oraz jako szukanie więzi wspólnej

dochodzimy do wniosku, że

jest to droga niezależna od wielu czynników, które uchodzą często za właściwe źródła kultury. [...] Nie decyduje o niej wyłącznie wykształcenie [...] W jej pro-

⁷⁰ Por. B. Suchodolski, *Powszechność kultury*, w: *Uspołecznienie kultury...*, s. 178.

⁷¹ B. Suchodolski, *Pojęcie równości w wychowaniu (Zadania, metody i trudności badań porównawczych)*, w: *Świat człowieka...*

⁷² B. Suchodolski, *Droga do kultury*, w: *Uspołecznienie kultury...*, s. 93.

gi wstępuje bowiem każdy, kto żyje uczciwie, a nie tylko ten, kto potrafi pisać lub studiować traktaty etyczne. Należy do jej królestwa ten, kto wyczuwa piękno w widoku przyrody, w urządzeniu domu, w pieśni przy pracy i w obrzędzie [...] A bardzo często ten człowiek skromny, z dalekiej prowincji lub ze wsi, posiada kulturę głębszą, trwalszą i bardziej szczerą niż zarozumiały mieszkaniec wielkiego miasta⁷³.

Dawniej kultura była dla klas uprzywilejowanych. Jeśli ma być dla wszystkich, musi być wspólnym językiem porozumienia. Znaczy to, że treści, na których się opiera, mają być dostępne każdemu. Stąd mniejsza rola szkolnego wprowadzania w kulturę⁷⁴.

każdy „szary człowiek”, który nie jest ani wielkim uczonym, ani wielkim artystą, wchodzi na tę wyzwalającą drogę twórczości wówczas, gdy odnajduje pole pracy umiłowanej, gdy może się czemuś oddawać, a nie tylko spełniać⁷⁵.

Siły przeciwstawiające się kulturze konsumowania i produkowania

chęć we wszystkich wyrabiać zdolność do głębokiego przyswajania dóbr stworzonych oraz – w niektórych – śmiałość oryginalnej twórczości⁷⁶.

Szerokie rozumienie pojęcia twórczości pozwala – pod hasłem powoływania wszystkich do twórczości – projektować kulturę zachowującą stary podział na „szarych ludzi” i owych „niektórych”, którzy wykazać się będą mogli „śmiałością oryginalnej twórczości”. Głoszenie

tej prawdy, iż kultura jest sprawą głębszych wymiarów, niż te, które wyznaczone być mogą przez długotrwałe kształcenie szkolne i specjalizację,

albo tej, iż twórczość i odbiorczość są pojęciami ściśle zespolonymi wzajemnie, skoro z równą słusnością stwierdzamy, iż

twórca kształci odbiorców oraz iż odbiorcy kształtują twórcę⁷⁷,

⁷³ Ibidem, s. 93–94.

⁷⁴ B. Suchodolski, *Spór o pojęcie...*, s. 60.

⁷⁵ B. Suchodolski, *Wielkość sztuki...*, s. 220.

⁷⁶ Ibidem, s. 213.

⁷⁷ B. Suchodolski, *Powszechność kultury...*, s. 179.

usprawiedliwia w istocie (aktualne i przewidywane) zaniechania systemu edukacji, który utrwała przewagę inteligencji nad masami (w królestwie wolności). O tyle też nieprzekonująco brzmią tyrady Suchodolskiego przeciwko przekonaniu o „wyższości inteligencji” i naśladowaniu przez masy inteligenckiego stylu życia:

Z dawnym przekonaniem o wyższości inteligencji rozprawiają się nie tylko aktywne prądy społeczno-polityczne, ale również zwalczają jej *prestige* oświatowcy, którzy służą zaspokajaniu różnorodnych potrzeb środowiskowych, zupełnie odrębnych, różnych od potrzeb wielkomięjsko-inteligenckich. W dążeniu do kultury poczynamy uznawać drogi różnorodne⁷⁸.

Ilekróć w rozważaniach Suchodolskiego – należących do wszystkich okresów jego twórczości – pojawia się problematyka wspólnoty estetycznej, ma on zazwyczaj na względzie iluzoryczną wspólnotę odbiorców/odbiorczyń, współ-przeżywających identyczne treści (a nie na przykład zupełnie realną wspólnotę współtwórczą w formie amatorskich zespołów artystycznych czy naukowych, o których wspomina jedynie marginalnie). Odnosi się to zarówno do całego społeczeństwa jako (postulowanej) wspólnoty przeżywającej jednolitą kulturę, jak i wspólnot sprofilowanych tematycznie. Gdy więc w trzecim etapie swojej twórczości podejmuje Suchodolski problem: „Czy twórczość buduje ludzką wspólnotę?”⁷⁹, do głowy jako przykład przychodzi mu „wspólnota miłośników muzyki Bacha czy Chopina”, która – niestety – „nie staje się wspólnotą ludzi w realnych warunkach ich życia”⁸⁰.

Elementarne założenie, iż celem zasadniczym jest raczej humanizacja królestwa konieczności niż rozbudowa królestwa wolności, determinuje zasadniczy sens postulatu powoływania wszystkich do twórczości, który okazuje się nie tyle postulatem krzewienia rzeczywistych umiejętności twórczych, ile postulatem społecznego dowartościowania działań „powszednich”. Chodzi więc w istocie o krzewienie przeświadczenia, iż drogi zwykłego człowieka i wybitnego artysty są drogami różnorodnymi, ale równowartościowymi, i trzymanie kciuków za powodzenie rewolucji naukowo-technicznej, która być może sprawi, iż to ewidentnie fałszywe przeświadczenie stanie się kiedyś nieco mniej fałszywe. We wspomnianym wcześniej studium o problemie równości w wychowaniu orientuje się Suchodolski na taką właśnie równowartościowość w różnorodności:

Można się mianowicie spodziewać, iż coraz mniej ludzi będzie przymuszanych do pełnienia pracy fizycznie ciężkiej lub monotonnej, a coraz więcej będzie mogło wykonywać pracę wymagającą wykształcenia, apelującą do zamiłowań i uzdol-

⁷⁸ B. Suchodolski, *Badanie a nauczanie...*, s. 274.

⁷⁹ B. Suchodolski, *Twórczość – rzeczywistość...*, s. 166.

⁸⁰ *Ibidem*, s. 167.

nień indywidualnych, a może nawet i do możliwości twórczych. Gdy równocześnie postęp społeczny pozwalać będzie znacznej liczbie ludzi na coraz pełniejsze uczestnictwo w życiu kulturalnym, znaczyć to będzie, iż różnorodne warunki bytu ludzi nie będą mieć charakteru społecznej nierówności, lecz że będą równowartościowe – z punktu widzenia ludzkich potrzeb i wartości.

Oznacza to, iż przy odpowiednim postępie społecznym i technicznym ludzie będą mogli „prowadzić życie równowartościowe” nawet przy zachowaniu pewnych nierówności w wychowaniu, które w innych okolicznościach prowadziłyby do „trwałych różnic między ludźmi w możliwościach wyboru pracy i form życia kulturalnego”⁸¹.

Tak jak w drugim okresie swojej twórczości wiernym „marksizmowi standardowemu” Suchodolski, cytując obficie Marksa, dyskretnie przemilcza jego „renesansową” wypowiedź o królestwie wolności rozpoczynającym się dopiero poza granicami królestwa produkcji materialnej, tak też w całym okresie swojej twórczości marksistowskiej Suchodolski pomija (o ile zdołałem się zorientować) następującą wypowiedź Marksa z *Nędzy filozofii*:

A. Smith widział o wiele dalej, niż mniema pan Proudhon. Widział on doskonale, że „odmienność przyrodzonych uzdolnień u różnych ludzi jest w rzeczywistości dużo mniejsza, niż nam się wydaje; a ta różnorodność uzdolnień, które, jak się zdaje, wyróżniają ludzi różnych zawodów, gdy dojdą do dojrzałości, jest nie tyle *przyczyną*, ile raczej *skutkiem* podziału pracy”. [Smith, cyt. dzieło, I, 33–34]. W zasadzie tragarz mniej się różni od filozofa niż kundel od charta. Przepaść pomiędzy nimi wytworzył właśnie podział pracy⁸².

Suchodolski stara się nie zajmować stanowiska w kluczowym dla problematyki pedagogicznej sporze o genezę zdolności (między koncepcją głoszącą, iż są one czymś wrodzonym, a koncepcją, wedle której są one wynikiem warunków i wychowania) i nawet wówczas, gdy – jak w artykule o problemie równości w wychowaniu – wspomina o istnieniu takiego sporu, zapomina przytoczyć stanowisko Marksa w tej kwestii⁸³ będące, podkreślmy, nie tyle sądem empirycznym, ile wyrazem pewnej orientacji aksjologicznej czyniącej rozwój sił twórczych człowieka „celem samym w sobie”, a przeto obligującej do zacierania różnic między ludźmi w zakresie dysponowania (podmiotowymi) środkami aktywności twórczej (oczywiście drogą

⁸¹ B. Suchodolski, *Pojęcie równości...*, s. 402.

⁸² K. Marks, *Nędza filozofii*, w: MED, t. IV, tłum. K. Błeszyński, Warszawa 1974, s. 158.

⁸³ Aleksander Ochocki twierdzi, iż „w późniejszym okresie Marks zrezygnował z tego poglądu”. A. Ochocki, *Refleksje nad zagadnieniem pracy w Marksowskiej koncepcji człowieka*, w: *Humanizm socjalistyczny...*, s. 122.

„równania w górę”). Suchodolski (wczesny) przyznaje otwarcie, iż „nie wszystkie wartości są w równej mierze dostępne społeczeństwu”.

Wartości naukowe [...] mają w gruncie rzeczy charakter elitarny i mogą być uspołeczniane tylko hierarchicznymi szczeblami. Społeczeństwo z tego punktu widzenia musi mieć charakter jak gdyby kastowy, nawet jeśli starać się będziemy o uelastycznienie granic między nimi. Podobnie w zakresie wartości artystycznych. [...] Ten punkt widzenia hierarchizujący społeczeństwo w stopniu wtajemniczeń zależnie od długoletności wykształcenia lub talentu [...] stanowi stałe niebezpieczeństwo dla wszelkiej akcji społecznej. [...] doprowadza [...] do rozbitcia wspólnoty, która miała być osiągnięta⁸⁴.

Otóż wspólnota ta zostałaby rozbita jedynie przy założeniu, które (wczesny) Suchodolski najwyraźniej przyjmuje, iż różnice dyspozycji twórczych między ludźmi są tak znaczne, iż wszelka akcja wyrównawcza – obliczona na upowszechnienie umiejętności naukowych i artystycznych – pozbawiona jest sensu, a tym, co można faktycznie upowszechnić jest jedynie mgliście definiowany twórca (= cało-osobowy) stosunek do życia. Ponieważ tylko „niektórzy” ludzie zostaną powołani do twórczości oryginalnej, ratowanie wspólnoty – oprócz okrężnego poskramiania twórczości nadto „różnorakiej” (wszelkie bezpośrednie poskramianie Suchodolski odrzuca) – polegać będzie na zabieganiu o to, by wszyscy pozostali żyli życiem „równowartościowym”. Otóż nie jest to marksistowski program maksimum, a co najwyżej program minimum (zawierający oprócz elementów prowadzących we właściwym kierunku niejedną „ślepa uliczkę”). Krytyka inteligencji, choć zawiera w sobie elementy niewątpliwie słuszne, w tej wersji, w jakiej uprawiał ją (wczesny) Suchodolski, zakłada niewiarę w możliwość posunięcia się dalej poza ów program minimum.

Za program maksimum należałoby uznać walkę o odebranie inteligencji twórczej monopolu w zakresie (podmiotowych) środków produkcji „duchowej”, walkę o egalitarne królestwo wolności, w którym – choć wyniki twórczości zapewne nie będą równe – wszyscy dysponować będą elementarnymi umiejętnościami „warsztatowymi”. Powszechność tego rodzaju umiejętności uchroni ludzkość przed apokaliptyczną „cywilizacją czasów”. Aby iść tą drogą, trzeba oczywiście wierzyć Marksowi, iż „tragarz mniej się różni od filozofa niż kundel od charta”.

Na zakończenie wypada wyjaśnić, iż wszystkie uwagi krytyczne wysunięte tu pod adresem programu Suchodolskiego mają w pewnym sensie charakter ahistoreczny. W tych czasach, w których działał i tworzył Suchodolski, w czasach, w których wygłodzone i strauumatyzowane doświadczeniem II wojny światowej masy ludowe domagały się przede wszystkim naprawy królestwa konieczności (aczkolwiek niekoniecznie w tym kierunku, który odpowiadałby intencjom Suchodolskiego), kon-

⁸⁴ B. Suchodolski, *Problem i metody...*, s. 171–172.

sekwentny program budowy królestwa wolności – nawet gdyby został zgłoszony – musiałby zawisnąć w próżni. Nie znaczy to, iż program minimum był w tych okolicznościach programem realnym.

BOGDAN SUCHODOLSKI'S CONCEPTION OF SOCIALIZATION OF THE CULTURE AND MARXISM

Summary

Keywords: pedagogics, marxism, culture, „kingdom of the freedom”

This paper presents Bogdan Suchodolski's (1903–1992) general programme of socialization of the culture and pedagogical programme of creation „the new man”. The main question is: is this conception a marxist's „programme maximum”? And, if not, what's the marxist's „programme maximum” in the subject of culture (in the wider meaning), and what's the main goal of the marxist's pedagogics? Is it a programme of humanization of the work, or a programme of egalitarian „kingdom of freedom”, where everybody are an artists? What's the role of pedagogics in preapering to future „kingdom of freedom”? Could be Suchodolski's pedagogics usefull in this area?

Although Suchodolski's vision of culture based on optimistic presumptions according possibility of the future humanization of the work, one of the most important goal of his pedagogical programme is preapering to creativity activity during free time and popularization of non-instrumental style of life (also, non-instrumental attitude to the knowledge). The author tries to reconstruct of evolution of Suchodolski's conception of the future, and suggests, that late Suchodolski modifies his old views on the possibility of radical dezalienation of the work.