

Józef Chałasiński

Z zagadnień kultury współczesnej

Przegląd Socjologiczny Sociological Review 11, 11-52

1957

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

JÓZEF CHAŁASIŃSKI

Z ZAGADNIEŃ KULTURY WSPÓŁCZESNEJ*

SPÓR O ROZUMIENIE KULTURY

Wydarzenie jest niecodzienne. Prof. Adam Schaff, członek Polskiej Akademii Nauk, zabrał głos na łamach tygodnika „Przegląd Kulturalny”¹ z powodu artykułów drukowanych przez innego członka Akademii w „Nauce Polskiej”, kwartalniku Polskiej Akademii Nauk. Tego jeszcze nie było w (nieślugich co prawda, bo dopiero trzyletnich) dziejach Polskiej Akademii Nauk, aby jej czasopismo poświęcone zagadnieniom rozwoju nauki w Polsce wywołało u członka Akademii zainteresowanie tak duże, że zechciał dać mu wyraz wobec szerokiej publiczności czytającej. Niezwykłość tego wydarzenia tak uderzyła samego prof. Schaffa, że artykuł swój zaczął od następujących słów: „Wstępuję w szranki z wyraźną treścią, starając się oswoić z dawno nie używanym miejscem starcia. Od iluż to lat bowiem spory filozoficzne zeszyły z łamów naszych tygodników na o wiele bardziej przestrzenne, ale i cichsze strony grubych czasopism naukowych”.

Myślę, że możemy sobie z prof. Schaffem wzajemnie pogratulować, że jesteśmy pierwszymi członkami Akademii, którzy, rozpoczynając naukową dyskusję na temat zagadnień kultury współczesnej, czynią to na łamach tygodnika przeznaczanego dla szerokiej publiczności czytającej.

Przełamywanie izolacji naukowej humanistyki i naukowych czasopism humanistycznych od tygodników zajmujących się zagadnieniami współczesnej kultury dokonywało się bardzo powoli. Pierwszy

* Pod tym wspólnym tytułem drukujemy tu trzy artykuły, które ukazały się w „Przeglądzie Kulturalnym” i „Po prostu”: *Spór o rozumienie kultury* („Przegląd Kulturalny”, 30 IX 1955), *O światowej opinii moralnej* („Po prostu”, 25 XII 1955) i *Zagadnienie humanizmu* („Przegląd Kulturalny”, 8 II 1956).

¹ A. Schaff, *O badaniach kultury i o szkołach w nauce*, „Przegląd Kulturalny”, 16 IX 1955.

artykuł², który wywołał wśród humanistów duże zainteresowanie i bardzo ostrą wymianę poglądów, drukowany był w „Nauce Polskiej” już w początkach 1954 r., a więc półtora roku temu. Dyskusja, jaka się wywiązała z powodu tamtego artykułu, nie wyszła jeszcze poza „grube” czasopisma naukowe („Nauka Polska”, „Pamiętnik Literacki”, „Myśl Filozoficzna”), jakkolwiek zagadnienia, jakie zostały tam poruszone, nadawały się do szerszej dyskusji właśnie w Roku Mickiewicza. Drugi dyskusyjny artykuł³ drukowany w „Nauce Polskiej” w kilka miesięcy później nie wywołał żadnej dyskusji. Dopiero ostatni artykuł, *Zagadnienia kultury współczesnej w humanistyce polskiej* („Nauka Polska”, nr 2, 1955), który ukazał się w lipcu br., spowodował wystąpienie czołowego teoretyka marksizmu-leninizmu w osobie prof. Schaffa, zapoczątkując chyba dalsze ujawnianie się naukowej humanistyki na łamach tygodników poświęconych zagadnieniom kultury współczesnej.

Publiczna dyskusja na temat zagadnień kultury współczesnej po latach izolacji od tych zagadnień nie przychodzi łatwo. Świadczy o tym artykuł prof. Schaffa, który nosi jeszcze sporo nie przewycięzonego piętna ideologicznego szkolenia. Jakaż bowiem nuta dominuje w artykule? Tą dominującą nutą jest sprawa zgodności lub niezgodności moich poglądów z marksizmem. Ta kwestia została już podniesiona w stosunku do moich artykułów przez „Trybunę Ludu” i tej sugestii wyraźnie uległ prof. Schaff rozpoczynając dyskusję. Sprawa ta jest jednak rozpatrywana przez prof. Schaffa w sposób nacechowany życzliwością tak wyjątkową i odbiegającą od atmosfery, w jakiej wystawiano niejednokrotnie cenzurki z marksizmu-leninizmu nie tylko autorowi artykułu, ale innym humanistom, że pod tym względem głos prof. Schaffa ma znaczenie pionierskie.

Czy poglądy autora artykułu *Zagadnienia kultury współczesnej w humanistyce polskiej* są zgodne z marksizmem-leninizmem? Czy to jest dobry punkt wyjścia dla naukowej dyskusji? W jakiej dziedzinie nauki od takiego pytania zaczynają się płodne dyskusje naukowe? Gdyby w jakiejkolwiek nauce od takich pytań zaczynano dyskusje naukowe, to ich stan szybko upodobniłby się do stanu filozofii w Polsce lub do jeszcze gorszego stanu psychologii lub pedagogiki. Czy jest uzasadnione rozpoczynanie pisarskiego turnieju na temat, kto jest lepszym marksistą?

² J. Chałasiński, *Z zagadnień historii kultury polskiej pierwszej połowy XIX w.*, „Nauka Polska”, 1954, nr 1, s. 81–121.

³ J. Chałasiński, *Inteligencja ludowa — Naukowy pogląd na świat — Upowszechnienie wiedzy*, „Nauka Polska”, 1954, nr 4, s. 130–148.

„Kategorie” marksizmu i teoria „dwóch nurtów” w kulturze

Prof. Schaff wybrał do dyskusji szereg zagadnień. Niektórymi zajmę się obecnie, inne zostawiam do następnego artykułu¹.

Pierwsze z tych zagadnień dotyczy mojego „ahistorycznego” stanowiska, wskutek którego „otwiera się — jak pisze prof. Schaff — szerokie pole dla wszelkiego rodzaju błędnych sugestii na temat [...] niedostatecznego zasobu kategorii marksizmu dla rozwoju nauki i płynącej stąd konieczności »uzupełniania« marksizmu etc.” Odpowiem na to, że historia nauki nie zna ani jednej teorii naukowej, która by od razu zrodziła się z pełnym zasobem „kategorii” i która nie ulegałaby w procesie rozwoju stałemu uzupełnianiu. Kto twierdzi inaczej, ten jest w sprzeczności z historią nauki i z materializmem historycznym. Zwłaszcza teoria tzw. kultury duchowej czy zjawisk zaliczanych do nadbudowy, która w pismach klasyków marksizmu-leninizmu nie została w tym stopniu rozwinięta co strona społeczno-polityczna, potrzebuje rozwinięcia i uzupełnień. Czy wymaga to wprowadzenia nowych „kategorii” do myślowego systemu materializmu historycznego? Odpowiedź na to pytanie nie może być dogmatyczna. Wyniknie ona z rozwiązywania konkretnych zagadnień historii kultury. Marks pisał: „Trudność polega nie na tym, by zrozumieć, że sztuka i epos grecki są związane z określonymi społecznymi formami rozwoju. Trudność leży w zrozumieniu tego, że wciąż dają nam one rozkosz artystyczną i w pewnym sensie zachowują znaczenie normy i niedoścignionego wzoru”. Kto zajął się tą trudnością i dał naukowe jej rozwiązanie? Dopóki nie odpowiedzą na to materialiści, to zastępować ich będą idealiści.

Drugim zagadnieniem jest tzw. teoria „dwóch nurtów” w kulturze. W sprawie tej pisze prof. Schaff, co następuje:

„Należy [...] pamiętać, że koncepcja ta nie odgrywa w marksizmie jakiejś drugorzędnej roli. Jest ona najściślej związana z podstawowymi tezami materializmu historycznego o bazie i nadbudowie, o klasowym charakterze kultury itp. Jest ona sprawdzona na bogatym materiale historycznym. I dlatego też służy jako wypróbowana marksistowska dyrektywa metodologiczna przy badaniach kulturowych”.

Na czym polega nieporozumienie? Lenin nigdzie nie wypowiedział poglądu, że jego dwie antagonistyczne linie rozwoju filozofii (idealizm-materializm) oraz wypowiedź o dwóch kulturach (burżuazyjnej i demokra-

¹ J. Chałasiński, *Kultura umysłowa i jej autorytety*, „Przegląd Kulturalny”, 19 X 1955.

tycznej) w obrębie narodu wyczerpują cały mechanizm rozwoju kultury. Poglądy Lenina o dwóch liniach w filozofii i o dwóch kulturach oddają określony rzeczywisty aspekt myśli filozoficznej i dziejów kultury i dlatego są prawdziwe. Słusznie uważa je prof. Schaff za „wypróbowaną marksistowską dyrektywę metodologiczną w badaniach kulturowych”.

Prawdziwość tych poglądów Lenina i płodność tej dyrektywy nie wyklucza jednak prawdziwości mojego poglądu, według którego dzieje kultury świadczą niezbicie o jej wielonurtowości — różnej w różnych epokach — jak również o ciągłości rozwoju kulturalnego społeczeństwa poprzez różne formacje. Czy ta ciągłość może być określona jako „jednolity potok” rozwoju kultury? Jeżeli różne dzieła umysłu i twórczości człowieka, słowem dzieła kultury duchowej, zrodzone w formacji niewolnictwa, feudalizmu i kapitalizmu zachowują swoją wartość w kulturze socjalizmu — to chyba jakaś jednolitość dziejów kultury ludzkiej występuje? Onus probandi twierdzenia przeciwnego należy do prof. Schaffa, jeżeliby rzeczywiście twierdzenie przeciwne uważać za prawdziwe. Jeżeli dobrze rozumiem dialektykę rozwoju historycznego, to walka przeciwieństw nie wyklucza jedności. To wydają się potwierdzać dzieje kultury zarówno poszczególnych narodów, jak i całej ludzkości.

Pytanie nie polega na tym, czy koncepcja dwóch nurtów w kulturze jest prawdziwa, lecz na tym, jaki jest zakres czy aspekt zjawisk, które wyjaśnia? Nie sądzę, aby prof. Schaff twierdził, że teoria ta wyjaśnia wszystko, co potrzebuje naukowego wyjaśnienia w rozwoju kultury. A jeżeli nie wyjaśnia wszystkiego, to trzeba ustalić, co wyjaśnia, a czego nie wyjaśnia, w jakiej mierze przybliżyła nas ona do rozumienia złożoności procesu rozwoju kultury i jak należy ją rozwijać i uzupełniać, aby zrozumienie to było zupełne. Nie kwestionuję słuszności tej koncepcji jako „dyrektywy metodologicznej”, lecz przeciwstawiam się tym poglądom, które jej nadają charakter teorii wyjaśniającej całość mechanizmu kultury.

Czytelnik zapyta, jak to jest możliwe, że zarówno pogląd o jednolitości dziejów kultury, jak pogląd o dwóch nurtach w kulturze, jak wreszcie o wielonurtowości w kulturze są prawdziwe? Odpowiadam na to, że każdy z wymienionych poglądów jest prawdziwy w innym zakresie, każdy wyjaśnia inny aspekt historyczny złożonego zjawiska rozwoju kultury. Takie stanowisko metodologiczne jest nie tylko możliwe, ale absolutnie nieodzowne, jeżeli chce się zająć stanowisko naukowe w stosunku do dziejów kultury, zgodnie z rozwojem myśli naukowej.

Taki pogląd — a nie pogląd przeciwny — jest zgodny z zasadami dialektyki i materializmu historycznego.*

Biorąc analogię z nauk przyrodniczych można powiedzieć, że prawdziwa jest atomowa teoria zjawisk fizycznych, ale z tego nie wynika, że nieprawdziwe są teorie powstające na gruncie rozbicia jądra atomowego. Znaczący tego przedmiotu informuje nas, że do opisu świata atomowego potrzebne nam są elektrony, protony, neutrony itp., traktowane jako cząstki materii oraz jako fale. „Do pełnego opisu zjawisk“ musimy używać obu obrazów — korpuskularnego i falowego — przy czym dwa te obrazy uzupełniają się nawzajem”⁵.

Wyniki dyskusji

Podsumujmy rezultaty dyskusji na temat „dwóch nurtów”, która toczyła się od półtora roku i miała fazy niemałego ożywienia. Przede wszystkim trzeba zwrócić uwagę na to, że była to pierwsza poważniejsza dyskusja wśród humanistów po okresie „szkolenia” starych humanistów. Toczyła się już na gruncie wspólnie rozumianych i akceptowanych założeń metodologicznych marksizmu. Współdziałała w niej budząca się wśród młodego pokolenia humanistów świadomość tego, że znajomość metodologii marksistowskiej służy rozwojowi nauki pod warunkiem, że idzie w parze z gruntowną wiedzą historyczną. Bez gruntownej wiedzy historycznej marksizm-leninizm staje się umiejętnością formalną, a w krańcowych przypadkach scholastyczną. W rezultacie dyskusja, która zaczynała się przy bojowych fanfarach klasowej walki ideologicznej i pod znamieniem konfliktu starego pokolenia humanistów (obciążonych jeszcze balastem idealizmu) z młodą awangardą marksistowską, nie doprowadziła do zaostrzenia się przeciwieństw metodologicznych (jakby to można odnosić wrażenie z artykułu prof. Schaffa), lecz przeciwnie, do ogromnego złagodzenia różnicy stanowisk metodologicznych, które na początku wydawały się biegunowo przeciwstawne. Aby się o tym przekonać, wystarczy porównać pierwszy artykuł „Myśli Filozoficznej” (nr 4, 1954) w tej sprawie pióra Bronisława Baczki pt. *Głos w dyskusji w sprawie liberalizmu* z drugim artykułem tegoż autora w tymże piśmie (nr 4, 1955) pt. *W sprawie dróg kształtowania się światopoglądu w polskiej demokratycznej myśli społecznej połowy XIX w.* Wystarczyło, aby autor tego artykułu uwolnił się od straszaka „liberalizmu” i wyszedł z roli obrońcy Polski Ludowej przed klasowym wro-

* J. Szczeniowski, *Budowa jądra atomowego*, Warszawa 1947, s. 90.

giem czyhającym za węglem artykułu napisanego przez „liberała”, a myśl jego zaczęła pracować poznawczo i wchodzić, nie przyznając się jeszcze do tego, na tę samą drogę rozumienia historii kultury, którą niedawno bezlitośnie zwalczał.

Co pisze docent Baczeko o romantyzmie: „Romantykiem był i Dembowski, i Cieszkowski. Nie wystarczy jednak, gdy poprzestaniemy na stwierdzeniu, że jeden z nich był postępowym, a drugi reakcyjnym romantykiem, że jeden był wyrazicielem interesów sojuszu szlachecko-burżuazyjnego, a drugi — rewolucyjnych mas chłopskich i plebejskich. Charakterystyka polityczna jest niewątpliwie punktem wyjściowym do analizy ich światopoglądów, jest ona niezbędna dla marksistowskiej analizy i odrzucenia burżuazyjnej interpretacji kultury jako »jednolitego potoku«. Jest niezbędna, ale nie wystarczająca jeszcze. Winna ona stać się punktem wyjściowym do konkretno-historycznego prześledzenia, jak na gruncie tych przeciwstawnych tendencji politycznych kształtowały się tendencje ideologiczne, światopoglądowe, artystyczne”⁶.

Ta wypowiedź docenta Baczki wyraża mój pogląd w tej sprawie, jest jednak zasadniczo różna od stanowiska zajmowanego przez docenta Baczkę w poprzednim jego artykule.

Jeszcze jeden krok naprzód! Przemyślenie zagadnienia, które Marks postawił w odniesieniu do nieprzemijającej wartości sztuki greckiej, pozbawi prof. Schaffa i docenta Baczkę lęku przed straszakiem „jednolitego potoku” kultury. A w ogóle więcej czasu na własne myślenie dla wszystkich niż na szkolenie ideologiczne innych, a zyska nie tylko nauka o kulturze, ale i sama kultura Polski Ludowej.

Drugi artykuł prof. Schaffa: *Jak kształcić młode kadry naukowe* („Przegląd Kulturalny”, 28 IX 1955), wskazuje również na to, że pozor nie duża różnica w naszych poglądach na możliwość i rację bytu szkół w obrębie humanistyki marksistowskiej (jaka zarysowała się w pierwszym artykule prof. Schaffa) ogromnie zmalała w ciągu tygodnia. Prof. Schaff pisze: „Należy żądać i rygorystycznie egzekwować [...] by sprawa tworzenia szkoły stała się dla każdego poważniejszego uczonego sprawą nie tylko obowiązku, lecz również honoru”. Zgoda! Honor w tej sprawie nie zrodzi się jednak z „rygorystycznego egzekwowania”. Zrodzić go może jedynie odpowiedni klimat intelektualny.

Wszyscyśmy już zrozumieli, że nie ma nauki apolitycznej. Ale nie wszyscy jeszcze zrozumieli, że w ogóle nie byłoby nauki ani w przeszło-

⁶ B. Baczeko, *W sprawie dróg kształtowania się światopoglądu w polskiej demokratycznej myśli społecznej połowy XIX wieku*, „Myśl Filozoficzna”, 1955, nr 4, s. 63.

ści, ani jej rozwoju obecnie, gdyby do każdego aktu myśli uczonego i do całego procesu poznania przenikała integralnie polityka. Nie byłoby w ogóle kultury, gdyby o jej powstawaniu i rozwoju decydowała wyłącznie walka klas.

Badanie zjawisk kultury odpowiada w pełni wymaganiom metody naukowej, gdy się je traktuje jednocześnie w ich zależnościach społecznych, jak i w płaszczyźnie indywidualności twórczej, która jest zdeterminowana nie tylko przez tę formację, w której myśliciel żyje, lecz przez całość kultury duchowej narodu i ludzkości. Inaczej byłoby niezrozumiałe, w jaki sposób pisarz może się w mniejszym lub większym stopniu uniezależnić od swojej klasy i tworzyć dzieła nieprzemijające. Tylko w świetle tego postulatu metodologicznego, nie kwestionowanego nigdzie przez klasyków marksizmu, teoria „dwóch nurtów” w kulturze może być właściwie rozumiana i stosowana. Odstępując od tego postulatu metodologicznego wkracza się na drogę wulgaryzacji metody materializmu historycznego.

Wulgaryzacja leninowskiej teorii „dwóch nurtów” idzie czasem tak daleko, że przestaje się badać zjawiska kultury, a dokonuje się tylko segregacji tych zjawisk do jednego lub drugiego nurtu, odrywając je od konkretnego kompleksu zjawisk z historii kultury. Przed paru laty jeden z młodych filozofów na Uniwersytecie Warszawskim wykladał historię idealizmu w filozofii w ten sposób, że stwierdziwszy, iż Platon jest reakcyjnym idealistycznym obskurantem, przechodził od razu do rozprawienia się z Piłsudskim. Czy nie miał racji? Jeżeli Platon i Piłsudski należą do jednego reakcyjnego nurtu idealistycznego, to po co czytać Platona po grecku, kiedy Piłsudskiego łatwiej przeczytać po polsku. W rozumieniu dwóch nurtów przez tego „filozofa” taka operacja naukowa była możliwa, ale nie nauczył się jej od Lenina. Podobno ów myśliciel cieszy się ogromnym autorytetem filozoficznym wśród wielu dziennikarzy i redaktorów.

„Dwa nurty” współczesności

Przenieśmy zagadnienie „dwóch nurtów” na teren współczesności. Czy w Polsce Ludowej można mówić o dwóch nurtach w kulturze w sensie leninowskim? Odpowiedź na to pytanie zawiera się w stanowisku prof. Schaffa. Leninowska teoria dwóch nurtów jest wypróbowaną dyrektywą metodologiczną również w odniesieniu do procesów kultury współczesnej, zarówno w Polsce, jak i poza nią. Mamy wyraźnie występujący nurt demokratyczno-postępowy (Front Narodowy, ruch pokoju)

z przodującą rolą ruchu komunistycznego w tym nurcie. Z drugiej strony mamy obóz reakcji. Czy ten podział, którego podstawą są historycznie uzasadnione kryteria społeczno-polityczne, wyczerpuje w całości dynamikę procesów kultury w Polsce Ludowej? Nie. Z punktu widzenia procesów kultury w samym naszym nurcie demokratyczno-postępowym (nie biorąc pod uwagę nurtu reakcyjnego) występują co najmniej trzy poważne nurty: komunistyczny, liberalno-postępowy i katolicko-postępowy. Prawdziwy jest również pogląd, według którego chrześcijaństwo i komunizm są istotnymi nurtami ścierającymi się w kulturze Europy współczesnej, lecz takie dwunurtowe ujęcie nie pokrywa się z podziałem na nurt politycznie reakcyjny i politycznie postępowy. Czy cały nurt chrześcijański należy uważać za wrogi postępowi? Przecież tak nie uważamy. Zgodnie z wymaganiami metody naukowej trzeba stwierdzić, że na terenie jednego kulturalnego nurtu chrześcijaństwa społeczno-polityczny nurt postępowy i demokratyczny jest w konflikcie z nurtem reakcji. Postępowi katolicy z „Dziś i Jutro” przeciwstawiając się reakcyjnemu nurtowi katolicyzmu twierdzą, że „socjalizm jest w danym okresie najdoskonalszym wzorem ładu materialnego”⁷, a „katolicyzm jest jedynym wzorem ładu duchowego”⁸. W pewnym więc zakresie nasi katolicy postępowi należą do wspólnego nurtu postępowego, ale w zakresie kultury duchowej wyraźnie przeciwstawiają się materializmowi.

Wreszcie, czy komunizm w naszym kraju i w ogóle w świecie stanowi rzeczywistość w zakresie kultury — bo to nas tutaj interesuje — pod każdym względem nurt jednolity? Weźmy sprawę religii. Czytamy w „Po prostu”, że „pozostawienie religii, gdy się rozumie jej moralne konsekwencje, prowadzi do wewnętrznej dezercji sumienia, do zdrady człowieczeństwa i klęski ludzkiej godności”⁹. Czy ten pogląd można uważać za wyraz jednolitego nurtu wśród komunistów świata w sprawie religii?

Nie chodzi na tym miejscu o to, aby dać gotową dogmatyczną odpowiedź wyprowadzoną z pism klasyków marksizmu. Chodzi o to, że myśl filozoficzna nie może się wahać przed stawianiem tych pytań i przed szukaniem odpowiedzi przy pomocy analizy zjawisk religijnych w masach ludzkich; nie może się ona zadowalać cytatami z klasyków marksizmu na temat religii. Myśl filozoficzna, która by się od tych zagadnień uchylała, uchylałaby się od analizy istotnych zjawisk kultury współczesnej,

⁷ K. Łubieński, *List otwarty do Pana Juliusza Łady*, „Dziś i Jutro”, 5 XII 1948.

⁸ Tamże.

⁹ J. Kuczyński, *Urok wiary*, „Po prostu”, 18 IX 1955.

gdyż chrześcijaństwo jest w kulturze współczesnej poważnym i wcale nie pokonanym jeszcze rywalem komunizmu, nawet w szeregach partii komunistycznej. Zapytajmy, czy wszyscy komuniści są zgodni co do tego, że z historycznych tradycji moralnych Europy należy wyeliminować krzyż i postać Chrystusa, a pozostawić mitologię grecką? Czy zgodni są co do tego, że integralne odcięcie się od tradycji chrześcijaństwa jest rzeczywiście ułatwieniem drogi wychowania nowego człowieka komunizmu wśród młodego pokolenia w krajach o chrześcijańskiej przeszłości? Czy wreszcie zgodni są również co do tego, że nienawiść do wroga klasowego i miłość do klasy robotniczej stanowią wystarczającą podstawę moralności?

Postawiłem takie pytania, gdyż do rozumienia tego, co się zawiera w pojęciu kultury, nie dojdzie się inaczej jak tylko przez refleksję nad konkretnymi żyjącymi w społeczeństwie historycznymi nurtami kultury. Wiadomo, że pojęcie kultury chrześcijańskiej, traktowane w publicystyce politycznej krajów kapitalistycznych jako synonim tzw. kultury atlantyckiej, jest narzędziem w politycznej walce, jaka się toczy we współczesnym świecie. Ta prawda nie przekreśla jednakże innej, że kulturę socjalistyczną budujemy z historycznego budulca przeszłości i dobre poznanie tego budulca obowiązuje nie tylko w zakresie kultury materialnej, lecz także w zakresie kultury duchowej. Światopogląd religijny chcemy zastąpić przez naukowy; trzeba więc dobrze przygotować nowy budulec i fundamenty, których potrzebuje.

Można nie stawiać takich pytań i ograniczać się do sprawy: czy w artykule Chałasińskiego nie ma błędnych sugestii na temat „niedostatecznego zasobu kategorii marksizmu” lub czy w obrębie marksizmu możliwe i pożądane są szkoły. Cóż by to jednak oznaczało? Chyba nie innego, jak tylko to, że nadal zamykamy się w ramach zagadnień interesujących małe grono specjalistów, a nie dotykamy zagadnień kultury współczesnej, nurtujących szerokie masy nie tylko naszego kraju. Zaczniemy zajmować się konkretnymi zagadnieniami masowej kultury naszej epoki, a na tym gruncie przyjdzie odpowiedź, czy „kategorie” marksizmu wystarczają i czy marksizm zachowa charakter jednej szkoły, czy też w jego ramach ideologicznych i metodologicznych zrodzą się różne naukowe szkoły humanistyczne. Ze spekulacji scholastycznych rodziły się schizmy i herezje; szkoły naukowe posuwające naprzód rozwój nauki powstawały zawsze na gruncie niepokoju intelektualnego wobec konkretnych zagadnień życia i człowieka.

Krzyżowanie się wielu różnych nurtów w kulturze współczesnej jest rzeczywistym, a nie fikcyjnym stanem rzeczy. Dyrektywa Lenina

o nurcie demokratycznym i antydemokratycznym w kulturze narodu jest poprawna, ale nie wyczerpuje całej złożoności zjawisk kultury współczesnej i nie miała tego celu.

Warto zwrócić uwagę na zasadniczą różnicę, jaka występuje pomiędzy konkretno-poznawczym stanowiskiem Lenina a scholastyczną postawą wielu obecnych kontynuatorów teorii „dwóch nurtów”. U Lenina teoria dwóch nurtów zrodziła się z analizy współczesności, z analizy ówczesnej społeczno-politycznej sytuacji, a nasi metodolodzy dogmatyzują tamtą leninowską teorię drogą abstrakcyjnych spekulacji historiozoficznych, dając klasyczny przykład odrywania swojej myśli naukowej od zjawisk rzeczywistości współczesnej, przykład odrywania teorii od praktyki.

* * *

Tytuł artykułu prof. Schaffa mówi o „badaniach kultury”, ale całą swoją treścią dowodzi, jak trudno jest autorowi przejść od teorii bazy i nadbudowy do konkretnych zagadnień kultury współczesnej zarówno Polski Ludowej, jak i całego świata. Artykuł obiecujący czytelnikowi refleksje o badaniach kultury sprowadza się w swojej treści do omówienia związku teorii dwóch nurtów z teorią bazy i nadbudowy. Nie jest to przypadkowe. Szkolenie ideologiczne i metodologiczne nie tylko pracowników nauki, lecz w ogóle inteligencji i młodzieży studiującej, tym było nacechowane, że traktowano o kulturze w ramach abstrakcyjnej kategorii „bazy i nadbudowy”, a nie w terminach konkretnych zagadnień kultury współczesnej. Szkolenie to nie tylko nie przybliżyło do badania konkretnych zagadnień kultury, lecz oddalało od rozumienia pojęcia i problemu kultury duchowej, co znajdowało swój wyraz w zniknięciu tego problemu nie tylko z „Myśli Filozoficznej”, lecz także z filozoficznej problematyki całej polskiej humanistyki marksistowskiej. Spór o teorię dwóch nurtów w kulturze ma charakter bardziej ogólny i zasadniczy. Jest to spór o rozumienie kultury w jej stosunku do człowieka i społeczeństwa.

Czy rzeczywiście kultura duchowa przestała być problemem dla naukowej myśli humanistycznej, ponieważ teoria bazy i nadbudowy wszystko już wyjaśniła? Czy kultura umysłowa naszego społeczeństwa odpowiada rzeczywiście potrzebom naszej epoki? Prześledźmy zawartość naszych czasopism i zapytajmy, ile w nich miejsca zajmuje problem roli nauki w dalszym rozwoju kultury duchowej człowieka? Pisarze epoki pozytywizmu rozumieli lepiej niż nasza obecna scholastyka literaturoznawcza, że w tej właśnie sferze — stosunku nauki i kultury — tkwi dominujący problem współczesnej epoki.

O ŚWIATOWEJ OPINII MORALNEJ

Czy lepiej od Eskimosów rozumiemy kulturalne skutki energii atomowej?

Geograf Jean Malaurie wracał z badań na Arktyku, gdy Eskimosi spod Thulé poinformowali go, że setki Amerykanów zleciały z nieba przywożąc ze sobą bombę atomową. Zatrzymał się wtedy w osadzie dla dalszych badań nad procesami przystosowania się Eskimosów do nowej cywilizacji. Wyniki tych badań przedstawił w książce¹⁰ pobudzającej do refleksji nie tylko na temat dezorganizacji kultur pierwotnych pod wpływem nowoczesnej cywilizacji, lecz także na temat przeobrażeń naszej kultury współczesnej pod wpływem oszałamiającego postępu technicznego.

Na terenach niewielkiej osady eskimoskiej położonej pod Thulé na Grendlandii Amerykanie w lipcu 1951 roku rozpoczęli budowę wojennej stacji atomowej. Osada licząca 300 osób, jedno z ostatnich autentycznych plemion eskimoskich nie tkniętych jeszcze przez cywilizację, przechodziła od razu od ery foki do ery atomowej.

Eskimosów z tej okolicy znamy choćby z pięknej książki Peter Freuchen *Przygody na Arktyku*, wznowionej także po wojnie w 1948 r.¹¹ Ich wysoki poziom uspołecznienia, ich gościnność i przyjacielskość, zupełny brak tradycji wojennych, ich „komunistyczna moralność” wzbudzały od dawna wiele zainteresowania wśród pisarzy i socjologów interesujących się zagadnieniami społeczno-moralnej ewolucji ludzkości. Wymienione cechy ich kultury społeczno-moralnej występują bowiem przy bardzo prymitywnej organizacji. Nie mają organizacji rodowej ani plemiennej. Rodzaj społeczeństwa, w jakim żyją, zwykło się określać w etnologii jako hordę, tj. skupienie rodzin bez stałej instytucji wodzostwa. Namiastką „wodza” jest najlepszy myśliwy wyróżniający się sprawnością fizyczną i doświadczeniem, dochodzący do autorytetu w drodze samorzutnego uznania zbiorowości. Obok wspomnianego już wysokiego poziomu uspołecznienia Eskimosów w kulturze ich zwraca uwagę niezmiernie bystra inteligencja praktyczno-techniczna przy bardzo prymitywnej materialnej podstawie życia, jaką jest łowiectwo morskie lub lądowe w bezleśnych terenach tundry.

¹⁰ J. Malaurie, *Les derniers rois de Thulé*, Paris 1954.

¹¹ P. Freuchen, *Przygody na Arktyku*, Freuchen ogłosił ostatnio książkę pt. *La loi de Larson* (1955), w której daje obraz przeobrażeń Eskimosów Alaski pod wpływem kontaktów z cywilizacją nowoczesną.

W tych warunkach Eskimos wytworzył sobie filozofię życia, z którą warto się zapoznać. Pochodzenie swoje wywodzi on od foki, swój kraj uważa za najpiękniejszy i najlepszy.

Eskimos, który jest wyjątkowo ludzką i sympatyczną odmianą homo sapiens, zamknięty jest w sferze pojęć społeczeństwa przedklasowego, nie rozumie ani teorii ewolucji, ani walki klas. Dobrodziejstwa postępu wyobraża sobie jako lepsze wyposażenie igloo w garnki, krzesła i wiadra oraz znaczne zwiększenie liczby fok i morsów, które stanowią podstawę jego ekonomii. Przywiązuje ogromną wagę do tego, aby polowanie zachowało swą tradycyjną postać, aby w szczególności pierwszy myśliwy, to jest ten, który trafi zwierzę harpunem, otrzymywał, jak dotychczas, głowę, lewą płetwę, wnętrzności, a nade wszystko serce, a wszyscy inni łowcy — inne części odpowiednio do ich udziału w polowaniu. Pierwszy myśliwy jest bowiem w osadzie człowiekiem wybitnym i wpływowym. On wstaje z rana pierwszy, pierwszy jest na lodzie, on ustala plan wypraw łowieckich.

Eskimos nie potrafi sobie wyobrazić, jak bez łowiectwa można by sądzić o wartości człowieka. Jakkolwiek wśród Eskimosów więź rodzinna jest bardzo silna i nacechowana wzajemną sympatią i szacunkiem oraz przywiązaniem do dzieci, to jednocześnie występuje zwyczaj wypożyczenia żon między zaprzyjaźnionymi myśliwcami. Uważa się, że myśliwy okazujący nadmierne przywiązanie do jednej kobiety uraża foki, które nie życzą sobie, aby polowały na nie tego rodzaju niższe istoty, jak mężczyzna zakochany w jednej kobiecie.

We wspomnianej książce Malaurie'go znajduje się rysunek wykonany przez Eskimosa, przedstawiający obraz naszej cywilizacji. Na obraz ten składa się dom, stół, krzesła, zegar, wiadro i inne szczegóły urządzenia domu — domu, w którym się koncentruje cały świat kultury Eskimosa.

Ubolewano nieraz nad tym, jak cywilizacja białych niosąca nową technikę, zastępująca łuk i harpun przez broń palną, dezorganizowała nie tylko tradycyjne łowiectwo eskimoskie, lecz cały oparty na nim system kultury. Eskimosi, jak Indianie A. P., jak w ogóle ludy pierwotne z reguły w kontaktach z nowoczesną cywilizacją ulegały rozkładowi i wyniszczeniu. Społeczeństwa i kultury pierwotne rozwinięte w przystosowaniu do przyrody nie dawały sobie rady z opanowaniem gwałtownych zmian, jakie wnosila w ich stosunki nowoczesna technika społeczeństw cywilizowanych. Wspomniana osada spod Thulé uchyliła się od dobrodziejstw cywilizacji atomowej i przeniosła się na nowe tereny — bardziej na północ.



Zastanawiam się, czy wobec oszalałających technicznych perspektyw ery atomowej oraz jej konsekwencji dla przyszłego społeczeństwa i kultury człowiek współczesny nie jest w podobnej sytuacji, w jakiej znajdował się Eskimos wobec nowoczesnej cywilizacji, której nie rozumiał. Obecnie trudno nam sobie wyobrazić wszystkie konsekwencje społeczne zastosowania energii atomowej do przemysłu, a jeszcze trudniej zrozumieć cały sens kultury idącej ery atomowej.

Wydaje się, że skutki rozwoju myśli naukowej i opartej na niej wynalazczości technicznej przerastają granice wyobraźni; drogi postępu naukowo-technicznego nie oświeca jasna, szczegółowo opracowana koncepcja przyszłej kultury i przyszłego człowieka.

Obecny postęp naukowo-techniczny jest zapewne świtaniem nowej ery, dotychczas jednak na dobroczynne światło rozumu, mającego sterować rozwojem ludzkości, pada cień zbrojeń atomowych.

Pofolgujmy trochę fantazji i wyobraźmy sobie rozmowę z Eskimosem na temat naszej cywilizacji współczesnej. W rozmowie tej Eskimos utożsamiałby zapewne energię atomową z bóstwem; nie mógłby pojąć, dlaczego dwa sąsiadujące ze sobą plemiona: burżuazja i proletariąt, obydwaj zagrożone w swoim bycie przez rozwścieżone bóstwo, nie połączą się ze sobą dla wspólnego religijnego kultu, który by utrzymał to bóstwo w zadowoleniu i w spokoju. Przeciwnie, plemiona te kłócą się ze sobą drażniąc bóstwo coraz bardziej i, co wydawałoby mu się bardzo nierozsądne, walkę między sobą i wzajemną nienawiść uważają za cnotę.

Nie wątpię, że ta rozmowa z Eskimosem utwierdziłaby czytelnika w przekonaniu, jak bardzo pouczające jest obcowanie z ludźmi różnych historycznych epok, pod warunkiem, że wypowiadają swoje własne myśli, a nie starają się nam przypodobać nieudolnie naśladowując ludzi naszej epoki.

Homo sapiens ze swojej natury jest skazany na zastanawianie się nad historyczną drogą, jaką przeszedł od kajaka, którym Eskimos wzbogacił kulturę powszechną, do transkontynentalnych linii lotniczych, od łuku i harpuna do bomby atomowej i wodorowej. Rozumienie tej drogi nabrało szczególnego znaczenia dla naszej epoki, w której człowiek dysponuje już potężnymi środkami kształtowania środowiska swego życia według własnej woli. Rozumienie to jest w poważnej mierze zależne od tego, czy potrafimy uwolnić się od megalomanii poszczególnych epok, pokoleń, klas czy innych grup społecznych, które swoją kolektywną mądrość uważają za alfę i omegę całej historii ludzkości. Trzeba się uwolnić od ciężącego na naukach humanistycznych dziedzictwa inte-

lektualnej dyktatury burżuazji — dziedzictwa, w którym — wobec olbrzymich zdobyczy nowoczesnej historii, a zwłaszcza historii epoki kapitalizmu — zawierało się lekceważenie okresu poprzedniego, przedkapitalistycznego, a nawet przedklasowego, bez porównania dłuższego, który dla uformowania się społeczeństwa i człowieka miał fundamentalne znaczenie.

Eskimosi idą na ratunek cywilizacji atomowej

Jakaż to cywilizacja wtargnęła do kultury ludu eskimoskiego, którego tradycja nie zna zupełnie wojny? Cywilizacja nowoczesnej techniki, cywilizacja naukowego postępu, który zapowiada panowanie człowieka nad siłami przyrody, cywilizacja ludzkiego rozumu. W jakich to celach naukowa cywilizacja zakłóciła spokój eskimoskiemu społeczeństwu? Przyszła z widmem wojny światowej, która prowadzona przy pomocy nowej broni opartej na zdobyczach nowoczesnej nauki i techniki zagraża zniszczeniem samej sobie.

„Po raz pierwszy w swojej historii — mówi Bertrand Russell z powodu ostatniego Kongresu Pokoju w Helsinkach w r. 1955 — ludzkość stoi wobec następującej alternatywy: albo odrzuci wojnę, albo należy oczekiwać zniszczenia rasy ludzkiej [...] Ludzkość ma do wyboru albo pokój przez porozumienie się, albo pokój powszechnej śmierci”¹².

Na tę wizję filozofa odpowiada głos swoistego optymizmu, według którego wojna nie grozi, ponieważ obydwie strony będą się bały niszczycielskiej broni i ze strachu będą żyły w zgodzie. Artykuł o transkontynentalnej komunikacji lotniczej, drukowany w listopadowym numerze francuskiego popularnonaukowego miesięcznika „Science et Vie” (1955), zaczyna się od zdania: „Niesłychana rywalizacja pomiędzy dwoma gigantami przemysłowymi naszej epoki — Stanami Zjednoczonymi A. P. i Związkiem Radzieckim — prowadzi do tego, że wojna na zawsze staje się niemożliwa. Jeżeli plany tych krajów się urzeczywistnią, to nowa broń będzie w tym stopniu i zakresie niszczycielska, że ewentualne kroki wojenne zostaną zakończone, zanim się właściwie rozpoczną”. Według tej filozofii pokoju strach przed zniszczeniem narzuci rezygnację z wojny nawet tym sferom władców świata, które władają siłami zniszczenia i są zainteresowane w wywoływaniu nowej wojny.

Piękny to obraz cywilizacji rozumu, która może uniknąć zniszczenia pod warunkiem, że ludzie pod wpływem wzajemnego strachu jed-

¹² B. Russell, *Steps Towards Peace*, „Peace Review”, t. II, New Delhi 1955, nr 12, s. 11.

nych przed drugimi nie użyją potężnej niszczycielskiej broni, jaką ich rozum wytworzył.

Czy rzeczywiście zbawiennej potędze strachu mamy zaufać? Czy nic innego nie zdoła uchronić świata od katastrofy wojny, której wizję tak wymownie przedstawił nam filozof? Nie. Jest jeszcze inna siła zdolna do zapobiegnięcia katastrofie. Tą siłą są Eskimosi! Eskimosi? Tak. Eskimosi. Czy nie do eskimoskiego kompleksu uczuć społecznych i postaw moralnych odwołuje się światowy ruch pokoju? Ruch ten nie odwołuje się przecież ani do partii politycznych, ani do wyznań religijnych i kościołów, ani do związków zawodowych, ani do woli zwyciestwa jednej klasy nad inną, ani do antagonizmów pomiędzy narodami. Odwołuje się on do tych najbardziej elementarnych, a jednocześnie fundamentalnych uczuć społecznych i moralnych, które występują w sąsiedzkich pokojowych skupieniach rodzin, współdziałających ze sobą w utrzymaniu życia i ożywionych duchem wzajemnej życzliwości wspierającej życie ludzkie. To jest najszersza społeczna i moralna podstawa ruchu pokoju. To jest jednocześnie rdzeń eskimoskiego społeczeństwa. Ten rdzeń nie znika z rozwojem społeczeństwa, z różnicowaniem się i komplikowaniem jego struktury. Do tego eskimoskiego rdzenia wszelkiego społeczeństwa, do tego eskimoskiego modelu człowieka odwołuje się współczesny światowy ruch pokoju. Oczywiście Eskimos jest tu ogólną nazwą dla pewnej zasadniczej postawy uspołecznienia, która w różnych, mniej lub więcej zbliżonych do siebie odmianach ukształtowała się w społeczeństwie pierwotnym, utrzymuje się wraz z rodziną i sąsiedzkimi skupieniami rodzin we wszystkich następnych fazach rozwoju społecznego jako podstawowa komórka kształtowania się uczuć społecznych i postaw moralnych nowych istot ludzkich przychodzących na świat.

Ta podstawowa, pierwotna forma uspołecznienia, związana głównie z rodziną, ulega wprawdzie przekształceniom w warunkach społeczeństwa klasowego i w toku dziejów wchodzi w różne klasowe powiązania, zachowuje jednak fundamentalną wagę we wszystkich epokach historii. Dzięki niej nowonarodzone dzieci stawały się ludźmi w ustroju niewolnictwa i feudalizmu i również dzięki niej nowonarodzone dzieci stają się ludźmi w kapitalizmie i socjalizmie. Z tą pierwotną formą uspołecznienia wiążą się takie postawy społeczno-moralne, jak prawdomówność i potępienie kłamstwa, wierność danemu słowu, sprawiedliwość, przyjacielskość wobec współtowarzyszy życia i pracy i życzliwość wobec wszelkiej żywej istoty. To są te fundamentalne postawy moralne, na których strażą każdy naród stawia swoich nauczycieli, gdyż gdziekol-

wiek one zostają zagrożone, podważane zostają fundamenty moralnej kultury społeczeństwa.

Wskazując na tę podstawę światowego ruchu pokoju nie należy zagadnienia pojmować w ten sposób, że wśród wyżej zorganizowanych sił i ruchów społecznych i politycznych naszej epoki ruch pokoju nie ma poważnego oparcia. Przeciwnie, wiadomo, jak silne oparcie ma on w światowych ruchach robotniczych. Problem jest jednak inny. Polega na tym, że dla utrzymania pokoju, zagrożonego przez śmiertelny konflikt klasowy naszej epoki (w której stanęły przeciwko sobie do rozstrzygającej walki dwa wrogie obozy: burżuazja i proletariat, kapitalizm i komunizm), nieodzowna okazuje się mobilizacja uczuć społecznych i postaw moralnych, które nie są zaangażowane bezpośrednio w walce klasowej i które są bardziej elementarne, bardziej pierwotne i bardziej powszechne niż (historycznie późniejsze i wtórne) węzły solidarności klasowej lub czeluści nienawiści politycznych. Stąd też wśród laureatów Międzynarodowych Nagród Pokoju obok Fryderyka Joliot-Curie mamy chińskiego poetę Kuo Mo-żo, Murzyna — śpiewaka Paul Robesona, dziekana katedry Canterbury Hewlett Johnsona i wiele innych wybitnych postaci o najbardziej różnych poglądach religijnych, społecznych i politycznych.

Zagadnienie publicznej opinii moralnej. — Rola publicystyki naukowej

Mówiąc o ruchu pokoju poruszamy zasadnicze zagadnienie współczesnej epoki — zagadnienie moralnej opinii świata. Dwa równoległe procesy zbliżyły do siebie najbardziej odległe zakątki świata. Jednym z tych procesów jest ruch wyzwolenia społecznego klasy robotniczej w obrębie poszczególnych krajów oraz wyzwolenie społeczne ludów kolonialnych i zależnych. To stwarza nową podstawę społeczną zbliżenia się różnych narodów całego świata. Drugi proces, który ułatwia zbliżenie, to postępujący szybko rozwój techniki komunikacyjnej przewyżniającej odległości przestrzenne i czasowe.

Świat staje się jeden. Światowy ruch pokoju jest wyrazem tego procesu pod względem społeczno-moralnym. Ludzkość w swoim rozwoju weszła w tę historyczną fazę, w której nie może się już obejść bez światowej opinii publicznej w różnych sprawach. Nie może się również obejść bez światowej opinii moralnej. Tematem obrad fizyków atomowych, którzy się zebraли w tym roku w Genewie dla dyskusji nad pokojowym zastosowaniem energii atomowej, były losy całego świata. Radzono nad

energiją, której użycie na zło lub dobro ludzkości zadecyduje o jej losach. Ale radzono w sytuacji, w której świat nie ma jeszcze instytucji, która, decydując w tych sprawach, miałaby światowy autorytet moralny.

Powojenny światowy ruch pokoju rozwinął się z poruszenia moralnej opinii świata przeciwko nie tylko samym zbrodniom wojennym, lecz także ruchowi faszystowskiemu, który, przeciwstawiając się z pogardą i nienawiścią idei demokracji będącej wyrazem ogólnoludzkiej wspólnoty kulturalnej i moralnej, swoją wolę zwycięstwa i panowania uczynił dla siebie jedynym prawem moralnym. Moralna opinia świata spowodowała osądzenie przywódców hitleryzmu jako zbrodniarzy przeciwko ludzkości. Nie stałoby się tak zapewne, gdyby sami politycy o tym decydowali. O wyroku Trybunału w Norymberdze premier Churchill pisze z ironią w swoich pamiętnikach, że przywódcy hitleryzmu zostali skazani na śmierć, ponieważ przegrali wojnę. „Zasady moralne cywilizacji nowoczesnej — czytamy — wydają się nakazywać, aby kierownicy narodu zwyciężonego w wojnie byli skazywani na śmierć przez zwycięzców”¹³. Te ironiczne słowa o moralnych zasadach cywilizacji nowoczesnej wyszły spod pióra rozgoryczonego męża stanu imperium brytyjskiego, któremu nie udało się przekonać Ameryki o tym, aby po zwycięstwie nad Hitlerem wspólnie uderzono na Związek Radziecki.

Znamienne jest, że w światowym ruchu pokoju wyrazicielem opinii stały się nie rządy różnych krajów i nie ich polityczne autorytety, lecz autorytety intelektualne, kulturalne i moralne.

Problem dochodzenia do głosu moralnej opinii ludzkości w obrębie współczesnego świata, w którym ścierają się różne grupowe interesy ekonomiczne i polityczne, przeciwstawne i wrogie, nie jest prosty. Nawet w mniejszej skali narodu oraz mniejszych zbiorowości problem ten nie został jeszcze rozwiązany pomyślnie.

Z zagadnieniem opinii publicznej wiąże się kwestia upowszechniania naukowego myślenia oraz naukowych poglądów w różnych sprawach, jak również kwestia autorytetu uczonego. Nie są to problemy identyczne. Można upowszechniać poglądy ustalone przez naukę nie upowszechniając naukowego sposobu myślenia.

Przy największej nawet samodzielności myślowej czytelnika w nowoczesnym środowisku życia nieodzowna stała się ciągła pomoc naukowego specjalisty. Współczesny czytelnik od prasy i czasopism oczekuje naukowego wyjaśnienia zjawisk.

¹³ Cyt. według E. N. Dzelepy, *Le double jeu de Winston Churchill*, „Les Temps Modernes”, styczeń-luty 1955, s. 1109.

Na tym podłożu zrodziło się zagadnienie naukowej publicystyki oraz naukowego publicysty i pisarza. Wywołuje ono coraz więcej zainteresowania w różnych krajach, a na czoło wysuwa się sprawa rzetelności naukowej, a więc poczucia moralnej odpowiedzialności tego nowego intelektualnego zawodu. Rola nauki i uczonych wysuwa się na czoło zagadnień intelektualnej kultury społeczeństw nowoczesnych. Trzeba je widzieć w związku z charakterystycznymi tendencjami rozwojowymi współczesnej nauki.

Rozwojową fazę nauki współczesnej cechuje zarówno ogromna specjalizacja, uniemożliwiająca jednemu umysłowi ogarnięcie całości nauki, jak i ogromny rozrost zajęć naukowo-technicznych. W związku z tym uczonego-myśliciela zastępuje coraz bardziej uczony-specjalista. Te różne rodzaje uczonych mają niejednakowy autorytet w społeczeństwie, odmienny jest ich wpływ na nurty opinii publicznej oraz zasięg tego wpływu. Na ogół autorytet nauki i uczonego w społeczeństwie współczesnym opiera się nie na upowszechnianiu naukowego myślenia, lecz na wielkich praktycznych zastosowaniach nauki. Poza autorytetem fachowca-specjalisty, którego obecnie uważa się za koniecznego dla praktyki, uczony reprezentuje w społeczeństwie nowoczesnym historyczny autorytet nauki jako siły wyzwalającej człowieka spod władzy nadprzyrodzonych mocy i rozszerzającej władzę człowieka nad siłami przyrody. W tym kierunku oddziałuje on na opinię publiczną. Natomiast współcześnie znikomy jest jego samodzielny wpływ zarówno na polityczną opinię narodów, jak i na nurty publicznej opinii moralnej.

Dla naszej epoki znamienne jest konflikt występujący w krajach kapitalistycznych pomiędzy wybitnymi fizykami atomowymi a rządami ich krajów. W składzie delegacji na genewską konferencję w sprawie wykorzystania energii atomowej rząd francuski pominął Fryderyka Joliot-Curie, przewodniczącego Światowej Rady Pokoju. Konfliktowi temu towarzyszy wyraźny wzrost autorytetu moralnego tych uczonych wśród mas ludowych. Jest to zjawisko nowe, które odpowiada zarysowującej się nowej roli nauki i uczonych w kierowaniu sprawami doniosłymi dla całej ludzkości.

Zagadnienia moralne kultury. — Nauka, literatura i sztuka

W zagadnieniu moralnej opinii spotykają się różne dziedziny kultury: religia, nauka, literatura i sztuka. Zagadnienie jest zbyt obszerne i złożone, aby można je tutaj wszechstronnie omówić. Wspomnieliśmy już o aspekcie moralnym nauki i autorytetu uczonego. Nie można tego

zagadnienia pominąć, gdyż wysuwa się ono na czoło w związku z rosnącym znaczeniem nauk przyrodniczych dla materialnych i technicznych podstaw przyszłej cywilizacji. Tym bardziej uderzająca jest niewspółmiernie mała rola przyrodoznawstwa w kształtowaniu się nowej moralności odpowiadającej nowej cywilizacji technicznej.

Osiągnięcia nauk przyrodniczych otworzyły perspektywę ogromnego powiększenia władzy człowieka nad siłami przyrody. Ale przyrodoznawstwo niewiele jest pomocne w określeniu celów, jakim ta władza ma służyć. Współczesna epoka wymaga skutecznie działających instytucji międzynarodowych dysponujących potęgą nauki w interesie całej ludzkości. Tymczasem ONZ jest chyba mniej skuteczne i cieszy się mniejszą powagą moralną niż fajka pokoju wśród Indian.

Data uchwalenia powszechnej Deklaracji Praw Człowieka przez Zgromadzenie Ogólne ONZ 10 grudnia 1948 r. należy do kroniki tej instytucji, a nie do wielkich rocznic ludzkości. Dzień 10 grudnia jako „Dzień Praw Człowieka” przypomniała prasa¹⁴ w artykułach wskazujących trudności realizacji wspomnianej uchwały. Dlaczego z takim trudem przychodzi międzynarodowe zabezpieczenie człowiekowi jego elementarnego prawa do życia, jeżeli nie przez całkowitą eliminację wojny ze stosunków międzynarodowych, to przynajmniej przez ograniczenie rozmiarów nieszczęścia, jakie przynosi?

Prof. J. D. Bernal w artykule pt. *W sprawie kontroli nad produkcją broni atomowej*¹⁵ pisze: „Zasadniczy problem kontroli nie polega na aspekcie technicznym, ale raczej z jednej strony na obronie przeciw nagłemu atakowi, a z drugiej — na ustaleniu podstaw wzajemnego zaufania”. Ustalenie podstaw wzajemnego zaufania. Fizyka oddaje tutaj głos naukom społecznym, a nauki społeczne, uczestniczące czynnie w konflikcie kapitalizmu i socjalizmu po jednej lub po drugiej stronie, dalekie są, jak wiadomo, od zajmowania się ustalaniem podstaw zaufania pomiędzy ustrojami wrogimi pod względem klasowym. W takiej sytuacji zjawiskiem zasługującym na uwagę jest ruch pokoju, który jest przejawem jednoczenia się ludzi w skali całego świata nie tylko dla doraźnego utrzymania pokoju, lecz w imię moralnego problemu współczesnej ludzkości. Czy ruch ten ma uzasadnienie naukowe?

Zagadnienie moralne jest zagadnieniem samowiedzy człowieka, która się kształtuje w związku z miejscem i rolą jednostki ludzkiej w różnych formach życia zbiorowego i stosunków społecznych. Zawiera ono w sobie

¹⁴ „Trybuna Ludu”, 11 XII 1955; „Nowe Czasy”, 8 XII 1955; „Известия”, 10 XII 1955.

¹⁵ „Widnokręgi”, grudzień 1955.

bardzo skomplikowaną sprawę osobistej i zbiorowej odpowiedzialności moralnej. W światowym ruchu pokoju występuje to bardzo interesująco. Apelując do osobistego poczucia moralnego jednostek wyraźnie zmierza się do ich scalenia w zbiorową odpowiedzialność moralną. Ruch ten zmierza do wytworzenia zbiorowej samowiedzy kulturalnej i moralnej całej ludzkości. Temu celowi służy Światowa Rada Pokoju, uchwalając rocznice wielkich ludzi, których zadaniem jest upowszechnianie w całym świecie kulturalnego i moralnego wkładu różnych kultur narodowych do wspólnej kultury ogólnoludzkiej.

Przypomnijmy sobie wielkie postacie historii kultury, których rocznice były dotychczas zalecane przez Światową Radę Pokoju jako rocznice kulturalne całej ludzkości.

Rok 1952 — Mikołaj Gogol, Victor Hugo, Leonardo da Vinci, Avicenna;

Rok 1953 — Mikołaj Kopernik, François Rabelais, Czu Juan, Jose Marti (Kuba);

Rok 1954 — Antoni Czechow, Antoni Dworzak, Henry Fielding, Arystofanes;

Rok 1955 — Adam Mickiewicz, Fryderyk Schiller, Hans Christian Andersen, Charles Montesquieu, Walt Whitman, Cervantes de Saavedra;

Rok 1956 — Rembrandt, Benjamin Franklin, Wolfgang Amadeusz Mozart, Henryk Heine, Bernard Shaw, Maria i Piotr Curie, Henryk Ibsen, Kalidasa (Indie), Toyo Oda (Japonia), Teodor Dostojewski.

Czy nie wymowne jest grono wielkich postaci wspólnej ogólnoludzkiej kultury? W przeważającej liczbie występują w nim przedstawiciele literatury pięknej i sztuki. Spoza tej dziedziny Mikołaj Kopernik, Leonardo da Vinci, Avicenna, Maria i Piotr Curie. Z wielkich nazwisk przyrodnictwa współczesnego tylko Maria i Piotr Curie, z nauk społecznych tylko Montesquieu.

Piotr Curie zmarł w 1906 r. Z powodu jego śmierci Henryk Poincaré pisał o nim, że „dał nam olśniewający przykład, jak wzniosłe poczucie obowiązku może narodzić się z czystej i prostej miłości prawdy”. A oto słowa Pawła Langevina: „Wyzwolony zupełnie z dawnych przesądów, namiętnie kochający rozum i jasność, pełen natchnienia — Piotr Curie dał przykład tego, co osiągnąć może w dobroci i pięknie moralnym, w jasnym i prostym umyśle niezłomna odwaga i ścisłość myśli, która odrzuca to, czego nie pojmuje, i każe żyć w zgodzie ze swoim marzeniem”¹⁶.

¹⁶ M. Skłodowska-Curie, *Piotr Curie*, Warszawa 1953, s. 102.

We wspomnieniach o Piotrze Curie nie tylko podkreślano zgodnie pierwiastek ludzkiej dobroci i piękna moralnego w jego wielkiej postaci, lecz także na przykładzie tego genialnego umysłu pokazano istotne znaczenie, jakie prawda naukowa wynikająca z jasności i ścisłości myślenia posiada nie tylko dla umysłowej, lecz również dla moralnej kultury społeczeństwa. Trudno być rzetelnym w zawitych sprawach ludzkich, gdy zawodzi jasność ich rozumienia.

Wobec wskazanych tu walorów wielkich postaci nauki, jak zrozumieć, że w przytoczonym gronie wielkich postaci kultury przeważają przedstawiciele literatury i sztuki? Jest to niewątpliwie uzasadnione tym, że bezpośrednim przedmiotem literatury pięknej i sztuki jest sam człowiek w problemach jego osobistego życia w stosunku do środowiska, z którym jest osobiście związany. Literatura piękna, a także w pewnej mierze inne działy sztuki operują materiałem podstawowych i powszechnych uczuć i postaw ludzkich mających swoje źródło w pierwotnych formach rodzinnego kręgu stosunków międzyludzkich, tych, które są wspólne zarówno człowiekowi współczesnemu, jak i Eskimosowi. Poezja, literatura mówiona jest istotnym składnikiem kultury ludów pierwotnych. Występuje to w książce Jean Malaurie'go o Eskimosach oraz w jego osobnym artykule pt. *Eskimos poeta*¹⁷.

Trzeba również podkreślić, że jedna z zasadniczych funkcji społeczno-kulturalnych literatury pięknej — poezji, dramatu, powieści — polega na tym, że prawdę życia ludzkiego wydobywa z różnych zakątków świata i z różnych zakamarków społeczeństwa, przyczyniając się w ten sposób do upowszechnienia świadomości jedności ludzkości. Tę funkcję pełniła wielka twórczość poetycka i powieściowa XIX w., która wbrew klasowym podziałom epoki kapitalizmu wydobywała prawdę ludzkiego życia i dawała wyraz głosowi sumienia.

Dlatego też wkład różnych krajów i ludów do literatury światowej nie pozostaje w prostym związku z ich rolą w świecie pod względem ekonomicznym, technicznym, politycznym czy naukowym.

Tegoroczną nagrodę literacką Nobla uzyskał islandzki pisarz nazwiskiem Halldor Laxness za utwory powieściowe ogłoszone pt. *Salka Valka*. Dorobek literacki Laxnessa obejmuje również książkę *Station atomique* (1948), protestującą przeciwko temu, aby mała ojczyzna autora zamieniona została w amerykańską stację atomową. Halldor Laxness, tegoroczny laureat Nobla i jednocześnie laureat Międzynarodowej Nagrody Pokoju (1952), należy do Światowej Rady Pokoju.

¹⁷ J. Malaurie, *L'Eskimo poete*, „Les Lettres Françaises”, 15—21 IX 1955; J. Benot, *De Siopalouk à Thulé*, „Les Lettres Françaises” 17 III 1955.

Źródła i podstawy moralności ogólnoludzkiej. — Idea braterstwa ludzi. — Obowiązki i prawa człowieka

Trybunał Międzynarodowy, który sądził zbrodniarzy wojennych, wychodził z założenia, że jednostka ludzka odpowiedzialna jest za swoje postępowanie nie tylko wobec mniejszych grup społecznych, których jest członkiem, lecz także wobec całej ludzkości.

Ludzkość jako całość i jedność przestała być, jak widzimy, przedmiotem zainteresowania wyłącznie teologów i filozofów, lecz znajduje wyraz w masowym ruchu obejmującym kraje całego świata. Jest to niewątpliwie nowa historyczna faza samowiedzy ludzkości. Pociąganie jednostki do odpowiedzialności wobec ludzkości za naruszanie moralnych norm ogólnoludzkich w pewnym sensie nie jest zjawiskiem nowym. Nowa jest tylko forma tego zjawiska. W tradycjach ludzkości tkwi głęboko moralna idea braterstwa wszystkich ludzi, a karanie zbrodni zabójstwa zawiera w sobie odpowiedzialność człowieka nie tylko za przekroczenie przepisu prawnego, lecz także za naruszenie elementarnej, ogólnoludzkiej normy moralnej niezabijania człowieka.

Braterstwo ludzi jako idea moralna sięga początkami odległych dziejów, a poprzez tradycje religijne, obyczaje, literaturę i sztukę różnych narodów weszło do moralnego dziedzictwa ogólnoludzkiej kultury.

Nie zaprzecza się temu, że idea braterstwa występuje w dawnych moralnych tradycjach chrześcijaństwa i innych religii. Nie ma natomiast zgodności poglądów co do tego, jak dalece ta idea przyczyniła się do rzeczywistego umoralnienia człowieka. Słusznie wskazuje się na to, że ideologia braterstwa ludzkiego upowszechniana przez Kościół nie tylko nie potrafiła zapobiec klasowemu uciskowi, lecz przeciwnie, włączona w system wierzeń o zbawieniu duszy i o królestwie niebieskim paraliżowała wśród klas uciskanych ich wolę wyzwolenia społecznego własnymi siłami.

Jest również niewątpliwe, że idea braterstwa ludzkiego może się zbliżyć do swojej pełnej realizacji w drodze zniesienia klasowej niesprawiedliwości ustroju kapitalistycznego. W tej chwili zostawiamy jednak na boku zagadnienie zgodności norm moralnych, uważanych za obowiązujące, z rzeczywistymi motywami postępowania ludzi w różnych konkretnych sytuacjach. Jednostka ludzka jako członek rodziny, klasy, narodu jest niewątpliwie bliżej, konkretniej, bardziej bezpośrednio związana ze swoją rodziną i grupą zawodową, z klasą i narodem niż z ludzkością. Klasowa sytuacja jednostki i rodziny najsilniej wpływa na kształtowanie się rzeczywistych motywów działania ludzkiego. Mimo to na

obecnym poziomie rozwoju społeczeństwa i kultury wydaje się niemożliwe oddzielenie moralności człowieka od świadomości człowieczeństwa, czyli przynależenia do rodzaju ludzkiego.

W symposium pt. *Human Rights* (Prawa człowieka)¹⁸ wydanym przez UNESCO w 1949 r. ogłoszony został list Ghandiego do redaktorów tomu, w którym Ghandi odpowiadał na pytanie o jego pogląd na prawa człowieka. Według Ghandiego praw jednostki człowieka jako jednostki nie można określić inaczej, jak tylko mając na uwadze całą ludzkość, której jednostka jest członkiem i wobec której ma obowiązki. W tym poglądzie zawiera się istota zagadnienia moralności współczesnego człowieka. Punktem wyjścia musi być ludzkość jako całość, a nie jednostka ludzka jako byt samoistny.

Wydaje się, że jesteśmy na właściwej drodze w pojmowaniu zagadnienia moralności. Nie ma problemu moralności człowieka poza zbiorowością. Jest to problem stosunku jednostki do zbiorowości oraz jednostek między sobą w ramach większej całości społecznej. Jest to pierwotnie i zasadniczo sprawa obowiązków jednostki wobec zbiorowości, a wtórnie i drugorzędnie — praw jednostki. Zasadniczym wyrazem moralnej postawy wobec życia jest poczucie, że życie jednostki należy do większej ogarniającej ją całości społeczno-moralnej, że musi być dla tej całości potrzebne, pożyteczne, zharmonizowane z nią. Jednocześnie współczesna moralność, która zasadnicze obowiązki człowieka wobec człowieka zatrzymuje na granicy grupy „swoich” — rodziny, klasy czy narodu — a nie rozszerza ich na całą ludzkość, nie jest jeszcze moralnością ludzką w pełnym współczesnym rozumieniu.

W określaniu ogólnoludzkich pojęć i norm moralnych myśl religijna i filozoficzna wyprzedziła faktyczne ukształtowanie się społecznej i moralnej jedności ludzkości. Pielęgnowanie tych pojęć i norm w kulturze każdego narodu przez jego myśl etyczną i literaturę piękną świadczy o poziomie moralnym kultury narodowej. Ale na drodze realnego wcielenia w życie tych pojęć i norm stoi klasowa struktura społeczeństwa. Dlatego w idei socjalizmu spotykają się wypielęgnowane przez kulturę ludzką idee ogólnoludzkiej moralności ze społeczno-ekonomicznymi warunkami ich wcielenia w życie.

Trzeba mieć świadomość tego, że największy szacunek dla ogólnoludzkich idei moralnych nie potrafi zmusić burżuazji do zmiany ustroju na rzecz moralnych idei ogólnoludzkich kosztem własnych interesów.

¹⁸ *Human Rights. Comments and Interpretations*, wyd. UNESCO, London — New York 1949.

Zmusić może ją do tego zorganizowany ruch polityczny najpotężniejszej klasy nowoczesnego społeczeństwa kapitalistycznego — klasy robotniczej. Od jego zwycięstwa w walce z burżuazją zależy stworzenie warunków urzeczywistnienia ogólnoludzkiej moralności.

Polityczne zwycięstwo klasy robotniczej nad burżuazją, umożliwiające przebudowę ustroju ekonomicznego, toruje drogę realnemu rozszerzeniu obowiązywania ogólnoludzkich norm moralnych z kręgu rodzinnego na wielkie zbiorowości narodowe i na stosunki między narodami. Nie oznacza to jednak, że w socjalizmie tracą swoje znaczenie rodzina i skupienia ludzi będące bezpośrednim środowiskiem ich pracy i życia. Wprost przeciwnie, o ostatecznym zwycięstwie socjalizmu decyduje klimat moralny rodziny oraz bezpośrednich środowisk pracy i codziennego życia człowieka, środowisk, w których wychowują się i kształcą młode pokolenia. Socjalistyczną moralność ukształtuje praktyka pracy i życia, ludzkiego w tych lokalnych środowiskach, w których praca i kultura, obowiązek społeczny i satysfakcja osobista, bodziec materialny i moralny, trud i urok życia, rzeczywistość i marzenie spotykają się ze sobą realnie i konkretnie, wzajemnie się uzupełniając i kontrolując w warunkach takiego współżycia ludzkiego, w którym poczucie społecznej odpowiedzialności jednostki jest wzbogaceniem jej osobistej wolności. Tak rozumiane lokalne środowisko pracy i życia, z natury rzeczy, musi tkwić głęboko w kulturze narodowej i ogólnoludzkiej.

ZAGADNIENIE HUMANIZMU

Kultura i człowiek. — Humanisci Polski Ludowej wobec klasy robotniczej. — Zagadnienie powieści

To już jubileusz. Dwa lata temu w „Nauce Polskiej” (nr 1, 1954) ukazał się artykuł *Z zagadnień historii kultury polskiej pierwszej połowy XIX wieku*. Od tamtego artykułu zaczęła się dyskusja nad stosunkiem współczesnej humanistyki polskiej do zagadnień kultury. Humanistyka polska przygotowywała się wtedy do licznych konferencji i sesji Roku Mickiewicza. Za sobą miała już wielkie sesje Odrodzenia, a przedtem Oświecenia, doniosłe okresy humanizmu w dziejach kultury polskiej i europejskiej.

„Jeszcze nigdy — pisze historyk — konkretne badania nad okresami wczesnego feudalizmu, polskiego Odrodzenia, Oświecenia, Romantyzmu, a w zaczątkach swych także przełomu XIX i XX stulecia, mimo tych czy innych swoich mankamentów nie były tak obfite także od

strony różnorodnych zjawisk kultury »materialnej« i »duchowej«¹⁹. Dlaczego więc — zapytajmy — w dyskusji, która następowała po Roku Odrodzenia, problematyka kultury tamtego okresu humanizmu nie odbiła się choćby najsłabszym echem?

Czy jest inny okres dziejów kultury, który bardziej dobitnie niż Renesans przekonywałby o tym, że narodziny nowej kultury, nauki, literatury, sztuki, moralności należy badać jako przejawy życia — działania i myśli — człowieka epoki w realnych, konkretnych warunkach jego środowiska, człowieka, który tworzy kulturę i jednocześnie żyje z jej dziedzictwa? Czy ten postulat nowoczesnego badacza Renesansu znalazł wyraz w dyskusji na temat stosunku polskiej humanistyki do zagadnień kultury Polski Ludowej?

Odpowiedź nie jest trudna. Rok Odrodzenia wydobyl rzeczywiście na jaw wiele nowych faktów i procesów kultury Odrodzenia w Polsce i oświetlił nie dostrzegane przedtem przez humanistykę polską rodzime źródła polskiego Renesansu. Słusznie kładąc nacisk na powiązanie kultury polskiego Odrodzenia z przeobrażeniami społeczno-gospodarczymi w kraju wpadło się jednak w przeciwną krańcowość, sprzeczną z historycznym charakterem epoki. Zaniedbano zagadnienia jej uniwersalizmu, do których należą nie tylko powiązania polskiego Renesansu z Renesansem w innych krajach, lecz także rola kultury Renesansu w dziejach kultury następných okresów. To ostatnie dotyczy przede wszystkim zagadnień renesansowego humanizmu i jego dalszej historii. Przedmiotem systematycznego zainteresowania i dociekań były te zagadnienia²⁰ jedynie w „łódzkiej szkole historycznej”, jak w toku dyskusji nad liberalizmem w kulturze określono w Warszawie wystąpienia łódzkich intelektualistów.

Renesans — okres pierwotnej akumulacji — był świtaniem burżuazyjnego okresu kultury, podobnie jak nasza epoka jest świtaniem nowej ludowej ery kultury. Kulturę Renesansu, jego humanizm, widzimy nie tylko w dziełach kultury, lecz jednocześnie w żywych ludziach tamtej epoki. „Był to największy przewrót postępowy, jaki ludzkość kiedykolwiek do owych czasów przeżyła, epoka, która wymagała olbrzymów — pisał Engels we Wstępie do *Dialektyki przyrody* — i olbrzymów zrodziła — olbrzymów myśli, uczucia i charakteru, wszechstronności i wiedzy”²¹.

¹⁹ B. Leśnodorski, W sprawie dalszego rozwoju naszej humanistyki, „Przegląd Kulturalny”, 22 XII 1955.

²⁰ A. Kłoskowska, *Machiavelli jako humanista na tle włoskiego Odrodzenia*, Łódź 1954; *Problem humanizmu* (Praca zbiorowa), Łódź 1954.

²¹ F. Engels, *Dialektyka przyrody*, Warszawa 1952, s. 8.

Czy w podobny sposób widzimy przeobrażenia kulturalne Polski Ludowej? Jaki nowy gatunek czy gatunki człowieka na miarę naszej epoki dochodzą do głosu? Dla historycznej roli klasy robotniczej utarła się wśród historyków nazwa „hegemonia”. Co wiemy o stosunku tego „hegemonia” do kultury? Nowy „hegemon” kultury polskiej żyje skromnie, bardzo skromnie, sporo oddaje na utrzymanie twórców nauki, literatury, sztuki. Od intelektualistów, humanistów, odbiera hołd należny. Gazety sławią jego rolę hegemonia i mecenasa kultury. Historycy i filozofowie współzawodniczą w pochlebstwie mającym wykazać, że dzisiejszy hegemon nie jest nuworyszem historii, że ma wspaniały rodowód, że to w istocie rzeczy on — masy ludowe — był rzeczywistym twórcą kultury zawsze, od początku; że był natchnieniem wszystkich wielkich twórców kultury.

Na zbiorowość „klasy robotniczej”, podobnie jak na zbiorowość burżuazji, składają się indywidualne istoty ludzkie. Co wiadomo o dokonujących się duchowych przeobrażeniach robotników i chłopów? O ich osobistym życiu kulturalnym, o życiu kulturalnym ich rodzin, wsi i osiedli miejskich? Jak wielu humanistów jest w tak bliskim kontakcie z problemami ich życia, jak badacze Renesansu ze złotnikiem Benvenuto Cellinim czy innymi postaciami tamtej epoki, nie należącymi do takich geniuszy i olbrzymów, jak Kopernik, Leonardo da Vinci, Machiavelli czy Kolumb? Ilu humanistów obecnie świadczy swoją twórczością, że osoba chłopca czy robotnika, perypetie ich życia są godne historii kultury narodowej?

Badacze literatury włożyli duży wysiłek naukowy w to, aby odpowiedzieć na pytanie, do jakiego nurtu społeczno-politycznego należał Mickiewicz w swojej epoce. Co zrobili, aby dowiedzieć się o tym, jaka jest rola twórczości Mickiewicza w życiu kulturalnym robotników i chłopów Polski Ludowej; w ich kolejach życia w tej epoce wyzwolenia społecznego? Co i jak czytają z Mickiewicza, w jaki sposób twórczość Mickiewicza — *Ballady, Dziady, Sonety, Pan Tadeusz* — wzbogaca ich życie duchowe przeobrażając je w kierunku socjalistycznym? Wszystkie te szczegółowe pytania składają się na jedno bardziej ogólne i zasadnicze pytanie: co można już powiedzieć konkretnie na temat kształtujących się u robotników i chłopów nowych kulturalnych postaw i dążeń, nowego poglądu na świat, nowych ideałów kultury, których realizacja określi przyszły kształt kultury socjalistycznej.

Świtanie burżuazyjnego okresu kultury, jakim był Renesans, znalazło wyraz w licznej plejadzie humanistów, których działalność i twórczość była wyrazem dążeń i ideałów kultury rodzącej się nowej klasy

burżuazji. Humanistów wyrażających dążenia i ideały rodzącej się kultury socjalistycznej, humanistów na miarę Rabelais'go czy Erazma z Roterdamu, Diderota czy Voltaire'a, Goethego czy Mickiewicza nie mamy. Nie chcemy przez to powiedzieć, że przymiarka wielkości poetów i pisarzy jest właściwą metodą rozeznania procesów, o które tutaj chodzi. Trzeba również uznać, że epoka socjalizmu jest zapewne zbyt jeszcze młoda, aby mogła wydać swojego Balzaca. Dzieje literatury uczą nas jednak, że wielcy mistrzowie kultury nie byli tylko kronikarzami i biografami czynów już dokonanych, lecz także odkrywcami zjawisk i procesów, które się dopiero rodziły nie dostrzegane.

Niektóre zjawiska kultury współczesnej są nie tylko nasze. Występują w krajach o różnych ustrojach i mają źródła powszechne. Do takich należy fakt, że technik, wsparty na zdobyczach nauk przyrodniczych, usunął w cień humanistę. Na zeszłorocznym dziesiątym „Spotkaniu” genewskim poświęconym zagadnieniu: „Czy radio, film, i prasa zagrażają kulturze”, Ilja Erenburg wytknął Francji, że wielka powieść francuska skończyła się. W odpowiedzi ten sam zarzut skierowano pod adresem powieści rosyjskiej. Do tematu tego artykułu nie należy zagadnienie, czy powieść jako gatunek literacki (w swej klasycznej postaci, jaką przybrała w XIX w.) skończyła już swoją karierę. Faktem jest, że powieść, jedno z kapitalnych osiągnięć kultury słowa drukowanego, straciła swoją dominującą rolę, jaką w życiu kulturalnym społeczeństwa posiadała przed upowszechnieniem się kina, radia i telewizji.

Obok prasy i czasopiśmiennictwa (z którym powieść była ściśle w swoim czasie związana) powieść stanowiła potężne narzędzie kształtowania kulturalnego życia burżuazji. Jeżeli przez humanistę będziemy na tym miejscu rozumieć wyraziciela dążeń i ideałów kulturalnych społeczeństwa, a jednocześnie wychowawcę upowszechniającego wzory i normy kulturalnego życia, to powieściopisarz wysunął się na miejsce naczelne wśród humanistów XIX w. Wiadomo, jak zasadniczą, szczególną rolę spełniał w dziejach naszej kultury wiek XIX. Czy taką samą rolę spełnia obecnie? Dlaczego klasa robotnicza krajów socjalizmu rozczytuje się w dawnych powieściach? Czego szuka w powieści współczesnej? Co czyta z innych dziedzin piśmiennictwa humanistycznego i czego w nich szuka?

Dlaczego zatrzymałem się nad powieścią? Czy interesując się zagadnieniem przyszłej kultury socjalistycznej można pominąć upowszechnienie wiedzy społeczno-politycznej wśród robotników i chłopów, ich polityczne wyrobienie, ich ruchy polityczne i polityczne osiągnięcia? Czy upolitycznienie chłopów i robotnika nie przyczynia się do jego uaktyw-

nienia kulturalnego? Niesposób temu zaprzeczyć. Budzenie się nowych zainteresowań i dążeń kulturalnych, towarzyszące awansowi społecznemu i politycznemu, oraz wzory osobowe, według których one się kształtują, to jest zagadnienie pociągające.

Dlaczego powieść? Odpowiedź jest prosta. Przedmiotem powieści w jej klasycznej, realistycznej postaci XIX w. jest cały konkretny człowiek epoki w jego osobistym stosunku do wszystkich przejawów życia, społeczeństwa i kultury. Czym Rabelais jest dla epoki Renesansu, tym Stendhal, Balzac czy Zola dla następnych okresów kapitalizmu. W powieściopisarstwie odbijał się cały cykl życia ludzkiego. Kultura epoki występowała w nim jako normodawca, który kształtował osobowość człowieka i jednocześnie ją wyrażał.

Kulturę można badać z różnych punktów widzenia: od strony jej uwarunkowania przez stosunki ekonomiczne, od strony jej funkcji społeczno-politycznych, od strony wewnętrznych prawidłowości rozwoju różnych dziedzin kultury w ich wzajemnym powiązaniu, wreszcie od strony człowieka, który jako istota duchowa jest tworem społeczeństwa i kultury. Kultura żyje w indywidualnych ludziach związanych węzłami współżycia i współpracy; oni ją tworzą, utrwalają, przeobrażają i rozwijają, a jednocześnie, z punktu widzenia duchowego, sami są jej twórcami.

Z tego punktu widzenia powieść XIX w. jest niezastąpionym dokumentem kultury, w którym ręką pisarza kultura pisała swoją historię i jednocześnie historię człowieka, którego kształtowała.

Nigdzie poza powieścią, pamiętnikarstwem i epistolografią nie znalazło takiego wszechstronnego odbicia powiązanie społeczeństwa i dziedzictwa kultury z motywacjami działań i myśli indywidualnego człowieka w jego czynnym stosunku do wszystkich przejawów życia, do swojej klasy i klas innych, do własnej pracy i do własnej osoby. Słusznie też Ludwik Gumpłowicz, składając „imieniem socjologii” hołd Elizie Orzeszkowej na jubileusz dwudziestopięciolecia jej twórczości, pisał, że „powieści jej są wielką skarbnicą nie tylko sztuki, która wyższego celu nie zna nad odtwarzanie rzeczywistości i prawdy, ale nicocenionym zbiorem materiałów dla socjologii”²².

Dzieje powieści są tylko fragmentem dziejów kultury opartej na słowie drukowanym, która przechodzi głębokie przeobrażenia przede wszystkim w zakresie czynnego współmyślenia autora z czytelnikiem.

²² L. Gumpłowicz, *Słowo od socjologa. Upominek* (Książka zbiorowa na cześć Elizy Orzeszkowej. 1866–1891), Kraków – Petersburg 1893, s. 228.

Problem komplikował się coraz bardziej, gdy z określonego elitarnego kręgu czytelników książka stawała się podstawą kultury masowej. W tym procesie sztuka pisania ulegała zasadniczym zmianom zarówno pod względem artystycznym, pod względem własnego myślowego wkładu autora, jak wreszcie pod względem czynnego myślowego stosunku czytelnika do książki, zwłaszcza treści humanistycznej. Już w związku z przejściem od korespondencji uzupełniającej lub zastępującej rozmowę, od manuskryptów przeznaczonych dla określonego ograniczonego koła odbiorców, od pamiętników przeznaczonych dla rodziny lub do ogłoszenia po śmierci do pisania w zamiarze natychmiastowego drukowania Kazimierz Brodziński ubolewał, że „pilność w pracach piśmiennych zupełnie jest zaniedbana i nikt nie pisze, kto nie drukuje”²³. Jaką dalszą ewolucję przechodzi powieściopisarstwo nasze obecnie? Jakie środowiska społeczno-kulturalne są źródłem motywów pobudzających humanistę do pisania? Dla jakiego czytelnika przeznacza swe utwory i jakiego czytelnika uważa za sędziego powołanego do oceny ich wartości? Innymi słowy, przyjmując, że dokonuje się historyczny proces ewolucji pisarza od humanisty elitarnego do humanisty ludowego, w jakiej fazie tej ewolucji znajdujemy się obecnie w naszym kraju?

Zatrzymałem się nad powieścią jako najbardziej — obok prasy — zdemokratyzowanym przejawem kultury narodowej okresu burżuazji, co nie znaczy bynajmniej, aby inne dziedziny sztuki i w ogóle kultury duchowej, każda o swoistej problematyce, nie nasuwały podobnych pytań i nie posiadały również zasadniczego znaczenia dla zagadnień humanizmu w dziejach kultury.

Humanizm i indywidualność człowieka. — Humanizm i komunizm

Wróćmy do Renesansu. Humanizm tej epoki był i jest rozmaicie pojmowany. Rozumiemy to tutaj w sensie, który zawiera jako składnik nieodzowny tę afirmację wszechstronnej indywidualności człowieka, jakiej dał wyraz Engels w przytoczonym poprzednio wyjątku. Ten rys humanizmu renesansowego stwierdzają badacze orientacji zarówno idealistycznej, jak i materialistycznej. Jego wyjaśnienie jest problemem wspólnym; drogi rozchodzą się przy sposobach wyjaśniania. Badacze materialistycznej orientacji traktują ten rys słusznie jako przejaw wyzwania się bourgeois z więzów feudalnego społeczeństwa.

²³ K. Brodziński, *O powołaniu i obowiązkach młodzieży akademickiej. Rzecz czytana na publicznym posiedzeniu Królewskiego Uniwersytetu dnia 15 lipca 1826 roku*, „Pisma”, t. VIII, Poznań 1872—1874, s. 72.

Proces był długi, wielostronny i złożony; miał stronę obiektywną i subiektywną, a początkami tkwił jeszcze w społeczeństwie feudalnym. Z rozwojem sił wytwórczych rdzewiała sprężka organizacji feudalnej, rozszerzał się zakres inicjatywy i swobody jednostki, a w miarę jak z niej korzystano — w okresie akumulacji pierwotnej — silna indywidualność stawała się ideałem kultury Renesansu. Nowa rodząca się klasa burżuazji myślała o samej sobie i swoich członkach w nowych indywidualistycznych kategoriach. Indywidualność człowieka — jego umiejętności i zdolności, właściwości charakteru i woli wyróżniające jednostkę — stawała się klasowym ideałem burżuazji w obrębie jej klasy.

Tak się pojmuje przejście od formacji feudalnej do formacji kapitalistycznej traktowane od strony „składu psychicznego”, czyli od strony kultury duchowej — literatury, sztuki, pojęć moralnych i obyczajów oraz odpowiadających im postaw psychicznych.

Co na ten temat wiadomo o człowieku i kulturze rodzącej się epoki socjalizmu w naszym kraju? Socjalizacja środków produkcji zapoczątkowała zasadnicze zmiany w postawach i poglądach związanych dawniej z dominującą rolą własności prywatnej, z antagonistycznymi klasami, z państwem. Kierownicza rola polityczna PZPR, zjednoczenie ruchu politycznego robotniczego i ruchu politycznego chłopskiego oraz ścisła współpraca między nimi, stanowiąc podstawę konsolidacji narodu dla realizacji zadań przed nim stojących, zapoczątkowały szybką ewolucję postaw i poglądów politycznych w szerokich masach społeczeństwa. Przebudowa socjalistyczna kraju związała ideę socjalizmu z postawami i ambicjami patriotycznymi.

Zbyt świeża jest jednak jeszcze dokonana rewolucja i zbyt krótki okres czasu na to, aby dostosowała się już harmonijnie sfera wolności jednostki i sfera ingerencji różnych organów władzy państwowej; nie wydoskonaliły się również jeszcze sposoby oddziaływania na masowe procesy społeczne i kulturalne oraz sposoby kierowania nimi. Bodźce indywidualne, bodźce apelujące do więzi rodzinnych, ambicje zawodowe, potrzeby i zainteresowania intelektualne, uczucia patriotyczne — to jest gama bodźców, którą posługiwanie się w masowej skali wymaga umiejętności, tym trudniejszej, że postawy i poglądy ukształtowane w dawnych warunkach klasowych i politycznych nie zostały przewyciężone i są wyzyskiwane przez siły wrogie państwu ludowemu.

Jak dalece w tych warunkach powstają już i na czym polegają nowe socjalistyczne formy stosunku jednostki i społeczeństwa, jednostki i funkcjonariuszy publicznych, kierownictwa i instancji podległych, rodziców i dzieci, młodzieży i nauczycieli, jednostek między sobą? Jak dalece

postąpił już proces kształtowania się nowych socjalistycznych obyczajów i socjalistycznej moralności i na czym one polegają? W każdym społeczeństwie działają normy, które upodabniają wszystkich członków społeczeństwa, oraz są takie dziedziny swobody, w których jednostki i grupy mają prawo do rywalizacji między sobą i są do niej pobudzane przez opinię publiczną. Jak te dwie sfery: sfera obowiązującego wszystkich podobieństwa oraz sfera zróżnicowania i rywalizacji, przylegają do siebie w codziennej praktyce życia publicznego i prywatnego? Jak dalece zarówno w masach, jak wśród elity postąpił proces uniezależniania się w tym względzie od wzorów burżuazyjnego społeczeństwa i kształtowania się nowych wzorów uczciwości, rywalizacji, koleżeńskości, miłości²⁴, taktu, wybitności kulturalnej, bohaterstwa, smaku estetycznego, ciekawości intelektualnej itd.? Pytania te dotyczą skomplikowanego mechanizmu człowieka i kultury. Dotyczą zagadnienia intelektualnej i moralnej wyższości kultury socjalistycznej nad kulturą burżuazyjną.

Humanizm epoki Renesansu łączył w sobie czynną postawę z rozbudzonym głodem wiedzy o przyrodzie i człowieku, a jednocześnie, jak np. u Galileusza²⁵, z poczuciem piękna przyrody. Jak powiązanie tych elementów kształtuje się obecnie w ramach nowego światopoglądu panowania człowieka nad przyrodą? Dotykamy tu kwestii bardzo nieprostej, powiązania postawy badawczo-intelektualnej z postawą estetyczną i z postawą etyczną. Od Renesansu do naszych czasów idzie zdobywczy pochód myśli ludzkiej ucieleśniający się w coraz doskonalszej technice opanowywania sił przyrody przez człowieka. Co w konsekwencji tego procesu zmienia się we wzajemnym powiązaniu dociekliwości badawczo-intelektualnej, doznań estetycznych i postaw etycznych? Jak należy pojmować światopogląd oparty na zasadzie panowania człowieka nad przyrodą? Wykpiwał Galileusz poglądy Simplicia, według którego „Dla wygody człowieka rodzą się konie, dla żywienia koni ziemia wydaje trawę, a obłoki dostarczają jej wody”²⁶. Na czym polega różnica pomiędzy światopoglądem Simplicia a światopoglądem tego człowieka, którego chcemy wychować w duchu panowania człowieka nad przyrodą?

Kwestia ta została tu sformułowana w postaci intelektualnego problemu. Ale dla nieintelektualisty występuje ona inaczej, mianowicie

²⁴ Styczeniowy zeszyt (1956) miesięcznika paryskiego „La Table Ronde” nosi tytuł *L'amour courtois et les heresies de la passion* i poświęcony jest przeobrażeniom „kultury miłości”.

²⁵ Galileo Galilei, *Dialog o dwu najważniejszych układach świata, Ptolomeuszowym i Kopernikowym*, Warszawa 1953.

²⁶ Tamże, s. 63.

w postaci nawyków i zwyczajów regulujących postępowanie jednostki nie zastanawiającej się nad tym, czy tradycja, która każe postępować tak lub inaczej, ma rozumowe uzasadnienie czy go nie ma.

W dawnych formacjach feudalizmu i kapitalizmu funkcjonowały rozmaite samoczynnie działające regulatory oparte na zakorzenionych w społeczeństwie nawykach, zwyczajach, obyczajach. W tworzącym się u nas społeczeństwie socjalistycznym takich regulatorów jeszcze nie ma. Tym poważniejsza i trudniejsza jest zatem rola organów kierujących planowym rozwojem społeczeństwa socjalistycznego. Jednocześnie tym większej wagi jest świadomość kierunku drogi i celu, do którego ona prowadzi.

Jaki jest kierunek przeobrażeń, które świadomie pragniemy wywoływać? W jakim kierunku chcemy nimi sterować? Nie ma powrotu do wskazań i ideałów Platona czy Arystotelesa, który uważał, że cnoty obywatela republiki zależą od tego, czy jej rozmiary pozwalają na to, aby wszyscy obywatele mogli zebrać się na polu dla wysłuchania przemówienia swojego trybuna. A jednak wizja przyszłości musi być budowana z elementów przeszłości. Z jakich?

Max Stirner zarzucał komunizmowi, że w jego ideale społeczeństwa i kultury zawiera się niemożliwa do przyjęcia myśl zorganizowania wszystkiego pod jednym kierownictwem w oparciu o zasadę nieliczenia się z indywidualnością człowieka, tak jak gdyby Rafaela czy Mozarta można było zastąpić przez każdą inną jednostkę. Marks i Engels odpowiedzieli mu następującymi słowami: „Sanczo Pansa wyobraża sobie, że tak zwani organizatorzy pracy chcą organizować całą działalność każdej jednostki, tymczasem oni właśnie rozróżniają pomiędzy pracą bezpośrednio produkcyjną, którą trzeba organizować, oraz pracą, która nie jest bezpośrednio produkcyjna. Co się tyczy tej ostatniej kategorii — pisali Marks i Engels — nie chodzi o to, jak to sobie wyobraża Sanczo Pansa, że każdy może zastąpić Rafaela, ale o to, aby każdy, który ma w sobie Rafaela, miał możliwość swobodnego rozwinięcia go w sobie”²⁷.

Konflikt indywidualności i społeczeństwa. — Artysta wobec kapitalizmu. — Niepotrzebny człowiek

Marks miał zawsze głębokie zainteresowanie i zrozumienie dla sztuki. Zaczynał swoją literacką karierę w 1885 r., kiedy jako siedemnastoletni student uniwersytetu w Bonn pisywał wiersze wzorowane na romantykach ze wszystkimi akcesoriami romantyzmu: rozpaczą, pesymizmem

²⁷ K. Marks, F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, Berlin 1955, s. 414.

itd. Później przeszedł do poważniejszych zainteresowań filozofią i kulturą grecką. Na szerokim i głębokim znawstwie sztuki Marks wyrobił sobie koncepcję artysty epoki kapitalizmu jako istoty pozostającej w zasadniczym konflikcie ze społeczeństwem opartym na prywatnej własności, pieniądzu i klasach. Znana jest teoria alienacji Marksa, polegająca na tym, że własność kapitalistycznego typu oddziela osobę pracownika od jego dzieła, zmienia wytwór pracy w towar, deprawuje samą istotę człowieka. Tej alienacji nie podlega, według Marksa, praca artysty, jako artysty, który urzeczywistnia swoją ludzką istotę w swoim dziele. Jednocześnie taki charakter sztuki stawia ją poza społeczeństwem kapitalistycznym, w którego naturze leży, że sztuki nie potrzebuje. Stąd artysta jest człowiekiem społeczeństwu kapitalistycznemu niepotrzebnym. Dlatego jest w zasadniczym istotnym konflikcie ze społeczeństwem kapitalistycznym.

Zilustrujmy zagadnienie na kilku przykładach. Przyjaciele, Zola, mistrz realistycznej powieści, i Cézanne, mistrz impresjonizmu, dawali wyraz różnym stronom — zdawałoby się przeciwnym, a jednak ściśle związanym ze sobą i z jednego środowiska kulturalnego wywodzącym się — dramatu niepotrzebnego człowieka i niepotrzebnego artysty. Ich twórczość, wywołująca w swoim czasie tyle niechęci, zanim zdobyła sobie uznanie, wśród samej burżuazji odpowiadała potrzebie głodu duchowego, ilekroć się w niej odzywał, lub potrzebie urozmaicenia i rozrywki, ale dla istnienia kapitalizmu nie była potrzebna²⁸.

Poszukiwanie sensu życia przez niepotrzebnego artystę było charakterystyczną cechą pokolenia końca stulecia. Młody Paul Valéry pisał do rówieśnika i przyjaciela André Gide'a z powodu strajków robotniczych: „Ci żołnierze, którzy strzelają do tłumu; jak ja im zazdroszczę, strzelałbym do całego świata! Nienawidzę ludu, a jeszcze bardziej innych!” — „Twój list jest piękny — odpowiada Gide [...] jak ja go kocham ten twój list”²⁹.

²⁸ Oczywiście odwrotną stroną tej sytuacji była sprawa duchowej autonomii artysty. G. Bataille w artykule *L'impressionisme* („La Critique”, styczeń 1956, s. 13), omawiającym nowsze publikacje z tego zakresu, pisze: „Chcę położyć nacisk na sztukę Cézanne'a, ponieważ on nadał najbardziej pełną konsekwencję temu szczególnemu impulsowi impresjonizmu, który polega na tym, że impresjonizm wyzwolił malarstwo z niewoli w zorganizowanym społeczeństwie, które ją podporządkowywało przedstawianemu przedmiotowi (wartość malarstwa polegała na sile, jaką dawało ono temu, co chciało przedstawić); przez impresjonizm malarstwo osiągnęło autonomię, lecz tylko Cézanne korzystał potężnie z otwartej wolności”.

²⁹ A. Rousseaux, *La correspondance Gide — Valéry*, „Le Figaro Littéraire”, 4 VI 1955. Rousseaux, omawiając w tym artykule świeżo wydaną korespondencję pomiędzy

„Sztuka dla sztuki”, sztuka „nagiej duszy” podobnie jak powieść naturalizmu i realizmu wyrastała z konfliktu indywidualności niepotrzebnego artysty z jego społeczeństwem. I na drodze błękań indywidualność artysty odkrywająca w sobie i w masie innych — w klasie robotniczej — dramat niepotrzebnych ludzi spotykała się, jak to ma miejsce u Zoli, z ideą socjalizmu.

Przykład Zoli jest tu tym bardziej zastanawiający, że pisarz ten, który w swych powieściach daje obraz destrukcji istoty ludzkiej przez społeczeństwo burżuazyjne, w swoim „bycie”, w stylu codziennego życia był przykładowym bourgeois, co drażniło jego przyjaciół i powodowało konflikty z Cézanne’em.

„Niejednokrotnie powtarzałem — pisał Gorki — że najlepszym, najbardziej artystycznie i przekonująco opracowanym bohaterem literatury europejskiej XIX wieku jest typ »niepotrzebnego człowieka« [...] Podstawowym tematem literatury europejskiej i rosyjskiej w XIX stuleciu była jednostka przeciwstawiona społeczeństwu, państwu, przyrodzie”³⁰.

Przepraszam czytelnika za ten wykład elementów marskistowskiej teorii sztuki w warunkach kapitalizmu, ale dyskusja, jaka się toczyła, wykazała potrzebę ich przypomnienia. Marks i Engels ostro zwalczali wulgaryzatora marksizmu Sancio Pansę, który w celu skrytykowania marksizmu najpierw go wulgaryzował. Sancio Pansa, który się zaznaczył w naszym życiu intelektualnym, jest odmiennego rodzaju. On wulgaryzuje marksizm i jednocześnie w zwulgaryzowanej postaci ogłasza go, z poważną miną, za szczytowe osiągnięcie nowoczesnej nauki. Czytelnik domyśla się, że Sancio Pansa, o którym mówimy, nie jest nazwą konkretnej osoby, lecz personifikacją zjawiska, które, pod nazwą wulgaryzacji i dogmatyzmu w upowszechnianiu marksizmu, było przedmiotem krytyki również ze strony Partii. Sancio Pansa wykorzystuje różne okoliczności, aby wcisnąć się ze swymi figlami pod pióro niejednego autora, zanim jeszcze zacznie myśleć na temat, o którym pisze.

W artykule³¹ napisałem, że „fundamentalnym rysem kultury kapitalizmu XIX wieku jest konflikt indywidualności i społeczeństwa”.

A. Gide’em a P. Velérym, pisze: „Un humanisme à bout de course laisse les jeunes hommes les plus lucides en quête d’une raison de vivre. On pourrait dire que toute une génération a plus ou moins partagé avec le jeune Claudel le goût de cendre laissé par le baiser de Renan”.

³⁰ M. Gorki, *O literaturze*, Warszawa 1951, s. 22—40.

³¹ J. Chałasiński, *Zagadnienia kultury współczesnej w humanistyce polskiej*, „Nauka Polska”, 1955, nr 2.

Jak czytelnik widzi z poprzednich wywodów, w tym twierdzeniu nie byłem oryginalny. Przedtem odkrycie to zrobili twórcy marksizmu i wielu innych historyków kultury XIX wieku. Jest to prawda banalna. Obruszył się na to mocno autor artykułu *W poszukiwaniu prawdy*³² i postanowił wystąpić przeciwko temu pogładowi w imię „wymogów nauki”. „Do tego samego typu nieporozumień — czytamy w tym artykule — płynących z przejmowania pojęć i problemów z burżuazyjnej humanistyki należy taka np. wypowiedź prof. Chałasińskiego: »fundamentalnym rysem kultury XIX w. jest konflikt indywidualności i społeczeństwa«. Mimo pozornej zrozumiałości wcale niełatwo jest powiedzieć, co zdanie to znaczy, jeśli się wobec użytych w nim pojęć zastosuje rygory logicznego myślenia i jeśli uwzględni się to, co nauka współczesna wie o indywidualności, o społeczeństwie i o fundamentalnych rysach kultury XIX wieku”. Sancio Pansa lubi operować uczoną terminologią — „wymogi nauki”, „rygory logicznego myślenia”, „rygory metodologiczne” — a jednocześnie podrzuca autorowi cacka własnej fabrykacji.

Czytamy dalej: „Dobrze jest pamiętać, że ci sami, którzy takie problemy stawiali, dostrzegali subtelne poruszenia »duży ludzkiej wyrwijającej się z więzów nałożonych przez społeczeństwo«, przejawiali niezrozumiałe krótkowidztwo nie dostrzegając walki klas, która przez cały XIX wiek wstrząsała Europą, obalała rządy i ustroje, popychała naprzód dzieje ludzkości. Czy to znaczy, że nie ma takiego problemu jak stosunek jednostki i społeczeństwa? Na pewno jest, ale jeszcze bardziej na pewno nie ten »konflikt« jest »fundamentalnym rysem kultury XIX wieku«”.

Rygory rygorami, ale dlaczego autor artykułu cytuje zwrot „kultury XIX wieku”, a nie „kultury kapitalizmu XIX w.”, jak to jest w moim artykule. Sancio Pansa zwalnia chętnie zarówno z obowiązku pomyślenia, zanim się coś napisze, jak i z obowiązku rozumienia tego, co się czyta.

Sancio Pansa zrobił również figla autorowi artykułu pt. *Wizjonerstwo i dogmatyzm*³³, hypnotyzując go koncepcją dwóch nurtów tak dalece, że zawodzi go znajomość przedstawionych poglądów Marksa na kulturę duchową epoki kapitalizmu. „Rezygnuję z wyjaśnienia — czytamy w tym artykule — co znaczy proponowana przez prof. Chałasińskiego prawidłowość rozwoju kapitalizmu [*podkr. moje*] polegająca na tym, że rozwój ów w XIX wieku polega na „konflikcie

³² W. Bieńkowski, *W poszukiwaniu prawdy*, „Przegląd Kulturalny”, 19 X 1955.

³³ L. Kołakowski, *Wizjonerstwo i dogmatyzm*, „Przegląd Kulturalny”, 2 XI 1955.

indywidualności i społeczeństwa”. Bardzo dobrze autor zrobił, że zrezygnował z wyjaśnienia czytelnikowi tego nonsensu, jaki napisał; był jednak obowiązany do poinformowania czytelnika, że to on sam wymyślił ten nonsens i przypisał go krytykowanemu autorowi, ponieważ zawiodła go elementarna umiejętność dokładnego czytania. Takie „rygory metodologiczne” przejął autor *Wizjonerstwa i dogmatyzmu* najwidoczniej od Sanczo Pansy.

Słusznie autor artykułu *Wizjonerstwo i dogmatyzm* kończy ten artykuł słowami: „Przeciwieństwem dogmatyzmu i schematyzmu w myśleniu jest krytycyzm naukowy, a nie zaś fantastyka, wizjonerstwo i brak rygorów metodologicznych”. Przedtem jeszcze — dodajmy — trzeba się nauczyć czytania tekstu, który się analizuje i poddaje krytyce. Trzeba przy tym pamiętać, że Sanczo Pansa Cervantesa prowadził dyskursy filozoficzne z zaprzyjaźnionym Don Kichotem, a humanista komunizmu musi je prowadzić z czarownikami, którzy, nie zawsze życzliwi, przeważnie doskonale władają językiem w czytaniu i pisaniu.

Zagadnienie autonomiczności rozwoju kultury. — Humanizm i myślenie historyczne

W związku z zagadnieniem stosunku indywidualności i społeczeństwa nasuwa się pytanie, w jaki sposób jednostka, jakkolwiek w swej istocie jest tworem społeczeństwa, może zachować względną niezależność umysłową, dzięki której jej myślenie nie jest niewolniczym odbiciem aktualnego stanu stosunków społecznych. Dotykamy tu problemu względnej autonomiczności rozwoju różnych dziedzin kultury duchowej, nie tylko nauki, lecz także sztuki i moralności. W dziedzinie humanistyki to zagadnienie jest bardziej skomplikowane niż w naukach matematycznych.

Obiektywne warunki, jakie kapitalizm narzucał wszelkiej pracy, działały w kierunku upodobnienia pracy intelektualnej do pracy najemnej. „Lekarza, prawnika, księdza, poetę, uczonego — głosił *Manifest komunistyczny* — zmieniła [burżuazja] w swoich płatnych najemnych robotników”. Dzięki jakim siłom ten nacisk kapitalizmu na indywidualność artysty czy uczonego nie potrafił ujarzmić geniuszu Karola Marksa? Szukajmy odpowiedzi w biografii Marksa. Mówi nam ona, że osobowości Marksa nie kształtowało wyłącznie bezpośrednie burżuazyjne środowisko jego życia; nie urabiała jej wyłącznie jego epoka. Ejschylos, Demokryt, kultura klasycznej Grecji, Renesans i Oświecenie — to były źródła inspiracji i wpływów niemniej istotne. Żył intelektualnie w różnych

epokach, to urabiać się umysłowo w kulturze historycznego myślenia, to znaczy również mieć otwarte oczy na procesy rodzenia się i obumierania we własnym społeczeństwie. Niewolnicy — podstawa społeczeństwa Grecji i Rzymu — otworzyli wrota do Rzymu najeźdźcom germańskim i feudalizmowi. Proletariat — niewolnicy nowoczesnego kapitalizmu — socjalizmowi.

Znane jest określenie, według którego kapitalizm wytwarzając coraz liczniejszy proletariat przygotowywał grabarza dla samego siebie. Nie był to jednak jedyny grabarz; sam byłby bezsilny. Sprzymierzeni z nim byli inni grabarze, których burżuazja rodziła w zakresie własnej kultury umysłowej.

Nad jedną zasadniczą stroną tego zjawiska warto się tutaj zatrzymać. Jest nią historyczne myślenie o społeczeństwie i o kulturze. Historyczne myślenie, myślenie w kategoriach rozwoju społeczeństwa kształtowanego przez samych ludzi, myślenie, które wytworzyła burżuazja dla uzasadnienia samej siebie, dla obalenia boskiego porządku feudalizmu, stało się w dalszym rozwoju jej wrogiem wewnętrznym. Traktując człowieka jako twórcę społeczeństwa i jego dziejów i uważając społeczeństwo za twór, który podlega prawom rodzenia się i umierania, myślenie historyczne wymaga podobnego historycznego traktowania nie tylko przeszłości, ale i teraźniejszości społeczeństwa.

Myślenie historyczne ma swój początek w epoce Renesansu, którego myśliciele zasilali się w tym względzie obficie dziejami i kulturą Grecji i Rzymu. Myślenie historyczne należy do istoty humanizmu renesansowego. U Machiavellego³⁴ występują już w mniej lub bardziej rozwiniętej postaci wszystkie elementy nowoczesnej postaci tego myślenia: 1. jednostka ludzka w swojej indywidualności, 2. klasy społeczne, 3. naród. Trzeba również dodać, że humanizm renesansowy zawiera w sobie jako składnik istotny nie tylko indywidualność jednostki, lecz także koncepcję natury człowieka jako ideę gatunkowej jednorodności rodu ludzkiego i podstawę jedności całej ludzkości.

„Czyż nie jest godne podziwu — pisał Galileusz mając na myśli wynalazek pisma i druku — móc rozmawiać z tymi, którzy są w Indiach, rozmawiać z tymi, którzy jeszcze się nie narodzili i na ten świat przyjdą dopiero za tysiąc czy za dziesięć tysięcy lat?”³⁵

W innej postaci ten sam problem mamy przed sobą. Jakim językiem humanista komunizmu ma rozmawiać z Hindusami, którzy nie zamie-

³⁴ Kłoskowska, *op. cit.*, rozdz. IV.

³⁵ Galileo Galilei, *op. cit.*

rzają dla przyjemności rozmowy z nami eliminować wielkiej postaci Ghandiego ze swoich dziejów i ze swojej kultury?

Myślenie historyczne, wytworzone w określonych warunkach klasowych, myślenie kategoriami zmiany i rozwoju, a w nowoczesnej swej postaci dialektyki, stało się metodą myślenia naukowego obowiązującego humanistykę, podobnie jak reguły logiki. Ono wymaga, aby o zjawiskach terażniejszości, jak i przeszłości społeczeństw i ich kultury myśleć kategoriami rodzenia się i obumierania, kategoriami rozwoju jednostki i zbiorowości, klasy i narodu, indywidualności człowieka i całej ludzkości, mając jednocześnie stale na uwadze całość procesu historycznego, jego fazy dawniejsze i terażniejsze, jego wielostronność i złożoność, wewnętrzną współzależność różnych stron procesu, różną w różnych epokach i nie dającą się sprowadzić do jednej zasady. Tak pojęte myślenie historyczne, należące do istoty humanizmu, a jednocześnie określające charakter naukowej metody historycznej, spełnia rolę podwójną i pozornie wewnątrznie sprzeczną. Ono nie pozwala sztucznie rozdzielać i przeciwstawiać przeszłości i współczesności. Zbliża do rzeczywistości współczesnej. Upolitycznia myśl badacza w głębokim, naukowym rozumieniu, ale jednocześnie jest dla niego samoobroną przed utożsamianiem nauki z bieżącą aktualną polityką, przed utożsamianiem humanisty z propagandystą politycznym, którego zadania określają doraźne potrzeby życia politycznego.

Naukowa metoda historyczna w tym rozumieniu wiąże badacza ze współczesnością i nie pozwala mu zamykać się w antykwariacie historii; jednocześnie uniezależnia go od współczesności, gdyż każe ją traktować w związku z przeszłością, w tym sensie daje mu autonomię myślową, ponieważ nie pozwala traktować bieżącej chwili dziejowej jako alfy i omegi całego procesu dziejów narodu i ludzkości.

Problemy i prawdy naukowe. — Stosunek do nauki burżuazyjnej. — Zagadnienie moralności

Kultura burżuazyjna — kultura socjalistyczna. Intelktualista, humanista występuje w tym procesie jako ogniwo niezastąpione, istotne. Kultury socjalistycznej jeszcze nie ma w naszym kraju. Naukowa teoria rozwoju społeczeństwa nie może spowodować cudu stworzenia nowej kultury i nowej moralności w ciągu dziesięciu lat. Tym większej wagi nabiera zagadnienie stosunku intelektualisty do dziedzictwa przeszłości i do kultury burżuazyjnej. Co i jak z niej czerpać? Autor artykułu *W poszukiwaniu prawdy, czyli na czym budować naszą humanistykę* odpo-

wiada na to: „Jeśli badacz obcujący z burżuazyjną nauką — czytamy w tym artykule — ma wobec czegoś zachować ostrożność, to nie wobec prawd przez nią odkrywanych (bo te zawsze będą cenne) [...] lecz wobec stawianej przez nią problematyki” (podkr. autora).

Problemy, jakie stawia nauka burżuazyjna — ostrzega autor — służą „ukrywaniu fałszywości jej podstaw”. Nie problemy więc, lecz prawdy naukowe brać z nauki burżuazyjnej! Jaki to klasyczny problem nauki burżuazyjnej ma autor na myśli? Przytacza go wyraźnie: „problem, ilu diabłów pomieści się na końcu szpilki”. Na Boga, przepraszam, na Voltaire’a zaklnie student filozofii, który weźmie na rozum takie „poszukiwanie prawdy”. Zobaczmy więc, jak sam autor w swojej praktyce naukowo-pisarskiej stosuje zalecaną ostrożność wobec problemów nauki burżuazyjnej. Zaledwie odzegnał się od diabłów nauki burżuazyjnej, a już za temat następnego artykułu wziął sobie *Wallenrodyzm bez metafizyki*³⁶. Wallenrodyzm. Jaki oryginalny problem dla nowej humanistyki. Że też burżuazyjna nauka o Mickiewiczu, zajęta problemem liczby diabłów na końcu szpilki, nie dostrzegła problemu „wallenrodyzmu”. Czy nie lepiej pomyśleć, zanim się coś napisze?

Co więc czerpać z nauki burżuazyjnej: jej naukowe problemy czy prawdy naukowe już sprawdzone i ustalone. Pytanie postawione naiwnie. Nie można odrywać prawd naukowych od problemów, których są rozwiązaniem i które mają swoją historię. Prawda naukowa wyrwana z dziejów rozwoju problemów naukowych i wysterylizowana z postawy badawczej upodabnia się do prawdy teologicznej. Czy nauka, a w szczególności interesująca nas w tej dyskusji humanistyka socjalistyczna kontynuuje rozwiązywanie problemów przekazanych jej przez naukę burżuazyjną, czy też zaczyna od własnych nowych problemów? Oczywiście jedno i drugie. Im bardziej przy tym będziemy się oddalać od epoki kapitalizmu, tym więcej będziemy mieli problemów własnych, nowych.

Obecnie, rzecz zrozumiała, żyjemy wciąż przeważnie problemami postawionymi przez naukę burżuazyjną, jakkolwiek staramy się słusznie rozwiązywać je w odmienny sposób, w myśl założeń i metod materializmu historycznego. Powierzchność cechująca wykształcenie młodego pokolenia humanistów polskich polega często na tym, że nie rozumieją oni historycznego rozwoju problematyki swojej dziedziny humanistyki, jak w ogóle nauk humanistycznych, i uważają, że przesłuchany kurs marksizmu-leninizmu, uzupełniony przez wiedzę polityczną o współczesnym świecie, daje wystarczające kwalifikacje do naukowego zaj-

³⁶ W. Bieńkowski, *Wallenrodyzm bez metafizyki*, „Przegląd Kulturalny”, 21 XII 1955.

mowania się zagadnieniami kultury czy moralności. Tendencja do powierzchownego upolitycznienia zagadnień humanistycznych przez wiązanie ich z chwilą bieżącą prowadzi do tego, że wszystkie zagadnienia współczesności sprowadzają się od razu do zagadnień bieżącej polityki krajowej lub światowej.

W artykule *O światowej opinii moralnej*³⁷ poruszyłem między innymi zagadnienie autorytetów moralnych współczesnego świata. Zagadnienie autorytetu moralnego zarówno w skali krajowej, jak i światowej nie straciło aktualności, jakkolwiek ma już długą historię w minionych formacjach feudalizmu i kapitalizmu. Weźmy chociażby sprawę autorytetu moralnego rodziców i nauczycieli wobec młodzieży naszej obecnie. Wiadomo, jak bardzo problem ten jest aktualny. „Nic tak nie uszlachetnia młodości — pisał Hercen — jak silnie obudzone zainteresowanie ogólnoludzkie”. Przytoczone słowa Hercena wyjęte zostały z pięknej książki L. Kosmodemiańskiej *Opowieść o Zoi i Szurze*³⁸. Potwierdza je notatnik Zoi z dni poprzedzających jej bohaterską śmierć w obronie ojczyzny. Zawiera on wyjątki z Szekspira, Moliера, Puszkina, Lermontowa, Dickensa, Gorkiego, Majakowskiego i innych. Czyżby się Hercen tak bardzo mylił? Czy moralny autorytet wychowawców nie zależy również od tego, czy i w jakim stopniu reprezentują oni wobec młodzieży te zainteresowania i wartości ogólnoludzkie? Podobny jest problem autorytetów moralnych w skali światowej. Autor artykułu *Eskimosi a wielkie problemy moralne współczesności*³⁹ nie zajął się zasadniczym pytaniem, na czym polega autorytet moralny, zaniepokoił się natomiast tym, że nie wymieniłem w artykule czołowych postaci politycznych obozu socjalizmu i pokoju. Dla utrzymania się na poziomie aktualnej polityki bieżącej wśród światowych autorytetów moralnych wymienia również premiera Burmy U Nu, który niedawno odwiedzał Polskę. Czy taki sposób upolitycznienia zagadnień moralności sprzyja naukowemu traktowaniu tych zagadnień?

Doskonałym przykładem tego samego zjawiska jest artykuł *Moralność i rewizjonizm*⁴⁰. Problem moralności ogólnoludzkiej? Jaki to problem? Wymyśliła go burżuazja w celu oszukiwania proletariatu. Taki jest sens tego artykułu.

³⁷ J. Chałasiński, *O światowej opinii moralnej*, „Po prostu”, 25 XII 1955.

³⁸ L. Kosmodemiańska, *Opowieść o Zoi i Szurze*, Warszawa 1951, s. 150.

³⁹ M. Fritzhand, *Eskimosi a wielkie problemy moralne współczesności*, „Po prostu”, 8 I 1956.

⁴⁰ K. Lapter, *Moralność i rewizjonizm*, „Przegląd Kulturalny”, 11 I 1956.

Zagadnienie elementarnych i powszechnych norm moralnych, które utrzymywałyby się mimo zmieniające się kolejno formacje ekonomiczne, odrzuca autor jako metafizyczną koncepcję „swoistej metempsychozy idei moralnych przenoszonych jak mityczny gen z pokolenia na pokolenia”. Sięganie wstecz do okresu wspólnoty pierwotnej po wyjaśnieniu społecznych źródeł moralności uważa autor za idealizowanie kanibalizmu. W ujęciu autora sprawa jest bardzo prosta, zwalniająca od wszelkiego wysiłku myślowego. Wszystkie trudności rozwiązuje pojęcie „moralności proletariackiej”, którego autor nie wyjaśnia, a które uważa za „najwyższe osiągnięcie” w dziedzinie moralności. Moralność proletariacka równa się moralności komunistycznej. Wszystko jest już gotowe, tylko brać z magazynu i rozpowszechniać; po co czekać na społeczeństwo bezklasowe. Pojęciem „moralności proletariackiej” rozbija autor „mityczny gen” moralności ogólnoludzkiej. „Moralność proletariatu [...] jest moralnością ogólnoludzką, czy to się komuś podoba, czy nie”. „Proletariat jest hegemonem ruchu pokoju”. Ładne rzeczy. Pojęcie moralności niezależnej od tego, czy się taka moralność komu podoba, czy nie. Sanczo Pansa jest bezlitosny w drwieniu z inteligencji autora i czytelnika.

Do jakich więc pobudek ludzkich odwołują się według autora partie komunistyczne, powodując i organizując masowy ruch pokoju? „Wiedzeni instynktem życia — pisze autor — ludzie pracy całego świata pragną odprężenia, a nie napięcia międzynarodowego, przeklinają ze zgrozą broń atomową, wodorową i inne środki masowego morderstwa [...]. Im skuteczniej siły postępu będą umiały przekształcać to instynktowne uczucie w świadomą i zorganizowaną akcję skierowaną przeciwko podżegaczom, tym silniejszy będzie wpływ mas na rozwój wypadków”⁴¹. „Instynkt życia”. Piękna filozofia masowego ruchu. Partie komunistyczne przekształcają i organizują „instynkt życia” bezpartyjnych całego świata. „Instynkt życia”, jak u psiaka, który chce żyć, jest — według autora — moralną podstawą światowego ruchu pokoju.

Przypomnijmy znowu Marksa: „Zwykle prawa moralności i sprawiedliwości, które winny określać stosunki między osobami prywatnymi, muszą również otrzymać moc obowiązującą jako najwyższe prawa w stosunkach między narodami”⁴². Tak się kończy *Inauguracyjny Manifest Międzynarodowego Stowarzyszenia Robotników* napisany i ogłoszony

⁴¹ K. Lapter, *O pokojowym współistnieniu*, „Nowe Drogi”, grudzień 1954, s. 84.

⁴² K. Marks, *Inauguracyjny Manifest Międzynarodowego Stowarzyszenia Robotników*, K. Marks i F. Engels, „Dzieła wybrane”, t. I, Warszawa 1949, s. 359.

przez Marksa w 1864 r. Czyżby już wtedy na samego Marksa oddziaływały „rewizjonistyczne” wpływy burżuazyjnej socjologii?

Komunizm jest drogą przyszłości i każdy intelektualista, który chce zrozumieć epokę współczesną, nie może go nie brać poważnie. Ale szkodę wyrządza się sprawie, jeżeli się zapomina o tym, że im większe są zwycięstwa idei komunizmu rozszerzającej się w różnych krajach świata, tym bardziej precyzyjne muszą być narzędzia i środki jej realizacji, zwłaszcza gdy od zmian w ustroju ekonomiczno-politycznym przechodzi się coraz bardziej do zagadnień kultury i moralności.

Ale o najpoważniejszych sprawach nie musi się dyskutować na ponuro. Humor należy do najlepszych tradycji kultury ludowej. Dobrze też zrobił autor artykułu *Moralność i rewizjonizm*, że na zakończenie wprowadził moment rozweselający. Trzeba to przytoczyć. „Smak puddingu — powiadają Anglicy — poznaje się w jedzeniu. Próbką »poprawiania« czy »uzupełniania« marksizmu okazała się potężnym krokiem wstecz — od materializmu do idealizmu, od dialektyki do metafizyki, od nauki do szamaństwa”.

Wróćmy do wielkich humanistów przeszłości. „Mityczny gen” ich śmiechu od wieków zasila humanizm swoim optymizmem. Sanczo Pansa, którego zostawił nam w dziedzictwie Cervantes jako nieodłącznego towarzysza i giermka Don Kichota, był Hiszpanem i nie jadł puddingu, ale pudding „prawdy naukowej”, jaki przygotował mu autor *Moralności i rewizjonizmu*, zapewne przypadłby mu do smaku. Wspaniały Sanczo Pansa! Myślał, że podrzucany na derce w zaczarowanej oberży był na drodze do wniebowstąpienia.