

Logika i dialektyka¹

Nieczęsto we współczesnej filozofii marksistowskiej zdarza się spotkać książkę, która centralne zagadnienie teoretyczne marksizmu – problem *dialektyki* – podejmowałaby w sposób tak interesujący i płodny. Zarówno ze względu na przedmiot, jak i z uwagi na sposób jego potraktowania tom studiów E. Iljenkowa² trzeba uznać za jedną z najciekawszych publikacji, jakie ostatnio pojawiły się w obfitej przecież literaturze radzieckiej z zakresu filozofii marksistowskiej. Książka ta godnie reprezentuje najlepsze tradycje i osiągnięcia marksizmu w ZSRR; a przy tym dzięki rozległej kulturze filozoficznej autora oraz nader atrakcyjnej formie wykładu sama stanowi świetną szkołę teoretycznego myślenia, w istotny sposób pogłębiając uproszczone wyobrażenia obiegowe na temat materialistycznej dialektyki i marksistowskiej teorii w ogóle.

Właściwym przedmiotem tej książki jest historia oraz teoretyczna struktura dialektyki, rozumianej jako Logika („dużą literą”) – tj. jako nauka o myśleniu i o jego relacji z bytem, z myśląną rzeczywistością. Nauka ta – jak wyjaśnia autor we wstępie – pomyślana jest jako nowy rodzaj wiedzy filozoficznej, łączący w sobie obydwa momenty, które dawna, niedialektyczna filozofia ostro rozdzielała: tradycyjną, czysto formalną logikę „małą literą” (opisującą jedynie wewnętrzne prawa „czystego” myślenia, bez względu na jego treść i ważność przedmiotową) oraz „teorię poznania” (która z kolei próbuje wyjaśnić sposób, w jaki owo czysto subiektywne myślenie zdolne jest do adekwatnego ujęcia rzeczywistych przedmiotów w ich pełnej obiektywności). Podstawowa różnica w stosunku do filozofii tradycyjnej polega tu zatem na odmiennym pojmowaniu samego „myślenia”. Tę różnicę Iljenkow wyraźnie wskazuje już na samym początku: „Myślenie traktujemy jako idealny składnik realnej rzeczywistości człowieka społecznego, przekształcającego dzięki swej pracy zarówno zewnętrzną przyrodę, jak i samego siebie” (s. 7). Taka koncepcja myślenia jako przedmiotu dialektyki jest więc świadomym zatarciem także innego tradycyjnego rozdziału: na „formalną” naukę o myśleniu (logikę w węższym sensie) i „realne” nauki o rzeczywistości (np. ontologię czy metafizykę tradycyjnej filozofii, a także empiryczne nauki szczegółowe w wiedzy nowożytnej). Dialektyczna Logika, o którą tu chodzi, ma być nauką w „myśleniu realnym”, „obiektywnym” – a więc o wspólnych zasadach jedności myślenia i bytu, świadomości i rzeczy, „idealnej” i „realnej” komponenty społecznego świata ludzkich działań i stosunków.

Autor od początku operuje więc pierwotnym, prawdziwie marksowskim pojmowaniem dialektyki, ostro przeciwstawiając je rozmaitym uproszczeniom i wulgaryzacji. Na tym właśnie polega szczególna doniosłość tej książki: przywraca ona marksistowskiemu myśleniu teoretycznemu jego właściwą przestrzeń problemową, rekonstruuje jego filozoficzną tożsamość. Dialektyka marksistowska przestaje tu wreszcie być tym, czym jeszcze wciąż nazbyt często jest w niedobrych podręcznikach: „scholastyką elementarną” (Gramsci), sztuczną i doktrynerską „ogólną teorią czegokolwiek”. Staje się natomiast tym, czym zawsze była dla samego Marksa: żywą, autentyczną teorią ludzkiego świata historyczności uspołecznionej – świata nauki i techniki, kultury i obyczajowości, ekonomii i polityki.

Koncepcję tak rozumianej Logiki dialektycznej przedstawia książka Iljenkowa jednocześnie w obu jej aspektach: teoretycznym i historycznym. Odpowiednio do tego składa się z dwóch wyraźnie oddzielonych części. Pierwsza z nich nosi tytuł: *Z historii dialektyki* – i zawiera sześć szkiców przedstawiających dzieje tej problematyki w klasycznej filozofii nowożytnej przed Marksem. Zaczyna autor od przypomnienia krytycznych poglądów czołowych przedstawicieli tej filozofii – zarówno empirystów, jak racjonalistów – na tradycyjną logikę formalną i jej przedmiot. Tutaj też pokazuje, jak filozofia ta – zwłaszcza w wielkim nurcie racjonalistycznej metafizyki

1 Źródło: Marek J. Siemek, *W kręgu filozofów*, wyd. Czytelnik, Warszawa 1984, ss. 323-332.

2 Ewald W. Iljenkow: *Logika dialektyczna*, Warszawa 1978.

kontynentalnej (Kartezjusz, Malebranche, Leibniz) – od początku dąży do wytworzenia nowej perspektywy teoretycznej: takiej, w której pytanie o logikę staje się przede wszystkim pytaniem „ontologicznym” – a więc pytaniem o stosunek *m i ę d z y* wiedzą a rzeczywistością, myśleniem a bytem, świadomością a przedmiotem. Myślenie usiłuje tu nie tyle badać swe własne formy, ile raczej wyjaśnić zagadkową zgodność tych form (ich „jedność” czy „tożsamość”) z myślanym światem, z formami samych rzeczy. Tę nową, „substancjalną” koncepcję myślenia przedstawia następnie autor w jej pełnej i konsekwentnej postaci, całkowicie już wolnej od kartezjańskiego dualizmu i od teologicznych wątków filozofii Malebranche’a czy Leibniza: w monistycznej metafizyce Spinozy. Rozdział poświęcony Spinozie należy do najbardziej interesujących w książce. Przejrzyście zostaje tu pokazana cała oryginalność i teoretyczna głębia spinozjańskiego ujęcia świadomości jako fundamentalnego sposobu istnienia „ciał myślących”, racjonalnie orientujących swe działania w świecie podług działań innych ciał – a więc jako integralnego składnika samej rzeczywistości. Swą wnikliwą analizę spinozjańskiej epistemologii zamyka autor konkluzją, iż właśnie u Spinozy problematyczna dotąd „zgodność myślenia i bytu” staje się po raz pierwszy realną jednością, ugruntowaną w samej ontologicznej strukturze Substancji, Bytu, rzeczywistości.

Jednakże decydująca faza w dziejach kształtowania się tej problematyki przypada, jak wiadomo, na okres nieco późniejszy i związana jest z inną tradycją filozoficzną: mianowicie z refleksją nad logiką i naturą myślenia w klasycznej filozofii niemieckiej. Przedmiotem uwagi autora jest tu naprzód kantowska koncepcja „logiki transcendentalnej” – w której myślenie po raz pierwszy zostaje wyraźnie ujęte w swej funkcji „kategorialnej”, tj. określającej (poprzez „syntezę *a priori*”, czyli operację łączenia wielości przedstawień w jednym pojęciu) konieczną strukturę i formę wszelkiej przedmiotowości, jaka w ogóle może być podmiotowi dana w poznaniu, w „możliwym doświadczeniu”, w nauce. W obszernej analizie przedstawiony zostaje nowy, na wskroś ontologiczny charakter tej logiki, a zarazem wyraźnie też wskazane są jej granice. Te ostatnie wiąże autor zwłaszcza z kantowskim rozdziałem świata „zjawisk” oraz niepoznawalnych „rzeczy samych w sobie” – a więc z dwoistością funkcji myślenia w syntezie „intelektualnej” i „rozumowej”. Dwoistość ta, wynikająca z „dialektycznego” charakteru samego myślenia (każda z kategorii intelektu zawiera w sobie dwa momenty przeciwstawne), jest wedle Kanta źródłem nieuniknionych antynomii i w gruncie rzeczy uniemożliwia osiągnięcie absolutnej jedności ludzkiej wiedzy jako pełnego systemu.

Dalej omawia autor fichteańską próbę systematyzacji logiki transcendentalnej w jednolitą „teorię wiedzy”, wykładającą wspólne zasady wszelkich form i postaci myślenia. (Nb. w całej tradycji marksistowskiej jest to jedna z pierwszych i nader nielicznych prób rzetelnej interpretacji Fichtego; Iljenkow nie powieli obiegowych komunałów o „subiektywnym idealizmie” twórcy *Wissenschaftslehre*, lecz stara się rzeczywiście odczytać i zrozumieć właściwy sens myśli tego wielkiego filozofa.) Pokazuje też, jak tę nową podstawę jedności intelektu i rozumu, przedmiotu i jego pojęcia, rzeczy i świadomości odnajduje Fichte w „transcendentalnym Ja”, którego „pierwotne myślenie” jest zarazem nieświadomym wytwarzaniem „Nie-Ja”, czyli wszelkiej rzeczywistości przedmiotowej. Oznacza to, oczywiście, odrzucenie kantowskiego pojęcia „rzeczy samej w sobie”; dualistyczną „krytykę rozumu” zastępuje monizm nowej Logiki jako „teorii wiedzy”, czyli pełnego systemu uniwersalnych określeń myślowych, które z góry wyznaczają nie tylko konturowe kształty wszelkich możliwych przedmiotów doświadczenia, lecz także strukturę „doświadczającego” ich – czyli w rzeczywistości nieświadomie konstruującego je – podmiotu. Jednakże – jak słusznie podkreśla autor – kantowski dualizm nie został tu całkowicie usunięty, lecz tylko przeniesiony do wnętrza samego „Ja”, gdzie przybiera postać nowych rozdzwojeń: między bezwiednym działaniem „Ja” a jego świadomą refleksją, między teoretyczną a praktyczną stroną jego wiedzy, między bytem przedmiotowym a absolutną wolnością podmiotu. Toteż następnym

krokiem na drodze do zbudowania systemu w pełni monistycznego była filozofia Schellinga, odnajdująca „wspólny korzeń” kantowsko-fichteańskich dualizmów w Absolucie „pierwotnej identyczności” podmiotu i przedmiotu, myślenia i bytu, dialektycznej *Naturphilosophie* i refleksyjnej *Transzendentalphilosophie*. Silnie akcentuje tu autor zwłaszcza obiektywistyczną i dynamiczną koncepcję przyrody u Schellinga, dostrzegając w niej istotny krok naprzód ku materialistycznemu ujęciu jedności myślenia i bytu. Zarazem jednak pokazuje, jak zbyt wąskie i sztywne pojmowanie samego „myślenia” nie pozwoliło Schellingowi dotrzeć do rzeczywistej jedności i tożsamości: wskutek takiego pojmowania Absolut, czyli pierwotna identyczność bytu i myślenia, jest tu *ex definitione* niewyraźny i nieuchwytny pojęciowo, gdyż do świadomości dojść może tylko już w rozdzieleniu i na jego gruncie. Ująć taki Absolut w całej jego prawdzie może więc nie filozofia – ta bowiem zawsze operuje wiedzą refleksyjno-pojęciową – lecz tylko sztuka, twórcza działalność artysty-geniusza, która bezpośrednio wytwarza samą tę jedność lub raczej odtwarza ją podług pierwotnej „twórczości” samej Natury.

Ale decydujący krok ku pełnej filozoficznej syntezie problemu myślenia i jego relacji z bytem następuje dopiero w systemie Hegla. Mówi o tym autor w osobnym rozdziale pt. *Dialektyka jako logika*, stanowiącym jedno z najlepszych marksistowskich wprowadzeń do Heglowskiej *Nauki logiki* i do filozofii Hegla w ogóle. Punktem wyjścia jest tu stwierdzenie zasadniczej różnicy teoretycznej, jaka zachodzi między Heglem a całą dotychczasową filozofią w pojmowaniu samego myślenia. Hegel mianowicie jako pierwszy zarzucił tradycyjną identyfikację myślenia z jego wyrazem świadomościowym i słownym, odróżniając refleksyjne i świadome „myślenie dla siebie” (czyli subiektywną samowiedzę konkretnych podmiotów myślących) od obiektywnego myślenia „w sobie”, które ucieleśnia się (nieświadomie) w praktycznej działalności człowieka jako zbiorowego podmiotu, przekształcającego zewnętrzną przyrodę oraz swój własny społeczny świat kultury i historii. W takim szerszym, prawdziwie dialektycznym ujęciu formami „myślenia” są także takie społeczno-historyczne realności, jak materialna wytwórczość, nauka, technika, obyczajowość, instytucje polityczno-prawne, ideologie itp. Rozpatrując Heglowską *Logikę* jako najogólniejszą naukę o takich właśnie obiektywnych formach i strukturach myślenia, które zawsze są zarazem formami i świadomości, i jej przedmiotów, a których źródła szukać należy w nieświadomym działaniu ludzkiej społeczności – autor podkreśla tu szczególną doniosłość myśli Hegla jako bezpośredniej inspiracji dla marksistowskiej dialektyki historii, która dalej rozwija i pogłębia filozoficzną teorię tej właśnie „czynnej strony” – tj. pracy, rozumianej jako materialna praktyka społeczno-historyczna ludzkich zbiorowości.

Ale heglowska problematyzacja „logiki dialektycznej” miała swe dotkliwe ograniczenia. Jak wiadomo, płynęły one z idealistycznego charakteru podstawowej koncepcji filozoficznej Hegla. Tą kwestią zajmuje się autor szczegółowo w swym omówieniu krytyki heglowskiego idealizmu rozwiniętej przez L. Feuerbacha. Przypomniane są tu obydwie najważniejsze aspekty tej krytyki: z jednej strony feuerbachowska konkretno-materialistyczna koncepcja człowieka, wiążąca myślenie i świadomość bezpośrednio z cielesną organizacją ludzkiego indywiduum (jako funkcję mózgu i zmysłowych narządów percepcji) – oraz z drugiej strony jej ograniczony, abstrakcyjnie naturalistyczny charakter (człowiek jako istota czysto przyrodnicza, jednostka biologiczna rozważana w oderwaniu od społecznych stosunków z innymi jednostkami).

Druga część książki, ogólnie zatytułowana *Wybrane zagadnienia marksistowsko-leninowskiej teorii dialektyki*, ma charakter bardziej teoretyczny i systematyczny. Otwiera ją rozdział poświęcony krytycznym obrachunkom Marksa i marksistów z filozofią Hegla. Interpretacja, jaką proponuje tu autor, jest nader trafna i płodna: twierdzi on mianowicie, iż Marks uważał całą heglowską koncepcję „samorozwoju wiedzy absolutnej” za zmistyfikowany, niekrytyczny opis rzeczywistego procesu rozwojowego ludzkiej wiedzy – opis dokonany z pozycji

„zawodowego teoretyka”, a więc na gruncie „czystej wiedzy”, oddzielonej już dzięki specjalizacji i społecznemu podziałowi pracy od rzeczywistego życia, od praktyki. Słusznie też autor podkreśla, że taka fetyszyzacja wyobcowanej teorii jest dokładnym odpowiednikiem fetyszyzmu formy towarowej w kapitalistycznej gospodarce – że więc marksowska krytyka filozofii Hegla jest co do swej myślowej struktury identyczna z krytyką burżuazyjnej ekonomii politycznej w *Kapitale*.

Ogólnofilozoficzne przesłanki tej krytyki oraz całościową koncepcję teoretyczną, z której wypływają, rozwija autor obszernie w następnym rozdziale pt. *Materialistyczna interpretacja myślenia jako przedmiotu logiki*. Jest to najciekawsza i pod względem teoretycznym najważniejsza partia książki. Wyraźnie zarysowuje się w niej całościowa i spójna koncepcja materialistycznej dialektyki jako swoistej ontologii i zarazem epistemologii ludzkiego świata społeczno-historycznego. Rzeczywistą podstawą „bytową” tego świata jest zmysłowa, przedmiotowa działalność człowieka jako istoty społecznej, wytwarzającej swe własne życie w czynnym przekształcaniu siebie samego oraz swego „nieorganicznego ciała” (Marks), którym jest materialna przyroda. Jest to więc świat społecznej praktyki, rozumianej jako produkcyjna praca, wraz z zawiązującymi się na jej gruncie społecznymi stosunkami współdziałania i komunikacji. W ramach takiej koncepcji świata myślenie i – cała sfera tego, co „idealne” – jest ogólną formą tej właśnie materialnej praktyki życiowej człowieka uspołecznionego. Forma taka, ucieleśniona w języku, znaczeniu i pojęciu, obiektywizuje się jako niezależny od świadomości czy woli poszczególnych jednostek zespół norm, praw i wartości kultury – a więc jako istniejąca struktura całościowa, zachowująca swą odrębność zarówno wobec samych „rzeczy” (obiektywnej, przedmiotowej przyrody), jak i wobec subiektywnego, psychologicznego „myślenia” jednostkowego podmiotu. Dla marksistowskiej dialektyki myślenie nie jest więc ani wyalienowaną rzeczywistością samoistną (jak dla racjonalistycznych idealistów z Heglem na czele), ani też zwykłą funkcją czysto fizjologicznych procesów zachodzących w mózgu ludzkiego indywiduum (jak dla naturalizmu i wulgarnego materializmu). Jest raczej sensotwórczą „idealizacją” rzeczywistości, nieodłączną od społecznego charakteru człowieka i jego zmysłowo-przedmiotowej działalności. W takim dialektycznym ujęciu „logika” – nauka o „myśleniu” – staje się najogólniejszą teorią społeczno-historycznej praktyki zbiorowego podmiotu ludzkiego, nauką o obiektywnych prawach subiektywnej działalności człowieka uspołecznionego.

Łatwo też dostrzec, że tak rozumiana „logika” dokładnie pokrywa się z „teorią poznania”, a obie razem – z dialektyką. Omówieniu tej kwestii poświęcony jest rozdział pt. *O zgodności logiki z dialektyką oraz z materialistyczną teorią poznania*. Tutaj głównym przedmiotem rozważań jest koncepcja materialistycznej dialektyki zawarta w *Zeszytach filozoficznych* Lenina. W nader wnikliwej analizie pokazuje autor, jak studia nad Hegłowską *Logiką* oraz nad dialektyczną metodą *Kapitału* posłużyły Leninowi za teoretyczną podstawę w jego krytyce rozmaitych „gnoseologii” – czyli doktryn (inspirowanych zwłaszcza przez drugi pozytywizm oraz neokantyzm) abstrakcyjnie izolujących „czystą” problematykę teoriopoznawczą, która z kolei miałaby w sobie zawierać, jako jedną ze swych części, również „czystą” logikę formalną rozumianą na sposób tradycyjny. Na uwagę zasługuje również silne podkreślenie faktu, iż ta leninowska krytyka ujęć neokantowsko-pozytywistycznych w pełni stosuje się także do obiegowych wykładni tego problemu we współczesnej filozofii marksistowskiej, która jakże często z całym dobrodziejstwem inwentarza przejmuje ten niedialektyczny schemat pojmowania „logiki” i „teorii poznania”, odróżniający je obie od dialektyki; jest to równoznaczne z całkowitym zapoznaniem właściwego, marksowsko-leninowskiego charakteru dialektyki jako nauki o obiektywnych prawach ludzkiej praktyki społeczno-historycznej.

W dwóch ostatnich rozdziałach daje jeszcze autor ciekawą analizę struktury myślenia dialektycznego na przykładzie obu jego naczelných kategorii: sprzeczności oraz ogólności.

Obydwie kwestie przedstawione są w sposób wielce instruktywny i znakomicie ilustrują to prawdziwie marksowskie rozumienie dialektyki, jakim posługuje się w swej książce Iljenkow.

Książkę tę trzeba uznać za pozycję wybitną. Wysoki poziom teoretyczny, rozległość horyzontów poznawczych oraz przejrzysta i czytelna forma, całkowicie wolna od akademizmu i jałowej scholastyki słownej, zapewnią jej poczytność nie tylko wśród ludzi profesjonalnie związanych z filozofią. Natomiast naszym filozofom-marksistom lekturę tę trzeba zalecić wręcz jako obowiązkową. Jest to bez wątpienia jeden z najbardziej ważkich głosów w dyskusji nad koncepcją dialektyki i filozofii marksistowskiej w ogóle; w dyskusji, która dopiero się zaczyna, a która współczesnemu marksizmowi jest dziś nieodzownie potrzebna.

1975