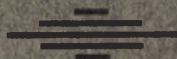


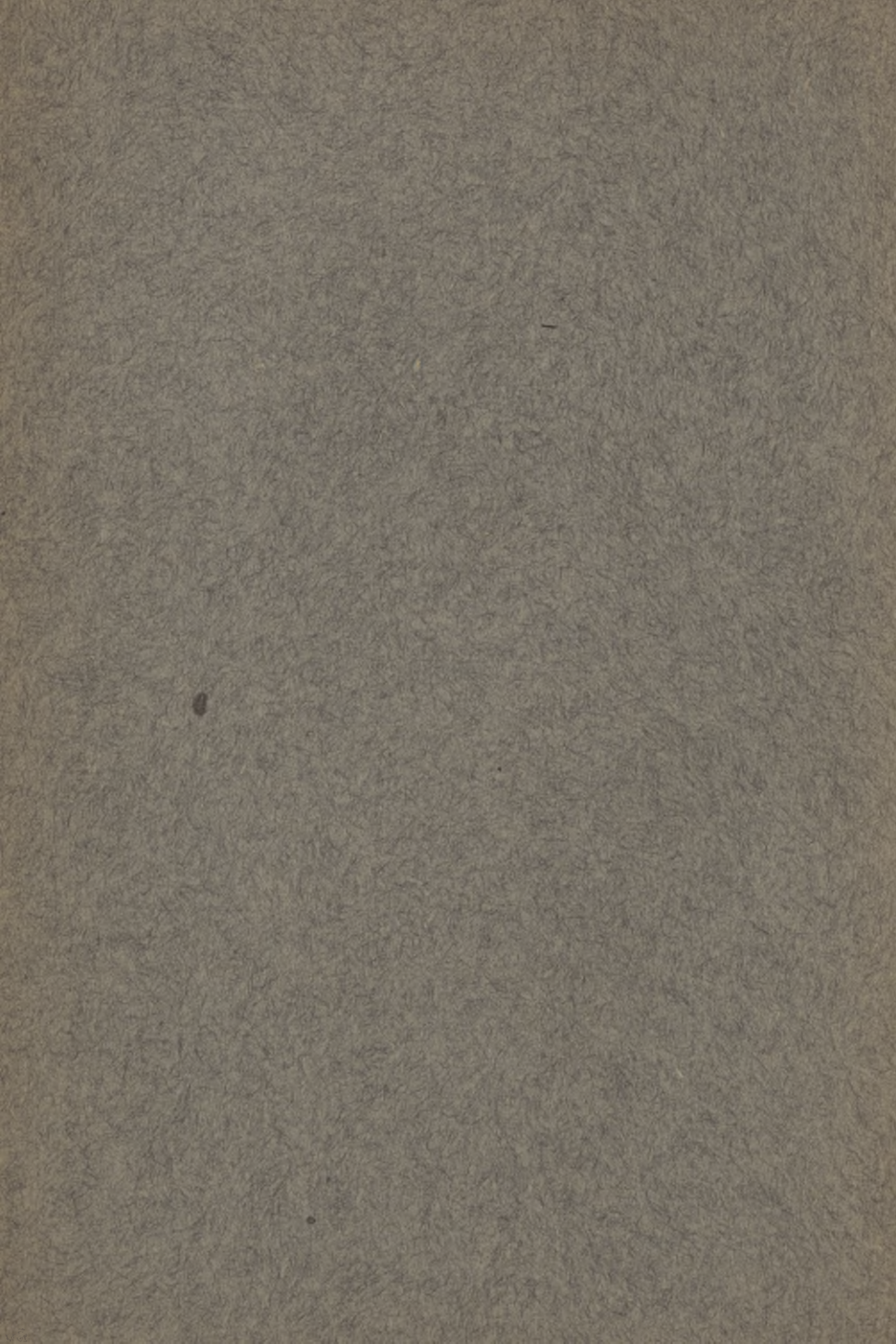
WIECZORY DYSKUSYJNE TOWARZYSTWA PRZYJACIÓŁ NAUK NA ŚLĄSKU

ODBITKA Z TOMU V ROCZNIKÓW TOWARZYSTWA
PRZYJACIÓŁ NAUK NA ŚLĄSKU



KATOWICE 1936

Drukarnia Dziedzictwa w Cieszynie



WIECZORY DYSKUSYJNE TOWARZYSTWA PRZYJACIOŁ NAUK NA ŚLĄSKU

ROK PIERWSZY: 1935-36

Okres współczesny w życiu kulturalnym odznacza się mnogością przemian i w związku z tym bogactwem nasuwających się zagadnień. Tym, którzy pracują na polu nauki i zajmują się kwestiami wiedzy, okres dzisiejszy stawia specjalne zadania: wymaga, by nauka nie zamykała się w granicach badań specjalnych, lecz by była zdolną podchodzić do żywych zjawisk kultury, oświeślać je, rozważać krytycznie i wydobywać z nich to, co w nich jest twórcze i pozytywne.

Na Śląsku wiele zagadnień życia współczesnego, chociażby na tle stosunków społeczno-ekonomicznych, występuje z szczególną wyrazistością; ma też Śląsk swoje specyficzne problemy na tle życia kultury Polski, które wymagają osobnych rozważań. Zarząd Towarzystwa Przyjaciół Nauk na Śląsku na kilku swoich posiedzeniach zastanawiał się nad sprawą utworzenia ośrodka, w którym mogłaby rozwinąć się i skoncentrować wymiana myśli i dyskusja poświęcona tym tak żywotnym dzisiaj problemom. Wymagało to wyjścia poza sferę czysto regionalnych zainteresowań i przełamania w ten sposób dotychczasowej tradycji. Niemniej zdecydowano się na to i postanowiono zainicjować wieczory dyskusyjne, w których obok członków Towarzystwa mogliby wziąć również udział inni przedstawiciele inteligencji i ludzie interesujący się życiem kulturalnym. Dyskusja miała się zgrupować w dwu cyklach, w jednym poświęconym zagadnieniom kultury współczesnej, w drugim poświęconym specjalnie problemom regionalnym.

W roku 1935-36 zrealizowano część tego planu, mianowicie urządzono cykl czterech wieczorów dyskusyjnych, poświęconych zagadnieniom ogólnokulturalnym. Wieczór śląski był tylko jeden, bardzo jednak żywy i żywo dyskutowany. Wszystkie wieczory, które odbywały się w gościnie użyczonej Towarzystwu miłej sali Polskiego Stowarzyszenia Inżynierów i Techników woj. śląskiego w Katowicach, skupiały liczne grono uczestników (zwykle 50—100 osób) i wytworzyły korzystniejszą, niż się spodziewano, atmosferę dyskusyjną.

Wpisano do Księgi Akcesji

Akc. D1 nr 1116 /2011/ CM

Cykl poświęcony zagadnieniom kultury współczesnej, a z nim i wieczory dyskusyjne w ogóle rozpoczęły się w dniu 29 listopada 1935 r. Po zagajeniu przez Prezesa Towarzystwa ks. dra Emila Szramka, który wyjaśnił zebranym charakter i cel wieczorów, przystąpiono do pierwszych referatów i dyskusji.

Tematem tego pierwszego, wstępnego, wieczoru były: Podstawy dyskusji o kulturze współczesnej.

Zagaił rozważania referatem na ten temat dr Paweł Rybicki. Oto w streszczeniu jego wywody:

Od kilkunastu lat w intelektualnych kołach toczy się dyskusja na temat kryzysu współczesnej kultury zachodnio-europejskiej. Dyskusja ta występuje i powraca pod rozmaitymi formami; spotykamy ujęcia zagadnienia różne i rozbieżne. Wszystkie one wyrażają przecież jedno: wielki niepokój kulturalny. Niepokój o to, co dzieje się w kulturze współczesnej, o to, co jej grozi i co ma się w niej dokonać.

Utrzymujące się szereg lat i rosnące raczej w swym natężeniu zjawisko takiego niepokoju nie da się wytłumaczyć tylko przez stosunek do jakichś specjalnych wytworów kulturalnych lub poszczególnych form życia. Ażeby je zrozumieć, musimy sięgnąć do ogólniejszej koncepcji kierunków życia. Bo życie nie jest nigdy zbiorem niezwiązanych czynności i tworów, ale tworzy raczej zespoły łączących się ze sobą zjawisk, które występują na pewnych określonych torach i posuwają się po pewnych określonych liniach. To są właśnie te ogólne kierunki życia, o które nam chodzi.

Dzisiejsze życie kulturalne przeciwstawia się życiu przedwojennemu, które w swych cechach istotnych reprezentuje kończącą się epokę XIX stulecia. W zestawieniu też z okresem XIX wieku najłatwiej możemy zrozumieć pewne przeobrażenia dzisiejszego momentu dla ludzkości. Życie XIX wieku, bogate i różnorodne, skupia się wokół pewnych punktów widzenia i idei zasadniczych, rozeznac w nim można dominujące linie kierunkowe. Dla wyznaczenia ich wydają się nam najważniejsze następujące punkty:

1. racjonalizm w znaczeniu stanowiska, które uważa rozum za zasadniczą dyspozycję życia psychicznego i przyjmuje teoretyczną i praktyczną podległość świata racjonalistycznemu ujęciu;

2. stosunek do techniki materialnej i przekształceń techniczno-gospodarczych, nacechowany wiarą w nieograniczone postępy świata pod tym względem i w bezwzględnej korzystności tego postępu dla ludzkości;

3. indywidualizm społeczny, polegający na wyodrębnianiu jednostki z ograniczających ją małych kręgów społecznych — indywidualizm, prowadzący w rezultatach do zwierania życia społecznego w jednostkach i wielkich zbiorowościach i ustawicznej antytezy tych czynników;

4. stosunek do religii, znany najbardziej pod postacią t. zw. indyferentyzmu religijnego, który całe życie kulturalne stawia poza sferą wartości i wpływu religii.

Są to oczywiście tylko pewne punkty zasadnicze, nie wyczerpujące całej treści kulturalnej okresu. Nie są one żadną inowacją wieku XIX, raczej są kontynuacją wielkich kierunków myślowych i ideowych, które rozwinęły się w Europie od humanizmu poprzez renesans i oświecenie.

Zestawiając z tymi liniami kierunkowymi minionego wieku życie współczesne, nie możemy powiedzieć, ażeby te kierunki przynajmniej w praktycznej rzeczywistości życia współczesnego skończyły się. Postępy techniki, rozwój opartych o nie form gospodarczych, konflikty jednostki i zbiorowości posuwają nas dalej po tych liniach ku zjawiskom coraz skrajniejszym. Indyferentyzm religijny znajduje kontynuację w ateizmie i świadomym bezbożnictwie. Wreszcie racjonalizm wciska się w dziedziny życia, dawniej nie ujmowane, jak w sfery życia erotycznego, tworząc koncepcje człowieka oderwanego od podłoża instynktów i wyrobionych nastawień psychicznych.

Uległo jednak i ulega zmianie coś bardzo istotnego — nasz stosunek do tych wszystkich zjawisk. Nie odczuwamy bowiem przejawiających się kierunków życia jako naturalnego i błogosławionego biegu rzeczy, lecz o wiele częściej jako rodzaj ciężącego fatalnie układu sił, które trzymają i uciskają życie; wiara w dobro tego układu ustępuje niepokojowi i wątpieniu. Najłatwiej dostrzec to w stosunku do techniki materialnej i związanych z nią przemian gospodarczych. Rola maszyny jest tu przykładem; maszyna zabiera ludziom chleb i środki do życia. Inny przykład to technika zbrojeń. Odpowiada jej lęk przed prowadzącą do zniszczenia wynalazczością ludzką.

W zakresie życia społecznego świat, przesiąknięty ideami o indywidualistycznym i kolektywistycznym charakterze, nie może znaleźć równowagi, a w związku z tym załamuje się wiara w doktrynalne podstawy układu społecznego.

Najgłębiej jednak sięgają zjawiska, które wiążą się ze sferą moralności. Nowoczesny powojenny świat w pewnej mierze wskutek wstrząsów, którym podlegała tradycyjna obyczajowość, stanął jakby w nowej sytuacji wobec zagadnień moralnych. Dyskusja około tych zagadnień była żywo prowadzona i różne dawała wyniki. Ujawniła ona pewne zjawiska rozprzężenia moralnego, pewne ogólne obniżenie poziomu i stylu życia, ale najistotniejszym okazało się doświadczenie, że cała wielka ewolucja nauk, techniki, form gospodarczych i społecznych odbyła się jakby poza człowiekiem, nie obejmując jego instynktów i nie dając ani podtrzymania ani wyrazu najgłębszym duchowym, moralnym i religijnym potrzebom osobowości ludzkiej.

W związku z tym doświadczeniem, nieraz jeszcze słabo uświadamianym, kształtuje się w myśli współczesnej wzmożone poczucie zależności od sił irracjonalnych. Jest rzeczą ciekawą, że równocześnie, gdy dokonują się te procesy, zaszły i zachodzą ogromnej doniosłości przeobrażenia w nauce teoretycznej, bardzo odległej od wszystkich tych spraw moralno-kulturalnych, a mianowicie w fizyce. Chodzi nam tu o dokonane w szczególności w związku z teoriami atomistycznymi zachwianie poglądu deterministycznego w fizyce i przypuszczenie możliwości inde-

terministycznego ujęcia zjawisk fizykalnych. Jeśli zdajemy sobie sprawę, jak olbrzymie znaczenie dla nauki, filozofii a pośrednio dla całego życia myślowego wieku XIX posiadało stanowisko deterministyczne nauk przyrodniczych, a zwłaszcza fizyki, można domniemywać się, iż przeobrażenia, jakim podlega fizyka współczesna, niezależnie od ukształtowania się ostatecznego ich wyników będą miały dla myśli nowoczesnej prawdziwą doniosłość.

W dziedzinie teorii mamy do czynienia z przewycięzeniem pewnych punktów widzenia. W życiu praktycznym nie tyle przewycięzenie, ile przeciwnieństwa występują z wielką wyrazistością. Tak więc obok dalszej ewolucji techniki pojawiają się idee reakcyjne, przeciwko niej zwrócone. Postęp gospodarczy spotyka się coraz częściej z praktycznymi ograniczeniami i przeciwdziałającą mu normalizacją. W sferze życia społecznego należy tu przytoczyć ideę korporacjonizmu — ideę bezwzględnie obcą duchowi społecznemu XIX stulecia, w której też zaczynają się pewni myśliciele doszukiwać możliwości przewycięzenia wytworzonego przez poprzednie kierunki chaosu społecznego. I wreszcie jako najważniejsze zjawisko: odrodzenie zainteresowań religijnych. Postacie jego są różne; jedną np. jest ruch neopogański w Niemczech. Ale obok niego występują rozliczne inne przejawy, wśród których szczególnie wydobywa się wzrost i odnowienie znaczenia katolicyzmu i jego ingerencji w życie kulturalnym.

Tym wszystkim przemianom towarzyszą niektóre charakterystyczne zjawiska, zwłaszcza w stosunku starszego i młodszego pokolenia, jak zanik idei liberalnych w młodym pokoleniu i objawiający się w niektórych kołach młodzieży surowy w formach, lecz spontaniczny nawrót do przeżyć i przekonań moralnych. W obrazie świata kulturalnego, zaznaczonym tymi ogólnymi i z konieczności ogólnikowymi rysami, uwidacznia się coś, co momentowi współczesnemu nadaje znamię wyjątkowości. Jeżeli bowiem pokrótce dana charakterystyka niektórych przeobrażeń życia współczesnego jest słuszna, to w takim razie mamy dzisiaj przed sobą coś innego, aniżeli przejście z jednego okresu kulturalnego w drugi, takie jakie dokonywa się prawie zawsze z pokolenia na pokolenie. Nie chodzi bowiem tylko o wprowadzenie pewnych inowacji do życia, o dodanie mu jakichś nowych wartości, chodzi przeciwnie o rewizję i zmianę tych punktów widzenia, tych podstaw duchowych, z których wyrastało i kształtowało się życie europejskie przy wszystkich przejściach i przeobrażeniach w ciągu kilku minionych stuleci. To, co się dzisiaj dokonywa w niespokojnej myśli europejskiej, sięga do podstaw stosunku do życia. Z tego punktu widzenia teoria powrotu do średniowiecza, o której słyszeliśmy niejednokrotnie w latach ostatnich, ujawnia swoje istotne znaczenie. Idzie o dokonanie się zasadniczego zwrotu w kierunku życia, takiego zwrotu, jaki kultura jest zdolna przejść tylko w rzadkich, wiekami dzielonych momentach. Linie tego zwrotu zaledwie zarysowują się, a przeciwdziała im całą ciężącą siłą wyrobionych nastawień i instytucji kultura minioną i kończąca się. Żyjąc w epoce zmagania się dawnych i nowych czynników i uświadamiając je sobie, jesteśmy już jednak u progu wielkiego zwrotu.

Z kolei zabrał głos korreferent dr Wacław Olszewicz. Korreferent zaznaczył na wstępie, że zadaniem jego wywodów będzie dać uzupełnienie historyczne do referatu dra Rybickiego.

Trzeba — mówił korreferent — sięgnąć do humanizmu XV wieku, żeby znaleźć jedno z głównych źródeł myśli współczesnej. Humanisci ówczesni, „to ludzkość nowa i interesująca, odkrycie świata, odkrycie człowieka” (Michelet); zmienia się wówczas zasadniczo kierunek zainteresowań. Humanisci nowocześni, to szereg pisarzy, głównie Anglosasów, jak More, Mercier, Babbitt, przed nim Schiller, przed nim Arnold, czy Ruskin czy Spencer. Historyczne znaczenie posiada „Plea for liberty” (1891) zbiorowe dzieło pod redakcją Spencera, zwrócone przeciwko socjalizmowi; współzawodnictwo zostało tu podniesione do roli naczelnego hasła w życiu społecznym, zgodnie z doktryną liberalizmu. Wyraza „idea praw człowieka, człowieka wyolbrzymionego w króla, w suwerena, którego zwierzchnictwo nie zna innych granic jak zwierzchnictwo innych ludzi” (Clemenceau). Ubóstwianie człowieka, jego walki o byt nie pozostawia miejsca dla pierwiastków irracjonalnych. Genealogia wielu kierunków filozoficznych i społecznych wywodzi się z humanizmu: wymienić tu można naturalizm, scientyzm, koncepcję „człowieka-maszyny”, lecz także idealizm w rodzaju Hegla, kierunek zapoczątkowany przez J. J. Rousseau, romantyzm, pragmatyzm, bergsonizm. Nic to, że „wraz z blaskiem wiedzy zdobytej płomienia w miarę, jak widzeń krąg się rozprzestrzenia, wciąż obszar mroków nieprzebytych rośnie” (Asnyk). Kult wiedzy, kult człowieka rozprzestrzeniają się. Przeciw osamotnieniu człowieka w życiu materialnym występuje socjalizm, czerpiący obficie z pism Darwina i Spencera(!). W życiu politycznym zwolennicy tego kultu niszczą resztki ówczesnego ustroju, tkwiącego jeszcze w średniowieczu (rewolucja francuska 1789, deklaracja praw człowieka i obywatela 1791).

Ale jak w górach potok kryje się pod kamieniem i tworzy „suchą wodę”, tak przez ostatnie wieki przepływa drugi nurt myśli. Nie bez wpływu J. J. Rousseau daje mu wyraz Chateaubriand (*Le Génie du Christianisme* 1802). Nurtowi temu odpowiada romantyzm patetyczny, odpowiada mu twórczość Mickiewicza. Pod wpływem tego nurtu rośnie zamilowanie do gotyku i wczesnego malarstwa, zainteresowanie Dantem i kult św. Franciszka z Asyżu. W Anglii malarze stają na czele akcji nad podniesieniem rzemiosła (prerafaelici), odradza się sztuka stosowana; w świecie rodzi się prąd przeciw maszynizmowi, występują idee socjalne, postępowe, ale z pierwiastkiem irracjonalnym.

Encyklika „*Rerum Novarum*” jest niemal równoczesna z ruchem ludzi najbardziej postępowych, zwolenników ideifikacji człowieka, rozumiejących przy tym niemożność pozostawienia społeczeństwa w stanie atomizacji. Potomkowie ideowi tych, którzy zniszczyli pozostałości dawnego ustroju, wywalczają w Francji prawo zrzeszania się robotników (syndykaty robotnicze 1884). W walce klas współzawodnictwu coraz silniej i coraz z innej strony przeciwstawia się współdziałanie. Sorel kładzie podwaliny syndykalizmu, Gide — solidaryzmu. Spółdzielczość znajduje ideologów w rodzaju Edwarda Abramowskiego, którzy w niej

widzą nie tylko pierwiastki materialne, ale i duchowe, odradzające ludzkość.

Po wielkiej wojnie przejawia się silne poszukiwanie form zorganizowanego współżycia: bolszewizm, faszyzm, hitleryzm, korporacjonizm. Nawracając do zasadniczej myśli czasów przedrenesansowych, do takiej czy innej organicznej więzi w życiu społecznym, nie umieją twórcy nowych ustrojów zachować zdobyczy rewolucji francuskiej, wolności i równości, czy może po prostu równej wolności, której idea już przeniknęła do mas. Ale tak samo własnością mas stała się myśl Arystotelesa o człowieku jako o stworzeniu uspołecznionym. Znaczenie życia zbiorowego ogromnie po wojnie wzrasta. Wielką wychowawczą rolę zaczyna odgrywać kultura muzyczna, już nie jednostek, ale zbiorowisk ludzkich, co tak pięknie wytłumaczył w jednym odczycie Karol Szymanowski. Pięknym przejawem dążenia młodzieży do współżycia jest harcerstwo. Tkwią w nim idee demokratyczne, ale równocześnie ustrój jego jest oparty na ścisłej hierarchii. To jest przeciwstawienie tej niwelacji, która jest następstwem demokratyzmu i ideału jednostki przeciętnej, a którą referent dr Rybicki przedstawił w swej pracy „Demokratyzm i kultura” (1934). Podniesienie poziomu człowieka-jednostki i równoczesne znalezienie formy organizacyjnej społeczeństwa, zbiorowości — oto problemat, dziś najbardziej istotny, najbardziej niepokojący świat intelektualny. Życie zbiorowe, zorganizowane według nowych zasad jeszcze niezalezionych, stworzy warunki współdziałania wolnych ludzi dla „pracy pospolnej w jaśności dnia”.

W dyskusji, która rozwinęła się po referacie i korreferacie, znalazły wyraz rozmaite poglądy i punkty widzenia. Pierwszy mówca dr L a c h podkreśla znaczenie, jakie mogłoby mieć stanowisko fenomologiczne dla ustalenia podstaw dyskusji o kulturze współczesnej. Podnosi też znaczenie pojęć tradycji i mody w rozważaniach nad kulturą i wskazuje charakterystyczną, szczególnie przez amerykańskich uczonych podkreślaną, cechę zmienności życia współczesnego. Z kolei przedmiotem dyskusji stała się charakterystyka XIX wieku, dana w referacie i korreferacie, oraz kwestia słuszności pojmowania kryzysu kulturalnego w sposób, w jaki ujął go referent. Dr L u t m a n o w a zaznacza, iż na terenie wieku XIX istniały i ścierały się rozmaite prądy kulturalne. Charakterystyka, podana przez dra Rybickiego, może odnosić się jedynie do okresu pozytywistycznego. Niemniej przeciwstawienie chwili obecnej okresowi poprzedniemu, którego źródła tkwią w renesansie, wydaje się rzeczą trafną. Istnieje obecnie zwiększona potrzeba autorytetu, która zbliża nas do średniowiecza. Dr K o r o w i c z, zgadzając się z głównymi liniami wywodów obu prelegentów, uzupełnia ich rozważania, podkreślając w charakterystyce XIX stulecia rozwój i realizację idei liberalnych, demokratycznych i humanitarnych. W okresie obecnym zaznacza się odwrót od tych idei i wydobywa się biegunowa przeciwność światopoglądów, przy czym nowe tworzące się światy idei nie szukają porozumienia ze sobą, lecz dążą nawzajem do zniszczenia. Dr L u t m a n przeczy tezie, jakoby kryzys

przeżywany obecnie miał być zupełnie wyjątkowym. Każda epoka przeżyła swój kryzys na tle antagonizmu pomiędzy generacjami. Dzięki tym kryzysom, dzięki zmianom nastawień kulturalnych istnieje rozwój kulturalny. Mowca podkreśla dalej paralelizm zjawisk kryzysowych w rozmaitych dziedzinach życia i zastanawia się wreszcie nad tym, kto przeżywa kryzys współczesny. Kryzys ten, jego zdaniem, przeżywa specjalnie pokolenie przejściowe, wyczuwa go i rozumie świat intelektualny. Do zagadnienia, kto przeżywa kryzys, nawiązuje jeden z późniejszych mówców p. M a r s a ł e k, który określając stosunek młodzieży do kryzysu, stwierdza, że młodzież wyczuwa i przeżywa kryzys kulturalny i że cierpi na tym, iż nie znajduje w tym przeżyciu i w sytuacji współczesnej dość jasnych i wyraźnych punktów orientacyjnych.

Dalszy ciąg dyskusji dążył do rozszerzenia rozważań i znalezienia odpowiedzi na wysunięte zagadnienia. Mgr K o r a s z e w s k i, dopatrując się pewnej sprzeczności między wywodami referenta i korreferenta, pragnie rozwinąć poruszone w dyskusji zagadnienia, wysuwa problem harmonii czyli równowagi treści i formy i w zakłóceniu tej harmonii wskazuje jedno ze źródeł kryzysu. Tak samo prof. P i e r n i k a r c z y k mówi, że kryzys kultury współczesnej łączy się z rozdzwieniem między władzami w duszy człowieka i wskazuje potrzebę powrotu do harmonii wewnętrznej, podkreślając głębię zasad chrześcijańskich. Sprzeciwia się ograniczeniu dyskusji nad kryzysem do kręgu kultury zachodnio-europejskiej. Już wcześniej jeden z mówców p. H o j k a podnosi, że tylko powrót do Chrystusowej zasady miłości bliźniego może przezwyciężyć kryzys i ilustruje tę myśl przykładami z życia społecznego.

Ku końcowi dyskusji ks. dr K o m i n e k wskazuje na potrzebę odwołania się do pojęcia natury ludzkiej, ażeby zagadnienie kryzysu kultury współczesnej w pełni zrozumieć i móc postąpić ku jego rozwiązaniu. Wreszcie prezes ks. dr S z r a m e k, całą dyskusję prowadzący, podkreśla pewne jej wyniki i wykazuje konieczność pozostania w obrębie kręgu kultury zachodnio-europejskiej przy rozważaniu teraźniejszego kryzysu. Dalej określa, że kryzys, jak okazują wszystkie rozważania, nie polega tylko na pewnych zaburzeniach w zewnętrznym układzie stosunków, ale właściwe początki swoje ma w kierunkach myśli ludzkiej. Referenci dr Olszewicz i dr Rybicki w przemówieniach końcowych wyjaśniają kilka punktów spornych i uzupełniają w oparciu o dyskusję poprzednie wywoady.

Jakkolwiek nie wolna od rozbieżności i niezupełnie jednolita w swym poziomie okazała dyskusja pierwszego wieczoru wymownie, jak żywy oddźwięk znajdują zagadnienia kultury współczesnej i jej przeobrażeń.

Drugi z kolei wieczór tego cyklu, który odbył się dnia 13 stycznia 1936 r., został poświęcony zagadnieniu nauki. Obradom przewodniczył dr Tadeusz D o b r o w o ł s k i. Dyskusję zagałę dr M a r i a L u t m a n -

Kokoszyńska referatem na temat: Rola nauki we współczesnym poglądzie na świat. Oto referat ten w streszczeniu:

Na początku XX wieku człowiek stanął w obliczu większego może nasilenia różnych kierunków i zapatrywań, niż kiedykolwiek indziej. Materializm, spirytualizm, idealizmy i realizmy wszelkiego rodzaju walczyły ze sobą na dobre. Szukając wyjścia z chaosu kierunków filozoficznych, które narzucały się jako punkt wyjścia poglądu na świat, człowiek mimowoli zaczął zwracać coraz większą uwagę na dziedzinę, która wprawdzie również modyfikacjom podlega, ale w której ryzyko błędu jest — jakby się wydawało — najmniejsze a możliwość kontroli przed każdym się otwiera. Tą dziedziną była nauka, ogromnie wzbogacona przez zdobycze końca wieku XX, zwłaszcza na terenie wiedzy przyrodniczej. W ten sposób zaczęła się budzić wyraźnie się zaznaczająca w dzisiejszym życiu kulturalnym tendencja do oparcia poglądu na świat na nauce jako na najważniejszej, a nawet — w mniemaniu niektórych — jedynej podstawie. Najradykałniej reprezentuje dzisiaj tę tendencję t. zw. Koło Wiedeńskie, mające sympatyków na całym świecie, a hołdujące logicznemu empiryzmowi. Schlick, Carnap, Neurath — oto nazwiska czołowych przewódców tego kierunku.

Kierunek filozoficzny Koła Wiedeńskiego można scharakteryzować przy pomocy czterech haseł: 1. jednolitość wiedzy, 2. walka z metafizyką, 3. empiryzm, 4. analiza logiczna.

Dążność do stworzenia jednolitej wiedzy pozostaje w Kole Wiedeńskim w ścisłym związku z tendencją, by oprzeć pogląd na świat na nauce. Wiedza, która jest rozbita na różne dziedziny, różniące się zarówno terminologią, jak założeniami i metodami badań, nie nadaje się na punkt wyjścia dla poglądu na świat. Aby uczynić ją do tego celu przydatną, Koło Wiedeńskie pragnie przede wszystkim uzgodnić założenia, przyjmowane przez różne nauki na temat tych samych przedmiotów (np. człowieka), tak, by nie było różnicy pod tym względem między psychologią a fizyką, biologią a chemią, socjologią a ekonomią. Do nadania wiedzy jednolitej postaci ma się poza tym przyczynić ustalanie związków między różnymi dziedzinami naukowymi w sposób, który pozwoliłby w rozumowaniach, jakie przeprowadzamy, korzystać z wszelkich twierdzeń, odkrytych przez naukę, zarazem, jak tego wymaga życie codzienne i praktyka naukowa.

W gmachu wiedzy, uzgodnionej w swoich fragmentach i scementowanej w jedną całość, nie śmie — zdaniem Koła Wiedeńskiego — być obecna ta część filozofii, która, zgodnie z tradycją, nosi miano metafizyki. Nie ma dla niej miejsca ani w logice, ani też w dziedzinie myśli, która rozszerza ludzkie poznanie. Twierdzenia metafizyki, to wedle logicznych empirystów twierdzenia, roszcujące sobie pretensję do zdawania sprawy z rzeczywistości, a niedostępne weryfikacji. Jako przykłady tych twierdzeń przytacza się takie enuncjacje, jak słynne Schopenhauerowskie „świat jest wola” lub też „das Nichts nichtet” Heideggera. Gdy przypatrzeć im się bliżej — mówią zwolennicy Koła — okazuje się, iż nie mają zrozumiałego sensu, gdyż bądź zawierają słowa,

które pozbawiono znaczenia potocznego, a którym nie nadano nowego (tak jest np. z terminem „w o l a” w przytoczonym twierdzeniu) lub też są nieuprawnionym zestawieniem wyrazów o znaczeniu potocznym („nichts” nie może np. być podmiotem w zdaniu). Twierdzenia metafizyczne, to zatem — wedle Koła — twierdzenia pozorne: w gruncie rzeczy niczego nie mówią i jako takie nie są twierdzeniami, lecz wyrażeniami, wręcz sensu pozbawionymi.

Empiryzm Koła biegnie równolegle z jego niechęcią do metafizyki. Polega on przede wszystkim na tendencji, by spośród twierdzeń, mówiących coś o świecie, przyjmować wyłącznie twierdzenia już sprawdzone, lub takie, o których wiadomo, w jaki sposób będzie je można kiedyś rozstrzygnąć. Empiryzm ten różni się od innych — np. od empiryzmu J. S. Mill’a — tym, że apriorycznej części naszej wiedzy, do której należy logika i matematyka, nie przypisuje charakteru uogólnień z doświadczenia, lecz skłania się raczej do tego, by w prawach owych nauk dopatrywać się umów, dotyczących sposobu posługiwania się pewnymi wyrazami, a zatem umów, określających znaczenie, jakie postanowiliśmy łączyć z wyrazami. Cała wiedza formalna, to — zdaniem Koła — jeden wielki system tautologii, wydobywający ze znaczeń wyrazów jedynie to, co w te znaczenia przez odpowiednie skonstruowanie języka z góry włożono.

Jako znakomity środek, pozwalający zdać sobie sprawę, które twierdzenia i pojęcia mają charakter empiryczny, a które jako niedostępne weryfikacji trzeba z naszej wiedzy o świecie wyeliminować, uchodzi w oczach logicznych empirystów analiza logiczna. Polega ona w pierwszym rzędzie na wysnuwaniu z twierdzeń, które poddaje się badaniu, konsekwencji w sposób zgodny z przepisami logiki formalnej, aż do chwili, w której dojdzie się do jakichś zdań elementarnych, których empiryczny charakter już wątpliwościom nie podlega, lub też do zdań, które będzie można przy pomocy takich twierdzeń elementarnych obalić. W związku z tym Koło Wiedeńskie ceni wysoko znajomość logiki formalnej: dostarczając wiedzy o prawach, rządzących naszym rozumowaniem, logika ułatwia przecież w dużym stopniu przeprowadzanie analizy logicznej w poszczególnych wypadkach. Logika współczesna cieszy się jednak mirem wśród zwolenników tego kierunku nie tylko jako środek do wykrywania sensu empirycznego twierdzeń resp. jego braku. Dzięki matematycznej szacie, jaką w ciągu ostatniego półwiecza przybrała, tworzy ona wzór języka ścisłego i przejrzystego, w którym wiadomo, co się twierdzi i jak należy to, co się twierdzi, uzasadniać. Na niej też pragną logiczni empiryści po uwzględnieniu koniecznych odchyśleń wzorować się przy budowaniu języka wiedzy jednolitej, do której dążą.

Kierunek reprezentowany przez Koło Wiedeńskie ma charakter pozytywistyczny, gdyż zmierza — poza prawdami matematycznymi i logicznymi — wyłącznie do prawd, opartych na doświadczeniu, których by można każdemu udzielić i które każdy mógłby skontrolować. W tym dążeniu do intersubiektywności poznania przejawia się tendencja spo-

łeczna i antyindywidualistyczna Koła; znajduje ona również wyraz w zapatrywaniach z zakresu etyki, głoszonych przez niektórych zwolenników Koła, które kulminują w przekonaniu, że najwięcej szczęścia zdolne jest człowiekowi zagwarantować działanie, oparte na popędach społecznych. Koło Wiedeńskie, wyrzekające się wszelkiej metafizyki, nie ma — wbrew spotykanym czasem opiniom — zabarwienia materialistycznego: tezę materializmu, iż wszystko jest materią, uważa za bezsens i eliminuje ją z rzędu swoich przekonań.

Krytyczny rzut oka na przedstawione poglądy pozwala stwierdzić, iż brak im jest w niejednym punkcie oparcia. I tak np. nie przekonuje stanowisko Koła, w myśl którego wszelkie twierdzenia, które nie należą do logiki ani matematyki a nie mają treści empirycznej (zatem t. zw. metafizyka) w gruncie rzeczy zdaniem nie są i jako takie nie wyrażają prawdy ani fałszu. Wykluczając tego rodzaju wyrażenia z zakresu zdań, Koło Wiedeńskie podąża za szlachetną tendencją, by usunąć przyczyny rozlicznych, nie kończących się nigdy, a głęboko ludzi między sobą różniących sporów na tematy, wykraczające poza sferę doświadczenia i niedostępne naukowemu rozstrzygnięciu. Wydaje się jednak, że sporów takich możnaby uniknąć, nie sięgając aż do tak radykalnych środków, jakie proponują logiczni empiryści: przecież już sama świadomość, że przekonań, wykraczających poza granice logiki i doświadczenia, nie można w sposób intersubiektywny uzasadnić i rodząca się z tej świadomości wzajemna tolerancja mogłaby zapobiec konfliktom.

Jeżeli zatem nawet przyznalibyśmy słuszność zapatrywaniu, że wyłączną podstawą poglądu na świat jest nauka, przynajmniej o ile idzie o podstawę dla wszystkich dostępną i wszystkich obowiązującą (intersubiektywną), to trudno byłoby odmówić człowiekowi prawa do uzupełniania naukowych punktów widzenia przekonaniami, które już poza zakres nauki wychodzą, a do których skłaniają jednostkę nie względy rozumowe, ale emocjonalne lub potrzeby charakteru. Należałoby jednak podkreślić subiektywny charakter owych przekonań oraz potrzebę wzajemnej lojalności między ludźmi, których pozanaukowe przekonania znacznie się różnią.

Następnie dr Stanisław Kubisz wygłosił korreferat, którego główne wywody były następujące:

Dążność do oparcia poglądu na świat jedynie na poznaniu naukowym, a zwłaszcza przyrodniczym, nie wydaje się możliwa do utrzymania. Możliwe są bowiem i istnieją typy poznania, jak np. estetyczne i religijne, w których myślenie i czysty rozum nie muszą bynajmniej odgrywać tej zasadniczej roli, jaką postuluje tamta szkoła. Istnieje wreszcie pierwotny wprawdzie, ale bardzo rozpowszechniony, magiczny sposób ujmowania rzeczywistości. Jest rzeczą oczywistą, że ten ostatni nie ma wartości poznawczej w ścisłym znaczeniu; przenika on jednak na tyle sposób myślenia jednostki nawet kulturalnej, a daje przy tym pewne naświetlenie naszego zagadnienia, że warto mu w tym związku poświęcić kilka uwag.

Sfery wiedzy, magii i religii nie są w świadomości człowieka pierwotnego wyodrębnione, nie mniej dziki ma zasób praktycznej wiedzy, różny od świata magii i różny od zakresu religijnego kultu i wierzeń. Oto jaki jest stosunek jego wiedzy do magii: Budując „canoe” tj. łódź, stosuje on wiedzę, opartą na doświadczeniu, zna i umie stosować prawa wytrzymałości materiału, hydrodynamiki, dalej np. prawo dźwigni i równowagi, oczywiście w zakresie bardzo elementarnym. Niemniej zabezpiecza on zbudowaną łódź czarami przed wrogimi siłami, którym nie jest w stanie sprostać. To samo odnosi się do rybołówstwa: tam, gdzie jest ono bezpieczne, nie ma magii, ale na otwartym morzu, gdzie może grozić niebezpieczeństwo, stosuje się obok doświadczenia także magię. Oczywiście nie ma u dzikich mowy o jakimkolwiek ogólnym zainteresowaniu naukowym, wiedza ich wytwarza się nieświadomie, a w lwiej części jest dziedzictwem tradycji. Niemniej wytrzymuje ona próbę eksperymentu i krytyki rozumu. W każdym razie ma ona charakter wyraźnie świecki, „profane” i „naturalny”.

„Naturalna” nie jest natomiast siła magiczna. I ona jest dziedzictwem tradycji i to skrajnie rygorystycznej, „zawsze była”, a nie „powstała”. Istniała zawsze tylko u ludzi i odnosi się też zasadniczo do ludzkich spraw jak polowanie, uprawa roli, miłosne zabiegi, choroba. Siła magiczna nie jest produktem przyrody ani znajomością jej praw, lecz czymś specyficznym, *n a d n a t u r a l n y m*, jakkolwiek mieszkającym w człowieku i z nim związanym. Działa ona tylko pod warunkiem spełnienia ściśle określonego ceremoniału i wypełnienia przez maga pewnych warunków. Jest jakby przedłużeniem „naturalnych” ludzkich możliwości i służy ludzkim praktycznym celom — jest zawsze utylitarna.

I tym m. in. różni się obrzęd magiczny od religijnego, który zawsze jest celem w sobie. Cel tkwi tu w samej ceremonii, ziszcza się w samym dopełnianiu aktu. Obrzędy i wierzenia religijne nawiązują zawsze do momentów przełomowych w życiu jednostki czy społeczności, jak narodziny, inicjacja, zawarcie małżeństwa, śmierć; służą do wyrażenia ich par excellence nadprzyrodzonego charakteru. Są po prostu wyrazem czci i uwielbienia wobec cudownego faktu żyźności i płodności przyrody i człowieka, wobec świętości samego życia, sił, które stanowią podstawę życia społecznego i kultury. Tu należą ofiary pierwocin, obrzędy żniwowe, obrzędy, odnoszące się do pór roku. Idea dawania, wymiany darów jest tu bardzo istotna, posiada jednak sens głębszy od jedynie utylitarnego. Dzielać swój pokarm w akcie ofiary z bóstwami, człowiek zaznacza niejako przez to swoje z nimi powinowactwo, swój udział w dobrodziejstwie tajemniczych mocy opatrności, niejasno przeżywanej. W postawie duchowej ofiarującego dominują motywy wdzięczności i czci, tj. elementy bezinteresowności, znamięnujące wszelkie przeżycia religijne.

Nie podobna tu pominąć nieodłącznego od tej niskiej postaci religii oraz od wyższych form magii zjawiska, jakim jest „tabu”. I ono ma charakter w najwyższym stopniu nadnaturalny i bezwzględnie irracjonalny. „Tabu” są wszelkie przedmioty czci religijnej i związane z nimi stany, oraz miejsca i czasy. Budzą one najgłębszą a nieokreśloną grozę,

a ich naruszenie nieodwołalnie sprowadza nieobliczalne, a straszliwe w swej tajemniczości klęski — nie tylko na ciało i duszę winnej jednostki, lecz na całe społeczeństwo i przyrodę, wśród której ono żyje. Bowiem naruszenie „tabu”, jako naruszenie jakowejś mocy nadprzyrodzonej, automatycznie wprawia w ruch ślepą maszynę niweczenia.

Tak więc zarówno magia jak religia pierwotna — obok istotnych różnic, które je dzielą — mają jedną zasadniczą cechę wspólną: podstawą ich jest wiara w nadprzyrodzoność, a nie wiedza i doświadczenie, obie obracają się w sferze cudowności, objawień sił cudotwórczych. Zaś owa cudowność jest w swej istocie postacią czegoś, co przyjmuje się jako wartość ostateczną i bezwzględną, absolutną. Religijność człowieka pierwotnego jest stosunkiem do tej wartości, przeżyciem, wyrażającym się w pewnych wierzeniach, uczuciach i obrzędach i — *sit venia verbo* — pewnym poglądem na świat.

Otóż nowoczesna psychologia religii wykazuje, że przeżycie religijne jednostki kulturalnej jest w swej istocie również przeżyciem wartości — i to wartości absolutnej. Treść tego przeżycia we wszelkich jej aspektach wartościuje doznająca jednostka jako bezwzględnie prawdziwą, przyświadcza jej z głębi wiary — że użyję tu terminu kardynała J. H. Newmana, a niezgodne z nią elementy odrzuca. Wartość, o której tu mowa, jest czymś żywotnym i decydującym dla doznającego, staje się dla jego „ja” jedynie właściwą wartością, stąd jej autoratywny i normatywny charakter we wszelkich zakresach życia, a zatem i w poglądzie na świat.

Oparty na takim przeżyciu, wzgl. przeżyciach pogląd na świat jest ze względów zasadniczych sprzeczny z ową racjonalistyczną filozofią, opartą jedynie na nauce. Ta ostatnia filozofia opiera się przede wszystkim na doświadczeniu i to typu przyrodniczego. Zarzuci ona tamtemu pogładowi na świat niesprawdzalność jej twierdzeń i odmówi doznaniu religijnemu waloru doświadczenia. Jakież są jednak szanse tych dwóch kierunków w świetle idealistycznej teorii poznania? Angielski uczoney i myśliciel John Oman rozpatruje to pytanie (w swej książce pt. „*The Natural and the Supernatural*” i w innych rozprawach) w sposób następujący: Według Kanta umysł nasz jest niezdolny do bezpośredniego ujmowania „rzeczy w sobie”. Rzeczywistość ujmujemy według niego jedynie za pomocą kategorii naszego umysłu, bezpośrednio nie jesteśmy w stanie jej uchwycić. Ten zasadniczy fakt zapoznaje nauka, której stanowisko należy wobec tego — według Omana — określić jako naiwny realizm, gdyż badaną rzeczywistość przyjmuje jako „rzecz w sobie”, podczas gdy wszelkie jej fakty są jedynie faktami naszej świadomości. Jeden jest tylko rodzaj faktów, które ujmujemy „w sobie”, a mianowicie treści naszej świadomości. Takim właśnie faktem naszej świadomości jest m. i. treść przeżycia religijnego.

Jeżeli zatem nauka i oparta na niej filozofia rości sobie pretensje do wyłączności w poznawaniu rzeczywistości, odmawiając zarazem wszelkiej racji bytu poznaniu religijnemu, to jest to tylko wynikiem jej naiwnego realizmu w ujmowaniu rzeczywistości. Nie ma ona natomiast

podstawy do kwestionowania faktów świadomości religijnej i opartego na niej poglądu na świat, który właśnie posiada wszelkie cechy bezpośrednio ujętej rzeczywistości. Według Omana zatem w kontrowersji tej silniejsze argumenty teoriopoznawcze mieć będzie w ręku filozofia religii, a nie tamta filozofia, oparta o nauki ścisłe.

Dyskusja, która wywiązała się po referatach dr Lutmanowej i dra Kubisza, była zwięźlejsza i bardziej zwarta niż na pierwszym wieczorze. Podajemy tu tylko jej ważniejsze punkty. Przedmiotem zainteresowania były przede wszystkim koncepcje Koła wiedeńskiego w związku z zagadnieniem „naukowego” poglądu na świat. Dr Zieleniewski rozważa pierwszy krytycznie tendencję całkowitego wyeliminowania metafizyki i to rozgraniczenie metafizyki i nauki, jakie proponuje grupa wiedeńskich uczonych. Mowca wskazuje, że każdej nauce są właściwe pewne założenia ogólne, które przyjmuje się i w oparciu o które możliwa jest dopiero budowa nauki empirycznej. Ks. dr Szramek z uznaniem podkreśla postulat jedności wiedzy, wskazując, że postulat ten realizowała filozofia i teologia w średniowieczu. Dzisiaj, po wiekach ewolucji myślowej, największą przeszkodą dla uzyskania syntetycznej jednolitej wiedzy jest rozbicie nauk, rozbieżność stanowisk badawczych, niemożność uzyskania porozumienia w ich obrębie. Dr Lutman nie zgadza się z tą pesymistyczną oceną teraźniejszego stanu wiedzy, uważając, że w wielości nauk wyraża się wzbogacenie naszego poznania. Następnie dr Lutman krytykuje koncepcję Koła wiedeńskiego, wedle której twierdzenia, nie dające się uzasadnić, należałoby odrzucać jako bezsensowne. Dr Rybicki charakteryzuje przedstawione przez dr Lutmanową kierunek jako schyłkowy prąd racjonalistyczny. W rzeczywistości wśród przemian kulturalnych i społecznych wzrasta się u ludzi poczucie znaczenia pierwiastka irracjonalnego; kierunki naukowe tego typu, o jakim mówił koreferent dr Kubisz, wyróżniają się przez uwzględnienie właśnie elementu irracjonalnego. Wreszcie inż. Michajda podnosi znaczenie tolerancji w sprawie poglądu na świat. W zakończeniu dyskusji dr Lutmanowa sprzeciwiła się ujęciu prac Koła wiedeńskiego jako kierunku schyłkowego, uważając, że kierunek ten posiada dzisiaj w filozofii znaczną żywotność; poza tym podkreśliła raz jeszcze, że nie powinno się temu kierunkowi przypisywać stanowiska materialistycznego.

Wieczór trzeci odbył się dnia 17 lutego 1936 r. i był poświęcony krytycznemu oświeceniu istniejących teorii na temat upadku cywilizacji zachodniej. Przewodniczył dr Paweł Rybicki. Na wstępie dr Roman Lutman wygłosił referat pod tytułem: Współczesne poglądy na kryzys i upadek cywilizacji zachodniej. Oto treść:

Gdy mówimy o kryzysie lub upadku cywilizacji zachodniej, mamy na myśli przeżywany przez warstwę intelektualną stan przesilenia w uznawanych przez nie dotąd poglądach na świat, stan, który rodzi w nich subiektywne przekonanie, że społeczeństwa zachodnie zamknęły lub zamykają już jeden okres cywilizacyjny i wchodzi w inny okres, różniący się jakimiś zasadniczymi cechami od poprzedniego okresu. Koń-

czący się okres cywilizacyjny nazywa się zwykle okresem cywilizacji XIX wieku, jakkolwiek chronologicznie okres ten sięga poza wiek XIX i obejmuje również pierwsze dwa dziesiętki wieku XX aż do końca wojny światowej.

Za najbardziej istotne cechy cywilizacji XIX wieku uważa się powszechnie rozwój nauki (zwłaszcza nauk przyrodniczych i filozofii), oraz techniki. Z tego powodu H. S. Chamberlain nazwał wiek XIX „wiekiem metody”. Rozwój nauki i techniki wywołał głębokie przeobrażenia struktury społeczeństw zachodnich we wszystkich dziedzinach życia publicznego. W dziedzinie gospodarczej dominującym poglądem był liberalizm, wysuwający na czoło zasadę swobody jednostki w układaniu warunków życia gospodarczego. Układ stosunków gospodarczych na zasadzie liberalizmu wytworzył w dziedzinie stosunków społecznych ustrój kapitalistyczny, opierający się na zasadzie przywileju posiadania (w przeciwieństwie do ustroju przedkapitalistycznego, opierającego się na zasadzie przywileju urodzenia). W dziedzinie politycznej wiek XIX był okresem demokracji parlamentarnej, opartej na formalnej zasadzie równości wszystkich obywateli wobec prawa.

Wytworem pochodnym demokracji jest nacjonalizm, który jednak w tym okresie nie osiągnął swej pełni, jakkolwiek był ważnym czynnikiem rozwoju ówczesnych stosunków. U podstaw światopoglądu XIX wieku była wiara w nieograniczony postęp techniki, która ma być w możliwości zapewnić człowiekowi dobrobyt, oraz wiara w człowieka i jego siły intelektualne. Idealem społecznym i politycznym była równowaga społeczna i polityczna oraz osiągnięcie powszechnego dobrobytu.

Wszystkie te czynniki, które tworzyły cywilizację XIX wieku, nie były jednak w stanie wytworzyć harmonii, gdyż zawierały w sobie zarodki konfliktu, które miały dopiero dojrzeć po kataklizmie światowej wojny. Jeden zarodek konfliktu tkwił u podstaw liberalizmu i demokracji. Liberalizm głosił zasadę wolności indywidualnej, nieograniczonej swobody w układaniu stosunków gospodarczych bez brania względu na jednostki słabsze. W konsekwencji musiał prowadzić do ucisku słabszych ekonomicznie przez silniejszych, czego wyrazem był ustrój kapitalistyczny. Demokracja zaś wysuwała hasło równości wszystkich jednostek. Na razie równość ta pojmowana była formalnie jako równość wobec prawa. Ale w następstwie musiało się zrodzić żądanie równości w innych dziedzinach. W ten sposób zrodził się konflikt społeczny, który miał po wojnie światowej doprowadzić do ogólnego kryzysu dotychczasowej struktury społeczno-politycznej. Liberalizm opierał się na kulcie jednostki — indywiduum, demokracja żądała niwelacji praw indywiduum na rzecz przeciętnej, szarej masy społecznej. Liberalizm i demokracja znalazły wspólny teren w parlamentaryzmie. Rozwój wypadków musiał jednak prowadzić i na tym terenie do konfliktów między nimi. Parlamentaryzm, oparty na doktrynie demokratycznej, dawał formalne uprawnienie masie społecznej, której przeciwstawiały się interesy potężnych warstw gospodarczych, czerpiących swe soki żywotne w liberalizmie. Demokracja dzięki temu, że dopuściła do głosu najsłabsze warstwy spo-

leczeństw, stała się mimowolną rodzicielką nacjonalizmu jako szerokich ruchów społecznych, nadając konfliktom politycznym niezwyklej ostrości. Nacjonalizmowi zaś przeciwstawiał się imperializm, zrodzony z liberalizmu. — Wreszcie liberalizm i kapitalizm, opierający się na przywileju posiadania, wytwarzały konflikty społeczne, znajdujące swe oparcie w demokracji, która powstała na tle walki z przywilejami urodzenia. Zrodziły się więc przeciwieństwa klasowe.

Tym konfliktom towarzyszyły rodzące się konflikty w dziedzinie kulturalnej. Demokracja wysuwała hasła humanitaryzmu, które musiały walczyć z zasadą siły i przemocy, wyznawaną przez indywidualistyczny liberalizm. Rozwój nauk przyrodniczych i technicznych oraz ekonomiczne doktryny liberalizmu stworzyły podstawę dla światopoglądów materialistycznych i antyreligijnych.

Nie brak więc było w cywilizacji XIX wieku materiałów palnych. Jak długo jednak istniał okres materialnego dobrobytu, tak długo konflikty były w stanie drzemiącym. Gdy jednak skutek wojny światowej, wywołanej nieopatrznie przez liberalne czynniki kapitalistyczne, dobrobyt został zrujnowany i społeczeństwa zachodnie stanęły w obliczu katastrofy ekonomicznej, zrodziło się w świadomości intelektualnych warstw społecznych zagadnienie kryzysu i upadku cywilizacji zachodniej.

Samo określenie „upadek Europy” jest wcześniejsze. Pierwszym, który użył tego określenia, był — zdaje się — Stefan Buszczyński w głośnej, swego czasu anonimowo wydanej książce pt. „La décadence de l'Europe” (1867, drugie wydanie 1916). Dla Buszczyńskiego jednak zagadnienie upadku Europy nie jest zagadnieniem cywilizacji czy kultury, lecz jedynie zagadnieniem politycznym, zagadnieniem demokracji i wolności narodów. Określenie „upadek Europy” nie ma u Buszczyńskiego uzasadnienia w samych wywodach. Bo dla ludzi XIX wieku zagadnienie to nie istniało. Słynna książka H. S. Chamberlaina (*Die Grundlagen des XIX Jahrhunderts*, 1898 r.) pełna jest wiary i optymizmu w przyszłość Europy.

Ale dopiero pogłębiające się w świecie powojennym konflikty, napróżd społeczne, następnie również gospodarcze, zaktualizowały to zagadnienie zarówno w literaturze naukowej, jak i w większej jeszcze mierze w publicystyce. W omawianej tu literaturze można rozróżnić trzy grupy. Do pierwszej grupy zaliczyć należy autorów, dających w swych książkach pewne oryginalne konstrukcje historiozoficzne, osnute na założeniach o upadku współczesnej cywilizacji zachodniej. Do tych autorów należą Oskar Spengler i Mikołaj Bierdiajew. Do drugiej grupy zaliczymy pisarzy, zajmujących się rozważaniami z pogranicza historiozofii i socjologii na temat kryzysu współczesnej cywilizacji. Poświęcimy tu więc uwagę włoskim pisarzom G. Ferrero i B. Croce, oraz polskiemu socjologowi F. Znanieckiemu. Wreszcie w trzeciej grupie znajdują się pisarze, szukający rozwiązania problemu kryzysu naszej cywilizacji ze stanowiska pewnej z góry przyjętej doktryny. Takimi są G. de Reynold, oraz polscy pisarze: H. Romanowski, X. A. Krzesiński i Wł. Spasowski.

1) Oskar Spengler dał w swym dziele „Der Untergang des Abendlandes” (I tom 1917, II tom 1920) najbardziej konsekwentną konstrukcję historiozoficzną. Konstrukcja ta zasadza się na pojmowaniu kultury jako organizmu, obdarzonego własnym życiem od samego powstania poprzez rozwój aż do upadku, zamarcia i ustąpienia miejsca innej kulturze. Każda kultura posiada własny styl i własny cel (Schicksal) do spełnienia. Każda kultura trwa około tysiąc lat. Ostatni jej okres — okres upadku — jest okresem cywilizacji. Spengler rozróżnia cały szereg kultur (egipska, hinduska, arabska, antyczna, nazwaną apollińską, arabska, nazwaną magiczną). Współczesną kulturę nazywa kulturą faustowską. Obecnie żyjemy w ostatnim okresie kultury faustowskiej, w okresie cywilizacji zachodniej, której cechą jest maszynizm, upadek wolności człowieka, rezygnacja ze swobód obywatelskich, cezaryzm. Dla Spenglera więc upadek kultury zachodniej jest rzeczą nieuchronną, wynika z założenia historiozoficznego, że każda kultura podobnie jak każdy organizm musi umrzeć i ustąpić miejsca innej rodzącej się kulturze.

Mikołaj Bierdiajew w swym podstawowym dziele (*Un nouveau moyen âge* 1927) nie daje takiej ogólnoludzkiej syntezy historiozoficznej. Zainteresowania jego dotyczą wyłącznie współczesnego kręgu cywilizacyjnego. Istotą jego poglądu jest zasada rytmicznej zmiany w rozwoju kultur. Żyjemy w okresie zamierania jednej epoki kulturalnej, która korzeniami swymi tkwi w renesansie i humanizmie, wysuwającym hasło wolności człowieka. Stopniowo jednak człowiek zachodni oddala się od pierwotnych żywotnych założeń renesansu, który posiadał strukturę organiczną życia, opartą na hierarchii i wszedł w okres mechanizmu, negacji indywidualizmu. Jest to oznaka dekadencji. Rodzi się więc reakcja przeciw dekadencji. Społeczeństwa zachodnie wchodzą w nowy okres, który Bierdiajew nazywa „nowym średniowieczem”. Nowy okres nie jest zwykłym ewolucyjnym przejściem z jednego okresu kulturalnego w drugi, lecz oderwaniem się od poprzedniego okresu i nawrotem rytmicznym do okresu, poprzedzającego okres modernizmu, do dawnego średniowiecza. Nie znaczy to, że nowy okres ma negować cały dorobek współczesnej cywilizacji. „Nowe średniowiecze” przejmie doświadczenia wolności i pozytywne dorobki nauki i sztuki. Ale poza tym oprze się na nowych zasadach, nawiązujących do zasad średniowiecza. Zasadami tymi są: rozwój jednostki w zespole, przezwyciężenie narodowej ekskluzywności, uniwersalizm i kolektywizm, teonomia, uznawanie autorytetu i zasady wodzostwa, wreszcie nawrót do chrystianizmu.

Bierdiajew uznaje więc zasadę rytmiki w dziejach ludzkości. Ostatecznym celem rozwoju historycznego jest spełnienie przez ludzkość swego losu, którym jest osiągnięcie wiecznego, absolutnego życia przez przejście ziemskiej historii w historię nieba. Tragizm historii polega na tym, że rozwiązanie jej znajduje się nie wewnątrz historii, lecz poza nią (*Der Sinn der Geschichte* 1925).

2) Do drugiej grupy zaliczyliśmy pisarzy, którzy nie dają żadnej zwartej konstrukcji historiozoficznej, lecz rozważają niektóre zagadnienia, związane z problemem kryzysu współczesnej epoki.

Benedetto Croce (Antyhistoryzm — 1930, tłumaczenie polskie: Marchot 1935) widzi źródło współczesnego kryzysu intelektualnego w szerzącym się światopoglądzie, opartym na antyhistoryzmie. Istnieją dwie formy antyhistoryzmu: pierwszą formą jest futuryzm, lekceważący w imię nierozsądnego aktywizmu wszystko, co ma jakiś związek z przeszłością; druga forma dąży do absolutu, stałości, jedności i pewności przez przewyżczenie historyzmu. Formę tę reprezentuje katolicyzm. Tymczasem kultura jest wytworem historii, podobnie jak i wszystkie wartości są wytworem procesu dziejowego. Rozwój ludzkości musi więc reprezentować ciągłość historyczną i opierać się o zdobyte wartości. Podstawą rozwoju bowiem jest wiara w człowieka.

Florian Znaniecki w swej pierwszej pracy (Upadek cywilizacji zachodniej 1921) daje wyraz swemu optymizmowi wobec głosów o grożącym upadku zachodniej cywilizacji. Widzi wprawdzie jej słabe strony, które są przyczyną kryzysu. Są to: wzrost materializmu, ochłokracji, imperializmu rasowego (żydowskiego), wreszcie bolszewizm. Ale te przejawy nie usprawiedliwiają sądów o całkowitej dekadencji naszej kultury, której istotne cechy są trwalsze. Do tych cech zaliczyć należy: obok nierówności klas wewnątrz społeczeństw pozytywne ideały panowania nad przyrodą, bogactwa indywidualnego i społecznego, ideał narodowy, ideał przewyciężenia cierpień przez poprawę moralną. Niebezpieczeństwo upadku cywilizacji może być uchylone przez świadomy, twórczy, bezinteresowny i solidarny wysiłek całej współczesnej arystokracji ducha.

Dalszy swój pogląd na cywilizację rozwija Znaniecki w późniejszej swej pracy (Ludzie teraźniejszości a cywilizacja przyszłości, 1935). Przyszła cywilizacja będzie wszechludzka i zawierać będzie wszystkie najcenniejsze pierwiastki cywilizacji narodowych, będzie humanistyczna (w tym znaczeniu, że kultura duchowa będzie mieć przewagę nad cywilizacją materialną), będzie dalej społecznie harmonijna, wolna od konfliktów dzisiejszych, wreszcie płynna o równowadze dynamicznej, t. zn. że twórczość będzie normalną funkcją kulturalną jednostek i grup ludzkich. Stworzenie przyszłej cywilizacji jest problemem wychowania ludzi. Nowa cywilizacja musi powstać jako wynik działalności konkretnego, realnego zespółu światowego wszystkich ludzi „mądrych a dobrych”.

Zupełnie inny charakter mają rozważania Guglielmo Ferrera. W szeregu szkiców (po polsku ukazały się: „Między przeszłością a tym, co nas czeka”, 1927, „Przemowy do głuchych” b. r.) rozważa on zagadnienia kryzysu świata zachodniego głównie ze stanowiska polityczno-ekonomicznego. Wiek XIX posiadał wiarę w złoto i widział cel życia w zabawie. Pracę traktowano jako trud. Wskutek tego świat stracił spójność. Przerost wartości pieniądza doprowadził do dyktatury. Nie państwo silne winno być celem, ale państwo rozumne, sprawiedliwe, przezorne. Ideałem winna być jedność i solidarność świata. I niewątpliwie świat dąży do tego ideału poprzez wielkie cierpienia i kryzysy. Istnieją dwie cywilizacje: ilościowa, opierająca się na postępie, i jakościowa, opierająca się na doskonałości. Ludzkość musi wyjść i wychodzi na poszukiwanie tej doskonałości.

Wszyscy przytoczeni tu autorowie mimo różne punkty wyjścia dochodzą do tej samej konkluzji, którą jest optymizm i wiara w człowieka.

3) Trzecia grupa pisarzy rozpatruje zagadnienie kryzysu i upadku cywilizacji z pewnego z góry przyjętego założenia. Pogląd ich na to zagadnienie jest uproszczony. Przyczynę kryzysu widzą w sprzeniewierzeniu się ideałom, głoszonym przez wyznawaną przez nich doktrynę, ratunek zaś widzą w uznaniu tych ideałów. Do tej grupy należą pisarze katoliccy: G. de Reynold (*L'Europe tragique*, 1934) oraz polscy pisarze: ks. A. Krzesiński (*Kultura nowoczesna i jej tragizm*, 1934) i H. Romanowski (*Filozofia cywilizacji*, 1934). Doktrynę zaś socjalistyczną reprezentuje Wł. Spasowski (*Wyzwolenie człowieka*, 1933). Najciekawszym pisarzem jest niewątpliwie de Reynold, który daje wnikliwą analizę współczesnego kryzysu cywilizacji europejskiej. Tragedią współczesnego człowieka jest antropocentryzm, który doprowadził do upadku ducha i zaniku twórczości człowieka w relatywizmie i kolektywizmie. Ratunkiem dla współczesnej cywilizacji jest nawrót do idei Boga jako jedności: Jeden Bóg, jedna ludzkość, jedna moralność, jedno prawo, jeden kościół, jedność duchowa — oto wynik rozważań tego pisarza. Do podobnej koncepcji jedności ludzkości dochodzi również Spasowski, tylko jedność tę upatruje w realizacji zasad socjalistycznych, opartych na zasadzie pracy społecznej.

U wspomnianych pisarzy katolickich spotykamy się z wyraźnie określonym pojęciem upadku cywilizacji zachodniej. Rozważania ich cechuje pesymizm w ocenie możliwości rozwojowych człowieka i ludzkości. W przeciwieństwie do Spasowskiego, którego poglądy odznaczają się optymistyczną wiarą w człowieka i przyszłość ludzkości, pisarze katoliccy nie wierzą w możliwość ratunku własnymi siłami człowieka, lecz w nawrocie do Boga i katolicyzmu. Nie ma u nich wiary w ciągłość historycznego rozwoju: są oni przedstawicielami antyhistoryzmu, który zwalczał Croce.

Rozważono tu poglądy pewnych pisarzy na temat kryzysu i upadku cywilizacji zachodniej. Jedni pisarze ujmują zagadnienie kryzysu lub upadku cywilizacji w formę pewnych konstrukcji filozoficznych (Spengler, Bierdiajew). Inni oceniają to zagadnienie ze stanowiska pewnej doktryny religijnej czy społecznej (de Reynold, Krzesiński, Romanowski — Spasowski). Poglądy pierwszych pojawiły się jeszcze w czasie wojny i w okresie powojennym, ale jeszcze przed światowym kryzysem gospodarczym. Drugie poglądy pojawiły się już po wybuchu kryzysu. Można wysunąć twierdzenie, że właśnie kryzys ekonomiczny, upadek „prosperity”, niemożność znalezienia wyjścia z tego kryzysu, skłoniła ludzi do szukania ratunku w snuciu różnych poglądów metafizycznych w oparciu o pewne rozpowszechnione doktryny.

Wśród pisarzy okresu „kryzysowego” znajdujemy pisarzy, których poglądy nacechowane są optymizmem i wiarą w człowieka oraz przyszłość ludzkości (Ferrero, Croce, Znaniecki, Spasowski), oraz pisarzy o nastawieniu pesymistycznym (pisarze katoliccy). Pierwsi są niewątpliwie epigonami dawnej epoki demokratyczno-liberalnej. Ostatni właśnie

wprowadzają i rozpowszechniają określenia o tragizmie kultury i upadku cywilizacji. Ci pisarze (podobnie jak Bierdiajew) ratunek widzą w nawrocie do religii i Boga.

Ostatecznie jest to zresztą kwestią osobistego przekonania, czy zechce się szukać rozwiązania w wierze w człowieka i ludzkość oraz w skuteczność odpowiednich metod wychowawczych, czy też w rezygnacji z wiary w człowieka i w nawrocie do religii. Nie są to bowiem, zdaje się, przekonania przeciwstawne. Może można połączyć wiarę w człowieka i jego wartości z wiarą w istnienie sił pozaludzkich. Na tej drodze doszłoby się może do ustalenia roli człowieka w rozwoju ludzkości.

Z kolei mgr Tadeusz R o m e r wygłosił korreferat do odczytu dra Lutmana. Korreferent zaznaczył na wstępie, że nie zamierza omawiać całości tematu, oświetlonego przez referenta, lecz pragnie podejść do kwestii kryzysu kultury z jednej specjalnej strony, a mianowicie ze strony zagadnienia osobowości ludzkiej.

Kultura — mówił korreferent — jej zmiany i dzieje są wytworem twórczości ludzkiej, kierowanej przez intelekt i wolę człowieka. Zagadnienie „upadku kultury” stoi w związku z poglądem na cele kultury ludzkiej. Upadek polega na trwałej niezdolności systemu kulturalnego do realizacji tych celów.

U podstaw zagadnień kultury leży problem światopoglądu; zawiera on m. i. problem osobowości człowieka, wartości człowieka jako jednostki i jako podmiotu życia duchowego. Tą podmiotowością życia duchowego różni się osoba od indywiduum. Zapoznanie wartości i celu człowieka jako jednostki i osobowości prowadzić musi do obniżenia poziomu kultury duchowej. Z drugiej strony w życiu zbiorowym podstawowym łącznikiem pomiędzy ludźmi jest jedność natury ludzkiej i błędem jest zapoznawanie tej najistotniejszej ogólnoludzkiej więzi kosztem wyłącznego podkreślenia innych więzi.

Nowoczesna kultura europejska jest — a przynajmniej była do niedawna — kulturą indywidualistyczną w odróżnieniu od kultury Wschodu. Kultura zachodnia, zwłaszcza od czasu rewolucji francuskiej, posuwała się w tym kierunku ku nieuzasadnionej skrajności. Liberalizm i demokracja — sprzeczne zresztą niejednokrotnie pomiędzy sobą — doszły w najnowszych czasach do przesilenia, budząc gwałtowną reakcję zarówno na polu gospodarczym jak i ustrojowo-politycznym (fasyzm, hitleryzm, a z drugiej strony bolszewizm). Reakcja ta pozostaje oczywiście w związku z fatalnymi skutkami, wywołanymi przez skrajny liberalizm w dziedzinie życia gospodarczego i politycznego. Prądy niwelacyjne, nurtujące obecnie kulturę europejską, zdają się wskazywać na rozpoczęcie nowego okresu kulturalnego, u którego progu obserwujemy niepokojące objawy nastawienia skrajnie anti-indywidualistycznego, zagrażającego pozbawieniem osobowości ludzkiej, należynej jej roli i miejsca w rozwoju ludzkości.

Jednym z wysoce ujemnych rysów współczesnej kultury jest powierzchnowość i płytkość. Objawia się ona m. i. w zaniku prymatu myśli

na korzyść przesadnego kultu czynu zewnętrznego (ujemną jest oczywiście tylko przesada, a nie racjonalny szacunek dla działania objawionego zewnętrznym czynem). Innym przykładem z tej dziedziny jest płytkość wrażeń, których dostarcza współczesne życie w ogromnej ilości i w zawrotnym tempie, co utrudnia ich wewnętrzne „przetrawienie”, niezbędne dla ukształtowania osobowości. Rekompensatę częściową tylko stanowi zwiększona w życiu przeciętnej jednostki wszechstronność wrażeń.

Jednym z zagadnień związanych z kwestią osobowości człowieka jest problem twórczości indywidualnej i wartości pracy. Postawienie tego zagadnienia jest jednym z najcięższych błędów naszej współczesnej kultury. W dużej mierze została zapoznana właściwa wartość pracy i jej godność jako wytworu duchowo-cieleśnej natury człowieka. Praca stała się przeważnie tylko towarem sprzedawanym i kupowanym na rynku według zasad popytu i podaży. Z drugiej strony odjęto pracy w wielu przypadkach piętno indywidualnej twórczości, zastępując je mechanizacją i szablonem. Widoczne to jest w dziedzinie rzemiosła, które w wielkiej części zatraciło charakter pracy twórczej i artystycznej, jaki posiadało w wiekach średnich.

Najbardziej jednak ujemną cechą współczesnej kultury jest jej zmateralizowanie, tj. zwichnięcie równowagi na korzyść czynnika materialnego kosztem pierwiastka duchowego natury ludzkiej. W tym właśnie punkcie można by z dużą słusnością mówić o pewnego rodzaju „upadku kultury”. Kolosalny postęp kultury materialnej nie szedł w parze z równoległym bodaj w przybliżeniu rozwojem kultury duchowej. Stąd cały ten imponujący rozwój kultury materialnej za mało przyczynił się do wszechstronnego rozwoju osobowości człowieka, co m. i. stało się przyczyną tragicznego zjawiska zwracania się zdobywcy kultury przeciw samemu jej rozwojowi (nowoczesna wojna!).

Epoka, którą przeżywamy, jest niewątpliwie przełomową w dziejach kultury. Stwierdzają to zgodnie przedstawiciele skądinąd rozbieżnych kierunków myśli i światopoglądów. Część ich mówi o upadku kultury współczesnej, inni przewidują jej niedalekie może nawet odrodzenie, uważając okres obecny jedynie za stan przemijającego kryzysu. Z punktu widzenia tu przedstawionego podstawą optymistycznego spojrzenia w przyszłość jest przekonanie o nieprzemijających i bezwzględnych wartościach, tkwiących w osobowościach ludzkich i wiara w ostateczne tych wartości zwycięstwo.

W dyskusji pierwszy zabrał głos inż. B o h d a n o w i c z. Mowca krytykuje poglądy Spenglera. Nie rozwój techniki jest przyczyną kryzysu cywilizacji, lecz kierunek ekonomiczny, w którego ramach nie dokonywa się właściwy podział dóbr. Technika jest tylko dziedziną twórczości ludzkiej. Zadaniem obecnego wieku powinno być właściwe spożytkowanie zdobywcy techniki i dokonanie tego, czego nie potrafiła dokonać epoka liberalizmu, t. zn. sprawiedliwego rozdziału dóbr.

Zagadnienia terminologiczne poruszył p. C u r k o w s k i, omawiając pojęcia cywilizacji i kultury. Należałoby ustalić kryteria dla oceny roz-

kwitu i upadku cywilizacji. Obecnie przeżywamy nie upadek, lecz złoty wiek cywilizacji materialnej, a kryzys ekonomiczny jest tylko cieniem tego rozwoju. Mowca wypowiada dalej pogląd, że cywilizacja obecna jest w okresie syntezy cywilizacji zachodniej i innych cywilizacji, a wreszcie omawia możliwości ujęcia i przezwyciężenia tych problemów i trudności, które mianem kryzysu są dziś w różnych teoriach ujmowane.

W dalszym toku dyskusji ks. dr Szramek podkreślił, że dzisiejszy pozornie złoty wiek cywilizacji zachodniej faktycznie przedstawia fazę poprzedzającą upadek. Wyrazem tego są m. i. wielkie rozbieżności myślowe, które widzimy u filozofów i uczonych współczesnych. To też musimy dążyć do syntezy wiedzy i poglądów w rodzaju średniowiecznej „Summy”. Syntezę taką może dać tylko myśl chrześcijańska.

Również inni mowcy afirmując istnienie kryzysu, zastanawiali się nad jego czynnikami, w szczególności czynnikami natury moralnej. Dr Zahorski podniósł ujemny wpływ życia nowoczesnego i cechującej je mnogości wrażeń na pogłębienie umysłu ludzkiego. Dr Zubrzycki wypowiedział pogląd, że nie myśl, lecz wola tworzy kulturę i oświadczył się za większym uwzględnieniem elementu woluntarystycznego w rozważanym zagadnieniu. Dr Fall przeprowadzał analogię między walką dobra i zła i walką jednostki i gromady. Od tego, które pierwiastki zwyciężają, zależy rozkwit lub upadek kultury. Teraz w życiu jednostki zwycięża pierwiastek zła, w życiu społecznym zwycięża gromada nad jednostką. Cywilizacja zachodnia jest dziełem liberalizmu, który tworzył warunki dla rozwoju jednostki. Obecnie zaczynają ciążyć wpływy Wschodu, który reprezentuje pierwiastki zła i gromady. Stąd powstał chaos światopoglądowy.

W ten sposób dyskusja dotyczyła przeważnie nie samych teorii kryzysu, ale raczej zjawisk będących ich przedmiotem. Do charakterystyki samych teorii powraca jeszcze pod koniec wieczoru dr Rybicki, zastanawiając się, w jakiej mierze są one teoriami upadku, a w jakiej przełomu kulturalnego. Mgr Romer i dr Lutman w finalnych wywodach odpowiadają na poruszone kwestie i uzupełniają niektóre ich punkty. Dr Lutman zaznacza przy tym, że nie powinno się mówić o upadku, lecz o kryzysie cywilizacji. Dyskusja na ten temat powstała w wyniku kryzysu ekonomicznego, jaki ogarnął świat. Niewątpliwie istnieje związek między tymi dwoma zjawiskami. Gdyby w dalszym ciągu trwał okres „prosperity” — nie zastanawianoby się nad tym, czy cywilizacja upada. Dopiero kryzys zmusił ludzi do zastanawiania się nad tymi kwestiami, szukania przyczyn i w konsekwencji zaczęto tworzyć różne teorie, hipotezy i poglądy.

Czwarty i ostatni w roku 1935-36 wieczór z cyklu poświęconym zagadnieniom kultury współczesnej odbył się dnia 17 marca 1936 r. Tematem tego wieczoru było zagadnienie postępu. Posiedzenie przewodniczył dr Roman Lutman. Zagaił je przybyły na zaproszenie Zarządu Towarzystwa z Warszawy docent Uniw. Warsz. dr Bogdan Suchodolski referatem, który podajemy poniżej w streszczeniu:

Wiara w postęp jest wiarą kultury nowożytnej. Ani starożytność, ani średniowiecze nie żywiło takich przekonań. W starożytności wierzono chętnie w to, iż wiek złoty istniał w przeszłości, a czasy, które nadchodzą, będą coraz gorsze. Starożytność miała inne niż my zapatrywania na pojęcie czasu i doskonałości. Sądzono, iż czas niszczy wartość rzeczy, bowiem prawdziwa doskonałość polega na niezmienności. Inaczej też rozumiano rolę człowieka. Jego dążenia ku polepszeniu losu rodzaju ludzkiego, jako całości, nie budziły wiary entuzjastycznej. Mīt o Prometeuszu jest symbolem przeświadczenia, iż bogowie nie życzą sobie takiego „postępu” ludzkości. Intensywność życia i twórczości kulturalnej nie były wcale osłabione przez to, iż Grecy i Rzymianie nie wyznawali wiary w postęp. Ich doktryny o degeneracji, o wieku złotym, który istniał w dalekiej przeszłości, ich wiara w cykliczny powrót zjawisk nie przeszkadzały im żyć i tworzyć.

W średniowieczu obywano się również bez tej wiary w postęp, która nowoczesnemu człowiekowi wydaje się czymś nieuchronnie potrzebnym. Nie trzeba dać się zwieść fałszywym analogiom i nie wolno zestawiać średniowiecznej idei królestwa bożego, które nadejdzie, z doktryną postępu. Jest to zupełnie coś innego. Według przekonań średniowiecznych trwała i wiadomą granicą wszelkiej doskonałości jest Bóg, a nieliczne jednostki ludzkie — święci — poziom ten osiągną bez względu na epokę, w której żyją. Czas, który upływa, nie jest wcale narastaniem nowych dóbr. I jeśli wierzy się w przyszłe królestwo boże na ziemi, wierzy się w coś, co od wieków już jest określone i od wieków w pewnych jednostkach realizowane. Zmieniać się może tylko ilość wiernych. — Zupełnie inaczej według doktryny postępu. W przyszłości są ukryte i jeszcze nieznane wartości. Nikt ich dziś osiągnąć nie może. Upływający czas i wspólne wysiłki podnoszą całą ludzkość na coraz wyższe poziomy, niedostępne nikomu w przeszłości.

Dopiero gdy wygasły średniowieczne pojęcia religijne, gdy coraz silniej oddano się ziemskiemu troskom i zamiarom, poczęła się rodzić doktryna postępu. Miała ona zastąpić dawną ideę opatrności, czuwającej nad światem. Miała ona wzbudzić zaufanie do życia i wiarę w trwałe powodzenie czynności świeckich i utylitarnych. Miała ona, odrzucając dawny indywidualizm, podkreślić rolę kooperacji, uwydatnić znaczenie idei ludzkości. Epoka oświecenia, epoka wiary w racjonalizm i w poprawność planowania na daleką metę, budowała tę doktrynę, która opanowała umysły ludzi wieku XIX. Nie daje się ona wszakże uzasadnić naukowo, bowiem, aby oceniać co jest, a co nie jest postępem, trzeba by wiedzieć, jakie są ostateczne kryteria wartości i celów ludzkiego życia. Jako wiara zaś naukowo niepewna prowadzi często do zajmowania niewłaściwej postawy wobec przeszłości i teraźniejszości. Według doktryny postępu czasy minione są niewątpliwie pod każdym względem gorsze niż te, które nadejdą. Postęp jest czymś prostolinijnym, układa się jak szczeble drabiny. Może jest to słuszne dla techniki, z pewnością nie jest słuszne dla sztuki. Stosunek nasz do teraźniejszości winien mieć pełną odpowiedzialność aktualną, doktryna postępu zaś uczy traktować chwilę bieżącą

jako drogę do przyszłości i usprawiedliwia nadzieją na przyszłość wiele zaniedbań teraźniejszych. Dlatego wiara w przyszłość łączy się często z moralnym kwietyzmem. Ze stanowiska zaś surowej moralności odpowiedzialni jesteśmy za każdą chwilę naszego życia w sposób ostateczny i jedyny.

Kultura i etyka wymagają istnienia wartości trwałych, takich, których upływający czas ani niszczyć ani poprawiać nie może. Na zbliżaniu się do tych idealnych wartości polega doskonałość. Z każdej epoki i z każdego miejsca może człowiek do niej sięgać. Średniowieczna zasada, iż wartości są trwałe i dostępne bez względu na czas, jest dla kultury i moralności cenniejsza niż hasła doktryny postępu, rozkładające doskonałość na etapy, z których każdy następny likwiduje znaczenie poprzedniego.

Wywody dr. Suchodolskiego wywołały ożywioną dyskusję. Otwierając ją, przewodniczący poddał rozważeniu kilka punktów zasadniczych, z referatu wynikających. Na pierwsze miejsce wysunęło się zagadnienie, czy i jak można uzasadnić istnienie postępu. W tej kwestii pierwszy zabiera głos dr Filasiewicz, który sądzi, że istnienie postępu da się wykazać i uzasadnić w dziedzinie cywilizacji materialnej, zwłaszcza techniki, wreszcie wszystkiego, co jest zależne od człowieka. Natomiast w dziedzinach, w których postęp miałby obejmować samego człowieka, nie może być mowy o naukowym uzasadnieniu takiej koncepcji. Dr Szczepański zgadza się z przedmowcą i zaznacza, że wiara w postęp wypłynęła na tle rozwoju nauk przyrodniczych i była odpowiednikiem pojęcia ewolucji. W Polsce dołączał się do tego czynnik polityczny: z powodu stanu niewoli wyrobiła się wiara w rozwój stosunków, które przyniosą lepszą przyszłość. Okres obecny zachwiał w świecie w poważny sposób wiarę w postęp w zakresie zjawisk społecznych. Tutaj linia biegnie zygzakowato. To też ogólnie można mówić o postępie w dziedzinie cywilizacji, lecz nie w dziedzinie kultury. — Kryteria ujęcia postępu omawiają dr Lutman i dr Gołębski. Dr Lutman podnosi, że wiara w postęp, to wiara w realizowanie świadomym wysiłkiem czegoś lepszego ze względu na pewne cele (idee). Przy rozważaniu zagadnienia postępu należy rozróżnić trzy elementy: pierwsze, porównanie stanu obecnego z przeszłym, drugie, ustalenie wartości (kryterium oceny), trzecie, przyjęcie kierunku rozwoju w przyszłości. Wiara w postęp opiera się o stałe dyspozycje ludzkie i tendencje ulepszania i udoskonalenia stanu aktualnego. Krytycznemu naświetleniu poddaje koncepcje referenta dr Gołębski, który zaznacza, że koncepcja postępu może być rozważana tylko w związku z określonymi ideami. Samą ideę postępu w przeciwieństwie do idei wieczności, właściwej kulturze greckiej, wniosło chrześcijaństwo. Idea postępu była już mocno zarysowana w wiekach średnich. Postęp w duchu koncepcji Oświecenia jest zaprzeczeniem postępu. By uzyskać właściwe oświetlenie zagadnienia postępu dla teraźniejszej ludzkości, trzeba by wziąć ideę grecką i ideę chrześcijańską i zanalizować, o ile zbliżyliśmy się do jednej, o ile do drugiej.

Dalszym zagadnieniem poruszonym w dyskusji była kwestia stosunku idei postępu do wartości moralnej. Dr Fall zastanawiał się, o ile możemy mówić o postępie w człowieku samym, o stopniowym zwyciężaniu wartości idealnych. Mówca sądził, że widzimy wiele zjawisk, zaprzeczających postępowi w tej mierze, można jednak wierzyć, że człowiek z wolna podnosi się. Dr Rybicki omawiał w związku z referatem stosunek koncepcji postępu do zagadnienia osobowości ludzkiej i wykazywał rozbieżność między tą koncepcją, a ideałem doskonałości moralnej.

W przemówieniu końcowym referent docent dr Suchodolski podkreślił, że uzasadnienie postępu naukowe należy w ogóle uważać za niemożliwe. Wiek XIX uważał, że osiągnął nieosiągnięte dotąd wyżyny, lecz ta wiara w własną doskonałość wydaje nam się podejrzana. To, co dzisiaj znamy jako ideę postępu, wiąże się z Oświeceniem. Pod tym względem chrześcijaństwo było bliższe starożytności. Chrześcijaństwo dało pojęcie opatrności boskiej i ludzkiej wspólnoty. Chrześcijaństwo, jak myśl grecka, wierzy w wartości stałe i niezmiennie, ponad czas wzniesione; w ścisłej łączności z tym pozostaje chrześcijańska koncepcja życia jednostkowego. Natomiast chrześcijaństwo przyniosło pojęcie dziejów jako czegoś jednokrotnego i w tym zawiera się rola chrześcijaństwa dla późniejszej doktryny postępu.

Poza czterema wieczorami, których przebieg streściliśmy wyżej, odbył się jeszcze jeden — w kolejności ogólnej drugi wieczór dyskusyjny, który zainaugurował czekającą na razie na dalszą realizację serię posiedzeń o tematach regionalnych. Wieczór ten odbył się dnia 16 grudnia 1935 r. pod przewodnictwem wiceprezesa dra Wacława Olszewicza, osiągając maksymalną frekwencję uczestników. Dyskusję zagałęł prezes Towarzystwa ks. dr Emil Szramek na temat: O pojęcie Ślązaka. Podajemy tylko w bardzo zwięzłym streszczeniu tok wywodów prelegenta i momenty dyskusji.

Tok wywodów: Pojęcie — obraz myślowy (ens in intellectu); w rzeczywistości nie ma pojęć, są tylko rzeczy (ens in re). Nauka o pojęciach stanowi część logiki. Nader ważną zasadą logiczną jest: im więcej treści, tym ciaśniejszy jest zakres pojęcia, np. człowiek — Murzyn — Piłsudski.

Pojęcie „Ślązak” jest pojęciem: a) złożonym, bo wielość znamion, b) konkretnym, bo treść doświadczalna, c) zbiorowym. Istotne części składowe pojęcia „Ślązak” są: 1) człowiek, 2) związek ze Śląskiem. Śląsk — region geograficzny, o ile chodzi o pojęcie stałe, inne bowiem definicje dotyczą treści zmiennej np. region administracyjno-polityczny. — Jaki związek czyni człowieka Ślązakiem? Trzy tezy: 1) pochodzenie z dziad pradziada (wtedy by nie był Ślązakiem taki ks. Skowroński, a byłiby Ślązakami potomkowie emigrantów śląskich w Texasie), 2) narodzenie (wtedy mógłby być Ślązakiem cygan, narodzony tu przypadkiem), 3) zamieszkanie i praca (wtedy mógłby być Ślązakiem Szwajcar Calonder, prezydent Komisji Mieszanej dla Górnego Śląska). Związek musi być nie tylko fizyczny i zewnętrzny, ale psychiczny i wewnętrzny, czyli oparty

o uczucie i wolę. — Ślązakiem byłby więc człowiek, związany ze Śląskiem jako regionem geograficznym przez pochodzenie z dziada, pradziada albo przez narodzenie albo przynajmniej przez stałe tu zamieszkanie oraz uczuciem miłości i wolą.

Wywody ks. dra S. wywołały „istną burzę dyskusji”, w której wzięło udział 17 mówców, do czego potem jeszcze doszły jeden list i jeden artykuł (Kuźnica, I, 10). Silnie zaznaczała się tendencja do zacieśnienia zakresu pojęcia przez dodanie znamion konkretnych (mgr G l e n s k i, dr G r a b s k i, ks. S z c z e r b o w s k i). Nad całą dyskusją ciążył podświadomy wstręt do filozofii esencjalnej a pęd do filozofii egzystencjalnej. — Dr L u t m a n uważa definicje prelegenta za mało sprecyzowane. Podobnie dr O l s z e w i c z wołałby mówić o pojęciu „Górnoślązak”, bo w pojęciu „Ślązak” czuje coś obcego. Dr S z c z e p a ń s k i charakteryzuje Ślązaka jako gatunek Polaka i podkreśla, że Ślązak a Schlesier, to pojęcia odrębne. — Ks. dr K o m i n e k próbuje dojść do celu po linii: człowiek, Słowianin, Polak, Ślązak, wnioskując potem konsekwentnie, że Ślązacy Niemcy, to trupy śląskie. — Mgr K o r a s z e w s k i zwraca uwagę na analogię pomiędzy Śląskiem a Pomerzem. — P. Z u b r z y c k i, urodzony na Podolu a wykształcony w Krakowie, podkreśla, że czuje się mimo to Ślązakiem. P. H e j n a r przestrzega przed „narodowością śląską”, wskazując na założyciela ślązakowców Koźdonia w Cieszynie i na redaktora „Głosu Górnego Śląska” Kustosza w Katowicach. — P. K i p t a zauważa, że Ślązak się zmienia w kole młyńskim, jakim jest historia. Podobnie wskazuje p. P i e r n i k a r c z y k na mieszaninę rasową na Śląsku. — Dr F a l l przeciwstawia Ślązakowi przyjaciela Śląska i ma wrażenie, że do pojęcia „Ślązak” należą znamiona ludowy i wyznaniowy. — P. Paweł Musioł uważa za jedyne kryterium poczucie odrębności regionalnej, przy czym podkreśla, że: a) sam region jest tu bardzo urozmaicony, b) Śląszczyzna nawarstwiła się przez kilka wieków historii poza Polską. — P. S t e b ł o w s k i wskazuje na możliwość czysto materialistycznej interpretacji zbyt ogólnikowego określenia pojęcia np. przez żyda, który kieruje się zasadą: ubi bene, ibi patria. — Odrzuca tę możliwość p. M a r s z a ł e k, domagając się związku idealnego. — P. J ę d r u s i k proponuje (listownie) taką definicję: Ślązak, to człowiek o pierwiastku regionalnym, zajmujący pewne miejsce w naturalnym rozwoju Śląska pod względem historycznym, kulturalnym, gospodarczym lub politycznym. — Za najogólniejszą (socjologiczną) definicją oświadcza się dr R y b i c k i: Ślązak, to członek osobnej grupy społecznej.

W ostatnim słowie referent przypomina, że pojęcie jest niezmiennie jak formułka H_2O dla wody, lecz konkretna treść pojęcia jest płynna jak woda sama. Czy się zaś powie woda czy Wasser, treść pozostaje ta sama; tak też identyczne są pojęcia Ślązak — Schlesier — Silésien.



**Wojewódzka Biblioteka
Publiczna w Opolu**

CM 313804



000-313804-00 0