

RECENZJE

Marian Broda

FILOZOFIA BOGDANOWA

M. Styczyński, *Filozofia społeczna Aleksandra Bogdanowa*, Wydawnictwo UŁ, Łódź 1990, s. 135.

Zamierzeniem autora książki było syntetyczne przedstawienie i krytyczna analiza filozofii społecznej Aleksandra Bogdanowa (1873–1928), postaci niewątpliwie interesującej: tyleż głośnego działacza politycznego, współpracownika, a w pewnym momencie nawet konkurenta Lenina, co myśliciela i filozofa. Poprzedzone charakterystyką rosyjskiej myśli filozoficznej i marksizmu epoki modernistycznej (*Wstęp*) oraz biografią intelektualną i polityczną Bogdanowa (rozdz. I), kolejne części książki przynoszą syntetyzujący opis, analizę i wnikliwą ocenę jego szeroko pojętych poglądów filozoficznych, ujętych tak, by poszczególne dzieła myśliciela układały się w przejrzystą i sensowną całość.

Świadomie przyjęty i konsekwentnie utrzymywany, holistyczny punkt widzenia wyróżnia recenzowaną książkę na tle dotychczasowych opracowań poświęconych A. Bogdanowowi, również w stosunku do najbardziej renomowanych, a zarazem najbardziej systematycznych spośród nich, takich jak: D. Grille, *Lenins Rivale. Bogdanow und seine Philosophie*, Köln 1966 czy K. M. Jensen, *Beyond Marks and Mach, Aleksander Bogdanov's Philosophy of Living Experience*, Dordrecht 1978.

Nieprzypadkowym punktem wyjścia książki – w ramach optyki, której celem było odtworzenie wewnętrznej logiki myśli Rosjanina – jest charakterystyka jego poglądów epistemologicznych (w szczególności Bogdanowskiej recepcji i wykorzystania myśli empiriokrytycznej), prowadzących do powstania empiriomonizmu, koncepcji mającej łączyć zmodyfikowane elementy teorii Macha i Avenariusza z selektywnie zaadaptowanymi ideami marksizmu (rozdz. II). Analizy z zakresu teorii poznania prowadzą następnie w stronę przeszłości: historia filozofii europejskiej i historia poznania w ogóle,

wyzwalając się od wcześniejszych urojeń poznawczych, okazują się u Bogdanowa nieuchronnie zmierzać do swego finalnego spełnienia, którego adekwatną formułę wyznaczać miał empiriomonizm (rozd. III). Konieczne staje się wówczas, twierdził on, wykroczenie poza filozofię i zastąpienie jej tektologią, tj. teorią wszelkiego zdarzenia i działania w świecie, ogólnej dynamiki świata przyrodniczego oraz skutecznego działania człowieka (rozd. IV). Teleologia tektologii wiedzy wreszcie, mocą swej „entelechii”, do stanu swoistej paruzji rozwiniętej już ludzkości, określanego pojęciem „kultury proletariackiej”. Twórczość artystyczna okaże się wtedy po prostu najbardziej złożonym organizacyjnie rodzajem pracy, „dobro” – tym, co pożyteczne dla kolektywnej więzi międzyludzkiej, a „piękno” znaczyć będzie tyle, co dobre zorganizowanie (rozd. V).

„Zakończenie” książki wypełniają podsumowujące refleksje jej autora nad zagrożeniami, jakie niesie z sobą socjokreacjonistyczna wiara i związana z nią kolektywistyczna koncepcja kultury Aleksandra Bogdanowa.

Poważnie potraktowane badania, czyniące przedmiotem swego zainteresowania rosyjską myśl filozoficzną, nie są – ze względu na jej właściwości – zajęciem szczególnie wdzięcznym ani metodologicznie prostym. Myśl rosyjska odznacza się, niemal bez wyjątku, wyraźnym brakiem koncentracji na klasycznej problematyce filozoficznej: ontologicznej i gnoseologicznej. Kwestie *sensu stricto* filozoficzne rozplývają się w problematyce społecznej, moralnej i politycznej, ujętej i zuniwersalizowanej tak szeroko, iż ona właśnie uzyskuje jakby, właściwy poszukiwaniom filozoficznym, wymiar ostatecznego odniesienia i najogólniejszego punktu widzenia. Silnie zabarwiona treściami etycznymi i historiozoficznymi refleksja socjocentryczna – stanowiąca myślową ekspresję szczególnej sytuacji historyczno-kulturowej – staje się w Rosji quasi-filozoficznym substytutem, najbardziej dla filozofii zachodniej podstawowych zagadnień z zakresu teorii bytu i teorii poznania.

Niewątpliwie bardziej bezpośrednio niż w przypadku filozofii zachodniej uwikłanie myśli rosyjskiej w historyczny kontekst kulturowy i społeczno-polityczny stawia jej badacza przed istotną ambiwalencją: z jednej strony zignorowanie owego uwikłania oznacza pominięcie ważnego wyznacznika sensu szeroko rozumianej filozofii rosyjskiej, z drugiej – jego zabsolutyzowanie prowadzi do badań wąskohistorycznych, w perspektywie których wyparowuje gdzieś obecna w analizowanych koncepcjach filozofia. W przypadku aż nazbyt wielu badaczy filozofia rosyjska staje się zresztą przedmiotem zainteresowania nie tyle jako filozofia, co jedynie jako jedna z form społecznej ekspresji, której poznanie służyć ma po prostu ogólniejszemu zamysłowi zrozumienia Rosji i narodu rosyjskiego, ich kultury, historii, mentalności...

Autor książki określa *explicite* charakter swej rozprawy jako historyczno-filozoficzny (por. s. 20). W najbardziej banalnym rozumieniu znaczyłoby

to po prostu tyle, że przedmiotem badawczego zainteresowania czyni się w niej wybrany historyczny przejaw myśli filozoficznej. Poglębiona świadomość teoretyczno-metodologiczna prowadzi jednak do uprzytomnienia sobie napięcia między filozoficznym – nakierowanym na całość, ogólność, trwałość – a historycznym – uwrażliwionym na jednostkowość, zróżnicowanie, zmienność – punktem widzenia. Zwracam na to uwagę, by podkreślić, iż sposób, w jaki M. Styczyński analizuje myśl filozoficzną Bogdanowa, jest niewątpliwie wyrazem takiej pogłębionej badawczej samoświadomości.

Jeśli analiza myśli Bogdanowa ma posiadać charakter filozoficzny, nie wystarczy skoncentrować swe zainteresowania na treściach jego koncepcji, które uznaje się zwykle – w perspektywie zachodnich normatywów – za *sensu stricto* filozoficzne. Filozoficzny punkt widzenia jest punktem widzenia całości, stawia zadanie globalnego uchwycenia i zrozumienia koncepcji myślowej Rosjanina, w wymiarze tak synchronicznym, jak i diachronicznym. Wymaga również radykalnego krytycyzmu, umożliwiającego problematyzację zarówno rozstrzygnięć intelektualnych samego Bogdanowa i ocenę filozoficzności jego myśli, jak i problematyzację jej stereotypowych ujęć, także jego własnych ideowych autoidentyfikacji.

Napięcie, istniejące między intencją analizy filozofii (społecznej) Bogdanowa, stanowiącej jedynie część szerszej koncepcji myślowej, a właściwym filozofii punktem widzenia całości wymaga niezbędnej mediatyzacji. Jej środkiem w książce M. Styczyńskiego staje się przejęta z aparatury metodologicznej A. Walickiego kategoria „światopoglądu”, oznaczająca całościową wizję świata, strukturę sensowną, wewnątrznie koherentny system wartości poznawczych, etycznych i estetycznych (por. s. 13).

W rezultacie zastosowanego zabiegu metodologicznego kolejne rozdziały książki, odtwarzając logikę myśli Rosjanina, prowadzą zarazem do rozpoznania i „uzasadnienia owej szerszej światopoglądowej całości – socjokreacjonistycznego projektu, którego wyjściową przesłanką był marksizm swoiście przez Bogdanowa zmodernizowany” (tamże). Proponowany przez M. Styczyńskiego sposób całościowej interpretacji myśli Aleksandra Bogdanowa pozwala mu zasadniczo zakwestionować rozpowszechniony m. in. pod wpływem uwag Lenina wizerunek empiriokrytyka, machisty, fideisty itp. Pozwala także zrozumieć, dlaczego ogólna konstrukcja myślowa Bogdanowa umożliwia mu – w odróżnieniu od wielu jego adwersarzy – traktować źródła swej filozoficznej inspiracji, łącznie z marksizmem, nie jako dziedzinę gotowych prawd, lecz jako zespół rzeczywiście postawionych problemów. Pamiętajmy jednak, że światopoglądowy schemat interpretacji myśli Bogdanowa zakłada o wiele luźniejsze kryteria wewnętrznej koherencji jego koncepcji niż miałyby to miejsce na przykład przy próbie pojmowania jej w kategoriach systemu filozoficznego; obrona przed często stawianym mu zarzutem niedostatecznej spójności byłaby wówczas zadaniem radykalnie trudniejszym.

Napięcia związane z dwoistością filozoficznego i historycznego punktu widzenia, nieodłączne od historyczno-filozoficznego charakteru książki, nie mogły nie pojawić się również w związku z diachronicznym wymiarem myśli Bogdanowa, jej zmiennością i ewolucją w czasie. Środkiem mediatyzacji stał się tu proponowany przez M. Styczyńskiego schemat dynamicznego ujęcia badanej myśli, w ramach którego kolejno analizowane wymiary czy poziomy koncepcji Bogdanowa odzwierciedlają zarazem, zasadniczo, główne etapy przemieszczania się punktu ciężkości jego zainteresowań.

Myśl Bogdanowa została przedstawiona przez M. Styczyńskiego jako nie pozbawiona wewnętrznych napięć, złożona całość światopoglądowa; w sposobie jej interpretacji i krytyki można dostrzec wyraźne echa Heglowskie: o sensie i wartości kulturowo-poznawczej badanej myśli decydować mają jej finalne, w sensie zarówno logicznym, jak i historycznym, rezultaty i wnioski. Ostatecznym odniesieniem, dopełniającym sens każdego etapu i każdego poziomu myśli Bogdanowa, a zarazem końcowym celem, do którego ma ona prowadzić oraz ostateczną instancją wszelkich jego rozstrzygnięć filozoficznych – jest koncepcja „kultury proletariackiej”, pojętej jako stan spełnionej paruzji, zniesienia napięć i przezwyciężenia wyobcowania. W tak wyznaczonej perspektywie analizuje M. Styczyński i ocenia rezultaty wysiłków teoretycznych Bogdanowa.

Zastosowany przez autora książki zabieg interpretacyjny wydaje się być, w świetle przeprowadzonych przez niego analiz, generalnie uzasadniony; pociąga on jednak ze sobą pewne, trudne do uniknięcia „koszty własne”: krytyka filozofii Bogdanowa poprzez krytykę jego koncepcji „kultury proletariackiej” jest dla współczesnej nam świadomości filozoficznej i kulturowej wkroczeniem na ogólniejszy, przetarty już szlak demitologizacji podobnie „eschatologizujących” konstrukcji o rodowodzie marksizującym. Jednym z wielkich mistrzów owego procesu demitologizacji był w skali międzynarodowej polski filozof Leszek Kołakowski; nie może zatem dziwić wyczuwalna w książce, naturalna i zrozumiała obecność jego postawy i myśli.

Tak czy inaczej, najbardziej interesujące wydają mi się nie tyle uwagi oceniające finalne konsekwencje koncepcji Bogdanowa (odnoszone do kategorii „kultury proletariackiej”), co, nie pozbawione zresztą elementu wartościowania, analizy dotyczące poszczególnych wymiarów jego, słusznie skądinąd, całościowo i integralnie rozpatrywanej myśli. Najtrudniejsze zadanie badawcze autora związane było z jej wymiarem teoriopoznawczym. Borykając się z zawłościami empiriokrytycznej i empiriomonistycznej problematyki, M. Styczyński pozostaje w jakimś stopniu pod wpływem prac L. Kołakowskiego; zachowuje jednak, co warte podkreślenia, znaczną samodzielność i krytycyzm w stosunku do Mistrza, zarzucając mu w szczególności, że „i on [podobnie jak m. in. Lenin – przyp. M. B.] zdaje się nie rozumieć antysubstancjalnego nerwu empiriomonizmu” (s. 49).

Chodzi o kwestię następującą: L. Kołakowski akcentuje redukcjonistyczny, a ostatecznie naturalistyczny sens Bogdanowowskiego pojęcia doświadczenia, podczas gdy M. Styczyński odrzuca zasadność tej konstatacji, twierdząc, że „u Bogdanowa nie ma żadnego materiału ostatecznego” (s. 48). W moim przekonaniu, zaistniała odmiennosc stanowisk nie jest przypadkowa i wynika przede wszystkim z zasadniczej różnicy perspektyw badawczych: M. Styczyński analizuje sens koncepcji twórcy empiriomonizmu, patrząc na nią – by użyć określenia Maxa Schelera i skorzystać z jego ogólniejszych, fenomenologicznych rozróżnień – z punktu widzenia odwewnętrznopodmiotowej, programowo antysubstancjalnej intencji. Perspektywa L. Kołakowskiego ma natomiast charakter „zewnętrzny”, a jego stwierdzenie odnosi się do rezultatów wysiłków poznawczych Bogdanowa: w proponowanym przez Rosjanina ujęciu doświadczenia nie znajduje on, jak sądzi, rzeczywistego wykroczenia poza tradycyjne, substancjalizujące kategorie filozoficzne.

Najbardziej efektowną, wręcz błyskotliwie napisaną częścią książki jest niewątpliwie rozdz. IV, poświęcony „tektologii”. Analizując w sposób systematyczny podstawowe kategorie i mechanizmy tektologii, ujawniając jej teleologiczny w istocie charakter, doprowadza autor, krok po kroku, swe wywody do bardzo spektakularnej tezy, zgodnie z którą cała Bogdanowska koncepcja tektologii, a wcześniej jeszcze również empiriomonizmu, wsparta została na tautologii (por. s. 104 i poprz.). Są to konstatacje, które powinny być brane pod uwagę przez wszystkich następnym badaczy myśli Bogdanowa.

Całościowy zamysł badawczy i zasadniczy sposób jego realizacji, proponowany przez Marka Styczyńskiego, jest, co starałem się pokazać, metodologicznie uzasadniony i heurystycznie płodny. Wątpliwości, jakie mogą się pojawić w trakcie lektury książki, odnoszą się do kwestii mniej centralnych z punktu widzenia głównego toku jej wywodów. Dotyczy to – by nie być gołosłownym – na przykład stwierdzenia, zgodnie z którym „Bogdanowa zaliczyć należy do najzawziętszych antyheglistów i najkonsekwentniejszych arystotelików wśród marksistów”, odwołującego się bezpośrednio do następującego rozróżnienia J. M. Bocheńskiego: „Człowiek dziś żyjący nie ma innego wyboru: trzeba być albo arystotelikiem, albo heglistą” (s. 15). Argumentacja autora, mająca służyć uzasadnieniu dokonanej przezeń konstatacji, koncentruje się na akcentowaniu obecności w koncepcji Bogdanowa swoistego odpowiednika Arystotelesowskiej entelechii.

Rozpatrzmy sprawę bliżej: dla J. M. Bocheńskiego kryterium dychotomicznej odmiennosci obu typów ontologii (i filozofii w ogóle) jest spór o pierwszeństwo substancji bądź relacji, pierwotność bytowo odrębnych, jednostkowych substancji bądź też o pierwotność całości, negującej w istocie jednostkowość, sprowadzaną do roli „momentu dialektycznego” owej całości (por. *Między logiką a wiarą. Z Józefem M. Bocheńskim rozmawia Jan*

Parys, Les Editions Noir Sur Blanc, Montricher 1988, s. 142, 76). Zauważmy jednak, do czego odnosi się w ujęciu samego Bogdanowa interesujące nas pojęcie; „entelechia” – pisze on, to „zorganizowanie sił wytwórczych i środków produkcji w planowy i funkcjonalny sposób: to organizacja ludzi i rzeczy w celową jedność” (por. s. 96). Używając pojęcia „entlechii”, wskazywał na stan relacyjnie ukonstytuowanej i charakteryzowalnej całości, w której jednostkowość bądź część pojawia się jedynie wtórnie, w sposób wyznaczony ostatecznie finalnym, paruzyjnym stanem „dojrzałej” całości. Jeśli tak, byłby to *de facto* argument za Heglowskim charakterem ontologii Bogdanowa.

W ogóle, abstrahując już od kryterium J. M. Bocheńskiego, w Bogdanowskiej koncepcji bytu – nakierowanej na stan efektywnie spełnialnej paruzji, „triumf podmiotowości nad przedmiotowością”, ostateczne zniesienie wewnętrznych napięć, uwolnienie od „ślepej konieczności” i reifikacji – wyczuć można ducha heglizmu. Pamiętajmy jednak, że pogląd M. Styczyńskiego o radykalnie antyheglowskim i konsekwentnie arystotelesowskim typie filozofii Bogdanowa ma charakter relatywny, co oznacza, że wyczerpująca dyskusja z nim wymagałaby również porównawczej analizy filozoficznej tożsamości koncepcji myślowych bardzo licznego grona innych marksistów, a to wykracza już, oczywiście, poza wąskie ramy niniejszej recenzji.

Konkludując: rozprawa Marka Styczyńskiego jest w mojej ocenie, niezależnie od kontrowersyjności jej szczegółowych rozstrzygnięć, pozycją zdecydowanie wartościową – ambitnie zamyśloną i konsekwentnie zrealizowaną. Jej autor nie uległ łatwej w przypadku badań nad tradycją intelektualnej Rosji pokusie absolutyzacji znaczenia zewnętrznych uwarunkowań rozpatrywanej koncepcji czy wybiórczego jedynie zainteresowania poszczególnymi jej twierdzeniami; myśl Bogdanowa została przezeń, w swej integralności, pojęta jako całość znacząca, autonomiczna, o własnej logice i dynamice wewnętrznej. Marek Styczyński zdaje się trafnie wyczuwać, że ogólne dywagacje na temat ideologicznych funkcji myśli rosyjskiej, socjologizujące „wyjaśnienia” postaw i poglądów jej typowych przedstawicieli, a także zwyczajowe niejako demaskacje zapożyczeń i eklektyzmu ich koncepcji osiągnęły już w dotychczasowej literaturze przedmiotu poziom, czasowego przynajmniej, nasycenia. Nie można natomiast tego samego powiedzieć o próbach poważnego, uwolnionego od stereotypów, systematycznego i integralnego zrozumienia najwybitniejszych umysłów Rosji. Książka poświęcona Bogdanowowi wydaje się być – w zarysowanej perspektywie – etapem dochodzenia autora do świadomości wymogów istniejącej sytuacji badawczej. Następnym przedmiotem jego zainteresowania stał się Bierdiajew.