

KS. MARIAN SZYMONIK

## GLÓWNE WĄTKI ANTROPOLOGII FILOZOFICZNEJ BOGDANA SUCHODOLSKIEGO

### 1. Miejsce problematyki antropologicznej

Po drugiej wojnie światowej, w polskim życiu intelektualnym przez wiele lat dominującą rolę odgrywały dwa modele antropologiczne: marksistowski i chrześcijański. W obecnej sytuacji mamy do czynienia z załamaniem się filozofii marksistowskiej, a szczególnie marksistowskiej antropologii. Wobec upadłej marksistowskiej koncepcji człowieka, poniekąd na jej gruzach, wyrasta i jest lansowany nie tylko w wielu kręgach intelektualnych, ale także w różnorodnych środkach przekazywania myśli, liberalistyczny model człowieka<sup>1</sup>. Z tego powodu jest rzeczą pożądaną, aby zwłaszcza historycy najnowszych dziejów filozofii odnajdywali genezę pewnych idei, które z pozoru uznaje się za wygasłe.

W niniejszym artykule podejmuje się próbę ukazania niektórych wątków myśli antropologicznej człowieka, który bez wątpienia w życiu umysłowym Polski Ludowej odegrał ogromną rolę. Dorobek Bogdana Suchodolskiego jest jednak tyleż imponujący, co kontrowersyjny<sup>2</sup>. Powodów podjęcia rozważań nad koncepcją człowieka Bogdana Suchodolskiego jest kilka. Najpierw jest nim olbrzymia spuścizna piśmiennicza, która prowokuje wręcz do wybrania z niej i przeanalizowania jakiegoś konkretnego zagadnienia filozoficznego, w tym wypadku problematyki antropologicznej. Następnie zastanawia fakt, że po uczonym, który ze względu na szerokość swoich zainteresowań i aktywną działalność, nie tylko zresztą naukową, odegrał wielką rolę w powojennych dziejach Polski, od momentu jego śmierci panuje prawie całkowite milczenie. Nie da się tego faktu usprawiedliwić tylko tym, że Suchodolski był bardzo mocno powiązany ze strukturami minionej władzy. Przecież bardzo wielu prominentnych badaczy, tylko młodszych od naszego autora, z okresu Polski Ludowej i dziś cieszy się powodzeniem ze strony historyków i innych intelektualistów. I wreszcie, zbliża się 10-ta rocznica śmierci omawianego autora (Suchodolski zmarł 2 października 1992 roku).

---

1 I. Dec, wypowiedź w: *W trosce o kulturę*, pr. zb., red. B. Bejze, Warszawa 1996, s.77.

2 Za konformistę i mało oryginalnego twórcę uważał Suchodolskiego np. Kisielewski. Zob. S. Kisielewski, *Dzienniki*, Warszawa 1997, s. 33.

Nawet pobieżny przegląd literatury źródłowej pozwala zauważyć, że widzenie w Suchodolskim tylko badacza i filozofa marksisty jest niesprawiedliwe, ponieważ nie uwzględnia jego wcześniejszego, bardzo pokaźnego i ciekawego dorobku. Jeśli idzie o opracowania myśli naszego autora, to brak jest wyczerpującej monografii na ten temat. Istnieją natomiast pewne wycinkowe próby opracowania jego koncepcji kultury, człowieka i humanizmu<sup>3</sup>. Pewnym ewenementem jest istnienie włoskich opracowań myśli pedagogicznej Suchodolskiego<sup>4</sup>. Mamy też do dyspozycji kilka dobrych artykułów Truchlińskiej, będących opracowaniem szczegółowych kwestii podejmowanych przez naszego autora<sup>5</sup>. Pozostała literatura przedmiotu, wprawdzie obszerne, obejmuje w zasadzie artykuły pośmiertne o naszym autorze oraz recenzje jego prac<sup>6</sup>. Jedną z przyczyn braku całościowej monografii, dotyczącej dorobku naszego autora, jest z pewnością ogrom literatury źródłowej. Suchodolski ma na swoim piśmienniczym koncie ok. 84 książki, 16 książek - prac zbiorowych, 36 opracowań tekstów, wstępów i postów, 35 redakcji książek oraz ponad 1200 artykułów<sup>7</sup>. Do tego należy dodać krótkie artykuły i wypowiedzi zamieszczone w prasie codziennej. Niezależnie od jego oceny należy powiedzieć, że dorobek naukowy Bogdana Suchodolskiego jest ogromny.

Mówiąc ogólnie, nie da się tak ogromnego dorobku klasyfikować jednoznacznie czy zaliczyć do zakresu historii kultury, do filozofii, czy też do nauk o wychowaniu. Dorobek naukowy Bogdana Suchodolskiego obejmuje historię literatury i sztuki, studium filozofii, historii i filozofii kultury, analizę rozwoju nauki, wielką problematykę wychowawczą i wreszcie antropologię filozoficzną<sup>8</sup>. W tej różnorodnej spuściźnie naukowej znajdują się szczegółowe rozważania dotyczące historii myśli pedagogicznej i edukacji oraz problemów szeroko rozumianego wychowania w kontekście jego związków z kulturą, systemem wartości, nauką, techniką i życiem społecznym. Należy dodać, że nasz autor podejmował także badania nad tendencjami rozwoju i zagrożenia-

---

3 I. Bokwa, *Marksizująca koncepcja człowieka w pismach Bogdana Suchodolskiego*, mps, Lublin 1982; A. Gomola, *Marksizująca koncepcja humanizmu w pismach Bogdana Suchodolskiego*, mps, Lublin 1987; M. Szymonik, *Bogdana Suchodolskiego koncepcja człowieka*, mps, Lublin 1999; B. Truchlińska, *Filozofia kultury Bogdana Suchodolskiego*, mps, Lublin 1983.

4 I. Wojnar, *Włoskie publikacje na temat pedagogiki prof. B. Suchodolskiego*, Nauka Polska 1967, nr 5, s.100-102.

5 B. Błaszczuk, *Problematyka światopoglądowa pism Bogdana Suchodolskiego*, Człowiek i Światopogląd 1979, nr 11, s.33-46; B. Truchlińska, *Kategoria pracy w ujęciu Bogdana Suchodolskiego*, Człowiek i Światopogląd 1987, nr 1, s.56-72; *Filozofia sztuki Bogdana Suchodolskiego*, *Studia Filozoficzne* 1985, nr 7, s.153-166; *Bogdana Suchodolskiego podstawy teorii wychowania przez sztukę*, *Kwartalnik Nauczyciela Opolskiego* 1988, nr 1, s.20-23; *Filozofia kultury Bogdana Suchodolskiego*, *Annales Universitatis Mariae Curie - Skłodowska* (1) 1985, vol. X, 15, s.203-227; *Bogdan Suchodolski - podstawy wychowania przez sztukę a pojęcie edukacji kulturalnej*, w: *Sztuka i edukacja kulturalna w czasie przemian*, red. T. Szkorut, Lublin 2000, s.87-96.

6 *Bibliografia prac Bogdana Suchodolskiego*, Warszawa 1994, s.116-133.

7 Tamże, s. 9-115. Czesław Kupisiewicz we wstępie do tej bibliografii zaznacza, że nie jest ona kompletna.

8 I. Wojnar, *Filozofia człowieka, wychowania i kultury*; *Kwartalnik Pedagogiczny* 1983, nr 3-4, s. 3.

mi współczesnej cywilizacji, nad rolą i historią nauki, a wreszcie nad zagadnieniami ściśle związanymi z filozofią człowieka<sup>9</sup>.

Pomimo tak różnorodnego i bogatego dorobku naukowego nazwisko omawianego autora kojarzone jest jednak w literaturze przedmiotu, przede wszystkim z problematyką pedagogiczną i wychowawczą. Jest to całkowicie zrozumiałe, gdyż jego osiągnięcia w tej właśnie dziedzinie są wyjątkowo duże. Problematyce pedagogicznej poświęcił Suchodolski kilka ważnych dzieł wydanych już przed wojną<sup>10</sup>. Sam Suchodolski zalicza swój przedwojenny dorobek w tej dziedzinie do pedagogiki kultury, wymieniając jako przedstawicieli tego nurtu obok siebie Nawroczyńskiego i Hesse<sup>11</sup>. Niestety powojenne zideologizowanie badań i działalności pedagogicznej w dużej mierze zdyskredytowały ten dorobek.

Mimo szczególnego zainteresowania Suchodolskiego pedagogiką, problematyka antropologiczna jest także obecna, jak już wspomniano wyżej, w całej jego twórczości. W wielu swoich pracach stawia on wyraźnie pytanie „kim jest człowiek”? Można tylko ubolewać, że to pytanie posłużyło mu za tytuł dzieła, w którym dał na nie odpowiedź w duchu jednoznacznie marksistowskim<sup>12</sup>. Należy jednocześnie podkreślić, że prace, w których problematyka antropologiczna została poruszona wprost, napisał Suchodolski po II wojnie światowej. Są to monumentalne opracowania ukazujące powstanie i rozwój nowożytnej antropologii filozoficznej, będące jednocześnie świadectwem wielkiej erudycji filozoficznej, a także literackiej i artystycznej ich autora<sup>13</sup>. Ogólnie można powiedzieć, że zagadnienia antropologiczne występują w pismach Suchodolskiego na dwa sposoby, pośrednio - w pracach o kulturze i z dziedziny pedagogiki, i bezpośrednio - w dziełach poświęconych problematyce filozofii człowieka. Jeśli idzie o inspiracje twórcze Bogdana Suchodolskiego, to należy stwierdzić, że są one różnorodne i znajdują odzwierciedlenie w całej historii filozofii. Historia filozofii jest dla naszego autora, jakby wielkim laboratorium dla badań nad człowiekiem. Takie podejście stanowiło cenny element filozofowania Suchodolskiego. Znaczenie bowiem historii filozofii w badaniach systematycznych nad określonymi zagadnieniami podkreślają autorzy, którzy z marksizmem nie mieli nic wspólnego<sup>14</sup>.

---

9 Cz. Banach, *Profesor Bogdan Suchodolski - pedagog, filozof, "Nauczyciel nauczycieli" (1903-1992)*, Nowa Szkoła 1993, nr 2, s. 113.

10 Warto zwrócić uwagę na dwa dzieła Suchodolskiego: zbiór mniejszych prac wydanych pt. *Uspołecznienie kultury*, Warszawa 1937, wyd. 2 zmienione i powiększone, Warszawa 1947 (w dalszej części artykułu to drugie wydanie w przypisach będzie oznaczone dwójką rzymską) oraz *Wychowanie moralno-społeczne*, Warszawa 1936, wyd. 2 zmienione i uzupełnione, Warszawa 1947.

11 B. Suchodolski, *Pedagogika kultury*, w: *Encyklopedia pedagogiczna*, red. W. Pomykało, Warszawa 1993, s. 549.

12 B. Suchodolski, *Kim jest człowiek?*, Warszawa 1985.

13 B. Suchodolski, *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*, Warszawa 1963; *Rozwój nowożytnej filozofii człowieka*, Warszawa 1967. Dwie inne ciekawe prace, w których dominuje problematyka antropologiczna to: *Kształt życia*, Warszawa 1982 i *Labirynty współczesności. Niewola i wolność człowieka*, Warszawa 1975.

14 S. Swieżawski, *Znaczenie historii antropologii filozoficznej*, w: *O Bogu i o człowieku. Problemy filozoficzne*, pr. zb. pod red. B. Bejze, Warszawa 1968, s. 239-256.

Ma rację Irena Wojnar mówiąc, że poczynając od pierwszych prac, Suchodolskiego pasjonowała historia dzieł ludzkich i idei, ale nie jako zamknięta karta dziejów, lecz jako jedno ze źródeł tego, co żywe i aktualne dziś. Ten uczony humanista, jak go określa, poszukiwał w zmiennym nurcie procesów historycznych tego, co jest potwierdzeniem trwałej wartości ludzkiego działania. Dzięki swym interpretacjom nadał swoisty wymiar lekturze filozofów od Leonarda i Fr. Bacona, pisarzy - Cervantesa i Szekspira, po myślicieli współczesnych, takich, jak Abramowski, Brzozowski, Dewey i Freud<sup>15</sup>.

Oczywiście taka różnorodność inspiracji słusznie może być narażona na zarzut, że jest mało oryginalna, że jest po prostu zwykłym eklektyzmem. Mimo tego dość poważnego zarzutu, spuścizna Suchodolskiego zachowuje jednak pewien stały walor. Jest nim głęboka humanistyczna perspektywa ujmowania człowieka i całej rzeczywistości. Jest to humanizm, niezależnie od przymiotnika, jaki się przy nim postawi. Poważniejszy zarzut pochodzi stąd, że większość prac z dziedziny filozofii człowieka pochodzi z czasów po II wojnie światowej i jest w dużej mierze inspirowana marksizmem. Chodzi więc o to, czy ów wpływ marksizmu nie deprecjonuje całej koncepcji człowieka prezentowanej przez Suchodolskiego.

W tym kontekście należy zaznaczyć, że słuszny jest chyba pogląd zaliczający Suchodolskiego do tych uczonych, którzy bezpośrednio po wojnie chcieli połączyć idee „Polski Wieczyste” z budową Polski Ludowej. Może dokonując transpozycji powyższego stwierdzenia na całą filozofię Suchodolskiego, ze szczególnym uwzględnieniem w tym miejscu jego filozofii człowieka, da się obronić twierdzenie, że badając dziś spuściznę naszego autora, trzeba oddzielić Polskę Ludową od „Polski Wieczyste”, czyli oddzielić to, co jest przejawem być może koniunkturalnego zwrotu Suchodolskiego w kierunku marksizmu, od tego, co jest jego trwałym i cennym dorobkiem w dziedzinie ludzkiej myśli<sup>16</sup>.

Radykalnie krytyczne stanowisko zaliczałoby całą powojenną twórczość Suchodolskiego do programowej filozofii marksistowskiej. Wydaje się jednak, że niezależnie od stopnia skażenia marksizmem, istnieją w myśli filozoficznej tego autora elementy, które wychodzą zdecydowanie poza zasady i klimat filozofii marksistowskiej. Można je ująć w dwie grupy problemowe. Pierwsza grupa dotyczy badań historycznych, jakie w dziedzinie antropologii prowadził Suchodolski, oraz w ogólności dotyczy znaczenia jakie przypisywał historii filozofii i całej kultury dla właściwego przedstawienia egzystencji człowieka i uprawiania antropologii filozoficznej. Druga grupa obejmuje natomiast liczne elementy nieideologicznego, humanistycznego patrzenia na świat. Obie grupy zagadnień pozostają aktualne także dziś, w dobie technokratycznego patrzenia na świat i narzucającego się coraz bardziej postmodernistycznego pojmowania tradycji.

---

15 I. Wojnar, *Filozofia człowieka, wychowania i kultury*, s. 8; *Bogdan Suchodolski*, Nauka Polska 1964, nr 1, s. 74; *Jubileusz Profesora Bogdana Suchodolskiego*, Studia Filozoficzne 1974, nr 4, s. 204.

16 B. L. *Bogdan Suchodolski ukończył 70 lat*, Kwartalnik Historyczny 1974, nr 3, s. 701. Bardzo trudno jest odczytać skrót imienia i nazwiska autora artykułu. Jeśli idzie o samo wyrażenie „Polska Wieczyste”, to należy je chyba rozumieć, jako całościowe ujęcie polskiego dziedzictwa kulturowego.

Rzeczą ze wszech miar pożądaną byłoby dokonanie pewnej periodyzacji poglądów antropologicznych Suchodolskiego na kanwie wskazanych źródeł inspiracji badawczej. Nie jest to jednak łatwe zarówno w odniesieniu do całej twórczości omawianego autora, jak i w odniesieniu do problematyki filozofii człowieka. Głównym powodem tych trudności jest różnorodność podejmowanej przez Suchodolskiego problematyki, swego rodzaju eklektyzm, a przede wszystkim metoda filozofowania, którą się posługiwał, polegająca na humanistycznym pojmowaniu rzeczywistości. Dodatkową trudność stanowi fakt, że większość prac, ukazujących koncepcję człowieka, powstało po wojnie, co z jednej strony sytuuje je w jednym okresie, choć z drugiej strony widoczne są w nich, zależne od czasu powstania i związku z wcześniejszą twórczością, różnice ideowe.

Pozostaje zatem, podobnie jak w odniesieniu do całej spuścizny, tak i w odniesieniu do antropologii filozoficznej Suchodolskiego, przyjąć trzy okresy twórcze, w których można odnaleźć różne elementy koncepcji człowieka. Okres przedwojenny, który można nazwać okresem pedagogiki kultury, nowego humanizmu, i w którym widoczny jest wpływ neokantyzmu i heglizmu. Okres wojny i bliskich lat po wojnie, będący czasem krytyki idealizmu, w którym nastąpiło zbliżenie się Suchodolskiego do stanowisk realizmu i personalizmu chrześcijańskiego<sup>17</sup>. Okres powojenny, charakteryzujący się wyraźnym zwrotem ku marksizmowi.

Sumując możemy powiedzieć, że w twórczości Suchodolskiego są wprawdzie trzy okresy twórcze, ale nie ma trzech koncepcji człowieka. Suchodolski mówiąc o człowieku czerpie z bardzo różnorodnych źródeł, ale cały czas zachowuje jednolity - humanistyczny sposób patrzenia na rzeczywistość.

## 2. Metoda badań

Dla zaprezentowania metod badawczych, jakimi w swej antropologii posługuje się Suchodolski, oraz dla podania jego definicji filozoficznej nauki o człowieku, konieczne jest na samym początku ustalenie relacji między antropologią filozoficzną, a humanistyką. Nie wchodząc dogłębnie w analizy epistemologiczno-metodologiczne, ukazujące relację antropologii filozoficznej do innych działów poznania, przyjmujemy pogląd Kamińskiego, że najpełniejsze oparcie antropologia filozoficzna ma w humanistyce. Z tego punktu widzenia Kamiński wyróżnia trzy odmiany filozofii człowieka: osadzoną w tradycji neokantowskiej (typ historyczno-kulturowy, stanowiący kombinację historyzmu Diltheya i metody fenomenologicznej), marksistowską i strukturalistyczną<sup>18</sup>. Dla analiz podejmowanych w artykule, szczególnie ważna jest konstatacja związku między antropologią filozoficzną a humanistyką diltheyowską i marksistowską. Suchodolski bowiem jest związany z obydwojma powyższymi nurtami humanistyki.

---

17 A. B. Stępień nazywa ten okres twórczości Suchodolskiego epizodem egzystencjalizmu chrześcijańskiego. Tenże, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1984, s. 263. Ten sam autor stwierdza gdzie indziej, że wczesne lata po wojnie były w Polsce kontynuacją filozofii przedwojennej. Tenże, *Rys rozwoju filozofii marksistowskiej i problem dialogu filozoficznego z marksizmem od roku 1945*, w: *Wobec filozofii marksistowskiej. Polskie doświadczenia*, pr. zb. pod red. A. B. Stępnia, Lublin 1990, s. 22.

18 S. Kamiński, *Z metafizologii człowieka*, w: M. A. Krapiec, *Ja - człowiek*, Lublin 1991, s. 18; *O koncepcję filozofii człowieka*, Zeszyty Naukowe KUL 1970, nr 4, s. 14.

Ważne znaczenie ma również uświadomienie sobie prawdy, że nauki humanistyczne o człowieku, mając charakter dociekań bardziej ogólnych i podstawowych, bliższe są poznania filozoficznego, niż antropologia przyrodnicza<sup>19</sup>. Zauważenie związku humanistyki z antropologią filozoficzną nie rozwiązuje wprawdzie wszystkich trudności w prezentacji zagadnień metodologicznych związanych z koncepcją człowieka Suchodolskiego, niemniej jednak stanowi bardzo dogodny punkt wyjścia do refleksji nad nimi.

Inną trudność sprawia ustalenie relacji między antropologią filozoficzną a innymi działami filozofii. Ujęcia klasyczne traktują antropologię filozoficzną, jako jedną z dyscyplin filozoficznych i jej początek datują na XIV wiek. Tymczasem istnieje możliwość ujęcia filozofii człowieka, jako kierunku filozofii, gdzie wszystkie problemy filozoficzne rozpatruje się wychodząc od człowieka i ze względu na niego<sup>20</sup>. Filozofowanie o człowieku Bogdana Suchodolskiego ma wyraźne cechy kierunku filozofii<sup>21</sup>.

Przedwojenna twórczość naukowa pozwala widzieć Suchodolskiego jako przedstawiciela ruchu antypozytywistycznego w humanistyce<sup>22</sup>. Pod pojęciem przełomu antypozytywistycznego w humanistyce rozumie się zazwyczaj ruch umysłowy związany z inspiracjami niemieckiej „Philosophie der Geisteswissenschaften”. Do ruchu tego zalicza się nie tylko nurt diltheyowsko-sprangerowski, ale także koncepcję Casirera, szkołę badeńską, fenomenologiczny sposób filozofowania. Była to reakcja na pozytywizm, który wyjął naukę, pchając ją w kierunku przyczynkarstwa i uważając agregatywną biografię za szczyt naukowych usiłowań<sup>23</sup>. Suchodolski widział w filozofii Diltheya początek nowej metodologii nauk humanistycznych<sup>24</sup>.

Dilthey był przekonany, że stanowisko pozytywistyczne, traktujące obiektywność humanistyki na wzór przyrodoznawstwa, jest zupełnie niewystarczające. Jego zdaniem dla nauk przyrodniczych właściwe jest wyjaśnianie, dla humanistyki natomiast właściwe jest rozumienie, czyli intuicyjne uchwycenie sensu interpretowanej czynności lub interpretowanego wytworu<sup>25</sup>. Punktem wyjścia Diltheyowskich badań w interesującej nas kwestii, jest krytyka tradycyjnej psychologii, która idzie za przykładem fizyki atomistycznej i traktuje przeżycia tak, jak fizyka traktuje ciała złożone z atomów. W psychologii taka metoda nie jest, zdaniem Diltheya, uprawniona, ponieważ w doświadczeniu wewnętrznym dane są pewne swoiste całości, których nie można rozczłonkować. Dlatego dawną psychologię wyjaśniającą, winna zastąpić nowa psychologia - opisowa, która będzie się ograniczać do opisywania struktur psychicznych<sup>26</sup>.

19 S. Kamiński, *Antropologia filozoficzna a inne działy poznania*, w: *O Bogu i o człowieku*, s. 153.

20 Tamże, s. 160; *O koncepcję filozofii człowieka*, s. 10.

21 M. Gogacz, *Zagadnienie osoby ludzkiej*, *Novum* 1975, nr 7, s. 43-44.

22 B. Truchlińska, *Filozofia kultury Bogdana Suchodolskiego*, s. 207.

23 *Zagadnienie przełomu antypozytywistycznego w humanistyce*, red. J. Kmita, Warszawa-Poznań 1978, s. 5; J. Topolski, *Metodologia historii*, Warszawa 1968, s. 89-101; Z. Łempicki, rec.: Suchodolski Bogdan *Przebudowa podstaw nauk humanistycznych*, *Ruch Literacki* 1928, nr 5, s. 149.

24 B. Suchodolski, *Przebudowa podstaw nauk humanistycznych*, Warszawa 1928, s. 3; Z. Kuderowicz, *Światopogląd a życie u Diltheya*, Warszawa 1966, s. 9.

25 Z. Kuderowicz, *Światopogląd a życie u Diltheya*, s. 18; J. Kmita, *Wykłady z logiki i metodologii nauk*, Warszawa 1975, s. 200.

26 D. Szejnberg, *Rozumienie i wyjaśnianie w doktrynach Diltheya i Sprangera*, *Kwartalnik Psychologiczny* 1935, t. 7, s. 504-506.

Innym, może nawet bardziej wpływowym, przedstawicielem antynaturalizmu intuicjonistycznego był Edward Spranger. Zajmując się problematyką poruszaną przez Diltheya, odbiegł jednak daleko od poglądów mistrza. W jego umysłowości krzyżowały się rozliczne drogi myślowe. Obok Diltheya oddziaływały na niego: autonomiczna etyka Kanta, humanistyczne idee Herdera i Wilhelma Humboldta, idealizm Fichtego i Hegla, fenomenologia Husserla, wreszcie teoria wartości neokantyzmu szkoły badenńskiej<sup>27</sup>. Osobowość pojmuje Spranger podobnie jak Dilthey, jako zamkniętą strukturę totalną, w której wyróżnia się szereg struktur specjalnych, odpowiadających zróżnicowanym formom aktów psychicznych. Akty psychiczne realizują ponadindywidualne wartości. Klasyfikacji aktów dokonuje się zatem na podstawie zawartych w nich kierunków wartościowania. Spranger wyróżnia cztery indywidualne akty psychiczne (ekonomiczne, estetyczne, teoretyczne i religijne), którym odpowiada analogiczny zakres rzeczywistości, czyli odpowiednia sfera ducha obiektywnego - sfera ekonomii, sztuki, nauki i religii. Wyróżnia także dwa akty społeczne: siły i sympatii<sup>28</sup>. W kontekście psychologii Sprangera łatwiej jest zrozumieć Suchodolskiego rozumienie człowieka, tak bardzo związanego z kulturą.

Na kanwie wyżej zaprezentowanych poglądów Diltheya i Sprangera łatwiej będzie przytoczyć podstawowe rozróżnienie, jakie czyni Suchodolski, stwierdzając, że przedmioty humanistyczne poznaje się przez rozumienie, a przyrodnicze przez wyjaśnianie. Suchodolski, powołując się na Znanieckiego, twierdzi, że badając świat humanistyczny należy uwzględnić „współczynnik humanistyczny”. Przedmioty świata humanistycznego są znakami, które posiadają sens i które coś wyrażają. Sens zalicza do świata idealnego, ponieważ nie mieści się on w świecie fizycznym i psychicznym<sup>29</sup>. Życie ludzkie, przebiegając wśród wytworów posiadających obiektywny sens i będących zarazem subiektywnym wyrazem, jest włączone w ten idealny świat dzięki władzy rozumienia, dzięki której człowiek wyczytuje w materialnych przedmiotach sens. „Poznanie przyrody zaspakaja nasze tęsknoty poznawcze, ale rozumienie świata humanistycznego jest pierwotną koniecznością życiową, stwarzaniem nas samych jako ludzi”<sup>30</sup>.

Powyższe stwierdzenie, przytoczone dosłownie, stanowi rdzeń metodologii humanistyki Suchodolskiego. Zawiera się w nim istotny element koncepcji człowieka. W ludzkim świecie swoich własnych wytworów człowiek tworzy samego siebie. To twierdzenie ma zatem poważne implikacje ontologiczne. Zawiera bowiem bardzo ważną dla całej ontologii człowieka kategorię - kategorię tworzenia. Suchodolski widzi ścisły związek między rozumieniem a tworzeniem<sup>31</sup>. Kapitalnym uzupełnieniem powyższej tezy jest następująca wypowiedź: „Różnica tedy między przyrodoznawstwem a humanistyką leży w tym, iż poznanie natury nie jest konstytutywne dla człowieka, podczas gdy rozumienie świata humanistycznego jest warunkiem zaistnienia człowieka”<sup>32</sup>.

27 *Elementy marksistowskiej metodologii humanistyki*, pr. zb., pod red. J. Kmity, Poznań 1973, s. 332-333; E. Franenglas, *Odrodzenie metafizyki a podstawy humanistyki*, *Kwartalnik Filozoficzny* 1929, z. 1, s. 98-99.

28 E. Franenglas, *Odrodzenie metafizyki a podstawy humanistyki*, s. 103-106.

29 B. Suchodolski, *Przebudowa podstaw nauk humanistycznych*, s. 2 i 4-5.

30 Tamże, s. 31.

31 Tamże, s. 32.

32 Tamże, s. 31.

Ideom zawartym w obu cytowanych wypowiedziach, pozostanie Suchodolski zawsze wierny, także wtedy, gdy będzie prowadził badania antropologiczne pod wyraźnym wpływem marksizmu. Nie trudno zresztą zauważyć, że takie elementy rozumienia człowieka, jest dość łatwo pogodzić z humanizmem marksistowskim. W obydwu przypadkach człowiek jako twórca, tworzy swój świat i siebie.

Poszukując metod badania świata humanistycznego, Suchodolski krytykuje indywidualistyczne i kolektywistyczne stanowiska w pojmowaniu dziejów (ruch antypozytywistyczny zrodził się na kanwie dyskusji o metodach badań historycznych). Jest zdania, że „idea, społeczeństwo i jednostka stanowią spłot akcji i reakcji, spłot związków i zależności wzajemnych”. Zadaniem badań historycznych jest odtworzenie tego spłotu, a nie odpowiedź na źle postawione pytanie, co jest przyczyną rozwoju - idea, tendencje ducha zbiorowości, czy swobodna twórczość jednostki?<sup>33</sup>. Suchodolski bowiem zdecydowanie postuluje, że należy porzucić jednokierunkowe wyjaśnianie przyczynowe w humanistyce. Jego zdaniem wyjaśnienie jakiegoś zjawiska polega wyłącznie na określeniu różnorodnych i wzajemnych związków tego zjawiska z różnorodnymi grupami zjawisk<sup>34</sup>.

W powyższej wypowiedzi jest zawarta druga, obok stwierdzenia autonomiczności świata humanistycznego, podstawowa teza metody uprawiania antropologii filozoficznej. Jej podstawą jest konstatacja relacji zwrotnej: człowiek - świat. Wszystko, co będzie powiedziane o człowieku, będzie powiedziane w oparciu i poprzez rozumienie świata. Raz akcent zostanie położony na zagadnienia szeroko rozumianej kultury, innym razem na warunki społeczne, jak w ujęciach marksistowskich. Z drugiej zaś strony, człowiek będzie ukazywany właśnie jako twórca kultury i warunków społecznych, w których żyje. Teraz staje się bardziej zrozumiałe, jak w tak uprawianej filozofii człowieka możliwe jest znalezienie związku między badaniami, które przynależą raczej do dziedziny metodologii humanistyki, czy teorii kultury, a problemami, które związane są z antropologią filozoficzną. Z perspektywy czasu sam Suchodolski nada wczesnym swoim badaniom humanistycznym sens antropologiczny, mówiąc, że chciał, aby przedmiotem badań humanistyki były nie tyle dzieła człowieka, ale on sam<sup>35</sup>.

Jako przeciwnik naturalizmu poddaje krytyce determinizm, który usuwa pojęcie indywidualności, twórczości i spontaniczności<sup>36</sup>. Jego stanowisko względem naturalizmu nie było jednak jednolite. Mówiąc o naturalizmie racjonalistycznym doby renesansu i oświecenia, i ewolucjonistycznym XIX-tego wieku, przychylnie odnosił się do tego pierwszego<sup>37</sup>.

---

33 Tamże, s. 45.

34 B. Suchodolski, *Ideologia emigracyjna a ideologia szlachecka*, Ruch Literacki 1927, nr 8, s. 228.

35 B. Suchodolski, *Moja droga do pedagogiki. Wywiad z prof. B. Suchodolskim*, Nowa Szkoła 1974, nr 2, s. 31; *Ludzie jako przedmiot badań odrębnej nauki humanistycznej*, Ruch Literacki 1927, nr 1, s. 1-9; *Nauka o człowieku przeszłości*, Myśl Narodowa 1926, nr 10, s. 147-148.

36 B. Suchodolski, *Pozytywizm i idealizm w badaniach literackich*, Ruch Literacki 1928, nr 7, s. 194; B. Truchlińska, *Filozofia kultury Bogdana Suchodolskiego*, s. 206-207.

37 B. Suchodolski, *Naturalizm racjonalistyczny*, Oświata i Kultura 1947, nr 4, s. 177-189; *Naturalizm ewolucjonistyczny*, Oświata i Kultura 1947, nr 5, s. 283-298.



O ile w dotychczas poruszanych zagadnieniach stanowisko Suchodolskiego jest stosunkowo klarowne, o tyle w kwestii jego stosunku do historyzmu sprawa jest bardziej złożona. Przyczynę trudności Truchlińska dostrzega w wewnętrznych sporach między szkołami filozoficznymi (Dilthey, Simmel a Rickert i szkoła badeńska)<sup>38</sup>. Problem zasadniczy tkwi przede wszystkim w samej wieloznaczności terminu - „historyzm”<sup>39</sup>.

Ostatecznie można powiedzieć, że Suchodolski, budując własną koncepcję człowieka, posługuje się metodami, które można zamknąć w trzech ogólniejszych zespołach badań. Są to, badania historyczne dotyczące dziejów kultury (filozofii, nauki, literatury i sztuki). Następnie, związane z badaniem wytworów kultury, pewne badania psychiki ludzkiej. I wreszcie, analiza konkretnych warunków życia ludzkiego, całego zespołu problematyki cywilizacyjnej. Antropologia filozoficzna, którą proponuje Suchodolski, powstaje na podstawie opisu spotkania człowieka ze światem z akcentem na rzeczywistość podmiotową. W tym sensie jest to antropologia jednolita, niezależnie od wyróżnienia pewnych okresów w twórczości naszego autora i różnorodnych źródeł inspiracji, z których czerpał.

Na tej podstawie definicję filozofii człowieka, którą wypracował Suchodolski po wojnie, można uznać za reprezentatywną dla całokształtu jego badań filozoficznych nad człowiekiem. Antropologia filozoficzna szuka - zdaniem Suchodolskiego - odpowiedzi na pytanie, co stanowi istotę człowieka, podejmuje problematykę sytuacji człowieka w świecie, celów i wartości jego życia<sup>40</sup>. Na podstawie różnego w toku dziejów rozumienia wspomnianej istoty człowieka nasz autor wyróżnia trzy najbardziej znane spośród różnorodnych koncepcji człowieka. Metafizyczną (platonizm i chrystianizm), koncepcje empiryczne (historyzm, psychologizm) i koncepcję człowieka, jako istoty stwarzającej własny świat. Sam chyba jest jej przedstawicielem<sup>41</sup>. Zdaniem Suchodolskiego, nie można traktować filozofii człowieka, jako wyodrębnionej dziedziny filozofii, ponieważ w ciągu dziejowego rozwoju nie wyodrębnia się ona spośród innych dziedzin filozofii, ale coraz bardziej się z nimi zrasta. Jest to filozofia, która rozwija się i rośnie wraz z historycznym rozwojem człowieka i jego działalności<sup>42</sup>. Uwzględniając przyjęte wcześniej rozróżnienie, antropologię filozoficzną uprawianą przez Suchodolskiego, należy określić jako nurt, kierunek filozofowania, a nie odrębną dyscyplinę filozoficzną. Po tych uwagach metodologicznych można obecnie podjąć próbę systemowej rekonstrukcji koncepcji człowieka omawianego tu autora.

---

38 B. Truchlińska, *Filozofia kultury Bogdana Suchodolskiego* (chodzi o doktorat, a nie o artykuł), s. 96-97.

39 A. Bronk, *Historyzm*, w: *Encyklopedia Katolicka* t. VI, Lublin 1993, kol. 1028.

40 B. Suchodolski, *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*, s. 7; *Antropologiczne podstawy wychowania*, w: *Zarys pedagogiki*, t. I, Warszawa 1962, s. 556. Nieco inne, bardziej marksistowskie ujęcie antropologii filozoficznej pokazuje ją, jako wyższą, ponadspecjalnościową dyscyplinę, korzystającą z badań innych nauk. *Kim jest człowiek?*, s. 16-17.

41 B. Suchodolski, *Rola wychowania w społeczeństwie socjalistycznym*, Warszawa 1967, s. 200; *Antropologiczne podstawy wychowania*, s. 556-557.

42 B. Suchodolski, *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*, s. 7 i 10.

### 3. Status bytowy człowieka

#### a. Monizm czy dualizm

Skoro Suchodolski, jak zostało wyżej ukazane, w definicji antropologii filozoficznej zawarł pytanie o istotę człowieka, dlatego wypada, posługując się podstawowymi kategoriami duszy i ciała, postarać się o odpowiedź na pytanie, jak w jego koncepcji człowieka wygląda spór między monizmem a dualizmem, a także, jak z tej perspektywy jest ukazana istota człowieka. Na tak postawiony problem trzeba dać odpowiedź w nurcie filozoficznego myślenia, w którym usytuowana jest antropologia filozoficzna naszego autora. Humanistyczne teorie człowieka, a taką jest antropologia Suchodolskiego, traktują człowieka, jako podmiot aktywności kulturotwórczej. Podobnie psycholog humanistyczny nie mówi o duszy, ale o osobowości lub podmiocie zjawisk psychicznych<sup>43</sup>. Zatem problem relacji duszy do ciała i związanego z nim zagadnienia monizmu czy dualizmu w tego typu antropologii nie ma miejsca. Warto w tym miejscu dodać, że rozumienie człowieka, jako twórczego podmiotu jest stale obecne w dorobku Suchodolskiego. Ono też decyduje, mimo różnych zmian w prezentowanym przezeń stanowisku filozoficznym, o pewnej jednolitości jego koncepcji człowieka. Skoro tak, to rodzi się pytanie, czy kwestia zawarta w tytule tej części artykułu nie jest pewnym nadużyciem w stosunku do dorobku omawianego autora. Wydaje się, że nie, ponieważ na temat natury człowieka Suchodolski wypowiadał się krótko od początku swej naukowej działalności, a szerzej wypowiedział się po wojnie<sup>44</sup>.

Z okresu spotkania z chrześcijańską filozofią została do antropologii Suchodolskiego wprowadzona kategoria - „udział w bycie”. Referując dorobek myśli chrześcijańskiej, Suchodolski stwierdza, że religia chrześcijańska wypracowała określoną postawę człowieka wobec bytu. Człowiek ma zapewniony udział w bycie, którego cechuje ład i harmonia, dzięki czemu ludzkie wartości i cele posiadają obiektywny sens<sup>45</sup>. Omawiając w tym kontekście pojęcie ludzkiej duszy Suchodolski wyraża przekonanie, że w tym tradycyjnym ujęciu właśnie dusza nieśmiertelna stanowi istotę człowieczeństwa, a ciało i psychika, to drugorzędne cechy wyróżniające. Mówiąc o rozróżnieniu duszy i psychiki, opiera je na wyróżnieniu władz duszy<sup>46</sup>. Wydaje się, że takie omówienie średniowiecznej myśli chrześcijańskiej, dokonane przez Suchodolskiego, jest w miarę poprawne, z jednym wszak zastrzeżeniem. Mianowicie, trudno się zgodzić, że cała myśl średniowieczna traktuje ciało człowieka, jako drugorzędną cechę. Na kanwie tych rozważań nasz autor stwierdza, że pojęcie tak rozumianej duszy było podstawą dla koncepcji uczestnictwa człowieka w bycie<sup>47</sup>. Jak rozumieć owo uczestniczenie człowieka w bycie poprzez duszę? Być może idzie o to, że człowiek poprzez duszę uczestniczy w bycie, to znaczy ma przez nią kontakt ze światem obiektywnych i trwałych wartości. Zaproponowane ujęcie tchnie wręcz duchem Platona. Za przyjęciem takiej interpretacji zdają się przemawiać inne, króciutkie wzmianki

---

43 S. Kamiński, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, Lublin 1989, s. 164 i 280.

44 Idzie głównie o dzieło: *Kim jest człowiek?*

45 B. Suchodolski, *Skąd i dokąd idziemy? Przewodnik po zagadnieniach kultury współczesnej*, Londyn 1947, s. 124.

46 Tamże, s. 132.

47 Tamże.

o owym uczestnictwie w bycie, które można odnaleźć w późniejszych pracach Suchodolskiego. Jedna z nich znajduje się, co znamienne, w ostatniej opublikowanej przez niego w języku polskim książce<sup>48</sup>. Można chyba na koniec zaryzykować wniosek, że myśl chrześcijańską o duszy i ciele człowieka ujmuje Suchodolski monizująco. Jego zdaniem istotnym elementem człowieczeństwa jest dusza, ciało natomiast stanowi jego drugorzędną cechę. Przypomina to monizm spirytualistyczny. Po wojnie w myśl Suchodolskiego zacznie się wdzierać zupełnie inna odmiana monizmu, mianowicie monizmu materialistycznego.

Próbując dać systemową odpowiedź w kontekście filozofii marksistowskiej na pytanie dotyczące ludzkiej istoty, Suchodolski stwierdza, że nie wystarczy - idąc za potoczną świadomością - powiedzieć, że człowiek różni się od zwierząt posiadaniem duszy<sup>49</sup>. Należałoby dopowiedzieć, że w przypadku człowieka chodzi o duszę rozumną.

Pomijając jakiegokolwiek systemowe analizy, przechodzi nasz autor od razu do problematyki epistemologicznej, referując poglądy na ten temat, które pojawiły się w ciągu dziejów. Ostateczne zaś rozwiązanie problemu statusu bytowego człowieka ujmuje w duchu materializmu biologicznego i socjoprioryzmu. Zwracając uwagę na Marksowskie analizy dotyczące fizycznej budowy człowieka i jego zmysłowego wyposażenia, Suchodolski podkreśla, że ciało ludzkie jest tylko organizmem, ale równocześnie tworem społecznym, ponieważ, jak pokazał Marks, zmysły ludzkie zostały ukształtowane przez społeczną historię człowieka<sup>50</sup>. Tak oto dusza znika z pola badań Suchodolskiego, zostaje mu tylko ciało ze zmysłami. Można więc tu mówić o prezentowanym przez niego zwykłym monizmie materialistycznym czy biologicznym. Jednakże przed takim, czysto przyrodniczym czy też przyrodniczo-socjalnym traktowaniem człowieka, próbuje się Suchodolski bronić. Pod koniec cytowanej pracy mówi o egzystencji osobowej i indywidualizowanej. Samo to twierdzenie choć słuszne, nie jest jednak w żaden sposób uzasadnione<sup>51</sup>.

Niezależnie od tego, czy koncepcja człowieka zaprezentowana przez Suchodolskiego zawiera ontologiczne - a ściślej metafizyczne uzasadnienie osobowego wymiaru życia człowieka - czy też nie, trzeba podjąć próbę prezentacji jego rozumienia bytu osobowego człowieka. Nie jest to łatwe, bo Suchodolski nie widzi potrzeby różnicowania pojęć - osoby i osobowości. Ta nieściśłość, z pewnością zamierzona, pozwala mu przechodzić z płaszczyzny filozoficznej na pedagogiczną i psychologiczną. Słusznie Suchodolski zauważa, że problem osoby i osobowości został postawiony w dziejach filozofii przez chrześcijaństwo<sup>52</sup>. Ogólnie mówiąc, osobowość uważa nasz autor za pewną potencjalność. W jego rozumieniu osobowość jest związana z ludzkimi działaniami i nadziejami, ze światem, który może i powinien być ucłowieczony, z miejscem i rolą człowieka w tym świecie społecznym i wreszcie ze społecznym planowaniem i indywidualnym awansem. Osobowość jest potencjalnością, bo uzy-

---

48 B. Suchodolski, *Trzy pedagogiki*, Warszawa 1970, s. 114; *Wychowanie mimo wszystko*, Warszawa 1990, s. 13.

49 B. Suchodolski, *Kim jest człowiek?*, s. 76.

50 Tamże, s. 77-109.

51 Tamże, s. 235-236.

52 B. Suchodolski, *Problem osobowości w warunkach rewolucyjnej praktyki*, *Ruch Pedagogiczny* 1965, nr 4, s. 1-3; *Świat człowieka a wychowanie*, Warszawa 1967, s. 105.

skuje się ją w życiu, które jest otwarte ku innym, ku wspólnocie. Osobowości trzeba się po prostu dopracować<sup>53</sup>. Zatem do struktury osobowości, którą opisuje Suchodolski, należy potencjalność i jej społeczny wymiar.

W tym miejscu rodzi się pytanie o osobową tożsamość człowieka. Mimo iż Suchodolski stwierdza, że człowiek nieustannie wzbogacając swoją świadomość i przeżywa przez nowe treści i podniety, ma poczucie własnej tożsamości, to jednak nie jest do końca pewny istnienia trwałego elementu w ludzkiej osobowości. Pisze więc w związku z tym, co następuje: „Każdy człowiek ma poczucie swego ja i każdy pragnie je zachować i ocalić; każdy czuje się w pewien sposób sobą i nie chce utracić tego poczucia tożsamości. Jeśli jednak jest otwarty na rzeczy nowe, jeśli się zmienia i doznaje nowych przeżyć, dawniej nieznanymi, jeśli zaczyna wyznawać nowe poglądy - czy pozostaje tym samym, kim był? Czy też zmiany te dotyczą jakiejś powierzchownej sfery osobowości, nie naruszając jej rdzenia?”<sup>54</sup>. Akcentowanie zmienności w ujmowaniu osobowości człowieka i ukazywanie jej w kategoriach społecznych, czy wręcz politycznych, zawdzięcza Suchodolski marksizmowi<sup>55</sup>. Oczywiście, dostrzeżenie dynamizmu świata i człowieka nie jest zasługą marksistów, ani Suchodolskiego. Bardzo wcześnie, zanim doszło do rozwinięcia się marksizmu w Polsce, wybitny filozof i psycholog Józef Pastuszka zauważył, że tak akcentowany przez autorów marksistowskich dynamizm świata i człowieka, nie jest ich odkryciem, ponieważ jest obecny w literaturze filozoficznej już od bardzo dawna<sup>56</sup>.

Nieco światła na właściwe rozumienie osobowego bytu człowieka, które prezentował Suchodolski po wojnie, może rzucić jego przedwojenne piśmiennictwo filozoficzne. Suchodolski już przed wojną, a trudno w tym okresie widzieć w nim zdeklarowanego marksistę, dostrzegał dla właściwego rozwoju jednostek i kultury coś, co określał „kolektywizmem żywym”. Kolektywizm żywy umacnia jego zdaniem, więź społeczno-osobową i czyni ją głęboką. Rozchwianie zaś tej więzi jest dla Suchodolskiego, czymś złym zarówno dla jednostki, jak i dla zbiorowości<sup>57</sup>. Przed wojną także, mówiąc o podstawach zespolenia wychowania moralnego i społecznego, Suchodolski wskazał na zmianę, jaka dokonana się w rozumieniu stosunku jednostki do zbiorowości, a tym samym jak gdyby opowiedział się za tym nowym rozumieniem jednostki. Powołując się na badania psychologiczne, zwłaszcza Jamesa, i socjologiczne, głównie Vierkandta, Suchodolski przyjmuje pogląd, że jednostka i społeczność nie są pojęciami substancji, ale funkcji<sup>58</sup>. Nic dziwnego, że tego typu poglądy pozwoliły dostrzec Stanisławowi Borzymowi w rozwoju intelektualnym naszego autora zbliżenie się do pragmatyzmu<sup>59</sup>.

53 B. Suchodolski, *Problem osobowości ...*, s. 2, 4-5; *Osobowość*, w: *Encyklopedia Pedagogiczna*, s. 514.

54 B. Suchodolski, *Istota człowieka*, *Kwartalnik Pedagogiczny* 1983, nr 3-4, s. 45; *Wychowanie mimo wszystko*, s. 23.

55 B. Suchodolski, *Filozofia człowieka*, *Ruch Pedagogiczny* 1962, nr 6, s. 26; *Problem osobowości w warunkach rewolucyjnej praktyki*, s. 8-9; *Świat człowieka a wychowanie*, s. 116-117; *Rola wychowania w społeczeństwie socjalistycznym*, s. 224-228.

56 J. Pastuszka, *Materialistyczna a katolicka koncepcja człowieka*, *Przegląd Filozoficzny* 1947, z. 1-4, s. 113.

57 B. Suchodolski, *Wielkość sztuki i odrodzenie kultury*, Warszawa 1935, s. 30.

58 B. Suchodolski, *Wychowanie moralno-społeczne*, Warszawa 1936, s. 8 i 27.

59 S. Borzym, *Filozofia polska 1900-1950*, Wrocław 1991, s. 223.

Dokonując podsumowania należy stwierdzić, że w kwestii statusu bytowego człowieka, na podstawie wyżej prowadzonych analiz, da się sformułować trzy ogólne wnioski. Po pierwsze - w przedwojennym okresie swojej twórczości filozoficznej Suchodolski nie podejmuje wprost problematyki złożenia bytowego człowieka. Jednak gdyby na przyjętych wówczas przez niego założeniach próbować rozwiązać tę kwestię, oznaczałoby to przyjęcie dualistycznego rozumienia natury człowieka. Po drugie - okres zbliżenia się naszego autora do humanizmu, czy do personalizmu chrześcijańskiego w kwestii statusu bytowego człowieka nie zawierał rewolucyjnych zmian, jak można by oczekiwać, lecz był jedynie deklaratywnym opowiedzeniem się po stronie chrześcijańskiego ujęcia problematyki człowieka. I po trzecie - po wojnie poprzez marksizm Suchodolski zbliżył się do monizmu materialistycznego, przed którym jednak się bronił i którego do końca nie przyjął. Ponieważ w dorobku omawianego autora nie ma pogłębionego ujęcia ludzkiej natury, w konsekwencji nie ma także powiązania między rozumieniem natury człowieka a koncepcją osoby. Ostatecznie zatem należy powiedzieć, że Suchodolski zdaje się rozumieć człowieka, jako podmiot pewnych osobowych przeżyć i działań, jak na to wskazują pewne prowadzone przez niego przedwojenne analizy psychiki i osobowości człowieka oraz jego powojenny dorobek w tym względzie.

### **b. Rozumność, twórczość, wolność**

Spośród wielu kategorii, przy pomocy których Bogdan Suchodolski opisuje istotę człowieczeństwa, trzy wydają się mieć podstawowe znaczenie dla jego koncepcji człowieka. Są nimi: rozumność, wolność i twórczość. W rozumieniu Suchodolskiego, wymienione kategorie są ze sobą ściśle powiązane. Uzasadnia to także stronę formalną obecnych dociekań.

Należy zaznaczyć, że przedstawiając intelektualną sferę człowieka, nasz autor mówi znacznie częściej o myśleniu, niż o rozumie czy rozumności. Ponieważ trudno przyjąć myślenie bez rozumu, dlatego wydaje się, że można posługiwać się tymi obydwojema pojęciami nie zamiennie, ale ze świadomością, że ilekroć mówi się o myśleniu wskazuje się jednocześnie na ludzką rozumność.

Wydaje się, że dogodnym punktem wyjścia dla opisanego tego, w jaki sposób Suchodolski pojmuje rozumność człowieka, mogą się stać jego dociekania na temat badania i nauczania. Nasz autor wyróżnia trzy formy uczenia się. Pierwszą stanowi jego zdaniem proces nabierania sprawności intelektualnej. Drugą - gromadzenie i zapamiętywanie wiadomości, a trzecią - proces rozwoju osobowego człowieka<sup>60</sup>.

Suchodolski wyróżnia także dwa typy badacza. Pierwszy stanowią ludzie wykonujący jakikolwiek zawód, a drugi ludzie pochłonięci badaniami osobiście<sup>61</sup>. To rozróżnienie pozwala naszemu autorowi prowadzić dalsze dociekania na temat rozumienia badań naukowych. I tak, jego zdaniem, jest nieporozumieniem uważać, że nauka powstaje wyłącznie z intelektu oraz traktować badaczy jako instrumenty służące w procesie badawczym. Przeciwnie, właściwe rozumienie procesu badania, to naukowe pojmowanie ich w sensie dynamiczno-osobowego procesu, w którym następuje zespolenie badacza z nauką<sup>62</sup>.

60 B. Suchodolski, *Uspołecznienie kultury II*, s. 249.

61 Tamże, s. 253.

62 Tamże, s. 255.

W dalszych dociekaniach, dotyczących procesów uczenia się i badania, Suchodolski zauważa, że występują w nich dwie warstwy: powierzchniowa i głębsza, z których dla kształcenia i pogłębiania osobowości zasadnicze znaczenie ma warstwa głębsza<sup>63</sup>.

Ostatecznie więc, zdaniem naszego autora, uczenie się, badanie, a także nauczanie, jest procesem osobotwórczym, bowiem praca umysłowa jest ściśle związana z osobowością człowieka<sup>64</sup>. Owo powiązanie różnych czynności intelektualnych między sobą i dostrzeżenie w nich możliwości rozwoju człowieka jest, jak będzie to jeszcze okazja ukazać, czymś znamionym dla dorobku Suchodolskiego<sup>65</sup>.

Generalnie mówiąc, w pismach naszego autora trudno znaleźć dłuższą wypowiedź na temat rozumności, czy też intelektualnej sfery człowieka jako takiej. Rozważania na ten temat pojawiają się w różnych kontekstach. Uważne przesłedzenie tych wypowiedzi pozwala jednak odnaleźć w nich elementy wspólne.

W przedwojennej rozprawie Suchodolskiego o sztuce i kulturze znajduje się stwierdzenie, że człowiek jest tym czym jest, a nie tym, co sobie myśli<sup>66</sup>. W dalszym kontekście przytoczonego stwierdzenia znajdują się rozważania na temat stosunku jednostki do zbiorowości z uwzględnieniem samopoznania<sup>67</sup>. Natomiast w kontekście bliższym znajdujemy uwagę, że dla poznania samego siebie najlepsze jest wykonanie określonych prac, zadań życiowych i zawodowych, oraz uczestniczenie w realnych sytuacjach<sup>68</sup>. Na kanwie tych wszystkich wypowiedzi Suchodolski rozróżnia poznanie interpretacyjne, które uznaje za niebezpieczne ze względu na brak instancji je sprawdzających, oraz poznanie życiowe, które, jego zdaniem, zawsze służy praktyce<sup>69</sup>.

Wielką pochwałę kultury umysłowej wygłosił Suchodolski w rozprawce o wartości życia (jedna z pierwszych jego prac). Zauważa tam, że ludzkość od wieków doskonali swe środki poznawcze zdążając do prawdy. Doceniając ofiarny trud wielu uczonych nasz autor zaznacza, że nauka sprawia radość tym, którzy ją uprawiają, a wszystkim ludziom daje niezwykle skarby przyczyniając się do poprawy ich bytu<sup>70</sup>.

Wyżej przytoczone wypowiedzi upoważniają do wyciągnięcia następujących wniosków: Po raz kolejny Suchodolski ważne problemy antropologiczne rozwiązuje w odniesieniu do zbiorowości, wspólnoty, warunków społecznych. Zagadnienia związane z tym, co jest określone jako domena ludzkiej myśli, czy rozumności, omawia w kontekście konkretnych uwarunkowań społecznych, konkretnej działalności człowieka, pracy, praktyki. Koniecznie trzeba w tym miejscu zaznaczyć, że taki sposób prezentacji zagadnień, o których mowa, należy do przedwojennego, jak się powszechnie przyjmuje, niemarksistowskiego okresu twórczości naszego autora.

---

63 Tamże, s. 257.

64 Tamże, s. 260-261.

65 S. Kamiński, *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1992, s. 15, 225.

66 B. Suchodolski, *Wielkość sztuki i odrodzenie kultury*, s. 33.

67 „Problem stosunku jednostki do zbiorowości zyskuje specjalną wyrazistość w świetle pytania: w jaki sposób człowiek poznaje samego siebie? Pytanie to nie interesuje, jak się często fałszywie sądzi, jedynie anachoretów lub spowiedników. Jest to ważna sprawa życiowa, którą w różny sposób musimy wciąż rozwiązywać”. Tamże, s. 32.

68 Tamże, s. 33.

69 Tamże, s. 34.

70 B. Suchodolski, *Kochaj życie, bądź dzielny*, Warszawa 1930, s. 19-20.

Jak to już wyżej zaznaczono przy omawianiu problematyki osoby w ujęciu Suchodolskiego, ów bardzo ogólny schemat, rozwiązania problematyki antropologicznej w odniesieniu do uwarunkowań społecznych, decyduje o jednolitości jego koncepcji człowieka. Jest bardzo pojemny, stąd w ramach jego podstawowych założeń, przyjętych dla rozwiązania problemów antropologicznych, zmieści się także stanowisko marksistowskie.

Podobnie jak wcześniej, również po przyjęciu stanowiska marksistowskiego, Suchodolski nie doprecyzował swojego rozumienia rozumności, mówiąc jedynie ogólne o działaniu człowieka i o pracy. Jednakże zarówno każda ludzka praca, jak i wszelkie ludzkie działanie są nie do pojęcia, jeśli się nie uzna, że człowiek jest istotą rozumną, że do jego istoty należy rozum. Suchodolski zdaje się mieć tego świadomości<sup>71</sup>.

Pewną próbę ontologicznego osadzenia ludzkiej rozumności można odnaleźć u naszego autora w jego marksistowskim podręczniku o człowieku. Rozróżnia w nim Suchodolski świat podmiot i świat rzeczy. Pierwszy właściwy jest zwierzętom, drugi natomiast ludziom. Tylko człowiek wg Suchodolskiego jest zdolny do poznania selekcyjnego i porównującego, przewidującego i decydującego. To umysł człowieka jest narzędziem operującym kategorią rzeczowości. Dzięki temu ujęciu rzeczywistości jako zbioru rzeczy, a nie tylko jak u zwierząt, jako zespołu podmiot i sygnałów, człowiek żyje w środowisku inaczej, niż zwierzęta<sup>72</sup>.

Poza tym człowiek, jak zaznacza nasz autor, różni od zwierzęcia tym, że ma świadomość samego siebie jako podmiotu. Ponadto człowiek jest zdolny do przeżyć ironii i humoru, i wreszcie potomstwo ludzkie rozwija się zupełnie inaczej, niż zwierzęce<sup>73</sup>. Uwagi na temat rozumnej sfery życia ludzkiego poczynił Suchodolski porównując człowieka i zwierzę. Czytelnik jego pracy oczekuje, że wróci do tej problematyki w rozdziale mówiącym o człowieku, jako istocie przewyżniającej materię, przestrzeń i czas, bo przecież to, że człowiek jest w stanie te rzeczywistości jakoś ogarnąć i przekroczyć, że jest istotą transcendentną w stosunku do świata materialnego, może być uwarunkowane jedną podstawową ludzką cechą - właśnie jego rozumnością. Niestety, analizując owe przewyżczenie świata materialnego przez człowieka, Suchodolski koncentruje się na refleksji o pracy, technice, sztuce, wyobraźni i wolności<sup>74</sup>.

Była już o tym mowa wyżej, że zdaniem Suchodolskiego człowiek jest istotą mającą świadomość własnej podmiotowości. Należy dodać, że w generalnym rozumieniu

71 „Człowiek - stwierdza Suchodolski - okazuje się istotą, która prowadzi wieloraką działalność i która, dzięki tej działalności, stwarza wieloraką rzeczywistość własnego życia. Ten świat ludzkich dzieł, aczkolwiek stworzony i przetwarzany przez człowieka, ma także i własną logikę trwania i rozwoju; jest bliski i daleki człowiekowi, jest mu posłuszny i oporny, sprzyjający i wrogi. Człowiek nie może być człowiekiem, jeśli nie stwarza tego przedmiotowego świata; człowiek przestaje być człowiekiem, jeśli mu ulega. Właśnie dlatego człowiek musi poznawać strukturę i prawa przedmiotowego świata, który tworzy, aby swoją twórczość rozwijać dalej i aby przewyższać powstające w tym świecie alienacje”. B. Suchodolski, *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*, s. 19. Bez założenia rozumności człowieka nie da się pojąć kontaktu człowieka z obiektywną, logiczną i kierującą się własnymi prawami rzeczywistością.

72 B. Suchodolski, *Kim jest człowiek?*, s. 49-50, 54.

73 Tamże, s. 63-65.

74 Tamże, s. 115-156.

człowieka, marksiści przyjmowali, iż do komponentów ludzkiej natury należy rozumność i wolność<sup>75</sup>.

Jego zadaniem człowiek nie jest myśleniem. W stwierdzeniu tym (a zostało ono wypowiedziane przed wojną), implicite jest zawarta myśl o podmiotowości człowieka. Istnieje zatem, w kwestii podmiotowego rozumienia człowieka u naszego autora ciągłość myśli. Można więc stwierdzić, że wg Suchodolskiego człowiek jest podmiotem, dodajmy - uwzględniając rozważania poprzedniej części artykułu - osobowym podmiotem, którego zasadnicze cechy czy wymiary, stanowią: rozumność, a następnie twórczość i wolność.

Kontynuując rozważania o znaczeniu rozumności w Suchodolskiego koncepcji człowieka, należy jeszcze zaprezentować wypracowaną przez niego doktrynę o myśleniu alternatywnym. Zanim bliżej zostanie ono ukazane, trzeba dla jedności wywodu pokrótce naszkicować kontekst, w którym padły uwagi na jego temat. I tak Suchodolski zauważa, że nowoczesna cywilizacja, w jakiej znalazł się człowiek końca XX-go stulecia, wymaga nowoczesnej edukacji intelektualnej. Nowy, postulowany przez niego typ uczenia winien uwzględniać cztery elementy. Powinien mianowicie uwzględnić problematykę twórczości, docenić myślenie alternatywne, uwzględnić myślenie nieracjonalistyczne - typu intuicyjnego, i wreszcie zająć się problematyką rzeczywistości<sup>76</sup>.

W innym miejscu Suchodolski podkreśla znaczenie myślenia globalnego dla zrozumienia, że nowoczesna cywilizacja ogarnia cały glob ziemski siecią powiązań i zależności, a także myślenia humanistycznego ukazującego system wartości, wedle którego winno być kształtowane życie ludzkie<sup>77</sup>.

Jeśli chodzi o myślenie alternatywne to, zdaniem Suchodolskiego, jego znaczenie bierze się stąd, że cywilizacja współczesna znalazła się na rozdrożu<sup>78</sup>. Charakterystyczne dla niej są określone zagrożenia. Największe spośród nich to: wojna, zniszczenie środowiska naturalnego, walki i napięcia społeczne, analfabetyzm, kryzys religijny, zagrożenie praw człowieka<sup>79</sup>.

Myślenie alternatywne jest wobec takiej rzeczywistości myśleniem kwestionującym i rewolucyjnym. Przeciwwstawia się ono myśleniu akceptującemu aktualną rzeczywistość, mającemu, zdaniem Suchodolskiego, swoje korzenie w koncepcjach religijnych, filozofii Hegla, a także w ewolucjonizmie<sup>80</sup>.

Nietrudno zauważyć, że w tych rozważaniach nasz autor odcina się od determinizmu oraz obiektywizmu heglowskiego i biologicznego, a pośrednio także od marksizmu, który te wątki zawiera. Oczywiście, samo myślenie alternatywne zostało przez Suchodolskiego opisane niejako językiem marksistowskim, niemniej jednak podkreśla on, że można owo myślenie alternatywne, które jest myśleniem niepokoju, ryzyka i wizji, opisać także przy pomocy innych filozofii (właściwie chodzi tu o opis rzeczywistości, do której to myślenie się odnosi)<sup>81</sup>.

---

75 S. Kowalczyk, *Marksistowska koncepcja człowieka*, Chrześcijanin w Świecie 1972, nr 5, s. 23.

76 B Suchodolski, *Wychowanie mimo wszystko*, s. 235-237.

77 Tamże, s. 251-252..

78 Tamże, s. 268.

79 Tamże, s. 268-270.

80 Tamże, s. 271.

81 Suchodolski wskazuje obok filozofii marksistowskiej filozofię Bergsona i jej podobne używając pojęcia - "elan vital"; Por. Tamże, s. 272-273.



W kontekście rozważań na temat myślenia alternatywnego padają ważne słowa Suchodolskiego o transcendencji człowieka wobec rzeczywistości. Ludzkiemu istnieniu, podkreśla nasz autor, patronują: Prometeusz - poprzez naukę i sztukę, oraz Orfeusz - poprzez muzykę i poezję. Ujęte w takiej perspektywie, myślenie alternatywne wydaje się być zakorzenione w ludzkiej istocie, ponieważ uczy buntu i wznoszenia się ponad zastaną rzeczywistość<sup>82</sup>.

Dla naszego autora jest oczywiste, że z owym dynamizmem myślenia alternatywnego łączy kreatywność człowieka. Myślenie alternatywne szuka przymierza z naszymi siłami twórczymi<sup>83</sup>.

Poruszając problem myślenia, ukazany w pismach Suchodolskiego, nie sposób pominąć jego typologii myślenia naukowego. Dywagując na temat jedności i wielorakości myślenia naukowego, Suchodolski wyróżnia, w oparciu o kryterium jego historycznego rozwoju, sześć typów tego myślenia. Pierwszy z nich, to myślenie formalne, obecne w logice i matematyce. Drugi typ myślenia naukowego - to myślenie eksperymentalne, związane z weryfikacją sądów poprzez obserwację; kształtuje się ono szczególnie aktywnie od renesansu. Trzeci typ myślenia naukowego zmierza do ustalenia pewnych ogólnych praw, lecz nie w duchu pozytywistycznym, lecz w tej formie, którą zaprezentowali Rickert i Windelband. Czwarty typ omawianego myślenia wyrósł w XIX wieku i ma za przedmiot wytwory człowieka i działalność społeczną ludzi (można je określić, jako myślenie obecne w naukach humanistycznych). Piąty typ - to myślenie pragmatyczne właściwe takim naukom, jak medycyna, pedagogika, ekonomia, teoria prawa. I wreszcie szósty typ myślenia naukowego - to występujące w estetyce lub etyce myślenie wartościujące i normatywne<sup>84</sup>.

W świetle powyższych rozważań można zatem przyjąć, że Suchodolski ukazuje rozumność człowieka poprzez ukazanie różnych typów myślenia jako jej przejawów. Ponadto w problematykę rozumności, myślenia, uwikłana jest koncepcja całej rzeczywistości Suchodolskiego. Jak to wyżej zostało ukazane, przy okazji wyróżnienia myślenia akceptującego i alternatywnego nasz autor dotyka problematyki ogólnobytowej mówiąc o determinizmie heglowskim i o możliwości jego przewyciężenia. Taka kolejność stawiania zagadnień filozoficznych jest, jak wiadomo, właściwa nurtom idealistycznym, które poprzez różnorakie analizy procesów myślowych starają się ukazać całą rzeczywistość.

Przystępując do zaprezentowania drugiej cechy - kategorii bytu ludzkiego, ważnej dla przedstawienia omawianej koncepcji człowieka, należy zwrócić uwagę na samo podstawowe rozumienie tej kategorii przez Suchodolskiego. Zauważa on mianowicie, że pojęcie twórczości zmienia ciągle swój sens. Do niedawna oznaczało ono wybitną działalność w dziedzinie sztuki. Dzisiaj rozumiane jest bardzo szeroko, ponieważ mówi się o twórczości naukowej i technicznej, o twórczym rozwijaniu ideologii, o twórczej działalności społecznej, o twórczym uczestnictwie w kulturze, a nawet o twórczości u dzieci, stwierdza Suchodolski<sup>85</sup>.

---

82 Tamże, s. 273-274.

83 Tamże, s. 275.

84 B. Suchodolski, *Świat człowieka a wychowanie*, s. 236-240.

85 B. Suchodolski, *Trzy pedagogiki*, s. 238-239; *Twórczość jako styl życia*, *Studia Filozoficzne* 1975, nr 10-11, s. 97.

Naszym zdaniem to bardzo szerokie rozumienie twórczości przez Suchodolskiego, upoważnia do traktowania jej jako podstawowej cechy, kategorii bytu ludzkiego w jego ujęciu. Taki wniosek bierze się stąd, że w tego typu antropologii, co antropologia omawianego tu autora, dochodzi się do ukazania człowieka, poczynając od analizy ludzkiej działalności obecnej w świecie. Skoro zaś twórczość, jest niejako związana z każdą autentycznie ludzką działalnością, bodaj w formie postulatu, można ją uznać za kategorię uniwersalną, a zatem właściwą dla każdego ludzkiego bytu. Na marginesie można dodać, że nie ma chyba pracy Suchodolskiego, a jest ich wiele, w której by owa kategoria „twórczości” nie występowała.

Jest rzeczą zrozumiałą, że dla autora, który wyrósł, jak podkreślano wcześniej, na pedagogice kultury i który wypracował już przed wojną koncepcję uspołecznienia kultury, pojęcie twórczości musi być bardzo bliskie. W samej nazwie uspołecznienia kultury zawiera się bowiem aspekt uniwersalnego, a przynajmniej bardzo szerokiego rozumienia kultury i związanego z nią pojęcia twórczości<sup>86</sup>.

W wypracowanej przez siebie już przed wojną koncepcji twórczości, widział Suchodolski przezwyciężenie podstawowego przeciwieństwa obecnego w ludzkim życiu, mianowicie jego trwałości i jednocześnie zmienności. Zdaniem naszego autora to przezwyciężenie jest możliwe właśnie w twórczości, ponieważ, jak stwierdza: „akt twórczy ma sam w sobie swą wartość, niezależnie od tych, które po nim przyjdą”. Akty twórcze przypominają ogniwa łańcucha, dlatego ich szeregu nie można traktować jako stopni, z których każdy ma sens, bo prowadzi do następnego. To wielkie prawo twórczości - zdaniem Suchodolskiego - ma charakter uniwersalny, ponieważ obowiązuje przede wszystkim w sztuce, ale również w nauce, moralności i polityce<sup>87</sup>. Kategoria twórczości jest bardzo istotna dla prezentowanej koncepcji człowieka. Obecna w całym dorobku filozoficznym Suchodolskiego, decyduje naszym zdaniem w dużej mierze o swoistej jedności jego koncepcji człowieka. To m. in. dzięki niej nasz autor mógł pracować twórczo po wojnie w dziedzinie antropologii, nie musząc tak radykalnie jak inni odcinać się od swojego dotychczasowego dorobku. Twórczość bowiem, rozumiana zwłaszcza jako autokreacja, pozostawała w zgodzie z marksistowskim rozumieniem człowieka.

Wielkie znaczenie kategorii twórczości zostało wyakcentowane przez Suchodolskiego zwłaszcza w jego koncepcji wychowania dla przyszłości, gdzie podkreślał rolę twórczości w wychowaniu osobowości. Dzięki twórczości, stwierdza Suchodolski, ludzie są zdolni tworzyć własne życie<sup>88</sup>. Twórczość wyrażona w ekspresji własnej osobowości jest jednym z podstawowych (obok stwarzania własnych i przeżywania cudzych dzieł) rodzajów twórczości<sup>89</sup>.

---

86 B. Suchodolski, *Uspołecznienie kultury II*, s. 154nn.

87 B. Suchodolski, *Wielkość sztuki i odrodzenie kultury*, s. 50.

88 B. Suchodolski, *Wychowanie dla przyszłości*, Warszawa 1968, s. 259-260. „Twórczość jest bowiem tym niezwykłym mostem, który przerzuca człowiek między sobą i światem, aby przejść ponad chaosem żywiołów w swe własne królestwo. Dzięki twórczości staje się człowiekowi posłuszna materia, a w kształcie jej nadawanym - zarówno przez technikę, jak i sztukę - znajduje on siebie samego, powiększonego do granic tej rzeczywistości, nad którą panuje. Twórczość jest równocześnie tą działalnością człowieka, która nie wymaga utylitarnych uzależnień; ma sama w sobie swe własne uzasadnienie”. Tamże, s. 260.

89 B. Suchodolski, *Istota człowieka*, s. 46.

Podstawowa teza, ukazująca marksistowską samokreację, brzmi: „człowiek tworzy się sam w toku własnej działalności”. Zapoznanie twórczego charakteru ludzkiej działalności prowadzi - zdaniem Suchodolskiego - do alienacji<sup>90</sup>. Mówiąc ogólnie, poprzez analizę społecznej działalności człowieka, szczególnie jego działalności kulturalnej, a także poprzez analizę twórczego działania w sferze pracy i techniki można - zgodnie z myślą omawianego autora - najlepiej scharakteryzować człowieka, przyjmując, że jest on stworzeniem tworzącym - „homo creator”<sup>91</sup>.

Było to ujęcie całkowicie zgodne z marksistowskim wzorcem osobowym człowieka, którego zasadnicze cechy stanowiły - aktywność i twórczość<sup>92</sup>. Niestety, w tej koncepcji twórczości, tkwiła także jedna z głównych przyczyn odrzucenia Boga w marksizmie. Bowiem już nie Bóg jest stwórcą człowieka i świata, ale człowiek - „creator” jest stwórcą i siebie i świata<sup>93</sup>.

Ostatecznie - zdaniem naszego autora - główna treść ludzkiej istoty przejawia się w autokreacji oraz tworzeniu przez człowieka własnego świata<sup>94</sup>.

Na kanwie prezentacji kategorii twórczości tak mocno akcentowanej przez Suchodolskiego, należy być może szukać związku jego filozoficznej refleksji z myślą Stanisława Brzozowskiego, która naszemu autorowi była znana, pamiętając przy tym ciągle o bardzo ważnym w życiu Brzozowskiego spotkaniu z marksizmem.

Poprzez swoją filozofię czynu, Brzozowski sprowadzał wszystkie wartości do ekspresji niepowtarzalnego indywiduum. W ten sposób starał się ocalić ideę twórczości traktowanej jako wyzwanie rzucone różnorodnym wersjom przyrodniczego determinizmu. A czynił to właściwie w nawiązaniu do fichteańsko-nietzscheańskiej kategorii twórczości<sup>95</sup>.

Następnie zbliżywszy się do Marksa, Sorela i Bergsona w ramach ontologii kultury, Brzozowski zbudował antropocentryczną filozofię pracy. W tej fazie twórczości, dając ontologię kultury, sprzeciwiał się pozytywizmowi ewolucjonistycznemu i romantyzmowi. Jego filozofia pracy miała przekroczyć ewolucjonistyczną wiarę w postęp oraz romantyczne ubóstwienie samowystarczalnej jaźni, uznając od strony pozytywnej świat jako istniejący tylko dzięki temu, że znaczenie nadaje mu zbiorowy wysiłek ludzkości. W ten sposób można było usiłować ocalić godność człowieka jako inicjatora świata. Kołakowski uważa tę koncepcję Brzozowskiego za przeróbkę kantyizmu w duchu marksistowskim<sup>96</sup>.

Jeżeli przyznać słuszność Kołakowskiemu, a nie ma w tym wypadku powodów by uczynić inaczej, to - ogólnie rzecz ujmując - w myśli Brzozowskiego obecne są zarówno wątki kantowskie poprzez fichteańsko-nietzscheańską kategorię twórczości - jak również marksistowskie. Podobnie u Suchodolskiego, w jego przedwojennej pedagogice kultury odnajdujemy wątki kantowskie, zaś w powojennej jego twórczości -

---

90 B. Suchodolski, *O pedagogikę na miarę naszych czasów*, Warszawa 1959, s. 464.

91 B. Suchodolski, *Kim jest człowiek?*, s. 232-233.

92 M. Fritzhand, *Myśl etyczna młodego Marksa*, Warszawa 1978, s. 157-158; J. Kuczyński, *Homo creator. Wstęp do dialektyki człowieka*, Warszawa 1979.

93 M. Fritzhand, *Człowiek, humanizm, moralność*, Warszawa 1966, s. 157-161.

94 B. Suchodolski, *Filozofia człowieka*, s. 495-496.

95 L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu. Powstanie, rozwój, rozkład*, Londyn 1988, s. 538-553.

96 Tamże, s. 540-541.

nurt myślenia marksistowskiego. Rodzi się w związku z tym pytanie: Czy zatem nasz autor przywiązywanie tak wielkiej wagi do kategorii twórczości w całym swym antropologicznym filozofowaniu zawdzięcza Brzozowskiemu, o którym napisał pokaźną rozprawę? Czy też jest to jego własna koncepcja? Ścisłe związki Suchodolskiego z dorobkiem Brzozowskiego skłaniają do wniosku, że nie był w tym względzie oryginalny.

We wspomnianej rozprawie Suchodolski zwrócił uwagę, że Brzozowski nie zaakceptował marksizmu jako teorii, ale w swojej marksistowskiej filozofii pracy wyekspozował siły twórcze i technikę. Jego socjalizm obywatel się bez takich pojęć, jak walka klas, własność prywatna, kapitał, dyktatura proletariatu<sup>97</sup>.

W tym kontekście należy zwrócić uwagę na kolejne podobieństwo między Brzozowskim, a Suchodolskim. Idzie o to, że nasz autor, który słusznie potrafił zauważyć nieideologiczność marksizmu Brzozowskiego, z akcentem na kategorię twórczości, sam w swojej koncepcji również ukazuje człowieka, jako istotę działającą, twórczą.

Gdyby w swojej spuściźnie filozoficznej Suchodolski mocniej wyakcentował podmiotową stronę kategorii twórczości (niestety marksizm to uniemożliwia), a mniej jej społeczno-kulturowy kontekst, jaśniejsza do zrozumienia i opisanego byłaby cała jego koncepcja osoby i osobowości. Ponieważ tak naprawdę nie idzie tu tylko o rozłożenie akcentów, ale o konfrontację, w której dochodzi do zakwestionowania koncepcji człowieka osoby. Bo, albo w owym czynie ludzkim, z elementami autokreacji, istotną rolę przypisuje się czynnikom zewnętrznym, minimalizując podmiotowe, czy też na odwrót, albo widzi się równowagę między nimi.

W kontekście polemiki z marksizmem, Karol Wojtyła zauważa, że ludzkie działanie, czyli czyn, jest zarazem „przechodnie” - gdy szuka wyrazu i skutku w zewnętrznym świecie i obiektywizuje się w jakimś wytworze, oraz „nieprzechodnie” - jeśli pozostaje w podmiocie. Podejmując bowiem działanie, człowiek nie tylko spełnia czyny, ale także spełnia w nich siebie. W tym sensie marksistowska wizja praxis jest ograniczeniem, bo uwzględnia tylko jeden wymiar czynu - jego aspekt przechodni<sup>98</sup>.

Okazuje się, że kategoria twórczości (ponieważ ma ona szczególnie bardzo szeroki zakres u naszego autora, dlatego zestawia się ją zarówno z czynem ludzkim jak i z marksistowską praxis) w sposób decydujący wpływa na ostateczne rozwiązanie referowanej koncepcji człowieka, a nawet całej rzeczywistości.

Dla zobrazowania tej szczególnej roli kategorii twórczości warto jeszcze raz przypomnieć, że przeakcentowanie w określonej antropologii twórczych sił człowieka może prowadzić do ateizmu (marksistowskie „homo creator”). Tymczasem kontynuatorzy klasycznego nurtu filozofii, w twórczości - zwłaszcza twórczości kulturalnej - widzą dowód nieśmiertelności duszy<sup>99</sup>. Oczywiście czym innym jest problem ateizmu, a czym innym problem nieśmiertelności duszy. Tu chodzi tylko o próbę ukazania do jak różnych celów może być używana kategoria twórczości.

---

97 B. Suchodolski, *Stanisław Brzozowski. Rozwój ideologii*, Warszawa 1933, s. 140-141; W. Mackiewicz, *Filozofia współczesna w zarysie*, Warszawa 1994, s. 76.

98 K. Wojtyła, *Problem konstytuowania się kultury poprzez ludzką praxis*, Roczniki Filozoficzne 1979, z. 1, s. 11; R. Butiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, Lublin 1996, s. 412.

99 T. Sosnowski, wypowiedź w: B. Bejze, *Aktualna problematyka antropologii filozoficznej*, Studia Philosophiae Christianae 1969, nr 2, s. 28; J. Pastuszka, *Psychologia ogólna*, Lublin 1961, s. 460-463.

Trzecia kategoria, przy pomocy której Suchodolski opisuje człowieka, to kategoria wolności. Jakkolwiek by nie interpretować kategorii poprzedniej - twórczości, to zawsze prowadzić będzie ona do uznania wolności istoty tworzącej. Skoro zatem człowiek, przez własną działalność tworzy sobie świat, równocześnie poprzez to samo manifestuje swoją wolność. Suchodolski ma pełną tego świadomość.

W takim ujęciu wolność byłaby kategorią autonomiczną i obok innych tworzyłaby autonomię człowieka. Niestety, o wolności ukazanej przez naszego autora tak powiedzieć nie można, skoro pod koniec życia (kiedy już nie musiał okazywać posłuszeństwa marksistowskiej ideologii) stwierdza, iż egzystencja człowieka, włączona w rzeczywistość społeczną, zachowuje pewną niezależność<sup>100</sup>.

W okresie przedmarksistowskim Suchodolski wypowiadając się - dla celów wychowawczych o ludzkiej woli - opisał ją w języku klasycznej filozofii, żeby nie powiedzieć chrześcijańskiej<sup>101</sup>. Jednakże potem, w koncepcji jego wizji pedagogicznych i związanych z nimi teorii antropologicznych i społecznych, takie powiązanie rozumu i woli nie będzie już możliwe. Skoro rozum ludzki nie uzgadnia się z rzeczywistością, ale ją tworzy, to i miejsce woli jest wówczas inne. Pozornie mogłoby się wydawać, że wola ludzka będzie wówczas jeszcze bardziej autonomiczna, skoro związana jest z nieskrępowaną kreatywnością człowieka<sup>102</sup>. Tak jednak nie jest, skoro zgodnie z marksizmem tworzenie się ludzkiego świata i człowieka oraz ich zmienności dokonuje się wedle ściśle określonych praw. Nie ma wątpliwości, że Suchodolski godził się na determinizm marksistowski.

Tak więc wolność opisana została przez Suchodolskiego jakby w dwóch aspektach. Po pierwsze, jako kategoria autonomiczna - w ścisłym powiązaniu z ludzką twórczością, a po drugie jako uświadomiona konieczność - w duchu marksistowskiego determinizmu.

Twórczość - zdaniem naszego autora - likwiduje obawy, lęki i samotność. To w niej człowiek akceptuje swą wolność, jako potwierdzenie siebie w świecie i przez świat<sup>103</sup>. Przez twórczość człowiek sięga do głębszych wymiarów swojej wolności i przez nią staje się autonomicznie wolny<sup>104</sup>. Tak więc Suchodolski uważa wolność za rzeczywistość nieustannie zdobywaną w obiektywnych warunkach<sup>105</sup>.

Konsekwencją takiego ujęcia wolności był zgłoszony przez naszego autora postulat wychowania dla wolności. Owo wychowanie człowieka do wolności dokonuje się jego zdaniem w kontekście akcji przebudowy społecznej, która poprzez program - tu używa czystej frazeologii marksistowskiej - demokracji socjalistycznej, daje obywatelom współudział w zarządzaniu krajem<sup>106</sup>. Sam zaś program wychowania do

100 B. Suchodolski, *Wychowanie mimo wszystko*, s. 22.

101 „Dobra wola nie powinna być ślepa, ale bystra myśl powinna stawać na usługach dobra”. *Wychowanie moralno-społeczne II*, s. 15.

102 Już samo powiązanie wolności z twórczością może być interpretowane jako rodzaj determinizmu.

103 B. Suchodolski, *Labirynty współczesności*, s. 69.

104 „To twórczość daje ludziom maksymalną wolność, jaka jest im dostępna”. I dalej: „Twórczość zapewnia nam wolność innego rodzaju; ludzie, którzy dojrżeli do życia twórczego, są nie tylko ludźmi gotowymi „wytrzymać ciężar wolności” - są rzeczywiście i autentycznie ludźmi wolnymi”. Tamże, s. 136-137.

105 Tamże, s. 138.

106 Tamże.

wolności wymaga odpowiedniej organizacji, ale - i to jest zdaniem Suchodolskiego najważniejsze - przede wszystkim maksymalnego zaangażowania osobowości. Rozbudzenie i rozwijanie zamiłowań i uzdolnień, stanowi naczelne zadanie takiego wychowania<sup>107</sup>.

Z powyższego jasno widać, że nasz autor posługuje się sposobem ukazywania problemu wolności właściwym dla ducha i języka marksizmu. Trudno jest mu więc uciec od różnego rodzaju determinizmu (jeśli nie biologicznego, to społecznego) i obronić autonomię człowieka i jego autentyczną wolność<sup>108</sup>. W sposób typowy dla rozwiązań marksistowskich Suchodolski wiąże wolność z koniecznością. Jego zdaniem, konieczność zapewnia człowiekowi tożsamość i trwałość egzystencji indywidualnej, wolność natomiast umożliwia mu przekroczenie osiągniętego stanu i wzbogacenia tożsamości<sup>109</sup>. Nasz autor mówi o dobrej i złej konieczności, oraz o dobrej i złej wolności. Zła wolność, to bunt i sprzeciw, to wolność pusta, chaotyczna, przekorna, bezpłodna i izolująca jednostkę. Zaś wolność dobra to taka, która stwarza atmosferę dla twórczych wysiłków człowieka<sup>110</sup>.

Mogłoby się wydawać, że związanie wolności z twórczością pozwoli Suchodolskiemu oderwać się od marksistowskiego determinizmu. Niestety, ostatecznie wolność dla naszego autora, to tylko margines swobody, którym dysponujemy będąc z konieczności takimi, jakimi jesteśmy<sup>111</sup>. Co więcej, ta peryferyjnie rozumiana wolność, powoduje tragizm egzystencji ludzkiej<sup>112</sup>.

Przystępując do pewnej oceny rozumienia wolności przez Suchodolskiego, należy stwierdzić, że za wyjątkiem kategorii twórczości o niemarksistowskim rodowodzie, jego koncepcja wolności przedstawiona została w duchu materializmu dialektycznego, łączącego ściśle zagadnienie wolności z zagadnieniem konieczności. Miało to oczywiście swe źródło w filozofii Hegla<sup>113</sup>.

Powiązanie twórczości z wolnością w koncepcji człowieka Suchodolskiego zdaje się zawierać pewną sprzeczność. Twórczość bowiem, nawet opisana w języku marksistowskim, wydaje się wtedy tylko mieć sens, gdy jest związana z autonomicznie ujętą wolnością, bowiem ich związek ze sobą musi być adekwatny. Deterministycznie ujęta wolność nie może być sprzymierzeńcem twórczości, ponieważ w skrajnym przy-

---

107 Tamże, s. 142-143.

108 B. Suchodolski, *Kim jest człowiek?*, s. 267-272.

109 B. Suchodolski, *Kształt życia*, s. 20-21.

110 Tamże, s. 70-71.

111 Tamże, s. 99.

112 „Gdy nic dziś nie poręcza naszych czynów - ani Bóg, ani historia - musimy samotni w tym świecie i ponad wszelkie wyrachowanie korzyści odważni iść tą właśnie wybraną drogą, przez zwycięstwa i klęski, świadomi tego, iż tragiczny triumf jest najwyższą i najtrudniejszą wolnością człowieka”, B. Suchodolski, *Labirynty współczesności*, s. 154.

113 M. Gogacz, *Zagadnienie wolności woli w marksizmie*, Roczniki Filozoficzne 1964, z. 1, s. 67; zob. Tenże, *Ontyczne wyznaczniki wolności woli ludzkiej według marksizmu*, Studia Philosophiae Christianae 1968, nr 2, s. 5-20. Z. Kuderowicz, *Hegłowska dialektyka wolności*, w: *Antynomie wolności. Z dziejów filozofii wolności*, Warszawa 1966, s. 274-296; S. Kowalczyk, *Marksistowska a chrześcijańska koncepcja wolności*, Collectanea Theologica 1972, nr 2, s. 53-70; W. Mejsbaum, *Konstrukcja wolnej woli*, Studia Filozoficzne 1971, nr 1, s. 137-148; M. Fritzhand, *W kręgu etyki marksistowskiej. Szkice i polemiki etyczne*, Warszawa 1966, s. 156-169.

padku ją wręcz umożliwia, skoro wszystko od strony ontologicznej jest z góry określone. Tymczasem Suchodolski opiewa nieskrępowaną twórczość łącząc to z deterministycznym rozumieniem wolności. Może zatem należy przyjąć, że twórczość uwarunkowana obiektywnie determinuje wolność (zgodnie z myślą Suchodolskiego wolność zdobywana jest poprzez twórczość), ale wówczas cała koncepcja twórczości, jako kategoria autonomiczna, legnie w gruzach, a koncepcja człowieka, budowana w oparciu o nią, okaże się absurdalna. Wypada pozostać przy bardziej wyważonych i mniej uproszczonych interpretacjach.

Pora więc postawić pytanie: czy cała koncepcja wolności B. Suchodolskiego jest po prostu marksistowska? Aby dać odpowiedź na to pytanie, należy jeszcze raz wrócić do związku wolności z twórczością. Wydaje się, że nie był to czysty marksizm, gdyż wolność jest u Suchodolskiego powiązana z twórczością rozumianą znacznie szerzej - jak starano się wyżej ukazać - i bardziej podmiotowo, niż w marksistowskiej praktyce. Gdyby twórczość w rozumieniu naszego autora utożsamiała się z praktyką, wówczas odpowiedź na postawione pytanie byłaby jednoznaczna.

Tym bardziej wniosek taki wydawałby się słuszny, że przy dość nieściśłym wyrażaniu się Suchodolskiego, łatwo dokonać uproszczenia stwierdzając, że jego rozumienie kreatywności i autokreatywności człowieka, to tylko jedna z postaci ogólnie pojętej marksistowskiej wolności, która jest ściśle uzależniona od wiedzy człowieka i jego panowania nad przyrodą<sup>114</sup>.

Aby obronić pewną autonomię ludzkiej wolności w ujęciu Suchodolskiego, należy z całą mocą zaznaczyć, że dla koncepcji człowieka, ukazanej przez niego, ważny jest postulat ciągłego rozwoju całej osobowości, a to oznacza jednocześnie postulat stawiania się bardziej wolnym poprzez różne dziania (twórczość). Postulat ten jest nie do przyjęcia z punktu widzenia konsekwentnego determinizmu marksistowskiego. Dla poparcia powyższego argumentu należy przypomnieć, że koncepcja dynamicznego podmiotu (osoby, osobowości) ma swoje fundamenty już w przedwojennym dorobku Suchodolskiego, wolnego jeszcze od wpływów marksizmu.

Analizy dokonane w niniejszym punkcie pozwalają stwierdzić, że Bogdan Suchodolski do opisu człowieka używa trzech zasadniczych kategorii: rozumności - myślenia, twórczości i wolności. Podstawą dla jego koncepcji człowieka jest kategoria twórczości, która w dynamicznej wizji ludzkiego osobowego podmiotu odgrywa szczególną rolę. Pozwala ona bowiem coraz pełniej realizować istotę człowieczeństwa, czy wręcz pozwala stawać się człowiekiem.

Ukazanie tych podstawowych kategorii, cech człowieka, pozwala teraz zaprezentować, jak przy ich pomocy każdy człowiek może realizować swoje życie dążąc ku właściwej sobie pełni.

### **c. Formy życia duchowego a style życia**

Dociekania prowadzone w poprzednim paragrafie pozwalają stwierdzić, że cała prezentowana przez Suchodolskiego problematyka antropologiczna rodzi się na styku człowiek - świat. Pojęcie „świat” oznacza zarówno kulturę, jak i cały kontekst społeczny ludzkiego życia. Oznacza przede wszystkim, choć nie tylko, ludzki świat.

Suchodolski ma świadomość, że sposób bycia człowieka w świecie może być bardzo różny. Dla określenia tej różnorodności bycia człowieka w świecie postuluje

114 M. Gogacz, *Zagadnienie wolności woli w marksizmie*, s. 66.

się terminem „styl życia”. Egzystencja człowieka wyraża się jego zdaniem w stylu życia<sup>115</sup>.

Wychodząc od pewnych wyjaśnień słownikowych Suchodolski stwierdza, że pojęcie „stylu życia” obejmuje dwa zespoły faktów. Pierwszy zespół obejmuje zachowania - wyznaczone przez materialne i społeczne czynniki, a drugi - te zachowania, w których jednostka ludzka podkreśla swoją indywidualność poprzez osobiste decyzje i swój punkt widzenia<sup>116</sup>.

Ostatecznie - zdaniem naszego autora - na styl życia składałyby się takie cechy jak: uległość i naśladownictwo, ale także próby zdobycia wolności i oryginalności, i wreszcie własna odkrywczą twórczość człowieka<sup>117</sup>.

Choć nasz autor uważa, że wspomniana dwoistość w rozumieniu stylu życia jest ważna i interesująca, to dla niego godna analiz jest zwłaszcza ta sfera, na którą składa się zespół faktów związanych ze stylem życia, które nazywa się świadomym, refleksyjnym działaniem, gdzie dokonuje się wyboru wartości. Suchodolski nazywa tę sferę „drugim piętrem” stylu życia<sup>118</sup>.

Nie wymaga - jego zdaniem - tłumaczeń „pierwsze piętro” stylu życia, czyli sfera uległości człowieka wobec rygorów i wzorów społecznych i kulturowych. W tej sferze wszystko jest zrozumiałe, choć czasami bywa kwestionowane. Trzeba natomiast podjąć analizę owego „drugiego piętra” stylu życia, które się konstituuje jako rzeczywistość indywidualna, z uwzględnieniem wyboru<sup>119</sup>.

Styl życia nie jest tylko, jakby wskazywało samo określenie, zwykłym zewnętrznym sposobem bycia. Ale przez styl życia wyraża się całe wnętrze duchowego bogactwa człowieka. Jest tak dlatego, ponieważ - zdaniem Suchodolskiego - najpłodniejszą metodą do opisanie stylów życia, jest metoda uwzględniająca czas, a ściślej chodzi o stosunek jaki wobec czasu zajmują ludzie<sup>120</sup>, gdyż sposób życia w czasie jest kluczem do ukazania wewnętrznego życia człowieka<sup>121</sup>.

W tym kontekście nasz autor wyróżnia najpierw dwie zasadnicze postawy: postawę aktualizującą i postawę dystansującą<sup>122</sup>. Obok tych dwóch postaw życia człowieka zostają wyróżnione przez Suchodolskiego dwa poziomy ludzkiego życia. Pierwszy poziom życia człowieka, to poziom, gdzie życie przyjmuje władzę czasu i jest zatroskane o jego wyzyskanie. Życie na drugim poziomie jest przepelnione nostalgia za tym, o trwałe i wieczne<sup>123</sup>.

Na pierwszym poziomie życia czyny człowieka są narzędziami, które służą dla wydobycia z rzeczywistości tego, co jest mu potrzebne. Dla tego typu życia jest właściwa postawa roszcząca. To życie jest samowystarczalne, bo wyczerpuje się w przeżywaniu napływających chwil lub przygotowywaniu przyszłości, czy też w nawrotach

---

115 B. Suchodolski, *O stylach życia ludzkiego*, Studia Filozoficzne 1974, nr 7, s. 25.

116 B. Suchodolski, *Styl życia w perspektywie filozoficznej*, w: *Styl życia. Koncepcje - propozycje*, red. A. Siciński, Warszawa 1976, s. 99-102.

117 Tamże, s. 103.

118 Tamże, s. 103-104.

119 Tamże, s. 105.

120 B. Suchodolski, *O stylach życia ludzkiego*, s. 25.

121 B. Suchodolski, *La vie de l'esprit*, Cracoviae 1948, s. 59.

122 Tamże, s. 59.

123 Tamże, s. 64-65.



do przeszłości. Inaczej jest - zdaniem Suchodolskiego - na drugim poziomie życia, któremu obca jest postawa roszcząca i gdzie człowiek rzuca kotwicę na stały grunt szukając tego, co wieczne<sup>124</sup>.

Na podstawie skrzyżowania tych dwóch wyżej przedstawionych podziałów, Suchodolski wyróżnia cztery formy życia ludzkiego. Pierwsza forma życia powstaje ze skrzyżowania pierwszego poziomu - gdzie życie pod władzą czasu rządzone jest przez zasadę „mieć” - z postawą aktualizującą. Druga forma powstaje ze skrzyżowania również pierwszego poziomu, ale z drugą, wyróżnioną postawą - dystansującą. Z kolei trzecia forma życia powstaje wówczas, gdy krzyżuje się drugi poziom ludzkiej egzystencji z drugim sposobem życia. I wreszcie czwarta forma życia człowieka rodzi się z połączenia drugiego poziomu życia z pierwszą postawą (aktualizującą)<sup>125</sup>.

Te wyróżnione wyżej formy życia, to nic innego, jak cztery podstawowe style życia człowieka<sup>126</sup>.

W świetle powyższych ustaleń nasuwa się podstawowy wniosek, że teoria o stylach ludzkiego życia, tak ważna dla antropologii Suchodolskiego została nadbudowana na rozumieniu życia duchowego człowieka. I nie ma ona w żadnej mierze (mimo pewnych późniejszych wtężeń) rodowodu marksistowskiego, lecz jest kontynuacją tych rozważań, do których doszedł Suchodolski w przedmarksistowskim okresie swojej twórczości (chodzi głównie w tym wypadku o jego związek z nową psychologią antypozytywistyczną, o czym była mowa w pierwszym rozdziale).

To, że na podstawie opracowanej przez naszego autora definicji stylu życia można by w jego koncepcji człowieka wyróżnić tych stylów więcej (sam Suchodolski - o czym niżej - podaje ich różne zestawienia) jest sprawą drugorzędną, bowiem wymienione cztery zdają się być podstawowe. Wypada więc bliżej omówić każdy z nich.

Dla pierwszego stylu życia charakterystyczne jest aktualne przeżywanie rzeczywistości. Ma w nim znaczenie akcentowanie przeżyć teraźniejszych. Zainteresowania człowieka skoncentrowane są na tym, co istnieje aktualnie<sup>127</sup>.

Dla Suchodolskiego przeżycie istnienia, jako przeżycie uczestnictwa w teraźniejszości, wiąże się ze stwierdzeniem właściwego istnienia w powiązaniu z realnym istnieniem świata. Realne istnienie osoby (mojej osoby) i otaczającego ją świata poręczają się wzajemnie. To doświadczenie realności jest pierwotne i globalne, wyprzedza ono późniejsze przeciwstawienie podmiotu i przedmiotu<sup>128</sup>.

Drugi podstawowy styl życia - ukazany przez naszego autora - charakteryzuje się tym, że życie aktualne jest skierowane ku przyszłości lub ku przeszłości. Jego charakterystyczną cechą jest obecny w nim dystans między aktualnością pragnień, a ich realizacją. Życie w tym stylu cechuje dyscyplina i racjonalizm. w przeciwieństwie do pierwszego stylu, którego podstawowe kategorie to pragnienia i zaspokojenia, w stylu drugim podstawowe kategorie życia, to zamierzenia i realizacje<sup>129</sup>.

Rozróżnienie tych dwóch powyższych stylów życia zawiera w sobie rozumienie teraźniejszości, która nie jest wyłącznie zwykłą aktualnością. Suchodolski podkreśla,

124 B. Suchodolski, *Dwie osie życia ludzkiego*, Znak 1949, nr 1(15), s. 42-45.

125 B. Suchodolski, *La vie de l'esprit*, s. 70-73.

126 B. Suchodolski, *O stylach życia ludzkiego*, s. 26-27.

127 Tamże, s. 25-26; *Styl życia w perspektywie filozoficznej*, s. 115.

128 B. Suchodolski, *O wielorakości życia człowieka*, Znak 1948, nr 5(12), s. 417-418.

129 B. Suchodolski, *O stylach życia ludzkiego*, s. 26.

że terażniejszość jest pojęciem psychicznym, a nie tylko matematyczno-fizycznym<sup>130</sup>. Na kanwie analiz dotyczących terażniejszościowych form życia człowieka, nasz autor wyprowadza tezę o trwałości ludzkiego podmiotu<sup>131</sup>.

Dwa wyżej wspomniane style życia obejmują trzy podstawowe wymiary czasu: czas przeszły, terażniejszy i przyszły. W tym miejscu należy podkreślić, że w rozumieniu Suchodolskiego przeszłość, terażniejszość i przyszłość zrastają się ze sobą bardzo ściśle<sup>132</sup>.

Obok czasu ujętego w te trzy wymiary, istnieje, zdaniem omawianego autora, czas zatrzymany. Ujęcie życia w powiązaniu do tego co trwałe, daje podstawę wyróżnienia dwóch następujących stylów życia<sup>133</sup>.

I tak, w trzecim stylu - życie człowieka upływa pod znakiem wartości trwałych, wyrażonych w obowiązku i powinności. Jest to styl życia skoncentrowany wokół wymagań moralności<sup>134</sup>.

Jednakże kontakt z rzeczywistością trwałą może być osiągany nie tylko w taki rygorystyczny sposób, jak to ma miejsce w trzecim stylu życia, ale może być bezpośredni i spontaniczny. Dzieje się tak w czwartym stylu życia<sup>135</sup>.

Żeby powyższą prezentację uczynić bardziej przejrzystą, warto jeszcze za Suchodolskim podać przykłady właściwe dla każdego z wyżej omówionych stylów.

Pierwszy styl życia, podbudowany koncepcjami hedonistycznymi, ujmuje człowieka jako „homo ludens”, a jego symbolem może być Petroniusz czy Don Juan. Drugi - to styl życia wedle cnót pozytywistycznych i proponowanych przez XIX-wieczny utilitaryzm. Doskonały przykład trzeciego stylu życia stanowi rygorystyczna etyka Kanta, ale także etyka rycerska i chrześcijańska. Jego symbolem mógłby być mit Apolliniński. I wreszcie przykładem czwartego stylu życia są wszystkie entuzjastyczne (niekiedy anarchistyczne) koncepcje człowieka z franciszkańską etyką wspólnoty człowieka z przyrodą i drugim człowiekiem na czele. Symbolem tego stylu życia mógłby być Dionizos<sup>136</sup>.

Te cztery style życia są podstawowe dla koncepcji człowieka Suchodolskiego, ale wyróżnia on jeszcze piąty styl, którego znaczenie może być nawet donioślejsze, niż czterech pozostałych. Poza tym Suchodolski mówi jeszcze o różnych modelach życia oraz podaje inne jeszcze typologie stylów, co sprawia, że problematyka stylu życia człowieka w jego ujęciu znacznie się poszerza.

---

130 B. Suchodolski, *O wielorakości życia człowieka*, s. 420.

131 „W doświadczeniu życia tkwi jeszcze jedno podstawowe poczucie, poczucie tożsamości żyjącego podmiotu. Mówiąc, że żyję, mam na myśli nie tylko to, że płynę w terażniejszościach, ale i to, że to ja trwam i staję się tym sam w każdej terażniejszości”, Tamże, s. 423.

132 „Jest w nas, w każdym momencie naszego istnienia, pewna narastająca kierunkowo przyszłość i ostaje się w nas jakaś jeszcze przyrośnięta przeszłość”. I dalej: „Mówiąc «jestem» mam przeto na myśli nie tylko to, że istnieję w zmiennym nurcie terażniejszości, ale zarazem i to, że ja w nim istnieję i że tę moją trwałość zawdzięczam jakiemuś obrośnięciu przeszłością i rodzeniu przyszłości. Terażniejszość obejmuje tę przyszłość, która się już realizuje”, Tamże, s. 426-427.

133 B. Suchodolski, *Styl życia w perspektywie filozoficznej*, s. 117.

134 B. Suchodolski, *O stylach życia ludzkiego*, s. 27.

135 Tamże.

136 Tamże, s. 29-30.

Ów piąty styl życia, to styl egzystencjalny i kontestacyjny. dokonuje się w nim krytyka czasu płynącego i zatrzymanego. Ten styl nazywa nasz autor stylem światłej i gorzkiej wolności. Stanowi on wyzwanie rzucone cywilizacji konsumpcyjnej. Za cenę ograniczeń dąży się w nim do autentyczności istnienia<sup>137</sup>. Ten piąty styl życia mieści w sobie twórczy styl życia, albo przynajmniej wiąże się z nim, o czym poniżej.

Obok wyżej omówionej typologii stylów życia Suchodolski daje inną, bardziej obszerną, ale niestety mniej przejrzystą typologię, zawierającą zasadnicze elementy jego podstawowej doktryny o stylach<sup>138</sup>. Można w niej odnaleźć, oprócz mniej przejrzystego omówienia czterech przedstawionych wyżej podstawowych stylów życia, próbę opisu ludzkiej egzystencji w trzech innych formach tj.: życiu „ku sobie” (na dwa sposoby: poważny i rozrywkowy), życiu „ku ludziom” i życiu „ku światu”<sup>139</sup>.

Nietrudno dostrzec niemalże całkowite podobieństwo między stylem życia „ku sobie” w formie zabawowej, a pierwszym stylem życia z podstawowej typologii. W pozostałych przypadkach sprawa się komplikuje, gdy idzie o szukanie podobieństw. Jest tak dlatego, ponieważ dopiero po prezentacji tych trzech stylów („ku sobie”, „ku ludziom”, „ku światu”), Suchodolski podaje kryterium, które wcześniej posłużyło mu do wyróżnienia podstawowej typologii stylów życia (chodzi oczywiście o zagadnienie życia człowieka w czasie). Pozostaje zatem potraktować wspomniane tu trzy style życia jako uzupełnienie podstawowej doktryny o stylach. Z powyższego widać jasno, ile swobody, żeby nie powiedzieć nieściśłości i chaosu, przy prezentacji niektórych problemów znajduje się w pismach omawianego autora.

Wracając do istoty zagadnienia, należy jednak podkreślić, że ta druga typologia zawiera mocne wyakcentowanie dwóch nowych stylów życia, a mianowicie stylu życia twórczego i tragicznej koncepcji życia<sup>140</sup>.

Twórczy styl życia mieści się w samym centrum omawianej przez nas koncepcji człowieka. Z dotychczasowych dociekań wynika, że - zdaniem Suchodolskiego - człowiek, to dynamiczny podmiot, który wciąż tworzy i rozwija siebie poprzez rozwój własnej osobowości. Inaczej mówiąc, tylko taka działalność człowieka jest twórcza, która najbardziej angażuje ludzką osobowość<sup>141</sup>. Tak więc twórczy styl życia, to nic innego, jak tylko taka forma ludzkiej egzystencji, która pozwala najlepiej rozwijać ludzką osobowość poprzez wyzwalanie twórczych sił człowieka. Twórczy styl życia łatwo powiązać, ze wspomnianym już stylem wolności.

Prostą konsekwencją tych dwóch stylów, a właściwie jednego - twórczego (wolność z twórczością, o czym była mowa w poprzednim paragrafie, łączą się ze sobą ściśle), jest styl życia nazywany poprzez Suchodolskiego tragicznym<sup>142</sup>.

Dokonując pewnego podsumowania teorii stylów życia ludzkiego, którą prezentuje omawiany autor, należy zauważyć, że z jednej strony stara się on przedstawić jakąś spójną koncepcję stylów życia, a z drugiej strony, posługując się swobodną terminologią (mówi bowiem o poziomach, modelach, stylach, formach, sposobach orientacji ludzkiej egzystencji), daje tych typologii stylów życia tak wiele, że gmatwa

---

137 Tamże, s. 31-33.

138 B. Suchodolski, *Kształt życia*, s. 201-250.

139 Tamże, s. 202-215.

140 Tamże, s. 238nn i 247nn.

141 Tamże, s. 241.

142 Tamże s. 147nn.

całe zagadnienie. Ostatecznie nawet trudno ustalić o ilu stylach mówi. Pozostaje przyjąć, że cztery z nich mają poważne osadzenie w doktrynie o formach życia duchowego, a piąty jest bardzo reprezentatywny dla przedstawionej tu antropologii. Pozostałe style natomiast, są dowodem na to, że Suchodolski poszukując istoty człowieka, ma świadomość wielkiego bogactwa ludzkiego życia. A skoro przyjął metodę, by przez opis zewnętrznego świata i działania człowieka w tymże świecie dokonać fundamentalnego opisu człowieka, to przyjęcie różnorodności stylów życia, przy dość pogmatwanej ich prezentacji, jest jednak dowodem na to, że za cenę braku precyzji, Suchodolski stara się nie upraszczać tej złożonej problematyki<sup>143</sup>.

W tych różnych stylach życia ludzkiego, zaprezentowanych przez Suchodolskiego, można odnaleźć różnorodne wątki myślowe. Jak wyżej starano się ukazać, u podstaw podstawowej koncepcji o stylach życia leży teoria o formach życia duchowego, w której widać związek naszego autora z diltheyowsko-sprangerowską psychologią. Ponadto posługiwanie się terminami „życie” oraz „styl życia” ma też, choć chyba nie tylko, Diltheyowski rodowód<sup>144</sup>. Warto w tym miejscu dodać, że już przed wojną Suchodolski próbował szukać typów ludzkiego życia<sup>145</sup>.

W doktrynie o stylach życia widoczne są także wątki egzystencjalistyczne. Egzystencjalistyczny jest bowiem sam rodowód stylów - stosunek człowieka do czasu. Poza tym pojawiają się przy ich omawianiu kategorie „być” i „mieć”, „bycie w świecie”, „życie ku...” itd.<sup>146</sup>.

Zaprezentowane przez Suchodolskiego style życia zawierają w sobie duże podobieństwo do typów życia wyróżnionych przez Kierkegaarda. Duński filozof wyróżniał najpierw estetyczny typ życia, w którym człowiek żyje chwilą obecną i rezygnuje z wartości wiecznych. Dla etycznego typu życia jest charakterystyczne to, że człowiek ma świadomość poczucia obowiązku. I wreszcie w trzecim typie wyróżnianym przez Kierkegaarda - religijnym, który stanowi najwyższą formę życia, człowiek staje wobec absolutu, wieczności<sup>147</sup>.

Nie sposób wreszcie nie dostrzec w Suchodolskiego doktrynie o stylach życia, wątków nurtu myślowego zwanego filozofią życia. Można nawet powiedzieć, że dorobek Suchodolskiego w tym zakresie jest jakby pewną postacią tejże filozofii<sup>148</sup>.

143 B. Suchodolski, *Kim jest człowiek?*, s. 243-282.; *Wychowanie mimo wszystko*, s. 20-21; *Labirynty współczesności*, s. 121nn.; *Rola wychowania w społeczeństwie socjalistycznym*, s. 259-263; *Problemy wychowania w cywilizacji nowoczesnej*, Warszawa 1974, s. 251-261.; *Wychowanie i strategia życia*, Warszawa 1983, s. 99-107.

144 B. Suchodolski, *La vie de l'esprit*; Z. Kuderowicz, *Światopogląd a życie u Diltheya*.

145 B. Suchodolski, *Nauka o człowieku przeszłości*; *Ludzie jako przedmiot badań odrębnej nauki humanistycznej*.

146 Suchodolski ma świadomość bliskości, co nie jest niczym nowym, egzystencjalizmu i marksizmu; zob. *O wielorakości i jedności egzystencjalizmu*, s. 132. Jednak ciągle należy pamiętać, że rodowód doktryny o stylach życia u Suchodolskiego jest niemarksistowski.

147 J. Pastuszka, *Postawy życiowe według S. Kierkegaarda*, *Roczniki Filozoficzne* 1958, t. VI, z. 4, s. 13-17.

148 Wątki filozofii życia są obecne i przy ukazywaniu ludzkiej rozumności. Niekiedy, co dla rozważań prowadzonych w niniejszej rozprawie jest ważne, przełom antypozytywistyczny jest łączony z filozofią życia. Główni przedstawiciele tego nurtu to: Dilthey, Nietzsche, Bergson, Brzozowski, Zob. W. Mackiewicz, *Filozofia współczesna w zarysie*, s. 44-84.; Zob. także o filozofii życia: Z. Kuderowicz, *Filozofia życia a Kant*, w: *Materiały z sesji kantowskiej*, Warszawa 1976, s. 262-286; O. F. Ballnow, *Die Lebensphilosophie*, Berlin 1958.

Jeśli chodzi o koncepcję czasu, to wzmianka o czasie psychicznym wskazywałaby na wpływ Kanta<sup>149</sup>. Trudniej natomiast wskazać na proveniencję pojęcia czasu zatrzymanego.

## Podsumowanie

Przystępując do ostatecznego zebrania wyników przedstawionych powyżej rozważań należy na samym początku zaznaczyć, że prezentowana przez nas koncepcja człowieka Suchodolskiego nie jest jednorodna. Można powiedzieć, że posiada cechy filozofii eklektycznej. Odnajdujemy bowiem w tej koncepcji wątki filozofii życia, pragmatyzmu, egzystencjalizmu, personalizmu, marksizmu, humanizmu zarówno chrześcijańskiego jak i laickiego. Humanizm stanowi niejako główne spoiwo prezentowanej przez nas myśli. Jest to jakby generalny rodowód antropologii Suchodolskiego. Dokładniejsze przyjrzenie się jego poglądom pozwala zauważyć pewne bliższe zapożyczenia. Jeszcze raz należy zwrócić uwagę na to, że tak ważna dla jego koncepcji człowieka kategoria twórczości została być może wprowadzona w obręb jego zainteresowań poprzez jego badania nad myślą Brzozowskiego. Chodzi zwłaszcza o bardzo subtelne opisanie tej kategorii, której wielorakie rozumienie i zastosowanie może powodować pewne niejasności.

Suchodolski przeciwstawiał twórczość pracy, przy jednoczesnym nadaniu wszelkiej ludzkiej działalności, w tym także pracy znamion twórczych. Można to jakoś zrozumieć, przy takim ujęciu twórczości jakiej proponował Brzozowski, mianowicie - twórczością jest tylko taka działalność człowieka, która jest powodowana nadmiarem sił indywidualnych, domagających się wyzwolenia. Nie jest nią natomiast działalność inspirowana przez pobudki zewnętrzne<sup>150</sup>.

Suchodolski poszukuje istoty człowieka na styku ludzkiej egzystencji z zewnętrznym światem społecznym, z bogatą rzeczywistością kultury. W tym kontekście kategoria twórczości przypisana człowiekowi nabiera znaczenia istotnej cechy, pozwalającej do pewnego stopnia bronić niezależności bytowej człowieka, właśnie od wspomnianych zewnętrznych czynników społecznych i kulturowych.

Twórczość, jako kategoria, przy pomocy której Suchodolski chce ukazać istotę człowieczeństwa, jest od strony ontologicznej zwornikiem jego koncepcji człowieka tak, jak jej zwornikiem od strony metodologiczno-epistemologicznej jest jego humanistyczny sposób patrzenia na rzeczywistość.

W ostatecznym rozrachunku, choć kategoria twórczości, prowadząca ostatecznie do pojmowania człowieka jako homo creator, zostaje szczególnie dowartościowana przez marksistów, to jednak jej pozycja filozoficzna nie jest wyłączną zasługą filozofii marksistowskiej. Rzecznikami homo creator, rozumianego w opozycji do deus creator, są w pewien sposób już tacy myśliciele, jak Kartezjusz, Kant, Hegel, Marks, Nietzsche, Sartre, wielu marksistów i pozytywistów. W tej wielkiej przygodzie intelektualnej, której byli oni uczestnikami szło o danie człowiekowi możliwości kształtowania i narażania na niebezpieczeństwo swojego świata i swojego ja<sup>151</sup>.

149 S. Zalewski, *Czas i istnienie*, Warszawa 1971.

150 M. A. Chuda, *Rola autokreacji w Stanisława Brzozowskiego koncepcji człowieka*, Roczniki Filozoficzne 1984, z. 2. s. 201.

151 A. Ganoczy, *Stwórca człowiek i Bóg stwórca*, Warszawa 1982, s. 7.

Będąc u podstaw wszelkiej ludzkiej działalności kreatywnej zdolności człowieka, miały, według Suchodolskiego, stworzyć właściwy, autentycznie ludzki byt człowieka ukazując jednocześnie istotę ludzkiej natury. Miały także doprowadzać do zaistnienia nowej cywilizacji. Postulat nowej cywilizacji, tak bardzo akcentowany w pismach naszego autora, wskazuje na związek tej idei z myślą Floriana Znanieckiego.

Całkiem zaś otwarcie powoływał się Suchodolski na inną i ważną intelektualną zdobycz Znanieckiego, mianowicie na dokonane przez niego wyróżnienie współczynnika humanistycznego. Znaniecki zarysował koncepcję tego współczynnika, jako niezbędnego dla badań nad systemami kulturowymi, które istnieją w zależności od ludzkiego doświadczenia i działania, w odróżnieniu do badań nad systemami przyrodniczymi<sup>152</sup>. Jak pamiętamy, współczynnik ten stanowi jeden z metodologicznych filarów koncepcji człowieka Suchodolskiego.

Jeśli więc prawie każdą myśl naszego autora można odnaleźć jako inaczej sformułowaną u innych myślicieli czy badaczy, to czy nie oznacza to bardzo małej oryginalności i jednocześnie małego znaczenia jego dorobku? A może podobieństwo twórczości Suchodolskiego do twórczości innych polskich i nie tylko polskich myślicieli bierze się stąd, że poruszał on filozoficznie doniosłe zagadnienia? Stosunkowo mała oryginalność myśli antropologicznej Suchodolskiego jest faktem, ale faktem jest też to, że poruszał w swoich pracach ważne zagadnienia filozoficzne.

W tym miejscu jeszcze raz należy przypomnieć, że według Suchodolskiego człowiek tworzy siebie poprzez swoją różnorodną działalność w kontekście kultury i swojego życia społecznego. Dorabia się w ten sposób osobowości, czyli po prostu kształtuje swój byt osobowy. Zawarty w jego koncepcji wychowania postulat wychowania nowego człowieka, oznacza wykształcenie w człowieku nowych właściwości bytowych<sup>153</sup>. Pogląd powyższy oznacza, że człowiek nie posiada stałej swojej istoty. To oczywiście jest zgodne z wieloma innymi wypowiedziami naszego autora przywoływanymi w tym artykule. Suchodolski stwierdza, że poprzez przekształcenia swojej egzystencji człowiek jest w stanie wygenerować z siebie coraz pełniejszą ludzką istotę<sup>154</sup>.

Nawet jeśli trudno się zgodzić z Suchodolskiego poglądem na temat ludzkiej istoty, to trzeba docenić zawarty w tym poglądzie wielki ładunek energii wzywający człowieka do wysiłku w kierunku bardziej godnego życia, co i dzisiaj jest cennym postulatem.

Nie sposób także nie docenić wielkiego zatroskania naszego autora o społeczny kontekst życia człowieka. Idzie tu szczególnie o jego troskę o rozwój kultury i udział każdego człowieka w dobrach kultury poprzez ważne antropologicznie postulat uspołecznienia kultury, a także o przyjazne człowiekowi tworzenie instytucji życia społecznego w nowoczesnej cywilizacji.

Docenić wreszcie trzeba jego humanistyczny sposób widzenia rzeczywistości, który jest wprawdzie trudny do filozoficznej analizy, ale nośny treściowo. Czyż nie zauważa-

---

152 I. Wojnar, *Humanista - profesja czy charyzma?*, Przegląd Humanistyczny 1988, nr 1-2, s. 240.

153 B. Suchodolski, *O wychowaniu nowego człowieka*, Ruch Pedagogiczny 1972 (wydanie z 1974 r.), t. 2, s. 7.

154 B. Suchodolski, *Pedagogika ideałów i pedagogika życia*, Kwartalnik Pedagogiczny 1957, nr 2(4), s. 40.

my zagubienia człowieka w technicyzowanej, coraz bardziej złożonej i przesiąkniętej duchem konsumpcjonizmu rzeczywistości, którą ludzkość sama sobie stworzyła?

Wielkie osiągnięcia naukowe, mocno rozwinięta cywilizacja techniczna i ogromna władza człowieka nad przyrodą, to jeszcze nie wszystko. Do godnego życia człowieka, więcej, do przetrwania ludzkości, niezbędne jest poszanowanie takich wartości jak miłość, dobroć, umiarkowanie, asceza. Potrzebny jest sens życia<sup>155</sup>. Z całą pewnością Bogdan Suchodolski, którego koncepcję człowieka starano się przedstawić w niniejszym artykule, należał do wielkich poszukiwaczy sensu życia człowieka.

---

155 S. Wielgus, *Bogu i Ojczyźnie. Uniwersyteckie przemówienia i listy*, Lublin 1996, s. 176.