

ARTYKUŁY

KAZIMIERZ OCHOCKI

Problemy etyki w radzieckich dyskusjach filozoficznych
lat dwudziestych

W ostatnich latach nastąpiło wyraźne nasilenie prac nad historią filozofii marksistowskiej. Odnosi się to przede wszystkim do dziejów myśli etyczno-filozoficznej w Związku Radzieckim¹. Dorobek i doświadczenia pierwszego pokolenia marksistów radzieckich, przez długie lata okryte milczeniem, w coraz większym stopniu docierają do czytelnika.

Ujawnienie złożonych dróg rozwoju myśli filozoficznej, poszukiwań, dyskusji, osiągnięć i pomyłek nie tylko obala mit o bezkonfliktowym rozwoju filozofii w Kraju Rad, ale pokazuje rzeczywisty trud i patos, dramatyzm i konfliktowość w poczynaniach ówczesnych marksistów. Doświadczenie to w niejednym tłumaczy genezę współczesnej sytuacji filozofii marksistowskiej i ma istotne znaczenie dla programowania jej dalszego rozwoju.

W artykule będzie mowa o swoistości kształtowania się marksistowskiej myśli etycznej w pierwszych latach istnienia społeczeństwa radzieckiego. Jest to zagadnienie niedostatecznie zbadane, a zarazem o dużej wartości poznawczej i wychowawczej.

Ogólna charakterystyka sytuacji w dziedzinie filozofii

Nasze uwagi rozpoczniemy od zwięzłego naszkicowania panoramy życia filozoficznego w latach dwudziestych w ZSRR i na tym tle przedstawimy toczące się wówczas dyskusje na tematy etyczne.

Zwycięstwo Rewolucji Październikowej i powstanie państwa radzieckiego stworzyło zupełnie nowe warunki dla rozwoju myśli marksistow-

¹ Por. np. *Istorija filosofii*, t. 6, cz. I, Moskwa 1965; *Spory filozoficzne w literaturze radzieckiej lat dwudziestych*, Warszawa 1972; A. G. Charczew, B. D. Jakowlew, *Oczerki istorii marksistsko-leninskoj etiki w SSSR*, Leningrad 1972.

skiej i powstania nowej socjalistycznej kultury. Kraj Rad staje się w latach dwudziestych Mekką wszelkiego nowatorstwa, do której pielgrzymują pisarze, artyści, architekci (nie mówiąc już o rewolucjonistach społecznych) buntujący się przeciwko starej rzeczywistości i poszukujący praktycznej realizacji swych natchnień i niepokojów.

Ale obok ośrodków skupiających myślicieli marksistowskich, ich sympatyków i sprzymierzeńców istnieją w pierwszych latach po rewolucji w Związku Radzieckim i takie, które krytycznie, a nawet wrogo odniosły się do rewolucji, władzy radzieckiej, marksizmu i socjalizmu. Wykorzystując pewne możliwości legalnego działania, podjęły one walkę ideologiczną przeciwko socjalizmowi. Specyfika tych poczynań polegała na tym, że — jak pisał świadek tamtych czasów — „walka ideologiczna obalonych fabrykantów i obszarników przeciwko klasie robotniczej nabrała głównie charakteru filozoficznego”².

Obalone klasy panujące usiłowały wykorzystać różne możliwości zwalczania władzy radzieckiej, od środków militarnych po ideologiczne. Krytyka socjalizmu i marksizmu prowadzona była pod hasłem „odrodzenia religijno-mistycznego”. Szukano natchnienia w „filozofii transcendentalnej” (W. W. Radłow), w teologii (L. P. Karsawin) w psychologicznym hamletyzmie (J. I. Eichenwald), w idealistycznej interpretacji historii (W. W. Radłow, P. P. Błoński, G. G. Szpiot). W naukach społecznych krytykowano materializm historyczny za jego „amoralność”, głosząc, że „etyka religijna jest najwyższym wzorem moralności”. Intensywnie propagowana „filozofia jednostki ludzkiej” dowodziła potrzeby wolności i niezależności jednostki ludzkiej od wszelkiej władzy państwowej (Izgojew).

W tym samym czasie, kiedy w życiu partii i państwa radzieckiego na plan pierwszy wysunęły się zagadnienia taktyki i dyktatury proletariatu, sił napędowych rewolucji, w poszczególnych ogniwach partyjnych wystąpiły oznaki niedoceniań teorii, a zwłaszcza filozofii marksistowskiej. Taka postawa częściowo była podyktowana obawami przed oderwaniem się od doraźnych potrzeb praktyki. Była także wyrazem wąskiego praktycyzmu, a zarazem szczególnego radykalizmu cechującego wielu działaczy, skorych do usuwania wszystkiego, co przypomina „stare” i „dawne”. Na gruncie podobnych opinii krzewiły się poglądy jawnie wulgarne, jak np. te, które głosili E. E. Jenczmen i S. K. Minin.

Jenczmen wystąpił w początkach lat dwudziestych z zapowiedzią „nowej teorii biologicznej”, która ponoć pozwalała na likwidację psychologii, filozofii, logiki, a nawet języka. Traktując takie wyrażenia, jak świadomość, psychika, myślenie jako nic nie znaczące *flatus vocis*, Jenczmen są-

² G. K. Bammel, *O naszym filozofskim rozwoju za 10 let rewolucji*, „Pod znamiem marksizmu” 1927, nr 10—11, s. 10.

dził, że na podstawie badań fizjologicznych ludzi będzie można przekonać się o ich przydatności dla przyszłego społeczeństwa komunistycznego. Proponował nawet wystawienie odpowiednich „paszportów fizjologicznych”, uprawniających ich posiadaczy do zajęcia miejsca w przyszłym społeczeństwie komunistycznym. Poglądy Jenczmena miały żywot efemeryczny, choć były znamienne dla pierwszych lat porewolucyjnych, kiedy radykalizm społeczny dawał o sobie znać w najdziwniejszej postaci „teoretycznej”.

Równie radykalna w swojej treści i równie prymitywna w argumentacji była krytyka filozofii przeprowadzona przez S. Minina, w związku z ukazaniem się w 1922 roku pisma filozoficznego „Pod znamiem marksizmu”. Minin zarzucił redakcji pisma, że wskrzesza ona dawno przez marksizm obaloną filozofię, która jest niczym innym, jak ideologią burżuazji.

Jeżeli Jenczmen uważał za stosowne obwieścić koniec wszelkiej nauki poza odpowiednio spreparowaną fizjologią, to Minin opowiadając się za nauką, przeciwstawił się filozofii. W tym też duchu odczytywał tradycje myśli marksistowskiej jako radykalne odcięcie się od dotychczasowej myśli filozoficznej, jako koniec wszelkiej filozofii. Poglądy Minina nie były odosobnione. Podtrzymywało je wielu ówczesnych marksistów. Zdecydowana jednak krytyka doprowadziła szybko do wyparcia tych poglądów z ówczesnego piśmiennictwa.

Już więc w pierwszych latach istnienia państwa radzieckiego starły się ze sobą dwa stanowiska w kwestii racji bytu filozofii marksistowskiej. Dyskusja toczyła się wokół pytań: czy proletariat posiada własną filozofię i czy w ogóle istnieje lub czy może istnieć filozofia proletariacka?

Po odrzuceniu stanowisk Minina i Jenczmena, dyskusja na ten temat ponownie rozgorzała w latach 1924—1930. Doprowadziła ona do skrytalizowania się dwóch zasadniczych stanowisk, tj. dialektyków (zwanych inaczej „jakościowcami” lub grupą Deborina) i mechanicystów (zwanych inaczej „ilościowcami”).

Dyskusja między dialektykami i mechanicystami rozpoczęła się w latach 1924—1925 od polemiki J. E. Stena ze znanym działaczem partii bolszewickiej I. I. Stiepanowem-Skworcowem na łamach pisma „Bolszewik”. Później przeniosła się też na łamy innych pism (głównie „Pod znamiem marksizmu”). Mechanicyści to głównie pracownicy Instytutu Naukowo-Badawczego im. K. A. Timiriazewa. Zaliczano do nich np. I. I. Stiepanow-Skworcowa, L. I. Akselrod (pseud. Ortodoks), A. I. Wariasza, I. G. Boriczewskiego, S. J. Semkowskiego, N. J. Bucharina, A. A. Bogdanowa, G. G. Bossego. Grupa ta była bardzo zróżnicowana w swoich zapatrywaniach filozoficznych (nie mówiąc o dzielących ich, niekiedy bardzo znacznych różnicach w poglądach politycznych), o wiele bardziej niż dia-

lektycy. Początkowo radykalizm członków tej grupy sięgał tak daleko, że odrzucali oni nawet termin „filozofia” na oznaczenie refleksji filozoficznej, sądząc, że poprawniej jest używać wyrażen: „współczesna nauka”, „współczesne przyrodoznawstwo”. Dotychczasową tradycję filozoficzną oceniali bardzo krytycznie, jako zbiór nienaukowych idei i poglądów. W autonomii filozofii jako odrębnej dyscyplinie dopatrywali się nienaukowego charakteru, bezużyteczności i bezpłodności.

Po opublikowaniu w 1925 roku przez D. Riazanowa *Dialektyki przyrody* F. Engelsa oraz części konspektu Lenina *Nauka logiki Hegla* i notatek Lenina *W sprawie dialektyki*, wypowiedzi mechanicystów na temat filozofii uległy pewnemu zróżnicowaniu i złagodzeniu, chociaż nie przestali jej nadal krytykować. Hołdowali swoistemu redukcjonizmowi, sądząc, że można „sprowadzić” wszystkie zjawiska przyrodnicze i społeczne do zjawisk fizyko-chemicznych i ująć je w ścisłym opisie matematycznym. Swoje stanowisko określali jako marksistowskie, jako kontynuację negatywnego stanowiska twórców marksizmu wobec filozofii apriorycznej. Za taką uważali każdą filozofię, która nie jest tożsama z ogólnymi teoriami nauk szczegółowych.

Stanowisku mechanicystów przeciwstawili się dialektycy (A. M. Deborin, N. A. Kariew, A. Wiszniewski, C. K. Bammel, J. E. Sten i inni). Mieli oni odmienne od mechanicystów poglądy na treść i zadania filozofii. Bronili pewnej autonomii filozofii w stosunku do nauk szczegółowych, przeciwstawiając się utożsamianiu jej problemów z problemami nauk szczegółowych. Stali na stanowisku jakościowego zróżnicowania zjawisk w przyrodzie i społeczeństwie. Zarazem uznawali, że zjawiska „wyższe” posiadają pewne cechy, których nie posiadają zjawiska „niższe” (np. zjawiska biologiczne posiadają takie cechy, których nie mają zjawiska fizyko-chemiczne).

Dialektycy podkreślali, że w filozofii są spadkobiercami tradycji „ortodoksyjnego” marksizmu i dialektyki Hegla. Obok dorobku Marksa i Engelsa szczególnie wysoko cenili wkład J. Plechanowa w rozwój myśli marksistowskiej.

Dyskusja dialektyków z mechanicystami przechodziła różne fazy. Pod koniec lat dwudziestych stopniowo przewagę zdobyli jednak dialektycy. Zyskali oni szerokie poparcie zarówno w środowisku filozoficznym, jak i w świecie nauki radzieckiej. W kwietniu 1929 roku odbył się II Kongres Instytutów Naukowych Marksizmu-Leninizmu, który przypieczętował zwycięstwo grupy Deborina. Rezolucja przyjęta na Kongresie utrzymana była w duchu aprobaty poglądów tej grupy. Podobną aprobatę zyskali dialektycy na I Wszechzwiązkowym Zjeździe Towarzystw Wojujących Materialistów-Dialektyków.

Sukces dialektyków okazał się jednak krótkotrwały. Niemal w tym sa-

mym czasie rozległy się głosy krytyki pod adresem dialektyków ze strony młodych filozofów (M. B. Mitin, P. F. Judin, W. F. Ralcewicz) nie związanych z żadną ze zwalczających się grup. Zbiegło się to ze znanym przemówieniem Stalina na konferencji marksistów-agrarników, wygłoszonym w grudniu 1929 roku. Stalin zarzucił wtedy przedstawicielom nauk społecznych oderwanie się od praktyki budownictwa socjalistycznego. Podkreślić należy, iż był to także okres znacznego zaostrzenia się walki wewnątrz partii głównie ze zwolennikami poglądów Trockiego i Bucharina.

W tej atmosferze na naradzie zorganizowanej przez Instytut Filozofii Akademii Komunistycznej i moskiewską organizację wspomnianego Towarzystwa Materialistów-Dialektyków doszło do starcia dialektyków z nowymi przeciwnikami. Dialektycy wyszli z niej względnie obronna ręką, ale nie był to bynajmniej koniec dyskusji. W czerwcu 1930 roku centralny organ partii, „Prawda”, publikuje artykuł podpisany przez Mitina, Judina i Ralcewicza, oskarżający Deborina o odstępstwo od marksizmu. Grupa Deborina odpowiada szeregiem artykułów, broniąc się przed stawianymi jej zarzutami. Ofensywa krytyków dialektyków i mechanicystów trwa jednak nadal. W grudniu 1930 roku organ KC WKP(b), „Pod znamiem marksizmu”, zamieszcza uchwałę organizacji partyjnej Instytutu Czerwonej Profesury, krytykującą dialektyków za „formalistyczne tendencje” w filozofii, tj. za uprawianie „czystej filozofii”, oderwanej od życia społecznego. W styczniu 1931 roku podjęta zostaje uchwała Komitetu Centralnego partii poświęcona ocenie pracy redakcji pisma „Pod znamiem marksizmu”. Uchwała poddając krytyce dotychczasową pracę redakcji (którą kierował A. M. Deborin), zarzuca jej niewykonywanie zaleceń Lenina zawartych w jego artykule *O znaczeniu wojującego materializmu*, niezrozumienie nowego etapu leninowskiego w filozofii marksistowskiej, oderwanie filozofii od polityki i wskrzeszanie szkodliwych tradycji II Międzynarodówki. Krytykuje ona zarówno mechanicystów, jak i dialektyków, określając tych ostatnich mianem „mienszewizującego idealizmu”. W zmienionym składzie redakcji pozostali co prawda Deborin i Timiriazew, ale odtąd piśmem kierują Mitin i Judin.

W latach trzydziestych rozpoczął się w dziejach filozofii radzieckiej nowy okres, wyraźnie różniący się od dotychczasowego. Ale jest to już osobny temat, nie wchodzący w ramy czasowe artykułu. Pytanie, które chcemy obecnie podjąć, brzmi: jak na tle ogólnego stanu filozofii i toczących się w niej dyskusji przedstawiają się problemy marksistowskiej etyki?

Spór o marksistowską myśl etyczną

Doświadczenie historyczne dowodzi, że rewolucyjne przejście od kapitalizmu do socjalizmu jest procesem trudnym w najbardziej nawet ko-

rzystnych warunkach. Cóż dopiero, kiedy — jak to było w Rosji — proces ten przebiega w wyjątkowo niesprzyjających warunkach. Zacołany ekonomicznie kraj, dodatkowo zniszczony przez wojnę, interwencję obcą i opór rodzimej reakcji, niski poziom kultury (80% dorosłej ludności to analfabeci), niedojrzałość chłopstwa do przemian socjalistycznych, wrogość ze strony znacznej części inteligencji, a także prawosławnej cerkwi, niezbyt duża liczebnie klasa robotnicza, a przede wszystkim brak jakichkolwiek wzorów, doświadczeń w dziedzinie praktycznej realizacji ustroju socjalistycznego — oto bynajmniej nie pełna lista tych trudności, które towarzyszyły narodzinom państwa radzieckiego. W tej sytuacji nie dziwią wyjątkowo ostre spory na temat sensu i zadań etyki marksistowskiej.

Przeciwnicy marksizmu. W Rosji przedrewolucyjnej silne były tradycje filozofii idealistycznej i mistyczno-religijnej. Nurt „słowianofilski” występował przeciwko kapitalizmowi i ruchowi socjalistycznemu, traktując je jako dwa bieguny duchowego upadku i zagubienia człowieka. Przedstawiciele słowianofilstwa głosili, że Rosja ze swoimi tradycjami historycznymi powinna stać się nosicielką wiary w Boga i odrodzenia ludzkości.

W latach 1907—1917 ten kierunek rozważań kontynuują tacy przedstawiciele „krytyki etycznej”, jak: N. A. Bierdiajew, S. L. Frank, L. I. Szestow, S. N. Bułhakow, I. Hessen, W. I. E. Radłow, L. P. Karsawin, N. O. Łoski, F. A. Stiepun. Po rewolucji, pod pozorem „neutralności politycznej”, kontynuują dalej swoją działalność, wymierzoną w istocie rzeczy przeciwko ruchowi robotniczemu.

Nie byli to przeciwnicy, których można by lekceważyć. Dla młodej, pełnej zapału, ale nie posiadającej dostatecznego doświadczenia i wiedzy kadry marksistowskich filozofów byli oni trudnym orzechem do zgryzienia. Zwłaszcza że wykorzystując trudności okresu rewolucyjnego, atakowali marksizm z pozycji obrony jakoby zagrożonej jednostki i rzekomo zagubionych w wirze walk rewolucyjnych wartości moralnych. Rewolucję traktowali jako „upadek kultury i cywilizacji”, jako przerwę w „moralnym postępie”, jako wyzwolenie tkwiącej w człowieku bestii zwierzęcej.

Pitrim A. Sorokin pisał wówczas: „W mgnieniu oka z ludzi jak gdyby spadła odzież i na arenie historycznej zamiast nosicieli humanizmu i człowieczeństwa pojawiły się zwierzęta podgryzające jeden drugiemu gardła i w imię zwycięstwa tratujące wszystkie wartości wzniesione w ciągu wieków” i konkludował: „Wszystko i wszyscy giną: ginie Rosja, ginie Europa, ginie kultura”³. Tenże Sorokin dowodził, że komunizm jest ideologią głodnych, i upadnie wraz z pojawieniem się społeczeństwa sytych⁴.

³ P. A. Sorokin, „Więstnik literatury” 1922, nr 2—3, s. 1.

⁴ P. A. Sorokin, *Gołód i ideologia*, „Ekonomist” 1922, nr 4—5, s. 3—5.

Semen L. Frank w rewolucji dostrzegł istnienie dwóch sił: obrońców prawa, wolności i kultury oraz nosicieli przemocy, samowoli, klasowego egoizmu, nienawiści do kultury. Bolszewizm był dla niego „uwieńczeniem rosyjskiego obskurantyzmu”⁵. I. Hessen pisał o tryumfie „molocha kolektywizmu”, a N. Apostołow o „masowej psychozie i zagubieniu etyki”. E. Radłow dowodził, że „zasady moralne są tak samo niezmiennie, jak podstawowe prawa myślenia”⁶.

Późniejszy założyciel odnowionej cerkwi prawosławnej A. I. Wwiedeński, godząc się na pewną współpracę z władzą radziecką, krytykował zarazem marksistowski ateizm, stwierdzając, że „jeżeli w człowieku nie ma nieśmiertelnej duszy, to czymże różni się on od zwierzęcia? Absolutnie niczym. A jeżeli tak, to nie ma najmniejszych podstaw do tego, by do ludzi odnosić się inaczej niż do zwierząt”⁷.

Nikołaj A. Bierdiajew w pracy *Sud'ba Rosii* (Moskwa 1918) ubolewał nad upadkiem moralnym człowieczeństwa, czego dowodem miała być właśnie rewolucja. A będąc już na emigracji (w *Nowym średniowieczu*) nazwał ustrój radziecki „satanokracją”.

Wykorzystując uczucia religijne ludzi, rosyjskie tradycje „socjalizmu chrześcijańskiego”, „socjalizmu chłopskiego” (L. Tołstoj), socjaldemokratycznego „socjalizmu etycznego” autorzy ci siali pesymizm, oskarżali rewolucję o czyny barbarzyńskie, usiłowali przeciwdziałać biegowi wydarzeń.

Z powyższymi antymarksistowskimi tendencjami prowadzili polemikę: I. A. Luppol (*Nowoje sredniewiekowije*, „Pod znamieniem marksizmu” 1922, nr 1—2), L. I. Akselrod (*Protiw idiealizma*, Moskwa 1922), A. W. Łunaczarski (*Tołstoj i Marks*, Leningrad 1927), J. M. Jarosławski (*O Tołstom i Tołstowcach*, Moskwa 1928), W. Armilew (*Tołstowstwo i etika raboczego klasa*, Moskwa—Leningrad 1929) i inni.

Negacja etyki i moralności. Przytoczone wyżej okoliczności rzutowały na możliwości wychowania mas w duchu nowej moralności, poważnie je ograniczając. Dodatkowym utrudnieniem była sytuacja w dziedzinie marksistowskiej myśli etycznej.

Dorobek teoretyczny Marksa i Engelsa nie zawiera specjalnych rozpraw poświęconych teoretycznym problemom moralności. Nadto w tych latach nie wszystkie dzieła były już opublikowane. Przede wszystkim takie prace jak *Ideologia niemiecka* (pierwsze fragmenty zostały opublikowane w latach 1924—1925) czy *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne*, niezwykle waż-

⁵ S. L. Frank, *Nrawstwiennyj wodorazdiel w russkoj riewolucyi*, Moskwa 1917, s. 63.

⁶ E. Radłow, *Etika*, Piotrograd 1921, s. 80.

⁷ A. I. Wwiedeński, *Sud'ba bor'by s wieroj w Boga i bor'ba s ateizmom*, „Mysl” 1922, nr 2, s. 15.

ne dla poznania poglądów Marksa i Engelsa na istotę i charakter moralności, zostały opublikowane dopiero w 1932 roku.

Przed rewolucją, wielu rosyjskich marksistów publikowało prace poświęcone zagadnieniom moralności, traktując moralność jako sfetyzowaną formę świadomości, która zostanie przewyciężona w socjalizmie. W tym duchu pisał swoje eseje A. A. Bogdanow (*Iz psychologii obszczestwa*, S-Petersburg 1904). Wtórowali mu S. Wolski (właściwe nazwisko A. W. Sokołow, *Filosofija bor'by. Opyt postrojenia etiki w swiecie marksizma*, Moskwa 1909) i N. N. (N. N. Koszkariew, *O proletarskiej etikie*, Moskwa 1906; ostatnie wydanie 1923).

Aleksander Bogdanow, działając po zwycięstwie Rewolucji Październikowej w szeregach „Proletkultu”, zaostrzył swój negatywny stosunek do osiągnięć kulturalnych przeszłości, w tym i do dorobku myśli etycznej. Przez szereg lat odgrywał rolę czołowego „ideologa proletariackiego”, głosząc poglądy jawnie nihilistyczne. Jako twórca tektologii — nowej nauki o organizacji, pisał, że „Dla tektologii moralność to tylko forma organizacji podobna do innych; związki moralne ludzi rozpatruje ona z tego samego punktu widzenia, co związki komórek organizmu, części maszyny, elektrony w atomie itd. Jest ona tak samo obca moralności jak matematyka”⁸.

Inspirowani przez poglądy Bogdanowa, Bucharin i Preobrażeński krytycznie odnieśli się do możliwości zachowania moralności w ustroju socjalistycznym. J. A. Preobrażeński kwestionował nawet użyteczność pojęć moralność i etyka w języku marksizmu. Pisał, że „bezkrytyczne używanie słów m o r a l n o ś ć, e t y k a itd. w stosunku do norm proletariackich jest w istocie pozostałością, jeżeli nie burżuazyjnej ideologii, to przynajmniej burżuazyjno-feudalnej terminologii. Tym też grzeszą niektórzy marksści”⁹.

Nikołaj Bucharin w swej *Teorii materializmu historycznego* dowodził, że etyka zostaje sprowadzona do technicznych zasad zachowania się ludzi na wzór prawideł, wedle których stolarz robi taborety. I dlatego etyka jako nauka przestaje istnieć¹⁰.

„W walce o swoje wyzwolenie — pisał P. Winogradzki — proletariatowi nie jest potrzebna moralność. Na odwrót — potrzebne mu jest przewyciężenie każdej moralności...”¹¹

Nawet tak wybitny teoretyk marksistowski (także w dziedzinie etyki marksistowskiej) jak Lunaczarski, w parę lat po opublikowaniu znanego

⁸ A. A. Bogdanow, *Oczerki organizacionnoj nauki*, „Proletarskaja kultura” 1919, nr 9—10, s. 19.

⁹ J. A. Preobrażeński, *O morali i klassowych normach*, Moskwa 1923, s. 43.

¹⁰ N. I. Bucharin, *Teoria istoriczeskogo matierializma*, Moskwa 1921, s. 278 (przekł. polski, Warszawa 1936).

¹¹ P. Winogradzki, *Etika Kanta s toczki zrieniija istoriczeskogo matierializma*, „Pod znamieniem marksizma” 1924, nr 4—5, s. 92.

przemówienia Lenina na III zjeździe Komsomołu, zalecał rezygnację z wyrażenia „moralność komunistyczna”. W nazwie tej upatrywał recydywę „nowej religii”¹².

Pod wpływem przemian, które niosła Rewolucja Październikowa, wiele poglądów musiało ulec daleko idącemu przewartościowaniu. Dotyczyło to m. in. stosunków małżeńsko-rodzinnych i sytuacji kobiety. Krytykowano burżuazyjny model rodziny i panujące w niej zniewolenie kobiety. Ale część marksistów przyjęła odrzucenie starych form stosunków rodzinnych jako odrzucenie rodziny w ogóle.

Proletkultowcy i ich sympatycy występowali np. przeciwko rodzinie, miłości i wychowaniu dzieci przez rodziców. Znana działaczka robotnicza A. M. Kołłontaj (a wcześniej I. Armand) była zwolenniczką koncepcji stopniowego obumierania rodziny. Uważała, że rodzina nie jest już potrzebna społeczeństwu ani poszczególnym jednostkom. Opowiadała się za kolektywnym, społecznym wychowaniem dzieci, miłość natomiast sprowadzała do zaspokajania potrzeb czysto fizjologicznych¹³.

Najbardziej jednak zdecydowanie przeciwko instytucji rodziny w społeczeństwie socjalistycznym występował Preobrażeński. Krytykując zarówno zwolenników monogamii, jak i poligamii zarzucał pierwszym, że niesłusznie powołują się na „niewielki filisterski przykład życia rodzinnego Marksa”. Dla niego „zagadnienie formy związku między płciami, o których tak dużo rozprawia się z punktu widzenia moralności [...] staje się zagadnieniem społecznym tylko o tyle, o ile dotyczy zachowania zdrowia rasy [...] Odpowiedzi na te pytania winna zatem udzielić medycyna, a nie program komunistyczny”¹⁴.

Problem rodziny, stosunków między kobietą i mężczyzną tracą w socjalizmie na ostrości, jaką posiadał w dawnych społeczeństwach. Ci robotnicy i robotnice, którzy chcą utrzymać starą formę rodziny, są podobni, zdaniem Preobrażeńskiego, tym ludziom, którzy „zamiast chodzić na wiece i zebrania udają się na nabożeństwa nocne”¹⁵.

Biologizowanie moralności. W rosyjskim ruchu socjaldemokratycznym przed rewolucją dużą poczytnością cieszyła się książka K. Kautskiego *Etyka a materialistyczne pojmowanie dziejów* (1906), wydawana w języku rosyjskim 9 razy. Stanowiła ona swoistą syntezę darwinizmu z kantyzyzmem, upatrując w świecie zwierzęcym genezę norm moralnych. Według Kautskiego, odkryty przez Kanta imperatyw kategorycz-

¹² A. W. Lunaczarski, *Moral i swoboda*, „Krasnaja now’ 1923, nr 7.

¹³ A. M. Kołłontaj, *Siemia w komunistycznym gospodarstwie*, Moskwa 1920, s. 8 (w formie literackiej w: *Liubow pczel trudowych*, Moskwa 1927).

¹⁴ J. A. Preobrażeński, op. cit., s. 98.

¹⁵ Ibid., s. 95.

ny, aprioryczne prawo moralne, w rzeczywistości wywodzi się ze świata zwierzęcego, wyrażając w abstrakcyjnej formie instynkty stadne wyżej rozwiniętych zwierząt.

Kautsky cieszył się przez wiele lat autorytetem wybitnego marksisty, a jego książka uznawana była za syntezę poglądów marksistowskich, zwłaszcza że zawierała fragmenty twórczości Marksa i Engelsa opatrzone komentarzem autora.

Koncepcję biologicznych źródeł moralności głosił także M. Adler w pracy *Marxistische Probleme* (Berlin 1920). W tym też duchu niektórzy autorzy radzieccy próbowali interpretować zagadnienie pochodzenia moralności. Tak np. D. M. Maksimow pisał, że „Korzeni tego, co nazywamy moralnymi cnotami, należy szukać w zoologicznym stadium istnienia człowieka lub wprost u zwierząt. Poświęcenie, dyscyplina, oddanie sprawie ogólnej, ambicja [...] to nic innego, jak społeczne instynkty lub dziedziczone odruchy, wykształcone w stadnym bytowaniu, w stadnej walce o życie”¹⁶.

Wspomniany już Jenczmen, propagując nową teorię „zmiany człowieka”, odwoływał się do jego funkcji fizjologicznych i dowodził „pustości” pojęcia moralność¹⁷. Podobnie sądził B. I. Goriew, pisząc, że „Pierwotne podstawy moralności tkwią korzeniami właśnie w zwierzęcym pochodzeniu człowieka [...] człowiek odziedziczył po swoich dalekich przodkach instynkt społeczny [...] W przywiązaniu psa do człowieka, w jego posłuszeństwie, w umiejętności uświadomienia sobie swojej winy zawierają się nie tylko elementy strachu, lecz i moralności, tj. społecznego instynktu, połączonego z przyzwyczajeniem i uczuciem wdzięczności”¹⁸.

O dalszy rozwój moralności komunistycznej i marksistowskiej etyki

Mimo różnych tendencji nihilistycznych i wulgaryzatorskich w podejściu do zagadnień moralności, istnieje i rozwija się w latach dwudziestych nurt marksistowskiej myśli etycznej, który zyskuje sobie coraz większe uznanie i aprobatę w radzieckich środowiskach marksistowskich. I chociaż rozwój ten nie przebiegał bezkonfliktowo, w końcu jednak zdobył zdecydowaną przewagę. Potrzeby praktyki budownictwa socjalistycznego, wychowania nowego człowieka, a także potrzeby walki ideologicznej (rewizja marksizmu w zachodnich koncepcjach socjaldemokratycznych), zwłaszcza w aspekcie etyki musiały być prędzej czy później zaspokojone.

¹⁶ D. M. Maksimow, *Wwiedienije w izuczenije marksizma*, Leningrad 1927, s. 10.

¹⁷ E. E. Jenczmen, *Osiemnadcat tezisow o tieorii biologii*, Rostow n. Donem 1920 powtórzył ją w: *Tieorja nowoj biologii i marksizm*, Pietrograd 1923.

¹⁸ B. I. Goriew, *Matierializm — filozofija proletariata*, Moskwa 1920, s. 62.

I one decydowały o zasadniczym nurcie poszukiwań radzieckich etyków i filozofów.

Zasadniczą rolę odegrała tu działalność Lenina, która wyrażała najważniejsze poczynania partii i władzy radzieckiej w okresie popaździernikowym. Lenin niejednokrotnie zabierał głos na temat sztuki, moralności, filozofii. W wyniku przeprowadzonej analizy ówczesnej sytuacji ideologicznej Lenin postawił przed „wojującymi materialistami” (por. jego artykuł *O znaczeniu wojującego materializmu*) trzy główne zadania: dążyć do współpracy i sojuszu komunistów z materialistami-niekomunistami (głównie z przyrodnikami) w celu opracowania filozoficznych zagadnień przyrodoznawstwa i utrzymania ścisłego sojuszu filozofii i nauk przyrodniczych; uczynić pismo „Pod znamiem marksizmu” organem bojowym, zwalczającym fideizm i propagującym tradycje ateistyczne; organizować systematyczne studia nad dialektyką Hegla z pozycji materialistycznych.

Lenin doceniał znaczenie dziedzictwa kulturalnego dla budownictwa nowej kultury socjalistycznej. Dlatego też konsekwentnie zwalczał nihilistyczne i sekciarskie tendencje Proletkultu (np. w znanym przemówieniu „Zadania związków młodzieży”).

Uwagę Lenina przyciągały liczne problemy moralne związane z praktyką budownictwa socjalistycznego i wychowaniem mas pracujących. Dostrzegając w „subotnikach” załazek nowego stosunku do pracy i nowej moralności komunistycznej, stwierdził, że komunizm zaczyna się tam, gdzie wysiłek produkcyjny dokonywany jest z myślą o społeczeństwie, gdzie maksuma „każdy za siebie, a Bóg za wszystkich” ustępuje miejsca maksymie „wszyscy za jednego i jeden za wszystkich”.

Dla Lenina program budownictwa socjalistycznego to nie tylko przeobrażenia ekonomiczne czy polityczne, to także zmiana samego człowieka. Teoretyczne problemy wychowania nowego człowieka, problemy moralności komunistycznej są u Lenina organicznie splecione z praktycznymi wymogami życia, z problemami politycznymi, ekonomicznymi i innymi. Nowe społeczeństwo socjalistyczne winno powstać z tego „materiału ludzkiego”, który pozostawił po sobie stary ustrój w Rosji. W związku z tym Lenin, doceniając ogromne trudności związane z przebudową świadomości społecznej, kształtowaniem się nowej moralności, zwracał baczną uwagę na każdy krok w tej dziedzinie, który przybliży chwilę zwycięstwa nowej moralności.

Można odnaleźć wiele wystąpień Lenina na temat moralności, które stanowią zarazem ważne wskazówki metodologiczne. Tak np. w 1918 roku „lewicowi komuniści” Bucharin i Osiński¹⁹ wystąpili stanowczo przeciwko opłacaniu pracy i materialnym bodźcom pracy. Dowodzili, że zróżnicowanie w płacach uczyni z robotników egoistów i mieszczan, sprzyjając przed-

¹⁹ N. Osiński, *O stroicielstwie socjalizma*, „Kommunist” 1918, nr 1, s. 16.

kładaniu interesów prywatnych, egoistycznych nad ogólnymi, klasowymi. Dało to okazję Leninowi do wypowiedzenia się na temat roli bodźców moralnych, które Lenin wysoko cenił, ale których w konkretnej sytuacji nie przeceniał. Sądził, że tylko połączenie obydwu tych stymulatorów: moralnych i materialnych może przynieść rzeczywiste zwiększenie wydajności pracy i postęp społeczny.

Lenin oburzał się, że wciąż jeszcze za mało robi się, aby poprawić sytuację kobiet w zakresie organizacji publicznych jadalni, żłobków, ogródków dziecięcych, że niedostatecznie otacza się opieką „kiełki komunizmu”. Lenin, wysoko ceniąc bohaterstwo uczestników walk rewolucyjnych, wskazywał na nowy rodzaj bohaterstwa, mniej widocznego i mniej błyskotliwego, ale jakże istotnego — bohaterstwa w codziennej, żmudnej pracy, gdyż, jak pisał, zadanie zbudowania nowego społeczeństwa jest zadaniem niepomierne trudniejszym niż obalenie władzy burżuazji. Śmierć Lenina stanowiła ogromny uszczerbek dla dalszego rozwoju myśli marksistowskiej i przyczyniła się początkowo do zaktywizowania różnych tendencji niemarksistowskich w dziedzinie myśli etycznej.

We wspomnianej dyskusji dialektyków z mechanicystami istotne miejsce zajmowały także zagadnienia moralności. Dotyczyły one tak ważnego pojęcia, jak moralność klasowa. Początkiem dyskusji stał się artykuł L. I. Akselrod *O prostych zakonach prawa i nrawstwiennosti*, napisany jeszcze w 1916 roku, a opublikowany w ziórku *Marksiizm i etyka* (pod redakcją J. S. Rozanowa, Charków 1923). Akselrod, znana z krytyki poglądów Bierdiajewa (*Protiw idiealizma*, Moskwa 1922), z krytyki hedonistycznego amoralizmu (*Moral i krasota w proizwiednieniach Oscara Wilde'a* praca zbiorowa, Moskwa 1923), wystąpiła przeciwko nihilizmowi moralnemu, w obronie konieczności wychowania społeczeństwa w duchu obowiązku i powinności moralnej. Przeciwwstawiając się kantowskiej koncepcji moralności, broniła stanowiska, według którego obowiązek moralny wynika ze stosunków społecznych, a powinności moralne z bytu społecznego. Mimo że moralność jako zjawisko społeczne ma charakter klasowy, ludzkość na przestrzeni dziejów wytworzyła pewne ogólne normy współżycia, chociaż nie zawsze są one uświadamiane i dostrzegane. I te właśnie elementarne normy moralne mają swoją moc także w społeczeństwach klasowych.

Ten punkt widzenia gwałtownie zaatakował Deborin²⁰ i inni dialektycy. Zarzucili oni Akselrod, że wbrew swoim deklaracjom stoi na stanowisku kantowskiej teorii moralności („powszechnego prawa moralnego”), uznaje istnienie niezmienniej „psychologiczno-moralnej substancji”

²⁰ A. M. Deborin, *Riewizionizm pod maskoj ortodoksii*, „Pod znamieniem marksiźma” 1928, nr 1.

w świadomości ludzkiej (na wzór Kautskiego) i odrzuca marksistowskie stanowisko w sprawie klasowości norm moralnych.

Pasja polemiczna Deborina trafnie godząca w pewne elementy kantyzy-
mu w poglądach Akselrod, poniosła go jednak zbyt daleko. Nie tylko od-
rzucił samą możliwość postawienia problemu ogólnoludzkich norm moral-
nych, ale sam popadł w błąd „biologizacji moralności”. Sądził bowiem, że
poczucie moralności u człowieka jest modyfikacją społecznych instynktów
jego zwierzęcych przodków. Ten błąd Deborina zaatakował z kolei M. Fur-
szczik²¹, który zarzucił dialektykom rewizję marksistowskiej nauki o mor-
talności oraz głoszenie kantyzy, chociaż w innej formie niż Akselrod.
Natomiast mechanicystów oskarżył o nihilizm i nieklasowe podejście do
zagadnień moralności. Stanowczo odrzucił też pogląd o istnieniu elemen-
tarnych, ogólnoludzkich norm moralnych i zakwestionował sensowność na
gruncie marksizmu takich pojęć, jak „instynkt społeczny”, „poczucie spo-
łeczne”.

W stanowisku dialektyków i mechanicystów wystąpiły rozbieżności do-
tyczące zagadnienia moralności komunistycznej. Mechanicyści (poza
Akselrod) ulegali wpływow nihilistycznym i naturalistycznym. Było to
zgodne z ich ogólnym nastawieniem filozoficznym. Dialektycy natomiast,
ograniczając się do ogólnej aprobaty moralności komunistycznej, nie po-
dejmowali prac zmierzających do sprecyzowania jej norm i wypracowania
w oparciu o doświadczenia budownictwa socjalistycznego nauki o moral-
ności.

Tymczasem było to zadanie o wielkim znaczeniu praktycznym. Niejed-
nokrotnie bowiem negowanie ważności norm moralnych w społeczeństwie
socjalistycznym szło w parze z dążeniem do ich ścisłego zreglamentowa-
nia. Usiłowano więc np. ustalać, ile wina może wypić komunista nie uchý-
biając godności członka partii i jak liczna winna być rodzina komunisty²².
Zdarzały się wypadki domagania się od komunistów, by oddawali swoje
rowery do komitetów partyjnych. Uznano bowiem, że ich posiadanie nie
licuje z postawą komunisty²³.

Mimo to jednak wkład dialektyków do rozwoju myśli etycznej w ZSSR
był niewątpliwy. Wydali oni szereg prac marksistowskich poświęconych
problemom etyki (np. prace Mehringa, Lafargue'a, Labrioli, opatrzone
przypisami i komentarzami). Opublikowali wiele artykułów, wśród któ-
rych na uwagę zasługują: W. F. Asmus, *Dialektika nieobchodimosti i swo-
body w etykie Spinozy* („Pod znamię marksizmu” 1927, nr 2—3),

²¹ M. Furszczik, *O liberalnom i marksistskom ponimanii etiki*, „Bolszewik” 1930,
nr 6.

²² Por. A. Gusienow, J. Awerjanow, *Bor'ba idei w etykie w posleoktiabrskij
pieriod i rzecz W. I. Lenina na III sjeździe Komsomola*, „Filosofskie nauki” 1970,
nr 6, s. 113.

²³ Por. A. G. Charczew, B. D. Jakowlew, op. cit., s. 97.

L. F. Spokojny, *Problema swobody i nieobchodimosti u Plechanowa* („Pod znamieniem marksizma” 1928, nr 5) czy I. Razumowskiego *O marksistskom i eklekticzieskom ponimaniu etiki* („Pod znamieniem marksizma” 1930, nr 5), w których uzasadniali konieczność rozwijania problemów etycznych w marksizmie. Szczególnie dużą rolę w opracowaniu zagadnień moralności odegrali znani działacze partyjni, jak Kirow, Dzierżyński, Ordżonikidze, Krupska, Stiepanow-Skworcow, Łunaczarski, Jarosławski, Kalinin i inni.

W takich pracach, jak *Moral z marksistskoj toczki zrenija* (Moskwa 1926), *Mieszczanstwo i indywidualizm* (Moskwa 1923), Łunaczarski podnosił znaczenie emocjonalnego stosunku człowieka do świata, bez którego — twierdził — moralność jest martwa. Występował także przeciwko wzorom człowieka-ascety, opowiadając się za ideałem człowieka „pięknego”, „radosnego”, „zanurzonego w życiu”. Komunizm traktował jako najwyższą formę organizacji społeczeństwa i moralny ideał ludzi pracy.

Nadzieńda Krupska, występując przeciwko ideologii Proletkultu, przeciwko szkole oderwanej od społeczeństwa, zamkniętej (np. przeciw idei tzw. leśnych szkół, usytuowanych z dala od osiedli ludzkich), podnosiła znaczenie kolektywów wychowujących. W wychowaniu tym szło o wdrażanie wychowankom „instynktów społecznych”, społecznej świadomości, społecznych nawyków. Przestrzegała zarazem przed fetyszyzowaniem samej formy kolektywu, zwracając uwagę na możliwość występowania „kolektywów” negatywnych, przestępczych, antyspołecznych, które też „wychowują” ludzi.

Osobne miejsce w kształtowaniu nowej moralności komunistycznej przypadło takim ludziom jak M. Gorki i A. Makarenko. W swojej twórczości publicystycznej i literackiej Gorki atakował burżuazyjny indywidualizm, przeciwstawiając mu wartość indywidualności naprawdę ludzkiej, ściśle zespolonej z kolektywem. Szczególną uwagę poświęcał pracy ludzkiej, która legła u podstaw narodzin człowieka, w formie kapitalistycznej doprowadziła do zniewolenia jednostki ludzkiej, a obecnie w socjalizmie staje się formą jej wyzwolenia. W tym dostrzegał źródło inspirujące rozwój nowego humanizmu proletariackiego. Równolegle kontynuował krytykę mieszczaństwa, zapoczątkowaną w takich dziełach, jak *Zamietki o mieszczaństwie* (1905) czy *Razruszenije licznosti* (1909). „Cóż, oprócz pieniędzy, tworzą kapitaliści? — zapytywał wielki pisarz — Pesymizm, zawiść, chciwość i nienawiść...”²⁴

Anton S. Makarenko, wybitny pedagog i pisarz radziecki, uważający się za ucznia Krupskiej, wniósł wiele nowych idei do teorii wychowania i moralności komunistycznej. Biorąc czynny udział w rozwiązywaniu problemu dzieci pozbawionych opieki rodzicielskiej (przypomnijmy: 4 miliony *bezprizornych*), współtworzył zarazem zasady nowej moralności. Trady-

²⁴ M. Gorki, *Soczinienija*, t. 26, Moskwa 1953, s. 7.

cyjna etyka, zajmująca się przede wszystkim jednostką oderwaną od społeczeństwa, opozycją jednostka—społeczeństwo, mało była mu pomocna. Zdaniem Makarenki, nowa etyka winna zaczynać się od nauki o kolektywie, powiązanej z kolektywami całego społeczeństwa. Dostrzegał, że takie czynniki, jak praca i dyscyplina stają się w warunkach społeczeństwa socjalistycznego kategoriami etycznymi. Ale ten proces stawania się jest wyjątkowo trudny. Stosunek do własności społecznej, do dyscypliny był w latach dwudziestych i trzydziestych w ZSRR problemem niezwykle poważnym.

Zmiany, jakie dokonywały się w strukturze społecznej Kraju Rad, nie zawsze wiązały się ze zmianami świadomości ludzkiej. Jak pisał E. Griszin²⁵, szybko rosnąca klasa robotnicza (1924 — 7,1 miliona; 1933 — 22,8 miliona robotników) rekrutowała się głównie z wychodźców z innych grup społecznych. Przynosili oni swoje nawyki, stosunek do pracy, do obowiązku, które całkowicie nie odpowiadały wymaganiom nowoczesnego przemysłu. Oto np. w 1931 roku opuszczonych zostało bez uzasadnienia 28 milionów dni roboczych, a fluktuacja kadr w przemyśle przekraczała 100%.

W tej sytuacji zmiana w świadomości i praktycznym stosunku tych ludzi do pracy i dyscypliny była problemem dla teoretyków i praktyków. W oparciu o żywiłowy ruch mas i myśl teoretyczną tworzono nowe formy oddziaływania na zacofanych robotników. Istotną rolę obok działalności partii, związków zawodowych i administracji zakładów, odegrały powstałe w 1919 roku środowiskowe sądy w zakładach produkcyjnych (*proizwodstwiennie-towariszczeskie sudy*), których celem było przeciwdziałanie naruszeniom dyscypliny pracy.

Doniosły wpływ na doskonalenie stosunków pracy wywarło współzawodnictwo socjalistyczne, które rozwijając się w różnych formach (*udarnichestwo, chozracochnyje brigady*, ruch stachanowski), w skali masowej istotnie zmieniało stosunek ludzi do pracy.

Podejmowano także próby opracowania kodeksu moralności komunistycznej. W tym celu jeszcze w 1925 roku został powołany zespół partyjny w składzie 5 osób (Krupska, Solc, Szkiriatow, Gusiew, Jarosławski) do opracowania kodeksu. Jednak wówczas zadanie to nie zostało wykonane, gdyż zespół po pewnym czasie uznał je chwilowo za niewykonalne. Odtąd (aż do XXII Zjazdu KPZR) zaprzestano takich prób, kierując wysiłek na opracowanie podstawowych, życiowo ważnych poszczególnych zasad etycznych, w tym zasad etyki partyjnej. Tak np. dużo uwagi poświęcano takim moralnie ujemnym zjawiskom, jak karierowiczowstwo, przekupstwo, „rozmiękczenie” postaw ideowych członków partii.

²⁵ E. Griszin, *Woprosy wospitanija nowoj discipliny na sowriemiennom etapie*, „Pod znamieniem marksyzma” 1933, nr 6.

W omawianym okresie nie powstały szczególnie wybitne dzieła z zakresu teorii moralności. Zgromadzono jednak doświadczenie budowy społeczeństwa socjalistycznego i uzyskano wiele cennych wyników zarówno praktycznych, jak teoretycznych.

*

Kończąc szkic o radzieckiej myśli etycznej lat dwudziestych, godzi się zwrócić uwagę na kilka jej cech. Po pierwsze, była to literatura w znakomitym stopniu „nieakademicka”. Powstawała pod przemożnym ciśnieniem walki ideologicznej, burzliwych przeobrażeń społecznych, rodzenia się nowych stosunków międzyludzkich i nowej moralności. Po wtóre, obok mocnych stron tego stanu rzeczy, miała ona też pewne słabości. Do nich zapewne należy bardzo niekiedy nieprecyzyjny język, w jakim formułowano problemy dyskusji i badań. Większość uczestników dyskusji nie dostrzegała różnic między „językiem przedmiotowym” a „teoretycznym” w rozważaniach o moralności. Sporo prac odznaczało się płytkością, powierzchownością refleksji etycznej. Po trzecie, marksistowska myśl etyczna w Kraju Rad rozwijała się w walce (w dosłownym znaczeniu) z różnymi przeciwnikami ideologicznymi, z tendencjami nihilistycznymi, utilitarnymi i wulgaryzatorskimi, a przede wszystkim z własnymi słabościami. Te ostatnie były uwarunkowane ogromnym tempem i głębokością przemian społecznych i nieliczną, niedostatecznie przygotowaną własną kadrami teoretyczną. Stanowi jednak tak pouczający fragment dziejów marksizmu, urzeka takim autentyzmem i zaangażowaniem, że stało się naprawdę nie-dobrze, iż przez wiele lat jej znajomość była tak nikła wśród marksistów.

Казимеж Охоцки

ПРОБЛЕМЫ ЭТИКИ В СОВЕТСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ДИСКУССИИ 20-Х ГОДОВ

Польский читатель не лучшим образом осведомлен о богатом опыте формирования социалистической морали и о развитии марксистской этики в первые годы существования СССР. Настоящая статья посвящена обсуждению именно этих вопросов. Рассматривая их, автор указывает на трудные условия, в которых в двадцатые годы осуществлялось развитие философской мысли в СССР. В борьбе с защитниками старых религиозно-философских традиций, через преодоление собственных недостатков, слабостей и ошибок советские марксисты создавали предпосылки для дальнейшего развития марксистской философско-этической мысли, для превращения её в мировоззрение самых широких народных масс.

Особое значение для правильного понимания истории развития философско-этической мысли в СССР имеет изучение дискуссии между, так называемыми, диалектиками и механицистами, развернувшейся в 20-е годы. Автор дает общее представление о главнейших событиях в философской жизни страны, и на этом фоне формулирует следующие основные проблемы, обсуждавшиеся в ходе дискуссии о социалистической нравственности: солидарность пролетариев всех стран, труд, семья, любовь, общественная дисциплина, элементарные нравственные нормы, отношение марксистов к этикам кантовской, фрейдовской, религиозной и другим. Обсуждение всех этих вопросов отвечало реальным запросам того периода социалистического развития, а также общим потребностям развития марксистской этической мысли.

Определяя свое отношение к рассмотренным проблемам, автор подчеркивает полезность изучения прошлого для того, чтобы сделать более плодотворными современные поиски и усилия марксистских этиков.

Kazimierz Ochocki

ETHICAL PROBLEMS IN SOVIET PHILOSOPHICAL DEBATES IN THE 1920'S

Polish readers do not know well the vicissitudes of shaping a new morality and developing a Marxist ethics in the first years of existence of the Soviet Union. This paper is intended to fill up the gap. The author shows in what difficult conditions had Marxist philosophical research to develop in the Soviet Union of the 1920's. In their struggle against the advocates of the old philosophical and religious tenets and combating their own weaknesses, failures and errors, Soviet Marxists laid the foundations for a further development of Marxist philosophical and ethical thought and for transforming it into the ideology of the whole society.

Especially the dispute between the "dialecticians" and the "mechanicists" is important for understanding the history of ethical thought in the Soviet Union at that period. Against the background of the events in philosophical life then the author presents the specific problems in the disputes about socialist morality, such as the solidarity of the proletarians all over the world, work, family, love, social discipline, elementary moral norms and the possibility of inheriting them in socialism, the attitude of Marxists toward the ethics of Kant, Freud, to religious and other ethics.

These discussions reflected the needs of the social developments at that time and the needs of the further development of Marxist ethical thought. The author emphasizes the usefulness of those historical experiences for our time, for contemporary researches and for the efforts made by Marxist ethicists.