

FELIKS MŁYNARSKI – INDYWIDUALIZM I INTERAKCJONIZM PO POLSKU

- Zbigniew Ambrożewicz -

Twórczość Feliksa Młynarskiego (1884–1972) nie jest częstym przedmiotem omówień i syntetycznych opracowań. Ukazało się dotąd kilka artykułów, co, jak uważam, nie oddaje w pełni jakości i faktycznego znaczenia myśli polskiego filozofa¹. Dorobek Młynarskiego, chociaż objętością nie dorównuje dziełom takich uczonych jak Znaniecki, Zdziechowski czy Koneczny, może budzić podziw rozległością tematyki: począwszy od próby sformułowania własnej humanistycznej metodologii, poprzez socjologię, historię i filozofię, kończąc na ekonomii. W tej ostatniej dziedzinie, także jako praktyk, Młynarski zdobył największe – również międzynarodowe – uznanie. W niniejszej rozprawie chciałbym prześledzić myśl Młynarskiego począwszy od próby stworzenia metodologii filozofii społecznej do koncepcji całościowego ujęcia rozwoju cywilizacji europejskiej. Tym, co moim zdaniem, łączy dość zróżnicowaną tematycznie twórczość Młynarskiego, jest pewien sposób myślenia o społeczeństwie i dziejach, który można by określić jako interakcjonizm i indywidualizm.

Pierwszą próbę rozpoznania metodologii stosowanej przez Młynarskiego podjął Kazimierz Z. Sowa. Zaliczył on stanowisko Młynarskiego do tzw. socjologii humanistycznej². Określenie „socjologia humanistyczna” stosowane bywa w stosunku do nauk o społeczeństwie kontynuujących antypozytywistyczne i antynaturalistyczne rozważania Dilthey’a. Za główne cechy tej socjologii Jerzy Szacki uznaje m.in.: antynaturalizm, interakcjonizm (ze szczególnym uwzględnieniem podmiotowego charakteru społecznej interakcji), a także rozumienie jako odrębny, nieprzyrodniczy sposób wyjaśniania rzeczywistości społecznej (stąd czasami używa się terminu „socjologia rozumiejąca”)³. Najbardziej znanymi przedstawicielami tego nurtu byli Ferdinand Tönnies, Georg Simmel i Max Weber, w Polsce

¹ Spośród najistotniejszych opracowań należy wymienić: Borzym [1983], Sowa [1983], Odzga [1998], Gawor [2005], Borzym [2007].

² Zob. Sowa [1983] s. 214-215.

³ Zob. Szacki [1983] s. 494-496.

zaś Florian Znaniecki. Jednak, jak zauważa Sowa⁴, Młynarski ogłosił swoje koncepcje już w 1911 roku (a zatem przed sformułowaniem przez Znanieckiego głównych tez jego socjologii) w książce *Zagadnienie polityki niepodległości* wydanej pod pseudonimem „Jan Brzoza”⁵. Młynarski odrzuca tu myślenie o społeczeństwie zwane przez niego realizmem. Realizm traktuje kategorie i pojęcia społeczne jako obiektywne i niezmiennie byty. Niezmiennność zaś ma implikować ich ontyczną niezależność od ludzkich podmiotów, co zostaje przyjęte, „by móc pomyśleć trwanie danego utworu na wypadek mej nieobecności”⁶. Takie zabezpieczenie się realizmu przed solipsyzmem okupione zostaje całkowitym zerwaniem z empirią. Przeoczone zostaje zjawisko nieustannego rozwoju społecznych instytucji, takich jak naród i państwo. Rodzi się również groźba, z jednej strony kultu państwa, z zaś drugiej koncepcja narodu jako czysto abstrakcyjnej, nieempirycznej, niemal platońskiej idei. Przede wszystkim jednak nie bierze się pod uwagę decydującego dla ich istnienia indywidualnego zaangażowania pojedynczych bytów ludzkich. Przeciwnym do realizmu i akceptowanym przez Młynarskiego stanowiskiem jest tzw. konceptualizm. Pod tym pojęciem Młynarski rozumie spojrzenie na „twory społeczne” jako „logicznie” niezależne od jednostek całości, będące jednocześnie podlegającym ciągłym przemianom rezultatem ich wzajemnego oddziaływania i współdziałania⁷. Konceptualistyczne pojmowanie państwa i narodu niweluje dystans między instytucjami a obywatelem – „państwo dla niego istnieje wszędzie tam, gdzie obywatele organizują stosunki wzajemnego oddziaływania”⁸. Ale stosunki te kształtują się pierwotnie jako stosunki narodowe. Już w tym wczesnym dziele Młynarski podkreśla szczególne znaczenie narodu, rozumianego także konceptualistycznie, jako przejaw woli jednostek. Państwo zatem jest wyrazem woli odpowiedzialnych za siebie i świadomie uczestniczących we wspólnocie jednostek, inaczej mówiąc – jest wyrazem indywidualności narodu.

Koncepcje Młynarskiego niewątpliwie znajdują się pod pewnym wpływem Simmla i jednocześnie w opozycji do socjologii Durkheima. Nietrudno dostrzec te związki choćby w takiej oto charakterystyce konceptualizmu: „głosi teorię życia społecznego w całym tego słowa znaczeniu, bo życie musi być pojmowane jako prąd, a nie jako zmartwiały przedmiot fizycznego doświadczenia”⁹. W późniejszej

⁴ Zob. Sowa [1983] s. 215.

⁵ Brzoza [1911]

⁶ Tamże, s. 39.

⁷ Zob. tamże.

⁸ Tamże, s. 44.

⁹ Tamże, s. 39-40.

pracy, *Zasady filozofii społecznej*, Młynarski precyzuje i rozwija swój program badawczy, punktem wyjścia czyniąc dlań filozofię pragmatyzmu, tj. twórczość W. Jamesa, F.C.S. Schillera i H. Bergsona¹⁰. Za główną zasługę tak szeroko rozumianego pragmatyzmu uznał Młynarski krytykę racjonalizmu implikującą sprowadzenie prawdziwości praw naukowych do ich użyteczności dla człowieka, a tym samym uczynienie z człowieka zarówno twórczej przyczyny, jak i celu naukowych i epistemologicznych dociekań. Dlatego też nowa metoda filozoficzna powinna być filozofią ludzkiej twórczości, co zdaniem Młynarskiego, oznacza przede wszystkim badanie „człowieczeństwa”, kształtującego się w warunkach społecznych i na przestrzeni dziejów. „Należy zbadać – pisze Młynarski – w jakim stopniu życie społeczne decyduje o rozwoju form poznania i ściśle określić na tej drodze przedmiot metafizyki”¹¹. W pragmatyzmie Młynarski widzi sprzymierzeńca w walce z naturalizmem i racjonalizmem. Również pojmowanie przez Młynarskiego jednostki ludzkiej jako „podmiotu i twórcy” z jednej strony, ale z drugiej jako bytu z natury uspołecznionego¹², co niemal w pełni pokrywa się z pragmatystycznym ujęciem: „Jeśli ośrodkiem uwagi pozostaje dla pragmatystów jednostka, to jest ona na mocy samej definicji społeczna”¹³. Młynarski sądzi wszakże, iż pragmatyści niepotrzebnie zrezygnowali z konsekwentnego budowania własnej metafizyki. Dlatego próbuje on odpowiedzieć na pytanie, jakie są źródła życia społecznego, „dzięki czemu powstaje doświadczenie społeczne, odrębne od doświadczenia fizycznego”¹⁴. Dokładne określenie tych początków postawi nas bowiem w obliczu tego, co powinno być przedmiotem metafizyki, tego co pozaspołeczne, a zatem pozapraktyczne, istniejące poza wszelką interpretacją i relacją. W gruncie rzeczy Młynarski rozwija na swój sposób kantowskie przeciwsta-

¹⁰ Traktowanie Bergsona jako przedstawiciela pragmatyzmu wynikało oczywiście z pewnych dość znaczących podobieństw myśli francuskiego filozofa do pragmatyzmu Jamesa. Podobieństwa te stały się zresztą przyczyną długoletniej przyjaźni i korespondencji między obydwojema filozofami. W Polsce dość często pisano o Bergsonie jako o pragmatyście. Przypomina o tym Borzym przytaczając wypowiedzi Wacława K. Grzybowskiego (*Pragmatyzm dzisiejszy. Próba charakterystyki*, Warszawa 1912), który uznawał bergsonizm za „jedną z form pragmatyzmu, formę ważną dlatego, że w niej urzeczywistniała się jak gdyby głębsza filozoficznie synteza tego kierunku” (Borzym [1984] s. 46.). Borzym wspomina również o innych autorach łączących Bergsona z pragmatyzmem: Młynarskim, Znanieckim, Brzozowski i Ingardenie. Znaniecki wprost nazywa Jamesa i Bergsona dwoma wielkimi przedstawicielami pragmatyzmu (zob. Znaniecki [1991] s.164; praca ta miała pierwodruk w 1910 roku). Brzozowski w eseju *Pragmatyzm i materializm dziejowy* z 1908 r. (wszedł potem w skład tomu *Idee*) pisząc o pragmatyzmie powołuje się na Bergsona.

¹¹ Młynarski [1919] s. 9.

¹² „Zawsze dochodzimy w ostatniej instancji do człowieka uspołecznionego. Innego zaś człowieka, jak obcującego społecznie, nie zna historia i nie uznaje teoria” (Młynarski [1936] s. 163).

¹³ Szacki [1983] s. 582.

¹⁴ Młynarski [1919] s.14.

wienie rzeczy samych w sobie i rzeczy znajdujących się w obrębie możliwego doświadczenia, które Młynarski czyni pierwotnie doświadczeniem społecznym. Przedmiotem metafizyki zatem jest dla polskiego autora „chaos”, nazwany tak ponieważ pozostaje poza porządkiem wytworzonym przez człowieka, będąc jednocześnie czymś więcej niż ten porządek, jest bowiem jego tworzywem. Chaos istniejący poza fizycznym czasem i fizyczną przestrzenią jest, jak to ujmuje Młynarski, „trwaniem obecności”, które „może zarówno urzeczywistnić się przez człowieka w jego wszechświecie, jak i poza nim”¹⁵. Chaos, co podkreśla autor, nie ma pierwszeństwa historycznego względem ludzkiego wszechświata, bo istnieje poza ludzkim czasem, lecz przysługuje mu pierwszeństwo „logiczne”. Idea chaosu wykazuje oczywiście podobieństwa do pojęcia „życia” u Bergsona i Simmla, ale chociaż działalność człowieka, jego przeżycia, wytwarzanie pojęć i struktur społecznych stanowią – podobnie jak w „filozofiach życia” – swego rodzaju manifestację chaosu („życia”), są jednocześnie czymś radykalnie innym. Młynarski dowodzi również „obliczalności” chaosu, twierdzi bowiem, że „językiem chaosu winien być właściwie układ znaków matematycznych, które obce są naciskowi praktycznych skojarzeń i nie wloką za sobą historii”¹⁶. Chaos zatem jest poznawalny o tyle, o ile stanowi przedmiot zarówno czystej matematyki jak i metafizyki. W tym sensie pozostaje całkowicie poza sferą zainteresowania innych nauk uwikłanych w empirię.

Jednak, jak sądzę, to nie rozważania o chaosie mają w książce Młynarskiego największą, godną przypomnienia wartość. Wychodząc od wspomnianych pragmatystów i Simmla (lub szerzej, jak to autor określa – neokantystów) próbuje Młynarski odkryć genezę stanu społecznego. Zarówno Simmel, jak i inny neokantysta, Rudolf Sammler, popadają w swych poszukiwaniach w błędne koło, stosując do opisu społeczeństwa kantowskie kategorie materii i formy. U Stammlera materią są wszelkie, nierzadko rozbieżne dążenia ludzkie, również odnoszące się do innych osób. Dopiero jednak forma, czyli norma zewnętrzna „nadaje surowemu materiałowi współżycia i współdziałania kształt społeczny”¹⁷. Simmel nazywa materią osobiste pobudki i cele, formą zaś „wzajemne oddziaływanie ludzi na siebie”¹⁸. Forma jest sposobem wzajemnego postrzegania się ludzi, apriorycznym warunkiem powstania społeczeństwa. Młynarski wymienia trzy takie Simmlowskie formy, czyli „aprioryczne warunki” uspołecznienia. Po pierwsze, ludzie wza-

¹⁵ Tamże, s. 78.

¹⁶ Tamże, s. 127-128.

¹⁷ Tamże, s. 12.

¹⁸ Tamże, s. 13.

jennie spoglądają na siebie zawsze „uogólniająco”, tzn. podporządkowując daną jednostkę jakiemuś „typowi” lub klasie społecznej. Po drugie, jednostce przypisuje coś więcej poza byciem elementem społecznej całości; i wreszcie trzeci warunek *a priori* to ciągła świadomość „korelacji istnienia indywidualnego i otoczenia społecznego”¹⁹. Zdaniem Młynarskiego, samo pojęcie „typu” uwikłane jest już w kontekst społeczny, nie można go zatem traktować jako pozaspołecznej apriorycznej kategorii. Poszukując takiej kategorii Młynarski wprowadza pojęcie „czynnika ejejkcji”. Jest to najpierwotniejszy akt, lub jak chce Młynarski, „sąd”, w którym dokonane zostaje przypuszczenie, „że drugi człowiek jest istotą żywą w takim samym stopniu jak ja”²⁰. I dalej Młynarski tak objaśnia znaczenie ejejkcji:

Wartość zmysłową, jaką w doświadczeniu przedstawia dla mnie drugi człowiek, powiększam o czynnik przypuszczony, niezmysłowy, jakim jest hipoteza, że drugi człowiek jest moim bliźnim, czyli że jest istotą równie żywą, jak ja nią jestem. Właśne życie przerzucam poza siebie i obdarzam nim drugą istotę²¹.

Pojęcie „ejejkcji” oparte zostało na kategorii „ejektu”, utworzonej przez brytyjskiego matematyka i filozofa Williama K. Clifforda²², który twierdził, że istnieją takie sposoby wnioskowania, które znacznie się różnią od wniosków przeprowadzanych w naukach fizycznych. Oto wnioskowanie o istnieniu uczuć innej osoby, o istnieniu jej subiektywności jest swego rodzaju *wyrzuceniem* poza moją świadomość tego, co w niej tkwi i prowadzi do przeświadczenia o ich obiektywnym istnieniu. W odróżnieniu od rzeczy przedstawianych w mojej świadomości jako em-

¹⁹ Tamże, s. 14.

²⁰ Tamże, s. 16.

²¹ Tamże.

²² William Kingdon Clifford (1845–1879) był zwolennikiem panpsychizmu., chociaż nie sądził, że wszelka materia obdarzona jest życiem psychicznym. „Jego tezą było, że stosunek między tym, co psychiczne, a tym, co fizyczne, jest porównywalny do stosunku między zdaniem czytany a tym samym zdaniem napisany czy wydrukowany. Zachodzi całkowita odpowiedniość i, na przykład, każdy atom ma stronę psychiczną” (Copleston [1989] s. 118). Jak pisze Copleston, w swej teorii etycznej Clifford czynił jednostkę istotą z natury plemienną, a moralność sprowadzał do ustawicznego dostosowywania się do ogółu. „Sumienie to głos plemienny, a ideałem etycznym jest stać się ożywionym duchem publicznym i wydajnym obywatelem” (tamże, s. 119). Dzisiaj nazwisko Clifforda znane jest przede wszystkim dzięki polemicznemu przywołaniu jego stwierdzeń przez Williama Jamesa. Dla amerykańskiego pragmatysty pogląd Clifforda, że „przestępstwem” i „grzechem” jest „żywienie przekonań nawet prawdziwych, ale bez «naukowych dowodów»”, stanowi przykład niedorzecznego i absurdałnego izolowania intelektu, które faktycznie jest niemożliwe, ponieważ „tworzenie poglądów filozoficznych jest dziełem całego człowieka” i uczestniczą w nim nie tylko intelekt, ale i wola, smak oraz namiętność (James [1996] s. 112-113). Jest paradoksem, że Młynarski tak bardzo zainspirował się Cliffordem, filozofem obcym bliskiemu Młynarskiemu pragmatyzmowi Jamesa.

pirycznie przewidywalne, sprawdzalne zjawiska i nazywanych przedmiotami, ejekt²³ jest tylko skutkiem przeniesienia, czy lepiej: projekcji moich stanów świadomościowych w okoliczności związane z inną osobą; innymi słowy, ejekty są domniemanymi przeze mnie stanami świadomości innych osób²⁴. Młynarski idzie w kierunku wskazanym przez Clifforda, twierdzi jednak, że najbardziej pierwotnym, bo konstytuującym społeczność aktem jest przypuszczenie o życiu innego, a nie o jego świadomości. Założenie istnienia obcej świadomości musi bowiem wiązać się z uprzednim odróżnieniem tego, co psychiczne, od tego, co tylko fizyczne. Pierwotnie tego rozróżnienia nie było, czego dowodzi objęcie ejekcją, a zatem także i doświadczeniem społecznym, zwierząt i przyrody nieożywionej (animizm). Jednak dopiero dzięki mowie, która, jak uważa Młynarski, nierozdzielnie wiąże się z ejekcją wobec człowieka, następuje trwały i ciągły rozwój życia społecznego²⁵. Wraz z ejekcją ma miejsce domniemanie, że moje subiektywne doznania zewnętrznego świata dzielone są przez innego, ale podobnego do mnie człowieka. Sąd ejekcji daje ludziom poczucie istnienia wspólnego nam wszystkim świata obiektywnego, ale jest też źródłem naiwnego realizmu głoszącego niezależne od człowieka istnienie tegoż świata. Ten wspólny ludziom świat istnieje bowiem w mowie i jej pojęciach oraz w naukach „fizycznych”. Jedynie chaos ma być niezależny, wszystko zaś inne nieustannie jest wytwarzane w społecznie kształtowanych pojęciach. Ścisłe społeczny sens ma także logika, zakorzeniona w swojej pojęciowej ontologii społecznej. Młynarski tak oto wyjaśnia genezę jednej z tzw. pierwszych zasad: „Zasada tożsamości jest wymaganiem stałości znaczeń wyrazów mowy, ponieważ bez tego wyraz mowy nie może powodować społecznie zrozumiałej wartości”²⁶. Znaczenie danego pojęcia powinno być zarówno tożsame ze sobą, jak i pozasubiektywne, by być powszechnie zrozumiałe:

Stół wtedy nie przestaje być stołem, gdy istnieje zewnętrznie, niezależnie od mojego własnego doświadczenia, by mógł istnieć i dla innych. Stół jest w tym świetle wartością społecznie dostępną, może być ogniwem działalności społecznie zrozumiałej²⁷.

²³ Tłumacz encyklopedycznego hasła poświęconego Cliffordowi przekłada „ejjects” jako „domioty”, analogicznie do „objects” - „przedmioty” (Hodenrich [1998] s. 118).

²⁴ Zob. Clifford [1879] s. 72-73.

²⁵ Zob. Młynarski [1919] s. 58-59.

²⁶ Tamże, s. 87.

²⁷ Tamże, s. 86.

Koncepcja Młynarskiego świadomie nawiązuje do Kanta, jako do tego, który nadał człowiekowi godność twórcy świata, jednak kantowskie kategorie i formy *a priori* osadza on w sferze praktyki społecznej, przez co stają się one w istocie *a posteriori*: „Uwzględniając czynnik ejekcji zyskujemy dowód, że cała wiedza ludzka jest wiedzą *a posteriori*”²⁸. Istnieją co prawda sądy, które wydają się sędami *a priori*, jak ten znany z dzieła Kanta: „Ciała są rozciągłe”. Ponieważ jednak podmiot w tym sądzie, podobnie zresztą jak w każdym innym, jest pojęciem, a „pojęcia są ogniwami rozwoju, są wyrazami mowy **ze względu** na powodowaną przez nie działalność, są wartościami przeżyć”²⁹, zatem sąd ten, podobnie jak każdy inny, musi być sądem *a posteriori*. Wszelkie nauki, z wyjątkiem matematyki, zostają przez Młynarskiego zrelatywizowane do działalności i interesu ludzkiego i przypisana im zostaje *wartość* rozumiana pragmatystycznie, jako właściwość godna pożądania i osiągnięcia, bo korzystna dla człowieka, ale jednocześnie podobnie jak ludzkie dążenia, podlegająca zmianom. W ten sposób następuje utożsamienie prawdy z wartością i przewyciężenie dychotomii wartość–fakt, a filozofia społeczna zostaje zdefiniowana jako „teoria tworzenia się wartości poprzez rozwój społeczny”³⁰. Takie instrumentalistyczne pojmowanie wartości było niewątpliwie inspirowane filozofią Jamesa i Schillera (Młynarski często cytuje tych autorów), i ich próbą, jak pisze Buczyńska-Garewicz, zespolenia świata „obiektywnych zdarzeń ze światem subiektywnych celów”³¹, przy czym dążenie to wiąże się u Młynarskiego, podobnie jak u Jamesa i Schillera, z wypływającym z wolnej woli nieustannym nadawaniem światu ludzkich znaczeń i wartości.

Skoro więc Młynarski łączy ejekcję z „uczłowieczeniem otoczenia”, a zatem nie przyrodzie, lecz człowiekowi przyznaje zdecydowaną dominację, określenie jego socjologii mianem humanistycznej jest w pełni uzasadnione. Trzeba tu zwrócić uwagę na jedną z wymienionych wyżej przez Szackiego cech socjologii humanistycznej: interakcjonizm. Interakcjonizm jest, jak sądzę, wielce znaczącym momentem w myśli Młynarskiego. Elementy interakcjonizmu pojawiają się u Simmla, a także w pracach amerykańskiego socjologa i filozofa pragmatysty Georga H. Meada³². Uważa się, że zarówno formalna socjologia Simmla, jak

²⁸ Tamże, s. 89.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże, s. 99-100.

³¹ Buczyńska-Garewicz [1970] s. 242.

³² Młynarski w momencie pisania *Zasad filozofii społecznej* nie mógł znać dzieł Meada, ponieważ ich pierwsze wydanie ukazało się w 1934 r., czyli dopiero po śmierci amerykańskiego filozofa. Na uwagę jednak zasługuje fakt, że myślenie w kategoriach interakcjonistycznych stanowiło integralną część filozofii pragmatyzmu, tak przecież bliskiej Młynarskiemu.

i pragmatyzm stanowią zasadnicze podłoże dla rozwoju amerykańskiego interakcjonizmu symbolicznego³³. Przede wszystkim, interakcjoniści w pełni uznali twierdzenie, które dla analiz Simmlowskich stało się punktem wyjścia, czyli przywoływaną przez Młynarskiego tezę, że „życie społeczne (...) [to] wzajemne oddziaływanie ludzi na siebie”³⁴. Z kolei pragmatyści (zwłaszcza Peirce, Mead i Dewey) zainspirowali interakcjonizm swoimi poglądami na język i komunikację. Z potraktowania myślenia jako sposobu działania wynikło po pierwsze: „uznanie języka przede wszystkim za przejaw działania społecznego, a nie za narzędzie refleksji”³⁵, i po drugie: odstępianie od analizy języka jako systemu znaków i zainteresowanie się mową i rozmową pojmowanymi jako działanie i współdziałanie³⁶. Interakcjonizm podzielał również pragmatystyczny sposób rozumienia nauki i wiedzy, jako ściśle związanych ze społecznym i historycznym kontekstem, a jednocześnie umocowanych w ludzkim działaniu³⁷.

Silny wpływ pragmatyzmu i Simmla na Młynarskiego sprawił, że choć zarysowana przez niego filozofia społeczna nie może być nazwana w ścisłym tego słowa znaczeniu interakcjonizmem symbolicznym (choćby dlatego, że nie jest w pełni socjologią i zawiera elementy metafizyczne), niewątpliwie można ją traktować jako dogłębnie interakcjonistyczną. Termin „interakcja”, jak pisze Elżbieta Hałas, powinien być w interakcjonizmie pojmowany w kontekście trzech innych pojęć: „komunikacja społeczna”, „proces konstruowania działania” i „definicja sytuacji”³⁸. Biorąc to wszystko pod uwagę można tak oto naszkicować podstawowy zarys teorii interakcjonistycznej: działanie jednostki odbywa się nie pod wpływem zewnętrznych nacisków czy psychologicznych uwarunkowań, lecz konstruowane jest „na bazie znaczeń, jakie działający ludzie przypisują obiektom”, nieustannie je interpretując, uzgadniając i dopasowując swoje punkty widzenia, co prowadzi z kolei do definiowania sytuacji działania, także ulegającego zmianom. Ten ciągły proces owocuje wypracowywaniem wspólnych symboli i intersubiektywnych znaczeń, a permanentnej komunikacji towarzyszy budowa-

³³ Zob. Hałas [2006] s. 50-55; Udehn [2001] s. 72-76 i 127.

³⁴ Młynarski [1919] s. 16.

³⁵ Hałas [2006] s. 47.

³⁶ Zob. tamże. Znaczne pokrewieństwo względem interakcjonistycznego pojmowania języka wykazuje inna współczesna angloamerykańska szkoła socjologiczna zwana etnometodologią. Porównując jej sposób rozumienia języka ze strukturalizmem Udehn pisze: „Podczas gdy [strukturalizm] opiera się na Ferdynandzie de Saussure i zainteresowany jest językiem jako strukturą czy systemem - *language*, [etnometodologia] opiera się przede wszystkim na angielskiej filozofii języka potocznego i zainteresowana jest użyciem *language*, czyli *parole*” (Udehn [2001] s. 155).

³⁷ Zob. Hałas [2006] s. 48-51.

³⁸ Zob. tamże, s. 56.

nie wyobrażenia drugiej osoby – partnera – i w oparciu o ten obraz konstruowanie swojej własnej tożsamości³⁹.

Całkowicie interakcjonistycznym pomysłem jest kategoria ejejkcji – oryginalna koncepcja Młynarskiego, choć mocno inspirowana tak bardzo przecież nie-pragmatystyczną filozofią Clifforda. Dzięki ejejkcji, pisze Młynarski, „w drugim człowieku dostrzegam własne życie, przez drugiego też człowieka dostrzegam świat zewnętrzny”⁴⁰. Młynarski zgadza się z poglądem Clifforda, że w świadomości człowieka przedmiot zewnętrzny nigdy nie istniał w postaci „społecznej”, indywidualnej, zawsze był „social object”.

O rozciągłości przestrzennej drzewa wiem przez własne doświadczenie zmysłowe, - wyjaśnia Młynarski – ale o **przedmiotowości** tego drzewa wiem przez to, że jego rozciągłość przestrzenną uważam nadto za treść **cudzego** doświadczenia zmysłowego⁴¹.

To ejejkcja jest więc swego rodzaju praimpulesem socjalnym, tym co stoi u źródeł interakcjonistycznej komunikacji, interpretacji i konstruowania znaczeń przedmiotów oraz wizerunków innych ludzi i swego własnego. Ale jak wspomniano, ejejkcja w stosunku do człowieka idzie zawsze w parze z mową. Młynarski poświęcił mowie sporo uwagi. O ile ejejkcja może być początkiem życia psychicznego i stanowi istotę doświadczenia społecznego (kategoria ta dotyczy również zwierząt), o tyle mowa buduje już życie społeczne (zatem fenomen wyłącznie ludzki). Odbieranie cudzej mowy powoduje takie formowanie się osobistych przeżyć, by stały się one podobne do cudzych. Weryfikacją tego podobieństwa jest wspólne działanie:

Zgodność tym samym jest **wartością pewnego skojarzenia ze względu na przyszły czyn** [podkreśl. F. Młyn]. Wartość nie jest nazwą rzeczy, ale sprawy przebiegu [sprawą nazywał Młynarski „element rzeczywistości praktycznej”] (...) Treścią pojęcia jest każde wyobrażenie, które **zmierza do aktualności w czynie**, zmierza za pośrednictwem innych wyobrażeń **pośilkowych**, niezbędnych dla urzeczywistnienia tego czynu, a znanych człowiekowi w tej niezbędności dzięki obcowaniu z innymi i doświadczeniu na tym tle zdobytemu.⁴²

³⁹ Streszczenie poglądów interakcjonistów całkowicie na postawie: Hałas [2006] s. 58-61.

⁴⁰ Młynarski [1919] s. 60.

⁴¹ Tamże, s. 46.

⁴² Tamże, s. 34-35.

Dlatego mowa czyni całą zadekretowaną przez ejękcję zewnętrzność świata „treścią życia społecznego”, dokonuje niejako „uspołecznienia” rzeczywistości, robiąc z niej przedmiot indywidualnego i społecznego działania. Słowo zostaje nazwane „aktem pośredniego obcowania społecznego” i „rodzajem czynu”, ale słowo rozumiane jako zakotwiczone w indywidualnej i społecznej pamięci pojęcie. System takich uzgodnionych w praktyce społecznej pojęć, lub jak można by rzec na interakcjonistyczną modłę, system symboli, tworzy przestrzeń działań społecznych skierowanych w przyszłość, choć zadomowionych już w przeszłości i rozumianych oraz interpretowanych w terażniejszości. Nie byłoby bowiem możliwe sprzężenie mowy z działaniem, gdyby nie była ona zakorzeniona w przeszłości. Młynarski bardzo mocno akcentuje rolę języka jako nośnika pojęć konstruowanych zarówno społecznie, jak i historycznie. Młynarski pisze: „Mieć pojęciowy charakter znaczy mieć charakter ciągłości historycznej”⁴³. Twierdzi wręcz, że istnienie pojęcia ponad istnieniem jednostek (choć przecież przez jednostki nieustannie kształtowane) i jego historyczna wędrówka, nadają szczególną realność określanym różnymi nazwami zjawiskom: „Pojęcie trwa, ponieważ trwa jego słowo. W tym znaczeniu uniezależnia się pojęcie od jednostki, uzależnia się zaś od życia mowy”⁴⁴. Pojęcie zatem, wytwór myślenia, urzeczywistnia się w akcie mowy, jednostkowym co prawda, ale ze swej istoty wykraczającym poza jednostkę. Nie znaczy to bynajmniej, by mowie nadawany był tu autonomiczny byt. Mowa, pomimo iż niezależna od jednostki, jest pragmatystycznie rozumianym narzędziem komunikacji między jednostkami. Stąd też treść pojęć może ulegać zmianom, ich wartość sprawdzana jest bowiem przez ich użyteczność, czyli „zdolność wyjaśniania zagadek życia i kierowania biegiem zjawisk na korzyść działalności”⁴⁵.

Ta pragmatystyczna, czy wręcz interakcjonistyczna charakterystyka mowy zainspirowana została nie tylko i nie przede wszystkim przez filozofów pragmatystów; spośród nich okazjnie cytuje Młynarski tylko Jamesa i Schillera, którzy przecież nie uczynili z rozważań nad językiem centralnego miejsca swoich przemyśleń. Młynarski samodzielnie tworzy własną koncepcję języka, opierając się na interpretowanych w duchu pragmatystycznej epistemologii ustaleniach współczesnych mu badaczy początków mowy oraz na *Teorii człowieka i cywilizacji*, dziele Erazma Majewskiego, polskiego teoretyka cywilizacji i kultury.

⁴³ Tamże, s. 66.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Tamże, s. 81.

Zasadniczy sens kategorii znaczenia w interakcjonizmie można w skrócie przedstawić za jednym z pionierów interakcjonizmu Herbertem Blumerem jako konsekwencję interakcji między ludźmi i jednocześnie podstawę do kolejnych działań⁴⁶. Jeden z wcześniejszych interakcjonistów, Charles Horton Cooley, w swym dziele z 1902 roku zaprezentował subiektywistyczną wersję istnienia społeczeństwa i wszelkich „bytów” społecznych jako pojęć i idei istniejących w umysłach ludzkich. Uważał on, że ponieważ każdy z nas posiada jakiś obraz innego człowieka, ludzie istnieją przede wszystkim jako idee w umysłach innych⁴⁷. I dlatego: „Społeczeństwo istnieje w moim umyśle jako zetknięcie się i wzajemne wpływanie na siebie idei nazywanych 'Ja' Thomas, Henry, Susan, Bridget i tak dalej”⁴⁸. W rezultacie, postacie historyczne, a nawet fikcyjne i mitologiczne, mogą posiadać większą realność w społeczeństwie niż niektóre fizycznie istniejące jażnie. Niemal identyczne sformułowania odnoszące się do sposobu istnienia społeczeństwa znajdujemy w *Zagadnieniach polityki niepodległościowej* Młynarskiego. Jak już wspomniałem, sformułowana tam konceptualistyczna teoria państwa i narodu głosi, iż naród i państwo istnieją realnie wszędzie tam, gdzie zachodzą między ludźmi odpowiednie stosunki. Stąd też: „Państwo jest pojęciem zbiorowym ogółu tych stosunków wśród ludności danego terytorium”⁴⁹. Podobnie zostaje zdefiniowany naród:

Naród jako utwór społeczny jest pojęciem, przy pomocy którego obywatele uświadamiając sobie swą indywidualność cywilizacyjną wytworzoną na drogach wspólnie przebytej ewolucji politycznej, uzyskują zdolność samowładnego organizowania dalszych dni współżycia⁵⁰.

W *Zasadach filozofii społecznej* Młynarski wykorzystując opisaną kategorię ejejkcji, idzie jeszcze dalej, dowodząc, że nie tylko tworom społecznym należy przypisać konceptualne istnienie⁵¹. Tak jak nie istnieje „człowiek sam dla siebie i sam

⁴⁶ Zob. Hałas [2006] s. 81-86 oraz n.

⁴⁷ Zob. Udehn [2001] s. 127.

⁴⁸ Cooley [1964] s. 119, cyt. za: Udehn [2001] s. 127.

⁴⁹ Brzoza [1911] s. 41.

⁵⁰ Tamże, s. 49.

⁵¹ Taki rodzaj istnienia nie jest bynajmniej mniej realny niż rzeczy jednostkowych, co Młynarski wielokrotnie podkreśla. Pojęcia (w tym pojęcia dotyczące sfery społecznej) są realne, wiążą się bowiem ściśle z działaniem jednostek wobec siebie i wobec rzeczywistości fizycznej. Dlatego Młynarskiego nie dotyczą uwagi Stevena Lukeasa, który nie tylko krytycznie ocenia indywidualizm metodologiczny, ale również niektóre teorie za niego uchodzące. O jednej z nich, głoszącej tylko pojęciowe istnienie tworów społecznych, pisze: „Jeśli teoria ta oznacza, że wszystkie zjawiska społeczne są fikcyjne, a wszystkie zjawiska jednostkowe są rzeczywiste, mogłoby to powodować, że

w sobie”, tak i nie istnieje „ziemia sama dla siebie”. Ziemia, wszechświat i inne pojęcia używane w kulturze i nauce stanowią próbę wprowadzenia ludzkiego porządku w przedludzki chaos, a zatem mają genezę, sens i istnienie jedynie społeczne. Píše Młynarski:

Ziemia sama dla siebie nie istnieje, albowiem jest to pojęcie, które sztucznie wyrrywamy z ciągłości rozwoju społecznego i urzeczowiamy wtórnie w przestrzeni, (...) jest pojęciem, które przez pamięć wyrazu mowy przechodzi z pokolenia na pokolenie i (...) doskonali swoją treść o tyle, by człowiekowi jego działalność ułatwić⁵².

Dwadzieścia pięć lat później Młynarski podjął próbę wprowadzenia w życie niektórych ustaleń metodologicznych z *Zagadnień polityki niepodległościowej* i *Zasad filozofii społecznej*. W swoim najczęściej komentowanym dziele, *Człowiek w dziejach*, zarysował historiozoficzny obraz kształtowania się społeczeństw od pierwotnego uniwersalizmu do współczesnego indywidualizmu⁵³. Zdaniem Młynarskiego, zasada brzmiąca w skrócie, „że całość ma pierwszeństwo logiczne przed częścią”⁵⁴ i zwana przez Młynarskiego uniwersalizmem, stanowiła najbardziej pierwotną podstawę organizowania się ludzi w społeczeństwa. Pojedynczy człowiek mógł przeżyć tylko w grupie, dlatego, jak to ujmuje Młynarski, „indywidualizm jest na poziomie pierwotności politycznej życiowo niemożliwy”⁵⁵. W początkach starożytności uniwersalizm szukał uzasadnienia i umocnienia w religiach, później – w Rzymie – pierwszeństwo lub wręcz wyższość całości nad jednostką motywowano względami racji stanu. Tak oto uniwersalizm religijny przekształca się w uniwersalizm cywilny, „socjologiczny”, czy może lepiej – obywatelski. Uniwersalizm rzymski, zwłaszcza z czasów republiki, jest zdecydowanie mniej „totalistyczny” od innych starożytnych ustrojów. Zawdzięcza to m.in. poszerzeniu wolności obywatelskiej. Jednak za Benjaminem Constantem Młynarski zauważa, że wolność w wydaniu starożytnym ograniczała się właśnie do rozu-

wszystkie twierdzenia o zjawiskach społecznych byłyby fałszywe, lub ani prawdziwe, ani fałszywe, co jest absurdem. Wreszcie teoria ta może oznaczać, że tylko fakty dotyczące jednostek mają wartość wyjaśniającą i to właśnie mogłoby teorię tę upodabniać do indywidualizmu metodologicznego” (Lukes [1984] s. 117).

⁵² Młynarski [1919] s. 59-60.

⁵³ Termin „uniwersalizm” użyty jako opozycja do „indywidualizmu” został też zastosowany przez austriackiego i amerykańskiego ekonomistę i socjologa Josepha Schumpetera (1883–1950) (zob. Szacki [1999] s. 10 (przypis 3); Udhen [2001] s. 106.), a także przez Ludwiga Misesa (1881–1973), również austriackiego i amerykańskiego ekonomistę i filozofa, w artykule z 1929 r. *Vom Weg der Subjektivistischen Wertlehre* (zob. Udehn [2001] s.109; Mises [2007] s. 48.)

⁵⁴ Młynarski [1936] s. 33.

⁵⁵ Tamże, s. 34.

mienia politycznego, pomijając całkowicie sferę prywatną. Można było posiadać pełnię praw i wolności politycznych, będąc jednocześnie całkowicie pozbawionym prywatności⁵⁶. Dopiero chrześcijaństwo otworzyło drogę do uznania za wartość samego człowieka, w oderwaniu od państwa. Rozważania Młynarskiego niewątpliwie były w jakiejś mierze inspirowane dziełem Feliksa Konecznego⁵⁷, należy jednak pamiętać o tym, że to już Hegel widział w chrześcijaństwie ideę emancypującą jednostkę ludzką, u nas zaś koncepcję tę rozwijał August Cieszkowski. Młynarski jednak nie pokazuje na sposób heglowski „pochodu wolności” jako koniecznego procesu zdobywania świadomości przez Ducha, ani też nie dokonuje wzorem Konecznego szczegółowej wivisekcji cywilizacji. Próbuje on pokazać (biorąc jednak przykład z tzw. Indukcyjnej, czyli wychodzącej od faktów metody Konecznego), że „dzieje ludzkie przedstawiają stopniowy, prometejski proces wyzwalań osobowości ludzkiej”⁵⁸. Uprawia przy tym bardzo solidną eseistykę filozoficzną z ideowym przesłaniem, a więc formę doprowadzoną nieco później do perfekcji przez liberała Isaiaha Berlina i liberalnego konserwatystę Friedricha Hayeka. Rozmachem rozważań Młynarski niewątpliwie przypomina Berlina, jednak indywidualistyczno-konserwatywne przesłanie, okraszone fachowymi odwołaniami do sfery ekonomicznej, a także wypowiedziana wprost w innym dziele metodologia socjologiczna, zdecydowanie zbliżają naszego filozofa do poglądów Hayeka.

Młynarski stara się pokazać wzajemne, dosyć powikłane relacje wolności, demokracji, indywidualizmu, kapitalizmu i liberalizmu. Jak przystało na konserwatystę, wskazuje, że demokracja nie stanowi prostej konsekwencji idei liberalnej, a zatem i indywidualistycznej. Przykładem są teorie kontraktualistyczne: Hobbesa, prowadząca do apologii monarchii absolutnej, Christiana Wolfa, postulująca despotyzm, Locke'a, skutkująca demokracją i Rousseau'a, o bliżej niesprecyzowanej niedemokratycznej formie rządów⁵⁹. Demokracja może wręcz stać się dla jednostki i jej wolności zagrożeniem; Młynarski przytacza tu opinie J.S. Milla i Herberta Spencera, a także francuskiego ekonomisty Paula Leroy Beaulieu. Ten ostatni w parlamentarystyce dostrzega niebezpieczeństwo podporządkowania woli jednostki woli ogółu, a tym samym groźbę zaniku indywidualnej przedsiębiorczo-

⁵⁶ Młynarski dodaje: „Pod tym względem czasy nowożytne przedstawiają odwrotność starożytności, ponieważ dzisiaj można mieć pełnię praw wolnościowych w sensie kształtowania życia osobistego, a mało lub żadnych praw politycznych” (tamże, s. 43).

⁵⁷ Pisze o tym Odzga [1998] s. 9-10.

⁵⁸ Młynarski [1936] s. 184.

⁵⁹ Zob. tamże, s. 91.

ści i odpowiedzialności⁶⁰. Jak wspomniano, demokracja nie gwarantuje pełni wolności, czyni to dopiero liberalny kapitalizm, który, chociaż jest szczytem rozwoju myślenia i postaw indywidualistycznych, samego indywidualizmu przecież nie wynalazł. Średniowieczny feudalizm oraz autonomia miast i korporacji jako systemy decentralistyczne stały się zaczątkiem indywidualizmu politycznego, którego nie zdołał zniszczyć nawet nowożytny absolutyzm. To w średniowieczu i na początku ery nowożytnej pojęcie wolności, ograniczone pierwotnie do sfery publicznej, rozszerzone zostaje o „prawo do swobody myślenia, badania, tworzenia i niezależności” i jak dodaje Młynarski, synteza tych dwóch sposobów pojmowania wolności „dokonała się dopiero na gruncie nauki o prawach naturalnych człowieka i wynikającego z tego źródła koncepcji stanu przedspołecznego, z którego miało się rzekomo wyłonić państwo przez mityczną umowę członków”⁶¹. Całkowicie błędna jest bowiem, zdaniem Młynarskiego, interpretacja Rousseauowskiego stanu naturalnego, jako rzeczywistego zdarzenia. Był to jedynie koncept mający uwypuklić nie tylko równość ludzi wobec Boga i prawa, ale i ludzką zdolność kreowania prawa i państwa⁶². Jednym z twórców wolności człowieka mającym wolność tę kultywować jest liberalizm w życiu politycznym i ekonomicznym. Ale w doktrynie liberalnej prawdziwy sens wolności leży nie tylko w równości wobec prawa, ale właśnie w ograniczaniu przez to prawo jednostkowych, z natury nieograniczonych, roszczeń do wolności. Ta wywodząca się od Kanta i Fichtego zasada, która postuluje „ograniczenie wolności jednego człowieka przez wolność drugiego”⁶³, jest dla Młynarskiego najlepszym dowodem na całkowitą niedorzeczność kierowanych pod adresem liberalizmu oskarżeń o „atomizm społeczny”. Punktem wyjścia dla liberalizmu XIX wieku jest, inaczej niż to było u Hobbesa i Locke'a, jednostka rozumiana nie jako „człowiek-atom”, ale jako człowiek uspołeczniony. „Gdyby było inaczej - wyjaśnia Młynarski – liberalizm epoki rewo-

⁶⁰ Zob. tamże, s. 96-97.

⁶¹ Tamże, s. 89.

⁶² Twierdzenie to powtarzane jest przez współczesnych liberałów. Stephen Holmes np. pisząc o umowie społecznej u Locke'a powiada, że teoria ta miała sens nie opisowy, lecz normatywny i polityczny. Pisze Holmes: „Podobnie jak i inni liberałowie, Locke wykorzystywał ideę umowy społecznej do dyskredytowania mocnej teorii międzypokoleniowych zobowiązań, stworzonej przez tradycyjny patriarchyzm. Jego ostatecznym celem było rozbicie szczególnego układu nie-dobrowolnych zależności hierarchicznych, typowych dla tradycyjnych społeczeństw europejskich. (...) Dla Locke'a nie było najważniejsze to, że przedspołeczne jednostki są w pełni racjonalne, lecz raczej to, że hierarchia i władanie są prawomocne tylko wtedy, gdy są ratyfikowane przez zgodę podporządkowanych i rządzonych. Żaden władca nie ma wrodzonego prawa narzucać swojej woli rzekomo gorszym. (...) Locke ustanawiał tutaj wzorzec moralny, nie formułując empirycznego czy historycznego twierdzenia” (Holmes [1998] s. 262-263).

⁶³ Tamże, s. 93.

lucyjnej nie mógłby kłaść tak decydującego nacisku na praworządność, jako najważniejszą podstawę wolności oraz w ogóle życia politycznego⁶⁴. Uwagi te dotyczą również opisanego przez Adama Smitha *homo oeconomicus*, którego nie powinno się rozumieć jako „anarchicznego atomu”. Nic wspólnego z anarchiczną dowolnością nie ma też liberalna koncepcja wolnej ceny. Zdaniem Młynarskiego: „Cena (...) w teorii liberalnej była zawsze ceną społeczną, bo wypadkową konkurencji w interesie równowagi, a więc w interesie społeczeństwa”⁶⁵. Ale nawet i taki, „nieatomistycznie” rozumiany liberalizm, nie mógł w czystej postaci długo się utrzymać. Zasadą liberalizmu jest bowiem równość szans dla każdego, co zdaniem Młynarskiego *implicite* zakłada postulat równości prawa do udziału w dochodzie społecznym, a co nie mogło zostać spełnione, ponieważ w praktyce każdy inaczej wykorzystywał swoją szansę. Poczęły powstawać monopole, które faktycznie wyeliminowały indywidualną inicjatywę i zlikwidowały wolną konkurencję, niszcząc zasadę równości szans. Aby ją odrodzić liberałowie, działając niejako pod urokiem demokratycznego systemu rządów, stopniowo socjalizują państwo, w coraz większym zakresie wprowadzając regulacje i najrozmaitsze formy państwowego interwencjonizmu. Rozbudowujący się aparat państwowy ma za zadanie kontrolować i osłabiać rozrastające się monopole. Ani istnienie monopoli, ani walcząca z nimi państwowa biurokracja nie przeczą istocie kapitalizmu⁶⁶, ale gubią pierwotną podstawę liberalizmu – indywidualizm społeczny. Liberałowie zapatrzeni w dawną kantowską fuzję wolności i prawa, zdają się nie dostrzegać, uważa Młynarski, że nie każde prawo tę wolność zagwarantuje, i że konieczna jest korekta, w duchu indywidualizmu Milla, relatywizująca pojęcie wolności do jednostki ludzkiej. Nie system bowiem (np. demokracja) stanowi o wolności, lecz jego stosunek do osobowości człowieka. Dlatego o stopniu wolności świadczy nie tylko „moralny tytuł, ale i faktyczna możliwość współdziałania (...) w tworzeniu i stosowaniu prawa”⁶⁷. Wiele o prawie do wolności i swobodnej twórczości mówią przecież twórcy ustrojów totalitarnych, aspirujących do sprawiedliwego rozwiązania dylematu równości prawa do udziału w dochodzie narodowym. Ludzkość, zda-

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ Tamże, s. 102.

⁶⁶ Główną cechą kapitalizmu jest, według Młynarskiego, wolność najmu usług: „System gospodarczy czasów nowożytnych oparł się na wolności najmu usług, jako na nowej i całkowicie odrębnej zasadzie prawnej. Zwycięstwo wielkiej rewolucji i proklamacja wolności umowy o pracę w 1791 r. na gruzach rozbitych cechów, jak również uwłaszczenie chłopów, rozszerzające się stopniowo w Europie – oto cechy nowego ustroju gospodarczego, nazwanego później kapitalizmem w dzisiejszym tego słowa znaczeniu” (tamże, s. 105).

⁶⁷ Tamże, s. 176.

niem Młynarskiego, stoi przed pytaniem, jak z tym problemem sobie poradzić bez uciekania się do totalitarnego „duszożerstwa”⁶⁸.

Szansą na osiągnięcie tego jest połączenie myślenia indywidualistycznego z uniwersalistycznym. Dla Młynarskiego oznacza to wyjście od zasadniczej dla niego kategorii socjologicznej, jaką jest uspołeczniona jednostka ludzka. Coraz powszechniejszy od czasów średniowiecza indywidualizm doprowadził oto u schyłku XVIII stulecia do wyłaniania się nowoczesnych narodów europejskich, a wraz z nimi do powstania ideologii nacjonalistycznej. Nacjonalizm, wyjaśnia Młynarski, często zalicza się do ideologii uniwersalistycznych stawiających ogół ponad jednostką. Jednakże taka klasyfikacja jest jedynie skutkiem mylnego utożsamienia interesu narodu z interesem państwa. Stało się tak, gdyż ideologie narodowe rozwijane były w głównych krajach Europy – w Niemczech, Francji i Włoszech – w ramach organizmów państwowych. Utożsamienie to wzmocnione zostało wykorzystaniem nacjonalizmu przez totalitarne dyktatury po I wojnie światowej⁶⁹. W istocie jednak nacjonalizm pojawia się wraz z nowożytną demokracją i jej zasadą równości wobec prawa. Teza Młynarskiego przyjmowana jest obecnie jako oczywistość przez wielu badaczy nacjonalizmów i narodu. Pojęcie narodu zrównuje wszystkich swoich członków nie tylko w prawach, ale wiąże ich wzajemnymi zobowiązaniami moralnymi, nie wyróżniając rządzonych czy rządzących. Taka prawna i moralna równość umożliwia dobrowolną kooperację, odmienną od starożytnej czy średniowiecznej kooperacji przymusowej, wynikającej ze zróżnicowanych interesów stanowych i klasowych. Usytuowanie jednostek w narodzie jako równorzędnych, autonomicznych osób, świadomych swych dobrowolnie przyjętych praw i obowiązków moralnych wobec wspólnoty wskazuje wyraźnie na genetyczny związek nacjonalizmu z indywidualizmem. W postulowanym i bliżej niesprecyzowanym ustroju uniwersalizm narodu ma w pełni uniezależnić się od państwa i stanąć ponad państwem. Młynarski twierdzi, że nacjonalizm „i tylko on może stworzyć właściwe dla czasów nowożytnych państwo przyszłości”⁷⁰. Będzie to synteza uniwersalizmu z indywidualizmem, którą – by odróżnić

⁶⁸ Oryginalne określenie Młynarskiego.

⁶⁹ Młynarski tak o tym pisze: „Nacjonalizm XIX w. spełnił wielką rolę jako ruch wyzwoleniowy, przekształcił znacznie mapę Europy w duchu tworzenia państw narodowych, wprowadził pojęcie narodu do prawa międzypaństwowego i nade wszystko przeprowadził unarodowienie mas ludowych. Dokonał jednej tego za cenę sprzymierzenia się z doktryną państwa suwerennego, pojmowanego uniwersalistycznie, zgodnie z tradycją antyczną. Było to małżeństwo niedobre, ponieważ pojęcie państwa mogło w ten sposób zachować swój prymat przed pojęciem narodu. Konsekwencje widzimy dzisiaj w renesansie tendencji totalistycznych, odbywających się w naszych oczach w imię haseł nacjonalistycznych. Nacjonalizm XIX w. doszedł w ten sposób do zaprzeczenia samemu sobie” (tamże, s. 154).

⁷⁰ Tamże, s. 142.

ją od budzącego złe skojarzenia nacjonalizmu - nazywa Młynarski nacjokratyzmem. W ustroju nacjokratycznym rola państwa zostanie zminimalizowana, bowiem moralność narodowa i głębokie poczucie obowiązku jednostek wobec ogółu stanie się prawdziwą siłą twórczą i fundamentem bezpieczeństwa dla całego społeczeństwa. W tym miejscu Młynarski przyznaje narodowi, jak się wyraża, prymat moralny w stosunku do jednostki. Z drugiej wszakże strony, jednostka posiada „genetyczny” i „logiczny” prymat wobec narodu⁷¹. Koncepcja Młynarskiego wygłąda na kompletnie utopijną i rodzi skojarzenia z obumierającym państwem Marksa i Lenina zaludnionym przepelnionymi socjalistyczną moralnością mieszkańców. Pomijając jednak te przypadkowe zresztą zbieżności należy uznać nacjokratyzm Młynarskiego za bardzo dobitny wyraz jego indywidualistycznych i po części również liberalnych poglądów. „Genetyczne” pierwszeństwo jednostki oznacza bowiem, że istnienie jednostki poprzedziło istnienie narodu, i że to naród jest pochodnym autonomicznych bytów ludzkich. „Logiczna” prymarność jednostki to tyle, co niemożność pomyślenia narodu bez wcześniejszego założenia istnienia jednostek. Jedynie w sferze wartości narodowi przysługuje pierwszeństwo, co jest zrozumiałe, bo wartości moralne jedynie w społeczeństwie mają właściwy sens, a zdaniem Młynarskiego, tym, co w współcześnie spaja społeczność, jest przede wszystkim nowa moralność narodowa. Interesujące, że siedemnaście lat później Landheer, socjolog przyznający się do związków z fenomenologią i uznawany za ontologicznego i metodologicznego indywidualistę, napisze słowa będące niemal powtórzeniem tez Młynarskiego: „Jednostka ma historyczne i logiczne pierwszeństwo w stosunku do grupy, lub prościej – grupa rozwija się z jednostek”⁷². Z tego ontologicznego twierdzenia, jak pisze Lars Udehn, wynika zasada metodologiczna mówiąca, że każda zmiana społeczna musi być wyjaśniana w kategoriach jednostkowych⁷³. Oczywiście twierdzenia Młynarskiego mają słabszy charakter: dotyczą relacji jednostki wobec narodu, a nie jak u Landheera, wobec jakiegokolwiek społeczeństwa. Ontologiczna teza o pierwszeństwie jednostki w stosunku do społeczności przestaje obowiązywać, gdy Młynarski negatywnie rozstrzyga możliwość zaistnienia hipotetycznego stanu naturalnego jako pozaspołecznego bycia jednostek. Przypomnijmy: zdaniem Młynarskiego, historycznie pierwotne były społeczeństwa uniwersalistyczne, w których jednostka jako podmiot działań odgrywała ograniczoną lub wręcz żadną rolę. Co więcej,

⁷¹ Tamże.

⁷² Landheer [1952] s. 38, cyt. za: Udehn [2001] s. 137.

⁷³ Zob. tamże.

Młynarski sądził, iż stan bycia w społeczeństwie był zawsze dla jednostki sprawą konieczności życiowej i w istocie jednostkę konstytuował.

Jednak nie badanie całości społecznych uważał Młynarski na najważniejsze, lecz stawianie pytań o ich genezę i kształt. Z pewnością zgodziłby się polski filozof z twórcą etnometodologii, kierunku bliskiego interakcjonizmowi, Haroldem Garfinkellem, który „atakuję socjologów za to, że uznanie porządku społecznego za rzecz oczywistą czynią punktem wyjścia, zamiast pytać, jak porządek społeczny jest możliwy”⁷⁴. Idąc za Simmlem, stawiającym w swej *Socjologii* identyczne pytanie⁷⁵, Młynarski sądził, że początków społeczeństwa należy szukać w sądach ejekcji lub, jakby to ujęli fenomenologowie, w aktach intencjonalnych podmiotu nastawionego na inny podmiot. Tym, co konstruuje społeczność jest, wedle Młynarskiego, nieustanna interakcja między jednostkami oraz wynikająca z niej permanentna interpretacja pojęć tworzących szeroko pojętą przestrzeń antropologiczną i społeczną. Taki humanistyczny sposób widzenia społeczeństwa jest w tym przypadku również indywidualizmem metodologicznym, który może być zdefiniowany jako „doktryna (...) która twierdzi że wszystkie próby wyjaśniania społecznego (lub jednostkowego) zjawiska mają być odrzucone (...), jeśli nie zostały w całości sformułowane w kategoriach faktów dotyczących jednostek”⁷⁶. Indywidualizm metodologiczny zakłada bowiem, że „cokolwiek dzieje się w społeczności jest wynikiem, bezpośrednim lub pośrednim, jego [człowieka] celowych działań”⁷⁷. Indywidualizm Młynarskiego ma jednocześnie charakter polityczny, ekonomiczny i konsekwentnie – aksjologiczny. Młynarski, jak widzieliśmy to wcześniej, odrzucał, jako utopijny, „atomistyczny” projekt pierwszych liberałów, a jednocześnie był przeciwnikiem utożsamiania państwa z narodem. Dlatego należy, jak sądzę, przyjąć, że indywidualizm polityczny i ekonomiczny w rozumieniu Młynarskiego może oznaczać realizowanie wspólnego, w tym przypadku narodowego dobra poprzez znaczne ograniczenie roli państwa w sferze ekonomiczno-politycznej i oparcie się na bliżej niesprecyzowanych, ale dobrowolnych i os-

⁷⁴ Tamże, s. 151.

⁷⁵ „Prosiłoby się, by analogicznie potraktować pytanie o aprioryczne warunki umożliwiające istnienie społeczeństwa. (...) Zatem pytanie brzmi: Co stanowi najogólniejszą i aprioryczną podstawę, jakie warunki muszą być spełnione, aby poszczególne, konkretne procesy zachodzące w indywidualnej świadomości były rzeczywiście procesami socjalizującymi, jakie elementy w nich zawarte sprawiają, że w efekcie z indywidualów powstaje społeczna jedność?” (Simmel [2008] s. 421, 423; jest to fragment pierwszego rozdziału wydanej w 1908 roku *Socjologii* Simmela).

⁷⁶ Lukes [1984] s. 110.

⁷⁷ Udehn [2001] s. 340.

dzonych w ramach porządku demokratycznego⁷⁸ działaniach samoświadomych jednostek. Dobrowolność narodowej wspólnoty miałyby z jednej strony sprzyjać w większym stopniu niż dotychczasowe przymusowe zrzeszenia rozwojowi osobowości jednostek, z drugiej zaś lepiej kształtować cnoty obywatelskie i gruntować interes publiczny. Podobny pogląd głoszą niektórzy współcześni liberałowie, polemizując z komunitarianami oskarżającymi liberalizm o indyferentyzm aksjologiczny i aspołeczność. Liberałowie ci przyjmują moralność indywidualistyczną generującą dobrowolne i znacznie intensywniejsze i głębsze, choć mniej trwałe, więzi społeczne. Odrzucona zostaje tym samym moralność holistyczna kształtująca trwałe, ale i płytsze więzi oparte na tradycji i zwyczaju⁷⁹.

Związany z indywidualizmem politycznym i ekonomicznym indywidualizm aksjologiczny opisywany jest przez Mario Bunge'a jako teoria utrzymująca, że „tylko jednostki mogą oceniać, że istnieją tylko wartości indywidualistyczne, i że część [przede wszystkim pojedynczy człowiek] jest bardziej wartościowy niż całość, która tak czy inaczej, prawdopodobnie jest fikcją”⁸⁰. Bunge akceptuje jedynie pierwszą część twierdzenia indywidualizmu aksjologicznego, dodając, że co prawda wartościowanie jest indywidualne, to jednak po pierwsze, odbywa się zawsze w warunkach społecznego nacisku, i po drugie, istnieją również wartości, które mają charakter społeczny⁸¹. Co do trzeciej tezy o szczególnej wartości jednostek, Bunge sądzi, iż oparta jest ona na błędnym ontologicznym założeniu, że „jednostki dają się odłączyć od systemu, w którym są osadzone”⁸². Zdaniem Bunge'a, nieprawdziwe jest również twierdzenie holistyczne o ponadindywidualnej całości jako nośniku najwyższych wartości, w rzeczywistości bowiem „istnieją tyl-

⁷⁸ Młynarski ściśle łączył rozwój państwa narodowego z demokracją. Pisał: „Czy autonomiczne uznanie prymatu interesów własnego narodu i państwa przed sobkostwem jednostek czy grup nie przedstawia większej i trwalszej wartości moralnej? Czy może pod tym względem z demokracją konkurować totalizm, który stosuje heterogeniczną metodę przymusu i zamyka oczy na istotny stan duszy człowieka?” (Młynarski [1938] s. 47); i nieco wcześniej, w tym samym dziele: „Demokracja jest więc jedyną formą naturalną dla pełnego życia narodu” (tamże, s. 42). W cytowanej książce porzucił więc Młynarski trapiące go jeszcze kilka lat wcześniej ambiwalentne uczucia wobec demokracji.

⁷⁹ „Komunitarianinowi zatem, liberał może odpowiedzieć, że nie kłopotczy go brak trwałości we współczesnych związkach. Taka trwałość często prowadziła do opresji jednych jednostek przez inne, np. żon przez mężów. W świecie, w którym nie uważa się, że związki muszą być trwałe, jednostki mogą być w większym stopniu zdolne do samoobrony przez wyjście z zagrażających im sytuacji. Związki z innymi, które możemy zerwać, ale nie robimy tego, są z liberalnego punktu widzenia ważne zwłaszcza dlatego, że są rozwiązywalne, a my decydujemy by ich nie rozwiązywać. Nasza aprobatą dla dalszego trwania związku przypuszczalnie nasycy go sensem. Takie więzi są bardziej autentyczne od tych, w których po prostu się odnajdujemy” (Cohen [2000] s. 253).

⁸⁰ Bunge [2000] s. 396.

⁸¹ Zob. tamże.

⁸² Tamże.

ko wzajemnie połączone jednostki i tworzący przez nie system”⁸³. Pogląd Bunge'a, nazwany przez niego systemizmem, podkreślający wagę relacji łączących jednostki, bliski jest, jak sądzę, interakcjonizmowi. Stanowisko Młynarskiego lepiej jednak zaklasyfikować jako umiarkowany indywidualizm aksjologiczny z elementami interakcjonizmu. Autor *Człowieka w dziejach* czyni przecież jednostkę twórczym podmiotem historii i społeczeństwa, bytem, który „buduje i niszczy, tworzy i rozbija, posuwa naprzód lub cofa”⁸⁴, przyznając jej szczególną wartość, którą nazywa „iskrą Bożą”⁸⁵. Te systemy polityczne, które nazywa uniwersalistycznymi, bliskie są stanowi zwierzęcemu, stosują bowiem przymus i gwałt jako środki organizacji społecznej. Z kolei: „Im wyżej ponad prymitywność zwierzęcą, tym więcej posłuchu dobrowolnego w imię uświadomienia i poczucia moralnego”⁸⁶. Nacjokratyzm dlatego Młynarski uznaje za najlepszy ustrój, bo „podnosi indywidualność ludzką, zamiast ją poniżyć, wspiera polot twórczy, zamiast podcinać skrzydła”⁸⁷. Indywidualistyczna teza o wyjątkowości jednostki znajduje u Młynarskiego oparcie w interakcjonistycznym twierdzeniu o niemożności pojmowania człowieka poza społecznymi relacjami z jednoczesnym przypisaniem mu roli twórcy i moderatora tych relacji. Nie popełnia zatem Młynarski opisanego przez Bunge'a błędu ontologicznego polegającego na założeniu „odłączalności” jednostki od systemu. Indywidualizm w wydaniu Młynarskiego nie stanowi bowiem prostego przeciwieństwa uniwersalizmu zwanego inaczej holizmem. Dzięki silnym interakcjonistycznym elementom znacznie łagodzi ekstrema niektórych form indywidualizmu, nie tracąc z oczu jednostki ludzkiej jako centrum aksjologicznego i metodologicznego.

Bibliografia

- Borzym [1983] – S. Borzym, *Feliks Młynarski*, w: S. Borzym, H. Floryńska, B. Skarga, A. Walicki, *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815-1918*, Warszawa 1983, s. 334-337.
- Borzym [1984] – S. Borzym, *Bergson a przemiany światopoglądowe w Polsce*, Wrocław 1984.
- Borzym [2007] – S. Borzym, *Światopogląd Feliksa Młynarskiego*, "Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" 2007, t. 52.
- Brzoza [1911] – J. Brzoza (F. Młynarski), *Zagadnienie polityki niepodległościowej*, Kraków 1911.

⁸³ Tamże.

⁸⁴ Młynarski [1936] s. 163.

⁸⁵ Tamże oraz Młynarski [1938] s. 39.

⁸⁶ Młynarski [1936] s. 184.

⁸⁷ Tamże, s. 185.

- Buczyńska-Garewicz [1970] – H. Buczyńska-Garewicz, *Wartość i fakt. Rozważania o pragmatyzmie*, Warszawa 1970.
- Bunge [2000] – M. Bunge, *Ten Modes of Individualism – None of Which Works – And Their Alternatives*, „Philosophy of the Social Sciences” 30 (3) 2000.
- Clifford [1879] – W.K. Clifford, *On the Nature of Things-in-Themselves*, w: tenże, *Lectures and Essays*, vol. 2, London 1879.
- Cohen [2000] – A.J. Cohen, *Liberalism, Communitarianism and Asocialism*, „The Journal of Value Inquiry” (34) 2000.
- Cooley [1964] – Ch.H. Cooley, *Human Nature and Social Order*, New York 1964.
- Copleston [1989] – F. Copleston, *Historia filozofii*, t. VIII, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1989.
- Gawor [2005] – L. Gawor, *Feliksa Młynarskiego filozofia dziejów*, w: tenże, *Polska myśl historyczna I połowy XX wieku*, Rzeszów 2005.
- Hałas [2006] – E. Hałas, *Interakcjonizm symboliczny*, Warszawa 2006.
- Hodenrich [1998] – T. Hodenrich (red.), *Encyklopedia Filozofii*, t. 1, tłum. J. Łoziński, Poznań 1998.
- Holmes [1998] – S. Holmes, *Anatomia antyliberalizmu*, tłum. J. Szacki, Kraków 1998.
- James [1996] – W. James, *Poczucie racjonalności*, w: tenże, *Prawo do wiary*, tłum. A. Grobler, Kraków 1996.
- Landheer [1952] – B. Landheer, *Mind and society. Epistemological Essays on Sociology*, The Hague 1952.
- Lukes [1984] – S. Lukes, *Individualism*, Oxford 1984.
- Mises [2007] – L. von Mises, *Ludzkie działanie. Traktat o ekonomii*, tłum. W. Falkowski, Wrocław 2007.
- Młynarski [1919] – F. Młynarski, *Zasady filozofii społecznej*, Warszawa 1919.
- Młynarski [1936] – F. Młynarski, *Człowiek w dziejach. Jednostka – państwo – naród*, Warszawa 1936.
- Młynarski [1938] – F. Młynarski, *Totalizm czy demokracja w Polsce*, Warszawa 1938.
- Odźga [1998] – R. Odźga, *Feliks Młynarski o zagrożeniach cywilizacji łacińskiej*, w: Acta Universitatis Wratislaviensis, Socjologia XXVII (2069) 1998.
- Simmel [2008] – G. Simmel, *Dygresja w związku z zagadnieniem, jak możliwe jest społeczeństwo*, w: tenże, *Pisma socjologiczne*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 2008.
- Sowa [1983] – K.Z. Sowa, *Feliks Młynarski: socjologia polityczna narodu i państwa*, w: *Szkice z historii socjologii polskiej*, red. K.Z. Sowa, Warszawa 1983.
- Szacki [1983] – J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 1983.
- Szacki [1999] – J. Szacki, *Indywidualizm i kolektywizm*, w: *Indywidualizm i kolektywizm*, red. A. Morstin, Warszawa 1999.
- Udehn [2001] – L. Udehn, *Methodological Individualism: Background, History, Meaning*, London 2001.
- Znaniński [1991] – F. Znaniński, *Zagadnienie teorii wartości*, w: *Pisma filozoficzne*, t. 2, red. J. Wocial, Warszawa 1991.