



Edukacja Filozoficzna

**Centralny
Ośrodek
Metodyczny
Studiów
Nauk
Politycznych**

1 1986

Zespół redakcyjny

Witold Mackiewicz (redaktor naczelny), Janusz Dobieszewski,
Andrzej Książek, Mirosław Skwieciński (sekretarz redakcji),
Krzysztof Wojciechowski (zastępca sekretarza redakcji)

Adres redakcji:

00-312 Warszawa, ul. Dobra 56
tel.: 26-77-70, 20-03-81 w. 126

Okładkę projektował:

Zygmunt Ziemka

Centralny Ośrodek Metodyczny Studiów Nauk Politycznych
00-312 Warszawa, ul. Dobra 56

Nakład 1500 egz. Ark. wyd. 9. Ark. druk. 10, 5

Papier offset mat., kl. III, 80 g

Oddano do składania we wrześniu 1986 r.

Druk ukończono w październiku 1986 r.

Zam. nr 2792/11/86. P-34. Cena zł 150. —

Drukarnia im. Rewolucji Październikowej—Warszawa

SPIS TREŚCI

Od Redakcji	5
-------------	---

ARTYKUŁY I ROZPRAWY

Piotr Sztompka — <i>Miejsce marksizmu w socjologii współczesnej</i>	9
Ulryk Schrade — <i>Pojęcie człowieczeństwa na gruncie aksjologii marksizmu</i>	27
Zbigniew Kuderowicz — <i>Marksizm w badaniach nad historią filozofii</i>	43
Józef Krakowiak — <i>Marksistowskie urzeczywistnianie filozofii a ideał transcendentalnej filozofii (I)</i>	51

POLEMIKI I DYSKUSJE

Andrzej Kocikowski — <i>Z historii pewnego mitu: Marks i idealizacja</i>	67
Tadeusz Lewandowski — <i>Glosa aksjologiczna, czyli o potrzebie dialogu</i>	79

DYDAKTYKA FILOZOFII

Andrzej Książek — <i>Powołanie filozofii i filozofa</i>	87
---	----

W PRACOWNIACH FILOZOFÓW

<i>Seminaria filozoficzne — wykazy</i>	93
<i>Seminaria filozoficzne — tezy</i>	94

* *

<i>Habilitacje w dziedzinie filozofii (1985):</i>	97
— <i>Wykaz</i>	97
— <i>Autoreferaty</i>	99

RECENZJE I NOTY

Zbigniew Szawarski — <i>Nowy, wspaniały Homo sapiens (Człowiek tworzy sam siebie, IV Krajowa Konferencja Lekarzy i Humanistów. Gdańsk, 23—24 maja 1983. Gdańsk, KAW, 1985, 266 s.)</i>	115
--	-----

SPRAWOZDANIA, KOMUNIKATY, KRONIKA

<i>Sesja naukowa PAN w 100 rocznicę urodzin Tadeusza Kotarbińskiego—Janusz Dobieszewski</i>	119
---	-----

<i>Spotkanie zorganizowane przez Polskie Towarzystwo Filozoficzne w urodzin prof. Władysława Tatarkiewicza — Andrzej Książek</i>	<i>100-lecie</i>	125
<i>Międzynarodowa Konferencja Krajów Socjalistycznych filozoficzne aspekty ewolucji”, Kielce 1986 — Zdzisław M a j e c k i</i>	<i>aspekty</i>	129
<i>Filozofia Pokoju — Witold Mackiewicz</i>		133
<i>Quid est veritas? — Jacek J. J a d a c k i</i>		141

<i>Konkurs na podręczniki akademickie z zakresu nauk społecznych</i>	147
--	-----

INFORMATOR BIBLIOTECZNY

<i>Ważniejsze nabytki książkowe biblioteki Wydziału Filozofii i Socjologii UW, IFiS PAN, PTF — w roku 1985</i>	153
--	-----

TABLE DES MATIÈRES	161
СОДЕРЖАНИЕ	163
CONTENTS	165

OD REDAKCJI

Edukacja Filozoficzna ukazuje się w czasie, gdy względy oszczędnościowe zmuszają do redukcji wielu przedsięwzięć wydawniczych. Niektórzy z czytelników niniejszego zeszytu mogą więc popaść w zadumę czy nawet zdumienie, toteż wyjaśniamy: publikacja tego periodyku była planowana od kilku lat, jednak nie doszło do realizacji tego zamierzenia na skutek niedociągnięć organizacyjnych.

Wypada także podkreślić, że nie wydajemy tego pisma w miejsce czy zamiast innego periodyku; będzie się ono ukazywało dwa razy w roku, na wiosnę i na jesieni. Nie mamy też ambicji, aby w sensie merytorycznym — dublować którekolwiek z pism filozoficznych. Naszym podstawowym celem będzie informowanie czytelników o pracach badawczych w zakresie nauk filozoficznych, prowadzonych w instytutach naukowych, oraz o wielu inicjatywach związanych z nauczaniem filozofii w szkołach wyższych i średnich, zarówno u nas jak i w innych krajach. Dobrze byłoby, aby *Edukacja Filozoficzna* mogła się stać forum wymiany doświadczeń w tej dziedzinie i przyczynić się do integracji filozoficznego środowiska naukowego, sprawnego przepływu informacji naukowej, intensyfikacji badań oraz doskonalenia procesu dydaktycznego.

W określaniu kierunku naszych działań przyjmujemy następujące założenia. Nie pretendujemy do roli wyroczni w jakimkolwiek zakresie pamiętając o tym, że nie myli się ten, kto milczy. Ale milczący — nie tworzą historii; ryzyko prezentowania własnych poglądów, nawet nie uzyskujących powszechnej akceptacji, jest ryzykiem opłacalnym, bo umożliwia ruch myśli i tym samym postęp w kulturze.

Chcemy być pismem marksistowskim, ale nie zamierzamy marksizmu traktować jako zamkniętego kanonu teoretycznego, który — jako taki — byłby jedynie skostniałą konstrukcją idealistyczną, czyli własnym przeciwieństwem. Teoria marksizmu ma być narzędziem dynamizującym życie ludzkie we wszystkich jego wymiarach, ale sama, jako jego element, musi być także dynamiczna. Przeto jest dla nas oczywiste, że marksści winni spierać się o kształt tegoż życia, jak i o kształt własnej teorii. A przecież nie można toczyć owocnych sporów, mówiąc to samo i tak sa-

mo. Polemiki między marksistami traktujemy jako konieczny warunek rozwoju tej teorii. Nie chodzi nam również o to, aby jedynym przedmiotem zainteresowań pisma i jedynym obszarem jego poszukiwań był marksizm. Chcemy traktować marksizm jako efekt wielowiekowego rozwoju myśli ludzkiej oraz jako teorię, która poszukuje inspiracji i swego samookreślenia uwikłana w całokształt związków kulturotwórczych. Spierać się i dyskutować będziemy z każdym reprezentantem odmiennego sposobu myślenia i innej formacji intelektualnej. Respektowanie cudzych i odmiennych poglądów nie może być jednak traktowane jako brak własnego zdania, oznacza natomiast rezygnację z apodyktycznych, fanatycznych i nietolerancyjnych ocen, jak i wyzbycie się nadmiernej wrażliwości na słowa krytyki.

* *

Na łamach *Edukacji Filozoficznej* chcielibyśmy publikować materiały prezentujące wysoki poziom merytoryczny i mieszczące się w profilu pisma. Celem uzyskania takich materiałów — będziemy się zwracać do osób i instytucji z prośbą o podjęcie i opracowanie konkretnych tematów. W ten sposób pragniemy kształtować charakter i oblicze periodyku, jednak główna rola w tej mierze przypadnie środowisku filozoficznemu.

Numery naszego pisma będą zawierały materiały z następujących, planowanych przez nas działów:

1. **Artykuły i rozprawy.** Pod tym nagłówkiem zamierzamy publikować teksty autorskie prezentujące rezultaty podejmowanych badań. Ich wymiar nie powinien przekraczać 20 stron maszynopisu, jednak w uzasadnionych przypadkach będziemy odstępować od tej normy. Autorów rozpraw doktorskich i habilitacyjnych zachęcamy do nadsyłania fragmentów swoich prac. Szczególnie oczekujemy tekstów nowatorskich, podejmujących zarówno tradycyjne jak i nieznane tematy — w sposób dotychczas niespotykany. Zachęcamy także studentów do podejmowania problemów filozoficznych, we własnym imieniu i na własny rachunek.

2. **Polemiki i dyskusje.** Naszym celem jest przełamanie złego obyczaju polegającego na unikaniu polemik i sporów. Dlatego będziemy dokładać wielu starań, aby w tym dziale toczyły się ciekawe i interesujące dyskusje, wszelako z założeniem, że nie ma tematów ani osób nietykalnych.

3. **Dydaktyka filozofii.** Uznaliśmy, że w tym dziale warto publikować szkice omawiające sylwetki znakomych polskich filozofów-dydaktyków, ich koncepcje nauczania i wychowania. Zwracamy się także do wszystkich nauczycieli akademickich prowadzących dydaktykę filozofii, o nadsyłanie uwag i propozycji dotyczących metodycznej i merytorycznej strony prowadzonych przez siebie zajęć (np. konspekty warte upowszechnienia, itp.).

4. W pracowniach filozofów. W tym dziale będziemy ogłaszać wykazy rozpraw habilitacyjnych zatwierdzonych w minionym roku przez Centralną Komisję Kwalifikacyjną, a także krótkie (2—3 strony maszynopisu) noty autorskie omawiające podstawowe tezy tych prac. Chcemy także publikować wykazy seminariów prowadzonych w uniwersytetach kształcących filozofów, jak również lapidarne omówienia podejmowanych na nich zagadnień. Informacje te — jak się spodziewamy — przyczynią się do nawiązywania kontaktów, wymiany doświadczeń, uczestnictwa w seminariach, itp. Pozwolą także uniknąć dublowania tych samych problemów badawczych. Naszym celem jest dostarczenie rzetelnej i możliwie wyczerpującej informacji o życiu naukowym polskiego środowiska filozoficznego.

5. Recenzje i noty. Naszym zdaniem, każda ciekawa publikacja książkowa z zakresu filozofii winna doczekać się recenzji czy choćby krótkiej noty, omawiającej podstawowe tezy książki. Wiele miejsca chcielibyśmy przeznaczyć na prezentowanie nowości w literaturze światowej.

6. Sprawozdania, komunikaty, kronika. Do naszego kraju przyjeżdżają przedstawiciele zagranicznych ośrodków naukowych, wygłaszają wykłady, odczyty, prowadzą seminaria. W podobnych przedsięwzięciach uczestniczą polscy uczeni — poza granicami kraju. Interesują nas krótkie sprawozdania z takich wydarzeń. Zwracamy się także z prośbą do uczestników i organizatorów sesji, sympozjów i konferencji naukowych, zarówno krajowych jak i zagranicznych, o przesyłanie na nasz adres sprawozdań z takich imprez.

7. Informator biblioteczny. Naszym zdaniem, biblioteki Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Wydziału Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego oraz Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, mieszczące się w jednym budynku, dysponują najbogatszym zbiorem publikacji filozoficznych w Polsce. Z zasobów tych, za pośrednictwem lokalnych bibliotek naukowych, mogliby korzystać wszyscy pracownicy nauki w naszym kraju. Podając wykazy nabytków wspomnianych bibliotek (wraz z sygnaturami), umożliwimy wielu osobom korzystanie z trudno dostępnej literatury fachowej, zwłaszcza obcych wydawnictw.

8. Materiały. W dziale ostatnim pragniemy publikować fragmenty prac zapomnianych lub oczekujących na publikację, jak i książek obcych autorów, które nie zostały przełożone na język polski, natomiast zasługują na udostępnienie polskiemu środowisku filozoficznemu.

* *

*

Przekazując w ręce Czytelników pierwszy numer *Edukacji Filozoficznej*, zachęcamy do współredagowania tego pisma i doskonalenia jego kształtu.

Zespół redakcyjny

PIOTR SZTOMPKA

MIEJSCE MARKSIZMU W SOCJOLOGII WSPÓŁCZESNEJ *

Różne bywają argumenty na rzecz tezy o sile marksizmu. Uznając wagę argumentów ideologicznych i politycznych odwołujących się do niepodważalnej roli marksizmu w rewolucjonizowaniu współczesnego świata, pragnę skupić się w tym opracowaniu na argumentach rzadziej przytaczanych, odwołujących się do roli marksizmu w rewolucjonizowaniu współczesnego myślenia o świecie. Jak pisał wybitny polski socjolog Stanisław Ossowski: *Będąc wszakże podstawą ideologii spajającej wielką zbiorowość klasową, doktryna Marksa pełni równocześnie inną funkcję w dziejach nowoczesnej kultury: stanowi doniosły etap w historii nauk społecznych. (...) Wielka synteza teoretyczna została oparta na drobniawej analizie faktów, a uwydatnione w niej postulaty metodologiczne stanowią podstawowe założenia nowoczesnej socjologii*¹.

Sądzę, że siła polityczna marksizmu — jego zdolność zmieniania świata — jest pochodną jego siły teoretycznej, zdolności rozumienia świata. Taki właśnie sens ma w moim odczytaniu *XI teza o Feuerbachu*, skierowana zarówno przeciwko abstrakcyjnemu kontemplatywizmowi, jak i ateoretycznemu, wąskiemu praktycyzmowi. Tylko dlatego i tylko o tyle marksizm skutecznie przekształca świat, o ile trafnie rozpoznaje jego mechanizmy, zależności i prawidłowości, owe — jak mawiał Marks — *prawa ruchu rzeczywistości*. Będę więc w tych rozważaniach traktował marksizm w jego wymiarze poznawczym, intelektualnym, przyjmując jako motto zdanie współczesnego filozofa Paula Feyerabenda: *Marksizm nie jest zbiorem frazesów. Jest metodą i teorią. I dlatego wymaga od swoich przedstawicieli czegoś więcej niż zapachu serca, mocnych płuc do wiwatowania i dobrej pamięci do cytatów*².

Ograniczam moje pole analizy do marksizmu w socjologii, marksizmu w tym jego wybranym aspekcie w jakim jest teorią par excellence socjo-

* Przedruk za: *Pomocnicze materiały naukowe na doroczne kursokonferencje wrześniowe wykładowców „Nauki o polityce”*. Warszawa 1986, 25 s.

¹ S. Ossowski: *Doktryna marksistowska na tle dzisiejszej epoki*. „Myśl Współczesna” 1947, nr 12. Przedruk w: *Dzieła*. T. VI, Warszawa 1970, s. 195.

² P. Feyerabend: *Marxist Fairy-Tales from Australia*. „Inguiry” 1977, Nr 20, s. 373.

logiczną (w odróżnieniu od ekonomicznej, politologicznej, antropologicznej itp.) i zapytuję o miejsce tej teorii w szerokiej panoramie innych kierunków i szkół teoretycznych socjologii współczesnej. Jest to miejsce bez wątplenia znaczące. Fakt ten, oczywisty dla marksistów, uznawany jest także powszechnie poza marksizmem. Przytoczę kilka opinii przedstawicieli socjologii zachodniej i to nie będących wcale marksistami. *Jestem głęboko przekonany, że Karol Marks jest jednym z najbardziej wnikliwych badaczy społecznych, jakich wydała współczesna cywilizacja. Jego dzieła stanowią obecnie nieodzowny ekwipunek naukowy zarówno dla poważnego badacza zagadnień społecznych, jak i dla każdego należycie wykształconego człowieka* — pisze liberalny demokrat C. W. Mills³. *Marksizm jest jedyną tradycją teoretyczną, która jawi się jako żywe wyzwanie* — powiada funkcjonalista, uczeń i kontynuator Talcotta P a r s o n s a, J. Alexander⁴. *Wierzę, że marksizm jest najbardziej płodną ogólną orientacją socjologiczną, z tych, jakie zrodziły się od początku XIX wieku* — stwierdza interakcjonista G. A. D. S o a r e s⁵. W ostatnim dziesięcioleciu obserwujemy istotne odrodzenie teorii marksistowskiej — przyznaje bliski fenomenologii społecznej A. Giddens⁶. *Marks jest ciągle nieprześcignionym wzorcem historycznie ugruntowanej analizy społecznej* — piszą socjologowie historyczni R. J. Antonio i P. Piran⁷.

Twierdzę, że uzyskanie przez teorię socjologiczną marksizmu takiej mocnej pozycji w teorii socjologicznej końca XX wieku, wynika z dwóch szczególnych właściwości tej teorii: jej zdolności do twórczego, dialektycznego przewyżczania różnych dylematów poznawczych w jakie uwikłały się teorie pozamarksistowskie, oraz zdolności heurystycznego inspirowania odpowiedzi na zagadki poznawcze nierozstrzygalne w ramach dominujących, tradycyjnych paradygmatów. Twierdzę także, że pełne wykorzystanie tych potencjalnych walorów marksizmu, a zatem utrzymanie i umocnienie jego pozycji w socjologii światowej, uwarunkowane jest przyjęciem szczególnego sposobu uprawiania marksizmu: otwartego, choć krytycznie i selektywnie, w stronę socjologii niemarksistowskiej; oraz dynamicznego, zmieniającego się, choć zarazem pryncypialnego, utrzymania w ramach pewnych fundamentalnych założeń, w swoim wewnętrznym rozwoju. Otwartość i dynamika są przy tym wzajemnie sprzężone,

³ Cyt. za: H. Aptheker: *Świat C. W. Millsa*. Warszawa 1963, s. 5.

⁴ J. Alexander: *Theoretical Logic in Sociology*. Vol. I, 1982, s. XIV.

⁵ G. A. D. S o a r e s: *Marxism as a General Sociological Orientation*. „The British Journal of Sociology” 1968, nr 19, s. 374.

⁶ A. Giddens: *Central Problems in Social Theory*. London 1979, s. 234.

⁷ R. J. Antonio, P. Piran: *Historicity and the Poverty of Empiricism*, referat na IX Światowym Kongresie Socjologicznym w Uppsali, 1978, s. 9.

warunkują się nawzajem. Tylko marksizm, który na inne teorie w p ł y - w a, ale i z innych teorii czerpie zdolny jest do dynamicznego rozwoju. Tylko marksizm twórczo, dynamicznie rozwijający się może na inne teorie wpłynąć i to co w nich wartościowe sam krytycznie wykorzystać.

Takiej dialektycznej relacji socjologii marksistowskiej do innych kierunków teoretycznych socjologii współczesnej zagrażają dwie deformacje marksizmu — te, o których Marks powtórzyłby zapewne swoje słynne zdanie: *Jeśli to ma być marksizm, to ja nie jestem marksistą*. Deformacje te to z jednej strony dogmatyzm — hermetyczne zamknięcie się i programowa izolacja od wszystkiego poza marksizmem, a z drugiej strony eklektyzm i rewizjonizm — bezkrytyczne włączanie do marksizmu oderwanych elementów innych teorii. I jedno i drugie — tak bardzo kłójące się z duchem i istotą marksizmu — gwarantuje jak sądzę stagnację i kryzys myśli marksistowskiej i w sumie wydaje się niebezpieczeństwem równie groźnym co bezpośrednie ataki myśli burżuazyjnej. Tyle teza, a teraz — dowód.

STRUKTURA WEWNĘTRZNA SOCJOLOGICZNEJ TEORII MARKSIZMU

Zacznijmy od prostych ustaleń definicyjnych. Pod pojęciem teorii socjologicznej — niezmiernie przecież wieloznacznym — rozumiem tutaj wszelki zespół założeń ontologicznych, epistemologicznych i metodologicznych, abstrakcyjnych pojęć oraz ogólnych twierdzeń o rzeczywistości społecznej, mający dostarczać wyjaśnienia dostępnej wiedzy opisowej na jej temat, oraz ukierunkowywać dalsze badania⁸. Takie sformułowanie ujawnia od razu trójpoziomową, wewnętrzną strukturę teorii. Składają się na nią:

- orientacja teoretyczno-metodologiczna, określająca fundamentalne rysy i właściwości świata społecznego, oraz postulująca najogólniejsze dyrektywy jego badania;

- model pojęciowy, przynoszący abstrakcyjną wizję budowy świata społecznego, oraz mechanizmów jego funkcjonowania i zmiany;

- teoria eksplanacyjna, artykułująca twierdzenia o zależnościach między zmiennymi cechami obserwowanych zjawisk i zdarzeń w postaci generalizacji i praw socjologicznych.

Ogólna teoria socjologiczna odróżnia się od innego rodzaju teorii (np. tzw. „teorii średniego zasięgu”, czy teorii szczegółowych) swoim zakresem przedmiotowym: chce wyjaśniać dane empiryczne i generować nowe ba-

⁸ Szerzej omawiam tę definicję we wstępie do polskiego wydania: J. Turner: *Struktura teorii socjologicznej*. Warszawa 1985, s. 9—15.

dania dotyczące całokształtu życia społecznego we wszystkich jego aspektach: jednostkowym, strukturalnym i procesowym.

Odnosząc powyższe definicje do teorii socjologicznej marksizmu można ją zinterpretować jako teorię ogólną, która za swój przedmiot obiera człowieka, społeczeństwo i historię w ich złożonych, dialektycznych powiązaniach⁹ i która w swojej wewnętrznej strukturze składa się z:

- orientacji dialektycznej, a więc szczególnych założeń ontologicznych dotyczących istoty świata społecznego (np. systemowości, historyzmu, materializmu) i wynikających z nich dyrektyw metodologicznych na temat badania społeczeństwa (np. wyjaśniania funkcjonalnego i genetycznego, relatywizacji historycznej, akcentu na ekonomiczne podstawy życia społecznego);

- modelu formacji społeczno-ekonomicznej, a więc wizji społeczeństwa jako powiązanego układu sposobu produkcji (bazy), nadbudowy prawno-politycznej, form świadomości społecznej, rozwijającego się prawidłowo i kierunkowo dzięki immanentnym sprzecznościom strukturalnym i ich przezwyciężaniu;

- teorii eksplanacyjnych formułujących empirycznie sprawdzalne prawa socjologiczne (np. teorii klas, teorii alienacji, teorii ideologii, teorii rewolucji).

Orientacja dialektyczna i model formacji (a więc dwa pierwsze składniki omawianej struktury) tworzą łącznie to co określane bywa mianem materializmu historycznego. Stanowią fundament filozoficzny całej marksistowskiej koncepcji społeczeństwa, a nie tylko socjologii. Socjologia dzieli go niejako z marksistowską ekonomią polityczną, politologią, historiografią itp. Natomiast trzeci składnik — teorie eksplanacyjne — jest już *par excellence* socjologiczny, odmienny w ekonomii czy politologii marksistowskiej. Szczegółowe teorie tych nauk, choć komplementarne wobec teorii socjologicznych, nie są z nimi tożsame.

W obręb szeroko rozumianej socjologii marksistowskiej, obok teorii socjologicznej marksizmu wchodzi oczywiście konkretne badania socjologiczne, heurystycznie inspirowane przez teorię i stwierdzające przy pomocy specyficznych technik i procedur fakty z punktu widzenia teorii istotne, to znaczy pozwalające teorię potwierdzić, zmodyfikować lub rozwinąć. Badania socjologiczne nie będą jednak przedmiotem mojej uwagi. Zatrzymam się na kwestiach dotyczących teorii.

⁹ Por. mój artykuł pt. *O marksistowskiej koncepcji rozwoju społecznego — nieco inaczej*. W: J. Ładyka (red.): *Wybrane problemy teoretyczne marksizmu-leninizmu w myśli współczesnej*. Warszawa 1981, s. 417—437.

SOCJOLOGICZNA TEORIA MARKSIZMU
A INNE TEORIE SOCJOLOGII WSPÓŁCZESNEJ

Jak przedstawia się tak rozumiana socjologiczna teoria marksizmu na tle innych ogólnych teorii socjologii współczesnej, tej pluralistycznej i złożonej mozaiki nurtów, prądów i kierunków wśród których wymienia się na przykład: funkcjonalizm, teorię konfliktu, teorię wymiany społecznej, symboliczny interakcjonizm, fenomenologię społeczną, etnometodologię, socjobiologię, neoewolucjonizm i inne¹⁰.

Poczynając od lat siedemdziesiątych socjologiczna teoria na Zachodzie przeniknięta jest poczuciem kryzysu. Krytyka koncentruje się już nie na konkretnych wynikach, lecz na fundamentalnych założeniach teorii — warstwie orientacji teoretyczno-metodologicznej i warstwie modeli pojęciowych. Stosując do swojej dziedziny koncepcję rozwoju nauki sformułowaną przez Thomasa K u h n a w głośnej pracy o strukturze rewolucji naukowych”, socjologowie formułują dwa główne zarzuty wobec dominujących teorii — teorii tzw. centralnego nurtu, czy inaczej teorii tradycyjnych.

Po pierwsze—że są one niezwykle spolaryzowane, wzajemnie przeciwstawne, dychotomiczne, widzą świat społeczny w diametralnie od siebie odmienny sposób i dalekie są od jakiegokolwiek uzgodnionego, jednolitego punktu widzenia. R. K. M e r t o n mówi o *dzungli teoretycznych kontrowersji*¹², A. Giddens o *wieży Babel stanowisk teoretycznych*¹³. W terminologii Kuhna oznacza to, że socjologia nie wypracowała jeszcze własnego paradygmatu; jest jeszcze w stadium przedparadygmatycznym.

Po drugie — wskazuje się, że teorie tradycyjne są bezsilne wobec pewnych uporczywych, pojawiających się zagadek teoretycznych — pytań i problemów, dla których wyjaśnienia dotychczasowe sposoby myślenia już nie wystarczają. Typowy nastrój wyraża R. Collins: *Robimy w tej dziedzinie na wielką skalę już wcale długo, a większość rezultatów przynosi rozczarowanie*

Poczucie kryzysu teoretycznego, atmosfera *malaise* czy — mówiąc językiem E. Durkheima — anomii — łatwo prowadzi do trojakiego

¹⁰ Obszerny wykład tych kierunków zawarty jest w cytowanej książce J. Turnera: *Struktura teorii socjologicznej*. Warszawa 1985. Por. także W. L. Skidmore: *Theoretical Thinking in Sociology*. Cambridge 1975; W. L. Wallace: *Sociological Theory*. London 1969.

¹¹ T. S. Kuhn: *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago 1970, II ed.

¹² R. K. M e r t o n: *Social Conflicts Over Styles of Sociological Work*. „The Sociology of science”, Chicago 1973, s. 55.

¹³ A. G i d d e n s: op. cit., s. 238.

¹⁴ R. Collins: *Conflict Sociology*. New York 1975, s. IX.

rodzaju reakcji. Pierwszą jest nihilizm — odrzucenie nauki o społeczeństwie pod hasłami swoistego antyintelektualizmu czy antyscjentyzmu. Drugą reakcją jest dogmatyzm — bezkrytyczna opcja na rzecz jednej teorii czy tradycji teoretycznej uprawianej w ramach zamkniętej szkoły czy sekty, przy apriorycznym, opartym na *przylepianiu etykietek* odrzucaniu wszystkich innych podejść. Reakcją trzecią jest programowy eklektyzm, a więc oportunistyczne, ad hoc sięganie do różnorodnych i wzajemnie niespójnych teorii, w zależności od potrzeb badawczych. Strategia, nawiasem mówiąc, podnoszona nawet do rangi zalecanej dyrektywy badawczej w niektórych podręcznikach metodologii¹⁵.

Obok tych trzech reakcji na kryzys teoretyczny, które — nie taję — wydają mi się albo obskuranckie albo całkowicie bezpłodne, nie przynosząc w istocie wyjścia z kryzysu, lecz przeciwnie — jego pogłębienie, pojawiają się także reakcje konstruktywne, twórcze. Wymienię dwie. Strategia czwarta więc może być określona jako dialektyczna synteza; dążenie do przyzwyciężenia dychotomicznie sformułowanych przeciwstawnych stanowisk, owych *dylematów teoretycznych* socjologii¹⁶, przez wprowadzenie jakościowo nowych perspektyw teoretycznych, sformułowanych na nowym poziomie. Strategia piąta może być określona jako analityczne otwarcie; poszukiwanie heurystycznych inspiracji dla rozstrzygnięcia *zagadek teoretycznych* poza dotychczasowym paradygmatem, w niedostrzeganych dotąd obszarach myśli teoretycznej.

I tak dokonuje się we współczesnej socjologii odkrycie na nowo marksizmu. Marksizm bowiem okazuje się zarówno terenem, na którym podjąć można owo dialektyczne przekroczenie, dialektyczną syntezę, kontynuację i negację socjologii tradycyjnej, jak i źródłem heurystycznej inspiracji dla rozwiązywania zagadek stawianych przez tradycyjny paradygmat. Kryzys socjologii zachodniej okazuje się kryzysem socjologii odgradzającej się od marksizmu. A szansę przezwyciężenia kryzysu stwarza właśnie zwrot w kierunku koncepcji marksistowskiej.

STRATEGIA DIALEKTYCZNEJ SYNTEZY

Przyjrzyjmy się nieco dokładniej logice tych dwóch konstruktywnych strategii przezwyciężania kryzysu teoretycznego, dzięki którym marksizm zyskuje silny wpływ na socjologię niemarksistowską i zdoby-

¹⁵ Por. np. A. Stinchcombe: *Constructing Social Theories*. New York 1969.

¹⁶ Por. P. Sztompka: *Sociological Dilemmas: Toward a Dialectic Paradigm*. New York 1979. Rozważam tam sześć „dylematów” typowych dla socjologii XIX i XX w.

wa w niej coraz mocniejszą pozycję. Strategia dialektycznej syntezy dotyczy poziomu orientacji teoretyczno-metodologicznej: warstwy założeń ontologicznych i metodologicznych teorii, a jej sens dobrze oddaje zdanie G. L u k á c s a: *Istotą metody dialektycznej jest to, że pojęcia fałszywe w swojej abstrakcyjnej jednostronności zostają później przyzwyczajone*¹⁷. Zastosowana do któregośkolwiek z typowych dylematów socjologii tradycyjnej, metoda ta pozwala sformułować założenia jakościowo nowe, składające się w sumie na nowy, dialektyczny paradygmat. Dla przykładu zobaczmy jak marksizm może sobie poradzić z dwoma odwiecznymi dylematami dotyczącymi roli człowieka w społeczeństwie i w historii: dylematem fatalizmu i woluntaryzmu, oraz dylematem determinizmu i indeterminizmu. Marksizm odrzuca mianowicie i jeden i drugi dylemat, przyjmując w to miejsce stanowisko nowe, dialektyczne, najlepiej wyrażone przez Marksa w słynnym zdaniu z *XVIII Brumaire'a*: *Ludzie sami tworzą swoją historię, lecz nie tworzą jej dowolnie, nie w wybranych przez siebie okolicznościach, lecz w takich, w jakich się bezpośrednio znaleźli, jakie zostały im dane i przekazane*¹⁸.

Zauważmy po pierwsze — poddając analizie to marksowskie rozwiązanie — że pytanie o rolę działań ludzkich w procesie rozwoju społecznego ma dwa aspekty. Może być więc rozumiane jako pytanie o przyczynowy wpływ działań ludzkich na przyszły przebieg procesu rozwojowego — czy mianowicie działania ludzkie stanowią czynnik przyczynowo efektywny czy też nie. Pytamy tutaj o funkcje działań ludzkich w odniesieniu do procesu rozwojowego, późniejszego w czasie¹⁹.

Można jednak pytanie o rolę działań ludzkich w rozwoju społecznym rozumieć inaczej, a mianowicie jako pytanie o przyczynowy wpływ przeszłych faz procesu rozwojowego na aktualnie podejmowane działania — czy mianowicie działanie ludzkie jest zdeterminowane przez przeszłe fazy procesu rozwojowego, w którym uczestniczy, czy też nie. Pytamy tutaj o przyczyny działania ludzkiego, jego determinanty zawarte w szczególnych, wcześniejszych etapach procesu rozwojowego. Oczywiście oba pytania są równie istotne dla określenia statusu działania ludzkiego w rozwoju społecznym.

Pytanie postawione w trybie funkcjonalnym uzyskuje zazwyczaj dwie typowe odpowiedzi (formułuję je tutaj, dla celów analizy, w postaci skrajnej):

a) zgodnie ze stanowiskiem fatalistycznym działania ludzkie nie pełnią żadnej funkcji w odniesieniu do procesu rozwojowego, nie są

¹⁷ G. Lukács: *History and Class Consciousness*. Cambridge 1971, s. XLVI.

¹⁸ K. Marks, F. Engels: *Dzieła wybrane*. Warszawa 1949, s. 229.

¹⁹ Szczegółową analizę pojęcia funkcji w socjologii zamieszczam w mojej książce *System and Function: Toward a Theory of Society*. New York 1974.

czynnikami przyczynowo efektywnymi; proces rozwojowy jest niezależny od ludzkich działań, posiada swój własny, autonomiczny kierunek, mechanizm i cel;

b) zgodnie ze stanowiskiem woluntarystycznym działania ludzkie pełnią decydujące funkcje w odniesieniu do procesu rozwojowego, są głównymi czynnikami decydującymi przyczynowo o przebiegu tego procesu; proces rozwojowy jest kształtowany przez ludzkie działania i od ludzkich działań zależy jego kierunek, napęd i cel.

Pytanie postawione w trybie kauzalnym uzyskuje także dwie typowe, przeciwstawne odpowiedzi:

a) zgodnie ze stanowiskiem deterministycznym działania ludzkie są przyczynowo zdeterminowane przez poprzedzające fazy procesu rozwojowego, w którym działanie uczestniczy (za pośrednictwem całej aktualnej sytuacji działania, będącej wszakże tylko zbiorczym rezultatem, skumulowanym efektem całej wcześniejszej genezy rozwojowej);

b) zgodnie ze stanowiskiem indeterministycznym działania ludzkie są przyczynowo niezależne od wpływu przeszłych faz procesu rozwojowego, a także całej aktualnej sytuacji.

Jest oczywiste, że chodzi tutaj o szerszy problem wolności człowieka i dwie komponenty tego problemu, wyrażone w takich sformułowaniach jak *wolność do czegoś* (u nas — aspekt kauzalny). W przyjętym tutaj sformułowaniu woluntaryzm uznaje a fatalizm odrzuca ludzką *wolność do* wywierania wpływu na funkcjonowanie społeczeństwa i bieg historii. Podobnie, determinizm odrzuca, a indeterminizm uznaje ludzką *wolność od* społecznych i historycznych ograniczeń²⁰. Oba rozważane aspekty są oczywiście logicznie niezależne. Dlatego też, bez obawy sprzeczności można skrzyżować ze sobą obie dychotomie uzyskując cztery dwuwymiarowe modele rozwoju społecznego, uwzględniające zarazem aspekt funkcjonalny i kauzalny.

Sprecyzujmy co oznacza każdy z analitycznie skonstruowanych modeli. Najbardziej istotne kryterium różniące je między sobą dotyczy powiązania między dwoma poziomami rzeczywistości społecznej — poziomem działań ludzkich i poziomem procesu historycznego. Najsilniejsze wzajemne powiązanie występuje w modelu A: działanie ludzkie wpływa przyczynowo na przyszły proces rozwoju (woluntaryzm) i zarazem przeszły proces rozwoju wpływa na kształt ludzkich działań (determinizm). W tym właśnie modelu działanie ludzkie jest najściślej, dialektycznie po-

²⁰ Por. E. Nagel: *Determinism in History*. W: W. H. Dray (red.): *Philosophical Analysis and History*. New York 1966, s. 347—382; W. A. Suchting; *Marx, Popper and Historicism*. „Inquiry” vol. 15, s. 235—266, oraz L. Addis: *Historicism and Historical Laws of Development*. „Inquiry” vol. 11, s. 155—174.

		ASPEKT FUNKCJONALNY	
		Założenie woluntaryzmu	Założenie fatalizmu
ASPEKT KAUZUALNY	Założenie indeterminizmu	<u>AKTYWIZM</u>	PASYWIZM
	Założenie determinizmu	OMNIPOTENCJA	PARALELIZM

wiązane z rozwojem społecznym. Dlatego właśnie ten model nazwałem aktywistycznym.

Jego dokładnym przeciwieństwem jest model D: odrzuca się tutaj istnienie jakiegokolwiek powiązania między poziomem działań ludzkich i poziomem procesu historycznego — działanie ludzkie nie wywiera żadnego wpływu na proces rozwojowy (fatalizm) i zarazem proces rozwojowy nie ogranicza ani nie wyznacza kształtu podejmowanych działań (indeterminizm). Świat działających ludzi i świat bezosobowej, ponadludzkiej historii są wzajemnie nieprzenikalne, osobne i istniejące niezależnie od siebie. Termin *paralelizm* wydaje się dobrze oddawać intencje tego modelu. Pozostałe modele — B i C — wskazują na istnienie jednostronnego, asymetrycznego powiązania pomiędzy poziomem działań ludzkich i poziomem procesu rozwojowego. W modelu B działanie ludzkie traktuje się jako całkowicie zdeterminowane (determinizm), a zarazem samo pozbawione jakiegokolwiek wpływu przyczynowego na proces rozwojowy (fatalizm). Inaczej mówiąc, człowiek występuje tu w roli pionka, czy kukielki popychanej przez zewnętrzne okoliczności historyczne czy sytuacyjne i całkowicie wobec nich bezsilnej. Proponuję termin *pasywizm* dla oznaczenia tego modelu. Wreszcie w modelu C działanie ludzkie traktowane jest jako decydujący czynnik sprawczy procesu rozwojowego (woluntaryzm), a kształt samego działania jest całkowicie dowolny, niezależny od jakiegokolwiek determinacji zewnętrznej (indeterminizm). Człowiek w modelu tym jest wszechmocny i całkowicie niezależny; jego działania są zarazem

całkowicie nieograniczone i maksymalnie skuteczne. Stąd — proponowany termin *omnipotencja*.

Nie ulega wątpliwości, że stanowisko marksowskie mieści się w ramach modelu A — aktywistycznego. Konkluzja taka może być jednak uznana jedynie za pierwsze przybliżenie. Nie oddaje bowiem specyfiki modelu marksowskiego wśród innych modeli aktywistycznych. Musimy zatem bliżej określić znaczenie obu założeń składowych: woluntaryzmu i determinizmu.

Zacznijmy od założenia woluntaryzmu. Mówiąc, że działanie ludzkie posiada istotne znaczenie przyczynowe dla przebiegu procesu rozwojowego, nie określamy jeszcze zakresu tego oddziaływania. A tymczasem zakres ten wyznaczony jest z jednej strony przez pewne właściwości tego, kto działa (podmiotu działającego), na przykład jego wiedzę, umiejętności, zdolności, kompetencje itp., a z drugiej strony przez pewne właściwości tego na co oddziałujemy (przedmiotu oddziaływania), na przykład jego oporność na przekształcenia, inercję, sztywność itp. Te pierwsze warunki ująć można w pytaniu: co człowiek może zrobić?, a te drugie w pytaniu: co może być zrobione?

Pytanie o możliwości działającego może prowadzić do dwóch typowych rozwiązań:

a) człowiek działający jest wszechmocny; jego możliwości działania są nieograniczone, a działanie jakie podejmie zależy wyłącznie od jego decyzji;

b) człowiek działający jest zawsze ograniczony w możliwościach swojego działania; w każdej sytuacji istnieje pewien skończony zakres czy repertuar działań dostępnych dla działającego. Zakres ten zależy od jego właściwości osobistych (wiedzy, zdolności, umiejętności itp.), ale także od strukturalnie wyznaczonych szans społecznych (pozycji jaką zajmuje, roli jaką pełni, przynależności do tej a nie innej grupy itp.), czy wreszcie od pewnych ogólnych warunków historycznych (historycznie osiągniętego poziomu wiedzy, technologii, *horyzontu myślowego*, epoki itp.).

Pytanie o szanse oddziaływania na przedmiot (inaczej: o stopień oporności przedmiotu na oddziaływanie) może prowadzić także do dwóch typowych stanowisk:

a) rozwój społeczny jest całkowicie plastyczny, pozwala się dowolnie kształtować, jest nieskończenie podatny na zmiany; przebieg, kierunek i cel procesu rozwojowego zależy wyłącznie od tego co ludzie zechcą zrobić;

b) rozwój społeczny jest, przynajmniej w pewnym stopniu, sztywny i oporny wobec oddziaływań ludzkich; istnieje pewien zakres, w którym oddziaływania takie są skuteczne, poza którym jednak stają się nieskuteczne a nawet przeciwnie skuteczne (*efekt bumerangowy*). Szerokość tego

zakresu zależy od strukturalnych, organizacyjnych, instytucjonalnych właściwości społeczeństwa.

Ponieważ oba aspekty założenia woluntaryzmu są wzajemnie niezależne, można ponownie, tym razem niejako na głębszym poziomie, dokonać krzyżowania obu dychotomii. W rezultacie otrzymujemy cztery możliwe interpretacje założenia woluntaryzmu.

		MOŻLIWOŚCI PODMIOTU	
		Założenie o ograniczeniach	Założenie o wszechmocy
OPORNOSC PRZEDMIOTU	Założenie o plastycz- ności	<u><u>POSIBILIZM</u></u>	
	Założenie o sztyw- ności		

Interpretacja umiarkowana, najbardziej realistyczna a zarazem najlepiej potwierdzona przez dane historyczne jak i odczucia potoczne, to stanowisko określane tu jako posibilizm. Zakłada ono, że każda ludzka próba oddziaływania na przebieg procesu rozwojowego napotyka z konieczności na ograniczenia zarówno po stronie podmiotu jak i po stronie przedmiotu. W obrębie jednakże tego pola możliwości, jakie wyznaczone jest przez podwójne podmiotowo-przedmiotowe ograniczenia, człowiek posiada zawsze określony stopień *wolności do* — może dokonać wyboru, jest za ów wybór odpowiedzialny i w zależności od wyboru jakiego dokona proces rozwojowy przebiegać będzie tak a nie inaczej.

Przejdźmy obecnie do analizy drugiego spośród składowych założeń stanowiska aktywistycznego, a mianowicie założenia determinizmu. Mówiąc, że działanie ludzkie jest przyczynowo zależne od poprzedzającego stadium (czy stadiów) procesu rozwojowego, nie określamy jeszcze zakresu tej zależności. W szczególności nie przesądzamy ani tego jakie to cechy

działania są determinowane, ani tego jak silny jest związek determinacji między sytuacją działania a działaniem samym. Mówiąc skrótowo, nie określamy ani co jest determinowane, ani jak jest determinowane.

Na pytanie postawione w pierwszy sposób można odpowiedzieć dwójako:

a) działanie jest zdeterminowane w całej swojej konkretności i specyfice; wszystkie cechy działania, włącznie z najbardziej szczegółowymi, są przedmiotem determinacji;

b) działanie jest zdeterminowane jedynie w swoich typowych, rodzajowych właściwościach; tych, które decydują o jego przynależności do określonej klasy działań.

Na pytanie postawione w drugi sposób można także odpowiedzieć dwójako:

a) działanie jest zdeterminowane w sposób jedno-jednoznaczny, jak się czasem powiada *deterministyczny*; istnieje bezwyjątkowy, konieczny związek między zajściem określonych okoliczności, a pojawieniem się określonego działania;

b) działanie jest zdeterminowane w sposób luźny, probabilistyczny; istnieje jedynie określone prawdopodobieństwo, że w danej sytuacji pojawią się pewne działania, albo inaczej — że w określonej sytuacji pewna

		ZAKRES DETERMINACJI	
		Częściowy	Zupełny
MECHANIZM DETERMINACJI	Probabilistyczny	<u>AUTONOMIZM</u>	
	Jednoznaczny		

proporcja ludzi należących do danej klasy (w sensie logicznym) działania te podejmie.

Ponieważ oba aspekty założenia determinizmu są wzajemnie niezależne, możemy raz jeszcze zastosować procedurę krzyżowania dychotomii uzyskując cztery interpretacje założenia determinizmu.

Interpretacja umiarkowana, najbardziej realistyczna, a zarazem najlepiej potwierdzona przez dane historyczne, jak i odczucia potoczne (w szczególności powszechne doświadczenie pewnej — choć nigdy nie pełnej — dowolności działania) określona jest tutaj jako stanowisko a u t o n o m i z m u. Mówi ono, że determinacja ludzkiego działania przez proces rozwojowy jest tylko częściowa i probabilistyczna, pozostawia zawsze człowiekowi pewne pole swobody wyboru, niezależności, lub inaczej *wolności od zewnętrznego uwarunkowania*.

W wyniku przeprowadzonych analiz zrekonstruowałem ten model rozwoju społecznego, który moim zdaniem najlepiej odpowiada tradycji marksowskiej — model, w którym przewyżczone zostały tradycyjne dylematy dotyczące roli człowieka w procesie dziejowym. Jest to mianowicie model aktywistyczny wiążący dialektycznie założenie posibilizmu i założenie autonomizmu. W podobny sposób strategia dialektycznej syntezy daje się zastosować do innych dylematów tradycyjnej teorii społecznej. Pokazuję to szczegółowo w innym miejscu ²¹.

STRATEGIA OTWARCIA ANALITYCZNEGO

Inna jest logika drugiej strategii — otwarcia analitycznego. Dotyczy ona już nie poziomu orientacji, lecz raczej modelu pojęciowego i teorii eksplanacyjnych. W znacznej mierze pod wpływem inspiracji marksistowskiej następuje w ostatnim dziesięcioleciu radykalna zmiana dominującego modelu społeczeństwa — z modelu morfostatycznego, przenikniętego ideą równowagi, konsensu, samoregulacji, harmonii, niezmienności; na model morfodynamiczny, zawierający immanentą zasadę własnych, strukturalnych przekształceń i akcentujący sprzeczności, konflikty, napięcia wewnętrzne i procesową, wiecznie zmienną naturę świata społecznego²³. Coraz liczniejsze kierunki, które przyjmują taki model społeczeństwa w wyraźnym nawiązaniu do myśli marksistowskiej, to tzw.

²¹ Tę samą strategię analizy stosuję w odniesieniu do innych sześciu dylematów teoretycznych we wspomnianej wyżej książce *Sociological Dilemmas*. New York 1979.

²² Terminy *morfostatyczny* i *morfogenetyczny* zostały wprowadzone przez W. Buckleya w książce *Sociology and Modern Systems Theory*. Englewood Cliffs 1967.

neofunkcjonalizm, albo inaczej dynamiczna (konfliktowa) wersja funkcjonalizmu R. K. M e r t o n a²³, teoria konfliktu społecznego R. D a h r e n d o r f a, teoria strukturacji A. Giddensa, teoria samotworzenia się społeczeństwa A. Touraine'a teoria samokierowania się społeczeństwa A. Etzioniego²⁴, czy wreszcie szeroki nurt znany pod nazwą *socjologii historycznej* czy *nowego historyzmu* reprezentowany przez takich autorów jak C. Tilly, T. Skockpol, czy wcześniej — B. M o o r e²⁵.

Z kolei na poziomie teorii eksplanacyjnej (w odróżnieniu od modelu pojęciowego) coraz wyraźniej przejmują inspiracje marksistowskie liczne teorie makrosocjologiczne, a w szczególności teoria ruchów społecznych, teoria rewolucji, teoria państwa, teoria ideologii i religii i inne²⁶.

Jak widzimy, na wszystkich trzech poziomach struktury teoretycznej marksizm aktywnie przenika do światowej myśli socjologicznej, pozwalając przewyczyć typowe dylematy teoretyczne, a także zbliżyć się do odpowiedzi na zagadki nierozstrzygalne w myśli tradycyjnej.

W procesie tym marksizm sam nieuchronnie ulega zmianie, rozwija się pod wpływem całej socjologii światowej, wchłania z niej to co najbardziej wartościowe. *Przecież trudno sobie wyobrazić dzisiejszą tematykę, teorię, metodologię badań socjologiczno-politycznych* — pisał wybitny polski marksista Julian Hochfeld — *bez wszechstronnego wkładu innych nurtów, bez wnikliwych pomysłów i rozległych poszukiwań całej plejady znakomitych uczonych, nie związanych z nurtem marksistowskim*

Otwartość marksizmu — warunek jego naukowej wartości — posiada sens trojański.

²³ Nowatorstwo tej wersji funkcjonalizmu jaką proponuje R. K. M e r t o n analizuję obszernie w mojej książce R. K. Merton: *An Intellectual Profile*. London 1986.

²⁴ Por. R. Dahrendorf: *Essays in the Theory of Society*. Stanford 1968; W. B u c k l e y: op. cit.; A. G i d d e n s: op. cit., A. Touraine: *The Self-Production of Society*. Chicago 1977; A. E t z i o n i: *The Active Society*. New York 1968.

²⁵ Najnowszą literaturę z kręgu *socjologii historycznej* omawiam w artykułach: *Socjologia jako nauka historyczna*. „Studia Socjologiczne”, oraz *Nowy historyzm we współczesnej socjologii amerykańskiej*. „Historyka” (oba teksty w druku).

²⁶ Spośród prac nowszych pozostających wyraźnie pod wpływem inspiracji marksistowskiej wymienić można przykładowo: R. Miliband: *Marxism and Politics*. Oxford 1977; N. Poulantzas: *Political Power and Social Classes*. London 1973; J. Habermas: *Legitimation Crisis*. London 1976; C. Offe: *Industry and Inequality*. London 1976; P. Anderson: *Lineages of the Absolutist State*. London 1974; A. Oberschall: *Social Conflict and Social Movements*. Englewood Cliffs 1973; T. Skockpol: *States and Social Revolutions*. Cambridge 1979.

²⁷ J. Hochfeld: *Marksizm, socjologia, socjalizm*. W: *Wybór pism*. Warszawa 1982, s. 308. Por. także moją recenzję tego tomu: *Marksizm jakiego dziś potrzeba*. „Nowe Książki” 1983, nr 5, s. 64—67.

Po pierwsze, jest to tyle co dynamiczność, zmienność, rozwojowość teorii. Pisał o tym W. I. Lenin: *Nie traktujemy bynajmniej teorii Marksa jako czegoś zakończonego i nietykalnego; przeciwnie, przekonani jesteśmy, że założyła ona jedynie kamień węgielny tej nauki, którą socjaliści powinni rozwijać dalej we wszystkich kierunkach, jeżeli nie chcą pozostać w tyle za życiem*²⁸. Tylko taka postawa wobec spuścizny klasyków nadaje marksizmowi status nauki.

Po drugie, otwartość to tyle co gotowość podjęcia nowych problemów jakie niesie rozwój historyczny, uznania nowych faktów, nawet jeśli wymaga to modyfikacji teorii. Katalog takich empirycznych wyzwań jakie wobec socjologicznej teorii marksizmu postawił wiek XX jest wcale obszerny. Wymieńmy przykładowo:

- wzrost i autonomizacja roli państwa, czy szerzej polityki, którą trudno już traktować jako czystą pochodną stosunków produkcyjnych czy gry interesów ekonomicznych;

- odrodzenie nacjonalizmu i świadomości narodowej jako istotnych czynników rozwoju społecznego, przysyłających niekiedy ponadnarodową wspólnotę przynależności klasowych;

- większe, niż możnaby w świetle teorii marksistowskiej oczekiwać, znaczenie religii, myślenia magicznego, irracjonalizmu w społeczeństwach przemysłowych;

- pojawienie się ostrych zagrożeń ekologicznych w wyniku opanowywania przez człowieka przyrody, ukazujących granice i bariery wzrostu gospodarczego, trudne do przewidzenia w optymistycznej, XIX-wiecznej ideologii postępu;

- przekształcenia świadomości klasowej proletariatu, którego znaczne odłamy przechodzą na pozycje zachowawcze zatracając rewolucyjną świadomość i stając się instrumentem stabilizacji systemu;

- zagęszczenie sieci powiązań i zależności międzynarodowych — politycznych, ekonomicznych, militarnych w skali globalnej, co istotnie rzuca na przebieg procesów społecznych w każdym kraju z osobna²⁹. Tylko podejmując i rozwiązując takie i podobne problemy marksizm może potwierdzić swój status teorii naukowej adekwatnej także do warunków współczesności.

Wreszcie — i to jest sprawa najbardziej problematyczna — otwartość

²⁸ W. I. Lenin: *Dzieła*. T. IV, Warszawa 1951, s. 218.

²⁹ Podobne listy problemów nowych, wymagających podjęcia w socjologii marksistowskiej przedstawiają na przykład: S. Ossowski: *Teoretyczne zadania marksizmu*. W: *Dzieła*. T. VI, Warszawa 1970, s. 218—219 (przedruk z: „Myśl Współczesna” 1948, nr 1), oraz S. Avineri: *Dialektyczny stosunek myśli Marksa do świata XX wieku*. „Studia Filozoficzne” 1985, nr 11—12, s. 13—18.

oznacza gotowość recepcji tego co wartościowe z *teorii* pozamarksistowskich. Sprawa jest problematyczna dlatego, że subtelna granica dzieli tak rozumianą otwartość od rewizjonizmu czy eklektyzmu. Wprowadzone wcześniej rozróżnienia i precyzacje pozwalają granicę tę wyraźniej zakreślić. Szczególnie przydatne jest tu rozróżnienie trzech poziomów teorii: orientacji teoretyczno-metodologicznej, modelu pojęciowego i teorii eksplanacyjnej. Na poziomie orientacji, a więc założeń fundamentalnych, pryncypiów — o recepcji i modyfikacjach mowy być nie może. To miał na myśli G. L u k á c s gdy powiedział, że w marksizmie jedyne co dogmatyczne (w sensie niezmiennie, niewzruszalne, ostateczne) to metoda”. Rewizjonizm, w naszym rozumieniu, to próba zmiany orientacji teoretyczno-metodologicznej, wprowadzenie założeń ontologicznych czy metodologicznych odmiennych lub sprzecznych z założeniami materializmu historycznego. Na tym poziomie da się wskazać takie orientacje socjologii zachodniej, które są jednoznacznie przeciwstawne socjologicznej teorii marksizmu; a więc na przykład te, które zaprzeczają założeniu historyzmu o rozwojowym, prawidłowym, autodynamicznym biegu dziejów (traktując historię jako konglomerat zdarzeń), albo te które zaprzeczają założeniu o całościowym, systemowym charakterze rzeczywistości społecznej (traktując społeczeństwo jako zbiór jednostek), albo te, które zaprzeczają materialistycznej, w ostatniej instancji, determinacji zjawisk i procesów społecznych (przypisując główną moc przyczynową czynnikom myślowym), albo te, które zaprzeczają możliwości obiektywnej wiedzy o społeczeństwie (uważając ją tylko za przejaw mistyfikującej refleksji ideologicznej, *świadomości fałszywej*) — oto niektóre tylko spośród orientacji jawnie z marksizmem sprzecznych. Ewentyzm, indywidualizm, idealizm, subiektywizm — to założenia składające się, wraz z innymi jeszcze, na swoisty *syndrom amarksizmu* ³¹ — orientację, której z marksizmem, jak ognia z wodą, pogodzić się nie da, a próby takiego godzenia oznaczają nieuchronnie błąd rewizjonizmu. Na tym poziomie pryncypialność marksistowska wydaje się zupełnie niezbędna.

Już natomiast na poziomie modelu pojęciowego formacji społeczno-ekonomicznej możliwe i konieczne jest, jak sędzę, twórcze rozwijanie marksowskiej wizji społeczeństwa w świetle nowych faktów historycznych i tu inspirowanie się pewnymi modelami pojęciowymi spoza marksizmu wydaje się użyteczne. Tak czynił na przykład wybitny polski marksista Oskar Lange wprowadzając do teorii formacji kategorie z modeli cybernetycznych”, tak czynią liczni marksieści radzieccy interpretujący

³⁰ Por. G. Lukács: op. cit.

³¹ Termin ten wprowadza T. Mendelski: *Syndrom współczesnego amarksizmu*. „*Studia Filozoficzne*” 1985, nr 11—12, s. 63—78.

³² O. Lange: *Całość i rozwój w świetle cybernetyki*. Warszawa 1962.

materializm historyczny przy pomocy ogólnej teorii systemów³³. W socjologii dzisiejszej heurystycznie płodne dla rozbudowywania teorii formacji wydają się szczególnie te modele, które zwracają uwagę nie na samoregulację, lecz na autodynamikę a więc wspomniane wcześniej modele morfogenezy (wytwarzania się struktur), *strukturacji*, samokierowania się społeczeństwa — a także te, które podkreślają procesowy, kumulacyjny charakter życia społecznego (jako *stawania się* społeczeństwa), rozwijane w ramach socjologii historycznej.

Najszerze jednak pole możliwej recepcji otwiera się na poziomie teorii eksplanacyjnych. Tu trzeba się starannie wystrzegać kolejnego niebezpieczeństwa: eklektyzmu. Mam na myśli praktykę wprowadzania do marksizmu teorii zbudowanych w ramach zasadniczo sprzecznych z marksizmem *amarksistowskich* właśnie orientacji teoretyczno-metodologicznych. Recepcja jest uprawniona tylko w stosunku do takich teorii, które wywodzą się z orientacji zbliżonych pod względem najogólniejszych założeń ontologicznych i metodologicznych do orientacji dialektycznej, a więc uznających na przykład systemowość, historyczność, konfliktowość, materialistyczną istotę świata społecznego. A szczególnie uzasadniona jest recepcja tych teorii, które same rozwijają się w znacznej mierze pod wpływem marksizmu, choć wykraczają poza kanon samej myśli marksistowskiej (swoista *recepcja zwrotna*). W ich obrębie osiągnęte są często wartościowe i płodne wyniki teoretyczne, wyjaśniające te aspekty współczesnego świata, których klasycy marksizmu z natury rzeczy nie mogli wziąć pod uwagę i przewidzieć. Chodzi tu o takie na przykład koncepcje współczesnej socjologii pozamarksistowskiej jak teorie ruchów społecznych i rewolucji, teorie modernizacji, teorie dependencji czy inaczej rozwoju uzależnionego, teorie systemu światowego czy inaczej *centrum iperyferii*, teorie religii i sekularyzacji, teorie narodów i etniczności i wiele innych³⁴. Rozwijane tu idee są godne krytycznego i selektywnego przejęcia przez socjologię marksistowską, włączenia do socjologicznej teorii marksizmu.

Taka dialektyczna relacja, w której marksizm najpierw inspirował pewne teorie wykraczające poza jego ramy, a następnie, niejako zwrotnie sam się inspirował ich rezultatami — w obszarze teorii

³³ Por. np. V. G. Afanasjew: *Scientific Management of Society*. Moskwa 1968; W. Sadowski: *Podstawy ogólnej teorii systemów*. Warszawa 1978.

³⁴ Poza pracami wymienionymi w przypisie 26 por. także: I. Wallerstein: *The Modern World System*. Vol. I, New York 1974; vol. II, New York 1980, oraz *The Capitalist World Economy*. Cambridge 1979; F. H. Cardoso, E. Faletto: *Dependencia e Desenvolvimento na America Latina*. Rio de Janeiro 1979.

eksplanacyjnych wydaje się ze wszech miar możliwa i pożyteczna. Trudno sobie dziś wyobrazić inne uprawnienia teorii marksistowskiej jako teorii naukowej.

KONKLUZJA

Pryncypialna, ale zarazem otwarta; selektywna i krytyczna, ale nie dogmatyczna, relacja socjologicznej teorii marksizmu do wartościowych osiągnięć teorii pozamarksistowskich stanowi, w naszym przekonaniu, niezbędny warunek dynamicznego rozwoju samej myśli marksistowskiej, wykorzystującego i rozbudowującego cały jej potencjał heurystyczny i eksplanacyjny. I odwrotnie — taki dynamiczny rozwój jest z kolei niezbędnym warunkiem utrzymania i umocnienia tej wysokiej rangi jaką marksizm uzyskał dzisiaj w naukach społecznych na całym świecie.

Zaczynałem, więc i zakończę słowami Stanisława Ossowskiego, pisanymi jeszcze w 1947 roku, a zachowującymi pełną aktualność do dziś: *Aby marksizm mógł odegrać wybitniejszą rolę w nowoczesnym życiu umysłowym, musi wystąpić jako czynnik ruchu. Nie wystarczy retrospekcja ani powtarzanie starych formuł: trzeba sięgać ku nowym zagadnieniom i nowym metodom*³⁵.

³⁵ S. Ossowski: *Doktryna marksistowska na tle dzisiejszej epoki*. „Myśl Współczesna” 1947, nr 12 przedruk *Dziela*. T. VI, Warszawa 1970, s. 202.

ULRYK SCHRADE

POJĘCIE CZŁOWIECZEŃSTWA NA GRUNCIE AKSJOLOGII MARKSIZMU

Miejsce i rola pojęcia *człowieczeństwo* w aksjologii marksizmu nie są jednoznacznie ustalone. Z jednej strony, pojęcie to funkcjonuje raczej na obrzeżach marksistowskich badań nad aksjologią, humanizmem i kulturą. Tę jego podrzędną rolę zdaje się też potwierdzać fakt, że w nie tak dawno wydanym *Słowniku filozofii marksistowskiej* hasło *człowieczeństwo* w ogóle nie występuje¹. Tak samo i w niemieckim *Słowniku filozofii*, opracowanym na podstawie założeń metodologicznych marksizmu, nie ma tego hasła, ani też haseł mu pokrewnych². Z drugiej strony, w tekstach poświęconych etyce marksizmu a w szczególności humanizmowi — nawet używając tego pojęcia tylko na obrzeżach zasadniczych wywodów — chce się przy pomocy pojęcia człowieczeństwa wskazać na jakąś ważną, choć tylko intuicyjnie uchwytłą, wartość przysługującą człowiekowi.

Chwiejna pozycja teoretyczna pojęcia *człowieczeństwo* w aksjologii marksizmu wynika — naszym zdaniem — stąd, że w literaturze marksistowskiej brak definicji określającej jednoznacznie treść tego pojęcia. Znajdujemy tam natomiast szereg punktów zaczepienia dla skonstruowania takiej definicji³. Kierując się tymi wskazówkami podejmujemy tu próbę zdefiniowania pojęcia *człowieczeństwo* na gruncie aksjologii marksizmu. Mając taką definicję można z kolei dokładnie wskazać miejsce i rolę tego pojęcia w aksjologii, humanizmie i filozofii kultury marksizmu, a właściwie miejsce to ukaże się samo.

¹ *Słownik filozofii marksistowskiej*. Warszawa 1982.

² *Philosophisches Wörterbuch*. Leipzig 1976, t. 1—2.

³ Wskazówki takie znajdujemy między innymi w następujących pracach: M. Fritzhand: *Człowiek, humanizm, moralność*. Warszawa 1966; J. Ładosz: *Materializm dialektyczny*. Warszawa 1969; M. Michalik: *Dialektyka procesów moralnych*. Warszawa 1973; Z. Cackowski: *Główne pojęcia materializmu historycznego*. Warszawa 1974; T. M. Jaroszewski: *Traktat o naturze ludzkiej*. Warszawa 1980.

1. FORMALNA DEFINICJA CZŁOWIECZEŃSTWA

Antropologia marksizmu uznaje na ogół, że człowiek jest przede wszystkim tworem przyrody, a dokładnie, istotą biologiczną i w swym zachowaniu podlega — jak pozostałe istoty tego rodzaju — prawom przyrody. W stanie natury jego postępowanie jest więc całkowicie wyznaczone przez impulsy wewnętrzne i bodźce zewnętrzne. W naturze ludzkiej tkwią jednak pewne takie cechy, które różnią człowieka od pozostałych istot biologicznych i które umożliwiają mu przeniesienie się poza przyrodę, a przez to wyróżniają go wśród jej tworów. A człowiek jest przeniesiony poza przyrodę, gdy jego postępowanie nie jest wyłącznie wyznaczone przez naturalne prawidłowości. Jeżeli istoty biologiczne, których działania są wyłącznie wyznaczone przez prawa przyrody nazwiemy przyrodniczymi, to człowiek jest nie tylko istotą przyrodniczą, a jest istotą pozaprzyrodniczą.

Stąd otrzymujemy następujący podział istot biologicznych:

Istoty biologiczne

przyrodnicze pozaprzyrodnicze

Cechę która sprawia, że człowiek wykracza poza przyrodę zwykle się przy tym określać właśnie mianem człowieczeństwa.

Kiedy zatem i dzięki czemu człowiek wykracza poza przyrodę, czyli realizuje człowieczeństwo? By odpowiedzieć na to pytanie zacytujmy najpierw dwu autorów piszących z pozycji marksistowskich. M. F r i t z - h a n d pisze, że: *Człowiek (...) w przeciwieństwie do zwierzęcia, które jest zamknięte bez wyjścia w granicach przyrody, jest istotą „transcendującą” od przyrody do kultury i właśnie dopiero w tworzonym przez siebie świecie znajdującą swoją ludzką rzeczywistość, która wynosi go ponad czysto biologiczne określenia i każe stosować do niego swoistą miarę*⁴.

Według Fritzhanda człowiek wykracza więc poza przyrodę dzięki i poprzez tworzenie kultury. Podobne stanowisko zajmuje R. P a n a s i u k pisząc, że: *w sferze kultury człowiek realizuje jako rzeczywistą formę zachowania swoiście ludzkiego, to co przyroda przekazała mu w postaci określonych zdolności, potencjalności*⁵.

Na podstawie tych dwu i wielu innych wypowiedzi autorów marksis-

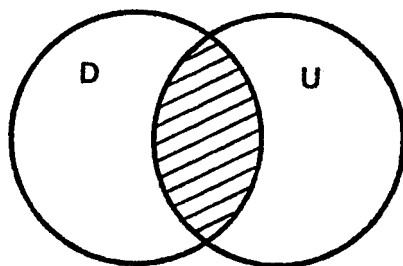
⁴ M. Fritzhand: op. cit, s. 86.

⁵ R. Panasiuk: *Marksistowska koncepcja człowieka i problem interpretacji danych archeologii*. „Studia Filozoficzne” 1983, nr 3, s. 88.

towskich uznajemy, że człowiek jest przeniesiony poza przyrodę i wyróżnia się wśród jej tworców wtedy, gdy tworzy kulturę. Co jednak oznacza tu pojęcia *kultura*? Otóż kulturę definiujemy następująco:

(DK) Kultura = ogół wartości realizowanych przez człowieka.

Z definicji (DK) widać, że kultura składa się z dwu elementów: działań ludzkich i wartości. Elementy te są w kulturze jakoś ze sobą splecione. Niech D oznacza ogół działań ludzkich, a U pełny zbiór wartości, czyli ich uniwersum. Kulturę tworzy wówczas iloczyn logiczny $D \cdot U$, czyli część wspólna na poniższej ilustracji graficznej:



Charakterystyka zbioru U jest przedmiotem aksjologii. Od przedstawienia teorii wartości marksizmu rozpoczniemy też nasze rozważania nad człowieczeństwem. Opisem natury ludzkiej zajmuje się natomiast antropologia. Stąd w dalszej kolejności będziemy musieli przedstawić pewne rozstrzygnięcia z zakresu antropologii marksizmu. Mając scharakteryzowane oba te zbiory można będzie przystąpić do przedstawienia procesu realizacji wartości przez człowieka. Realizując wartości człowiek nadaje zarazem wartość samemu sobie, którą jest właśnie człowieczeństwo. Związek między realizacją wartości i człowieczeństwem M. Fritzhand charakteryzuje m. in. następująco: *ludzie (...) posiadają człowieczeństwo przede wszystkim dlatego, że (...) przekształcając przyrodę w swój ludzki świat, w świat kultury i cywilizacji, eo ipso przekształcają i kształtują siebie samych*⁶.

Człowieczeństwo jest więc jedną z wartości kultury i jest nieodłączne od jej realizacji. Jeżeli tak, to prawdziwa jest równoważność:

(DC) X realizuje wartość człowieczeństwa $\leftrightarrow$ X realizuje wartości.

Zmienna X w powyższej równoważności może oznaczać bądź zbiorowość ludzką (gatunek ludzki), bądź osobnika ludzkiego. W dalszym ciągu będziemy więc musieli osobno rozważyć przypadek gdy podmiotem człowieczeństwa jest gatunek ludzki i gdy jest nim jednostka ludzka.

⁶ M. Fritzhand: op. cit., s. 143.

2. AKSJOLOGIA MARKSIZMU

Aksjologia marksizmu ma charakter naturalistyczny, tj. wyprowadza ona wartości ze społecznie ukształtowanych dążeń ludzkich. Dlatego też pierwszoplanowym zadaniem tej aksjologii jest ustalenie owych społecznie zdeterminowanych celów dążeń i działań ludzkich. Wśród wielu takich dążeń i działań na czoło wysuwa się dążenie do zachowania ludzkiego istnienia, czyli życia. Człowiek chce jednak nie tylko żyć, ale chce też żyć doświadczając minimum cierpienia i maksimum przyjemności, albo żyć szczęśliwie, albo dostatnio, albo jeszcze jakoś inaczej. Współcześnie na czoło dążeń ludzkich wysunęło się życie w dobrobycie. Treść tego celu jest, według marksizmu, historycznie zmienna i zrelatywizowana do stopnia rozwoju społecznego. Zawsze jednak warunkiem koniecznym dobrobytu jest dostępność pewnego społecznie wyznaczonego standardu dóbr materialnych i duchowych. Aby zrealizować tak określony cel człowiek musi zaspokoić określone *potrzeby*. Przy pojęciu *potrzeby* musimy się chwilę zatrzymać. Pojęcie to weszło bowiem w powszechne użycie nie tylko na terenie filozofii, w szczególności antropologii i aksjologii, ale w ogóle w naukach humanistycznych. Stało się ono tu podstawą wyjaśniania całej klasy zjawisk, w tym także dążeń i zachowań ludzkich. W tej roli jest ono często nadużywane stając się podstawą różnego rodzaju pseudowyjaśniania. Typowym schematem takiego pseudowyjaśniania jest np. wyjaśnianie faktu dążenia X-a do celu P przez stwierdzenie, że widocznie X ma potrzebę P. Jeżeli do tego jeszcze dodamy, że szerokie użycie pojęcia *potrzeba* wiąże z nim różne intuicje znaczeniowe, to zrozumiałym jest, iż wszelkie jego użycie musi być poprzedzone próbą sprecyzowania znaczenia tego pojęcia.

Próbe taką podjął B. Wolniewicz na seminarium poświęconym problemom aksjologii i filozofii kultury. Wolniewicz zauważył mianowicie, że uniwersum logiczne, na którym określa się pojęcie *potrzeby* stanowią prawa przyrody o charakterze teleologicznym, jak np. prawa z zakresu teorii sterowania. Mówiąc o kimś, że ma on taką a taką potrzebę wypowiada się skrótowo pewne prawo przyrody, które brzmi: jeżeli X ma zrealizować cel „Z”, to musi zrealizować „P”, przy czym „P” jest właśnie ową potrzebą. Konkretyzacja tego prawa może np. brzmieć: jeżeli X ma żyć, to musi spać; sen jest zatem potrzebą X-a przy celu „Z”, w tym konkretnym przypadku — życia. Z podanej formuły widać, że pojęcie *potrzeby* jest pojęciem relacyjnym i ma postać: X ma potrzebę „P” ze względu na cel „Z”. Potrzebę definiujemy zatem następująco:

(DP) X ma potrzebę „P” ze względu na cel „Z” $\leftrightarrow$ „P” jest warunkiem koniecznym realizacji celu „Z”.

Cel „Z” Wolniewicz nazywa *teleologiczną podstawą potrzeb*. Mając określoną tę podstawę twierdzenia o potrzebach stają się weryfikowalne. Potrzebami są bowiem tylko warunki konieczne realizacji celu „Z”. Oczywiście jest, że problem, czy taki a taki stan rzeczy jest warunkiem koniecznym realizacji celu „Z” może budzić różne wątpliwości i kontrowersje. Podane określenie gwarantuje jednak i w takich przypadkach możliwość prowadzenia sensowych sporów o potrzebę⁷.

Dany przez ustaloną już podstawę teleologiczną zbiór potrzeb — w naszym przypadku życie w dobrobycie — wyznacza określony zbiór cech wartościotwórczych. Elementem tego zbioru jest każda cecha podpadająca pod następującą definicję:

(DV) „c” jest cechą wartościotwórczą $\leftrightarrow$ istnieje taka potrzeba „P”, którą zaspokaja każdy przedmiot „R” posiadający cechę „c”.

Przyjmujemy, że świat składa się z rzeczy, tj. ciał i osób. Aby nabrały one wartości muszą im zostać przydane odpowiednie cechy wartościotwórcze. Jeżeli przedmiot „R” posiada cechę „c” i ten stan rzeczy jest wartościowym, to jest on wartością w sensie aksjologii marksizmu. Wartościami są więc stany rzeczy zdolne do zaspokajania ludzkich potrzeb. Definiujemy je następująco:

(DW) Stan rzeczy „W” jest wartością użytkową dla X-a ze względu na cel „Z” $\leftrightarrow$ stan rzeczy „W” jest zdolny do zaspokojenia potrzeby „P” („Z”).

Aksjologia marksizmu głosi przy tym, że istnieją tylko wartości użytkowe. Tak np. w jednej z publikacji należących do marksistowskiego nurtu rozważań nad aksjologią związek między wartościami a potrzebami charakteryzuje się w taki oto sposób: *Wartością jest przeto jedynie to, co stanowi przedmiot ludzkiej potrzeby. Te subiektywne potrzeby społeczne decydują o możliwości obiektywnego wyróżnienia w świecie całego zespołu wartości*⁸.

W aksjologii marksizmu jest więc zawsze tak, że potrzeby tworzą wartości, albo inaczej, każda potrzeba jest wartością. Z tego twierdzenia i definicji kultury wynika, że w marksizmie *kultura to ogół wartości użytkowych realizowanych przez człowieka, a człowieczeństwo jest równoważne z realizacją wartości użytkowych*.

⁷ B. Wolniewicz: *Kultura i wartości. Z zagadnień aksjologii Henryka Elzenberga*, seminarium prowadzone w roku akademickim 1983—1984 w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego.

⁸ M. Michalik: op. cit., s. 84.

Od zasady, że istnieją tylko wartości użytkowe istnieje jeden wyjątek. Wyjątkiem tym jest sama teleologiczna podstawa potrzeb, a dokładnie opisany przez nią stan życia ludzkiego. Nie jest on wartością użytkową, gdyż nie podpada pod definicję (DW). Życie w dobrobycie nie służy bowiem zaspokajaniu potrzeb, a jest stanem pełnego ich zaspokajania. Stan ten jest bezwarunkowo cenny. Jest on zatem także pewną wartością, ale nie w sensie zdefiniowanym, tzn. nie jest wartością zdefiniowaną przez potrzeby. Skoro tak, to życie w dobrobycie jest na gruncie aksjologii marksizmu wartością samoistną, czyli takim stanem rzeczy, jaki powinien być. Tak jest w istocie. W aksjologii marksizmu głosi się, że człowiek jest najwyższą, z niczym nie porównywalną wartością. Dobro człowieka, jego szczęście i doskonałość jest tu wyznacznikiem wszelkich potrzeb, a przez to i wartości.

3. ISTOTA GATUNKOWA CZŁOWIEKA A CZŁOWIECZEŃSTWO

Pod działaniem instynktu samozachowawczego gatunek ludzki dąży w pierwszym rzędzie do samozachowania w możliwie najkorzystniejszych — dla danego szczebla rozwoju społecznego — warunkach. Wyznaczony przez tę podstawę teleologiczną zbiór potrzeb dzieli się na dwa rodzaje: potrzeby aktywności psychofizycznej i potrzeby, których zaspokajanie wymaga określonej aktywności (szeroko rozumiane potrzeby konsumpcyjne). Potrzeby aktywności psychofizycznej są więc symetrycznym dopełnieniem potrzeb wymagających dla swego zaspokajania określonej aktywności. W ten sposób już w naturze ukształtowana jest pewna harmonia między tymi dwoma rodzajami potrzeb. Zarówno potrzeby aktywności, jak i zbiór potrzeb konsumpcyjnych jest historycznie zmienny. Pełny ich zbiór jest każdorazowo wyznaczony przez potrzeby gatunku ludzkiego. Zbiór ten obejmuje bowiem wszystkie kategorie potrzeb odczuwanych przez gatunek. Innych rodzajów potrzeb niż te odczuwane przez gatunek nie ma. Stąd gatunek ludzki ma zawsze *pełną świadomość potrzeb*.

Gatunek ludzki posiada też z natury różnorodne zdolności do aktywności psychofizycznej zwane w literaturze zdolnościami twórczymi. Naturalna aktywność psychofizyczna sama z siebie ujawnia się w postaci amorficznych działań pozbawionych wyraźnie nakreślonego celu i porządku. Dopiero potrzeby wymagające dla swego zaspokojenia aktywności psychofizycznej nadają naturalnej aktywności określony co do celu i porządku kierunek działania. Sposób w jaki dochodzi do przekształcenia naturalnej aktywności w określony porządek środków i celów prowadzi — według marksizmu — do podstawowej różnicy między człowiekiem

a pozostałymi istotami biologicznymi. U zwierząt *instynkt* nadaje naturalnej aktywności określony co do porządku i celu kierunek działania, u człowieka natomiast *świadomość*. Naturalna aktywność psychofizyczna ukształtowana w taki porządek, porządek środków i celów, który prowadzi do wytwarzania dóbr służących zaspokajaniu ludzkich potrzeb nazywać będziemy *aktywnością twórczą*. Aktywność twórcza rozpada się na szereg sił twórczych. Gatunek ludzki zawsze wyznacza ilość i różnorodność możliwych do ukształtowania sił twórczych. W ich skład wchodzi bowiem wszystkie posiadane przez jego członków siły twórcze.

Ukształtowane przez gatunek siły twórcze umożliwiają mu podjęcie działalności tak przekształcającej zasoby przyrody, aby służyły one zaspokajaniu ludzkich potrzeb. Proces ten miał od początku charakter *społeczny*. Społeczny charakter przetwarzania zasobów przyrody w wartości użytkowe był bezpośrednią przyczyną powstania świadomości. Współżycie i współdziałanie wymagało nieustannego komunikowania się ludzi między sobą, a to kształtowało ludzką mowę, która jest materialnym substratem świadomości. Wraz z powstaniem świadomości najpierw instynktowna działalność wytwórcza nabiera stopniowo charakteru pracy, tj. świadomej działalności zmierzającej do takiego przekształcania zasobów przyrody, aby służyły one zaspokajaniu ludzkich potrzeb.

Wszelkie swoistości gatunku ludzkiego w świecie przyrody wynikają — według marksizmu — ze społecznie wykonywanej pracy. Świadomy charakter pracy czyni bowiem gatunek ludzki *twórczym, uniwersalnym i wolnym*.

Twórczy charakter społecznie wykonywanej pracy polega na tym, że człowiek w odróżnieniu od zwierząt nie tylko korzysta z tych zasobów przyrody, które w naturalnej postaci są zdolne zaspokoić jego potrzeby, ale przetwarza też te dobra, które z natury takich zdolności nie posiadają. *Uniwersalność* gatunku ludzkiego polega zaś na tym, że człowiek przetwarza wszelkie zasoby przyrody w wartości użytkowe. *Wolność* wreszcie na tym, że człowiek przetwarza i wtedy, gdy nie jest do tego zmuszony przez czysto biologiczne potrzeby.

Praca jest podstawową wartością zaspokajającą potrzeby aktywności psychofizycznej a wytworzone w jej toku dobra służą pełnemu zaspokajaniu materialnych i duchowych potrzeb konsumpcyjnych. Proces wytwarzania i konsumpcji wartości użytkowych rodzi z kolei nowe potrzeby, ich zaspokajanie wymaga ukształtowania nowych sił twórczych, a te podjęcia dalszych działań wytwórczych i twórczych. I tak bez końca.

Ogół odczuwanych przez gatunek potrzeb, ukształtowanych przez niego sił twórczych i realizowanych wartości, łącznie z pracą tworzą *istotę gatunkową człowieka*. Istota gatunkowa jest pewnym faktem, a jej ustalenie ma charakter czysto opisowy. Zwróćmy jednak uwagę, że opi-

sany przez to pojęcie stan życia gatunku ludzkiego jest niczym innym jak właśnie realizacją teleologicznej podstawy potrzeb. Jeżeli tak, to stan ten jest — na gruncie aksjologii marksizmu — nie tylko pewnym faktem, ale również i wartością i to wartością samoistną. Ta właśnie wartość nosi nazwę człowieczeństwa. Na tej podstawie człowieczeństwo gatunku ludzkiego definiujemy następująco:

(DC. 1) Gatunek ludzki realizuje człowieczeństwo ↔ gatunek ludzki w pełni rozwija swe potrzeby, kształtuje swe siły twórcze i stale realizuje wszystkie swe potrzeby.

Wobec tego jednak, że to właśnie gatunek wyznacza wszystkie trzy składowe człowieczeństwa, a więc potrzeby, siły twórcze i wartości użytkowe, stąd też realizuje on zawsze *pełnię człowieczeństwa*.

Wprawdzie podmiotem tak zdefiniowanego człowieczeństwa jest gatunek ludzki jako całość, to jednak jego nosicielem jest każdy człowiek. Każdy ma bowiem jakiś udział w realizacji owej gatunkowo zinterpretowanej pełni człowieczeństwa. Realizowane przez gatunek człowieczeństwo nobilituje więc każdego jego członka nadając mu godność człowieczeństwa określaną też mianem godności ludzkiej. Godność ludzka jest wartością niezbywalną, gdyż gatunek nie może — pod groźbą zagłady — zaprzestać realizacji pełni człowieczeństwa.

Gatunek wytycza więc i wskazuje każdemu osobnikowi ludzkiemu cel ku któremu powinien on zmierzać, a którym jest realizacja pełni człowieczeństwa.

To że godność człowieczeństwa przysługuje każdemu człowiekowi nie oznacza, że każdy człowiek w pełni rozwinął swe potrzeby, możliwości twórcze, czy zaspokaja wszystkie swe potrzeby. Wprawdzie każdy ma jakiś wkład w dzieło realizacji pełni człowieczeństwa, ale może się zdarzyć i faktycznie zdarzało się, że im szerszy stawał się zakres potrzeb, sił twórczych i wartości realizowanych przez gatunek ludzki, tym węższy stawał się zbiór potrzeb, sił twórczych i wartości realizowanych przez poszczególne ludzi lub grupy ludzkie, a przede wszystkim klasy pracujące.

Celem marksizmu jako ideologii i ruchu społecznego jest takie urządzenie świata, w którym każdy człowiek realizowałby wyznaczoną przez gatunek ludzki pełnię człowieczeństwa ⁹.

4. PEŁNIA CZŁOWIECZEŃSTWA NA GRUNCIE MARKSIZMU

Osobnik ludzki, tak jak i gatunek, realizuje człowieczeństwo poprzez realizację wartości użytkowych. Jak już pokazaliśmy proces realizacji

⁹ M. Fritzhand: op. cit., s. 144.

wartości przebiega w kilku fazach. Kolejność realizacji tych faz odbywa się w ściśle określonym porządku logicznym, a mianowicie od poznawania wartości poprzez kształtowanie psychofizycznych podstaw ich realizacji do realizacji wartości w działaniu. Podkreślamy, że chodzi tu o porządek logiczny a nie faktyczny. Faktycznie bowiem poszczególne fazy realizacji wartości mogą się wzajemnie splatać lub nawet przebiegać w innej kolejności niż przedstawiony poniżej porządek logiczny.

Minimalnym stopniem realizacji człowieczeństwa jest odróżnianie tego, co dobre od tego, co złe. Inaczej mówiąc, kto nie ma świadomości, że istnieje dobro i zło, ten nie wyszedł jeszcze ze świata zwierzęcego. W świecie tym nie pojawiają się bowiem tego typu rozróżnienia. Ogół wartości rozróżnianych przez danego osobnika ludzkiego w dalszym ciągu nazywać będziemy *świadomością aksjologiczną*.

Na gruncie aksjologii marksizmu świadomość aksjologiczna wiąże się ściśle z pojęciem potrzeb. Dążąc do realizacji określonych celów człowiek — dzięki posiadaniu świadomości — musi i może rozpoznać warunki konieczne ich realizacji (= zbiór potrzeb). Potrzeby te leżą u podstaw wszelkiego wartościowania, a więc u podstaw tego, co nazwaliśmy świadomością aksjologiczną. Świadomość aksjologiczna jest tu więc świadomością potrzeb i sposobów ich zaspokajania. Inaczej mówiąc, świadomość aksjologiczna jest tu rozróżnianiem wartości użytkowych, czyli zdolnością odróżniania tego, co pożyteczne (= dobre) od tego, co szkodliwe (= złe). Co więcej, stopień rozwoju świadomości aksjologicznej mierzy się tutaj świadomością aksjologiczną prakseologicznie pojętą. J. Ł a d o s z pisze: *Podstawę psychicznego oblicza osobowości stanowi zespół ludzkich potrzeb, które jednostka odczuwa i które motywują jej działalność*.

*Bogactwo potrzeb materialnych i duchowych odczuwanych przez jednostkę zwykło się traktować za istotną miarę bogactwa jej osobowości i pozytywnie oceniać*¹⁰.

Powstaje pytanie, czy prakseologicznie pojęta świadomość aksjologiczna polega na odczuwaniu jakichkolwiek potrzeb, czy też na potrzeby te nakłada się jawnie lub milcząco jakieś warunki?

Zauważmy przede wszystkim, że na gruncie naturalistycznych filozofii kultury, do których należy i marksistowska człowiekowi przypisuje się z reguły możliwość nieustannego *rozwijania*, a więc zwiększania i różnicowania potrzeb. Można jednak przyjąć, że w danej kulturze i w danej chwili dziejowej zbiór tych potrzeb oraz sposobów ich zaspokajania, a więc zbiór wartości użytkowych jest ustalony. Nazwijmy ten zbiór pełnym zbiorem wartości użytkowych „K” w chwili dziejowej „T”. Jest

¹⁰ J. Ł a d o s z: op. cit., s. 115.

oczywiste, że tak sparametryzowana świadomość aksjologiczna jest historycznie zmienna. Pełna świadomość aksjologiczna w zastosowaniu do jednostki ludzkiej polega więc na świadomości wszystkich potrzeb wchodzących w skład pełnego zbioru wartości użytkowych.

Wskaźnik kwantytatywny *wszystkie* nie oznacza tu, że X musi odczuwać tyle potrzeb, ile ich rozwinięto w danej kulturze. Potrzeby dzielą się bowiem na *kategorie*. Pełna lista kategorii potrzeb na gruncie aksjologii marksizmu nie została, jak dotąd, opracowana. W literaturze marksistowskiej podział potrzeb na kategorie ogranicza się najczęściej do wyróżnienia potrzeb materialnych i duchowych. Podział ten jest bardzo ogólny, a przez to mało przydatny dla dalszych wywodów teorii człowieczeństwa i niepełny. Osobną grupę potrzeb, we wszystkich znanych nam podziałach niesłusznie pomijaną, są potrzeby aktywności psychofizycznej, które dzielą się na potrzeby aktywności fizycznej i potrzeby aktywności psychicznej. Kategorie potrzeb a przez to i wartości użytkowych otrzymuje się dopiero wówczas, gdy powyższe odmiany potrzeb podzieli się na ich składowe. I tak np. potrzeby materialne można podzielić na potrzeby pokarmowe, zachowania temperatury ciała; potrzeby duchowe na poznawcze, etyczne, estetyczne, światopoglądowe. Dla pełnej świadomości aksjologicznej wystarczy, że X odczuwa jakieś potrzeby z każdej kategorii potrzeb.

Drugim etapem realizacji wartości, a więc i składową człowieczeństwa jest dążenie (pragnienie, pożądanie, chcenie, postanowienie) do realizacji odczuwanych potrzeb i związanych z nimi wartościami użytkowymi. Dążenia te nie mogą się jednak ograniczyć do wymienionych stanów psychicznych. W przypadku wartości użytkowych bowiem dążenia te są nieodłączne od odczuwanych potrzeb. By dążenia te nabrały realnego charakteru muszą się one wspierać na określonych podstawach psychofizycznych. Ogół dążeń opartych na odpowiednich podstawach psychofizycznych skierowanych ku realizacji wartości nazywać będziemy *intencją aksjologiczną* danego osobnika ludzkiego.

Czym są intencje aksjologiczne na gruncie aksjologii marksizmu? Tworzenie wszelkich wartości użytkowych, jak i ich realizacja, czyli zaspokajanie potrzeb wymaga pewnych swoistych umiejętności, np. chcąc zbudować dom trzeba umieć murować, a chcąc poznać tajniki budowy wszechświata trzeba posiadać odpowiednią wiedzę matematyczną. Zdolności do kształtowania tego typu umiejętności dane są człowiekowi z natury w postaci tzw. możliwości twórczych. Pod wpływem rozpoznanych potrzeb człowiek świadomie przekształca owe możliwości twórcze w aktywność twórczą, którą definiujemy następująco:

(DA) Aktywność twórcza = naturalna aktywność psychofizyczna świadomie ukształtowana w trwałą umiejętność wytwarzania i realizacji wartości użytkowych.

Aktywność twórcza rozpada się z kolei na szereg sił twórczych. Ich ilość i różnorodność zależy od ilości kategorii potrzeb uznanych w danej kulturze. Jeżeli X odczuwa jakieś potrzeby a nie ma i nie może on ukształtować sił twórczych niezbędnych do ich realizacji, to jest on *wewnętrznie zniewolony*. W takiej sytuacji bowiem człowiek, z jednej strony, chce zaspokoić odczuwane potrzeby, z drugiej, brak odpowiednich umiejętności psychofizycznych uniemożliwia mu podjęcie jakichkolwiek działań w tym kierunku. By osiągnąć wolność wewnętrzną człowiek musi więc ukształtować tyle i takich sił twórczych aby móc realizować wartości ze wszystkich kategorii potrzeb.

Trzecim etapem realizacji wartości, a więc i składową człowieczeństwa jest ich spełnianie, czyli zaspokajanie potrzeb. Człowiek mający pełną świadomość potrzeb, wszechstronnie rozwinięte siły twórcze może przystąpić do zaspokajania własnych potrzeb. Zbiór potrzeb i wartości zawiera jednak elementy, które nie mogą być realizowane przez tę samą jednostkę. Nazwijmy je *potrzebami antagonistycznymi*. Potrzeby antagonistyczne cechują się tym, że ich zaspokajanie nie można maksymalizować jednocześnie. Przykładem może tu być potrzeba wiedzy i rozrywki, zakładając, że są to rzeczywiście jakieś potrzeby. Poświęcając się wyłącznie wiedzy nie można się wiele bawić, a poświęcając się wyłącznie zabawie nie można się wiele uczyć. W marksizmie głosi się, że zaspokajanie potrzeb ma być *wszechstronne*. Znaczy to zapewne, wobec antagoniczności potrzeb i związanej z tym niemożności zrealizowania przez jednostkę pełnego zbioru wartości użytkowych, że godność w zastosowaniu do jednostki ludzkiej polega na pełnej świadomości aksjologicznej, wszechstronnym rozwoju sił twórczych i na faktycznym zrealizowaniu jakiegoś *optimum* wartości ze zbioru pełnego.

W skład tego optimum muszą przede wszystkim wchodzić potrzeby aktywności psychofizycznej. Potrzeby te zaspokajają cztery kategorie aksjologiczne wartości: zabawa, nauka i wychowanie, praca oraz twórczość. Aby te cztery rodzaje działalności posiadały dla człowieka wartość muszą one być spontaniczną ekspresją odczuwanych przez człowieka potrzeb aktywności psychofizycznej oraz posiadanych przez niego możliwości i sił twórczych. Jeżeli któraś z tych czynności tego warunku nie spełnia, to traci ona wartość, a tym samym nie zaspokaja potrzeb aktywności psychofizycznej. Zabawa i twórczość z natury swej są wyrazem spontanicznej ekspresji potrzeb i możliwości twórczych. Inaczej rzecz ma się z nauką i pracą. W dotychczasowej historii ludzkości miały one prze-

ważnie charakter przymusowy. Przez to jednak traciły swą zdolność do zaspokajania potrzeb aktywności psychofizycznej, a tym samym i wartość.

Praca jest wartością jedynie wtedy, gdy nosi ona znamiona istoty gatunkowej, a więc jest twórcza, uniwersalna i wolna. W zastosowaniu do jednostki ludzkiej orzeczniki te oznaczają odpowiednio:

1. Praca jest twórcza, gdy jej wykonawca wzbogaca jakościowo aktualny stan kultury (dobra materialne lub duchowe).
2. Uniwersalna, gdy umożliwia przejawianie się wszystkich jego możliwości twórczych, a więc ich ukształtowanie w siły twórcze.
3. Wolna, gdy nie jest podyktowana koniecznością zaspokajania potrzeb, ani innego rodzaju przymusem zewnętrznym.

Jeżeli społecznie wykonywana praca nie spełnia któregoś z tych warunków, to prowadzi to do alienacji pracy. Praca jest wyalienowana gdy:

1. Jest zrutynizowana.
2. Angażuje tylko niektóre, najczęściej ciągle te same siły twórcze.
3. Jest dyktowana koniecznością zaspokajania potrzeb, a nie wolą ekspresji posiadanych możliwości twórczych.

Praca wyalienowana nie jest wartością, a przez to nie zaspokaja też potrzeby aktywności psychofizycznej. Z. Kuderowicz pisze, że K. Marks przypisywał wartość jedynie pracy, która: *stanowiła akt spontanicznej ekspresji indywidualności twórcy, produkującego wytwory adekwatne do jego intencji i utrwalający zarazem bezpośrednie stosunki między ludźmi*

Głównymi czynnikami alienacji pracy są — według marksizmu — niedostateczny rozwój sił wytwórczych i prywatna własność środków produkcji. Usunięcie tych dwu przeszkód winno w przyszłości doprowadzić do dezalienacji pracy. Zamierza się to osiągnąć poprzez nadanie jej znamion *twórczości*.

W procesie społecznie wykonywanej pracy rozwijają się potrzeby, doskonałą siłą twórczą oraz tworzone są dobra służące zaspokajaniu materialnych i duchowych potrzeb ludzkich. Więzy międzyludzkie zrodzone przez społeczny podział pracy umożliwiają każdemu człowiekowi pełny rozwój potrzeb i wszechstronny rozwój sił twórczych. Jednostka żyjąca w izolacji nie mogłaby takiego rozwoju osiągnąć. Rzadko bowiem człowiek posiada tyle i takich sił twórczych by móc produkować dobra zaspokajające wszystkie jego potrzeby: rzadko też produkuje on tyle by móc zaspokoić wszystkie swe potrzeby. Dopiero różnorodność potrzeb i sił

¹¹ Z. Kuderowicz: *Praca w marksowskim humanizmie*. „Etyka” 1970, vol. 6, s. 115.

twórczych wszystkich członków społeczeństwa umożliwia każdej jednostce ukształtowanie i uzewnętrznienie w toku pracy, zabawy, nauki i twórczości wszystkich posiadanych możliwości twórczych.

Wytworzone w toku zaspokajania potrzeby aktywności psychofizycznej dobra materialne i duchowe służą z kolei zaspokajaniu potrzeb konsumpcyjnych. Aby człowiek mógł realizować optimum potrzeb z pełnego zbioru wartości użytkowych muszą być zachowane odpowiednie proporcje nie tylko między czasem pracy a czasem wolnym, ale także między poszczególnymi kategoriami potrzeb. Powstaje więc problem, jak dokładnie wyznaczyć optimum realizowanych wartości. Czy np. należy maksymalizować wartości z jakiejś jednej kategorii aksjologicznej kosztem innych, czy raczej dążyć do realizacji wartości ze wszystkich kategorii, ale za to na średnim poziomie? Na gruncie aksjologii marksizmu ten problem nie jest niestety rozwiązany. Głosi się tam jedynie, że realizacja potrzeb ma być *wszechstronna*. Jedynym bliższym wyjaśnieniem jakie udało się nam znaleźć w literaturze jest następująca formuła: *W pojęciu „wszechstronności” potrzeb mieści się zarówno ich wielorakość, jak i rozpiętość w sposobie doznawania, wreszcie różnorodność w sposobie zaspokajania*¹².

Trudno to wyjaśnienie uznać za zadowalające. Uderza w nim przede wszystkim jego kwantytatywny charakter: *wielorakość, rozpiętość, różnorodność*. Tymczasem chodzi zapewne o to, że realizowane optimum winno obejmować potrzeby jakościowo różne, a dokładnie winno obejmować potrzeby z każdej kategorii aksjologicznej wzięte.

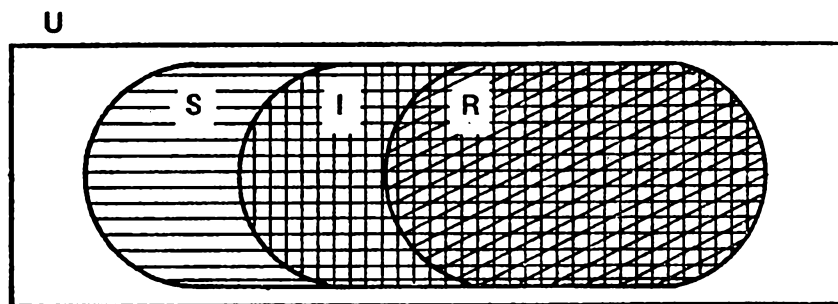
Jeżeli X stale realizuje optimum własnych potrzeb z pełnego zbioru wartości użytkowych, to posiada on nie tylko godność ludzką, ale i godność własną, inaczej, osobistą. Jeżeli zaś nie może on zrealizować owego optimum własnych potrzeb, np. wskutek nadmiernego podziału pracy, niedostatku dóbr, ich niesprawiedliwego podziału, jakichś zakazów czy nakazów, to jest on zewnętrzeźnie zniewolony.

Proces realizacji wartości składa się więc z trzech etapów: rozpoznawania wartości (świadomość aksjologiczna), kształtowanie psychofizycznych podstaw ich realizacji (intencje aksjologiczne) oraz stałej realizacji własnych potrzeb z pełnego zbioru wartości użytkowych (godność własna). Na mocy równoważności (DC) realizacja wartości jest zarazem realizacją człowieczeństwa. Dotąd scharakteryzowaliśmy wszystkie trzy składowe człowieczeństwa. Ustalmy teraz związki logiczne między tymi składowymi.

Dany jest pełny zbiór wartości użytkowych „U”, czyli ich uniwersum. Niech „S” stanowi podzbiór wartości rozróżnianych przez X-a, pod-

¹² M. Michalik: op. cit., s. 87.

zbiór „I” te dążenia ku wartościom, które wspierają się na odpowiednich siłach twórczych, a podzbiór „R” potrzeby, które X stale realizuje. Stosunki zakresowe między tymi podzbiorami mogą się przykładowo przedstawiać następująco:



Parę uporządkowaną, której pierwszym elementem są wartości różniące się przez X-a, a drugim, dążenia ku wartościom oparte na odpowiednio ukształtowanych siłach twórczych, a więc parę $\langle S, I \rangle$ nazywamy wtedy osobowością aksjologiczną X-a. Natomiast trójkę uporządkowaną, której pierwszym elementem jest ogół potrzeb odczuwanych przez X-a i wartości je zaspokajających, drugim, wszystkie posiadane przez niego siły twórcze, a trzecim, ogół potrzeb z pełnego zbioru wartości stale realizowanych przez X-a, a więc trójkę $\langle S, I, R \rangle$ nazywamy człowieczeństwem.

Trójka ta podlega zawsze następującemu ograniczeniu: osobnik ludzki może dążyć tylko ku wartościom przez siebie rozróżnianym i stale realizować te potrzeby, dla realizacji których ma on ukształtowane odpowiednie siły twórcze. Musi więc zachodzić inkluzja $R \subset I \subset S$.

Stopień rozwoju człowieczeństwa nie jest obojętny aksjologicznie. Jako idealną granicę tego rozwoju aksjologia marksizmu wskazuje osiągnięcie przez każdego gatunkowo wyznaczonej pełni człowieczeństwa. Zgodnie z dotychczasowymi ustaleniami na gruncie aksjologii marksizmu pełnię człowieczeństwa definiujemy następująco:

- (DC. 2) X realizuje pełnię człowieczeństwa $\Leftrightarrow X$ ma pełną świadomość potrzeb, wszechstronnie rozwinięte siły twórcze i stale realizuje optimum potrzeb z pełnego zbioru wartości użytkowych.

Osiągalny dla poszczególnych ludzi stopień rozwoju człowieczeństwa zależy, według aksjologii marksizmu, od stopnia rozwoju społecznego. Dotychczasowy stopień rozwoju sił twórczych i panujące stosunki ekonomiczne produkcji umożliwiały tylko częściowy rozwój człowieczeństwa,

a więc jednostronny rozwój osobowości i pozbawionych godności ludzi. Zmiana tej sytuacji wymaga radykalnej przebudowy życia społecznego. Pierwszym krokiem na tej drodze — dokonanym już częściowo przez kapitalizm — jest wzrost poziomu technicznego sił wytwórczych. Drugim — uspołecznienie środków produkcji. Według przewidywań Marksa uspołecznienie środków produkcji tak zdynamizuje rozwój sił wytwórczych, że ich rozwój przybierze charakter rewolucyjny. Wielu teoretyków marksizmu właśnie w odbywającej się obecnie rewolucji naukowo-technicznej upatruje potwierdzenie marksowskiej prognozy. Wyniki tej rewolucji, przy uspołecznionej własności środków produkcji, mają w przyszłości umożliwić realizację pełni człowieczeństwa przez wszystkich i każdego.

Na podstawie przedstawionej analizy i definicji pojęcia człowieczeństwa możemy, na zakończenie, udzielić odpowiedzi na postawione na wstępie pytanie o rolę i miejsce tego pojęcia na gruncie aksjologii marksizmu. Okazuje się, że pojęcie człowieczeństwa odgrywa tu rolę centralną. Po pierwsze bowiem, realizacja pełni człowieczeństwa jest równoważna z realizacją teleologicznej podstawy potrzeb, a więc wyznacznikiem wszystkich potrzeb i wartości. Realizacja pełni człowieczeństwa zapewnia bowiem każdemu dobrobyt, szczęście, doskonałość, czy jeszcze jakoś inaczej określoną podstawę teleologiczną potrzeb. Przypomnijmy, że jest ona na gruncie aksjologii marksizmu jedną i zarazem jedyną wartością samoistną, a więc najwyższą, inaczej, supremalną.

Po drugie, w zasadzie humanizmu, że człowiek jest wartością najwyższą nie chodzi w istocie o człowieka jako istotę biologiczną, a właśnie o realizację przez każdego marksistowsko pojętej pełni człowieczeństwa.

Po trzecie wreszcie, pełny rozwój potrzeb, wszechstronne ukształtowanie sił twórczych i stała realizacja optimum potrzeb z pełnego zbioru wartości użytkowych jest najwyższą wartością w marksistowskiej ideologii i ruchu społecznym, gdzie została ona streszczona w lapidarnej tezie *każdy wedle swych zdolności, każdemu wedle jego potrzeb*.

ZBIGNIEW KUDEROWICZ

MARKSIZM W BADANIACH NAD HISTORIĄ FILOZOFII

Marksistowska historia filozofii w ciągu ostatnich 30 lat przeszła proces wyzwalania się od dogmatyzmu, który przybrał w niej szczególnie wyraziste formy. Warto uświadomić sobie i młodszym kolegom główne przejawy dogmatyzmu w tej dyscyplinie dla wyjaśnienia sytuacji, od której się odeszło bądź z którą należy zerwać w imię rozwoju tej swoistej nauki filozoficznej.

Dogmatyzm przybrał tu postać kilku zasad, do których rygorystycznego przestrzegania wezwał w okresie *kultu jednostki* Andrzej Ź d a n o w. Myślę o powtórzonej za Engelsem tezie o sprzeczności między materializmem a idealizmem jako głównym zagadnieniu filozoficznym i o tezie o rozstrzygnięciu przez marksizm wszystkich dotychczasowych problemów filozoficznych. Tezy te, w pewnym zakresie prawdziwe, zostały potraktowane jako zasady metodologiczne, które miały ukierunkować historię filozofii. W rezultacie takich rygorów dochodziło do jawnych zniekształceń obrazu dziejów, kiedy za wszystkimi kontrowersjami poszukiwano zawsze sporu między materializmem i idealizmem, np. realizm estetyczny kojarzono z materializmem i ceniono go wobec tego wysoko, natomiast surrealizm w sztuce uważano za przejaw idealizmu i tendencję zasługującą na potępieniu. Częste też były opinie, że materializm filozoficzny jest społecznie postępowy, a idealizm — reakcyjny, chociaż bez trudu można wskazać formy materializmu związane z postawami antydemokratycznymi np. materializm Hobbesa. Można przypomnieć, że stanowiska niewątpliwie idealistyczne odegrały rolę społecznie postępową np. myśl Pascala, który pragnął powrotu do *ewangelicznej moralności* opartej na przekonaniu o nieśmiertelności duszy i zwalczał nie tylko jezuicką moralność ale także dążenia do absolutyzmu politycznego i utrwalania przywilejów szlacheckich i kościelnych.

Traktowanie marksizmu jako przełomu w całej filozofii powodowało, że ustaliły się swoiste mierniki wartości koncepcji filozoficznych polegające na określaniu stopnia zbliżenia lub upodobnienia różnych stanowisk do marksizmu. Wiodło to do jaskrawo ahistorycznych prezentacji

stanowisk, kiedy np. uważano, że materialści oświeceniowi byli niekonsekwentni, gdyż nie umieli wyjaśnić historii w sposób materialistyczny, co powinno jakoby wynikać z uznania świadomości ludzkiej za materialnie uwarunkowaną.

Dogmatyzm sprzągał się z podejściem ahistorycznym szczególnie wówczas, kiedy lekceważąc faktyczne poglądy dopatrywano się materializmu bądź krypto-materializmu, a czasami także krypto-ateizmu w filozofiach, które skądinąd wyrażały postawy krytyczne wobec panujących poglądów np. przedstawiciele renesansowej filozofii przyrody uchodzili — a i dziś czasami uchodzą — za materialistów i ateistów, głównie dlatego, że krytykowali ortodoksję religijną, której przeciwstawiali de facto koncepcje panteistyczne bądź różne odmiany teizmu.

Zjawisko dogmatyzmu zasługuje z pewnością na zbadanie jako swoisty fenomen historyczny, zwłaszcza, że w okresie dogmatyzmu podjęto pewne wartościowe badania np. nad historią polskiej myśli demokratycznej w XIX w. — to pozostawiam jednak historykom i badaczom dziejów formacji socjalistycznej. Interesuje mnie tu raczej sytuacja metodologiczna w historii filozofii po odrzuceniu dogmatycznych kanonów. Jakie są możliwości badawcze w tej dyscyplinie?

Alternatywy badawcze dla badań marksistowskich mieszczą się między dwoma skrajnymi postawami: jedna to postulat analiz immanentnych, opisujących strukturę badanych filozofii, oceniających ich formalno-logiczną poprawność, druga to interpretacja socjologizująca, która wiąże genezę danej filozofii z określoną klasą bądź warstwą społeczną i traktuje badany system jako zjawisko wyznaczone jednoznacznie przez genezę, przez pochodzenie twórcy, przez jego przynależność klasową lub warstwową.

Sądzę, że każda z tych postaw ma swoje strony dodatnie i zawiera pewną wartość metodologiczną. Postawa immanentno-analityczna dostarcza wiedzy o budowie filozofii jako strukturze teoretycznej, pozwala na jej tematyzację, na wyróżnienie szeregu wątków i ukazanie logicznych, myślowych zależności między różnymi tezami. Żaden historyk filozofii — także marksista — nie może zrezygnować z immanentnej analizy, stanowi ona niezbędny składnik jego warsztatu badawczego. Natomiast postawa socjologizująca może być także przydatna, gdyż pozwala na interpretację stanowisk filozoficznych w powiązaniu z życiem społecznym, ze strukturą społeczeństwa. Dla marksizmu wydaje się ona szczególnie interesująca. Wydaje się jednak, że ani immanentyzm ani socjologizm nie wyznaczają swoistości marksistowskiego podejścia. Analiza immanentna stanowi tylko wstęp do badań i do właściwej interpretacji. Natomiast interpretacja socjologiczno-genetyczna ma tę wadę, że na ogół przedstawia filozofię jako bierny wytwór ugrupowań społecznych, klas społecznych czy też forma-

cji. Interpretacja ta może łatwo popaść w jednostronność i napotyka na trudności, kiedy okazuje się, że jednej klasie należałoby przypisać wiele, różnorodnych koncepcji filozoficznych, kiedy podobna geneza klasowa ma objaśniać rozmaite poglądy często zwalczające się i polemizujące ze sobą. Toteż interpretacja socjologiczno-genetyczna powinna zostać zmo-dyfikowana i uzupełniona.

Na terenie historii filozofii materializm historyczny toruje drogę nowym zainteresowaniom, kiedy uwagę badaczy przyciągają rozmaite funkcje filozofii spełniane w życiu społecznym, w rozwoju kultury, w dziejach nauki itp. Ważność badań nad funkcjami poglądów filozoficznych jest ewidentna na gruncie materializmu historycznego, można nawet powiedzieć, że badania funkcjonalne wyznaczają swoistość marksistowskiego podejścia w historii filozofii.

Jest to zgodne z poglądem twórców marksizmu o względnej autonomii świadomości społecznej i jej aktywnym wpływie na przebieg historii. Ważność względnej autonomii świadomości społecznej akcentował, jak wiadomo Engels w ostatnich latach swego życia w korespondencji z działaczami niemieckiej socjaldemokracji. Przekonanie o aktywnej roli teorii w historycznym rozwoju uzasadniał także Lenin, gdy opracowywał podstawy teoretyczne strategii partii bolszewickiej, np. w znanej pracy *Co robić?* Na społeczne i ideologiczne funkcje filozofii zawsze zwracali uwagę klasycy marksizmu-leninizmu, podkreślając związek filozofii z przebiegiem konfliktów społecznych. Widzieli w filozofii ważny środek społecznego oddziaływania. Spory filozoficzne traktowali jako przejawy konfliktów klasowych.

Dla historii filozofii płyną stąd wnioski o niezbędności badań nad wpływem poglądów filozoficznych na działalność zbiorowości, nad ich czynną rolę w rozwijaniu innych dziedzin kultury i historii społeczeństwa. Badania te zmierzają do ustalenia znaczenia badanych poglądów, a ich znaczenie mierzy się wpływem i aktywnym udziałem w życiu społecznym i kulturze. Pozwala to lepiej zrozumieć uporczywość niektórych sporów i źródła żywotności niektórych stanowisk, nawet takich, które poddano merytorycznej krytyce. Zjawiska te bowiem są przejawem żywotności warstw społecznych, które kryją się za sporami i stanowiskami zdyskwalifikowanymi logicznie i merytorycznie.

Warto się pokusić o bliższe określenie funkcji filozofii traktowanej jako swoista ekspresja zbiorowych postaw. Należy tu przede wszystkim uwzględnić związek filozofii z systemami wartości, które funkcjonują w kulturze i życiu społecznym, a przejawiają się w ludzkich wytworach i zachowaniach. Przez wartości rozumiem tu żywiołowe przekonania na temat zasad postępowania i kryteriów oceny. To prowizoryczne określe-

nie wartości wystarczy do bliższej charakterystyki funkcjonowania filozofii.

Uczestnicząc w kulturze filozofia stanowi nie tylko przejaw historycznie uwarunkowanego zespołu wartości, ale również dostarcza im uzasadnienia, systematyzuje i precyzuje wartości. W filozofii żywiołowe wartości dochodzą do uświadomienia i są wypowiedane w racjonalnej, dyskursywnej formie. Już z tej racji filozofia nie zachowuje się biernie i nie jest wcale kontemplacją świata, nawet jeśli przypisuje kontemplacji jakąś szczególną wartość. Filozofia z natury wywiera presję na jednostki, nakłania je do opowiedzenia się za zespołami wartości, które sama propaguje. Usiłuje wpływać zawsze na indywidualne i zbiorowe postawy, przekonania i działalność.

Usługowe funkcje wobec wartości filozofia spełnia nie tylko wtedy, kiedy bezpośrednio formułuje zasady ocen, ideały i normy postępowania, ale również wówczas, gdy w abstrakcyjnych kategoriach buduje teorię rzeczywistości, gdy omawia strukturę świata i miejsce w niej człowieka. Koncepty filozoficzne sprzyjają utrwalaniu się pewnych postaw i dostarczają uzasadnień określonym działaniom. W tych postawach, czynach i dziełach ujawniają się preferencje i wartości.

Nasuwa się pytanie, czy można sprowadzić funkcję filozofii do roli ekspresji żywiołowych wartości? Rzecz idzie o to, co stanowi czynnik stymulujący refleksję filozoficzną? Nie każdy przecież zespół wartości wymaga uzasadnienia filozoficznego w koncepcji sensu ludzkiego życia. Można bez trudu wskazać wartości uważane w pewnych warunkach za oczywiste i naturalne oraz nie wymagające trudu filozoficznej refleksji. Stymulatorem filozofowania wydaje się natomiast sytuacja zagrożenia pewnych wartości. Można powiedzieć, że myśl filozoficzna rozwija się intensywnie w obronie wartości, które w świadomości społecznej danej klasy czy warstwy odbierane są jako zagrożone. Może pojawić się zagrożenie różnego typu: przez układ społecznych stosunków, przez aktualną tendencję historycznego rozwoju, bądź przez odziedziczone wyobrażenia. Zagrożenie wartości może mieć różne przyczyny. Nie można też wykluczyć, że świadomość tego zagrożenia bywa iluzoryczna, kiedy dalszy rozwój społeczny nie potwierdzi obaw. W każdym razie filozofia ożywia się szczególnie przy świadomości zagrożenia pewnych wartości, którym stara się dostarczyć argumentacji i przekonać o ich ważności. Nieprzypadkowo np. w filozofii XX w. na miejsce czołowe wysunęła się problematyka osobowości i to w różnych kierunkach, zwalczających się wzajemnie jak w personalizmie fenomenologicznym, egzystencjalizmie czy filozofii chrześcijańskiej. Były to próby uzasadnienia wartości indywidualnej osobowości ludzkiej, gdyż w wyniku przemian społecznych jak rewolucja naukowo-techniczna, rozwój *kultury masowej*, pojawienie się tendencji

faszyzujących uświadomiono sobie zagrożenie osobowości, jej niepewność i kruchość. Stąd zrodziły się różne próby wyjaśnienia osobowości i określenia warunków jej utrwalenia i rozwoju. Doszły w nich do głosu doświadczenia, doznania i preferencje różnych społecznych ugrupowań, które uświadomiły sobie zagrożenie osobowości w sytuacji, jaka wytworzyła się po I wojnie światowej i w wyniku przemian cywilizacyjnych naszego wieku.

W obronie wartości zagrożonych filozofia rozwija postawę krytyczną wobec tych zjawisk, które przeciwstawiają się realizacji wartości zagrożonych. Krytyka filozoficzna jest wymierzona przeciwko tym zjawiskom, z których pochodzi zagrożenie i które utrudniają potwierdzenie wartości zagrożonych. Broniąc ich filozofia spełnia zarazem rolę czynnika mobilizującego ludzkie działania do rozwijania i utrwalania preferowanych wartości.

Otóż ważnym, choć niełatwym zadaniem historii filozofii jest właśnie ukazanie związku między poglądami filozoficznymi a żywiołowymi przekonaniem o tym, co ważne i wartościowe w ludzkim życiu. Historyk filozofii musi przy tym pamiętać, że związki filozofii z wartościami mogą być wielostronne, a przy tym ulegają zmianie w miarę tego, jak przeobraża się sytuacja historyczna, struktury społeczne i koniunktura polityczna. Związki te zmieniają się także w miarę aktywizacji kulturalnej i społecznej różnych klas, warstw społecznych i ugrupowań. Badanie tych związków wymaga subtelnych analiz, które muszą opierać się na gruntownej znajomości epoki, rozgrywających się w niej konfliktów i krzyżujących się tendencji.

Historyk filozofii musi mieć przy tym świadomość historycznej względności znaczenia poglądów filozoficznych. Większość filozofii obiecuje, że znalazła system uniwersalny i niepodważalny, a dopiero w toku dalszego rozwoju okazuje się, że było to tylko złudzenie. Trzeba pamiętać, że złudność filozofii nie obniża siły jej oddziaływania na rozwój społeczeństwa, jeśli tylko dana filozofia uzyska rezonans w życiu społecznym, ściślej w klasie bądź warstwie społecznej i potrafi tę warstwę zmobilizować do działania. Nie każdemu autorowi prac filozoficznych to się udaje i nie każda doktryna uzyskuje znaczenie w historii. Decydują o tym nie intencje, starania i talenty filozofa, lecz recepcja społeczna jego pomysłów.

Związek filozofii z żywiołowymi wartościami pozwala zwrócić uwagę na różnice między filozofią i nauką. W dziejach poznania właśnie w myśli filozoficznej zrodziło się wiele idei naukowych, teorii i rozstrzygnięć, które pchały naprzód rozwój szczegółowych dyscyplin naukowych. Dziedziny wiedzy wyodrębniały się stopniowo z filozofii w miarę tego, jak uzyskiwały metodologiczną samodzielność i formułowały kryteria rozstrzygania

sporów w kwestii interpretacji pewnego typu zjawisk, które stawały się obiektem badań naukowych. Wskutek tego w dziejach poznania pomniejsza się stopniowo zakres spraw interesujących filozofię. Pomimo to pozostaje w filozofii zespół kwestii, które wyznaczają jej swoistość i które żadnej nauce szczegółowej nie mogą być przekazane. Są to problemy dotyczące *sensu istnienia* świata, życia człowieka i wszelkich ludzkich wytworów. Nauki szczegółowe potrafią opisać życie jako zjawisko biologiczne bądź społeczne, ale przecież żaden najbardziej szczegółowy opis nie zawiera odpowiedzi na temat sensu życia. Od podjęcia tej kwestii człowiek jako istota świadoma i aktywna uwolnić się nie może; są to kwestie egzystencjalne. Pochodnymi od nich są wszelkie żywiołowe wartości, które kierują ludzkim postępowaniem i w których obronie występuje filozofia.

Upatrywanie swoistości filozofii w problematyce sensu istnienia nie oznacza jej sprowadzania do świadomości potocznej. Refleksja filozoficzna rozwija się zazwyczaj na wysokim szczeblu abstrakcji, operuje wysublimowanymi koncepcjami i wyrafinowanymi kategoriami. Filozofia bierze bowiem pod uwagę aktualny stan wiedzy i skomplikowane sytuacje społeczne. Jej wpływ na świadomość potoczną bywa bardzo skomplikowany i zapośredniczony przez różne zjawiska społeczne i kulturowe.

Od filozofii nie należy w każdym razie oczekiwać opisu zjawisk przyrodniczych, społecznych czy kulturowych. Elementy opisu filozofia podporządkowuje wyjaśnianiu kwestii egzystencjalnych czyli problematyce sensu ludzkiego istnienia. Filozofia nie może więc zastąpić nauki w opisie i wyjaśnianiu rzeczywistości, w formułowaniu praw przyrody i społecznego rozwoju. Filozofia pyta natomiast o sens nauki, o wartości, które rządzą działalnością naukową. Proponuje model nauki, który odpowiadałby wyobrażeniom o sensie twórczości naukowej.

W wielu pracach naukowych można odnaleźć treści filozoficzne. Np. z *Kapitału* Marksa można bez trudu wydobyć problematykę swoście filozoficzną, gdyż rozważa się tam swoistość ludzkiego istnienia, stosunek człowieka do przyrody, rolę pracy, zjawisko fetyszyzmu i popadania przez człowieka w iluzje na temat własnej sytuacji, tendencję rozwoju kapitalizmu itd. Nie można jednak pomijać tego, że *Kapitał* jako opis formacji kapitalizmu wolnokonkurencyjnego stanowi przede wszystkim dzieło naukowe — spójną syntezę nauk społecznych jak historia, ekonomia i socjologia. *Kapitał* należy do historii tych wszystkich nauk, a kwestie filozoficzne tworzą tylko jeden aspekt tego dzieła.

Podobieństwo między filozofią i nauką polega również na tym, że w nich obu dokonuje się postęp poznawczy, choć są to postępy różniące się od siebie. Nieusuwalne pytania egzystencjalne powodują, że niektóre dzieła filozoficzne nie starzeją się, lecz są odczytywane i odbierane ak-

tywnie, ich treści przemawiają do ludzi żyjących w zupełnie odmiennych warunkach. Pod tym względem koncepcje filozoficzne przypominają dzieła sztuki, które wzbudzają zachwyt w wielu różnych epokach. Dzieła filozoficzne różnią się natomiast od prac naukowych, które okazują się przestarzałe, gdy pojawią się inne bardziej prawdopodobne bądź bardziej użyteczne interpretacje badanej rzeczywistości. Dzieła filozoficzne wykazują znacznie większą odporność na działanie czasu; nawet kiedy tracą funkcję obrońców wartości w pewnym środowisku, może nastąpić ich ponowna recepcja, kiedy zrodzi się społeczna potrzeba na zawarte w nich odpowiedzi na egzystencjalne pytania.

Można w myśli filozoficznej obserwować pewien postęp poznawczy, który polega na coraz pełniejszym uświadomieniu sobie charakteru filozoficznej problematyki i osobliwości myślenia filozoficznego. Postęp poznawczy przejawia się tutaj także w krytycznej analizie sposobu myślenia, w kwestionowaniu prawomocności niektórych pytań filozoficznych. Myśl marksowska wniosła np. także postęp związany z hasłem *zniesienia filozofii*. Hasło to oznaczało bowiem zakwestionowanie pretencji filozofii do osiągania *wiedzy absolutnej*, o czym marzył H e g e l. Było to nie tylko odrzucenie heglizmu, ale również aspiracji filozofii do pełnego opisanie i wyjaśnienia świata i do głoszenia zasad niepodważalnych. Funkcje opisowe i wyjaśniające zostały odebrane filozofii, a powierzone syntezie nauk społecznych przy wyróżnieniu roli ekonomii. Dokonało się także ograniczenie swoistej problematyki filozoficznej. Filozofia przyrody jako refleksja nad sensem istnienia zjawisk przyrodniczych okazała się bezpłodną spekulacją. Zastąpiły ją natomiast, jak pisał Engels, *dialektyka i logika*, których zadaniem okazało się badanie rozwoju przyrodoznawstwa dla odkrycia sensu poznawczego wysiłku nauk i mechanizmu ich rozwoju. Zamiast pytań o sens istnienia przyrody pojawiły się pytania o sens istnienia i rozwoju przyrodoznawstwa i nauki w ogóle.

Filozofia zawdzięcza Marksowi postęp także z innego względu. W koncepcji ideologii jako *świadomości wypaczonej* ukazał Marks społeczne okoliczności, w których rodzi się złudzenie filozofów o autonomii myślenia. Analizując rozwój podziału pracy i jego wpływ na owe iluzje filozofów wytyczył Marks drogę przynajmniej dwu dyscyplinom: socjologii wiedzy i historii filozofii jako badaniu koncepcji filozoficznych jako aktywnych składników historycznego rozwoju. Można powiedzieć ogólnie, że postęp poznawczy w filozofii odbywa się poprzez krytykę myślenia filozoficznego, przez stałą konfrontację zapowiedzi z uzyskanymi rezultatami, przez demaskowanie iluzji i uświadamianie sobie niezbędności egzystencjalnych pytań dla ludzkiej aktywności, przez wytyczanie granicznych warunków filozoficznego myślenia. Krótko mówiąc, jest to postęp w pogłębianiu filozoficznej samowiedzy.

Historia filozofii wskazuje, że odpowiedzi na kwestie egzystencjalne są tak wielorakie jak wielorakie są doświadczenia ludzkich zbiorowości (klas czy warstw społecznych) oraz zmieniają się w trakcie przekształcania się historycznych okoliczności, w miarę komplikowania się podziału pracy, społecznych stosunków oraz rozwoju i wzbogacania się kultury. Tę wielość filozoficznych odpowiedzi na kwestie sensu istnienia powinna śledzić historia filozofii, ujawniając ich uwarunkowania genetyczne i aktywne funkcjonowanie w życiu społecznym.

Spróbujmy w konkluzji wskazać główne osobliwości marksistowskiej metodologii w historii filozofii. Można je zgrupować w trzy rodzaje założeń.

Po pierwsze, nie zamykając się w granicach analiz immanentnych dąży do interpretacji teorii filozoficznych jako aktywnych składników życia społecznego, bada ich funkcjonowanie w obronie żywiołowych wartości, jakie powstają z doświadczeń występujących w historii społecznych ugrupowań. Historia filozofii wykorzystuje przy tym takie kategorie jak formacja społeczna, zróżnicowanie klasowe i walka klas społecznych.

Po drugie, historia filozofii demaskuje pretensje filozofii do *prawdy absolutnej*, ukazując historyczne uwarunkowania filozoficznych rozstrzygnięć i obecność w nich *ideologicznych* iluzji.

Po trzecie, historia filozofii pozwala na bliższe określenie filozofii jako refleksji nad sensem ludzkiej działalności; na tej podstawie pozwala zrozumieć kontynuację problematyki filozoficznej pomimo zmiany historycznych epok i pozwala określić swoisty postęp poznawczy w dziedzinie filozofowania.

JOZEF KRAKOWIAK

MARKSISTOWSKIE URZECZYWISTNIANIE FILOZOFII A IDEAL TRANSCENDENTALNEJ FILOZOFII (I)

Naukowe podejście w obrębie nauk społecznych polega na odrzuceniu dogmatycznych interpretacji rzeczywistości opartych o pewne założenia, przesłanki o charakterze ideologicznym¹, tzn. będących czymś oczywistym dla pewnej klasy panującej, a będącej mniejszością społeczną. Oczywistym, bo będącym uogólnieniem rzeczywistych warunków życia tej klasy: ideologicznymi, bo odwołującymi się do historii tylko w tym sensie, w jakim szlachta niemiecka lubiła powoływać się na *Almanach Gotajski* chcąc dowieść swego nobliwego pochodzenia. Zatem obecne jest tu ideologiczne założenie, iż historia już to została zamknięta, już to trwa dopiero od pewnego, wygodnego dla powołującego się na nią momentu, przedtem jakoby jej nie było. Zatem dowodem historycznej rasowości powołującego się jest tylko (drobny) fragment dziejów, gdy przytłaczająco dłuższy okres historii przeczy tej tezie. W tym sensie naukowa jest koncepcja komunizmu Marksa, w przeciwieństwie do nienaukowych koncepcji komunizmów², które Marks nazywa nierozwiniętymi z racji, iż są to koncepcje manipulujące historią odpowiednio, byle tylko uzasadnić swe tezy. Marksa koncepcja komunizmu powołuje się na *całą dotychczasową i przyszłą* historię jako proces płodzenia komunizmu, jak też twórczynię człowieka poprzez pracę.

Naukowe podejście polega na poddaniu krytyce tych mających swe społeczne źródła, ideologicznych przesłanek, jakoby czysto filozoficznych założeń, które w mniejszym lub większym stopniu, nawet u Hegla, tylko pozornie są bezzałożeniowe. Historia ruchu młodohegłowskiego najlepiej dowodzi tego, że filozofia hegłowska była uogólnieniem pewnej tylko sfery rzeczywistości, rzeczywistości mimo wszystko transcendentnego rozumu, wobec którego wszystko inne może być co najwyżej przemijającym jego przejawem, a więc w najlepszym przypadku *nieracjonalną w formie racjonalności*, jak to ma miejsce z ludzkimi namięt-

¹ K. Marks, F. Engels: *Dzieła*. T. 3, Warszawa 1975, s. 17—20, 40, 50, 71, 77, 84, 117, 130, 159, 188, 195, 381, 398, 492—493, 518, 556.

² Tamże, t. 1, Warszawa 1962, s. 578.

nościami (społeczeństwem obywatelskim), którym H e g e l przyznaje rangę substancjalności jako substratu, ale odmawia im wewnętrznej, immanentnej miary.

Owa brakująca miara, Logos, pojednane są tym, co teologicznie założone, stąd też pod postacią pruskiego państwa zjawiają się niczym deus ex machina. Jest to więc racjonalność nadana z zewnątrz, osiągalna myślowo, racjonalność zadowolająca z pozycji Absolutu, ale jeszcze nie jest to racjonalność samej historii, *to osiągnięcie sensu historii a nie sensu realizującego się w — historii*. Coś co można uznać jedynie za samo postawienie problemu — w heglowskiej terminologii *uchwycenie pojęcia* — za pierwszą przymiarką do jego sformułowania, chce zarazem uchodzić za jego rozwiązanie, w heglowskiej terminologii *prawdę* (egzystencję). Państwo pruskie jest tylko przejawem pojęcia, prawdę może osiągnąć jedynie znosząc się jako państwo.

Na tym zabiegu zasadza się nie tylko ideologiczność Hegla, ale jest to konstytutywny element każdej ideologii, jak też każdego ideologicznego odczytywania zgoła nieideologicznych koncepcji (teorii), jak ma to wręcz nagminnie miejsce u różnych, ale zawsze jedynie analitycznych, wyjaśniających teoretyków marksistowskich. Mówiąc językiem Kanta, kwalifikuje to ich prace (sądy) nie jako marksistowskie (metafizyczne), lecz jedynie jako należące do marksizmu metafizyki. Marksizm analityczny, czy też hermeneutyczna interpretacja tekstów Marksa — to materializm ideologizujący lub zgoła ideologiczny, prawie dogmatyczny. Stąd tylu ideologów a tak mało marksistów syntetycznych.

Roszczenia Hegla do absolutności i jego pretensje do uniwersalizmu są więc nieuzasadnione z marksistowskiego punktu widzenia, umotywowane tylko poprzez porównawcze zestawienie tej koncepcji z porzedzającymi ją; ideologiczność tej koncepcji w pełni uznana została dopiero przez Marksa.

Przeciwko idealistycznej dialektyce Hegla Marks idzie za wskazówką Feuerbacha, zamieszczoną w *Tezach tymczasowych o reformie filozofii: Metoda reformatorskiej krytyki filozofii spekulatywnej nie różni się od tej, która jest stosowana w filozofii religii. Wystarczy wszędzie z orzecznika uczynić podmiot, z niego zaś przedmiot i zasadę, to jest odwrócić filozofię spekulatywną, a otrzymamy prawdę w jej niezamaskowanej, czystej, jawnej postaci*³. Idealistyczna filozofia jest zatem alienującym sposobem opisywania prawdziwej rzeczywistości i mistyfikatorem dialektyki sprzeczności. Idealista za byt uznaje abstrakcję materii, tzn. ducha uznaje za byt jako taki, za byt samoistny, a to, czego

³ L. Feuerbach: *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*. Berlin 1955, s. 70.

duch jest abstrakcją, za jego przeciwieństwo i *innobyt*. Marks zaś odmawia duchowi samoistności, dlań *duch jest tylko abstrakcją materii* ⁴.

Feuerbach zadowala się taką dialektyką przeciwieństw, gdy ukazuje, iż prawdą wysublimowanej teologii Hegla jest materialistyczne pojmowanie przyrody. Pokazując podobieństwa strukturalne idealistycznej filozofii Hegla i świadomości religijnej, mówiąc o teologicznych przesłankach heglowskiego idealizmu spekulatywnego, stwierdza, że prawdą filozofii Hegla jest religia. Ale Marks od *Dysertacji doktorskiej* twierdzi, iż alienacja religijna jest tylko *szczególnym przypadkiem* alienacji filozoficznej (świadomościowej), a nie odwrotnie, jak sądzą ci, którzy stanowisko Marksa z *Dysertacji* chcą ograniczyć do teorii alienacji religii, tak jak duch jest tylko pewnym aspektem jedności świata, który jest zarazem duchowy i materialny. Zatem duch i materia nie są prawdziwymi przeciwieństwami (*jedna ze skrajności ogarnia drugą*) ⁵, tak jak *religia nie stanowi prawdziwego przeciwieństwa względem filozofii. Filozofia bowiem pojmuje religię w jej iluzorycznej rzeczywistości. Religia zatem — jeśli chce być rzeczywistością — znosi się dla filozofii w sobie samej. Nie ma rzeczywistego dualizmu istoty* ⁶.

Zatem w heglowskiej dialektyce występują jedynie abstrakcyjne przeciwieństwa, jest to różnica ale w obrębie *jednej* istoty. Jest to więc błędna dialektyka i błędem jest jej proste odwrócenie, bowiem teoretyczne myślowe przeciwieństwa, przeciwieństwa istniejące jedynie w duchu, nie mogą przeć do rozstrzygającej walki, skoro tak bardzo są ze sobą spokrewnione. Stąd Hegel usiłuje między nimi pośredniczyć, co umożliwia mu koncepcja ducha absolutnego, by nie dopuścić przecież do bratobójczej walki, i za pomocą terminu średniego teoretycznie znosi ich przeciwieństwo, zamiast przedstawić ich walkę. Zatem konkretno-materialistyczne pojmowanie *stawiania Hegla na nogi* nie jest tylko prostym odwróceniem, bowiem byłaby to tylko teoretyczna dezalienacja, w wyniku to której otrzymalibyśmy jako punkt wyjścia inną abstrakcję. A miało to miejsce w przypadku Feuerbacha, który za podstawę rozwoju odrzucił ideę absolutną, a uznał za nią *ludzką istotę gatunkową* — byt abstrakcyjny, choć mniej transcendentny. Marks zaś oparł się o materialne, społeczne *warunki* ludzkiego życia, przedmiotowe i podmiotowe warunki pracy, *byt społeczny*, zwany jeszcze w *Ideologii niemieckiej życiem*, a w *Przyczynku do krytyki heglowskiej filozofii prawa uspołecznionym człowiekiem*.

Hegel ujmował państwo jako podmiot w stosunku do swych części, jakimi są rodzina i społeczeństwo obywatelskie. Obywatele pań-

⁴ K. Marks, F. Engels: op. cit., t. 1, s. 356.

⁵ Tamże.

⁶ Tamże.

stwa są członkami rodzin i społeczeństwa obywatelskiego, ale nie są częściami, lecz tylko *materiałem* państwa. Samo państwo to raczej wynik działalności idei, a nie człowieka. H e g e l odrzuca także samodzielność poszczególnych funkcji i władz państwa, zarówno bezpośrednią, jak też realizowaną poprzez wolę indywidualnych jednostek. Suwerenność narodu jest suwerennością panującego. Tak to H e g e l opisuje mistyczne państwo jako podmiot. Tak pojmowane i funkcjonujące państwo to abstrakcja państwa, to państwo wyalienowane od narodu⁷, orzecznik który zdobył samodzielną egzystencję i objął władzę nad rzeczywistym podmiotem.

To po prostu idealistyczny pogląd, a zarazem określenie rzeczywistej sytuacji wyalienowanego państwa kapitalistycznego⁸. Marks go odwraca, podkreśla nieatomiczność państwa w stosunku do społeczeństwa obywatelskiego i narodu. Tak jak później w *Ideologii niemieckiej* będzie mówił o przesłankach całej historii ludzkiej i za takie *przesłanki rzeczywiste, od których abstrahować można tylko w wyobraźni bierze rzeczywiste osobniki*⁹, tak tu twierdzi: *(w rzeczywistości) rodzina i społeczeństwo obywatelskie są przesłankami państwa, one są tym, co właściwie stanowi stronę czynną, działającą*¹⁰, są podmiotami.

Marks stawiając Hegla na nogi zakłada podwaliny materializmu historycznego, odrzuca determinację teologiczno-logiczną¹¹, czyli dedukowanie empirii z idei, konkretnie empirycznego państwa z pojęcia państwa, a przedtem pojęcia państwa z pojęcia organizmu jako takiego. A to dlatego, że heglowska dedukcja jest tylko pozorem poznania, bowiem uniemożliwia uchwycenie specyfiki definiowanego przedmiotu, w tym przypadku ustroju politycznego organizmu państwowego. *A wyjaśnienie, które nie określa differentia specifica, nie jest wyjaśnieniem*¹². Jest to zarzut co do formy, choć ma to reperkusje treściowe. Marks bowiem nie odrzuca logicznych kategorii jako uogólnień, lecz domaga się ich *konkretyzacji*¹³, która winna być oparta o badanie konkretnego przedmiotu. Pojmowanie to jednak nie polega na odnajdowaniu wszędzie, jak to sobie H e g e l wyobraża, określeń pojęcia logicznego, lecz na poj-

⁷ Tamże, s. 281: *sam ustrój państwowy rozwinął się w rzeczywistość szczególną obok rzeczywistego życia narodu.*

⁸ Tamże, s. 322: *Heglowi należy zarzucić nie to, że przedstawia istotę współczesnego państwa taką, jaką ona jest, lecz że przedstawia to, co jest, jako istotę państwa.*

⁹ Tamże, t. 3, s. 21.

¹⁰ Tamże, t. 1, s. 249.

¹¹ U Hegla logika jest teologią, która w sferze ducha obiektywnego realizuje się w instytucji państwa.

¹² K. Marks, F. Engels: op. cit., s. 254

¹³ Tamże, s. 283—284.

mowaniu specyficznej logiki specyficznego przedmiotu¹⁴. Bowiem u Hegla analiza państwa służy do uzasadnienia logiki, która jest zarazem teologią, a to logika winna służyć do wydobywania rzeczywistej istoty państwa, *winna być tylko narzędziem jego poznania*, a nie konstruowania.

Istota (rzeczy) bowiem w ujęciu Hegla jest transcendentna, zewnętrzna, a nie immanentna wobec swego przedmiotu. Marks zaś likwiduje Heglowski dualizm istoty i przedmiotu, rozdziela na *niebo i ziemię*, odrzuca więc skrajny realizm Platońskiej proveniencji. *Dualizm ten bierze się stąd, że Hegel nie rozpatruje tego, co ogólne, jako rzeczywistej istoty tego, co rzeczywiście skończone, tzn. tego, co istnieje, co jest określone, albo innymi słowami: nie traktuje on rzeczywistej istoty jako prawdziwego podmiotu tego, co nieskończone*¹⁵.

Marks zaś w teorii bytu społecznego staje w sporze o uniwersalia jakby na stanowisku Arystotelesa, mianowicie umiarkowanego realizmu, wyraźnie odrzuca też stanowisko nominalizmu. Marksowska dialektyka istoty i zjawiska jest dialektyką umiarkowanego realizmu, tzn. że między ogólnym a szczególnym nie tylko że nie ma sprzeczności, choć nie jest to żadna tożsamość jak i Hegla, ale też nie ma dualizmu ontologicznego, tzn. nie są wobec siebie transcendentne, a ponadto, co jest niesłychanie ważne, że określającym jest szczególne, określanym ogólne. Ogólne to sposób istnienia, obiektywizowania się szczególnego, zatem jest ono bytowo niesamodzielne i nie może być narzucające, lecz wytwarzane.

Idealistyczna mistyfikacja Hegla polega na tym, że *warunek zamienia się w to, co uwarunkowane, moment determinujący w zdeterminowany, czynnik produkujący w produkt swego produktu*¹⁶. Tak to postawienie Hegla *na nogi* oznacza zamianę kierunku determinacji, zamianę idealizmu historycznego na materializm historyczny, odrzucenie historii ezoterycznej, teologiczno-logicznej, bowiem *rzeczywisty rozwój odbywa się po stronie egzoterycznej*¹⁷, tzn. ekonomiczno-politycznej. Znaczy to, że także rozwój idei filozoficznych daje się zrozumieć jedynie poprzez badanie rozwoju społecznego.

Przenikająca każdy fragment jego systemu dialektyka nie uchroniła więc Hegla od jednostronności. Była to wszechobejmująca metoda ale u niego miała jednak narzucony, z góry określony, zawężony systemowo obszar, była dialektyką rozpoznającego się rozumu, dla którego wszystko inne było tylko środkiem, narzędziem. Dialektyka ta była meto-

¹⁴ Tamże, s. 359.

¹⁵ Tamże, s. 269.

¹⁶ Tamże, s. 250.

¹⁷ Tamże, s. 249.

dą ujmowania, duchem systemu, ale warunki tegoż (substancjalność)— jego ciało — były narzucone. Nasuwa się tu następujące, idealistyczne ale dlatego odpowiednie, porównanie: to jakby duch (dusza) w ludzkim ciełe, nie dostrzegając swych przez ciało narzuconych ograniczeń, uroił(a) sobie, iż jest wszechobecnym Bogiem, gdy w rzeczywistości ma ściśle wyznaczone czasowo-przestrzennie i gnoseologicznie granice. Sposób dokonywania się procesu historycznego w ujęciu Hegla ma w przeważnym stopniu charakter konieczności transcendentnej. Jest to więc proces oparty o teologiczne założenia, ma on a priori narzucony cel, a jest nim jedynie założona, a nie urzeczywistniona, jedność myślenia i bytu. Cel ten realizowany był przy pełnej właściwie nieświadomości przez ludzkość. Zatem rozumność realizowana była i jest poza plecami ludzi. Jest to więc teologiczny finalizm historyczny odsyłający historię w gruncie rzeczy na emeryturę a ludzi spychający do rangi niewolników, Murzynów, a nie świadomych podmiotów historii.

Ma rację Camus, gdy w *Micie Syzyfa* krytykuje Husserla ze swoich pozycji, czyli z pozycji *ludzkiego, przenikliwego rozumu uznającego swoje granice* za skok, który nazywa *filozoficznym samobójstwem*, skok w epistemologiczny *absolut* — rozum bez granic, zdolny docierać do *pozaczasowych esencji*. Chociaż rozum ten nie ma charakteru transcencji jak u H e g l a, to ma jednak siłę percepcji anioła albo boga, skoro człowiekowi przypisuje zdolność ujmowania w sądy prawd absolutnych, które gdyby nawet były odsłaniane przez boga a nie człowieka, to nie różniłyby się niczym. Zatem H u s s e r l nie tylko prawom nauk przyrodniczych, ale także prawom procesów psychologicznych przypisał wieczność, niezmiennność.

Ten metafizyczny, tryumfujący Rozum, nieokiełznany intelektualizm jest niczym innym jak jeszcze jednym przekroczeniem historii, zakładającym unieruchomienie ukonstytuowanego bytu, który co prawda nie jest jednią Parmenidesa, bowiem nie ma tu hierarchii, lecz jest zbiorem poszczególnych esencji. Przy czym nie ma tu dogmatycznego wykluczenia jakiegokolwiek esencji, włącznie z esencją przedmiotów fikcyjnych, przez co taki system-metoda broni się przed zarzutem *zamknięcia*, dopuszczając też wszelkie możliwe kombinacje esencji. O ileż to skromniejsza konstrukcja od heglowskiej, ale równie metafizyczna, choć znacznie bardziej immanentystyczna i mimo wszystko subiektywistyczna.

H e g l głosząc tożsamość myślenia i bytu zlekceważył dialektyczne *racjonalne jądło* zawarte w kantowskim agnostycyzmie zarówno teoretycznego jak i praktycznego rozumu. Wynikający stąd kantowski dualizm myślenia, poznania i bytu, zasad i działania został przez Hegla złamany ideologiczną, metafizyczną koncepcją kresu poznania jego me-

diacji, która już się spełniła. A więc zniósł, metafizycznie co prawda, a nie historycznie, przez Kanta uzasadniony dualizm bytu i poznania ludzkiego, legalności i moralności, który tenże odziedziczył jako spadek po H u m i e, który wykopał przecież przepaść pomiędzy porządkiem poznania a porządkiem istnienia, faktów i wartości.

Niewiara w to, iż społeczeństwo obywatelskie jest w stanie dojść do pogodzenia interesów prywatnych z interesem ogólnym jest tym, co funduje idealizm myśli społecznej, tzn. rozwiązywanie problemów antropologicznych na poziomie teologicznym, w klasycznej filozofii niemieckiej. U Hegla idealistyczna mistyfikacja polega na tym, iż omawiając ekonomiczne stosunki między ludźmi jako realność społeczeństwa obywatelskiego przedstawia je jako jedną z form stosunków etycznych. Społeczeństwo obywatelskie uważa za duchowe królestwo zwierząt, bowiem *każdy ma siebie na celu, a inni są dla niego niczym*. Stąd państwo polityczne spełnia u niego analogiczną funkcję jak idea boga u Kanta, który również sądził, iż ludzie sami z siebie nie są w stanie zagwarantować porządku moralnego i stąd jako istoty rozumne postulują istnienie bytu, który by był gwarantem porządku moralnego. Tyle że państwo Hegla nie ma, tak jak bóg czy państwo celów u Kanta, statusu bezsilnej idei regulatywnej, lecz realność ducha obiektywnego, który posługuje się *chytrością rozumu* ducha dziejów, realizowaną przez prawo i siłę aparatu państwowej przemocy, tzn. milicję oraz instytucję korporacji.

Klasyczna filozofia niemiecka jest więc transpozycją z płaszczyzny epistemologicznej na płaszczyznę społeczną kartezjańskiej niewiary w zdolności poznawcze człowieka, która każe mu poszukiwać gwaranta prawdy w Bogu.

A tak w ogóle to filozofowie idealistyczni (racjoniści) starają się wykluczyć wszelką przypadkowość jako niezgodną z rozumem, bo prowadzącą do błędu (fałszu), zła moralnego czy też nieetyczności. A więc tak czy inaczej unieruchomienie bytu, zamknięcie wiedzy czy tylko historii jest tym elementem, którego mimo całej dialektyczności klasycznej filozofii niemieckiej nie była ona w stanie przezwyciężyć. Filozoficzność, racjonalność czy też wolność w ich ujęciu wyklucza w ostatniej instancji jakkolwiek postać zdawania się na żywioł, na jakąś niepewność, bo te wykluczają boga.

Przejście od opisu historii pod postacią praw nią rządzących do uchwytowania jedynie poprzez jej główną tendencję jest nie do przyjęcia dla myśli nieateistycznej, bowiem automatycznie odrzuca istnienie jakiegokolwiek transcendentnego sensu historii; sensu, który musi zostać zrealizowany choćby wbrew człowiekowi, bo w tym też myśl ta upatruje swoje ratio, swój Logos. Tendencja ma charakter obiektywności, ale

obiektywności antropologicznej. Prawo historii zaś ma moc obiektywności teologicznej, stąd zabawne jest zarzucanie marksizmowi, iż jego moc wywodowa takiego charakteru obiektywności nie osiąga. Otóż jest to domaganie się od nauki aby stała się ideologią teistyczną.

Chociaż wydaje się, iż w *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych z 1844 roku* Marks idzie niestety śladem Hegla tworząc koncepcję komunizmu jako rozwiązanie zagadki prehistorii, buduje już historyczną i immanentystyczną, ale mimo to niedialektyczną w wyrazie a nie w treści profetyczną koncepcję celu rerealizującego się w historii — odpowiednik heglowskiej koncepcji celu transcendentnego wobec historii, a mianowicie tożsamości myślenia i bytu; tu przeformułowaną jako jedność czysto ludzkiej teorii i praktyki, jaką ma się stać komunizm. Intencje były chyba jednoznaczne: Marks chciał podkreślić w ten sposób skok, nieciągłość, to nie znaczy koniec w ogóle, lecz koniec pewnej epoki, tu zwanej *prehistorią*. W tej to fazie cel ten po heglowsku realizowany jest nieświadomie, a po której następuje *historia* jako faza świadomego realizowania odczytanego zadania — wartości najwyższej — takiej postaci bytu społecznego, gdy zniknie dotąd obecna alienacja, czyli rozdział na podmiot i przedmiot; tu przedmiotowe i podmiotowe warunki pracy.

Nie twierdzimy jednak, iż był to tylko młodzieńczy błąd Marksa. Wręcz przeciwnie, jest to teza niesłychanie ważna, choć w *Rękopisach...* zbyt ideologicznie, bo utopijnie i abstrakcyjno-profetycznie przedstawiona: *komunizm ten, (...) stanowi on prawdziwe rozwiązanie konfliktu między człowiekiem a przyrodą oraz między człowiekiem a człowiekiem, prawdziwe rozwiązanie konfliktu między istnieniem a istotą, między uprzedmiotowieniem a samostanowieniem, między wolnością a koniecznością, między osobnikiem a gatunkiem. Stanowi on rozwiązanie zagadki historii i jest świadomy tego*¹⁸. Nam się wydaje, iż Marks w języku transcendentalnej filozofii przedstawia ideę komunizmu jako jej prawdę, rozwiązanie ostateczne konfliktu podmiot — przedmiot, mówi o nim jako o idei regulatywnej, kierunku ewolucji historii. Ujmuje komunizm jako teorię dominującej tendencji historycznej, która zmierza do tego, aby z człowieka uczynić istotę stojącą na własnych nogach, ośrodek totalizacji bytu. Zatem Marks rozróżnia tu komunizm jako ideę, pojęcie oraz komunizm jako działanie¹⁹. Utwierdzają nas w tym dezorientujące na ogół końcowe zdania rozdziału (*Własność prywatna a komunizm*). Zatem ma na myśli nie komunizm jako pewien stan, moment historii, w którym różne wyliczone tu sprzeczności — będące mniej lub bardziej metafizycznie rozpisanyymi przypadkami gnoseologicznej i metafizycznej w wyko-

¹⁸ Tamże, s. 577.

¹⁹ Tamże, s. 598.

naniu Hegla tezy o tożsamości myślenia i bytu — zanikną praktycznie do końca, czyli ontologicznie. Czy zatem pojawi się absolutna jedność praktyki z teorią — nie!, lecz zostaną zniesione zasadnicze przyczyny ją uniemożliwiające, zatem zostaną stworzone warunki dla jej realizacji; umiejętne ich wykorzystanie jest sprawą odrębną: praktyczną, której formą jest teoria polityki. Zatem Marks nie wspiera Hegla przeciw Kantowi, lecz wyrażając z heglowską manierą i myśląc niekiedy nadal jeszcze jego i jego uczniów schematami dopełnia ich Kantem, i obu ich dialektycznie przewyżcza. Odrzucając ontologiczną charakterystykę prawdy (celu) u Hegla, przyjmuje antropologiczną, odrzucając w ogóle wszelkie postaci jej ponadhistorycznego i transcendentnego ujęcia. Z Kanta przejmując tylko immanentny opis antropologiczny.

Otóż czy Marks nie głosi w *Rękopisach...* heglowskiej tezy jakoby te sprzeczności były wyrazem praktyki, czyli nędznej faktyczności tylko, a które ontologicznie rzecz biorąc są co najwyżej momentem bytu, jego przypadkościami, nie zaś wyrazem jego istoty, zatem brakiem aktualnie jeszcze niespełnionej potencji, która nie może nie przejść w akt. Tyle że gdy u Hegla nad historycznym punktem widzenia dominuje onto-teologiczny, to u Marksa odwrotnie, niewątpliwy jest prymat tego, co historyczne wobec logicznego. H e g e l mówi o takim momencie bytu, w którym pozbędzie się on (w zasadzie już to uczynił) — pozornie egzystujących z natury, a będących tylko jego przypadkościowymi określeniami — cech sprzecznych, to znaczy gdy byt będzie już czystą istotą, bowiem czyściwszy się w czyśćcu historii, znajdzie się w niebie filozofii. Otóż *nieba* nie ma, jest tylko ziemia, zatem nie ma też i *czyśćca* jako przygotowania *nieba*, historyczna egzystencja jest jedyną formą bytu.

Cały problem polega właściwie na sposobach uczynienia słońca ciałem, czyli społeczno-historycznym urzeczywistnieniu filozofii, racjonalizacja bytu w marksistowskim ujęciu ma się dokonać w fazie ducha obiektywnego, w *czyśćcu*, duch absolutny-filozofia ma być na usługach klasowo pojętego ducha obiektywnego — proletariatu. Zatem racjonalizacja to nie to samo co intelligibilizacja.

Rację miał Kant przeciwko Heglowi głosząc niemożność przeświecenia bytu ludzkim rozumem, choć to jest tegoż rozumu postulat, idea regulatywna, konstruktywna tęsknota metafizyczna. System heglowski starał się uprawomocnić taką możliwość wykorzystując fakt exterioryzacji, która zarazem jest alienacją, a więc podwajania się bytu jako dodatkowego obok kontemplacji procesu poznawczego dokonującego się przez działanie, działanie które jest zarazem samorealizacją, a rozpoznawanie własnej samorealizacji samopoznawaniem, a więc poznawa-

niem samorealizującego się bytu. Nieważne, że przy tym od początku przypisał historii charakter procesu podmiotowego, chociaż medium poprzez które ten proces się realizuje jest tego nieświadome i właśnie dlatego może się ten proces realizować. Chytrność rozumu jest niestety metafizycznym założeniem, które dlatego też nie może zostać dla dalszych faz rozwoju historii uchylonym, co ma miejsce właśnie z tego punktu widzenia w niemetafizycznej koncepcji marksistowskiej, gdzie przejście od kapitalizmu do socjalizmu ma już świadomy charakter, jeśli jest tu jakiś ślad chytrności rozumu to może funkcję tę spełnić partia proletariacka jako awangarda ruchu socjalistycznego.

Ale nawet gdy pominiemy metafizyczność koncepcji chytrności rozumu, to ukaże się nowe założenie metafizyczne. Przecież ostatnia faza samopoznawania, tzn. duch absolutny, a zwłaszcza filozofia, w gruncie rzeczy *nie jest już oparta o żadną nową postać materialnej eksterioryzacji*, co widoczne jest zwłaszcza po porównaniu jej z teilhardowskimi odpowiednikami, mianowicie procesem socjalizacji, uwieńczonym socjalizacją planetarną oraz procesem totalizacji świadomości.

Brak tu również próby rozwiązania problemu realnego, mianowicie analizy procesu terytorialnego scalania się ekonomicznej bazy w jedność polityczną, jako jedność ponadnarodową, jedność ludzkości osiągniętą w sobie, a nie tylko jedność dla nas. Ale jedność polityczna ludzkości w teorii państwa jako podmiotu pod postacią *ducha dziejów* została założona i przeto problem został wyeliminowany, niemożliwy do postawienia.

Tę słabość filozofii Hegla dziedziczy niestety nie tylko młody Marks, ale marksizm w ogóle. Wyraża się to w koncepcji jednorazowej ogólnoludzkiej koncepcji rewolucji, właściwa i niezbywalna jest dla marksizmu ambiwalencja między proletariackim a ogólnoludzkim charakterem ideologicznym teorii. Internacjonalizm jest nadal postulatem, zaś realną rzeczywistością odradzanie się wszelkich odcieni szowinistyczno-patriotycznych.

Oczywiście Marks próbował rozwiązać ten problem tworząc z jednej strony koncepcję dwu faz socjalizmu, a z drugiej strony analizując ekonomiczne procesy leżące u podłoża tworzenia się wizji ponadnarodowych, ale niestety zarzucił swój właściwy, zbyt ambitny jak na jedno życie, plan i tylko przy okazji omawiania innych kwestii poruszył problem handlu międzynarodowego, spółek akcyjnych czy kapitału bankowego. Stąd problem *obumierania państwa* z konieczności postawiony jest nadal po heglowsku, tzn. gatunkowo, jedność polityczna gatunku jest warunkiem zniesienia polityczności jako takiej.

Hegel nigdy nie troszczył się o *trociny* historii, ewentualnie o *odpady* rozwijającego się bytu, o których to procesach jednak wiadomo, iż

się już spełniły, to jest to nie koniec pewnej fazy, lecz koniec w ogóle. Każda czysto racjonalistyczna koncepcja nie troszczy się bowiem o realizację praktyczną tego, co się teoretycznie odsłoniło, słowo musi się stać ciałem. U Hegla wręcz odwrotnie, teoretyczne odsłonięcie (samopoznanie) jest dowodem, skutkiem praktycznej realizacji tego czegoś. Odsłonięcie planu opatrności możliwe jest bowiem tylko dlatego, iż ten się już zrealizował. Stąd Sowa M i n e r w y może wylatywać tylko o zmierzchu. Zatem nawet gdyby to była tylko jedna z prac Opatrzności, a nie pełny jej plan, to nic nam teraz o tym nie wiadomo i nie może być wiadomo. A jednak heglowskie *teraz* jest kresem czasu, ma moc wieczności. Są to więc tezy metafizyczne, tzn. założenia ontologiczne wcześniejsze wobec praw dialektyki, jak gdyby jej podstawa, przesłanka nad którą, czy lepiej na której, dopiero po heglowsku może funkcjonować, a bez której tak jak ekonomia polityczna bez dogmatu własności prywatnej, nie ma racji bytu.

Wracając do Kanta, Marks odrzuca te ontologiczne i metafizyczne, czyli niedialektyczne, założenia Hegla, ale też odrzuca metafizyczny kształt w jaki ubrał Kant swą gnoseologiczną i etyczną zarazem tezę, gnoseologiczną odnośnie rozumu teoretycznego, etyczną odnośnie rozumu praktycznego. To znaczy, iż Marks przyjmuje, że z istoty rzeczy nie istnieją powody, które uniemożliwiałyby raz na zawsze nie tylko poznanie ale i realizację pewnych sposobów istnienia bytu, jedności podmiotu i przedmiotu. Nie to jest najważniejsze, bo to tylko oddogmatyzowanie agnostycyzmu teoretycznego i praktycznego rozumu widoczne w tym, iż człowiek (ludzkość) jest w stanie wytworzyć tylko porządek prawny (legalność), a nie jest w stanie wytworzyć porządku moralnego — szczęśliwości. Zatem prawdziwym bytem, podmiotem, nie może być byt ludzki, nieważne czy społecznie czy osobowo pojęty. Prawdziwy byt ma teologiczny charakter.

Marks odrzuca heglowskie ujęcie prawdy jako automatu, który sam się demonstruje. Prawda bowiem nie jest odrębną istotą, metafizycznym podmiotem, tyle że rozwijającym się jakoś procesem jego samopoznania, a człowiekowi pozostaje tylko śledzić ją, udowadniać czy uświadamiać, człowiek przecież według Marksa nie jest tylko jej biernym nośnikiem.

Cały zaś ruch historyczny u Hegla jest pozornym ruchem, bowiem prawda jest od początku — gotowa, chodzi tylko o to, by ją udowodnić, tzn. doprowadzić do świadomości. W tym ujęciu człowiek istnieje dla prawdy, a nie prawda dla człowieka; historia to tylko ruch pozorny ontologicznie, sens ma tylko jeśli się ją pojmie gnoseologicznie, jako zmianę sposobu istnienia prawdy gotowej od zarania, a nie stającej się, tworzonej.

Praktyka historyczna wyznaczana pracą mas nie wyczerpuje się w tym, że zmienia sposób istnienia prawdy z w-sobie na dla-siebie, lecz samą tę prawdę tworzy i prawda ta nosi piętno swego społecznego wytwórcy. Dla Marksa ważne jest, czy to masy XVI, czy też XIX wieku ją wytworzyły. Marks odrzucił stanowisko aprioryczne, jak też wszelkie stanowiska bezpodmiotowe w gnoseologii i w historii, odrzucił też podmioty absolutne, ponadhistoryczne. Uznał jeden konkretny materialnie i empirycznie pojęty podmiot zbiorowy, odrzucił indywidualistyczne koncepcje w teorii poznania jak i w historii.

Aktywność poznawcza poprzez ugruntowanie jej na aktywności materialnej, praktyczno-przemysłowo-społecznej uzyskała oprócz wymiaru bezinteresownego także praktyczny, koncepcja historii na stałe usytuowała się w płaszczyźnie ontologicznej. Tak to te trzy różne działy filozofii w obrębie marksizmu nieoczekiwanie ukazały się w całkiem skomplikowanych, wielostronnych zależnościach. Nie ma wiedzy o bycie, która nie płynęłaby z empirycznych badań, bo nie ma badań, które nie byłyby dokonywane w obrębie historii przez konkretny, a nie transcendentálny, zbiorowy podmiot poznający. Zatem punktem wyjścia, przesłanką od której nie można abstrahować przy tworzeniu teorii poznania, a poprzez nią ontologii bytu społecznego, jest praktyka historyczna tzn. oddziaływanie człowieka na przyrodę w ramach społeczeństwa i na samo społeczeństwo. Więcej, nawet nie jest to przesłanka tylko filozofii marksistowskiej. Zatem marksizm albo jest teorią danej aktualnie praktyki, albo nie jest marksizmem, albo jest filozofią syntetyczną, albo jedną z wielu ideologii.

Ważne jest co innego, a mianowicie to, iż Marks uznaje ontologiczny walor ludzkiej, historycznej, praktycznej działalności, którą czyni mediatorem między bytem a jego poznaniem. Teoriopoznawcza negacja agnostycyzmu ugruntowana jest w oparciu o uznanie ontologicznego waloru pracy i historycznego praktycznego działania, w ten to sposób to, co występuje praktycznie jako problem, jako egzystująca społecznie sprzeczność, a w myśli czystej jawi się jako ontologiczny dualizm między sferą bytowania a sferą działalności poznawczej, może być i jest kwestią praktycznie, tzn. jako kształtowanie pewnej postaci bytu społecznego, rozwiązywalną, co nie znaczy rozwiązana, a jeżeli już, to w teorii.

To właśnie teoria komunizmu jest takim teoretycznym rozwiązaniem opartym o rozeznanie warunków sprzeczności dokonane praktycznie i uświadomione przez myśl i przez nią, dotąd uznawane jako przeszkoda z istoty rzeczy niepokonywalna, i jako dualizm uświęcona w myśli K a n - t a. Kantowski *przewrót kopernikański* sprzężony z krytycyzmem prowadzi do agnostycyzmu, ten zaś do uznania *rzeczy samych w sobie* jako niepoznawalnych przez czysty rozum, ale jakoś tym osiągalnych, choć tylko

namiastkowo, zjawiskowo, bo tylko w płaszczyźnie praktyki politycznej. Stąd zaś dualizm legalności (prawa) i moralności jako konstytutywna cecha poziomu antropologicznego to składnik, budulec *przewrotu kopernikańskiego*, to element przyjęty z tradycji filozoficznej, z teoretycznego traktowania problemu.

W ten sposób na bazie dualizmu powstaje problem mostu; podnosząc antynomie otwiera się furtkę dialektyki, ale u Kanta dialektyki dualistycznej, tzn. takiej dialektyki, która potrafi rozwiązać niektóre problemy tylko w oparciu o ów wcześniej założony dualizm. Jego zniesienie możliwe jest tylko o ile przejdziemy na poziom transcendentny, tzn. teologiczny.

O ile więc metafizyczne założenia antropologii Kanta oparte są o przyjętą systematykę, klasyfikację ontologiczną mającą swe źródło w praktyce społeczno-historycznej dotychczasowych podmiotów dziejów, czyli klas panujących w formacjach antagonistycznych, o tyle u Hegla występują one w postaci przyjmowania jednej tylko strony bytu, przy jednoczesnym niedostrzeganiu, a lepiej powiedziawszy zlekceważeniu po platońsku, drugiej sfery bytu jako pozornej, nieistotnej i tylko wtórnej we wszystkich znaczeniach tego słowa; historia ma jedynie odtwórczy charakter. Zatem oba podejścia oparte są o dogmatyczne, teoretyczne przesłanki. Stąd też wydawało się, iż problem należy uznać za teoretycznie już rozwiązany, albo teoretycznie niemożliwy do rozwiązania; w obu przypadkach poprzez przyjęcie nieudowodnionych a właściwie nieudawadniających przesłanek. Tak więc całe zagadnienie przeniosło się na płaszczyznę samych przesłanek i ich uzasadnienia. Zmiana podmiotu bytu społecznego, pojawienie się klasy aspirującej do tej roli musiało zaowocować odrzuceniem starych przesłanek i przyjęciem nowych, tzn. przyjęciem nowej koncepcji bytu społecznego.

Zatem argument historii wzięty od Hegla użyty został przeciwko agnostycyzmowi Kanta, z drugiej strony tym samym zwalczanym przecież agnostycyzmem uderza Marks w tożsamość myślenia i bytu. Tak to walka na dwa fronty otworzyła na nowo problem oczyszczając go z jednostronnych, błędnych rozważań i przenosząc go na nowy grunt praktyki, ale już nie teoretycznej refleksji, tzn. naukowej praktyki Hegla ani praktycznego rozumu Kanta, lecz praktyki historycznej pojętej autonomicznie, ontologicznie i materialnie zarazem. Przy czym materialność w tym ujęciu ma charakter ekonomiczny, a nie tylko deklaracyjny i kontemplacyjny, jak u Feuerbacha. Praktyczność pojęta szerzej niż to ujmuje ekonomia, tzn. produkcyjnie i handlowo, ale także społeczno-politycznie oraz w wymiarze gnoseologicznym, materialność pojęta jako jedność człowieka i przyrody, a więc praxistycznie.

W perspektywie teoriopoznawczej najistotniejszym rodzajem praktyki jest ta, która pozwala odkryć prawdy najbardziej skomplikowane, kwintesencję wszelkiej prawdy, a tą są ludzie i ich społeczne stosunki. Poznanie społeczno-historyczno-humanistyczne, a więc i taki typ efektów poznawczych praktyki są najistotniejsze. To nie tylko antropologizacja koncepcji prawdy, ale i jej praktyczna humanizacja. Zatem nie tylko w płaszczyźnie historii chodzi o materializm identyczny z humanizmem, ale to samo w płaszczyźnie teoriopoznawczej. Ważniejsza jest wiedza nie o przyrodzie ale o jej przeobrażaniu przez człowieka. Poznanie nie dla samego poznania, ale poznanie warunków zewnętrznych otaczających człowieka w celu przeobrażenia ich do takiej postaci, aby człowiek mógł w nich doświadczać tego, co prawdziwie ludzkie (chodzi tu o stworzenie *świata człowieka*) oraz *by nauczył się sam siebie doświadczać jako człowieka* ²⁰.

Jak z tego widać heglizm zaszczipiony na kantowskim problemacie wniósł nie tylko optymizm, tzn. uwidoczniał możliwość rozwiązania go w ramach historii, ale ponadto ujawnił się w tezach profetycznych o nieuchronności tegoż rozwiązania, jak też w sformułowaniach, które mogłyby sugerować, iż komunizm jest celem, sensem rozwoju ludzkiego²¹. Gdy Marks mówi, iż cały ruch historii jest procesem rodzenia się komunizmu, to pobrzmiewają tu heglowskie sformułowania, tyle że nastąpiła przemiana czasu przeszłego dokonanego na przyszły (nieskończony). To oczywiście wydaje się bluźniercze, bowiem odsłaniać może plan Opatrzności o ile tenże się już zrealizował, dokonał, w przeciwnym wypadku odrzuciwszy Opatrzność zastąpić ją... pracującym człowiekiem, tzn. konieczność heteronomiczną, zewnętrzną i czysto podmiotową zarazem zastąpić trzeba koniecznością autonomiczną, wewnątrzhistoryczną i przedmiotowo-podmiotową.

Ale właśnie są to sformułowania skrajnie historyczne i dlatego uniwersalne i naukowe. W tej samej formie wyrażane są twierdzenia odnoszące się do zupełnie różnych dziedzin, np. *wykształcenie pięciu zmysłów jest dziełem całej dotychczasowej historii*²². Ale to twierdzenie odnosi się po heglowsku do przeszłości — powie ktoś, otóż niezupełnie, bowiem tu nie jest jednoznacznie określony moment wypowiedzania tego twierdzenia. Jest ono dlatego, w obrębie koncepcji uniwersalnej, tzn. abstrakcyjnie prawdziwe niezależnie od czasu jego wypowiedzania, w szczególności zawsze prawdziwe wobec przeszłości.

Może zatem i tamte twierdzenia o komunizmie należy podobnie ro-

²⁰ Tamże, t. 2, s. 161.

²¹ Tamże, t. 1, s. 577, 588.

²² Tamże, s. 584.

zumieć jako zwyczajne tautologie w obrębie systemu Marksa, pamiętając oczywiście o wpływie heglowsko-feuerbachowskiej manieri stylistycznej. Ale wówczas są to zdania czysto teoretyczne²³, a więc nieskonkretyzowane, a komunizm — jak wiemy — jest praktycznym rozwiązaniem wydawałoby się czysto teoretycznych problemów, a więc zdania mówiące o praktyce dotyczą przyszłości, tzn. praktycznych *zadań*. Ale tego typu zdań niestety niewiele znajdziemy w *Rękopisach* ponieważ Marks wiedzę o strukturze ekonomicznej społeczeństwa kapitalistycznego nadal miał bardzo mglistą. Ponadto należy pamiętać, iż probierzem naukowości zdań praktycznych jest co innego, mianowicie związek z praktyką polityczną nowej klasy, nowego hegemonu społecznego, a ten również był bardzo nikły w przypadku Marksa z 1844 roku, mimo iż przedtem sformułował coś w rodzaju teorii rewolucji.

Nam jednak chodziło o kwestie naukowości zdań teoretycznych, czy raczej może zdań krytycznych. Polega ona na:

1. Poddawaniu krytyce dogmatycznych założeń, krytykowaniu ich we wszelkich możliwych postaciach występowania.

2. Poszukiwaniu społecznych, klasowych źródeł przyjmowania wszelkich założeń jako niepodważalnych aksjomatów będących niekiedy jedynie wynikiem niedorozwoju praktyki społecznej w danym kraju.

3. Na obejmowaniu całości zjawisk w ich wzajemnym powiązaniu, na odrzucaniu wszelkich ograniczeń zakresowych, czasowych, jakościowych itd.

4. Poszukiwaniu rzeczywistych społeczno-materialnych przesłanek, od których już nie można abstrahować; w tym celu należy prześledzić rzeczywisty ruch, historyczny rozwój danych zjawisk w ich najbardziej rozwiniętej i aktualnie dojrzałej postaci. Do tego niezbędne jest posiadanie rozwiniętej teorii idealizacyjnej danej formacji ekonomiczno-społecznej, a nie tylko teorii transhistorycznej.

5. Radykalnym podejściu, które polega na tym, iż należy sięgnąć do człowieka. Ma to być materializm, ale taka jego postać, która jest identyczna z autonomicznym, tzn. nieteologicznym humanizmem.

²³ Sens ich to znoszenie stanu zastanego, tzn. rozdarcia alienacji. Oznacza to tylko tyle, iż alienacja nie jest wieczna, że istnieje przyczynowość i ciągłość historii; ogólnie, iż człowiek staje się podmiotem historii, świadomym podmiotem.

ANDRZEJ KOCIKOWSKI

Z HISTORII PEWNEGO MITU: MARKS I IDEALIZACJA

W roku bieżącym (1986) mija 15 lat od daty wydania przez PWN książki Leszka Nowaka *U podstaw marksowskiej metodologii nauk*¹. Ponieważ sam autor, jego książka jak i szkoła metodologiczna, której był zasadniczym filarem wywoływały w przeszłości ożywione dyskusje, wykorzystajmy tę okazję, aby wrócić do pewnych problemów i raz jeszcze zastanowić się nad ich teoretyczną wartością. Nie jest oczywiście tak, że jedynie wymieniona rocznica stanowi pretekst do *odkurzania* odkryć autora *U podstaw...*; słowo *odkurzanie* jest tu zresztą nie bardzo na miejscu, bowiem rezultaty teoretycznej aktywności Leszka Nowaka funkcjonują nadal w obiegu wytworów *duchowych* (podręczniki, skrypty, etc.), a sam twórca idealizacyjnej teorii nauki co pewien czas potwierdza ich wartość i aktualność. Oto np. na obwolucie książki *Property and power*² wydawca umieścił następującą informację: *Stosując marksistowską metodologię do krytyki Marksowskiego materializmu historycznego Nowak próbuje rozwinąć bardziej ogólną teorię analizy prawdziwej natury socjalizmu, przejawiającej się w istniejących krajach socjalistycznych. (...)*³. Informacji o tym, na czym zasadza się istota marksistowskiej metodologii dostarcza pierwszy rozdział wymienionej książki. Nosi on tytuł: *The Marxian methodology — an outline of the idealizational interpretation*, gdzie czytamy między innymi: *Jak zostało pokazane w licznych pracach środowiska poznańskiego, metoda o którą chodzi (metoda idealizacji) była generalnie stosowana przez Marksa w jego działalności teoretycznej, szczególnie w Kapitale; (...)*⁴.

¹ L. Nowak: *U podstaw Marksowskiej metodologii nauk*. Warszawa 1971.

² Tenże: *Property and Power. Towards a Non-Marxian Historical Materialism*. Dordrecht Boston Lancaster, 1983.

³ Tamże; (*Using Marxist methodology to criticise Marxian historical materialism, Nowak attempts to develop a more generalised theory for analysing the true nature of socialism as it manifests itself in existing socialist countries*).

⁴ Tamże; s. 6; (*As has been shown in numerous Works of the Poznań milieu, the method in question (the method of idealization) was generally applied by Marx in his theoretical work, especially in „Capital”*).

Podstawowa zatem teza książki *U podstaw...*: metoda Marksa, to metoda idealizacji, jest przez Leszka Nowaka nadal podtrzymywana i jak to widać na przykładzie książki *Property...* wykorzystywana w krytyce Marksowskiego materializmu historycznego. Istnieją zatem dostateczne powody by wrócić do kwestii uparcie sugerowanych powiązań Marksa z metodą idealizacji i zbadać, na ile pogląd taki jest uzasadniony. I taki jest strategiczny cel niniejszego tekstu.

W zakresie interesujących nas tutaj problemów zasadnicze twierdzenia książki *U podstaw...* dają się ująć jak następuje:

1. Że metoda naukowa nazywana przez Marksa metodą abstrakcji i konkretyzacji, to metoda idealizacji i konkretyzacji.
2. Że metoda idealizacji i konkretyzacji stosowana jest przez Marksa w *Kapitale* podczas badania zjawisk ekonomicznych.
3. Że podstawowe *prawo* kapitalistycznego sposobu produkcji — prawo wartości — jest tzw. prawem idealizacyjnym.

Daje się wykazać⁵, że żadne z tych twierdzeń nie jest prawdziwe, że zatem łączenie Marksa z idealizacją, tak jak czyni to Leszek Nowak jest bezpodstawne. I pogląd taki staram się w tekście uzasadnić.

Z konieczności (obszerność opracowania) analiza ograniczona jest do jednej tylko sprawy — wykazania, że prawo wartości nie jest prawem idealizacyjnym. Pozwala to sfalsyfikować dwa pierwsze twierdzenia książki *U podstaw...* przez wykazanie fałszywości przesłanek ich sformułowania⁶.

I

Rekonstruując — jak twierdził — strukturę marksowskiego prawa wartości Nowak założył, że czynników wpływających na cenę towaru jest wiele. Czynnikiem wartości jest tylko jednym z nich. Oprócz wartości na ceny wpływają — między innymi — czynniki następujące: czynnik *popytu-podaży*, czynnik *eksportu-importu*, czynnik *składu organicznego kapitału*, czynnik *zysku monopolowego*, czynnik *marży handlowej*, etc., etc. W książce *U podstaw...*, gdzie zawarty jest podstawowy wykład metody idealizacji, wymienia się *explicitie* 12 *czynników istotnych* dla określania czynnika *ceny*, zastrzegając jednocześnie, że można ich wymienić

⁵ Analizę taką zamieszczam w książce *U podstaw nie-Markowskiej metodologii nauk* (w druku).

⁶ Logika wywodu Nowaka daje się najlapidarniej przedstawić tak oto: prawo wartości jest prawem idealizacyjnym a więc Marks stosuje metodę idealizacji. Jeśli Marks stosuje metodę idealizacji, to metoda którą sam nazywa metodą abstrakcji jest de facto metodą idealizacji.

więcej⁷. Czynniki *istotne* (wpływające) dla wyróżnionego czynnika *ceny* nie są jednakowo ważne z punktu widzenia wpływu jaki wywierają. Część z nich wpływa w sposób mniej ważny i nazwane zostały *ubocznymi*. Jeden — *wartość* — wpływa w sposób ważny i nazwany został czynnikiem *głównym*.

Respektując określone reguły metodologiczne Nowak zapisał prawo wartości w formie implikacji, w poprzedniku której umieścił ciąg tzw. założeń idealizujących⁸, w następniku zaś zapisał sposób wpływu czynnika głównego na cenę. Formuła ta wyraża przekonanie autora *U podstaw...*, iż twierdzenie Marksa: *ceny towarów określone są przez ich wartości* jest ważna (prawdziwa) tylko w takim przypadku, kiedy czynniki *uboczne* zostaną wyeliminowane z rozważań. Wyeliminowanie to dokonywane jest przez przypisanie im jakiejś miary minimalnej — np. zero — co *symbolizuje* odjęcie im możliwości wpływania. Przyjęcie założenia, że określony czynnik uboczny nie ma możliwości wpływania na czynnik wyróżniony i umieszczenie go w poprzedniku prawa wartości tworzy formułę następującą: poprzednik — jeśli czynnik *popytu podaży* nie wpływa na cenę i jeśli czynnik *eksportu-importu* nie wpływa na cenę i jeśli czynnik *składu organicznego* nie wpływa na cenę i jeśli czynnik *zysku monopolowego* nie wpływa na cenę i jeśli... etc., etc., to — *następnik* — *ceny towarów równają się ich wartościom*⁹. Tak najlapidarniej wyłożyć można zasadnicze odkrycie poznańskiego metodologa. Twierdzi on — co podkreślamy z naciskiem — iż taką formułę prawa wartości przyjmuje Marks in actu mimo, iż *explicite* deklaracji takiej nie składa.

II

Marksowska wykładnia związku ceny towaru z wartością (nazywanego prawem wartości) tkwi w trzecim rozdziale I tomu *Kapitału*: *Ogólny wzrost cen towarów przy niezmienionej wartości pieniądza jest możliwy tylko wtedy, gdy wartości towarów wzrastają; przy nie zmienionych wartościach towarów — gdy wartość pieniądza spada. Odwrotnie: przy niezmienionej wartości pieniądza ogólny spadek cen towarów możliwy jest tylko wtedy, gdy spadają wartości towarów; przy niezmienionej wartości towarów — tylko wtedy, gdy wzrasta wartość pieniądza*¹⁰.

Komentarz do załączonego fragmentu *Kapitału* jest zbyteczny bowiem myśli swoje wyraził Marks bardzo precyzyjnie. Dołączmy za-

⁷ L. Nowak: *U podstaw...*, op. cit., s. 36.

⁸ Por. tamże, s. 38.

⁹ Tamże.

¹⁰ K. Marks: *Kapitał*. T. 1, Warszawa 1950, s. 104.

tem do powyższego fragmentu te, w których autor *Kapitału* wyjaśnia jak rozumie wartość, zmianę jej wielkości oraz cenę. Z konieczności cytowane fragmenty są znacznie dłuższe: Wraz z użytecznym charakterem produktów pracy znika użyteczny charakter reprezentowanych przez nie prac, znikają więc także różne konkretne postacie tych prac; prace te nie różnią się już od siebie, lecz są wszystkie sprowadzone do jednakowej pracy ludzkiej, do abstrakcyjnie ludzkiej pracy. Rozpatrzmy teraz to residuum (resztę) produktów pracy. Pozostała z nich tylko owa widmowa przedmiotowość, czyste skrzepy nieodróżnianej pracy ludzkiej, czyli wydatkowanej ludzkiej siły roboczej, bez względu na formę, jej wydatkowania. Rzeczy te wyrażają już tylko to, że przy wytwarzaniu ich została wydatkowana ludzka siła robocza, że jest w nich nagromadzona ludzka praca. Jako kryształ tej wspólnej im substancji społecznej są one wartościami— wartościami towarów. (...) To wspólne, co znajduje wyraz w stosunku wymiennym, czyli w wartości wymiennej towarów, jest więc ich wartością. (...) Wartość użytkowa, czyli dobro, ma więc tylko dlatego wartość, że jest w nim uprzedmiotowiona, czyli zmaterializowana, abstrakcyjnie ludzka praca. Jakże więc mierzyć wielkość jego wartości? Ilością zawartą w nim „substancji wartościotwórczej”, czyli pracy. (...) Lecz praca stanowiąca substancję wartości jest to jednorodna ludzka praca, wydatkowanie tej samej ludzkiej siły roboczej. Cała siła robocza społeczeństwa, reprezentowana w wartościach świata towarów, występuje tu jako jedna i ta sama ludzka siła robocza, jakkolwiek składa się z niezliczonych indywidualnych sił roboczych. Każda z tych indywidualnych sił roboczych jest tą samą ludzką siłą roboczą co inne, jeżeli posiada charakter społecznej przeciętnej siły roboczej i działa jako taka społeczna przeciętna siła robocza, a więc na wytworzenie danego towaru zużywa tylko przeciętnie niezbędny, czyli społecznie niezbędny czas pracy. (...) A więc tylko ilość społecznie niezbędnej pracy, czyli czas pracy społecznie niezbędny do wytworzenia jakiejś wartości użytkowej, określa wielkość jej wartości. (...) Towary, w których zawarte są równe ilości pracy, czyli takie towary, które można wytworzyć w ciągu tego samego czasu pracy, mają stąd jednakowe wielkości wartości ¹¹. Następnie Marks wyjaśnia: Wielkość wartości towaru pozostawałaby więc stała, gdyby czas pracy niezbędny do jego wytworzenia był niezmienny. Jednakże ten czas pracy zmienia się z każdą zmianą siły produkcyjnej pracy. Siłę produkcyjną pracy określają najrozmaitsze okoliczności, między innymi przeciętny poziom umiejętności robotnika, stopień rozwoju nauki i jej technologicznego zastosowania, społeczna organizacja społecznego procesu produkcji, rozmiary i efektywność środków produkcji oraz warunki na-

¹¹ Tamże, s. 40—43.

turalne. (...). Mówiąc ogólnie: im większa jest siła produkcyjna pracy, tym krótszy jest czas pracy niezbędny do wytworzenia przedmiotu, tym mniejsza skryształizowana w nim masa pracy, tym mniejsza jego wartość. Odwrotnie, im mniejsza siła produkcyjna pracy, tym dłuższy czas pracy niezbędny do wytworzenia przedmiotu, tym większa jego wartość. Wielkość wartości towaru zmienia się więc w prostym stosunku do ilości, a w odwrotnym do siły produkcyjnej w nim ucieleśnionej¹².

Cena jest nazwą pieniężną pracy uprzedmiotowionej w towarze¹³ — oto najbardziej lapidarna definicja interesującego nas pojęcia. Poza tym pojawiają się w pierwszym tomie *Kapitału* takie określenia jak: wyraz wartości towaru w złocie, wykładnik wartości towaru.

Mając wyobrażenie o tym, jak Marks rozumie związki wartości towaru z ceną, czasu społecznie niezbędnego (pracy społecznie niezbędnej) z wartością, siły produkcyjnej pracy z czasem społecznie niezbędnym (pracą społecznie niezbędną) przystąpić możemy do analizy teoretycznych dokonań Leszka Nowaka.

III

Jak już wspominaliśmy w punkcie I, wartość towaru jest, zdaniem Leszka Nowaka, jednym z wielu czynników wywołujących zmianę cen. Czynnikiem, który — jak sądzi wymieniony autor — wpływa na zmianę cen tak samo jak wartość, tyle że w sposób *mniej istotny*, jest czynnik *popytu-podaży*¹⁴; odnośne założenie idealizujące przybiera w książce *U podstaw...* postać następującą:... *wartość bezwzględna różnicy między popytem na towary rodzaju a i podażą towarów tego rodzaju wynosi w czasie t zero...*¹⁵.

Fakt wprowadzenia powyższego założenia do poprzednika idealizacyjnej formuły prawa wartości jest dla nas źródłem informacji następującego rodzaju:

1. Że czynnik *popytu-podaży* jest czynnikiem wpływającym na cenę (determinuje jej zmiany).

2. Że zmiany cen są czymś wtórnym (*odbiciem*) zmian popytu i podaży.

Przyjmijmy, że — jak stwierdza autor *U podstaw...* — czynnik *popytu-podaży*, (obok wartości) wpływa za zmianę ceny. Zapytajmy jednak co wywołuje — lub wywołać może — zmianę popytu i podaży. Z czego

¹² Tamże.

¹³ Tamże, s. 107—108.

¹⁴ L. No wak: *U podstaw...*, op. cit., s. 35—36.

¹⁵ Tamże, s. 38.

bierze się, lub brać może zwiększona lub zmniejszona ilość towarów na rynku analizowanej gospodarki?

Jeśli trzymać się ustaleń Marksa (punkt II) w interesującej nas sprawie, to odpowiedź na zadane pytanie przybiera formę następującą:

A. Zwiększona podaż wywoływana jest zwiększeniem siły produkcyjnej pracy tej gałęzi produkcji, która wytwarza rozważane towary. Zwiększenie poziomu umiejętności robotników tej gałęzi produkcji, zastosowanie nowej technologii, zastosowanie nowych maszyn i narzędzi prowadzi do zmniejszenia czasu społecznie niezbędnego zużywanego w produkcji rozważanych towarów. Umożliwia to wytworzenie większej ich ilości w warunkach nowych, niż przed dokonaniem wymienionych zmian (w tym samym czasie — np. 8 godzin — można w warunkach zwiększonej siły produkcyjnej pracy wyprodukować dwa, trzy razy więcej towarów).

B. Zwiększona podaż wystąpić może przy wyprodukowaniu przez wielu niezależnych producentów takiej ilości towaru, że *żółdek rynku* (określenie z *Kapitału*) nie jest w stanie przyjąć całej ich ilości. Związek między zmianą czasu społecznie niezbędnego a analizowaną sytuacją można przedstawiać na wiele sposobów. Wybierzmy ten najprostszy. Załóżmy mianowicie, że przed wystąpieniem przeładowania *żółdka rynku* 100 przykładowych producentów wytwarza towar „X”, stosując przy tym czas społecznie niezbędny. Załóżmy dalej, że 100 kolejnych producentów podejmuje produkcję towaru „X”, stosując również czas społecznie niezbędny. Jaki jest tego efekt? Przede wszystkim taki, że w tym samym czasie — np. 8 godzin — zamiast przykładowej ilości 1000 sztuk towaru „X” wytwarza się 2000 sztuk tego towaru. Jest to dokładnie tak samo, jak gdyby 100 producentów towaru „X” zwiększyło siłę produkcyjną pracy w swojej gałęzi produkcji — jest to więc efekt zmiany wartości towaru.

C. Zmniejszenie się podaży występować może w następujących — przykładowych — okolicznościach. Załóżmy, że w produkcji zbożowej jakiegoś społeczeństwa zastosowano społecznie niezbędną ilość pracy. Jeśli rok był rokiem nieurodzaju wtedy farmerzy — zamiast przeciętnego wyniku 1000 ton — uzyskać mogą tylko 500. Co z tego wynika? Przede wszystkim to, że wartość każdej tony z pięciuset uzyskanych będzie dwukrotnie wyższa. Związane jest to z tym, iż uzyskanie 1000 ton w warunkach rozważanego nieurodzaju wymagałoby zastosowania czasu dwukrotnie większego, niż czas społecznie niezbędny. Lub odwrotnie: w każdej tonie z pięciuset uzyskanych zawarta jest ilość pracy dwukrotnie przewyższająca ilość społecznie niezbędną.

Podsumowanie: już na tych trzech przykładach daje się oprzeć pogląd, iż zmiana podaży (zwiększenie lub zmniejszenie się) wywoływana jest w istocie rzeczy zmianą wartości towaru; związane jest to bezpośrednio

nio ze zmianą czasu zużywanego na wytworzenie towarów odnośnego rodzaju.

Zwiększony lub zmniejszony popyt na towar określonego rodzaju występuje — między innymi — w następujących okolicznościach:

D. Jako przeciwieństwo sytuacji naszkicowanej w punkcie C. Założmy, że 1000 ton zboża uzyskiwane przeciętnie po zastosowaniu pracy społecznie niezbędnej zapewnia reprodukcję określonej części globalnej siły roboczej. Jeśli więc dysponujemy tylko 500 tonami, do pełnej reprodukcji brakuje 500 ton. Stąd wzrost popytu na zboże.

E. Jako przeciwieństwo sytuacji naszkicowanej w punkcie B. Działalność wielu niezależnych producentów prowadzić może nie tylko do przeładowania *żołądka rynku*, lecz niedostarczania należnej (potrzebnej) mu ilości. Założmy — tak jak w punkcie B, że zanim *żołądek rynku* poczuł, iż nie dostarczono potrzebnej ilości towaru „X”, 100 producentów wytwarzało go stosując czas społecznie niezbędny. Założmy dalej, że 50 dotychczasowych producentów towaru „X” zmienia branżę, pozostali zaś nadal stosują czas społecznie niezbędny. Jaki jest tego efekt? W pierwszym rzędzie taki, że w określonym czasie — np. 8 godzin — wytwarza się w danym społeczeństwie o połowę mniej towaru „X” niż przed omawianą zmianą. A więc gdyby — dla przykładu — 100 producentów (stan sprzed zmiany) zmniejszyło o połowę siłę produkcyjną pracy w swojej gałęzi wytwarzania uzyskalibyśmy taki sam skutek — zmniejszenie się ilości towaru „X” o połowę. Widzimy wyraźnie, że zmniejszenie się ilości towaru „X” wywoływane jest w istocie rzeczy zmianą siły produkcyjnej pracy — tym samym wartości towaru.

F. Jako przeciwieństwo sytuacji naszkicowanej w punkcie A. Działania wojenne, działania *żywiołów naturalnych* (powodzie, pożary, trzęsienia ziemi) prowadzą do sytuacji, że w takim samym czasie — np. 8 godzin — wytwarza się niekiedy 2, 3 razy mniej towarów niż przed wystąpieniem działania żywiołu. Jest to *klasyczny* można powiedzieć przykład zmiany siły produkcyjnej pracy, a więc zmiany czasu społecznie niezbędnego zużywanego na wytworzenie towarów.

Podsumowanie: zmiana popytu na towary określonego rodzaju wywołwana jest każdorazowo zmianą czasu społecznie niezbędnego, tym samym — zmianą ich wartości.

Powracamy do przyjętego wcześniej założenia. Przypominam, że tak jak autor *U podstaw...* przyjęliśmy, iż popyt i podaż wpływają (obok wartości) na ceny towarów. Zagadnienie źródeł zmian popytu-podaży rozwiązaliśmy posługując się argumentacją autora *Kapitału* (ustalenia punktów A, B, C, D, E, F); zwiększenie lub zmniejszenie się popytu-podaży wywołwane jest w istocie rzeczy zmianą wartości towarów. Jed-

noznacznie rysuje się więc następująca kolejność: najpierw zmiana wartości, potem jej rezultat — zmiana w popycie-podaży. Do jakich wniosków dochodzimy w tym momencie?

Oto pierwszy z nich: jeśli zmiana popytu-podaży jest zjawiskiem wywołanym zmianą wartości towarów (zmiana popyt-podaż jest czymś wtórnym, formą przejawiania się zmiany wartości), to nie widać powodów, dla których czynnika *popytu-podaży* w idealizacyjnej formule prawa wartości nie możnaby zastąpić czynnikiem *wartość*. Załóżmy, że zabieg taki został wykonany. Załóżmy ponadto, że chwilowo pomijamy pewne nieistotne, formalne szczegóły zapisu w implikacji Nowaka. Odczytajmy idealizacyjną formułę prawa wartości po dokonanej zmianie, przyjmując — dla prostoty — iż jedynym czynnikiem istotnym w poprzedniku jest właśnie czynnik *popytu-podaży* (zastąpiony obecnie czynnikiem *wartość*). W poprzedniku — jako czynnik uboczny wartość towaru, w następniku — jako czynnik główny wartość towaru. Odczytać możemy to mniej więcej tak: jeśli wartość towaru nie wpływa na cenę (założenie idealizujące p_{11}), to — następnik — wartość towaru wpływa na cenę.

Gdyby w upraszczaniu idealizacyjnej formuły prawa wartości pójść jeszcze dalej, wtedy uzyskane wnioski są jeszcze ciekawsze. Załóżmy mianowicie, że pomijamy zamiar jaki towarzyszy Nowakowi przy wprowadzaniu założenia idealizującego p_{13} (odjęcie czynnikowi *popytu-podaży* możliwości wpływania na cenę) i skupiamy uwagę na fakcie, iż czynnik *popytu-podaży* uznany został za jeden z czynników ubocznych. Przy takim założeniu idealizacyjną formułę prawa wartości daje się odczytać tak oto: poprzednik — jeśli wartość jako czynnik uboczny wpływa na cenę, to — następnik — wartość jako czynnik główny wpływa na cenę. Najpierw więc zakładamy, że wartość (jako czynnik uboczny) wpływa na cenę, by w następniku stwierdzić, iż wartość jako czynnik główny wpływać będzie na cenę po przyjęciu odnośnego założenia.

Komentarz do powyższych wyników jest w zasadzie zbyteczny.

IV

Czytelnikowi, który z trudem przedzierał się przez argumentację punktów A, B, C, D, E, F proponuję dodatkowy komentarz do omawianych tam zagadnień. Otóż, jeśli przyjąć marksowski punkt widzenia to dochodzimy do wniosku, że mniej lub więcej towarów na rynku, a więc zmiana popytu-podaży, wywoływana jest zmianą cen. A więc nie jest tak, że popyt-podaż wpływają na zmianę cen, lecz odwrotnie, zmiana cen (jako odbicie zmian ich wartości) wywołuje zmiany w popycie-podaży. Przypomnijmy sobie przykład z punktu C. Po zastosowaniu pracy społecznie

niezbędnej farmerzy uzyskali 500 ton zboża zamiast 1000 ton uzyskiwanych przeciętnie. Wspominaliśmy już o tym, że każda tona z 500 uzyskanych *ma inną wartość*, niż każda tona z 1000 uzyskiwanych w warunkach przeciętnych. Nie podkreślaliśmy jednak dotąd wyraźnie, że *analizowana zmiana wartości dokonała się w produkcji*. Jest to niesłychanie ważny moment w analizie, bowiem zmiana ceny ujawnia się dopiero na rynku; bierze się stąd złudne przeświadczenie ekonomistów (i nie tylko), że wyższe ceny zboża biorąc się stąd, że pojawiło się go mniej na rynku. Jest natomiast odwrotnie: zboża pojawia się mniej, ponieważ zwiększyła się jego cena (w związku ze zmianą wartości). Powtórzmy: zmiana cen — mimo ujawnienia się tego faktu dopiero na rynku, dokonuje się już w produkcji. Stąd większy czy mniejszy popyt (czy podaż) są tylko formą przejawiania się zmian cen — czyli zmian wartości towarów.

Kilka kolejnych słów wyjaśnienia dotyczy formuły: *zmiana wartości (tym samym cen) dokonuje się już w produkcji*, w nawiązaniu do przykładu zbożowego z punktu C. Użyty tam został zwrot: *jeśli rok był rokiem nieurodzaju...* i dalsze wyjaśnienia dotyczące uzyskanych 500 ton zboża. Określenie roku nieurodzajnego może nie dla każdego i nie zawsze kojarzyć się bezpośrednio z produkcją. A więc, jeśli rok był znacznie chłodniejszy niż przeciętny, spadło więcej deszczu niż przeciętnie — lub odwrotnie: słońce grzało znacznie intensywniej niż w warunkach *normalnych*, to skłonni jesteśmy traktować te zdarzenia w kategorii klęsk żywiołowych, które zdają się funkcjonować obok produkcji, poza jej strukturą. Załóżmy jednak, że te wyjątkowe wydarzenia uznamy za przeciętne warunki produkcji. Jaki stąd wypływa wniosek? Generalnie taki, że siła produkcyjna pracy rozważanej gospodarki (dokładnie — rolnictwa) uległa poważnemu zmniejszeniu. Niesprzyjające warunki pogodowe przyjęte jako warunki przeciętne dla danej gospodarki tworzą sytuację zmniejszonej siły produkcyjnej pracy, bowiem na wytworzenie określonej ilości zboża (przykładowo — 1000 ton) trzeba wydatkować znacznie więcej czasu niż w warunkach *normalnych*. To zaś u Marksa oznacza tylko jedno — zmianę wartości a więc i ceny. Widzimy więc — powtarzam raz jeszcze — że wszelkie zmiany wartości (ceny) dokonują się w produkcji, mimo iż fakt ten ujawnia się dopiero na rynku. Dlatego nie do utrzymania jest pogląd, który zakłada, iż popyt-podaż są samodzielnymi — obok wartości — determinantami cen towarów.

V

Nie jest oczywiście możliwe, aby w tak niewielkim opracowaniu przedstawić pełną analizę proponowanego przez Leszka Nowaka

kompletu *czynników ubocznych*. Nie jest to zresztą potrzebne, bowiem wynik analizy w każdym przypadku prowadzi do jednakowych rezultatów — do wykazania, że wszystkie czynniki, które w opinii Nowaka są samodzielnymi (obok wartości) determinantami ceny, w istocie są tylko formami przejawiania się społecznego procesu zmian wartości towarów¹⁶. Zatem nie tylko czynnik *popytu-podaży*, ale także czynnik *eksportu-importu*, czynnik *składu organicznego kapitału*, czynnik *marży handlowej*, czynnik *zysku monopolowego* czy wreszcie czynnik *racjonalności kapitalisty* są w istocie czymś jednym, mimo iż występującym w tak różnorodnych formach; w tych różnorodnych postaciach daje o sobie znać ukryty na ogół przed oczami ekonomistów vulgaris proces zmiany wartości — jedyny decydujący o zmianie cen świata towarów. I tak został przez Marksa przedstawiony w jego prawie wartości.

Jeśli wynik uzyskany przy badaniu czynnika *popytu-podaży* przeniesiemy na pozostałe czynniki uboczne umieszczone przez Nowaka w poprzedniku idealizacyjnej formuły prawa wartości, wtedy prawo to przybiera formę następującą: poprzednik — jeśli wartość (jako czynnik uboczny) nie wpływa na cenę i jeśli wartość (jako czynnik uboczny) nie wpływa na cenę i jeśli wartość (jako czynnik uboczny) nie wpływa na cenę i jeśli... (dwanaście razy powtarzamy ten sam zwrot), to — następnik — wartość (jako czynnik główny) wpływa na cenę. Jeśli założymy — tak jak przy analizie popytu-podaży — że pomijamy zamiar jaki towarzyszy Nowakowi przy wprowadzaniu kolejnych założeń idealizujących (odjęcie czynnikom ubocznym możliwości wpływania na cenę) i skupimy uwagę na fakcie, że wymienione wyżej czynniki (eksport-import, marża handlowa, etc.) uznane zostały za *wpływające na cenę*, wtedy odczytanie *prawa wartości* daje następujący wynik: poprzednik — jeśli wartość (jako czynnik uboczny) wpływa na cenę i jeśli wartość (jako czynnik uboczny) wpływa na cenę i jeśli wartość (jako czynnik uboczny) wpływa na cenę i jeśli... (dwanaście razy powtarzamy ten sam zwrot), to — następnik — wartość (jako czynnik główny) wpływa na cenę. Jest to w najlepszym razie czcza tautologia!

Można zatem, jak sądzę założyć, iż pogląd, że prawo wartości jest prawem idealizacyjnym jest poglądem bezpodstawnym. Prawo wartości nie jest prawem idealizacyjnym, bo będąc nim — tak jak proponuje Nowak — byłoby w istocie rzeczy czczą tautologią; oznaczałoby to, iż Marks najpierw założył, że wartość wpływa na cenę (czynniki uboczne) a później stwierdził wpływ wartości na cenę (czynnik główny). W międzyczasie — poprzez przyjęcie założeń idealizujących — wykluczył wpływ wartości na cenę. Pozostawiam ten wynik bez komentarza.

¹⁶ Por. przypis 6 niniejszego tekstu.

Uzasadniając pogląd, że prawo wartości nie jest prawem idealizacyjnym, uzasadniamy tym samym dwa inne: że metoda idealizacji nie jest metodą przy pomocy której prawo to zostało sformułowane (pośrednio, że nie jest to metoda *Kapitału*) oraz że marksowska metoda abstrakcji nie może być łączona z metodą idealizacji.

We wnioskach najbardziej podstawowych wynik analizy daje się wyrazić w tezie: uparte sugerowanie powiązań Marksa z metodą idealizacji należy uznać za bezpodstawne, bowiem podstawowe prawo ekonomii politycznej kapitalizmu (prawo wartości) nie jest prawem idealizacyjnym, jak to przez wiele lat (i właściwie nadal) *pokazywano w licznych pracach środowiska poznańskiego*.

TADEUSZ LEWANDOWSKI

GŁOSA AKSJOLOGICZNA, CZYLI O POTRZEBIE DIALOGU

Tekst mój jest nieco abstrakcyjny i zawiera wiele tzw. prawd oczywistych. Jeśli wszelako czytelnik zechce po lekturze stwierdzić, że trud jego nie poszedł na marne, będę w pełni usatysfakcjonowany. Zamiarem moim było skłonić do przemyśleń spraw znanych — raz jeszcze. Sam bowiem pytam siebie i ciągle szukam odpowiedzi. Zresztą jak każdy. I jak zawsze. Niech mottem artykułu stanie się znany cytat z wiersza Jerzego Lieberta: *Dokonawszy wyboru na życie, w każdej chwili wybierać muszę.*

Człowiek jest bytem wyalienowanym. Chcę przez to powiedzieć że — w odróżnieniu od innych tworów przyrody — posiada świadomość, czyli zdolność postrzegania własnej podmiotowości. Człowiek nie tylko jest, ale także wie, że jest. Z tego punktu widzenia *alienacja* to tyle, co umiejętność odczuwania własnego istnienia w świecie jako istnienia właśnie. Ów fundamentalny fakt wywołuje dwojaki efekt: przeżycie świadomości własnego wyobcowania oraz zdolność człowieka do tworzenia. Tak pojęta alienacja ma walor kulturotwórczy, gdyż dzięki niej dostrzegamy, że świat składa się z antynomii. Uczucie braku harmonii z otoczeniem z pewnością nie jest powodem do radości, lecz w rezultacie pozwala osiągnąć istotne zyski: na miejsce bezrefleksyjnej egzystencji sprowadza namysł nad światem. Namysł, który jest wartości- i normotwórczy. Zapewnia więc zdolność do tworzenia kultury.

Zatem: specyficzna właściwość człowieka na tle reszty przyrody do bycia bytem wyalienowanym to zdolność tworzenia kultury, całościowej domeny ludzkiej aktywności. Tak pojęta alienacja będzie tedy konstytutywną cechą istoty gatunkowej człowieka. Być człowiekiem — to być bytem wyalienowanym z reszty porządku przyrody, mieć świadomość wyobcowania. Świadomość ta pozwala nam budować. Ale nie gwarantuje, że budowle nasze posiadają walor obiektywności. Budujemy bowiem na podstawie własnych potrzeb i oczekiwań, nie na podstawie wiedzy pewnej — tej świat w swej zmienności i wielości bynajmniej nie dostarcza (czy ktoś naprawdę potrafi rozstrzygnąć spór o cel świata? czy ktoś odpowiedział ostatecznie na pytanie o sens?).

Nie istnieje więc świadomość *prawdziwa* w najgłębszym, ontologicznie pierwotnym sensie tego terminu; uroszczenia rozmaitych antropologii dawno już zostały zakwestionowane. Dziś dość powszechnie wiadomo, że każda wiadomość jest fałszywa, gdyż produkuje wyobrażenia o świecie, odbijające się następnie w wartościach i normach danej kultury.

Nie istnieje także kultura w ogóle; mamy do czynienia zawsze z konkretnymi kulturami opartymi o różne, apriorycznie przyjęte porządki aksjologiczne (przede wszystkim o założoną etykę). I znowu: odmienność rozmaitych porządków aksjologicznych, wyrażających się w różnych kulturach jako różne kodeksy postępowania, udowadnia nieistnienie jednej, ogólnie prawomocnej aksjologii. Aksjologia obowiązująca tu i teraz jest ideacją aktualnego stanu wiedzy o świecie i wyraża przekonanie konkretnej kultury o naturze świata oraz o zadaniach człowieka wobec świata. Skoro bywa historycznie zmienna — nie można w istocie przypisywać jej waloru absolutnej prawdziwości. Doprowadźmy myśl do końca: jeśli jakaś kultura wyraża się poprzez właściwy jej system aksjologiczny, który sam w sobie jest względny, to można stwierdzić, że i ta kultura odznacza się względnością. Ponieważ zaś sytuacja taka ma miejsce w każdej z kultur — nie można prawomocnie orzekać o bezwzględnej prawdzie, którą by wyrażały wartości i normy kultury konkretnej. Kultura — jak z powyższego wynika — objawia się więc nie jako *sama* w *sobie*, lecz poprzez zmienne formy oparte na odmiennych zespołach norm i wartości. Przyjmowana w jakiejś kulturze aksjologia stanowi jej regulator, gdyż zadaniem takiej aksjologii jest utrzymanie istniejącego porządku społecznego, choćby uczestnikom kultury wydawało się, że wypowiedane przez nich sądy są powszechnie obowiązujące, ergo: prawdziwe. Tymczasem w procesie wychowania uczestnicy kultury internalizują po prostu porządek wartości proponowany przez system kultury, w którym przyszło im żyć, oglądając następnie świat z perspektywy obowiązujących tu przeświadczeń. Ich sposób postrzegania rzeczywistości warunkowany jest horyzontem poznawczym otoczenia kulturowego; ono narzuca poglądy i reguluje sposób bycia jednostki.

Doszliśmy do następujących wniosków: nie ma kultury inaczej niż tu i teraz; nie ma aksjologii inaczej, niż tu i teraz; nie ma człowieka inaczej, niż tu i teraz. Historia społeczeństw to historia zmiennych form kultury i obowiązujących wewnątrz tych form, uporządkowanych w hierarchiczne zespoły, norm oraz wartości. Człowiek nadaje światu sens, ujmując go poprzez pryzmat właściwych danej kulturze wartości i norm; w ten sposób uczłowiecza świat, przypisując mu cechy własnej świadomości zawsze *fałszywej*: w tym rozumieniu, że światu nadawane jest znaczenie, które — obiektywnie rzecz biorąc — wcale nie musiało mu być nadane. Korzystając z myśli Floriana Znanieckiego można wy-

powiedzieć sąd, iż na pojęcie *człowiek* składa się: *historyczne indywiduum z jego określonymi, różnorodnymi, zmiennymi dążeniami i wierzeniami*, a także: *historyczne społeczeństwo z nie mniej określonymi potrzebami i instytucjami*¹.

Każda forma kultury broni właściwych sobie porządków aksjologicznych. Na ich straży stoi wyłoniąca się z zespołu norm i wartości socjotechnika, czyli zespół technik, oddziaływań społecznych, mających utwierdzać słuszność przesłanek myślowych, na których akceptacji opiera się dana kultura. Socjotechnika, określona na gruncie wartości założonych w określonym systemie społecznym, uzasadnia — poprzez swoją aktywność — owe wartości, *potwierdza* ich słuszność. Może się zresztą okazać (i okazuje się bardzo często), że wartości deklarowane w danej kulturze nie są współbieżne z wartościami praktykowanymi, a one w istocie decydują o charakterze kultury. Wówczas analiza używanych socjotechnik odpowie nam na pytanie, jaka naprawdę jest natura obowiązujących tu norm społecznych. Tak tedy analiza socjotechniki jakiejś kultury jest czymś w rodzaju testu, jakim kulturę można badać: tu objawia się sedno rzeczywistego systemu aksjologicznego, który kultura realizuje.

Najogólniej rzecz biorąc, wydzielić można dwie podstawowe formy kultury, oparte na diametralnie odmiennych przesłankach aksjologicznych. Pierwszą z nich nazywam umownie kulturą dialogu, drugą zaś — kulturą przymusu. Cechą kultury dialogu jest otwartość na zmiany, współwystępowanie rozmaitych światopoglądów modyfikujących swe racje w drodze wzajemnej dyskusji, podatność na argumenty, plastyczność. Kultura przymusu opiera się na krańcowo odmiennych zasadach: przyjmuje się tu jako bezdyskusyjny jeden tylko system aksjologiczny bezwzględnie sztywny (także w obrębie interpretacji idących od wewnątrz założonej aksjologii nie ma miejsca na spory), utracanie inicjatyw choćby słusznych, lecz *obcych*, niezdolność do asymilacji dowodnych argumentów.

Przy obowiązującym dialogu — wartości i normy traktuje się jako wyraz ludzkiego braterstwa, w wypadku przymusu — narzucane są one paternalistycznie.

Opisane wyżej krańcowo różne formy kultury w zasadzie nie występują w stanie czystym. Ich charakterystyka pozwala raczej zdać sobie sprawę z idealnych punktów dojścia, do których kultury dążą, ale które to punkty same w sobie są raczej niemożliwe do osiągnięcia. A to ze względów następujących. Kultura typu przymusu, rugując ze swego pola widzenia wszelkie normy i wartości wrogie aksjologii dominującej, nigdy przecież nie zdoła stłumić ludzkiej aktywności, wiecznej podatności my-

¹ F. Znaniecki: *Humanizm i poznanie*. Warszawa 1912, s. 9—10.

ślącego podmiotu na zmianę. W każdej bowiem sytuacji znajdują się jednostki rozumujące odrębnie od innych, postrzegające świat — by tak rzec — poza obowiązującym kanonem, poszukujące rozwiązań na własną rękę; choćby nawet panujący styl myślenia był najlepszym z możliwych. Mówiąc najogólniej: aktywność myślowa jako cecha przynależna każdemu ludzkiemu podmiotowi uniemożliwia jego całkowite uprzedmiotowienie. Ograniczenia kultury typu dialogu biorą się skądinąd. Stąd mianowicie, że ekstremum postawy otwartej należy teoretycznie umieścić w tym miejscu, gdzie dopuszczalne jest maksymalne przyzwolenie na wszelkie poglądy i racje, na wszelkie systemy norm i wartości. Sytuacja tego rodzaju możliwa jest wszakże wyłącznie teoretycznie; wówczas przecież należy pozwolić działać także zwolennikom... kultury przymusu (z wszelkimi możliwymi konsekwencjami i zgodą na rzeczywiste skutki ich działalności).

Z empirii wiadomo bardzo dobrze, że kultura dialogu zawsze wyłącza z siebie własne przeciwieństwo. Pojawiają się zwolennicy *Jedynych Prawdziwych Prawd*, zdecydowani na wprowadzenie w życie wyznawanych koncepcji. Oni też — gdy system kultury nie działa faktycznie przeciw własnym, dialogowym założeniom, to jest nie tłumi stylów myślenia zagrażających istniejącemu porządkowi — szybko mogliby przekształcić system skrajnie liberalny w skrajnie represywny. (Chcę w tym miejscu bardzo wyraźnie podkreślić, że używając terminów *dialog* i *przymus* nie mam na myśli żadnego konkretnego systemu społecznego, tj. nie dokonuję wartościowania współcześnie obowiązujących porządków ustrojowych. Nie zamierzam wystawiać cenzurek realnym praktykom społecznym. A i nie czuję się w mocy wyrokować o empirii. Przedstawiana próba analizy ma charakter wyłącznie modelowy; dotyczy abstraktów, nie konkretów. Staram się pisać o wartościach, nie — oceniać wartości).

W praktyce kultury typu dialogowego dzieje się więc nieco inaczej, niż w idealnym modelu. Tak mianowicie, że nie dopuszcza się tu skrajności: ani anarchizmu, ani dogmatyzmu, tłumiąc je za pomocą środków prawnych lub pozaprawnych. I jeszcze jedno ograniczenie. Żaden z systemów społecznych nie wykazuje skłonności do przyjmowania idei zbyt rewolucyjnych. Granicę tolerancji na zmiany wyznacza bowiem horyzont poznawczy epoki, w której dany typ kultury funkcjonuje. Skłonność do radykalnej zmiany stylu myślenia wymaga całkowitego lub prawie całkowitego odrzucenia dotychczasowych sposobów pojmowania świata. Tu znowu doświadczenia rozmaitych kultur pokazują, że nie jest to możliwe, gdyż ogół społeczności rozumuje w takich kategoriach, jakie narzucono mu w procesie wychowania. Pisałem zresztą o tym już wcześniej.

Nie ma zatem kultur całkowicie liberalnych, choć mogą istnieć kultury przymusu (ale tylko na krótką metę — o czym dalej). Te ostatnie także jednak zdarzają się w epoce nowożytnej dosyć rzadko. Natomiast zwykle dzieje się tak, iż między przedstawionymi (w formie skrajności) dwoma biegunami postaw wobec aksjologii istnieje olbrzymie bogactwo kultur pośrednich mniej lub bardziej represywnych i — równocześnie — mniej lub bardziej otwartych na dialog. Najczęściej kultury o odmiennej charakterystyce trwają obok siebie, każda zapewniając o swojej wyższości nad pozostałymi. Rzecz wszelako w tym, że z otwartego skarbcza wartości i norm znanych historycznie każda kultura wybiera te przez siebie stawiane na pierwszych miejscach, układając je następnie w zróżnicowane konfiguracje aksjologiczne. Często zresztą w różnych typach kultur są to te same wartości; umieszczane są po prostu na innym miejscu w deklarowanym systemie norm (konsekwencją jest różnorodność znaczeń przypisywanych tej samej wartości).

Praktycznym wyrazem wszelkich systemów normatywnych, występujących w danym typie kultury jako dominujące, jest stosowana tu socjotechnika. Zespół technik mających za zadanie skłonić uczestników danego społeczeństwa do przyjęcia za własną aksjologii dominującej w jakiejś kulturze (internalizacji tej aksjologii) realizowany jest jako zbiór praktyk wychowania, komunikowania, polityki kulturalnej itp. Im bardziej kultura oparta jest na skłonności do dialogu, tym bardziej w działaniach socjotechnicznych otwiera się on na przyswajanie niestandardowych tu poglądów (i odwrotnie). Jak się już jednak powiedziało, nie ma w rzeczywistości kultur zupełnie otwartych, a więc i całkiem liberalnych socjotechnik. Tedy można powiedzieć, że w każdej kulturze obecne są elementy przymusu. Ale wraz ze zwiększeniem stopnia otwarcia jakiejś kultury zmniejsza się „społeczna dostrzegalność” zespołu technik oddziaływania i są one wówczas skuteczniejsze, gdyż trudniej dostrzegalne. Zamiast o *manipulacji* mówi się wtedy o *liberalizmie*. Mądra działalność socjotechniczna powinna tę zasadę uwzględniać: chodzi przecież o to, by zakładany przez daną kulturę porządek wartości był jak najlepiej społecznie przyswajany. Rzeczą istotną dla obu kultur jest znalezienie takiego *obszaru socjotechnicznego*, w którego granicach społeczeństwo bez oporów przyjmie proponowane normy, a jednocześnie kulturze nie zagrozi unicestwienie przez napór norm jej obcych. Chodziłoby zatem o znalezienie złotego środka.

Jest to zadanie bardzo trudne. Trudne dlatego, że każda kultura trwa w otoczeniu kultur innych, połączonych z nią (szczególnie w świecie współczesnym) rozlicznymi sieciami zależności. Ów złoty środek nie znajduje się w położeniu statycznym, lecz przemieszcza się od bieguna

przymusu do bieguna *dialogu*. Każdorazowe jego położenie zależy od panującej między współistniejącymi kulturami (z ich odmiennymi kryteriami aksjologicznymi) sytuacji: od tego, czy się kłócą, czy raczej zachowują się wobec siebie przyjaźnie oraz od natężenia takich kłótni lub przyjaźni. Wszelako, niezależnie od parametrów zewnętrznych, brak gotowości do dialogu wewnątrz jakiejś kultury może na nią spowodować bardzo niekorzystne skutki. Rozpatrzmy, co dzieje się wówczas, gdy dialogu braknie i wówczas, gdy chęć do dialogu utrzymuje się — chociażby mimo niesprzyjających okoliczności.

Przedtem uczynić trzeba kolejne zastrzeżenie. Mówiąc o obowiązującym w jakiejś kulturze porządku aksjologicznym mam na myśli oficjalny — uznawany za własny przez przeważającą część społeczeństwa — system norm, wzmacniany za pomocą oddziaływań socjotechnicznych. Nie znaczy to przecież, że taką aksjologię aprobują wszyscy. Pomijając inne powody, nie pozwala na to aktywność świadomości człowieka. Każdy układ społeczny ma to do siebie, że na jego obrzeżach wyłaniają się odmienne od panujących aksjologie. Nazwę je roboczo podkulturami obrzeży. Jest to prawidłowość socjologiczna, zanalizowana już zresztą dawno przez wielu badaczy, niezależnie od ich różnic w podejściu do problemu. Wspomnę tylko nazwiska tak zasłużonych badaczy jak R. Benedict, A. Kardiner, R. Linton, D. Riesman. Podkultury obrzeży oddziałują, jeśli są dostatecznie atrakcyjne dla większych grup ludzkich, na kulturę oficjalną. Ich nacisk może być tak silny, że doprowadza do zmian w mentalności wszystkich uczestników danego typu kultury dominującej.

I teraz niezwykle wiele zależy od tego, czy dany typ kultury podatny jest na zmiany, czy wykazuje dostateczną skłonność do otwarcia na zewnątrz. Jeśli nie, dokonuje się następujący proces (abstrahuję dla jasności wywodu od opisu wewnętrznych sprzężeń systemu). Mamy do czynienia z systemem kultury opartym na *sztynnym* porządku aksjologicznym, podawanym do bezkrytycznej akceptacji. Socjotechnika systemu nastawiona jest na tłumienie racji zwolenników innych poglądów, bez względu na ich stopień *życliwości* dla norm i wartości obowiązującej aksjologii. System pozostaje immobilny. Tymczasem poza nim powstaje — musi bowiem powstać ze względu na aktywność świadomości ludzkiej — inna konfiguracja aksjologiczna, wyrażająca się w porządku podkultury obrzeży. Początkowo ma nikłą liczbę zwolenników i nie stanowi zagrożenia. Jeszcze można ją bagatelizować. Ale jej wpływ rozszerza się, coraz więcej osób zostaje sprowokowanych do rewizji dotychczasowych stylów myślenia o świecie. Gdy ludzka aktywność zostanie dostatecznie silnie pobudzona, rodzi się ferment myślowy, w trakcie którego odmienna od ofi-

cialnej, podkulturowa, interpretacja norm i wartości zostaje poddana swoistej społecznej obróbce. W podkulturze obrzeży zachodzą przemiany, wypracowuje się tu teraz sposób artykulacji nowych idei możliwy do zaaprobowania przez coraz szersze i szersze kręgi obywateli. Wreszcie pewna podkultura obrzeży i jej styl myślenia są już dostrzegalne gołym okiem. Tymczasem kultura oficjalna milczy, nie zauważa albo nie chce zauważyć co się dzieje. Następnie, gdy grożące jej niebezpieczeństwo rośnie, próbuje przeciwdziałać. Ale główny zespół technik, wpływający dotąd skutecznie na społeczne zachowania zaczyna nagle zawodzić wobec technik podkultury. Ta staje się tym bardziej popularna, że działa poza podstawowym obiegiem wartości, nabierając smaku owocu zakazanego. Stopniowo dochodzi do sytuacji, gdy obok siebie równolegle funkcjonują dwie aksjologie i dwie socjotechniki: *kulturowa* i *podkulturowa*. Druga z nich chce wymusić zmiany w kulturze oficjalnej, ale ta nie reaguje. Jeśli opór jest zbyt duży, a nacisk powiększa się — musi dojść do załamania, do wstrząsu obalającego skostniały styl myślenia. Pojawia się styl nowy: aksjologia dotychczasowej podkultury obrzeży wchodzi na miejsce już opróżnione, umacnia własne socjotechniki i... ma tendencje do kostnienia chyba że...

Chyba, że podatna jest na zmiany. Sytuacja taka ma miejsce wtedy, gdy mamy do czynienia z typem kultury opartej na dialogu. Co dzieje się wówczas? Jak starałem się wykazać, aksjologie każdego typu kultury ograniczone są horyzontem poznawczym epoki (składają się nań wyobrażenia, teologie i aktualny stan wiedzy naukowej). Czyli w praktyce nawet kultura dialogu nie przyjmie myśli zbyt radykalnych, burzących całokształt ogólnych przekonań o sposobach bycia w świecie. Nie znaczy to oczywiście, że takie przekonania, w istocie rewolucyjne, nie powstają, wręcz przeciwnie, ale jeśli ma być zachowany porządek kultury dialogu muszą zostać odrzucone nie pokonując *społecznej bariery immunologicznej* (w przeciwnym wypadku zachodzi rewolucja). Jednak na obrzeżach kultury — a więc i tej opartej na dialogu — aktywna świadomość podmiotu wyłania i takie aksjologie, które są mniej radykalne, *życzliwsze* dla aksjologii przyjętej przez ogół jako własna. Socjotechnika kultury dialogu dostrzega nowy porządek wartości prezentuje go ogółowi społeczeństwa i podejmuje rzeczową dyskusję. Niektóre z wartości podkultury obrzeży zostają odrzucone, lecz inne wchodzi do aksjologii oficjalnej, co oczywiście doprowadza do modyfikacji. Panujący układ aksjologiczny ulega przemianom, następują przemieszczenia poszczególnych norm i wartości. Skutkiem ostatecznym jest zmiana obowiązującego stylu myślenia.

A więc skonstatować należy, że w obu typach kultury odbywa się nieustanny ruch światopoglądowy, jednak w kulturze dialogu — w prze-

ciwienństwie do kultury przymusu — nie zagraża on systemowi wstrząsami, gdyż wchłaniając nowe wartości — system ewoluuje, podlega powolnym zmianom, idącym w kierunku pożądanym przez większą część społeczności. Kultura dialogu także więc nie jest do końca stabilna i nie gwarantuje niezmiennych w treści układów norm oraz wartości. Podlega zmianom, to prawda, lecz za to jej najważniejsza cecha — mobilność — powoduje, że system społeczny w zasadzie nie ulega gwałtownym załamaniom. Kultura dialogu umie bowiem miękko lądować w nowej konfiguracji aksjologicznej ze względu na wykształconą zdolność do ewolucji. Kultura tego typu posiada jeszcze jedną ważną zaletę z punktu widzenia aksjologii dominującej. Można tu, wykorzystując techniki wpływania na społeczeństwo w dużym stopniu kierować impulsami idącymi z podkultur. Chodzi mi o to, że stając „twarzą w twarz” z odmiennym układem wartości i traktując je jako problem do przemyślenia, jako wyzwanie dla umysłu, łatwiej znaleźć argumentację przeciwko wartościom niepożądanym. Można więc niektóre z nich wzmacniać, inne zaś osłabiać. W konsekwencji tempo przemian podlega dość znacznej regulacji: normy i wartości kultury oficjalnej zmieniają się wówczas, zależnie od potrzeb, szybciej albo wolniej. Ma to oczywiście znaczenie dla stabilności systemu. W kulturze dialogu zawsze istnieje duża szansa, by nie dopuścić do wstrząsów niszczących bez reszty aksjologię oficjalną. A przecież jakże często bywa tak, że aksjologia oficjalna bynajmniej nie zasługuje na zniszczenie!

* *

Wnioski? Nie będzie wniosków. Za to na koniec zupełnie prywatna uwaga. Jestem gorącym zwolennikiem dialogu. I ze względu na skuteczność, i ze względu na atrakcyjność postawy otwartej. Chciałbym zachować aksjologię, w której zostałem wychowany i którą sobie przyswoiłem. Zdaję sobie przy tym sprawę z faktu, iż nie istnieją konfiguracje aksjologiczne zupełnie statyczne, że w związku z tym wręcz należy uważnie i ciągle przypatrywać się wartościom oraz normom uznawanym za własne. Ze ich historyczna istota wymaga, aby treść podlegała ewolucji — dopiero wtedy moje normy zachowają trwałość. Będzie to możliwe w wypadku gdy mój system społeczny okaże się względnie stabilny. Aby tak było potrzebny jest dialog. Dlatego uważam za konieczne prowadzenie dyskusji ze zwolennikami innych poglądów na świat. Problem w tym, że istnieje wiele zmiennych dialog warunkujących i wiele postaw wobec dialogu. Jak wyważyć proporcje, jak odnaleźć złoty środek? Jak umożliwić dialog — oto jest pytanie. Chciałbym mieć nadzieję, że pytam nie do końca hamletycznie.

ANDRZEJ KSIĄŻEK

POWOŁANIE FILOZOFII i FILOZOFA

Wszystko cokolwiek robimy w większym lub mniejszym stopniu odnosi się lub służy człowiekowi. Ten swoisty antropocentryzm towarzyszy życiu ludzkiemu od początku jego uświadomionej działalności, a dokładniej od momentu kiedy to człowiek zaczął przyrodę przekształcać, dostosowywać do swoich potrzeb, pragnień i wyobrażeń. Nieustanny proces dostosowywania przeszedł w końcu w podporządkowywanie i bezcelowe niszczenie.

Zyjemy w środowisku (technika, cywilizacja), które sami stworzyliśmy. Ilość wytworzonych przedmiotów, odkrywanych przestrzeni jest w stanie zapanować, ujarzmić nas lub egzystencjalnie unicestwić. Wytwarzający się stan zagrożenia i lęku, utraty egzystencjalnej tożsamości, próba i chęć samoobrony popycha nas w kierunku wytworzenia takich skutecznych form obrony, które pozwoliłyby uchronić przed aksjologiczną anarchią i bezładem. Taką formą obrony jest kultura, w skład której wchodzi: sztuka, nauka i filozofia.

Permanentne uprzedmiotowienie świata przez człowieka prowadzi w konsekwencji do jego alienacji i zagubienia. Filozofia jako specyficzny rodzaj refleksji nad działaniem, myśleniem i istnieniem, według Jana Legowicza usiłuje się przeciwstawić tym niekorzystnym dla ludzkich wartości i ludzkiego świata zjawiskom. *Każdy człowiek — teoretyk i praktyk w swym życiu codziennym, w pracy, w swej specjalności zawodowej, w pewnych momentach swego życia staje w obliczu problemów i zagadnień niejako przekraczających jego codzienność, specjalność tego, co wie i co wykonuje. Owe problemy i zagadnienia stawiają człowieka w sytuacji zarówno pytającego, jak w roli zapytywanego — ale także w charakterze zdobywcy świata przydającego gwiazdom w kosmosie ludzki sens¹.*

Filozofia ma bronić i odsłaniać przed człowiekiem nowe przestrzenie i wymiary tego co ludzkie, wartościowe i autentyczne. Bycie filozofem nakłada szczególne obowiązki bycia humanistą w głębokim sensie tego słowa. Niezależnie od podziałów ideologicznych, politycznych i doktry-

¹ J. Legowicz: *Filozofia. Istnienie, myślenie, działanie*. Warszawa 1972, s. 10.

nalnych w świecie, człowiek jest wartością najwyższą. Humanizm to postawa, która jednoczy, a nie dzieli. Jednoczy wszystkie filozofie i systemy wiedzy mając na uwadze dobro najwyższe — konkretnego człowieka. Nie człowieka abstrakcyjnego uwikłanego w proces historii, a właściwie rozplywającego się w tej historii, lecz człowieka tu i teraz, którego cechą najistotniejszą jest to, że myśli i czuje. Tylko wtedy humanizm ma sens jeśli odnosi się do konkretnego, jeśli wykracza poza teorię i postulaty w kierunku praktyki i działania. Staje się wtedy realny i zaangażowany.

Legowicz jako filozof jest orędownikiem takiej postawy, gdy pisze: *A przecież każdy uprawia, wyznaje i kieruje się jakąś filozofią, nawet odrzucając wszelką filozofię — w tym zaprzeczeniu wypowiada się również za filozofią. Ważne jest, aby w swych postawach i ostatecznych rozliczeniach, była to filozofia, której treścią pozostaje człowiek, traktowany jako najwyższa wartość, która jest, może być w świecie rzeczywistości*

W takim stwierdzeniu J. Legowicza wyraża się bardziej postawa moralno-praktyczna niż teza natury ogólnej, filozoficznej. Postawa odnosząca się do postępowania i działania. Nie ważne jest kto jaką filozofią się posługuje, ważne jest natomiast aby treścią jego działalności teoretycznej i praktycznej pozostał człowiek. W tym momencie Legowicz odsłonił jakby część swojej osobowości, ujawniając się nie tylko jako humanista lecz również jako moralista, propagujący pewną postawę godną człowieka, życia zgodnego z teorią, którą się głosi. Humanizm ten narzuca filozofowi obowiązek moralny, pewną misję jaką ma spełnić poprzez swoje myślenie, twórczość a nawet postawę życiową.

Filozofia dla Legowicza ma jedynie wartość propedeutyczną i instrumentalną w stosunku do zadań jakie stoją przed nią samą, zadań rzec by można pragmatycznych, bo wykorzystujących potencjał teoretyczny wiedzy o człowieku i świecie. Jest wiedzą uniwersalną, bo koncentruje się wokół trzech podstawowych kategorii: istnienia, myślenia i działania. Ta ostatnia kategoria stanie się dla Legowicza przedmiotem szczególnej troski. Teoria działania a właściwie odpowiedniego oddziaływania na drugiego człowieka jest jedną z głównych dziedzin zainteresowań i upodobań tegoż autora.

KONCEPCJA WYCHOWANIA I NAUCZANIA

W kręgu antropologicznych przemyśleń sytuuje się również Legowicza teoria wychowania, tzn. poza to magiczne koło nie tylko nie

² Tamże, s. 8.

wybiega, ale bardzo ściśle jest z nią związana. Teoria wychowania i nauczania tego znanego historyka filozofii wpływa z ontologii marksistowskiej, z materializmu historycznego i dialektycznego. Najpierw ontologia dotycząca praw rozwoju społecznego i historycznego, wypływająca z niej antropologia filozoficzna z jej koncepcją człowieka i osobowości, na końcu zaś teoria wychowania dotycząca szczególnych relacji międzyludzkich tj. ucznia i nauczyciela. Filozofia, jej ogólne twierdzenia znajdują zastosowanie w dziedzinie mniej ogólnej, bardziej praktycznej, pedagogice. Legowicz dla potrzeb teorii wychowania przyjmuje dialektyczną koncepcję osobowości ludzkiej jako że *to, co zewnętrzne i wewnętrzne stanowi jedno w człowieku; to co szczegółowe — jednostkowe, okazuje się dialektycznie nosicielem tego co zasadnicze i ogólne*³.

Dialektyczne rozumienie człowieka pozwala przezwyciężyć trudności i sprzeczności w procesie wychowania. Jest to sprzeczność, która tkwi u samych podstaw teorii wychowania, mianowicie w relacji uczeń — nauczyciel, między prawem każdego ucznia do autokreacji i wolności wyboru a obowiązkiem nauczyciela wynikającym z jego uprawnień jako nauczyciela. Jan Legowicz sprzeczności te zdaje się godzić dialektycznie pisząc: *Filozofia materializmu dialektycznego i historycznego, przed teorią wychowania stawia człowieka jako jednostkę daną w zdaniu, jako przedmiot i zarazem podmiot wychowawczego działania i oddziaływania*⁴. Uczeń będąc zarazem podmiotem i przedmiotem wychowania, wychowywany jest poprzez własny wysiłek i trud pracy nad sobą.

Praca nad sobą winna towarzyszyć nie tylko rozwojowi osobowości ucznia lecz również i nauczyciela, równoległe do jego pracy dydaktycznej i wychowawczej. Te dwie osobowości tj. ucznia i nauczyciela winny być otwarte *jedna z drugą przenikać i współplatać się w dialektyce współżycia i wynikającej zeń dialektyce myślenia i postępowania*⁵. Relacja uczeń — nauczyciel w koncepcji Legowicza przybiera charakter aktywny, wspólnego oddziaływania dwu osobowości otwartych i przenikających się wzajemnie. Uczeń z przedmiotu oddziaływań wychowawczych staje się ich współpodmiotem. Przyjęcie tych założeń oznacza w praktyce pedagogicznej prawdziwą rewolucję, zmianę sposobu myślenia i oddziaływania nauczyciela i zmianę odbioru tych oddziaływań przez ucznia. A więc nie bierność i pasywność postaw w dwu interesujących nas ludzkich osobowościach, które w kulturze europejskiej przedstawiano jako sobie antagonistyczne, lecz aktywność, dialog i zrozumienie.

³ J. Legowicz: *Rola filozofii w tworzeniu teorii wychowania*. W: *Pedagogika, Podręcznik akademicki*. Warszawa 1975, s. 97.

⁴ Tamże, s. 97.

⁵ J. Legowicz: *O nauczycielu. Filozofia nauczania i wychowania*. Warszawa 1975, s. 6.

W kwestii tej Legowicz pisze: *Nauczyciela oczekuje obecnie i będzie nadal oczekiwać świadomie i umiejętnie w skojarzeniu z narastającymi potrzebami pokoleń nadchodzących, przeobrażenie się metodologiczne z pozycji przekazu i odbioru, z pozycji styku nauczyciela i ucznia na rzecz osobowościowego współuczestnictwa, potrzeba przeobrażenia mającego charakter rewolucyjny, bo rozsadzającego i niszczącego pragmatyczną stabilność procesu dydaktycznego i dającego miejsce dla nauczania i wychowania metodologicznie dialektycznego poprzez dyskursywny dialog i osobowościowe uczestniczące współzaangażowanie pedagogiczne*⁶.

Koncepcja wychowania i nauczania Legowicza zbudowana jest na podłożu najszczytniejszych ideałów ludzkich, ideałów pociągających za sobą określoną aksjologię, system i hierarchię wartości kulturotwórczych. W koncepcji tej nie chodzi tylko o odpowiednie i umiejętne przekazywanie i odbiór informacji. Nauczyciel i uczeń nie tylko pełnią w danej chwili rolę społeczną nauczyciela i ucznia, ale są przede wszystkim ludźmi. Kontakt ich winien być również na innej płaszczyźnie, pełniejszy, bo ludzki. Nie tylko umysłowy ale również duchowy. Istotą rewolucji dydaktyczno-wychowawczej w teorii Legowicza jest przekształcenie lekcji w spotkanie w sensie ludzkim: *Chodzi o to — powiada Legowicz — by, najogólniej mówiąc godzina lekcyjna była osobowościowo — ludzkim spotkaniem, a nie tylko gromadzeniem mózgo-wiadomości*⁷.

Spotkanie sprawia, że kontakt nauczyciela i ucznia zostaje przeniesiony na inny, wyższy poziom. Spotkanie w konkretnych sytuacjach posiada sens współmyślenia, współtworzenia i przeżywania. Kontakt dwu ludzi staje się pełniejszy poprzez udział nie tylko myślenia ale i uczucia. Nauczyciele przestają być rezerwuarem wiedzy, którą przekazują do bezosobowych słuchaczy. Uczniowie *pragną widzieć w nauczycielu przewodnika po dziedzinach współczesnej nauki i wiedzy, przewodnika który informuje i objaśnia a równocześnie prowadzi dialog z tymi, których uczy, który wychodzi z siebie i zezwala wyjść z siebie uczniom, by spotkać się we wspólnej rozmowie, we wspólnym wysiłku myślenia, wzajemnej wymianie poglądów, wątpliwości, wahań i współdokonywanych ustaleniach*⁸. W ten sposób tradycyjny model lekcji i nauczyciela zostaje odrzucony, jako schematyczny, za ciasny żeby mógł spełnić wymogi nowoczesnego nauczania dialogicznego i dialektycznego, nauczania wypływającego z humanistycznej postawy samego nauczyciela.

Kategoria spotkań jako dominująca w tej koncepcji, odnosi się nie tylko do kontaktów międzyludzkich lecz również do spotkań z książkami,

⁶ Tamże, s. 6.

⁷ Tamże, s. 115.

⁸ Tamże, s. 112.

w których zawarta jest przecież osobowość autora (nauczyciela). Dobra książka powinna być nie tylko traktowana jako źródło informacji lecz również jako *podmiot, z którym nawiązuje się osobisty dialog*⁹. Z tego dialogu rodzą się przecież myśli, pewien niepokój intelektualny, który budzi z dogmatycznej drzemki i odrętwienia, rozbudza ciekawość i zaciekawienie. Wreszcie powoduje, że powstają pytania w umyśle myślącego i wątpiącego, na które trzeba odpowiedzieć, pytania których żarłoczność doprowadza do statusu pytań egzystencjalnych, ponieważ zaczynają dręczyć i niepokoić. Z owego fermentu umysłowego, którego podstawą jest autentyczny dialog, powstaje przecież wiedza.

Trudno nie przyznać słuszności poglądom Legowicza odnośnie nauczania i wychowania, tak słusznym, że chciałoby się żeby już od tej chwili stały się nie tylko postulatami. Oczywiście koncepcja ta posiada charakter normatywny, a nie opisowy i empiryczny. Jej główne kategorie takie jak: dialog i spotkanie pozwalają określić ją jako rewolucyjną w odniesieniu do praktyki dydaktyczno-wychowawczej. Koncepcja Legowicza jest udaną próbą teoretycznego przezwyciężenia sprzeczności między dążeniem wychowawcy a prawem ucznia do autokracji, między podmiotem a *przedmiotem* procesu wychowania. Nie ma *przedmiotów*, są współpodmioty, których wolę i prawo do myślenia i współdecydowania o kształcie swoich osobowości należy respektować w imię dalekosiężnych celów, które przybiorą w przyszłości najbardziej ludzki wymiar. Teoria ta jest również udaną próbą przezwyciężenia tradycyjnego modelu wychowania i nauczania opartego na *restrykcji*. W miejsce tegoż Legowicz proponuje pośrednio odwoływanie się do wewnętrznych uwarunkowań człowieka.

Widoczna jest zbieżność i podobieństwo poglądów Legowicza z założeniami współczesnej psychologii humanistycznej, na gruncie polskim. Kategoria spotkań należy przecież do czołowych kategorii w teorii dezintegracji pozytywnej Kazimierza Dąbrowskiego¹⁰. Porzucenie wszelkich ról społecznych na rzecz autentycznego, empatycznego kontaktu ludzkiego jest jednym z głównych założeń współczesnej psychoterapii w wydaniu Kazimierza Jankowskiego¹¹. W psychoterapii odejście od aktualnych ról społecznych prowadzi do zlikwidowania barier i zmniejszenia dystansu między ludźmi. To zmniejszanie doprowadza w końcu do pożądanej bliskości, poczucia bezpieczeństwa i zaufania. W takiej atmosferze następuje otwarcie ludzi i przepływ emocji. Psychoterapia (grupa psychoterapeutyczna) jest stworzeniem sztucznej sytuacji i środowiska w odpowiednim, stawianym przez psychoterapeutę i uczestni-

⁹ Tamże, s. 147.

¹⁰ Por.: K. Dąbrowski: *Trud istnienia*. Warszawa 1975.

¹¹ Por.: K. Jankowski: *Od psychiatrii biologicznej do humanistycznej*. Warszawa 1975.

ków psychoterapii celu. W *spotkaniu* Legowicza sytuacja jest naturalna lub bardziej naturalna. Grupa ludzi spotyka się ze sobą w celu pogłębienia wiedzy, przekazania informacji. Przewodniczy jej nauczyciel. Nauczyciel jednakże może pełnić ukrytą funkcję *psychoterapeuty*, stwarzając taką atmosferę, która pozwoli na przepływ nie tylko myśli, ale również emocji. W ten sposób następowałaby samoregulacja emocjonalna wśród grup ludzi, którzy podlegają nauczycielowi i której on podlega także.

Położenie nacisku na stronę *spotkaniową* w stosunkach międzyludzkich do jakich niewątpliwie należy relacja nauczyciel — uczeń, jak również dialogiczny charakter tego kontaktu stawia Legowicza wśród znaczących polskich humanistów dwudziestego wieku, dla których bycie humanistą sprowadzało się zawsze do uznania i poszanowania woli i praw każdego człowieka, niezależnie od jego sytuacji politycznej, społecznej czy ekonomicznej, do akceptacji, obrony i propagowania wartości najbardziej ludzkich i autentycznych. Temu służyła ich twórczość. Temu służy również twórczość filozoficzna i praktyka dydaktyczna Jana Legowicza.

W PRACOWNIACH FILOZOFÓW

Informujemy, że zwróciliśmy się do Instytutów prowadzących magisterskie studia filozoficzne z prośbą o wykazy seminariów. Do chwili przekazania niniejszego numeru do druku uzyskaliśmy te wykazy, które publikujemy. W tym samym trybie publikujemy tezy seminariów oraz autoreferaty habilitacji (red.).

INSTYTUT FILOZOFII, UNIWERSYTET JAGIELLOŃSKI W KRAKOWIE

1. Prof. dr hab. Maria Gołaszewska, *Seminarium z estetyki*.
2. Doc. dr hab. Bronisław Łagowski, *Seminarium z filozofii polskiej*.
3. Doc. dr hab. Elżbieta Paczkowska-Łagowska, *Dilthey, Husserl, Heidegger: spór i kontynuacja*.
4. Doc. dr hab. Jan Pawlica, *Seminarium z etyki*.
5. Dr Jerzy Perzanowski, *Seminarium logiczno-filozoficzne*.
6. Doc. dr hab. Zdzisława Piątek, *Koncepcja prawa natury*.
7. Prof. dr hab. Władysław Stróżewski, *Seminarium z filozofii muzyki*.
8. Doc. dr hab. Wojciech Suchoń, *Wybrane problemy sylogistyki*.

MIĘDZYUCZELNIANY INSTYTUT FILOZOFII I SOCJOLOGII UMCS
W LUBLINIE

1. Prof. dr hab. Zdzisław Cackowski, *Rozwój nowożytnej problematyki epistemologicznej*.
2. Prof. dr hab. Zdzisław Czarnecki, *Człowiek i historia*.
3. Doc. dr hab. Stanisław Jedynak, *Historia etyki polskiej XIX i XX wieku*.
4. Doc. dr hab. Leon Koj, *Nieostrość i pojęcia zbliżone*.
5. Prof. dr hab. Andrzej Nowicki, *Filozofia kultury*.
6. Doc. dr hab. Andrzej Zahariasz, *Rozważania wokół pojęcia filozofii*.

INSTYTUT FILOZOFII, UNIwersYTET WARSZAWSKI

1. Prof. dr hab. Zdzisław Augustynek, dr Jacek J. Jadacki, *Konkrety i abstrakty*.
2. Dr Bohdan Chwedeńczuk, *Spór ze sceptykami*.
3. Prof. dr hab. Henryk Jankowski, *Etyka społeczna i moralność polityczna*.
4. Prof. dr hab. Alicja Kuczyńska, *Sztuka i alienacja*.
5. Prof. dr hab. Janusz Kuczyński, *Uniwersalizm*.
6. Prof. dr hab. Władysław Krajewski, *Prawidłowości rozwoju nauki*.
7. Dr Józef Krakowiak, *Zagadnienie skończoności człowieka*.
8. Prof. dr hab. Jan Legowicz, *Recepcja arystotelizmu*.
9. Dr Jerzy Niecikowski, *Kant a problem metafizyki*.
10. Dr Aleksander Ochocki, *Dialektyka i historia; Utopia filozofii*.
11. Doc. dr hab. Jan Ożarowski, *Myśl hermeneutyczna niemiecka i jej implikacje moralne*.
12. Prof. dr hab. Jerzy Pelc, *Seminarium z semiotyki*.
13. Doc. dr hab. Elżbieta Pietruska-Madej, *Współczesna filozofia nauki wobec odkrycia naukowego*.
14. Prof. dr hab. Marian Przełęcki, *Argumentacja filozoficzna*.
15. Doc. dr hab. Barbara Stanosz, *Z wybranych zagadnień filozofii analitycznej*.
16. Doc. dr hab. Marek J. S i e m e k, *Z problemów filozofii transcendentalnej*.
17. Doc. dr hab. Józef Stuchliński, *Konwencje — definicje — język nauki*.
18. Prof. dr hab. Klemens Szaniawski, *Problematyka wyjaśniania w nauce*.
19. Dr Zbigniew Szawarski, *Etyka, metafizyka, śmierć*.
20. Dr Zbigniew Zwoliński, *Filozoficzne problemy etyki*.

SEMINARIUM PROF. DR HAB. ALICJI KUCZYŃSKIEJ
W INSTYTUCIE FILOZOFII UNIwersYTETU WARSZAWSKIEGO

W roku akademickim 1985/1986 prowadziłam seminarium nt. *Sztuka i alienacja. Działania artystyczne a wyobcowanie jednostki*. Program seminarium obejmował następujące problemy:

1. Określenie kategorii alienacji, jej rodzajów i sposobów definiowania.
2. Alienacja artystyczna w sztuce tradycyjnej — na przykładzie ma-

larstwa Van G o g h a i H. Boscha. Alienacja a wybrane formy sztuki współczesnej.

3. Elementy sytuacji dezalienacyjnej współczesnego odbiorcy. Dezalienacyjna funkcja sztuki.

W związku z planowanym wydaniem pisma *Edukacja Filozoficzna* pragnę zauważyć, że ta niewątpliwie cenna inicjatywa mogłaby przyczynić się do stałego, systematycznego publikowania sprawozdań nie tylko z zajęć dydaktycznych, lecz również informacji o pracy zakładów.

Alicja Kuczyńska

SEMINARIUM DOC. DR HAB. JANA OŻAROWSKIEGO
W INSTYTUCIE FILOZOFII UNIwersYTETU WARSZAWSKIEGO

Tytuł prowadzonego przeze mnie seminarium dość dobrze określa treść i zakres prac badawczych podejmowanych przez uczestników naszych naukowych spotkań. Brzmi on: *Myśl hermeneutyczna niemiecka i jej inspiracje moralne*. Chodzi bowiem o rozpoznanie w jaki sposób orientacja moralna kształtuje się na tle odkryć myśli hermeneutycznej.

Hermeneutyka jest bowiem dzisiaj nie tylko sztuką rozumienia tekstów, ale swoistym rodzajem poznania, różnym od metodycznych dociekań, stosowanych w naukach szczegółowych. Chodzi tu bowiem nie o uzupełnienie wiadomości już posiadanych, do których zdobycia prowadzi z góry wytyczona droga, ale o rozszerzenie horyzontów naszej orientacji poznawczej, których zbiurokratyzowana procedura naukowa nawet nie przeczuwa.

Hermeneutyka nie mieści się w ramach podmiotowo-przedmiotowego poznania, gdyż wywodzi się ona z naszej ontologicznej autentycznej sytuacji. Z bytowego zaangażowania rozumiemy sprawy lepiej i głębiej aniżeli w przedmiotowych tylko ujęciach. I tak np. wielkie dzieło sztuki ujawnia nam przebogatą treść, której niepodobna przedstawić inaczej. Wszelkie jej opisy, słowne interpretacje nie trafiają w sedno i muszą w rezultacie odwoływać do bezpośrednich odczuć, których nie można niczym zastąpić.

Hermeneutyczne myślenie, często w utajeniu, występuje u wielu filozofów niemieckich. Już Kant, głosząc swą naukę o granicach poznania, wskazał na dziedziny, których zgłębić myślą metodyczną nie sposób.

Demaskatorskie prace Marksa a także Freuda i Nietzschego ukazały myśli hermeneutycznej nowe horyzonty dotąd nie przeczuwane.

Do rozwoju myśli hermeneutycznej przyczyniły się dzieła D i l t h e - ya, Jaspersa, Schelera, Husserla.

Na podkreślenie zasługuje nauka Husserla o *Lebenswelt* — świecie życia, która zapoczątkowuje wielorakie dyskusje.

Szczytowym osiągnięciem w tym zakresie jest zapewne filozofia Martina Heideggera i jej twórcza interpretacja w naukach Hansa Georga Gadamera. Również religijna filozofia Martina Buber a zasługuje tu na wymienienie. Ciekawe są też polemiki Emmanuela Levinasa zwrócone przeciw Heideggerowi.

Wymieniona problematyka nie stanowi całości zagadnień, które są przedmiotem dyskusji na naszych seminariach. Także lista autorów ważnych dla myśli hermeneutycznej nie mogła być podana w krótkiej informacji w komplecie.

Może tylko jeden temat szczególnie ważny winien tu być w pierwszym rzędzie podany. Chodzi mianowicie o zrozumienie istoty czasu, która nam się odsłania dzięki naszej skończoności. Tylko śmiertelni mogą pojąć czas, bogowie go nie rozumieją.

Jan Ożarowski

HABILITACJE W DZIEDZINIE FILOZOFII (1985) —WYKAZ

1. Ireneusz B i t t n e r: *Romantyczne „ja”. Studium romantycznego indywiduum*, Uniwersytet Warszawski.
2. Jan Dziżyński: *Świadomość i proces społeczny. Studium filozofii praktyki Lukdcsa i Korsch*, Uniwersytet Warszawski.
3. Jan Dębowski: *Współczesny katolicyzm o człowieku i cywilizacji technicznej (ze szczególnym uwzględnieniem katolicyzmu w Polsce)*, Uniwersytet im. Mikołaja Kopernika w Toruniu.
4. Grzegorz Kotlarski: *Teoria procesu społecznego i rewolucji Róży Luksemburg*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.
5. Robert L e s z k o: *Charakterystyka złożonych pytań liczbowych przez grafy i macierze*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.
6. Romuald Łoziński: *Antysubiektywistyczna idea praktyki*, Uniwersytet im. Bolesława Bieruta we Wrocławiu.
7. Witold Mackiewicz: *Nietzscheanizm i marksizm w literaturze i filozofii okresu Młodej Polski*, Uniwersytet Warszawski.
8. Zbigniew M u s i a ł: *Kontrowersje wokół Plechanowa. Podłoże i następstwa*, Uniwersytet Warszawski.
9. Roman Padół: *Człowiek i świat człowieka. Antynomie i wartości filozofii Edwarda Abramowskiego*, Wyższa Szkoła Pedagogiczna w Krakowie.
10. Zofia Rosińska: *Psychoanalityczne myślenie o sztuce*, Uniwersytet Warszawski.

HABILITACJE W DZIEDZINIE FILOZOFII (1985) — AUTOREFERATY

JAN DĘBOWSKI:

*WSPÓŁCZESNY KATOLICYZM O CZŁOWIEKU I CYWILIZACJI TECHNICZNEJ
(ZE SZCZEGÓLNYM UWZGLĘDNIENIEM KATOLICYZMU W POLSCE)*
(Uniwersytet im. Mikołaja Kopernika w Toruniu)

W rozprawie podjęty został wielowarstwowy i nie do końca jeszcze uświadamiany w samym katolicyzmie problem człowieka na tle procesów rozwoju cywilizacji technicznej.

Autor stawia sobie trzy cele:

1. Przedstawienie całokształtu doktryny współczesnego katolicyzmu (głównie polskiego) o człowieku, pracy i cywilizacji technicznej oraz katolickiej teorii wychowania.

2. Znalezienie odpowiedzi na pytanie: czy i w jakim stopniu katolicka antropologia filozoficzna dowartościowuje rzeczywistość doczesną i jakie są tego przyczyny.

3. Przeprowadzenie marksistowskiej oceny progresywnych nurtów w doktrynie katolickiej pod kątem możliwości nawiązania konstruktywnego dialogu teoretycznego i praktycznego w rozwiązywaniu węzłowych problemów współczesności.

Rozprawa zawiera pięć rozdziałów.

Podstawowe problemy pracy otwiera rozdział pierwszy, poświęcony omówieniu katolickiej antropologii filozoficznej: neotomistycznej, personalistycznej i soborowej. Autor pokazuje, iż problem człowieka stanowi wyjątkową przesłankę dla formułowanych w myśli katolickiej koncepcji pracy i cywilizacji technicznej. W rozdziale tym wykazano także zależność filozoficznej wizji człowieka od naczelných ustaleń metafizyki i teologii katolickiej. Prowadzić to musi do wyłącznie częściowej i selektywnej afirmacji przez katolicyzm ziemskich działań człowieka.

Rozdział drugi rozprawy traktuje o problemie pracy i czasu wolnego. Przedstawia się w nim na początek wczesnochrześcijańskie i średnio-wieczne poglądy na pracę, aby następnie skoncentrować się na współczesnych kierunkach katolickiej filozofii i teologii pracy, podkreślając

istotny wpływ na nie idei protestantyzmu. Autor ukazuje teoretyczne i praktyczne konsekwencje, jakie wyprowadza się w Kościele katolickim z funkcjonujących w myśli katolickiej koncepcji pracy. Tak więc jest to zarówno nowy sposób sakralizowania pracy ludzkiej (przy jednoczesnym jej dowartościowaniu), jak też widoczne jest wpisywanie pracy ludzkiej w całościowy program duszpasterskiej działalności kościoła.

Poglądy Magisterium Kościoła oraz intelektualistów katolickich na cywilizację techniczną przedstawia rozdział trzeci prezentowanej rozprawy. Wyróżnia się i szczegółowo omawia kilka kierunków w łonie myśli katolickiej, zatrzymując się dłużej na znaczeniu Vaticanum II dla kościelnej akceptacji cywilizacji technicznej. Autor stara się jednakże wykazać, iż akceptacja ta, podobnie jak w problemie pracy, ma charakter częściowy i wtórny. Myśl katolicka nie uwzględnia też prawdy, że odrodzenie moralne ludzkości, jako warunek konstruktywnego i humanistycznego wykorzystywania postępu naukowo-technicznego — nie jest możliwe bez radykalnej zmiany klasowych struktur ekonomiczno-społecznych.

Współczesny katolicyzm... podejmuje również subtelny problem funkcjonowania pewnych ogólnych katolickich postaw w zakresie cywilizacji technicznej. Chodzi mianowicie o świadomość politycznych i społecznych zjawisk, które wiążą się integralnie z rewolucją naukowo-techniczną, jak np. problem własności, idei sprawiedliwości społecznej, aksjologia wychowania katolickiego, czy wreszcie model kościelnej katechezy.

Zagadnieniom tym poświęcony jest rozdział czwarty. Ukazuje on pluralizm stanowisk i rozwiązań katolickich tychże problemów.

Marksistowska ocena omawianych poglądów myślicieli katolickich oraz dokumentów Magisterium Kościoła przeprowadzona jest w rozdziale piątym rozprawy. Autor zarzuca stanowiskom katolickim ahistoryzm, abstrakcyjność ujęć, subiektywizm, niemożność wyrwania się z alienacji religijnej. Wskazuje też, że źródła widocznych dowartościowań przez naukę katolicką ziemskiego wymiaru egzystencji ludzkiej są raczej heteronomiczne w stosunku do niej i w pewnym sensie pragmatyczne. Akceptacja przez Kościół świeckich wartości kulturowych jest zaś w gruncie rzeczy pozorna i z całą pewnością obliczona na rywalizację z rzeczywistym humanizmem marksistowskim.

PIŚMIENICTWO

W rozprawie uwzględniono materiał bibliograficzny (źródła i opracowania) autorów katolickich i marksistowskich, który liczy przeszło 400 pozycji książkowych i artykułów rozsianych w prasie katolickiej i marksistowskiej. Selekcję materiałów katolickich przeprowadzono według kryterium reprezentatywności zarówno oficjalnego Kościoła, jak też

zróżnicowanych stanowisk filozofów i teologów katolickich w omawianej problematyce.

METODOLOGIA

W pracy zastosowano metodę analityczno-porównawczą, której użycie miało ukazać mechanizmy i czynniki determinujące zmiany w katolickiej nauce o człowieku, pracy i cywilizacji technicznej. Zastosowana metoda pozwoliła nadto przeprowadzić konfrontację katolickich i marksistowskich poglądów na zagadnienia, będące przedmiotem badań.

Współczesny katolicyzm... akcentuje więc nie tylko historyczny lecz i metodologiczny aspekt poruszanych problemów. Autor pragnie bowiem wyjaśnić źródła sporów ideologicznych pomiędzy katolicyzmem i marksizmem. Skonfrontowanie katolickich poglądów na człowieka i jego pracę z marksistowskim adwersarzem pozwala ustalić, iż doktryna katolicka po Soborze Watykańskim II zmierza w kierunku dowartościowania rzeczywistości ziemskiej, co ułatwia i poszerza obszary teoretycznego i praktycznego dialogu katolicyzmu z marksizmem. Równocześnie jednak należy zdawać sobie sprawę i z tego, że owo dowartościowywanie Ziemi nie usuwa eschatologicznej perspektywy, w jakiej Kościół postrzega świat i człowieka. To właśnie odmiennosc opcji poznawczych katolickiej filozofii człowieka i marksistowskiej jego wizji czyni zasadną i nieuniknioną konfrontację ideową pomiędzy nimi.

ROBERT LESZKO:
*CHARAKTERYSTYKA ZŁOŻONYCH PYTAŃ LICZBOWYCH
PRZEZ GRAFY I MACIERZE*

(Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu)

W silnie rozwijającej się w ostatnich kilkudziesięciu latach logicznej teorii pytań poza formalizacją jej języka, określeniem pojęcia pytania i odpowiedzi na nie, konstrukcją różnych systemów logiki pytań, dają się zauważyć pierwsze próby praktycznego zastosowania tej teorii. D. H a r r a h w pracy (3) bada związki logicznej teorii pytań z teorią informacji. T. Kubiński w pracy (4) zajmuje się problemem wyznaczania pewnych klas pytań przez systemy algebraiczne. Podejmowane są również próby wykorzystania teorii grafów do teorii informacji przy pomocy rachunku prawdopodobieństwa i uzyskania sformalizowanej metody (algorytmów) otrzymywania odpowiedzi na określone pytanie. Bardzo interesującą pracą w tym zakresie jest książka (10) C. F. Picarda. O zastosowaniach grafów w badaniach ekonomicznych traktuje między innymi praca (1) radzieckich ekonomistów Z. W. Alfierowej i W. P. J e z - ż e w e j. O licznych powiązaniach różnych dyscyplin wiedzy świadczą

również takie prace jak (2), (8) i (11). Pierwsze próby powiązania teorii grafów z logiczną teorią pytań podejmowane były przez autora w pracach (5) i (6).

W omawianej pracy (7) dokonano próby powiązania logicznej teorii pytań z teorią grafów i teorią macierzy. Zasadniczym jej celem jest charakterystyka złożonych pytań liczbowych przez grafy skierowane, a w szczególności przez grafy normalne i przez macierze sąsiedztw takich grafów. Dzięki zastosowaniu pojęć teorii grafów, uzyskujemy ściśle i intuicyjnie jasne definicje tak podstawowych pojęć, jak odpowiedzi bezpośrednia na złożone pytania liczbowe, typ odpowiedzi bezpośredniej, różne rodzaje relacji między pytaniami, wyrażonych za pomocą odpowiedzi bezpośrednich itp. Formułujemy także nowe systemy logiki pytań, w których stosunki między grafami pytań pełnią tę samą rolę, jaką w systemach dotychczas rozważanych pełniły stosunki między formułami języków sformalizowanych. Dla teorii złożonych pytań liczbowych, metody teorii grafów stanowią najbardziej naturalny sposób wyjaśniania podstawowych zagadnień. Praca nawiązuje do rozważań Kubińskiego [por. poz. (4)] o wyznaczaniu pytań przez systemy algebraiczne. W porównaniu z tym ostatnim artykułem, w rozprawie ograniczam się do węższej klasy systemów algebraicznych, mianowicie do skierowanych grafów normalnych, uwzględniam natomiast szerszą klasę pytań liczbowych.

Na szczególną uwagę zasługują też takie nowe zagadnienia jak macierzowa charakterystyka pytań i grafowe systemy logiki pytań.

W rozprawie w szczególności zostały omówione dwa rodzaje złożonych pytań liczbowych, dla których określono w terminach teorii grafów formuły, które są odpowiedziami bezpośrednimi na odpowiedni rodzaj pytań. Ustalono też konieczne i wystarczające warunki istnienia grafu pytania, zarówno tzw. regularnego pytania pierwszego rodzaju, jak i regularnego pytania drugiego rodzaju. Dzięki specjalnej konstrukcji quasi-syntaktycznego grafu złożonego pytania liczbowego, którego wierzchołkami są zmienne indywiduowe sformalizowanego języka J , możemy rozszerzyć klasę odpowiedzi bezpośrednich na złożone pytania liczbowe uwzględniając odpowiedzi, w których te same indywidua mogą być podstawione za różne zmienne w rdzeńcu pytania.

W rozprawie omówione zostały dwa nowe systemy logiki pytań, zwane systemami E° i T° . Systemy te są oparte odpowiednio na związkach pomiędzy klasami syntaktycznych grafów częściowych złożonych regularnych pytań liczbowych oraz na pojęciu bazy grafowej pytania w pytaniu. Systemy te są niesprzeczne i zupełne a system E° jest rozstrzygalny w przeciwieństwie do systemu T , który jest nierozstrzygalny.

Przedstawione własności macierzy sąsiedztw grafów normalnych

pozwalają na podanie charakterystyki złożonych pytań liczbowych za pomocą macierzy boolowskich. Udowodniono m. in., że macierz boolowska jest macierzą pewnego złożonego pytania regularnego wtedy i tylko wtedy, gdy posiada kwadratową postać blokową, będącą macierzą blokowo nilpotentną rzędu 1. Ustalono własności macierzy regularnego pytania drugiego rodzaju. Zasadniczą korzyścią z ustalonych związków pomiędzy złożonymi pytaniami liczbowymi a macierzami blokowo nilpotentnymi jest możliwość badania tych pytań metodami teorii macierzy.

BIBLIOGRAFIA

1. Z. W. Alfierowa, W. P. Jeżewa: *Zastosowanie teorii grafów w rachunku ekonomicznym*. Warszawa 1974.
2. M. Carvallo: *Monographie dea trillies et algebre de Boole*. Paris 1966.
3. D. Harrah: *Communication: A Logical Model*. Cambridge Mass. 1963.
4. T. Kubiński: Wyznaczanie klas pytań przez systemy algebraiczne. „Ruch Filozoficzny” 1973, nr 1, s. 37—42.
5. R. Leszko: *Some graphs representative Answers on the Questions*. „Zeszyty Naukowe” nr 42, WSI Zielona Góra, „Mat. -Fiz. -Chemia” 1974, nr 3, s. 53—64.
6. R. L e s z k o: *The assigning of Question Classes by Normal Graphs. Discussiones Mathematicae*, t. XXI, 1976, z. 2, s. 13—19.
7. R. Leszko: *Charakterystyka złożonych pytań liczbowych przez grafy i macierze*. Zielona Góra 1983.
8. A. W. Mostowski: *Algebry Boole’a i ich zastosowanie*. Warszawa 1964.
9. U. J. N i e m i n e n: *A Graphical Way to Solve the Boolean Matrix Equation $AX = B$ and $XA = B$* . „Kybernetika” 1974, nr 10, s. 61—65.
10. C. F. Picard: *Graphes et Questionnaires*. Paris 1972.
11. A. Rose: *Computer Logic*. London 1971.

ROMUALD ŁOZIŃSKI:
ANTYSUBIEKTYWISTYCZNA IDEA PRAKTYKI
 (Uniwersytet Wrocławski im. Bolesława Bieruta).

Klasycy marksizmu nie pozostawili w pełni opracowanej kategorii *praktyki*. Pozostawili jedynie ogólną ideę *praktyki*, dostatecznie fragmentaryczną i niedookreśloną znaczeniowo, żeby mogły się pojawić i faktycznie pojawiły się w historii marksizmu różne jej interpretacje. W tradycyjnych marksistowskich wykładniach tej kategorii bez trudu odnaleźć można treściowe wątki materializmu mechanistycznego, ahistoryzmu, metafizycznego sposobu myślenia, idealistycznego antropologizmu itd.

W gnoseologicznych ujęciach kategorii *praktyki* dominuje — w charakterze utajonej i świadomościowo niekontrolowanej matrycy poznawczej — subiektocentryczny schemat myślowy. Zniewala on do rozpatry-

wania istotnych problemów gnoseologicznych jako zawężających się w układzie trzech kategorii: przedmiotu — podmiotu — poznania. W układzie tym kategorią główną — implikującą treść pozostałych i poszczególne rozstrzygnięcia problemowe — jest kategoria *podmiotu* rozumianego jako metafizyczne centrum kreowania poznania, a niekiedy również i przedmiotu poznania. *Praktyka* staje się tutaj jedynie pewną instancją (mocą poznawczą), w którą wyposażony jest podmiot, instancją całkowicie od niego zależną. Przedstawienia społeczno-historycznego procesu poznania — jako procesu, w którym podmiot kieruje dowodnie praktyką i wykorzystuje ją do realizacji samowiednie ustanowionych celów — nie daje się w konsekwencji logicznie pogodzić z wieloma podstawowymi tezami teorii rozwoju społecznego, poczynając od głównej tezy głoszącej, że wszelkie procesy społeczno-historyczne (w tym procesy poznawcze) mają charakter procesów obiektywnych.

W niniejszej pracy przedstawiona została argumentacja przeciwko wartości teoretycznej kategorii *podmiotu* oraz przeciwko schematowi subiektocentrycznemu. Wyeliminowanie tego schematu z teoriopoznawczej refleksji marksistowskiej umożliwia wprowadzenie do niej takiego schematu gnoseologicznego, w którym główną rolę odgrywa kategoria *praktyki*: przedmiot poznania — praktyka — poznanie przedmiotu.

Szczegółnej krytyce poddana zostaje interpretacja antropologiczna (bardzo rozpowszechniona w marksizmie, również w Polsce), sprowadzająca się do tez następujących: a) praktyka jest zbiorem czynności jednostkowych (mechanycyzm), b) ma charakter podmiotowy tzn. jest kierowana i kontrolowana całkowicie przez podmiot (subiektocentryzm), c) jest działalnością uświadamianą i celową (psychologizm i finalizm), d) jest wytworem Człowieka wyposażonego w stałe władze i moce poznawcze (ahistoryzm), e) przebiega zgodnie z aktami woli człowieka (woluntaryzm).

W pracy bronione są tezy przeciwstawne: a) praktyka jest złożoną jednością (tj. realną strukturą w procesie rozwoju) działań ludzkich przejawiająca się w działaniach konkretnych osobników, b) jest obiektywnym procesem bezpodmiotowym, c) jest procesem ateleologicznym, którego zasięg i przebieg nie zależy od pojedynczych uświadczeń ludzkich, d) jest procesem społecznym i historycznym, e) jest procesem zasadniczo niezależnym od aktów woli poszczególnych jednostek ludzkich.

Krytyce poddane zostają poglądy tych marksistów, którzy wyprowadzają marksistowską teorię poznania z *jąder prawdy* empiryzmu i racjonalizmu. W ujęciach tych *praktyka* jest określana jako *czynne doświadczenie zewnętrzne*. W niniejszej pracy rozwinięty jest pogląd o totalnej swoistości marksistowskiej teorii poznania. W szczególności jako źródło poznania praktyka nie jest scaleniem archaicznych kategorii *zmysłów*

i umysłu, doświadczenia i myślenia itd. Jest ona społeczno-historycznym obiektywnym procesem warunkującym poznanie i przez poznanie warunkowanym, którego zrozumienie nie jest możliwe bez uprzedniego odrzucenia koncepcji empirystycznych i racjonalistycznych. Poznanie nie jest subiektywnym wytworem podmiotu wyekwipowanego w stałe instancje zmysłów i rozumu, lecz jest wytworem obiektywnych, bezpodmiotowo pojętych działań ludzkich.

Krytyce poddany jest również pogląd o *szczeblowym* (przechodzenie stopniowe od szczebla zmysłowego do szczebla myślowego) i *wertykalnym* (przechodzenie kolejne od wrażeń do pojęć) charakterze procesu poznania. W jego miejsce rozwija się pogląd, że nie zmysły i rozum, lecz społeczno-historyczne działanie ludzkie znajduje się między poznaniem a rzeczywistością i zapewnia wzajemne ich przekształcanie. Że zatem tworzenie się i przeobrażanie poznania nie przebiega od wrażeń do pojęć, lecz od wcześniejszych do późniejszych poznawczych treści różnych form świadomości społecznej. Doszukiwanie się źródeł poznania we wrażeniach lub doświadczeniu (danym) zakłada metafizyczny *mit początku*.

Bardzo często pojmuje się *praktykę* — w jej funkcjach kryterialnych — jako doświadczenie, eksperyment lub w ogóle jako jednorazowy akt sprawdzający (albo skończony zbiór takich aktów, procedur, operacji uporządkowanych wedle jakiegoś algorytmu). W efekcie *poznanie* musi być rozumiane jako zbiór zasadniczo od siebie niezależnych *fragmentów wiedzy*. W opracowaniu broniony jest pogląd przeciwny: zarówno poznanie jak i praktyka istnieją jako całościowe realne struktury. Kryterialna funkcja praktyki polega zaś na historycznym eliminowaniu niedostatecznie (ze względu na społeczno-historyczne działanie ludzkie) adekwatnych do rzeczywistości poznawczych treści świadomości społecznej.

GRZEGORZ KOTLARSKI:

TEORIA PROCESU SPOŁECZNEGO I REWOLUCJI RÓŻY LUKSEMBURG
(Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu)

W ocenach dorobku teoretycznego R. Luksemburg, zwłaszcza w opracowaniach pisanych z pozycji marksistowskich, dominuje ton negacji. Częściej podejmuje się i analizuje, podkreśla i eksponuje te jej przekonania, w których się myliła, rzadziej natomiast przedmiotem uwagi czyni się te teksty w których zawierała się prawda. Stosowana w tych publikacjach metoda porównawcza, nie pozbawiona wartości faktograficznej, ma mniejszą wartość eksplikatywną. Komparatystyka prowadzi też często do symplifikacji. Zadaniem tej pracy nie jest jeszcze jedna

próba rozstrzygnięcia pytania — kto ma rację, czy też, po której stronie leży prawda. Cel jaki stawiam jest inny. Przedstawiam poglądy R. Luksemburg na dynamikę procesu społecznego. Historiozoficzna perspektywa badawcza określa treść dysertacji składającej się z ośmiu rozdziałów.

Rozdział pierwszy — wprowadzający traktuje o rodowodzie tych poglądów. Filozofia społeczna R. Luksemburg ma dwa, odmienne w swym charakterze źródła. Po pierwsze wynikała ona z aktualnych potrzeb ruchu robotniczego. Po drugie, pozostawała pod przemożnym wpływem marksowskiego dziedzictwa teoretycznego. I tak, wydaje się że rewizjonizm E. Bernsteina stanowił dla R. Luksemburg bezpośrednią przesłankę: określenia swego stosunku do K. Marksa; oceny aktualnego stanu kapitalizmu i jego tendencji rozwojowych; wytyczenia praktycznych zadań ruchu robotniczego.

Marksizm oznacza dla autorki *Akumulacji kapitału* przede wszystkim metodę dialektyczną. Sprowadza się ona do nakazu dialektycznego traktowania zjawisk, co oznacza ujmowanie ich jako procesu, oraz uznania czynnika ekonomicznego jako tego, który ostatecznie wyznacza bieg dziejów.

Zasadniczą część pracy stanowią rozważania poświęcone filozofii dziejów. Termin *historia* występuje w tekstach R. Luksemburg w wielu kontekstach i dwóch wariantach. Historia to, podobnie jak u Hegla i Marksa, tylko i wyłącznie taki nieuchronny kompleks faktów, zdarzeń, zjawisk — signifikujący trendy i procesy zachodzące w różnych sferach życia społecznego — które determinowane są, bezpośrednio lub pośrednio, warunkami ekonomicznymi. Historia w tej perspektywie i skali jest rzeczywistością preegzystującą w tym znaczeniu, że istnieje i zmienia się, w ogromnej mierze, niezależnie od obserwatora. Termin *historia* służy nadto R. Luksemburg do oceny wybranych elementów owego *przed i teraz*, pełni więc rolę wartościującą. To co historyczne jest przeciwieństwem tego co powierzchowne, przypadkowe, peryferyjne, incydentalne. Istotne miejsce w dygresjach historiozoficznych, dygresjach bo nie pozostawiła ona ani jednego tekstu któryby podejmował tylko zagadnienia filozofii dziejów, zajmują uwagi dotyczące roli i znaczenia czynnika subiektywnego i obiektywnego. Kluczową kwestią jest w tym wypadku zagadnienie partycypacji mas w dziejach, a zwłaszcza w rewolucji. Masy, zdaniem R. Luksemburg, decydują wraz z klasą aspirującą do władzy, o losach każdego *przewrotu socjalnego*. Jej stanowisko różni się w tym punkcie od stanowiska marksowskiego.

Pojęcie *katastrofy socjalnej* — czyli rewolucji definiuje ona na podstawie trzech kryteriów: roli dziejowej, czasu trwania, warunków po-

wodzenia. W znaczeniu pierwszym — rewolucja to akt twórczy (epoka lub przełom polityczny), nowa jakość — zasadniczo odmienna struktura społeczno-polityczna. W sensie drugim, rewolucja to bądź sam akt przechwycenia władzy, bądź cała epoka gruntownych strukturalnych przemian. I wreszcie rewolucja to proces przeobrażeń świadomościowych *człowieka społecznego*. Rewolucja jest zawsze rezultatem zbiegnięcia się czynnika obiektywnego z czynnikiem subiektywnym. Rewolucji nie da się zaplanować. Warunki jej powodzenia są następujące: uświadomienie szerokich mas ludowych będące następstwem doświadczeń wyniesionych z walk klasowych, wysoki stopień zorganizowania klasy walczącej o władzę, rozluźnienie aparatu państwowego, jego osłabienie, poparcie mas.

Teoria imperializmu, w refleksji historiozoficznej R. Luksemburg, jest opisem kapitalizmu w jego schyłkowej fazie. Symptomów dekadencji całej formacji dopatruje się ona w militaryźmie i barierach ekonomicznych. Militarizm będąc w początkowych stadiach kapitalizmu czynnikiem konsolidacji państwa, źródłem akumulacji kapitału, narzędziem ekspansji terytorialnej, zabezpieczeniem interesów w koloniach — aktualnie, wobec faktu zbrojenia się wszystkich, stał się czynnikiem destruktywnym, zagrożającym całą formacji. Innym niebezpieczeństwem dla kapitalizmu jest wyczerpywanie się możliwości realizacji wartości dodatkowej. W terminologii R. Luksemburg jest to zagadnienie akumulacji kapitału, i tak zwanego *niekapitalistycznego otoczenia*. Teoria akumulacji, bardzo krytykowana, w świetle wypowiedzi współczesnych teoretyków ekonomii, zawiera wiele trafnych i wręcz profetycznych diagnoz. To nie R. Luksemburg się myliła w tej kwestii lecz jej krytycy z Leninem łącznie.

Przewidując i oczekując rychłego upadku kapitalizmu, R. Luksemburg podejmuje też próbę określenia socjalizmu. Samo słowo *socjalizm* ma kilka znaczeń. Oznacza albo ruch robotniczy, albo rewolucję socjalistyczną w sensie politycznym albo całą epokę przemian. Wizja socjalizmu zawiera trzy aspekty: społeczny, polityczny i ekonomiczny. Socjalizm oznacza wspólnotę ludzi równych — społeczeństwo egalitarne, harmonijne, wolne od konieczności historycznych, braterskie. W znaczeniu politycznym socjalizm oznacza ograniczenie represyjnych funkcji państwa, a w dalszej perspektywie zanik państw narodowych. Z ekonomicznego punktu widzenia socjalizm to afirmacja technicznej i organizacyjnej strony kapitalizmu plus centralne planowanie i uspołecznienie własności. Obiektywne warunki realizacji tej szczytnej idei są, zdaniem R. Luksemburg, następujące: wysoki stopień rozwoju sił wytwórczych (technika, organizacja, dystrybucja), powstanie rynku światowego, klasa robotnicza stanowiąca większość, zasadnicze przekształcenie emo-

cjonalnej i motywacyjnej sfery życia społecznego. Warunki subiektywne: silny, dobrze zorganizowany, doświadczony w walce, mający poparcie mas — proletariat. W tym kontekście pojawia się zagadnienie partii robotniczej.

Koncepcja partii R. Luksemburg różni się w kilku punktach od koncepcji Lenina. Inaczej zapatrywała się, pod wpływem doświadczeń socjaldemokracji zachodnioeuropejskich, na kwestię rodzenia się partii. Jej zdaniem powstawanie partii, robotniczych także, to proces samoorganizowania się — proces nie pozbawiony elementów spontaniczności, dramatycznych przejęć i błędów. Partii nie powołuje się do istnienia na mocy jednorazowej decyzji podjętej przez określone gremium. Powstanie partii uzależnione jest od wielu bardzo różnych warunków: poziomu uświadomienia założycieli, pewnych tradycji organizacyjnych (np. związkowych), stopnia koncentracji (np. wielkoprzemysłowa klasa robotnicza), liczebności. Nie lekceważąc zagadnienia organizacji w partii, R. Luksemburg zdecydowanie odrzucała leninowski jej model. W centralizmie demokratycznym widziała zagrożenie dla naturalnych, wśród mas, skłonności do aktywizmu społecznego.

Historiozofia R. Luksemburg ma wiele wspólnych cech z markowską, a pośrednio z heglowską wizją dziejów. Odmienność ujęcia uwiadczenia się w nobilitacji mas — w powierzeniu im, na równi z klasą robotniczą, dziejotwórczej roli. Bogatsza od Marksa o doświadczenia kolejnych rewolucji (1905 r.) dokonała pogłębionej analizy historii w jej szczególnym momencie — momencie ogromnej koncentracji i kondensacji zdarzeń o dziejowej doniosłości. Jej wyniki badań imperializmu okazały się w wielu punktach trafne. Tę samą uwagę odnieść można do koncepcji partii.

WITOLD MACKIEWICZ:
NIETZSCHEANIZM I MARKSIZM W LITERATURZE I FILOZOFII
OKRESU MŁODEJ POLSKI
 (Uniwersytet Warszawski)

W rezultacie przełomu antypozytywistycznego, rzeczywistość ludzką rozumiano jako jednostkowy świat przeżyć, który traktowano jako proces kształtowany przez utajone składniki osobowości, nierozpoznawalne tradycyjnymi metodami badań naukowych. Taki *fakt życiowy*, zróżnicowany, zmienny i wieloznaczny, miał być skuteczniej wyjaśniany literackimi środkami wyrazu jako odpowiednikiem *żywego słowa*. Odrzucono dawne struktury: religijne, moralne, naukowe, obyczajowe, kanony w sztuce, itd. Patronem takiej rewolucji w kulturze obwołano Fryderyka Nietzschego -

s c h e g o, który swoją teorią skłaniał do zastąpienia nauki — sztuką i utożsamiania filozofii z literaturą.

Taki radykalizm kulturowy szedł w parze z odrębnym ale zbieżnym w czasie, radykalizmem społecznym. Wielu twórców okresu Młodej Polski uległo swoistej iluzji, traktując falę rewolucji 1905 r. jako nowy czynnik kulturotwórczy wyrosły na fali zainteresowań nietzscheańską *wolą mocy*. W tym aspekcie w pracy przeprowadzono analizę poglądów publicystycznych, naukowych oraz twórczości: Stanisława Przybyszewskiego, Wacława Berenta, Leopolda Staffa, Stanisława Brzozowskiego, Stanisława Pieńkowskiego, Andrzeja Niemojewskiego, Stanisława Wyspiańskiego, Andrzeja Struga, Wacława Nałkowskiego, Cezarego Jellenty i Stefana Żeromskiego. Myśl Nietzschego i Marksa ci autorzy wykorzystywali we własnych próbach określenia roli sztuki w kulturze, sztuki pojmowanej raz jako autonomiczna dziedzina twórczości, zaś innym razem — jako składnik szeroko pojmowanej świadomości społecznej.

W obrębie nurtu rewolucyjnego i rozważań teoretycznych na temat strategii i taktyki tego ruchu, poszukiwano rozstrzygnięć w zakresie teorii przemian społeczeństwa i kultury, ujmowanych bądź jako bunt i rewolta w imię indywidualnej twórczości, bądź jako rewolucyjna, klasowa negacja dotychczasowego porządku ekonomiczno-społecznego. W tym aspekcie zostały omówione poglądy Ludwika Krzywickiego, Juliana Marchlewskiego, Kazimierza Kelles-Krauza i Róży Luksemburg. Całość zamykają rozważania na temat marksistowskiej teorii sztuki tego okresu.

ZBIGNIEW MUSIAŁ:
KONTROWERSJE WOKÓŁ PLECHANOWA. PODŁOŻE I NASTĘPSTWA
(Uniwersytet Warszawski)

Treścią pracy jest analiza historyczna filozoficznych i ideologicznych postaw wobec teoretycznego dziedzictwa Jerzego Plechanowa, jakie występowały w Związku Radzieckim w latach dwudziestych i trzydziestych.

Stosunek do Plechanowa i jego twórczości odgrywał istotną rolę w dziejach marksizmu i zmieniał się też radykalnie. Prześledzenie sporów o Plechanowa daje zarazem wgląd w istotę przemian, jakim ulega filozofia radziecka. Każdy etap w jej rozwoju okazywał się jednocześnie zmianą stosunku do Plechanowa. W początku lat dwudziestych Plechanowa uznawano za najwybitniejszego filozofa po Marksie i Engelsie. Przedstawiciele tego stanowiska znajdowali

oparcie w wysoce pozytywnej opinii Lenina o filozoficzną twórczość Plechanowa. W tym czasie Lenin nie jest jeszcze wymieniany jako jeden z klasyków filozofii marksizmu. Jego dzieła filozoficzne nie były wówczas przedmiotem szerszego zainteresowania. Mawiało się nawet, że nie wychodzą one poza idee Plechanowa.

Począwszy od 1924 r. sytuacja się zmienia, a ważną rolę odegrały w tym teoretyczne wystąpienia Stalina. Jednakże aż do 1930 r. również do nich odnoszono się w filozofii radzieckiej z demonstrowaną rezerwą. Spór, który się toczył w tych latach, dotyczył miejsca Lenina w dziejach filozofii marksistowskiej a w szczególności relatywnej oceny tego miejsca w stosunku do pozycji Plechanowa.

Na początku lat trzydziestych pod bezpośrednim wpływem czynników politycznych zakwestionowano radykalnie wartość filozoficznej twórczości nestora rosyjskich marksistów. Stosunek do tej twórczości traktowany był przy tym jako kryterium stosunku do Lenina i leninizmu. Jej pozytywna ocena ujmowana była jako kwestionowanie leninowskiego etapu w marksizmie. Dyskusje i spory o Plechanowa były w tym czasie gwałtowne, a ich następstwa często dramatyczne.

Rok 1932 przynosi drugi zwrot. Odstąpiono teraz od całkowicie negatywnej oceny pism filozoficznych Plechanowa, przyznając im jednak wartość jedynie historyczną i popularyzacyjną. Zainteresowanie twórczością Plechanowa przesunięte zostało na tereny mniej kontrowersyjne — literacko-historyczne i estetyczne. Nadal jednak bardzo silnie eksponowane są teoretyczne błędy Plechanowa (*teoria hieroglifów*). Ten stan rzeczy utrzymywał się do 1955 r.

XX Zjazd KPZR przynosi ponowną rewaluację do myśli Plechanowa. Wysuwa się teraz na plan pierwszy jego teoretyczne osiągnięcia, mniej eksponuje się zarzucane mu wcześniej błędy filozoficzne.

Stosowane w tym kontekście pojęcie *błędu filozoficznego* zasługuje na uwagę. Jego analiza wskazuje, że chodzi tu o szczególnego rodzaju błąd o charakterze aksjologicznym, przy czym przez *błąd aksjologiczny* rozumie się przyjęcie niewłaściwego (*falszywego*) systemu wartości. Ocenie podlegają wtedy nie tyle poglądy, ile osoba tego, kto je żywi.

Głębsze badanie kontrowersji wokół Plechanowa prowadzi do wniosku, że rzeczywistym powodem skierowanej przeciw niemu kampanii były względy polityczne. Lata 1929–1934 są okresem realizacji pewnej koncepcji państwa socjalistycznego, opartej na niekwestionowanym autorytecie jego przywódcy, także teoretycznym. Plechanow w tej koncepcji się nie mieścił.

W kontekście sporów wokół Plechanowa w książce omawia się też genezę dzieła Lenina pt. *Materializm a empiriokrytycyzm*, jego

wczesną recepcję, oraz niektóre związane z nią zagadnienia teoretyczne. Zestawia się w szczególności teorię odbicia z teorią hieroglifów, i wskazuje na związki zawartej w owym dziele definicji pojęcia materii z ideami Plechanowa. Oryginalności tej definicji upatruje się przy tym w jej szczególnej konstrukcji logicznej, odpowiadającej strukturalnie tzw. definicjom cząstkowym. Definicja taka była wystarczająca jej Autorowi mianowicie dla wyraźnego odgraniczenia stanowiska materializmu dialektycznego od trzech głównych wariantów idealizmu subiektywnego. Praca zawiera także przegląd literatury polskiej, radzieckiej i zachodniej, dotyczącej sporów wokół Plechanowa, aw szczególności stosunku jego poglądów filozoficznych do poglądów filozoficznych Lenina.

ROMAN PADOŁ:

*CZŁOWIEK I ŚWIAT CZŁOWIEKA. ANTYNOMIE I WARTOŚCI FILOZOFII
EDWARDA ABRAMOWSKIEGO*

(Wyższa Szkoła Pedagogiczna w Krakowie)

Już od czasów starożytności poznanie człowieka często uchodziło za zasadniczy cel filozofii. Zrozumienie natury ludzkiego bytu, uzyskanie samowiedzy, było najambitniejszym zadaniem dla wielu filozofów. Dawno też zrodziła się myśl, że człowiek poznaje samego siebie poznając wytwory kultury, rzeczywistość społeczną i dzieje.

Ten pogląd podzielał także Edward Abramowski. Zasadniczym przedmiotem jego rozważań był człowiek i stworzona przez niego rzeczywistość (rzeczywistość społeczna, dzieje, kultura). Według jego poglądu kultura jest właściwą rzeczywistością ludzką. Człowiek nie należy do świata rzeczy i naturalnego porządku, lecz do świata własnych wytworów, wartości. Z tego względu analizy Abramowskiego sprawdzają się właściwie do człowieka, samopoznanie występuje jako zasadnicza racja jego dociekań filozoficznych, problem człowieka był problemem integrującym i jego refleksję i zakres tej pracy. Przedmiotem pracy są podstawowe składniki tej koncepcji antropologicznej (psychologia, epistemologia, zarys metafizyki, zagadnienie bytu społecznego, filozofia dziejów). Ale ze względu na brak dostatecznych opracowań i wagę problematyki w obrębie tych zagadnień praca koncentruje się na szczegółowej prezentacji psychologii i epistemologii.

Teoretyczne rozstrzygnięcia Abramowskiego — a dotyczy to zapewne wielu innych stanowisk — można wyjaśnić odwołując się do założonych przez niego wartości. W poglądach na rzeczywistość zawierają się bowiem nie tylko twierdzenia, które są rezultatem opisu, teoretycznych analiz, badania, lecz często także nasze oczekiwania, pewne ukryte, nie-

uświadomione założenia, sposoby wartościowania. W przypadku Abramowskiego zasadniczą przesłanką określającą jego założenia było przekonanie o wolności człowieka, sprzeciw wobec stanowiska determinizmu historycznego. Odrzucał pogląd, który głosił automatyzm procesu historycznego i sprowadzał jednostkę do roli narzędzia bezosobowych sił rządzących dziejami. To stanowiło powód, dla którego podejmował tak systematycznie problematykę przyczynowości w procesach społecznych, historycznych i podkreślał czynną, twórczą rolę człowieka. Wolność ocalona pozwala na włączenie do historii naszych pragnień, celów, ideałów i zapoczątkowanie nowych faktów historycznych, czyli włączenie do przyszłości czegoś, co z przeszłości nie wynika. Dlatego też jego rozwiązanie problemu ontologii bytu społecznego uznając realność pewnych ponadindywidualnych aspektów rzeczywistości społecznej w charakterze bezpośredniej przyczyny zjawisk społecznych i historycznych, dopuszcza tylko indywidualne fakty psychiczne. Często przypisywany Abramowskiemu psychologizm nie jest jednak tak oczywisty, był to tylko psychologizm genetyczny.

Podstawowe założenia teoretyczne i metodologiczne Abramowski i e g o określają też rozwiązania psychologiczne i epistemologiczne. Punktem wyjścia było tu określenie *jednostki psychicznej*. W tej kwestii Abramowski ustosunkował się krytycznie do klasycznej psychologii atomistyczno-asocjacyjnej. Życie psychiczne nie rozpada się na tak rozumiane atomy, lecz stanowi swoistą całość. I nie jest w prosty sposób zdeterminowane przez stany fizyczne. Za jednostkę psychiczną należy uznać całą zawartość psychiki w danej chwili, wielości pobudzeń odpowiada jeden *moment psychiczny*.

Ale w strukturze psychiki występują dwa składniki: intuicja i apercepcja. Ta pierwsza, stanowiąca żywiołowy, bezpośredni odpowiednik świata rzeczy, podlega przetworzeniu i jest niedostępna w zwykłych stanach świadomości. Zjawiska *myślowe*, dostępne świadomości, są natomiast syntezą wrażeń i wyobrażeń (intuicji i pre-percepcji) uzależnioną od uwagi, pamięci, są rezultatem czynności apercepcyjnych intelektu. Świadomość intuicyjna występuje zawsze i stanowi podstawę życia psychicznego, ale tylko niekiedy — podczas zawieszenia funkcji intelektu — w stanach agnozji ujawnia się wyzwolona od intelektu i umożliwia predyskursywne poznanie noumenu. Z tych założeń wynikała krytyka *intelektualizmu*, próba sformułowania takiej metody, która miałaby ograniczać intelektualne deformacje. Ta metoda opierała się na założeniu, że najwyższą moc uzasadniającą ma możliwie najbardziej bezpośrednie doświadczenie i możliwie najbardziej wierny opis zawartości bezpośredniego doświadczenia.

Ta problematyka i rozwiązania wskazują na związek rozważań Abramowskiego z najistotniejszymi sporami teoretycznymi tamtego okresu (Brentano, James, Bergson, fenomenologia, neokantyzm). Stanowisko jego stanowiło fragment tej dyskusji, którą wówczas podejmowano i która prowadziła do istotnych przewartościowań w filozofii.

ZBIGNIEW SZAWARSKI

NOWY WSPANIAŁY HOMO SAPIENS

Człowiek tworzy sam siebie. IV Krajowa Konferencja Lekarzy i Humanistów. Gdańsk, 23—24 maja 1983. Gdańsk, KAW, 1985, 266. s.

Cenię sobie różnego rodzaju konferencje interdyscyplinarne. Nic tak nie pobudza intelektualnie jak radykalnie odmienny sposób myślenia, ostro postawiona teza, czy też ujmujące swą naiwnością szlachetne życzenia i postulaty. Kiedy zatem organizatorom IV kolejnej, organizowanej przez Towarzystwo Krzewienia Kultury Świeckiej Krajowej Konferencji Lekarzy i Humanistów udaje zgromadzić się ponad trzydzieści znakomitych niekiedy nazwisk, kiedy główne referaty wygłaszają uczeni tej miary, co prof. B. Kamiński, prof. T. M. Jaroszewski, prof. S. Koźłowski, prof. M. Kozakiewicz, czy prof. T. Natanson, a w dyskusji uczestniczy wielu luminarzy filozofii, medycyny i nauk społecznych, można mieć uzasadnioną nadzieję, że dorobek naukowy takiej konferencji będzie naprawdę znaczący. Tym bardziej, że hasłem konferencji była formuła *Człowiek tworzy sam siebie* — formuła niezwykle wieloznaczna, kontrowersyjna, ale też niezwykle inspirująca. Gdy ukazały się ostatnio drukiem materiały konferencji, przestudiowałem je jednym tchem i wyznać muszę, że wcale obecnie nie żałuję, że nie udało mi się (mimo zaproszenia) brać w niej udziału.

Osobliwa to bowiem książka. Mimo że wielu autorów mniej lub bardziej bezkrytycznie rozważa wszelkie możliwe aspekty tworzenia człowieka, to jednak nikt z uczestników nie odważył się podjąć zarysowanej wyraźnie przez prof. T. Kielanowskiego we *Wprowadzeniu* kwestii fundamentalnej: jeżeli nauka współczesna stwarza coraz to nowe, coraz to doskonalsze metody tworzenia człowieka i środowiska ludzkiego, to czy powinniśmy i w jaki sposób powinniśmy użyć tych narzędzi. Jeżeli opanowaliśmy np. techniki inżynierii genetycznej i stoimy na progu klonowania człowieka, czy i jak dalece powinniśmy się posłużyć tymi technikami w celu stworzenia **Nowego wspaniałego Homo Sapiens**? Jeśli nauki chemiczne, a w szczególności medycyna ortomolekularna stoją na progu odkrycia nowych substancji, dzięki którym będzie można dowolnie

łatwo sterować naszymi emocjami i zachowaniem, to jak powinno wyglądać racjonalne wykorzystanie tych możliwości przez człowieka? Czy mogąc uszczęśliwić Syzyfa taką pigułką szczęścia powinnniśmy to uczynić, a wiadomo, że w żaden sposób nie zmniejszy to absurdalności jego pracy? Wspaniałe, nieprawdopodobne wręcz osiągnięcia medycyny współczesnej, które po raz pierwszy w historii ludzkości pozwalają nam mówić o tworzeniu człowieka w sensie dosłownym — ab *ovo et in vitro* — stanowią wyzwanie dla całej naszej tradycji moralnej, a także dla większości tradycyjnych zaleceń etyki medycznej. Wydawało się więc, że kiedy uda się zebrać w jednym miejscu kilkudziesięciu znakomitych lekarzy i wytrawnych humanistów, to po prostu ciężar gatunkowy samych problemów sprawi, że nie będzie się można oderwać od książki. A jednak książka budzi rozczarowanie.

Myślę, że zasadniczą przyczyną tego jest niedostatek refleksji filozoficznej. Wprawdzie filozofię reprezentuje w recenzowanym tomie wielu, a być może nawet większość autorów, to jednak filozofują oni niejako z boku i nie na temat, powtarzając w wielu wypadkach myśli gdzie indziej już ogłoszone. Można oczywiście prowadzić uczone dywagacje, czy i w jakiej mierze człowiek tworzy sam siebie, swe własne zdrowie lub chorobę albo sens życia; można analizować relację pomiędzy jednostką a gatunkiem, gatunkiem a przyrodą, badając co sprzyja a co przeszkadza jednostkowej lub gatunkowej autokreacji. Są to jednak w istocie rzeczy problemy trywialne, leżące na uboczu wielkich moralnych problemów tworzonych przez współczesną medycynę i nauki o życiu. Kiedy lekarze mają wreszcie okazję porozmawiać z filozofami i powiadają, tak jak to czyni prof. Kielanowski: Panowie, fakty są takie a takie. Zmierzamy w takim kierunku. Co powinniśmy uczynić?, to jest rzeczą niewłaściwą, jeśli jedyną odpowiedzią ze strony filozofów jest ucieczka w futurologię (*odkrycia z zakresu neurofizjologii czy biochemii odsłaniają nowe horyzonty... i mogą rzucić nowe światło na wpływ życia psychicznego człowieka na stan jego organizmu*; s. 25, 27), w jałowe spekulacje (*sens życia tkwi w życiu*; s. 41), czy też w trywialne moralizowanie (s. 222—227). Jasne jest, że sytuacja filozofa jest w tym wypadku wyjątkowo zła, jako że dla czegoś mielibyśmy właśnie od filozofów oczekiwać odpowiedzi na dręczące lekarzy pytania. Wydaje mi się jednak, że elementarnym obowiązkiem filozofów jest przede wszystkim zrozumieć problem i przedstawić go możliwie jasno i wyraźnie, ukazując możliwe źródła nieporozumień, błędy w argumentacji, czy niedostatek logiki. To właśnie filozofowie powinni tworzyć ów wspólny język, który pozwoli porozumieć się specjalistom różnych dyscyplin naukowych którzy po swojemu mniej lub bardziej efektywnie — bo nie jest to w końcu ich specjalność — próbują przedstawić swoje filozoficzne i moralne niepokoje.

Przyznam, że w recenzowanym tomie największe wrażenie zrobiły na mnie teksty przedstawiające i komentujące fakty — teksty prof. Kamińskiego, Kozakiewicza, Ziemiańskiego, przejmujący artykuł o narkomanii J. Fiałkiewicza i A. Kiedrzyńskiego i kilka innych pomniejszych wypowiedzi. Z przykrością natomiast czytało mi się niektóre napuszone i de facto puste wypowiedzi filozofów. To prawda, że z racji przygotowania zawodowego filozofowie mają ogromną łatwość mówienia o niczym. Ale kiedy rzeczywiście dyskutuje się sprawy poważne — a taką jest właśnie kwestia możliwości i sposobu istnienia naszego gatunku — powinniśmy chyba bardziej zwracać uwagę na formę i treść naszych wypowiedzi. Postulat *trzeba tworzyć takie warunki życia ludzkiego, by człowiek samodzielnie mógł przezwyciężyć rozliczne przeszkody* (s. 150) wydaje mi się w naszych warunkach niegodny filozofa. Czyżby naprawdę żyło nam się zbyt łatwo?

Drugim istotnym mankamentem książki jest niedostatek refleksji moralnej. Wprawdzie w książce sporo jest wypowiedzi, w których postuluje się to czy owo lub wyraża takie lub inne poglądy moralne, to jednak nie jest to jeszcze *refleksja moralna*. Weźmy np. interesujący artykuł doc. Karola Toeplitza, jeden z nielicznych w tomie tekstów, w którym rozważa się kwestie naprawdę ważne: jeśli medycyna współczesna daje nam realne możliwości świadomej troski o jakość naszego biologicznego życia, to czy i jak powinniśmy je wykorzystywać? Czy wolno nam w imię jakości życia przyszłych pokoleń stosować pewne pozytywne techniki eugeniczne, czy też powinniśmy ograniczyć się jedynie do eugeniki negatywnej, tzn. zapobiegać rodzeniu się dzieci obciążonych głębokimi defektami genetycznymi. Jest to naprawdę ważny i bardzo trudny problem moralny i dobrze się stało, że autor zdecydował się go przedstawić tak świetnemu gremium. Ale w toku swych wywodów Toeplitz stwierdza nagle: *Uważam, że dokonywanie zabiegu (przerywania ciąży — Z. S.) tylko ze względu na niepożądaną przez rodziców płć dziecka powinno być zakazane moralnie i prawnie, stając się normą deontologiczną* (s. 118) i proponuje uzupełnienie Kodeksu Deontologicznego PTL normą: *Należy prawnie zakazać i moralnie potępić dokonywanie abortu (czy wywoływanie przedwczesnego porodu), jeśli jedynym jego motywem miałyby być niepożądana, choćby przez jedno z rodziców, płć dziecka* (s. 120). Pomijam formalną osobliwość tej formuły, jako że nie wiadomo, do kogo jest adresowana i jak w praktyce winna być przez PTL egzekwowana, interesuje mnie natomiast jej kontekst moralny. Trzykrotnie przeczytałem wypowiedź autora i nie znalazłem w niej ani jasno wyrażonego stosunku do przerywania ciąży w ogóle, ani też najmniejszego uzasadnienia zgłoszonego przezeń postulatu. Jeśli akceptuje się przerywanie ciąży ze względów

medycznych (a takie można by odnieść wrażenie z lektury wypowiedzi Toeplitza), to dlaczego nie miałoby się uczynić tego samego ze względów społecznych? W wielu krajach, zwłaszcza Trzeciego Świata, pragnienie posiadania syna jest przecież istotnym względem społecznym. Fakt, że Karol Toeplitz jest przekonany, że płęć dziecka nie jest żadną podstawą do przerywania ciąży, nie jest żadnym argumentem w sytuacji, gdy Peter Singer, profesor Monash University w Australii nie widzi w tym nic zdrożnego¹. Dlaczego mielibyśmy w tym wypadku bardziej wierzyć filozofowi z Gdańska niż z Melbourne lub na odwrót? Argument odwołujący się do autorytetu (także i własnego) nie jest w istocie rzeczy żadnym argumentem moralnym.

Pożytki dydaktyczne tej książki wydają mi się więc wielce dwuznaczne. Dobrze oczywiście będzie, jeśli czytelnik przeczyta wspomniany (znakomity) artykuł M. Kozakiewicza (drukowany zresztą, co stwierdza lojalnie autor w *Kwartalniku Pedagogicznym*), interesujące studium K. J. Broziego o autokreacji, czy inne cytowane wyżej referaty i wystąpienia przedstawicieli nauk medycznych. Ale książka ta ma jeszcze jedną, niezamierzoną rzecz jasna przez wydawców zaletę: stanowi mianowicie zbiór efektownych przykładów dobrego i złego stylu filozofowania. Znakomicie nadaje się więc jako ilustracja na ćwiczenia lub pracę seminaryjną na ten właśnie temat.

¹ P. Singer: *Practical Ethics*. Cambridge 1979.

JANUSZ DOBIESZEWSKI

SESJA NAUKOWA PAN W 100 ROCZNICĘ URODZIN TADEUSZA KOTARBIŃSKIEGO

100 rocznica urodzin Tadeusza Kotarbińskiego nie spowodowała jakiegoś szczególnego wzrostu zainteresowania jego dziełem i osobą. Nie spowodowała, ponieważ osoba i dzieło Tadeusza Kotarbińskiego jest czymś stale obecnym, i to nie tylko wśród filozofów i na obszarze filozofii. Jest to stała obecność i trwała pozycja w najszerzej rozumianej kulturze. I dzieje się tak nie tylko w związku z niewielkim okresem czasu, jaki upłynął od ukazania się nekrologów o śmierci T. Kotarbińskiego, nie tylko za sprawą rozlicznej rzeszy jego bezpośrednich uczniów. Jest to nade wszystko rezultat jego dzieł teoretycznych, oryginalnych i stale inspirujących koncepcji filozoficznych, logicznych, metodologicznych i etycznych; jego osobistego wpływu na kształt polskiej nauki, znaczenia jego osobowości w polskiej kulturze.

Powyższe stwierdzenia należą do stałego wątku wszystkich uroczystych i okolicznościowych imprez z okazji 100 rocznicy urodzin Tadeusza Kotarbińskiego, co wikła te uroczystości w pewien paradoks. Im szczególnie chcą uczcić pamięć T. Kotarbińskiego, tym silniej muszą podkreślać własną „nieszczegółność”, nie-wyjątkowość; im mocniej chcą podkreślić znaczenie jego osoby i dzieła, tym skromniej muszą się odnosić do własnego znaczenia. Uroczystości te nie mają więc jakiegoś nowego znaczenia jakościowego, nie oznaczają jakiegoś przełomu, ale są — by tak rzec — koncentracją, intensyfikacją ilościową.

Jedną z tych uroczystości z okazji 100 rocznicy urodzin Tadeusza Kotarbińskiego była sesja naukowa zorganizowana przez Prezydium Polskiej Akademii Nauk. Odbyła się 19 maja 1986 r. w Pałacu Staszica. Podzielić by ją można na cztery części:

1. Otwierające wystąpienie prezesa PAN prof. Jana Kostrzewskiego.

2. Referaty:

- prof. Jerzy Kmita: *Kotarbiński jako filozof*;
- prof. Marek Fritzhand: *Trwałe wartości w twórczości etycznej Kotarbińskiego*;
- prof. Tadeusz Pszczołowski: *Prakseologia T. Kotarbińskiego*.

3. Wspomnienia o T. Kotarbińskim z różnych okresów jego życia, którymi podzielili się profesorowie: Henryk Jabłoński, Jan Szczepański, Bogdan Suchodolski i Wojciech Gasparski.

4. Wystąpienie prof. Janiny Kotarbińskiej.

Warto przytoczyć słowa T. Kotarbińskiego, które — stanowiąc centralny element dekoracji sali obrad — stanowiły jakby jej motto: *Trzeba tak przerobić ustrój świata, aby obawa ludów przed ludami straciła swoją zasadność.*

Obecnie postaramy się przedstawić nieco dokładniej — i według określonych wyżej punktów — przebieg sesji.

Otwierając sesję prof. Kostrzewski podkreślił bezpośredni wpływ T. Kotarbińskiego na kulturę i świadomość narodową oraz trwale oddziaływanie jego myśli poprzez dzieła i uczniów. Myśli, która wyrasta z tradycji szkoły lwowsko-warszawskiej i charakteryzuje się precyzją analiz oraz jasnym stawianiem problemów, inaczej: poprawnością w rozumowaniu i wypowiedziach. Dzieła Kotarbińskiego mają charakter oryginalny i pionierski, a syntetycznym określeniem zawartego w nich stanowiska byłby materializm, racjonalizm i altruizm. Po przypomnieniu długiej i bogatej drogi życiowej T. Kotarbińskiego prof. Kostrzewski mówił o odpowiedzialności, uwadze i zaangażowaniu, z jakim pełnił on liczne funkcje naukowe i społeczne, o jego patriotyzmie, o teoretycznej i praktycznej życzliwości wobec marksizmu. Styl życia T. Kotarbińskiego, któremu przyświecały ideały opiekuństwa i pomocy bliźnim był pełną realizacją jego koncepcji teoretycznych i moralnych. Jego ogromnemu autorytetowi intelektualnemu towarzyszył więc nieodłącznie autorytet moralny.

Pierwszy referat wygłosił prof. Jerzy Kmita. Główna teza referatu brzmiała, iż reizm nie może być uważany za najpełniejsze i ostateczne stanowisko teoretyczne T. Kotarbińskiego. Zazwyczaj uznaje się stanowisko reistyczne za oryginalny system Kotarbińskiego i utożsamia się go z konkretyzmem, co według mówcy przesłania ewolucję myśli Kotarbińskiego, która stanowi istotę jego osobowości intelektualnej.

Stanowisko reistyczne najpełniej wyrażone zostało przez Kotarbińskiego w *Elementach teorii poznania, logiki i metodologii* z roku 1929. Jest to stanowisko ontologiczne: istnieją rzeczy i ciała i tylko takie zdania mogą być rozstrzygane, które rzeczy identyfikują z rzeczami, porównują rzeczy, uogólniają związki zachodzące między nimi. Pojawia się problem zdań nie podpadających pod język reistyczny. Zdania takie mogą być uznane, jeśli można je równoważnie przekształcić w zdania języka reistycznego. Odgrywają one rolę użytecznych skrótów zdań języka reistycznego i są w pełni, choć pośrednio, sensowne. Jeśli natomiast wobec

jakiegoś zdania nie da się procedury tej zastosować, to musi być ono uznane za nonsens. Stanowisko reistyczne prowadzi jednak do istotnej trudności, na co zwrócił uwagę K. Ajdukiewicz. Skoro w języku reistycznym nie sposób mówić o uniwersaliach, to tym samym nie mogą być one w tym języku zanegowane.

W tym miejscu—mówił dalej prof. Kmita — ujawnia się w pełni antydogmatyzm osobowości intelektualnej Kotarbińskiego: przekształca on swoje stanowisko, jeśli wysunięte zostały racje przeciw niemu. Kotarbiński przechodzi od reizmu do konkretyzmu, który — jak sam pisał — jest tylko programem. Stanowisko konkretystyczne nie formułuje stwierdzeń o rzeczywistości, jest projektem sądów o świecie, odwołuje się również do argumentów pozaontologicznych:

- racji prakseologiczno-metodologicznych, postulujących ujmowanie świata w sposób najwydajniejszy dla skuteczności działania;

- racji etycznych, głoszących powinność działania, świadomego przyjmowania przekonań, tolerancji, dialogowości.

W oparciu o te racje należy reformować program humanistyczny.

Konkretyzm nie jest negacją dotychczasowych teorii Kotarbińskiego, podstawowy człon jego stanowiska zostaje zachowany. Jest to wręcz wzmocnienie głównych założeń jego myśli, co widać wyraźnie w przypadku koncepcji zdań psychologicznych, stanowiącej szczególnie oryginalną część myśli Kotarbińskiego, a znajdującej pełną możliwość realizacji właśnie w konkretyźmie.

Normatywizm ontologiczny zostaje odrzucony na rzecz programu prakseologiczno-metodologicznego, co można określić także jako znakomite wyczulenie Kotarbińskiego na ducha czasu: uchwytowanie tendencji rozwojowych w filozofii, zasadniczych problemów epoki, otwartość wobec prowadzonych badań i dyskusji, syntetyczność myślenia. Widać to również wyraźnie w jak najbardziej współczesnym programie nauki. Kotarbiński świadomy jest jej ograniczeń, co jednak nie może, według niego, prowadzić do kapitulancja, do uznania antyracjonalizmu. Zniewolenie polega właśnie na uleganiu irracjonalności, emocjonalności; racjonalizm pozostaje stałą powinnością uczonego. Konkretyzm potrafi owoćnie pokazać rolę nauki w ramach szerszej całości prakseologiczno-etycznej, owocniej niż wszelkie wersje irracjonalizmu jak i zamknięty już, wypalony neopozytywizm.

Referat prof. Fritzhandy dotyczył koncepcji etycznej Kotarbińskiego. Jest to przede wszystkim system etyki normatywnej, który stworzony został w czasach wyjątkowo niesprzyjających dla normatywizmu i co stanowi o wyrazistości, oryginalności myśli Kotarbińskiego. Etyka ta pozbawiona jest arbitralności, opiera się na współpracy autora z czytelnikiem. Kotarbiński ujmuje swe koncepcje jako

hipotezy robocze, poszukiwania, a nie twierdzenia. Bezpośrednią tego konsekwencją jest społeczne zaangażowanie tej etyki. Kotarbiński jest moralistą skierującym jednostkę w stronę otoczenia.

Etyka Kotarbińskiego składa się z trzech działów: nauki o szczęściu, prakseologii i etyki normatywnej. Działy te są ściśle ze sobą powiązane i na przykład prakseologia to nie po prostu teoria skuteczności, osiągania celów, ale teoria osiągania celów godnych. Jest to etyka niezależna od religii, od filozofii (od stanowiska filozoficznego), od czegoś innego niż sumienie. Opiera się natomiast na oczywistości serca, głosie sumienia. Niesłuszne byłoby jednak ujmowanie sumienia jako trwałej dyspozycji, naturalnie danego zmysłu bezpośredniej oceny wartości. Głos sumienia ma pochodzenie społeczno-historyczne, może wydawać się zmysłem, gdyż ma siłę zmysłów, nie jest natomiast — tak jak zmysły — wrodzoną dyspozycją. Dlatego też sumienie może być ograniczone, niejasne, wymaga mistrza, którym jest rozum.

Niezależność etyki Kotarbińskiego opiera się na odwołaniu do najprostszych, elementarnych przekonań wspólnych wszystkim epokom. Te niezmienniki nie są ufundowane na metafizycznym bycie, ale na strukturze stałego odnoszenia się człowieka do świata. Niezależność etyki od religii nie oznacza odrzucenia treści, postulatów moralnych etyki religijnej. Wartości ewangeliczne wyrażają ów trwały stosunek człowieka do świata i odgrywają ogromną rolę w etyce Kotarbińskiego.

Etyka Kotarbińskiego — mówił dalej prof. Fritzhand — nie jest etyką doktrynerską, narzucającą, lecz raczej chroniącą w imię rozwoju samodzielności. Człowiek moralny nie ma obowiązku uszczęśliwiania bliźnich, ale chronienia ich przed nieszczęściem. Etyka ta godna jest najpowszechniejszej aprobaty albowiem próbuje dać orientację moralną w określonym *tu i teraz*, formułować dla niego hierarchię celów i trzeźwe drogi ich osiągnięcia.

Marksiści traktowali początkowo etykę Kotarbińskiego jako „rywala” później pojawiają się jednak coraz wyraźniejsze przejawy akceptacji, co związane jest ze wzrostem w marksizmie roli etyki *porządnego człowieka*, uznawanej za konieczną, choć niewystarczającą dla ukazania miejsca i działania człowieka w świecie.

Ostatni referat, poświęcony prakseologii Tadeusza Kotarbińskiego, wygłosił prof. T. Pszczołowski. Prakseologia jest filozofią czynu, a także logiką działania. Kotarbiński umieszczał ją w szerszej sferze etyki. Dobra robota poprzedzona być musi dobrym przygotowaniem. Stąd istotna rola rozważań metaprakseologicznych, otwartość na inne dyscypliny naukowe. Idea prakseologii w sposób ścisły, organiczny wyprowadza z siebie program jej wdrożenia i prowadzi nie tylko do

współpracy (kooperacji pozytywnej), ale również do walki (kooperacji negatywnej).

Prakseologia w krótkim okresie czasu zrobiła wielką karierę teoretyczną i praktyczną. Jest szeroko wykorzystywana w naukach szczegółowych, jak choćby: teoria organizacji, nauki wojskowe, ekonomia, psychologia, socjologia (socjotechnika).

Tadeusz Kotarbiński był jako osoba, pełnym wcieleniem swej idei sprawnego działania i warto tu przypomnieć takie jego cechy jak: dokładność myślenia, nie unikanie działań, unikanie błędów (szczególnie nienaprawialnych), szacunek dla czasu swojego i innych.

W następnej części sesji uczestnicy wysłuchali wspomnień o Tadeuszu Kotarbińskim. Prof. Henryk Jabłoński mówił o okresie swej współpracy z Tadeuszem Kotarbińskim we władzach Polskiej Akademii Nauk. Wybór Tadeusza Kotarbińskiego na prezesa PAN w roku 1957 był czymś oczywistym i powszechnie akceptowanym. Swoją funkcję pełnił on z ogromną odpowiedzialnością, akcentując przede wszystkim konieczność przystąpienia do pracy pozytywnej po okresie krytyki w latach 1956-57 oraz rygorystycznie przestrzegając praworządności funkcjonowania PAN.

Jedną z najważniejszych spraw tego okresu było określenie przez Kotarbińskiego swego stosunku do marksizmu. Dotychczas zachowywał milczenie wobec nadgorliwych krytyk jego stanowiska ze strony marksistów. W przemówieniu w roku 1959 przedstawił najpierw Kotarbiński podstawowe walory marksizmu:

- przeciwstawienie się przesądom światopoglądowym,
- pełna akceptacja osiągnięć nauki,
- koncepcja dwoistości przyrodniczo-społecznej człowieka,
- ukazanie procesów rozwoju kultury,
- ukazanie możliwości wydobycia się ludzkości ze stanu biedy i niesprawiedliwości.

Dopiero po takim określeniu marksizmu poruszył T. Kotarbiński sprawę dusznej atmosfery intelektualnej lat pięćdziesiątych. Znakomitą pointę stosunku Kotarbińskiego do marksizmu stanowić mogą jego słowa, iż kto usilnie dąży do prawdy zbliża się do marksizmu, kto natomiast usilnie dąży do marksizmu dochodzi w końcu do fałszu.

Czymś oczywistym było dla Tadeusza Kotarbińskiego społeczne zaangażowanie nauki, jej uczestnictwo w budowie kraju.

Wspomnienie prof. Jana Szczepańskiego dotyczyło okresu organizowania i pełnienia przez Kotarbińskiego funkcji rektora Uniwersytetu Łódzkiego. Tworzenie tej uczelni nie było nawet tworzeniem z nicości, ale z chaosu, pełnym oporów, przeszkód, z ciągle obecną

materiałną i psychiczną spuścizną wojny. Praca naukowa i dydaktyczna ciągle była powiązana z walką polityczną toczącą się w kraju. Okres ten stanowił dla Kotarbińskiego jakby test jego etyki i ideału opiekuna społecznego, który znajdował wówczas wyraz w ideale uporczywego tworzenia, wykorzystywania wszelkich środków dla odbudowy nauki, kraju, świadomości narodu. Uniwersytet Łódzki poszukiwał swego miejsca w strukturze miasta, spotykał się z naturalnym wówczas oporem wobec ciągłych postulatów mieszkaniowych i materialnych, jak i nieufnością dotychczasowych środowisk nauczycielskich miasta obawiających się pomniejszenia ich roli i autorytetu.

Prof. Suchodolski mówił o latach dwudziestych, gdy Kotarbiński był „tylko” profesorem. Prowadził wówczas seminarium dotyczące problemu przyczyny, który to problem wydawał się ówczesnym studentom banalny, płaski, pozbawiony prawdziwej filozoficzności. Metoda prowadzenia Kotarbińskiego polegała na ukazywaniu nie podejrzewanych na pierwszy rzut oka pytań, niejasności, wręcz gęstwiny problemów wiążących się z kwestią przyczyny. Doprowadziwszy rozważania do stanu całkowitego zaplątania, jakby nierozstrzygalności wskazywał następnie pojęcie, ideę stanowiącą wyjście, oświeclającą mrok i porządkującą chaos myśli. Z kolei jednak stawiał pytania, określał wątpliwości wobec owej „deski ratunku” wyjście okazywało się niby-wyjściem. Pojęcie, o które pytano prowadziło do następnego pojęcia. Idea przyczyny przechodziła w ideę działania, ta w ideę odpowiedzialności.

Kotarbiński pokazywał — może wbrew nadziejom studentów rozpoczynających swą przygodę z filozofią — że filozofia to nie wielkie systemy, ale myślenie wnikające możliwie najgłębiej w sprawy nawet najprostsze.

Prof. Gasparski mówił z ogromnym osobistym zaangażowaniem o roli T. Kotarbińskiego dla pokolenia *Po prostu*. Kotarbiński otworzył filozofię przed niefilozofami, przed ludźmi poszukującymi odpowiedzi na problemy bieżące, pytania o swoje miejsce w świecie. Otworzył również filozofię przed ludźmi związanymi z techniką. Pokazywał filozoficzność tego, co na pozór niefilozoficzne, a co okazywało się w rezultacie ściśle związane z ludzką odpowiedzialnością moralną, sumieniem.

Na zakończenie głos zabrała prof. Janina Kotarbińska. Mówiła, iż ukazywana na sesji osobowość intelektualna, naukowa, społeczna, dydaktyczna Tadeusza Kotarbińskiego w pełni znajdowała potwierdzenie także w codzienności, życiu prywatnym. Był człowiekiem o wielkiej intensywności i zakresie myśli, młodzieńczej żywości zainteresowań, miłującym sztuki piękne, zwłaszcza muzykę i poezję, człowiekiem o wielkiej wrażliwości moralnej i odwadze cywilnej.

ANDRZEJ KSIĄŻEK

SPOTKANIE ZORGANIZOWANE PRZEZ POLSKIE TOWARZYSTWO
FILOZOFICZNE W 100-LECIE URODZIN PROF.
WŁADYSŁAWA TATARKIEWICZA

15 marca 1986 r. w Uniwersytecie Warszawskim, w sali Brudzińskiego z okazji 100 rocznicy urodzin Władysława Tatarkiewicza, odbyło się uroczyste spotkanie Jego uczniów, profesorów: Jana Białostockiego, Bronisława Dembowskiego, Alicji Kuczyńskiej, Jerzego Pelca. Spotkaniu przewodniczył profesor Klemens Szaniawski. Audytorium Brudzińskiego w Pałacu Kazimierzowskim dosłownie wypełnili po brzegi wykładowcy i studenci. Nie bez powodu mówię po brzegi, ponieważ miejsca w sali zabrakło i niestety duża część słuchaczy zmuszona była uczestniczyć w spotkaniu stojąc już na korytarzu. Uczniowie Profesora Tatarkiewicza, ci którzy byli Jego asystentami, którzy byli z Nim związani naukowo i osobowościowo, mówili o Jego życiu i o Jego nauce.

Jako pierwszy wystąpił Jerzy Pelc, który podzielił się ze słuchaczami swoimi wspomnieniami o Profesorze. Profesor Tatarkiewicz — stwierdził mówca — należy do grona wielkich humanistów naszych czasów.

Jan Białostocki przedstawił słuchaczom Profesora Tatarkiewicza jako historyka sztuki. Jako historyk sztuki Tatarkiewicz opisał szczegółowo historię warszawskich Łazienek, rekonstruując powstawanie budowli. Ustalił między innymi, że pałac na wodzie nie był budowany na nowo, lecz miał poprzednika w postaci Łazienki, którą dla Stanisława Lubomirskiego zbudował w XVIII wieku Tylman z Gameren. Zwrócił uwagę na grupę kościołów z początku XVIII w., którą rozdzielił na typ lubelski i typ kaliski. Ale jak sam stwierdził, sztuka ta nie była dla niego celem samym w sobie, zmierzając ku estetyce, po drodze rozwiązywał problemy historii sztuki.

Estetykę autora *Dziejów sześciu pojęć*, przybliżyła słuchaczom Alicja Kuczyńska. W estetyce systematycznej Tatarkiewicz zajął się między innymi analizą pojęć jak: *piękno, sztuka, postawa estetyczna, twórczość, odtwórczość, forma*, ponieważ pojęcia te są niejasne i wielo-

znaczne w estetyce. Był zwolennikiem piękna w sztuce i wielbicielem sztuki klasycznej, której poświęcił wiele rozpraw i artykułów. W estetyce Profesor pozostał pluralistą uznając, że trudno przy pomocy jednej teorii estetycznej ujawnić wielość i niezwykłą złożoność zjawiska jakim jest sztuka.

Życie i nauka Profesora Tatarkiewicza, stwierdziła A. K u - czyńska to nierozdzielna jedność. W nauce zajmował się On pojęciami *prawdy*, *dobra* i *piękna*, natomiast w życiu wartości te urzeczywistniał, niejako *wyznawał* na co dzień.

Bronisław Dembowski opowiedział zebranym o swoich pierwszych kontaktach z Profesorem, następnie zaś ogólnie zaprezentował Jego filozofię. Filozofia Tatarkiewicza pozostaje pod wpływem pozytywizującej szkoły lwowsko-warszawskiej, filozofii lingwistycznej i brytyjskiej szkoły analitycznej. We wszystkich niemal zagadnieniach filozoficznych (estetycznych i etycznych również) autor *Drogi przez estetykę*, stosował analizy językowe, wyjaśniał i porządkował pojęcia. Tatarkiewicz uznawał, że wieloaspektowej i wielowarstwowej rzeczywistości odpowiada wielość, wielowarstwowość i wieloznaczność pojęć o niej. Tatarkiewicz, wychodząc z tych ontologicznych założeń, pracę swą jako filozof rozpoczynał od ścisłego określenia znaczenia używanego terminu, zakresu jego stosowalności oraz definicji. Ustalenie definicji jest zarazem wyborem określonej perspektywy. Próba klasyfikacji twórczości filozoficznej Tatarkiewicza nastrocza jednakże zdaniem D e m - bowskiego duże trudności, nie można jej bowiem jednoznacznie określić.

Po wystąpieniach uczniów Profesora, fragmenty Jego pism odczytał warszawski aktor Andrzej Szczepkowski.

Wkład Władysława Tatarkiewicza do nauki i kultury nie tylko polskiej jest znaczny i znaczący. Na Jego trzys tomowej *Historii Filozofii* wychowało się wiele pokoleń inteligencji polskiej. Monumentalna *Historia estetyki* to najbardziej znane dzieło poza granicami kraju, przetłumaczone na kilka języków, jest bez wątpienia najlepszym dziełem tego typu na rynku światowym. Inne dzieła Tatarkiewicza takie jak: *O szczęściu*, *Dzieje sześciu pojęć*, *Droga do filozofii* (częściowo), tłumaczone na języki obce, spełniają również rolę *ambasadorów* współczesnej nauki polskiej.

W tym roku mija nie tylko 100 lat od narodzin wybitnego filozofa, estetyka, etyka, historyka sztuki, historyka estetyki i historyka filozofii, ale również 5 lat od jego śmierci. W związku z tymi rocznicami Polskie Radio nadało kilka audycji poświęconych pamięci Filozofa. W czasopismach społeczno-kulturalnych, jak również w specjalistycznych czasopismach filozoficznych np. w *Studiach Filozoficznych*, ukazały się artykuły

omawiające twórczość naukową Tatarkiewicza, a także okolicznościowe wspomnienia uczniów, współpracowników i osób, które się z Nim bliżej zetknęły. Z kręgów uczniów Profesora zgłoszono wnioski, aby uczcić pamięć Tatarkiewicza, nadając jednej ze szkół warszawskich Jego imię.

Polskie Towarzystwo Filozoficzne dla uczczenia pamięci znakomitego Filozofa, w przeddzień rocznicy urodzin (Władysław Tatarkiewicz urodził się 4. IV. 1886 r.) zorganizowało uroczyste spotkanie.

Zakład Estetyki Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego dla uczczenia 100-lecia urodzin i 5-lecia śmierci Tatarkiewicza w dniach 19—23 sierpnia 1986 r. zorganizuje międzynarodową konferencję estetyków na temat: *Sztuka i wielkie systemy filozoficzne*. Przedmiotem konferencji są istotne i węzłowe problemy wzajemnych relacji sztuki i filozofii.

Obok referatów, komunikatów i dyskusji odbędą się spotkania z artystami; plastykami, reżyserami teatralnymi i filmowymi oraz pisarzami. Będzie to swoista konfrontacja teorii sztuki z praktyką sztuki, oraz teorii i praktyki sztuki z filozofią. Szczegółowe sprawozdanie z sesji przedstawimy w drugim numerze *Edukacji Filozoficznej*.

W różnych formach uczczenia rocznic urodzin i śmierci wybitnego myśliciela liczni rozmówcy podkreślali to, co powtarzali niejednokrotnie Jego uczniowie, ponadczasowy charakter Jego dzieł oraz pewne cechy osobowości takie jak: tolerancja i zrozumienie, które charakteryzowały wielkiego humanistę.

ZDZISŁAW MAJECKI

FILOZOFICZNE ASPEKTY EWOLUCJI. MIĘDZYNARODOWA
KONFERENCJA KRAJÓW SOCJALISTYCZNYCH,
KIELCE —AMELIÓWKA 12—14 MAJA 1986 R.

Konferencja została zorganizowana przez Międzywydziałowy Instytut Nauk Społeczno-Politycznych Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Kielcach przy wydatnej pomocy Centralnego Ośrodka Metodycznego w Warszawie. W konferencji uczestniczyli przedstawiciele następujących krajów: Bułgarii, Czechosłowacji, NRD, Rumunii, ZSRR i Polski oraz zostały nadesłane referaty z Węgier. W obradach konferencji brali udział przedstawiciele Akademii Nauk Czechosłowacji, NRD i ZSRR. Na podkreślenie zasługuje fakt, że konferencja była organizowana w ramach międzynarodowego programu badawczego *Biological Evolution*, którego głównym koordynatorem jest V. N o v a k z Czechosłowackiej Akademii Nauk. W toku obrad zostały rozpatrzone następujące problemy:

1. Dialektyka zmian ilościowych i jakościowych w biologii.
2. Problem związków części i całości ewolucji.
3. Kryteria postępu w ewolucji.
4. Rola przypadkowości i konieczności w ewolucji i dialektyka ich związków wzajemnych.

5. Socjobiologia a obiektywne podstawy etyki.

W referacie na temat *Poznanie i wykorzystanie ogólnych prawidłowości w badaniach biologicznych* V. N o v a k (Czechosłowacja) stwierdził, że każda gałąź wiedzy odkrywa szczegółowe, specyficzne dla danej dyscypliny i ogólne prawidłowości, które wyrażają najogólniejsze, zatem najistotniejsze stosunki rzeczywistości. Dlatego też, poznanie tych prawidłowości jest bardzo ważnym zadaniem nauki. Sformułowane na gruncie danej nauki szczegółowej prawo (np. w biologii prawo doboru naturalnego) jest odzwierciedleniem określonej prawidłowości, przy czym zakres prawa nie pokrywa się z zakresem określonej prawidłowości, a często może dotyczyć ono jednego z jej aspektów (np. prawo podwójnego przeczenia dotyczy tylko jednej strony zasady ewolucji). Ocena i sposób wykorzystania ogólnych praw jest powodem częstych nieporozumień między filozofami i przedstawicielami dyscyplin szczegółowych. Bardzo często filozofo-

wie nie potrafiały wykorzystać odkryć w naukach szczegółowych w procesie formowania najogólniejszych teorii bytu zaś przedstawiciele nauk konkretnych nie mogą powiązać odkrytych praw z kategoriami filozofii. Dlatego też, właściwe zrozumienie wzajemnego związku między szczegółowymi i ogólnymi prawami jest ważnym metodologicznym instrumentem w każdym badaniu naukowym i leży w dobrze pojętym interesie nauki w ogóle.

Ogólną problematykę poruszył N. Jordański (ZSRR) w referacie *Systemowa interpretacja a całościowy charakter organizmu w ewolucji*. Referent wyjaśnia, że systemowa interpretacja jest możliwa na bazie dwóch zasad metodologicznych — organicyzmu i intergracjonizmu. Organicyzm wyklucza możliwość sprowadzania całości do cech jej części i przeciwstawia się w tym względzie redukcjonizmowi, który skupia uwagę na właściwościach poszczególnych elementów, dopuszczając możliwość wyprowadzenia z nich cech całości. Intergracjonizm zajmuje w pewnym sensie stanowisko pośrednie między organicyzmem i redukcjonizmem. Intergracjonizm opierając się na redukcjonistycznych rezultatach badań właściwości elementów zakłada poznanie istoty integracji tych ostatnich w całościowy system.

Interesujące myśli zawierało wystąpienie A. Jaśka (Czechosłowacja), który dokonał analizy pojęć filozoficznego i biologicznego rozwoju. Problematyce wzajemnych związków dialektyki i ewolucji były poświęcone referaty R. Löthera (NRD) *Czynniki ewolucji a materialistyczna dialektyka*, A. Wiercińskiego (Polska) *Gładkie i katastroficzne przekształcenia systemów holonicznych*, D. Jefimowa (ZSRR) *Powstawanie nowej jakości w procesie ewolucji*, Z. Masinovský'ego (Czechosłowacja) *Dialektyka przypadkowości i konieczności w aspekcie pochodzenia życia*, W. Novotný'ego (Czechosłowacja) *Dialektyka części i całości w obrębie hierarchicznego systemu dymorfizmu płciowego szkieletu człowieka: podejście systemowo-ewolucyjne*, L. Belki (Czechosłowacja) *Problem postępu w ewolucji — krytyka kryteriów* oraz V. Csanyi'ego (Węgry) *O systemie pojęć autogenezy*. Zagadnieniami gnoseologii zajął się W. W i e l i k o w (Bułgaria) w referacie *Metoda przechodzenia od abstrakcji do konkretności i modele samoorganizacji w odniesieniu do powstania życia i ewolucji molekularnej*.

Pokaźna część referatów dotyczyła wzajemnych relacji między etyką i socjologią a naukami biologicznymi. Problem związku kultury z ewolucją rozważała A. Wiercińska (Polska) w referacie *Model zmienności przystosowawczej kultur*, która powiedziała, że kultury nie można utożsamiać ze społecznymi interakcjami, materialnymi skutkami ludzkiej działalności lub elementami otaczającego człowieka środowiska. Kultura w adaptacyjnym i ewolucyjnym ujęciu mieści się w pojęciu rozmaitych spo-

sobów adaptacji człowieka do otaczającego środowiska. Kultura jako adaptacyjny system jest podstawowym ekologicznym kryterium gatunkowej odmienności człowieka.

Na uwagę zasługuje referat W. Leonowicz (Czechosłowacja) *Problemy biologicznych przesłanek powstania społeczeństwa ludzkiego*. Autorka uważa, że konieczność przezwyciężania barier, połączenia wysiłków i znalezienia wspólnego języka między przyrodniczymi i humanistycznymi naukami uświadamia sobie coraz większe grono przyrodznawców. Tymczasem część przedstawicieli nauk społecznych sprzeciwia się *wkroczeniu* nauk przyrodniczych w tę sferę wiedzy absolutyzując zarówno specyfikę człowieka jako istoty socjalnej i rozumnej, jak i odmienność społeczeństwa ludzkiego, obwiniając przyrodznawców o tendencje redukcjonistyczne. Głównym argumentem jest stwierdzenie o nieprzekładalności praw społecznych na prawa biologiczne. Należy odnotować fakt, że w przeszłości biologia sama *bronila* się przy pomocy redukcjonizmu przed koneksjami z fizyką i chemią. I chociaż obecnie nikt nie ma zamiaru godzić się z tezą, że wszystkie procesy w żywym organizmie mogą być sprowadzone do procesów fizycznych i chemicznych, to nikt nie kwestionuje, iż na tej podstawie należy odrzucić możliwość wykorzystania fizycznych i chemicznych metod w procesie poznania istot żywych. Właśnie socjobiologia, konkluduje W. Leonowicz, jest najbardziej aktywnym wariantem *ingerencji* biologii w sferę będącą dotychczas domeną nauk społecznych.

T. W. Karsajewskaja (ZSRR) w swojej relacji na temat *Dialektyka czynników indywidualnych i ponadindywidualnych w biosocjalnej ewolucji człowieka* zajęła się rolą marksistowskiej koncepcji człowieka i zastosowaniem w oparciu o nią zasady historyczności i systemowości w badaniach nad dialektyką czynników indywidualnych i ponadindywidualnych w procesie determinacji biosocjalnej ewolucji człowieka, w dialektycznej jedności jego społecznych i biologicznych aspektów. Autorka dochodzi do wniosku, że rozszerzające i pogłębiające się w warunkach rewolucji naukowo-technicznej antropogenne oddziaływania społeczeństwa na środowisko człowieka i jego własną naturę, *wciągnęło* w sferę działalności ludzkiej wszystkie poziomy materii ożywionej i nieożywionej, spośród których dość znaczna ich część została przekształcona w sposób niekorzystny dla człowieka.

Pojawiało się wiele problemów wzajemnie ze sobą powiązanych: globalne zagrożenie życia ludzkiego związane z naruszeniem równowagi ekologicznej, akceleracja rozwoju młodego pokolenia, demograficzne starzenie się społeczeństwa, zmiana obrazu chorób ludzkości i inne. Wymienione zjawiska wywołują zmiany w biopsychicznym rozwoju współczesnych

ludzi i nasilają desynchronizację socjalnych i biologicznych aspektów na wczesnych i późnych etapach ontogenezy.

Problemy wzajemnych związków etyki i biologii oraz obiektywnych kryteriów wartości zostały omówione w referatach V. N o v a k a (Czechosłowacja) *Zasada socjogenezy — podstawa i kryterium etyki obiektywnej*, Z. Majeckiego (Polska) *Filozofia naturalizmu a problem wartości*, A. Doležala (Czechosłowacja) *Biologiczne i filogenetyczne przesłanki etyki lekarskiej*.

W sumie w toku obrad zostało wygłoszone 26 referatów, a do protokołu konferencji zgłoszono dalszych 8. Spotkanie biologów wykazujących zainteresowania filozoficzne i filozofów poszukujących oparcia w przyrodoznawstwie było pożyteczne z tego względu, że przyczyniło się do połączenia wysiłków w celu zbliżenia poglądów na kwestie interesujące obie strony oraz wniosło pewien wkład w kształtowanie metodologii przydatnej zarówno w naukach przyrodniczych, jak i społecznych. Ogólną ocenę konferencji pozostawiam jej uczestnikom, którzy zawarli ją w końcowym protokole: *Przebieg i rezultaty konferencji świadczą, że tego typu spotkania wnoszą nowe wartości do poszczególnych dyscyplin oraz sprzyjają integracji nauki. Dziękując organizatorom za przyjazną atmosferę i dobrą organizację, uważamy, że w przyszłości podobne spotkania powinny być organizowane w różnych krajach RWPG.*

WITOLD MACKIEWICZ

FILOZOFIA POKOJU

W dniach 7—9 czerwca 1986 r. w Jadwisinie odbyło się sympozjum na temat: *Poznawcze, kreacyjne i praktyczne możliwości nauk społecznych w rozwiązywaniu konfliktów i współtworzeniu ładu, uznania, sensu — prawdziwego pokoju w stosunkach krajowych i międzynarodowych*. Sympozjum to było już trzecim z kolei spotkaniem intelektualistów w ramach problemu badawczego, którym kieruje prof. dr Janusz Kuczyński (UW).

W trakcie obrad pierwszej sesji, której przewodniczył prof. dr Andrzej Werblan (Uniwersytet Śląski), referaty wygłosili: ks. prof. dr Helmut J u r o s, rektor ATK; prof. dr Bogdan Suchodolski, przewodniczący Rady Naukowej Zespołu Badawczego *Filozofia pokoju*.

Ks. prof. dr Helmut J u r o s mówił o koncepcji prawdy i pokoju w nauczaniu Jana Pawła II. W swoim ostatnim orędziu *Prawda — siłą pokoju*, papież stwierdził, że pokój jest wartością moralną, kategorią antropologiczno-etyczną, a dopiero potem polityczno-militarną. Był czas, że pokój ujmowano w takiej perspektywie aksjologicznej, to jest — tuż po zakończeniu drugiej wojny światowej. Niebawem jednak zaczęto odchodzić od koncepcji pokoju jako autentycznego doświadczenia moralnego, który (tak jak wojna), rodzi się w sercu, sumieniu i umyśle ludzkim. Pokój — stwierdził mówca — jest prawdą, tak jak wojna i przemoc — są fałszem. Pokój wymaga prawdy i szczerości, zaś człowiek jest tylko wówczas autentycznie wolny, gdy podporządkuje się prawdzie. Jakie jest kryterium prawdy o pokoju? Wypływa ono z prawdy o człowieku, z jego godności.

W dyskusji nad tym referatem pierwszy swoje wątpliwości zgłosił prof. dr Józef Lipiec (WSP Rzeszów), którego nie zadowolili zaprezentowana w wystąpieniu ks. J u r o s a — koncepcja prawdy. Prof. Lipca poparł prof. dr Andrzej Grzegorzczak (IFiS PAN), kwalifikując zarówno rozważania Jana Pawła II jak i słowa mówcy — jako kaznodziejstwo pozbawione kryteriów naukowej ścisłości. Co to znaczy — zapytał — że pokój jest prawdą, a wojna fałszem? So to jedynie metafory, a nie zdania naukowe. Można powiedzieć: prawda służy pokojowi, ale rodzi się pytanie *kiedy, w jakim sensie?* Bywa wszak, że prawda także pobudza do

agresji, toteż zdaniem prof. Grzegorzcyka — zaprezentowane wywody nie czynią postępu w rozważanej dziedzinie.

Korzystając z prawa głosu w dyskusji, zgłosiłem także własne zastrzeżenia. Wywód ks. prof. J u r o s a przez niego samego został zakwalifikowany jako rozważania metafizyczne. Natomiast życie, obok metafizyki, składa się z czegoś jeszcze, ze swojej fizyki obok jego poezji istnieje także jego proza, itd. Powstaje tu tradycyjny dylemat wzajemnego związku sprawczego między czystą myślą a działaniem, z którego owa myśl nie chce czerpać nauki. Mówca stwierdził, że chrześcijanin jest przepojony prawdą i pokój wypływa z prawdy o człowieku. Dlaczego więc narody chrześcijańskiej Europy, w przeszłości, obecnie ale i w przyszłości, zmierzają czy zmierzały na pola bitew pod sztandarami Kościoła i z modlitwą na ustach, by Bóg dał wiktorie? Czyżby w takich momentach dochodziło do jakiegoś paradoksu wiary? Byłoby głęboko naiwne gdyby sądzić, że od czasu nauk obecnego papieża świat chrześcijański zapragnie prawdy, która jest pokojem; Jan Paweł II jest spadkobiercą wielowiekowej tradycji humanizmu chrześcijańskiej Europy, której przyszłość będzie taka, jaka była jej przeszłość. Brak w zaprezentowanych rozważaniach jakiegokolwiek, pogłębionej czy pobieżnej, analizy źródeł agresji i wojny, nie tylko wszczynanych przez chrześcijan, ale także przez wyznawców innych religii czy niewierzących.

W obronie referenta wystąpili kolejno: ks. dziekan Kondziela (KUL), prof. Janusz Kuczyński oraz prof. dr Władysław S t r ó ż e w - ski. Ks. Kondziela stwierdził, że za koncepcją pozornie nienaukową Jana Pawła II — stoi określona teoria filozoficzna: człowieka, prawdy i sprawiedliwości. Z kolei prof. Kuczyński sugerował, że logika wywodu papieża jest podobna do tej, którą posługiwał się Heidegger: prawda ujawnia się w porządku ontycznym świata, a dopiero potem jest artykułowana w sensie klasycznym, arystotelesowskim. Odkrycie tego pierwszego porządku — jest zadaniem hermeneutyki i — zdaniem mówcy — taka procedura jest bliska marksizmowi. Smutne jest jednak w tekstach papieskich to, że mimo deklarowanej chęci dialogu, praktyka owego dialogu zmierza w całkiem przeciwnym kierunku. Natomiast prof. Stróżewski zaproponował swoistą redukcję fenomenologiczną: należy zapomnieć, że obecni na sali reprezentują różne formacje intelektualne, a wówczas, być może, zaczniemy mówić tym samym językiem.

Przedmiotem referatu prof. dr Bogdana Suchodolskiego było pytanie o wzajemny związek kultury oraz nauki i techniki. Mówca skonstatował, że obserwujemy wielki, społeczny kryzys zaufania do nauki i nigdy nie był on tak znaczny, jak obecnie. Nauka dzisiaj przynosi więcej kłopotów niż możliwości ich rozwiązania, co szczególnie widać w zakresie zapobiegania konfliktom: rady ekspertów na nic się nie przydają. Na

przykładzie Trzeciego Świata widać różnicę w organizowaniu życia przez naukę oraz przez kulturę. Nauki są uniwersalne, gdy kultury — lokalne i zróżnicowane. Tożsamość kultury lokalnej, tej w której się naptawdę żyje, jest zagrożona przez kosmopolityzm kategorii i wartości naukowych. Kultura jest nieustanną reinterpretacją wartości fundamentalnych, zaś nauka i technika — to pogoń za nowością i konsumpcją. Rodzi się nowa kultura *naukowa*, kultura pozorna, konsumpcyjna, zaś w głębi pozostają kultury plemienne, związane nie z konsumpcją a z wartościami duchowymi.

W polemice z prof. Suchodolskim prof. dr Seweryn Ż u r a - wieki (UW) stwierdził, że przecież każda nauka jest wykwarem kultury, ponadto nauka przyczyniała się i przyczynia — do wielu pozytywnych zjawisk. Czy kultury *naukowe* są skazane na zagładę? Warto przypomnieć uwagi Marksa o azjatyckim sposobie wytwarzania: czyżby — w pojęciu prof. Suchodolskiego — apologetyzacja kultur zacofanych miałaby być ratunkiem dla ludzkości? A może naszą szansą jest globalizacja stosunków międzyludzkich? To nie nauka jest winna, ale warunki społeczne, w których nauka istnieje. Rozważania Marksa o człowieku panującym i zdobywcym — są nadal aktualne.

Prof. Lipiec także zarzucił prof. Suchodolskiemu nadmierną schematyczność. Bywają przecież nauki, na czele z humanistycznymi, które są równie partykularne jak sfery kultury wskazane w referacie. Np. historyczne interpretacje tych samych wydarzeń, z punktu widzenia polskiego i tureckiego, są całkowicie odmienne. Ponadto kultury, to nie tylko różnorodność, ale także wspólnota: treści estetycznych, moralnych, itp. Toteż kultura może globalizować, a nauka — różnicować.

W podobnym duchu krytycznie o referacie prof. Suchodolskiego o wyrażał się prof. dr Stanisław Kozyr-Kowalski (UAM). Jego zdaniem, kryzys nauki nie zawsze i nie wszędzie jest taki sam. Żądania ludzi o bardziej skuteczną opiekę lekarską, o lepsze zaopatrzenie, sprawniejszą komunikację i budownictwo, oczekiwanie, że można odtruć środowisko naturalne — to są wyrazy rosnącego zaufania do nauki. Może warto się zastanowić, jakie warstwy społeczne tracą zaufanie do nauki, i jak to bywało w przeszłości? Kiedyś nauka była narzędziem w rękach klas panujących, posiadaczy, natomiast biedocie jawiła się jako siła wroga. Zmiana tego stanu rzeczy polega na tym, że dzisiaj nauka zagraża także bogatym; jest to kontynuacja starego procesu, tylko w nowych wymiarach.

Prof. Grzegorzczuk przypomniał, że prof. Suchodolski jest sam przedstawicielem nauki. Ponadto dzisiaj tak się dzieje, że nawet szarlatan i radiesteta — starają się uzyskać status naukowy. Krótko mówiąc, nie ma przeciwieństwa między kulturą i nauką.

Prof. dr Jan Danecki (UW) uznał, że słowa prof. Suchodolskiego zawierały jedynie wyzwanie wobec pewnego typu nauki, a nie było to wystąpienie przeciw nauce. Była to krytyka dominacji pewnego typu i źródeł wiedzy — kosztem innych. Toteż: do jakich źródeł wiedzy i doświadczenia winna sięgać filozofia pokoju — to jest właściwe pytanie. Można przed nauką postawić następujący problem: jak optymalizować pokój? — i wówczas nauka nie udzieli odpowiedzi, bo pokój to problem także pozanaukowy, a właściwie kulturowy i wieloaspektowy.

Odpowiadając na zarzuty, prof. Suchodolski wyjaśnił, że to jedynie przedmioty nauk są partykularne i szczególne, zaś nauka winna być jedna i uniwersalna. Można badać różne przedmioty (np. twórczość Szekspira i Goethego), ale nauka o nich winna tak samo obowiązywać Polaka, Francuza i Niemca. Jeśli nauka nie dorasta do wymogu uniwersalności, to jest wówczas *literaturą* w złym sensie. Prof. Suchodolski powtórzył pytanie swojego przedmówcy: jak nauka może służyć pokojowi? ale też — jak można dla tego celu pozyskać pozanaukowe obszary życia?

W podsumowaniu tej sesji prof. Werblan stwierdził, że nasza wiedza, to nasza historia. A nasza historia, to historia wojen, toteż posiadamy wiedzę o wojennym, walecznym istnieniu Europy, bo taka jest nasza przeszłość. Inną rzeczywistość — jedynie przeczuwamy, opatrujemy ją ornamentami, szlachetnymi hasłami, ale jej nie znamy. Świata bowiem nie da się skonstruować w jednolitych wymiarach: ani jako naukowociowe, jednolite uniwersum, ani jako anarchistyczną różnorodność. Co nas wobec tego czeka? Nie znamy odpowiedzi.

W ramach następnej sesji referaty wygłosili: ks. Joachim K o n - dziela, prof. Janusz Kuczyński i prof. Wacław Stróżewski. Kontynuując niektóre wypowiedzi, pierwszy mówca stwierdził, że nauka nie udzieli odpowiedzi na pytania o ostateczny sens życia. Ponadto: ilu uczonych pracuje na rzecz wojny, a ilu — na rzecz pokoju? Np. w USA — 70% potencjału przemysłowego jest wykorzystane na rzecz wojny (oświadczenie Episkopatu USA). Czy więc nauka może pomóc zinstytucjonalizować pokojowe sposoby rozwiązywania konfliktów? Zapewnienie pokoju stałoby się możliwe tylko wówczas, gdyby się udało wznieść ponad podziały polityczne — na platformę dialogu. Toteż rodzi się pytanie pod adresem Kościoła: nie — jak nauczać pokoju, ale co można zrobić na rzecz pokoju?

Prof. Kuczyński zauważył, że sytuacja filozofii na tle sytuacji świata — jest fatalna. Bezsilność filozofów i teoretyków jest totalna — wobec manipulacji praktyków i polityków. Natomiast sytuacja polityczna — jest coraz gorsza: aktualny jej trend prowadzi nieuchronnie do ka-

tastrofy. Stąd wniosek, że filozofia jest sposobem budowania pokoju bardziej skutecznym, niż zabiegi polityków i wojskowych.

We współczesnym świecie — stwierdził referent — o kluczowych rozstrzygnięciach nie decydują centra dyspozycyjne, ale dzieje się to na ich obrzeżach; obraz świata *wykluwa się* na obszarach pozornie słabych. Dlatego winniśmy mówić o współwystępowaniu formacji a nie o dominacji, co wyraźnie widać na przestrzeni ostatnich dwóch stuleci. Stąd wniosek: należy odrzucić analizy diachroniczne na rzecz synchronii i szukać dzisiaj rozsądnego, praktycznego rozwiązania. W wielu wyłaniających się możliwości: antagoniczność, konwergencja i komplementarność, jedynie ta ostatnia zasługuje na uznanie jako wzajemne dopełnianie się różnych rozwiązań systemowych. Zdaniem mówcy, dialog może łagodzić napięcia, ale nie jest **rozwiązaniem** problemów; musimy iść w kierunku uniwersalizmu.

Prof. Stróż ewski nawoływał do utopizmu stwierdzając, że każdy program utopijny pozostawiał jakiś ślad w świadomości. Alternatywą dnia dzisiejszego jest: pokój albo zagłada. Światu jest narzucana — bez sprzeciwu — określona koncepcja ideologii, a każda ideologia sprzęgnięta z siłą zagraża pokojowi. Przeto należałoby ideologom odebrać siłę, a sile — ideologię, a wówczas szybko okaże się, która ideologia jest oparta na autentycznych wartościach. Oddzielenie ideologii od siły — zdaniem mówcy — zapewniłoby autentyczny rozwój sfery duchowej.

Pod adresem referenta padło pytanie postawione przeze mnie, które poparł także prof. Grzegorzczuk: parafrazując Tomaszowy dowód z ruchu można przyjąć, że na jedną siłę może działać tylko inna siła, toteż musiałyby istnieć siła, która oddzieliłaby ideologię od siły, co w prostej linii — prowadzi do przemocy. Referent odparł, że można wskazać przykład, iż ideologia jest w stanie dobrowolnie zrezygnować ze swojej siły militarnej i takim przykładem może być historia Kościoła.

W ramach kolejnej sesji referaty wygłosili: prof. dr Józef Lipiec oraz dr Włodzimierz Lorenc (UW). Prof. Lipiec próbował wskazać trop w poszukiwaniu sensu świata, ale jedynie postawił wiele interesujących — w ocenie zebranych — pytań. Sens może, jak stwierdził referent, ujawnić się ze zrozumienia całości, lub z odniesienia układu niższego — do układu wyższego rzędu. Jeśli pragniemy rozpoznać sens Wszechświata, to problem polega na tym, że nie znamy układu wyższego rzędu, chyba, że byśmy przyjęli teorię o dualistycznym wymiarze istnienia. Dlatego, nie dysponując żadną perspektywą porównawczą, nie wiemy, czy nasza cywilizacja nie jest zbędnym i dziwaczym odpryskiem owego Wszechświata, wraz z mądrością filozoficzną na jego marginesie?

Dr Lorenc przeszedł rozważania Marksa i L u k a c s a na temat idealnych przesłanek, jako podstawy pokojowego współistnienia.

Jako kolejny mówca wystąpił prof. dr Józef Pajestka (PAN i Klub Rzymski). Stwierdził, że człowiek — na przestrzeni swoich dziejów — zaprezentował niezwykle umiejętności adaptacyjne w zróżnicowanych warunkach i tę swoją zdolność rozwija nadal. Niestety, zbliżamy się nieuchronnie do granicy wytrzymałości ekosfery, materialna penetracja świata może przynieść załamanie cywilizacyjne. Stąd pytanie: czy rodzaj ludzki, w swoich zasadniczych trendach rozwojowych, istnieje racjonalnie czy spontanicznie? Czy bogacenie się bogatych i ubożenie biednych — było racjonalnie antycypowane? Odpowiedź jest negatywna, bo nasza antycypacja przyszłości jest mizerna. W skali globu zaczynają dominować totalne koncepcje ekonomiczne, ale czy świat może się zdobyć na globalny racjonalizm — w miejsce partykularyzmów? Istnieje niewielka szansa na racjonalizację takich sfer świadomości jak postawy społeczno-moralne; kategorie moralne były zazwyczaj konstruowane w sposób pozaracjonalny i głoszone jako objawione.

W uzupełnieniu tego głosu prof. Lipiec skonstatował, że dotychczasowe wojny zwykle dla którejś ze stron dawały bilans dodatni i w tym sensie były *racjonalne*. Dzisiaj tego rodzaju oczekiwania są zawodne, bo perspektywa totalnego zagrożenia dosięga także owego *racjonalistę*, który niegdyś mógł liczyć, że się uchowa.

Jako mówca kolejnej sesji, prof. Grzegorzczak postulował, aby skutecznie oddziaływać na ludzką racjonalność, na przyjmowanie przez ludzi określonych, a nie dowolnych informacji. Autor tych słów ostrzegł przed tworzeniem partykularyzmów intelektualnych. Jego zdaniem, z wielu tradycji kulturowych należałoby wydobyć wartości wspólne i tworzyć kanony elementarnych prawd o kulturze ludzkiej, by zaszczerpić je w różnych kulturach celem wzajemnego porozumienia i zrozumienia. To stworzyłoby możliwość upowszechniania rozwiązań optymalnie korzystnych dla istnienia człowieka. Istnieje — w przekonaniu prof. Grzegorzczaka — pilna potrzeba zbudowania bazy intelektualnej dla porozumienia między kulturami i taka mogłaby być podstawa pokoju światowego.

Prof. Kozyr-Kowalski jako *głupie* nazwał te pomysły, wedle których należy wychowywać w oparciu o jeden model. Naiwne są nadzieje, że można głosić teorie — bez opatrzenia ich przymiotnikiem: socjologię w ogóle, filozofię w ogóle, itp. To byłoby wychowywanie imbecyli, ludzi nie potrafiących dokonać świadomego i odpowiedzialnego wyboru: to samo kładziono by im do głów w przedszkolu, to samo w rodzinie, w szkole, na uczelni, itd.

Odpowiadając na ten zarzut, prof. Grzegorzczak stwierdził: na pluralizm jest zgoda, ale jedynie w dyskusjach akademickich. Natomiast co by zrobił prof. Kozyr-Kowalski, gdyby jego studenci zaczęli się

bić w obronie pewnych poglądów? Zaczęłyby głosić uniwersalne hasło: *szanujcie się*. Pokój jest właśnie taką wartością uniwersalną.

Replikując, prof. Kozyr-Kowalski zapytał, dlaczego jego studenci mieliby się bić, ale z żalem stwierdzam, że nie mogłem śledzić tej interesującej wymiany poglądów, która — już podczas kolejnej przerwy w obradach — przeniosła się w kuluary.

Podczas Sympozjum głos zabierało jeszcze wielu mówców. Prof. dr Hanna Waśkiewicz (KUL) mówiła o chrześcijańskich koncepcjach pokoju, doc. dr Karol Bal (Uniwersytet Wrocławski) — o kantowskiej idei wiecznego pokoju, prof. dr Stanisław Kozyr-Kowalski o socjologicznej teorii współczesnych walk klasowych — w odniesieniu do teorii Marshalla, prof. Żurawicki o możliwości świadomego kreowania pokoju, prof. dr Mariusz Gulczyński — o kształtowaniu porozumień w Polsce, prof. dr Józef Borgosz — o alienacji techniczno-militarnej i odpodmiotowaniu wojny, oraz prof. dr Janusz Nauman (Centrum Podyplomowego Kształcenia Lekarzy) — o wpływie promieniowania na choroby nowotworowe. W ramach zamknięcia Sympozjum dokonano przeglądu stanowisk popierających i zwalczających ideę dialogu marksści-chrześcijanie w Polsce — na przykładzie najnowszych dyskusji prasowych.

Spotkanie intelektualistów różnych orientacji, jakie odbyło się w Jadwisinie, dostarczyło bogatego materiału poznawczo-porównawczego. Niniejsze sprawozdanie objęło jedynie fragmenty tych obrad; organizatorzy obiecali całość materiałów zawrzeć w osobnym wydawnictwie. Warto dodać, że spotkania takie będą kontynuowane — w ramach wieloletniego problemu badawczego. Zebrani zgłosili także ideę powołania w Warszawie Instytutu Pokoju, co pozwoliłoby zinstytucjonalizować wysiłki intelektualistów różnych orientacji, jak i pozostałych warstw społecznych — w ich dążeniach o pokój powszechny.

JACEK J. JADACKI

QUID EST VERITAS?
WYKŁADY PROFESORA P. T. GEACHA
W UNIWERSYTECIE WARSZAWSKIM

W semestrze letnim roku akademickiego 1984/85 w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego na zaproszenie Rektora U. W. prowadził zajęcia Piotr Tomasz G e a c h, profesor z Uniwersytetu w Leeds, członek Akademii Brytyjskiej. Spotkania odbywały się co tydzień, trwały trzy kwadranse i miały stały porządek. Najpierw prof. G e a c h wygłaszał (z pamięci) półgodzinny wykład. Każdy taki wykład zaczynał się (z wyjątkiem pierwszego) od krótkiego nawiązania do treści wykładu poprzedniego, a kończył się (z wyjątkiem ostatniego) zapowiedzią treści następnego. Trzeci kwadrans każdego spotkania poświęcony był całkowicie odpowiedziom na pytania i uwagi zgłaszane przez słuchaczy.

Prof. G e a c h wykładał po polsku: polszczyzną dobitną, elegancką; niekiedy trochę — archaizującą. Język polski jest co prawda *matczynym* językiem prof. G e a c h a (jego matka była bowiem z pochodzenia Polką), ale znajomości tego języka nie wyniósł z domu rodzinnego: nauczył się nim władać — samodzielnie.

Jedno tylko ze spotkań (12 kwietnia) było angielskojęzyczne: wypełnił je gościny wykład O *kłamstwie* Gertrudy Elżbiety Anscombe z Uniwersytetu w Cambridge, także członkini Akademii Brytyjskiej (jej praca o *Arystotelesie* została niedawno, w 1981 roku, wydana w tłumaczeniu Bohdana Chwedeńczuka — w zbiorze *Trzej filozofowie*).

Oto zawartość kolejnych wykładów¹.

Wykład pierwszy (21 lutego). 1. *Co to jest prawda?* Pytanie *Co to jest prawda?* zadał — jak wiadomo — Piłat Chrystusowi, ale nie uzyskał odpowiedzi... Prawo do użycia pewnego wyrażenia nie jest na ogół uzależnione od uprzedniego ścisłego zdefiniowania tego wyrażenia. Co więcej, rozpoczynanie rozważań od definiowania pojęć prowadzi do

¹ Zawartość wykładu czwartego została zrekonstruowana na podstawie relacji pośredniej; treści wykładu szóstego (z 29 marca) i dwunastego (z 17 marca) nie udało mi się odtworzyć.

błądu sokratesowego (regressus ad infinitum), definicja bowiem także składa się z wyrażań. Definiowanie zresztą nie jest jedynym, a czasem nie jest najlepszym sposobem uniknięcia ewentualnych nieporozumień.

2. *Zagadnienie usuwalności prawdy*. Niekiedy wyrażenie *prawda* można wyeliminować. Np. wypowiedź o strukturze *p*. *Prawda?* daje się zastąpić wypowiedzią o strukturze *Czy p?*. Ale w pewnych kontekstach słowa *prawda* nie da się usunąć. Można np. wiedzieć, że to, co napisał w pewnej książce jej autor, nie jest prawdą, a nie wiedzieć w ogóle, co ów autor tam twierdził.

3. *Podmiot prawdy*. Prawdziwość można orzec o zdaniu lub myśli. Zgodnie z tą tezą *F r e g e g o*, prawdziwość danej wypowiedzi bynajmniej nie zależy od tego, czy wypowiedź ta miała charakter asertoryczny, czy też nie. Założenia i przypuszczenia bywają prawdziwe, chociaż takiego charakteru nie mają. Prawdziwość alternatywy zależy od wartości jej członów, a żadnemu z nich przecież nie nadaje się charakteru asertorycznego, kiedy się uznaje całą tę alternatywę. Gdyby wartość logiczna wypowiedzi zależała od jej stwierdzenia, to nigdy nie można by przypisać wartości logicznej całej alternatywie.

Wykład drugi (1 marca). 1. *Wynikanie i sprzeczność*. Pojęcie wynikania logicznego nie daje się zredukować do pojęcia prawdy logicznej lub pojęcia konieczności logicznej. Wbrew *F r e g e m u*, który traktował reguły dedukcji jako eliminowalny środek zastępczy, logika nie może się obejść co najmniej bez reguły *modus ponens*. Odwrotnie: możliwa jest konstrukcja logiki bez aksjomatów — za pomocą samych reguł. Mylna też jest próba Strawsona sprowadzenia wynikania logicznego do pojęcia sprzeczności. Po pierwsze, sprzeczność wewnętrzna nie jest na pierwszy rzut oka widoczna; po drugie zaś, Strawson źle wyjaśnia, na czym w ogóle polega owa sprzeczność.

2. *Wynikanie i niemożliwość*. Wielu uważa, że wynikanie logiczne polega na logicznej niemożliwości koniunkcji przesłanek z negacją wniosku. Rozumowanie Pseudo-Szkota (przytoczone przez *K n e a l ó w*) pogląd ten obala. Niech przesłanką (*p*) będzie zdanie *Bóg istnieje*, a wnioskiem (*q*) — *Niniejsze rozumowanie nie jest logicznie poprawne*. Jeśli rozumowanie to jest logicznie poprawne, to skoro *p* jest (zgodnie z *P s e u d o-Szkotem*) prawdą konieczną, to i *q* jest konieczny, a zatem rozumowanie nie jest logicznie poprawne. Zarazem jest tak, że jeżeli nie jest ono logicznie poprawne, to nie jest logicznie poprawne. Zatem nie jest logicznie poprawne, a więc nie można nie uznać *q*. Rozważane rozumowanie spełnia więc (krytykowany) warunek poprawności rozumowań, a jednak musimy je mimo to uznać za niepoprawne. Zarzut, że *q* jest absurdem, bo odnosi się do siebie samego, trzeba oddalić. Nie można się zgodzić na ogólną zasadę, że każda wypowiedź odnosząca się do siebie samej — jest

niedorzeczna. Nie jest np. niedorzeczny napis *Pierwsze zdanie mego listu będzie dla Pana niespodzianką*.

3. *Prawdziwość i potwierdzanie*. Łatwo można podać przykład świadczący o tym, że nie zawsze, kiedy orzekamy o czymś *jest prawdą*, to jest to tylko potwierdzenie: *Zgadzam się z tym*. Nie można np. tak sparafrazować zdania typu *Jeśli prawdą jest to, co powiedział funkcjonariusz MO*, to q.

Wykład trzeci (8 marca). 1. *Znaki cudzysłowowe*. W listach Cyce-rona rolę cudzysłowu pełniło słowo *scribebam*. Same znaki cudzysłowowe wynaleziono w średniowieczu (nb. nawiasów wówczas jeszcze nie stosowano). Obecnie stosowany symbol został wprowadzony (według encyklopedii Larousse'a) przez drukarza francuskiego, Guillaume'a, ok. sześć wieków temu.

2. *Wyrażenia samozwrotne*. Problem *autonimowości* nie był obcy już Burleighowi. Zauważył on, że w zdaniu *Wszyscy jest kwantyfikatorem* pierwsze słowo nie jest samozwrotne, oznacza bowiem wyrażenia z nim równokształtne (*verba consimilia*), występujące w innych zdaniach (np. w zdaniu *Wszyscy ludzie są śmiertelni*).

3. *Warunek poprawności określenia*. Wittgenstein (w *Traktacie*) słusznie uważa, że zbędne jest poprzedzanie formuły „p” *jest prawdą*, gdy „p” *warunkiem o ile „p” jest poprawnym zdaniem oznajmującym [w tym wypadku] języka polskiego*. Gdyby w formule tej „p” nie było takim zdaniem, byłaby ona w ogóle nonsensem (ze względu na drugi argument funktora równoważności). Warto zauważyć (za Dummette m), że wyrażenie może mieć to samo znaczenie, a w różnych kontekstach — odnosić się do różnych przedmiotów.

Wykład czwarty (15 marca). Uważa się niekiedy (Quine?), że interpretację niby-cudzysłowów (*kątów*) wyznaczają zasady, zgodnie z którymi, po pierwsze, w pewnych wypadkach *kąty* dadzą się sprowadzić do zwykłych cudzysłowów, po drugie zaś, za zmienne w wyrażeniach niby-cudzysłowowych podstawia się nie odpowiednie składniki wyrażań, o których chce się mówić, lecz nazwy tych składników (np. za zmienne „a” i „β” w wyrażeniu „~ α v β ~” podstawia się nie zdania, lecz nazwy zdań). Wspomniane zasady nie dają się jednak (zarazem) spójnie zastosować. Natomiast spośród różnych interpretacji kwantyfikatorów najtrafniejsza jest interpretacja substytucyjna. Nb. w książce *Logic Matters* ostatni wiersz rozdziału piątego powinien brzmieć: *places for sentences or names (or proxies for these)*, a nie: *places for names (or name-variables)*.

Wykład piąty (22 marca). 1. *Zadanie cudzysłowu*. Według R e a c h a cudzysłów jest tylko wskaźnikiem intensjonalności miejsca syntaktycznego, nie należy więc do żadnej kategorii semantycznej (w rozumieniu ajdukiewiczowskim). Rozważmy zdanie (z niby-cudzysłowem Q u i n e 'a)

~ *Cyceron* ~ *jest nazwą*; sam napis *Cyceron* jest tutaj niespójny. Niech teraz *Tonk* będzie nazwą ~ *Cycerona* ~. Wtedy mamy zarazem *Tonk jest nazwą* (jest to tzw. kontekst szekspirowski) i ~ *Tonk* ~ *jest nazwą*. Zadowalającą propozycję rozwiązania problemu nazw cudzośćlowych można znaleźć u Linsky'ego.

2. *Kłopoty ze zmiennymi*. Z dwu wyrażeń „ $Vx (2 > x)$ ” i „ $Vy (2 > x)$ ” tylko pierwsze jest zdaniem (w drugim część „ Vy ” można, m. in. według Q u i n e 'a, opuścić). Teoria kategorii semantycznych Ajdukiewicza nie wychwytuje tej różnicy, ignoruje bowiem kwestię równości zmiennych w wyrażeniach rachunku predykatów.

3. *Sprawa doboru wskaźników*. Na trudności natrafia też ajdukiewiczowska analiza zwrotu „log sin π ”, o wskaźnikach kolejno: $n/n, n/n, n$.

Wykład siódmy — prof. Anscombe (12 kwietnia). 1. *Ocena kłamstwa*. Ścierają się (por. Vermeersch) dwa stanowiska w sprawie kłamstwa: że kłamstwo jest zawsze złe (w szczególności np. nauczyciel ma obowiązek mówienia prawdy), i że bywają kłamstwa społecznie użyteczne (w porządku miłosierdzia).

2. *Kłamstwo wyszukane*. Istnieją pewne szczególne postaci kłamstwa: *restrictio mentalis*, *locutio contra mentem* — polegające na skrytym ograniczaniu się do jednego znaczenia przy używaniu wyrażeń wieloznacznych, na mówieniu w języku prywatnym itd.

3. *Usprawiedliwienie kłamstwa*. Czy można kłamać w obliczu faktów? Należy pamiętać, że nie każda wypowiedź jest asercją (por. np. wypowiedzi sceniczne, żarty). Jedną z okoliczności usprawiedliwiających kłamstwo jest potrzeba skutecznej perswazji (np. dla osiągnięcia celów wartościowych moralnie lub w ogóle dla osiągnięcia jakiegoś dobra).

Wykład ósmy (19 kwietnia). 1. *Rozpoznawanie znaczenia*. Zdaniem R a m s e y a operator *prawdziwy* jest banalny, ale przypisywanie prawdziwości zdaniom — nie jest banalne. Sensy imion własnych można rozpoznać nawet wtedy, gdy imiona te nie mają desygnatów (por. Father Christmas i Santa Claus).

2. *Znaczenie i zakres*. Według F r e g e g o, jeśli p (scil. pewna myśl) jest pozbawiona wartości logicznej (np. ze względu na pustość nazwy podmiotowej), to *Jest prawdą, że p* jest fałszywe. Zgodnie z propozycją R a m s e y a (który nie uznawał *myśli* w sensie F r e g e g o, ani nazw pustych) *Z jest prawdziwe, gdy Vp (Z znaczy, że p , i p)*. Symbolizm ten jednak jest wadliwy z względu na różnice w użyciu p (por. analogicznie *A sądzi, że (B jest F)* i *(B jest F)*); przy interpretacji pierwszego członu istotne jest, co znaczy B , przy interpretacji drugiego — tylko to, co B oznacza).

3. *Trudności przekładowe*. Q u i n e zwraca uwagę na trudności związane z parafrazowaniem zdań takich jak *Giorgione [= wielki Jerzy]*

był tak zwany ze względu na wzrost (scil.: Dla pewnego x , x był zwany x , etc.).

Wykład dziewiąty (26 kwietnia). 1. *Nazwy i zdania*. Według F r e g e - g o nie ma różnicy między kategorią nazw i zdań (te ostatnie — to po prostu złożone nazwy). Tymczasem można wskazać taką różnicę: w językach alternatywnych zdania są dualne względem swoich negacji, a nazwy (zresztą także niektóre operacje — np. konwers relacji) — sobie samym; kategorie te więc nie są identyczne, lecz wykluczają się.

2. *Człony wyrażeń*. P r i o r wprowadził kategorię funktora zdaniotwórczego od argumentu nazwowego (pierwszego) i zdaniowego (drugiego); przykładem takiego funktora miałoby być wyrażenie: „— śpi i—”.

3. *Części pozorne*. Podział wyrażeń na człony składniowe wymaga dużej ostrożności. W zdaniu *Filozof, którego najsłynniejszym uczniem był Aleksander Wielki, był łysy* część *Aleksander Wielki był łysy* nie jest zdaniem. Podobnie w wyrażeniu *Kopernik wierzył, że Ziemia jest płaszczyzną* człon *Ziemia jest płaszczyzną* jest zdaniem pozornym.

Wykład dziesiąty (3 maja). 1. *Rodzaje zaprzeczenia*. Nieodróżnianie dwóch rodzajów negacji: negacji przyzdaniowej i negacji tego, że p (czyli: tego, że nie- p) — prowadzi do sprzeczności. Mamy bowiem: $\sim x = F$, jeżeli $x \neq F$; — $x = V$, jeżeli $x = F$. Ponieważ zaś to, że $p \neq F$ (wyrażenie to, że p oznacza według F r e g e g o pewną myśl), zatem $\sim$ (to, że p) = F (!).

2. *Niespójne poglądy na prawdę*. F r e g e uważał, że nie można zarazem utrzymywać, iż (1) prawdziwość przysługuje myślom, (2) myśl, iż myśl, że p , jest prawdziwa = myśl, że p , oraz (3) istnieją myśli pozbawione wartości logicznej (gdy jakimś składnikom zdania nie odpowiada nic w świecie). Z trójki tych poglądów słusznie odrzucał pierwszy.

3. *Mowa zależna*. Russell przed pierwszą wojną światową głosił pogląd, że w zdaniu „ A myśli, że B kocha M ” część „ B kocha M ” jest niespójna syntaktycznie; nie jest to w szczególności żadne zdanie podrzędne (nie ma bowiem podrzędnych faktów).

Wykład jedenasty (10 maja). 1. *Znaczenie zdania*. Według Russella znaczeniem zdania (np. *Jan kocha Marię*) jest sąd, a jego składnikami są same przedmioty (Jan i Maria) oraz relacje, które między nimi zachodzą (tu: kochanie). Fakty odpowiadają tylko prawdziwym sądom; me ma sądów fałszywych.

2. *Oznaczanie*. Prawda ($\neq$ prawdziwość przekonania) jest relacją między (prawdziwym) przekonaniem a faktem. Russell nie chciał — podobnie jak F r e g e — uznać, że pośrednikiem w oznaczaniu rzeczy jest sens wyrażenia. Dobrą ilustracją relacji, jakie zachodzą według R u s s e l - l a między składnikami znaczenia wyrażeń złożonych — są relacje *spójności* zachodzące między pierścieniami Boromeusza.

3. *Przekonania zwielokrotnione.* Warunkiem adekwatności definicji prawdy (por. G r i f f i n) jest to, aby prawdziwość danego przekonania była tożsama z prawdziwością przekonania, że to pierwsze przekonanie jest prawdą (a w szczególności, abym ja był przekonany, że p, gdy jestem przekonany, że moje przekonanie jest prawdą).

Wykład trzynasty (24 maja). 1. *Prawdziwość myśli.* Spośród zestawionych przez F r e g e g o poglądów: że (1) zdanie podrzędne w mowie zależnej oznacza pewną myśl; że (2) *jest prawdą* (względnie *jest fałszem*) — jest predykatem logicznym; że (3) myśl, że prawdą jest, że p = myśl, że p; i że (4) pewne myśli nie mają wartości logicznej (które to poglądy razem wzięte są sprzeczne) — można bronić co najmniej tezy (4). Słuszna też jest teza (3) — o banalności prawdy. Natomiast tezę (2) należy odrzucić (także według F r e g e g o jest ona wątpliwa).

2. *Odpowiedniki zdań.* Łatwo można wskazać konteksty, w których wzajemne parafrazy nominalno-propozycyjalne nie są równoważne. Taką jest np. para zwrotów: *Śmierć W-a była okrutna* i *W umarł okrutnie*.

3. *Co to jest prawda?* Na pytanie *Quid est veritas?* można odpowiedzieć krótko tylko scholastycznym anagramem: *ast vir qui adest*.

* * *

Grono stałych bywalców seminarium liczyło około dwudziestu osób: przede wszystkim studentów, ale także asystentów² i adiunktów Instytutu Filozofii.

Prof. G e a c h nie jest nieznany w polskim środowisku filozoficznym. Opublikował (oryginalnie) po polsku trzy studia: *Nazwy i orzeczniki* (*Semiotyka polska. 1894—1969*, wydana w 1971 roku przez Jerzego Pelca), *Czemu zdanie nie jest nazwą* („*Studia Semiotyczne*” t. 3, 1972 r.) i *Nazwy a identyczność* („*Studia Semiotyczne*” t. 6, 1975 r.). Przetłumaczone zostały na polski także jego rozprawy: *Russellowska teoria deskrypcji* (w zbiorze *Logika i język*, wydanym w 1967 roku przez Jerzego Pelca), *Akwinata i Frege* (w *Trzech filozofach*, przełożonych w 1981 roku przez Bohdana Chwedeńczuka). Bezpośredni kontakt z samym Profesorem pozwolił jednak czytelnikom jego pism dokładniej wniknąć w zawartą w nich problematykę (i jej zawiłe niuanse), a dla wszystkich stanowił żywą próbkę brytyjskiego stylu uprawiania filozofii.

² Jednemu z nich, P. B., dziękuję za wniesienie poprawek i uzupełnień do niniejszego sprawozdania.

KONKURS NA PODRĘCZNIKI AKADEMICKIE Z ZAKRESU NAUK SPOŁECZNYCH

Minister

DU. 1-074-6/86 Nauki i Szkolnictwa Wyższego Warszawa, 1986. 02. 12

OBYWATEL REKTOR

Problem niekorzystnej sytuacji w zakresie podręczników do nauczania przedmiotów społeczno-politycznych w szkołach wyższych niejednokrotnie był podnoszony przez środowisko akademickie. Sygnalizowano to także na licznych spotkaniach i naradach odbywających się w Ministerstwie Nauki i Szkolnictwa Wyższego.

Jednym ze sposobów poprawy istniejącego stanu rzeczy jest ogłoszenie konkursu na podręczniki do nauczania *Filozofii, Socjologii ogólnej, Nauki o polityce, Ekonomii politycznej i Marksistowskiego religioznawstwa*. Decyzja w tej sprawie została podjęta. Bliższe szczegóły określone są w Zarządzeniu nr 1 z dnia 29 stycznia 1985 roku.

W konkursie mogą wziąć udział nauczyciele akademicy oraz zatrudnieni w instytutach naukowo-badawczych i placówkach PAN pracownicy naukowo-badawczy.

Istotnym z punktu widzenia dydaktycznego i wychowawczego jest wymóg powiązania prac objętych konkursem z ramowymi programami nauczania przedmiotów społeczno-politycznych zatwierdzonymi przez Ministra, obowiązującymi w uczelniach począwszy od roku akademickiego 1985/86 (pismo nr DU. I-4010-Sp-4/86). Wymóg ten ma gwarantować właściwy dobór tematów, w szczególności zaś powinien zapewnić przydatność podręczników w procesie nauczania szkoły wyższej.

Prace konkursowe powinny być oryginalne, w całości nie publikowane. Napisane mogą być przez jedną osobę lub zespół autorski. Ich odbiorcami mogą być studenci różnych kierunków studiów lub studenci określonego kierunku studiów.

Autorom najlepszych prac przyznawane będą nagrody I, II i III stopnia oraz wyróżnienia. Wysokość nagród nie będzie niższa od wysokości indywidualnych lub zespołowych nagród Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego przyznawanych za osiągnięcia dydaktyczne.

Termin zgłaszania prac upływa 31 grudnia 1986 roku.¹

Założenia organizacyjne konkursu były przedmiotem dyskusji Centralnego Zespołu Dydaktyczno-Naukowego Nauk Społeczno-Politycznych, jak również poddano je szerokiej konsultacji na naradzie kadry kierowniczej akademickich jednostek organizacyjnych nauk społecznych, która miała miejsce w kwietniu ubiegłego roku. Zarządzenie uwzględnia zgłoszone uwagi i postulaty. Jest ono zatem wspólnym stanowiskiem Ministra i środowiska naukowego, wyrazem wspólnej troski o właściwy poziom wykładania marksistowskich nauk społecznych w polskich uczelniach.

Przesyłam w załączeniu tekst Zarządzenia oraz regulamin określający zasady organizacji konkursu. Będę zobowiązany za podjęcie stosownych działań służących popularyzacji treści omawianego aktu prawnego w środowisku naukowym, zachęcających do pozytywnej odpowiedzi na inicjatywę resortu.

Otrzymują:
kierownicy akademickich
jednostek organizacyjnych
nauk społecznych

Czesław Królikowski
w/z Ministra
Podsekretarz Stanu
(—) prof. dr hab. inż.

ZARZĄDZENIE NR 1
MINISTRA NAUKI I SZKOLNICTWA WYŻSZEGO
z dnia 29 stycznia 1985 roku

w sprawie konkursu na podręczniki akademickie z zakresu nauk społecznych.

§1

1. W celu poprawy sytuacji w zakresie pomocy naukowo-dydaktycznych w dziedzinie nauk społecznych organizuje się konkurs na podręczniki akademickie dla studentów różnych kierunków studiów albo jednego kierunku studiów do nauczania *Filozofii, Socjologii ogólnej, Marksistowskiego religioznawstwa, Nauki o polityce* oraz *Ekonomii politycznej*.

2. Prace konkursowe powinny odpowiadać ramowym programom nauczania.

§2

W konkursie mogą wziąć udział nauczyciele akademicy oraz zatrudnieni w instytutach naukowo-badawczych i placówkach Polskiej Akademii Nauk pracownicy naukowo-badawczy.

¹ Centralny Zespół Dydaktyczno-Naukowy Nauk Społeczno-Politycznych przy Ministrze Nauki i Szkolnictwa Wyższego pismem z dn. 12 maja 1986 r. przedstawił wniosek aby przedłużyć termin zgłaszania prac do dn. 1 czerwca 1986 r. oraz termin rozstrzygnięcia konkursu do dn. 31 grudnia 1988 r. (red.).

§3

1. Najlepsze prace honorowane będą nagrodami pieniężnymi I, II III stopnia oraz wyróżnieniami Ufundowanymi przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego.

2. Prace konkursowe ocenia oraz nagrody i wyróżnienia przyznaje Sąd Konkursowy powołany przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego.

3. Szczegółowe zasady organizacji konkursu, wymagania jakim powinny odpowiadać prace konkursowe, skład i tryb działania Sądu Konkursowego a także wysokość nagród określa regulamin stanowiący załącznik do zarządzenia.

§4

Nagrodzone prace zakwalifikowane przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego jako podręczniki będą wydane drukiem przez Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

§5

Zarządzenie wchodzi w życie z dniem podpisania.

Minister
Nauki i Szkolnictwa Wyższego
(—) prof. dr hab.
Benon Miśkiewicz

Załącznik do Zarządzenia Ministra,
Nauki i Szkolnictwa Wyższego
z dnia 29 stycznia 1983 roku

REGULAMIN KONKURSU
NA PODRĘCZNIKI AKADEMICKIE Z ZAKRESU NAUK SPOŁECZNYCH

§ 1

1. Prace konkursowe w ilości trzech egzemplarzy oznaczone godłem autora, do których powinna być załączona zapieczętowana koperta z napisem: *Konkurs na podręczniki z zakresu nauk społecznych*, zawierająca:

- imię i nazwisko autora,
- tytuł i stopień naukowy,
- miejsce pracy,
- aktualny adres domowy, służbowy,

należy nadsyłać na adres Centralnego Ośrodka Metodycznego Studiów Nauk Politycznych w Warszawie.

2. Prace konkursowe powinny być oryginalne i dotychczas w całości nie publikowane, a ich objętość nie powinna przekraczać 20 arkuszy wydawniczych.

3. Autorem pracy może być jedna osoba lub zespół autorski.

4. Termin zgłaszania prac upływa z dniem 31 grudnia 1986 r. ²

§2

1. W skład Sądu Konkursowego wchodzi:

- 1) Przewodniczący,
- 2) Zastępcy Przewodniczącego,
- 3) Sekretarze Naukowi,
- 4) Członkowie.

2. Przewodniczący, Zastępcy Przewodniczącego, Sekretarze Naukowi tworzą Prezydium Sądu Konkursowego.

3. Sekretarze Naukowi oraz Sekretarz Techniczny tworzą Sekretariat Sądu Konkursowego.

§3

1. Sąd Konkursowy obraduje na posiedzeniach, których terminy i porządek obrad ustala Przewodniczący.

2. Materiały na posiedzeniach Sądu Konkursowego przygotowują Sekretarze Naukowi.

3. Przebieg pracy Sądu Konkursowego jest protokołowany.

§4

1. Sąd Konkursowy podejmuje uchwały, które zapadają zwykłą większością głosów.

2. Uchwały dotyczące przyznawania nagród i wyróżnień powinny zawierać uzasadnienie.

3. Uchwały Sądu Konkursowego o przyznawaniu nagród i wyróżnień podaje się do wiadomości publicznej.

§5

1. Wysokość nagród i wyróżnień oraz ich ilość określa Sąd Konkursowy.

2. Prace napisane przez jednego autora wyróżniane są nagrodami indywidualnymi a prace napisane przez zespoły autorskie — nagrodami zespołowymi.

² Tamże

3. Poszczególni członkowie zespołu autorskiego otrzymują część nagrody odpowiadającą ich wkładowi pracy wyrażonemu w procentach.

4. Kierownik zespołu autorskiego określa procentowy wkład pracy poszczególnych autorów.

5. Wysokość nagród nie może być niższa od wysokości indywidualnych lub zespołowych nagród Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego przyznawanych za osiągnięcia dydaktyczne.

§6

Autorzy prac zakwalifikowanych do konkursu otrzymują zwrot kosztów związanych z przepisywaniem na maszynie 3 egzemplarzy prac, których wysokość ustala się na podstawie obowiązującego w tym zakresie cennika.

Rozstrzygnięcie konkursu nastąpi w terminie do dnia 31 grudnia 1987 r.³

³ Tamże.

INFORMATOR BIBLIOTECZNY

Wykaz ważniejszych nabytków zakupionych w 1985 r. przez biblioteki: Wydziału Filozofii i Socjologii UW, Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Polskiego Towarzystwa Filozoficznego*:

HISTORIA FILOZOFII I ZAGADNIENIA FILOZOFII WSPÓŁCZESNEJ**

- Henry E. Allison: *Kant's transcendental idealism*. New Haven 1983 (54473 PAN).
- Karl Albert: *Griechische Religion und platonische Philosophie*. Hamburg 1980 (54511 PAN).
- Analytische Philosophie des Geistes*. Königstein 1981 (53988 PAN).
- Eva Ancsel: *Geschichte und Alternativen*. Budapest 1984 (53824 PAN).
- Philippe Aries: *Studies zur Geschichte des Todes im Abendland*. München 1982 (60475).
- Raymond Aron: *D'une Sainte Famille d l'autre. Essais sur les marxismes imaginaires*. Paris 1969 (53123 PAN).
- Aristoteles als Wissenschaftstheoretiker. Eine Aufsatzsammlung*. Berlin 1983 (53263 PAN).
- Aristoteles — The complete works of Aristotle*, ed. by J. Barnes. Vol. 1, 2, Princeton 1984 (54556 PAN).
- Aristoteles — Werke. In deutscher Übersetzung*. Berlin 1984 (955 PAN).
- Valentin F. Asmus: *Istoriko-filosofskie etjudy*. Moskva 1984 (53835 PAN).
- Michael Atkinson: *Plotinus. Ennead, on the three Principal hypostases*. New York 1983 (54005 PAN).
- Avicenna Latinus. (5). *Liber de philosophia prima sive Scientia divina*. Louvain 1983 (29304 PAN).
- Alexander G. Baumgarten: *Meditationes philosophiae de nonnullis ad poema pertinentibus*. Hamburg 1983 (54706 PAN).
- J. F. A. K. van Benthem: *The logic of time: a model theoretic investigation into the varieties of temporal ontology and temporal discourse*. Dordrecht 1983 (53471 PAN).
- Georges Benrekassa: *Fables de la personne: pour une histoire de la subjectivite*. Paris 1985 (54597 PAN).

* Opracowano na podstawie informatora biblioteki (red.).

** Pozycje z zakresu teorii poznania, filozofii przyrodoznawstwa, etyki i estetyki — podamy w kolejnym woluminie *Edukacji Filozoficznej*.

- Edmond Barbotin: *La theorie aristotelicienne de l'intellect d'aspres Theophraste*. Louvain 1954 (53335 PAN).
- Michèle Bertrand: *Spinoza et l'imaginaire*. Paris 1983 (53823 PAN).
- Luiz Bicca: *Marzismus und Freiheit. Versuch einer Bestimmung möglicher Verhältnisse auf der Grundlage der Philosophie Ernst Bloch*. Tübingen 1984 (60534).
- Otto F. Bollnow: *Das Verstehen: drei Aufsätze zur Theorie der Geisteswissenschaften*. Mainz/Rhein (przed r. 1984), (54416 PAN).
- Jacob Boehme: *The way to Christ*. New York 1978 (60590).
- Edward Booth: *Aristotelian aporetic ontology in Islamie and Christian thinkers*. Cambridge 1983 (53815 PAN).
- Stanisław Borzym: *Bergson a przemiany światopoglądowe w Polsce*. Wrocław 1984 (60071).
- Remi Brague: *Du temps chez Platon et Aristote: quatre etudes*. Paris 1982 (60690).
- V. Brodov: *Indian philosophy in modern times*. Moscow 1984 (54718 PAN).
- Claude Bruaire: *L'être at l'esprit*. Paris 1983 (53304 PAN).
- Jean Brun: *L'homme et le langage*. Paris 1985 (54594 PAN).
- Francisco F. Buey: *Contribucion a la critica del marzismo cientificista. Una aproziacion a la obra de Galvano della Volpa*. Barcelona 1984 (53354 PAN).
- Mario Bunge: *Das Leib-Seele-Problem: ein psychobiologischer Versuch*. Tübingen 1984 (54508 PAN).
- Guido Calogero: *Logo e dialogo. Saggio sullo spirito critico e sulla liberta di coscienza*. Milano 1950 (53022 PAN).
- Wolfgang Carl: *Sinn und Bedeutung: Studien zu Frege und Wittgenstein*. Königstein 1982 (53987 PAN).
- Algernon Cecil: *A portrait of Thomas More, scholar, statesman, saint*. New York 1937 (53162 PAN).
- Romanus Cessario: *Christian satisfaction in Aquinas: towards a personalist understanding*. Washington 1982 (53715 PAN).
- David Charles: *Aristotle's philosophy of action*. Ithaca 1984 (54485 PAN).
- Joseph Chiari: *The necessity of being*. London 1973 (53289 PAN).
- Salva V. Chidaseli: *Voprosy gruzinskogo Renesansa*. Tbilisi 1984 (54133 PAN).
- Lucio Colletti: *Le declin du marzisme*. Paris 1984 (53, 824 PAN).
- Giorgio Colli: *Die Geburt der Philosophia*. Frankfurt/M. 1981 (53962 PAN).
- Giorgio Colli: *Nach Nietzsche*. Frankfurt/M. 1983 (53901 PAN).
- James Collins: *The mind of Kierkegaard*. Princeton 1983 (53811 PAN).
- A. de Coninck: *L'Analytique transcendente de Kant*. Louvain 1955—1956 (53255 PAN).
- Philippe Constantineau: *Parmenides und Hegel uber das Sein: zur Interpretation des Anfangs der Hegelschen Logik*. Heidelberg 1984 (54619 PAN).
- William G. Craven: *Giovanni Pico della Mirandola: symbol of his age: modern interpretations of a Renaissance philosopher*. Geneva 1981 (54432 PAN).
- Benedetto Croce: *La philosophie comme histore de la liberte: contre le positivisme*. Paris 1983 (54149 PAN).
- Czas w kulturze*, pod red. A. Nowickiego. Lublin 1983 (60411).
- Daniel C. Dennet: *Elbow room: the varieties of free will worth wanting*. Cambridge 1984 (60592).
- Jacques Derrida: *Otobiographies: l'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*. Paris 1984 (54199 PAN).
- Denis Diderot: *Oeuvres completes*. T. 19, Paris 1983; T. 14, Paris 1984 (41398 PAN).

- Konstantin Dolgov: *Dialektyka i scholastyka: analiza krytyczna filozofii neotomizmu*. Warszawa 1985 (54683 PAN).
- Joannes Duns Scotus: *Opera omnia*. T. 18, Civitas Vaticana 1982 (516 PAN).
- Essays in ancient Greek philosophy*. New York 1983 (53016).
- Filozofia wieku dwudziestego*, pod red. J. Lipca. Rzeszów 1983 (5995 PTF).
- P. Fedoseev: *Die marxistische Philosophie und die Gegenwart*. Moskwa 1983 (53303 PAN).
- Filosofskoe nasledie narodov Vostoka i sovremennost*. Moskva 1983 (59754).
- Filozofia współczesna*, pod red. Z. Kuderowicza. Warszawa 1983 (5979 PTF).
- Stefan Folaron: *Monizm filozoficzny N. Taurellusa*. Częstochowa 1983 (60669).
- Michel Foucault: *Un cours inedit*. Paris 1984 (60628).
- Horst Frankenger: *Kant und die Frage nach der göttlichen Allgenugsamkeit: zur transzendentalen Wende in der philosophischen Gotteslehre*. Frankfurt/M. 1984 (54137 PAN).
- Free will*, ed. by Gary Watson. New York 1982 (60447).
- Hans-Georg Gadamer: *Dialogue and dialectic. Eight hermeneutical studies on Plato*. New Haven 1980 (60319).
- Ernst Gellner: *Słowa i rzeczy czyli nie pozbawiona analizy krytyka filozofii lingwistycznej*. Warszawa 1984 (53398 PAN).
- Tamara A. Gorolevic: *Sovremennye koncepcii beskoniecznosti i realnost*. Minsk 1984 (60246).
- Raymond Geuss: *Die Idee einer kritischen Theorie*. Königstein 1983 (53986 PAN).
- Jorge J. E. Gracia: *Introduction to the problem of individuation in the early Middle Ages*. München 1984 (54306 PAN).
- Jean Granier: *Le désir du moi*. Paris 1983 (54609 PAN).
- John Gray: *Hayek on liberty*. New York 1985 (60853).
- Milij N. Greckij: *Marksistskaja filosofija v sovremennoj Francii*. Moskva 1984 (60842).
- D. M. Grinin, S. V. Kornilov: *Immanuel Kant: učenyj, filosof, gumanist*. Leningrad 1984 (54279 PAN).
- Aleksandr Griszenko: *Filosofija kultury marburskoj Skoly*. Minsk 1984 (53881 PAN).
- Charles Hartshorne: *Insights and Oversights of Great Thinkers. An Evaluation of Western Philosophy*. Albany 1983 (53017 PAN).
- Christian F. Hebbel: *Aforyzmy*. Warszawa 1985 (60764).
- Heidegger: *Perspektiven zur Deutung seines Werks*. Königstein 1984 (54705 PAN).
- John B. Henderson: *The development and decline of Chinese cosmology*. New York 1984 (54523 PAN).
- Rolf-Dieter Hepp: *Vergegenständlichung des Nichtidentischen. Zum Verhältnis von Abstraktion und Realität*. Berlin 1983 (60309).
- Klaus-Dieter Hohmann: *Mensch, Maschine, Menschensohn*. Hamburg 1984 (53318 PAN).
- Michèle Hugué: *L'ennui et ses discours*. Paris 1984 (54596 PAN).
- Mark Hulliung: *Citizen Machiavelli*. Princeton 1983 (53028 PAN).
- Edmund Husserl: *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie: Vorlesungen 1906/1907*. Dordrecht 1984 (2570 PAN).
- Edmund Husserl: *Filozofia jako zdobywanie samowiedzy przez ludzkość*. Warszawa 1984 (60346).
- D. Hymes, J. Fought: *American structuralism*. The Hague 1981 (54017 PAN).
- Die Illuminaten. Quellen und Texte zur Aufklärungsideologie des Illuminatenordens (1776—1785)*. Berlin 1984 (53932 PAN).
- Istoria filozofii i sovremennost*. Leningrad 1984 (22033 PAN).

- Istoria zarubežnoj domarksistskoj filosofii*. Moskva 1984 (54181 PAN).
- Wolfgang Janke: *Existenzphilosophie*. Berlin 1982 (53873 PAN).
- Japanische Beiträge zur Phänomenologie*. Freiburg 1984 (54164 PAN).
- Wilhelm Jösten: *Ontotheologie und Gottesbeweiskritik bei Kant*. Bonn 1983 (60572).
- Kategorii filosofii i kategorii kultury*. Kiev 1983 (60077).
- Viktor I. Kemkin: *Kategorija „sostojanie“ v naučnom poznanii*. Moskva 1983 (53474 PAN).
- Vladimir V. Kizima: *Kulturno-istoričeskij process i problem racionalnosti*. Kiev 1985 (54250 PAN).
- Mieczysław A. Krapiec: *Język i świat realny*. Lublin 1985 (54644 PAN).
- Lothar Kreimendahl: *Humes verborgener Rationalismus*. Berlin 1982 (43424).
- Richard F. Krummel: *Nietzsche und der deutsche Geist*. Berlin 1983 (35846 PAN).
- Zbigniew Kuderowicz: *Hegel i jego uczniowie*. Warszawa 1984 (60503).
- Dominick LaCapra: *Rethinking intellectual history*. Ithaca 1983 (53281 PAN).
- Jean Ladrière: *L'articulation du sens*. Paris 1984 (54602 PAN).
- Language and logos: studies in ancient Greek philosophy...* Cambridge 1982 (60600).
- Joseph P. Lawrence: *Der ewige Anfang: zum Verhältnis von Natur und. Geschichte bei Schelling*. Tübingen 1984 (60545).
- Ahn-Hee Lee: *Die Verneinung des Willens bei Schopenhauer im Vergleich mit der ostasiatischen Philosophie*. Würzburg 1983 (53335 PAN).
- Keel-Woo Lee: *Subjektivität und Intersubjektivität: Untersuchungen zur Theorie des geistigen Seins bei E. Husserl und N. Hartmann*. Bonn 1984 (60709).
- Gottfried W. von Leibniz: *New Essays on Human Understanding*. Cambridge 1981 (60588).
- Jan Legowicz: *Zycie dla życia*. Warszawa 1984 (60454).
- Benny Levy: *Le nom de l'homme: dialogue avec Sartre*. Paris 1984 (54125 PAN).
- Andre Leonard: *Commentaire littéral de la logique de Hegel*. Paris 1974 (53257 PAN).
- Ratmir K. Lukanin: *„Organon“ Aristotelja*. Moskva 1984 (60817).
- Wincenty Lutosławski: *Idealizm a panteizm*. Wilno 1923 (53533 PAN).
- Sławomir Magala: *Modne kierunki filozoficzne*. Warszawa 1984 (53392 PAN).
- Man and men's world. The categories of „Man” and „World” in the system of scientific world outlooks*. Kiev 1984 (53334 PAN).
- Suzanne Mansion: *Le jugement d'existence chez Aristote*. Louvain 1976 (53181 PAN).
- Gabriel Marcel: *Homo viator: wstęp do metafizyki nadziei*. Warszawa 1984 (60518).
- Ekkehart Markgraf: *Freiheitsbegriffe aus der Dritten Welt*. Berlin 1983 (60295).
- Marksistskaja filosofija v mezdunarodnom raboëem dviženii v konce XIX — načale XX veka*. Moskva 1984 (60850).
- Marxismus und Spinozismus*. Leipzig 1981 (54152 PAN).
- Benson Mates: *Sceptical essays*. Chicago 1981 (53154 PAN).
- J. F. Mattei: *L'Etranger et le Simulacre. Essai sur la fondation de l'ontologie platonicienne*. Paris 1983 (60688).
- E. P. Meijering: *Tertulian contra Marcion*. Leiden 1977 (52977 PAN).
- Metodologičeskie problemy kritiki sovremennoj buržuaznoj filosofii*. Riga 1984 (53855 PAN).
- A. A. Michajlov: *Sovremennaja filosofskaja germenevtika: kritičeskij analiz*. Minsk 1984 (60820).
- Richard W. Miller: *Analyzing Marx: morality, power and history*. Princeton 1984 (54591 PAN).
- Burkhard Mojsisch: *Meister Eckhart: Analogie, Univozität, und Einheit*. Hamburg 1983 (54513 PAN).

- Mazzino Montinari: *Nietzsche lesen*. Bertin 1982 (53960 PAN).
- Paul Moraux: *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*. Louvain 1951 (53224 PAN).
- Nelja V. Motrosilova: *Put Gegelja k „Nauke logiki”: formirovanie principov sistemnosti i istorizma*. Moskva 1984 (60825).
- Thomas Nagel: *Über das Leben, die Seele und den Tod*. Königstein 1984 (53044 PAN).
- Jürgen Naeher: *Einführung in die Idealistische Dialektik Hegels*. Opladen 1981 (60253).
- Roberto Nebuloni: *Certezza e azione. La filosofia riflessive in Lagnesu e Nabert*. Milano 1984 (53997 PAN).
- Nekotoryje filosofskie problemy sovremennogo estestvoznaniya. Kišinev 1984 (54276 PAN).
- Reinhold Niebuhr: *Poza tragizmem. Eseje o chrześcijańskiej interpretacji historii*. Kraków 1985 (54691 PAN).
- Kai Nielsen: *Death and the Meaning of Life*. New York 1977 (52946 PAN).
- Novalis: *Aforizmy*. Warszawa 1983 (53119 PAN).
- Obecność Marksa w kulturze filozoficznej XX wieku*, Jabłonna 1984 (materiały konferencyjne). Warszawa 1984 (60410).
- Objectivity and cultural divergences*, ed. by S. C. Brown. Cambridge 1984 (42206 PAN).
- Kazimierz Ochocki: *Radzieckie spory filozoficzne*. Warszawa 1984 (60479).
- Wilhelm von Ockham: *Kurze Zusammenfassung zu Aristoteles Büchern über Naturphilosophie*. Leipzig 1983 (53877 PAN).
- O kulturze i jej badaniu*, pod red. K. Zamiary. Warszawa 1985 (60857).
- Teodor I. Ojzerman: *Glavnye filosofskie napravlenija: teoretičeskij analiz istoriko-filosofskogo processa*. Moskva 1984 (60848).
- P. D. Ouspensky: *Conscience. The Search for Truth*. London 1981 (60581).
- James H. Overfield: *Humanism and Scholasticism in late medieval Germany*. Princeton 1984 (54563 PAN).
- Paweł Ozdowski: *Teoria kultury wobec hermeneutyki Ricoeura*. Warszawa 1984 (51111).
- Ljudmila I. Pachar: *Funkcionalnoe otraženie: filosofsko-metodologičeskij analiz*. Riga 1984 (54210 PAN).
- Derek Parfit: *Reasons and Persons*. Oxford 1984 (60865).
- Harry C. Payne: *The philosophers and the people*. New Haven 1976 (53251 PAN).
- Auguste Pelzer: *Études d'histoire littéraire sur la scolastique medievale*. Louvain 1964 (53226 PAN).
- Philosophie, Wissenschaft, Politik*. Berlin 1982 (59752).
- Adam Podgórecki: *The cameos of Si-tien*. Ottawa 1984 (60312).
- Krzysztof Pomian: *L'ordre du temps*. Paris 1984 (60392).
- David Porter: *Emerson and literary change*. Cambridge 1978 (54459 PAN).
- Vittorio Possenti: *Felice Balbo e la filosofia dell'essere*. Milano 1984 (53923 PAN).
- Georges Poulet: *La pensée indéterminée. 1. De la Renaissance au Romantisme*. Paris 1985 (54600 PAN).
- Princip determinizma*. Saratov 1983 (54175 PAN).
- Prostranstvo i vremja*. Kiev 1984 (54143 PAN).
- Villem van Reijen: *Philosophie als Kritik. Einführung in die kritische Theorie*. Königstein 1984 (53972 PAN).
- Giovanni Reale: *Storia della filosofia antica*. Milano 1981—1983 (5971 PTF).
- Nathan Rotenstreich: *Reflection and action*. Dordrecht 1985 (18705 PAN).
- Heinz Rottges: *Dialektik als Grund der Kritik*. Königstein 1981 (54032 PAN).

- Alberto Rosso: *Ermeneutica come ontologia della liberta: studio sulla teoria dell'interpretazione di Luigi Pareyson*. Milano 1980 (53996 PAN).
- J. J. Rousseau: *Marzenia samotnego wędrowca*. Wrocław 1983 (59664).
- Ivan D. Rožanskij: *Anaksagor*. Moskva 1983 (53384 PAN).
- Frederic Schick: *Having Reasons. An Essay on Rationality and Sociality*. Princeton 1984 (53039 PAN).
- Stefan Sarnowski: *Świadomość i czas: o początkach filozofii współczesnej*. Warszawa 1985 (60782).
- George N. Schlesinger: *Metaphysics: methods and problems*. Oxford 1983 (54322 PAN).
- Jan Schuman: *Kants Leibnizbild in der Kritischen und spatkritischen Phase*. Hamburg 1984 (53319 PAN).
- Gerhard Seel: *Die Aristotelische Modaltheorie*. Berlin 1982 (43424).
- Helmut Seidel: *Aristoteles und der Ausgang der antiken Philosophie*. Berlin 1984 (60493).
- Evgenij V. Semenov: *Kooperacija dejatelnosti kak problema istoriceskogo materializma*. Novosibirsk 1983 (53090 PAN).
- Lucien Sève: *Structuralisme et dialectique*. Paris 1984 (54713 PAN).
- Bernard Sichère: *Merleau-Ponty ou le corps de la philosophie*. Paris 1982 (54311 PAN).
- Marek J. Siemek: *Die Idee des Transzendentalismus bei Fichte und Kant*. Hamburg 1984 (60325).
- Marek J. Siemek: *W kręgu filozofów*. Warszawa 1984 (53925 PAN).
- de Brabant Siger: *Quaestiones in tertium de anima...* Louvain 1972 (53228 PAN).
- de Brabant Siger: *Quaestiones in metaphisicam*. Louvain 1981 (53230 PAN).
- Adam Sikora: *Towiański i rozterki romantyzmu*. Warszawa 1984 (53904 PAN).
- Brian Skyrms: *Pragmatics and empiricism*. New Haven 1984 (54583 PAN).
- Socialnaja determinacija filosofovskich koncepcij*. Tartu 1984 (21571 PAN).
- Socialnye, etičeskie i estetičeskie vzgljady Al-Farabi*. Alma-Ata 1984 (53065 PAN).
- Lev Sestov: *Speculation and revelation*. Athens 1982 (54321 PAN).
- Peter Strawson: *Die Grenzen des Sinns. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Königsten 1981 (53043 PAN).
- Aloiz D. Strods: *Nemeckij personalizm. Kritičeskij očerk voznikovenija i stanovlenija*. Riga 1984 (53813 PAN).
- Émile de Strycker: *Précis d'histoire de la philosophie ancienne*. Louvain 1978 (53258 PAN).
- Studia Patristica*, vol. 15, Berlin 1984 (16678).
- Dieter Sturma: *Kant überlbtbewusstsein*. Hannover 1984 (54638 PAN).
- Supplementum Hellenisticum*. Berolini 1983 (53793 PAN).
- S. G. Tallentyre: *The life of Voltaire*. New York 1935 (53274 PAN).
- Teaching and research in philosophy: Africa*. Paris 1984 (54356 PAN).
- de Chardin Teilhard: *Oeuvres*. T. 10: *Comment je crois*. Paris 1969 (27671).
- Teoretičeskoe nasledie Karla Marksa i sovremennost*. Kalinin 1984 (53856 PAN).
- Hop Nguyen Thai: *Humanisme marxiste face d Dieu*. Fribourg 1981 (53718 PAN).
- Rolf Thiele: *Verstehen und Intention*. Aachen 1984 (54618 PAN).
- Yves Thierry: *Sens et langage*. Bruxelles 1983 (53457 PAN).
- Peter L. Thorslev, Jr.: *Romantic contraries: freedom versus destiny*. New Haven 1984 (54489 PAN).
- Niels Thulstrup: *Commentary on Kierkegaard's concluding unscientific postscript*. Princeton 1984 (54469 PAN).

- Paul Tillich: *Męstwo bycia*. Paris 1983 (53062 PAN).
Der Tod in der Moderne. Frankfurt 1984 (54200 PAN).
Christian Topp: *Philosophie als Wissenschaft*. Berlin 1982 (60675).
Roger Trigg: *The Shaping of Man. Philosophical Aspects of Sociobiology*. Oxford 1982 (53030 PAN).
Kazimierz Twardowski: *Etyka i prawo karne wobec zagadnienia wolności woli*. Warszawa 1983 (60360).
Miguel de Unamuno: *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*. Kraków 1984 (53929 PAN).
Tatjana V. Vasileva: *Afinskaja škola filosofii: filosojskij jazyk Platona i Aristotelja*. Moskva 1985 (60791).
Francois M. A. Voltaire: *Powiatki filozoficzne*. Warszawa 1984 (54174 PAN).
Bernhard Waldenfels: *Phänomenologie in Frankreich*. Frankfurt 1983 (60204).
Winfried Weier: *Geistesgeschichte im Systemvergleich. Zur Problematik des historischen Dankens*. Salzburg 1984 (29064 PAN).
Joachim Widman: *Johann Gottlieb Fichte. Einführung in seine Philosophie*. Berlin 1982 (53874 PAN).
Irena Wojnar: *Bergson*. Warszawa 1985 (60767).
Robert P. Wolff: *Understanding Marx: a reconstruction and critique of Capital*. Princeton 1984 (54592 PAN).
Bogusław Wolniewicz: *Ontologia sytuacji: podstawy i zastosowania*. Warszawa 1985 (60785).
Georg H. von Wright: *Wittgenstein*. Minneapolis po 1980 (53049 PAN).
Z zagadnień filozofii i kultury współczesnej. Wrocław 1984 (54178).
Giuseppe Zamboni: *La persona umana*. Milano 1983 (54022 PAN).
Stefan Ziemiński: *Jakub Górski: Logician and Philosopher*. Warszawa 1981 (60121).
V. D. Zotov: *Istoriceskij materializm: o problemach edinstva i mnogoobrazija obščestvennego razvitija Zapada i Vostoka*. Moskva 1985 (54631 PAN).

TABLE DES MATIÈRES

<i>Propositions des Rédacteurs</i>	5
--	---

ARTICLES ET DOSSIERS

Piotr Sztopka — <i>Le rôle du marxisme dans la sociologie contemporaine</i>	9
Ulryk Schrade — <i>La notion d'humanité dans l'axiologie du marxisme . . .</i>	27
Zbigniew Kuderowicz — <i>Le marxisme dans les recherches sur l'histoire de la philosophie</i>	43
Józef Krakowiak — <i>La réalisation marxiste de la philosophie et le modèle idéal de la philosophie transcendental (I)</i>	51

POLEMQUES ET DISCUSSIONS

Andrzej Kocikowski — <i>Tiré de l'histoire d'un certain mythe: Marx et l'idéalisation</i>	67
Tadeusz Lewandowski — <i>La glosse axiologique ou la nécessité du dialogue</i>	79

DIDACTIQUE DE LA PHILOSOPHIE

Andrzej Książek — <i>La vocation de la philosophie et du philosophe . . .</i>	87
---	----

DANS LES ATELIERS DES PHILOSOPHES

<i>Séminaires philosophiques — listes</i>	93
<i>Séminaires philosophique — thèses</i>	94

* *
* *

<i>Habilitations dans le domaine de la philosophie (1985):</i>	97
— <i>Listes</i>	97
— <i>Autocompte-rendus</i>	99

COMPTE-RENDUS ET NOTES

Zbigniew Szawarski — <i>Le nouveau et merveilleux Homo sapiens (L'homme se cré lui-même, Quatrième Conférence Nationale des Médecins et des Humanistes, Gdańsk 1985)</i>	115
--	-----

RAPPORTS, COMMUNICATIONS, CRONIQUE

<i>Session scientifique de l'Académie Polonaise des Sciences durant le centième anniversaire de Tadeusz Kotarbiński — Janusz Dobieszewski . . .</i>	119
<i>Session du PTF durant le centième anniversaire de Władysław Tatarkiewicz — Andrzej Książek . . .</i>	125
<i>Conférence Internationale des Pays Socialistes „Aspects philosophiques de l'évolution”, Kielce 1986 — Zdzisław Majewski . . .</i>	129
<i>La philosophie de la Paix — Witold Mackiewicz . . .</i>	133
<i>Quid est veritas? — Jacek J. Jadacki . . .</i>	141

* *
*

<i>Concours du Ministre de la Science et de l'Enseignement Supérieur sur les manuels pour les matières socio-politiques . . .</i>	147
---	-----

INFORMATIONS BIBLIOTHÉCAIRES

<i>Les plus importantes acquisitions de la bibliothèque de la Faculté de Philosophie et de Sociologie de l'Université de Varsovie, de l'Académie Polonaise des Sciences — durant l'année 1985 . . .</i>	153
---	-----

СОДЕРЖАНИЕ . . .	163
CONTENTS . . .	165

СОДЕРЖАНИЕ

От Редакции	5
-----------------------	---

СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

Петр Штомпка — Место марксизма в современной социологии . . .	9
Ульрик Шрадэ — Понятие гуманности в аксиологии марксизма . . .	27
Збигнев Кудэрович — Марксизм в исследованиях по истории философии	43
Юзеф Краковяк — Марксистское осуществление философии и идеал трансцендентальной философии (I)	51

ПОЛЕМИКИ И ДИСКУССИИ

Анджей Коциковски — Из истории одного мифа: Маркс и идеализация	67
Таедуш Левандовски — Аксиологическая глосса или необходимость диалога	79

ДИДАКТИКА ФИЛОСОФИИ

Анджей Ксионжек — Призвание философии и философа	87
--	----

В МАСТЕРСКИХ ФИЛОСОФОВ

Философские семинары — перечень	93
Философские семинары — тезисы	94

* *

Присуждение ученой степени доктора философских наук (1985 г.) . . .	97
— Перечень	97
— Авторефераты	99

РЕЦЕНЗИИ И ПАМЯТКИ

Збигнев Шаварски — <i>Nowy cudowny homo sapiens (Człowiek tworzy sam siebie, IV Krajowa Konferencja Lekarzy i Humanistów, Гданьск 1985)</i>	115
---	-----

ОТЧЕТЫ, СООБЩЕНИЯ, ХРОНИКА

Научная конференция ПАН в честь столетия со дня рождения Тадеуша Котарбиньского — Януш Добешевски	119
Сессия ПФО в честь столетия со дня рождения Владислава Татаркевича — Анджей Ксионжек	125
Международная конференция социалистических стран „Философские аспекты эволюции“, Кельце, 1986 г., Эдзислав Маецки	129
Философия мира — Витольд Мацкевич	133
Quid est veritas? — Яцек И. Ядацки	141

* * *

Конкурс Министра науки и высшего образования на учебники по общественно-политическим предметам	147
--	-----

БИБЛИОТЕЧНЫЙ СПРАВОЧНИК

Важнейшие книжные приобретения библиотеки факультета философии и социологии ВУ, ИФиС, ПАН, ПФО за 1985 год	153
--	-----

TABLE DES MATIÈRES	161
CONTENTS	165

CONTENTS

<i>From the Editors</i>	5
-----------------------------------	---

ARTICLES

<i>Piotr Sztopka—The Position of Marxism in Contemporary Sociology . .</i>	9
<i>Ulryk Schrade—The Concept of Human Nature in Marxist Axiology . .</i>	27
<i>Zbigniew Kuderowicz—Marxism in the Studies on History of Philosophy</i>	43
<i>Józef Krakowiak—Marxist Realization of Philosophy and the Ideal of Transcendental Philosophy (I)</i>	51

POLEMICS AND DISCUSSIONS

<i>Andrzej Kocikowski—From the History of Certain Myth; Marx and Idealization</i>	67
<i>Tadeusz Lewandowski—Axiological Gloss, or on the Need of Dialogue . .</i>	79

TEACHING OF PHILOSOPHY

<i>Andrzej Książek—The Vocation of Philosophy and of the Philosopher . .</i>	87
--	----

PHILOSOPHICAL WORKSHOP

<i>Philosophical Seminars—Enumeration</i>	93
<i>Philosophical Seminars—Syllabus</i>	94

*
*
*

<i>Habilitations in Philosophy (1985):</i>	97
<i>— Enumeration</i>	97
<i>— Self-Reports</i>	98

REVIEWS AND NOTES

<i>Zbigniew Szawarski—The New, Brave Homo sapiens (Człowiek tworzy sam siebie, IV Krajowa Konferencja Lekarzy i Humanistów, Gdańsk 1985)</i>	115
--	-----

REPORTS, ANNOUNCEMENTS, CHRONICLE

<i>An Academic Session of The Polish Academy of Sciences on the 100th Anniversary of Tadeusz Kotarbiński's Birth — Janusz Dobieszewski . . .</i>	119
<i>Session of the Polish Philosophical Society on the 100th Anniversary of Władysław Tatarkiewicz's Birth — Andrzej Książek</i>	125
<i>International Conference of Socialist Countries „Philosophical Aspects of Evolution”, Kielce 1986 — Zdzisław Majecki</i>	129
<i>Philosophy of Peace — Witold Mackiewicz</i>	133
<i>Quid est veritas? — Jacek J. Jadacki</i>	141

*
*

<i>The Competition sponsored by the Minister of Science and High Education to write Handbooks for Social-Political Subjects</i>	147
---	-----

LIBRERIAN INFORMATION

<i>Major Book Acquisitions of the Library of Dept. of Philosophy and Sociology, Warsaw University; Institute of Philosophy and Sociology of Polish Academy of Sciences; Polish Philosophical Society — in 1985</i>	153
--	-----

TABLE DES MATIÈRES	161
СОДЕРЖАНИЕ	163