

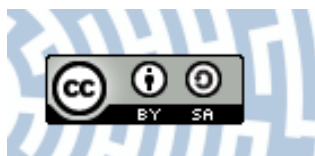


You have downloaded a document from  
**RE-BUŚ**  
repository of the **University of Silesia in Katowice**

**Title:** Życie społeczne jako proces praktyki

**Author:** Andrzej Niesporek

**Citation style:** Niesporek Andrzej. (2021). Życie społeczne jako proces praktyki. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego. DOI: 10.31261/PN.4059



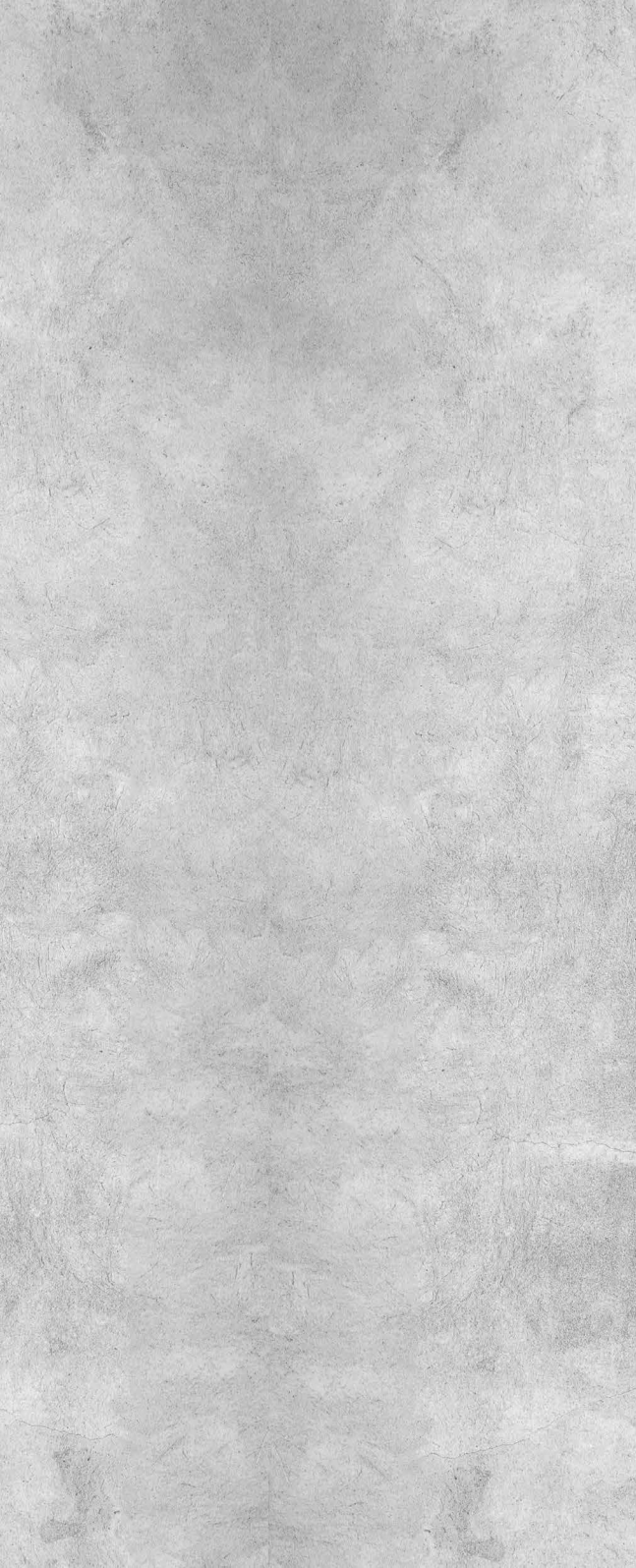
Uznanie autorstwa - Na tych samych warunkach - Licencja ta pozwala na kopiowanie, zmienianie, rozprowadzanie, przedstawianie i wykonywanie utworu tak długo, jak tylko na utwory zależne będzie udzielana taka sama licencja.

# ŻYCIE SPOŁECZNE jako PROCES PRAKTYKI

Andrzej Niesporek



UNIWERSYTET ŚLĄSKI  
WYDAWNICTWO



Życie społeczne  
jako proces praktyki



Andrzej Niesporek

# Życie społeczne jako proces praktyki

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego • Katowice 2021

Recenzja  
**Janusz A. Majcherek**

## Spis treści

	Wprowadzenie	s. 7
Rozdział I. <b>Hegel a pojęcie społeczeństwa.</b>	Filozofia i system	s. 21
<b>Zmiana perspektywy poznawczej</b>	Epistemiczne a epistemologiczne pole teorii	s. 40
	Praktyka jako poznanie	s. 42
	Spółeczeństwo	s. 45
Rozdział II. <b>Marks i pojęcie społeczeństwa</b>	Marks i Hegel	s. 51
	Praca, alienacja i jej krytyka	s. 64
	Materialistyczna koncepcja życia społecznego	s. 69
	Początki kapitalizmu	s. 71
	Życie społeczne i świadomość	s. 78
Rozdział III. <b>Teoria Marksa – interpretacje</b>	Pierwsze pokolenia marksistów	s. 85
	Scjentyistyczna wizja marksizmu	s. 89
	Krytyka historycyzmu	s. 90
	Dwa marksizmy	s. 101



	Adaptacyjna interpretacja formacji społeczno-ekonomicznej. W kierunku nie-Marksowskiego materializmu historycznego	s. 104
	Czytanie <i>Kapitału</i>	s. 116
	Materializm historyczny jako filozofia	s. 130
Rozdział IV. <b>Myślenie systemowe</b>	Ogólna teoria systemów	s. 139
	Systemy dynamiczne	s. 152
	Systemy autopoietyczne	s. 158
	Społeczeństwo jako przykład systemu autopoietycznego	s. 168
	Konstruktywizm	s. 180
	Problem dualizmu a obserwator trzeciego stopnia	s. 188
Rozdział V. <b>Życie społeczne jako proces praktyki</b>	Spory wokół pojęcia praktyki	s. 193
	Praktyka jako kategoria filozoficzna	s. 198
	Życie społeczne jako proces praktyki	s. 207
	Bibliografia	s. 225
	Indeks nazwisk	s. 239
	Streszczenie	s. 243
	Summary	s. 247
	Zusammenfassung	s. 251

## Wprowadzenie

W podręcznikowych ujęciach socjologię traktuje się zwykle jako naukę o społeczeństwie, zaś społeczeństwo uznaje się za przedmiot jej badań i analiz<sup>1</sup>. Już jednak dyskusja o samym społeczeństwie staje się okazją do zażartych teoretycznych sporów. U ich podstaw leży przy tym fundamentalne – można powiedzieć kantowskie – pytanie, jak w ogóle możliwe jest społeczeństwo. Problematyczność odpowiedzi – na co zwracał uwagę już Georg Simmel – może przy tym prowadzić do problematyzowania sensu samej socjologii<sup>2</sup>; do stawiania pytania, „jak możliwa jest socjologia?”<sup>3</sup>.

Historia kształtowania się pojęcia *społeczeństwa* jest długa i złożona<sup>4</sup>. Jednak dopiero nowoczesność przyniosła istotne w tej kwestii rozstrzygnięcia. Społeczeństwo zaczęto traktować jako twór człowieka, jako rezultat jego celowych działań i, co za tym idzie, jego kształt oraz trwałość stały się przedmiotem teoretycznych, z czasem społecznych, sporów. Idea społeczeństwa „[s]topniowo przestała być teorią inspirującą dyskurs garstki ekspertów i stała się integralną częścią naszego imaginarium, czyli sposobu, w jaki wyobrażamy sobie zamieszkiwane i utrzymywane przez nas społeczeństwa”<sup>5</sup>. Przede wszystkim stała się jednak punktem odniesienia dla powstającej i rozwijającej się socjologii. To w niej nowoczesne społeczeństwa rozpoznawały siebie jako pewne całości

---

<sup>1</sup> Klasyczny polski podręcznik autorstwa P. Sztompki nosi tytuł: *Socjologia. Analiza społeczeństwa*. Kraków 2012.

<sup>2</sup> G. Simmel: *Socjologia*. Warszawa 1975, s. 4.

<sup>3</sup> R. Hewitt: *The Possibilities of Society*. New York 1997, rozdział 1.

<sup>4</sup> D. Frisby, D. Sayer: *Society*. London–New York 1986; W. Outhwaite: *The Future of Society*. Oxford 2006, rozdział 1.

<sup>5</sup> Ch. Taylor: *Nowoczesne imaginaria społeczne*. Kraków 2010, s. 14.

społeczne, jako społeczeństwa właśnie. „Teoria społeczna jako swoista forma samowiedzy nowego typu społeczeństwa definiowała je w kategoriach odrębności wobec wszystkich innych, historycznie i współcześnie, odmiennych społeczeństw. Czyniła to jednak wpisując się w oświeceniową tradycję postrzegania procesu kształtowania się nowoczesnego społeczeństwa jako *procesu racjonalizacji*. [...] Z punktu widzenia teorii społecznej, proces racjonalizacji nowoczesnych instytucji społecznych był więc procesem uwalniania ich od specyficznych, tradycyjnych i kulturowych, uwarunkowań. Nowoczesne społeczeństwa mogły stać się dzięki temu obiektem analizy strukturalnej”<sup>6</sup>. Pojęcie społeczeństwa zyskało więc dwoiste znaczenie. Używano go zarówno w odniesieniu do konkretnych społeczeństw, konkretnych społecznych całości, jak i do społeczeństwa w ogóle. W tym drugim wypadku stało się ono artefaktualnym pojęciem, legitymizującym socjologię jako dyscyplinę.

Pojęcie społeczeństwa było – i w znacznym stopniu jest nadal – utożsamiane z państwem narodowym, zarówno z jego mechanizmami kontroli wewnętrznej, zewnętrznymi stosunkami z innymi państwami (społeczeństwami), jak i kształtowaniem się formy zbiorowej tożsamości. „Podstawę teoretycznej interpretacji społeczeństwa stanowiły suwerenność, przynależność narodowa i społeczne panowanie. Każde *społeczeństwo* jest suwerenną społeczną całością w formie państwa narodowego organizującego prawa i obowiązki każdego członka społeczeństwa i obywatela. Większość zasadniczych stosunków społecznych postrzeganych jest jako zachodzące w obrębie terytorialnych granic społeczeństwa. Państwo jest postrzegane jako posiadające monopol w zakresie jurysdykcji i panowania nad członkami żyjącymi w obrębie terytorium społeczeństwa. Ekonomia, polityka, kultura, klasy, płcie itd. są społecznie ustrukturuwane. We wzajemnym powiązaniu konstytuują one to, co bywa konceptualizowane jako *struktura*

<sup>6</sup> A. Niesporek: *Czy koniec socjologii jaką znamy? Socjologia wobec wyzwań zmieniającej się rzeczywistości*. Katowice 2007, s. 23–24.

społeczna. Tak rozumiana struktura organizuje i reguluje życiowe szanse każdego członka społeczeństwa”<sup>7</sup>. Niezależnie przy tym od przyjmowanych perspektyw teoretycznych u podstaw opisu i analizy tak rozumianego społeczeństwa, leży – jak podkreśla Ulrich Beck – ujmowanie go jako swoistego pojemnika, obejmującego wszystkie stosunki i procesy społeczne [*container theory of society*]<sup>8</sup>. W szerszej perspektywie podejście takie określane bywa przez Becka metodologicznym nacjonalizmem.

Sytuacja ulega jednak zmianie wraz z rozwojem globalizacji<sup>9</sup>. Globalizacja w znaczącym stopniu osłabia oczywistość traktowania państwa narodowego jako naturalnego odniesienia dla koncepcji społeczeństwa. Pojawia się idea społeczeństwa globalnego i nowe wyzwania dla teorii socjologicznej<sup>10</sup>. Oczekuje się stopniowego odchodzenia od metodologicznego nacjonalizmu i otwarcia na perspektywę kosmopolityczną<sup>11</sup>. Problematyzacji ulega zatem samo pojęcie społeczeństwa. Zdaniem Becka metodologiczny kosmopolityzm może znajdować wyraz między innymi w kształtowaniu się nowej gramatyki nauk społecznych, której istotnym elementem winna być redefinicja kluczowych kategorii pojęciowych obecnych w teoriach socjologicznych – w tym pojęcia społeczeństwa. Socjologia stopniowo przestaje więc być „socjologią tego, co społeczne rozumiane jako społeczeństwo”<sup>12</sup>. Jak podkreślałem w innym miejscu „stopniowe odchodzenie od pojęcia społeczeństwa, jako – z systematycznego punktu widzenia – podstawy podstaw, budowa-

---

<sup>7</sup> J. Urry: *Sociology beyond Societies*. London–New York 2000, s. 8.

<sup>8</sup> U. Beck: *Cosmopolitan Vision*. Cambridge 2006, s. 24 i n.

<sup>9</sup> O wpływie globalizacji na życie społeczne i problemach z teoretycznym ujęciem jej społecznych konsekwencji na gruncie socjologii piszę w: A. Niesporek: *Czy koniec socjologii ...*

<sup>10</sup> A. Niesporek: *Socjologia globalna – w poszukiwaniu swojego przedmiotu*. W: *Przestrzeń socjologii. Księga jubileuszowa z okazji 50-lecia pracy naukowej i dydaktycznej profesora Zbigniewa A. Żechowskiego*. Katowice 2008.

<sup>11</sup> U. Beck: *The cosmopolitan perspective: sociology of the second age of modernity*. „British Journal of Sociology” 2000, vol. 51, no. 1.

<sup>12</sup> J. Urry: *Sociology beyond Societies...*, s. 3–4.

nia teorii socjologicznej, wizji porządku społecznego [stabilności systemu społecznego] i procesu kształtowania tożsamości jednostki [aktora] poprzez socjalizację do miejsca w strukturze stosunków społecznych [statusów i ról społecznych], otwiera nie tylko pole do powstawania nowych kategorii pojęciowych, ale stawia także o wiele bardziej fundamentalne pytanie o przedmiot socjologii, o to *czym jest to co społeczne*<sup>13</sup>.

Odpowiedzi na to ważne pytanie możemy przy tym szukać w innej – w znacznym stopniu – zapoznanej tradycji myślowej. Tradycji, która próbuje odpowiedzieć na powyższe pytanie, a jednocześnie na współczesne „wielkie wyzwania nauk społecznych”. Najbardziej konsekwentną próbę analizy wyzwań, przed jakimi stoi socjologia i szerzej nauki społeczne, podjął przy tym w swoich pracach Immanuel Wallerstein<sup>14</sup>. W sposób szczegółowy poglądy Wallersteina w tym zakresie omawiam w swojej książce *Czy koniec socjologii jaką znamy?*<sup>15</sup>; tutaj warto więc przywołać najważniejsze tezy amerykańskiego socjologa.

Nauki społeczne przyjmowały – zdaniem Wallersteina – kilka podstawowych paradygmatycznych założeń<sup>16</sup>. Do najistotniejszych – w kontekście poruszanej tutaj problematyki – należało uznanie, iż ludzkie działania przebiegają w obrębie społeczeństwa, które jest traktowane jako podstawowa i dająca się wyodrębnić, realnie istniejąca całość, a także przekonanie o postępowym charakterze życia społecznego i możliwości odkrywania uniwersalnych zasad, wedle których funkcjonuje rzeczywistość społeczna, tj. uznania, że

---

<sup>13</sup> A. Niesporek: *Czy koniec socjologii...*, s. 12.

<sup>14</sup> I. Wallerstein: *Unthinking Social Science. The Limits of Nineteenth-Century Paradigms*. Cambridge–Oxford 1991; I. Wallerstein: *Koniec świata jaki znamy*. Warszawa 2004; I. Wallerstein: *From sociology to historical social science: prospects and obstacles*, “British Journal of Sociology” 2000, vol. 51, no. 1; I. Wallerstein: *Wyzwania wobec nauk społecznych*. Kraków 1999.

<sup>15</sup> A. Niesporek: *Czy koniec socjologii...*, s. 206–211.

<sup>16</sup> I. Wallerstein: *Unthinking Social Science...*, rozdział 18; I. Wallerstein: *World-Systems Analysis*. W: A. Giddens, J. Turner [ed.]: *Social Theory Today*. Cambridge–Oxford 1987.

ma ona deterministyczny charakter. Specyfika nauk społecznych, zdaniem Wallersteina, wiązała się z ich wewnętrznym zróżnicowaniem oraz ich usytuowaniem w relacji do nauk przyrodniczych i humanistycznych. Właściwy im deterministyczny i uniwersalistyczny obraz świata społecznego z jednej strony zaatakowany został więc przez nauki humanistyczne oraz rozwijające się w ich obrębie badania nad kulturą, z drugiej zaś nauki przyrodnicze i rozwijającą się w ich obrębie naukę o złożoności. Zmiany w obrębie zarówno nauk przyrodniczych, jak i nauk humanistycznych, zbliżając je do siebie i do nauk społecznych, tworzą nowe metodologiczne oblicze nauki, stawiając w tym względzie nowe wymagania dla nauk społecznych; sprostanie im jest zresztą konieczne, jeśli socjologia i – szerzej – nauki społeczne chcą intelektualnie zrozumieć proces globalizacji, prowadzący do „końca świata, jaki znamy”. Jak pisze Wallerstein, „wierzę, że w rezultacie zmian zarówno systemu światowego, takim jakim go znamy, jak i świata wiedzy, intelektualne pytania, które sobie stawiamy, będą w XXI wieku zupełnie odmienne, niż te, które stawialiśmy sobie przez ostatnie 150 lat”<sup>17</sup>. Oznacza to, że zrozumienie procesu globalizacji i kształtowania się nowej rzeczywistości społecznej możliwe jest tylko wtedy, gdy dotychczasowy sposób jej opisu zostanie ponownie przemyślany.

Kluczowym elementem dla Wallersteina są przy tym metodologiczne konsekwencje rozwoju nauki o złożoności, prowadzące do stopniowej erozji klasycznego, newtonowskiego modelu nauki i zbliżania się do siebie nauk przyrodniczych oraz nauk społecznych. „Nowe kierunki rozwoju w naukach przyrodniczych podkreślały przewagę nieliniowości nad liniowością, złożoności nad uproszczeniami, niemożliwość wyeliminowania mierzącego z pomiarów lub nawet (w przypadku niektórych matematyków) wyższość jakościowego, interpretującego oglądu nad ilościową dokładnością, która jest bardziej ograniczająca dla ścisłości. A co najistotniejsze,

---

<sup>17</sup> I. Wallerstein: *From sociology to historical social science...*, s. 26.

naukowcy ci podkreślali strzałkę czasu”<sup>18</sup>. Oznacza to, że newtonowskie rozumienie świata jako deterministycznego mechanizmu, poddającego się zupełnemu opisowi w formie praw naukowych, zostaje zastąpione bardziej skomplikowanym jego obrazem. W świecie istotną rolę odgrywają zakłócenia, a jednym z kluczowych problemów jest wyjaśnianie procesu powstawania złożoności. Systemy złożone charakteryzują się samoorganizacją, co oznacza, że ich makroskopowy opis nie może być wywiedziony z opisu ich elementów. „Krótko mówiąc nauki przyrodnicze zaczynały wydawać się bliższe temu, czym gardzono jako *miękką* nauką społeczną, niż temu, co wydawało się *twardą* nauką społeczną. Nie tylko zaczęło to zmieniać równowagę sił w wewnętrznych konfliktach w naukach społecznych, lecz także pomogło zmniejszyć rozdział pomiędzy nauką przyrodniczą a społeczną”<sup>19</sup>. Analiza systemów złożonych jest bowiem cechą charakterystyczną nauk społecznych. „Historyczne systemy społeczne składają się najwyraźniej z wielu wzajemnie na siebie oddziałujących jednostek, charakteryzujących się emergencją i ewolucyjnością hierarchicznej organizacji i struktury (zagnieżdżonych w tych systemach) oraz złożonym zachowaniem przestrzenno-czasowym. Co więcej, oprócz tego typu złożoności okazywanej przez nieliniarne, dynamiczne systemy ze stałymi mechanizmami interakcji mikroskopowej, historyczne systemy społeczne składają się z pojedynczych elementów zdolnych do wewnętrznej adaptacji i uczenia się w warunkach doświadczenia. Dodaje to nowy poziom złożoności (wspólny z biologią ewolucyjną i ekologią), wykraczający poza poziom nieliniarnej dynamiki tradycyjnych systemów fizycznych”<sup>20</sup>. Ze względu na specyfikę przedmiotu badań nauk społecznych, ramy konceptualne, wypracowane w badaniu złożonych systemów ewoluujących, przedstawiają dla tych nauk „spójny

---

<sup>18</sup> I. Wallerstein: *Wyzwania wobec nauk społecznych...*, s. 67.

<sup>19</sup> I. Wallerstein: *Wyzwania wobec nauk społecznych...*, s. 67–68.

<sup>20</sup> I. Wallerstein: *Wyzwania wobec nauk społecznych...*, s. 69.

zestaw idei, korespondujący z odwiecznymi poglądami nauk społecznych”<sup>21</sup>.

Ta nowa perspektywa, łącząca podejście nauk przyrodniczych i społecznych, ma – w moim przekonaniu – swoje korzenie w tradycji ujmowania życia społecznego jako procesu praktyki. W swoim wyrazie filozoficznym praktyka globalna jest bowiem samoorganizującym się procesem jednoczesnej autokreacji podmiotu i przedmiotu. Taka perspektywa obecna – chociaż różnie wyrażana – w tradycji heglowsko-marksowskiej może być bowiem reinterpretowana w kategoriach myślenia systemowego, zawierającego rozumienie mechanizmów samoorganizacji. Dotyczy to szczególnie teorii systemów dynamicznych (w tym teorii chaosu) oraz idei systemów autopoietycznych. Konsekwencje poznawcze wynikające z ich rozwoju w nowy sposób pozwalają bowiem przyjrzeć się idei procesu praktyki społecznej, zarówno w filozoficznej, jak i socjologicznej perspektywie. W książce próbuję więc dokonać analizy idei procesu praktyki społecznej w pracach Georga Hegla oraz Karola Marksa, a także różnych sposobów interpretacji myśli Marksa w tym zakresie. Przywołuję również podstawowe idee obecne w myśleniu systemowym, a łączące się z rozwojem nauki o złożoności, w tym przede wszystkim w teorii chaosu oraz systemach autopoietycznych. Omawiam podstawowe założenia teorii systemu społecznego Niklasa Luhmanna, przykład socjologicznego zastosowania idei systemu autopoietycznego. Pokazuję teoriopoznawcze konsekwencje tak rozumianego myślenia systemowego. W konsekwencji proponuję pewne rozumienie procesu praktyki jako kategorii filozoficznej i społecznej. Treść książki nawiązuje do moich wcześniejszych rozważań, przede wszystkim dotyczących myślenia systemowego, które podejmowałem w książce *Czy koniec socjologii jaką znamy? Socjologia wobec wyzwań zmieniającej się rzeczywistości*. Rekonstruując podstawowe założenia teorii systemów nawiązuję do idei i interpretacji zawartych w rozdziale 5 i 7 tej książki.

---

<sup>21</sup> I. Wallerstein: *Wyzwania wobec nauk społecznych...*, s. 70.



Hegłowska – oczywiście, wyrażona w specyficznym języku filozofii Hegla – koncepcja życia społecznego opiera się na uznaniu go za historyczny proces zbiorowej praktyki, przekształcającej rzeczywistość przedmiotową oraz wewnętrzne procesy uspołecznienia, konstytuujące jednocześnie sposób ich świadomościowego odzwierciedlania. Hegel ujmuje więc przedmiotowość społeczną w jej całościowej strukturze. Praktyka społeczna jest tutaj jednością działania i poznania, praktyka jest procesem samowytwarzania się człowieka w jego przedmiotowym, społecznym i poznawczym, wymiarze. Jest procesem tworzenia materialnych warunków bytowania człowieka (przekształcania świata), kształtowania życia społecznego (uspołeczniania) i poznawczego odzwierciedlania tych procesów. Historyczność praktyki społecznej wiąże się ze zmiennością jej form społecznych i poznawczych. Specyficzną cechą nowoczesnej formy uspołecznienia jest – właściwe społeczeństwu obywatelskiemu – uspołecznienie poprzez indywidualizację. Społeczeństwo obywatelskie łączy w sobie zindywidualizowaną aktywność jednostek i uniwersalizowany system norm społecznych. Stanowi wyraz nowej rzeczywistości etycznej, w której moralny wymiar indywidualnych działań jest zapośredniczony poprzez uniwersalizowaną, czy – w socjologicznym języku – zinstytucjonalizowaną strukturę etyczną. Zakorzeniona w filozofii, dokonana przez Hegla, „socjologiczna” analiza nowoczesnego społeczeństwa wskazuje na kluczową rolę intersubiektywnej normatywności w legitymizowaniu woli i działań wszystkich jednostek. Problematyzuje jednocześnie podstawowe zagadnienia, które zostaną podjęte przez „ojców założycieli” socjologii w ich analizach funkcjonowania nowoczesnego społeczeństwa. Są to pytania dotyczące odmienności i specyfiki nowoczesnej formy uspołecznienia, podstaw trwałości więzi społecznej, związków indywidualnych działań i zbiorowości społecznych. Mimo filozoficznego żargonu, w którym Hegel postawił te zagadnienia, sam fakt ich sprobematyzowania czyni z Hegla istotnego prekursora refleksji socjologicznej.

Również Marks jest przekonany o procesualnym charakterze życia społecznego. Życie społeczne to historycznie zmienny proces praktyki społecznej, która konstytuuje ludzki świat przyrody i samego człowieka. Podobnie jak u Hegla, przekształca rzeczywistość przedmiotową oraz wewnętrzne procesy uspołecznienia, konstytuując jednocześnie sposób ich świadomościowego odzwierciedlenia. Ewolucja myśli Marksa przebiega od traktowania praktyki, jako urzeczywistniania istoty gatunkowej człowieka, do jej konkretno-historycznego rozumienia w kategoriach ustrukturuwanego całokształtu stosunków społecznych. Poprzez analizę procesu tworzenia się kapitalistycznych stosunków społecznych i mechanizmu ich funkcjonowania w strukturze produkcji i wymiany Marks dokonuje jednocześnie krytyki burżuazyjnej ekonomii politycznej, jako obiektywnej i ideologicznej składowej rzeczywistości społecznej. Dostrzegając wewnętrzne ustrukturuwanie praktyki, w tym kluczową rolę praktyki materialnej – bez niej nie ma bowiem życia – a także społeczny charakter świadomości, Marks ujmuje samą praktykę jako zjawisko historyczne. Życie społeczne, praktyka społeczna jest historycznie zmienną strukturą całokształtu stosunków społecznych, w ramach których realizowana jest aktywność ekonomiczna i wszystkie powiązane z nią formy aktywności społecznej wraz ze społecznie warunkowaną świadomością społeczną. Historyczna zmienność tych struktur dokonuje się poprzez złożony proces współoddziaływania wielu czynników, w tym politycznych i ideologicznych, u podstaw których leżą materialne stosunki społeczne, zachodzące w procesie pracy. Historia nie ma przy tym celu, choć nie dokonuje się w sposób przypadkowy. „Ludzie sami tworzą swoją historię, ale nie tworzą jej dowolnie, nie w wybranych przez siebie okolicznościach, lecz w takich, jakie już zastali, w okolicznościach danych i przekazanych”<sup>22</sup>. Jej zmienność jest współokreślana przez zastane warunki społeczne, wyznaczające

---

<sup>22</sup> K. Marks: *Osiemnasty brumaire’a Ludwika Bonaparte*. Warszawa 1975, s. 33.

przestrzeń możliwych zmian, dla których zasadnicze są warunki reprodukcji materialnych stosunków społecznych.

Analiza dorobku Marksa wskazuje przy tym, że koncepcja ściśle deterministycznego rozumienia życia społecznego nie znajduje w nim uzasadnienia. Niezależnie od sposobu ujmowania determinacji – tzn. niezależnie, czy rozumiemy ją jako prostą zależność przyczynową, czy jako adaptację – wizja życia społecznego jako procesu, w którym determinującą rolę odgrywają siły wytwórcze i stosunki produkcji, nie jest u Marksa obecna. Oczywiście, Marks podkreśla, że decydującym dla życia ludzi jest ich reprodukcja biologiczna i ekonomiczna. Jeśli ludzie mają tworzyć historię, to muszą istnieć, a kluczowym warunkiem istnienia jest zaspokajanie potrzeb materialnych. W tym sensie materialna działalność jest podstawą istnienia człowieka, a właściwe dla niej materialne stosunki społeczne są podstawowe. Nie dlatego, że determinują, określają w sposób bezwzględnie strukturę i treść pozostałych stosunków społecznych, lecz w takim rozumieniu, że bez nich nie ma innych stosunków. Na tym polega materializm Marksa.

Determinacja w ostatniej instancji, czy jak chce Althusser nad-determinacja, oznacza warunkowanie możliwości kształtowania się całokształtu struktury stosunków społecznych, ale nie warunkuje jednoznacznie ich treści. Raczej stwarza możliwości oraz – nakładając ograniczenia – wyklucza pewne możliwości. Jak podkreśla Terry Eagleton<sup>23</sup>, struktura jest w znacznym stopniu otwarta, lecz nie jest to otwartość całkowita. Ten sposób widzenia jest szczególnie obecny w Marksa analizach kształtowania się kapitalizmu. Tam nie ma miejsca na bezpośrednie, przyczynowe warunkowanie stosunków produkcji przez postępujący rozwój sił wytwórczych. W znaczącym stopniu proces przebiega odwrotnie. To działania polityczne i siłowe, zmierzające do oddzielenia bezpośrednich wytwórców od ich materialnych warunków pracy, stwarzają moż-

---

<sup>23</sup> T. Eagleton: *Dlaczego Marks miał rację*. Warszawa 2014.

liwości – w jakimś sensie kreują zapotrzebowanie – na zasadnicze zmiany sił wytwórczych. Te zmiany wpisują się w proces jednoczesnego uwalniania siły roboczej jako towaru i kreowania rynku, na którym siła ta może być sprzedawana, w obrębie którego wytwórcy, pozbawieni środków pracy, muszą nabywać towary, zaspokajające ich potrzeby. W złożonym procesie współoddziaływania wielu ekonomicznych i pozaekonomicznych czynników współtworzone są nowego typu stosunki produkcji (kapitał jako stosunek społeczny), wespół z którymi mogą rozwijać się siły wytwórcze, wspierające dalszy dynamiczny rozwój tych pierwszych.

Przedstawione powyżej rozumienie historii jako procesu praktyki zawarte w pracach Karola Marksa wzbudzało wiele kontrowersji. W swoim wymiarze teoretycznym dyskusja koncentrowała się szczególnie wokół rozumienia mechanizmów determinacji zmian społecznych, a w konsekwencji dyskusji wokół istnienia tzw. „praw rozwoju społecznego”. Kluczowym było rozstrzygnięcie pytania o rolę tych praw i ich związku z działaniem aktorów społecznych (indywidualnych i zbiorowych). Często dostrzegano przy tym u Marksa obecność dwóch sposobów ujmowania procesu dziejowego, jako jednocześnie deterministycznego i woluntarystycznego. Mówiono wręcz o dwóch marksizmach. Podkreślano również istotne różnice w interpretacji mechanizmów życia społecznego u tzw. młodego i starego Marksa, u Marksa krytycznego i Marksa naukowego. Ważnym dla dalszych refleksji jest interpretacja materializmu historycznego jako – jednocześnie – teorii społecznej i filozofii marksizmu.

Z kolei analiza rozwoju myślenia systemowego, w tym rozumienia systemów społecznych, pozwala na sformułowanie kilku istotnych wniosków. Systemy, w tym systemy społeczne, wyodrębniają się ze swojego otoczenia (środowiska) organizując wewnętrzną strukturę i redukując skomplikowanie relacji z tym otoczeniem. Jest to wynikiem wewnętrznej strukturalizacji systemu, którego trwanie jest funkcją reprodukcji tej struktury (autopoieza). Relacje

z otoczeniem w systemach otwartych są więc określone poprzez wewnętrzne operacje systemu, przez proces jego samoorganizacji. Systemy są operacyjnie zamknięte, będąc jednocześnie strukturalnie sprzęgnięte ze środowiskiem. Sensem działania systemu jest jego przetrwanie. Jak zgrabnie ujmuje to Fleischer, „sensem funkcjonowania systemu jest jego funkcjonowanie”<sup>24</sup>. Systemy istnieją w czasie i podlegają zmianie. Z perspektywy ewolucyjnej teorii systemów proces ewolucji systemu jest warunkowany jego strukturą. Systemy są kontyngentne. Przyjmowanie przez nie różnych stanów wewnętrznych nie wynika z ich celowego działania, lecz z możliwości rozwojowych tkwiących w ich aktualnym stanie. Kontyngencja „oznacza, że systemy otwarte są systemami nie-deterministycznymi, a więc w swojej ewolucji mogą *nieodwracalnie* dokonywać wyboru z danego pola możliwości, co oznacza, że kiedy wybrały jedną z możliwych alternatyw, wybór ten ustala rozwój właśnie w tym kierunku i jest nieodwracalny”<sup>25</sup> (koncepcja bifurkacji). System nie ma więc ustalonego kierunku rozwoju. Kierunek taki może być jedynie zrekonstruowany postselektywnie. Samo istnienie systemu potwierdza jego zdolność do przetrwania. Wewnętrzna aktywność systemu ma więc wiabilny charakter. Jego związki ze środowiskiem służą przetrwaniu. Dotyczy to także jego aktywności poznawczej. Jej funkcją nie jest adekwatne odzwierciedlanie otoczenia, lecz redukcja danych w sposób pozwalający na zachowanie trwałości (istnienia) systemu. Pociąga to za sobą konstruktywistyczne konsekwencje. Postrzeganie otoczenia (środowiska) systemu jest więc funkcją autoreferencji systemu. Obraz zewnętrznej rzeczywistości jest tutaj funkcją wewnątrzsystemowych operacji, jest wewnątrzsystemowo wypracowywany.

Uznanie perspektywy teoretycznej łączącej – odwołującą się do Hegla – Marksowską interpretację życia społecznego jako glo-

---

<sup>24</sup> M. Fleischer: *Obserwator trzeciego stopnia. O rozsądnym konstruktywizmie*. Wrocław 2005, s. 103,

<sup>25</sup> M. Fleischer: *Obserwator trzeciego stopnia...*, s. 101,

balnego procesu praktyki, jednocześnie konstytuującego podmiot i przedmiot i realizowanego w konkretno-historycznych uwarunkowaniach, z teoretycznymi konsekwencjami podejścia systemowego, pozwala na dwoiste określenie samej praktyki, jako – jednocześnie – kategorii filozoficznej oraz praktyki społecznej, na powiązanie antysubiekcentrycznego jej rozumienia z uznaniem racjonalnych działań podmiotowych za podstawę jej społecznego przejawiania się.

Filozoficzne rozumienie praktyki jako konstytuującej podmiot i przedmiot, konstytuującej – w języku teorii systemów – system i środowisko, ujmuje ją jako proces „bez podmiotu”. Praktyka i środowisko, w którym są realizowane, konstytuują się jednocześnie. Praktyka w swoim procesie ewolucyjnym jest bowiem współwyznaczana jednocześnie przez swą własną strukturę i struktury przedmiotu. Postrzeganie otoczenia (środowiska) systemu jest więc dane poprzez praktykę i w jedności poznania i praktyki. Samo rozróżnienie systemu i środowiska istnieje bowiem tylko w procesie praktyki. To wewnątrz-systemowe operacje właściwe procesowi praktyki współokreślają strukturalne sprzężenie systemu z otoczeniem. Realność (rzeczywistość) jest więc funkcją tych operacji. Jest wewnętrznym korelatem praktyki, a nie właściwością przysługującą przedmiotom poznania. Logika obserwacji i wynikający z obserwacji opis nie odzwierciedlają logiki obserwowanego zjawiska, lecz logikę procesu praktyki i jedności praktyki i poznania. Praktyka stanowi więc horyzont poznawczy: świat, jaki jest sam w sobie (poza praktyką), i świat, dany w procesie praktyki, nie mogą zostać rozróżnione.

Życie społeczne jako proces praktyki stanowi z kolei całość działań czynności subiektywno-racjonalnych, tworzących łącznie całościową strukturę o diachronicznym charakterze. Całość ta jest wewnętrznie ustrukturalizowana. Praktyka bowiem to struktura stosunków społecznych, a obiektywne warunki praktyki tworzą tzw. materialne stosunki społeczne (praktyka podstawowa), to znaczy

stosunki, w jakie ludzie wchodzi w procesie produkcji i wymiany. Ich reprodukcja jest podstawą reprodukcji całokształtu stosunków społecznych. Jednak podstawą reprodukcji praktyki społecznej są subiektywne przesłanki praktyki społecznej, tj. świadomościowe (kulturowe) regulatory działań racjonalnych. Wynika stąd wniosek, iż również u podstaw zmiany praktyki społecznej znajdować się powinny takie przesłanki.

## Hegel a pojęcie społeczeństwa Zmiana perspektywy poznawczej

---

### Filozofia i system

Istotę systemowego podejścia Hegla upatruje się w jego przekonaniu, iż ludzkie poznanie jest procesem. Wewnętrzna forma organizacji tego procesu, jego logika daje się ująć w formę naukowego systemu, stanowiąc „uniwersalną zasadę” rządzącą gromadzeniem prawdziwej wiedzy, wyrażającej istotę dokonującego się w historii postępu poznawczego. Tę ostatnią właśnie ujmuje Hegel w postaci Logiki, jako „nauki o formie”, wyrażającej w postaci „formy absolutnej”, w postaci „czystej idei prawdy samej”, lub jak to określa w innym miejscu, w postaci struktury „całości przedstawionej w swych czystych istotnościach”, systemową istotę tego procesu<sup>1</sup>. Ujęta w logice Hegla „uniwersalna zasada” wyrażająca strukturę postępu poznawczego okazuje się więc zasadą systemową. W związku z taką właśnie interpretacją myśli Hegla, traktuje się go wręcz jako prekursora myślenia systemowego. Przyjrzyjmy się nieco bliżej samej obecnej w Logice Hegla zasadzie systemowości.

Zrozumienie właściwego filozofii Hegla, całościowego, systemowego ujmowania procesu ludzkiego poznania jest możliwe tylko wtedy, kiedy zrozumie się odmienność heglowskiej interpretacji

---

<sup>1</sup> G.W.F. Hegel: *Nauka logiki*. Warszawa 1968. Tom 2, s. 373; G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha*. Warszawa 1963. Tom 1, s. 61.



poznania, ludzkiego myślenia, w stosunku do poprzedzającej go tradycji filozoficznej. W tej odmienności bowiem tkwi źródło całościowej, systemowej postawy Hegla. Prawdziwie krytyczna, tzn. starająca się zrozumieć „prawdziwe ziarno” filozofii heglowskiej, jej interpretacja nie może więc wychodzić *od*, a tym bardziej, ograniczać się tylko *do* prezentacji ogólnego schematu jego logiki, bez wniknięcia w istotę dokonanego przez niego przewyżnienia sposobu stawiania i rozwiązywania fundamentalnego zagadnienia filozofii, obecnego u jego poprzedników. Zagadnienie to, w filozofii nowożytnej, a szczególnie klasycznej filozofii niemieckiej, przybrało interesującą mnie tutaj szczególnie postać pytania o możliwości istnienia „metafizyki jako nauki”, czy inaczej, możliwości istnienia odzwierciedlającej rzeczywistość, powszechnie ważnej wiedzy intersubiektywnej.

W nowożytnej filozofii przed Heglem problem wzajemnego stosunku myślenia do rzeczywistości ujmowany był w taki sposób, iż podmiotem okazywała się myśląca ludzka jednostka. „Myślenie” rozumiano więc jako „subiektywno-psychologiczną zdolność człowieka”, ujmowaną bądź jako niepowtarzalną właściwość konkretnych jednostek, jako zespół ich aktów i przeżyć psychicznych („świadomość indywidualna”) bądź jako wspólna, uniwersalna własność wszelkich jednostek, zespół niezmiennych ogólnych prawidłowości, którym podlega ludzka, jednostkowa świadomość („świadomość w ogóle”). Naturalną formą zewnętrznego wyrazu myślenia przy takim jego rozumieniu okazuje się język. Niezależnie więc od szczegółowej jego interpretacji, myślenie rozumiano „jako szczególnego rodzaju działalność nakierowaną w przeciwieństwie do praktyki na przetwarzanie przedstawięń, na przekształcanie tych obrazów, które zawarte są w świadomości jednostki oraz bezpośrednio na wcielanie w słowo i mowę owych wyobrażeń”<sup>2</sup>. Ten sposób traktowania myślenia widoczny jest również w filozofii neopozytywistycznej.

<sup>2</sup> E. Iljenkow: *Logika dialektyczna*. Warszawa 1978, s. 145.

Najistotniejszym bodaj, przełomowym momentem myśli heglowskiej było zanegowanie tego jednostronnego punktu widzenia, podważenie powszechnego przekonania, iż język (mowa) jest jedyną empirycznie obserwowalną formą przejawiania się myślenia, tym samym zaś sformułowanie nowego rozumienia samego „myślenia”. Określenie tego, czym jest myślenie, jest więc szczególnie ważnym momentem refleksji samego Hegla, od jego też rozumienia zależy właściwa interpretacja Heglowskich poglądów.

Zerwanie z dotychczasowym identyfikowaniem myślenia „z jego wyrazem świadomościowym i słownym”<sup>3</sup>, tj. z subiektywną działalnością konkretnego myślącego podmiotu nie oznaczało u Hegla oczywiście zerwania z obecnym w klasycznej filozofii niemieckiej, sformułowanym przez Kanta, pytaniem o możliwość metafizyki. Jednak odrzucenie subiektywno-psychologicznego rozumienia myślenia, czy szerzej, w ogóle poznania jako subiektywno-psychologicznego procesu zachodzącego w jednostce, musiało prowadzić do odrzucenia wszelkich sformułowanych odpowiedzi na to pytanie, które bazowały na analizie samego jednostkowego podmiotu. Analiza podmiotu zostaje u Hegla zastąpiona badaniem *relacji* zachodzących między podmiotem i przedmiotem<sup>4</sup>. Tak też stawia sprawę Hegel w swojej *Fenomenologii ducha*, która, jak to skrótowo ujął Konstantin Bakradze, „zajmuje się historią wzajemnego stosunku, walki między świadomością i przedmiotem”<sup>5</sup>.

Nie wchodząc w subtelności i meandry heglowskiej terminologii, swoistego heglowskiego stylu, można powiedzieć, że istota jego rozumienia relacji podmiotowo-przedmiotowej sprowadza się do traktowania jej jako procesu rodzenia się między jej członami coraz to nowych form zapośredniczania. Relacja podmiotowo-przedmiotowa jest przy tym w *Fenomenologii ducha* ujmowana jednocześnie jako obiektywnie zachodzący proces historycznego

---

<sup>3</sup> M.J. Siemek: *W kręgu filozofów*. Warszawa 1984, s. 328.

<sup>4</sup> Z. Kuderowicz: *Hegel i jego uczniowie*. Warszawa 1984, s. 72.

<sup>5</sup> K. Bakradze: *Filozofia Hegla. System i metoda*. Warszawa 1965, s. 271.

rozwoju ludzkości, alienacji gatunkowej istoty człowieka, oraz proces odtwarzania i przyswajania go sobie przez jednostkę. Ta dwoistość, podkreślana przez wielu komentatorów Hegla jako „element pedagogiczny”, pokazujący w jaki sposób jednostka może osiągnąć poziom refleksji filozoficznej, u niego samego traci „abstrakcyjnie metodologiczny” charakter. Prowadzi bowiem do tezy, iż „droga, jaką od świadomości potocznej do filozoficznej musi przebyć każda jednostka, jest zarazem drogą rozwoju ludzkości, skróconym podsumowaniem wszystkich doświadczeń gatunku ludzkiego, i jako taka właśnie, oraz z tego punktu widzenia, przedstawia sam proces historyczny”<sup>6</sup>. Sprzeczność między podmiotem a przedmiotem jest więc immanentną sprzecznością samego procesu historycznego. Taki punkt widzenia jest bezpośrednią konsekwencją przełamania wąskiego rozumienia myślenia jako procesu zachodzącego jedynie w ludzkich głowach, potraktowania go niczym pierwotnie realizujące się działanie. Werbalna forma uprzedmiotowienia ludzkiego myślenia okazuje się wtedy tylko jedną z możliwych i niekoniecznie pierwotnych jego form.

Ten punkt widzenia podważa obecne w filozofii nowożytnej przekonanie, łączące podmiot z przedmiotem jako kontakt, który jest zdaniem Hegla przede wszystkim kontaktem *poznawczym*, działalnością człowieka, istoty rozumnej, uprzedmiotawiającej swe myśli. Rzeczywistość ujmuje więc Hegel „subiektywnie, jako ludzką działalność, praktykę”<sup>7</sup>. Relacja przedmiotowo-podmiotowa staje się relacją między wyobcowanym, uprzedmiotowionym ludzkim myśleniem i myśleniem przyswajającym sobie tak uprzedmiotowione myślenie. Cała *Fenomenologia ducha*, o której pisał Marks, iż „z niej (...) zrodziła się filozofia Hegla i w niej kryje się jej tajemnica”<sup>8</sup>, jest zatem analizą procesu owego „przyswajania”, po-

---

<sup>6</sup> G. Lukacs: *Młody Hegel*. Warszawa 1980, s. 826.

<sup>7</sup> K. Marks: *Tezy o Feuerbachu*. W: Idem: *Dzieła*. T. 3. Warszawa 1975, s. 5.

<sup>8</sup> K. Marks: *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 roku*. W: Idem: *Dzieła*. T. 1. Warszawa 1976, s. 618.

wrotu myślenia do samego siebie, rozpoznawania siebie „w tym co inne”. Relacja przedmiotowo-podmiotowa okazuje się w tym procesie wewnętrznym „rozdwojeniem prostej nie-złożoności” samego podmiotu, jego „zapośredniczeniem między swoim stawaniem się czymś innym i sobą samym”<sup>9</sup>. Nim jednak do tego dojdzie, Hegel raczy nas w *Fenomenologii* opisem drogi „wędrówki ducha” ku prawdzie, drogi przyswajania sobie przez jednostkę „gatunkowych doświadczeń” ludzkości. „Proces przyswajania historycznych doświadczeń gatunku ludzkiego przez pojedyncze indywiduum zostaje [przy tym – AN] rozczłonkowany na rozmaite szczeble i etapy”<sup>10</sup>, poprzez przewycięzanie właściwych im sprzeczności, odpowiadające kolejnym „zapośredniczeniom”, w których określają się i zmieniają wzajemnie warunkując się podmiot ze swymi zdolnościami poznawczymi i, poznawany przez niego, przedmiot.

W swym punkcie wyjścia, który jak podkreśla R. Panasiuk<sup>11</sup> sytuuje się w, wyznaczającej linię rozwoju filozofii nowożytnej, myśli kartezjańskiej, Hegel ujmuje podmiot poznający jedynie jako *świadomość*. To znaczy, ujmuje świadomość indywidualną w opozycji do zewnętrznego wobec niej przedmiotu. Świadomość jako „pewność zmysłowa” i, dalej, „świadomość postrzegająca” ujmuje zewnętrzne wobec siebie przedmioty jako rzeczy, traktując je jako istniejące samodzielnie i jej się przeciwstawiające. Już tutaj jednak Hegel przekracza, nieprzekraczalną dla kartezjanizmu, całkowitą separację świadomości i bytu, podmiotu i przedmiotu. Świadomość, w swym punkcie wyjścia, jest już bowiem świadomością „czegoś i, co szczególnie ważne, nie jest jeszcze świadomością siebie. Świadomość dopiero poznaje siebie *w tym co inne*”. Hegel odrzuca bowiem takie rozumienie, które każe ją traktować jako prostą „świadomość samej siebie”, jako ujmującą siebie samą w czystym akcie cogito.

<sup>9</sup> G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha...* T. 1, s. 27 i n.

<sup>10</sup> G. Lukacs: *Młody Hegel...*, s. 829.

<sup>11</sup> R. Panasiuk: *Koncepcja podmiotu poznania w Hegla „Fenomenologii ducha”*. W: Idem: *Dziedzictwo heglowskie i marksizm*. Warszawa 1979, s. 36.

Takie ujęcie w sposób konieczny separuje bowiem świadomość od otaczającego ją świata. Hegel odrzucając traktowanie świadomości jako „czystego myślenia”, przekracza przy tym nie tylko tradycyjny kartezjański dualizm duszy i ciała, lecz także obecne w filozofii związki między, tak lub inaczej rozumianym, agnostycyzmem i irracjonalizmem.

Nieświadoma swego istnienia świadomość, wznosząc się do poziomu rozsądku, odkrywa istniejącą różnicę między zewnętrznym przejawem a wewnętrzną istotą postrzeganych przedmiotów. Istota, jako obecne w zjawisku „prawo”, jako jak powiada Hegel stały obraz niestałego zjawiska, istniejący jednocześnie poza światem postrzeganym i zarazem w nim obecny<sup>12</sup>, jest w rzeczywistości tym, co rozumne i co świadomość postrzega jako swój własny odpowiednik. W rządzącym się rozumnymi prawami świecie odkrywa więc swoją własną naturę, stawiając istotny krok w kierunku zniesienia dzielącej ją z tym światem różnicy.

Ten zaczątek znaczenia różnicy między podmiotem i przedmiotem pogłębia się, kiedy przedmiotem dla świadomości staje się inna świadomość, kiedy rozpoznając siebie w innym staje się *samowiedzą*, świadomością samej siebie. Świadomość jako samowiedza przekracza przy tym właściwy poprzednim jej stanom, czysto teoretyczny, czysto poznawczy tym samym zaś wyłącznie bierny stosunek, łączący ją z przedmiotem. Samowiedza poznając siebie „w tym co inne”, w innej samowiedzy, tę drugą, tym samym zaś siebie, ujmuje jednocześnie jako przedmiot dany bezpośrednio zmysłowej pewności i postrzeganiu, oraz jego istotę<sup>13</sup>. Będąc przedmiotem jest samowiedza życiem, warunkiem i środkiem osiągnięcia swych celów przez ducha<sup>14</sup>. Występująca w postaci indywidualnego podmiotu samowiedza jest więc „totalnością psychofizyczną”, organizmem charakteryzującym się *praktycznym* stosunkiem do otaczającej go

---

<sup>12</sup> G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha...* T. 1, s. 171–172.

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 202.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 203 (przypis).

rzeczywistości. Jako życie, podmiot „zawłaszcza i przyswaja jej fragmenty, by przetworzyć je w swoje ciało organiczne, zawłaszcza po to, by ów [tj. swój – AN] proces życia podtrzymać”<sup>15</sup>.

Postrzeżenie samowiedzy jako przedmiotu, jako „życia musi jednak zostać zanegowane, jeśli świadomość ma stać się świadomością samej siebie, świadomością swojej istoty, jeśli ma stać się *dla siebie*. Samowiedza powiada Hegel jest „czymś absolutnym dla siebie i jest tym tylko dzięki zniesieniu przedmiotu”<sup>16</sup>. Dopiero bowiem zniesienie samowiedzy jako przedmiotu jako „samej w sobie” negatywności, tj. jako życia właśnie, a więc tej postaci, jaka dana jest bezpośrednio postrzeżeniu może uczynić z tego „co inne”, to, czym „ona jest”, to czym jest w *istocie*. Dzięki zniesieniu samowiedzy jako przedmiotu „istnieje ona faktycznie, ponieważ dopiero teraz zaistniała dla niej jej własna jedność w jej innobycie”<sup>17</sup>. Odkryte zostaje to, co stanowi jedność samowiedz, owe jak powiada Hegel *Ja*, które jest *My*, i *My*, które jest *Ja*. Ustanawia się jedność „ogólną, niezniszczalną substancją, płynną, sobie samej równą istotą”<sup>18</sup>, którą wyraża pojęcie *ducha*. W tym właśnie momencie przełamana zostaje dwoistość samowiedzy jako istoty i zjawiska, samowiedza opuszcza bowiem „pozór zmysłowego świata zjawiskowego i pustą ciemność mocy nadzmysłowego świata pozazjawiskowego”<sup>19</sup>. Dialektykę tego procesu znoszenia dwoistości samowiedzy ujmuje Hegel jako dialektykę panowania i niewoli<sup>20</sup>.

Zrozumienie istoty poglądów Hegla staje się przy tym możliwe tylko wtedy, kiedy pamięta się, iż *Fenomenologia ducha* jest równoczesną prezentacją rozwoju podmiotu i przedmiotu poznania, tj. w przyjętej tutaj za Lukacsem terminologii drogi rozwoju indy-

<sup>15</sup> R. Panasiuk: *Koncepcja podmiotu poznania w Hegla „Fenomenologii ducha”...*, s. 40.

<sup>16</sup> G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha...* T. 1, s. 210.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 211.

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 212.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 213–228.

widualnego podmiotu poznania i (przedstawiającej proces historyczny) drogi rozwoju ludzkości, jej gatunkowego doświadczenia, czy jeszcze inaczej drogi „ruchu od świadomości indywidualnej do społecznej”. Widziana z tej perspektywy dwoistość samowiedzy, jest nie tylko relacją między dwiema indywidualnymi samowiedzami, lecz wewnętrzną sprzecznością samej samowiedzy, sprzecznością jej istoty i istnienia. Aby dojść do określenia swojej istoty, samowiedza musi dokonać negacji przedmiotowej strony swojego istnienia. „Przedstawienie siebie jako czystej abstrakcji samowiedzy” pisze Hegel „polega na pokazaniu siebie jako czystej negacji swej przedmiotowej postaci, albo inaczej mówiąc, na pokazaniu, że nie jest się związanym z żadnym określonym istnieniem, że nie jest się w ogóle związanym z powszechną jednostkowością istnienia, że nie jest się związanym z życiem”<sup>21</sup>.

Samowiedza jako istota, jako czysta samowiedza, jako „byt dla siebie” jest jednak również „bytem dla kogoś innego” tylko w postaci rzeczy, w postaci „bezpośrednio przyrodniczego bycia”, swojej własnej przesłanki. Jako „czysta samowiedza” jest więc tutaj istniejącą dla siebie świadomością, zapośredniczoną z sobą samą przez inną świadomość, do istoty której należy to, iż pozostaje w syntezie z samoistnym bytem. Te dwie strony samowiedzy jej istota i istnienie są przy tym nierozzerwalnie ze sobą związane i żadna z nich nie może zostać unicestwiona. Ich wzajemne stosunki nie są jednak równouprawnione, opierają się bowiem na panowaniu istoty nad istnieniem, na podporządkowaniu się żyjącej świadomości swej własnej istocie. Istnienie traci w ten sposób swoją samoistność, zostaje jednak zachowane jako moment istoty. Świadomość jako życie, jako istnienie, znosi więc swój „byt dla siebie” stając się jedynie pośrednikiem w kontaktach czystej samowiedzy ze światem rzeczy. Istniejąca świadomość w swych stosunkach z „bytem samoistnym” realizuje więc tylko czynności świadomości jako istoty.

---

<sup>21</sup> Ibidem, s. 218.

„To bowiem” pisze Hegel „co czyni niewolnik, jest w istocie rzeczy czynnością pana. Dla pana tylko byt dla siebie jest istotą. Pan to czysta, negatywna moc, dla której rzecz jest niczym. Toteż w stosunku pan–niewolnik, pan oznacza czystą istotę czynności, niewolnik natomiast czynność, która nie jest czysta i jest nieistotna”<sup>22</sup>.

Żyjąca świadomość byt niesamoistny jest „zatopiona” w bycie przyrodniczym, który, stanowiąc kajdany życia, jest jednocześnie dla niej czymś samoistnym. Swoją samoistność, swój powrót do siebie jako bytu dla siebie może więc ona zrealizować tylko znosząc swoje własne przywiązanie do swego naturalnego istnienia, musi oswobodzić się od „rządów przyrodniczej rzeczy”, od panowania przyrody. Musi wywyższyć się ponad bycie „przyrodniczo-rzeczowe”. Może zaś to uczynić, i czyni, poprzez pracę, poprzez kształtowanie bytu przyrodniczego, kształtując jednocześnie samą siebie. Znosząc bowiem poprzez pracę swoje przywiązanie do naturalnego istnienia, „dochodzi ona do siebie samej”<sup>23</sup>, do swojej własnej istoty. Utrwala własną istotę w bycie, w tworzonym przez siebie „nieorganicznym świecie człowieka”, w ludzkiej kulturze. „Negatywny stosunek pracującego do przedmiotu staje się formą tego przedmiotu i czymś trwałym. Właśnie dlatego, że dla pracującego przedmiot jest czymś, co posiada samoistność. Ten negatywny człon średni, czyli czynność formująca, jest jednocześnie jednostkowością świadomości, tzn. jest czystym bytem dla siebie, który teraz w pracy wychodzi poza siebie i wstępuje w element trwałości. W ten sposób pracująca świadomość dochodzi do tego, że ogląda byt samoistny, jako siebie samą”<sup>24</sup>. Przez pracę rozumie więc Hegel znoszenie niesamoistności żyjącej i działającej świadomości, proces przyswojenia jej samej własnej istoty. Jest ona u Hegla jak to błyskotliwie dostrzegł Marks jednocześnie alienacją i zniesieniem alienacji, uprzedmiotowienie ujmuje bowiem Hegel jako odprzed-

---

<sup>22</sup> Ibidem, s. 223.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 225.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 226.



miotowanie. To dzięki pracy, dzięki „kształtowaniu”; istota działającej świadomości, działającego „Ja”, działającego indywiduum ono wszak stanowi bezpośredni przyrodniczy „warunek i przesłankę samowiedzy” jest utrwalana, „zapodmiotowana”<sup>25</sup> w świecie rzeczy. Człowiek „produkuje” w ten sposób utrwaloną w przedmiotach wiedzę o sobie samym, o swojej istocie gatunkowej. „Przyswojenie sił istoty człowieka, które stały się przedmiotami i to przedmiotami obcymi” pisze Marks „jest /.../ tylko takim przyswojeniem, które dokonuje się w świadomości, w czystym myśleniu, czyli w abstrakcji, jest przyswojeniem tych przedmiotów jako myśli i ruchów myśli”<sup>26</sup>. Kreowana w procesie pracy przez podmiot rzeczywistość przedmiotowa staje się dla Hegla uzewnętrznieniem ruchów myśli, realizowanym w wyniku racjonalno-celowej działalności podmiotu. Samo myślenie, świadomość ujmuje Hegel jako składową „działań praktycznych, które podejmuje podmiot aktu poznawczego, by móc zaistnieć i utrzymać się w swoim istnieniu jako ów akt poznawczy realizujący”<sup>27</sup>. Uzewnętrzniające się w postaci działania myślenie okazuje się więc momentem konstytuowania przez podmiot przedmiotowych form swego istnienia, konstytuowania sensu rzeczywistości, jednocześnie eksterioryzacji i interioryzacji swojej istoty. *Fenomenologia ducha* ukazuje proces stopniowego i jednoczesnego konstytuowania oraz odsłaniania sensu rzeczywistości, w której to rzeczywistości stają się też jednocześnie podmiot i przedmiot.

Hegel, analizując rolę pracy w procesie kształtowania i rozpoznawania sensu, bierze pod uwagę jej społeczny charakter. Wyrażoną w postaci „pusto-abstrakcyjnej” dialektyki wzajemnych związków panowania i niewoli, relację między istotą i istnieniem świadomości ujmuje z uwzględnieniem wzajemnej zależności ekonomicznej

---

<sup>25</sup> T. Płużański: *Wokół heglowskiej filozofii pracy*. W: Idem: *Poszukiwania. Szkice z filozofii człowieka*. Warszawa 1988, s. 136.

<sup>26</sup> K. Marks: *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 roku...*, s. 620.

<sup>27</sup> R. Panasiuk: *Człowiek i system. Miejsce antropologii w filozofii Hegla*. W: Idem: *Hegel i Marks. Studia i szkice*. Warszawa 1986, s. 42.

jednostek, poprzez którą i dzięki której mogą się one reprodukować jako „przesłanka i warunek samowiedzy”. Historyczny proces rozwoju okazuje się procesem realizacji gatunkowej istoty człowieka w ramach społecznie zorganizowanej pracy, w której gatunek reprodukuje się jako jednostki – reprodukuje się jako całość. „Praca jednostki dla zaspokojenia własnych potrzeb jest w równej mierze zaspokojeniem potrzeb cudzych jak własnych, a zaspokojenie potrzeb własnych osiąga ona tylko dzięki pracy innych jednostek. Tak jak jednostka w swojej pracy jednostkowej wykonuje nieświadomie jakąś pracę ogólną, tak z drugiej strony wykonuje ona pracę ogólną jako coś, co jest jej własnym świadomym przedmiotem. Całość staje się jako całość dziełem jednostki; jej składa jednostka siebie o ofierze, ale też dzięki temu otrzymuje siebie samą od niej z powrotem”<sup>28</sup>. Dzięki poznaniu i zinterpretowaniu właściwej „nowoczesnemu społeczeństwu mieszczańskiemu” ekonomicznej działalności człowieka Hegel przewyciężył zatem „ciasny świat subiektywności”, opierający jednostkową świadomość tylko na samej sobie<sup>29</sup>.

Jak już mówiłem, uzewnętrzniające się w postaci działania myślenie ujmuje Hegel jako moment kształtowania się samego podmiotu (jego powrót do samego siebie, jednocześnie uprzedmiotowienie, które jest odprzedmiotowaniem), przedmiotowych form jego istnienia; skoro te ostatnie okazują się mieć charakter społeczny, mogą być realizowane tylko poprzez stosunki społeczne, to i samo myślenie musi być ujęte jako moment istnienia samego podmiotu. Analizując w specyficznym dla siebie języku kapitalistyczną formację ekonomiczną („zwierzęce królestwo ducha”) Hegel odkrywa, iż w związku z rozwijającym się podziałem pracy zaspokajanie potrzeb jednostek dokonuje się w wyniku realizacji nie indywidualnej, lecz społecznej pracy, będącej formą działania całości społeczeństwa.

---

<sup>28</sup> G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha...* T. 1, s. 398.

<sup>29</sup> G. Lukacs: *Młody Hegel...*, s. 849.

Oznaczało to, iż choć bezpośrednią przyczyną celowo-praktycznego działania jednostki jest jej myślenie w praktyce, poprzez to swoje własne działanie, realizuje ona jednak cele od tego działania różne. „Jednostka nieświadomie spełnia w ten sposób pracę społeczną. Całość okazuje się więc wynikiem działania wszystkich. Ale ta całość, czyli to, co ogólne, będąc wytworem działalności każdej jednostki, sprawuje władzę nad poszczególną jednostką. Tak dzięki egoistycznej działalności każdej jednostki powstaje coś ogólnego, które ma władzę nad poszczególnym człowiekiem”<sup>30</sup>.

Pierwotnie określona natura jednostki traci zdaniem Hegla „swoje znaczenie pozytywne, które polegało na tym, że sama w sobie była elementem i celem działania jednostki. Obecnie jest ona już tylko momentem, który został zniesiony, a jednostka jaźnią, jako jaźnią ogólną”<sup>31</sup>. Jednostka okazuje się być „wszystkimi jednostkami, indywidualnością, która będąc tą oto indywidualnością jest bezpośrednio również ogólna”<sup>32</sup>. Rzeczywistym podmiotem działania i poznania okazuje się więc podmiot zbiorowy, uprzedmiotowiona i tym samym odprzedmiotowiona istota gatunkowa człowieka, jako „całość historycznie wytworzonych form ludzkiej działalności [...] jego [tj. człowieka – AN] obiektywizacji jako obszaru manifestacji jego esencji”<sup>33</sup>, realizującej się jako zobiektywizowany i przeciwstawiony działaniu konkretnych jednostek chociaż przecież poprzez ich działania realizowany rządzący się swoimi prawami, „zbiorowy, historyczny proces intelektualnego rozwoju ludzkości ujęty w jego powszechnych i koniecznych momentach”<sup>34</sup>. Dla Hegla bowiem o czym była już mowa przyswajanie sobie swojej własnej istoty, czynienie z niej przedmiotu „dla siebie”, jest „produkowaniem” wiedzy o sobie samym, o uprzedmiotowianym poprzez działania

---

<sup>30</sup> M.S. Owsiannikow: *Filozofia Hegla*. Warszawa 1965, s. 96.

<sup>31</sup> G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha...* T. 1, s. 467–468.

<sup>32</sup> Ibidem, s. 467.

<sup>33</sup> R. Panasiuk: *Człowiek i system...*, s. 46.

<sup>34</sup> E. Iljenkow: *Logika dialektyczna*. Warszawa 1978, s. 149.

reprodukujące podmiot poznania myśleniu. Jeśli reprodukcji podlega całość stanowiąca nieświadomy wynik działania jednostek, to w działaniach tych uzewnętrznia się myślenie jako „coś ogólnego, które ma władzę nad poszczególnym człowiekiem”. W ostateczności więc „cała historia alienacji i całe usuwanie alienacji jest przeto niczym innym, jak historią produkowania myślenia abstrakcyjnego, tzn. absolutnego, myślenia logicznego”<sup>35</sup>.

Jak już mówiłem, myślenie dla Hegla staje się samowiedzą, „czystym bytem dla siebie” w postaci ustanowionej poza nim samym przez działanie formy. Ukryta w różnorodności ludzkiego działania forma jest dla Hegla „jednocześnie jednostkowością świadomości, tzn. jest czystym bytem dla siebie, który /.../ wychodzi poza siebie i wstępuje w element trwałości”<sup>36</sup>. Stanowi on „logiczny parametr”<sup>37</sup> myślenia, utrwalony w uniwersalnych schematach wszelkich postaci ludzkiego działania i, jako taki, może zostać w sposób świadomy odzwierciedlony. Ucieleśniające się za pośrednictwem praktycznej działalności człowieka zbiorowego w postaci materialnej wytwórczości, nauki, techniki, moralności, instytucji prawno politycznych, ideologii itp. Ogólne formy i prawa myślenia „w sobie” same mogą z kolei stać się przedmiotem myślenia w ramach Logiki, tj. nauki o „uświadamianych sobie przez myślenie ogólnych schematów swej własnej działalności”<sup>38</sup>. Logika to dla Hegla myślenie o myśleniu. Samo „myślenie o myśleniu” też jest jednak myśleniem i, jako takie, także winno być ujęte nie tylko od strony myślenia jednostkowego, tj. procesu subiektywno-psychologicznego, lecz od strony swoich ogólnych form i prawidłowości. Oznacza to, iż nie tylko proces „myślenia samego w sobie” rządzi się własnymi prawami, rozwijającymi się niezależnie od świadomości jednostek, lecz również proces stawania się myślenia „w sobie samym dla siebie” podlega takim

<sup>35</sup> K. Marks: *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 roku...*, s. 620.

<sup>36</sup> G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha...* T. 1, s. 226.

<sup>37</sup> E. Iljenkow: *Logika dialektyczna...*, s. 152.

<sup>38</sup> *Ibidem*, s. 164.

samym prawom. Konieczne, obiektywne prawa powszechnego myślenia „samego w sobie” i „myślenia o myśleniu” są tożsame. „Mowa jest zatem o zgodności, pokrywaniu się, tożsamości tegoż myślenia jako świadomie dokonywanej czynności z samym sobą jako działalnością twórczą, lecz realizowaną nieświadomie”<sup>39</sup>. Tylnokróć przywoływany w analizach *Fenomenologii ducha* paralelizm przedmiotu i podmiotu, realizowanej w doświadczeniu gatunkowym człowieka jego istoty jako myślenia „w sobie” i przyswajania jej przez ludzką jednostkę w postaci myślenia „dla siebie”, zostaje zniesiony. Ich esencjalna jednorodność, podleganie tej samej *racjonalności*, jest wynikiem tego, iż są tylko aspektami jednej i tej samej całości, wytwarzanej przez „racjonalizującą działalność człowieka w historii”<sup>40</sup>.

Racjonalność, zawarta w dwoistym procesie kreowania materialnych i społecznych form ludzkiego bytowania, może być w nim tylko odkryta w wyniku aktu poznawczego, który sam jest składową tego procesu, rodzi się w nim i w nim się rozwija, zgodnie z przysługującą mu racjonalnością, poza którą wyjść nie może, o tyle, o ile właśnie jest *myśleniem*. Kształtowanie się „myślenia o myśleniu” samo więc jest procesem, jest *całością* podlegającą powszechnym, bezosobowym prawom *racjonalności*, które mogą zostać jedynie odtworzone w myśleniu teoretyka, wznoszącego się do poziomu poznania całego tego procesu. O tym mówi właśnie *Fenomenologia ducha*. Stąd prawda jest dla Hegla *całością*, „wiedza jest rzeczywista tylko jako nauka, czyli jako system i tylko jako taka może być przedstawiona”<sup>41</sup>. Wiedza, prawda to stawanie się samych siebie; koło; „jest swym własnym ruchem w sobie samej”<sup>42</sup>. Doprowadzenie myślenia o myśleniu do zgodności z samym myśleniem, z myśleniem „samym w sobie”, jest bowiem procesem

---

<sup>39</sup> Ibidem, s. 168.

<sup>40</sup> G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha...*, T. 1, s. 32–33.

<sup>41</sup> M.J. Siemek: *W kręgu filozofów*. Warszawa 1984, s. 41.

<sup>42</sup> Ibidem, s. 26 i 62.

tożsamym z rozwojem samego myślenia. Logika jako „myślenie o myśleniu”, jako nauka odkrywająca ogólne logiczne formy i prawa „rozwijającego się myślenia” uwolniona jednak już od materiału, w którym myślenie jest pogrążone sama więc w sposób nieuchronny podlega tym prawom<sup>43</sup>. Logika odkrywając formy i prawa, w obrębie których przebiega rzeczywiste myślenie ludzi, nieświadomie wykonywane czynności intelektu, którym w sposób nieuchronny podlega myślenie w swym historycznym rozwoju, wyraża je w ich czystej zobiektywizowanej postaci. Jak pisze Hegel, „zajmuje się wyłącznie tylko myśleniem dla siebie w jego całkowitej abstrakcji”<sup>44</sup>, wyrażając je w postaci samorozwijającej się całości; procesu samorozwoju czystej myśli.

Związane z ujęciem myślenia w postaci wszelkich form jego uprzedmiotowienia, przekroczenie jego subiektywno-psychicznego ujęcia, spowodowało jak słusznie podkreśla Iljenkow przełamanie idealistyczno-subiektywnej interpretacji logiki, z właściwym jej pojęciem obiektywności jako jednostkowości schematów, wedle których myślą jednostki. Hegel, przekraczając horyzonty jednostkowego podmiotu poznania, w ogóle w innym świetle postawił sam problem relacji myśli i przedmiotu. Ich tożsamość jest rezultatem kształtowania rzeczywistości przez praktyczne działanie podmiotu zbiorowego, w wyniku którego powstają zarówno podmiot poznania jak i jego przedmiot, będąc jednocześnie momentem rozwoju abstrakcyjnego myślenia (czystej myśli). Ono samo stanowi więc istotę zarówno podmiotu jak i przedmiotu, a tym samym o czym była mowa przeciwieństwo podmiotu i przedmiotu zostaje zniesione. Czysta myśl poprzez społeczne działanie uzewnętrznia się jako ludzka istota gatunkowa i w myśleniu o tym działaniu, jako myśleniu właśnie, zyskuje swoją samowiedzę, która sama jest przy tym zawarta w całym procesie jej eksterioryzacji, czyniąc z niego

---

<sup>43</sup> G.W.F. Hegel: *Nauka logiki*. T. 1. Warszawa 1967, s. 15.

<sup>44</sup> *Ibidem*, s. 16.

jednocześnie proces interioryzacji, powrotu czystego myślenia do samego siebie. Widziany w jego obiektywnych koniecznościach, obecny w całym tym procesie choć już uwolniony od niego rozwój samego „czystego myślenia” jest właśnie przedmiotem Logiki. Ponieważ jednak „system myślenia” stanowi istotę rzeczywistości, Logika Hegla okazuje się jednocześnie ontologią.

Praca, realizacja istoty gatunkowej człowieka, jest dla Hegla jednocześnie przekształcaniem, „kształtowaniem” rzeczywistości. „Praca kształtuje [bildet]” powiada Hegel, a użyty przez niego termin *bilden* znaczy przy tym zarówno kształtowanie rzeczy, jak i ich poznanie<sup>45</sup>. Dla Hegla o czym była mowa praca jako „czynność formująca jest jednocześnie *jednostkowością* świadomości”<sup>46</sup>; jako społecznie określona czynność formująca jest czystym bytem dla siebie samej świadomości, która kształtując rzeczywistość „wstępuje w element trwałości”. Byt samoistny staje się nią samą. „Forma, przez to, że została przez nią ustanowiona *poza nią samą*, nie staje się już dla niej czymś innym, niż ona sama; albowiem właśnie ta forma jest jej czystym bytem dla siebie, który staje się jej prawdą”<sup>47</sup>. Tożsamość kształtowania, formowania rzeczy i ich poznania, tożsamość rzeczywistości i myślenia jest ustanawiana i rozpoznawana w procesie pracy; praktyczne przekształcanie rzeczywistości, w którym rodzi się jednocześnie rzeczywistość i myślenie, to momenty rozwoju wspólnej im istoty. Coś, oczywiście, dla Hegla jako idealisty logicznie pierwotne. Nie zmienia to jednak faktu, iż odkrył on i w znacznym stopniu zrozumiał rolę i znaczenie ludzkiej praktyki dla kształtowania się człowieka jako podmiotu poznania, o czym tak dobitnie, chociaż krytycznie, pisał w *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych* Karol Marks. Tożsamość podmiotu i przedmiotu, adekwatność ludzkiej wiedzy i jej przedmiotu znajdował więc Hegel w społecznie realizowanej pracy, którą co rozumiałe traktował

---

<sup>45</sup> K. Bakradze: *Filozofia Hegla. System i metoda...*, s. 273.

<sup>46</sup> G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha...* T. 1, s. 226.

<sup>47</sup> *Ibidem*, s. 227.

jako ucieleśniające się w rzeczywistości poprzez uprzedmiotawiane ludzkie myślenie „myślenie w ogóle”.

Ustanawiana przez działanie zbiorowe (działanie w ogóle) *forma*, okazuje się być *kategorią*, tj. określonym już jako myślenie „bytem, który jest jaźnią, albo jaźnią, która jest bytem”<sup>48</sup>, ich wspólną istotą. Przedmiotem Logiki okazuje się więc być *istota* zarówno myślenia, jak i przedmiotu. Jak wyraził to Iljenkow<sup>49</sup>, kategorie są u Hegla uniwersalnymi formami pojawiania się przedmiotu w myśleniu, tak jak zarysowują się one stopniowo w kolektywnym ludzkim poznaniu, we wspólnym „myśleniu”. Logika Hegla o czym była mowa staje się jednocześnie ontologią. Nie jest to już jednak tradycyjna krytykowana przez Hegla metafizyka. Jego ontologia oparta jest na krytycznym oglądzie samych form myślenia, w których rzeczywistość jest ujmowana. Tę ostatnią traktuje nie jako „samą w sobie”, lecz tak jak staje się w procesie ludzkiego jej kształtowania, a tym samym w ludzkim myśleniu. Analiza rzeczywistych form i prawidłowości, w obrębie których się ono realizuje, pozwala przy tym Heglowi uzgodnić „myślenie o myśleniu” z rzeczywistym myśleniem; wyrazić, stanowiące jego istotę, myślenie „samo w sobie” w jego obiektywnych, powszechnych formach i prawach; uzgodnić, oczywiście na idealistycznej bazie, tożsamość podmiotu i przedmiotu.

Tożsamość ta nie jest jednak jak słusznie podkreśla Iljenkow<sup>50</sup> tożsamością „znaku i elementu oznaczanego”, „pojęcia i tego co myślane”. Hegel przekracza bowiem horyzont jednostkowego podmiotu poznania. Pojęcia (kategorie) nie są więc najogólniejszymi określeniami rzeczy danych w doświadczeniu bezpośrednim każdej jednostki, nie są też transcendentalnymi schematami. To określeniami, w jaki sposób i jakim jawi się przedmiot we „wspólnym myśleniu”, w wyniku współoddziaływania wielu pojedynczych świadomości. Wykrystalizowują się jako „czyste obiektywne” sche-

<sup>48</sup> Ibidem, s. 467.

<sup>49</sup> E. Iljenkow: *Logika dialektyczna...*, s. 174.

<sup>50</sup> Ibidem, s. 168.



maty myślenia, prawa powszechnego, bezosobowego myślenia, realizowane w sposób nieświadomy przez własne myślenie jednostek.

Logika Hegla, jako logika przedmiotowa, bada treść ludzkiego poznania, poza którą nie może wyjść żadna jednostka, bada rozwój tej właśnie treści w jej ogólnych, obiektywnych postaciach (kategoriach), postęp samej wiedzy (poznania) jako składowej (u Hegla: istoty) rozwoju rzeczywistości; opisuje obiektywny proces rządzący się swoimi prawami, produkt społecznego przekształcania rzeczywistości i tworzenia siebie jako podmiotu, reprodukcji siebie jako podmiotu społecznego. Indywidualny podmiot może tę rozwijającą się wiedzę o rzeczywistości, na co zwraca uwagę Lukacs, jedynie przyswajać. Jej zgodność z samą rzeczywistością nie polega więc tutaj jedynie na prostym zestawieniu tej wiedzy z doświadczaniem jednostki. W takim bezpośrednim doświadczeniu rzeczywistości bowiem, jak to pokazał Hegel, nie może być ujęta jej istota, jej ogólność. Nie można znaleźć przejścia od tego, co jednostkowe, do tego, co ogólne. Zgodność, tożsamość wiedzy i rzeczywistości u Hegla jest tożsamością wspólną im istoty.

Przedmiotowa wartość wiedzy nie wynika więc po prostu z jej konfrontowania w bezpośrednio ujmowanym poprzez zmysły jednostkowym, konkretnym, bogatym we własności przedmiotem, gdyż jest on dla Hegla czymś skrajnie abstrakcyjnym i ubogim, lecz z faktu, iż wiedza jest obiektywnym składnikiem rozwijającej się rzeczywistości. Tym samym zaś jak pokazuje Hegel może być prawdziwa tylko jako całość ("cała przebyta droga"). Jest to przy tym całość rozwijająca się, prawda bowiem jest stawaniem się samej siebie, jako momentu stawania się rzeczywistości. Myślenie idealne choć u Hegla logicznie pierwotny, składnik rzeczywistości, obiektywnie rozwijająca się treść jak pisze Iljenkow<sup>51</sup>, nie podlega krytyce poprzez porównywanie go z zewnętrznym, danym w doświadczeniu jednostek, przedmiotem, lecz jedynie samokrytyce

---

<sup>51</sup> Ibidem, s. 172.

polegającej na odkryciu właściwych temu myśleniu praw. Wymaga doprowadzenia do pełnej zgodności subiektywnego, świadomego myślenia teoretyka z tą obiektywnie rozwijającą się logiką „myślenia nieświadomego”, realizującego się poprzez ludzkie działanie, współdziałanie wielu świadomości, jako rządzący się obiektywnymi prawami proces rozwoju techniki, nauki, moralności itp. Nie powinna nas w tym wypadku zwieść właściwa Heglowi nie zawsze łatwa w interpretacji obiektywno-idealistyczna frazeologia.

Poznanie, składnik rzeczywistości, odzwierciedlając jej historyczny rozwój, odkrywa wewnętrzną istotę tej rzeczywistości, przy czym tożsamość treści ludzkiego poznania i samej rzeczywistości odsłaniana w procesie praktycznej obiektywizacji istoty gatunkowej człowieka, która będąc jednocześnie reprodukcją człowieka jako podmiotu poznania, tj. obiektywnej podstawy samego poznania opiera się u Hegla na idealistyczno-obiektywnej przesłance, logicznej pierwotności wspólnej im istoty. Stąd więc samokrytyka może pozostać dla Hegla tylko odkryciem obiektywnych praw rozwoju żeby użyć tego określenia świadomości społecznej i ich świadomym stosowaniem w myśleniu jednostek. Treść świadomości społecznej, czy inaczej treść historycznego rozwoju myślenia, zostaje bowiem przez Hegla oddana we władanie „ducha abstrakcyjnego”.

Istotą stanowiska Hegla jest utożsamianie systemu i metody, czy inaczej historycznego rozwoju ludzkiego społecznego myślenia, doświadczeń gatunkowych człowieka i odtwarzania go w myśli filozofa-teoretyka. Używając innego języka, jest to utożsamianie procesu stopniowego ujawniania się (a właściwie „stawania się”) rzeczywistości w ludzkim, społecznym poznaniu dla Hegla bowiem, jak mówiłem, rzeczywistość jednocześnie staje się i jest poznawana i świadomie odzwierciedlanej jego formy. System kategorii filozoficznych, heglowska ontologia przy zarysowanym poprzednio jej rozumieniu okazuje się jednocześnie jego filozoficzną metodą. Tak więc przytaczane na poparcie tezy o obecności systemowego podejścia w filozofii Hegla przekonanie, iż właśnie zasada syste-

mowości jako najbardziej istotna cecha jego metody dialektycznej stanowi w istocie o jej specyfice, musi uwzględnić całość zaprezentowanych powyżej uwag. Wynika z nich, że wbrew przekonaniu niektórych autorów nie ma zbieżnych tendencji metodologicznych między refleksją filozoficzną Hegla a współczesnymi poglądami metodologicznymi twórców i kontynuatorów teorii systemów. Rozbieżności te rysują się przy tym szczególnie wyraźnie właśnie na poziomie refleksji filozoficznej.

### Epistemiczne a epistemologiczne pole teorii

Dla zrozumienia roli Hegla w kształtowaniu się nowego sposobu ujmowania społecznego życia ludzi, szczególnie istotna jest interpretacja zaproponowana w pracach Marka J. Siemka<sup>52</sup>. Opiera się na fundamentalnej jego zdaniem zmianie perspektywy ujmowania problematyki poznania w filozofii. Przedkantowska perspektywa teoriopoznawcza opiera się, wedle Siemka, na ostrym, dysjunktywnym odgraniczeniu poznania i rzeczywistości, Bytu, „czyli tego co „jest”, od tego, co jako istniejące dopiero jest „poznawane”. „Klasyczna refleksja teoriopoznawcza wyodrębnia swój przedmiot zawsze jako człon tej stałej relacji, która jest wyraźnym odróżnieniem, a nawet opozycją: porządku Wiedzy i Bytu są tu ściśle odgraniczone i całkowicie zewnętrzne wobec siebie, a ich skądinąd niewątpliwa odpowiedniość czy zbieżność stanowi właśnie najistotniejszy problem, który wymaga wyjaśnienia”<sup>53</sup>. Poznanie, ujmowane w taki sposób, jest zawsze „wiedzą o przedmiocie”, „świadomościowym widzeniem jakiejś ontycznej postaci

---

<sup>52</sup> M.J. Siemek: *Hegel i filozofia*. Warszawa 1998; M. J. Siemek: *Filozofia spełnionej nowoczesności – Hegel*. Toruń 1995; M.J. Siemek: *Hegel i problemy filozoficznej samowiedzy marksizmu*. W: Idem: *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*. Warszawa 1982; M.J. Siemek: *O dialektyce „kultury” w Hegłowskiej Fenomenologii ducha*. W: Idem: *Wolność, rozum, intersubiektywność*. Warszawa 2002.

<sup>53</sup> M.J. Siemek: *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*. Dzieła. Tom 1. Warszawa 2017, s. 46.

bytu, prostą *episteme*”. Ten sposób poznania jako bezpośredniego odzwierciedlenia pewnej realności ontycznej przez świadomość określa Siemek „epistemicznym kształtem wiedzy”. Ową „dwoistą zależność zewnętrzności i opozycji, a zarazem zgodności i odzwierciedlenia, jaka zachodzi tu między *wiedzącą* świadomością pewnej rzeczy a samą tą *wiedzianą* rzeczą” nazywa Siemek zależnością epistemiczną. Zaś „cały ukonstytuowany przez taką zależność obszar problematyki, dychotomicznie podzielony na ontyczną strefę *przedmiotu* i logiczno-poznawczą strefę *podmiotu*” nazywa „epistemicznym polem lub poziomem rzeczywistości teoretycznej”<sup>54</sup>. Cała przedkantowska problematyka teorii poznania, widziana w tej perspektywie, ujmuję więc wiedzę jako już z góry odróżnioną i odgraniczoną od bytu. Sama wiedza traktowana jest przedmiotowo, a jej najważniejsze właściwości, tj. powszechność obowiązywania oraz ważność przedmiotową jako metafizycznie ugruntowane. Niezależnie od owego metafizycznego fundamentu Boga, substancji itp. wiedza jest tutaj ujmowana w ontologicznej perspektywie, zaś relacja myśli i rzeczywistości ma swoje „bytowe” uzasadnienie. W takiej epistemicznej perspektywie „nie może się więc pojawić teoretycznie ściśle pytanie o wzajemny stosunek obu tych członów, o podstawę ich zgodności czyli o warunki zachodzenia samej relacji poznawczej wziętej jako całość”<sup>55</sup>,

Wraz z filozofią transcendentalną Kanta pojawia się nowa perspektywa refleksji filozoficznej, uwzględniająca ową całościową strukturę pola epistemicznego. „I na tym właśnie polega”, pisze Siemek, „istota rewolucji teoretycznej, której urzeczywistnieniem jest kantowska idea transcendentalizmu. Oto po raz pierwszy zostaje tu adekwatnie sformułowane nowego typu pytanie filozoficzne, którego naturę określa nade wszystko swoisty stosunek, w jakim pozostaje ono wobec bezpośrednio epistemicznych pytań filozofii

<sup>54</sup> M.J. Siemek: *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta...*, s. 47.

<sup>55</sup> *Ibidem*, s. 51.

tradycyjnej. [...] Jest to mianowicie pytanie o tamtepytania, to znaczy o całość kształt organizującej je przestrzeni myślowej. [...] Takie pytanie i dopiero takie nazywam pytaniem epistemologicznym we właściwym sensie”<sup>56</sup>. Taka perspektywa w myśleniu filozoficznym oznacza więc ujmowanie problemu wiedzy w nowym polu teorii, z którego widać omawiane wcześniej samo pole epistemiczne jako całość. Epistemologia jest więc nie tylko teorią bezpośredniego istnienia wiedzy, tj. poznania jako oddzielonej od rzeczy części pola epistemicznego, lecz teorią relacji poznania i rzeczy. To zaś oznacza wytworzenie „nowego stanowiska teoretycznego i nowego poziomu teorii. To nowe stanowisko i pole epistemologiczne powstaje mianowicie wtedy, gdy w polu teoretycznego widzenia, a więc jako problem i przedmiot pytań, pojawia się to, co na stanowisku i poziomie epistemicznym stanowiło niewidoczny zespół warunków wszelkiej możliwej na tym poziomie *widzialności*, a więc sama organizacja jego teoretycznej przestrzeni jako koniecznego miejsca, w którym pojawiają się możliwe pytania i problemy. Słowem, epistemologiczny poziom teorii jest poziomem pytań o strukturalną całość poziomu epistemicznego, wyznaczającą *być* wiedzy”<sup>57</sup>. Ta nowa perspektywa w filozoficznym ujmowaniu problematyki wiedzy jest obecna, zdaniem Siemka, w projekcie filozofii transcendentalnej Immanuela Kanta oraz teorii wiedzy Johanna Gottlieba Fichtego. Znajduje także swoje odzwierciedlenie w filozofii Hegla.

### Praktyka jako poznanie

Kluczowe dla formułowanej przez Hegla epistemologicznej perspektywy jest, według autora *Idei transscentalizmu...*, nowe podejście do problemu praktyki. Właściwa dla przedkantowskiej filozofii epistemiczna perspektywa oddzielnego ujmowania bytu i poznania, czy praktyki i poznania, zostaje stopniowo zastępowana epistemo-

---

<sup>56</sup> Ibidem, s. 64.

<sup>57</sup> M.J. Siemek: *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość...*, s. 65–66.

logiczną perspektywą ujmowania relacji praktyki i poznania w ich relacji i współistnieniu. Indywidualna i transcendentálna perspektywa ujmowania praktyki u Kanta i Fichtego, u Hegla jak zostało to powyżej zaprezentowane jest zastąpiona rozumieniem „praktyki” jako historycznej i społecznej aktywności kulturowej człowieka, poprzez którą człowiek kształtuje siebie i swój świat. Praktyka u Hegla ujmowana jest nadal w idealistycznej perspektywie, jako praca „Ducha” i „Pojęcia”, jednak staje się kluczową kategorią jego filozofii. Oznacza „pierwotną aktywność, która *wytwarza* zarówno całą przedmiotową *rzeczywistość* społeczno-ludzkiego świata, jak i wszelkie formy jej *poznawczego* przyswajania przez świadomość i samoświadomość człowieka”<sup>58</sup>. Praktyka, czyli proces kształtowania (u Hegla *Bildung*), może być interpretowana jako historyczny proces uspołecznienia, który każdorazowo przyjmuje konkretno-historyczną postać. Istotą epistemologicznego, a nie epistemicznego, podejścia jest przekroczenie dualizmu poznawania i bycia poznawany, które stają się „koniecznymi warunkami *samoeksterioryzacji* ludzkiego *ducha* w jego na wskroś praktycznej aktywności wytwarzania i odtwarzania siebie samego”<sup>59</sup>.

U Hegla granice poznania wyznacza praktyka kulturowa człowieka. Kształtowanie (*Bildung*) jak wskazywano wcześniej oznacza zarówno kształtowanie rzeczy, jak i ich poznawanie. Ma ono przy tym obiektywny charakter, tzn. ulega depersonalizacji, staje się społecznie zobiektywizowanym procesem tworzenia i poznawania. Dotyczy to także samego życia społecznego, społecznej przedmiotowości. Praktyka jest procesem tworzenia samej formy ludzkiego, społecznego bytu, tj. „formy uspołecznienia” i jego poznawczego odzwierciedlania. Obszar uspołecznienia jest tutaj ujęty jako nowa rzeczywistość, jako społecznie intersubiektywny świat działającej świadomości. Heglowskie ujęcie przedmiotowości społecznej w jej całościowej strukturze (totalności), traktuje przedmiotowość jako

<sup>58</sup> M.J. Siemek: *Hegel i filozofia...*, s. 22.

<sup>59</sup> *Ibidem*, s. 31–32.

zasadzającą się „na nierozłącznej więzi między przedmiotem a jego *świadomym* i *zamierzonym* przyswajaniem praktyczno-teoretycznym przez uspołecznionego człowieka”. Przedmiotowość zostaje już z góry upodmiotowiona to „społecznie intersubiektywny świat działającej świadomości z jej koniecznymi uprzedmiotowieniami”<sup>60</sup>. Podmiotowość ma nie psychologiczny lecz społeczny charakter. Granice uspołecznienia są więc jednocześnie granicami poznania, są granicami możliwości struktur społecznych, które rozpoznają się w praktyce obiektywizacji. Hegel związek działającej świadomości i jej uprzedmiotowienia interpretuje oczywiście idealistycznie. „Stroną czynną” jest to, co idealne proces samowytwarzania się Ducha.

Praktyka to jednoczesne samowytwarzanie się podmiotu i przedmiotu jak powiada Hegel „bycie u siebie w tym co inne”, proces przekształcania przedmiotu (świata), w którym jednocześnie konstytuuje się sens przedmiotu i samoświadomość (samowiedza) podmiotu. Podmiot rozpoznaje się w kształtowanym przez siebie świecie, „w tym co inne”, w świecie któremu nadaje sens. Relacja kształtowania (praktyka) tworzy i odróżnia te dwa człony. W procesie praktyki substancja staje się podmiotem, to w tym procesie samo-wytwarzania „kieruje się ku sobie w tym co inne”. Podmiot nie jest a staje się, zaś historyczny proces stawania się podmiotu jest procesem konstytuowania się jego wolności. „*Substancją*, która tutaj *staje się podmiotem*, jest rzeczywisty, tzn. empiryczno-historyczny człowiek, a właściwym miejscem jego stawania się są dzieje powszechnie”<sup>61</sup>. W procesie kształtowania zewnętrzny świat przyrody stopniowo staje się sensownym światem człowieka. To kształtowanie świata przez człowieka jest jednocześnie jego samo-kształtowaniem się, „jego wy-kształcaniem i przekształcaniem się w świadomą i rozumną a więc wolną podmiotowość”<sup>62</sup>. Wolność

---

<sup>60</sup> Ibidem, s. 12.

<sup>61</sup> J. Siemek: *Filozofia spełnionej nowoczesności – Hegel...*, s. 19.

<sup>62</sup> Ibidem.

jest rozumiana jako historyczny i kulturowy proces konstytuowania się człowieka, jego ucłowieczenia, poprzez przekształcanie i ucłowieczanie przyrody. U Hegla „dzieje człowieka zatem są dziejami istoty zyskującej samowiedzę poprzez interakcję ze światem otaczających go przedmiotów. Proces ów nazywa Hegel kulturą, *Bildung*, to za jej sprawą człowiek *staje się wolny*”<sup>63</sup>.

### Społeczeństwo

Kulturowe kształtowanie się, praktyka jest więc procesem uspołecznienia, przyjmującym konkretno-historyczne formy. Obszar uspołecznienia jest ujmowany jako nowa realność, społecznie intersubiektywny świat działającej świadomości a nowoczesność charakteryzuje się specyficzną formą tego uspołecznienia. To oznacza, że nowoczesne społeczeństwo jest nową formą uspołecznienia, które się tworzy jako intersubiektywność w wymiarze praktycznym i poznawczym. Analiza tej nowoczesnej formy uspołecznienia stanowi podstawowe zagadnienie filozofii społecznej Hegla, „tego, co w dojrzałym dziele Hegla zostało pomyślane i opisane pod względem *społeczeństwa obywatelskiego*”<sup>64</sup>.

Przekroczenie epistemicznej perspektywy, tj. odrzucenie i przekroczenie idei rozumu „ześrodkowanego w podmiocie”<sup>65</sup>, znajduje swoją praktyczną egzemplifikację właśnie w heglowskiej filozofii społecznej. Analizując nowoczesną formę uspołecznienia Hegel problematyzuje centralną dla niej sprzeczność pomiędzy tym co jednostkowe i tym co społeczne, pomiędzy indywidualnym interesem a etyczną totalnością, czy w języku Hegla szczegółowością i ogólnością. „Osoba konkretna, która jest dla siebie celem *szczegółowym* jako pewna całość potrzeb i mieszanina naturalnej konieczności i arbitralności woli, stanowi *jedną zasadę* społeczeństwa

---

<sup>63</sup> S. Avineri: *Hegla teoria nowoczesnego państwa*. Warszawa 2009, s. 166–167.

<sup>64</sup> J. Siemek: *Filozofia spełnionej nowoczesności – Hegel...*, s. 61.

<sup>65</sup> J. Habermas: *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*. Kraków 2000, s. 42.



obywatelskiego; jest to jednak osoba szczegółowa jako pozostająca w pewnym istotnym *stosunku* do drugiej takiej samej szczególności, tak iż każda coś znaczy i osiąga zaspokojenie tylko poprzez drugą i zarazem w ogóle tylko jako *zapośredniczona* przez formę *ogólności* przez *drugą zasadę*<sup>66</sup>. Uszczegóławiając tę myśl Hegel pisze wprost, że „egoistyczny cel, uwarunkowany w ten sposób w swoim urzeczywistnieniu przez ogólność, staje się podstawą systemu wzajemnej zależności polegającej na tym, że utrzymanie i dobro jednostki oraz jego prawne istnienie splecione jest z utrzymaniem, dobrem i prawem wszystkich, że na tym się ono opiera i że tylko w tym powiązaniu jest rzeczywiste i zapewnione”<sup>67</sup>. W innym miejscu zaś podkreśla, iż „w społeczeństwie obywatelskim jest każdy dla siebie celem, wszystko inne jest dla każdego niczym. Ale bez odnoszenia się do innych ludzi nie może człowiek osiągnąć całego zakresu swych celów; ci inni są przeto środkami do osiągnięcia celu szczególności. Ale cel szczegółowy, przez swoje odnoszenie się do innych ludzi, nadaje sobie formę ogólności i osiąga zaspokojenie zaspokajając zarazem także dobro innych”. Co w języku filozofii Hegla oznacza, że „szczegółowość ograniczona przez ogólność jest jedynym kryterium, którym kierując się, każda szczególność sprzyja realizacji własnego dobra”<sup>68</sup>. Hegel, dostrzegając proces usamodzielniania się aktywności ekonomicznej od politycznej kontroli oraz wewnętrzne sprzeczności tej pierwszej, podejmował istotny dla rodzącej się nowoczesności problem podstaw trwałości życia społecznego. Konstatując odrębność społeczeństwa obywatelskiego i państwa, pytał o normatywne podstawy trwałości tego pierwszego. W nowoczesności, właściwa wcześniejszym formą życia społecznego, bezpośrednio etyczna forma uspołecznienia przybiera postać uspołecznienia zapośredniczonego przez indywidualizację. Przednowoczesne formy uspołecznienia przez bezpośrednie stosunki

---

<sup>66</sup> G.W.F. Hegel: *Zasady filozofii prawa*. Warszawa 1969, s. 188.

<sup>67</sup> *Ibidem*, s. 188.

<sup>68</sup> *Ibidem*, s. 397.

zależności i panowania w obrębie rodziny i państwa, dane jako „etyczna” samooczywistość punktów oparcia i orientacji w obrębie wspólnotowej więzi i naturalnego zwierzchnictwa i uzależnienia w tradycyjnej rodzinie i tradycyjnym autorytarnym państwie, zostają przekroczone. Nowoczesność, wraz z rozdzieleniem życia ekonomiczno-społecznego i polityczno-państwowego, „rozsadza” tę etyczną oczywistość opartą na bezpośrednim przenikaniu się rodziny, państwa i społeczeństwa<sup>69</sup>. Prowadzi do oddzielenia społeczeństwa i państwa, umiejscawiając społeczeństwo obywatelskie „pośrodku między rodziną a państwem”<sup>70</sup>. I co ważne, problematyzuje etyczne podstawy jego trwałości. Jak słusznie podkreśla Axel Honneth, u Hegla znajduje swoje odzwierciedlenie „przemiana klasycznej nauki o polityce w nowożytną teorię społeczną”<sup>71</sup>. W jej obrębie Hegel postawił sobie pytanie, „jakiego rodzaju środków kategoryalnych potrzeba do tego, by filozoficznie objaśnić ukształtowanie się takiej organizacji społeczeństwa, która swą spoiwością etyczną czerpałaby z solidarnego uznania indywidualnej wolności wszystkich obywateli”<sup>72</sup>.

Rozpoznanie mechanizmu normatywnej trwałości społeczeństwa obywatelskiego u Hegla dalece przy tym wykracza poza uproszczoną wizję traktowania społeczeństwa obywatelskiego jako obszaru konfliktu i konkurencji a państwa jako instytucji regulującej te konflikty. Mechanizmów regulacyjnych poszukuje bowiem Hegel w samym społeczeństwie obywatelskim. W nim samym tropi źródła rozwiązania właściwego mu paradoksu sprzeczności konfliktu i etyczności<sup>73</sup>. Obecna u Hegla, omawiana wcześniej, epistemologiczna perspektywa i odpowiednie rozumienie praktyki

<sup>69</sup> M.J. Siemek: *Hegel i filozofia...*, s. 113.

<sup>70</sup> G.W.F. Hegel: *Zasady filozofii prawa...*, s. 397.

<sup>71</sup> A. Honneth: *Walka o uznanie*. Kraków 2012, s. 10; J. Habermas: *Filozoficzny dyskurs nowoczesności...*, s. 50.

<sup>72</sup> *Ibidem*, s. 16.

<sup>73</sup> Por. S. Avineri: *Paradoks społeczeństwa obywatelskiego w strukturze Heglowskiej koncepcji etyczności*. „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2004, nr 1(7).

jako procesu kształtowania społecznego bytu człowieka, jego uspołeczniania, a zarazem jednocześnie poznawczego odzwierciedlania tego procesu, wyznacza heglowską specyfikę rozumienia społeczeństwa. Jak zostało to wcześniej podkreślone, „obszar uspołecznienia zostaje tu więc ujęty jako nowego typu realność w sensie ontologicznym: *społecznie intersubiektywny świat działającej świadomości z jej koniecznymi uprzedmiotowieniami*”<sup>74</sup>. Istotą nowoczesnej formy uspołecznienia jest wedle Hegla uspołecznienie zapośredniczone poprzez indywidualizację, uspołecznienie przez ujednostkowanie.

Właściwa wcześniejszym formom uspołecznienia etyczna samooczywistość zostaje sprobematyzowana. I to dosłownie. Dopiero w zindywidualizowanym świecie ekonomicznych interesów problem etycznej spistości życia społecznego staje się przedmiotem refleksji. Społeczeństwo obywatelskie nie jest więc czysto ekonomicznym fenomenem, obszarem indywidualnej rywalizacji, ale ma jednocześnie etyczny wymiar. Praktyka społeczna epoki nowoczesności jest jednoczesnym kształtowaniem zindywidualizowanych stosunków społecznych i własnego typu „etycznej totalności”. Społeczeństwo staje się obszarem historycznego kreowania wolności, zarówno w wymiarze zbiorowym jak i indywidualnym. Wolność, a właściwie kształtowanie się wolności, jest historyczno-kulturowym wyzwaniem się człowieka od pozaludzkiej przyrody, tożsamym z procesem uspołecznienia; procesem denaturalizacji świata przedmiotowego poprzez jego społeczno-kulturowe kształtowanie; w języku Hegla dialektyczną jednością podmiotowego i przedmiotowego. Jest „byciem u siebie w tym co inne”<sup>75</sup>, czy „refleksją kierującą się ku sobie w tym co inne”<sup>76</sup>. Nowoczesność charakteryzuje proces uniwersalizacji wolności, wolności dla wszystkich. Historyczny proces uniwersalizacji wolności przechodząc przez swoje różne

---

<sup>74</sup> M.J. Siemek: *Hegel i filozofia...*, s. 12.

<sup>75</sup> G.W.F. Hegel: *Nauka logiki...*, Tom 2, s. 391.

<sup>76</sup> G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha...*, Tom 1, s. 26. Patrz także: M.J. Siemek: *Hegel i filozofia...*, s. 68–70.

stadia, opisane między innymi przez Hegla w metaforze pana i niewolnika oraz w analizach różnych form bezpośredniego uspołecznienia w świecie nowoczesnym, w społeczeństwie obywatelskim, znajduje swoje zwieńczenie. Jest to uspołecznienie wolnych podmiotów zapośredniczone przez ich wzajemne uznanie. Wzajemne uznanie podmiotów, wzajemne uznanie „samowiedz”, opiera się na potwierdzeniu podmiotowości każdego przez innych, na uznaniu wolności wszystkich podmiotów wzajemnie przez wszystkich, na pełnej wzajemności uznania. „Według Hegla, struktura owej relacji wzajemnego uznania jest w każdym przypadku taka sama: w takiej mierze, w jakiej jeden podmiot dostrzega, że inny uznaje jego określone przymioty i umiejętności, a tym samym, że dochodzi między nimi do pojednania, jest on w stanie rozpoznać, co składa się na jego własną tożsamość”<sup>77</sup>. Jeśli proces uznania obejmuje wzajemne relacje wszystkich podmiotów („samowiedz”), pozwala na uświadomienie wspólnych im cech i zachowań, na kształtowaniu się tego, co Hegel nazwał „samowiedzą ogólną”. „Otóż ten ruch, mocą którego każde uznawanie kogoś pozostaje w nieusuwalnej, całkowicie symetrycznej i przechodniej relacji do bycia-uznawaniem przez kogoś innego, [...] właśnie dlatego z koniecznością prowadzi do uniwersalizacji samej zasady wolności”<sup>78</sup>. Zasada ta staje się powszechnie uznaną, uniwersalną i racjonalną. Etyczne relacje, wpisane w praktykę bezpośrednich form uspołecznienia, dopiero tutaj zostają uświadomione, jako „formy praktycznej intersubiektywności”<sup>79</sup>. Nowoczesna zasada uspołecznienia pośredniego opiera się na ustanowieniu i rozpoznaniu etyczności samej. Jak pisze Hegel, „etyczność jest *idea wolności* jako żywe dobro, które w samowiedzy ma swoją wiedzę [o sobie], swoją wolę, a dzięki działalności tej samowiedzy swoją rzeczywistość; podobnie jak samowiedza ma w bycie etycznym swoje samo w sobie i dla siebie istniejące podłoże

<sup>77</sup> A. Honneth: *Walka o uznanie...*, s. 19.

<sup>78</sup> M.J. Siemek: *Hegel i filozofia...*, s. 80.

<sup>79</sup> A. Honneth: *Walka o uznanie...*, s. 19.

i pobudzający do działania cel; *jest pojęciem wolności, które stało się światem istniejącym i naturą samowiedzy*<sup>80</sup>. W nowoczesnym społeczeństwie obywatelskim „tak rozumiana *etyczność* staje się” zdaniem Hegla „subiektywną postawą, ale subiektywną postawą prawa istniejącego samo w sobie”<sup>81</sup>. „W ten sposób jest ona wolnością, czyli istniejącą samą w sobie i dla siebie wolą jako coś obiektywnego kręgiem konieczności, którego momentami są moce etyczne rządzące życiem jednostek i posiadające w nich jako swoich akcydensach, swoje wyobrażenie, zjawiskową postać i rzeczywistość”<sup>82</sup>. Jest etycznością nowego typu, dającą się „pomyśleć tylko jako uniwersalna struktura intersubiektywnej normatywności, która swe roszczenia do ważności powszechnej może legitymizować i dopiero dzięki temu przeforsować wyłącznie za pośrednictwem świadomości i woli wszystkich jednostek”<sup>83</sup>. Nowa totalność etyczna właściwa społeczeństwu nowoczesnemu, jego struktura normatywna zdaniem Hegla ma więc zobiektywizowany charakter a jednocześnie realizuje się poprzez jednostkowe, podmiotowe działania. Właściwy nowoczesnemu społeczeństwu obywatelskiemu typ uspołecznienia przez ujednostkowanie realizuje się w dialektycznej jedności zobiektywizowanej struktury normatywnej i moralnej świadomości podmiotów.

---

<sup>80</sup> G.W.F. Hegel: *Zasady filozofii prawa...*, s. 161.

<sup>81</sup> Ibidem, s. 159.

<sup>82</sup> Ibidem, s. 162.

<sup>83</sup> M.J. Siemek: *Hegel i filozofia...*, s. 119.

## Marks i pojęcie społeczeństwa

---

### Marks i Hegel

Hegłowska filozofia – w tym koncepcja życia społecznego i nowoczesnej formy uspołecznienia, czyli społeczeństwa obywatelskiego – była przedmiotem analizy i krytyki; zarówno w wymiarze filozoficznym, jak i politycznym. Znaczącą rolę odegrał tutaj ruch młodoheglowski, szczególnie lewica heglowska<sup>1</sup>. Pomijając szczegółowe analizy poglądów heglowskiej lewicy, w których istotną rolę odegrała krytyka religii i teologii, za istotne dla kształtowania się obrazu życia społecznego należy uznać przede wszystkim nowe podejście do rozumienia procesu historycznego. Hegłowskie rozumienie procesu historycznego dokonuje się poprzez szukanie „homologii między łaodem subiektywnym podmiotu i łaodem obiektywnym świata”<sup>2</sup>. To stanowisko kończy pewną epokę w dziejach. Osiągnięta w systemie heglowskim samowiedza, poznanie biegu procesu historycznego otwiera nowe perspektywy nie tylko dla poznania, ale także dla działania. Młodohegliści wskazują, że „o ile zadaniem ich nauczyciela było poznanie praw bytu, odsłonięcie mechanizmów dziejowych, to ich

---

<sup>1</sup> R. Panasiuk: *Młodohegliści: dialektyka i polityka*. W: Idem: *Dziedzictwo heglowskie i marksizm*. Warszawa 1979; R. Panasiuk: *Lewica heglowska*. Warszawa 1969.

<sup>2</sup> R. Panasiuk: *Lewica heglowska...*, s. 60.

rola w historii polega na działaniu, na aktywności zmierzającej do realizacji zasad już poznanych. O ile więc Hegel miał na uwadze cel teoretyczny, o tyle ich zadanie jest praktyczne. Jest to jedynie właściwa, jak sądzą, kontynuacja tego dzieła. Wiedza o prawach historii stanowi podstawę do świadomego jej tworzenia”<sup>3</sup>. Swoje działania koncentrują więc na kształtowaniu świadomości, na upowszechnianiu wiedzy o – już rozpoznanych – prawach historii. „Wiedza w możliwość tworzenia historii w oparciu o znajomość jej praw wynikała dla młodoheglistów nie tylko z przekonania, że są w posiadaniu odpowiedniej wiedzy, ale i stąd, iż przekonani byli, że owa wiedza da się upowszechnić. Droga do tego wiodąca była w ich mniemaniu prosta. Wystarczyło uświadomić ogół co do natury procesu historycznego. Owo uświadomienie tak przebuduje świadomość ludzi, że z partykularnie zorientowanych jednostek uczyni światłych bojowników idei”<sup>4</sup>. „Łudzili się oni bowiem, iż przezwyciężenie sytuacji społecznej człowieka dokonuje się przez uświadomienie sobie charakteru tej sytuacji”<sup>5</sup>. Stąd koncentracja na krytyce świadomości społecznej – na sposobie uświadamiania sobie rzeczywistości społecznej. Z uwagi na rolę, jaką odgrywała w życiu społecznym i intelektualnym owych czasów religia, czyniono ją i teologię szczególnym przedmiotem tej krytyki, wyrażanej przy tym w filozoficznym języku Hegla, w postaci aporii nieskończoności i skończoności (Strauss), czy walki samowiedzy i substancji (Strauss, Bauer)<sup>6</sup>. Z jednej strony przeciwstawiano więc sobie różne aspekty filozofii Hegla, z drugiej natomiast – jak w wypadku Feuerbacha – ją odrzucano. Jak podkreślał Engels, „droga rozwoju Feuerbacha prowadzi od heglizmu – oczywiście nigdy w postaci całkiem prawowiernej – do materializmu, co na

---

<sup>3</sup> R. Panasiuk: *Młodohegliści: dialektyka i polityka...*, s. 119–120.

<sup>4</sup> Ibidem, s. 121.

<sup>5</sup> Ibidem, s. 129.

<sup>6</sup> F. Engels: *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*. Warszawa 1949, s. 14–17; R. Panasiuk: *Lewica heglowska...*, rozdział 1 i 2.

pewnym szczeblu powoduje zupełne zerwanie z systemem idealistycznym jego poprzednika”<sup>7</sup>.

Zrozumienie stosunku Marksa do Hegla i jego kontynuatorów oraz krytyków jest oczywiście problemem bardzo złożonym. Możliwe są dwa podejścia do interpretacji stosunku Marksa (i Engelsa) do Hegla i heglizmu. Po pierwsze, interpretacja może opierać się na analizie wczesnych dzieł Marksa, w tym szczególnie *Przyczynku do krytyki heglowskiej filozofii prawa* oraz *Rękopisów ekonomiczno-filozoficznych* z 1844 roku. Po drugie, na analizie autorskich deklaracji Marksa i Engelsa o ich stosunku do Hegla i jego krytyków, zawartych w późnych tekstach, między innymi w *Kapitale* oraz pracy Engelsa *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*. Sposób interpretacji Marksowskiej krytyki Hegla jest przy tym jednocześnie uwarunkowany sposobem interpretacji myśli samego Marksa. To ze sposobu interpretacji myśli Marksa często wynika rozumienie stosunku Marksa do Hegla. Istotnym problemem w interpretacji najwcześniejszych prac Karola Marksa – do *Świętej rodziny* włącznie – jest spór o to, „na ile te prace są pracami idealistycznymi i jeśli są idealistycznymi, to jak można je oddzielić od prac konsekwentnie materialistycznych”<sup>8</sup>. Czy więc krytyczny stosunek do elementów filozofii Hegla i jego kontynuatorów nadal toczy się w „idealistycznej rodzinie”, czy też pojawiają się już elementy przekraczania czy „uzupełniania” tej filozofii<sup>9</sup>? Ten sam problem dotyczy kluczowego dla marksowskiej interpretacji Hegla *Przyczynku do krytyki heglowskiej filozofii prawa*. Zawarta w tej pracy analiza filozofii społecznej Hegla nie jest bowiem przez niektórych interpretatorów uważana za krytyczną. „Owa krytyka” – pisze Siemek – „która od początku aż do dziś bezspornie uchodzi za *Mark-*

<sup>7</sup> Ibidem, s. 21.

<sup>8</sup> B. Drozdowicz: *Karol Marks wobec poglądów filozoficznych Hegla i młodoheglistów. Idealistyczna teoria religii we wczesnych pracach Karola Marksa*. „Słupskie Studia Filozoficzne” 2005, nr 5, s. 17.

<sup>9</sup> A. Cornu: *Karol Marks i Fryderyk Engels*. T. 4. Warszawa 1969.



sowską krytykę Hegla w najwłaściwszym sensie, w rzeczywistości nie jest ani krytyką Hegla *Marksowską* ani też w ogóle żadną krytyką Hegla”<sup>10</sup>. W dalszej części podkreśla, iż „nie jest to Marksowska krytyka Hegla, gdyż strukturalną płaszczyznę teoretyczną tej krytyki [...] w całości jeszcze wyznacza antropologiczny naturalizm i materializm Feuerbacha – a więc stanowisko w sensie filozoficznym nie tylko przedheglowskie, lecz nawet przedkantowskie”<sup>11</sup>. Podobne w duchu, choć treściowo różne, stanowisko prezentował Louis Althusser, dla którego wczesne pisma „młodego Marksa” miały „ideologiczny” charakter, zaś dopiero od *Ideologii niemieckiej* rozpoczyna się droga Marksa ku naukowemu rozumieniu historii. Właściwe dla okresu pisania tej pracy „cięcie epistemologiczne” rozpoczyna proces kształtowania się naukowego marksizmu, którego zwieńczeniem są w pełni dojrzałe pisma Marksa, w tym przede wszystkim *Kapitał*. Althusser również uważa, że Marks nie był heglistą. „Zasadniczo więc szeroko rozpowszechniona teza o heglizmie młodego Marksa” – pisze – „okazuje się mitem”<sup>12</sup>. Wczesne prace Marksa „zakładają problematykę typu kantowsko-fichteńskiego, podczas gdy później dominuje problematyka zapożyczona od Feuerbacha”<sup>13</sup>. Jak podkreśla Siemek, w tradycji marksistowskiej w ogóle trudno jest mówić o jednej, wspólnie akceptowanej interpretacji znaczenia filozofii Hegla dla rozwoju marksizmu. W określaniu tego znaczenia w historii marksizmu ukształtowały się, jego zdaniem, cztery stanowiska: od jednoznacznego odrzucania obecności heglizmu, poprzez ignorowanie jego obecności, dalej uznawanie pozornej roli heglizmu w jego rozwoju, na uznaniu rzeczywistej obecności kończąc<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> M.J. Siemek: *Hegel i filozofia...*, s. 9.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 9–10.

<sup>12</sup> L. Althusser: *W imię Marksa*. Warszawa 2009, s. 53.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 53 i 258–259.

<sup>14</sup> M. Siemek: *Hegel i problemy filozoficznej samowiedzy marksizmu*. W: Idem: *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*. Warszawa 1982, s. 217–218.

Dominującym – jak można sądzić – sposobem interpretacji stosunku Marksa do Hegla było wyobrażenie o stawianiu przez Marksa Hegla z głowy na nogi. W roku 1873 w posłowie do drugiego wydania *Kapitału* Marks w obszerny sposób wyraził swój stosunek do filozofii Hegla. Pisał: „Moja metoda dialektyczna jest w założeniu nie tylko różna od heglowskiej, lecz jest jej wprost przeciwstawna. Według Hegla proces myślenia, który on nawet przekształca w samodzielny podmiot pod nazwą idei, jest demiurgiem rzeczywistości, stanowiącej tylko jego zewnętrzny przejaw. Według mnie zaś, przeciwnie, zjawisko idealne nie jest niczym innym, jak zjawiskiem materialnym przeniesionym do głowy ludzkiej i w niej przetworzonym”. W dalszej części kontynuował, iż „mystyfikującą stronę dialektyki heglowskiej krytykowałem już prawie przed 30 laty, w czasie, gdy była jeszcze bardzo modna. Lecz właśnie wówczas, gdy opracowywałem pierwszy tom mojego *Kapitału*, aroganckie, pretensjonalne i mierne pokolenie epigonów, nadające dziś ton w wykształconych Niemczech, przyjęło zwyczaj traktować Hegla [...] jak *zdechłego psa*. Właśnie dlatego jawnie uznałem się za ucznia tego wielkiego myśliciela, a w rozdziale traktującym o teorii wartości kokietowałem nawet tu i ówdzie właściwym mu sposobem wyrażania się. Mistyfikacja, jakiej dialektyka uległa w rękach Hegla, bynajmniej nie zmienia tego faktu, że on właśnie pierwszy wyczerpująco i świadomie wyłożył jej ogólne formy ruchu. U niego stoi ona na głowie. Trzeba ją postawić na nogi, żeby wyłuskać racjonalne jądro z mistycznej skorupy”<sup>15</sup>. Wiele lat później w roku 1886 – już po śmierci Marksa – Fryderyk Engels pisał, iż „system heglowski reprezentuje ostatecznie jedynie materializm postawiony idealistycznie na głowie pod względem metody i treści”, a przez Marksa dialektyka heglowska została z „głowy, na której dotąd stała, postawiona z powrotem na nogi”<sup>16</sup>. Zdaniem

<sup>15</sup> K. Marks: *Kapitał*. T. 1. Warszawa 1970, s. 24.

<sup>16</sup> F. Engels: *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej...*, s. 21 i 38.

Engelsa zasługą Marksa było podjęcie na nowo rewolucyjnej strony filozofii Hegla i jej uwolnienie od idealistycznej powłoki. Istotnym osiągnięciem Hegla było odrzucenie metafizycznej wizji świata jako zespołu gotowych rzeczy i ujęcie go jako zespołu procesów „w których rzeczy pozornie niezmiennie, zarówno jak ich odbicia myślowe w naszej głowie, tj. pojęcia przechodzą nieustanną zmianę, stawanie się i zanikanie, przy czym, pomimo całej pozornej przypadkowości i wszelkich chwilowych ruchów wstecznych, przebijają sobie ostatecznie drogę rozwój postępowy”<sup>17</sup>. Idealistyczna interpretacja procesu historycznego, jako urzeczywistniania się idei, jej alienacji – pojęcie to odegra ważną rolę w rozwoju myśli Marksa – i jej rozumowego przyswajania, zostaje przez Marksa ujęta w materialistycznej perspektywie. Problem jednak jest bardziej złożony. Wspomniana powyżej „pozorna” interpretacja podkreśla bowiem przede wszystkim rolę i znaczenie dialektyki jako najogólniejszej teorii rozwoju rzeczywistości i myślenia, obecnej u Hegla i jakoby po prostu „zastosowanej” przez Marksa do analizy świata materialnego i myślenia, przy odwróceniu („postawieniu na nogi”) ich wzajemnego związku. Idealistyczna dialektyka zostaje tutaj zastąpiona materialistyczną dialektyką. Ta ostatnia jawi się jako swoiste połączenie filozoficznego materializmu i dialektyki. Jest marksistowską filozofią *tout court*. Znajduje to swój najpełniejszy wyraz w stalinowskiej interpretacji marksizmu i jego wewnętrznego rozbicia na materializm dialektyczny i materializm historyczny, oraz w traktowaniu tego ostatniego jako po prostu zastosowania dialektyki do analizy życia społecznego. Stosunek Marksa do Hegla jest jednak bardziej złożony. Przywołane powyżej „stawianie na nogi” nie oznacza jedynie odczytania Hegla z materialistycznej perspektywy, przez pryzmat Feuerbacha, ale stopniowe „wyłuskiwanie racjonalnego jądra” poprzez reinterpretację heglowskiej koncepcji życia społecznego – historycznego procesu zbiorowej praktyki,

---

<sup>17</sup> Ibidem, s. 39.

przekształcającej rzeczywistość przedmiotową oraz wewnętrzne procesy uspołecznienia, konstytuujące jednocześnie sposób ich świadomościowego odzwierciedlenia; procesu ujmowanego przez Hegla jako uobecnianie się, alienację idei i jej powrót do samej siebie. Marks przekroczył więc idee Hegla nie poprzez – jak się często sądzi – odniesienie do Feuerbacha, lecz poprzez rozwinięcie kategorii tego, co społeczne<sup>18</sup>. Wiąże się to – jak sądzę – z obecną w jego myśleniu „antysubiektocentryczną” ideą praktyki<sup>19</sup>, z materialistyczną reinterpretacją Hegłowskiej idei uznawania tego, co rzeczywiste, za rozumne, z jednoczesnym (w praktyce) kształtowaniem tego, co materialne, i tego, co idealne, a także z rozumieniem społecznej formy, w jakiej kształtowanie to przebiega. W tym sensie to, co rozumne, to co rozumowo poznawalne jest składową praktyki społeczno-materialnej, jest horyzontem poznawczym tej praktyki.

Reinterpretacja myśli heglowskiej dokonuje się u Marksa stopniowo i jest obecna zarówno we wczesnych, jak i późnych pracach, nie jest przy tym przez samego Marksa werbalizowana wprost jako taka właśnie. Pojawia się we wczesnych pracach (*Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 roku*) a swój rozwinięty wyraz znajduje w późnych pismach (*Zarys krytyki ekonomii politycznej czy Kapitał*). „Wyłuskiwanie racjonalnego jądra” jest tutaj stopniowym odchodzeniem od perspektywy teoretycznej opartej na „istocie człowieka” w kierunku ujmowania go w kontekście „całokształtu stosunków społecznych”. Obejmuje także przewyżczenie feuerbachowskiej krytyki Hegla poprzez przekroczenie idei alienacji istoty gatunkowej człowieka i jej ujęcia w kategoriach uprzedmiotowienia oraz fetyszyzmu towarowego, odejścia od rozumienia pracy jako istotowej cechy człowieka, nie ujmowanej społecznie, do opisu jej społecznego i historycznie zmiennego przejawiania się. Kluczowym dla konstytuowania się podstaw tej reinterpretacji myśli Hegla

<sup>18</sup> M. Neocleous: *From civil society to the social*. „British Journal of Sociology”, 1995, Vol. 46, Issue 3, s. 399.

<sup>19</sup> R. Łoziński: *Antysubiektocentryczna idea praktyki*. Wrocław 1985.

jest obecne we wczesnych pracach Marksa niemal jednocześnie dostrzeżenie wielkości *Fenomenologii ducha* Hegla i ograniczoności materializmu Feuerbacha. Jak podkreślał Marks w *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych z 1844 roku*, „wielkość *Fenomenologii* Hegla i jej ostatecznego rezultatu – dialektyki negatywności jako zasady poruszającej i twórczej – polega więc na tym, że Hegel samotworzenie się człowieka ujmuje jako proces, uprzedmiotowienie jako odprzedmiotowienie, jako alienację i jako zniesienie tej alienacji; polega więc na tym, że uchwycił on istotę *pracy* i pojmuje człowieka przedmiotowego, człowieka prawdziwego, bo rzeczywistego, jako rezultat jego własnej pracy”<sup>20</sup>. Tę kluczową – także dla rozwoju myśli Marksa – ideę wyraża jednak Hegel w języku idealizmu. Jak podkreśla Marks, znalazł on „tylko *abstrakcyjny, logiczny, spekulatywny* wyraz dla ruchu historii, która nie jest jeszcze *rzeczywistą* historią człowieka”<sup>21</sup>. „Cała *historia alienacji* i całe *usuwanie alienacji*” – pisze w innym miejscu – „jest przeto niczym innym, jak *historią produkowania* myślenia abstrakcyjnego, tzn. absolutnego, myślenia logicznego, spekulatywnego. *Wyobcowanie* będące właściwą treścią tej alienacji i znoszenia tej alienacji, jest tu przeciwieństwem między *w sobie* i *dla siebie*, między *świadomością* i *samowiedzą*”<sup>22</sup>. Marks, dostrzegając potencjał intelektualny filozofii Hegla, poddaje krytycznej analizie jej idealistyczny wyraz, między innymi odwołując się do feuerbachowskiej krytyki Hegla. Traktuje przy tym Feuerbacha jako jedyne go myśliciela „który ma poważny, krytyczny stosunek do dialektyki heglowskiej”<sup>23</sup>.

Krytyka Hegla dokonywana przez Feuerbacha nie polega przy tym jedynie na „zastępowaniu” ducha materią; nie ma wyłącznie ontologicznego wymiaru. I chociaż – jak podkreślał Engels – jego zasługą było materialistyczne rozstrzygnięcie podstawowego py-

---

<sup>20</sup> K. Marks: *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 roku...*, s. 622.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 618.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 620.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 616–617.

tania filozofii, to wtłaczanie Feuerbacha w – używając określenia Siemka – wąsko epistemiczną perspektywę zubaża jego intelektualny dorobek. Znaczącą rolę w krytycznym przewyciężaniu myśli heglowskiej odegrała bowiem u Feuerbacha krytyka heglowskiej metody filozofowania. Z jednej strony Feuerbach podkreśla nieusuwalne sprzeczności tkwiące w sposobie myślenia, którego punktem wyjścia jest abstrakcja, z drugiej zaś – co nie znajduje swojego pełnego odzwierciedlenia w marksowskiej krytyce Feuerbacha – samo myślenie, prawdę traktuje jako całość, jako proces. Zasadniczym błędem Hegla jest wedle Feuerbacha wychodzenie w analizie od tego, co abstrakcyjne, od istoty, co – mimo prób – skutkuje niemożnością ujęcia tego, co konkretne w swoim realnym istnieniu. Ścisłej: ruch myśli od ogólności do konkretnego nie może przekroczyć granicy oddzielającej myślenie od bytu. „Na początku *Fenomenologii*” – pisze Feuerbach – „nie mamy przed sobą niczego innego jak sprzeczność między *słowem*, które jest zawsze ogólne, a *rzeczą*, która jest zawsze pojedyncza. Myśl, która opiera się tylko na słowie, nigdy poza tę sprzeczność nie wykroczy. Podobnie jednak jak słowo nie jest rzeczą, tak i byt *wypowiedziany* lub *pomyślany* nie jest bytem rzeczywistym”<sup>24</sup>. W innym miejscu zaś podkreśla, że „to co pojedyncze przynależy do bytu, zaś to, co ogólne, jest właściwe myśleniu. W *Fenomenologii* łączą się one w sposób nieodróżnialny dla myślenia; a przecież, jakże potężną jest różnica między *tym oto* jako przedmiotem abstrakcyjnego myślenia i nim samym, gdy jest przedmiotem rzeczywistym!”<sup>25</sup>. Związek myśli i rzeczywistości ma zdaniem Feuerbacha charakter praktyczny. „Przedmiot, obiekt rzeczywisty jest mi bowiem dany tam tylko, [...] gdzie moje własne działanie – gdy wychodzę z punktu widzenia myśli – znajduje swą *granice*, napotykać opór”<sup>26</sup>. Działanie ma charakter zmysłowy.

<sup>24</sup> L. Feuerbach: *Zasady filozofii przyszłości*. W: Idem: *Wybór pism*. T. 2. Warszawa 1988, s. 52–53.

<sup>25</sup> Ibidem, s. 52.

<sup>26</sup> Ibidem, s. 63.

„Przedmiot w prawdziwym znaczeniu jest dany tylko poprzez zmysły – nie poprzez samo myślenie. Przedmiot *tożsamy z myśleniem*, albo *dany przez myśl jest tylko myślą*. Gdzie *nie ma zmysłu*, nie ma istoty, nie ma *rzeczywistego przedmiotu*”<sup>27</sup>. To działający i doznający zmysłowo człowiek – podmiot – jest rzeczywistym łącznikiem bytu i myśli. „*Identyczność podmiotu i przedmiotu*, będąca w *samoświadomości* jedynie *abstrakcyjną myślą*, jest *prawdą i rzeczywistością* tylko w *zmysłowym oglądzie człowieka*”<sup>28</sup>. Feuerbach podkreśla, iż „*jedność myślenia i bytu* ma *sens* i jest *prawdziwa* tylko wtedy, gdy *człowiek* traktowany jest jako *podstawa, podmiot tej jedności*. Tylko *istota realna* poznaje *rzeczy realne*; tylko tam gdzie myślenie nie jest *podmiotem dla siebie samego*, lecz *orzecznikiem rzeczywistej istoty*, tylko tam *myślenie nie jest oddzielone od bytu*”<sup>29</sup>. Myślenie jest więc istotą człowieka. Ale istota gatunkowa człowieka, zdaniem Feuerbacha, nie tkwi w jednostce, lecz w zbiorowości. „*Pojedynczy człowiek sam w sobie* nie posiada istoty człowieka ani jako istoty moralnej, ani jako myślącej. Istota człowieka zawarta jest tylko we *wspólnocie*, w *jedności człowieka z człowiekiem*”<sup>30</sup>. Ludzkie poznanie nie jest więc po prostu wynikiem bezpośredniej relacji podmiotu i przedmiotu – jest zapośredniczone przez relacje człowieka z człowiekiem; przez relacje społeczne.

Te ostatnie ujmuje przy tym Feuerbach jako warunkowane procesem przyrodniczym. Człowiek żyje w świecie, w nim zaspokaja swoje potrzeby, jest od niego zależny. Łączy go ze światem relacja praktyczna. Zaspokajając swoje potrzeby, człowiek podejmuje działalność materialną, której składową jest poznanie. Jest ono częścią funkcji życiowych człowieka. W istocie rzeczy, poprzez działanie praktyczne ludzi, poprzez obcowanie wzajemne, ludzie zaspokajają swoje potrzeby czyniąc sobie jednocześnie pozna-

---

<sup>27</sup> Ibidem, s. 62–63.

<sup>28</sup> Ibidem, s. 71.

<sup>29</sup> Ibidem, s. 82.

<sup>30</sup> Ibidem, s. 88.

jącymi podmiotami. Jest to proces historyczny, realizujący się w dziejach ludzkości. „W pełni istota rodzajowa człowieka realizuje się dopiero w ludzkości jako nieskończonym ciągu pokoleń i wielości współistniejących indywiduali. [...] Jest to pewna esencja urzeczywistniana w dziejach ludzkich”<sup>31</sup>. Podstawą jej kształtowania się są uniwersalne, powszechne dla człowieka potrzeby. Mają one u Feuerbacha ahistoryczny charakter. Jednak kształtowanie się form ich zaspokajania i przede wszystkim sposobów uświadamiania, samowiedzy człowieka, ma procesualny, historyczny charakter. „To przyroda zrodziła byt świadomy siebie według swoich praw; wracając ku niej w akcie poznawczym, byt ten odkrywa w niej te same prawa, które są prawami rozumu człowieka. [...] Poznając świat, człowiek poznaje jednocześnie samego siebie, odkrywa swoją istotę, uświadamia sobie prawa swojego własnego rozumu”<sup>32</sup>. Tę materialistyczną podstawę uzupełnia Feuerbach swoistą dla siebie teorią religii. Religię traktuje jako naturalną postać – rozwijającą się w historii – „samowiedzy pośredniej” człowieka<sup>33</sup>. Jest wyalienowaną formą tej samowiedzy. „Istota boska nie jest niczym innym jak uwolnioną od ograniczeń przyrodniczych istotą człowieka”<sup>34</sup>. Religijny sposób przejawiania się istoty ludzkiej i jej uświadamiania sobie przez człowieka (samowiedza) ma przy tym historyczny charakter. „*Prawdą jest tylko całość ludzkiego życia i ludzkiej istoty*”<sup>35</sup>. Dopiero z tej perspektywy dostrzec można historyczny i przemijający charakter wyalienowanej, religijnej postaci przejawiania się samowiedzy człowieka. Zmienność konkretno-religijnych form przejawiania się wyalienowanej samowiedzy jest momentem tej całości. „Początkowo ludzie widzą rzeczy tylko takimi, *jakimi one im się jawią*, nie takimi, jakimi są; nie widzą w rzeczach samych rzeczy,

<sup>31</sup> R. Panasiuk: *Feuerbach*. Warszawa 1981, s. 65.

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 85.

<sup>33</sup> *Ibidem*, s. 56.

<sup>34</sup> L. Feuerbach: *Zasady filozofii przyszłości...*, s. 41.

<sup>35</sup> *Ibidem*, s. 88.



lecz swe wyobrażenia o nich, wkładają w nie swą własną istotę, nie odróżniają przedmiotu od swego wyobrażenia o nim. [...] Wcześniej i o wiele dłużej ludzie zajmują się rzeczami niebiańskimi, boskimi niż ziemskimi, ludzkimi, tzn. wcześniej i dłużej rzeczami *przekształconymi w myśli niż rzeczami w oryginale*. [...] Dopiero ostatnimi czasy ludzkość ponownie [...] doszła do *zmysłowego, to znaczy niesfałszowanego, obiektywnego* oglądu tego co zmysłowe, czyli rzeczywiste; tym samym właśnie doszła do *siebie*”<sup>36</sup>. To poprzez krytykę filozofii Hegla, zrozumienie przyrodniczych podstaw życia człowieka, historycznej zmienności urzeczywistniania się jego istoty gatunkowej i sposobu poznawczego jej odzwierciedlenia, poprzez przekraczanie wyalienowanych postaci ludzkiej samowiedzy (religia), możliwa jest, zdaniem Feuerbacha, samoafirmacja rodzaju ludzkiego, rozumiana jako samopoznanie rzeczywistych warunków życia człowieka, wyzwalające go spod panowania religijnej alienacji.

Dokonywana przez Marksa krytyka Hegla – szczególnie w zakończeniu *Rękopisów ekonomiczno-filozoficznych z 1844 roku* – wyraźnie nawiązuje do idei Feuerbacha. Marks, idąc śladami Feuerbacha, rekonstruuje obecną i nieprzekraczalną u Hegla granicę oddzielającą myślenie od bytu. „Cała *historia alienacji*” – pisze – „i całe *usuwanie* alienacji jest przeto niczym innym, jak *historią produkowania* myślenia abstrakcyjnego, tzn. absolutnego, myślenia logicznego, spekulatywnego. *Wyobcowanie* będące właściwą treścią tej alienacji i znoszenia tej alienacji, jest tu przeciwieństwem między *w sobie* i *dla siebie*, między *świadomością* i *samowiedzą*, między *podmiotem* i *przedmiotem*, czyli przeciwieństwem między myśleniem abstrakcyjnym i rzeczywistością zmysłową czy też rzeczywistą zmysłowością, w obrębie samej myśli. [...] Istotą alienacji, ustanowioną i podlegającą zniesieniu, jest w tym ujęciu nie to, że istota ludzka *uprzedmiotawia się w sposób nieludzki* i jako swoje przeciwieństwo, lecz to, że się *uprzedmiotawia* jako *różnica* i prze-

---

<sup>36</sup> Ibidem, s. 73–74.

*ciwieństwo* myślenia abstrakcyjnego”<sup>37</sup>. To jedynie w obrębie ruchu myśli między świadomością i samowiedzą dokonuje się u Hegla proces samotworzenia się człowieka. „Przedmiot występuje tylko jako *abstrakcyjna* świadomość, a człowiek tylko jako *samowiedza*”<sup>38</sup>.

To zastrzeżenie nie przeszkadza jednak Marksowi podkreślać znaczenia *Fenomenologii* Hegla i zawartego w niej krytycznego potencjału, chociaż – jak zaznaczał – nie do końca w pełni siebie świadomego. *Fenomenologia* „zawiera krytykę, która często znacznie wyprzedza późniejsze rozwinięcie”, chociaż jest jeszcze „krytyką utajoną, krytyką, która jest jeszcze dla samej siebie niejasna. [...] O tyle jednak, o ile konstataje ona *alienację* człowieka – jakkolwiek człowiek występuje w niej tylko w postaci ducha – o tyle ukryte są w niej *wszystkie* elementy krytyki, często *przygotowane* i *opracowane* w sposób, który znacznie góruje nad punktem widzenia Hegla”<sup>39</sup>. Wyrażone w spekulatywnym języku idee Hegla zawierają więc w sobie racjonalne jądro. Przede wszystkim – co podkreśla Marks – Hegel ujmuje samo tworzenie się człowieka jako proces. Jest to proces alienacji i znoszenia alienacji, co prawda u Hegla dokonujący się tylko w sferze ducha, jednak ukazujący kluczowy dla rozwoju człowieka mechanizm praktycznego uzewnętrzniania się sił gatunkowych człowieka i ich rozpoznawania w tworzonym przez niego świecie, w ludzkich wytworach. Jest to proces, w którym człowiek poprzez uzewnętrznianie swojej istoty gatunkowej, poprzez pracę staje się dla siebie człowiekiem. Praca – podkreśla Marks – jest bowiem przez Hegla ujmowana jako „realizująca się istota człowieka”. Marks wręcz pisze, iż „Hegel stoi na stanowisku nowoczesnej ekonomii politycznej”<sup>40</sup>. Najważniejszym – chociaż ciągle idealistyczno-spekulatywnym wątkiem myśli Hegla – jest zatem ujęcie człowieka jako rezultatu jego własnej pracy, rozpozna-

<sup>37</sup> K. Marks: *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 roku...*, s. 620.

<sup>38</sup> Ibidem, s. 621.

<sup>39</sup> Ibidem, s. 620–621.

<sup>40</sup> Ibidem, s. 622.

nie mechanizmu (dialektyki negatywności) kształtowania się istoty gatunkowej człowieka i jego samopoznania.

### Praca, alienacja i jej krytyka

Akceptując tę historiozoficzną perspektywę myśli heglowskiej, poddaje ją Marks naturalistycznej reinterpretacji, w myśl tezy, „że tylko naturalizm jest w stanie pojąć akt historii powszechnej”<sup>41</sup>. Kiedy punktem wyjścia czyni się rzeczywistego, cielesnego człowieka, „stojącego na twardym gruncie kuli ziemskiej”, proces alienacji jego istoty musi być ujmowany jako ustanawianie rzeczywistych, przedmiotowych sił tej istoty. „I tylko dlatego” – pisze Marks – „tworzy ona, ustanawia *przedmioty*, że sama jest przez przedmioty ustanawiana, że sama jest od początku *przyrodą*”<sup>42</sup>. Relacja człowieka i przedmiotu ma więc praktyczno-materialny charakter. Człowiek działa przedmiotowo i dzięki temu tworzy i ustanawia przedmiotowy świat, w którym rozpoznaje swoje materialne działanie, swoją obecną w nim istotę. Materialnie oddziałuje na przyrodę i stanowiące ją przedmioty jednak tylko dzięki temu, że sam jest częścią przyrody, sam istnieje materialnie. Człowiek jako istota przedmiotowa „jest nie tylko istotą przyrodniczą, lecz jest *ludzką* istotą przyrodniczą, to znaczy istotą istniejącą dla samej siebie; jest tedy *istotą gatunkową* i jako taka musi potwierdzać się i przejawiać w swoim bycie i w swojej wiedzy”<sup>43</sup>. Ludzka, gatunkowa istota człowieka ma przy tym historyczny charakter: kształtuje się w czasie. „Człowiek ma swój akt powstania, *historię*, która jednak jest dla niego czymś świadomym i dlatego jako akt powstania jest znoszącym się świadomie aktem powstania. Historia jest prawdziwą historią naturalną człowieka”<sup>44</sup>. Marks odrzuca

---

<sup>41</sup> Ibidem, s. 626.

<sup>42</sup> Ibidem.

<sup>43</sup> Ibidem, s. 628.

<sup>44</sup> Ibidem.

w tym kontekście ahistoryczny, czysto biologiczny wymiar istoty człowieka i jego jedynie przyrodniczy stosunek do otaczającej go rzeczywistości. Ta ostatnia nie jest dana człowiekowi po prostu w swoim czysto przyrodniczym istnieniu. Poprzez pracę, w procesie uzewnętrzniania i jej przewycięzania jest historycznie przez niego kształtowana i jako taka rozpoznawana. Jest historycznie zmienna.

Nawiązując do Hegla i Feuerbacha, Marks analizuje – właściwy dla swojej współczesności – proces alienacji, wyobcowania się istoty gatunkowej człowieka, która łączy w sobie właściwą pracy zdolność przetwarzania świata przedmiotowego ze zdolnością oglądania siebie w stworzonym przez człowieka świecie. To nie tylko zdolność praktycznego i teoretycznego opanowywania rzeczywistości, to także zdolność odnoszenia się człowieka do siebie samego jako istoty gatunkowej. Człowiek, będąc częścią przyrody, jednocześnie przekształca świat przyrodniczy. Poprzez pracę człowiek wyodrębnia się ze świata przyrody, czyniąc jednocześnie przyrodę swoim „ciałem nieorganicznym”, rozpoznając się w tym świecie jako gatunek właśnie. „Człowiek czyni samą swą działalność życiową przedmiotem własnej woli i świadomości. Jego działalność życiowa jest świadoma. [...] Świadoma działalność życiowa odróżnia człowieka bezpośrednio od działalności życiowej zwierząt. Właśnie tylko dzięki temu jest on istotą gatunkową. Czyli że jest istotą świadomą, tzn. jego własne życie jest dla niego przedmiotem właśnie dlatego, że jest on istotą gatunkową. [...] Praca wyobcowana odwraca ten stosunek w taki sposób, iż człowiek, właśnie dlatego, że jest istotą świadomą, czyni ze swej działalności życiowej, ze swej *istoty*, jedynie środek swej *egzystencji*”<sup>45</sup>. To przekształcanie – praca, produkcja – „jest jego czynnym życiem gatunkowym. Dzięki niej przyroda staje się *jego* dziełem i jego rzeczywistością. Przedmiot pracy jest więc *uprzedmiotowieniem życia gatunkowego człowieka*:

---

<sup>45</sup> Ibidem, s. 553.

człowiek podwaja się nie tylko intelektualnie, jak w świadomości, lecz czynnie, rzeczywiście, i ogląda siebie w stworzonym przez siebie świecie<sup>46</sup>.

Jeśli jednak sam proces pracy, jak i produkt pracy stają się wobec człowieka wyobcowane, wyobcowaniu, alienacji podlega także jego istota gatunkowa. Dzieje się tak – zdaniem Marksa – w świecie pracy i produkcji opartej na własności prywatnej. W tych warunkach „przedmiot, który praca wytwarza, jej produkt, przeciwstawia się jej jako jakaś *obca istota*, jako *siła niezależna* od wytwórcy”<sup>47</sup>. Marks szczegółowo analizuje alienację właściwą kapitalistycznemu sposobowi produkcji. Praca w warunkach prywatnej własności środków produkcji, oddzielenia robotnika od jego materialnych warunków pracy, powoduje utratę kontroli nad procesem pracy i jego produktem. W efekcie produkty pracy stają się dla bezpośrednich producentów (robotników) bytem zewnętrznym, istnieją poza nimi jako coś obcego; stają się wobec nich samodzielną potęgą. Wyobcowanie produktu pracy i samej pracy, jej alienacja czyni więc człowiekowi obcym jego istotę gatunkową, tj. wolną i świadomą działalność. „Praca wyobcowana, wydzierając człowiekowi przedmiot jego produkcji, wydziera mu tym samym jego *życie gatunkowe*”<sup>48</sup>. To w ramach tego sposobu produkcji „robotnik pozostaje do *produktu swojej pracy* w takim stosunku, jak do *obcego* przedmiotu. [...] Im bardziej robotnik się spracowuje, tym potężniejszy staje się obcy świat przedmiotów, który tworzy jako coś, co mu się przeciwstawia, tym uboższy staje się on sam, jego świat wewnętrzny, tym mniej jest jego własnością. [...] Robotnik wkłada w przedmiot swoje życie; lecz odtąd należy ono już nie do niego, tylko do przedmiotu. Im bardziej wzrasta więc ta działalność, tym bardziej bezprzedmiotowy jest robotnik. Co jest produktem jego

---

<sup>46</sup> Ibidem, s. 554.

<sup>47</sup> Ibidem, s. 547–548.

<sup>48</sup> Ibidem, s. 554.

pracy, nie jest nim samym. Dlatego też im większy jest ten produkt, tym mniej przedstawia on sam. *Alienacja* robotnika we własnym produkcie oznacza nie tylko to, że jego praca staje się przedmiotem, bytem *zewnątrznym*; lecz i to, że istnieje *poza nim*, niezależnie od niego, jako coś obcego, i że staje się wobec niego samodzielną potęgą, że życie, które dał przedmiotowi, przeciwstawia mu się wrogo i obco<sup>49</sup>. Nie tylko produkt pracy, ale i sam proces pracy ulegają tutaj wyobcowaniu. Stosunek robotnika do samego aktu pracy jest stosunkiem do własnej działalności jak do obcego mu działania; stosunek do produktu pracy jest stosunkiem do obcego mu i panującego nad nim przedmiotu. Praca winna być dla człowieka celem, który realizuje i świadomie kontroluje. Właściwe kapitalizmowi oddzielenie bezpośredniego wytwórcy od materialnych warunków pracy – historyczny proces szczegółowo opisywany przez Marksa – prowadzi do wyobcowania pracy. Praca przestaje być celem, a staje się tylko środkiem zaspokajania potrzeby zachowania fizycznej egzystencji. Jeśli więc – jak podkreśla Marks – cechą istoty gatunkowej człowieka jest uniwersalność i wolność, tj. nieograniczone i wolne kształtowanie przyrody, to wyobcowanie pracy czyni człowiekowi obcą jego własną działalność życiową i jej przedmiot – przyrodę. Czyni więc obcym mu jego własny gatunek.

W *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych* uprzedmiotowienie i alienację traktuje jeszcze Marks w sposób abstrakcyjny. Wyobcowanie zachodzi w relacji robotnik–proces pracy–produkt pracy. Marks pomija tutaj jeszcze strukturę stosunków społecznych, w ramach których zachodzi proces wyobcowania. Mówi o bezpośrednim stosunku pracy do jej produktu, a nie o – zapośredniczających tę relację – stosunkach społecznych, w jakich zachodzi produkcja. W *Rękopisach ...* własność prywatna jest traktowana jako podstawa, jako przyczyna alienacji pracy, wyobcowana praca zaś jako czynnik wzmacniający ten typ własności; samej własności nie interpretuje

---

<sup>49</sup> Ibidem, s. 548.

się jeszcze w kategoriach stosunku społecznego, lecz raczej w kategoriach formalno-prawnych.

Marks stopniowo przekracza te ograniczenia, dokonując swoistego rozliczenia z myślą Feuerbacha, który, jego zdaniem, ujmował „istotę człowieka tylko jako *gatunek*, jako wewnętrzną, niemą ogólność łączącą wiele jednostek”. Dostrzega, przy tym, że „istota człowieka to nie abstrakcja tkwiąca w poszczególnej jednostce. Jest ona w swej rzeczywistości całokształtem stosunków społecznych”<sup>50</sup>. W *Tezach o Feuerbachu* Marks – w skrótowy sposób – werbalizuje kluczowe dla jego późniejszego rozumienia życia społecznego napięcie między woluntarystyczną i deterministyczną interpretacją życia społecznego: samo życie społeczne jest ze swej istoty *praktyczne*, przy czym to idealizm ujmuje jego czynną stronę, lecz czyni to w abstrakcyjny sposób. Rzeczywistość społeczna, jak u Hegla, jest historycznym procesem alienacji ducha. Materializm natomiast – w tym feuerbachowski – „nie zadowolając się *myśleniem abstrakcyjnym*, odwołuje się do *oglądu zmysłowego*”. Traktuje jednak zmysłowość nie jako działalność praktyczną, lecz jako ogląd. Ujmuje więc życie społeczne nie historycznie, tj. w procesie uspołeczniania, lecz w formie zmysłowo danego obiektu. „[S]zczytem, do którego dochodzi materializm oglądowy [...] jest ogląd poszczególnych jednostek w *społeczeństwie obywatelskim*”<sup>51</sup>. Jest *społeczeństwo obywatelskie* widziane poprzez, dostępne doświadczeniu zmysłowemu, formy swojego bezpośredniego przejawiania się. Między innymi taki sposób ujmowania rzeczywistości społeczno-ekonomicznej przez wulgarną ekonomię stanie się przedmiotem ostrej krytyki Marksa.

Marks wyraźnie nawiązuje tu do Hegla. Już w *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych z 1844 roku* pisał, iż „cała tak zwana historia powszechna jest niczym innym, jak tylko tworzeniem człowieka przez pracę ludzką, jak tylko stawaniem się przyrody

<sup>50</sup> K. Marks: *Tezy o Feuerbachu...*, s. 7.

<sup>51</sup> Ibidem.

dla człowieka”, co stanowi dowód jego narodzenia z siebie samego, ilustruje proces (samo)powstania<sup>52</sup>. Przedstawioną w *Tezach o Feuerbachu* praktykę Marks ujmuje więc jako proces. Odrzuca jednak idealistyczną, heglowską interpretację. Poszukuje interpretacji materialistycznej, przy zachowaniu jednak swoistości zjawisk społecznych, tzn. sprzeciwia się ich prostej naturalizacji.

### Materialistyczna koncepcja życia społecznego

Pierwszą rozbudowaną wersję materialistycznej koncepcji życia społecznego jako procesu znajdujemy w *Ideologii niemieckiej*. Punktem wyjścia jest przekonanie, iż u podstaw egzystencji człowieka i wszystkich form jego zbiorowego życia leży praca. „Ludzi można odróżnić od zwierząt ze względu na świadomość, religię albo na cokolwiek się zresztą chce. Sami oni poczynają się od zwierząt odróżniać, gdy tylko zaczynają wytwarzać sobie środki do życia – krok, uwarunkowany ich organizacją cielesną. Wytwarzając środki do życia wytwarzają ludzie pośrednio samo swoje życie materialne”<sup>53</sup>. Tworzenie historii i obecnych w niej wszystkich form społecznego życia ludzi opiera się na produkcji i reprodukcji materialnej i biologicznej egzystencji. „Pierwszą przesłanką wszelkiej egzystencji ludzkiej, a więc i wszelkiej historii jest to, że aby móc *robić historię*, ludzie muszą mieć możliwość życia. [...] A więc pierwszym czynem historycznym jest [...] produkcja samego materialnego życia”<sup>54</sup>. Wytwarzanie życia materialnego dokonuje się jednak zawsze w strukturze relacji społecznych, a ich kształt nie jest dowolny. Różne sposoby materialnego wytwarzania życia wiążą się bowiem z określonymi sposobami współdziałania ludzi. Historyczna zmienność tych pierwszych

---

<sup>52</sup> K. Marks: *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 roku...*, s. 588.

<sup>53</sup> K. Marks, F. Engels: *Ideologia niemiecka*. W: Idem: *Dzieła*. Tom 3. Warszawa 1975, s. 21.

<sup>54</sup> *Ibidem*, s. 29.



wiąże się ze zmiennością tych drugich. Jak Marks podkreśla, stajemy tutaj wobec „materialistycznego związku między ludźmi, warunkowanego przez potrzeby i sposób produkcji, a tak starego jak i sami ludzie – związku, który przybiera wciąż nowe formy, a więc stanowi *historię*”<sup>55</sup>. Wszystkie inne czynniki spajające społecznie ludzi są tutaj wtórne. Formą, w której przejawiają się stosunki społeczne – warunkowane przez siły wytwórcze i je warunkujące – obejmującą „całokształt materialnych stosunków jednostek”, jest historycznie zmienne „społeczeństwo obywatelskie”. Jak pisze Marks, „społeczeństwo obywatelskie jest rzeczywistym ogniskiem i widownią historii”<sup>56</sup>. Historia jest więc następstwem pokoleń „z których każde wykorzystuje przekazane mu w spuściźnie przez wszystkie poprzednie pokolenia materiały, kapitały i siły wytwórcze; a więc, z jednej strony, dane pokolenie w całości zmienionych okolicznościach prowadzi dalej przekazaną w spuściźnie działalność, z drugiej zaś – przez swą zupełnie zmienioną działalność modyfikuje dawne okoliczności”<sup>57</sup>. Ludzie kształtują swoją historię, lecz nie czynią tego w sposób dowolny. Ich działania są warunkowane momentem historycznym, w którym te działania podejmują. Zmienieni ludzie są wytworami innych warunków, aczkolwiek warunki są zmieniane przez samych ludzi<sup>58</sup>. Historia nie ma jednak celu. Jej teleologiczne ujęcie posiada – zdaniem Marksa – wyłącznie spekulatywny charakter: „Daje się to w ten sposób przeinaczyć, że z późniejszych dziejów robi się cel wcześniejszych”. To, co określa się jako cel „historii dawniejszej, jest niczym innym jak tylko abstrakcją z historii późniejszej, abstrakcją z tego aktywnego wpływu, który dzieje wcześniejsze na późniejsze wywierają”<sup>59</sup>. Przyszłość jest zawsze określana przez

---

<sup>55</sup> Ibidem, s. 32.

<sup>56</sup> Ibidem, s. 39.

<sup>57</sup> Ibidem, s. 49.

<sup>58</sup> K. Marks: *Tezy o Feuerbachu...*, s. 6.

<sup>59</sup> K. Marks, F. Engels: *Ideologia niemiecka...*, s. 49–50.

swoistość konkretno-historycznych warunków, które same są rezultatem przeszłości. Możliwości transformacyjne terażniejszości są przy tym problemem praktyczno-empirycznym i nie wpisują się w preegzystującą logikę dziejów, które celu – w tym sensie – nie mają.

Ważną składową procesu historycznego jest świadomość, której rozwój wiąże się bezpośrednio z materialno-społeczną aktywnością człowieka. „Wytwarzanie idei, wyobrażeń, świadomości spleta się zrazu bezpośrednio z materialną działalnością ludzi i ich materialnymi stosunkami wzajemnymi, stanowi język rzeczywistego życia. [...] Tak samo ma się rzecz z produkcją duchową, wyrażającą się w języku polityki, praw, moralności, religii, metafizyki itd. jakiegoś narodu. Ludzie są wytwórcami swoich wyobrażeń, idei itd., ale ludzie rzeczywisci, ludzie działający, uwarunkowani przez określony rozwój ich sił wytwórczych i odpowiadających tym siłom stosunków”<sup>60</sup>. Marks wyprowadza więc rozwój świadomości – czy, jak pisze, „ideologicznych refleksów” – z rzeczywistego, bezpośredniego procesu życiowego ludzi (w ten sposób świadomość jest wtórna wobec materialnej produkcji życia). „Ludzie rozwijając swą produkcję materialną i swe materialne stosunki wzajemne, zmieniają wraz z tą swoją rzeczywistością również swoje myślenie i wytwory tegoż myślenia. Nie świadomość określa życie, lecz życie określa świadomość”<sup>61</sup>.

## Początki kapitalizmu

Marks ujmuje więc historię jako szeroko rozumianą praktykę, której podstawą jest praktyka materialna każdorazowo realizowana w ramach konkretnej struktury stosunków społecznych, w tym instytucji społecznych i determinowanych społecznie form świadomości. Ta praktyka przyjmuje konkretno-historyczną postać,

---

<sup>60</sup> Ibidem, s. 27.

<sup>61</sup> Ibidem, s. 28.

pewną strukturę, której analiza i opis jest każdorazowo kwestią empiryczno-teoretycznych ustaleń. Jest swoistym splotem szczegółowych praktyk, wśród których kluczową rolę odgrywa reprodukcja materialnych podstaw życia społecznego. Zasadnicze spory interpretacyjne wokół Marksowskiej koncepcji życia społecznego dotyczą przy tym przede wszystkim: po pierwsze – rozumienia mechanizmów warunkowania każdorazowej struktury praktyki społecznej, w tym roli świadomości, oraz, po drugie – mechanizmów zmienności struktur.

Często przywoływany przez interpretatorów fragment wypowiedzi Marksa z jego przedmowy do *Przyczynku do krytyki ekonomii politycznej* z roku 1859 sugeruje linearne i wąsko deterministyczne rozumienie procesu historycznego. Zgodnie z nim historia jest progresywnym następstwem ekonomicznych formacji społecznych (azjatycka, antyczna, feudalna i burżuazyjna), których zmienność determinowana jest przewrotem materialnym w ekonomicznych warunkach produkcji. Podsumowując swoje studia nad ekonomią polityczną – tj., jak powiadał, anatomią społeczeństwa obywatelskiego – sformułował ogólne wnioski, służące mu za nic przewodnią w badaniach. „W społecznym wytwarzaniu swego życia” – pisał – „ludzie wchodzą w określone, konieczne, niezależne od ich woli stosunki, w stosunki produkcji, które odpowiadają określonemu szczeblowi rozwoju ich materialnych sił wytwórczych. Całokształt tych stosunków produkcji tworzy ekonomiczną strukturę społeczeństwa, realną bazę, na której się wznosi nadbudowa prawna i polityczna, a której odpowiadają określone formy świadomości społecznej. Sposób produkcji życia materialnego warunkuje społeczny, polityczny i duchowy proces życia w ogólności. Nie świadomość ludzi określa ich byt, lecz przeciwnie, ich społeczny byt określa świadomość. Na określonym szczeblu swojego rozwoju materialne siły wytwórcze społeczeństwa popadają w sprzeczność z istniejącymi stosunkami produkcji, albo – co jest tylko prawnym tego wyrazem – ze stosunkami własności, w których obrębie się

dotąd rozwijały. Z form rozwoju sił wytwórczych stosunki te zmieniają się w ich kajdany. Wówczas następuje epoka rewolucji socjalnej. Ze zmianą podłoża ekonomicznego odbywa się mniej lub bardziej szybko przewrót w całej olbrzymiej nadbudowie”<sup>62</sup>. Ten krótki tekst stanowi jednak bardziej pewien program badawczy, niż gotową teorię wyjaśniającą mechanizm życia społecznego. Zawiera w sobie ogólne, często metaforyczne pojęcia, które – jak podkreślał Balibar – *oczekują* na konkretne zastosowania<sup>63</sup>. *Przyczynek* „rozdziera straszliwe napięcie” między teleologicznym a naukowym wyjaśnianiem procesu społecznego. „Nic zatem dziwnego, że w historii *materializmu historycznego* był on nieustannie przedmiotem rozbieżnych interpretacji i że permanentnie brano go na warsztat”<sup>64</sup>. Niestety, często ów spór rozstrzygano na rzecz finalistycznej wizji rozwoju społecznego. Znalazło to swoje szczególne odzwierciedlenie w ortodoksyjnym (stalinowskim) rozumieniu marksizmu jako teorii wyjaśniającej dzieje jako proces społeczny nieuchronnie zmierzający do swego szczęśliwego końca, „skoku do królestwa wolności”. Teoria rozwoju społecznego, głosząca postępowe następstwo kolejnych formacji społeczno-ekonomicznych, opiera się także – zdaniem Adama Schaffa – na błędnym tłumaczeniu kluczowej dla takiego ujęcia kategorii teoretycznej: „formacji społeczno-ekonomicznej”. Jego zdaniem Marks mówi o „ekonomicznej formacji społeczeństwa”, co w znaczącym stopniu zmienia kontekst teoretyczny. To samo – jego zdaniem – dotyczy tłumaczenia terminu „formy świadomości społecznej”, które powinno brzmieć jako „określone społeczne formy świadomości”<sup>65</sup>. W tekście Marksa chodzi więc o podkreślenie kluczowej roli stosunków ekonomicznych w życiu społecznym, w całości kształcie struktury stosunków społecznych.

<sup>62</sup> K. Marks: *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*. W: Idem: *Dzieła*. T. 13. Warszawa 1966, s. 9–10.

<sup>63</sup> E. Balibar: *Filozofia Marksa*. Warszawa 2007, s. 118.

<sup>64</sup> E. Balibar: *Filozofia Marksa...*, s. 119. Także uwagi w L. Althusser: *Philosophy of the Encounter*. London–New York 2006, s. 59.

<sup>65</sup> A. Schaff: *Alienacja jako zjawisko społeczne*. Warszawa 1999, s. 21–22.

Z drugiej strony Marks podkreśla społeczny charakter i społeczne uwarunkowania świadomości. To nie to samo, co ujmowanie życia społecznego w kategoriach formacji, składających się – niczym puzzle – ze wzajemnie dopasowanych części, z których jedną jest – również wewnątrznie ustrukturuwana – świadomość społeczna.

*Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej* – w znacznym stopniu metaforyczny tekst – znalazł jednak swoje rozwinięcie w pogłębionych analizach społeczno-ekonomicznych Marksa. Ukazują one próbę opisanie i zrozumienia rzeczywistych mechanizmów zmiany społecznej. Jest to szczególnie widoczne w jego tekstach dotyczących przedkapitalistycznych formacji społecznych oraz genezy samego kapitalizmu<sup>66</sup>. Wbrew obiegowo przypisywanej Marksowi interpretacji procesu historycznego jako liniowo postępującemu następowaniu kolejnych formacji społecznych, zmieniających się wraz z rozwojem sił wytwórczych, Marksowskie ujęcie procesu dziejowego jest o wiele bardziej złożone. Marks dostrzega zasadniczą różnicę między kapitalizmem a wszystkimi poprzedzającymi go sposobami produkcji. Przy całej zmienności tych drugich, ich zasadniczą cechą jest kontrola pracujących nad ich własnymi warunkami pracy. W przedkapitalistycznych formacjach „jednostka odnosi się do obiektywnych warunków pracy po prostu jak do swych własnych, jak do nieorganicznej natury swej subiektywności, w której ta się urzeczywistnia”<sup>67</sup>. Sytuacja ulega zasadniczej zmianie w kapitalizmie, w którym „obiektywne warunki pracy żywej występują jako wartości oddzielone od żywej zdolności do pracy, usamodzielnione wobec niej, jako subiektywnego bytu”. Przy czym cechą kapitalizmu jest to, że „gdy to oddzielenie zostało już raz założone, może je proces produkcji tylko na nowo wytwarzać, reprodukować, i to reprodukować na większą skalę”<sup>68</sup>.

---

<sup>66</sup> K. Marks: *Zarys krytyki ekonomii politycznej*. Warszawa 1986, s. 360–404; K. Marks: *Kapitał*. T. 1. Warszawa 1970, s. 788–841.

<sup>67</sup> *Ibidem*, s. 379.

<sup>68</sup> *Ibidem*, s. 362.

Podstawą kształtowania się kapitalizmu, jego wyodrębniania się w stosunku do poprzedzających go sposobów produkcji jest przy tym nic innego, jak tylko proces oddzielania się obiektywnych warunków produkcji od samych produkujących. Proces ten określa Marks mianem akumulacji pierwotnej. „Tak zwana akumulacja pierwotna nie jest więc niczym innym jak historycznym procesem oddzielania wytwórcy od środków produkcji”<sup>69</sup>. Jej „pierwotność” polega na tym, iż stanowi ona warunek pojawienia się kapitalizmu, jego „prehistorię”.

Marks dokonuje szczegółowej analizy tego procesu, podkreślając jego złożoność. Składa się nań szereg współwystępujących i wzajemnie się warunkujących historycznych działań ekonomicznych, polityczno-prawnych oraz militarnych. Przejście do kapitalizmu nie jest po prostu efektem rozwoju przedkapitalistycznych sił wytwórczych, pociągających za sobą konieczność zmiany stosunków produkcji, a dalej kształtowania się nowej nadbudowy, nawet drogą rewolucji społecznej. Jest raczej procesem, w którym materialne warunki pracy, instytucje społeczne, ekonomiczne i pozaekonomiczne stosunki społeczne oraz świadomość zaangażowanych w nie aktorów oddziałują na siebie jednocześnie, formując „warunki możliwości” ukształtowania się kapitalistycznych stosunków społecznych. Kluczową rolę w tym procesie odgrywa władza polityczna i militarna. „Wywłaszczenie szerokich mas ludowych z ziemi, ze środków utrzymania i z narzędzi pracy, to straszliwe i z trudem dokonane wywłaszczenie mas ludowych stanowi prehistorię kapitału. Obejmuje ona szereg metod opartych na przemocy. [...] Wywłaszczenie bezpośrednich wytwórców przeprowadzone zostaje z najbezwzględniejszym wandalizmem i pod wpływem namiętności najbardziej haniebnych, najbardziej brudnych i najbardziej ohydnych w swej małostkowości. Własność prywatna zdobyta własną pracą, oparta na zrośnięciu, rzecz można, poszczególnego

---

<sup>69</sup> K. Marks: *Kapitał...*, s. 789–790.

niezależnego pracownika z jego warunkami pracy, wyparta zostaje przez kapitalistyczną własność prywatną, polegającą na wyzysku cudzej, lecz formalnie wolnej pracy”<sup>70</sup>. Wywłaszczenie jednocześnie ustanawia rynkowe warunki realizacji produkcji kapitalistycznej. „Te same wydarzenia” – pisze Marks – „które drobnego chłopca przekształcają w robotnika najemnego, a jego środki utrzymania i środki pracy w rzeczowe składniki kapitału, stwarzają zarazem rynek wewnętrzny dla tego kapitału. [...] Tylko zniszczenie wiejskiego przemysłu domowego może rozszerzyć i skonsolidować wewnętrzny rynek kraju w takim stopniu, jakiego wymaga kapitalistyczny sposób produkcji”<sup>71</sup>. Tak więc podstawy kapitalistycznego sposobu produkcji kształtują się poprzez realizację złożonej struktury świadome podejmowanych działań społecznych, w tym pozaekonomicznych. W tym sensie kapitalizm „zakłada uprzedni proces historyczny”. „Innymi słowy *pozaekonomiczne powstanie* własności jest równoznaczne z *historycznym powstaniem* gospodarstwa burżuazyjnego, form produkcji, których teoretycznym i idealnym wyrazem są kategorie ekonomii politycznej”<sup>72</sup>.

Sposób analizy przez Marksa historycznego procesu kształtowania się kapitalistycznego sposobu produkcji wskazuje na przyjęcie złożonej perspektywy analitycznej. Marks traktuje życie społeczne jako praktykę. W najogólniejszej perspektywie rozumie ją jako proces wyodrębniania się człowieka od świata przyrody i jednoczesnego konstytuowania świata społeczno-kulturowego i natury, które stają się „nieorganicznym ciałem człowieka”. Praktyka jest więc medium konstytuującym jednocześnie historię i naturę, w które wpisany zostaje historycznie zmienny sposób patrzenia i myślenia zarówno o historii, jak i naturze<sup>73</sup>. Taka perspektywa teoretyczna Marksa – podobnie jak filozofia Hegla – zawiera w sobie, wedle

---

<sup>70</sup> Ibidem, s. 839.

<sup>71</sup> Ibidem, s. 824.

<sup>72</sup> K. Marks: *Zarys krytyki ekonomii politycznej...*, s. 382.

<sup>73</sup> S. Rainko: *Marks. Dwie filozofie*. Warszawa 2015, s. 18–19.

Siemka, *epistemologiczne*, a nie *epistemiczne* rozumienie poznania. Filozofia Marksa jest więc tożsama z teorią materializmu historycznego, tj. z „ontologią bytu czysto społecznego”<sup>74</sup>. Wynika stąd także wniosek, że „główną tendencją tej filozofii jest próba autonomicznego ugruntowania sfery tego, co społeczne, jako właściwego obszaru rzeczywistości ludzkiego świata”<sup>75</sup>. Praktyka u Marksa, podobnie jak u Hegla, jest jednoczesnym samowytwarzaniem się podmiotu i przedmiotu, w którym swoje bytowe uzasadnienie ma epistemologicznie ujmowana relacja myśli i rzeczywistości. To, co specyficzne u Marksa, to zakorzenienie tej relacji w materialistycznie rozumianej praktyce, w procesie pracy. „W tym nowym pojęciu” – pisze Siemek – „proces pracy ostatecznie już przestaje być wpisany w ontologię Człowieka, Przyrody, Natury Ludzkiej itp., a raczej sam otrzymuje status bezpośrednio ontologiczny. Ujmowany jest tu bowiem równoznacznie z procesem wytwarzania samej formy uspołecznienia jako właściwego i najbardziej pierwotnego wymiaru bytowego całej rzeczywistości ludzkiej”<sup>76</sup>. To poprzez analizę społecznego wymiaru procesu pracy – i, w konkretno-historycznym przypadku, społecznego wymiaru ekonomicznych stosunków właściwych kapitalistycznemu sposobowi produkcji – Marks przekracza perspektywę *epistemiczną*, właściwą klasycznej ekonomii politycznej. Dopiero ujęcie kapitału jako swoistego rodzaju stosunku społecznego a także społecznego charakteru wartości pozwoliło Marksowi wyjść poza tę perspektywę. To poprzez rekonstrukcję całościowej struktury stosunków społecznych właściwych kapitalistycznemu – opartemu na wymianie towarowej – sposobowi produkcji Marks jednocześnie dostrzega społeczny wymiar kategorii ekonomicznych, z drugiej strony – wąsko ekonomiczne, ideologiczne ich ujmowanie przez ekonomię polityczną; fakt maskowania

---

<sup>74</sup> M.J. Siemek: *Materializm historyczny jako filozofia marksizmu*. W: Idem: *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*. Warszawa 1982, s. 107.

<sup>75</sup> M.J. Siemek: *Materializm historyczny jako filozofia marksizmu...*, s. 128.

<sup>76</sup> Ibidem.



przez nią społeczno-historycznej rzeczywistości, którą opisuje i – co ważne – do której należy. Marks krytykując ekonomię, jednocześnie pojmując ją „jako jeszcze jedną ze społeczno-historycznych form świadomości, a więc jako pewną postać *episteme*, która należy do pewnej określonej całości życia społecznego i tę właśnie całość na swój sposób odzwierciedla i wyraża. Krótko mówiąc, Marks ujmuje naukę burżuazyjnej ekonomii politycznej jako jeszcze jeden rodzaj ideologii”<sup>77</sup>. Ujęcie ekonomii politycznej jako składowej procesu historycznego, jako części społeczno-historycznego bytu, pozwala na rozumienie jej jako reprezentującej i przesłaniającej struktury społeczno-kulturowe do której należy, tj. jako formy samoświadomości pewnego całościowego ukształtowania życia społecznego, którą świadomość ta na swój sposób oznacza i wyraża, ale zarazem deformuje i przesłania<sup>78</sup>. Przekroczenie krytyki samej świadomości i dostrzeżenie złożonego stosunku, jaki zachodzi między świadomością i bytem społecznym, ujęcie tej relacji poznawczej jako części całościowego procesu historycznego, którego podstawą jest praktyka materialna, pozwala postawić i rozwiązać *epistemologiczne* pytanie o podstawę zgodności myśli i rzeczywistości. Zgodnie z ujęciem *epistemologii* przez Siemka, takie myślenie jest nie tylko teorią bezpośredniego istnienia wiedzy, tj. poznania jako oddzielnej od rzeczy części pola *epistemicznego*, lecz również teorią relacji poznania i rzeczy.

### Życie społeczne i świadomość

Zrozumienie swoistości życia społecznego i miejsca w nim świadomości dokonywało się u Marksa stopniowo. Istotną rolę odegrała reinterpretacja pojęcia alienacji społecznej i jej konkretno-historyczne ujęcie w postaci fetyszyzmu towarowego. Marks stopniowo odchodził od rozumienia alienacji obecnego u Hegla,

---

<sup>77</sup> Ibidem, s. 113.

<sup>78</sup> Ibidem, s. 110.

a także Feuerbacha. Ten pierwszy rozumie alienację jako wyobcowanie Ducha, ten drugi jako – głównie religijne interpretowanie – wyobcowanie abstrakcyjnie rozumianej istoty człowieka. Marks pozostaje bliższy Heglowi. W *Rękopisach* z 1844 roku dostrzega aktywistyczny potencjał idealistycznej myśli Hegla, który ujmuje alienację jako proces wyobcowywania się Ducha i powrotu do siebie. „Świat tego ducha” – pisał Hegel – „rozpada się na dwa światy; pierwszy to świat rzeczywistości, czyli wyobcowanie ducha jako takie; drugi zaś to świat, który duch, wznosząc się ponad swój pierwszy świat, buduje sobie w eterze czystej świadomości. Ten drugi świat, jako *przeciwstawiony* owemu wyobcowaniu, właśnie dlatego nie jest od niego wolny, lecz raczej jest tylko inną formą wyobcowania, która polega właśnie na posiadaniu świadomości w dwóch światach i obejmuje oba te światy”<sup>79</sup>. Eksterioryzacja ducha w czasie jest u Hegla procesem rzeczywistego stawania się, rzeczywistą historią. Duch się uprzedmiotawia i rozpoznaje siebie w tym uprzedmiotowieniu. Jak zostało to wcześniej zaznaczone, Marks – ze względu na ograniczenia wynikające z abstrakcyjnego, tj. jeszcze nie konkretno-społecznego rozumienia człowieka i ludzkiej praktyki – reinterpretuje myśl Hegla. Miejsce ducha zajmuje Człowiek. To ludzie tworzą historię, a podstawą tego procesu jest praca. Pracę ujmuje przy tym – podobnie jak Hegel rozumie działanie ducha – jako proces „podwajania”, proces jednoczesnej eksterioryzacji i interioryzacji, uprzedmiotawiania człowieka jako gatunku i rozpoznawania siebie w przekształcanej przyrodzie. Pojęciu alienacji nadaje jednak Marks nieco inne znaczenie. Wytycza on bowiem granicę między „uprzedmiotowieniem zachodzącym w pracy w ogóle a alienacją podmiotu i przedmiotu w *kapitalistycznej formie* pracy”<sup>80</sup>. Uprzedmiotowienie jest niezbywalną cechą pracy („urzeczywistnieniem pracy jest jej uprzedmiotowienie”). Praca ulega jednak wyobcowaniu w warunkach kapitalizmu, tj.

<sup>79</sup> G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha...*, s. 317.

<sup>80</sup> G. Lukacs: *Młody Hegel...*, s. 975.

w warunkach gospodarki towarowej, której podstawą jest oddzielenie wytwórców od ich bezpośrednich materialnych warunków pracy. „W tym stanie rzeczy [...] to urzeczywistnienie pracy występuje jako *odrzczywistnienie* robotnika, uprzedmiotowienie występuje jako *utrata przedmiotu i dostanie się w jego niewolę*, przyswojenie – jako *wyobcowanie*, jako *alienacja*”<sup>81</sup>.

Jak zostało już podkreślone, to wczesne rozumienie alienacji u Marksa – oparte na heglowskim historycznie rozumianym podwajaniu podmiotu oraz, w nawiązaniu do Feuerbacha, abstrakcyjnym rozumieniu istoty człowieka – ulega stopniowej transformacji. Obecne we wczesnej twórczości Marksa ujmowanie istoty człowieka jako „gatunku”, jako „niemej ogólności” tkwiącej w jednostkach, poddane zostaje (po *Tezach o Feuerbachu*) przez niego krytyce. Marks zaczyna rozumieć, iż tzw. istota człowieka ma konkretno-historyczny charakter i wyraża się każdorazowo w postaci „całości kształtu stosunków społecznych”, w ramach których realizowana jest praktyka, w tym praktyka materialna, praca. Dopiero analizy procesu kształtowania się kapitalistycznych stosunków produkcji, zrozumienie ich specyfiki oraz krytyka sposobu odzwierciedlania tych stosunków w klasycznej ekonomii politycznej, pozwoliły Marksowi na radykalną zmianę perspektywy teoretycznej, na przekroczenie jej *epistemicznego* poziomu. Marks dokonał krytyki ekonomii politycznej ujmując ją jako ideologiczną składową, właściwych kapitalizmowi, towarowych stosunków społecznych, jednocześnie analizując właściwy kapitalizmowi sposób uspołecznienia i jego świadomościowe odzwierciedlenia.

Kluczową rolę w tej krytyce odegrało pojęcie „fetyszyzmu towarowego”, rozumianego jako nieodłączny od produkcji towarowej sposób myślowego przyswajania sobie społecznego charakteru pracy. „Tajemniczość formy towarowej polega więc po prostu na tym, że w formie tej społeczny charakter pracy ludzi odzwierciedla się jako

---

<sup>81</sup> K. Marks: *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 roku...*, s. 548.

przedmiotowy charakter samych produktów pracy, jako społeczne własności naturalne tych rzeczy; dlatego też społeczny stosunek wytwórców do pracy ogólnej występuje jako istniejący poza nimi społeczny stosunek przedmiotów”<sup>82</sup>. Marks – przede wszystkim w *Kapitale* – pokazał dwoisty charakter towaru: jako jednocześnie rzeczy zmysłowej i nadzmysłowej; jako dostępnego zmysłowo nośnika pozazmysłowej wartości mierzonej społecznie niezbędnym czasem wydatkowania ludzkiej siły roboczej. Społecznie niezbędny czas pracy może być jednak miernikiem wartości tylko w obrębie istniejących i społecznie określonych warunków produkcji. To wzajemne stosunki wytwórców stanowią ramy, w których wartość towaru może się urzeczywistniać. Dotyczy to zarówno podziału pracy, jak i wymiany.

Z jednej strony „przedmioty użytkowe tylko dlatego stają się w ogóle towarami, że są produktami niezależnie od siebie wykonywanych prac prywatnych”, są efektem społecznego podziału pracy. Z drugiej natomiast, „dopiero poprzez stosunki, jakie wymiana stwarza między produktami pracy, a za ich pośrednictwem między wytwórcami, prace prywatne występują jako człony globalnej pracy społecznej. [...] Produkty pracy dopiero w obrębie wymiany uzyskują społecznie jednakowy byt przedmiotowy jako wartości, odrębny od ich wielokształtnego bytu zmysłowego, który posiadają jako przedmioty użytkowe”<sup>83</sup>. Produkcja i wymiana (cyrkulacja towarów) zakładają więc już strukturę stosunków społecznych, w obrębie których te procesy zachodzą. „Formy, które nadają produktom pracy piętno towarów, a więc stanowią przesłanki cyrkulacji towarowej, nabrały już trwałości naturalnych form życia społecznego”<sup>84</sup>. Społeczny charakter towaru jest jednak ukryty pod postacią – obecnych w bezpośrednim doświadczeniu – fizycznych relacji między towarami. Poprzez analizę formy wartości towaru

---

<sup>82</sup> K. Marks: *Kapitał...*, s. 92.

<sup>83</sup> *Ibidem*, s. 93.

<sup>84</sup> *Ibidem*, s. 96.

Marks odkrywa, iż „forma towarowa i stosunek wartości produktów pracy, w którym forma ta wyraża się, nie ma absolutnie nic wspólnego z fizyczną naturą rzeczy i z wynikającymi z niej stosunkami rzeczy. To tylko określony stosunek społeczny między samymi ludźmi przyjmuje tu dla nich ułudną postać stosunku między rzeczami”<sup>85</sup>. Marks rozumie przez to strukturę stosunków społecznych, w tym stosunków własności charakterystycznych dla społecznego sposobu produkcji opartego na oddzieleniu wytwórcy i materialnych warunków jego pracy, gdzie kluczowym jest stosunek kapitału i siły roboczej oraz oparty na nim wyzysk; innymi słowy: kapitalistyczny sposób produkcji i odpowiadające mu stosunki produkcji i wymiany. W tę strukturę stosunków społecznych wpisane są kategorie burżuazyjnej ekonomii politycznej, które – zdaniem Marksa – są „społecznie obowiązujące, a więc obiektywne”<sup>86</sup>. Poprzez analizę powstawania i istnienia konkretno-historycznej, burżuazyjnej struktury stosunków społecznych Marks zrekonstruował wewnętrzny mechanizm kształtowania się życia społecznego i społecznego warunkowania świadomości. Ponieważ jednak, jak podkreślał, społeczeństwo burżuazyjne jest najbardziej rozwiniętą i najbardziej zróżnicowaną formą organizacji produkcji i życia społecznego, „kategorie, które wyrażają jego stosunki oraz zrozumienie jego struktury, pozwalają zarazem wejrzeć w strukturę i stosunki produkcji wszystkich poprzednich upadłych form społecznych”<sup>87</sup>. Efekt badań i analiz kapitalistycznego społeczeństwa jest zatem podstawą formułowania kategorii pojęciowych, pozwalających teoretycznie ująć życie społeczne jako proces społecznej praktyki.

Ważnym elementem rozumienia życia społecznego przez Marksa jest jego interpretacja „społeczeństwa obywatelskiego” (*Bürgerliche Gesellschaft*) jako historycznie ukonstytuowanej formy uspołecznienia (przejawiania się życia społecznego), właściwej kapi-

---

<sup>85</sup> Ibidem, s. 92.

<sup>86</sup> Ibidem, s. 96.

<sup>87</sup> K. Marks: *Zarys krytyki ekonomii politycznej...*, s. 56.

talistycznemu, tj. opartemu na stosunkach towarowych, sposobowi produkcji. To w obrębie tego sposobu produkcji uprzedmiotowienie procesu pracy dokonuje się poprzez uprzedmiotowienie stosunków społecznych (fetyszyzm towarowy). Zależności osobiste między ludźmi stają się zależnościami między rzeczami, i tak są postrzegane. Przywołajmy dobitne określenie Marksa, który pisał, iż „społeczny charakter działalności, podobnie jak społeczna forma produktu i udział jednostki w produkcji, przejawiają się tutaj jako coś obcego i rzeczowego wobec jednostek; nie jak ich wzajemny stosunek, lecz jako podporządkowanie ich stosunkom, które istnieją niezależnie od nich i powstają z wzajemnego zderzenia obojętnych jednostek. Powszechna wymiana działalności i produktów, która stała się warunkiem życia każdej jednostki, i więź wzajemna (z innymi jednostkami) przejawia się wobec nich samych jako coś obcego, coś niezależnego od nich, jako rzecz”<sup>88</sup>.

W ten sposób mamy do czynienia z uprzedmiotowieniem więzi społecznej. Ludzie nie są w stanie kontrolować mechanizmów ekonomicznych opartych na wymianie towarowej i związanych z nimi relacji społecznych. Wraz z rozwojem towarowych stosunków zmienia się podstawa, na której fundowana jest spójność społeczna. „Im mniejszą siłę społeczną posiada środek wymienny” – pisał Marks – „im mocniej jest on jeszcze związany z charakterem bezpośredniego produktu pracy i z bezpośrednimi potrzebami wymieniających, tym większa musi jeszcze pozostać siła wspólnoty, wiążącej ze sobą jednostki – stosunek patriarchalny, wspólnota antyczna, feudalizm i ustrój cechowy”<sup>89</sup>. Wraz z pogłębianiem się relacji towarowych (wymiany), pierwotne relacje społeczne oparte na produkcji bezpośrednio społecznej, tj. realizowanej w ramach zbiorowości społecznych opartych na głębokiej, trwałej więzi społecznej, podlegają generalizacji. Marks ujmuje ten proces, podobnie jak Hegel, jako nowy sposób uspołecznienia przez indywidualizację. Uspołecz-

<sup>88</sup> Ibidem, s. 102.

<sup>89</sup> Ibidem.

nienie, w konkretnych zbiorowościach oparte na bezpośredniej zależności osobistej, zastępowane jest zgeneralizowanym uspołecznieniem jednostek w obiektywnie istniejącej i niepoddającej się kontroli strukturze stosunków społecznych, tj. „więzi niezależnej od świadomości i woli indywidualów, stanowiącej mianowicie przesłankę ich wzajemnej niezależności i obojętności”<sup>90</sup>. Społeczeństwo obywatelskie jest więc dla Marksa strukturą, w której zachodzi proces uspołecznienia produkujących i wymieniających towary indywidualów, włącznie z posiadaczami specyficznego towaru, jakim jest siła robocza.

---

<sup>90</sup> Ibidem, s. 105.

## Teoria Marksa – interpretacje

---

### Pierwsze pokolenia marksistów

Rozumienie życia społecznego obecne w pracach Karola Marksa podlegało wielu interpretacjom, które miały przy tym nie tylko teoretyczny, lecz także polityczny wymiar. W odniesieniu do prac „teoretyka ruchu robotniczego”, polityczne związki teorii i praktyki politycznej są oczywiste. Dla jasności wywodu, polityczne konotacje marksowskiej myśli oraz burzliwe polityczne spory wokół jej interpretacji pozostawiamy na boku, zachowując oczywiście świadomość ich związku z jego myślą i – być może jeszcze bardziej – związku z praktyką polityczną powołującą się na jego myśl. Ten aspekt był szczególnie widoczny w interpretacji materialistycznie rozumianych dziejów przez marksistów przełomu XIX i XX wieku i nabrał praktyczno-politycznego znaczenia w związku z rewolucją 1917 roku. Pytanie o to, czy socjalizm będzie nieuniknionym efektem rozwoju historycznego, czy też musi być aktywnie tworzony w drodze walki klasy robotniczej, było jednocześnie pytaniem teoretycznym i praktycznym. Pytaniem o mechanizm rozwoju historycznego (determinizm *versus* woluntaryzm), które w konkretno-historycznym momencie stało się pytaniem o to, czy socjalizm powinien się „pojawić” w krajach najbardziej zaawansowanego kapitalizmu, czy też może być „tworzony” na jego obrzeżach. Ta jednocześnie teoretyczna



i praktyczna problematyka stała się przedmiotem analizy w pracach takich autorów jak: Antonio Labriola<sup>1</sup>, Róża Luksemburg<sup>2</sup>, Nikołaj Bucharin<sup>3</sup>, Jerzy Plechanow<sup>4</sup>, Karol Kautsky<sup>5</sup> i wielu pismach Włodzimierza Lenina<sup>6</sup>.

W omawianym okresie, szczególnie wśród „ortodoksyjnych” teoretyków tzw. Drugiej Międzynarodówki, dominowało przekonanie o deterministycznym charakterze procesu historycznego. Wiązało się to z wpływem myślenia scjentyistycznego (pozytywizm) oraz ewolucjonistycznego. Isaiah Berlin pisał o tej interpretacji Marksa jako na poły pozytywistycznej i na poły darwinistycznej<sup>7</sup>. Efektem była akceptacja skrajnie deterministycznego punktu widzenia, opartego na dwóch kluczowych założeniach. Po pierwsze, na przekonaniu o istnieniu „żelaznych praw” rządzących historią, zgodnie z którymi historyczny rozwój społeczeństw dokonywał się poprzez konieczne fazy rozwoju i prowadził w z góry określonym kierunku. Po drugie, świadomość społeczna była ściśle determinowana zmianami stosunków produkcji. W sposób najbardziej skrajny poglądy te wyrażali Karol Kautsky i Jerzy Plechanow<sup>8</sup>. Dopiero Lenin próbował pogodzić determinizm ekonomiczny i polityczny aktywizm, by uniknąć dylematu „albo marksizm opisuje proces społeczny bez żadnych wskazówek co do tego, w jaki sposób jednostki ludzkie miałyby się same do tego procesu ustosunkować, albo musi być

---

<sup>1</sup> A. Labriola: *Szkice o materialistycznym pojmowaniu dziejów*. Warszawa 1961.

<sup>2</sup> R. Luksemburg: *O rewolucji 1905, 1917*. Warszawa 2018.

<sup>3</sup> N. Bucharin: *Ekonomika okresu przejściowego*. Warszawa 1990.

<sup>4</sup> J. Plechanow: *Przyczynek do zagadnienia rozwoju monistycznego pojmowania dziejów*. Warszawa 1948.

<sup>5</sup> K. Kautsky: *Materialistyczne pojmowanie dziejów*. Warszawa 1963.

<sup>6</sup> W. Lenin: *Co to są „przyjaciele ludu” i jak oni wojują przeciwko socjaldemokratom?*. <https://maopd.files.wordpress.com/2012/02/co-to-sa-przyjaciele-ludu-i-jak-oni-wojuja-przeciwko-socjaldemokratom-zeszyt-i-1894.pdf> [dostęp: 12.06.2020].

<sup>7</sup> I. Berlin: *Karol Marks. Jego życie i środowisko*. Warszawa 1999, s. 107.

<sup>8</sup> L. Kołakowski: *Główne nurty marksizmu*. Cz. 2. *Rozwój*. Warszawa 1989, rozdz. 2; T. Jativa: *Humanizm socjalistyczny czy ekonomiczna predestynacja: Marks, Engels, Plechanow*. Warszawa 2017.

uzupełniony ideami normatywnymi”<sup>9</sup>. Oparta na realizmie poznawczym tzw. leninowska „teoria odbicia”, wraz z utożsamianiem rozwoju społecznego (rozwoju formacji społecznych) z procesem przyrodniczym, znacząco jednak utrudniała teoretyczne uznanie aktywnej roli aktorów społecznych. Nawet jeśli dotyczy to aktorów zbiorowych, jakimi są klasy społeczne<sup>10</sup>. Trudności teoretyczne pozostały, problemy polityczne związane z walką rewolucyjną rozwiązywane były natomiast praktycznie, i to w tym wymiarze Lenin przekraczał ograniczenia wynikające z deterministycznie pojmowanego ekonomizmu (monizmu ekonomicznego). Stało się to zresztą przedmiotem krytyki – wspomnianych wcześniej – scjentystycznie zorientowanych, ortodoksyjnych marksistów.

Sytuacja uległa zmianie po zwycięstwie rewolucji 1917 roku. Zasadniczym praktycznym problemem stopniowo przestawała być aktywizacja mas społecznych, a z biegiem czasu stała się stabilizacja oparta na kadrach partyjno-administracyjnych. Znalazło to swoje odzwierciedlenie w interpretacji marksizmu-leninizmu, zadekretowanej politycznie przez Józefa Stalina<sup>11</sup>. Ta koncepcja opiera się na metafizycznie interpretowanym materializmie, mimo werbalnego odwołania się do dialektyki, scjentystycznie i mechaniczycznie interpretowanej historii. Teoria życia społecznego, materializm historyczny jest dla Stalina prostym zastosowaniem kategorii materializmu dialektycznego do zjawisk społecznych. Te ostatnie traktuje on jak zjawiska przyrodnicze, a nauka o historii społeczeństwa winna stać się w takim samym stopniu nauką przyrodniczą jak np. biologia. Oznacza to, że życie społeczne podlega, dającym się opisać naukowo, prawom rozwoju. Jednokierunkowa przyczynowa zależność nadbudowy prawno-politycznej od ekonomicznej bazy, w obrębie której z kolei kreatywną historycznie rolę odgrywają siły wytwórcze

---

<sup>9</sup> L. Kołakowski: *Główne nurty marksizmu*. Cz. 2. *Rozwój...*, s. 665.

<sup>10</sup> W. Lenin: *Materializm a empiriokrytycyzm*. Dzieła wszystkie. T. 18. Warszawa 1984.

<sup>11</sup> J. Stalin: *O materializmie dialektycznym i historycznym*. Warszawa 1949.

i określane przez nie stosunki produkcji, wyznacza mechanizm rozwoju społeczeństw. Stalin jako pierwszy wprowadza pojęcie prawa koniecznej zgodności stosunków produkcji z charakterem sił wytwórczych<sup>12</sup>. Proces ma uniwersalny charakter, a historia społeczna – przechodząc przez określone stadia rozwoju – zmierza nieuchronnie do społeczeństwa bezklasowego. Taka wizja życia społecznego, podkreślająca nieuchronność kierunku zmian, dająca niemal historyczną pewność powszechnego zaistnienia społeczeństwa bezklasowego, stała się swoistą „ideologią państwową”. Dawała w takim samym stopniu poczucie nieuchronności kierunku zmian, jak i czyniła ich przebieg w znacznym stopniu niezależnym od – szkodliwej z punktu widzenia aparatu partyjno-państwowego – aktywizacji politycznej mas.

### Scjentyistyczna wizja marksizmu

Scjentyistyczna i deterministyczna interpretacja procesu historycznego stała się obowiązującym sposobem rozumienia historii społecznej w oficjalnie akceptowanej wykładni marksizmu. Znalazło to swoje odzwierciedlenie przede wszystkim w podręcznikach materializmu historycznego, tzw. marksistowskiej teorii rozwoju społecznego czy ekonomii politycznej<sup>13</sup>. W niezwykle wyrazisty sposób teorię obiektywnych praw rozwoju ukazuje w swoich pracach Oskar Lange. „Każda formacja społeczna” – pisał Lange – „stanowi, jak wiemy, wewnątrznie zrównoważoną całość stanowiącą siły wytwórcze i stosunki produkcji, składające się na sposób produkcji. Taką całość stanowią też stosunki produkcji, czyli baza ekonomiczna formacji i jej nadbudowa. Wewnętrzna równowaga formacji społecznej, wzajemne przystosowanie do

---

<sup>12</sup> J. Stalin: *Ekonomiczne problemy socjalizmu w ZSRR*. Warszawa 1952.

<sup>13</sup> Np. S. Kozyr-Kowalski, J. Ładosz: *Dialektyka a społeczeństwo. Wstęp do materializmu historycznego*. Warszawa 1976; J.J. Wiatr: *Marksistowska teoria rozwoju społecznego*. Warszawa 1983.

siebie sił wytwórczych, stosunków produkcji i nadbudowy utrzymuje się w wyniku działania pierwszego i drugiego podstawowego prawa socjologii, tj. prawa koniecznej zgodności stosunków produkcji z charakterem sił wytwórczych oraz prawa koniecznej zgodności nadbudowy z bazą ekonomiczną. To znaczy, że działanie ludzkie w obrębie określonej formacji społecznej – proces produkcji, w którym człowiek przekształca przyrodę, wzajemne oddziaływanie ludzi na siebie, czyli stosunki produkcji i stosunki dystrybucji oraz zespół stosunków społecznych wchodzących w skład nadbudowy – są ze sobą powiązane. Stanowią one pewną całość, pewien wewnętrznie powiązany układ działań. To wewnętrzne powiązanie, układanie się działań ludzkich w pewną całość sprawia, że formacje społeczne są obiektywnymi twórcami rozwoju społecznego, istniejącymi niezależnie od woli i świadomości ludzi”<sup>14</sup>. Formacje społeczne podlegają oczywiście zmianom „powstają, rozwijają się i kończą ustępując miejsca nowej formacji. Jak wiemy, jest to rezultat trzech procesów dialektycznych, mianowicie: 1) bezustannego powstawania sprzeczności w procesie wzajemnego oddziaływania człowieka i przyrody, co powoduje rozwój sił wytwórczych; 2) narastania sprzeczności między nowymi siłami wytwórczymi a starymi stosunkami produkcji oraz 3) pojawiania się sprzeczności między nowymi, przystosowanymi do sił wytwórczych stosunkami produkcji, czyli nową bazą ekonomiczną a starą nadbudową. Sprzeczności te podważają wewnętrzną równowagę formacji społecznej, rozsadzając jej spójność. Działanie pierwszego i drugiego prawa socjologii uruchamia procesy przystosowawcze, których rezultatem jest powstanie nowej formacji społecznej”<sup>15</sup>.

Proces zmiany, zdaniem Langego, jest wynikiem świadomych i celowych działań ludzi, jednak splot tych działań powoduje, że

---

<sup>14</sup> O. Lange: *Ekonomia polityczna*. T. 1. *Zagadnienia ogólne*. Warszawa 1967, s. 70.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 73.

przybierają one formę działań żywiołowych, stają się podobne do procesu przyrodniczego. Jako takie właśnie są ujmowane w prawach socjologii. „Prawa są własnością pewnego kompleksu działań ludzkich, wyrażają pewne wewnętrzne związki zachodzące w tym kompleksie działań ludzkich”<sup>16</sup>, Lange stoi przy tym na stanowisku teorii odbicia. Traktuje prawa socjologii jako odbicie obiektywnych praw społecznych. Kryterium ich prawdziwości widzi w zgodności wypowiedzi formułujących prawa socjologii z rzeczywistymi obiektywnie zachodzącymi prawidłowościami. Prawa opisują więc rzeczywiste realne cechy procesów społecznych. Mamy świadome i celowe działania ludzi, które w rzeczywistości przybierają postać żywiołowo przejawiających się obiektywnych i niezależnych od ludzkiej świadomości praw, które z kolei są adekwatnie odzwierciedlane w procesie poznania. W prezentowanej wykładni marksistowskiej teorii formacji i rozwoju społecznego zawarte są więc, kluczowe dla takiego podejścia, problemy i sprzeczności. Formułowane są one najczęściej w postaci, wspomnianych wcześniej, sprzeczności determinizmu i woluntaryzmu. Ich podstawa to – metafizycznie rozumiane – poznanie. Cechą charakterystyczną scjentystycznego marksizmu jest bowiem przekonanie o możliwości poznania świata społecznego „samego w sobie”, świata preegzystującego wobec samego procesu poznania. Taka perspektywa sprzyja z kolei podkreślaniu – jakoby niedającej się pogodzić – sprzeczności między naukowym i krytycznym ujmowaniem rzeczywistości społecznej w marksizmie. Do dyskusji nad tym problemem wrócimy w dalszej części rozdziału.

### Krytyka historycyzmu

Jednym z najbardziej znanych krytyków scjentystycznego i deterministycznego marksizmu jest Karl Popper. Jego podejście opiera się na przyjęciu scjentystycznej interpretacji teorii społecznej

<sup>16</sup> Ibidem, s. 55.

Marksa oraz poddaniu jej krytyce z punktu widzenia własnego rozumienia istoty poznania naukowego. Swoją interpretację marksowskiego rozumienia teorii społecznej, podobnie jak innych autorów, określa mianem historycyzmu. Przez historycyzm rozumie „wszelkie takie podejście do nauk społecznych, które zakłada, iż głównym celem tych nauk jest formułowanie prognoz historycznych oraz że cel taki można osiągnąć poprzez wykrywanie *rytmów, schematów, praw* albo *trendów* leżących u podstaw rozwoju historycznego”<sup>17</sup>. Przyjęte przez Poppera rozumienie historycyzmu jest bardzo pojemne, jednak zbyt ogólne. Odnosi się bardziej do zadekretowanej przez Poppera wizji naukowego rozumienia historii, aniżeli do konkretnych doktryn filozoficznych<sup>18</sup>. „Można by więc sądzić, że Popper opatrzył mianem historycyzmu wszystkie tezy odnośnie do uprawiania nauk społecznych, z którymi się nie zgadza i że wybranie sobie za przeciwnika tak sztucznie skonstruowanego tworu osłabia jego argumenty pod adresem konkretnych doktryn”<sup>19</sup>.

Marksowską odmianę historycyzmu nazywa przy tym Popper ekonomizmem. Spojrzenie na sposób interpretacji Marksa przez Poppera prowadzi jednak do wniosku, iż przedmiotem jego krytyki nie jest Marksowskie rozumienie historii, lecz raczej – wspomniana wcześniej – ortodoksyjna, mechanistyczno-deterministyczna interpretacja jego poglądów. Popper uważa marksizm za teorię, „której celem jest przewidywanie przyszłego biegu wydarzeń ekonomicznych i politycznych, w szczególności zaś rewolucji”<sup>20</sup>. Przewidywanie utożsamia przy tym Popper z prorocstwem historycznym. Traktowanie w naukach społecznych przewidywania jako prorocstwa wynika

---

<sup>17</sup> K. Popper: *Nęcza historycyzmu*. Warszawa 1989, s. 5.

<sup>18</sup> J. Giedymin: *Model historycyzmu prof. K. Poppera*. „Studia Filozoficzne” 1958, nr 3.

<sup>19</sup> T. Mendelski: *Karl R. Popper: metodolog czy ideolog?*. Warszawa 1978, s. 231.

<sup>20</sup> K. Popper: *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*. T. 2. *Wysoka fala prorocत्व*: Hegel, Marks i następstwa. Warszawa 1993, s. 90.

z kolei z przyjętego przez niego rozumienia metody naukowej i jej związku z pojęciem determinizmu. Niezależnie od swojej wersji – naturalistycznej lub antynaturalistycznej – historycyzm nie jest w stanie konstruować swoich tez w oparciu o założenie metodologicznego determinizmu. Jakikolwiek próby naukowego ujmowania zjawisk społecznych, a Popper był zdecydowanym zwolennikiem metodologicznego naturalizmu, nie mogą bowiem pociągać za sobą historycznych przewidywań, gdyż możliwe one byłyby tylko wtedy, gdyby życie społeczne było całkowicie zdeterminowane przez swoją przeszłość.

Krytyka Poppera opiera się na jego rozumieniu determinizmu: „Intuicyjnie ideę determinizmu można ogólnie ująć w stwierdzeniu, że świat przypomina taśmę filmową. Obraz lub zdjęcie, które jest w tym właśnie momencie wyświetlane, to terażniejszość. Części filmu, które zostały już wyświetlone, to przeszłość, natomiast te zdjęcia, których jeszcze nie pokazano to przyszłość. Na taśmie filmowej przyszłość współistnieje z przeszłością, podobnie przyszłość jest już ustalona w dokładnie takim samym sensie jak przeszłość. Chociaż obserwator nie może znać przyszłości, każde bez wyjątku przyszłe wydarzenie może w zasadzie być znane z całą pewnością dokładnie tak samo jak przeszłość, ponieważ istnieje ono w takim samym sensie jak przeszłość, w istocie przyszłość jest znana twórcy filmu”<sup>21</sup>. Naukowy determinizm, zdaniem Poppera, głosi jednak coś więcej. Uznaje bowiem, że „wydarzenia pokazywane na filmie nigdy nie dzieją się chaotycznie, lecz zawsze podlegają regułom w taki sposób, że każdy obraz lub zdjęcie składające się na film pozwala nam *wyliczyć racjonalnymi metodami* dowolne przyszłe zdarzenie za pomocą reguł lub praw łączących następujące po sobie kolejne zdjęcia filmu. Gdyby determinizm nie implikował tej idei, nie miałby charakteru *naukowego*”<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> K. Popper: *Wszechświat otwarty. Argument na rzecz indeterminizmu*. Kraków 1996, s. 27.

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 58.

Naukowy (fizyczny) determinizm głosi więc coś więcej niż tylko metafizyczne przekonanie o tym, iż wszystkie wydarzenia na świecie są predeterminowane, tzn. że nie można zmieniać ich przyszłości. Mówi też coś więcej niż zdroworozsądkowe przekonanie, że każde zdarzenie ma jakąś przyczynę. Wyjaśnienia przyczynowe odwołuje się do bezpośredniej przyczyny konkretnego zjawiska, poprzez wskazanie warunków początkowych jego zachodzenia. Wyjaśnienie deterministyczne natomiast odwołuje się do koniunkcji warunków początkowych i teorii. Zdroworozsądkowe wyjaśnianie przyczynowe ma więc przede wszystkim charakter jakościowy, nawet jeśli jesteśmy przekonani, że podobne przyczyny wywołują podobne skutki. Wyjaśnianie deterministyczne ilościowe, opiera się na deterministycznej teorii, która „pozwała nam na podstawie *matematycznie ścisłych* opisów początkowego stanu zamkniętego systemu fizycznego – opisanego w języku tej teorii – wydedukować opis stanu systemu w dowolnym przyszłym momencie czasu z *dowolnym ustalonym skończonym stopniem ścisłości*”<sup>23</sup>.

Popper poddaje krytyce tak definiowany determinizm naukowy (fizyczny). Determinizm ten wymaga bowiem po pierwsze, zupełnej i nieskończonej ścisłej predeterminacji; po drugie, wyklucza wszelkie wyjątki i po trzecie, wymaga nieskończonej ścisłości pomiaru warunków początkowych. Tylko wtedy stan dowolnego zamkniętego systemu w dowolnym przyszłym momencie czasu może być przewidziany z dowolnym stopniem ścisłości za pomocą dedukowania z przewidywań teorii w koniunkcji ze ściśle określonymi warunkami początkowymi<sup>24</sup>. Warunki te, zdaniem Poppera, nie mogą być spełnione. Po pierwsze, dotyczy to charakteru samych teorii, czy szerzej sposobu teoretycznego opisu rzeczywistości. Teorie – wbrew naiwnie empirycystycznej interpretacji – nie są ścisłym opisem rzeczywistości. Są ich przybliżonym obrazem, co Popper wyraża,

---

<sup>23</sup> Ibidem, s. 56.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 61; K. Popper: *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*. Warszawa 1992, s. 280.



odwołując się do analogii z siecią. To od kształtu sieci zależy, jakiej wielkości ryby zostaną złowione<sup>25</sup>. „Nasze teorie naukowe pojmuję jako ludzkie twory – sieci, które wymyślamy po to, aby pochwycić w nie świat. [...] Możemy tworzyć sieci coraz lepiej dostosowane do łowienia naszej ryby, realnego świata. Nigdy jednak nie będą one instrumentami spełniającymi bez zarzutu swój cel. Są one racjonalnymi sieciami, które zrobiliśmy sami i których nie należy mylić z zupełną reprezentacją realnego świata we wszystkich jego aspektach; nie wolno nam tak sądzić nawet wtedy, gdy teorie te są bardzo udane, ani nawet wtedy, gdy wydają się stanowić znakomite przybliżenia do rzeczywistości”<sup>26</sup>. To teoria wyznacza klasę obiektów, mogących być jej potencjalnymi falsyfikatorami. Popper odrzuca oparty na indukcji weryfikacjonizm, nazywany także przez niego „kubłową teorią nauki”<sup>27</sup>. Nauka nie jest bowiem rodzajem zbiornika (kubła), do którego zbierane są czyste dane, dzięki czemu można formułować teorie (hipotezy).

Nauka jest jego zdaniem, swoistym reflektorem („reflektorowa teoria nauki”), procesem weryfikacji hipotez. Punktem wyjścia nie są czyste dane, lecz rzeczywistość oświetlona teoretycznym reflektorem. To przyjmowane hipotezy wyznaczają „horyzonty oczekiwań”, odgrywających rolę układu odniesienia, jedynie w obrębie którego doświadczenia empiryczne zyskują swoje znaczenie. W nauce nie ma czystych danych, nauka nie rozpoczyna od zera i – zdaniem Poppera – nie można jej uznać za wolną od założeń<sup>28</sup>. Jeśli więc teorie są podlegającymi falsyfikacji hipotezami, to jakiegokolwiek wyjaśnianie, oparte na teorii, musi być obarczone przyjmowanymi w hipotezie założeniami teoretycznymi. Determinizm naukowy

---

<sup>25</sup> Mottem jego *Logiki odkrycia naukowego* jest zdanie Novalisa: „Hipotezy są sieciami: tylko ten kto je zarzuca, coś złowi”.

<sup>26</sup> K. Popper: *Wszechświat otwarty...*, s. 68–69.

<sup>27</sup> K. Popper: *Wiedza obiektywna...*, dodatek I.

<sup>28</sup> Swoje rozumienie nauki opartej o falsyfikacjonizm Popper przedstawił w wielu swoich pracach. K.R. Popper: *Logika odkrycia naukowego*. Warszawa 2002; K.R. Popper: *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*. Warszawa 1999.

rozumiany jako możliwość prognozy opartej na koniunkcji ściśle określonych warunków początkowych i teorii dotyczy więc nie czystej rzeczywistości, lecz modelu teoretycznego. Toteż każde zdanie predycyjne posługuje się modelem wprowadzającym określone uproszczenia. „Jest to rezultat rozumienia świata w świetle upraszczającej teorii; to zaś co nie jest naświetlone za pomocą tego reflektora, pozostaje w mroku”<sup>29</sup>, To, co jest predykcją, zależy od grubości lub delikatności sieci, którą zarzucamy. „Ponieważ jednak nie ma absolutnej miary dla stopnia przybliżenia [...] co najwyżej tylko porównania z lepszymi lub gorszymi przybliżeniami, nasze nawet najlepsze wysiłki mogą dawać w rezultacie sieć zbyt grubą, aby mogła dostarczyć potwierdzenia dla determinizmu. Próbuujemy ujmować świat w sposób wyczerpujący za pomocą naszych sieci, ale ich oczka zawsze pozwalają umknąć jakimś drobnym rybkom: zawsze jest dosyć miejsca na indeterminizm”<sup>30</sup>. Każda prognoza jest przybliżeniem, a jej treść jest współokreślana przez perspektywę teoretyczną, w ramach której jest formułowana. Teoria określa bowiem zarówno strukturę warunków początkowych, jak i oczekiwaną ścisłość ich pomiaru, a tym samym ścisłość predykcji.

Popper przywołuje w tym kontekście możliwość przewidywania przyszłego stanu układu słonecznego (położenia planet) w oparciu o teorię Newtona. W tym wypadku potrzebujemy nie tylko teorii Newtona, ale także modelu systemu słonecznego, do którego ta teoria się odnosi. „Potrzebujemy listy planet, z podaniem ich mas, pozycji i prędkości, to znaczy potrzebujemy przybliżonego opisu stanu świata w dniu dzisiejszym. Ale w sformułowaniu tego opisu musimy się posługiwać naszą teorią”<sup>31</sup>. Model teoretyczny wyznacza przybliżoną strukturę rzeczywistości, w ramach której dokonuje się pomiaru warunków początkowych. „Gdybyśmy nawet założyli, Newtonowskie prawa ruchu są prawdziwe, model nie

---

<sup>29</sup> K. Popper: *Wszechświat otwarty...*, s. 71.

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 73.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 71.

byłby prawdziwy. Choć zawiera on pewną liczbę planet – skądinąd w postaci punktów masy, którymi planety nie są – nie zawiera ani meteorytów, ani pyłu kosmicznego. Nie uwzględnia ani oddziaływania światła kosmicznego, ani promieniowania kosmicznego. Nie uwzględnia nawet magnetycznych własności planet, czyli pól elektrycznych powstających w ich sąsiedztwie w wyniku ruchu tych magnesów. I – co jest może najważniejsze – nie zawiera niczego, co przedstawia oddziaływania odległych mas na ciała Układu Słonecznego. Jest to, tak jak wszystkie modele, ogromne uproszczenie<sup>32</sup>. Stąd wynika wniosek, iż odmienne teorie mogą prowadzić do predykcji różniących się ścisłością. Demon Laplace’a nie istnieje, ponieważ nie jest możliwe podanie wartości wszystkich warunków początkowych z nieskończoną ścisłością.

Żadna teoria nie jest więc w stanie spełnić wymogu, nazywanego przez Poppera, „zasadą wyjaśnialności”. Determinizmu naukowego można byłoby bowiem bronić – nawet w prezentowanym przez Poppera modelu rozwoju poznania naukowego – pod warunkiem możliwości wyliczenia stopnia ścisłości formułowanych warunków początkowych dla dowolnej predykcji. „Innymi słowy musimy być w stanie określić z góry, z treści samego przewidywania, jakiego mamy dokonać (w zdaniu tym musi się znaleźć między innymi sformułowanie stopnia ścisłości wymaganego od przewidywania), oraz w koniunkcji z teorią, jak ściśle muszą być warunki początkowe lub *dane*, aby umożliwić nam dokonanie danego przewidywania. Albo też, mówiąc nieco szerzej, musimy być w stanie z *góry wyjaśnić* wszelkie niepowodzenie w przewidywaniu określonego zdarzenia z określonym stopniem ścisłości, poprzez wskazanie, że nasze warunki początkowe nie były dostatecznie precyzyjne, oraz przez stwierdzenie, jak ściśle musiałyby być, aby można dane zdarzenie przewidzieć<sup>33</sup>. To zaś wymagałoby możliwości nieskończenie ści-

<sup>32</sup> K. Popper: *Mit schematu pojęciowego. W obronie nauki i racjonalności*. Warszawa 1997, s. 195.

<sup>33</sup> K. Popper: *Wszechświat otwarty...*, s. 35–36.

słego pomiaru przedteoretycznie ujętej rzeczywistości, do którego można by odnosić pomiary warunków początkowych, właściwe dla różnych ujęć teoretycznych. Takiej przedteoretycznej wiedzy jednak nie posiadamy. A zatem, jeśli „determinizm *naukowy* głosi nie tylko, że możemy doskonalić nasze przewidywania poprzez doskonalenie naszej wiedzy, ale domaga się, *abyśmy byli w stanie wyliczyć na podstawie określonego zadania predykcyjnego stopień ścisłości naszej wstępnej informacji niezbędnej do wykonania tego zadania*”<sup>34</sup>, to tak rozumiany determinizm i oparta na nim możliwość nieskończenie ścisłego przewidywania nie są możliwe.

Problemy z uznaniem determinizmu naukowego dotyczą także nauk społecznych. Historycyzm – zdaniem Poppera – jest oparty na akceptacji determinizmu i jego praktycznym stosowaniu w obszarze nauk społecznych. „Tak więc historycyzm widzi zadanie socjologii w formułowaniu oraz sprawdzaniu szerokok zakresowych przewidywań historycznych. Krótko mówiąc, historycyista twierdzi, że socjologia jest *historią teoretyczną*”<sup>35</sup>. Dla historycyisty socjologia to teoria dziejów. Przy czym, jeśli można będzie formułować ogólne prawa rozwoju dziejów, prawa rozwoju społecznego, to – podobnie jak w naukach przyrodniczych – możliwe będzie prognozowanie oparte na koniunkcji warunków początkowych i teorii. „Jeśli możliwe jest, by astronomia przewidywała zaćmienia, to dlaczego socjologia nie miałaby przewidywać rewolucji?” – pyta Popper<sup>36</sup>. Specyfika nauk społecznych powoduje, że formułowanie ogólnych praw jest w ich obrębie znacznie trudniejsze niż w naukach przyrodniczych. Znacznie trudniej jest też o ścisłość pomiaru warunków początkowych. Problemy te mają „bowiem przede wszystkim źródło w złożoności zjawisk społecznych, ich wzajemnych związkach i w jakościowym charakterze terminów socjologicznych”<sup>37</sup>. Uwzględnianie wszyst-

---

<sup>34</sup> Ibidem, s. 38–39.

<sup>35</sup> K. Popper: *Nęcza historycyzmu*. Warszawa 1989, s. 28.

<sup>36</sup> Ibidem, s. 26.

<sup>37</sup> Ibidem, s. 26.

kich elementów warunków początkowych (baza obserwacyjna) jest praktycznie niemożliwe. Ponadto ze względu na historyczną i kulturową zmienność życia społecznego formułowanie praw wymaga wysokiego poziomu ogólności. W naukach społecznych nie można bowiem posługiwać się metodą uogólnień. Prawidłowości życia społecznego stosują się do konkretnych okresów historycznych, tzn. nie stosują się do całych dziejów ludzkości. „Prawa społeczne – jeśli w ogóle rzeczywiście istnieją – muszą zatem mieć inną strukturę niż zwyczajne uogólnienia regularności zjawisk. [...] Przeto jedynie powszechnie obowiązujące prawa społeczne, to prawa *łącznie kolejne okresy*, a więc *prawa rozwoju historycznego*, wyznaczające przejścia od jednego okresu do drugiego”<sup>38</sup>. Prawa o takim poziomie ogólności pozwalają jednak tylko na przewidywanie bardzo odległych zdarzeń, na formułowanie, jak określa je Popper, „szerokozakresowych prognoz”. Takie prognozy charakteryzują się jednak nieścisłością i w istocie stają się bardziej historycznymi proroctwami. W efekcie – podkreśla Popper – „socjologia staje się dla historycyisty narzędziem rozwiązywania starego problemu przepowiadania przyszłości, przyszłości nie tylko jednostek, co grup i całego gatunku ludzkiego”<sup>39</sup>. W efekcie teoria socjologiczna i formułowane w jej oparciu prognozy mogą być niezastąpionym narzędziem dalekosiężnego działania politycznego.

Ten sposób myślenia przypisuje Popper Marksowi: „Marksizm jest teorią czysto historyczną, której celem jest przewidywanie przyszłego biegu wydarzeń ekonomicznych i politycznych w szczególności zaś rewolucji”<sup>40</sup>. Marks, poszukując naukowej metody interpretacji życia społecznego, oparł swoje analizy – zdaniem Poppera – na akceptacji zasady determinizmu. Akceptacja sztywnego determinizmu, miałyby rzekomo doprowadzić Marksa do uznania „niezłomnych praw” rozwoju historycznego i upodobnić

---

<sup>38</sup> Ibidem, s. 29.

<sup>39</sup> Ibidem, s. 30.

<sup>40</sup> K. Popper: *Spółczesność otwarte i jego wrogowie...*, s. 90.

go do Laplace'a. Marks „w przeciwieństwie do Hegła utrzymywał, że klucz do zrozumienia historii, w tym także historii idei, tkwi w rozwoju stosunków pomiędzy człowiekiem a jego naturalnym otoczeniem, w świecie materialnym, tzn. w ekonomicznym, a nie duchowym życiu człowieka. Dlatego możemy nazwać Marksowską odmianę historycyzmu ekonomizmem”<sup>41</sup>. Jednak w opinii Poppera doktryna, która głosi, iż cały rozwój społeczeństwa zależy od rozwoju warunków ekonomicznych, a szczególnie od rozwoju fizycznych środków produkcji, jest fałszywa. Nie można bowiem mówić o ścisłych, jednokierunkowych zależnościach między warunkami ekonomicznymi a ideami. Formułowanie praw wyrażających tego rodzaju zależności nie jest uprawnione. Nawet jeśli się zgodzimy z poglądem, „że ekonomiczna organizacja społeczeństwa, organizacja naszej wymiany materii z przyrodą, jest sprawą podstawową dla wszelkich instytucji społecznych, a zwłaszcza dla ich historycznego rozwoju”, co Popper uznaje za pogląd „całkowicie racjonalny”, to takie przekonanie nie może być podstawą formułowania praw ogólnych. Pogląd ten jest bowiem racjonalny tylko przy użyciu terminu „podstawowy” w potocznym, a więc nieprecyzyjnym znaczeniu<sup>42</sup>. Niemożność ścisłego określania warunków początkowych w naukach społecznych wyklucza więc determinizm z jeszcze większą siłą niż w omawianych wcześniej naukach przyrodniczych. Biorąc zaś pod uwagę skłonność nauk społecznych, w tym marksizmu, do formułowania „szerokozakresowych prognoz” w sytuacji braku deterministycznych podstaw ich formułowania, stają się one – zdaniem Poppera – niczym więcej jak tylko przepowiadaniem przyszłości, tj. historycznym prorocstwem. Jest to tym bardziej widoczne w naukach społecznych, bowiem – jak zostało to wcześniej przedstawione – będące podstawą formułowania predykcji teoretyczne hipotezy, w obrębie tych nauk, same stają się elementem prognozowanej przyszłości, ponieważ poznanie także jest procesem

<sup>41</sup> Ibidem, s. 113.

<sup>42</sup> Ibidem, s. 115.

historycznym, tj. elementem procesu historycznego jako całości: prognozy społeczne wpływają na przebieg procesu historycznego, stają się elementem przyszłości, który powinien być brany pod uwagę w prognozowaniu, i tak *ad infinitum*. Krótko mówiąc „nie może istnieć uczone, który potrafi przewidzieć wszystkie rezultaty swoich władnych przewidywań”<sup>43</sup>.

Istotnym aspektem krytyki nauk społecznych, a także myśli Marksa, przez Poppera jest także jego krytyka holizmu. Jest ona istotna przede wszystkim w kontekście problematyzowania możliwości określania i pomiaru warunków początkowych. Popper wymienia dwojakie rozumienie całości w analizach holistycznych. Po pierwsze, całość może oznaczać całościowość aspektów albo właściwości przysługujących danej rzeczy, zwłaszcza wszelkich relacji między tworzącymi ją częściami oraz, po drugie, pewne swoiste cechy lub aspekty badanego przedmiotu, które sprawiają, że jawi się on jako zorganizowana struktura<sup>44</sup>. Popper odrzuca przy tym pierwsze rozumienie całości. Uważa, iż całości w pierwszym rozumieniu „nie mogą być przedmiotem badania naukowego ani jakiegokolwiek innej działalności”<sup>45</sup>. Jest to zgodne z jego ideą istoty poznania naukowego. Każde poznanie jest teoretycznym uproszczeniem. Poznanie całości społecznej zawsze więc ma przybliżony charakter; jest poznaniem ujmującym pewne swoiste jej cechy lub aspekty. W naukach społecznych nie jest możliwy szczegółowy opis konkretnych warunków początkowych, których odpowiednikiem w tych naukach jest „konkretna historyczna sytuacja społeczna”<sup>46</sup>. Jej pełny opis nie jest możliwy, tym samym formułowana na jego podstawie prognoza nie może być ścisła.

---

<sup>43</sup> K. Popper: *Wszczęświat otwarty...*, s. 91.

<sup>44</sup> K. Popper: *Nędza historycyzmu...*, s. 49.

<sup>45</sup> *Ibidem*, s. 50.

<sup>46</sup> K. Popper: *Mit schematu...*, s. 187.

## Dwa marksizmy

Analiza marksizmu dokonana przez Alvina W. Gouldnera przybiera szczególną postać jego autokrytyki, tj. krytyki marksizmu opartej na jego własnych założeniach<sup>47</sup>, co określa mianem „marksistowskiej krytyki marksizmu”. Koncentruje się na poszukiwaniu właściwych mu sprzeczności pomiędzy podmiotem i przedmiotem; teorią i praktyką, czy między naukowym i krytycznym marksizmem. W efekcie prowadzi do formułowania fundamentalnego pytania o to, jak możliwym było, że marksizm, przyjmując radykalny i krytyczny projekt emancypacji człowieka, uległ degeneracji, stając się jedną z najbardziej opresyjnych ideologii XX wieku<sup>48</sup>.

Autokrytyka marksizmu, zdaniem Gouldnera, winna dotyczyć dwóch kwestii. Po pierwsze, prowadzić analizę marksizmu w perspektywie historycznej, traktując go jednocześnie jako produkt historii i przyczynę zmian historycznych. Po drugie, postrzegać go poprzez jego wewnętrzne sprzeczności<sup>49</sup>. Zasadniczą teoretyczną sprzecznością marksizmu jest ambiwalentny stosunek wobec nauki. Jest on widoczny już u Marksa. Z jednej strony mamy u Marksa afirmację nauki. „Długo zanim napisał *Kapitał*, ale szczególnie w tej właśnie pracy, Marks zaczął myśleć o sobie jako o naukowcu”<sup>50</sup>. Jako człowiek nauki Marks – zdaniem Gouldnera – przede wszystkim badał „naturalne prawa rozwoju kapitalistycznej produkcji”. W tym samym czasie i w tej samej pracy Marks traktował siebie i swoje dzieło jako wyraz krytyki. *Kapitał* jest krytyką ekonomii politycznej, która ma filozoficzny i hermeneutyczny charakter.

<sup>47</sup> Szerzej o poglądach Alvina W. Gouldnera piszę w: A. Niesporek: *Alvin Gouldner – teoretyk czy socjologiczny banita*. W: Alvin W. Gouldner: *Kryzys zachodniej socjologii*. Kraków 2010.

<sup>48</sup> J.J. Sewart: *Is a Critical Sociology Possible: Alvin Gouldner and the “Dark Side of the Dialectic”*. “Sociological Inquiry” 1984, vol. 54, s. 238–239.

<sup>49</sup> A.W. Gouldner: *For sociology: Renewal and critique in sociology today*. New York 1973, s. 425–426.

<sup>50</sup> A.W. Gouldner: *The two Marxisms*. New York 1980, s. 64.



Pokazuje społeczne uwarunkowania rozwoju teorii, ale także jej rolę w procesie kształtowania świadomości społecznej i, co za tym idzie, praktyki społecznej. Mamy więc u Marksa dwa „modele intelektualnej analizy, które są częściowo współzależne i komplementarne, a częściowo rozbieżne”<sup>51</sup>. Gouldner określa je marksizmem naukowym i marksizmem krytycznym. Marksizm naukowy koncentruje się na odkrywaniu niezależnych od woli człowieka praw rozwoju społecznego. Marksizm krytyczny koncentruje się natomiast na społecznych uwarunkowaniach tworzenia wiedzy i jej wpływie na zmiany społeczne. Punkt widzenia pierwszego jest deterministyczny i strukturalny, drugiego natomiast woluntarystyczny. Pierwszy pokazuje co być musi, drugi co być może, lub mogłoby być<sup>52</sup>. Zdaniem Gouldnera, oba sposoby interpretacji marksizmu są obecne w całej jego historii. Tworzą napięcie między determinizmem i woluntaryzmem, koniecznością i wolnością. Obie perspektywy są więc prawdziwą częścią marksizmu.

Właściwe teorii marksistowskiej sprzeczności znajdują także swoje odzwierciedlenie w obszarze – odwołującej się do niej – praktyki politycznej. Dotyczy to przede wszystkim sprzecznych wizji rewolucji i budowy socjalizmu. Obecna w marksizmie naukowym teoria rewolucji, ze swoją ideą determinizmu i nieuchronnego przejścia kapitalizmu w socjalizm, ma, w opinii Gouldnera, optymistyczny charakter. Z kolei marksizm krytyczny – jego zdaniem – jest pesymistyczny. Jest wyrazem sprzeczności między wizją naukowego socjalizmu a rzeczywistością krajów słabo rozwiniętych ekonomicznie, między wizją socjalizmu europejskich intelektualistów i brakiem dojrzałości klasy robotniczej w tych krajach. Jest koncepcją działania politycznego opartą na idei hegemonii oraz fałszywej świadomości<sup>53</sup>. Optymizm naukowego marksizmu wynika z przekonania o nieuchronności socjalizmu, pesymizm marksizmu

---

<sup>51</sup> A.W. Gouldner: *For sociology...*, s. 429.

<sup>52</sup> A.W. Gouldner: *The two Marxisms...*, s. 70–71.

<sup>53</sup> *Ibidem*, s. 48–50.

krytycznego z niepewności socjalizmu<sup>54</sup>. Zagadnienie to analizuje Gouldner w tekście *Bakunin and the First International*, pokazując jak, reprezentowana przez Marksa, idea rewolucji jako efektu koniecznego rozwoju ekonomicznego – zakorzenienia socjalizmu w rozwiniętym społeczeństwie burżuazyjnym – konfrontowana była z koncepcją woluntarystycznej wizji rewolucji Bakunina<sup>55</sup>. Dla marksizmu „naukowy” socjalizm jest przede wszystkim problemem technicznej organizacji systemu biurokratycznego, dla marksizmu krytycznego natomiast to przede wszystkim przekształcanie fałszywej świadomości. Każdy z nich może przy tym prowadzić do wypaczeń. Pierwszy do zagrożenia nadmiernym rozwojem biurokracji, drugi do przemocy, będącej środkiem realizacji celów wbrew świadomości mas. Do jakich konsekwencji może prowadzić polityczna realizacja marksistowskiego projektu emancypacyjnego pokazał Gouldner w swojej analizie stalinizmu<sup>56</sup>.

Mimo fascynacji marksizmem, Gouldner, konsekwentnie prowadząc jego dialektyczną analizę, dostrzegał, że – podobnie jak każdy system teoretyczny – również marksizm ma swoje ograniczenia. „Każdy teoretyczny system zawiera w sobie inny system, który walczy o swoje uwolnienie. Każdy system ma swoje nocne koszmary: uwalnianie się zamkniętego w klatce systemu”<sup>57</sup>. Jego zdaniem, dwa koszmary marksizmu to: religijno-mesjanistyczny charakter oraz stosunek do własności prywatnej. Marksizm zamiast być „naukowym socjalizmem”, bardziej przypomina – ze względu na swój millenaryzm – starsze utopijne projekty emancypacyjne. Jest religią uciskanych, bazującą na rewolucyjnym mesjanizmie. Podobnie tragiczna w skutkach jest obecna w marksizmie teza o konieczności zniesienia własności prywatnej. Pierwotna teza

<sup>54</sup> M. Jay: *For Gouldner*. “Theory and Society” 1982, no. 6, s. 767.

<sup>55</sup> A.W. Gouldner: *Marx's last battle: Bakunin and the First International*. “Theory and Society” 1982, no. 11, s. 869 i następane.

<sup>56</sup> A.W. Gouldner: *Stalinism: A study of internal colonialism*. “Telos” 1977–1978, no. 34, s. 11.

<sup>57</sup> A.W. Gouldner: *The two Marxisms...*, s. 380.

Marksa, iż prywatna własność środków produkcji stwarza zagrożenie dla cywilizacyjnego rozwoju, okazała się nieprawdziwa. Dotyczy to także socjalizmu, w którym zamiast kierowniczej roli klasy robotniczej mamy dominację aparatu biurokratycznego państwa, prowadzącą w konsekwencji do ekonomicznej stagnacji. Katastrofą marksizmu – zdaniem Gouldnera – okazało się wywłaszczenie burżuazji, które, miast stać się podstawą emancypacji, doprowadziło do nowej, czasami gorszej dominacji<sup>58</sup>.

Adaptacyjna interpretacja formacji społeczno-ekonomicznej.  
W kierunku nie-Marksowskiego materializmu historycznego

Na dwoisty charakter intelektualnego dorobku Karola Marksa w swoich interpretacjach zwracał również uwagę Leszek Nowak oraz inni reprezentanci tzw. poznańskiej szkoły metodologicznej. W dorobku Marksa – zdaniem Nowaka – ujawniają się dwie odrębne historiozofie. Wedle pierwszej, motorem dziejów jest sprzeczność między siłami wytwórczymi a stosunkami produkcji. Jej rezultatem jest proces modyfikacji stosunków produkcji, coraz lepiej dostosowujących się do osiągniętego poziomu rozwoju sił wytwórczych. Społecznym wyrazem tej sprzeczności są działania właścicieli–dysponentów sił wytwórczych, podejmowane w celu maksymalizacji wytworzonego produktu oraz przejmowanego produktu dodatkowego. Konflikt klasowy, prowadzący do zmiany formacji we wszystkich przedkapitalistycznych formacjach społecznych, jest konfliktem między klasami właścicieli środków produkcji. W drugiej historiozofii Marksa motorem dziejów jest, z kolei, walka klasowa właścicieli–dysponentów środków produkcji i klas wyzyskiwanych. W sytuacji, kiedy poziom eksploatacji klas wyzyskiwanych staje się dla nich nie do zniesienia, ich sprzeciw może prowadzić do rewolucji. „Oto na czym polega zagadnienie Marksowskiej dwuznaczności: jak pogodzić jedną historiozofię

---

<sup>58</sup> Ibidem, s. 382.

z drugą? Marks je godził” – pisał Nowak – „[...] pewne wątki jego teorii opierają się na jednej, inne na drugiej historiozofii. Ale jakim prawem? Kto jest, wedle Marksa, podmiotem historii: ci co dysponują siłami wytwórczymi, czy ci, co dysponowania nimi są pozbawieni? Czyje więc działania prowadzą do przekształcenia się jednej formacji społeczno-ekonomicznej w drugą: działania właścicieli, uzgadniających stosunki produkcji z siłami wytwórczymi, czy działania bezpośrednich producentów opierających się na wyzyskowi? Krótko mówiąc: co jest mechanizmem przejść międzyformacyjnych – sprzeczność sił wytwórczych i stosunków produkcji czy też sprzeczność interesów właścicieli i bezpośrednich producentów?”<sup>59</sup>. Wymieniona dwuznaczność ma korzenie polityczne. Podobnie jak Gouldner, Nowak podkreśla dwojakie motywy leżące u podstaw tych dwóch teorii. Idea walki klasowej jako źródła zmian jest wyrazem politycznego zaangażowania Marksa oraz jego projektu obalenia kapitalizmu, i jest obecna w jego myśleniu od początku aktywności intelektualnej i politycznej. Koncepcja determinacji stosunków produkcji przez siły wytwórcze pojawia się później jako rezultat pogłębionej analizy zjawisk społeczno-ekonomicznych. Nie zmienia to jednak faktu, iż „Marksowski materializm historyczny pozostał doktryną niespójną: do podstawowego korpusu twierdzeń opartego na idei sprzeczności sił wytwórczych i stosunków produkcji dołączona została idea walki klas antagonistycznych”<sup>60</sup>. Tę niespójność w historii rozwoju marksizmu, zdaniem Nowaka, rozwiązywano na trzy sposoby. Interpretacja nomologiczna odwoływała się do idei sprzeczności sił wytwórczych i stosunków produkcji (marksizm II Międzynarodówki), interpretacja praxistyczna do klas społecznych jako rzeczywistych podmiotów historii (Lukacs), a interpretacja ortodoksyjna próbowała łączyć te dwa aspekty myśli Marksa

---

<sup>59</sup> L. Nowak: *U podstaw teorii socjalizmu*. T. 1. *Własność i władza. O konieczności socjalizmu*. Poznań 1991, s. 12.

<sup>60</sup> *Ibidem*, s. 17.

(Lenin). Wedle Nowaka to łączenie nie jest jednak możliwe. Sprzeczność można tylko przewyciężyć przekraczając ograniczenia i niespójności myśli Marksa. Przewyciężenie powinno przy tym mieć charakter naukowy. „Rozwiązaniem zagadnienia dwuznaczności Marksowskiej nie może być interpretacja materializmu historycznego. Może być nim tylko negacja tej teorii, ale negacja naukowa, a więc nie proste odrzucenie, lecz takie, przy którym nowa propozycja ma wyjaśniać wszystko, co wyjaśniała dawna, choć także i to, co dawnej teorii przeczy”<sup>61</sup>.

Punktem wyjścia jest więc rekonstrukcja myśli Marksa. Dokonując przekroczenia, Leszek Nowak opiera się na obecnej, jego zdaniem, u Marksa kategoryjnej interpretacji dialektyki i idealizacyjnej koncepcji nauki oraz adaptacyjnej interpretacji teorii materializmu historycznego. Kategoryjne rozumienie dialektyki przekracza obiegową jej interpretację, odnoszącą dialektykę wprost do zmienności świata dostępnego bezpośrednio doświadczeniu zmysłowemu. Jeśli bowiem zgodzimy się, iż istotą dialektyki jest po prostu uznanie, że wszystko, co istnieje, podlega zmianie, to staje się ona wtedy „najoczywistszą prawdą zdrowego rozsądku”. Takie ujęcie dialektyki (dotyczy wspólnych własności wszystkich zjawisk) to – zdaniem Nowaka – jej interpretacja zjawiskowa, a dialektyka jest czymś trywialnym i trudno ją przeciwstawić metafizyce, która nie odrzuca przecież zmienności świata. „Gdyby temu właśnie sprzeciwiać się miała metafizyka, byłoby z kolei niezrozumiałe, jak filozofowie mogą być ślepi na to, iż drzewa zielenieją a potem żółkną, że ich bliźni rodzą się i umierają, jak mogą nie wiedzieć, że każde dwa ciała we wszechświecie oddziałują na siebie grawitacyjnie etc.”<sup>62</sup>.

Obiegowa interpretacja dialektyki opiera się więc na milczących założeniach. W tak rozumianej dialektyce zarówno pojęcie samego

---

<sup>61</sup> Ibidem, s. 24.

<sup>62</sup> L. Nowak: *U podstaw dialektyki Marksowskiej*. Warszawa 1977, s. 7–8.

ruchu, jak i jego najogólniejszych praw, są przyjmowane w znaczeniu potocznym. Jeśli natomiast, powiada Nowak, chce się interpretować dialektykę nietrywialnie, należy tę potoczność myślenia przekroczyć. Tak też, jego zdaniem, postępowali twórcy marksizmu. Podstawowym założeniem kategorialnej interpretacji dialektyki jest uznanie, iż dotyczy ona nie sfery zjawisk, lecz głębi (istoty) rzeczywistości. „Pierwszym założeniem, na którym oparta jest interpretacja kategorialna jest to, iż ruch, o który idzie w dialektyce, to nie ruch rzeczy, lecz zmienność tego, co decyduje o zmienności rzeczy – zmienność hierarchii istotnościowych czynników determinujących zjawiska. Nie idzie tedy w dialektyce o to, że rzeczy się zmieniają. Idzie o to, że zmienia się ich istota, a w związku z tym zmieniają się prawidłowości nim rządzące”<sup>63</sup>. Na tym zasadza się odmienność dialektyki i metafizyki. Ta ostatnia bowiem, uznając zmienność rzeczy dostępnych doświadczeniu zmysłowemu, głosi tezę o niezmienności ich istoty.

Pomijając szczegółową prezentację, bardzo rozbudowanej w pracach Leszka Nowaka analizy podstaw kategorialnej interpretacji dialektyki obecnej u Marksa, należy zwrócić uwagę na jej zasadnicze wnioski. Podstawowe twierdzenia dialektyki nie odnoszą się do zjawisk, lecz do kategorii zjawisk, to kategorie bowiem są przedmiotem dialektyki. Kategorie przedmiotowe zjawisk ujmują z kolei wewnętrzną strukturę czynników kształtujących zjawisko. Ukazują hierarchię tych czynników i sposób determinacji przez nie zjawiska. W przestrzeni czynników określających zjawiska, można więc wyróżnić przestrzeń czynników istotnych oraz czynników pobocznych. Innymi słowy, można wskazać różne poziomy istotności. Poziom wewnętrzny zawiera tylko czynniki najistotniejsze dla danego zjawiska (istota), zaś poziom powierzchniowy wszystkie czynniki (zjawisko). Można więc mówić o prawidłowościach i różnych formach przejawiania się tych prawidłowości. Mamy więc struk-

---

<sup>63</sup> Ibidem, s. 10.

turę esencjalną, zawierającą przestrzenie wielkości istotnych, oraz strukturę nomologiczną, obejmującą wszystkie sekwencje kolejnych form manifestacji prawidłowości. Rekonstrukcja kategorii jakiegoś zjawiska oznacza odtworzenie struktury esencjalnej i struktury nomologicznej danego zjawiska. „Relację pomiędzy zjawiskiem a jego kategorią można byłoby ująć, nieco metaforycznie, jako stosunek pomiędzy *powierzchnią zjawisk, a głęboką strukturą rzeczywistości*<sup>64</sup>. Specyfiką kategoriałnej interpretacji dialektyki jest więc uznanie, iż przedmiotem dialektyki jest ruch struktur esencjalnych a nie jedynie zjawisk. Dialektyka ujmuje prawa ruchu zmieniających się prawidłowości rządzących zmianami zjawisk. Uznaje zmienność istoty zjawisk i próbuje ustalić prawa określające tę zmienność. „Kategoria przedmiotowa wyznaczona jest przez strukturę esencjalną i strukturę nomologiczną, przeto widać stąd, iż pojęcie ruchu, jakim się w dialektyce operuje, dotyczy zmian kategorii zjawisk, swoistość zaś dialektycznego punktu widzenia wyraża się w tym, iż głosi się, że kategorie zjawisk ulegają zmianom. Tym też dialektyka różni się od metafizyki. Ta ostatnia nie głosi bynajmniej, iż rzeczy są stałe, lecz że kategorie zjawisk są niezmiennie, że rzeczy zmieniają się w ramach stałych kategorii”<sup>65</sup>.

W dalszej części swojego wywodu Nowak dodaje, że „różnica pomiędzy ujęciem dialektycznym a metafizycznym wyraża się nie w banalnej konstatacji zmienności zjawisk, lecz nietrywialnej konstatacji zmienności kategorii. Zgodnie z ujęciem dialektycznym struktury esencjalne dla tych samych zjawisk ulegają przekształceniom, co powoduje, iż odpowiednim przeobrażeniami ulegają struktury nomologiczne, czyli zestawy zależności rządzących tymi zjawiskami. Stwierdziwszy to, dialektyka może podjąć zadanie ustalenia prawidłowości zmian kategorii, a w konsekwencji – prawidłowości przeobrażeń struktur nomologicznych. Może ona tedy pretendować

---

<sup>64</sup> Ibidem, s. 98.

<sup>65</sup> Ibidem, s. 106.

do badania dziedziny z góry przed metafizyką zamkniętej: do ustalania prawidłowości zmian prawidłowości”<sup>66</sup>.

Zgodnie z tezą o jedności bytu i myślenia dialektyce przedmiotowej odpowiada, izomorficzna w stosunku do niej, dialektyka podmiotowa<sup>67</sup>. Struktura procesu poznania powinna więc pozwolić na ujęcie wewnętrznej struktury poznawanej rzeczywistości. Poznanie nie może się ograniczać do akceptacji fenomenalizmu i winno przekraczać faktualny opis prawidłowości obecnych w świecie zjawisk. Poznanie w ujęciu Marksa opiera się więc na akceptacji esencjalizmu. Marks posługuje się w swojej pracy intelektualnej pojęciem abstrakcji i stopniowej konkretyzacji. Przywołuje się w tym kontekście jego znane sformułowanie, iż „konkretne jest konkretnym, ponieważ jest połączeniem wielu określeń, a więc jednością w różnorodności. W myśleniu występuje więc ono jako proces łączenia, jako wynik, a nie jako punkt wyjścia, mimo, że jest ono rzeczywistym punktem wyjścia, a zatem też punktem wyjścia dla oglądu i wyobrażenia [...] abstrakcyjne określenia prowadzą do odtworzenia tego, co konkretne, w drodze myślenia”<sup>68</sup>. Pojęcie abstrakcji u Marksa jest w tej interpretacji tożsame z pojęciem idealizacji, „czyli procesu i rezultatów konstruowania typów idealnych nie występujących w obserwowalnej rzeczywistości i odnoszenia do nich formułowanych twierdzeń, w tym także twierdzeń o statusie praw. Prawa te przybierają w takim przypadku postać praw idealizacyjnych, odnoszących się do typów idealnych, czyli przedmiotów i relacji nie występujących na powierzchni zjawisk”<sup>69</sup>, co najpełniej wyraża prawo wartości sformułowane przez Marksa w *Kapitale*<sup>70</sup>. Poznanie naukowe realizowane za

---

<sup>66</sup> Ibidem, s. 108–109.

<sup>67</sup> Ibidem, cz. 3.

<sup>68</sup> K. Marks: *Wprowadzenie do krytyki ekonomii politycznej*. W: K. Marks, F. Engels: *Dzieła*. T. 13. Warszawa 1966, s. 722.

<sup>69</sup> J. Topolski: *Dyrektywa formułowania praw idealizacyjnych*. W: J. Kmita (red.), *Elementy marksistowskiej metodologii humanistyki*. Poznań 1973, s. 33–34.

<sup>70</sup> L. Nowak: *U podstaw Marksowskiej metodologii nauk*. Warszawa 1971, rozdz. 2.



pośrednictwem idealizacji i stopniowej konkretyzacji nie ma jednak tylko instrumentalnego charakteru, lecz jest środkiem odzwierciedlania wewnętrznej struktury samej rzeczywistości. Idealizacja pozwala na ujęcie struktury esencjalnej zjawiska, zaś stopniowa konkretyzacja na odtworzenie jego struktury nomologicznej; idealizacja pozwala na sformułowanie prawidłowości, a konkretyzacja na rekonstrukcję kolejnych form jej przejawiania się<sup>71</sup>. Poznanie ma przy tym charakter procesu stopniowego rekonstruowania badanej rzeczywistości, na różnych etapach rozwoju nauki uwzględnia się różne czynniki i różnie się je strukturalizuje.

Przyjęcie kategoryjnej interpretacji dialektyki pociąga za sobą określoną interpretację materializmu historycznego<sup>72</sup>. Przede wszystkim prowadzi do odrzucenia jego obiegowej wykładni i sytuuje go na ogólniejszym poziomie abstrakcji w stosunku do teorii rozwoju społecznego. W analizach procesu historycznego niezbędne jest – zdaniem Nowaka – odróżnienie, z jednej strony podejścia dialektycznego i metafizycznego oraz, z drugiej, podejścia opartego na obiegowej (zjawiskowej) i kategoryjnej interpretacji dialektyki. Stąd wynikają cztery ujęcia koncepcji procesu historycznego. Po pierwsze, metafizyczno-fenomenalistyczna, ujmująca proces historyczny w jego powierzchniowych manifestacjach, rządzonych przez te same niezmiennie prawidłowości. Po drugie, metafizyczno-esencjalistyczna, poszukująca ukrytej i stałej zasady określającej przebieg historycznych zjawisk. Po trzecie, dialektyczno-fenomenalistyczna, ujmująca proces dziejowy jako podlegający ogólnym, a także konkretno-historycznym, prawidłowościom o zjawiskowym charakterze. Po czwarte wreszcie, dialektyczno-esencjalistyczna, ujmująca esencjalną strukturę procesu dziejowego

---

<sup>71</sup> L. Nowak: *O zasadzie abstrakcji i stopniowej konkretyzacji*. W: *Założenia metodologiczne „Kapitału” Marksa*. Warszawa 1970.

<sup>72</sup> L. Nowak: *U podstaw dialektyki Marksowskiej...*, rozdz. 11; L. Nowak: *Koncepcja historii w kategoryjnej interpretacji dialektyki*. „Poznańskie Studia z Filozofii Nauki” 1977, z. 2. *Założenia dialektyki*.

i poszukująca nie tylko esencjalnych praw funkcjonowania poszczególnych struktur, lecz także – a może przede wszystkim – zasad przekształcania się poszczególnych struktur esencjalnych w inne, ustalania prawidłowości zmian poszczególnych struktur.

Ostatnia z perspektyw charakteryzuje Marksowskie podejście do analizy procesu dziejowego. Dla Marksa proces dziejowy jest więc procesem złożonym ze zmian istotnościowych, tj. przekształceń struktur esencjalnych. U Marksa „mamy [...] do czynienia z określoną koncepcją nauki historycznej: gromadzi ona, jak każda nauka empiryczna, fakty. Ale nie poprzestaje – wbrew idiografizmowi – na tym, lecz wyjaśnia je za pomocą teorii idealizacyjnej nie obowiązującej wszakże – wbrew nomotetyzmowi – powszechnie, lecz tam i tylko tam, gdzie występuje odnośna struktura esencjalna. Podejmuje też zadanie ustalania praw ruchu historii, a więc rekonstrukcji zasad określających, jak przekształcają się jedne struktury esencjalne w drugie”<sup>73</sup>. Takie podejście oznacza konieczność każdorazowego uchwycenia istoty poszczególnych struktur, a także istoty mechanizmu zmian międzystrukturalnych. Co, w praktyce marksizmu, pozwala poznać struktury esencjalne formacji społeczno-ekonomicznych oraz prawa zmian tychże formacji.

Nowak odrzuca przy tym obiegowe rozumienie materializmu historycznego i obecnego w nim rozumienia formacji społeczno-ekonomicznej. „Nad przyjętą potocznie interpretacją materializmu historycznego ciąży pewne podstawowe, błędne, jak przypuszczam, założenie. Jest to założenie o przyczynowości, zgodnie z którym pomiędzy siłami wytwórczymi a stosunkami produkcji, bazą a nadbudową czy bytem społecznym a świadomością zachodzi ma związek przyczynowy. Pogląd ten nigdy, o ile mi wiadomo, nie doczekał się należytej artykulacji. Trudno temu się zresztą dziwić – w jaki to sposób nowe narzędzia pracy mają *powodować* zmianę sposobu zarządzania, wzrost produkcji – zmianę systemu

---

<sup>73</sup> L. Nowak: *Koncepcja historii w kategoryjalnej interpretacji dialektyki...*, s. 85.

politycznego, a zmiana warunków, w jakich ludzie żyją – *narzucać* im nowy styl myślenia?”<sup>74</sup>. Podstawą obiegowej interpretacji materializmu historycznego jest więc przyjęcie przyczynowej zależności pomiędzy wszystkimi, uwzględnianymi w niej elementami struktury. Interpretacja taka została jednak w znaczącym stopniu podważona<sup>75</sup>, co – zdaniem Nowaka – skutkować powinno adaptacyjną interpretacją marksizmu. Opiera się ona na przyjęciu trzech podstawowych praw, wyjaśniających związki sił wytwórczych, stosunków produkcji, bazy i nadbudowy prawno-politycznej oraz świadomości społecznej. Zgodnie z nimi<sup>76</sup>:

- (1) Ze zbioru danych historycznie systemów produkcji upowszechnia się w skali globalnej ten system, który zapewnia, przy danym poziomie sił wytwórczych najwyższy produkt dodatkowy dla właścicieli środków produkcji;
- (2) Ze zbioru danych historycznie systemów polityczno-prawnych przyjmuje się w społeczeństwie ten, który zapewnia – przy danym stanie bazy ekonomicznej – najbardziej efektywne wprowadzenie optymalnego systemu produkcji;
- (3) Ze zbioru danych historycznie systemów idei przyjmują się w społeczeństwie te, które zapewniają – przy danych warunkach ekonomicznych (bycie społecznym) – najwyższą stabilność optymalnemu systemowi prawno-politycznemu.

Adaptacyjna interpretacja podstawowych zależności formacji społecznej ujmuje jej esencjalną strukturę w postaci zależności dostosowawczych: gdzie do określonego poziomu sił wytwórczych

---

<sup>74</sup> L. Nowak: *Teoria formacji społeczno-ekonomicznej jako teoria adaptacyjna*. „Poznańskie Studia z Filozofii Nauki” 1978, z. 3. *Założenia materializmu historycznego*, s. 60.

<sup>75</sup> J. Kmita: *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*. Warszawa 1971, rozdz. 7; J. Kmita: *Uwagi o holizmie Marksowskim jako koncepcji metodologicznej*. W: Idem: *Założenia metodologiczne „Kapitału” Marksa*. Warszawa 1970.

<sup>76</sup> L. Nowak: *Teoria formacji społeczno-ekonomicznej...*, s. 64–66; L. Nowak: *U podstaw dialektyki Marksowskiej...*, s. 275.

w sposób optymalny dopasowuje się (adaptuje) system stosunków produkcji, stanowiących bazę ekonomiczną, do której adaptuje się optymalny system polityczno-prawny, do tej całości przystosowuje się optymalna świadomość społeczna. W teorii Marksa, u podstaw zmiany struktury formacji (zmian formacji), pozostaje jednak rozwój sił wytwórczych. Odpowiadająca rzeczywistości – zgodnie z kategoryalną interpretacją dialektyki przedmiotowej – struktura esencjalna formacji jest rekonstruowana w procesie idealizacji. Adaptacyjna interpretacja podstawowych zależności w formacji społeczno-ekonomicznej ujmuje więc jej strukturę esencjalną (istotę), nie pozwala jednak – zdaniem Nowaka – ująć w ten sam sposób procesu zmian międzyformacyjnych. Nie jest więc spełnione podstawowe założenie dialektyczno-esencjalistycznej interpretacji procesu dziejowego, tj. ustalenie prawidłowości zmian prawidłowości. Marks nie sformułował esencjalnej struktury procesu dziejowego jako całości, nie ujął więc jego istoty, a raczej zakładał jedną i tę samą, stałą strukturę esencjalną dla wszystkich formacji i całego procesu dziejowego. Prowadziło to – zdaniem Nowaka – do, wymienionych wcześniej nieścisłości, obecności u Marksa dwóch odmiennych historiozofii.

Przekroczenie Marksowskiego materializmu historycznego przebiegać przy tym powinno w dwóch kierunkach. Po pierwsze, prowadzić do szerszego ujęcia teorii materializmu historycznego, tj. takiego, które umożliwiłoby uchwycenie esencjalnej struktury całego procesu dziejowego z uwzględnieniem wszystkich w jego obrębie istotnych różnicowań. Jeśli wziąć pod uwagę odmienności funkcjonowania społeczeństw przedklasowych (reprodukcja gatunku) i klasowych (reprodukcja ekonomiczna), to materializm historyczny staje się teorią epok i ruchu epok. Teoria ruchu epok, tj. teoria przejścia od epoki społeczeństw przedklasowych do epoki społeczeństw klasowych jest najogólniejszą teorią, odpowiadającą kategoryalnej wykładni dialektyki, ujmującą „prawidłowości zmian prawidłowości”. Na teorię epok składają się teoria formacji i teoria

ruchu formacji. Materializm historyczny to, z jednej strony, prawa synchroniczne opisujące rozwój społeczeństw w ramach formacji i epok, z drugiej – prawa diachroniczne, opisujące przejścia międzyformacyjne i międzyepokowe<sup>77</sup>.

Po drugie, nie-Marksowski materializm historyczny wymaga przyjęcia nowych założeń idealizacyjnych, dzięki którym można będzie w sposób jednolity ująć proces przejść międzyformacyjnych, wyrazić w teorii strukturę esencjalną ogólnego procesu zmian formacji społeczno-ekonomicznych. Z jednej strony, jest oczywiście ważnym zjawiskiem historycznym to, iż stosunki produkcji dostosowują się do poziomu sił wytwórczych, chociaż nie stanowi to mechanizmu przejść międzyformacyjnych; z drugiej, ważne jest, że klasy wyzyskiwane toczą walkę z wyzyskującymi, chociaż to też nie jest motorem zmian formacji. Podstawowy motor zmian to – wedle Nowaka – stopniowa ewolucja stosunków własności. Zmiany dokonują się w procesie podwójnej adaptacji. Po pierwsze, ze zbioru historycznie danych systemów organizacji produkcji rozpowszechnia się ten, który – przy danym poziomie sił wytwórczych – przynosi najwyższą wartość nowo wytworzoną. Po drugie, ze zbioru historycznie danych systemów zawłaszczania rozpowszechnia się ten, który – przy panujących stosunkach własności i poziomie alienacji pracy – daje najwyższy produkt dodatkowy dla klasy dysponentów sił wytwórczych<sup>78</sup>. W prezentowanym modelu przyjmuje się stałość poziomu sił wytwórczych. Formacje przekształcają się w inne mimo ich stałości. Wzrost sił wytwórczych jest tutaj potraktowany jako uboczny a nie główny czynnik rozwoju formacji.

W nie-Marksowskim materializmie historycznym trendem kierunkowym nie jest więc wzrost sił wytwórczych a proces wyzwolenia pracy. W danej formacji – przy stałości poziomu sił wytwórczych – mamy do czynienia z nasileniem walki klas antagonistycznych,

---

<sup>77</sup> J.I. Burelka: *Materializm historyczny: teoria generalna i formy*. „Poznańskie Studia z Filozofii Nauki” 1978, z. 3. *Założenia materializmu historycznego*.

<sup>78</sup> L. Nowak: *U podstaw teorii socjalizmu...*, s. 37.

która jest wyrazem dążenia klas panujących do intensyfikacji wyzysku poprzez wzrost produktu dodatkowego. Intensyfikacja wyzysku prowadzi bowiem do wzrostu alienacji pracy, tj. dystansu między aktualnym poziomem potrzeb bezpośrednich producentów a środkami, jakie istniejący system zawłaszczania dostarcza im na zaspokajanie tych potrzeb. Wzrost alienacji pracy może osiągać poziom graniczny, generując powstanie sytuacji rewolucyjnej, tj. powszechnego sprzeciwu wyzyskiwanych. Sposobem rozwiązania tej sytuacji jest stopniowa zmiana stosunków własności na korzystniejsze dla bezpośredniego producenta – następstwo globalnych cząstkowych działań klas wyzyskujących, których motywem jest dążenie do uzyskiwania maksymalnych korzyści ekonomicznych w sytuacji określonej przez nowy układ sił klasowych. Rewolucyjna sytuacja nie jest więc motorem przejścia międzyformacyjnego a generatorem zmian wewnątrzformacyjnych, łagodzących poziom wyzysku. „Przejścia międzyformacyjne polegają więc nie na akcie rewolucyjnym, lecz na powolnej ewolucji. Rola rewolucji jest natomiast całkiem odmienna – oto dokonuje ona wstrząsu, zmuszając system do rewizji swego kośćca, stosunków własności. Samo jednak przeobrażenie owych stosunków własności w korzystniejsze dla bezpośredniego producenta, prowadzące w efekcie do przejścia międzyformacyjnego, jest dziełem klasy właścicieli. [...] Przejścia międzyformacyjnego dokonują więc ewolucyjnie właściciele, ale zmusza ich do tego zmiana stosunku sił klasowych, będących następstwem rewolucji wyzyskiwanych”<sup>79</sup>.

W zaproponowanym przez Leszka Nowaka idealizacyjnym modelu procesu zmian formacji społeczno-ekonomicznych podstawowym parametrem jest maksymalizowane w kolejnych formacjach wyzwolenie pracy, a więc odwrotność alienacji pracy. Model ten ujmuje społeczeństwo w perspektywie sprzeczności interesów jego antagonistycznych klas ekonomicznych, a jego rozwój interpretuje

---

<sup>79</sup> Ibidem, s. 48.

w kategoriach przebiegu walki tych klas. Sprzeczność interesów właścicieli i bezpośrednich producentów rozwiązywana jest poprzez łagodzenie stosunków własności – wyzwalamie pracy (obniżanie poziomu alienacji pracy). Zmiany w zakresie wyzwolenia pracy mogą prowadzić do upowszechnienia się nowych struktur własności, ustanawiając dominację nowej klasy właścicieli.

### Czytanie *Kapitału*

Jedną z bardziej oryginalnych interpretacji teorii społecznej Marksa odnajdujemy w twórczości Louisa Althussera i jego współpracowników, wśród których szczególnie znaczącą rolę odegrał Etienne Balibar. W intelektualnym dorobku Althussera można przy tym wyróżnić dwie nieco odmiennie perspektywy teoretyczne. W powszechnej świadomości Althusser jest oryginalnym interpretatorem myśli Marksa, to jednak przede wszystkim autor *Czytania „Kapitału”* oraz *W imię Marksa*, rzadziej zaś tworca materializmu aleatorycznego. Jednak późne pisma Althussera, przyjmujące także postać naukowej autokrytyki, są wyrazem nie tylko zmiany jego poglądów teoretycznych, lecz także ewolucji interpretacji myśli Marksa. Omówienie wszystkich aspektów zmian w poglądach Althussera nie jest tutaj, oczywiście, możliwe. Główne wątki Althusserowskiego „czytania” Marksa odsłaniają jednak oryginalność jego myśli.

Althusser czyta *Kapitał* i inne dzieła Marksa jako filozof. „Nie czytaliśmy *Kapitału* na sposób ekonomistów, historyków czy literatów. Pytania, które mu zadawaliśmy nie dotyczyły ani jego treści ekonomicznej czy historycznej, ani jego zwykłej „logiki” wewnętrznej. Przeczytaliśmy *Kapitał* jako filozofowie, toteż postawiliśmy mu inne pytania. [...] Pytaliśmy *Kapitał*, na czym polega odrębność zarówno jego przedmiotu, jak jego języka, stale zastanawiając się w toku lektury, czym przedmiot *Kapitału* różni się nie tylko od przedmiotu ekonomii klasycznej (a nawet nowoczesnej), ale również

od przedmiotu młodzieńczych dzieł Marksa, zwłaszcza od przedmiotu *Rękopisów ekonomiczno-filozoficznych z 1844*; a więc – czym język *Kapitału* różni się nie tylko od języka ekonomii klasycznej, ale i od języka filozoficznego (ideologicznego) młodego Marksa<sup>80</sup>. Althusser proponuje czytać Marksa w sposób, w jaki Marks czytał ekonomistów. Rekonstrukcja stosowanych przez Marksa sposobów lektury obecnych w *Kapitale* i ich użycie w czytaniu dzieł samego Marksa i innych pism marksizmu, daje bowiem sposobność nie tylko uchwycić głębię myśli obecną w *Kapitale*, ale także – a może przede wszystkim – zrozumieć jej odrębność w stosunku do innych dzieł, w tym wcześniejszych pism samego Marksa. Taka lektura „pozwała Althusserowi nie tylko na zmianę patrzenia na Marksa, ale także na odkrycie sposobu patrzenia samego Marksa, różnego od tego, co zwykle mu się przypisywało, skądinąd posługując się cytatami z jego pism”<sup>81</sup>. Mowa jest o lekturze symptomalnej („objawowej”). Ten sposób czytania opiera się na nowych podstawach epistemologicznych. „Nowa lektura, jaką Marks nam proponuje” – pisze Althusser – „musi się wyrazić w nowej koncepcji poznania, na której jest oparta”<sup>82</sup>.

Nowy sposób „czytania” przekracza zwykłą lekturę „uogólniającą”, opartą na odczytywaniu znaczeń zawartych w tekstach i traktowania pojęć jako odzwierciedlających i uogólniających rzeczywistość, ujmujących istotę opisywanych przez nie zjawisk. Pozwalają „odczytywać w całej wyrazistości obecność *abstrakcyjnej* esencji w przejrzystości jej *konkretnej* egzystencji”<sup>83</sup>. U podstaw takiej lektury leży mit zwierciadlanego poznania – poznania przedmiotu i, w konsekwencji lektury, tekstu, który ten przedmiot wyraża. Opiera się on na empirystycznej koncepcji: poznanie za-

---

<sup>80</sup> L. Althusser, E. Balibar: *Czytanie „Kapitału”*. Warszawa 1975, s. 30–31.

<sup>81</sup> L. Witkowski: *Louis Althusser – próba nowego odczytania Marksa*. „Acta Universitatis Nicolai Copernici. Filozofia” 1987, 10(182), s. 81.

<sup>82</sup> L. Althusser, E. Balibar: *Czytanie „Kapitału”...*, s. 60.

<sup>83</sup> *Ibidem*, s. 33.



chodzące między danymi i poprzedzającymi proces poznania podmiotem i przedmiotem, uwarunkowane jest zależnością poznania od rzeczywistego przedmiotu. „Cały empiryczny proces poznania polega w gruncie rzeczy na dokonywaniu przez podmiot operacji zwanej abstrahowaniem. Poznawać to znaczy abstrahować z przedmiotu rzeczywistego jego istotę, której uzyskanie przez podmiot nazywa się poznaniem. Jakikolwiek by były poszczególne warianty owego pojęcia abstrahowania, określa ono pewną niezmienną strukturę, stanowiącą swoistą cechę empiryzmu. Abstrahowanie empirystyczne, wydobywające z danego przedmiotu rzeczywistego jego istotę, jest abstrachowaniem rzeczywistym, za którego pomocą podmiot wchodzi w posiadanie istoty rzeczywistej. [...] Występowanie w każdym poszczególnym momencie procesu kategorii rzeczywistości jest wyróżnikiem koncepcji empirystycznej”<sup>84</sup>. Podstawową funkcją poznania jest oddzielenie istotnej i nieistotnej części poznawanego rzeczywistego przedmiotu. Althusser zakłada, że „poznanie danego przedmiotu rzeczywistego jest rzeczywistą częścią poznawanego przedmiotu rzeczywistego. [...] Poznanie jest więc już rzeczywiście obecne w przedmiocie rzeczywistym, który ma poznać”<sup>85</sup>. Zarówno przedmiot (w przejawianiu się tego, co nieistotne), jak i jego istota, a także proces ich odróżniania i odzwierciedlania istoty są częścią rzeczywistości, są w niej zawarte. Krytyczna lektura oparta na tym założeniu polega więc na poszukiwaniu błędów wynikających z braków adekwatnego odzwierciedlania. Np. krytyka błędów ekonomii klasycznej – w tej perspektywie – sprowadza się do wskazania braków i nieściśłości w adekwatnym opisie rzeczywistych mechanizmów funkcjonowania gospodarki kapitalistycznej.

Lektura symptomatyczna z kolei opiera się na całkowicie innym założeniu epistemologicznym. Tutaj, zdaniem Althussera, wiedza nie jest prostym odzwierciedlaniem przedmiotu poznania, a jego

<sup>84</sup> Ibidem, s. 62.

<sup>85</sup> Ibidem, s. 64–65.

wytwarzaniem. „Trzeba całkowicie zrewidować potoczny pogląd na poznanie, zerwać ze zwierciadlanym mitem bezpośredniego postrzegania i bezpośredniej lektury i potraktować poznanie jako produkcję”<sup>86</sup>. Althusser odrzuca więc – właściwą empirystycznej teorii poznania – jedność poznania i przedmiotu poznania. Poznanie bowiem „zawsze już porusza się w żywiole *tego co ogólne*, nawet wtedy, gdy występuje ono w postaci *faktu*. [...] Nie ma do czynienia z obiektywnymi *danymi*, z czystymi i absolutnymi *faktami*. Przeciwnie – jej własnym zadaniem jest dopiero *wypracowanie własnych faktów naukowych* na drodze krytyki *faktów*, wytworzonych przez poprzedzające ją ideologiczne praktyki teoretyczne. Wypracowanie własnych faktów naukowych oznacza zaś tyle, co wypracowanie własnej *teorii*, jako że *faktu naukowego* – w odróżnieniu od rzekomo *czystego* zjawiska – nie sposób zidentyfikować inaczej niż w polu jakiejś praktyki teoretycznej”<sup>87</sup>. Poznanie realizowane jest zawsze już w strukturze pojęć, jest zawsze praktyką teoretyczną, przetwarzającą strukturę zastanych pojęć, ideologicznych lub właściwych wcześniejszemu stadium rozwoju nauki, „materię pierwszą”, którą Althusser nazywa *Ogólnością I*, z użyciem pojęć właściwych dla rozwoju danej nauki w konkretnym momencie historycznym (*Ogólność II*), by uzyskać nowy pojęciowy obraz rzeczywistości, nową „konkretną ogólność wiedzy” (*Ogólność III*). Praktyka teoretyczna jest więc – w terminologii Althussera – wytwarzaniem *Ogólności III* dzięki pracy *Ogólności II* nad *Ogólnością I*. Przy czym „praca przekształcająca jedną ogólność w drugą odsyła wyłącznie do procesu praktyki teoretycznej, to znaczy: dokonuje się wyłącznie w obszarze *poznania*”<sup>88</sup>. Lektura symptomalna dokonuje się więc również wyłącznie w obrębie praktyki teoretycznej. Dotyczy pola teoretycznego, czy, jak powiada Althusser, „horyzontu określonej struktury teoretycznej”, który wyznacza nie tylko określoną teo-

---

<sup>86</sup> Ibidem, s. 45.

<sup>87</sup> L. Althusser: *W imię Marksa*. Warszawa 2009, s. 217.

<sup>88</sup> L. Althusser: *W imię Marksa...*, s. 218.

retyczną interpretację, lecz także określa obszar możliwych w jej obrębie teoretycznych problemów i pytań. Zawiera nie tylko to, co teoretycznie jawne, lecz także to, co w niej ukryte. Lektura symptomatyczna polega więc na wychwytywaniu symptomów, tj. ukrytych problemów i pytań, które stanowią „miejsca puste” danego pola teoretycznego, zaś samo ich wychwycenie i może się dokonać tylko z perspektywy nowej teorii<sup>89</sup>.

Zdaniem Althussera taki typ lektury zastosował Marks w analizie klasycznej ekonomii politycznej. Traktując ją jako sposób teoretycznego widzenia opisywanej rzeczywistości, ujmując jej teoretyczny horyzont pokazał jednocześnie nie tylko to, co jej teoretycy wprost mówią, lecz także to czego nie mówią, a co można by poza tym horyzontem zobaczyć i powiedzieć. „Jest to problem koniecznego i niedostrzeganego stosunku, jaki zachodzi między obszarem [teoretycznej – AN] widzialności a obszarem niewidzialności, stosunku, z którego wynika konieczność istnienia ciemnego obszaru niewidzialności jako koniecznego następstwa struktury obszaru widzialności”<sup>90</sup>. Niemożność dostrzegania tego co niewidzialne w obrębie pewnej perspektywy teoretycznej nie wynika jednak z błędów teoretyków, lecz jest cechą samego widzenia. Jest specyfiką poznania teoretycznego, w trakcie którego kształtuje się przedmiot poznania. „Przeoczenie polega więc na niewidzeniu tego, co się widzi, dotyczy nie przedmiotu, tylko samego wzroku. Błąd jest błędem wzroku: niedostrzeganie jest częścią patrzenia, jest formą patrzenia, a więc pozostaje w koniecznym związku z patrzeniem”<sup>91</sup>. Dopiero dostrzeżenie tego związku pozwala uchwycić ograniczenia samego patrzenia i zrozumieć jego wewnętrzny związek z innymi praktykami społecznymi. Praktyka teoretyczna – zdaniem Althussera – opiera się na istniejących praktykach ekonomicznych, politycznych i ideologicznych, dostarczających jej „surowca”, sama

<sup>89</sup> R. Łoziński: *Filozofia Althussera*. Wrocław 1977, s. 47.

<sup>90</sup> L. Althusser, E. Balibar: *Czytanie „Kapitału”...*, s. 38.

<sup>91</sup> L. Althusser: *W imię Marksa...*, s. 41.

będąc tym praktykom podporządkowana. Pozwala uchwycić poznanie jako proces rozwoju myśli, będący koniecznym elementem składowym rozwoju praktyki społecznej. „Ta myśl to historycznie ukształtowany system aparatu myśli, oparty na naturalnej i społecznej rzeczywistości i w niej się wyrażający. Określa ją system rzeczywistych warunków czyniących z niej, jeśli wolno mi zaryzykować tę formułę, określony sposób produkcji poznania”<sup>92</sup>. W tym sensie jest to proces „bez podmiotu”. Oczywiście, nosicielami wiedzy są konkretni ludzie, ale jako historyczny proces rozwoju poznania jest to element historycznego rozwoju praktyki społecznej w ogóle.

Zrozumienie związku poznania i praktyki („widzenia i wzroku”) jest więc – w opinii Althussera – momentem przełomowym w kształtowaniu się Marksowskiego, tj. naukowego widzenia historii. Jest przekroczeniem ograniczeń poznawczych wynikających z nierozumienia i niedostrzegania istoty poznania ideologicznego, roli ideologii jako elementu praktyki społecznej i stanowiących ją praktyk szczegółowych. Rozpoznanie koniecznego związku praktyki i ideologii jest właśnie momentem przekroczenia ideologicznego rozumienia rzeczywistości społecznej. Jest – jak powiada Althusser, korzystając z pojęcia Gastona Bachelarda – epistemologicznym cięciem, pozwalającym na analizę praktyki teoretycznej z perspektywy pojęcia ideologii. Takie cięcie dokonało się, zdaniem Althussera, w twórczości Karola Marksa i było związane z odrzuceniem przez niego ideologii Hegla i Feuerbacha, swój najwcześniejszy wyraz znajdując w *Ideologii niemieckiej* i *Tezach o Feuerbachu*, zaś w pełni objawiło się w jego „dziełach okresu dojrzałego”, przede wszystkim w *Kapitale*.

Kluczowym dla zrozumienia istoty epistemologicznego cięcia jest interpretacja pojęcia ideologii. Ideologia, według Althussera, stanowi organiczny składnik życia społecznego. Ludzkie społeczeństwa nie mogą istnieć bez ideologii. „Wydzielają one ideologię

---

<sup>92</sup> L. Althusser, E. Balibar: *Czytanie „Kapitału”...*, s. 70.

jako pewien pierwiastek, składnik atmosfery, bez którego zarazem, w swej historycznej egzystencji, nie są w stanie oddychać”<sup>93</sup>. Ideologia jest zasadniczo nieświadoma. Jest wprawdzie systemem przedstawięń, jednak same te przedstawienia narzucają się w postaci struktur w sposób nieświadomy. Jak powiada Althusser, ludzie „żyją ideologią”. „W żadnym razie nie jest to dla nich forma świadomości, lecz coś, co przynależy do ich *świata*, sam ten *świat*”<sup>94</sup>. Ludzie przeżywają swoje działania za pośrednictwem ideologii, a nawet więcej, przeżywany przez nich stosunek do świata i swojego działania, jest nie tylko zapośredniczony przez ideologię, lecz jest „ideologią samą”. Istotą ideologii jest taki sposób wyobrażania sobie przez ludzi ich rzeczywistych stosunków społecznych, który uniemożliwia dostrzeżenie ich historycznego charakteru i pozwala je traktować jako oczywiste same w sobie i jedynie możliwe. „Własnością ideologii jest to, że narzuca [...] oczywistości jako oczywistości”<sup>95</sup>. Oczywistość i nieproblematyczność realnych stosunków społecznych, w których uczestniczy jednostka powoduje, że ona sama nie dostrzega ich ideologicznego charakteru. Nie może go dostrzec. To, co w rzeczywistości dzieje się w ramach ideologii, wydaje się dziać poza ideologią. Na tym polega – stanowiący istotę ideologii – problem niemożności realnego przedstawienia sobie i zrozumienia swojego stosunku do realnego świata społecznego, realnych warunków istnienia. „To dlatego” – pisze Althusser – „ci, którzy tkwią w ideologii, uważają z definicji, że sami znajdują się poza nią: jednym z rezultatów ideologii jest praktyczne *zanegowanie* ideologicznego charakteru ideologii przez ideologię”<sup>96</sup>. Ideologiczne, konkretno-historyczne warunki życia społecznego, są w ideologii ujmowane jako oczywiste i odpowiadają najbardziej podstawowym

---

<sup>93</sup> L. Althusser: *W imię Marksa...*, s. 267.

<sup>94</sup> Ibidem, s. 268.

<sup>95</sup> L. Althusser: *Ideologie i aparaty ideologiczne państwa*. [Www.filozofia.uw.edu.pl/skfm/publikacje/althusser.pdf](http://www.filozofia.uw.edu.pl/skfm/publikacje/althusser.pdf), s. 22 [dostęp: 24.08.2019].

<sup>96</sup> Ibidem, s. 24.

rytuałom praktyk życia codziennego. Rozpoznajemy rzeczywistość społeczną jako naturalną, nie mając możliwości poznania mechanizmu tego rozpoznania. Ideologia zawiera zarówno rzeczywistą relację ludzi ze światem, jak i wyobrażenie tej relacji. W obrębie ideologii rozróżnienie to nie jest możliwe. To właśnie w obrębie ideologii powstaje złudzenie jedności przedmiotu i wyobrażenia, obiektywnego poznawania przedmiotu przez podmiot. „Jedynie na gruncie światopoglądu ideologicznego możliwe jest wyobrażenie świata bez ideologii, utopijna idea świata z którego wszelka ideologia (a nie tylko taka czy inna jej historyczna postać) zniknęła bez śladu, by ustąpić miejsca *nauce*”<sup>97</sup>.

Poznanie nie jest więc biernym poznawaniem przedmiotu przez podmiot, jego mniej lub bardziej adekwatnym odzwierciedleniem, lecz aktywną praktyką poznawczą, praktyką teoretyczną. Jako praktyka właśnie poznanie winno być przedmiotem analizy, która umożliwia rozpoznanie ideologicznego zapośredniczenia procesu poznania, rzeczywistego stosunku poznającego podmiotu do warunków jego egzystencji oraz wyobrażenia tego stosunku. Dzieje się tak dlatego, że „poznanie ideologii, jej warunków, możliwości, struktury, specyficznej logiki i praktycznej funkcji w danym społeczeństwie stanowi zarazem poznanie warunków jej konieczności”<sup>98</sup>, rozpoznanie odrębności warunków społecznej egzystencji ludzi i, będącej jej składnikiem, ideologii.

Efektom lektury symptomalnej dzieł Marksa jest więc odkrycie nieciągłości jego myśli oraz rekonstrukcja tego, co ukryte w strukturze pola problematyki teoretycznej dojrzałego Marksa. Przekroczenie ideologicznego – w wyżej określonym znaczeniu – rozumienia rzeczywistości społecznej przez Marksa oznacza zrozumienie przez niego istoty ideologii. Rozpoznanie koniecznego związku praktyki i ideologii jest właśnie momentem przekroczenia ideologicznego

---

<sup>97</sup> L. Althusser: *W imię Marksa...*, s. 267.

<sup>98</sup> *Ibidem*, s. 266.

rozumienia rzeczywistości społecznej. Kluczem – jak powiada Althusser, „niewidzialnym – widzialnym, nieobecnym – obecnym kluczem całego jego dzieła”<sup>99</sup> – jest Marksowskie rozumienie mechanizmu kształtowania się samej praktyki społecznej. Tym, co Marks w tym kontekście wytworzył, i co, zdaniem Althussera, można odczytać w jego późnych pracach, a szczególnie w *Kapitale*, jest „pojęcie oddziaływania struktury na jej własne elementy”. To w *Kapitale* odnajdujemy analizę kategorii ekonomicznych w ich wzajemnym związku, właściwym nowoczesnemu społeczeństwu burżuazyjnemu. Marksa nie interesuje historia ich pojawiania się, lecz ich struktura, w myśl wypowiedzianej przez niego zasady, że to anatomia człowieka otwiera drzwi do rozumienia anatomii małpy. Trzeba poznać strukturę obecnego społeczeństwa, by rozumieć jego formy wcześniejsze. „Nie historyczna geneza kategorii ani ich kombinacje we wcześniejszych formach pozwalają nam je zrozumieć, tylko system ich kombinacji w obecnym społeczeństwie pozwala zrozumieć dawne formacje, dostarczając nam pojęcia zmienności i kombinacji”<sup>100</sup>. W takim podejściu zawarte jest – zdaniem Althussera – odrzucenie przez Marksa historyzmu. Twierdzenie, iż marksizm nie jest historyzmem jest jedną z kluczowych tez Althussera, ze względu na którą określano jego poglądy strukturalistycznym marksizmem.

Teza, iż marksizm nie jest historyzmem nie oznacza odrzucenia przez Marksa realnie zachodzącego procesu historycznego, lecz odrzucenie ideologicznego rozumienia czasu historycznego, w oparciu o który interpretuje się ten proces jako przede wszystkim ciąg zdarzeń. Innymi słowy oznacza, jak podkreśla Althusser, sformułowanie Marksowskiej teorii historii. Opierając się na rozróżnieniu przedmiotu poznania i rzeczywistego przedmiotu, odróżnia proces historyczny jako ciąg zdarzeń od jego teoretycznego, poznawczego ujęcia. Rzeczywisty proces historyczny istnieje bowiem dla czło-

<sup>99</sup> L. Althusser, E. Balibar: *Czytanie „Kapitału”...*, s. 53.

<sup>100</sup> *Ibidem*, s. 102.

wieka tylko w postaci przedmiotu poznania. Tylko z tej perspektywy może być ujęty. Stąd przywołany wcześniej aforyzm Marksa o tym, że anatomia człowieka jest kluczem do anatomii małpy, nie oznacza negowania realnego procesu ewolucji, lecz potwierdzenie tego, iż zrozumienie związków małpy i człowieka w realnym procesie ewolucji jest możliwe tylko z perspektywy rozumienia istoty samego człowieka, to jest z perspektywy współczesnej wiedzy. Podobnie jest w wypadku genezy kapitalizmu – rozumiemy ją dopiero z perspektywy rozumienia istoty samego kapitalizmu. To – dokonana w *Kapitale* – analiza struktury stosunków społecznych właściwych kapitalistycznemu sposobowi produkcji, analiza oddziaływania tej struktury na jej własne elementy pozwala teoretycznie uchwycić proces zmian prowadzących do jej ukształtowania. Logikę tego procesu i jego wewnętrzne ustrukturuwanie, możemy uchwycić jedynie z perspektywy terażniejszej wiedzy. „Teraźniejszość stanowi mianowicie absolutny horyzont wszelkiej wiedzy, ponieważ wszelka wiedza jest zawsze jedynie istnieniem wewnętrznej zasady całości jako wiedzy właśnie”<sup>101</sup>. To od zadawania ścisłych pytań strukturze całości społecznej zależy wykrycie tajemnicy historii, wedle której ta całość się kształtuje: „trzeba było odwrócić porządek refleksji i przemyśleć najpierw swoistą strukturę całości, by zrozumieć zarówno formę współistnienia jej członów i decydujących stosunków, jak i właściwą strukturę historii”<sup>102</sup>.

Kluczem jest więc uchwycenie całości, struktury, a przede wszystkim – na co wielokrotnie zwracał uwagę Althusser, jako na największe osiągnięcie Marksa – zrozumienie oddziaływania tej struktury na jej własne elementy. Zrozumienie tego mechanizmu w odniesieniu do kapitalistycznego sposobu produkcji, funkcjonowania burżuazyjnego społeczeństwa, pozwoliło Marksowi na jednoczesne teoretyczne ujęcie procesu historycznego. Odkrycie istotnej roli stosunków produkcji w reprodukowaniu kapitalistycz-

<sup>101</sup> Ibidem, s. 143.

<sup>102</sup> K. Marks: *Wprowadzenie do krytyki ekonomii politycznej...*, s. 730.



nego sposobu produkcji pozwoliło mu także na uchwycenie ich miejsca w procesie historii.

Ponieważ zasadnicze jest jednak zrozumienie mechanizmu reprodukcji struktury, Althusser próbuje wyrazić w ogólnej postaci opis tego mechanizmu sformułowany przez Marksa w *Kapitale*, skonceptualizować to, co u Marksa jest – wspomnianym wcześniej – nieobecny obecny, co jest ukryte w strukturze pola jego problematyki teoretycznej. Zdaniem Althussera tym nowym jest ujęcie całości, określanej mianem „struktury z dominantą”, i procesu naddeterminacji, właściwej strukturze wewnętrznej sprzeczności. „Naddeterminacja odnosi się do istotnej cechy sprzeczności, polegającej na tym, że odzwierciedla ona warunki swego własnego istnienia, czyli swą pozycję w obrębie posiadającej dominantę struktury złożonej całości”<sup>103</sup>. Naddeterminacja jest przejawem oddziaływania struktury na jej własne elementy, jest warunkiem istnienia całości. Nie jest jednak prostą determinacją. Warunkowanie ma tutaj złożony charakter.

W Marksowskiej koncepcji determinacja formacji społecznej w ostatniej instancji przez stosunki ekonomiczne – tj. materialne stosunki społeczne; naddeterminacja – oznacza ich konieczną rolę w reprodukowaniu warunków istnienia kapitalistycznej całości. Nie oznacza jednak, że właściwa tym stosunkom główna sprzeczność, jednoznacznie określa strukturę społecznej całości. Struktura z dominantą pozostaje więc niezmienna, jednak role odgrywane przez różnorodne sprzeczności (siły wytwórcze–stosunki produkcji, praca–kapitał, baza–nadbudowa itp.) się zmieniają. „Wciąż mamy do czynienia ze sprzecznością główną i sprzecznościami pobocznymi, jednak w ramach stabilnej struktury z dominantą mogą one z powodzeniem zmieniać się rolami”<sup>104</sup>. Althusser w innym miejscu podkreśla, że „właśnie ten bardzo szczególny rodzaj determinacji

---

<sup>103</sup> L. Althusser: *W imię Marksa...*, s. 243.

<sup>104</sup> *Ibidem*, s. 245.

stanowi o specyficie sprzeczności w rozumieniu marksistowskim i pozwala na gruncie teorii zdać sprawę z [...] *praktyki* marksizmu. Tylko ona umożliwia uchwycenie konkretnych odmian i mutacji takiej ustrukturuwanej, złożonej całości jak formacja społeczna [...] nie jako przypadkowych mutacji, sprowokowanych przez oddziaływanie zewnętrznych *uwarunkowań* na całość o sztywnej strukturze i sztywnym porządku kategorii (właściwy sens mechanicyzmu), lecz jako ciąg konkretnych przeobrażeń wpisany w samą istotę, albo w *scenariusz* poszczególnych kategorii, sprzeczności czy artykulacji złożonej struktury z dominantą, która się w owych mutacjach ujawnia”<sup>105</sup>. To ekonomizm – jako odmiana mechanicyzmu – ustanawia raz na zawsze określoną hierarchię elementów i sprzeczności, pojęcie naddeterminacji eliminuje natomiast monistyczną, mechaniczną interpretację całości i historii.

Oparcie teorii procesu historycznego na monistycznej perspektywie właściwej ekonomizmowi, a nawet technologizmowi, prowadzi do wizji historii jako jednoznacznie zdeterminowanego procesu. U podstaw takiego myślenia leży – zdaniem Althussera – nieteoretyczne (ideologiczne) rozumienie czasu historycznego. Zamiast odnosić się do jednorodnego i ciągłego czasu ideologicznego, na historię należy – jego zdaniem – patrzeć z perspektywy różnych sposobów produkcji. Historia jest złożonym procesem kształtowania się formacji społecznych, każdorazowo przebiegającym w specyficzny, konkretno-historyczny sposób, w terminologii Althussera, zgodnie z pewną koniunkturą. Wiązanie się różnych elementów i struktur w zbiorowej strukturze całości (koniunktura) wyznacza „nierówności rozwoju, współistniejących w strukturze rzeczywistej teraźniejszości historycznej. [...] Nie ma więc żadnego sensu mówienie o typach historyczności zróżnicowanych przez odniesienie do jakiegoś czasu podstawowego, którym można by było mierzyć owe opóźnienia i przyspieszenia”<sup>106</sup>. Teoretyczne ujęcie historii, teoria

<sup>105</sup> Ibidem, s. 244.

<sup>106</sup> L. Althusser, E. Balibar: *Czytanie „Kapitału”...*, s. 158.

historii oznacza zatem ujęcie procesu historycznego jako przedmiotu teoretycznego, a nie empirycznie dostępnej naoczności. „Nie ma historii w ogóle, istnieją tylko swoiste struktury historyczności oparte w ostatecznej instancji na swoistych strukturach różnych sposobów produkcji, swoiste struktury historyczności, które będąc tylko istnieniem określonych formacji społecznych (zależnych od swoistych sposobów produkcji) powiązanych w całość mają sens tylko jako zależne od istoty tych całości, to znaczy od istoty ich własnej złożoności”<sup>107</sup>. Specyfiką tych złożonych całości – to jest „struktur z dominantą” i procesu naddeterminacji – jest przy tym według Marksa, o czym przekonywał Althusser, ich niejednoznaczne zdeterminowanie, przemieszczanie się struktur sprzeczności i zmienność koniunktury.

Na ten aspekt myśli Marksa Althusser szczególnie zwracał uwagę w swoich późnych pismach, rozwijając tzw. „materializm spotkania”, czy „materializm aleatoryczny”. Podkreślał przede wszystkim przygodność konstelacji warunków określających kształt całości społecznych. Konieczność wewnętrznych związków całości społecznych jest jednocześnie wytworem i wynikiem przyczynowości strukturalnej. Warunkowanie elementów jest zawsze uwikłane w relacje i stosunki strukturalne, określające ową strukturę. Ich „spotkanie”, łączenie – powodujące, iż „przyjmują się” one w nowej strukturze – ma jednak przygodny charakter. Ten proces nie ma nic wspólnego z linearną przyczynowością<sup>108</sup>. Powołanie do istnienia jest tutaj określane przez strukturę spotkania, prymat struktury nad elementami pojawia się od momentu spotkania, ale nie wcześniej. Jak powiada Althusser, „każde spotkanie jest przypadkowe; nie tylko w swej genezie (nic nigdy nie gwarantuje, że do niego dojdzie), ale także w skutkach. Inaczej mówiąc – wszelkie spotkanie mogło być nie mieć miejsca, a jednak doszło do niego. [...] Każde

---

<sup>107</sup> Ibidem, s. 160.

<sup>108</sup> L. Althusser: *O genezie*. „Praktyka Teoretyczna” 2012, nr 5.

spotkanie jest też przypadkowe w skutkach, których nie wyznacza żaden z istniejących uprzednio elementów jego członów, dopóki nie uczyni tego samo spotkanie, ustalając zarysy i określenia bycia z niego wynikłego. [...] To znaczy, że żadne określenie bycia, dające się wywieść z ujęcia spotkania, nie zapowiada choćby w zarysie bycia elementów zbiegających się w spotkaniu, lecz przeciwnie, że wszelkie określenie owych elementów daje się im przypisać jedynie retroaktywnie, wychodząc od rezultatu spotkania (oraz jego nawrotu) i cofając się w stronę jego stawania się<sup>109</sup>. Teoretyczne ujęcie historii w tej perspektywie wyklucza przypisywanie jej jakiegokolwiek uprzedniego celu i sensu. W historii nic nie jest konieczne; mamy raczej do czynienia ze stawaniem się koniecznymi elementami przygodnymi w spotkaniu. Stąd dopiero analiza sposobu wiązania się różnych elementów, czy różnych struktur, w zbiorczej strukturze całości pozwala na uchwycenie historii tych całości i różnic struktur czasowych ich elementów.

Historia jest więc procesem bez Celu(ów), lecz także bez Podmiotu. Nie chodzi przy tym, zdaniem Althussera, o zaprzeczenie, „że jednostki są agentami-podmiotami w historii, a więc aktywnymi w historii pod determinującym wpływem form istnienia stosunków produkcji i reprodukcji. Chodzi o coś zupełnie innego: o wiedzę, czy historia może być filozoficznie myślna, w swych sposobach determinacji, w idealistycznej kategorii Podmiotu”<sup>110</sup>, Marks odrzuca bowiem takie rozumienie. Stanowi to – o czym, zresztą, pisał Althusser i o czym była mowa wyżej – zasadniczy element jego „cięcia epistemologicznego”. Odrzuca abstrakcyjnie rozumianą istotę człowieka i zakładające idealizm istoty przekonanie o tym, iż historię tworzą jednostki będące nosicielami tej istoty. Historię – zdaniem Marksa – tworzą jednostki, lecz zawsze już jako

---

<sup>109</sup> L. Althusser: *Podziemny nurt materializmu spotkania*. „Praktyka Teoretyczna” 2016, nr 1(19), s. 57–58.

<sup>110</sup> L. Althusser: *W odpowiedzi Johnowi Lewisowi*. Warszawa 1989, s. 59.

społecznie określone podmioty; zawsze jako wpisane w struktury, jako „interpelowane przez ideologię”<sup>111</sup>; zawsze jako elementy historycznie zmiennych struktur społecznych.

### Materializm historyczny jako filozofia

Istotnym elementem sporów wokół specyfiki materializmu historycznego jest opinia o jego miejscu w dorobku intelektualnym Marksa i jego związkach z materialistyczną filozofią oraz myślą ekonomiczną. W prezentowanej wcześniej ortodoksyjnej interpretacji marksizmu, materializm historyczny jako materialistyczna teoria historii jest po prostu zastosowaniem tez dialektycznego materializmu do historii. Materializm historyczny i formułowane w jego obrębie prawa są szczególnym przypadkiem ogólnych praw dialektyki. Z drugiej strony oddziela się tezy filozoficzne i prace ekonomiczne Marksa, podkreślając przede wszystkim znaczenie tych ostatnich. „Wszystkie pojęcia filozoficzne teorii Marksa są kategoriami ekonomicznymi i społecznymi. [...] Nawet wczesne pisma Marksa nie są pracami filozoficznymi. Są one wyrazem negacji filozofii, chociaż Marks posługuje się w nich jeszcze językiem filozoficznym. [...] Niemniej jednak teorii Marksowskiej nie można wyjaśnić ukazując przeobrażenie starych kategorii filozoficznych. W teorii Marksa każde pojęcie ma zupełnie inną podstawę; analogicznie do tego ta nowa teoria ma nowe zręby i inną strukturę pojęciową, których nie można wywieść z teorii poprzednich”<sup>112</sup>. W istotnej opozycji do tych podejść jest interpretacja prac ekonomicznych Marksa i materializmu historycznego jako swoistego rodzaju filozofii. „W tradycji marksizmu” – pisze Marek Siemek – „filozofia społeczna jest więc całkowicie tożsama z filozofią po prostu, i właśnie na tej tożsamo-

---

<sup>111</sup> L. Althusser: *Ideologie i aparaty...*

<sup>112</sup> H. Marcuse: *Rozum i rewolucja. Hegel a powstanie teorii społecznej*. Warszawa 1966, s. 244.

ści polega cała swoistość marksizmu jako filozofii”<sup>113</sup>. Oznacza to jednak redefinicję tradycyjnego jej znaczenia.

Filozofia Marksa wpisuje się więc – zdaniem Siemka – w opisaną przez niego transformację problematyki filozoficznej, zapoczątkowaną przez Kanta a dalej rozwiniętą w filozofii Fichtego i Hegla<sup>114</sup>, stanowi kształtującą się „epistemologiczną” perspektywę, ujmującą poznanie nie w jego postaci ontycznej, w bezpośrednim istnieniu jako poznawczej *episteme*, lecz w jego całościowej strukturze, w której wiedza jest wytwarzana. Przekracza więc poziom, w którym wiedzę (poznanie) ujmuje się jako już z góry odróżnioną od bytu, ten byt ujmującą i rekonstruującą sam proces, w którym jednocześnie kształtuje się wiedza i jej przedmiot. W języku Siemka, jeśli epistemiczny kształt wiedzy jest bezpośrednim ujmowaniem czegoś jako przedmiotu (jest wiedzą o przedmiocie), to epistemologicznym jej kształtem jest ujmowanie tej relacji poznania i rzeczy w ich całościowej strukturze. Epistemologiczna perspektywa przekracza więc obszar problemowy dychotomicznie podzielony na ontyczną sferę przedmiotu i logiczno-poznawczą sferę podmiotu. W tej nowej perspektywie samo poznanie staje się przedmiotem, jest to perspektywa ontologii wiedzy, w której określa się warunki możliwości zachodzenia relacji poznania i przedmiotu. W epistemologicznym polu teorii widzi się pole epistemiczne jako całość. Klasycznym wyrazem epistemologicznego poziomu teorii był Kantowski transcendentalizm. Ta perspektywa obecna była także – zdaniem Siemka – w filozofii Fichtego oraz, o czym była mowa w rozdziale pierwszym, myśli Hegla. Perspektywa ta jest także, w opinii Siemka, obecna w krytycznym myśleniu Karola Marksa.

Siemek odrzuca scjentyistyczną, tzn. ortodoksyjną, interpretację myśli Marksa, obecną u teoretyków II Międzynarodówki, a następn-

---

<sup>113</sup> M.J. Siemek: *Materializm historyczny jako filozofia marksizmu...*, s. 105.

<sup>114</sup> M.J. Siemek: *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta...*; M.J. Siemek: *Hegel i filozofia...*

nie Stalina. Zadekretowane przez tego ostatniego oddzielenie materializmu dialektycznego i historycznego oraz podporządkowanie tego drugiego pierwszemu, w ogóle – zdaniem Siemka – nie było obecne w pismach Marksa. Swoje podstawy mogło co najwyżej znaleźć w filozoficznych pismach późnego Engelsa, który sam zresztą był w tym okresie zainteresowany scjentyzmem rozwijającego się pozytywizmu. Dialektyczna filozofia Marksa z kolei w całości, w opinii Siemka, pokrywa się z teorią materializmu historycznego, a jej pełnego wyrazu szukać należy przede wszystkim w jego dziełach ekonomicznych, w tym szczególnie w *Kapitale*, który – jako krytyka ekonomii politycznej – jest właśnie próbą epistemologicznego ujęcia całościowego pola, w jakim kształtuje się jednocześnie określony typ stosunków ekonomicznych oraz będąca jego elementem i odzwierciedlająca go wiedza ekonomiczna. „*Kapitał* Marksa nie jest dziełem z zakresu ekonomii politycznej, i to właśnie mówi nam jego podtytuł. W dziele tym krytykujące myślenie operuje na zupełnie innym poziomie teorii niż krytykowana przez nie ekonomia. Tę różnicę poziomów można skrótowo wyrazić w ten sposób, że powiemy, iż w stosunku do całej ekonomicznej *episteme* – czyli tego, co bezpośrednio głosi ekonomia polityczna jako nauka – myślenie Marksowskie nie jest epistemiczne, lecz epistemologiczne”<sup>115</sup>. Krytyka ekonomii politycznej jest przykładem krytyki formy świadomości, traktującej ją jako część społeczno-historycznego bytu ludzi.

W Marksowskiej krytyce świadomości, „formy świadomości przestają więc być jakąś realnością samoistną, a stają się tylko znaczącymi elementami szerszych całościowych struktur kultury i życia społecznego, do których każdorazowo należą i które wyrażają czy reprezentują, ale zarazem przesłaniają”<sup>116</sup>. W tym sensie Marksowska krytyka traktuje wszystkie formy świadomości jako ideologiczne, tzn. z jednej strony konieczne i obiektywne formy

<sup>115</sup> M.J. Siemek: *Materializm historyczny jako filozofia marksizmu...*, s. 108.

<sup>116</sup> *Ibidem*, s. 109.

świadomości pewnych całościowych ukształtowań życia społecznego, z drugiej zaś jako obiektywnie opaczne, przesłaniające ludziom rzeczywisty obraz ich świata społecznego. Otóż u Marksa – pisze Siemek – „krytyka rozumiana jako krytyka ideologicznych form świadomości, nie jest już myśleniem w tych formach, lecz jest myśleniem samych tych form, i to właśnie w ich koniecznym powiązaniu znaczącym ze społeczną całością, do której należą. Właściwym przedmiotem takiej krytyki nie jest więc już sama świadomość (jej treść, jej bezpośrednio jawna *episteme*), lecz złożony i dwoisty stosunek, jaki zachodzi między świadomością a jej światem, tj. nieświadomym bytem społecznym, który świadomość ta na swój sposób oznacza i wyraża, ale zarazem deformuje i przesłania”<sup>117</sup>. Materializm historyczny jest właśnie taką krytyką ideologii. Mógł się on nią stać – podkreśla Siemek – właśnie dzięki krytyce ekonomii politycznej. „To bowiem właśnie dzięki temu nowemu przedmiotowi *ideologiczna* [...] krytyka ideologii przekształca się w teorię materializmu historycznego, czyli w krytykę ideologii prawdziwie filozoficzną w marksistowskim sensie tego słowa”<sup>118</sup>.

Dlaczego jednak krytyka ekonomii politycznej okazała się kluczowa? Analizując ekonomię społeczną we właściwym jej obszarze *episteme* z perspektywy epistemologicznej, Marks ujął ją jako konieczny element rzeczywistości społecznej, jako wpisany w gospodarkę kapitalistyczną sposób odzwierciedlania właściwych jej relacji towarowo-pięiężnych, tak jak jawią się one bezpośrednio na powierzchni relacji ekonomicznych. Ekonomia społeczna ujmuje formę przejawiania się systemu stosunków towarowych, które wszyscy postrzegają w urzeczowionej postaci. „Klasyczna ekonomia polityczna była więc nauką badającą prawa, jakim podlega ruch towarów na rynku. Opierała się przy tym głównie na ustaleniu stosunków ekwiwalencji między wartościami rozmaitych towarów – ekwiwalencji wyrażającej się za pośrednictwem pie-

---

<sup>117</sup> Ibidem, s. 110.

<sup>118</sup> Ibidem, s. 112–113.



niądza jako miernika wartości. Ogólnie można więc powiedzieć, że przedmiotem klasycznej ekonomii były ekwiwalentne stosunki między rzeczami (towarami), w których ludzie pośredniczyli”<sup>119</sup>. Analizując formę towarową Marks odkrył jej społeczne korzenie, pokazując dwoisty charakter towaru – jako jednocześnie rzeczy zmysłowej i nadzmysłowej. Traktował towar jako zmysłowo dostępną formę przejawiania się pozazmysłowej wartości, mierzonej społecznie niezbędnym czasem wydatkowania ludzkiej siły roboczej. Społecznie niezbędny czas pracy może być jednak miernikiem wartości tylko w obrębie istniejących i społecznie określonych warunków produkcji. To wzajemne stosunki wytwórców stanowią ramy, w których wartość towaru może się urzeczywistniać. W zmysłowo dostępnym doświadczeniu stosunki między ludźmi, w tym stosunki własności, jawią się jednak w postaci stosunków między rzeczami (towarami). Stosunki społeczne ulegają urzeczowieniu, które w warunkach produkcji kapitalistycznej – o czym była mowa w rozdziale drugim – przybiera postać fetyszyzmu towarowego. Jak pisał Marks w *Kapitale*, „tajemniczość formy towarowej polega więc po prostu na tym, że w formie tej społeczny charakter pracy ludzi odzwierciedla się jako przedmiotowy charakter samych produktów pracy, jako społeczne własności naturalne tych rzeczy; dlatego też społeczny stosunek wytwórców do pracy ogólnej występuje jako istniejący poza nimi społeczny stosunek przedmiotów”<sup>120</sup>. Taki sfetyszowany sposób ujmowania społecznej natury produkcji Marks uznawał przy tym za nieodłączny dla produkcji towarowej sposób myślowego przyswajania sobie społecznego charakteru pracy. W tej perspektywie nauka ekonomii politycznej była szczytowym punktem świadomości urzeczowionej, tj. samoświadomości społeczeństwa, które produkuje i wymienia towary. „Ekonomia polityczna widziała towar jako swój właściwy przedmiot – i właśnie dlatego

---

<sup>119</sup> Ibidem, s. 114.

<sup>120</sup> K. Marks: *Kapitał...*, s. 92.

nie mogła widzieć fetyszyzmu towarowego jako warunku możliwości tego przedmiotu. Ten ostatni bowiem był samym jej polem widzenia, a więc społecznie ukształtowanym polem świadomości”. U Marksa natomiast „właściwym przedmiotem jest samo to pole świadomości, a więc właśnie fetyszyzm towarowy jako całościowa forma świadomego widzenia siebie przez pewien historycznie ukształtowany typ stosunków społecznych, jako konieczna forma samowiedzy. Wyraźnie jest tu widoczna różnica teoretycznych poziomów, jaka zachodzi między epistemologiczną krytyką ekonomii politycznej a bezpośrednio epistemiczną wiedzą samej tej ekonomii jako nauki”<sup>121</sup>. W koncepcji fetyszyzmu towarowego zawarta jest więc u Marksa po raz pierwszy w pełnej postaci epistemologiczna perspektywa, w której poznanie właściwe ekonomii społecznej zostaje ujęte w całościowej strukturze jego związków z praktyką ekonomiczną. Po raz pierwszy dokonana zostaje krytyka ideologii będącej integralną częścią określonej formy uspołecznienia. Ujęcie burżuazyjnej ekonomii społecznej jako ideologii staje się przy tym możliwe tylko dzięki jednoczesnej demistyfikacji jej obrazu stosunków towarowych, obnażeniu ich realnej istoty.

Szczególna rola krytyki ekonomii politycznej opiera się przy tym nie tylko na ujawnieniu społecznego charakteru podstawowych kategorii ekonomicznych, na ukazaniu ich ideologicznego wyrazu. Jej filozoficzne znaczenie dla kształtowania się podstaw materializmu historycznego, zdaniem Siemka, zasadza się bowiem przede wszystkim na podstawowej roli stosunków ekonomicznych dla rozwoju życia społecznego w ogóle. „Krytyka bowiem” – pisze Siemek – „nie tylko ujawnia, że za pozornie ekonomicznymi faktami i kategoriami – takimi jak towar, wartość, kapitał, płaca robocza, zysk itp. – kryją się społeczne struktury i stosunki. Odkrywa ona również, że stosunki i struktury, które ukrywają się za tymi właśnie kategoriami, określają w sposób pierwotny i konstytutywny samą

---

<sup>121</sup> M.J. Siemek: *Materializm historyczny jako filozofia marksizmu...*, s. 118.

formę uspołecznienia. Są to mianowicie stosunki i struktury nawiązujące się w społecznym procesie produkcji, a więc w procesie, w którym ludzie wytwarzają same podstawy i najpierwsze warunki całego swojego bytu. Takim prawdziwie ontologicznym czy też „bytotwórczym” procesem jest dla ludzi społeczny proces pracy. W nim tworzą oni nie tylko materialne podstawy swego życia, lecz także samą jego formę jako życia społecznego właśnie<sup>122</sup>. Odkrycie bytotwórczej roli pracy – tworem społecznego procesu pracy jest nie tylko przyroda, ale i sam człowiek – oraz ujęcie jej społecznego charakteru – odejście od rozumienia pracy jako jedynie cechy gatunkowej – to kluczowe momenty myśli Marksa. Uznanie społecznego charakteru pracy jako działalności ekonomicznej realizowanej w strukturze ekonomicznych stosunków społecznych radykalnie zmienia perspektywę poznawczą. Czyni ze struktury tych stosunków podstawę procesu uspołecznienia. „Jest to bowiem pierwotna realność działań, stosunków i interakcji, w których dopiero tworzy się cały ludzki świat ze wszystkimi jego znaczącymi formami, a więc w których także podmiot i przedmiot, człowiek i przyroda, świadomość i byt dopiero niejako powstają i wyodrębniają się na gruncie pierwotnej jedności społecznego procesu pracy. Tak rozumiane uspołecznienie jest więc jedyną prawdziwie bytową formą ludzkiego świata, jego jedyną i najwłaściwszą substancją”<sup>123</sup>. Rozpoznanie uwikłania ekonomii politycznej w strukturę stosunków ekonomicznych i jej ideologicznych uwarunkowań pozwala szerzej uchwycić miejsce i rolę świadomości społecznej jako elementu procesu uspołecznienia. Świadomość jest wewnętrznym elementem tego procesu uspołecznienia, a jej przedmiotem jest rzeczywistość (przyrodnicza i społeczna) już zawsze dana człowiekowi w tworzonej przez niego zhumanizowanej formie. W sposób zasadniczy takie ujęcie procesu uspołecznienia problematyzuje możliwość adaptacji

---

<sup>122</sup> Ibidem, s. 124.

<sup>123</sup> M.J. Siemek: *Materializm historyczny jako filozofia marksizmu...*, s. 130.

klasycznej definicji prawdy, a szczególnie interpretacji poznania w kategoriach – obecnej w marksizmie – „teorii odbicia”<sup>124</sup>.

Tak rozumiane uspołecznienie jest więc – zdaniem Siemka – jedyną prawdziwą bytową formą ludzkiego świata, jego jedyną i najważniejszą substancją. Ponieważ uspołecznienie jest procesem historycznym, oznacza to, iż realność i istnienie bytu społecznego nie są po prostu dane, lecz zawsze się stają. „Krótko mówiąc, bytową formą, w której istnieje realność uspołecznienia, jest forma historyczności. Ontologia bytu społecznego musi więc być zarazem dialektyczną filozofią historyczności [...] to jest materialistyczną teorią społeczeństwa i historii, czyli Marksowską teorią materializmu historycznego”<sup>125</sup>. Przedmiotem materializmu historycznego jest więc analiza historycznego procesu uspołecznienia, zakorzonego w społecznie ujętym procesie pracy, konstytuującym różne formy tego uspołecznienia. Przedmiotem analizy staje się wzajemny związek struktur społecznych, w którym konstytutywną rolę dla kształtowania się konkretno-historycznej formy uspołecznienia odgrywają materialne stosunki społeczne, tj. stosunki produkcji. Stosunki te, zdaniem Siemka, tworzą pierwotną i niezależną od świadomości bazę procesu uspołecznienia; praca, w jej aspekcie materialno-technicznym (siły wytwórcze), się w nie wpisuje. To jednak stosunki społeczne, a nie siły wytwórcze, odgrywają kluczową rolę w procesie konstytuowania form uspołecznienia. „*To, co społeczne*, nie jest tu żadnym wytworem ani epifenomenem *tego, co ekonomiczne*, lecz jego istotą; ale w *tym, co społeczne*, zawsze już zawarty jest od początku także czynnik polityczny. Z tego punktu widzenia stosunki ekonomiczne są ogniskiem, w którym właśnie skupiają się obydwie te konstytutywne aspekty i odniesienia społecznego procesu pracy: materialno-techniczny

---

<sup>124</sup> L. Kołakowski: *Karol Marks i klasyczna definicja prawdy*. W: Idem: *Kultura i fetysze*. Warszawa 2000.

<sup>125</sup> M.J. Siemek: *Materializm historyczny jako filozofia marksizmu...*, s. 131.

i społeczno-klasowy. Zawarte są w nich więc zawsze obydwie te porządki: produkcji dóbr i przemocy w sferze ich przywłaszczania lub podziału, obiektywnych prawdowości i walki interesów, ekonomii i polityki”<sup>126</sup>.

Stosunki produkcji u Marksa są, zdaniem Siemka, zawsze jednocześnie ekonomiczne i społeczno-polityczne. Ich bazowy charakter polega więc na tym, iż określają one właściwą poszczególnym typom uspołecznienia formę ich wewnętrznej konfliktowości. Reasumując swoją interpretację myśli Marksa, Marek Siemek podkreśla, iż „materializm historyczny nie jest więc teorią wyjaśniającą całość życia społecznego czynnikiem ekonomicznym. Wręcz przeciwnie, jest to teoria, która ujawnia i bada czysto społeczny charakter wszelkiej realności ekonomicznej, a więc ekonomię sprowadza do jej pierwotnej, społeczno-klasowej treści. W tym właśnie sensie jest to teoria filozoficzna”<sup>127</sup>.

---

<sup>126</sup> Ibidem, s. 134–135.

<sup>127</sup> Ibidem, s. 135.

## Myślenie systemowe

---

### Ogólna teoria systemów

Jedną z charakterystycznych cech rozwoju nauki współczesnej jest rozpowszechnione posługiwanie się pojęciem systemu. Zakres dziedzin wiedzy, w których pojęcie to znajduje zastosowanie, ulega przy tym ciągłemu poszerzeniu. Mimo iż zdarza się brak dostatecznej świadomości metodologicznej, niezbędnej dla nie trywialnego posługiwania się nim, w wielu dyscyplinach wiedzy analizy właściwych dla nich typów systemów, dają niepodważalnie wartościowe wyniki. Dzieje się tak również w socjologii<sup>1</sup>.

Znaczny i płodny poznawczo rozwój całościowego ujmowania przedmiotu badań i traktowania go jako systemu zrodził potrzebę uogólnień. Jako pierwszy próbę taką podjął Ludwik von Bertalanffy, poszukując przejścia od teorii systemów otwartych, którą rozwijał na gruncie biologii, do ogólnej teorii systemów, której pierwszy zarys zaprezentował w 1937 roku, zaś w formie pisemnej dopiero w pierwszych latach po zakończeniu II Wojny Światowej<sup>2</sup>. Mimo początkowej niechęci jaką wzbudziła ona w ówczesnym środowisku

---

<sup>1</sup> A. Niesporek: *Podejście systemowe w klasycznej teorii socjologicznej*. Kraków 2018.

<sup>2</sup> J.A. Stuchliński: *Teoria systemów w ujęciu Ludwika von Bertalanffy'ego*. W: *Nauka, technika, systemy*. Red. W. Gasparski, D. Miller. Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1981.

naukowym, propozycja ta zdobyła jednak w okresie późniejszym zadziwiająco wręcz popularność, czego potwierdzeniem jest ilość prac zainspirowanych wizją ogólnej teorii systemów. Ta ostatnia zyskała też z biegiem czasu status nauki uniwersyteckiej. W roku 1954 L. von Bertalanffy wraz z ekonomistą K. Bouldingiem, biomatematykiem A. Rapaportem oraz fizjologiem R. Gerardem powołuje Towarzystwo do Badań Systemów Ogólnych, które od 1956 roku wydaje rocznik „General Systems”.

Podobnie jak posługiwanie się pojęciem systemu w naukach szczegółowych, również próby uogólnionej refleksji oraz ich poznawcze rezultaty, cechuje znaczne zróżnicowanie. Metody analizy złożonych obiektów-systemów są przedstawiane jako: ujęcie systemowe, orientacja systemowa, podejście systemowe, analiza systemowa, czy też ogólna teoria systemów. Choć za tą różnorodnością terminologiczną kryją się różnice merytoryczne<sup>3</sup>, powszechnie uważa się, że mamy do czynienia z nową orientacją naukową, powstałą w opozycji do nauki klasycznej, tj. wobec – wywodzącej się od Galileusza i Kartezjusza, a dominującej od wieku XVII – postawy mechaniczycznej. Ontologiczną przesłanką tej ostatniej była koncepcja elementarizmu, która od strony metodologicznej wyrażała się w zasadzie redukcjonizmu, a także metoda analityczna zainicjowana przez Kartezjusza. Zdaniem W. Sadowskiego nauka klasyczna zajmowała się głównie:

- rozwiązywaniem problemów z dwiema zmiennymi,
- poszukiwaniem zależności przyczynowo-skutkowej między dwoma zjawiskami,
- ustalaniem liniowych szeregów przyczynowych dla stosunkowo niewielkiej liczby obiektów,
- dążeniem do sprawdzenia obiektu badanego do wyjściowych elementów konstytutywnych,

---

<sup>3</sup> L. von Bertalanffy: *Ogólna teoria systemów*. Warszawa 1984, s. 48–54; W. Sadowski: *Podstawy ogólnej teorii systemów*. Warszawa 1972, s. 34 i nast.

– wyprowadzaniem z różnych kombinacji tych elementów wszystkich własności badanych obiektów<sup>4</sup>.

Rozwój takich nauk jak biologia, psychologia, a nawet fizyka, której tradycyjne mechaniczne podstawy zapewniły niebywały rozkwit, spowodował jednak konieczność wyjścia poza utarte schematy badawcze. Szczególne znaczenie przypadło biologii, gdzie toczyły się spory wokół istoty procesów życiowych. Redukcyjno-istotyczne podejście, właściwe dla mechanicyzmu, rywalizowało tu z podejściem witalistycznym, które – mimo pewnych doświadczalnych osiągnięć – prowadziło jednak do bezpłodnych poznawczo idealistycznych koncepcji (siła życiowa)<sup>5</sup>. Konieczne było zwyciężenie obydwu stanowisk, tj. całkowita reorientacja w myśleniu, która swoje najpełniejsze uzewnętrznienie znalazła w organizmalnej koncepcji L. von Bertalanffy’ego<sup>6</sup>.

Ten nowy punkt widzenia w biologii i innych naukach szczegółowych był związany z realizacją zupełnie innej, w stosunku do nauki tradycyjnej, klasy zadań. Postawione na poziomie empirycznym nowe zadania sprowadzały się do:

- ujawniania różnorodności związków i relacji zachodzących wewnątrz obiektu badanego, a także jego relacji z innymi obiektami,
- wysuwania na pierwszy plan problemu wielu zmiennych,
- idei przedmiotu jako zbioru części składowych, przez pojmowanie go jako całościowego tworu, którego własności nie można sprowadzić ani wyprowadzić z własności jego części,
- rozpatrywania poszczególnych stron (własności) przedmiotu badanego tylko w ich związku z przedmiotem jako całością, a z drugiej strony wykrycia praw zachowania się, funkcjonowania, a w licznych przypadkach także rozwoju takich całościowych obiektów,

---

<sup>4</sup> W. Sadowski: *Podstawy ogólnej teorii systemów...*, s. 87.

<sup>5</sup> J.D. Bernal: *Nauka w dziejach*. Warszawa 1957, rozdz. 11.

<sup>6</sup> W. Gasparski, A. Lewicka: *Problematyka badań systemowych*. „Prakseologia” 1973, nr 2, s. 5.



- badania organizacji rozważanych obiektów, ich budowy hierarchicznej, współzależności zewnętrznego i wewnętrznego uwarunkowania,
- badania procesów przekazywania informacji i sterowania oraz zachowania się celowościowego,
- badania warunków stabilności (niezmienności badanych obiektów przy ciągłej zmianie ich składników),
- badania mechanizmów konkurencji i sterowania refleksyjnego,
- sposobów syntezy różnych opisów poszczególnego obiektu w jedną wiedzę<sup>7</sup>.

Tak sformułowane zadania praktyczne znajdują swoje teoretyczne i metodologiczne rozwinięcie w idei systemowej metody badania.

Większość autorów jest zdania, że okres kształtowania się orientacji systemowej przypada na przełom XIX i XX wieku, bądź wyłącznie na początek wieku XX. Istnieją jednak autorzy, którzy skłonni są poszukiwać jej źródeł w „głębszej starożytności”, zaś sformułowanie Arystotelesa, że „całość to więcej niż suma jej części”, uważać za pierwszą definicję podstawowego problemu systemowego<sup>8</sup>. Właściwie dla Arystotelesa holistyczne i teleologiczne stanowisko jest jednak diametralnie różne od posłusznej „dyktawki obserwowalnych zjawisk” orientacji nauki współczesnej. Jak zwracają uwagę E. Laszlo i H. Morgenau, pierwotny, spekulatywny, holistyczny punkt widzenia, który od czasów Galileusza i Newtona uległ przesunięciu w kierunku empirycznych, zatowarowanych wzorców wiedzy – wyrażających się mozaiką zewnętrznie połączonych atomistycznych teorii – obecnie zostaje ponownie przywrócony. Nowe holistyczne stanowisko tworzone jest już jednak w ramach wypracowanych zasad nauki empirycznej. Musi więc – jako podejście integrujące – przyjąć za punkt swojego odniesienia

---

<sup>7</sup> W. Sadowski: *Podstawy ogólnej teorii systemów...*, s. 87–88.

<sup>8</sup> L. von Bertalanffy: *Historia rozwoju i status ogólnej teorii systemów*. W: *Ogólna teoria systemów*. Red. G.J. Klir. Warszawa 1976, s. 28.

atomistyczne konstrukty pojęciowe i uogólnić je, tak jak te pierwsze uogólniają bezpośrednio obserwowalne fakty. Specyfika nauk systemowych w porównaniu z wcześniejszymi ujęciami holistycznymi nie ulega więc wątpliwości<sup>9</sup>.

Kontrowersje wokół nowej systemowej orientacji naukowej dotyczą również kwestii, czy i na ile jest ona odpowiedzią na pojawienie się nowego przedmiotu badań. Czy nowe systemowe podejście dotyczy tylko określonej klasy obiektów i związanych z nimi problemów badawczych, czy też całej rzeczywistości<sup>10</sup>? Czy systemowość jest obiektywną własnością materialnej rzeczywistości, czy jedynie nowym sposobem jej opisywania, nowym językiem umożliwiającym interdyscyplinarne porozumiewanie się? Te – w istocie filozoficzne – spory są przy tym zasadnicze dla całości kształtu problemów orientacji systemowej.

Zgodnie z tym, co powiedziano wyżej, badania systemowe mogą być realizowane w ramach bardzo różnych podejść i teoretycznych interpretacji. Przedmiotem szczególnego zainteresowania badaczy stała się jednak budowa ogólnej teorii systemów. Od początku jej kształtowania się nie było przy tym jasności, czym w gruncie rzeczy ma być. Katalog kwestii spornych jest przy tym obszerny. Nawet sam termin „teoria” może być w odniesieniu do niektórych propozycji mylący. A. Rapaport<sup>11</sup> twierdzi np., iż ogólna teoria systemów nie jest teorią w tym sensie, który przypisuje się temu słowu w nauce. Inny zaś autor traktuje ją jako metateorię<sup>12</sup>.

R. Ashby<sup>13</sup> określa dwie podstawowe drogi budowy ogólnej teorii systemów. Jedna wychodzi od uzyskanych w ramach nauk

<sup>9</sup> E. Laszlo, H. Morgenau: *The Emergence of Integrative Concepts in Contemporary Science*. „Philosophy of Science” 1972, vol. 39, no. 2, s. 252–253.

<sup>10</sup> G.M. Weinberg: *Myślenie systemowe*. Warszawa 1979.

<sup>11</sup> A. Rapaport: *Zastosowanie izomorfizmu matematycznego w ogólnej teorii systemów*. W: *Ogólna teoria systemów...*,

<sup>12</sup> W. Sadowski: *Ogólna teoria systemów jako metateoria*. „Prakseologia” 1973, nr 2.

<sup>13</sup> R. Ashby: *General Systems Theory as a New Discipline*. „General Systems” 1958, vol. III.

szczegółowych analiz konkretnych systemów – zoologicznych, fizjologicznych itp. – i dąży do odkrywania w ich ramach obserwowalnych regularności. Jest to metoda empiryczna. Druga, za punkt wyjścia bierze „wszystkie możliwe do pomyślenia systemy” i może być traktowana jako metoda teoretyczna.

Metoda empiryczna w wydaniu L. von Bertalanffy’ego polega na ustaleniu analogii między systemami, tj. podobieństwa cech zewnętrznych, co dalej może prowadzić do ustalenia „homologii logicznych”, więc formalnie jednakowych praw opisujących różne zjawiska materialne. Podstawowa metoda budowy ogólnej teorii systemów polega więc na ustaleniu izomorfizmu praw występujących w różnych dziedzinach nauki<sup>14</sup>. Tę koncepcję teoretyczną w opozycji do redukcjonizmu Bertalanffy nazywa perspektywizmem<sup>15</sup>. „U podstaw perspektywizmu leży idea, że ogólne kategorie myślowe w najróżniejszych dziedzinach nauki współczesnej są do siebie podobne, stąd wynika możliwość osiągnięcia jedności nauki na podstawach izomorfizmu praw w różnych jej gałęziach. Oznacza to, że można mówić o podobieństwie strukturalnych modeli teoretycznych, mających zastosowanie w różnych dziedzinach nauki”<sup>16</sup>.

R. Ashby<sup>17</sup> z kolei wychodzi od wszelkich możliwych sposobów zachowania się obiektów, opisywanych od strony formalnej. Punktem wyjścia jest pojęcie zmiany oraz zbioru zmian, tj. przejść, jakie dokonują się w zbiorze elementów, który tym zmianom podlega. Zbiór przejść jest transformacją, tj. przekształceniem jednego zbioru elementów (zwanego zbiorem operandów) w drugi zbiór (tzw. transformat). Sama transformacja staje się przedmiotem analizy od strony formalnych (tj. matematycznych) właściwości.

<sup>14</sup> W. Sadowski: *Analiza logiczno-metodologiczna „Ogólnej teorii systemów” L. von. Bertalanffy’ego*. W: *Problemy metodologii badań systemowych*. Warszawa 1973, s. 343 i nast.

<sup>15</sup> L. von Bertalanffy: *Ogólna teoria systemów...*, s. 80.

<sup>16</sup> W. Sadowski: *Analiza logiczno-metodologiczna „Ogólnej teorii systemów” L. von. Bertalanffy’ego...*, s. 337.

<sup>17</sup> R. Ashby: *Wstęp do cybernetyki*. Warszawa 1961.

W oparciu o pojęcie transformacji, Ashby wprowadza pojęcie maszyny zdeterminowanej, tj. zachowującej się w taki sposób, jak transformacja zamknięta jednoznaczna. Pojęcie maszyny jest przy tym również formalne, jest ona konstruktem czysto teoretycznym. „Maszyna jest tym co zachowuje się w sposób właściwy dla maszyny”<sup>18</sup>. Rozpatruje się więc wszelkie możliwe sposoby jej zachowania się, niezależnie od tego, czy tak opisywany układ w ogóle istnieje.

Właściwym odniesieniem dla teorii systemów jest poziom meta-nauki, gdzie obiektem poznania jest relacja między obserwatorem i badanym obiektem, nazywanym tutaj „czarną skrzynką”. Interesuje nas oddziaływanie informacyjne skrzynki na obserwatora. Obserwator na podstawie tych informacji – zawartych w budowanym przez siebie protokole zachowania – wnioskuje o działaniu samej skrzynki, tzn. przypisuje jej właściwości określonej maszyny (transformacji). Określenie układu (maszyny zdeterminowanej) jest przy tym rezultatem działania samego obserwatora, który tak musi dobrać zmienne (elementy zbioru) by taki układ otrzymać. Sposobów doboru zmiennych może być przy tym wiele. „Nauka nie usiłuje więc bezpośrednio odkryć, czym jest dany układ w rzeczywistości, lecz uzgodnić odkrycia różnych obserwatorów, z których każde stanowi jedynie część lub jakąś stronę całej prawdy”<sup>19</sup>. W ostateczności chodzi tutaj o pojęcie izomorfizmu reprezentacji kanonicznych różnych układów, który wyraża podobieństwo ich formalnych własności.

Ogólna teoria systemów jako metateoria nie jest więc teorią poszczególnych obiektów systemowych, lecz analizą ogółu opisujących te obiekty teorii. „O teorii systemów jako o teorii ogólnej można mówić sensownie” – pisze Sadowski – „tylko wówczas, gdy rozumieć przez nią będziemy teorię, której dziedziną będzie nie empiria,

---

<sup>18</sup> R. Ashby: *Principles of the Self-Organizing System*. W: *Modern Systems Research for the Behavioral Scientist*. Red. W. Buckley. Chicago 1968, s. 111.

<sup>19</sup> R. Ashby: *Wstęp do cybernetyki...*, s. 155.

lecz szczegółowe teorie systemów różnych typów”<sup>20</sup>. Ogólna teoria systemów jest więc swoistą „ogólną teorią teorii systemowych”<sup>21</sup>. Dąży ona do sformalizowania „jakościowych teorii” systemów konkretnych, do przekształcenia ich w teorię sformalizowaną, w rachunek, a następnie do poddania jej analizie metateoretycznej. Analiza taka obejmuje zarówno aspekt syntaktyczny, tzn. badanie struktur teorii przedmiotowej, oraz aspekt semantyczny, tzn. analizę jej formalnego języka<sup>22</sup>. Tak zarysowane zadanie metateorii – w rozumieniu Sadowskiego – polega na badaniu poddanych formalizacji języków szczegółowych teorii systemowych w terminologii meta-języka systemowego, co wykracza – jego zdaniem – poza jedynie czysto teoretyczne opracowania różnych szczegółowych teorii systemów i stawia na porządku dziennym problem współzależności zachodzących między „empirią systemową i różnymi wariantami teorii systemów. Gnoseologiczny stosunek podmiotu i przedmiotu poznania stanowi tutaj wręcz zasadniczą przesłankę budowy metateorii systemowej”<sup>23</sup>.

Podstawowym zadaniem ogólnej teorii systemów jest więc opracowanie teoretycznych środków przedstawiania badanych obiektów jako systemów, między innymi drogą historycznej analizy oraz uogólnień podejścia systemowego, realizowanych w praktyce wielu nauk szczegółowych. Ogólna teoria systemów jako metateoria, w tym ujęciu, nie jest więc uniwersalną teorią systemów, aplikowalną bezpośrednio do dowolnej ich klasy. Jest teorią budowania teorii systemowych, uogólniającą metody i środki pozwalające na różny stopień ujmowania systemowego charakteru przedmiotu badań<sup>24</sup>. Sam przedmiot badań jest przy tym dany w swoich zewnętrznych, empirycznych przejawach, w kategoriach zbioru

<sup>20</sup> W. Sadowski: *Podstawy ogólnej teorii systemów...*, s. 8.

<sup>21</sup> W. Sadowski: *Ogólna teoria systemów jako metateoria...*, s. 32.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 34.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 35.

<sup>24</sup> W. Sadowski: *Podstawy ogólnej teorii systemów...*, s. 98 i nast.

wartości wszystkich rozważanych wielkości wyjściowych. Głównym zaś zadaniem teorii systemów – zdaniem Sadowskiego – jest ujmowanie na poziomie metajęzyka systemowego współzależności odnoszących się do tak rozumianego obiektu, „empirycznych zadań systemowych” i ich sformułowanie w terminach teoretycznych, a tym samym określenie logiki teorii systemowej, tj. opracowanie warunków i wymogów poprawnego konstruowania teorii systemów szczegółowych.

W odróżnieniu od tak rozumianej ogólnej teorii systemów jako teorii teorii systemów, można także mówić o teorii systemów ogólnych, czy też teorii systemu ogólnego. W tym drugim przypadku ogólna teoria systemów – jak ją rozumiał von Bertalanffy – „jest dziedziną logiczno-matematyczną, której zadaniem jest formułowanie i wywód ogólnych zasad mających zastosowanie do *systemów* w ogóle”<sup>25</sup>. Przedmiotem ogólnej teorii systemów jest tutaj badanie „całości” i jej atrybutów. Jej twierdzenia odnoszą się do ogólnych, formalnych czy też strukturalnych cech takich całości. Ogólną teorię systemów charakteryzuje przy tym wysoki stopień abstrakcji oraz dążenie do aksjomatyzacji i formalizacji. W takim rozumieniu – zdaniem von Bertalanffy’ego – ogólna teoria systemów przedstawia „hipotetyczno-dedukcyjny system zasad, które wyprowadza się z definicji układu, wprowadzając mniej lub bardziej szczególne warunki. W tym też znaczeniu ogólna teoria układu przedstawia teorię *a priori* i jest niezależna od wszelkiej interpretacji, jaką można by jej nadać z punktu widzenia zjawisk znanych naukom empirycznym, możliwa jest jednak do zastosowania we wszystkich dziedzinach o charakterze empirycznym, które mają do czynienia z układami”<sup>26</sup>.

System ogólny rozumiany jest jako relacyjny, niezinterpretowany model wszystkich innych systemów. Zakłada to rozumienie systemu

---

<sup>25</sup> L. von Bertalanffy: *Historia rozwoju i status ogólnej teorii systemów...*, s. 32.

<sup>26</sup> L. von Bertalanffy: *Zagadnienia ogólnej teorii układów*. „Przegląd Zagranicznej Literatury Geograficznej”. Warszawa 1966, zeszyt 2, s. 55.

jako relacji, tj. podzbioru iloczynu kartezjańskiego<sup>27</sup>: system ogólny jest relacją określoną na zbiorach abstrakcyjnych  $S \subset X$  ( $V: i \in I$ ), przy czym  $X$  oznacza iloczyn kartezjański,  $I$  zaś jest zbiorem indeksów. Gdy  $I$  jest zbiorem skończonym, postać zapisu jest prostsza:  $S \subset V_1 \times V_2 \times \dots \times V_n$ . Składniki relacji  $V_i$  nazywa się obiektami systemu<sup>28</sup>. System relacyjny można również przedstawić w postaci określonej formułą  $M^R = \langle A, S^R \rangle$ . W ten właśnie sposób postępuje G. Wintgen pisząc, iż „system jest parą uporządkowaną  $\langle M, S \rangle$ , składającą się ze zbioru  $M$  i ciągu  $S$ , określonego jako relacja w zbiorze  $M$ .  $M$  nazywa się zbiorem elementów a  $S$  strukturą systemu”<sup>29</sup>. Formułę tę można dalej przekształcić, w wyniku czego uzyskujemy model systemu ogólnego przedstawiony w formie systemu relacyjnego:

$$M^R = \langle \{ e^i : i \in N \}, S^R \rangle$$

$$\{ e^i : i \in N \} = E$$

$$S^R \subset E \times E \times \dots \times E$$

W takiej sytuacji dziedziną ogólnej teorii systemów jest abstrakcyjny, niezinterpretowany system ogólny, jej aksjomatykę zaś stanowi aksjomatyka teorii mnogości, w tym szczególnie zawarta w niej teoria relacji<sup>30</sup>.

Odwołując się do formalnego zapisu systemu relacyjnego jako modelu systemu ogólnego, możemy wprowadzić pojęcie charakterystyk elementów  $e^i$  określonego tam zbioru  $E$ , w którym tworzone

<sup>27</sup> Teoriomnogościowe podstawy interpretacji systemu jako relacji omawiam w: A. Niesporek: *Pojęcie systemu społecznego a ontologiczne i metodologiczne spory w socjologii* (niepublikowana praca doktorska), Katowice 1990, s. 46–50. Przedstawione tutaj rozumienie systemu ogólnego jako relacji określonej na zbiorach abstrakcyjnych omawiam także w: A. Niesporek: *Czy koniec socjologii jaką znamy...* s. 155–156.

<sup>28</sup> M. Mesarovic: *Matematyczna teoria systemów ogólnych*. W: *Ogólna teoria systemów*. Red. G.J. Klir. Warszawa 1976, s. 248.

<sup>29</sup> G. Wintgen: *System cybernetyczny w świetle teorii mnogości*. „Problemy Organizacji” 1972, nr 2, s. 10.

<sup>30</sup> S. Pabis: *Metodologia i metody nauk empirycznych*. Warszawa 1985, s. 176 i 183.

są relacje  $S^R$ . Zgodnie z tym: charakterystyką elementu  $e_i \in E = / e_i : i \in N /$  jest zbiór  $H / e_i /$  cech  $h_{i,j}$  właściwych temu elementowi, takich że:

1.  $H / e_i / = / h_{i,j} : i \in N \wedge j \in N /$
2. wartość każdej cechy  $h_{i,j} = R/R$  – zbiór liczb rzeczywistych<sup>31</sup>.

Struktura algebraiczna określa więc wartości poszczególnych „cech charakterystyki elementu”, poprzez przypisanie im określonej miary liczbowej (wartości określonej zmiennej stanu systemu). W systemach o strukturze algebraicznej zmiennymi stanu systemu są więc argumenty funkcji, które tę strukturę tworzą. Stan systemu jako całości z kolei stanowi zbiór wartości wszystkich jego zmiennych. Stan ten w zależności od tego, czy mamy do czynienia z systemem statycznym czy dynamicznym, może być zależny lub niezależny od czasu. Można powiedzieć, iż „stan systemu  $S$  o algebraicznej strukturze  $A$  wyznaczonej przez funkcję  $n$ -argumentów, stan  $S = F/A = f / x_1, x_2, \dots, x_n /$  określają wartości wszystkich tych argumentów. W przestrzeni  $n$ -wymiarowej stan systemu określa punkt o współrzędnych  $\langle x_1, x_2, \dots, x_n \rangle$ <sup>32</sup>. Tak zdefiniowany stan systemu stanowi przesłankę stosowania w analizie struktury systemów teoretycznej aparatury badawczej, takiej jak macierze, wektory i grafy.

Model matematyczny o strukturze algebraicznej odzwierciedla strukturę systemu relacyjnego, ten ostatni jest zaś w ostateczności modelem systemu empirycznego. Stany elementów systemu relacyjnego odpowiadają położeniu tych elementów w przestrzeni wyznaczonej przez przypisane im cechy. Struktura algebraiczna, odwzorowująca strukturę relacyjną, określa więc wartości cech poszczególnych elementów; pod warunkiem rzecz jasna, iż mogą one znaleźć swoje liczbowe wyrażenie.

<sup>31</sup> Ibidem, s. 177.

<sup>32</sup> S. Pabis: *Metodologia i metody nauk empirycznych...*, s. 185.



Teoriomnogościowa definicja systemu relacyjnego i struktury relacyjnej, a dalej użycie matematyki jako języka wyrażającego stany systemu o strukturze algebraicznej, zakładają – jak podkreślał M. Mesarovic – traktowanie przedmiotu badania jedynie w formie zespołu wszystkich postaci jego ujawniania się, a nie przedmiotu jako takiego. „System definiuje się przez zaobserwowane cechy lub, mówiąc ściślej, na podstawie wzajemnego związku między tymi cechami, a nie na podstawie ich faktycznej treści”<sup>33</sup>. System jest tutaj pewną formą porządkowania obserwacji, gdzie na wyznaczone przez przestrzeń stanów wszelkie możliwe wartości cech nakłada się pewne ograniczenia. Jeśli odwołać się do formalnego zapisu systemu ogólnego  $S \in V_1 \times V_2 \times \dots \times V_n$ , gdzie  $V_i$  jako obiekty systemu przedstawiają cechy wyrażane w kategoriach w jakich opisuje się dany system, to sam system – będąc każdorazowo określoną kombinacją swoich obiektów – jako relacja określona na ich iloczynie kartezjańskim, stanowi ograniczenie w obrębie wszelkich możliwych kombinacji tychże elementów. W tym sensie system jako przedmiot badań jest podzbiorem tego, co możliwe. Źródło tego ograniczenia nie tkwi w samej rzeczywistości, lecz w możliwych sposobach obserwacji. Cechy określające przestrzeń stanów systemu nie są więc dla rzeczy wewnętrzne, lecz same stanowią relację między „obserwatorem a rzeczą”. Również ograniczenia w przestrzeni stanów stanowią taką właśnie relację<sup>34</sup>.

W sposób niezwykle wyrazisty zależność tę przedstawił w swoich pracach G.M. Weinberg<sup>35</sup>. Weinberg posługuje się pojęciem *obserwatora*, którego utożsamia z całokształtem dokonywanych przez niego obserwacji. „Jest to osoba” – pisze Weinberg – „dokonująca obserwacji w wyniku doznań organów zmysłowych, bądź też poprzez dokonywanie odczytów na podziałkach przyrządów, bądź

<sup>33</sup> M. Mesarovic: *Matematyczna teoria systemów ogólnych...*, s. 249.

<sup>34</sup> R. Ashby: *Principles of the Self-Organizing System...*, s. 109.

<sup>35</sup> G.M. Weinberg: *Myślenie systemowe...*; G.M. Weinberg: *Ogólna teoria systemów w ujęciu informatyki*. W: *Myślenie systemowe...*,

też poprzez kombinację obydwu tych sposobów<sup>36</sup>. Obserwator jest charakteryzowany przez dwa zbiory, mianowicie: rodzaj obserwacji oraz zasięg obserwacji dokonywanych w ramach poszczególnych rodzajów, tj. poprzez rodzaj cech i zasięg ich wartości. Produkt kartezjański tych zbiorów, a więc wszelkie możliwe stany rodzajów i zasięgu obserwacji, stanowi przestrzeń stanów. Jest ona tutaj swoistym „superobserwatorem” i jest utożsamiana z „rzeczywistością”<sup>37</sup>. Ta ostatnia, tracąc swój samoistny charakter, zostaje zredukowana do poziomu wszelkich możliwych obserwacji, stając się pochodną relacji obserwatora i rzeczywistości.

Podobnie rzecz ma się z wyodrębnieniem i określeniem systemu. Tak jak przestrzeń stanów, również jego przedstawienie jest produktem obserwacji, tym razem konkretnym aktem „wyboru elementu z pewnego zbioru, a mianowicie zbioru wszystkich możliwych obserwacji”<sup>38</sup>. W tym właśnie sensie dla Weinberga „system to punkt widzenia”<sup>39</sup>, to sposób porządkowania (oznaczania) zjawisk dostępnych obserwacji. Zdaniem autora mamy pełne prawo do identyfikowania systemów w dowolny sposób, jaki wybieramy. Ostatecznie wybór uporządkowania, tj. rzutowania w określonej podprzestrzeni stanów, jest pochodną „transformacji punktu widzenia” obserwatora, której celem jest poszukiwanie praw nauki, lub inaczej poszukiwanie takich punktów widzenia, które dają w wyniku niezmiennicze prawa. Przez prawa nauki rozumie Weinberg jedynie „skrócony opis świata, lub przepis wskazujący jak należy patrzeć na świat”. Jego zdaniem bowiem „nie mamy naprawdę sposobu uzyskania pewności czy dane prawo odnosi się do świata, czy do sposobu naszego patrzenia na świat”<sup>40</sup>. Z czego wynika, że samą „naukę można uważać za proces badania, mający

---

<sup>36</sup> Ibidem, s. 85.

<sup>37</sup> Ibidem, s. 101.

<sup>38</sup> Ibidem, s. 85.

<sup>39</sup> Ibidem, s. 70.

<sup>40</sup> G.M. Weinberg: *Ogólna teoria systemów w ujęciu informatyki*, s. 117.

na celu wykrycie jakie sposoby patrzenia na rzeczy dają w wyniku niezmiennicze prawa”<sup>41</sup>.

### Systemy dynamiczne

Przedstawione powyżej rozumienie systemu jako dowolnego podzbioru iloczynu kartezjańskiego, oznacza, iż systemem jest relacja określona na zbiorach abstrakcyjnych:  $S \in X (V: i \in I)$  gdzie  $X$ -oznacza iloczyn kartezjański,  $I$  – zbiór indeksów, zaś  $V$  – jest zbiorem obiektów systemu<sup>42</sup>. Obiekt systemu to cecha, lub charakterystyka uwzględniona w opisie systemu. Zbiór  $V$  obejmuje wszystkie możliwe sposoby obserwacji cech systemu, jest zespołem wszystkich postaci ujawniania się przedmiotu badania. Istotne jest to, iż system definiuje się jako relację, tj. uwzględnia się nie tylko oddzielne cechy systemu, lecz przede wszystkim wzajemny związek jego cech, ich organizację.

W konsekwencji traktowanie systemu jako relacji określonej na zbiorach abstrakcyjnych, pozwala ujmować go w perspektywie przestrzeni stanów<sup>43</sup>. Przestrzeń stanów jest określona przez iloczyn kartezjański zbiorów będących obiektami systemu i stanowi przestrzeń ujawniania się wszelkich jego postaci. System jest relacją określoną w przestrzeni stanów, jest jej podzbiorem. System może być przy tym *systemem dynamicznym*, tzn. może zmieniać swoje stany w czasie<sup>44</sup>; mówiąc inaczej, może przemieszczać się w czasie w przestrzeni stanów. W teorii układów dynamicznych przestaje się myśleć o systemach w kategoriach opisujących je wzorów, przedstawiając je w języku ich geometrii, „topologii portretu fazowego”. „Wraz z połączeniem topologii i systemów dynamicznych pojawiła

<sup>41</sup> G.M. Weinberg: *Myślenie systemowe*, s. 204–205.

<sup>42</sup> M.D. Mesarovic: *Matematyczna teoria systemów ogólnych...*,

<sup>43</sup> Opisane w dalszej części tekstu idee topologicznej analizy zachowań nieliniowych układów dynamicznych w bardziej rozbudowanej postaci przedstawiłem w: A. Niesporek: *Czy koniec socjologii jaką znamy...*, s. 158–167.

<sup>44</sup> M.D. Mesarovic: *Matematyczna teoria systemów ogólnych...*, s. 252 i n.

się możliwość użycia kształtu do wspomoczenia wizualizacji całego zakresu zachowań układu. Dla prostego układu kształt mógłby być pewnym rodzajem zakrzywionej powierzchni; dla skomplikowanych – rozmaitość na wielu wymiarach. Pojedynczy punkt na takiej powierzchni reprezentuje stan systemu zamrożonego w danej chwili. Gdy układ posuwa się w czasie, punkt porusza się, idąc wzdłuż orbity po tej powierzchni. Niewielka zmiana kształtu, na przykład zmiana lepkości płynu albo większa siła napędzająca wahadło, odpowiada niewielkim zmianom parametrów systemu. Kształty, które wyglądają z grubsza tak samo, dają z grubsza te same rodzaje zachowań. Jeśli możesz zobrazować kształt, możesz zrozumieć system<sup>45</sup>.

Badanie zachowania się systemów dynamicznych poprzez topologiczną analizę ich trajektorii doprowadziło do określenia tzw. atraktorów, tj. stanów do których zmierza dany układ. Wyróżnia się trzy podstawowe rodzaje atraktorów: statyczny, periodyczny i chaotyczny<sup>46</sup>. Atraktor statyczny jest punktem. W przestrzeni fazowej (przestrzeni stanów) wyraża on ostateczny stan układu, jego dążenie do spoczynku. Atraktor ten jest charakterystyczny dla przed-newtonowskich poglądów na dynamikę układu (perypatetyckie rozumienie ruchu). Atraktor periodyczny z kolei wyraża klasyczne poglądy dynamiki newtonowskiej, ujmującej okresowy, powtarzalny i niezależny od czasu charakter ruchu układu. Występuje w postaci okręgu. Wreszcie atraktor chaotyczny, zwany również „dziwnym atraktorem”, wyraża różne, nieokresowe formy zachowań układu.

W przypadku pierwszych dwóch atraktorów zmiany są definiowane w sposób mierzalny, oraz – co ważne – modelowanie zmian

---

<sup>45</sup> J. Gleick: *Chaos. Narodziny nowej nauki*. Poznań 1996, s. 56. J. Stewart: *Czy Bóg gra w kości? Nowa matematyka chaosu*. Warszawa 1994, s. 125 i n.

<sup>46</sup> R. Abraham: *Complex Dynamical Systems Theory: Historical Origins, Contemporary Application*. W: *The New Evolutionary Paradigm*. Red. E. Laszlo. New York–London–Paris–Montreux–Tokyo–Melbourne 1991, s. 5 i n.

pozwała na przewidywanie ich kierunku. W wypadku atraktora chaotycznego przewidywania takie – szczególnie w odniesieniu do długookresowych zachowań układu – okazują się niemożliwe. Wymagałyby one bowiem, niemożliwej do zrealizowania, znajomości stanu początkowego układu z nieskończoną dokładnością. Z wrażliwością na warunki początkowe układów opisanych przez atraktory chaotyczne wiąże się występowanie przypadkowych trajektorii, których dokładne przewidywanie jest niemożliwe. Nawet niewielka zmiana w stanie początkowym układu, w dłuższym okresie czasu prowadzić bowiem może do daleko idących i nieprzewidywalnych zmian jego zachowania. Przykładem może być tzw. „efekt motyla” (*“butterfly effect”*). Trzepotanie skrzydeł motyla wytwarza drobne zmiany w aktualnym stanie atmosfery. W dłuższym okresie czasu jednak niewielki wpływ ruchu skrzydeł motyla prowadzi do zmian w atmosferze, całkowicie odbiegających od tego, co działałoby się z nią bez tego wpływu. Dokładne przewidywanie zmian atmosfery jest więc niemożliwe. Nie jesteśmy bowiem w stanie uwzględnić wszystkich elementów określających ten stan.

W zmieniającym się w długim okresie czasu systemie dynamicznym zwykle występuje kilka atraktorów. Różne stany początkowe układu prowadzą bowiem do odmiennych atraktorów. Przestrzeń stanów ulega dekompozycji na obszary (*basins*) zmierzające do tych samych atraktorów, zaś łącznie przestrzeń stanów wraz z atraktorami, „nieckami” (*“basins”*) oraz rozdzielającymi ostatnie separatrydami (*separatrices*) stanowi o „portrecie fazowym układu”. Jeśli będziemy wpływać na wielkości parametrów systemu, jego zachowanie będzie ulegało zmianie. Trajektoria jego portretu fazowego przechodzić wtedy będzie poprzez różne atraktory. Przejście od jednego atraktora do innego, tj. jakościowa zmiana atraktora układu dynamicznego, nosi nazwę bifurkacji<sup>47</sup>. Teoria bifurkacji („zmiany atraktorów”) opisuje więc zachowanie systemu dyna-

<sup>47</sup> J. Stewart: *Czy Bóg gra w kości?...*, s. 189. A.G. Wilson: *Catastrophe Theory and Bifurcation*. London–Los Angeles (b. d. wyd.), rozdz. 2.

micznego w stanach dalekich od równowagi, tj. jego zachowania nieliniowe (*nonlinear behavior*).

Podstawową cechą nieliniowych układów dynamicznych jest niemożność przewidywania ich zachowania. Wynika to – o czym była mowa – z wrażliwości na warunki początkowe. Niewielka zmiana w ich obrębie prowadzi do daleko idących i nieproporcjonalnych do przyczyny zmian trajektorii zachowań układu, co w praktyce całkowicie uniemożliwia przewidywanie ich kierunku. Trajektorja zachowania układu może zmierzać do wielu różnych atraktorów. Oznacza to, iż niemożliwe jest nie tylko przewidywanie przyszłości, ale także przeszłości układu. Osiąganie konkretnych atraktorów może bowiem odbywać się poprzez różne trajektorie, w oparciu o odmienne stany początkowe. Ogólna, matematyczna teoria układów dynamicznych posłużyła jako narzędzie modelowania teorii termodynamiki nieliniowej.

Układ znajdujący się w warunkach nierównowagi może zainicjować tworzenie się nowych stanów dynamicznych, nowych struktur, które nazwano „strukturami dyssypatywnymi” (dyssypacja oznacza rozpraszanie energii). W pewnych sytuacjach dalekich od równowagi układ staje się wrażliwy nawet na niewielkie fluktuacje. Same fluktuacje są nieprzewidywalne, ich wystąpienie natomiast powoduje istotne zmiany w dynamice rozwoju układu. Nieliniowa akumulacja tych zmian sprawia, iż układ poddany wpływom małego zaburzenia wykazuje nieproporcjonalnie duże zmiany, włącznie z pojawieniem się cech (struktur) nieobecnych w układzie przed zaburzeniem.

W punktach krytycznych, zwanych również punktami bifurkacji, układ może wchodzić w różne drogi dalszego rozwoju<sup>48</sup>; o tym, która z możliwych będzie zrealizowana decyduje przy tym nie natura układu, lecz niewielka, przypadkowa fluktuacja. W istocie rzeczy, nie można przewidzieć, którą drogę układ wybierze

---

<sup>48</sup> I. Prigogine, I. Stengers: *Z chaosu ku porządkowi*. Warszawa 1999, s. 175.

w punkcie bifurkacji. „Inaczej mówiąc, struktury dyssypatywne przechodząc stadia bifurkacji muszą być opisywane za pomocą dwóch składowych: deterministycznej i losowej. System między kolejnymi punktami bifurkacji jest w pełni deterministyczny, ale w pobliżu bifurkacji, gdy rolę zaczynają odgrywać fluktuacje i bodźce znikome, jego rozwój staje się przypadkowy”<sup>49</sup>.

W stanach równowagowych niewielka fluktuacja nie powoduje większych zmian. Zaburzony przez nią układ po pewnym czasie powraca do swojej pierwotnej postaci. W stanach dalekich od równowagi niewielka, przypadkowa fluktuacja może wprowadzić układ na nową ścieżkę ewolucyjną. Wtedy powrót do stanu poprzedniego jest niemożliwy, powstaje bowiem nowa jakość („przejście fazowe”). W obrębie nowej jakości układ znowu się stabilizuje i podąża w nowym, ustalonym kierunku. Poprzez fluktuacje tworzy się więc nowy porządek, „porządek powstający z chaosu”.

Dla modelowania procesów powstawania struktur w stanach układów dalekich od równowagi, tj. procesów deterministycznego chaosu, posługujemy się matematyczną teorią układów dynamicznych. Termodynamika nieliniowa oraz teoria układów dynamicznych, łącznie wyznaczają więc nowe horyzonty rozwoju nauki. Nauka zajmuje się już nie tylko poszukiwaniem uniwersalnych praw właściwych strukturze rzeczywistości, lecz ujmuje także procesy jakościowych zmian tej struktury, kształtowania się coraz bardziej złożonych form strukturalnych, wyłaniania się (emergencji) coraz bardziej rozwiniętych poziomów rzeczywistości. Podkreśla nadto w tym procesie wzajemne związki ścisłego determinizmu i przypadku, w nowym świetle przedstawiając podstawowe filary nauki klasycznej (m.in. pojęcie prawa nauki, zasady przyczynowości, obserwacji itp.). Cała nauka – włączając w to zarówno nauki o człowieku jak i nauki przyrodnicze – staje się nauką historyczną. Podstawowym wymiarem jej istnienia przestają bowiem być, niezau-

<sup>49</sup> W.J.H. Kunicki-Goldfinger: *Szukanie możliwości. Ewolucja jako gra przypadków i możliwości*. Warszawa 1989, s. 74.

leżne od czasu, uniwersalne prawa. Podejmuje ona próby opisanie tego, co konkretne i niepowtarzalne, teoretycznego ujęcia procesów samoorganizowania się rzeczywistości<sup>50</sup>.

Kształtujący się nowy systemowo-ewolucyjny paradygmat zmienił gruntownie oblicze nauk przyrodniczych. Jego znaczenie jako nowego sposobu widzenia świata daleko wykroczyło jednak poza obszar tych nauk. Stopniowo staje się on uniwersalną podstawą kształtowania się ontologicznych i metodologicznych uwarunkowań poznania naukowego w ogóle. Przełamuje, charakterystyczną dla klasycznego rozumienia nauki, barierę oddzielającą nauki o przyrodzie od nauk o człowieku. Uhistorycznienie nauk przyrodniczych w sposób naturalny bowiem zbliża je do historycznych ze swej natury nauk o człowieku<sup>51</sup>.

Reprezentowane przez fizykę procesów nierównowagowych nowe podejście jest więc nie tylko nowym paradygmatem – uogólnieniem dynamiki w obszarze fizyki – ale w znacznym stopniu redefiniuje także rozumienie samej nauki. Przede wszystkim włącza w obszar swojego zainteresowania nie tylko prawa, lecz także zdarzenia, które z praw nie dają się jednoznacznie wydedukować. Nauka wychodzi więc poza uproszczone i wyidealizowane modele, zbliżając się do złożoności rzeczywistego świata. Oznacza to rezygnację z prób formułowania jednoznacznych i pewnych przewidywań na rzecz rozważania możliwości; problematyzuje samo pojęcie determinizmu, chociaż go nie usuwa, lecz paradoksalnie wzmacnia. „Dokonane dzięki dynamice nieliniowej oddzielenie determinizmu od przewidywalności umocniło rolę tego pierwszego w naukowym obrazie świata. Dawniej trudno było wyjaśnić, dlaczego w świecie deterministycznym i regularnym tak wiele jest zjawisk chaotycznych i nieprzewidywalnych. W jasnym schemacie wychodzenia od

---

<sup>50</sup> E. Jantsch: *The Self-Organizing Universe. Scientific and Human Implications of the Emerging Paradigm of Evolution*. Oxford–New York–Toronto–Sydney–Paris–Frankfurt 1980.

<sup>51</sup> A. Niesporek: *Czy koniec socjologii jaką znamy...*, s. 164 i n.



prostych praw dynamiki, do prostych regularnych rozwiązań ruchu nie było luki, w którą mogłaby wtargnąć nieprzewidywalność lub złożoność. Dopiero odkrycie istoty i powszechności niestabilności otworzyło im furtkę. Okazało się, że procesy zdeterminowane i jednoznaczne nie muszą wcale być proste lub przewidywalne<sup>52</sup>. Pojęcie determinizmu, nie musi więc przybierać postaci, jaką uśiłował nadać mu Laplace.

Rozwój nowej nauki (teorii złożoności, teorii chaosu) ma więc istotne konsekwencje dla rozumienia możliwości i granic ludzkiego poznania. „W nowy i precyzyjny sposób ukazuje [...] te ograniczenia ludzkiego poznania, o których dawniej nawet nie myślano lub uważano je za możliwe do przewyciężenia”<sup>53</sup>. Ideał dokładnego i jednoznacznego opisu i przewidywania zjawisk poddany został w wątpliwość. Teoria złożoności – zarówno w swojej ścisłej postaci, jako matematyczna teoria chaosu, jak i jako ogólna wizja rzeczywistości, uzmysławiająca problemy związane z badaniem złożonych zjawisk – pozwala więc, w ostateczności, sformułować trzy, ważne także dla nauk społecznych, konsekwencje. Po pierwsze, struktura badanych systemów złożonych umożliwia im zachowanie w różny, bardzo złożony sposób. Po drugie, różne – w związku z tym – sposoby opisu systemu złożonego dekomponują ten system w odmienny sposób, a co za tym, wiedza na jego temat zawsze ma relatywny charakter i jest uzależniona od sposobu opisywania. Nie ma więc jednego, uprzywilejowanego i nieskończonego dokładnego opisu.

### Systemy autopoietyczne

Pojęcie *autopoiesis* (samowytwarzania, samotworzenia) pojawiło się w dyskursie naukowym na początku lat siedemdziesiątych. Używane przy tym było w dwojakim znaczeniu. Bądź jako pojęcie w obszarze teorii ogólnobiologicznej i mające wyrazić istotną ce-

---

<sup>52</sup> M. Tempczyk: *Teoria chaosu a filozofia*. Warszawa 1998, s. 30–31.

<sup>53</sup> *Ibidem*, s. 15.

chę organizmów żywych, bądź jako załączek nowego paradygmatu, czy nowego sposobu myślenia naukowego<sup>54</sup>. Ideę systemu autopoietycznego wprowadził Humberto R. Maturana we współpracy z F. Varelą<sup>55</sup>. Systemy autopoietyczne – ich zdaniem – charakteryzują się zdolnością utrzymywania swojej odrębności wobec środowiska poprzez reprodukcję swojej wewnętrznej struktury. „Maszyna autopoietyczna jest maszyną zorganizowaną (definiowaną jako jedność) jako sieć procesów tworzenia (transformacji i destrukcji) części składowych, która tworzy komponenty, które: (1) poprzez swoje interakcje i transformacje nieustannie regenerują i realizują sieć procesów (relacji), które je tworzą; i (2) tworzą maszynę jako konkretną całość w przestrzeni, w której te komponenty istnieją, poprzez wyszczególnianie topologicznej dziedziny ich działania w formie takiej właśnie sieci”<sup>56</sup>. Organizmy żywe, jako systemy autopoietyczne, to systemy homeostatyczne, utrzymujące w czasie swoją tożsamość, tj. swoją odrębność wobec środowiska. Podstawą zachowania tej odrębności jest przy tym utrzymywanie wewnętrznej struktury, działanie w obrębie której reprodukuje jej elementy i ją samą. Systemy autopoietyczne są więc operacyjnie zamknięte i jednocześnie otwarte dla wymiany energetycznej. Utrzymywanie i reprodukcja strukturalnej odrębności systemów jest związana z ich samoreferencyjnością. Odnoszenie się systemów do siebie samych oznacza, iż ich relacje z otoczeniem są funkcją utrzymywania ich wewnętrznej organizacji. Temu też podporządkowany jest proces poznania.

Poznanie, w tak szerokim biologicznym ujęciu, jest działaniem systemu, stąd dziedziną jego poznania są „wszystkie relacje w jakie może wchodzić system autopoietyczny, bez utraty swojej

---

<sup>54</sup> W. Ługowski: *Biogeneza i „autopoiesis”*. W: *Z zagadnień filozofii nauk przyrodniczych*. Red. A. Nowaczyk. Warszawa 1985, s. 61.

<sup>55</sup> A. Niesporek: *Czy koniec socjologii jaką znamy...*, s. 232–233.

<sup>56</sup> H.R. Maturana, F.J. Varela: *Autopoiesis. The Organization of the Living*. W: *Idem: Autopoiesis and Cognition*. “Boston Studies in the Philosophy of Science” 1980, vol. 42, s. 78–79.

tożsamości”<sup>57</sup>. Dziedzina poznania systemu jest więc relatywizowana do właściwego mu sposobu utrzymywania ciągłości strukturalnej (autopoiesis). Jego wiedza nie odzwierciedla zewnętrznej rzeczywistości, lecz – poprzez samoodnoszenie się systemu wobec siebie – obraz tej rzeczywistości staje się odzwierciedleniem procesu jego autopoiezy. Poznanie (także wiedza) jako działanie systemu, w sytuacji współoddziaływania systemów autopoietycznych, może przyjmować formę komunikacji<sup>58</sup>. Skutki działania jednego systemu stają się źródłem działania drugiego i odwrotnie. System musi więc reagować na zachowania innych systemów w sposób pozwalający utrzymywać mu wewnętrzną strukturę. W sieci wzajemnych związków, w obrębie jej poszczególnych relacji, systemy autopoietyczne są w istocie niezależne, tj. ich zachowanie – jak zostało to już powiedziane – determinowane jest ich wewnętrzną strukturą i utrzymywaniem zdolności autopoietycznych. Wzajemne zachowania organizmów (systemów), skutki tych zachowań w środowisku, są więc dla nich w swoisty sposób znaczące, wchodzą bowiem do dziedziny ich poznania. Organizmy w procesie samoreferencji reagują bowiem na obecne w tym środowisku zmiany. Poprzez wzajemne działanie, włączanie skutków tych działań w swoje własne dziedziny poznania, systemy generują wspólną dziedzinę interakcji komunikacyjnych. Z punktu widzenia zewnętrznego obserwatora, zachowanie jednego systemu, może być traktowane jako opis zachowań drugiego, a wspólna dziedzina interakcji komunikacyjnych jako „dziedzina językowa”.

Jest to oczywiście opis szczególny, wyraża on, determinowany wewnętrzną strukturą, sposób reagowania organizmu na skutki zachowań „opisywanego” systemu. W tym najogólniejszym, biologicznym sensie, komunikowanie i interakcje językowe nie mają informacyjnego charakteru, ponieważ organizmy nie mogą determinować swojego wzajemnego zachowania, które ostatecz-

<sup>57</sup> Ibidem, s. 119.

<sup>58</sup> Zagadnienie to jest szczegółowo omawiane w: Ibidem, s. 118–121.

nie jest określone przez ich wewnętrzne struktury organizacyjne. Organizmy posiadające system nerwowy – w relacjach z innymi organizmami (środowiskiem) – nie tylko generują wspólne dziedziny językowe, lecz potrafią także traktować swoje własne stany językowe jako elementy swojego własnego środowiska. Potrafią odzielić się od nich i w relacji do nich tworzyć zamknięte dziedziny językowe. Poprzez wzajemne interakcje z językowo generowanymi wypowiedziami system traktuje niektóre z nich jako obiekty do dalszej interakcji, tworząc metadziedzinę, która dla zewnętrznego obserwatora jest „dziedziną interakcji z reprezentacją interakcji”<sup>59</sup>. W momencie pojawienia się tej metadziedziny sam system autopoietyczny zaczyna funkcjonować jako obserwator. Obserwacja jakiejś dziedziny może bowiem pojawić się tylko z perspektywy jej metadziedziny<sup>60</sup>. „Żywy system, który potrafi być obserwatorem, jest w stanie wchodzić w interakcje z tymi własnymi deskryptywnymi opisami, które są językowymi opisami jego samego”<sup>61</sup>. Tworzy w ten sposób dziedzinę samo-językowych opisów.

Biologiczny opis funkcjonowania żywych organizmów i właściwych im procesów poznawczych (kognicja) wiąże się z przyjęciem ontologicznego pierwszeństwa obserwatora i obserwacji. Wszystko, co ma miejsce, jest wyodrębniane przez obserwatora z perspektywy jego praktyki życia. Taki punkt widzenia prowadzi do odrzucenia problematyki obiektywności postrzeganej rzeczywistości i w konsekwencji dyskusji nad adekwatnością poznania (prawdą). Maturana rozróżnia więc obiektywność i tzw. „obiektywność w nawiasie”. „Założenie obiektywności, obiektywności bez nawiasu, pociąga za sobą założenie, że istnienie jest niezależne od obserwatora, że istnieje niezależna dziedzina istnień – *uniwersum* – która jest osta-

---

<sup>59</sup> Ibidem, s. 121.

<sup>60</sup> „Wiedza zwykle implikuje konkretne lub konceptualne działanie w pewnej dziedzinie, a uświadomienie sobie wiedzy zwykle wymaga obserwatora, który dostrzega działanie z poziomu metadziedziny”. Ibidem, s. 31.

<sup>61</sup> H.R. Maturana, F.J. Varela: *Autopoiesis. The Organization of the Living...*, s. 121.

tecznym odniesieniem dla uprawomocnienia każdego wyjaśnienia. Obiektywność bez wzięcia w nawias rzeczy i bytów to istnienie niezależnego obserwatora, który to rozróżnia i jest to również niezależne istnienie rzeczy (bytów, idei), ponieważ określa ona prawdę. [...] W przeciwieństwie do tego wszystkiego, obiektywność wzięta w nawias powoduje akceptację tego, że istnienie jest wyodrębnione poprzez rozróżnienie obserwatora, że jest tyle dziedzin istnienia, ile jest rodzajów rozróżnień, których dokonuje obserwator. Obiektywność w nawiasie pociąga za sobą *multiversum*, sprawia, że istnienie jest w istocie zależne od obserwatora oraz że jest tyle dziedzin prawd, ile jest dziedzin egzystencji, które obserwator wyodrębnił w swoich rozróżnieniach”<sup>62</sup>.

Każde rozróżnienie konstytuuje więc całość i jego środowisko. Obserwator może przy tym – zdaniem Maturany – w swojej praktyce życia odróżniać całości (jednostki) proste i złożone. „Jednostka prosta to jednostka wyodrębniona w operacji rozróżnienia, która konstytuuje ją jako całość poprzez wyszczególnienie jej właściwości”<sup>63</sup>. Taka jednostka jest więc wyłącznie charakteryzowana przez właściwości, które wyodrębniają ją w praktyce życia obserwatora. Jednostka złożona natomiast to jednostka ujęta w swojej wewnętrznej złożoności (złożoności elementów) jako jednostka prosta w metadziejzinie powiązanej z dziedziną w której rozróżniane są elementy tej całości. „W rezultacie właściwości jednostki złożonej i skorelowanej z nią jednostki prostej znajdują się w konstytutywnej relacji wzajemnej specyfikacji. Tym sposobem właściwości jednostki złożonej, rozróżniane jako właściwości jednostki prostej, pociągają za sobą właściwości komponentów, które konstytuują ją jako całość i odwrotnie – właściwości komponentów jednostki złożonej i ich sposób kompozycji determinują właściwości komponentów, które charakteryzują ją jako jednostkę

<sup>62</sup> H.R. Maturana: *Ontologia obserwacji. Biologiczne podstawy samoświadomości i fizyczna dziedzina egzystencji*. W: *Radykalny konstruktywizm. Ontologia*. Red. B. Balicki, D. Lewiński, B. Ryż, E. Szczerbuk. Wrocław 2010, s. 85.

<sup>63</sup> H.R. Maturana: *Ontologia obserwacji. Biologiczne podstawy...*, s. 86.

prostą, kiedy jest rozróżniana jako taka. Co za tym idzie, nie ma czegoś takiego jak rozróżnienie komponentu niezależnej jednostki, która go integruje, ani też nie można jednostki prostej – rozróżnionej jako jednostka złożona – zdekomponować do arbitralnego kompletu komponentów zdeponowanych w arbitralnym sposobie ułożenia. Nie ma niczego takiego jak wolny komponent obiegający niezależnie jednostkę złożoną, która go integruje. Dlatego zawsze, gdy mówimy, że traktujemy jednostkę prostą jako złożoną, twierdząc, że czynimy tak przez odróżnienie w niej elementów, które złożone razem nie regenerują oryginalnej jednostki, w istocie nie dekomponujemy tej jednostki, którą według nas dekomponujemy, lecz inną. A elementy, które odróżniamy, nie są komponentami jednostki złożonej, o której mówimy, że ją komponują”<sup>64</sup>. Jednostka złożona – rozróżniana w metadziecinie powiązanej z jej komponentami jako szczególnego rodzaju jednostka prosta – jest charakteryzowana przez komponenty i łączące je relacje, tj. przez *organizację* i *strukturę*. „Relacje między komponentami w jednostce złożonej, które czynią z niej jednostkę złożoną szczególnego rodzaju, wyszczególniając jej klasę identyfikacji jako jednostki prostej w metadziecinie powiązanej z jej elementami, konstytuują jej organizację. Innymi słowy, organizacja jednostki złożonej jest konfiguracją statycznych bądź dynamicznych relacji między jej komponentami, które wyszczególniają jej klasę identyfikacji jako jednostki złożonej, mogącej być rozróżnioną jako jednostka prosta szczególnego rodzaju. Dlatego jeśli organizacja jednostki złożonej się zmienia, jednostka złożona traci swoją klasę identyfikacji, czyli ulega dezintegracji”<sup>65</sup>. Jej struktura jest natomiast sposobem, w jaki jednostka jest faktycznie tworzona przez faktyczne – statyczne lub dynamiczne – komponenty i relacje w szczególnej przestrzeni. O ile relacje konstytuują organizację jednostki (systemu) określającą jej klasę identyfikacji, o tyle struktura jest podzbiorem wszystkich

<sup>64</sup> Ibidem, s. 87.

<sup>65</sup> Ibidem.

realnie możliwych relacji, nie dezintegrujących klasy identyfikacji jednostki złożonej. Struktura jednostki złożonej może się więc zmieniać bez utraty klasy identyfikacji, jeśli konfiguracja relacji, które konstytuują jej organizację, jest przez takie strukturalne zmiany konserwowana. Jeśli natomiast nie jest konserwowana, jednostka złożona ulega dezintegracji i na jej miejsce powstaje coś innego.

Zdaniem Maturany, jednostki złożone są całościami (systemami) strukturalnie zdeterminowanymi. Oznacza to, iż ich zmiany są determinowane ich strukturą a nie – bezpośrednio – czynnikami zewnętrznymi. Nie neguje się wzajemnych związków jednostki (całości, systemu) ze środowiskiem. To jednak własna wewnętrzna dynamika jednostki złożonej określa te związki, tj. strukturalne konfiguracje środowiska. Wszystko, co zdarza się w jednostce złożonej w związku z jej interakcją ze środowiskiem, wynika ze strukturalnych zmian w samej jednostce (z wyjątkiem takich perturbacji, które mogą prowadzić do destrukcji jednostki). Dynamiczna, strukturalna korespondencja ze środowiskiem, dzięki której jednostka złożona utrzymuje (konserwuje) swoją organizację, realizuje się w strukturalnych sprzężeniach i adaptacji. W istocie, w nich przejawia się rozróżnienie jednostki i środowiska, obecne w obserwacji i praktyce życia. „Stąd też” – pisze Maturana – „konserwacja klasy identyfikacji i konserwacja adaptacji są warunkami konstytuującymi istnienie każdej jednostki (bytu, systemu etc.) w dziedzinie istnienia, w której jest ona wyodrębniona przez obserwatora w jego praktyce życia. Jako warunki konstytuujące istnienie jednostki, konserwacja klasy identyfikacji i konserwacja adaptacji są parą warunków istnienia, z których każdy pociąga za sobą pozostały. Zatem, jeśli jeden z nich jest utracony, również drugi zostaje utracony i jednostka przestaje istnieć”<sup>66</sup>. Konserwacja klasy identyfikacji i adaptacji są więc razem podstawowym warunkiem istnienia jednostki złożonej, razem stanowiąc jej dziedzinę egzystencji. Dziedzina egzystencji stanowi

---

<sup>66</sup> Ibidem, s. 90–91.

zatem dziedzinę wszystkich operacyjnych koherencji w praktyce życia obserwatora, konserwując klasę identyfikacji i adaptacji.

Ponieważ konsekwencją przyjętej tutaj perspektywy jest ujmowanie rzeczywistości w nawiasie, tj. ujmowanie jej z perspektywy praktyki życia obserwatora, oznacza to, iż rzeczywistość wpisana jest w dziedzinę egzystencji jednostki złożonej, tj. w dziedzinę wszystkich operacyjnych koherencji w praktyce życia obserwatora, w której utrzymywana jest identyfikacja i adaptacja tej jednostki. Można powiedzieć, że rzeczywistość jednostki określana jest przez jej dziedzinę egzystencji i że jednostka nie może istnieć na zewnątrz swojej dziedziny egzystencji (gdyby inna istniała, byłaby to już inna jednostka). W tej sytuacji szczególnego znaczenia nabiera pojęcie determinizmu.

Jak podkreśla Maturana, „powiedzieć, że system jest deterministyczny, to powiedzieć, że operuje on stosownie do operacyjnych koherencji jego dziedziny egzystencji. [...] Innymi słowy powiedzieć, że system jest deterministyczny, to powiedzieć, że wszystkie jego zmiany są zmianami strukturalnymi, pojawiającymi się w nim poprzez operacyjne właściwości jego komponentów w interakcjach, które system realizuje w swojej kompozycji”<sup>67</sup>, a nie że są wynikiem działań zewnętrznych, wpływających bezpośrednio na strukturalne zmiany wewnątrz systemu. Wielokrotnie już przywoływana operacja rozróżnienia, wyodrębniająca jednostkę złożoną, określa jednocześnie jej dziedzinę egzystencji łącznie jako systemy deterministyczne w odpowiednich dziedzinach operacyjnych koherencji praktyki życia obserwatora. W konsekwencji, widziana z tej perspektywy, biologicznie określana kognicja okazuje się więc rozróżnieniem systemu (jednostki) w środowisku, pozwalającym na jego adekwatne w nim działanie, tj. takim rozróżnieniem, które spełnia warunki konserwacji organizacji i adaptację. Kognicja jest – jak powiada Maturana – „wyjaśnianiem praktyki życia, mającym udział

---

<sup>67</sup> Ibidem, s. 91.



w praktyce życia”. Jest ona wpisana w proces wyodrębniania systemu i środowiska, i oraz jednoczesnego określania jego dziedziny egzystencji, którego elementem jest właśnie kognicja. Jest swoistym samoopisem procesu, którego sama jest elementem. „Jeśli brzmi to dziwnie, to tylko dlatego, że nie mamy zwyczaju myśleć o kognicji w procesie wyjaśniania bez obiektywności wziętej w nawias. [...] Kognicja nie może być rozumiana jako fenomen biologiczny, jeśli obiektywności nie wstawimy w nawias. Nie może też być tak rozumiana, jeśli ktoś nie jest skłonny podążyć za wszystkimi konsekwencjami tego epistemologicznego faktu”<sup>68</sup>.

Opisana powyżej perspektywa teoretyczna znalazła swój pełny wyraz w zaprezentowanym wcześniej pojęciu systemu autopoietycznego. Pojęcie to odegrało, począwszy od lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku, ważną rolę w rozwoju nauk przyrodniczych i podlegało wielu odmiennym interpretacjom<sup>69</sup>. Jedną z istotnych płaszczyzn sporu dotyczyła możliwości zastosowania tego pojęcia do opisu systemów społecznych. Wśród części autorów obecne było przekonanie o tym, że rozumienie autopoiezy, proponowane przez Maturanę i Varełę, wyklucza taką możliwość. Teoria autopoiezy Maturany i Vareli – zdaniem czołowego reprezentanta tego nurtu myślenia – koncentruje się przede wszystkim na elementach systemów społecznych, ich związki ujmuje natomiast w mechaniczny sposób<sup>70</sup>; ma raczej metaforyczny charakter. W istocie rzeczy, o ile analizy organizmów biologicznych Maturany i Vareli oparte są na nowym autopoietycznym paradygmacie, o tyle ich odniesienia do systemów społecznych mieszczą się w starym paradygmacie, traktującym całość jako jedynie agregat części<sup>71</sup>.

<sup>68</sup> Ibidem, s. 110.

<sup>69</sup> P. Razeto-Barry: *Autopoiesis 40 years later. A Review and a Reformulation*. “Origins of Life and Evolution of Biospheres” 2012, no. 42.

<sup>70</sup> M. Zeleny: *Autopoiesis Applies to Social System Only*. “Constructivist Foundations” 2015, vol. 10, no. 2, s. 189.

<sup>71</sup> H. Cadenas, M. Arnold: *The Autopoiesis of Social Systems and its Criticism*. „Constructivist Foundations” 2015, vol. 10, no. 2, s. 172.

Sam Maturana odrzucał tak radykalną krytykę<sup>72</sup>. W pojęciu jednostki złożonej obecny bowiem jest potencjał pozwalający ujmować z jego perspektywy wszelkie, także społeczne, systemy. Niektórzy kontynuatorzy teorii autopoiezy podkreślali, że wszystkie systemy autopoietyczne są systemami społecznymi<sup>73</sup>. Pojawiają się jednak także opinie o fundamentalnych problemach związanych ze stosowaniem idei autopoiezy do analizy systemów społecznych<sup>74</sup>. Jeśli stosowanie tego pojęcia ma mieć tylko metaforyczny charakter, to nie stanowi to oczywiście problemu. Jego ścisłe odnoszenie do systemów społecznych wiąże się jednak z teoretycznymi kłopotami. Autopoieza opiera się na trzech podstawowych założeniach. Po pierwsze, jest procesem produkcji komponentów stanowiących system, po drugie, tworzeniem granic określających całość stanowiącą system oraz po trzecie, jest procesem samo-tworzenia się tego systemu jako całości. Stosowanie tego pojęcia do systemów społecznych rodzi więc wiele pytań. Po pierwsze, jeśli traktujemy ludzi jako elementy systemów społecznych, to – w sposób oczywisty – elementy te nie są tworzone przez system, a przez innych ludzi, tj. inne elementy systemu. Po drugie, granice systemów społecznych są płynne, a ich określanie jest kwestią wyboru, tj. jednostki mogą je przekraczać. Po trzecie wreszcie, jest kwestią dyskusyjną czy możemy mówić o działaniu systemów społecznych jako pewnych całościach, czy też raczej działać mogą tylko jednostki.

Wskazane trudności nie przekreśliły jednak prób konstruowania teorii systemów społecznych odwołujących się do kategorii teoretycznych teorii systemów autopoietycznych. Najbardziej znaczącym przykładem takiego podejścia jest teoria Niklasa Luhmanna, ujmu-

---

<sup>72</sup> H.R. Maturana: *What is Sociology?*. "Constructivist Foundations" 2015, vol. 10, no. 2.

<sup>73</sup> M. Zeleny: *Autopoiesis Applies to Social System Only...*; M. Zeleny, K.D. Huford: *The Application of Autopoiesis in Systems Analysis: Are Autopoietic Systems also Social Systems?*. "International Journal of General System" 1992, vol. 21.

<sup>74</sup> J. Mingers: *An Introduction to Autopoiesis – Implications and Applications*. "Systems Practice" 1989, vol. 2, no. 2, s. 175–176.

jąca życie społeczne jako różną od jednostek i do nich niesprowadzalną całość.

### Spółeczeństwo jako przykład systemu autopoietycznego

Teoria Luhmanna<sup>75</sup> jest „unikalną i nadzwyczaj skuteczną syntezą kilku odmiennych intelektualnych tradycji. Można wyróżnić co najmniej cztery z nich: (1) systemowo-teoretyczne podejście do działania społecznego, obecne w pismach Talcotta Parsonsa; (2) cybernetyczną interpretację stosunku systemu i środowiska; (3) fenomenologiczne odkrycie sensu i jego istotności dla stosunków pomiędzy elementami systemów społecznych; (4) autopoietyczne rozumienie systemowej organizacji”<sup>76</sup>. Krytyka sposobu rozumienia systemu społecznego przez Parsonsa<sup>77</sup> oraz pojęcia rozumienia (sensu) w fenomenologii Husserla<sup>78</sup>, szczególnie w kontekście problemów związanych z określeniem intersubiektywności, stała się punktem wyjścia dla przeformułowania zarówno pojęcia systemu jak i znaczenia, i określenia ich poprzez wzajemne do siebie odniesienie w nowej teoretycznej perspektywie, jaką stanowi teoria systemów autopoietycznych. Ogólność tej ostatniej – którą interpretuje się nie tylko jako teorię systemów żywych, ale także jako nowy sposób myślenia naukowego w ogóle, czy wręcz nową filozofię – sprawia przy tym, iż Luhmann, podejmując z tej perspektywy kluczowe dla niego zagadnienie związku systemu i znaczenia<sup>79</sup>, czyni to poprzez aktualizację epistemologicznych w isto-

---

<sup>75</sup> Skróconą wersję przedstawionej tutaj analizy teorii systemu społecznego N. Luhmanna zawiera: A. Niesporek: *Czy koniec socjologii jaką znamy...*, s. 230 i n.

<sup>76</sup> J. Bednarz jr.: *Translator's Introduction*. W: N. Luhmann: *Ecological Communication*. Cambridge 1989, s. VIII.

<sup>77</sup> N. Luhmann: *Modern Systems Theory and the Theory of Society*. W: *Modern German Sociology*. Red. V. Meja, D. Misgeld, N. Stehr. New York 1987, s. 177–179.

<sup>78</sup> N. Luhmann: *Social Systems*. Stanford 1995, rozdział 2.

<sup>79</sup> C. Kostyrko: *Funkcjonalna teoria moralności Niklasa Luhmanna*. Kraków 2001, s. 64.

cie pytań o sposób rozumienia podmiotu i poznania (działania)<sup>80</sup> oraz deontologizację systemu społecznego, który przestaje być traktowany jako konkretny – w sensie ontycznym – obiekt badania, a staje się raczej społecznym środowiskiem kształtowania się konkretnych systemów społecznych (co, oczywiście, nie oznacza, iż nie istnieje on w rzeczywistości). Stąd Luhmann odróżnia ogólną teorię systemu, teorie systemów społecznych oraz teorię systemu społeczeństwa<sup>81</sup>.

Na poziomie ogólnej teorii systemów, w tym systemów autopoietycznych, socjologiczna teoria społeczeństwa uzyskuje pojęciowe zaplecze pozwalające na nowe, oryginalne ujęcie i interpretację istoty życia społecznego, ale także na analizy porównawcze (z funkcjonowaniem innych systemów, jak np. umysł). Na poziomie teorii systemów społecznych, z kolei, następuje koncentracja na specyficznych cechach społecznych systemów autopoietycznych, których system społeczeństwa jest tylko jednym z przykładów. W tym wypadku analizuje się między innymi specyficzne operacje właściwe systemom społecznym w ich relacjach ze środowiskiem. Teoria systemu społeczeństwa natomiast ujmuje życie społeczeństwa jako całość, zawierającą w sobie wszystkie poziomy i formy życia społecznego, których związki interpretuje Luhmann w kategoriach systemu autopoietycznego, opierającego swoją jedność na zewnętrznej demarkacji i wewnętrznych operacjach komunikacyjnych. System jest, jak powiada, rekurencyjnie zamkniętym w odniesieniu do komunikacji<sup>82</sup>.

Zasadniczym dla interpretacji poglądów Luhmanna jest więc jasne określenie sposobu definiowania systemu. Wyróżnia on cztery

---

<sup>80</sup> W sposób syntetyczny pisze o tym we wstępie do angielskojęzycznego wydania *Soziale Systeme*. N. Luhmann: *Instead of a Preface to the English Edition: On the Concepts "Subject" and "Action"*. W: Idem: *Social Systems...*,

<sup>81</sup> N. Luhmann: *Theory of Society. Volume 1*. Stanford 2012, s. 40 i n.

<sup>82</sup> N. Luhmann: *Autopoieza systemów społecznych*. W: *Radykalny konstruktywizm. Antologia...*, s. 156.

sposoby definiowania tego pojęcia w historii<sup>83</sup>. Po pierwsze – sięgające swymi początkami pism Arystotelesa – rozumienie systemu jako całości składającej się z części, jako wewnętrznego układu części stanowiących ontycznie dającą się wyodrębnić całość. Po drugie – właściwe dla teorii równowagi – rozumienie systemu jako całości składającej się z części i mającej relacje ze swoim zewnętrznym środowiskiem, zmiany w obrębie którego system (z powodzeniem lub nie) musi kompensować. Po trzecie – koncepcja systemu otwartego, którego związki ze środowiskiem są źródłem wewnętrznego rozwoju systemu. Po czwarte – cybernetyczne rozumienie systemu, patrzące na system i jego środowisko z punktu widzenia różnicy stopnia złożoności (kompleksowości). System, by zachować odrębność, musi kształtować własną złożoność odpowiednio do złożoności środowiska, dokonując w swoich z nim relacjach koniecznych selekcji.

Koncepcja wzajemnych związków systemu i środowiska (otoczenia), jako różniących się stopniem złożoności, jest tutaj kluczowa. System wyodrębnia się z otoczenia tylko wtedy, gdy jest w stanie ograniczać swoje z nim relacje. Gdyby bowiem wchodził ze środowiskiem we wszystkie możliwe w danym momencie związki, przestałby się od niego odróżniać, stapiając się z nim w jedną całość. Wprowadzając różnicę złożoności, oddzielanie się systemu od środowiska inicjuje także warunki możliwości poznania i wiedzy<sup>84</sup>. Luhmann odwołuje się w tym kontekście do pojęcia systemów autopoietycznych. System jest efektem oddzielania się systemu i środowiska. Jest efektem rozróżnienia (różnicy), co jednocześnie tworzy system i środowisko. Systemy strukturalnie orientują się na środowisko; nie mogłyby istnieć bez środowiska. Z drugiej strony, środowisko zyskuje swoją jedność tylko dzięki systemowi

<sup>83</sup> N. Luhmann: *Modern Systems Theory...*, s. 175–176.

<sup>84</sup> N. Luhmann: *The Cognitive Program of Constructivism and a Reality that Remains Unknown*. W: *Self-organization: Portrait of a Scientific Revolution*. Red. W. Krohn, G. Koppers. Dodrecht–Boston–London 1990, s. 67.

i tylko względem systemu; nie istnieje środowisko samo w sobie. Środowisko zyskuje swoją jedność tylko dzięki systemowi i tylko względem konkretnego systemu, tzn. że dla każdego systemu mamy do czynienia z innym specyficznym środowiskiem. Zasadniczym pozostaje pytanie o sposób powstania systemu, obejmujące zarówno problem wytwarzania różnicy między systemem i środowiskiem, jak i specyfikę wewnętrznych systemowi operacji i ich usieciowienia, odpowiedzialnych za wytwarzanie tej różnicy<sup>85</sup>. Różnica między systemem i środowiskiem jest efektem działania systemu, tzn. pojawienia się operacji, która czyni tę różnicę, tj. tworzy granicę między systemem i jego środowiskiem.

System powstaje jako cyrkularny łańcuch operacji tworzących i podtrzymujących granicę systemu i środowiska, lub – inaczej – tworzących różnicę systemu i środowiska. System jest więc konstytuowany przez własne operacje, przez proces samoorganizacji. Jest operacyjnie zamknięty. Reprodukowanie operacji jest reprodukowaniem różnicy system/środowisko, czyli jest reprodukowaniem systemu. To zaś stanowi o specyfice systemów autopoietycznych. Systemy te bowiem za pomocą własnych operacji utrzymują swoją odrębność wobec środowiska poprzez reprodukcję swojej wewnętrznej struktury. Zamkniętość operacyjna systemu nie przekreśla jednak jego związków ze środowiskiem. Nie oznacza przyczynowej izolacji systemu. System pozostaje systemem otwartym, lecz otwartość jest – jak pisze Luhmann – oparta na jego operacyjnej zamkniętości<sup>86</sup>. Zmianie ulega samo pojęcie przyczynowości. Wyodrębnianie się systemu ze środowiska oznacza zerwanie zależności przyczynowych. Mamy do czynienia z selekcją związków systemu i środowiska, która prowadzi do procesu dobierania przez system określonych przyczyn ze swego środowiska<sup>87</sup>. Proces ten został

---

<sup>85</sup> A. Siemes: *Niklasa Luhmanna wykład Wprowadzenie do teorii systemów*. W: *Radykalny konstruktywizm. Antologia...*, s. 180.

<sup>86</sup> N. Luhmann: *Theory of Society. Vol. 1...*, s. 34.

<sup>87</sup> N. Luhmann: *Systemy społeczne. Zarys ogólnej teorii*. Kraków 2007, s. 26.

wyrażony w pojęciu sprzężenia strukturalnego między systemem a środowiskiem, bowiem to ostatnie warunkuje systemową możliwość budowania struktur, nie ma jednak przyczynowego związku między operacjami systemu a środowiskiem. Samo powstanie systemu oznacza, że środowisko zapewnia warunki jego istnienia. W przeciwnym razie system nie mógłby powstać. Jednak trwałość systemu wynika z utrzymywania granicy ze środowiskiem, co jest efektem operacyjnej zamkniętości systemu, tj. jego autopoiezy. Relacje systemu ze środowiskiem, jego odpowiedzi na działanie środowiska są determinowane jego autopoieżą. Sprzężenie strukturalne między systemem i jego środowiskiem ma selektywny charakter, o którym decyduje system. Środowisko przyczynowo nie oddziałuje na tworzenie się i funkcjonowanie systemu, lecz wewnętrzne operacje systemu wyznaczają charakter związków ze środowiskiem. To ostatnie samo może oddziaływać na system tylko destrukcyjnie. Funkcjonowanie systemu zakłada bowiem określone kontinuum materii (energii), w którym granice systemu nie mogłyby być oznaczone. Chociaż system jest samo-determinujący się, może się tworzyć i rozwijać tylko w sposób tolerowany przez środowisko. Zmiany w funkcjonowaniu tego ostatniego mogą więc być destrukcyjne dla systemu. Mogą powodować perturbacje, czy – jak powiada Luhmann – irytacje wewnątrz systemu autopoietycznego<sup>88</sup>. Pojęcie strukturalnego sprzężenia ze środowiskiem oznacza więc, że irytacje „choć wewnątrz-systemowe nie są żadną reprezentacją zewnątrz-systemowej rzeczywistości (czyli otoczenia), to jednak pojęcie to markuje pewien rodzaj *synchronizacji* systemu z otoczeniem. Synchronizacja miałaby polegać na tym, że jakkolwiek system nie ma żadnej *adekwatnej* reprezentacji otoczenia, to jednak jest w stanie *odpowiednio* reagować na procesy w owym otoczeniu zachodzące. Odpowiednio, to znaczy w ten sposób, żeby w globalnym efekcie utrzymywać istnienie

---

<sup>88</sup> N. Luhmann: *Theory of Society. Vol. 1...*, s. 49–67.

swojej struktury”<sup>89</sup>. Nie oznacza to, iż systemy zamknięte istnieją bez środowiska i same się determinują. „Mamy tu raczej na myśli to, że wszystko, z czego takie systemy korzystają jako z jedności (niezależnie od tego, na jakiej podstawie) same też wytwarzają jako jedność, a przy tym rekursywnie używają tych jedności, które już ukonstytuowały się w systemie”<sup>90</sup>.

Opisując proces oznaczania różnicy systemu i środowiska, Luhmann odwołuje się do pojęcia obserwatora. Pojęcie to jest wysoce abstrakcyjne i nie odnosi się do jakiejś materialnej substancji, do specyficznych sposobów postępowania, ani tym bardziej nie jest świadomością. Jest zdefiniowane w sposób czysto formalny. Obserwacja oznacza bowiem jednoczesne rozróżnienie i oznaczenie jako składowe pojedynczej operacji. Luhmann odwołuje się tutaj do podstawowych idei *Laws of Form* George’a Spencera Browna. Rozróżnienie systemu i środowiska oraz oznaczenie systemu jest więc jednocześnie obserwacją. Jest jedną z możliwych obserwacji. W takim rozumieniu, systemy – jako nieoczywiste zbiory możliwości – już z góry istnieją i wyłaniają się, nie będąc niczym innym jak możliwymi obserwacjami. Cała ta konstrukcja jest „osadzona” w nieokreśloności. „Sama określoność wskazania, tj. wewnątrz rozróżnienia, zakłada nieokreśloność wobec zewnątrz rozróżnienia i operacji rozróżniania”<sup>91</sup>. Wszystko jest oparte na „początkowym paradoksie”. Każde rozróżnienie bowiem zakłada wcześniejsze rozróżnienie. Pierwsze rozróżnienie nie jest więc pierwszym rozróżnieniem<sup>92</sup>. „Rozpoczynając bowiem od rozróżnienia i oznaczenia

---

<sup>89</sup> R. Kawczyński: *Konstruktywizm w teorii systemów społecznych Niklasa Luhmanna*. W: *Konstruktywizm w humanistyce*. Red. A. Pałubicka, A.P. Kowalski. Bydgoszcz 2003, s. 93.

<sup>90</sup> N. Luhmann: *Systemy społeczne...*, s. 413.

<sup>91</sup> D. Baecker: *Dlaczego systemy?*. W: *Współczesne teorie socjologiczne*. Red. A. Jasińska-Kania, L.M. Nijakowski, J. Szacki, M. Ziółkowski. Warszawa 2006, tom 1, s. 433.

<sup>92</sup> R. Vanderstraeten: *Observing Systems: a Cybernetic Perspective on System/Environment Relations*. “Journal of the Theory of Social Behaviour” 2001, 31:3, s. 301.



jednej z jego stron, jednocześnie zakłada się uprzednie odróżnienie rzeczywistości nierozróżnionej od rzeczywistości rozróżnionej i oznaczenie tej ostatniej. Jeszcze inaczej rzecz ujmując: warunki możliwości operacji rozróżnienia początkowego są jednocześnie warunkami jej niemożliwości”<sup>93</sup>. Luhmann zdaje sobie sprawę z paradoksalności, pisząc – we właściwy sobie sposób – że świat jest obserwowalny, ponieważ jest nieobserwowalny. Nic nie może być obserwowane bez zarysowania rozróżnienia, lecz operacja rozróżnienia sama pozostaje nierozróżniona; może być rozróżniona tylko poprzez inną operację rozróżnienia<sup>94</sup>. Samo rozróżnienie, czyli sama obserwacja, jest niewidoczna dla samej siebie, znajduje się – by użyć określenia von Foerстера – w „martwym punkcie”<sup>95</sup>. Na gruncie logiki form George’a Spencera Browna rozwiązaniem początkowego paradoksu jest pojęcie *re-entry*. Uchwycenie formy rozróżnienia jest możliwe tylko poprzez jej zastosowanie do formy: „*we take therefore the form of distinction for the form*”<sup>96</sup>. Uchwycenie rozróżnienia, jego obserwacja jest możliwa tylko jako samoodniesienie (autoreferencja). Tylko autoreferencja (samoreferencja) czyni rozróżnienie widocznym, tzn. że samo rozróżnienie istnieje tylko w procesie samoobserwacji. Odnosi się to także do obserwacji systemu, tj. „referencji systemowej”, a więc operacji rozróżnienia systemu i środowiska. System jako rozróżnienie system/środowisko istnieje (jest obserwowany) tylko jako system autoreferencyjny, tylko w samoreferencji, tj. – jak powiada Luhmann – operacji referencji, zawartej już w tym, co przez nią oznaczane. Samoodnoszenie się jest przy tym nie tylko podstawą identyfikacji systemu, ale także

<sup>93</sup> K.C. Matuszek: *Niklasa Luhmanna socjologia bez człowieka*. Kraków 2017, s. 95–96.

<sup>94</sup> N. Luhmann: *Paradox of Observing Systems*. “Cultural Critique” 1995, no. 31, s. 46.

<sup>95</sup> H. von Foerster: *O konstruowaniu rzeczywistości*. W: *Radykalny konstruktywizm. Antologia...*

<sup>96</sup> L.H. Kauffman: *Self-reference and recursive form*. “Journal of Social and Biological Structures” 1987, no. 10, s. 56.

jego trwania w czasie. „Przekładając to na systemową terminologię, rezultat takiego ponownego wkroczenia (*re-entry*) w system rozróżnienia systemu i środowiska powoduje, iż takie systemy operują w trybie samo-tworzonej nieokreśloności (*self-produced indeterminacy*). [...] Samo-tworzona nieokreśloność winna przy tym oznaczać, że system operuje rekursywnie i – działając w ten sposób – odwraca się ku uprzednim stanom, których nie jest w stanie w pełni pamiętać oraz antycypuje przyszłe stany, które mogą być uaktualniane tylko w przyszłej teraźniejszości”<sup>97</sup>. System operuje więc tylko dzięki tej stałej, powtarzalnej produkcji nieokreśloności. Ciągłe na nowo tworzy punkt wyjścia dla niepewnych prognoz swoich dalszych operacji. Istnieje w tym procesie i w nim jest postrzegany. Jest operacyjnie zamknięty. System jest na bieżąco, rekursywnie konstytuowany przez własne operacje i stale wytwarza rozróżnienie między systemem i środowiskiem.

Luhmann traktuje systemy społeczne, czy system społeczeństwa, jako samoreferencyjne systemy autopoietyczne. „Konsekwencje takiej interpretacji dla teorii systemu społeczeństwa [...] mogą być zredukowane do dwóch punktów: 1. Teoria musi zmienić swój kierunek z traktowania *jedności* całości społecznej jako małej jednostki wewnątrz dużej (świata) na [podkreślanie] różnicy systemu społeczeństwa i środowiska. [...] Bardziej ściśle, przedmiotem socjologicznego badania nie jest system społeczeństwa, lecz *jedność różnicy systemu społeczeństwa i jego środowiska*. Innymi słowy, tematem jest świat jako całość widziany poprzez systemowe odniesienie systemu społeczeństwa, tj. z pomocą różnicy, poprzez którą system społeczeństwa odróżnia się sam wobec swojego środowiska. Mimo to, różnica nie jest tylko środkiem separacji, lecz również przede wszystkim sposobem odzwierciedlania systemu poprzez jego wyodrębnienie. 2. Rozumienie elementów systemu musi być zmienione z traktowania ich substancjalnie (jednostki) na ujmowanie

---

<sup>97</sup> N. Luhmann: *The Control of Intransparency*. “Systems Research and Behavioral Science” 1997, vol. 14(6), s. 363.

ich jako samo-referencyjnych operacji, które mogą być tworzone jedynie wewnątrz systemu z pomocą sieci tego samego rodzaju operacji (autopoiesis). Dla systemów społecznych w ogóle, i systemu społeczeństwa w szczególności, samoreferencyjne operacje komunikacyjne wydają się być najbardziej odpowiednim kandydatem do tej roli<sup>98</sup>. Luhmann odrzuca więc substancjalne rozumienie systemu społecznego – system nie jest całością składającą się z części, czymś więcej niż sumą swoich części, nie determinuje zachowań tychże części, a one same nie spełniają wobec niego żadnej funkcji<sup>99</sup>. System społeczny określa swoje istnienie w relacji do swego środowiska, poprzez redukcję jego złożoności, tj. poprzez selekcję w obrębie wszystkich swoich możliwych z nim relacji. System społeczny posiada także swoje wewnętrzne środowisko, w którym poprzez samoreferencję, w relacji do niego wyodrębniają się inne systemy społeczne. Nie są one jednak – tradycyjnie rozumianymi – częściami systemu społecznego, nie wchodzą więc z nim w relacje część–całość. W relacjach wzajemnych i z wewnętrznym środowiskiem systemu tworzą dziedziny komunikacyjne w rozumieniu teorii autopoiezy, odrębne systemy autopoietyczne, realizujące określone wewnątrzstrukturalnie operacje i poprzez swoisty dla siebie odbiór działań innych systemów, indywidualnie reagujące na ich działania, bez naruszania własnej struktury autopoietycznej. Naturalnym środowiskiem działania konkretnych systemów społecznych jest system społeczeństwa. „Społeczeństwo stanowi pewien system nadrzędny porządkujący wszelkie możliwe układy komunikacyjne między ludźmi. [...] Poszczególne subsystemy aktualizują, realizują społeczeństwo w jakimś jego specyficznym aspekcie, ujmując relacje system–środowisko we właściwej sobie perspektywie”<sup>100</sup>.

<sup>98</sup> N. Luhmann: *Ecological Communication*. Cambridge 1989, s. 6–7.

<sup>99</sup> N. Luhmann: *Social Systems...*, s. 6 i n.

<sup>100</sup> N. Luhmann: *Teoria polityczna państwa bezpieczeństwa socjalnego*. Warszawa 1994, s. 30–31.

„Spółeczeństwo nie składa się z ludzi, składa się z między-ludzkich układów komunikacyjnych. Należy pamiętać o tym wyjściowym stwierdzeniu. Odróżnia ono bowiem systemową teorię społeczeństwa od dawniejszych tradycji myśli politycznej i stanowi nieodłączny warunek dalszej analizy relacji między systemem społecznym, jego środowiskiem a subsystemami”<sup>101</sup>. Pojęcie komunikacji w prezentowanej teorii organizmów żywych jest bardzo szerokie; działanie jest tutaj także komunikacją. Specyfiką systemu społecznego w odniesieniu do innych systemów jest komunikacja oparta na znaczeniu. „Systemy społeczne w szczególności są systemami autopoietycznymi, których podstawową operacją jest komunikowanie oparte na znaczeniu. Systemy społeczne, stosownie do tej teorii, składają się z komunikacji i niczego więcej niż komunikacji. [...] Tworzą i reprodukują komunikację poprzez znaczące odniesienie do komunikacji”<sup>102</sup>. System społeczeństwa – jako wszechogarniające środowisko systemów społecznych – wyznacza więc granicę komunikowania w ogóle; w obrębie tej granicy (poprzez stosowanie binarnych kodów ograniczając złożoność swojego własnego środowiska komunikacyjnego) funkcjonują, stosując swoje własne operacje komunikacyjne, autopoietyczne systemy społeczne. Działający poprzez komunikowanie, samoreferencyjny, autopoietyczny system społeczny tworzy zamkniętą dziedzinę relacji komunikacyjnych, konkretyzowanych jedynie w odniesieniu do autopoietycznej organizacji, te relacje komunikacyjne konstytuującej. Tworzy więc przestrzeń, w której może się urzeczywistniać jako konkretny system komunikacyjny, której wymiarami są stosunki

---

<sup>101</sup> Ibidem, s. 31.

<sup>102</sup> N. Luhmann: *The Evolutionary Differentiation between Society and Interaction*. W: *The Micro – Macro Link*. Red. J.C. Alexander, B. Giesen, R. Munch, N. Smelser. Berkeley–Los Angeles–London 1987, s. 113. „Systemy społeczne więc są systemami rekursywnie zamkniętymi ze względu na komunikację”. N. Luhmann: *The autopoiesis of social systems*. W: *Sociocybernetic Paradoxes. Observation, Control and Evolution of Self-steering Systems*. Red. F. Geyer, J. van der Zouwen. London–Beverly Hills–New Delhi 1986, s. 176.

będące podstawą tworzenia aktów komunikacyjnych, za pośrednictwem których urzeczywistnianie to się realizuje<sup>103</sup>. Komunikowanie jako operacja systemu autopoietycznego z konieczności realizuje się więc wewnątrz kontekstu rekurencyjnego samoodnoszenia się; „system komunikuje o swoich własnych komunikatach”<sup>104</sup> i tylko zewnętrzny obserwator mógłby odnieść je do zewnętrznej wobec nich rzeczywistości. Systemy społeczne charakteryzują się jednak komunikowaniem znaczącym, tzn. same są obserwatorami.

Znaczenie traktuje Luhmann jako różnicę stopnia złożoności. Jego podstawą jest – skutkujące różnicowaniem stopnia złożoności – oddzielanie się systemu i środowiska. Oddzielenie to jest konstytutywne dla znaczenia bowiem zakłada w sobie swoje własne samoreferencyjne odnoszenie się. Selekcja w obrębie wszystkich możliwych związków systemu ze środowiskiem jest jednocześnie oddzielaniem się systemu od środowiska, określaniem się systemu i pojawieniem się znaczenia. Znaczenie – z punktu widzenia systemu – jest bowiem horyzontem wszystkich możliwych jego związków ze środowiskiem. Tylko w tej perspektywie znaczące stają się te interakcje, które system selekcjonuje. System, wchodząc w interakcje z reprezentacjami swoich własnych interakcji, tworzy metad dziedzinę, czyniącą z niego obserwatora odczytującego znaczenia. System staje się świadomy swoich własnych relacji ze środowiskiem.

Komunikowanie w obrębie systemu społecznego jest komunikowaniem znaczącym, bowiem właściwe mu operacje komunikacyjne są nie tylko reakcją na wewnątrzsystemową reprezentację komunikacyjnego otoczenia, lecz także same tworzą otoczenie (środowisko) systemu. System komunikuje się z operacjami komunikacyjnymi stanowiącymi stany systemu. Tworzy metad dziedzinę obserwacji

<sup>103</sup> H.R. Maturana, F.J. Varela: *Autopoiesis. The Organization of the Living...*, s. 135.

<sup>104</sup> N. Luhmann: *The Evolutionary Differentiation between Society and Interaction...*, s. 113–114.

swoich związków komunikacyjnych z otoczeniem. Dopiero w perspektywie horyzontu wszystkich możliwych jego związków ze środowiskiem komunikacja ma znaczący charakter, pozwala rozumieć zasadę oddzielania się systemu społecznego od jego środowiska, tym samym więc „zjawisko rozumienia ukazuje się jako nadwyżka odniesień do innych możliwych doświadczeń i działań”<sup>105</sup>. Innymi słowy „znaczenie jest specjalną strategią selektywnego zachowania w obliczu wysokiej złożoności”<sup>106</sup>. Systemy społeczne są więc systemami działającymi w oparciu o wiedzę o swoim środowisku i własnych działaniach.

Proponowane przez Luhmanna rozumienie systemu społecznego prowadzi do jednoczesnego odrzucenia zarówno makro- jak i mikroperspektywy socjologicznej. „Praca Luhmanna nie dotyczy ani sposobu, w jaki działania są koordynowane w obrębie systemów działania, jak i nie jest próbą opisu społecznego porządku poprzez doświadczenie przez innych aktorów”<sup>107</sup>. Z jednej strony system społeczny przestaje być ontycznie definiowaną, składającą się z części, całością. Różnica między częścią a całością zastąpiona zostaje systemowym różnicowaniem się, które „jest niczym więcej niż powtarzaniem wewnątrz systemów różnicy między systemem i środowiskiem”<sup>108</sup>. Nadto jednostki, jako odrębne systemy psychiczne, traktowane są jako elementy środowiska systemu społecznego. Z drugiej, krytyka fundowanego na podmiocie, fenomenologicznego rozumienia znaczenia (sensu) oraz określanie przez Luhmanna znaczenia w nawiązaniu do teorii systemów autopoietycznych w ogóle wykluczają możliwość budowania znaczącej intersubiektywnej przestrzeni, tj. oddolnego konstytuowania interakcyjnego porządku. Wysoce abstrakcyjna i ogólna teoria Luh-

---

<sup>105</sup> N. Luhmann: *Social Systems...*, s. 60.

<sup>106</sup> N. Luhmann: *Modern Systems Theory and the Theory of Society...*, s. 177.

<sup>107</sup> J. Arnoldi: *Niklas Luhmann. An Introduction*. „Theory, Culture and Society” 2001, vol. 18(1), s. 3–4.

<sup>108</sup> N. Luhmann: *Social Systems...*, s. 7.

manna ma nie tylko socjologiczny, lecz także filozoficzny wymiar. Teoria systemu społecznego – wbrew „potocznemu” rozumieniu tego pojęcia w teorii socjologicznej – nie jest formą opisu rzeczywistości społecznej, lecz aktualizacją pytania o „warunki możliwości” istnienia socjologii jako nauki społecznej. Socjologia bowiem, zdaniem Luhmanna, określa siebie nie poprzez przedmiot swojego badania, lecz poprzez problematyzację swojego stosunku do tego, co bada. Rozważania Luhmanna, poprzez nawiązanie do nowych nurtów myślenia systemowego, mają więc również wymiar refleksji epistemologicznej<sup>109</sup>.

### Konstruktywizm

Omawiane powyżej podejście systemowe – szczególnie w rozumieniu Maturany oraz Luhmanna – łączone jest z konstruktywizmem. Sam konstruktywizm z kolei jest wewnątrznie zróżnicowany. Jak podkreśla jeden z ważnych reprezentantów jego radykalnej wersji „konstruktywizm nie jest jednolitą konstrukcją teoretyczną, wytworzoną przez jednorodną grupę badaczy i przedstawioną w formie podręcznikowej. Przeciwnie, jest to raczej dyskurs, w którym można usłyszeć wiele głosów z całkiem różnych dyscyplin”<sup>110</sup>. Ta różnorodność konstruktywizmów znajduje także swoje odzwierciedlenie w wielości sposobów ich klasyfikacji, a także poszukiwania odmiennych źródeł historycznych. Myślenie konstruktywistyczne jest obecne w wielu dyscyplinach naukowych, między innymi w socjologii, neurofizjologii, nauce o komunikacji, filozofii kultury, kognitywistyce, literaturoznawstwie, pedagogice czy psychologii rozwojowej, a także w matematyce<sup>111</sup>. W związku

---

<sup>109</sup> N. Luhmann: *The Cognitive Program of Constructivism and a Reality that Remains Unknown...*

<sup>110</sup> S.J. Schmidt: *Rzeczywistość obserwatora. W: Radykalny konstruktywizm. Antologia...*, s. 244.

<sup>111</sup> M. Wendland: *Wiele twarzy konstruktywizmu. Różnorodność stanowisk konstruktywistycznych i ich klasyfikacje*. [Www.kulturaihistoria.umcs.lublin.pl/archi](http://www.kulturaihistoria.umcs.lublin.pl/archi)

z tym możemy mówić o konstruktywizmie socjologicznym, pedagogicznym itp. Z drugiej strony, z uwagi na wewnętrzne zróżnicowanie konstruktywizmów rozwijanych w obrębie poszczególnych dyscyplin, „należałoby [...] mówić raczej o ogólnej perspektywie konstruktywistycznej, która obecna jest w filozofii, socjologii, psychologii, matematyce itd., przy czym w odniesieniu do poszczególnych dziedzin wiedzy (lub konkretnych stanowisk w ich ramach) przybiera zróżnicowane postaci”<sup>112</sup>. Inne klasyfikacje odwołują się do wielu odrębnych, ale także krzyżujących się, cech. Ich częściowy przegląd zawierają teksty Michała Wendlanda<sup>113</sup>, Michaela Fleischera<sup>114</sup>, Ewy Bińczyk<sup>115</sup>, Andrzeja Zybertowicza<sup>116</sup>, Davida R. Greelana<sup>117</sup>, Sergio Sismondo<sup>118</sup> i innych.

Równie złożona jest dyskusja nad historią kształtowania się konstruktywizmu. W zależności od sposobu interpretacji samego konstruktywizmu, początków konstruktywistycznego myślenia poszukuje się w różnych okresach historycznych. Formułowanie pytań dotyczących statusu rzeczywistości było i jest stałym elementem refleksji filozoficznej. Także przekonanie, iż „porządek, który postrzegamy lub reprezentujemy mentalnie w poznaniu, stwarzany jest przez nas samych, a nie jest obiektywną właściwością tzw.

---

ves/5004 [dostęp: 23.05.2020]; E. Piotrowska: *Spółeczny konstruktywizm a matematyka*. Poznań 2008.

<sup>112</sup> M. Wendland: *Konstruktywizm komunikacyjny*. Poznań 2011, s. 32.

<sup>113</sup> M. Wendland: *Wiele twarzy konstruktywizmu...*; M. Wendland: *Konstruktywizm komunikacyjny...*

<sup>114</sup> M. Fleischer: *Wprowadzenie – krótka historia konstruktywizmu*. W: *Radykalny konstruktywizm. Antologia...*

<sup>115</sup> E. Bińczyk: *Postkonstruktywizm w badaniach nad nauką*. W: *Horyzonty konstruktywizmu. Inspiracje, perspektywy, przyszłość*. Red. E. Bińczyk, A. Derra, J. Grygieńć. Toruń 2015.

<sup>116</sup> A. Zybertowicz: *Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*. Toruń 1995.

<sup>117</sup> D.R. Greelan: *Epistemological Anarchy and the Many Forms of Constructivism*. “Science and Education” 1997, 6.

<sup>118</sup> S. Sismondo: *Some Social Constructions*. “Social Studies of Science” 1993, vol. 23, no. 3.



świata zewnętrznego” było obecne w myśli filozoficznej niemal od początków jej kształtowania się. Zdaniem Fleischera można je zrekonstruować już u Xenophanesa i Parmenidesa, następnie u wielu filozofów do Kanta włącznie. Jak jednak podkreśla, myśliciele ci nie byli konstruktywistami w ścisłym tego słowa znaczeniu. „Ich prace świadczą tylko o tym, że w historii pojawiały się co prawda podobne poglądy, czy ściślej – pomysły, nie miały one jednak żadnego wpływu na dalszy rozwój nauki oraz nie sprowadziły się do jasno sformułowanej teorii”<sup>119</sup>. Poprzednikami współczesnego konstruktywizmu – zdaniem Fleischera – byli, prezentowani na początku niniejszego rozdziału, współtwórcy ogólnej teorii systemów, zaś jej początki sięgają przełomu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ubiegłego wieku. Kluczową rolę w kształtowaniu się współczesnego konstruktywizmu odegrali Heinz von Foerster oraz Humberto Maturana, a zorganizowana przez nich w roku 1978 w San Francisco konferencja „Konstrukcja rzeczywistości” otworzyła erę nowej epistemologii „wychodzącej z założenia, że nie może być mowy (jak zakłada to realizm) o niezależnym obserwatorze, obserwującym świat istniejący poza nim, lecz że zawsze mamy do czynienia z obserwatorem zanurzonym w obserwowanym przez niego świecie, który to obserwator, ze względu na swoją obecność w tym świecie, wywiera sobą wpływ na dokonywane przez siebie operacje obserwacji, oraz że każda obserwacja jest zawsze czyjaś obserwacją, czyli obserwacją kogoś, kto obserwuje tak, a nie inaczej”<sup>120</sup>.

Niezależnie od wewnętrznego zróżnicowania konstruktywizmu, próbuje się więc wskazać pewne jego cechy wspólne, coś – co za Michałem Wendlandem – możemy nazwać „ogólną perspektywą konstruktywistyczną”. Jej podstawą jest – werbalizowane z różną siłą – przekonanie o tym, że wiedza nie odzwierciedla świata, ale go współtworzy. Wiedza nie reprezentuje więc zewnętrznego wobec niej świata, jest ludzką konstrukcją, której wartość wynika przede

<sup>119</sup> M. Fleischer: *Wprowadzenie – krótka historia konstruktywizmu...*, s. 9.

<sup>120</sup> *Ibidem*, s. 10–11.

wszystkim z jej skuteczności, a nie – prawdziwości. Perspektywa taka określana bywa także słabszą (umiarkowaną) postacią konstruktywizmu, w opozycji do silnej wersji konstruktywizmu, głoszącej, że przedmiotem konstruowania jest również świat, w którym bytuje człowiek, w tym przede wszystkim rzeczywistość społeczna<sup>121</sup>, Odmienność tych dwóch perspektyw wyrażana jest także poprzez odróżnianie społecznego konstrukcjonizmu i społecznego konstruktywizmu, gdzie pierwszy zakłada społeczne konstruowanie wiedzy, a drugi konstruowanie rzeczywistości społecznej<sup>122</sup>.

Wśród wielu odmiennych klasyfikacji konstruktywizmu warto wskazać takie, które w swoich podziałach biorą pod uwagę z jednej strony indywidualne *versus* społeczne mechanizmy konstrukcji, z drugiej zaś poznawcze *versus* społeczno-kulturowe jego wymiary. Idąc tropem propozycji zawartych w pracach M. Wendlanda oraz A. Pałubickiej<sup>123</sup> i nieco je modyfikując, możemy wskazać na trzy podstawowe typy konstruktywizmu: konstruktywizm zorientowany poznawczo, operacyjny konstruktywizm społeczny oraz konstruktywizm społeczno-kulturowy.

Istotą konstruktywizmu zorientowanego poznawczo jest przekonanie o konstruktywistycznym charakterze ludzkiej wiedzy, ujmowanej – co ważne – w perspektywie indywidualnego podmiotu. Do najbardziej znanych reprezentantów takiego podejścia należą przede wszystkim Humberto Maturana oraz Ernst von Glasersfeld, odwołujący się odpowiednio do neurobiologii i psychologii. Swoją wersję konstruktywizmu Glasersfeld określa konstruktywizmem radykalnym i już na początku swojej podstawowej pracy pisze:

<sup>121</sup> M. Wendland: *Konstruktywizm komunikacyjny...*, s. 33–34.

<sup>122</sup> B. Kim: *Social Constructivism. W: Emerging perspectives on learning, teaching, and technology*. Red. M. Orey. [b.m.wyd.] 2010, s. 58 i n.

<sup>123</sup> A. Pałubicka: *Kulturowy wymiar ludzkiego świata obiektywnego*. Poznań 1990; A. Pałubicka: *Myślenie w perspektywie poręczności a pojęciowa konstrukcja świata*. Bydgoszcz 2006; A. Pałubicka: *Po co rozum miałby poznawać wszystko?*. W: *Komunikologia. Teoria i praktyka komunikacji*. Red. E. Kulczycki, M. Wendland. Poznań 2012.

„Czym jest radykalny konstruktywizm? Jest niekonwencjonalnym podejściem do problemów wiedzy i poznania. Wychodzi od założenia, że wiedza, niezależnie w jaki sposób może być definiowana, mieści się w ludzkich głowach i że myślący podmiot nie ma alternatywy w konstruowaniu swojej wiedzy na podstawie własnego doświadczenia”<sup>124</sup>. To indywidualne doświadczenie podmiotu konstytuuje świat w którym żyjemy. „Tym co wyróżnia radykalny konstruktywizm” – pisze w innym miejscu – „jest niedwuznaczna propozycja, by porzucić pogląd, że wiedza powinna być prawdziwą *reprezentacją* świata takiego, jakim on jest, zanim podlegnie doświadczeniu”<sup>125</sup>. Doświadczenie współkonstytuujące świat jest przy tym istotnym elementem procesów adaptacyjnych organizmu. W tym zakresie Glasersfeld odwołuje się do myśli Jeana Piageta, którego traktuje jako najbardziej znaczącego w rozwoju konstruktywizmu poznawczego<sup>126</sup>. Myślą przewodnią Piageta, do której nawiązuje, jest przekonanie o tym, iż świadomość organizuje świat poprzez organizowanie samej siebie<sup>127</sup>. Strukturalizacja procesów poznawczych jest formą adaptacji biologicznej, w której kluczową rolę odgrywają procesy asymilacji i akomodacji. Równoważenie struktur poznawczych przebiega poprzez modyfikowanie istniejących struktur, by lepiej adaptować się do środowiska, lecz podstawą tego procesu jest asymilacja nowych idei i pojęć do już istniejących struktur, nowy sposób ich wewnętrznej organizacji. Przystosowanie jest więc wewnątrzstrukturalnym równoważeniem procesów akomodacji i asymilacji<sup>128</sup>.

Idąc tym tropem Glasersfeld odrzuca ideę odzwierciedlania świata: „Nie chodzi o to, by *odpowiadać* ontycznemu światu,

<sup>124</sup> E. von Glasersfeld: *Radical Constructivism. A Way of Knowing and Learning*. London–Washington 1995, s. 1.

<sup>125</sup> E. von Glasersfeld: *Poznanie bez metafizyki: stanowisko radykalnego konstruktywizmu*. W: *Radykalny konstruktywizm. Antologia...*, s. 33.

<sup>126</sup> E. von Glasersfeld: *Radical Constructivism. A Way...*, rozdz. 3.

<sup>127</sup> Ibidem, s. 57.

<sup>128</sup> J. Piaget: *Równoważenie struktur poznawczych*. Warszawa 1981.

lecz o to, by *dopasować się* do niego mimo wszystkich przeszkód i pułapek, które ze sobą niesie. Stosując to do kognicji – *wiedzieć* nie znaczy osiąść *prawdziwą reprezentację* rzeczywistości, lecz raczej *osiąść sposoby działania i myślenia, które pozwalają osiągać obrane cele*. Wiedzieć zatem – to znać nie *prawdziwe obrazy*, lecz *wiabilne procedury*<sup>129</sup>. Wiedza nie ma więc prowadzić do prawdziwego odzwierciedlenia świata, lecz pozwalać funkcjonalnie się do niego dopasowywać. Kluczowym jest pojęcie *wiabilności*, opisujące procedury działania pozwalające przetrwać w środowisku, zaadaptować się organizmowi do świata jego doświadczeń. Jego środowisko bowiem dane mu jest tylko poprzez te doświadczenia i w tych doświadczeniach. Organizm nie zna rzeczywistości „samej w sobie”, lecz tylko tę, która jest częścią jego doświadczeń. Adaptacja organizmu oznacza tutaj – podkreśla Glasersfeld – zdolność przetrwania. Adaptacja nie jest przy tym wynikiem poznawczego rozpoznania ontycznej rzeczywistości i praktycznego do niej dostosowania się, lecz funkcją trwania. „W konsekwencji – na poziomie biologicznym – wszystko, co zdoła przeżyć, jest *zaadaptowane* do środowiska, w którym przyszło mu żyć”<sup>130</sup>. To zaś oznacza, że organizm, który przetrwał, wypracował *wiabilne* sposoby działania i myślenia. Oznacza to także, że radykalny konstruktywizm nie przeczy istnieniu rzeczywistości. Konstruktywizm przeczy jedynie temu, że tę rzeczywistość możemy racjonalnie poznać poza naszym doświadczeniem. Trwanie organizmu to wypracowanie w jego doświadczeniu takich praktycznych i poznawczych procedur, które zapewniają mu funkcjonalne dopasowanie do środowiska.

Także poglądy Humberto Maturany, jego interpretowaną w kategoriach biologicznych „ontologię obserwacji”, zalicza się do subiektywnego konstruktywizmu poznawczego. Szczegółowo

<sup>129</sup> E. von Glasersfeld: *Poznanie bez metafizyki: stanowisko radykalnego konstruktywizmu...*, s. 33.

<sup>130</sup> E. von Glasersfeld: *Nauka z punktu widzenia radykalnego konstruktywizmu*. W: *Radykalny konstruktywizm. Antologia...*, s. 54.

zaprezentowana powyżej, ujmuje jednostkę w perspektywie jej praktyki obserwacyjnej. Kognicja jest tutaj określana biologicznie. Jest rozróżnieniem jednostki (systemu) i środowiska, które czyni możliwym wewnętrzną strukturalną stabilność oraz adaptację do środowiska. Wewnętrzna strukturalna dynamika jednostki określa jej sposób postrzegania otaczającej rzeczywistości. Wszystko, co jest opisywane przez obserwatora, jest wyodrębniane z perspektywy jego praktyki życiowej. Jak zostało to wcześniej omówione, oznacza to, iż rzeczywistość wpisana jest, jak podkreślał Maturana, w dziedzinę egzystencji jednostki, tj. w dziedzinę wszystkich operacyjnych koherencji w praktyce życia obserwatora, w której utrzymywana jest jego identyfikacja i adaptacja. Taki punkt widzenia prowadzi do odrzucenia problematyki obiektywności postrzeganej rzeczywistości i – w konsekwencji – dyskusji nad adekwatnością poznania, tj. prawdą.

Odmianą wersję konstruktywizmu stanowi tzw. operacyjny konstruktywizm społeczny N. Luhmanna. Jego podstawą są, zaprezentowane wcześniej, wspólne założenia teorii systemów autopoietycznych, uznanie, iż są systemami operacyjnie zamkniętymi i strukturalnie sprzężonymi ze swoim otoczeniem (środowiskiem). Konstruktywizm Luhmanna nie odnosi się do jednostek lecz do systemu społecznego jako całości. Jednostki – jego zdaniem – stanowią bowiem środowisko (otoczenie) tego systemu. Postrzeganie otoczenia (środowiska) systemu jest funkcją autoreferencji systemu. Jak zostało to wcześniej szczegółowo opisane samo rozróżnienie systemu i środowiska istnieje tylko w procesie samoobserwacji. To wewnątrz-systemowe operacje współokreślają strukturalne sprzężenie systemu z otoczeniem. Realność (rzeczywistość) jest więc funkcją wewnątrzsystemowych operacji. Jest wewnętrznym korelatem operacji systemu, a nie właściwością przysługującą przedmiotom poznania. Jest wypracowywana wewnątrzsystemowo. Logika obserwacji i, wynikający z obserwacji, opis nie odzwierciedlają logiki obserwowanego zjawiska, lecz logikę obserwującego systemu i jego

kognitywną strukturę. A więc świat, jaki jest, i świat, jakim jest obserwowany, nie mogą zostać rozróżnione<sup>131</sup>. Operacyjny konstruktywizm nie neguje przy tym istnienia środowiska systemu, nie neguje istnienia rzeczywistości. Nie ujmuje jednak tego otoczenia i jego składników jako przedmiotu. Jest ono raczej horyzontem dla procesów wewnątrzsystemowej konstrukcji poznawczej.

W trzeciej formie konstruktywizmu, „[w] ramach konstruktywizmu kulturowego przyjmuje się tezę, iż świat, który poznajemy, okreśłany mianem rzeczywistości, jest ludzkim wytworem wedle wzorów danej kultury i wedle wzorów go poznajemy. Skoro wspólnoty go konstruuja – oczywiście nie dowolnie – to owe wspólnoty ludzkie są najwyższą instancją ustanawiającą stany rzeczy, które istnieją, oraz również znoszą owo istnienie”<sup>132</sup>. Oznacza to, że całości kształt kultury właściwy danej wspólnocie konstytuuje pojmowanie świata przeżywanego w danej zbiorowości jako rzeczywistość. Jak pisze A. Pałubicka, kultura formuluje więc pojmowanie świata realnego poprzez „(1) uregulowane kulturowo działanie (praktyka społeczna), jest to więc droga praktyczna, (2) przybierające w końcowym efekcie postać autorefleksyjną, a więc filozoficzną, rozmyślanie humanistyczne nad uregulowaną kulturowo praktyką. [...] Tę drugą z kolei drogę określiłabym jako teoretyczną”<sup>133</sup>. Reasumując podstawowe założenia tego konstruktywistycznego modelu A. Zybortowicz podkreślał, że w jego obrębie „to co postrzegamy jako rzeczywistość, konstytuowane (czy konstruowane) jest w ramach uregulowanych kulturowo praktyk społecznych, w tym poznawczych, a prawdziwość naszych przekonań zależy od kontekstu społecznego”<sup>134</sup>. To, co uznajemy za fakty, jest społecznie

---

<sup>131</sup> M. Fleischer: *Obserwator trzeciego stopnia. O rozsądnym konstruktywizmie*. Wrocław 2005, s. 12.

<sup>132</sup> A. Pałubicka: *Po co rozum miałby poznawać wszystko?...*, s. 135.

<sup>133</sup> A. Pałubicka: *Praktyczny i teoretyczny aspekt pojmowania rzeczywistości świata w perspektywie filozofii humanistyki*. W: *Konstruktywizm w humanistyce*. Red. A. Pałubicka, A.P. Kowalski. Bydgoszcz 2003, s. 31.

<sup>134</sup> A. Zybortowicz: *Przemoc i poznanie...*, s. 59.

wytwarzane a nie odkrywane. Konstruktywizm kulturowy odrzuca nie tylko ideę odwzorowania świata (ideę odbicia), lecz także przekonanie o możliwości prawomocnych wypowiedzi o świecie poza całościowo ujętą kulturą. „Jak można dokonać porównania obrazu świata ze światem samym, skoro cały czas przemieszczamy się [...] w przestrzeni zawsze już zagospodarowanej (zdefiniowanej lub pre-definiowanej) [...] kulturowo”<sup>135</sup>. W ostateczności, podkreśla Zybertowicz, „konstruktywizm analizuje [...] empirycznie, w jaki sposób, to, co – kulturowo, praktycznie – zastygłe, wyznacza obszar tego, co postrzegane jest jako obiektywne”<sup>136</sup>. Podstawowym, dającym się w jego obrębie sformułować pytaniem jest pytanie o to, „jak ludzki świat obiektywny konstytuuje się za pośrednictwem kultury?”, zaś odpowiedzi na to pytanie – zdaniem A. Pałubickiej – szukać należy przede wszystkim poprzez analizę kulturowo zorganizowanych form praktyki społecznej<sup>137</sup>. Szczególnie wartościowych narzędzi w tej analizie – jej zdaniem – dostarcza społeczno-regulacyjna koncepcja kultury Jerzego Kmity. Do analizy niektórych aspektów tej teorii kultury przejdziemy w następnym rozdziale.

### Problem dualizmu a obserwator trzeciego stopnia

Istotą konstruktywizmu, niezależnie od jego rodzaju, jest akceptacja przekonania o tym, że wiedza jest ludzką konstrukcją i nie odzwierciedla istniejącej niezależnie od niej rzeczywistości. Z kolei filozoficzny, a szczególnie naiwny, realizm akceptuje istnienie obiektywnej, „istniejącej w sobie” rzeczywistości, a więc zakłada oddzielenie i przeciwstawienie podmiotu i przedmiotu poznania, oraz w różny sposób stara się wyjaśniać, jak przebiega sam proces poznania. Kwestią dyskusyjną nie jest więc samo przeciwstawienie

---

<sup>135</sup> Ibidem, s. 102.

<sup>136</sup> Ibidem, s. 111.

<sup>137</sup> A. Pałubicka: *Kulturowy wymiar ludzkiego świata obiektywnego...*, s. 63.

poznania i jego przedmiotu, lecz interpretacje sposobów adekwatnego odzwierciedlania przedmiotu przez podmiot.

Charakterystyczną cechą różnych postaci realizmu jest więc akceptacja dualistycznego myślenia. Zdaniem Josefa Mitterera, wspólną podstawę takiego myślenia stanowią trzy fundamentalne założenia. Po pierwsze, akceptacja dychotomicznego rozróżnienia pomiędzy poznaniem a obiektem poznania, czy językiem a rzeczywistością, co może przyjmować postać rozróżnień pomiędzy tym, co mówimy, a tym, o czym mówimy, czy też pomiędzy świadomością a bytem, lub tym, co mieści się w dyskursie, a tym, co jest po „tamtej” stronie dyskursu. Po drugie, jest to orientacja naprawdę; dążenie do poszukiwania zgodności wymienionych powyżej członów dychotomii, pomiędzy tym, co mieści się w dyskursie, a tym, co jest poza dyskursem, wiedzą a przedmiotem poznania. Po trzecie, kierunek myślenia skierowany na jego obiekt, czymkolwiek byłby ten obiekt – światem, rzeczywistością, przedmiotem itp.<sup>138</sup>. Jak podkreśla Mitterer wymienione cechy „stanowią wyprzedzający wszelkie różnice podstawowy konsens filozofii dualistycznej. Dopiero po przyjęciu tych wspólnych założeń mogą pojawiać się odmienności zdań pomiędzy poszczególnymi stanowiskami filozoficznymi”<sup>139</sup>.

O ile realizm w oczywisty sposób zakłada taki dualizm, to w wypadku konstruktywizmu sprawa nie zawsze jest tak oczywista. Werbalne negowanie niezależnej od poznania rzeczywistości nie zawsze musi prowadzić – i nie zawsze prowadzi – do odrzucenia dualistycznego sposobu myślenia. Dzieje się tak nawet w wypadku radykalnych postaci konstruktywizmu, formułowanych w ramach konstruktywizmu poznawczego, jak i operacyjnego konstruktywizmu społecznego. Podstawę stanowi rozróżnienie systemu i środowiska, idące tropem Maturany i rozróżniające, omówione wcześniej, dwa pojęcia obiektywności – tzw. „obiektywność bez nawiasów”

<sup>138</sup> J. Mitterer: *Ucieczka z dowolności*. Warszawa 2004, s. 11–13.

<sup>139</sup> Ibidem, s. 14.



będzie charakteryzowała poglądy realistów, a „obiektywność w nawiasach” konstruktywistów. Jak podkreśla Mitterer różnice są jednak pozorne. „Obiektywność bez nawiasów jest mianowicie powiązana z poglądem, że istnieje pewna niezależna dziedzina egzystencjalna, *uniwersum*, stanowiąca ostateczną instancję odniesienia dla uprawomocnienia naszych koncepcji”. Z kolei obiektywność z nawiasami „związana jest z przesłanką, że egzystencja wyłania się dzięki rozróżnieniom poczynionym przez obserwatora: istnieje tyle dziedzin egzystencjalnych, ile realizowanych przez obserwatora możliwości rozróżnień”<sup>140</sup>. Rozróżnienie każdorazowo tworzy więc lokalne *versum*. Konstruktywista dopuszcza więc wielość *versów*, a realista jedno *versum*, tj. *uniwersum*. W jednym i drugim sposobie myślenia, zdaniem Mitterera, obecne jest myślenie dualistyczne. W istocie rzeczy, jego zdaniem, z perspektywy konstruktywizmu, realizm również jest rodzajem konstruktywizmu, a uniwersum okazuje się jednym z możliwych *versów*. „Skoro realista rozumie swoje *versum* jako uniwersum, postępuje uniwersalizująco, tzn. neguje pozostałe *versa* i uogólniająco zakłada swoje własne *versum*”<sup>141</sup>. Dualistyczne myślenie jest więc obecne zarówno w jednym, jak i drugim przypadku.

Nieuświadomiane dualistyczne myślenie jest, jak można sądzić, uniwersalną cechą opisów obserwatora pierwszego stopnia. Jak podkreślał Luhmann, nic nie może być obserwowane bez zarysowania rozróżnienia, lecz operacja rozróżnienia sama pozostaje nierozróżniona, może być rozróżniona tylko poprzez inną operację rozróżnienia. Samo rozróżnienie, czyli sama obserwacja, jest więc niewidoczna dla samej siebie. Obserwator pierwszego stopnia nie dostrzega dualizującego charakteru obserwacji (rozróżnienia). Z tej perspektywy „postrzeganie jest generalnie asemantyczne”, będąc mechanizmem dostosowawczym. Funkcją postrzegania nie jest od-

<sup>140</sup> J. Mitterer: *Tamta strona filozofii. Przeciwno dualistycznej zasadzie poznania*. Warszawa 1996, s. 95–96.

<sup>141</sup> Ibidem, s. 99.

wzorowanie świata, lecz zapewnienie przetrwania. „Wniosek: *świat jest asemantyczny i nie znaczy nic*, tak jak i postrzeganie”<sup>142</sup>. Sposób postrzegania odpowiada konieczności dostosowania się do wymogów środowiska (strukturalne sprzężenie). Mylne wyobrażenie adekwatnego odzwierciedlania może natomiast wynikać z faktu, że badamy te systemy, które przetrwały, a więc są dopasowane do środowiska. „Obserwujemy zatem tylko to, co *jest* sensowne, ponieważ to, co (na tym poziomie) *było* bezsensowne, już nie jest obecne”<sup>143</sup>.

Dostrzeżenie dualizmu możliwe jest dopiero na poziomie obserwatora drugiego stopnia, kiedy w grę wchodzi mechanizm semantyczny, tj. kultura. „Z pojawienia się (na pewnym stopniu ewolucji) uwarunkowanej językowo – lub, precyzyjniej, znakowo – samoświadomości powstał dualizm (jako jeden z jej produktów), z tego możliwość samoreferencji i referencji obcej, a z tego z kolei pojęcie egzystencji i pytanie o egzystencję”<sup>144</sup>. Konsekwencją jest upowszechnienie się dualizującego sposobu opisu rzeczywistości, opisu czegoś, jakiegoś przedmiotu, stanu rzeczy, tego, co jest przedmiotem opisu. Rozróżnienie przedmiotu opisu i samego opisu staje się więc widoczne dopiero z perspektywy obserwatora drugiego stopnia. Mitterer w swojej koncepcji nie-dualizującego sposobu mówienia, wskazuje drogę przewyciężenia dualizmu, redukując przedmiot poznania do już zastanego poznania tego przedmiotu. W tym sensie przedmiotem opisu jest zawsze opis już wcześniej dokonany. To poruszanie się wyłącznie w obszarze opisów prowadzi do regresu, u podstaw którego – w ostateczności – leży formalnie definiowana obserwacja jako pierwotne jednoczesne rozróżnienie i oznaczenie w rozumieniu Spencera Browna i Luhmanna. Dualistyczne myślenie jest składową, właściwych kulturze, procesów komunikacyjnych. Zaś rozpoznanie tych procesów jako całości,

<sup>142</sup> M. Fleischer: *Obserwator trzeciego stopnia. O rozsądnym konstruktywizmie...*, s. 112.

<sup>143</sup> Ibidem, s. 110.

<sup>144</sup> Ibidem, s. 111.

tj. zasad utrzymania ich jako systemów, możliwe jest dopiero na poziomie obserwatora trzeciego stopnia. „Obserwator trzeciego stopnia jest równocześnie z jednej strony uczestnikiem i produktem systemu kultury oraz zewnętrznym obserwatorem z drugiej strony. [...] Reguły obserwacji tego obserwatora stanowią jednak dla niego jego martwe punkty, poza które (na tym poziomie) nie może wyjść”<sup>145</sup>. Jak podkreśla Fleischer zrozumienie tych punktów nie jest jednak możliwe, bowiem wszystko, co możemy osiągnąć, to właśnie poziom obserwatora trzeciego stopnia. Jak mówi, „tutaj kończy się dla nas świat i ta jedna rzeczywistość”<sup>146</sup>.

---

<sup>145</sup> Ibidem, s. 143.

<sup>146</sup> Ibidem, s. 143.

## Życie społeczne jako proces praktyki

---

### Spory wokół pojęcia praktyki

Rozpoczynając jeden ze swoich tekstów Marek J. Siemek napisał, że „jedną z najbardziej uchwytnych oznak przełomu, jaki oddziela nowoczesną myśl filozoficzną od tradycyjnej, jest niewątpliwie szczególnie awans teoretyczny pojęcia praktyki jako kategorii filozoficznej”<sup>1</sup>, co zawdzięczamy Kantowi, zaś pełne rozwinięcie filozofii Marksa i marksizmu. Kant – zdaniem Siemka – jako pierwszy przekroczył, nieprzekraczalną wcześniej w filozofii, granicę oddzielającą poznanie od praktyki („prymat rozumu praktycznego”), a w pełni idea ta znalazła swoje odzwierciedlenie w filozofii Fichtego. „Fichte czyni z *prymatu rozumu praktycznego*, który dla Kanta był jeszcze tylko postulatem, czy *regulatywną* normą określającą kierunek poszukiwań, bezwzględną *konstytutywną* zasadę filozofii. [...] Następuje tu też likwidacja samego rozdziału filozofii na *teoretyczną* i *praktyczną*: jedyny i właściwy przedmiot filozofii to *jedność poznania i praktyki*”<sup>2</sup>. Dopiero u Hegla – jak zostało to przedstawione w pierwszym rozdziale – praktyka jest utożsamiana z kulturową aktywnością człowieka, z procesem

---

<sup>1</sup> M.J. Siemek: *Poznanie jako praktyka*. W: *Marksizm w kulturze filozoficznej XX wieku*. Red. M.J. Siemek. Warszawa 1988, s. 9.

<sup>2</sup> Ibidem, s. 11. M.J. Siemek: *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta...*; W. Paradowska: *Filozoficzny status pojęcia praktyki*. Wrocław 1988, rozdział 1.

samowytwarzania się ludzkiego świata historyczności i uspołecznienia. „Oznacza bowiem pierwotną aktywność, która *wytwarza* zarówno całą przedmiotową *rzeczywistość* społeczno-ludzkiego świata, jak i wszelkie formy jej *poznawczego* przyswajania przez świadomość i samoświadomość człowieka”<sup>3</sup>. Praktyka jest więc jednoczesnym samowytwarzaniem się podmiotu i przedmiotu. W dość powszechnej interpretacji pojęcie praktyki jest także obecne w myśli marksistowskiej. Jak podkreślał Wacław Mejbaum, „kategoria praktyki jest niewątpliwie centralną kategorią filozofii marksistowskiej”<sup>4</sup>. Co do obecności tej idei u samych twórców marksizmu, toczą się jednak teoretyczne spory. „Mówienie więc, jak często się zdarza, że klasycy marksizmu są twórcami teorii praktyki, nawet przy bardzo tolerancyjnym rozumieniu *teorii*, jest bardziej hasłem propagandowym lub wyrazem wspaniałomyślnych ocen niż dowiedzionych faktów”<sup>5</sup>. Oczywiście, pojęcie praktyki – o czym pisałem w rozdziale drugim – jest obecne w pismach Marksa, jednak jego interpretacja, a szczególnie rozumienie miejsca tego pojęcia w całokształcie poglądów Marksa, bywa różne. Osie sporów dotyczą kilku kluczowych kwestii. Po pierwsze wzajemnego związku praktyki i pracy. Po drugie, roli praktyki jako kryterium prawdziwości poznania. Po trzecie, bardziej ogólnego i podstawowego sporu wokół antropologicznego i obiektywistycznego jej rozumienia.

Pytanie o wzajemny związek praktyki i pracy u Marksa odsyła nas w pierwszym rzędzie do sposobu rozumienia samej pracy. Rzecz jasna, z perspektywy historycznego rozwoju jego myśli samo to pojęcie i jego filozoficzne oraz ekonomiczne konotacje ulegają modyfikacji. Niezależnie jednak od tych, wcześniej szczegółowo omawianych, sposobów jej rozumienia, w najogólniejszym zakresie

---

<sup>3</sup> M.J. Siemek: *Hegel i filozofia...*, s. 22.

<sup>4</sup> W. Mejbaum: *Materializm subiektywny. Zarys epistemologii marksistowskiej*. Wrocław 2002, s. 132.

<sup>5</sup> R. Łoziński: *Antysubiektocentryczna idea praktyki...*, s. 13.

zdaniem Marksa „praca jest przede wszystkim procesem zachodzącym między człowiekiem a przyrodą, procesem, w którym człowiek poprzez swoją własną działalność zapośrednicza, reguluje i kontroluje wymianę między sobą a przyrodą”<sup>6</sup>. W dalszej części swojego wywodu Marks podkreśla, że prostymi momentami tak rozumianego procesu pracy są celowa działalność oraz przedmiot i środki pracy. Istotą pracy jest właśnie celowa działalność. „Proces pracy, jak go tu przedstawialiśmy w jego prostych i abstrakcyjnych momentach, jest celową czynnością mającą wytworzyć wartości użytkowe, przystosować to, co dostarcza przyroda, do potrzeb człowieka”<sup>7</sup>. W czysto abstrakcyjnym wymiarze praca jest więc przede wszystkim działaniem celowym. Także w takiej czysto abstrakcyjnej formie – o czym była mowa w rozdziale drugim – praca jest traktowana we wczesnych pismach Marksa jako gatunkowa cecha człowieka. Dopiero zrozumienie jej społecznego, konkretno-historycznego wymiaru pozwala ujmować ją jako praktykę materialną w jej funkcji reprodukcji materialnych podstaw życia społecznego; nie tylko szerzej od ogólnego pojęcia pracy, ale przede wszystkim nieteleologicznie. Praca realizuje się więc w bezpośrednim stosunku celowego działania i produktu, lecz poprzez społeczne zapośredniczenie, w strukturze stosunków społecznych. Wytwarzanie życia materialnego dokonuje się zawsze w strukturze relacji społecznych, a ich kształt nie jest dowolny. Różne sposoby materialnego wytwarzania życia wiążą się bowiem z określonymi sposobami współdziałania ludzi. Punktem wyjścia pozostaje przekonanie, iż u podstaw egzystencji człowieka i wszystkich form jego zbiorowego życia leży praca. Ta ostatnia przejawia się jednak zawsze w konkretno-histerycznej formie praktyki materialnej. Jak pisałem wcześniej, Marks ujmuje historię jako szeroko rozumianą praktykę, której podstawą jest praktyka materialna każdorazowo realizowana w ramach konkretnej struktury stosunków społecz-

<sup>6</sup> K. Marks: *Kapitał...*, s. 205.

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 212.

nych w tym instytucji społecznych i determinowanych społecznie form świadomości.

Praktykę traktuje się także w marksizmie jako kryterium prawdy. Idea praktyki jako kryterium prawdy wpisuje się w szerszą perspektywę rozumienia poznania jako procesu „odbicia” świata w świadomości. „Teoria odbicia przedmiotów przez myśl, została tu wyłożona zupełnie jasno: poza nami istnieją rzeczy. Nasze spostrzeżenia i przedstawienia są ich obrazami. Sprawdzanie tych obrazów, oddzielenie prawdziwych od fałszywych umożliwia nam praktyka”<sup>8</sup>. Ta metafizyczna, czy – używając określenia Marka Siemka – epistemiczna perspektywa<sup>9</sup> pozwala praktykę ujmować w jej wąskim praktyczno-zmysłowym znaczeniu. Jak w tym kontekście pisał Adam Schaff, „marksizm rozumie przez praktykę zmysłową działalność ludzi przekształcających materialną rzeczywistość; przez kryterium praktyki – fakt, że wystąpienie przewidywanych skutków działania stanowi probierz prawdziwości sądu”<sup>10</sup>. Praktyka jest istotnym momentem procesu zmierzającego do coraz dokładniejszego kopiowania preegzystującego wobec niej świata, „poznanie ludzkie, niezdolne wprowadzić do absolutnego i ostatecznego opanowania swego przedmiotu, przybliży się ku niemu w stałej i postępującej ewolucji [...] nieograniczone jego doskonalenie zmierza do tego, by je uczynić coraz bardziej *podobnym* do rzeczywistości; [...] naśladuje coraz lepiej własności i stosunki owego świata, które same w sobie są od tego wysiłku niezależne i same w sobie poza poznaniem ludzkim istnieją”<sup>11</sup>. Ta przedkantowska perspektywa filozoficzna ujmuje praktykę w sposób niezwykle wąski. Wiąże się to z rozumieniem samego poznania jako jedynie

---

<sup>8</sup> W. Lenin: *Materializm a empiriokrytycyzm...*, s. 98.

<sup>9</sup> „Już samo *odzwierciedlanie* jako podstawowa kategoria teoriopoznawcza [...] zakłada kontemplacyjny, bezpośrednio epistemiczny, a więc z gruntu niepraktyczny charakter poznania”. M.J. Siemek: *Poznanie jako praktyka...*, s. 16–17.

<sup>10</sup> A. Schaff: *Z zagadnień marksistowskiej teorii prawdy*. Warszawa 1959, s. 154.

<sup>11</sup> L. Kołakowski: *Karol Marks i klasyczna definicja prawdy*. W: Idem. *Kultura i fetysze*. Warszawa 2009, s. 49.

biernego odzwierciedlenia rzeczywistości, tj. jedynie biernej strony odbicia. „W popularnych wykładach marksistowsko-leninowskiej teorii odbicia „ – pisze Mejbaum – „wydobywano zazwyczaj tylko jedną stronę procesu odbijania. Mówiło się mianowicie o odbiciu lub odzwierciedleniu przedmiotu w świadomości. Abstrahowano natomiast od *drugiej strony* rozważanego stosunku, od tego mianowicie, że również *świadomość* odbija się w przedmiocie”<sup>12</sup>. Nietrywialna interpretacja myśli Marksa, szczególnie w kontekście heglowskiej dialektyki uprzedmiotowienia i samowiedzy, wymaga jednak – o czym była już mowa – szerokiego rozumienia praktyki jako procesu wyodrębniania się człowieka ze świata przyrody, jednoczesnego konstytuowania świata społeczno-kulturowego i natury oraz ich poznawczego interpretowania. Zgoda na ujmowanie praktyki w kontekście czynnej i biernej funkcji odbicia, czy – jak proponuje Mejbaum – dialektyki mimetyzmu i eksterioryzacji, nie zawsze przy tym uwzględnia tak szerokie rozumienie praktyki. Czasami nadal chodzi o utożsamianie praktyki i pracy, tę ostatnią zaś ujmuje się w perspektywie wzajemnych związków momentu idealnego i materialnego, ich roli w procesie jednoczesnego celowego kształtowania przedmiotu i jego poznawczego odzwierciedlenia. W procesie pracy – w takim ujęciu – realizowana jest „kontrola odbicia”, rozumiana jako proces porównywania efektów pracy z przyjmowanymi wcześniej założeniami teleologicznymi, wymuszająca w razie niezgodności modyfikację tych założeń<sup>13</sup>.

W bardziej ogólnym wymiarze spór wokół istoty praktyki dotyczy dyskusji nad jej interpretacją antropologiczną. Zdaniem Romualda Łozińskiego główne założenia tej interpretacji można streścić w kilku punktach. Po pierwsze, praktyka jest zbiorem (sumą) czynności jednostkowych, a nawet poszczególną taką czynnością. Po drugie, ma charakter podmiotowy, czyli jest świadomie kierowana i kontrolowana przez podmiot (subiektocentryzm). Po trzecie,

<sup>12</sup> W. Mejbaum: *Materializm subiektywny...*, s. 64–65.

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 154 i n.



jest działalnością uświadamianą i celową (teleologizm). Po czwarte, jest wytworem człowieka wyposażonego w dane władze i moce poznawcze (ahistoryzm). Po piąte, przebiega zgodnie z aktami woli człowieka (woluntaryzm). Opozycyjna wobec tej antropologicznej interpretacji praktyki jest natomiast koncepcja oparta na uznaniu jej jako obiektywnego i bezpodmiotowego procesu. Praktyka jest realną strukturą złożoną z ludzkich działań. Jest nieteleologicznym procesem, którego przebieg nie zależy od świadomości pojedynczych osób. Jest więc historycznie zmiennym procesem zasadniczo niezależnym od aktów woli jednostek<sup>14</sup>.

### Praktyka jako kategoria filozoficzna

Można jak sądzę wskazać dwa nieco różne, choć powiązane ze sobą, spojrzenia na istotę praktyki. Praktykę można ujmować jako fundamentalną kategorię filozoficzną. Rekonstrukcję tego rozumienia praktyki zawiera, szczegółowo omawiana we wcześniejszych częściach książki, analiza procesu kształtowania się epistemologicznego pola filozofii, proponowana przez Marka Siemka, obecna także – jego zdaniem – w filozofii Hegla, także w materializmie historycznym Marksa. W takim ujęciu, fundamentalne jest przekonanie, iż jedyny i właściwy przedmiot filozofii to jedność poznania i praktyki. Praktykę tutaj traktuje się jako proces samowytwarzania ludzkiego świata historyczności i uspołecznienia, czy nieco inaczej jednoczesnego samowytwarzania się podmiotu i przedmiotu. Ta obecna – zdaniem Siemka – już u Kanta i Fichtego perspektywa teoretyczna, niezależnie od jej konkretno-filozoficznego wyrazu, zawiera w sobie przekonanie, iż „transcendentalne Ja”, „duch”, czy „człowiek” wytwarzają swój poznawany „świat” jednocześnie z samym sobą. To, co przed Marksem było wewnątrzfilozoficznym sporem o zakres, miejsce

---

<sup>14</sup> R. Łoziński: *Antysubiektywność idea praktyki...*, s. 14.

i sens pojęcia praktyki w związku z poznaniem, w materializmie historycznym staje się przekroczeniem filozofii, a przede wszystkim obecnej w myśleniu filozoficznym kategorii poznania. Konsekwencją podporządkowania poznania praktyce (utożsamienia jednego z drugim) jest więc rezygnacja myślenia filozoficznego (poznania) z „wszelkich roszczeń do zrozumienia siebie jako myślenia, swej wiedzy jako wiedzy”<sup>15</sup>. Pojęcie praktyki jest, oczywiście, pierwotne.

Takie ogólne rozumienie praktyki – jako jednocześnie konstytuującej podmiot i przedmiot – wpisuje się w, analizowane szczegółowo w rozdziale czwartym książki, rozumienie systemu: praktyka byłaby odpowiednikiem obserwatora. Przypomnijmy, iż system jest efektem rozróżnienia (różnicy), które jednocześnie tworzy system i środowisko. Różnica między systemem i środowiskiem jest efektem działania systemu, tzn. pojawienia się operacji, która czyni tę różnicę, tj. tworzy granicę między systemem i jego środowiskiem. System powstaje jako cyrkularny łańcuch operacji tworzących i podtrzymujących granicę systemu i środowiska, lub – inaczej – tworzących różnicę systemu i środowiska. System jest więc konstytuowany przez własne operacje, przez proces samoorganizacji. Jest operacyjnie zamknięty. Przypomnijmy także, że opis procesu oznaczania różnicy systemu i środowiska odwołuje się do pojęcia obserwatora. Pojęcie to nie odnosi się jednak do świadomości. Jest zdefiniowane w sposób czysto formalny. Obserwacja oznacza bowiem jednoczesne rozróżnienie i oznaczenie jako składowe pojedynczej operacji. **Taką właśnie rolę pełni praktyka w swoim najogólniejszym, filozoficznym rozumieniu.** W nawiązaniu do idei *Laws of Form* George’a Spencera Browna obserwację traktuje się jako „osadzoną” w nieokreśloności, co prowadzi do „początkowego paradoksu”, oznaczającego, iż każde rozróżnienie

---

<sup>15</sup> M.J. Siemek: *Poznanie jako praktyka...*, s. 15. Szczegółowo interpretację materializmu historycznego Marksa jako filozofii marksizmu proponowaną przez M.J. Siemka, omawiam w rozdziale trzecim niniejszej książki.

zakłada wcześniejsze rozróżnienie. Sposobem „rozwiązania” paradoksu jest pojęcie „re-entry”, tj. uchwycenie rozróżnienia poprzez samoodniesienie (autoreferencję).

Samo rozróżnienie, czyli sama obserwacja jest więc niewidoczna dla samej siebie, tylko autoreferencja (samoreferencja) czyni rozróżnienie widocznym, tzn., że samo rozróżnienie istnieje tylko w procesie samoobserwacji. Odnosi się to także do obserwacji systemu, tj. „referencji systemowej”, a więc operacji rozróżnienia systemu i środowiska. System jako rozróżnienie system/środowisko istnieje (jest obserwowany) tylko jako system autoreferencyjny. Samo-odnoszenie się jest przy tym nie tylko podstawą identyfikacji systemu, ale także jego trwania w czasie. System operuje tylko dzięki tej stałej, powtarzalnej produkcji nieokreśloności. Ciągłe na nowo tworzy punkt wyjścia dla niepewnych prognoz swoich dalszych operacji. Istnieje w tym procesie i w nim jest postrzegany. Jest operacyjnie zamknięty. System jest na bieżąco, rekursywnie konstytuowany przez własne operacje i stale wytwarza rozróżnienie między systemem i środowiskiem.

Rozumienie praktyki jako konstytuującej podmiot i przedmiot, czyli w języku teorii systemów, konstytuującej system i środowisko, umiejscawia ją w „nieokreśloności”. Praktyka jest nieprzekraczalnym horyzontem dla procesu tego rozróżnienia. Praktyka rozróżnia system i środowisko, i wskazuje na system. Jednocześnie sama jest niewidoczna dla siebie; staje się widoczna tylko w procesie autoreferencji, w procesie opisu samej siebie jako praktyki. Samo-odnoszenie się praktyki do siebie jest jednocześnie podstawą identyfikacji systemu i jego trwania w czasie. Tylko dzięki stałej powtarzalności tej praktyki, tylko wtedy, kiedy ujmujemy procesualny charakter praktyki. Praktyka istnieje w tym procesie i w nim jest postrzegana. Jest operacyjnie zamknięta. Jest konstytuowana przez własne operacje i stale wytwarza rozróżnienie między systemem a środowiskiem. Co ważne, ciągle na nowo tworzy punkt wyjścia dla niepewnych prognoz swoich dalszych operacji.

Praktyka jako całościowy proces – w języku ewolucyjnej teorii systemów – jest więc nieliniowym układem dynamicznym. Każdorazowa niepewność kierunku rozwoju wynika z powtarzalnej produkcji nieokreśloności, czyli „wrażliwości na warunki początkowe”. Jak szczegółowo prezentowałem w rozdziale czwartym, podstawową cechą nieliniowych układów dynamicznych jest niemożność przewidywania ich zachowania. Niewielka zmiana w ich obrębie prowadzi do daleko idących, i nieproporcjonalnych do przyczyny, zmian trajektorii zachowań układu, co w praktyce całkowicie uniemożliwia przewidywanie ich kierunku. W stanach równowagowych niewielka fluktuacja nie powoduje większych zmian, zaburzony przez nią układ po pewnym czasie powraca do swojej pierwotnej postaci. W stanach dalekich od równowagi niewielka, przypadkowa fluktuacja może wprowadzić układ na nową ścieżkę ewolucyjną. Wtedy powrót do stanu poprzedniego jest niemożliwy, powstaje bowiem nowa jakość („przejście fazowe”), w obrębie której układ znowu się stabilizuje i podąża w nowym, ustalonym kierunku. Poprzez fluktuacje tworzy się więc nowy porządek, „porządek powstający z chaosu”. Jak podkreślałem wcześniej, oznacza to, że nauka włącza w obszar swojego zainteresowania nie tylko prawa, lecz także zdarzenia, z praw nie dające się jednoznacznie wydedukować. Nauka wychodzi więc poza uproszczone i wyidealizowane modele, zbliżając się do złożoności rzeczywistego świata. Oznacza to rezygnację z prób formułowania jednoznacznych i pewnych przewidywań na rzecz rozważania możliwości; problematyzuje samo pojęcie determinizmu, chociaż go nie usuwa, lecz paradoksalnie wzmacnia.

Przywołajmy ponownie, kluczową dla tej kwestii, wypowiedź Michała Tempczyka: „dokonane dzięki dynamice nieliniowej oddzielenie determinizmu od przewidywalności umocniło rolę tego pierwszego w naukowym obrazie świata. Dawniej trudno było wyjaśnić, dlaczego w świecie deterministycznym i regularnym tak wiele jest zjawisk chaotycznych i nieprzewidywalnych. W jasnym

schemacie wychodzenia od prostych praw dynamiki, do prostych regularnych rozwiązań ruchu nie było luki, w którą mogłaby wtargnąć nieprzewidywalność lub złożoność. Dopiero odkrycie istoty i powszechności niestabilności otworzyło im furtkę. Okazało się, że procesy zdeterminowane i jednoznaczne nie muszą wcale być proste lub przewidywalne”<sup>16</sup>. Praktyka, widziana w tej perspektywie, jest jednocześnie procesem zdeterminowanym i nieprzewidywalnym. Kwestią dyskusyjną pozostaje, jak działa – co ważne – wewnętrzna determinacja struktury praktyki; będzie to, zresztą, przedmiotem dyskusji w dalszej części tekstu, nie wyznacza ona jednak jednoznacznie kierunku zmian, jakim podlega sama praktyka. Należy przy tym pamiętać, że mówimy o wewnętrznej strukturze praktyki, a nie o jej związkach ze środowiskiem. Oczywiście – o czym była mowa – operacyjna zamkniętość systemu i właściwej mu struktury praktyki nie przekreśla związków praktyki ze środowiskiem. Jak podkreślał, cytowany wielokrotnie Humberto Maturana, systemy są jednak strukturalnie zdeterminowane, tzn. zmiany, jakim podlegają, są determinowane ich strukturą a nie bezpośrednio czynnikami zewnętrznymi. To własna wewnętrzna dynamika tej struktury określa związki z otoczeniem, tj. strukturalne konfiguracje jej środowiska. Wszystko, co zdarza się w systemie w związku z jego interakcją ze środowiskiem, wynika ze strukturalnych zmian w samym systemie. Jak podkreślał Niklas Luhmann, system pozostaje systemem otwartym, lecz jego otwartość jest oparta na operacyjnej zamkniętości. Zmianie ulega samo pojęcie przyczynowości (o czym pisałem wcześniej). Wyodrębnianie się systemu ze środowiska oznacza zerwanie zależności przyczynowych. Mamy do czynienia z selekcją związków systemu i środowiska: to system i jego struktura, strukturalizują związki przyczynowe ze środowiskiem; to system „dobiera” określone przyczyny ze środowiska. Proces ten został wyrażony w pojęciu sprzężenia strukturalnego między

---

<sup>16</sup> M. Tempczyk: *Teoria chaosu a filozofia...*, s. 30–31.

systemem a środowiskiem. Kluczową rolę odgrywa w nim praktyka materialna – praktyka jest sprzężona ze środowiskiem, wyodrębnia się z otoczenia, strukturalizując swoje z nim relacje. To jej operacje wyznaczają charakter związków ze środowiskiem. Oczywiście, określona praktyka jest możliwa w środowisku zapewniającym warunki jej realizacji, w przeciwnym razie nie byłaby możliwa, choć relacje ze środowiskiem są warunkowane jej wewnętrznym rozwojem. Praktyka ma selektywny charakter, który określa jej wewnętrzną strukturę, ograniczającą jej relacje ze środowiskiem.

Podjęcie systemowe, prezentowane szczegółowo w poprzednim rozdziale, łączy się z konstruktywizmem. Jego najogólniejszą podstawą jest przekonanie, że wiedza nie odzwierciedla rzeczywistości, lecz ją współtworzy. W różnych – omawianych wcześniej – rodzajach konstruktywizmu wewnętrzną strukturalną dynamikę poznającego podmiotu (obserwatora) określa sposób postrzegania otaczającej rzeczywistości. Jak podkreślał Maturana, wszystko, co jest opisywane przez obserwatora, jest wyodrębniane z perspektywy jego praktyki życiowej. Obserwatorem może być zarówno jednostka jak i system społeczny (tak np. w operacyjnym konstruktywizmie społecznym N. Luhmanna). Ponieważ, jako najogólniejsza (pierwotna) kategoria filozoficzna, praktyka jest jednością działania i poznania, wyznacza więc, jako taka, nieprzekraczalny horyzont poznawczy. Operacyjny konstruktywizm – o czym była mowa – nie neguje przy tym istnienia środowiska systemu, nie ujmuje go jednak jako przedmiotu. Środowisko jest raczej horyzontem dla procesów wewnątrzsystemowej konstrukcji poznawczej (a w tym wypadku: wewnętrznej struktury procesu praktyki). Otoczenie (środowisko) jest dane za pośrednictwem praktyki – właściwie w samej praktyce – o tyle, o ile praktyka i środowisko konstytuują się jednocześnie. Praktyka w swoim procesie ewolucyjnym jest bowiem współwyznaczana jednocześnie przez swą własną strukturę i strukturę przedmiotu. Jak powiada R. Łoziński, proces praktyki jest ontycznym przeniesieniem tych wchodzących w grę struk-

tur<sup>17</sup>. Postrzeganie otoczenia (środowiska) systemu jest więc dane poprzez praktykę i w jedności poznania i praktyki. Jak wcześniej wskazywano, samo rozróżnienie systemu i środowiska istnieje tylko w procesie praktyki. To wewnątrz-systemowe operacje, właściwe procesowi praktyki, współokreślają strukturalne sprzężenie systemu z otoczeniem – realność (rzeczywistość) jest funkcją tych operacji; wewnętrznym korelatem praktyki, a nie właściwością, przysługującą przedmiotom poznania. Logika obserwacji i, wynikający z obserwacji opis, nie odzwierciedlają logiki obserwowanego zjawiska, lecz logikę procesu praktyki i jedności praktyki i poznania. A więc świat, jaki jest, sam w sobie (poza praktyką) i świat dany w procesie praktyki, nie mogą zostać rozróżnione.

Zrozumienie mechanizmu działania praktyki, ukształtowane w ramach materializmu historycznego marksistowskiej filozofii, stało się możliwe dzięki uchwyceniu istoty fetyszyzmu towarowego. To wtedy Marks – zdaniem Siemka – przekracza ekonomiczną *episteme*, czyli to, co bezpośrednio głosi ekonomia polityczna, i ujmuje ją jako należącą do całości społecznej opartej na gospodarce towarowej, którą sama ekonomia odzwierciedla (w kapitalistycznej ekonomii politycznej widząc samowiedzę struktury towarowej, tj. sposób, w jaki społeczeństwo oparte na gospodarce towarowej widzi samo siebie). Ujmuje więc ją – o czym szczegółowo pisałem w rozdziale trzecim – jako część społeczno-historycznego bytu, jako składową procesu praktyki społecznej, formę jej samoświadomości. Marks traktował przy tym wszystkie formy świadomości ideologicznej, tzn. z jednej strony konieczne i obiektywne formy świadomości pewnych całościowych ukształtowań życia społecznego, z drugiej zaś jako obiektywnie opaczne, przesłaniające ludziom rzeczywisty obraz ich świata społecznego. Po raz pierwszy – o czym była mowa – właśnie w koncepcji fetyszyzmu towarowego zawarta jest w pełnej postaci epistemologiczna perspektywa, w której poznanie

---

<sup>17</sup> R. Łoziński: *Antysubiektywność idea praktyki...*, s. 75.

właściwe ekonomii społecznej zostaje ujęte w całościowej strukturze jego związków z praktyką ekonomiczną. Po raz pierwszy mamy do czynienia z krytyką ideologii, będącej integralną częścią określonej formy społecznienia.

Zdaniem Marksa ekonomia polityczna nie mogła widzieć fetyszyzmu towarowego jako warunku możliwości tego przedmiotu, ten ostatni bowiem był samym jej polem widzenia, a więc społecznie ukształtowanym polem świadomości. Istotę tego mechanizmu szczegółowo opisał Althusser. Niemożność dostrzegania tego, co niewidzialne, w obrębie pewnej perspektywy teoretycznej – jego zdaniem – nie wynika z błędów poznawczych, lecz jest cechą samego widzenia. Jest specyfiką poznania teoretycznego, w trakcie którego kształtuje się przedmiot poznania. „Przeoczenie” – pisał w cytowanym już wcześniej fragmencie swojej pracy – „polegające więc na niewiedzeniu tego co się widzi, dotyczy nie przedmiotu, tylko samego wzroku. Błąd jest błędem wzroku: niedostrzeganie jest częścią patrzenia, jest formą patrzenia, a więc pozostaje w koniecznym związku z patrzeniem”<sup>18</sup>. Dopiero dostrzeżenie tego związku, jego zdaniem, pozwala uchwycić ograniczenia samego patrzenia i zrozumieć jego wewnętrzny związek z innymi praktykami społecznymi. Zrozumienie związku poznania i praktyki („widzenia i wzroku”) jest więc – w opinii Althussera, o czym szczegółowo pisałem wcześniej – kluczowym momentem w kształtowaniu się Marksowskiego, tj. naukowego widzenia historii. Jest przekroczeniem ograniczeń poznawczych wynikających z nierozumienia i niedostrzegania istoty poznania ideologicznego oraz roli ideologii jako elementu praktyki społecznej i stanowiących ją praktyk szczegółowych. Rozpoznanie koniecznego związku praktyki i ideologii jest właśnie momentem przekroczenia ideologicznego rozumienia rzeczywistości społecznej. Jak wyrażał to Althusser, „jest to problem koniecznego i niedostrzeganego stosunku, jaki zachodzi między

---

<sup>18</sup> L. Althusser: *W imię Marksa...*, s. 41.



obszarem widzialności a obszarem niewidzialności, stosunku, z którego wynika konieczność istnienia ciemnego obszaru niewidzialności jako koniecznego następstwa struktury obszaru widzialności”<sup>19</sup>. Owego, opisywanego wcześniej, „martwego punktu” von Foerстера, możliwego do przekroczenia tylko z perspektywy kolejnych rozróżnień, z perspektywy obserwatorów kolejnych (wyższych) poziomów.

Ekonomia polityczna jest więc, używając języka teorii systemów, obserwatorem drugiego stopnia. Jak podkreślał Siemek, przyjęta przez Marksa perspektywa epistemologiczna koncentrowała się nie na przedmiocie świadomości, lecz na samej świadomości, tj. nie na przedmiocie ekonomii, ale na samej ekonomii. To wzajemne usytuowanie praktyki ekonomicznej i jej teoretycznego ujęcia staje się przy tym możliwe z kolei tylko z perspektywy obserwatora trzeciego stopnia. Bezpośrednia praktyka ekonomiczna ma – by użyć określenia Fleischer’a – charakter asemantyczny i jest przede wszystkim wyrazem mechanizmu dostosowawczego, charakteryzującego obserwatora pierwszego stopnia. Jest bezpośrednim replikowaniem całokształtu praktyki ekonomicznej bez rozróżniania przedmiotu praktyki i poznawczego (u Marksa: ideologicznego) odzwierciedlenia tego przedmiotu. Rozróżnienie przedmiotu opisu i samego opisu staje się bowiem widoczne dopiero z perspektywy obserwatora drugiego stopnia, w tym wypadku klasycznej ekonomii społecznej, która jest, o czym była mowa, samowiedzą struktury towarowej, sposobem, w jaki widzi siebie społeczeństwo oparte na gospodarce towarowej. Sama ekonomia polityczna nie dostrzega przy tym warunków możliwości swojego własnego przedmiotu („martwy punkt”), ujmowanych z kolei z perspektywy obserwatora trzeciego stopnia.

Taka perspektywa stała się możliwa dopiero w analizie funkcjonowania społeczeństwa opartego na gospodarce towarowej, o czym szczegółowo pisał, przywoływany wcześniej Siemek. Podkreślał, iż szczególna rola krytyki ekonomii politycznej u Marksa polegała na

---

<sup>19</sup> L. Althusser, E. Balibar: *Czytanie „Kapitału”...*, s. 38.

ujmowaniu tej ostatniej jako integralnej części określonej formy uspołecznienia. Stało się to możliwe – dzięki zrozumieniu istoty fetyszyzmu towarowego – tylko poprzez uchwycenie całościowego wymiaru życia społecznego: jedności społecznego działania i społecznej świadomości. Tak rozumiane uspołecznienie – podkreślał – ujęte zostało jako jedyna prawdziwa bytowa forma ludzkiego świata, jego jedyna i najważniejsza substancja; dodajmy, jako praktyka, jednocześnie w swoim ogólnym, filozoficznym, jak i konkretno-histerycznym wymiarze. Ponieważ zaś uspołecznienie jest procesem historycznym, to oznacza, iż realność i istnienie bytu społecznego nie są dane, lecz zawsze się stają, a praktyka – jedność działania i świadomości – jest procesem. Specyfika Marksowskiego odkrycia polega więc na pierwotnym określeniu całościowej struktury społeczeństwa opartego na gospodarce towarowej (kapitalistycznym sposobie produkcji), jako konkretno-histerycznej formie praktyki społecznej, i jednoczesnym ujęciu praktyki jako fundamentalnej kategorii filozoficznej.

### Życie społeczne jako proces praktyki

Uchwycenie praktyki jako ogólnej kategorii filozoficznej dokonał się poprzez analizę jej konkretno-histerycznej formy, właściwej społeczeństwu kapitalistycznemu. Mamy więc tutaj do czynienia z drugim rozumieniem praktyki, jako całościowej struktury stosunków społecznych, w tym instytucji społecznych i determinowanych społecznie form świadomości. W ogólnym wymiarze, jak była o tym mowa, praktyka jest procesem wyodrębniania się człowieka od świata przyrody i jednoczesnego konstytuowania świata społeczno-kulturowego i natury, która staje się „nieorganicznym ciałem człowieka”. Na tym polega proces konstytuowania podmiotu i przedmiotu, czy inaczej konstytuowania systemu i środowiska. Proces ten – o czym szczegółowo pisałem – każdorazowo przyjmuje konkretno-histeryczną postać, pewną strukturę, której

analiza i opis jest kwestią empiryczno-teoretycznych ustaleń. Zrozumienie tego procesu stało się możliwe poprzez krytykę ekonomii politycznej jako składowej integralnej formy uspołecznienia, opartej na produkcji towarowej; poprzez teoretyczne ujęcie kapitalistycznego sposobu produkcji, całokształtu stosunków społecznych, w ramach których realizowana jest praktyka, w tym praktyka materialna, praca.

Jak wcześniej podkreślano, dopiero analizy procesu kształtowania się kapitalistycznych stosunków produkcji, rozumienia ich specyfiki oraz krytyki sposobu odzwierciedlania tych stosunków w klasycznej ekonomii politycznej, pozwoliły Marksowi na radykalną zmianę perspektywy teoretycznej, na przekroczenie jej *epistemicznego* poziomu. Jej podstawą było ujęcie praktyki jako procesu, tj. historycznie zmiennej, dynamicznej struktury społecznej, każdorazowo konstytuującej konkretno-historyczną formę strukturalizacji całokształtu stosunków społecznych. Kluczowymi problemami takiego ujęcia praktyki społecznej są całościowe rozumienie struktury, a przede wszystkim, zrozumienie oddziaływania tej struktury na jej własne elementy i uchwycenie mechanizmu jej historycznej zmienności. Szczególnie ważnym jest wzajemny związek struktury społecznej i konstytuujących ją podmiotowych działań, ujęcie praktyki jako jednocześnie antysubiektywności i realizowanej poprzez działania subiektywne. Z jednej strony mamy więc – przywoływane wcześniej – przekonanie, że ludzie sami tworzą swoją historię (Marks), że w historii społeczeństwa działają wyłącznie ludzie, którzy obdarzeni są świadomością, że nic nie dzieje się tutaj bez świadomego zamiaru (Engels). Z drugiej uznanie trwałości struktur społecznych poprzez które realizowana jest praktyka społeczna. Praktyka ma charakter bezpodmiotowy, tzn. nie istnieje żaden podmiot praktyki. Praktyka ma także charakter obiektywny, czyli jej istnienie i przebieg są niezależne od tego, czy poszczególni ludzie sobie to uświadamiają, czy nie<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> R. Łoziński: *Antysubiektywność idea praktyki...*, s. 75.

Wyjdźmy od tezy, że w historii działają tylko ludzie i to oni są jej twórcami. Praktyka społeczna widziana w tej perspektywie jest więc całościowym działaniem podmiotowych. Działania podmiotowe mają celowy charakter, są przy tym realizowane poprzez, czy w strukturze stosunków społecznych. Adekwatną dla tej perspektywy definicję praktyki zaproponował Jerzy Kmita. Jego zdaniem, „praktyką społeczną jest ogół czynności subiektywno-racjonalnych, tworzących łącznie diachroniczną strukturę funkcjonalną: utrzymującą stan globalny polegający na odtwarzaniu, połączonym zwykle z przetwarzaniem rozwojowym, danego poziomu sił wytwórczych i stosunków produkcji – aktualnych warunków obiektywnych owej praktyki”<sup>21</sup>. Czynności subiektywno-racjonalne zdaniem Kmita charakteryzowane być mogą poprzez, po pierwsze, wartości stanowiące dla podmiotu cel działania oraz, po drugie, wiedzę podmiotu pozwalającą na realizację tego celu. Zasadniczą cechą praktyki społecznej jest jej trwanie w czasie. „Ponieważ kontynuacja w czasie praktyki społecznej” – pisze Kmita – „jest tutaj dla nas równoważna z faktem istnienia i rozwoju społeczeństwa, możemy stwierdzić równoważnie, że istnienie i rozwój społeczeństwa trwają dopóty, dopóki odbywa się odtwarzanie (i przetwarzanie) obiektywnych warunków praktyki społecznej”<sup>22</sup>. Kmita mówi także, że określone stany praktyki społecznej stanowią odpowiedź na potrzeby odtwarzania i ewentualnego przetwarzania obiektywnych warunków praktyki, lub że owe stany są funkcjonalnie podporządkowane zapotrzebowaniu na odtwarzanie tych warunków. Pojawia się więc problem interpretacji związku tego co subiektywne i tego co obiektywne – tego co Kmita określa „paralelizmem obiektywno-subiektywnym” – subiektywnego, celowo-racjonalnego działania i struktur stanowiących obiektywne warunki praktyki. Obiektywne i przejawiające określone prawidłowości istnieje bez względu na to, czy jest rejestrowane przez ludzką świadomość. To, co subiektywne,

<sup>21</sup> J. Kmita: *O kulturze symbolicznej*. Warszawa 1982, s. 30.

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 31.

jest natomiast oparte na ludzkiej wiedzy o rzeczywistości. Zasadniczym pozostaje więc zagadnienie ich związku, którego oryginalne rozwiązanie, zdaniem Kmity, zaproponował Marks. „Karol Marks *implicite* rozwiązał w swych dziełach problem, który postawiony został później jako problem opozycji „wyjaśniania” (w terminach obiektywnych) i „rozumienia” (w terminach subiektywnych, w terminach interpretacji humanistycznej); dopiero dostrzeżenie tego faktu daje właściwe wyobrażenie o oryginalności i odkrywczosci myśli autora *Kapitału*, a jednocześnie uniemożliwia sprowadzenie jego koncepcji do poziomu zdezaktualizowanych przez nią (choć późniejszych w czasie) orientacji filozoficznych”<sup>23</sup>. Marks łączył, w terminologii Kmity, dyrektywę strukturalizmu metodologicznego z dyrektywą holizmu metodologicznego. Najogólniej rzecz biorąc integrował interpretację humanistyczną z relatywizacją czynności racjonalnych (do określonego układu społeczno-ekonomicznego)<sup>24</sup>. Jeśli ujmujemy ludzkie czynności jako celowo-racjonalne, to ich zrozumienie, tj. interpretacja humanistyczna, opiera się na przyporządkowaniu tych czynności określonej – pierwotnej poznawczo – strukturze sensownej. Na strukturę sensowną składają się z kolei, dające się opisać na gruncie wiedzy działającego podmiotu, możliwe do realizacji czynności i przyporządkowane im wartości oraz właściwa podmiotowi hierarchia wartości. Interpretacja humanistyczna działania zakłada przy tym uprzednią znajomość (pierwotność poznawcza) tej *sensownej struktury przyporządkowanej czynności racjonalnej*<sup>25</sup>. Teza strukturalizmu metodologicznego – w rozumieniu Kmity – głosi więc, że „aby w drodze badań empirycznych można było ustalić rodzaj danej czynności jako czynności racjonalnej (jej wytworu), trzeba uprzednio ustalić przyporządkowaną jej (mu)

---

<sup>23</sup> J. Kmita: *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*. Warszawa 1971, s. 167.

<sup>24</sup> J. Kmita: *Uwagi o holizmie Marksowskim jako koncepcji metodologicznej*. W: *Założenia metodologiczne „Kapitału” Marksa*. Warszawa 1970.

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 69.

strukturę sensowną; odnotowanie samych obserwowalnych cech tej czynności lub wytworu nie wystarcza do rozpoznania ich rodzaju”. Oznacza to, że „chcąc ustalić empirycznie, z jakim rodzajem czynności racjonalnej (wytworem) mamy do czynienia, musimy uprzednio dysponować wiedzą teoretyczną dotyczącą struktury sensownej przyporządkowanej tej czynności (lub wytworowi)”<sup>26</sup>.

Teza Marksowskiego holizmu metodologicznego natomiast głosi, iż twierdzenia dotyczące układu społeczno-ekonomicznego są pierwotne poznawczo w stosunku do twierdzeń dotyczących rodzajów czynności racjonalnych. Sam układ społeczno-ekonomiczny stanowią zaś stosunki produkcji zachodzące pomiędzy poszczególnymi ludźmi oraz ich stosunki do środków produkcji w zakresie możliwości dysponowania nimi i ich wykorzystywania<sup>27</sup>. Zdaniem Kmity, specyfika Marksowskiego wyjaśniania zjawisk społecznych opiera się więc na powiązaniu tych dwóch perspektyw. W historii rozwoju myśli marksistowskiej – o czym pisałem w rozdziale trzecim – współwystępowały te dwie perspektywy, a czasami dominowało podejście deterministyczne lub woluntarystyczne, strukturalistyczne bądź antropologiczne, przekonanie o deterministycznym wpływie struktur i podporządkowanych im działań, bądź uznanie mniej lub bardziej żywiołowego charakteru ludzkich działań; poszukiwanie wzajemnych związków między nimi również przyjmowało dwojaką postać. Po pierwsze, za podstawę praktyki społecznej uznawano indywidualne, celowe działania ludzi, a niesprowadzalne do nich struktury traktowano jako niezamierzony i nieświadomy rezultat wielości tych działań. Po drugie, uznanie, że działania racjonalne mogą być w całości wyjaśnione poprzez odniesienie do struktury. W pierwszym przypadku, to co obiektywne, istniejące poza świadomością działających podmiotów, jest trudno wyjaśnialne w kategoriach praw rozwoju społecznego. W drugim

---

<sup>26</sup> Ibidem, s. 73–74.

<sup>27</sup> Ibidem, s. 80–81.

wypadku, całkowite sprowadzanie działań do struktury społeczno-ekonomicznej pozbawia je cech subiektywnie rozumianego działania celowo-racjonalnego. Racjonalność samego działania jest bowiem przypisywana podmiotowi niezależnie od jego wiedzy o tej strukturze, niejako bez odniesienia do struktury sensowej, która – jak podkreślał Kmita – jest podstawą interpretacji humanistycznej. Podejście Marksa, zdaniem Kmity, przekracza jednak ten dylemat i pozwala na zrozumienie jednoczesnego związku racjonalnego działania i jego strukturalnych ograniczeń. Inaczej pozwala wyjaśnić reprodukcję struktury (układu społeczno-ekonomicznego) za pośrednictwem działań celowo-racjonalnych.

Wyjaśnianie Marksowskie ma charakter funkcjonalno-geneptyczny, łączący interpretację humanistyczną z dyrektywą Marksowskiego holizmu. Pozwala ono na przekroczenie paralelizmu obiektywno-subiektywnego. Działania racjonalne i związane z nimi przekonania „funkcjonują w taki sposób w strukturze społeczno-ekonomicznej znajdującej się w danym stanie rozwojowym, tj. prowadzą do takich następstw obiektywnych, że poszczególne jednostki, jako podmioty racjonalne, bądź utwierdzają się w swych początkowych przekonaniach, kontynuując nadal odnośne działania, bądź – rezygnują z nich. Obiektywne uwarunkowanie sposobu przekształcania się pierwotnych, w szczególności tradycyjnie dziedziczonych przekonań, ma więc miejsce tylko dzięki racjonalności jednostek przystępujących do działań z tymi przekonaniem<sup>28</sup>. W tej perspektywie wyjaśnienie opiera się na uznaniu dwóch kluczowych czynników. Po pierwsze, odwołuje się do ludzkiej świadomości, będącej podstawą podejmowania czynności celowo-racjonalnych. Po drugie, do obiektywnego, aktualnego stanu rozwojowego struktury społeczno-ekonomicznej, w obrębie której czynności te prowadzą do określonych następstw obiektywnych. To, czy dana czynność zostanie podjęta, czy nie, zależy wyłącznie

<sup>28</sup> J. Kmita: *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej...*, s. 171.

od stanu świadomości działającego podmiotu. To zaś, czy czynność racjonalna w kontekście danego obiektywnego układu społeczno-ekonomicznego się upowszechni, utrzyma, lub zaniknie, zależy od tego, czy układ pozwoli na realizację sensu tej czynności; inaczej, to czy subiektywnie określony cel działania zostanie osiągnięty zależy od obiektywnego układu społeczno-ekonomicznego. „To, czy owa czynność zostanie powtórzona, zależy od jej celu oraz od układu, wiedza o którym została wzbogacona przez poprzednią praktykę”<sup>29</sup>. Innymi słowy, układ społeczno-ekonomiczny utwierdza bądź nie dane czynności racjonalne i właściwą im wiedzę oraz wartości (struktura sensowna), lub w tradycyjnej Marksowskiej terminologii, utwierdza lub nie określoną treść świadomości. Formą świadomości społecznej jest bowiem każdy normatywno-dyrektywalny regulator dowolnego typu praktyki społecznej. Całokształt form świadomości społecznej, funkcjonujących w praktyce, stanowi natomiast, w rozumieniu Kmita, kulturę<sup>30</sup>; kształtowanie się i upowszechnianie określonych treści kultury zależne jest od kontekstu danego obiektywnego układu społeczno-ekonomicznego.

Możemy – zdaniem Kmita – znaleźć mnóstwo przykładów takiego sposobu myślenia w pracach Karola Marksa, w tym szczególnie w *Kapitale*. Nie przywołując ich w tym miejscu – częściowo mowa o tym była w rozdziale drugim – należy jednak zwrócić uwagę na usytuowanie procesu reprodukcji układu społeczno-ekonomicznego przez działania celowo-racjonalne w szerszym kontekście praktyki społecznej, rozumianej jako historycznie zmienna struktura całokształtu stosunków społecznych, w ramach których realizowana jest aktywność ekonomiczna i wszystkie powiązane z nią formy aktywności społecznej wraz ze społecznie warunkowaną świadomością społeczną. Problem dotyczy więc nie tylko reprodukcji układu społeczno-ekonomicznego, czyli tego,

---

<sup>29</sup> J. Kmita: *Uwagi o holizmie Marksowskim jako koncepcji metodologicznej...*, s. 114.

<sup>30</sup> J. Kmita: *O kulturze symbolicznej...*, s. 72.



co określa się inaczej materialnymi stosunkami społecznymi, lecz także mechanizmu warunkowania przez te stosunki całokształtu stosunków społecznych, warunkowania – mówiąc inaczej – procesu praktyki przez materialne, czy obiektywne warunki praktyki. Zasadniczym problemem jest przy tym zdefiniowanie tego, co rozumie się przez „obiektywne warunki praktyki”. Dla znaczącej części interpretatorów Marksowskiej myśli – o czym była mowa w rozdziale trzecim – układ społeczno-ekonomiczny, materialne stosunki społeczne, baza społeczno-ekonomiczna czy obiektywne warunki praktyki, w zależności od użytej terminologii, zawierają nie tylko określonego rodzaju stosunki społeczne, ale również siły wytwórcze. Te ostatnie traktuje się jako techniczną stronę produkcji, obejmującą środki produkcji i kwalifikacje niezbędne w procesie pracy. Zaliczanie sił wytwórczych, w tym szczególnie środków produkcji, do materialnych podstaw praktyki społecznej nie wydaje się jednak zasadne. Jeśli do praktyki społecznej zaliczymy tylko stosunki społeczne i czynności subiektywno-racjonalne, to nie ma w niej miejsca na – nie będące nimi – siły wytwórcze, z wyjątkiem stosunków społecznych, w które wchodzi ludzie w procesie nabywania niezbędnych kwalifikacji. Widziane z omawianej wcześniej perspektywy system/środowisko, siły wytwórcze stanowią raczej kluczowy element materialnego sprzężenia strukturalnego między systemem a środowiskiem. Praktyka bowiem to struktura stosunków społecznych, a obiektywne warunki praktyki tworzą tzw. materialne stosunki społeczne, to znaczy stosunki, w jakie ludzie wchodzi w procesie produkcji i wymiany. Ich reprodukcja – w ramach systemu społecznego – jest podstawą reprodukcji całokształtu stosunków społecznych, o ile – jak zostało to pokazane w rozdziale drugim – by ludzie mogli tworzyć historię, muszą istnieć. W takim rozumieniu, praktyka materialna jest podstawą istnienia człowieka, a właściwe dla niej materialne stosunki społeczne są podstawowe, nie w znaczeniu – jak była o tym mowa – determinowania czy jednoznacznego określania struktury i treści pozostałych stosunków

społecznych (rodzajów praktyki), lecz dlatego, że bez nich nie ma innych stosunków.

Pozostaje pytanie o charakter związku materialnych i pozostałych stosunków społecznych – o związki materialnej praktyki społecznej z innymi jej formami, o miejsce materialnych stosunków społecznych w strukturze stosunków społecznych. Jak podkreślał Louis Althusser mamy tutaj do czynienia z naddeterminacją, która oznacza warunkowanie możliwości kształtowania się całokształtu struktury stosunków społecznych, ale nie warunkuje jednoznacznie ich treści. Stwarza możliwości i nakłada ograniczenia. Należy więc zapytać o to, jaka jest specyfika związków działań celowo-racjonalnych z praktyką materialną oraz innymi formami praktyki. Zgodnie z przyjętym za Kmitą Marksowskim wyjaśnieniem funkcjonalno-genetycznym, podjęcie czynności zależy od świadomości działającego, zaś jej upowszechnianie się od tego czy struktura pozwoli na realizację sensu tej czynności. W wypadku praktyki materialnej, tj. struktury materialnych stosunków społecznych, zależność ta ma jednak szczególny charakter i różny od innych struktur (praktyk), odnosi się bowiem do fundamentalnych ekonomicznych interesów ludzi.

Możliwość realizacji różnorodnych działań celowo-racjonalnych ma tutaj ograniczony charakter, a zdolność wpływania tej struktury na zakres stawianych sobie celów i motywacje ludzi jest silniejsza niż w innych obszarach. Odwołując się do terminologii Althussera, możemy powiedzieć, iż silniejsze są warunkowanie oraz nakładane ograniczenia. Naddeterminacja oznacza większy przymus strukturalny. Konieczność reprodukcji struktury stosunków produkcji, tj. przede wszystkim stosunków klasowych, ogranicza zakres działań celowo-racjonalnych. Oczywiście, nie wyklucza ich zmiany. Proces ten – omówiony w rozdziale drugim na przykładzie Marksowskiej analizy powstania kapitalizmu – przebiega jednak w złożony sposób, obejmując wielość struktur stosunków społecznych, czy inaczej wielość powiązanych ze sobą praktyk społecznych. Upowszechnia-

nie się nowych działań celowo-racjonalnych i ich strukturalizacja jest rozłożona w czasie i często bywa efektem sprzecznych działań. Jak obrazowo określił to Marks, „dzieje społeczeństwa [...] nie znają abstrakcyjnie ścisłych linii granicznych między epokami”<sup>31</sup>. Jeszcze raz warto podkreślić, że zmiany te mają charakter ściśle społeczny i nie są prostym rezultatem rozwoju sił wytwórczych, jak sugerowała część interpretatorów myśli Marksa. On sam pokazał złożoność związków zmian społecznych i technologicznych, np. analizując w *Kapitale* proces rozwoju manufaktury i kształtowania się przemysłu. Jednym z istotnych elementów tej zmiany były zmiany kulturowe, dotyczące procesu dyscyplinowania robotników, zmiany nawyków pracy, porzucania przedkapitalistycznego sposobu pracy i przyswajania nowej dyscypliny<sup>32</sup>, kształtowania się – powiedzielibyśmy dzisiaj – nowego systemu motywacyjnego, który tworzył podstawy upowszechniania się nowych działań celowo-racjonalnych, utwierdzanych przez powstający układ społeczno-ekonomiczny.

Mamy tutaj do czynienia z wyraźnym przykładem – omawianych powyżej – związków tego, co subiektywne, i tego, co obiektywne, subiektywnego, celowo-racjonalnego działania i struktur stanowiących obiektywne warunki praktyki. Analizę powyższych związków w kontekście reprodukcji struktury klasowej zawiera interesujący tekst, którego autorem jest Vivek Chibber<sup>33</sup>. Autor zwraca uwagę na konsekwencje „zwrotu kulturowego” w naukach społecznych dla interpretacji procesów reprodukcji struktury klasowej. Jeśli ważną cechą zwrotu kulturowego jest przekonanie, iż działania społeczne nakierowane są na znaczenia, to konsekwencją tego podejścia staje się uznanie klas społecznych za fenomen kultu-

---

<sup>31</sup> K. Marks: *Kapitał...*, s. 416.

<sup>32</sup> E.P. Thompson: *Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism*. “Past and Present” 1967, no. 38.

<sup>33</sup> V. Chibber: *Rescuing Class from the Cultural Turn*. “Catalyst” 2017, vol. 1, no. 1, Spring.

rowy, uznanie ich przygodnego charakteru. Reprodukacja struktury klasowej przestaje bowiem odzwierciedlać strukturę obiektywnych interesów, a koncentruje się przede wszystkim na subiektywnej interpretacji sytuacji społecznej. Jednak – jak podkreślał Kmita w swojej interpretacji wyjaśniania funkcjonalno-genetycznego, a z czym zgadza się Chibber – struktura klasowa charakteryzuje się specyficznym przymusem strukturalnym. Przyjęcie przez robotnika jego pozycji klasowej jest bowiem, w warunkach gospodarki kapitalistycznej, jedynym, a na pewno podstawowym, sposobem zapewnienia sobie środków utrzymania. Odmienności kulturowe muszą więc w tym zakresie podlegać procesowi uniwersalizacji, z czym mieliśmy do czynienia w okresie powstawania kapitalizmu i właściwej mu struktury materialnych stosunków społecznych. Dotyczył on zarówno kształtowania się nowej dyscypliny pracy, jak i – o czym należy pamiętać – także logiki działań, charakteryzującej klasę kapitalistów.

Mieliśmy, i mamy nadal, do czynienia z tym zjawiskiem jako istotnym momentem procesu upowszechniania się kapitalizmu w skali globalnej, podporządkowywania lokalnych odrębności kulturowych logice kapitału. Uniwersalizacja dotyczy przy tym aspektów kultury istotnych z punktu widzenia upowszechniania się logiki kapitału, lub inaczej: kapitalistycznych stosunków produkcji. Dipesh Chakrabarty opisuje ten proces jako kształtowanie się dwóch historii: „Historia 1” to historia kapitału tworzącego swoje własne warunki. „Jest to uniwersalna i niezbędna historia, którą wiążemy z kapitałem. Tworzy ona szkielet zwykłych narracji transformacji opisujących kapitalistyczny sposób produkcji”<sup>34</sup>; „Historia 2” z kolei to historia całości kształtu zjawisk kulturowych nie przyczyniających się bezpośrednio do samoreprodukcji kapitału, choć w określonych warunkach mogących zakłócać i przerywać

---

<sup>34</sup> D. Chakrabarty: *Provincjonalizacja Europy. Myśl postkolonialna i różnica historyczna*. Poznań 2011, s. 80.

bieg logiki kapitału. Jak podkreśla Chakrabarty, „Historia 1 musi podporządkować sobie lub złamać różnorodność możliwości obecnych w Historii 2. Nie ma jednak żadnej gwarancji, że pełne podporządkowanie wszystkich Historii 2 logice kapitału jest w ogóle możliwe”<sup>35</sup>, Historia 2 w istotny sposób może bowiem hamować totalizujące, uniwersalizujące zapędy Historii 1. Wzajemne związki tych dwóch historii dotyczą przy tym nie tylko okresu powstawania kapitalizmu, lecz mają także swój współczesny wymiar.

Ostatnim ważnym aspektem jest więc ujęcie praktyki społecznej jako procesu, czy w innej terminologii, jako historii. Wielokrotnie podkreślano, iż wszelkie teleologiczne interpretacje rozumienia historii nie mają swojego uzasadnienia w dorobku intelektualnym Marksa. Możemy jeszcze raz przytoczyć opinię Althussera, iż teoretyczne ujęcie historii (praktyki) przez Marksa wyklucza przypisywanie jej jakiegokolwiek uprzedniego celu i sensu: w historii nic nie jest konieczne. Mamy do czynienia ze stawianiem się, stąd dopiero analiza sposobu wiązania się różnych elementów, czy różnych struktur, w zbiorczej strukturze całości pozwala na uchwycenie historii. Zmieniające się struktury są – jak podkreślano – w znacznym stopniu otwarte, chociaż nie jest to całkowita otwartość, jak wynika z wcześniejszych analiz związków działania racjonalnego i struktury materialnych stosunków społecznych. Historia jest procesem bez Celu(ów), lecz czy także, jak chce Althusser, bez Podmiotu? Co z antysubiektocentrycznym rozumieniem praktyki?

Jeśli przez praktykę rozumiemy całokształt działań podmiotowych, tj. wspomniany już ogół czynności subiektywno-racjonalnych, tworzących łącznie diachroniczną strukturę funkcjonalną, to u podstaw jej zmienności również powinny być działania podmiotowe. Jak działa jednak mechanizm zmiany? Odwołując się do prezentowanej interpretacji Kmity, przypomnijmy, iż

---

<sup>35</sup> Ibidem, s. 82.

praktyką jest ogół czynności subiektywno-racjonalnych, u podstaw których znajdują się regulatory normatywno-dyrektywne, tj. formy świadomości społecznej, których całością składa się na kulturę. Świadomość społeczna, czyli kultura, warunkowana jest funkcjonalnie zapotrzebowaniem praktyki społecznej. Uogólniając przywoływane wcześniej rozważania związków działań celowo-racjonalnych i układu społeczno-ekonomicznego w terminach świadomości społecznej (kultury) i praktyki społecznej, możemy stwierdzić, co następuje: „Każda forma świadomości społecznej, złożona z przekonań normatywnych i dyrektywnych, regulujących w trybie społeczno-subiektywnym czynności odpowiadające w swej „masie” na odnośne zapotrzebowanie społeczne, jest tym samym funkcjonalnie zdeterminowana – jak już wiemy – przez to właśnie zapotrzebowanie. Znaczy to, że należą do niej takie przekonania, których powszechne respektowanie stanowi niezbędny warunek odpowiedzi na odnośne zapotrzebowanie”<sup>36</sup>.

Opisanemu powyżej mechanizmowi warunkowania działań celowo-racjonalnych przez układ społeczno-ekonomiczny, odpowiada warunkowanie treści świadomości społecznej (kultury) przez strukturę praktyki społecznej. Jeśli podstawą reprodukcji praktyki społecznej są subiektywne przesłanki praktyki społecznej, tj. świadomościowe (kulturowe) regulatory działań racjonalnych (struktury sensowne), to również u podstaw zmiany praktyki społecznej znajdować się powinny takie przesłanki subiektywne. Przy wyjaśnianiu zmiany praktyki społecznej należy przy tym, zdaniem Kmity, również zastosować wyjaśnienie funkcjonalno-genetyczne. Oznacza to, że – jeśli podstawą zmiany praktyki społecznej jest zmiana świadomości społecznej – następowania po sobie form świadomości społecznej jest zdeterminowane w sposób funkcjonalno-genetyczny. Funkcjonalność dotyczy przy tym związku świadomości i praktyki społecznej, a zależność genetyczna – związku

---

<sup>36</sup> J. Kmita: *O kulturze symbolicznej...*, s. 67–68.

nowego stanu świadomości społecznej ze stanem poprzednim. Zasadniczą rolę odgrywa przy tym determinacja funkcjonalna. „Fakt, że jej zakres jest ograniczony przez wymóg wystąpienia związku genetycznego bierze się stąd, iż wystąpienie tego związku jest funkcjonalnie zdeterminowane: niezbędnym warunkiem tego, aby nowy, teoretycznie bardziej funkcjonalny zespół przekonań był zaakceptowany społecznie, a więc faktycznie funkcjonował (jako powszechnie respektowany), jest to, żeby pozostawał on w genetycznym związku z poprzednim, wcześniejszym historycznie zespołem przekonań”<sup>37</sup>. Wyższy stopień funkcjonalności przekonań może przy tym oznaczać lepsze przystosowanie do już istniejących zapotrzebowań, bądź konieczność ich zmiany w sytuacji pojawienia się nowych, zmienionych zapotrzebowań.

Propozycja Kmity nadal jednak nie wyjaśnia mechanizmu samej zmiany. W nawiązaniu do, omawianej już, specyfiki i szczególnej roli związku działań celowo-racjonalnych i materialnych stosunków społecznych, również w obszarze świadomości społecznej (kultury) możemy mówić o dwóch odmiennych obszarach. Po pierwsze, świadomości społecznej stanowiącej społeczno-subiektywny regulator praktyki podstawowej (materialnej) oraz, po drugie, stanowiącej regulatory pozostałych form praktyki. W wypadku praktyki materialnej, tj. produkcji i podziału świadomość jest poddana silniejszemu przymusowi strukturalnemu, ograniczającemu zakres możliwości wyboru. Ukierunkowanie działań jest przede wszystkim efektem położenia strukturalnego. Jeśli podmiot chce przetrwać, musi się wpisać w strukturę materialnych stosunków społecznych (np. klasowych). Świadomość ma tu ideologiczny charakter w rozumieniu Althussera, to jest w takim znaczeniu, że ludzie żyją ideologią. Jego zdaniem, ideologia jest kwestią przeżywanego stosunku ludzi do świata, jest czymś co stanowi ich świat. Ideologia przyjmuje postać przedmiotów kulturowych, które „się postrzega,

---

<sup>37</sup> Ibidem, s. 70.

przyjmuje i toleruje, przedmiotów funkcjonalnie oddziałujących na ludzi w sposób który im się wymyka. Ludzie *żyją* ideologią”<sup>38</sup>.

Inaczej rzecz wygląda w obrębie pozostałych form praktyki społecznej – między innymi politycznej, religijnej, naukowej itd. Kmita określa je mianem symboliczno-kulturowych typów praktyki społecznej. Ich cechą jest to, że są regulowane w trybie społeczno-subiektywnym przez kulturę symboliczną. „Między czynnościami symboliczno-kulturowymi, tj. należącymi do praktyk symboliczno-kulturowych, a ich efektami należącymi do zakresu funkcjonowania tych praktyk – uplasowana jest ludzka świadomość, pewna rzeczywistość myślowa; tylko świadomość ta, kultura właśnie (jej normatywno-dyrektywne elementy), wiąże owe czynności z ich efektami, sprawia, że dają one jakiegokolwiek efekty”<sup>39</sup>. Cechą tych form świadomości (kultury) jest więc refleksyjny stosunek do norm i dyrektyw. Odwołując się do wielokrotnie przywoływanej perspektywy systemowej, możemy powiedzieć, że o ile świadomości ideologicznej (w rozumieniu Althussera), właściwej praktyce materialnej, możemy przypisać poziom obserwatora pierwszego stopnia, (ta perspektywa wedle Fleischera przede wszystkim jest wyrazem mechanizmu dostosowawczego), o tyle świadomościowej składowej praktyk symboliczno-kulturowych (w rozumieniu Kmita), przynależy poziom obserwatora drugiego stopnia.

Wzajemny związek tych dwóch rodzajów praktyk i powiązanych z nimi form świadomości społecznej nie jest równoważny. Praktyka materialna i właściwa jej świadomość ideologiczna jest pierwotna w znaczeniu, w jakim posługuje się tym terminem niniejsza praca. Innymi słowy, by móc realizować praktyki symboliczno-kulturowe, należy po prostu żyć. Specyfika praktyki materialnej i świadomości ideologicznej wynika przy tym nie tylko z ich podstawowego charakteru, lecz także – co się z tym wiąże – większej strukturalnej trwa-

---

<sup>38</sup> L. Althusser: *W imię Marksa...*, s. 268.

<sup>39</sup> J. Kmita: *O kulturze symbolicznej...*, s. 76.



łości. W strukturę materialnych stosunków społecznych wpisane są bowiem podstawowe interesy ekonomiczne (interesy klasowe). Zmiany tej struktury bywają złożone i rozłożone w czasie – nawet w sytuacji zmian rewolucyjnych. Wiążą się ze zmianami struktury interesów, co może oczywiście prowadzić do napięć i konfliktów społecznych. Źródła zmian tkwią jednak w kulturze symbolicznej. Jeśli konsekwentnie uznajemy, że na praktykę społeczną składają się podmiotowe działania o charakterze celowo-racjonalnym, to podstawą zmian tejże praktyki są takie właśnie działania, oparte na refleksyjnym stosunku do struktury sensownej, będącej podstawą realizowanej praktyki. Zmiany dotyczą wewnętrznej struktury praktyki symboliczno-kulturowej, jak i praktyki materialnej. Przygotowanie zmian w tej ostatniej dokonuje się jednak – przede wszystkim – w obrębie tej pierwszej o tyle, o ile reprodukcja materialnych stosunków społecznych i właściwe jej struktury sensu są strukturalnie trwalsze. Nadto właściwy im strukturalny przymus prowadzi do tego, co w ortodoksyjnym marksizmie ujmowano skrótowo jako determinację nadbudowy przez ekonomiczną bazę.

Zależności mają – jak można sądzić – zdecydowanie bardziej złożony charakter. Przy czym, powtórzmy ponownie, zmiany praktyki materialnej w ostateczności są efektem zmian kultury symbolicznej. Zdecydowanie należy więc odrzucić przekonanie o istotnym wpływie w tym zakresie sił wytwórczych. To raczej rozwój sił wytwórczych, jako istotnego sprzężenia strukturalnego systemu społecznego i jego materialnego środowiska, zależy od rozwoju praktyki społecznej i świadomości społecznej. To – nawiązując do teorii systemów – operacyjne wewnętrzne działanie systemu (praktyka społeczna) określa strukturalne sprzężenia tego systemu z jego środowiskiem.

Ostatnim zagadnieniem pozostaje próba wyjaśnienia tezy, iż historia jako proces praktyki nie ma celu i równocześnie może być także interpretowana antysubiektywnie. Odrzucenie

teleologicznego wyjaśnienia procesu praktyki wiąże się z uznaniem sprawczej roli wielości subiektywnych działań celowo-racjonalnych, szczególnie w obszarze praktyk symboliczno-kulturowych, a także z odejściem od poszukiwania jednej podstawowej przyczyny, jaką – w ortodoksyjnej interpretacji marksizmu – miał być postępujący proces rozwoju sił wytwórczych, uznanie, że podstawą zmian procesu praktyki jest współdziałanie wielu form praktyki społecznej (ekonomicznej, politycznej, naukowej i innych), a w ich obrębie współdziałanie wielu podmiotów w strukturach działań celowo-racjonalnych. Struktury te, jak i całościowa, konkretno-historyczna struktura praktyki społecznej, wyznaczają pewne ograniczenia rozwojowe, są w znacznym stopniu otwarte, lecz nie jest to otwartość całkowita. Konkretny kierunek rozwoju jest wynikiem splotu wielu współwystępujących czynników. W ramach możliwości rozwojowych struktura praktyki może więc ewoluować w różnym kierunku. O tym, która z możliwych dróg rozwoju będzie zrealizowana, decydować może przy tym nie ogólna natura struktury praktyki, lecz także niewielka, przypadkowa fluktuacja.

Wyjaśnianie procesu rozwoju praktyki społecznej może więc łączyć w sobie – zgodnie z prezentowaną perspektywą teorii chaosu deterministycznego – elementy determinizmu i przypadkowości. Perspektywy te, jak wiemy, się nie wykluczają. W języku ewolucyjnej teorii systemów proces praktyki jest nieliniowym układem dynamicznym. Jak szczegółowo omawiano w rozdziale czwartym, podstawową cechą nieliniowych układów dynamicznych jest niemożność przewidywania ich zachowania. Niewielka zmiana w ich obrębie prowadzi do daleko idących i nieproporcjonalnych do przyczyny zmian trajektorii zachowań układu, co w praktyce całkowicie uniemożliwia przewidywanie ich kierunku, a więc wyklucza jakikolwiek teleologizm. Z kolei antysubiektocentryczna interpretacja procesu praktyki wiąże się z przyjętą perspektywą analizy tego procesu. Perspektywa rozumienia praktyki jako konstytuującej

podmiot i przedmiot, czyli – w języku teorii systemów – konstytuującej system i środowisko, pozwala ujmować ją właśnie jako proces „bez podmiotu”. Widzenie praktyki jako procesu bez podmiotu, jej antysubiektocentryczna interpretacja jest możliwa z perspektywy obserwatora trzeciego stopnia.

## Bibliografia

- Abraham R., 1991: *Complex Dynamical Systems Theory: Historical Origins, Contemporary Application*. W: *The New Evolutionary Paradigm*. Red. E. Laszlo. New York–London–Paris–Montreux–Tokyo–Melbourne.
- Ackoff R.I., 1973: O system pojęć systemowych. „Prakseologia” nr 2.
- Althusser L., 1972: O stosunku Marksa do Hegla. „Człowiek i Światopogląd” 1983, nr 6. [www.skfm-uw.w.pl](http://www.skfm-uw.w.pl) [dostęp: 16.05.2019].
- Althusser L., Balibar E., 1975: *Czytanie „Kapitału”*. Warszawa.
- Althusser L., 1989: *W odpowiedzi Johnowi Lewisowi*. Warszawa.
- Althusser L., 2006: *Philosophy of the Encounter. Later Writings, 1978–1987*. London–New York.
- Althusser L., 2006: *Ideologia i aparaty ideologiczne państwa*. [Http://recyklingidei.pl/althusser-ideologie-aparaty-ideologiczne-panstwa](http://recyklingidei.pl/althusser-ideologie-aparaty-ideologiczne-panstwa) [dostęp: 12.05.2019].
- Althusser L., 2009: *W imię Marksa*. Warszawa.
- Althusser L., 2012: O genezie. „Praktyka Teoretyczna” nr 5.
- Althusser L., 2016: *Podziemny nurt materializmu spotkania*. „Praktyka Teoretyczna” nr 1(19).
- Arndt A., 2019: „Nigdy nie byliśmy podmiotami”. *Uwagi w kwestii „śmierci podmiotu”*. W: *Recepcja i oddziaływanie Marka Siemka w Europie*. Warszawa.
- Arnoldi J., 2001: *Niklas Luhmann. An Introduction*. “Theory, Culture and Society” vol. 18(1).
- Artigiani R., 1991: *Social Evolution: A Nonequilibrium Systems Model*. W: *The New Evolutionary Paradigm*. Red. E. Laszlo. New York–Philadelphia–London–Paris–Montreux–Tokyo–Melbourne.
- Ashby W.R., 1958: *General Systems Theory as a New Discipline*. “General Systems” vol. III.
- Ashby W.R., 1968: *Principles of the Self-Organizing System*. W: *Modern Systems Research for the Behavioral Scientist*. Red. W. Buckley. Chicago.
- Ashby W.R., 1964: *The Set Theory of Mechanism and Homeostasis*. “General Systems” vol. IX.

- Ashby W.R., 1961: *Wstęp do cybernetyki*. Warszawa.
- Avineri S., 1994: „Ja”, *działalność gospodarcza i dialektyka społeczeństwa obywatelskiego u Hegla*. W: *Filozofia transcendentálna a dialektyka*. Red. M.J. Siemek. Warszawa.
- Avineri S., 2004: *Paradoks społeczeństwa obywatelskiego w strukturze Hegłowskiej koncepcji etyczności*. „Przegląd Filozoficzno-Literacki” nr 1(7).
- Avineri S., 2009: *Hegla teoria nowoczesnego państwa*. Warszawa.
- Baecker D., 2006: *Dlaczego systemy?*. W: *Współczesne teorie socjologiczne*. Red. A. Jasińska-Kania, L.M. Nijakowski, J. Szacki, M. Ziółkowski. Warszawa, tom 1.
- Bailey K.D., 1994: *Sociology and the New Systems Theory*. New York.
- Bakradze K., 1965: *Filozofia Hegla. System i metoda*. Warszawa.
- Balibar E., 2007: *Filozofia Marksa*. Warszawa.
- Balibar E., 2007: *Trwoga mas*. Warszawa.
- Balibar E., 2009: *Spinoza i polityka*. Warszawa.
- Bateson G., 1996: *Umysł i przyroda*. Warszawa.
- Beck U., 2000: *The cosmopolitan perspective: sociology of the second age of modernity*. „British Journal of Sociology” vol. 51, no. 1.
- Beck U., 2006: *Cosmopolitan Vision*. Cambridge.
- Berlin I., 1978: *Karol Marks, jego życie i dzieło*. Warszawa.
- Berlin I., 1994: *Cztery eseje o wolności*. Warszawa.
- Berlin I., 2002: *Zmysł rzeczywistości. Studia z historii idei*. Poznań.
- Bernal J.D., 1957: *Nauka w dziejach*. Warszawa.
- Bernstein R.J., 1971: *Praxis and Action*. Philadelphia.
- Bertalanffy L. von, 1966: *Zagadnienia ogólnej teorii układów*. „Przegląd Zagranicznej Literatury Geograficznej”. Warszawa, zeszyt 2.
- Bertalanffy L. von, 1976: *Historia rozwoju i status ogólnej teorii systemów*. W: *Ogólna teoria systemów*. Red. G.J. Klir. Warszawa.
- Bertalanffy L. von, 1984: *Ogólna teoria systemów*. Warszawa.
- Bińczyk E., 2015: *Postkonstruktywizm w badaniach nad nauką*. W: *Horyzonty konstruktywizmu. Inspiracje, perspektywy, przyszłość*. Red. E. Bińczyk, A. Derra, J. Grygień. Toruń.
- Bohuszewicz P., Cyzman M., 2016: *Wokół pojęcia konstruktywizmu*. W: *Konstruktywizm w literaturoznawstwie*. Red. P. Bohuszewicz, M. Cyzman. „Litteraria Copernicana” nr 3(19).
- Bryant Ch.G.A., 1993: *Social Self-Organization. Civility and Sociology: A Comment on Kumar’s “Civil Society”*. „British Journal of Sociology” vol. 44, issue 3.
- Bucharin N., 1990: *Ekonomika okresu przejściowego*. Warszawa.
- Bunge M., 1968: *O przyczynowości. Miejsce zasady przyczynowej we współczesnej nauce*. Warszawa.

- Burbelka J.I., 1978: *Materializm historyczny: teoria generalna i formy*. „Poznańskie Studia z Filozofii Nauki” zeszyt 3.
- Cackowski Z., 1974: *Główne pojęcia materializmu historycznego*. Warszawa.
- Cadenas H., Arnold M., 2015: *The Autopoiesis of Social Systems and its Criticism*. “Constructivist Foundations” vol. 10, no. 2.
- Chakrabarty D., 2011: *Prowincjonalizacja Europy. Myśl postkolonialna i różnica historyczna*. Poznań.
- Chibber V., 2017: *Rescuing Class from the Cultural Turn*. „Catalyst” vol. 1, no 1, Spring <https://catalyst-journal.com/vol1/no1/cultural-turn-vivek-chibber> [dostęp 12.08.2020]
- Chmielewski A., 1995: *Filozofia Poppera. Analiza krytyczna*. Wrocław.
- Cornforth M., 1964: *Materializm dialektyczny (wprowadzenie)*. Tom 2. *Materializm historyczny*. Warszawa.
- Cornu A., 1969: *Karol Marks i Fryderyk Engels*. Tom 4. Warszawa.
- Cyzman M., 2016: *Po „tamtej stronie” interpretacji. Koncepcja interpretacji Ernesta von Glasersfelda i Josefa Mitterera*. W: *Konstrukttywizm w literaturoznawstwie*. Red. P. Bohuszewicz, M. Cyzman. „Litteraria Copernicana” nr 3(19).
- Dobrosielski M., 1991: *W poszukiwaniu lepszego świata. Filozofia historii i polityki Karla R. Poppera*. Warszawa.
- Drozdowicz B., 2005: *Karol Marks wobec poglądów filozoficznych Hegla i młodoheglistów. Idealistyczna teoria religii we wczesnych pracach Karola Marksa*. „Słupskie Studia Filozoficzne” nr 5.
- Eagleton T., 2014: *Dlaczego Marks miał rację*. Warszawa.
- Engels F., 1949: *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*. Warszawa.
- Erdem E., 2019: *Althusser's Relation to Hegel: French Hegelianism, Marxism, and Aleatory Materialism*. “Rethinking Marxism” vol. 31, no. 3.
- Evans G., Rowley K., 1973: *Marxism and Louis Althusser*. „Australian Left Review” (May).
- Feuerbach L., 1981: *Wykłady o istocie religii*. Warszawa.
- Feuerbach L., 1988: *Zasady filozofii przyszłości*. W: *Wybór pism*. Tom II. Warszawa.
- Fleischer M., 2005: *Obserwator trzeciego stopnia. O rozsądnym konstruktywizmie*. Wrocław.
- Fleischer M., 2007: *Ogólna teoria komunikacji*. Wrocław.
- Fleischer M., 2010: *Wprowadzenie – krótka historia konstruktywizmu*. W: *Radykalny konstruktywizm. Antologia*. Red. B. Balicki, D. Lewiński, B. Ryż, E. Szczerbuk. Wrocław.
- Fleischer M., 2010: *Problem dualizmu u Josefa Mitterera*. W: *Radykalny konstruktywizm. Antologia*. Red. B. Balicki, D. Lewiński, B. Ryż, E. Szczerbuk. Wrocław.
- Foerster H. von, 2003: *Understanding Understanding: Essays on Cybernetics and Cognition*. New York.

- Foerster H. von, 2010: *O konstruowaniu rzeczywistości*. W: *Radykalny konstrukttywizm. Antologia*. Red. B. Balicki, D. Lewiński, B. Ryż, E. Szczerbuk. Wrocław.
- Frisby D., Sayer D., 1986: *Society*. London–New York.
- Gasparski W., Lewicka A., 1973: *Problematyka badań systemowych*. „Prakseologia” nr 2.
- Giedymin J.: *Model historycyzmu prof. K. Poppera*. „Studia Filozoficzne” 1958, nr 3.
- Glaserfeld E. von, 1995: *Radical Constructivism. A Way of Knowing and Learning*. London–Washington.
- Glaserfeld E. von, 2010: *Nauka z punktu widzenia radykalnego konstrukttywizmu*. W: *Radykalny konstrukttywizm. Antologia*. Red. B. Balicki, D. Lewiński, B. Ryż, E. Szczerbuk. Wrocław.
- Glaserfeld E. von, 2010: *Poznanie bez metafizyki: stanowisko radykalnego konstrukttywizmu*. W: *Radykalny konstrukttywizm. Antologia*. Red. B. Balicki, D. Lewiński, B. Ryż, E. Szczerbuk. Wrocław.
- Gleick J., 1996: *Chaos. Narodziny nowej nauki*. Poznań.
- Gouldner A.W., 1967: *The dark side of the dialectic: Toward a new objectivity*. „Sociological Inquiry” 46.
- Gouldner A.W., 1973: *For sociology: Renewal and critique in sociology today*. New York.
- Gouldner A.W., 1974: *Marxism and social theory*. „Theory and Society” no. 1.
- Gouldner, A.W., 1974: *The metaphoricality of Marxism and the context-freeing grammar of socialism*. „Theory and Society” no. 1.
- Gouldner A.W., 1976: *The dialectic of ideology and technology*. New York.
- Gouldner A.W., 1977/1978: *Stalinism: A study of internal colonialism*. „Telos” no. 34.
- Gouldner A.W., 1979: *The future of intellectuals and the rise of the new class*. New York.
- Gouldner A.W., 1980: *The Two Marxisms. Contradictions and Anomalies in the Development of Theory*. New York.
- Gouldner A.W., 1982: *Marx’s last battle: Bakunin and the First International*. „Theory and Society” no. 11.
- Gouldner A.W., 1985: *Against fragmentation: The origins of Marxism and the sociology of intellectuals*. New York.
- Gramsci A., 1991: *Zeszyty filozoficzne*. Warszawa.
- Greelan D.R., 1997: *Epistemological Anarchy and the Many Forms of Constructivism*. „Science and Education” no. 6.
- Habermas J., 2000: *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*. Kraków.
- Hacking I., 2015: *Konstrukcja społeczna „czego”?*. W: *Horyzonty konstrukttywizmu. Inspiracje, perspektywy, przyszłość*. Red. E. Bińczyk, A. Derra, J. Grygieńć. Toruń.

- Hahn E., 1974: *Materializm historyczny a socjologia marksistowska*. Warszawa.
- Hegel G.W.F., 1963: *Fenomenologia ducha*. Tom 1. Warszawa.
- Hegel G.W.F., 1965: *Fenomenologia ducha*. Tom 2. Warszawa.
- Hegel G.W.F., 1967: *Nauka logiki*. Tom 1. Warszawa.
- Hegel G.W.F., 1968: *Nauka logiki*. Tom 2. Warszawa.
- Hegel G.W.F., 1969: *Zasady filozofii prawa*. Warszawa.
- Hegel G.W.F., 1990: *Encyklopedia nauk filozoficznych*. Warszawa.
- Hempel C.G., 2001: *Filozofia nauk przyrodniczych*. Warszawa.
- Hewitt R., 1997: *The Possibilities of Society*. New York.
- Hobbs J., 1991: *Chaos and Indeterminism*. "Canadian Journal of Philosophy" vol. 21, no. 2.
- Hochfeld J., 1982: *Marksizm, socjologia, socjalizm. Wybór pism*. Warszawa.
- Honneth A., 2012: *Walka o uznanie*. Zakład Wydawniczy Kraków.
- Ijlenkow E., 1978: *Logika dialektyczna*. Warszawa.
- Jabłoński A., 2006: *Budowanie społeczeństwa wiedzy. Zarys teorii społecznej Karla R. Poppera*. Lublin.
- Janik M., 2014: *Louisa Althussera On the Reproduction of Capitalism – trzy strategie czytelnicze*. „Praktyka Teoretyczna” nr 4(14).
- Jantsch E., 1980: *The Self-Organizing Universe. Scientific and Human Implications of the Emerging Paradigm of Evolution*. Oxford–New York–Toronto–Sydney–Paris–Frankfurt.
- Jarozewski T.M., 1965: *Alienacja?*. Warszawa.
- Jarozewski T.M., 1974: *Rozważania o praktyce*. Warszawa.
- Jay M., 1982: *For Gouldner*. "Theory and Society" vol. 11, no. 6.
- Kainz H.P., 1974: *Hegel's Philosophy of Right, with Marx's Commentary*. Hague.
- Kauffman L.H., 1987: *Self-reference and recursive form*. "Journal of Social and Biological Structures" no. 10.
- Kautsky K. 1963: *Materialistyczne pojmowanie dziejów*. Warszawa.
- Kawczyński R., 2003: *Konstruktywizm w teorii systemów społecznych Niklasa Luhmanna*. W: *Konstruktywizm w humanistyce*. Red. A. Pałubicka, A.P. Kowalski. Bydgoszcz.
- Kim B., 2010: *Social constructivism*. W: *Emerging perspectives on learning, teaching, and technology*. Red. M. Orey. Zurich. [https://www.textbookequity.org/Textbooks/Orey\\_Emergin\\_Perspectives\\_Learning.pdf](https://www.textbookequity.org/Textbooks/Orey_Emergin_Perspectives_Learning.pdf) [dostęp: 20.08.2020].
- Kmita J., 1970: *Uwagi o holizmie Marksowskim jako koncepcji metodologicznej*. W: *Założenia metodologiczne "Kapitału" Marksa*. Warszawa.
- Kmita J., 1971: *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*. Warszawa.
- Kmita J., 1980: *Z problemów epistemologii historycznej*. Warszawa.
- Kmita J., 1982: *O kulturze symbolicznej*. Warszawa.
- Kmita J., 1985: *Kultura i poznanie*. Warszawa.



- Knapp P., 1986: *Hegel's Universal in Marx, Durkheim and Weber: The Role of Hegelian Ideas in the Origin of Sociology*. "Sociological Forum" vol. 1, no. 4.
- Kojeve A., 1999: *Wstęp do wykładów o Heglu*. Warszawa.
- Kołakowski L., 1989: *Główne nurty marksizmu. Część I. Powstanie*. Warszawa.
- Kołakowski L., 1989: *Główne nurty marksizmu. Część II. Rozwój*. Warszawa.
- Kołakowski L., 2000: *Karol Marks i klasyczna definicja prawdy*. W: Idem: *Kultura i fetysze*. Warszawa.
- Kostyrko C., 2001: *Funkcjonalna teoria moralności Niklasa Luhmanna*. Kraków.
- Kozyr-Kowalski S., Ładosz J., 1972: *Dialektyka a społeczeństwo. Wstęp do materializmu historycznego*. Warszawa.
- Krzywicki L., 1978: *Wybór pism*. Warszawa.
- Kuderowicz Z., 1983: *Filozofia dziejów*. Warszawa.
- Kuderowicz Z., 1984: *Hegel i jego uczniowie*. Warszawa.
- Kumar K., 1993: *Civil society: an inquiry into the usefulness of an historical term*. "British Journal of Sociology" vol. 44, issue 3.
- Kumar K., 1994: *Civil Society Again: A Reply to Christopher Bryant's "Social Self-Organization. Civility and Sociology"*. "British Journal of Sociology" vol. 44, issue 1.
- Kunicki-Goldfinger W.J.H., 1989: *Szukanie możliwości. Ewolucja jako gra przypadków i możliwości*. Warszawa.
- Kurowicki J., 1977: *Poznanie i społeczeństwo*. Warszawa.
- Kuźma E., 2006: *Teoria systemowego konstruktywizmu Niklasa Luhmanna*. W: *Konstruktywizm w badaniach literackich*. Antologia. Red. E. Kuźma, A. Skrendo, J. Madejski. Kraków.
- Labriola A., 1961: *Szkice o materialistycznym pojmowaniu dziejów*. Warszawa.
- Laclau E., 2003: *Niemożliwość społeczeństwa*. „Nowa Krytyka” nr 14.
- Lange O., 1976: *Ekonomia polityczna*. Tom I. *Zagadnienia ogólne*. Warszawa.
- Laszlo E., Morgenau H., 1972: *The Emergence of Integrative Concepts in Contemporary Science*. "Philosophy of Science" vol. 39, no. 2.
- Laszlo E., Evolution. 1987: *The Grant Synthesis*. Boston–London.
- Laszlo E., Masulli I., Artigiani R., Csanyi V., 1993: *The Evolution of Cognitive Maps. New Paradigms for the Twenty-First Century*. Paris.
- Laszlo E., Artigiani R., Combs A., Csanyi V., 1996: *Changing Visions. Human Cognitive Maps: Past, Present and Future*. Westport.
- Lemert Ch., Piccone P., 1982: *Gouldner's theoretical method and reflexive sociology*. "Theory and Society" vol. 11, no. 6.
- Lenin W., 1984: *Materializm a empiriokrytycyzm. Dzieła wszystkie*. Tom 18. Warszawa.
- Lenin W., 1988: *Zeszyty filozoficzne. Dzieła wszystkie*. Tom 29. Warszawa.
- Luhmann N., 1978: *Temporalization of complexity*. W: *Sociocybernetics: an actor-oriented social systems approach*. Red. R.F. Geyer, J. Van der Zouwen. Boston–London.

- Luhmann N., 1984: *The Self-Description of Society: Crisis Fashion and Sociological Theory*. "International Journal of Comparative Sociology" vol. XXV, no. 1–2.
- Luhmann N., 1987: *The Evolutionary Differentiation between Society and Interaction*. W: *The Micro – Macro Link*. Red. J. C. Alexander, B. Giesen, R. Munch, N. J. Smelser. Berkeley–London–Los Angeles.
- Luhmann N., 1987: *Modern Systems Theory and the Theory of Society*. W: *Modern German Sociology*. New York.
- Luhmann N., 1989: *Ecological Communication*. Cambridge.
- Luhmann N., 1990: *The Cognitive Program of Constructivism and a Reality that Remains Unknown*. W: *Self-organization. Portrait of a Scientific Revolution*. Red. W. Krohn, G. Koppers. Dordrecht–Boston–London.
- Luhmann N., 1994: *Teoria polityczna państwa bezpieczeństwa socjalnego*. Warszawa.
- Luhmann N., 1995: *Paradoxy of Observing Systems*. "Cultural Critique" no. 31.
- Luhmann N., 1995: *Social Systems*. Stanford.
- Luhmann N., 1997: *Globalization or World Society: How to Conceive of Modern Society?*. "International Review of Sociology" vol. 7, issue 1. [www.libfl.ru/Luhmann/Luhmann2.html](http://www.libfl.ru/Luhmann/Luhmann2.html) [dostęp: 15.06.2019].
- Luhmann N., 1997: *The Control of Intransparency*. "Systems Research and Behavioral Science" vol. 14(6).
- Luhmann N., 1998: *Observations on Modernity*. Stanford.
- Luhmann N., 2006: *Pojęcie społeczeństwa. W: Współczesne teorie socjologiczne*. Tom 1. Red. A. Jasińska-Kania, L.M. Nijakowski, J. Szacki, M. Ziółkowski. Warszawa.
- Luhmann N., 2007: *Systemy społeczne. Zarys ogólnej teorii*. Kraków.
- Luhmann N., 2010: *Autopoieza systemów społecznych*. W: *Radykalny konstruktywizm. Antologia*. Red. B. Balicki, D. Lewiński, B. Ryż, E. Szczerbuk. Wrocław.
- Luhmann N., 2012: *Theory of Society*. Vol. 1. Stanford.
- Luhmann N., 2013: *Theory of Society*. Vol. 2. Stanford.
- Lukacs G., 1980: *Młody Hegel*. Warszawa.
- Lukacs G., 1988: *Historia i świadomość klasowa*. Warszawa.
- Luksemburg R., 2018: *O rewolucji 1905, 1917*. Warszawa.
- Łoziński R., 1977: *Filozofia Althussera*. Wrocław.
- Łoziński R., 1985: *Antysubiektywna idea praktyki*. Wrocław.
- Ługowski W., 1985: *Biogeneza i „autopoiesis”*. W: *Z zagadnień filozofii nauk przyrodniczych*. Red. A. Nowaczyk. Warszawa.
- Marcuse H., 1966: *Rozum i rewolucja. Hegel a powstanie teorii społecznej*. Warszawa.
- Marks K., 1966: *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*. W: K. Marks, F. Engels: *Dzieła*. Tom 13. Warszawa.
- Marks K., 1970: *Kapitał*. Tom 1. Warszawa.

- Marks K., 1975: *Tezy o Feuerbachu*. W: K. Marks, F. Engels: *Dzieła*. Tom 3. Warszawa.
- Marks K., 1975: *Osiemnasty brumaiier'a Ludwika Bonaparte*. Warszawa.
- Marks K., 1976: *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*. W: K. Marks, F. Engels: *Dzieła*. Tom 1. Warszawa.
- Marks K., 1976: *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 roku*. W: K. Marks, F. Engels: *Dzieła*. Tom 1. Warszawa.
- Marks K., 1976: *Zarys krytyki ekonomii politycznej*. Warszawa.
- Marks K., Engels F., 1975: *Ideologia niemiecka*. W: K. Marks, F. Engels: *Dzieła*. Tom 3. Warszawa.
- Maruyama M., 1968: *The Second Cybernetics: Deviation-Amplifying Causal Processes*. W: *Modern Systems Research for the Behavioral Scientist*. Red. W. Buckley. Chicago.
- Maturana H.R., 1981: *Autopoiesis*. W: *Autopoiesis. A Theory of Living Organization*. Red. M. Zeleny. New York–Oxford.
- Maturana H.R., Varela F.J., 1980: *Autopoiesis. The Organization of the Living*. W: Idem: *Autopoiesis and Cognition*. “Boston Studies in the Philosophy of Science” vol. 42, Boston.
- Maturana H.R., 2010: *Ontologia obserwacji. Biologiczne podstawy samoświadomości i fizykalna dziedzina egzystencji*. W: *Radykalny konstruktywizm. Antologia*. Red. B. Balicki, D. Lewiński, B. Ryż, E. Szczerbuk. Wrocław.
- Maturana H.R., 2015: *What is Sociology?*. “Constructivist Foundations” vol. 10, no 2.
- Matuszek K.C., 2017: *Niklasa Luhmanna socjologia bez człowieka*. Kraków.
- Mejbaum W., 1988: *Teoria praktyki*. W: *Marksizm w kulturze filozoficznej XX wieku*. Red. M.J. Siemek. Warszawa.
- Mejbaum W., 2002: *Materializm subiektywny. Zarys epistemologii marksistowskiej*. Wrocław.
- Mejbaum W., 2017: *Opus Nigrum*. Szczecin.
- Mendelski T., 1978: *Karl R. Popper: metodolog czy ideolog?*. Warszawa.
- Mesarovic M., 1976: *Matematyczna teoria systemów ogólnych*. W: *Ogólna teoria systemów*. Red. G. J. Klir. Warszawa.
- Miller S.M., 1981: *Alvin W. Gouldner: The Sociologist as Outlaw*. “Social Policy” vol. 12.
- Mingers J., 1989: *An Introduction to Autopoiesis – Implications and Applications*. “Systems Practice” vol. 2, no. 2.
- Mitterer J., 1996: *Tamta strona filozofii. Przeciwno dualistycznej zasadzie poznania*. Warszawa.
- Mitterer J., 2004: *Ucieczka z dowolności*. Warszawa.
- Mitterer J., 2015: *Interpretacja*. W: *Horyzonty konstruktywizmu. Inspiracje, perspektywy, przyszłość*. Red. E. Bińczyk, A. Derra, J. Grygieńć. Toruń.

- Moseley F., Smith T., 2014: *Marx's Capital and Hegel Logic*. Leiden–Boston.
- Neocleous M., 1995: *From civil society to the social*. "British Journal of Sociology" vol. 46, issue 3.
- Niesporek A., 1990: *Pojęcie systemu społecznego a ontologiczne i metodologiczne spory w socjologii* [niepublikowana praca doktorska]. [Uniwersytet Śląski], Katowice.
- Niesporek A., 2007: *Czy koniec socjologii jaką znamy? Socjologia wobec wyzwań zmieniającej się rzeczywistości*. Katowice.
- Niesporek A., 2008: *Socjologia globalna – w poszukiwaniu swojego przedmiotu*. W: *Przestrzeń socjologii. Księga jubileuszowa z okazji 50-lecia pracy naukowej i dydaktycznej profesora Zbigniewa A. Żechowskiego*. Katowice.
- Niesporek A., 2010: *Alvin Gouldner – teoretyk czy socjologiczny banita*. W: A.W. Gouldner: *Kryzys zachodniej socjologii*. Kraków.
- Niesporek A., 2016: *Reprodukcja społeczna – refleksyjność – poznanie. Koncepcja ideologii L. Althussera i habitusu P. Bourdieu*. W: *Ład społeczny i jego przedstawienia. Księga jubileuszowa Profesora Jacka Wodza*. Red. T. Nawrocki, W. Świątkiewicz. Katowice.
- Niesporek A., 2018: *Podjęcie systemowe w klasycznej teorii socjologicznej*. Kraków.
- Nowak L., 1971: *U podstaw Marksowskiej metodologii nauk*. Warszawa.
- Nowak L., 1977: *Koncepcja historii w kategoriałnej interpretacji dialektyki*. „Poznańskie Studia z Filozofii Nauki” zeszyt 2.
- Nowak L., 1977: *U podstaw dialektyki Marksowskiej*. Warszawa.
- Nowak L., 1978: *Teoria formacji społeczno-ekonomicznej jako teoria adaptacyjna*. „Poznańskie Studia z Filozofii Nauki” zeszyt 3.
- Nowak L., 1991: *U podstaw teorii socjalizmu*. Tom 1. *Własność i władza. O konieczności socjalizmu*. Poznań.
- Nowak L., 1997: *Adaptacyjna interpretacja materializmu historycznego: przegląd. Przyczynek do polskiego marksizmu analitycznego*. „Poznańskie Studia z Filozofii Humanistyki” nr 4(17).
- O'Malley J., 1974: *Marx's „Economic” and Hegel's Philosophy of Right: An Essay on Marx's Hegelianism*. „Political Studies” vol. XXIV, no 1.
- Orzeł J., 1988: *Dialektyczna koncepcja relacji*. W: *Marksizm w kulturze filozoficznej XX wieku*. Red. M.J. Siemek. Warszawa.
- Outhwaite W., 2006: *The Future of Society*. Oxford.
- Owsiannikow M.S., 1965: *Filozofia Hegla*. Warszawa.
- Pabis S., 1985: *Metodologia i metody nauk empirycznych*. Warszawa.
- Pałubicka A., 1990: *Kulturowy wymiar ludzkiego świata obiektywnego*. Poznań.
- Pałubicka A., 2003: *Praktyczny i teoretyczny aspekt pojmowania rzeczywistości świata w perspektywie filozofii humanistyki*. W: *Konstrukttywizm w humanistyce*. Red. A. Pałubicka, A.P. Kowalski. Bydgoszcz.

- Pałubicka A., 2006: *Myślenie w perspektywie poręczności a pojęciowa konstrukcja świata*. Bydgoszcz.
- Pałubicka A., 2012: *Po co rozum miałby poznawać wszystko?*. W: *Komunikologia. Teoria i praktyka komunikacji*. Red. E. Kulczycki, M. Wendland. Poznań.
- Panasiuk R., 1969: *Lewica heglowska*. Warszawa.
- Panasiuk R., 1979: *Dziedzictwo heglowskie i marksizm*. Warszawa.
- Panasiuk R., 1979: *Koncepcja podmiotu poznania w Hegla „Fenomenologii ducha”*. W: Idem: *Dziedzictwo heglowskie i marksizm*. Warszawa.
- Panasiuk R., 1981: *Feuerbach*. Warszawa.
- Panasiuk R., 1986: *Człowiek i system. Miejsce antropologii w filozofii Hegla*. W: Idem: *Hegel i Marks. Studia i szkice*. Warszawa.
- Panasiuk R., 1986: *Hegel i Marks. Studia i szkice*. Warszawa.
- Paradowska W., 1988: *Filozoficzny status pojęcia praktyki*. Wrocław.
- Perkowska H., 1987: *Ontologiczne źródła „świadomości fałszywej”*. Szczecin.
- Piaget J., 1981: *Równoważenie struktur poznawczych*. Warszawa.
- Piotrowska E., 2008: *Spółeczny konstruktywizm a matematyka*. Poznań.
- Plechanow J., 1948: *Przyczynek do zagadnienia rozwoju monistycznego pojmowania dziejów*. Warszawa.
- Płużański T., 1988: *Wokół heglowskiej filozofii pracy*. W: Idem: *Poszukiwania. Szkice z filozofii człowieka*. Warszawa.
- Popper K.R., 1989: *Nędza historycyzmu*. Warszawa.
- Popper K.R., 1992: *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*. Warszawa.
- Popper K.R., 1993: *Spółceństwo otwarte i jego wrogowie*. Tom 2. Warszawa.
- Popper K.R., 1996: *Wszecławiat otwarty. Argument na rzecz indeterminizmu*. Kraków.
- Popper K.R., 1997: *Mit schematu pojęciowego. W obronie nauki i racjonalności*. Warszawa.
- Popper K.R., 1997: *Nieustanne poszukiwania. Autobiografia intelektualna*. Kraków.
- Popper K.R., 1999: *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*. Warszawa.
- Popper K.R., 2002: *Logika odkrycia naukowego*. Warszawa.
- Prigogine I., 1976: *Order Through Fluctuation: Selforganization and Social Systems*. W: *Evolution and Consciousness. Human Systems in Transition*. Red. E. Jantsch, C.H. Waddington. London–Amsterdam–Sydney–Tokyo.
- Prigogine I., Stengers I., 1999: *Z chaosu ku porządkowi*. Warszawa.
- Prigogine I., 2000: *Kres pewności. Czas, chaos i nowe prawa natury*. Warszawa.
- Rainko S., 1978: *Świadomość i historia*. Warszawa.
- Rainko S., 1981: *Świadomość i determinizm*. Warszawa.
- Rainko S., 2015: *Marks. Dwie filozofie*. Warszawa.
- Rapaport A., 1976: *Zastosowanie izomorfizmu matematycznego w ogólnej teorii systemów*. W: *Ogólna teoria systemów*. G.J. Klir. Warszawa.

- Rasmussen D.M., 1979: *Marx: on Labor, Praxis and Instrumental Reason*. "Studies in Soviet Thought" no. 20.
- Razeto-Barry P., 2012: *Autopoiesis 40 years later. A Review and a Reformulation*. "Origins of Life and Evolution of Biospheres" no. 42.
- Rockmore T., 2019: *Marks a teoria wiedzy odzwierciedlonej*. W: *Recepcja i oddziaływanie Marka Siemka w Europie*. Warszawa.
- Sadowski W., 1972: *Podstawy ogólnej teorii systemów*. Warszawa.
- Sadowski W., 1973: *Analiza logiczno-metodologiczna „Ogólnej teorii systemów” L. von. Bertalanffy’ego*. W: *Problemy metodologii badań systemowych*. Warszawa.
- Sadowski W., 1973: *Ogólna teoria systemów jako metateoria*. „Prakseologia” nr 2.
- Sayers S., 2003: *Creative Activity and Alienation in Hegel and Marx*. "Historical Materialism" vol. 11/1.
- Schacht R., 1971: *Alienation*. London.
- Schaff A., 1959: *Z zagadnień marksistowskiej teorii prawdy*. Warszawa.
- Schaff A., 1965: *Marksizm a jednostka ludzka*. Warszawa.
- Schaff A., 1970: *Historia i prawda*. Warszawa.
- Schaff A., 1999: *Alienacja jako zjawisko społeczne*. Warszawa.
- Schmidt S.J., 2010: *Rzeczywistość obserwatora*. W: *Radykalny konstruktywizm. Antologia*. Red. B. Balicki, D. Lewiński, B. Ryż, E. Szczerbuk. Wrocław.
- Sewart J.J., 1984: *Is a Critical Sociology Possible: Alvin Gouldner and the “Dark Side of the Dialectic”*. "Sociological Inquiry" vol. 54.
- Siemek M.J., 1982: *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*. Warszawa.
- Siemek M.J., 1984: *W kręgu filozofów*. Warszawa.
- Siemek M.J., 1988: *Poznanie jako praktyka*. W: *Marksizm w kulturze filozoficznej XX wieku*. Red. M.J. Siemek. Warszawa.
- Siemek M.J., 1995: *Filozofia spełnionej nowoczesności – Hegel*. Toruń.
- Siemek M.J., 1998: *Hegel i filozofia*. Warszawa.
- Siemek M.J., 2002: *O dialektyce „kultury” w Heglowskiej Fenomenologii ducha*. W: *Idem: Wolność, rozum, intersubiektywność*. Warszawa.
- Siemek M.J., 2017: *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*. *Dzieła*. Tom 1. Warszawa.
- Siemes A., 2010: *Niklasa Luhmanna wykład „Wprowadzenie do teorii systemów”*. W: *Radykalny konstruktywizm. Antologia*. Red. B. Balicki, D. Lewiński, B. Ryż, E. Szczerbuk. Wrocław.
- Simmel G., 1975: *Socjologia*. Warszawa.
- Sismondo S., 1993: *Some Social Constructions*. "Social Studies of Science" vol. 23, no. 3.
- Skocpol T., 1982: *A reflection on Gouldner’s conceptions of state power and political liberation. Is a Critical Sociology Possible: Alvin Gouldner and the “Dark Side of the Dialectic”*. "Theory and Society" vol. 11, no. 6.



- Sotiris P., 2016: *The Laboratory of Philosophy. Gramsci and Althusser on Philosophy*. “Décalages” vol. 2, issue 1. Www. at:<https://scholar.oxy.edu/decalages/vol2/iss1/4> [dostęp: 20.07.2020].
- Stalin J., 1949: *O materializmie dialektycznym i historycznym*. Warszawa.
- Stalin J., 1952: *Ekonomiczne problemy socjalizmu w ZSRR*. Warszawa.
- Stein M.R., 1982: *Alvin W. Gouldner. The Dialectic of Marxism and Sociology During the Buffalo Years*. “Theory and Society” no. 11.
- Stewart J., 1994: *Czy Bóg gra w kości? Nowa matematyka chaosu*. Warszawa.
- Stuchliński J.A., 1981: *Teoria systemów w ujęciu Ludwika von Bertalanffy’ego*. W: *Nauka, technika, systemy*. Red. W. Gasparski, D. Miller. Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź.
- Sztompka P., 2012: *Socjologia. Analiza społeczeństwa*. Kraków.
- Taylor Ch., 2010: *Nowoczesne imaginaria społeczne*. Kraków.
- Tempczyk M., 1998: *Teoria chaosu a filozofia*. Warszawa.
- Tempczyk M., 2012: *Teoria chaosu dla odważnych*. Warszawa.
- Thompson E.P., 1967: *Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism*. “Past and Present” no. 38.
- Topolski J., 1973: *Dyrektywa formułowania praw idealizacyjnych*. W: *Elementy marksistowskiej metodologii humanistyki*. Red. J. Kmita. Poznań.
- Topolski J., 1977: *Marksizm i historia*. Warszawa.
- Topolski J., 1990: *Wolność i przymus w tworzeniu historii*. Warszawa.
- Urry J., 2000: *Sociology beyond Societies*. London–New York.
- Vanderstraeten R., 2001: *Observing Systems: a Cybernetic Perspective on System/Environment Relations*. “Journal of the Theory of Social Behaviour” no. 31:3.
- Walicki A., 1996: *Marksizm i skok do królestwa wolności*. Warszawa.
- Wallerstein I., 1987: *World-Systems Analysis*. W: *Social Theory Today*. Red. A. Giddens, J. Turner. Cambridge–Oxford.
- Wallerstein I., 1991: *Unthinking Social Science. The Limits of Nineteenth-Century Paradigms*. Cambridge–Oxford.
- Wallerstein I., 1999: *Wyzwania wobec nauk społecznych*. Kraków.
- Wallerstein I., 2000: *From sociology to historical social science: prospects and obstacles*. “British Journal of Sociology” vol. 51, no. 1.
- Wallerstein I., 2004: *Koniec świata jaki znamy*. Warszawa.
- Weinberg G.M., 1976: *Ogólna teoria systemów w ujęciu informatyki*. W: *Ogólna teoria systemów*. Red. G.J. Klir. Warszawa.
- Weinberg G.M., 1979: *Myślenie systemowe*. Warszawa.
- Wendland M., 2011: *Konstrukttywizm komunikacyjny*. Poznań.
- Wendland M., *Wiele twarzy konstrukttywizmu. Różnorodność stanowisk konstrukttywistycznych i ich klasyfikacje*. Www.kulturaihistoria.umcs.lublin.pl/archiwes/5004 [dostęp: 23.05.2020].

- Wiatr J.J., 1983: *Marksistowska teoria rozwoju społecznego*. Warszawa.
- Wintgen G., 1972: *System cybernetyczny w świetle teorii mnogości*. „Problemy organizacji” nr 2.
- Wiśniewski T.R., 2013: *Podmiot i wolność. Dziedzictwo heglowskie i jego wrogowie*. Warszawa.
- Witkowski L., 1987: *Louis Althusser – próba nowego odczytania Marksza*. „Acta Universitatis Nicolai Copernici. Filozofia” nr 10(182).
- Wood E.M., 1990: *The Uses and Abuses of „Civil Society”*. “The Socialist Register”.
- Załęski P., 2008: *Etymologia społeczeństwa obywatelskiego: O problemie tłumaczenia nowoczesnej koncepcji bürgerliche Gesellschaft*. „Acta Philologica” nr 34.
- Załęski P., 2011: *Marksizm i społeczeństwo obywatelskie: W stronę hermeneutyki ocenianych znaczeń heglowskiego systemu*. “Principia” no. LIV–LV.
- Załęski P., 2011: *Tönnies i społeczeństwo cywilne: Źródła nowoczesnej koncepcji społeczeństwa*. „Przegląd Socjologii Jakościowej” vol. VII, nr 2.
- Załęski P., 2012: *Neoliberalizm i społeczeństwo obywatelskie*. Toruń.
- Zeleny M., 1980: *Autopoiesis, Dissipative Structures and Spontaneous Social Order*. Boulder, Colorado.
- Zeleny M., 1981: *Autopoiesis. A Theory of Living Organization*. New York–Oxford.
- Zeleny M., 1996: *On the Social Nature of Autopoietic Systems*. W: *Evolution, Order and Complexity*. Red. E.L. Khalil, K.E. Boulding. London–New York.
- Zeleny M., 2015: *Autopoiesis Applies to Social System Only*. “Constructivist Foundations” vol. 10, no. 2.
- Zeleny M., Hufford K.D., 1992: *The Application of Autopoiesis in Systems Analysis: Are Autopoietic Systems also Social Systems?*. “International Journal of General System” vol. 21.
- Zybertowicz A., 1995: *Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*. Toruń.





## Indeks nazwisk

- Abraham R. 153, 225  
Ackoff R.I. 225  
Alexander J.C. 177, 231  
Althusser L. 16, 54, 73, 116, 117, 118,  
119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126,  
127, 128, 129, 130, 205, 206, 215, 218,  
220, 221, 225  
Arndt A. 225  
Arnold M. 166, 227  
Arnoldi J. 179, 225  
Artigiani R. 225, 230  
Arystoteles 142, 170  
Ashby W.R. 143, 144, 145, 150, 225  
Avineri S. 45, 47, 226
- Bachelard G. 121  
Baecker D. 173, 226  
Bailey K.D. 226  
Bakradze K. 23, 36, 226  
Bakunin M. 103  
Balibar E. 73, 116, 117, 120, 121, 124,  
127, 206, 225, 226  
Balicki B. 162, 227, 228, 231, 232, 235  
Bateson G. 226  
Beck U. 9, 226  
Bednarz J. 168  
Berlin I. 86, 226  
Bernal J.D. 141, 226  
Bernstein R.J. 226
- Bertalanffy L. von 139, 140, 141, 142,  
144, 147, 226  
Bińczyk E. 181, 226, 228, 232  
Bohuszewicz P. 226, 227  
Boulding K.E. 140, 237  
Bryant Ch.G.A. 226  
Bucharin N. 86, 226  
Buckley W. 145, 225, 232  
Bunge M. 226  
Burbelka J.I. 114, 227
- Cackowski Z. 227  
Cadenas H. 166, 227  
Chakrabarty D. 217, 218, 227  
Chibber V. 216, 217, 227  
Chmielewski A. 227  
Combs A. 230  
Cornforth M. 227  
Cornu A. 53, 227  
Csanyi V. 230  
Cyzman M. 226, 227
- Derra A. 181, 226, 228, 232  
Dobrosielski M. 227  
Drozdowicz B. 53, 227
- Eagleton T. 16, 227  
Engels F. 52, 53, 55, 56, 58, 69, 70, 109,  
132, 208, 227, 231, 232

## Indeks nazwisk

---

- Erdem E. 227  
 Evans G. 227
- Feuerbach L. 52, 54, 56, 57, 58, 59, 60,  
 61, 62, 65, 68, 79, 80, 121, 227  
 Fichte J.G. 42, 43, 131, 193, 198  
 Fleischer M. 18, 181, 182, 187, 191, 192,  
 206, 221, 227  
 Foerster H. von 174, 182, 206, 227,  
 228  
 Frisby D. 7, 228
- Galileusz 140, 142  
 Gasparski W. 139, 141, 228, 236  
 Geyer F. 177, 230  
 Giddens A. 10, 236  
 Giedymin J. 91, 228  
 Giesen B. 177, 231  
 Glasersfeld E. von 183, 184, 185, 228  
 Gleick J. 153, 228  
 Gouldner A.W. 101, 102, 103, 104, 105,  
 228  
 Gramsci A. 228  
 Greelan D.R. 181, 228  
 Grygiel J. 181, 226, 228, 232
- Habermas J. 45, 47, 228  
 Hacking I. 228  
 Hahn E. 229  
 Hegel G.W.F. 13, 14, 15, 18, 21, 22, 23,  
 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34,  
 35, 36, 37, 38, 39, 40, 42, 43, 44, 45, 46,  
 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57,  
 58, 59, 61, 62, 63, 65, 68, 76, 77, 78, 79,  
 83, 99, 121, 131, 193, 198, 229  
 Hempel C.G. 229  
 Hewitt R. 7, 229  
 Hobbs J. 229  
 Hochfeld J. 229  
 Honneth A. 47, 49, 229  
 Hufford K.D. 167, 237  
 Husserl E. 168
- Iljenkow E. 22, 32, 33, 35, 37, 38, 229
- Jabłoński A. 229  
 Janik M. 229  
 Jantsch E. 157, 229  
 Jaroszewski T.M. 229  
 Jasińska-Kania A. 173, 226, 231  
 Jativa T. 86  
 Jay M. 103, 229
- Kainz H.P. 229  
 Kant I. 23, 41, 42, 43, 131, 182, 193, 198  
 Kartezjusz R. 140  
 Kauffman L.H. 174, 229  
 Kautsky K. 86, 229  
 Kawczyński R. 173, 229  
 Khalil E.L. 237  
 Kim B. 183, 229  
 Klir G.J. 142, 148, 226, 232, 234, 236  
 Kmita J. 109, 112, 188, 209, 210, 211,  
 212, 213, 215, 217, 218, 219, 220, 221,  
 229, 236  
 Knapp P. 230  
 Kojeve A. 230  
 Kołakowski L. 86, 87, 137, 196, 230  
 Kostyrko C. 168, 230  
 Kowalski A.P. 173, 187, 229, 233  
 Kozyr-Kowalski S. 88, 230  
 Krohn W. 170, 231  
 Krzywicki L. 230  
 Kuderowicz Z. 23, 230  
 Kulczycki E. 183, 234  
 Kumar K. 230  
 Kunicki-Goldfinger W.J.H. 156, 230  
 Kuppers G. 170, 231  
 Kurowicki J. 230  
 Kuźma E. 230
- Labriola A. 86, 230  
 Laclau E. 230  
 Lange O. 88, 89, 90, 230  
 Laplace P.S. 96, 99, 158

## Indeks nazwisk

---

- Laszlo E. 142, 143, 153, 225, 230  
Lemert Ch. 230  
Lenin W. 86, 87, 106, 196, 230  
Lewicka A. 141, 228  
Lewiński D. 162, 227, 228, 231, 232, 235  
Luhmann N. 13, 167, 168, 169, 170, 171,  
172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179,  
180, 186, 190, 191, 202, 203, 230, 231  
Lukacs G. 24, 25, 31, 38, 79, 105, 231  
Luksemburg R. 86, 231
- Ładosz J. 88, 230  
Łoziński R. 57, 120, 194, 197, 198, 203,  
204, 208, 231  
Ługowski W. 159, 231
- Madejski J. 230  
Marcuse H. 130, 231  
Marks K. 13, 15, 16, 17, 24, 29, 30, 33,  
36, 51, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61,  
62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72,  
73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83,  
84, 85, 86, 88, 90, 91, 92, 94, 98, 99,  
100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107,  
108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 116,  
117, 118, 119, 120, 121, 123, 124, 125,  
126, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134,  
135, 136, 137, 138, 193, 194, 195, 196,  
197, 198, 204, 205, 206, 208, 210, 212,  
213, 216, 218, 231, 232  
Maruyama M. 232  
Masulli I. 230  
Maturana H.R. 159, 161, 162, 164, 165,  
166, 167, 178, 180, 182, 183, 185, 186,  
189, 202, 203, 232  
Matuszek K.C. 174, 232  
Mejbaum W. 194, 197, 232  
Mendelski T. 91, 232  
Mesarovic M. 148, 150, 152, 232  
Miller S.M. 139, 236  
Miller S.M. 232  
Mingers J. 167, 232
- Mitterer J. 189, 190, 191, 232  
Morgenau H. 142, 143, 230  
Moseley F. 233  
Munch R. 177, 231
- Neocleous M. 57, 233  
Newton I. 95, 142  
Nijakowski L.M. 173, 226, 231  
Niesporek A. 8, 9, 10, 101, 139, 148,  
152, 157, 159, 168, 233  
Nowaczyk A. 159, 231  
Nowak L. 104, 105, 106, 107, 108, 109,  
110, 111, 112, 113, 114, 115, 233
- O'Malley J. 233  
Orzeł J. 233  
Outhwaite W. 7, 233  
Owsiannikow M.S. 32, 233
- Pabis S. 148, 149, 233  
Pałubicka A. 173, 183, 187, 188, 229,  
233, 234  
Panasiuk R. 25, 27, 30, 32, 51, 52, 61,  
234  
Paradowska W. 193, 234  
Parmenides 182  
Parsons T. 168  
Perkowska H. 234  
Piaget J. 184, 234  
Piccone P. 230  
Piotrowska E. 181, 234  
Plechanow J. 86, 234  
Płużański T. 30, 234  
Popper K.R. 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96,  
97, 98, 99, 100, 234  
Prigogine I. 155, 234
- Rainko S. 76, 234  
Rapaport A. 140, 143, 234  
Rasmussen D.M. 235  
Razeto-Barry P. 166, 235  
Rockmore T. 235

## Indeks nazwisk

---

- Rowley K. 227  
Ryż B. 162, 227, 228
- Sadowski W. 140, 141, 142, 143, 144,  
145, 146, 147, 235  
Sayer D. 7, 228  
Sayers S. 235  
Schacht R. 235  
Schaff A. 73, 196, 235  
Schmidt S.J. 180, 235  
Sewart J.J. 101, 235  
Siemek M.J. 23, 34, 40, 41, 42, 43, 44,  
45, 47, 48, 49, 50, 53, 54, 59, 77, 78,  
130, 131, 132, 133, 135, 136, 137, 138,  
193, 194, 196, 198, 199, 204, 206, 226,  
232, 233, 235  
Siemes A. 171, 235  
Simmel G. 7, 235  
Sismondo S. 181, 235  
Skocpol T. 235  
Skrendo A. 230  
Smelser N.J. 177, 231  
Smith T. 232  
Sotiris P. 236  
Spencer-Brown G. 173, 174, 191, 199  
Stalin J. 87, 88, 132, 236  
Stein M.R. 236  
Stengers I. 155, 234  
Stewart J. 153, 154, 236  
Stuchliński J.A. 139, 236  
Szczerbuk E. 162, 227, 228, 231, 232,  
235  
Szacki J. 173, 226, 231
- Sztompka P. 7, 236
- Taylor Ch. 7, 236  
Tempczyk M. 158, 201, 202, 236  
Thompson E.P. 216, 236  
Topolski J. 109, 236  
Turner J. 236
- Urry J. 9, 236
- Vanderstraeten R. 173, 236  
Varela F.J. 159, 161, 166, 178, 232
- Waddington C.H. 234  
Walicki A. 236  
Wallerstein I. 10, 11, 12, 13, 236  
Weinberg G.M. 143, 150, 151, 152, 236  
Wendland M. 180, 181, 182, 183, 234,  
236  
Wiatr J.J. 88, 237  
Wilson A.G. 154  
Wintgen G. 148, 237  
Wiśniewski T.R. 237  
Witkowski L. 117, 237  
Wood E.M. 237
- Xenophanes 182
- Załęski P. 237  
Zeleny M. 166, 167, 232, 237  
Ziółkowski M. 173, 226, 231  
Zouwen J. Van der 177, 230  
Zybertowicz A. 181, 187, 188, 237

## Życie społeczne jako proces praktyki

### Streszczenie

W podręcznikowych ujęciach socjologię traktuje się zwykle jako naukę o społeczeństwie, zaś społeczeństwo uznaje się za przedmiot jej badań i analiz. Już jednak dyskusja o samym społeczeństwie staje się okazją do zażartych teoretycznych sporów. U ich podstaw leży przy tym fundamentalne – można powiedzieć kantowskie – pytanie, jak w ogóle możliwe jest społeczeństwo. Pojęcie społeczeństwa było i w znacznym stopniu jest nadal utożsamiane z państwem narodowym, zarówno z jego mechanizmami kontroli wewnętrznej, zewnętrznymi stosunkami z innymi państwami (społeczeństwami), jak i kształtowaniem się formy zbiorowej tożsamości. Niezależnie przy tym od przyjmowanych perspektyw teoretycznych u podstaw opisu i analizy tak rozumianego społeczeństwa, leży – jak podkreśla Ulrich Beck – ujmowanie go jako swoistego pojemnika, obejmującego wszystkie stosunki i procesy społeczne. Sytuacja ulega jednak zmianie wraz z rozwojem globalizacji. Globalizacja w znaczącym stopniu osłabia oczywistość traktowania państwa narodowego jako naturalnego odniesienia dla koncepcji społeczeństwa. Pojawia się idea społeczeństwa globalnego i nowe wyzwania dla teorii socjologicznej. Problematiczne więc zaczyna być samo pojęcie społeczeństwa. Otwiera się pole do powstawania nowych kategorii pojęciowych, ale stawia się także o wiele bardziej fundamentalne pytanie o przedmiot socjologii, o to, „czym jest to, co społeczne”.

Odpowiedzi na tak ważne pytanie możemy przy tym szukać w innej, zapoznanej – w znacznym stopniu – tradycji myślowej, próbującej odpowiedzieć na powyższe pytanie, a jednocześnie na współczesne „wielkie wyzwania nauk społecznych”. Najbardziej konsekwentną próbę analizy wyzwań, przed jakimi stoi socjologia i szerzej nauki społeczne, podjął w swoich pracach Immanuel Wallerstein.

Specyfika nauk społecznych, zdaniem Wallersteina, wiązała się z ich wewnętrznym zróżnicowaniem oraz ich usytuowaniem w relacji do nauk przyrodniczych i humanistycznych. Właściwy im deterministyczny i uniwersalistyczny

obraz świata społecznego z jednej strony zaatakowany został więc przez nauki humanistyczne oraz rozwijające się w ich obrębie badania nad kulturą, z drugiej zaś przez nauki przyrodnicze i rozwijającą się w ich obrębie naukę o złożoności. Zmiany w obrębie zarówno nauk przyrodniczych, jak i nauk humanistycznych, zbliżając je do siebie i do nauk społecznych, tworzą – zdaniem Wallersteina – współczesne metodologiczne oblicze nauki, stawiając w tym względzie nowe wymagania dla nauk społecznych. Sprostanie którym jest zresztą konieczne, jeśli socjologia i szerzej nauki społeczne chcą zrozumieć proces globalizacji prowadzący do „końca świata, jaki znamy”.

Kluczowym elementem dla Wallersteina są przy tym metodologiczne konsekwencje rozwoju nauki o złożoności, prowadzące do stopniowej erozji klasycznego, newtonowskiego modelu nauki i zbliżania się do siebie nauk przyrodniczych i nauk społecznych. W konsekwencji newtonowskie rozumienie świata jako deterministycznego mechanizmu, poddającego się zupełnemu opisowi w formie praw naukowych, zostaje zastąpione bardziej skomplikowanym jego obrazem. W świecie istotną rolę odgrywają zakłócenia, a jednym z kluczowych problemów jest wyjaśnianie procesu powstawania złożoności. Systemy złożone charakteryzują się samoorganizacją, co oznacza, że ich makroskopowy opis nie może być wywiedziony z samego opisu ich elementów. Analiza systemów złożonych jest przy tym cechą charakterystyczną nauk społecznych. Ze względu na specyfikę przedmiotu badań nauk społecznych, ramy konceptualne wypracowane w badaniu złożonych systemów ewoluujących, zdaniem Wallersteina, przedstawiają więc dla tych nauk spójny zestaw idei.

Ta nowa perspektywa, łącząca podejście nauk przyrodniczych i społecznych, ma – w moim przekonaniu – swoje korzenie w tradycji ujmowania życia społecznego jako procesu praktyki. W swoim wyrazie filozoficznym praktyka globalna jest bowiem samoorganizującym się procesem jednoczesnej autokreacji podmiotu i przedmiotu. Taka perspektywa, obecna – chociaż różnie wyrażana – w tradycji heglowsko-marksowskiej, może być bowiem reinterpretowana w kategoriach myślenia systemowego, zawierającego rozumienie mechanizmów samoorganizacji. Dotyczy to szczególnie teorii systemów dynamicznych oraz idei systemów autopoietycznych. Konsekwencje poznawcze wynikające z ich rozwoju w nowy sposób pozwalają bowiem przyrzeć się idei procesu praktyki społecznej, zarówno w filozoficznej, jak i socjologicznej perspektywie. W książce próbuję zatem dokonać analizy idei procesu praktyki społecznej w pracach Georga Hegla oraz Karola Marksa, a także różnych sposobów interpretacji myśli Marksa w tym zakresie. Przywołuję również podstawowe idee obecne w myśleniu systemowym, a łączące się z rozwojem nauki o złożoności, w tym przede wszystkim teorii chaosu oraz systemów autopoietycznych. Omawiam podstawowe założenia teorii systemu społecznego Niklasa Luhmanna, przykładu socjologicznego zastosowania idei systemu autopoietycznego. Pokazuję teoriopoznawcze konsekwencje tak

rozumianego myślenia systemowego. W konsekwencji proponują pewne rozumienie procesu praktyki jako kategorii filozoficznej i społecznej.

Uznanie perspektywy teoretycznej łączącej – odwołującą się do Hegla – Marksowską interpretację życia społecznego jako globalnego procesu praktyki, jednocześnie konstytuującego podmiot i przedmiot i realizowanego w konkretno-historycznych uwarunkowaniach, wraz z teoretycznymi konsekwencjami podejścia systemowego, pozwala na dwoiste określenie samej praktyki, jako – jednocześnie – kategorii filozoficznej oraz praktyki społecznej; daje możliwość powiązania antysubiektywnego jej rozumienia z uznaniem racjonalnych działań podmiotowych za podstawę jej społecznego przejawiania się.

Filozoficzne rozumienie praktyki jako konstytuującej podmiot i przedmiot, konstytuującej – w języku teorii systemów – i system i środowisko, ujmuje ją jako proces „bez podmiotu”. Praktyka i środowisko, w którym jest realizowana, konstytuują się jednocześnie. Praktyka w swoim procesie ewolucyjnym jest bowiem współwyznaczana jednocześnie przez swą własną strukturę i struktury przedmiotu. Postrzeganie otoczenia (środowiska) systemu jest więc dane poprzez praktykę, i w jedności poznania i praktyki. Samo rozróżnienie systemu i środowiska istnieje bowiem tylko w procesie praktyki. To wewnątrz-systemowe operacje właściwe procesowi praktyki współokreślają strukturalne sprzężenie systemu z otoczeniem. Realność (rzeczywistość) jest więc funkcją tych operacji. Jest wewnętrznym korelatem praktyki, a nie właściwością przysługującą przedmiotom poznania. Logika obserwacji, i wynikający z obserwacji opis, nie odzwierciedlają logiki obserwowanego zjawiska, lecz logikę procesu praktyki i jedności praktyki i poznania. Praktyka stanowi więc horyzont poznawczy: świat, jaki jest sam w sobie (poza praktyką), i świat dany w procesie praktyki, nie mogą zostać różnione.

Życie społeczne jako proces praktyki stanowi z kolei całość działań czynności subiektywno-racjonalnych, tworzących łącznie całościową strukturę o diachronicznym charakterze. Całość ta jest wewnętrznie ustrukturalizowana. Praktyka bowiem to struktura stosunków społecznych, a obiektywne warunki praktyki tworzą tzw. materialne stosunki społeczne (praktyka podstawowa), to znaczy stosunki w jakie ludzie wchodzi w procesie produkcji i wymiany. Ich reprodukcja jest podstawą reprodukcji całości kształtu stosunków społecznych. Jednak podstawą reprodukcji praktyki społecznej są subiektywne przesłanki praktyki społecznej, tj. świadomościowe (kulturowe) regulatory działań racjonalnych. Wynika stąd wniosek, iż również u podstaw zmiany praktyki społecznej znajdują się powinny takie przesłanki.

**Słowa kluczowe:** praktyka, system, społeczeństwo, konstruktywizm, socjologia





## Social life as a process of practice

### Summary

In textbooks, sociology is usually treated as a study of society, and society in turn is regarded as the object of its research and analysis. However, the discussion of society itself provokes fierce theoretical disputes. At the heart of these disputes is the fundamental – one might say Kantian – question of how society is possible at all. The concept of society was and to a large extent still is identified with the nation-state, both with its mechanisms of internal control, its external relations with other states (societies) and the shaping of a form of collective identity. Irrespective of the adopted theoretical perspectives, the basis for the description and analysis of society understood in such a way is – as Ulrich Beck emphasises – its perception as a specific container, encompassing all social relations and processes. However, the situation is changing with the development of globalisation. Globalisation considerably weakens the obviousness of treating the nation-state as the natural reference for the concept of society. There emerges the idea of a global society as well as new challenges for sociological theory. Therefore, the concept of society itself becomes problematic. It opens up new conceptual categories, but it also poses a much more fundamental question about the subject of sociology, about “what constitutes that which is social”.

The solution of such an important problem can be found in another, widely known tradition of thought, which attempts to answer the above question, and at the same time to deal with the contemporary “great challenges of social sciences”. The most consistent attempt to analyse the challenges facing sociology and social sciences was made by Immanuel Wallerstein.

The specificity of social sciences, according to Wallerstein, is connected with their internal differentiation and their location in relation to natural sciences and humanities. The deterministic and universalistic image of the social world inherent in them was thus attacked on the one hand by the humanities and the cultural studies developing within their framework, and on the other hand by the natural sciences together with the science of complexity. According to Wallerstein, the changes in both the natural sciences and the humanities, by bringing them closer to each other and to the social sciences, create the contemporary methodological image of science and in this respect impose new demands on the

social sciences. Meeting these demands is necessary if sociology and the social sciences in general want to understand the process of globalisation leading to “the end of the world as we know it”.

The key element for Wallerstein are the methodological consequences of the development of complexity science, leading to the gradual erosion of the classical, Newtonian model of science and the convergence of natural and social sciences. As a consequence, the Newtonian understanding of the world as a deterministic mechanism, subject to complete description in the form of scientific laws, is replaced by its more complex picture. Disturbances play an important role in the world, and one of the key problems is to explain the process of complexity. Complex systems are characterised by self-organisation, which means that their macroscopic description cannot be deduced from the mere description of their elements. At the same time, the analysis of complex systems is a distinctive feature of the social sciences. Due to the specificity of the object of study of the social sciences, the conceptual framework developed in the study of complex evolving systems, according to Wallerstein, presents a coherent set of ideas for these sciences.

This new perspective, combining the approach of natural and social sciences, has – in my opinion – its roots in the tradition of considering social life as a process of practice. In its philosophical expression, global practice is a self-organising process of simultaneous self-creation of the subject and object. Such a perspective, present – although differently expressed – in the Hegel’s and Marx’s tradition, can be reinterpreted in terms of systems thinking, which includes the understanding of the mechanisms of self-organisation. This is particularly true of the theory of dynamic systems and the idea of autopoietic systems. The cognitive consequences resulting from their development allow us to look at the idea of the process of social practice in a new way, both from a philosophical and sociological perspective. Thus, in this book I attempt to analyse the idea of the process of social practice in the works of Georg Hegel and Karl Marx, as well as different ways of interpreting Marx’s thought in this regard. I also recall the basic ideas present in systems thinking and connected to the development of complexity science, especially the chaos theory and autopoietic systems. I discuss the basic assumptions of Niklas Luhmann’s social system theory, an example of sociological application of the idea of autopoietic system. I show the theoretical-cognitive consequences of the systems thinking understood in such a way. Consequently, I propose a certain understanding of the process of practice as a philosophical and social category.

The recognition of the theoretical perspective, combining – referring to Hegel – the Marxian interpretation of social life as a global process of practice, at the same time constituting the subject and the object and realised in concrete-historical conditions, together with the theoretical consequences of the systems

approach, allows the dual definition of practice itself, as – at the same time – a philosophical category and a social practice; it enables to link its anti-subjecto-centric understanding with the recognition of rational subjective actions as the basis of its social manifestation.

The philosophical understanding of practice as constituting the subject and the object, constituting – in the language of systems theory – both the system and the environment, captures it as a process “without the subject”. Practice and the environment in which it is carried out are constituted simultaneously. Practice in its evolutionary process is co-determined at the same time by its own structure and the structure of its object. The perception of the environment of the system is thus delivered through practice, and in the unity of cognition and practice. The very distinction between the system and environment exists only in the process of practice. It is the intra-systemic operations inherent in the process of practice that co-determine the structural coupling of the system with the environment. Reality (actuality) is thus a function of these operations. It is an internal correlate of practice, and not a property inherent in the objects of cognition. The logic of observation and the resulting description do not reflect the logic of the observed phenomenon, but rather the logic of the process of practice and the unity of practice and cognition. Practice thus constitutes the cognitive horizon: the world as it is in itself (outside practice) and the world given in the process of practice cannot be distinguished.

Social life as a process of practice is, in turn, a totality of subjective and rational activities which together form a holistic structure of a diachronic nature. This totality is internally structured. Practice is the structure of social relations, and the objective conditions of practice are formed by the so-called material social relations (basic practice), that is, the relations into which people enter in the process of production and exchange. Their reproduction is the basis for the reproduction of the whole of social relations. However, the basis for the reproduction of social practice are the subjective premises of social practice, i.e. the conscious (cultural) regulators of rational actions. It follows from this that such premises should also be at the basis of the change of social practice.

**Keywords:** practice, system, society, constructivism, sociology



## Soziales Leben als Prozess der Praxis

### Zusammenfassung

In Lehrbüchern wird die Soziologie in der Regel als Wissenschaft von der Gesellschaft behandelt und die Gesellschaft gilt als Objekt ihrer Untersuchungen und Analysen. Die Diskussion über die Gesellschaft schlechthin gibt allerdings Anlass zu heftigen theoretischen Auseinandersetzungen. Ihr Schwerpunkt liegt in der fundamentalen – man könnte sagen kantischen – Frage, wie eine Gesellschaft überhaupt möglich ist. Der Begriff der Gesellschaft wurde und wird immer noch in hohem Maße mit dem Nationalstaat identifiziert, sowohl mit seinen Mechanismen der internen Kontrolle, seinen Außenbeziehungen zu anderen Staaten (Gesellschaften), als auch mit der Herausbildung einer Form von kollektiver Identität. Unabhängig von den angenommenen theoretischen Perspektiven liegt die Grundlage für die Beschreibung und Analyse einer so aufgefassten Gesellschaft darin, sie – wie von Ulrich Beck betont – als ein spezifisches Gefäß zu betrachten, das alle sozialen Beziehungen und Prozesse beinhaltet. Die Situation ändert sich jedoch im Laufe der Globalisierung. Die Globalisierung schwächt wesentlich die Selbstverständlichkeit ab, den Nationalstaat als einen natürlichen Bezugspunkt für das Konzept der Gesellschaft zu behandeln. Es keimt die Idee einer globalen Gesellschaft und damit auch neue Herausforderungen für die soziologische Theorie. Dadurch wird allerdings der Begriff der Gesellschaft selbst problematisch. Es kommt zur Entstehung neuer Begriffskategorien, aber auch vielmehr zur Stellung einer grundsätzlichen Frage nach dem Gegenstand der Soziologie, danach, „was das Soziale ist“.

Die Antwort auf diese wichtige Frage kann dabei bei einer anderen, weitgehend bekannten Denktradition gefunden werden, die versucht, auf die obige Frage zu antworten und zugleich den gegenwärtigen, „großen Herausforderungen der Sozialwissenschaften“ entgegenzukommen. Der konsequenteste Versuch, die Herausforderungen der Soziologie und Sozialwissenschaften im weiteren Sinne zu analysieren, wurde von Immanuel Wallerstein in seinen Werken unternommen.

Die Besonderheit der Sozialwissenschaften, so Wallerstein, hänge mit ihrer Binnendifferenzierung sowie mit ihrer Position gegenüber den Natur- und Geis-

teswissenschaften zusammen. Das den Sozialwissenschaften innewohnende, deterministische und universalistische Bild der sozialen Welt wurde einerseits durch die Geisteswissenschaften und sich in deren Rahmen entwickelnde Kulturforschung, andererseits durch die Naturwissenschaften und sich in deren Rahmen entwickelnde Komplexitätsforschung angegriffen. Die Veränderungen, die sich sowohl in den Natur- als auch in den Geisteswissenschaften vollziehen und sie einander und den Sozialwissenschaften annähern, machen – laut Wallerstein – das zeitgenössische methodologische Bild der Wissenschaft aus und stellen in dieser Hinsicht neue Anforderungen an die Sozialwissenschaften. Es ist notwendig, ihnen gerecht zu werden, wenn die Soziologie und Sozialwissenschaften im weiteren Sinne den Prozess der Globalisierung begreifen wollen, der zum „Ende der Welt, wie wir sie kennen“ führt.

Das Schlüsselement bilden dabei für Wallerstein die methodologischen Konsequenzen der Entwicklung von der Komplexitätsforschung, die zur allmählichen Erosion des klassischen, Newtonschen Wissenschaftsmodells sowie zur Annäherung von Natur- und Sozialwissenschaften führen. Infolgedessen wird die Newtonsche Auffassung der Welt als eines deterministischen Mechanismus, der sich ganzheitlich in Form von wissenschaftlichen Gesetzen beschreiben lässt, durch ein komplizierteres Bild ersetzt. In der Welt spielen Störungen eine wichtige Rolle und eines der Hauptprobleme ist es, den Entstehungsprozess von Komplexitäten aufzuklären. Komplexe Systeme zeichnen sich durch Selbstorganisation aus, was bedeutet, dass ihre makroskopische Beschreibung nicht aus der bloßen Beschreibung ihrer Elemente abgeleitet werden kann. Zugleich ist die Analyse komplexer Systeme ein charakteristisches Merkmal der Sozialwissenschaften. Aufgrund der Spezifität des Untersuchungsgegenstandes der Sozialwissenschaften stelle der bei der Untersuchung von komplexen, sich entwickelnden Systemen ausgearbeitete, konzeptionelle Rahmen somit eine für diese Wissenschaften kohärente Ideensammlung dar, so Wallerstein. Die neue Perspektive, welche den natur- und sozialwissenschaftlichen Ansatz verbindet, hat – meines Erachtens – ihre Wurzeln in der Tradition, das soziale Leben als Prozess der Praxis zu betrachten. In der philosophischen Auffassung ist die globale Praxis ein sich selbstorganisierender Prozess der gleichzeitigen Selbstverwirklichung von Subjekt und Objekt. Solche Perspektive, die – wenn auch auf unterschiedliche Art und Weise zum Ausdruck gebracht – in der hegelianisch-marxistischen Tradition vorhanden ist, kann in Kategorien des Systemdenkens, welches die Erkenntnis von Mechanismen der Selbstorganisation mitberücksichtigt, neu interpretiert werden. Dies gilt insbesondere für die Theorie der dynamischen Systeme und für das Konzept der autopoietischen Systeme. Die sich daraus ergebenden, kognitiven Konsequenzen erlauben es, die Idee des Prozesses der sozialen Praxis sowohl in philosophischer als auch in soziologischer Perspektive auf eine neue Art und Weise zu betrachten. Folglich wird im Buch der Versuch unternommen, die Idee des Prozesses der so-

zialen Praxis in den Werken von Georg Hegel und Karl Marx, sowie verschiedene Auslegungen des marxistischen Denkens in dieser Hinsicht zu analysieren. Darüber hinaus werden darin die im Systemdenken vorhandenen, grundlegenden Ideen angeführt, die mit der Entwicklung der Komplexitätsforschung und insbesondere der Chaostheorie und autopoietischen Systeme im Zusammenhang stehen. Darauf werden die Grundannahmen der soziologischen Systemtheorie von Niklas Luhmann, eines Beispiels für die soziologische Anwendung der Idee des autopoietischen Systems, erörtert und die theoretisch-kognitiven Konsequenzen des so aufgefassten Systemdenkens dargestellt. Schlussfolgernd wird eine gewisse Auffassung des Prozesses der Praxis als philosophische und soziale Kategorie vorgeschlagen.

Die Anerkennung der theoretischen Perspektive, welche die auf Hegel bezogene, marxistische Interpretation des sozialen Lebens als globalen Prozesses der Praxis, der gleichzeitig Subjekt und Objekt konstituiert und sich unter konkret-historischen Bedingungen realisiert, mit den theoretischen Konsequenzen des systemischen Ansatzes verbindet, lässt eine doppelte Definition der Praxis zu, und zwar als eine philosophische Kategorie und – zur gleichen Zeit – soziale Praxis; sie ermöglicht, ihre anti-subjektzentrierte Auffassung mit der Anerkennung rationaler subjektiver Handlungen als Grundlage ihrer sozialen Manifestation zu verknüpfen.

In der philosophischen Auffassung gilt die Praxis, die Subjekt und Objekt oder – mit der Sprache der Systemtheorie gesagt – System und Umwelt konstituiert, als Prozess „ohne Subjekt“. Die Praxis und die Umgebung, in der sie realisiert wird, konstituieren sich gleichzeitig. Die Praxis wird in ihrem Evolutionsprozess gleichzeitig durch ihre eigene Struktur sowie durch die Strukturen des Objekts mitbestimmt. Die Wahrnehmung der Umgebung (Umwelt) des Systems erfolgt also durch die Praxis, und zwar im Einklang von Erkenntnis und Praxis. Die eigentliche Unterscheidung zwischen System und Umwelt kommt nur im Prozess der Praxis zustande. Es sind die systeminternen, dem Prozess der Praxis eigenen Operationen, welche die strukturelle Kopplung von System und Umwelt mitbestimmen. Die Realität (Wirklichkeit) ist somit eine Funktion dieser Operationen. Sie ist ein internes Korrelat der Praxis und keine Eigenschaft, die den Objekten der Erkenntnis innewohnt. Die Logik der Beobachtung bzw. die sich daraus ergebende Beschreibung spiegeln nicht die Logik des beobachteten Phänomens wider, sondern die Logik des Prozesses der Praxis und des Einklangs von Erkenntnis und Praxis. Die Praxis macht also den Erkenntnishorizont aus: die Welt an sich (außerhalb der Praxis) und die im Prozess der Praxis gegebene Welt sind nicht zu unterscheiden.

Das soziale Leben als Prozess der Praxis bildet hingegen die Gesamtheit von subjektiv-rationalen Handlungen, die sich zu einer ganzheitlichen Struktur mit diachronem Charakter zusammenfügen. Diese Ganzheit ist innerlich struktu-



riert, denn die Praxis ist eine Struktur von sozialen Beziehungen und die objektiven Bedingungen der Praxis bilden die sog. materiellen sozialen Beziehungen (Grundpraxis), also Beziehungen, welche Menschen im Produktions- und Austauschprozess miteinander eingehen. Ihre Reproduktion ist die Grundlage für die Reproduktion der Gesamtheit von sozialen Beziehungen. Die Grundlage für die Reproduktion der sozialen Praxis sind allerdings die subjektiven Prämissen der sozialen Praxis, d.h. auf das Bewusstsein bezogene (kulturelle) Regulatoren des rationalen Handelns. Daraus ergibt sich, dass solche Prämissen auch dem Wandel der sozialen Praxis zugrunde liegen sollten.

**Schlüsselwörter:** praktyka, system, społeczeństwo, konstruktywizm, socjologia



Redakcja i redakcja techniczna  
**Michał Noszczyk**

Okładka  
**Agata Augustynik**

Korekta  
**Marzena Marczyk**

Łamanie  
**Bogusław Chruściński**

Redaktor inicjujący  
**Paulina Janota**


Nota copyrightowa obowiązująca do 31.07.2022:  
Copyright © 2021 by Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego  
Wszelkie prawa zastrzeżone

Sprzymyamy otwartej nauce. Od 1.08.2022 publikacja dostępna na licencji  
Creative Commons

Uznanie autorstwa-Na tych samych warunkach 4.0 Międzynarodowe  
(CC BY-SA 4.0)



Wersja elektroniczna monografii zostanie opublikowana w formule wolnego  
dostępu w Repozytorium Uniwersytetu Śląskiego [www.rebus.us.edu.pl](http://www.rebus.us.edu.pl)

 <https://orcid.org/0000-0001-7514-8163>  
Życie społeczne jako proces praktyki /  
Andrzej Niesporek - Katowice :  
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2021

<https://doi.org/10.31261/PN.4059>  
**ISBN 978-83-226-4058-6**  
(wersja drukowana)  
**ISBN 978-83-226-4059-3**  
(wersja elektroniczna)

Wydawca  
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego  
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice  
[www.wydawnictwo.us.edu.pl](http://www.wydawnictwo.us.edu.pl)  
e-mail: [wydawnictwo@us.edu.pl](mailto:wydawnictwo@us.edu.pl)

Druk i oprawa  
Volumina.pl Daniel Krzanowski  
ul. Księcia Witolda 7–9  
71-063 Szczecin

Wydanie I. Arkuszy drukarskich: 16,0. Arkuszy wydawniczych: 14,0.  
Publikację wydrukowano na papierze offsetowym 100 g. PN 4059. Cena 29,90 zł (w tym VAT).



Dr hab. Andrzej Niesporek profesor Uniwersytetu Śląskiego jest absolwentem socjologii tegoż Uniwersytetu. Jego zainteresowania naukowo-badawcze obejmują ogólną teorię socjologiczną, socjologię problemów społecznych oraz teorię i metody pracy socjalnej. Jest autorem, współautorem lub redaktorem 17 książek oraz ponad 70 artykułów naukowych. Opublikował między innymi: *Czy koniec socjologii jaką znamy? Socjologia wobec wyzwań zmieniającej się rzeczywistości* (Katowice 2007); *Granice symboliczne. Studium praktyk kulturowych na przykładzie działań zawodowych pracowników socjalnych* (Kraków 2013) oraz *Organizowanie społeczności lokalnej. Szkice socjologiczne* (Warszawa 2013).

W książce – w nawiązaniu do tradycji heglowsko-marksowskiej – analizuje się pojęcie globalnej praktyki społecznej jako samoorganizującego się procesu jednoczesnej autokreacji podmiotu i przedmiotu. Reinterpretuje się ten proces w perspektywie współczesnych teorii systemów samoorganizujących się. Powiązanie tych dwóch perspektyw teoretycznych pozwala na uchwycenie dwoistego charakteru samej praktyki, jako – jednocześnie – kategorii filozoficznej i praktyki społecznej. Daje możliwość powiązania antysubiektywnego jej rozumienia z uznaniem racjonalnych działań podmiotowych za podstawę jej społecznego przejawiania się.

Filozoficzne rozumienie praktyki jako konstytuującej podmiot i przedmiot – a w języku teorii systemów: system i środowisko – ujmuje ją jako proces „bez podmiotu”. Praktyka i środowisko, w którym jest realizowana, konstytuują się jednocześnie. Praktyka w swoim procesie ewolucyjnym jest bowiem współwyznaczana jednocześnie przez swą własną strukturę i struktury przedmiotu. Postrzeganie otoczenia (środowiska) systemu jest więc dane poprzez praktykę, w jedności poznania i praktyki. Samo rozróżnienie systemu i środowiska istnieje bowiem tylko w procesie praktyki. Praktyka stanowi horyzont poznawczy: świat, jaki jest sam w sobie (poza praktyką), i świat dany w procesie praktyki, nie mogą zostać rozróżnione.

Życie społeczne jako proces praktyki stanowi z kolei całość czynności subiektywno-racjonalnych, tworzących łącznie całościową strukturę o diachronicznym charakterze. Całość ta jest wewnętrznie ustrukturalizowana. Praktyka bowiem to struktura stosunków społecznych, a obiektywne warunki praktyki tworzą tzw. materialne stosunki społeczne (praktyka podstawowa), w jakie ludzie wchodzą w procesie produkcji i wymiany. Ich reprodukcja jest podstawą reprodukcji całości kształtu stosunków społecznych. Jednak podstawą reprodukcji praktyki społecznej są subiektywne przesłanki praktyki społecznej, tj. świadomościowe (kulturowe) regulatory działań racjonalnych. Wynika stąd wniosek, iż również u podstaw zmiany praktyki społecznej znajdują się takie przesłanki.

Cena 29,90 zł (w tym VAT)

ISBN 978-83-226-4058-6



Więcej o książce

