

KRZYSZTOF WOJCIECHOWSKI

POTRZEBA I INTERES
JAKO PUNKTY ODNIESIENIA WARTOŚCI
W FILOZOFII PRAKTYCZNEJ MARKSIZMU (I) *

Tezy dotyczące celów ostatecznych nie dadzą się bezpośrednio dowodzić. Dowieść, że coś jest dobre, można tylko przez okazanie, że jest to środek do realizacji czegoś, co się uznaje za dobre już bez dowodu. Dowodzi się, że sztuka lecznicza jest rzeczą dobrą, przez wskazanie na to, że prowadzi do zdrowia; ale jak tu okazać, że samo zdrowie jest dobre? ¹

Powyższy cytat z eseju J. St. M i l l a zatytułowanego *Utylitaryzm* ilustruje postawę intelektualną, która zdominowała duże obszary myślenia normatywnego, od szeroko rozumianej filozofii praktycznej począwszy, przez teorię wartości, etykę normatywną, na metaetyce skończywszy. Postawa ta — będąc względnie niezależną od światopoglądu, z jakim się wiąże — nakazuje rozgraniczać wiedzę o faktach i wiedzę o powinnościach. Granica powinna oddzielać w pierwszej kolejności sądy ontologiczne od sądów normatywnych, dalej wiedzę o świecie od wiedzy normalnej, a spory o poznanie od dyskusji etycznych.

Postawa powyższa zdaje się być zupełnie obca marksizmowi, który wychodzi z założenia, iż jednostka ludzka może być rozumiana w dowolnym wymiarze swej podmiotowości jedynie na tle ogólnego procesu historycznego. Praktyczna filozofia marksizmu związana jest w potocznym mniemaniu nierozzerwalnie z filozofią praktyki. Na pytanie o kontekst rozważań aksjologicznych i etycznych można bowiem odpowiedzieć na gruncie marksizmu tylko w jeden sposób: wszelkie wartości i oceny są zjawiskami występującymi wewnątrz granic praktyki gatunkowej człowieka. Praktyka indywidualna zaś to zaledwie refleks praktyki klas społecznych czy nawet całej ludzkości.

Jednakże pogląd powyższy, choć podzielany przez wszystkich marksistów, dla filozofii praktycznej jest bezwartościowy. Nie pomaga on rozstrzygnąć żadnej kwestii, bowiem kategoria praktyki jest nadzwyczaj nie-

* Tekst niniejszy stał się podstawą opracowania tematu: „Kategorie interesu i potrzeby w marksistowskiej aksjologii i etyce” w ramach programu RP III 22 V B koordynowanego przez UMCS w Lublinie.

¹ J. St. Mill: *Utylitaryzm. O wolności*. Warszawa 1959, s. 9.

określona. Obejmuje ona całe bogactwo form ludzkiej aktywności — w tym formy materialne i idealne — oraz wszelkie możliwe przedmioty praktyki. Jako swój rezultat dopuszcza natomiast dowolne treści istoty gatunkowej (człowieczeństwa), także i te, co do których każdy marksista jest pewien, iż powinny zniknąć z rejestru cech gatunku ludzkiego, bez względu na to, co mówi teoria. Pojęcie praktyki zastosowane w filozofii praktycznej dzieli los pojęć, których znaczenie zostało tak rozdęte, iż nie oznaczają nic: prowadzi ono ku przeciwstawnym koncepcjom zarówno opisowym, jak i normatywnym, a scalanie wszystkich aspektów praktyki dla potrzeb koncepcji aksjologicznych prowadzi — poprzez tautologiczną definicję: *wartość jest formą praktyki* — do pozbawionego naukowego sensu stwierdzenia, iż wartością jest dowolny możliwy stan ludzkich spraw.

Powyższy wzgląd sprawia, iż filozofia praktyczna marksizmu chcąc odpowiedzieć na pytania: *co cenić?* i *jak wcielać to, co cenne w życie* — zmuszona jest odwoływać się do subteorii funkcjonujących w ramach szeroko rozumianego marksizmu. Mogą nimi być generalne teorie uważane często za wykładnię całej doktryny (np. antropologia lub materializm historyczny), bądź teorie niższego rzędu (np. teoria walki klas lub teoria wartości ekonomicznej). Poniższy szkic poświęcimy analizie wariantów, jakie przyjmuje marksistowska filozofia praktyczna w zależności od wyjściowego rozstrzygnięcia kwestii ontologia — aksjologia, opis świata — opis działającego podmiotu. Zaznaczmy jednak, iż nie sądzimy, by było możliwe odnalezienie takiego rozstrzygnięcia, które wykaże ewidentną zgodność z duchem pism klasyków, z esencją ich doktryny; tekst niniejszy jest więc jedynie określoną hipotezą interpretacyjną i nie pretenduje do objawienia prawd ostatecznych.

Analizę rozpoczniemy od wariantu w zaskakujący sposób uosabiającego postawę scharakteryzowaną na początku. Zasluguje on na uwagę właśnie ze względu na intelektualne i moralne walory postawy *separacjonistycznej*. Jego praktyczne aplikacje i konsekwencje zdają się być wolne od wszystkich dwuznaczności, wynaturzeń i uciążliwości, winą za które krytycy obarczają inne wersje filozofii praktycznej marksizmu.

Wywodzi się on z przekonania, że system naczelnych wartości i dyrektyw zawarty jest w zarysach w pismach klasyków marksizmu, stanowiąc integralną część antropologii marksistowskiej. Uzasadnianie jego nie wymaga powoływania się na strukturę świata czy historii. Ponieważ można uznać, iż marksizm to właściwie rozpisana na różne teoretyczne języki antropologia, antropologia zaś nierozzerwalnie wiąże się z twierdzeniami o wartościach, uznanie owego systemu dokonuje się niejako automatycznie w momencie uznania marksizmu za prawomocną filozofię. Zadanie teoretyka polega na trafnym zrekonstruowaniu palety wartości — która w swym pełnym kształcie ukazuje się jako zwięźczenie zasadniczych trendów

humanizmu europejskiego — oraz wyciągnięciu zeń spójnych wniosków normatywnych dla dyscyplin szczegółowych.

Przykładem tego kierunku poszukiwań mogą być poglądy węgierskiej marksistki Agnes Heller, uczennicy György Lukácsa. A. Heller utrzymuje, iż w pismach Marksa napotkać można uniwersalne aksjomaty aksjologiczne, z których da się wywieść każda akceptowana przez niego wartość i każdy z wypowiedzianych przezeń sądów wartościujących. Aksjomaty te łączą się z antropologiczną kategorią społecznego bogactwa. Bogactwo zaś oznacza wszechstronny rozwój sił istoty gatunkowej. Aksjomaty te brzmią:

1 . *Wartością jest wszystko, co łączy się ze wzbogacaniem i wspieraniem sił istoty gatunkowej.*

2 . *Najwyższa wartość polega na możliwości przyswojenia przez jednostki bogactwa gatunkowego*².

Kategoria społecznego bogactwa ufundowana jest u Marksa — zdaniem Heller — w pewnej mierze w sposób empiryczny. Prosty ogląd rzeczywistości zmusza nas do jej przyjęcia. Składają się na nią te cechy człowieka, które odróżniają go od innych gatunków istot żywych oraz — dodajmy od siebie — kumulują się w człowieku w trakcie historycznego rozwoju. Oczywiście różnice: *człowiek-zwierzę*, opisać można za pomocą innych czynników i to wykrywanych przez nauki szczegółowe (np. genetykę). Stąd — zdaniem Heller — koncepcja bogactwa oznacza nie tylko rejestrację faktu, lecz również podstawowy wybór aksjologiczny. Zatem bogactwo jest *aksjomatem aksjologicznym a priori i a posteriori*³.

Rozwijanie wartości zasadniczej w szerszą paletę wartości rozpoczyna się od wskazania podstawowych dla Marksa momentów istoty gatunkowej. Heller twierdzi, iż są nimi: uspołecznienie, praca, wolność, uświadomienie i uniwersalizm. Zasadniczym złem, kryterium budowania hierarchii antywartości jest alienacja, czyli stan, w którym jednostki bądź ich grupy nie mogą przyswajać zasadniczych momentów istoty gatunkowej, bądź czynią to w nierównomiernym stopniu. Powyższe konstatacje otwierają charakterystyczną dla tego stanowiska perspektywę zadań filozofii praktycznej: uszczegółowianie hierarchii wartości, wyprowadzanie z niej wniosków normatywnych oraz tropienie źródeł procesów alienacyjnych.

Na gruncie polskim zbliżone stanowisko reprezentuje Marek Fritzhans⁴.

Powyższa metoda aksjologicznego fundowania filozofii praktycznej

² A. Heller: *Hypothese über eine marxistische Theorie der Werte*. Frankfurt am Main 1972, s. 9.

² Ibidem, s. 10.

³ Por. M. Fritzhand: *Myśl etyczna młodego Marksa*. Warszawa 1978 oraz idem: *W kręgu etyki marksistowskiej*. Warszawa 1966.

zaspokaja istotne aspiracje teoretyczne i propagandowe marksizmu. Pozwala ona odtworzyć względnie spójny system wartości naczelných, formułując go w sposób absolutny, dzięki czemu unika pułapek i paradoksów relatywizmu. Koncentrując się na wymiarze normatywnym aksjologii omija ona zagadnienie natury wartości (obiektywnej bądź subiektywnej) i związany z nim kompleks problemów teoretycznych oraz drażliwych kwestii polityczno-historycznych. Swej teoretycznej podbudowy szuka w antropologii — dziedzinie względnie niezależnej od koniunkturalnych wykładni politycznych. Jako argumentem posługuje się atrakcyjnością wizji aksjologicznej, na którą nie może pozostać obojętny żaden Europejczyk. Metoda ta daje w końcu możliwość powołania się w kwestiach spornych na autorytet Marksa. Zarazem jednak wykazuje ona cały szereg mankamentów:

1. Przekładanie wartości naczelných na kompleksy wartości i norm szczegółowych (politycznych, ekonomicznych, etycznych, estetycznych, wychowawczych, medycznych itp.) nastęrcza wiele trudności. Dotychczas nie został sformułowany algorytm owej transpozycji, a istniejące próby wskazują, że nawet gdyby został znaleziony, mógłby prowadzić do ustalenia sprzecznych zespołów wartości. Używając innego języka można powiedzieć, że wnioskom normatywnym na gruncie tej koncepcji brak jest performatywnej jednoznaczności.

2. Omawiany system wartości popada coraz częściej w konflikt z intuicjami aksjologicznymi wynikającymi z pogłębiającego się doświadczenia historycznego. Ranga niektórych wartości (np. wzrastającej dominacji nad naturą) zaczyna być odczuwana jako zbyt wysoka. Pewne formy rozwoju sił istoty gatunkowej (np. wiedza z dziedziny fizyki nuklearnej, chemii lub genetyki (bywają uznawane za szkodliwe dla gatunku. Pewne aspekty człowieczeństwa (np. bogactwo potrzeb) wymagają ustalenia racjonalnych granic. Egoizm (głównie w sferze ekonomii) przestaje być uznawany za absolutne zło. Przykłady te skłaniają do przypuszczeń, że system ten ma — przynajmniej w pewnym stopniu — charakter historycznie zamknięty. Pojawia się problem uelastycznienia go, nadania mu charakteru formalnego.

3. W systemie tym występuje poważny paradoks związany ze sprzecznością między odniesionym do indywidualium postulatem pomnażania bogactwa istoty gatunkowej oraz postulatem jego przyswajania. W założeniu wielkości te są do siebie wprost proporcjonalne. W praktyce zaś odwrotnie proporcjonalne. Zniesienie paradoksu zależne jest od pojawienia się u człowieka nowych cech psychofizycznych, nie spotykanych w dotychczasowym rozwoju.

4. Zachodzi podejrzenie, iż na powstaniu tego systemu zaciążył emocjonalny fenomen psychiki ludzkiej, który określić można jako absolutyzację

negacji. Elementarna wrażliwość oraz kultura Zachodu nakazują dopatrywać się zła w ubóstwie ludzkiej egzystencji. Człowiek, którego jedynymi czynnościami są spanie i jedzenie, który nic nie potrafi, nic nie wie i niczego nie pragnie, tylko ze względu na szacunek dla gatunku nazwany może zostać człowiekiem. Ubóstwo zatem i pustka to zasadnicze zło zbiorowe i indywidualnego życia. Marks, konfrontowany z owym złem (ucieleśniało je położenie klasy robotniczej), głosił pogląd, iż zasadniczym dobrem jest zaprzeczenie zasadniczego zła, czyli pełnia i bogactwo. Zdawał się przy tym ignorować znaczenie i rozmiary stanów pośrednich. Przy trzeźwym nastawieniu tymczasem pomysł, iż jednostka może osiągnąć faktyczną pełnię egzystencji poprzez czynne przyswojenie całości lub choćby wydzielonej części zdolności i potencji gatunku, wydaje się zgola szalony. Nawet maksymalna ilość energii oraz maksymalny czas, jaki może być przez los lub układy społeczne dany jednostce nie starczy na przeżycie drobnego ułamka człowieczeństwa potraktowanego globalnie. Miast postulat: *należy stwarzać stan życia społecznego wolny od pustki i ubóstwa*, który to postulat byłby logiczno-praktyczną negacją konstatacji o istnieniu społeczeństwa zdominiowanego przez ubóstwo i nicność, Marks sformułował postulat: *należy stworzyć społeczeństwo faktycznej pełni i bogactwa*. Błąd wielu generacji marksistów polega na tym, iż nie dostrzegali oni, że owe dwa postulaty różnią się między sobą diametralnie zarówno założeniami filozoficznymi, jak i praktyką, która z nich wypływa.

Nie sądźmy, iż powyższe błędy dadzą się usunąć poprzez zabiegi korekcyjne w ramach pierwotnie przyjętej metody. Jedynym lekarstwem jest tutaj związanie wartościowań z rzetelną wiedzą o człowieku. Jeśli filozofia praktyczna ma służyć kształtowaniu ludzkiego świata, nie może popęlniać błędów z punktu widzenia własnych założeń: wytwarzać nadwyżki zła nad dobrem (nawet jeśli zło traktowane jest jako *produkt uboczny* słusznych działań) oraz izolować się od społecznej praktyki poprzez formułowanie nieprzystawalnych do rzeczywistości postulatów. Szansę uniknięcia tych błędów stwarza spojrzenie na człowieka jako na istotę wrośniętą w realny kontekst stosunków społecznych i historycznych. Nie oznacza to nic innego, jak zastosowanie w rozważaniach aksjologicznych i etycznych twierdzeń oraz kategorii materializmu historycznego.

Przywołanie materializmu historycznego oznacza zwrócenie się ku innej postawie wyjściowej w uprawianiu filozofii praktycznej. Sedno jej stanowi przekonanie, iż myślenie aksjologiczne nobilitowane jest przez wskazanie w rzeczywistości — podmiotowej lub pozapodmiotowej — tego jej fragmentu, z którym to, co cenne jest nieodłącznie związane. Ów punkt widzenia może być różny (natura świata, natura człowieka, uniwersalny rozum, duch dziejów itp.), istotne jest jedynie to, że dzięki niemu uzyskujemy najogólniejszy warunek, którego spełnienie powoduje, iż pewne stany

rzeczy uzyskują aksjologiczne wyróżnienie spośród neutralnego tła. Punkt odniesienia jest więc tym x , którego wskazanie rozpoczyna łańcuch aksjologicznych uzasadnień. Arbitralność wyboru nie zostaje całkowicie zniesiona, lecz argumenty sumienia wzmocnione zostają przez argumenty poznawcze. Jeśli punkt odniesienia wartości jest zarazem kluczowym punktem wiedzy o rzeczywistości, to prawomocność wiedzy przeniesiona zostaje na normatywne myślenie. Nie sposób bowiem występować w działaniu i wartościowaniu przeciw temu, co traktowane jest jako efekt uprzednich zabiegów poznawczych. Ponieważ w postawie tej dochodzi do integracji wiedzy i ocen, nazwijmy ją postawą *integrystyczną*.

Integryzm w filozofii praktycznej marksizmu rozwijać się może w dwóch kierunkach. W chwili obecnej jeden z nich zdaje się mieć charakter historycznie zamknięty. Wiązać go należy ze stalinowskim okresem w marksizmie. Charakterystyka tego kierunku jest bezpośrednio związana z charakterystyką stalinizmu jako pewnego kształtu teorii. Przytoczmy zatem zwięzłą charakterystykę tego ostatniego: *Stalinizm w filozofii polega na biurokratycznej ideologizacji pewnych elementów teorii marksistowskiej. Podstawową cechą owej ideologizacji jest widzenie i traktowanie podmiotu w kategoriach podporządkowania oraz sprowadzanie go do funkcji wykonawczej w kontekście układów rzeczy i procesora, o których twierdzi się, iż są obiektywne, tzn. niezależne od podmiotu, Owa obiektywność praw przesłania sobą wszystko to, co w sposób istotny konstytuuje prawomocność i jednocześnie leży po stronie podmiotu. (...) Pojęcie praw uzyskało tutaj tak wysoką rangę, że filozofię definiuje się wprost jako naukę o prawach, przy czym szczególne prawa rozwoju historycznego, którym ludzie mają się podporządkować, same podporządkowane są uniwersalnym prawom bytu. I tak dochodzi do tego, że niektóre maksymy społeczno-politycznego działania należy wyprowadzać bezpośrednio z najwyższych zasad świata⁵.*

Działający podmiot jest więc egzekutorem rządzących światem praw. Ponieważ istotą prawa jest konieczność, przeto ona (głównie jako konieczność historyczna) jest jedynym punktem odniesienia wartości, norm i zasad w tej wersji filozofii praktycznej marksizmu. W działaniu słuszne jest zawsze to, co zgodne z kierunkiem obiektywnego rozwoju historii.

Jedyną racją, która przemawia na rzecz słuszności tejże wersji jest obecne w wielu światopoglądach i systemach moralnych pragnienie nadania działaniom ludzkim sensu przez nasycenie ich substancjalną treścią świata. Pozostałe względy przemawiają na jej niekorzyść: lekceważenie indywidualnego wymiaru ludzkiego istnienia, pomijanie jednostkowego wysiłku jako czynnika konstytuującego sens i wartość, zakładanie istnienia

⁵ II. Fleischer: *Wertphilosophie in der Sowjetunion*. Berlin 1969, s. 10.

nieomyślnej, wszechwiedzącej instancji eksperta w określaniu wszelkich rodzajów konieczności. Nie bez znaczenia są także faktyczne okoliczności (zbrodnie stalinizmu), które towarzyszyły rozkwitowi tej koncepcji.

Druga natomiast wersja podejścia integrystycznego — wolna od wad podejść poprzednich — daje jednocześnie szansę wyeksponowania roli podmiotowości jednostek i ich grup oraz znaczenia wiedzy o społecznym kontekście indywidualnego i zbiorowego życia. Pozwala ona ufundować filozofię praktyczną w taki sposób, by można było w niej znaleźć odpowiedź na pytania płynące z wielu dziedzin oraz wstawiane przez różne sytuacje historyczne. Umożliwia spożytkowanie zgromadzonej przez marksizm wiedzy o człowieku (w tym sensie, iż opiera się nie na właściwościach domiemych, lecz na realnych). Staje się w końcu potencjalnym ujściem różnych wątków przenikających teorię, stanowiących jej integralną część, lecz trudnych do pogodzenia w płaszczyźnie opisowej.

Główną wadą tego stanowiska jest mnogość dostępnych punktów odniesienia wartości i powinności. Podajmy przykład definicji tego, co cenne, zawierające aż siedemnaście składników definiensu: *Wartości to przedmioty, zjawiska i ich własności, które są potrzebne (konieczne, pożyteczne, przyjemne i in.) członkom pewnego społeczeństwa bądź klasy oraz poszczególnym jednostkom jako środki służące do zaspokajania ich potrzeb i interesów, a ponadto wartości to idee i motywy jako normy, cele lub ideały* °.

Aby zoperacjonizować kryterium wartości — a tym samym całą filozofię praktyczną — należy ilość punktów odniesienia wartości w sposób istotny ograniczyć. Jest to rzecz trudna, choć wykonalna.

Filozofia praktyczna to zespół różnorodnych dyrektyw działania. Wszystkie pojęcia opisujące działania podmiotów procesu historycznego dają się sprowadzić do dwóch zasadniczych kategorii: potrzeby i interesu.

Za przyjęciem tych kategorii przemawiają również inne względy: pewne wypowiedzi klasyków oraz wysoka w rozważaniach aksjologicznych tego ruchu częstotliwość pojawiania się definicji wartości o nieopartych. Zaznaczymy jeszcze raz, że świadomie mówimy o *punktach odniesienia*, nie zaś po prostu o kryteriach wartości. Potrzeba i interes są czymś więcej, niż tylko kryterium — są zarazem źródłami wartościowania w ogóle oraz determinantami natury wywodzonych z nich wartości i zasad. Kryterium to proberz, narzędzie stosowane niejako mechanicznie. Punkt odniesienia zaś — w rozumieniu, jakie tu stosujemy — to ośrodek scalania kompleksu zagadnień związanych z ocenianiem i przekształcaniem rzeczywistości.

Pojęcie potrzeby niezbędne jest dla opisanego wszystkich przełomo-

° W. P. T u g a r i n o w: *Teoria wartości w marksizmie*. Warszawa 1973, s. 18.

wych momentów w historii gatunku ludzkiego. Pewne zjawiska w sferze potrzeb odgrywają zasadniczą rolę w chwili wyodrębniania się człowieka z jego przyrodniczego tła. Człowiek staje się tym, czym jest — jak twierdził Engels — dzięki fizycznym możliwościom zaspokojenia nowych jakościowo potrzeb, wynikłych z uwolnienia kończyn górnych oraz — jak twierdzi Ute-Osterkamp — dzięki zaistniałej po raz pierwszy w świecie biologicznym potrzebie aktywnej kontroli nad otoczeniem oraz partycypacji w wysiłkach grupowych.

Sposób zaspokojenia potrzeb oraz zdobywania środków decyduje o wyodrębnieniu się klas ze wspólnoty pierwotnej. Dążenie do dominacji klasowej oraz sama dominacja ma za cel zaspokajanie potrzeb na wyższym od przeciętnego poziomie. Mechanizm przejść międzyformacyjnych (rewolucji w społeczeństwie klasowym) uwzględnia pojawienie się nowych potrzeb. Pisał o tym Engels: *Gdziekolwiek następuje wstrząs rewolucyjny, musi się za nim kryć jakaś potrzeba społeczna, której zaspokojeniu stoją na przeszkodzie przestarzałe instytucje. (...) każda próba stłumienia jej siłą spowoduje tylko, że będzie występowała z coraz większą siłą*⁷.

Ostateczne przejście do społeczeństwa bezklasowego uwarunkowane jest obiektywnie pojawieniem się u nas potrzeb, których treścią jest przekroczenie układów alienacyjnych⁸. Warunkiem możliwości społeczeństwa komunistycznego jest w końcu restrukturalizacja dotychczasowej hierarchii potrzeb (pojawienie się potrzeby samorealizacji poprzez pracę jako potrzeby podstawowej).

W generalnym ujęciu pojęcie potrzeby tłumaczy materialistyczny charakter marksistowskiej filozofii. Marks i Engels utrzymywali, że zaspokojenie materialnych potrzeb jest *pierwszym czynem historycznym człowieka* i jako taki w badaniu historii powinno być zawsze eksponowane.

Pojęcie potrzeby konieczne jest również dla wyjaśnienia zasady dynamizującej historię. Obiegowa formuła mówiąca, że rozwój historii dokonuje się dzięki bezustannemu rozwojowi sił wytwórczych, jest zgoła niezrozumiała bez uwzględnienia wyposażonych w potrzeby jednostek, poprzez które dokonuje się rozwój sił wytwórczych.

I wreszcie — pewne zjawiska w sferze potrzeb (a konkretnie mechanizm ich wzrostu) dają jedyną możliwość uzasadnienia nieodwracalności procesu historycznego, wykluczającej spośród alternatywy rozwoju wtopienie się ludzkości z powrotem w przyrodnicze tło⁹. Zastanawia fakt, że

⁷ F. Engels: *Rewolucja i kontrrewolucja w Niemczech*. W: K. Marks,

F. Engels: *Dzieła*. T. 8, Warszawa 1964, s. 5.

⁸ A. Heller: *The theory of Need Marx*. London 1976, s. 74.

⁹ K. Wojciechowski: *Marksizm i wzrost potrzeb*. „Studia Filozoficzne” 1985, nr 4, s. 172.

kategoria o tak fundamentalnym znaczeniu tak rzadko bywa bliżej określona. Jedyne istniejące definicje powstały na gruncie psychologii i wahają się między określeniem potrzeby jako podmiotowego odczucia braku z jednej strony, a warunku normalnego funkcjonowania organizmu z drugiej. Niejednoznaczność w akcentowaniu tych dwóch momentów (wewnętrznego i zewnętrznego) wprowadza w rozważania aksjologów wiele zamieszania. Powszechnie uznawany jest fakt, że stan emocjonalny wynikły z poczucia braku jest źródłem ocen oraz jednym z głównych źródeł aktywności jednostki. Towarzyszy temu przekonanie, że czynność redukcji napięcia jest czymś pozytywnym i historycznie doniosłym (Engels: *ludzie przyzwyczaili się uważać swą działalność za wynik swego myślenia, nie swych potrzeb...*¹⁰; Plechanow: *Ludzie tworzą historię dążąc do zaspokojenia swych potrzeb*¹¹; Marks: *Nikt nie może nic uczynić nie czyniąc tego jednocześnie dla którejś ze swych potrzeb i dla organu tej potrzeby*¹². Jednak równie powszechna jest niechęć do odnoszenia wartości i norm do potrzeby pojmowanej jako uczucie bądź pragnienie. Ma to swoje uzasadnienie w wielu faktach życia społecznego świadczących o obiektywnym charakterze procesów kształtujących potrzeby, jednak wydaje się, że zasadniczą sprawą jest tu obawa przed nadaniem praktycznej filozofii marksizmu charakteru subiektywistycznego ze wszystkimi tego teoretycznymi i praktycznymi konsekwencjami. Zapobiega się im zatem dokonując teoretycznej obróbki samego punktu odniesienia. Intuicyjnie oczywiste pojęcie potrzeby zostaje uzupełnione bądź zastąpione pojęciami potrzeb rzeczywistych (w przeciwieństwie do urojonych¹³), potrzeb *prawdziwie ludzkich* bądź *motywowanych*¹⁴, *obiektywnych*, *społecznych* czy też *rozumnych*. Ponieważ interpretacja tego, co jest potrzebą, ma dla filozofii praktycznej fundamentalne znaczenie, przyjrzyjmy się wybranym koncepcjom potrzeb w tych ich fragmentach, które stanowią punkt odniesienia wartości.

I. Jedną z najpełniejszych koncepcji potrzeb na gruncie marksizmu znaleźć można w dziele *Grundlagen der psychologischen Motivationsfor-*

¹⁰ F. Engels: *Dialektyka przyrody*. Warszawa 1986, s. 181.

¹¹ J. Plechanow: *O materialistycznym pojmowaniu dziejów*. Warszawa 1949, s. 14.

¹² K. Marks, F. Engels: *Ideologia niemiecka*. W: K. Marks, F. Engels: *Dzieła*. T. 3, Warszawa 1961, s. 278.

¹³ Por. W. Stoljarow: *Zur objektiv realen Existenz der Werte*. W: *Wertanfassungen im Sozialismus*. Berlin 1970 oraz G. E. G l e s e r m a n: *Über das Wesen und die soziale Bedeutung des Werbegrißs*. W: *Wertanfassungen...*, op. cit.

¹⁴ Por. U. Holzkamp-Osterkamp: *Grundlagen der psychologischen Motivationsforschung*. Berlin 1981.

schung pióra Ute Holzlamp-Osterkamp. Autorka ta jest jednym z czołowych przedstawicieli tzw. psychologii krytycznej — marksistowskiego kierunku badań nad człowiekiem, rozwijającego się w Niemczech Zachodnich.

W koncepcji swojej wychodzi ona z założenia, że życie społeczne człowieka stanowi kontynuację życia zwierzęcego oraz zarazem jakościową zmianę względem niego. Konstytucją natury jest w człowieku zespół potrzeb dotyczący pożywienia, napoju, ciepła — a więc regulacji fizjologicznej — oraz zagwarantowania indywidualnego trwania, tudzież trwania gatunku (potrzeby seksualne). Zespół ten autorka nazywa *potrzebami zmysłowo-witalnymi*. Drugi zespół potrzeb zaczął się wykształcać również już na poziomie zwierzęcym. Wtedy, gdy wyżej zorganizowane gatunki zaczęły prowadzić życie *otwarte*, urozmaicone, lecz wiążące się z większą liczbą zagrożeń. Przygotowaniem do tych zagrożeń, treningiem, jest u osobników tych gatunków umacniająca się dzięki selekcji naturalnej potrzeba aktywności, uczenia się, ciekawości — słowem potrzeba kontrolowania środowiska. Potrzeba ta rozwinęła się do tego stopnia, iż oderwała przodka człowieka od życia w zakłętym kręgu konieczności, czyli robienia tylko tego, co redukuje aktualnie odczuwane napięcie. Dzięki niej praczłowiek wkroczył w nowy wymiar egzystencji, w którym stworzone zostało *emocjonalne podłoże dla kontroli warunków życia, tj. (...) dla tendencji do udziału w społecznej kontroli rzeczywistości i kooperatywnej integracji*¹⁵. Egzystencja ta jest już egzystencją specyficznie ludzką, a kompleks potrzeb skoncentrowany wokół potrzeby kontroli autorka proponuje nazwać *potrzebami produktywnymi*.

Przenikanie się tych dwóch typów potrzeb decyduje o kształcie *prawdziwie ludzkiej* struktury potrzeb. Dominującą pozycję mają w niej potrzeby produktywne. Dzięki nim indywidualum jest w stanie *wyłączyć się z zamkniętych ram procesu indywidualnego rozwoju i włączyć w ponadindywidualny kumulatywny proces społecznego uczenia się w ramach społeczno-historycznego rozwoju*¹⁶. Dzięki nim również odczuwa jako brak (cierpienie, niedostatek — *die Not*) bycie oddanym na pastwę sytuacji przypadkowych, podleganie wyobcowaniu (byciu określanym przez coś obcego — *die Fremdbestimmtheit*). Lecz jednocześnie w potrzebach tych *sprzeczność rozpoznawana między byciem wydanym na pastwę aktualnego stanu wyobcowania i uzależnienia oraz możliwym do osiągnięcia poprzez kooperatywne integracje stanem kontroli warunków własnego życia, staje się sprzecznością doznawaną subiektywnie*¹⁷ Innymi słowy, dzięki

¹⁵ Ibidem, s. 367.

¹⁶ Ibidem, s. 370.

¹⁷ Ibidem, s. 378.

potrzebom produktywnym żyjący w warunkach niekontrolowanego (wyobcowanego, spontanicznego, przesyconego partykularyzmami) społeczeństwa człowiek odczuwa potrzebę zmiany stosunków społecznych i gruntownej przebudowy społeczeństwa.

Potrzebom zmysłowo-witalnym przypada w tej koncepcji rola znacznie skromniejsza. Są one w swym zwierzęcym charakterze z góry ograniczone, ponieważ ich zaspokajanie zapośredniczone jest z jednej strony przez potrzeby produktywne, z drugiej przez limity naturalne. Autorka twierdzi, że *ilość i wyrafinowanie pokarmów, jakie jest w stanie skonsuować indywiduum, jest ograniczona, ubranie daje się ulepszyć w relatywnie wąskich granicach, każdy człowiek może zamieszkiwać tylko ograniczoną liczbę optymalnie umeblowanych i klimatyzowanych pokoiów*, zaś seks poza pewne granice nie rozwija się wcale¹⁸. Nie znaczy to, że człowiek dotrze kiedyś do granic zaspokajania potrzeb i znudzi się niezmienną konsumpcją. Możliwości jakościowego wzrostu potrzeb istnieją dzięki potrzebom produktywnym. Jeśli zaspokoimy je w wyższym stopniu, jeśli nowy wymiar kooperatywnej integracji zwiększy nam poczucie osobistej mocy i wolności, to *zabezpieczone* w ten sposób potrzeby organiczne i seksualne dadzą nam zupełnie inny rodzaj przyjemności. *Bo wiem tylko w warunkach bezpieczeństwa (Vorsorge) zmysłowe zaspokojenie uzyskuje świadomy charakter rozkoszowania się własną, elementarnie zmysłową cielesnością, wykraczając poza proste usuwanie przyczyn aktualnych stanów napięcia i parcia (Spannungs und Drangzustände)*¹⁹. Innymi słowy, w lepszym społeczeństwie chleb smakuje lepiej.

II. Inaczej proponuje podejść do zagadnienia potrzeb radziecki autor Grigorij Glezerman. Kluczem do właściwego ujęcia potrzeb jako źródła wartościowania jest, według niego, podział potrzeb na potrzeby realne (zwane także potrzebami rozumnymi) i iluzoryczne²⁰

Potrzeby realne to w pierwszej kolejności potrzeby rozwoju społecznego i postępu. Jeśli nie sposób rozstrzygnąć pytania o stosunek do postępu, można zadać pytanie, czy dana potrzeba jest realną potrzebą jednostek, grup lub klas. Dla społeczeństwa socjalistycznego odpowiedź wypada twierdząco, gdy jesteśmy w stanie stwierdzić, że:

- a) zaspokajanie potrzeb nie szkodzi jednostce;
- b) zaspokajanie potrzeby nie jest celem samym w sobie, lecz *środkiem służącym do rozwoju zdolności, rozwoju wszechstronnego człowieka, rozwoju, który w komunizmie stanie się celem samym w sobie*²¹;

¹⁸ Ibidem, s. 383.

¹⁹ Ibidem, s. 389.

²⁰ Por. G. Glezerman: *Vber des Wesen...*, op. cit., s. 99.

²¹ Ibidem, s. 98.

c) pozostaje w zgodzie z zasadą nierozzerwalnej jedności praw i obowiązków obywatela;

d) potrzeba nie popada w konflikt z zasadami socjalistycznego stylu życia, którego najistotniejszymi cechami są *socjalistyczny humanizm, socjalistycznej kolektywizm, socjalistyczna demokracja, socjalistyczny patriotyzm i socjalistyczny internacjonalizm*²².

Potrzebą iluzoryczną jest oczywiście potrzeba, która nie spełnia powyższych warunków, a jednocześnie:

a) została wytworzona w sposób sztuczny;

b) używana jest do manipulowania człowiekiem.

Potrzeby realne są podstawą określania wartości realnych, a potrzeby iluzoryczne wartości iluzorycznych.

Świat socjalizmu to przede wszystkim świat wartości i potrzeb realnych, zaś świat kapitalizmu to przede wszystkim świat wartości i potrzeb iluzorycznych.

I II. Odmianą koncepcję potrzeb rozwija zespół autorów z NRD w zbiorowej pracy *Bedürfnisse und Interessen als Triebkräfte unseres Handelns*. Wychodzą oni z założenia, że potrzeby, ich poziom i kształt ściśle związane są z poziomem rozwoju, strukturą oraz typem stosunków ekonomiczno-politycznych danego społeczeństwa. Związek ten jest do tego stopnia ścisły, że teoretyk pragnący poznać potrzeby jednostek bądź grup nie musi przeprowadzać badań ankietowych, lecz może *wyprowadzić* potrzeby z okoliczności zewnętrznych życia jednostki. Bowiern *sama potrzeba wynika z obiektywnie określonego stosunku ludzi do naturalnych i społecznych warunków ich egzystencji i rozwoju, tzn. do warunków ich życia*²³. Otoczenie wyposaża jednostki w potrzeby, nie mogą więc one ustanawiać potrzeb *samowolnie*. Jedyny moment nacechowany subiektywnie w całym zjawisku polega na tym, że z potrzeb wypływa *chcenie, pragnienie i dążenie* do ich zaspokojenia.

Sedno tej koncepcji ujawnia się wyraźnie dopiero przy podziale potrzeb na dwie zasadnicze grupy: potrzeb indywidualnych i społecznych. Wśród potrzeb społecznych autorzy wyróżniają m. in.:

— *potrzebę społeczeństwa dotyczącą rozszerzonej reprodukcji materialnych warunków jego życia (wymagającą akumulacji),*

— *potrzebę społeczeństwa dotyczącą reprodukcji prostej i rozszerzonej ludności,*

— *potrzebę społeczeństwa dotyczącą naukowego poznania praw rządzących naturą i społeczeństwem.*

²²Ibidem, s. 102.

²³ *Bedürfnisse und Interessen als Triebkräfte unseres Handelns*. Berlin 1984, s. 14.

*Potrzeby społeczeństwa (potrzeby społeczne) są jednocześnie istotnymi potrzebami wszystkich jego członków i w tym sensie również potrzebami indywidualnymi, które jednak mogą być zaspokojone jedynie w wymiarze ogólnospołecznym*²⁴.

Powyższe przykłady ilustrują, jakim zabiegiem, jakiej obróbce teoretycznej (mniej lub bardziej inteligentnej) poddawane bywa pojęcie potrzeby. Celem tej obróbki jest oczywiście wyprofilowanie spojrzenia na to, co winno być respektowane, jakie mają być główne pryncypia praktycznego podejścia do problemów społeczeństwa i jednostki. Jeśli jednak filozofia ma być służką polityki, ale taką, która niesie nie tren, lecz światło, wszystkie te zabiegi — choć miewają czasem szlachetne tendencje — muszą być na gruncie filozofii praktycznej odrzucone.

Przemawiają za tym następujące względy metodologiczne i merytoryczne:

1. Rozróżnianie w poszukiwaniu punktu odniesienia norm i wartości potrzeb słusznych (prawdziwie ludzkich, rozumnych, realnych, obiektywnych itp.) oraz niesłusznych opiera się albo na perswazyjnym definiowaniu człowieczeństwa (przypadek I), albo prowadzi do błędu *circulus vitiosus* (przypadek II). Uzasadnienie wartości w oparciu o słuszne kryteria wymaga uzasadnienia słuszności kryteriów, to zaś dokonuje się w oparciu o wartości, które dopiero miały być uzasadnione, bądź wartości wprowadzone bez uzasadnienia.

2. W rozważaniach popełniane jest często istotne nadużycie, usprawiedliwione poniekąd niejasnością, bądź dwuznacznością potocznego sensu terminu *potrzeba*. Terminem tym zastępuje się terminy znaczeniowo pokrewne, takie jak wymóg, zapotrzebowanie, nieodzowność, konieczność (głównie przypadek III). Celem (nie zawsze uświadamianym) tego zabiegu jest teoretyczne przetransponowanie zewnętrznych stosunków w wewnętrzną strukturę motywacyjną (pragnienia, dążenia) działającego podmiotu. W efekcie powstają dziwolągi w rodzaju *potrzeby reprodukcji prostej populacji*.

3. Podkreślanie obiektywnego charakteru genezy potrzeb (struktura społeczna, ekonomia itp.) nie ma żadnego znaczenia dla ustalenia faktu istnienia samej potrzeby. Fakt ten daje się ustalić, gdy potrzeba jest w jakiś sposób wyartykułowana. Obiektywny wymiar potrzeby mógłby zostać uznany za istotny, gdybyśmy stykali się z potrzebami, które są źródłem ocen i aktywności, lecz nie są w żaden sposób artykułowane. To zaś jest niemożliwe — nawet do wypowiedzenia w sensowny sposób. Mówienie zatem o obiektywnych potrzebach — i wywodzenie ich z jakichś

²⁴ Ibidem, s. 19—20.

układów — jest uprawianiem metafizyki ludzkiego wnętrza, albo mówieniem bzdur.

4. Ukrytą, choć wyraźnie odczuwalną intencją większości zabiegów teoretycznych wokół potrzeb jest usankcjonowanie ich na względnie — nazwijmy to — skromnym poziomie. Motywów tego jest kilka, a wymienimy dwa. Pierwszy to obawa przed przyznaniem jakiegokolwiek statusu aksjologicznego potrzebom (i wywiedzionym z nich wartościom), które miałyby w odczuciu teoretyka albo charakter wyuzdany, czyli znacznie wykraczałyby ponad przyjętą miarę, albo charakter kaprysu, czyli brałyby się z ulotnej zachcianki. Filozofia praktyczna chcąc brać serio tego rodzaju potrzeby pogubiłaby się w gąszczu spraw i procedur nieistotnych, tracąc zdolność rozstrzygania problemów fundamentalnych. Drugi motyw to ogólny klimat teorii marksistowskiej, sprzyjający traktowaniu człowieka jako istoty przeznaczonej do działania w historycznych wymiarach, konfrontowanej z wartościami najwyższego lotu. Istocie o tak szlachetnym powołaniu po prostu nie wypada objadać się, stroić i napępiać domu niepotrzebnymi przedmiotami. Stąd potrzeby (szczególnie te materialne) zaspokajając należy możliwie prosto — dążąc do stanu, w którym przestaną absorbować zbytnio uwagę.

Niestety, owe — szlachetne skądinąd — motywy popadają w konflikt z istotnym wątkiem teoretycznym materializmu historycznego. Mówi on, że historię tworzą nie teoretyczne konstrukty, lecz empiryczne osobniki, dla których treścią życia jest zaspokajanie potrzeb. Potrzeby te stale wzrastają, nie mając przed sobą żadnego przewidywalnego końca. Właściwość ta jest gwarancją otwartego, wiecznie dynamicznego charakteru historii i zarazem przejawem witalności gatunkowej człowieka. Wszelkie poglądy pomijające ten aspekt są nie tylko gwałtem na teorii, ale pierwszym krokiem do zadania gwałtu żywym ludziom. Oddajmy zresztą głos samemu Marksowi: *Najmniejszy nawet dom zaspokaja wszystkie społeczne wymagania stawiane mieszkaniu, dopóki otaczające go domy są również małe. Jeśli wszakże obok małego domu stanie pałac, mały dom skurczy się do wielkości chaty. Mały dom wskazuje teraz, że jego właściciel nie może rościć sobie żadnych lub prawie żadnych pretensji; i niechby z postępem cywilizacji dom ten choćby najbardziej nawet rósł wwyż, to jednak mieszkaniec stosunkowo małego domu będzie się w swoich czterech ścianach czuł coraz niewygodniej, będzie coraz bardziej niezadowolony i przygnębiony, jeśli sąsiedni pałac będzie się piął w górę w równym lub jeszcze większym stopniu²⁵.*

Krytyce metodologicznej i merytorycznej opiera się tylko jeden spo-

²⁵ K. Marks: *Praca najemna a kapitał*. W: K. Marks, F. Engels: *Dzieła*. T. 6, Warszawa 1963, s. 475.

sób interpretowania zjawiska potrzeby. Mówi on, że *potrzeba to stan podmiotu związany z dodatnim wyróżnianiem określonych jakości otaczającego podmiot świata*. Wspólną cechą tychże jakości jest zdolność redukcji napięcia (znoszenie poczucia braku, wywoływania uczucia ulgi bądź zadowolenia), którą możemy nazwać użytecznością.

Użyteczność jest zatem kryterium wartości lub słuszności, odniesionych do potrzeby. Gdyby pozostać przy tym punkcie odniesienia, użyteczność stanowiłaby jedyną — bądź najogólniejszą — wartość filozofii praktycznej marksizmu. Zastanawiające, że w dziełach Marksa można odnaleźć fragmenty zawierające ten wątek myślowy. Oto przykład: *Ogólne pojęcie wartości pochodzi od stosunku ludzi do rzeczy zastanych w świecie zewnętrznym, rzeczy zaspokajających ich potrzeby, (...) to właśnie jest pojęciem rodowym „wartości” i wszystkich innych rodzajów wartości*²⁰. Istnienie w aksjologii marksizmu wątków utylitarystycznych jest zatem bezsprzeczne i bywa przez niektórych autorów podkreślane.

Poświęćmy jeszcze chwilę uwagi dwóm kwestiom mogącym być przyczyną nieporozumień.

Pierwszą z nich jest obawa przed subiektywizmem. W tradycji marksistowskiej dominuje maniera (osiągająca szczyt w stalinizmie, o czym mowa była powyżej) podkreślenia obiektywnego charakteru wszystkiego, co z teoretycznego bądź praktycznego punktu widzenia istotne: praw, procesów, stosunków, związków itp. Przymiotnik *obiektywny* przestał dawno być w tych warunkach przymiotnikiem czysto opisowym, nabrał charakteru wartościującego oraz stał się wręcz narzędziem teoretycznego i propagandowego szantażu wobec wszystkich tych, którzy zerkają ku podmiotowi (szczególnie indywidualnemu) jako sferze konstytutywnej zależności lub jakości. Szantaż ten podyktowany jest obawą przed czymś, co Hegel określał jako *samowolę*, czyli czynnik wprowadzający chaos, uparcie zamknięty na *substancjalną treść* historii, bezrozumny i autodestruktywny, zatem godny pogardy.

Tymczasem subiektywizm aksjologiczny nie oznacza wcale dowolności w kreowaniu wartości, ani tym bardziej samowoli. Oznacza jedynie, iż źródło wartości (zabarwienia aksjologicznego stanów rzeczy) znajduje się w obrębie sfery podmiotowej. Sfera ta jest rozległa i bynajmniej nie tożsama z wolą (*wolną wolą*). Podlega ona zewnętrznym wpływom i uwarunkowaniom. Podmiotowa zdolność kreowania wartości zgodnie z poruszeniami woli istnieje, lecz jest stopniowalna (dla większości wartości niemal żadna). Zasadniczą konsekwencją przyznania wartościom charakteru subiek-

²⁶ K. Marks: *Uwagi na marginesie książki Adolfa Wagnera „Podręcznik ekonomii politycznej”*. W: K. Marks, F. Engels: *Dzieła*. T. 19, Warszawa 1972, s. 405.

tywnego jest uznanie, iż podmiot w kwestiach aksjologicznych musi być traktowany jako *instancja miarodajna*. Taki jest również sens opierania filozofii praktycznej na kategorii potrzeb, bowiem pierwszym świadkiem, bezpośrednim diagnostykiem oraz głównym ekspertem w sprawach potrzeb jest sama doznająca ich jednostka. I nawet jeśli świat jest pełen koniecznych praw obejmujących również potrzeby, to ich obraz zgodny jest z empirycznie stwierdzalnymi preferencjami jednostek, a nie z produktami gabinetowych dociekań.

Druga kwestia dotyczy racjonalizmu. Używanie pojęcia potrzeby rodzi obawę, że racjonalizm działań i wartościowań jest zagrożony. Potrzeba przecież i wszystkie skupione wokół niej napięcia, pragnienia, łaknienia itp. to stany *par excellence* emocjonalne, mało podatne na ingerencje rozumu.

Obawę tę może rozwiać reinterpretacja pojęcia racjonalności. Wnikliwa analiza zachodniego rozumienia racjonalizmu wykazuje, iż możemy w nim wyodrębnić pewien typ racjonalności, który łączy się z tą samą wizją człowieka, co koncepcja potrzeb. Racjonalność tę nazwijmy *użytkową* (można nazwać ją również *racjonalnością instrumentalną bądź technologiczną*)²⁷. Zakłada ona, że człowiek to istota pragnąca zoptymalizować warunki swego istnienia w warunkach dynamicznej rzeczywistości. Instancją, która ponosi odpowiedzialność za ową optymalizację jest właśnie rozum. Poucza on, że dla każdego działania odnaleźć można taką strategię, która wyzyskuje najkorzystniejszy stosunek nakładu sił i środków do uzyskiwanych korzyści, a także podejmuje się on ową strategię odnaleźć. W świetle tej koncepcji racjonalności traci sens mówienie o potrzebach *rozumnych* lub *nierozumnych*. Można postawić co najwyżej problem racjonalnego zaspokajania potrzeb, ale jest to problem łatwy do rozwiązania, bowiem wizja ta zakłada, że posiadająca swobodę działania jednostka zawsze tak rozłoży środki (i ewentualnie skoryguje pragnienia), by osiągnąć optymalne summaryczne zaspokojenie. Co więcej: jeśli damy swobodę grupie jednostek, wejdą one ze sobą w takie stosunki, w których dokona się najbardziej racjonalna gospodarka *użytecznościami*, czyli zaistnieje stan, w którym zmarnowane zostaje możliwie mało, a przedmiotem pragnień jest to, co osiągalne.

²⁷ Por. B. Skarga: *Trzy idee racjonalności*. „Studia Filozoficzne” 1983, nr 5—6.