

Sekcja: FILOZOFIA SPOŁECZEŃSTWA I FILOZOFIA POLITYKI

Przewodniczący: **Aleksandra KUZIOR**

Politechnika Śląska, Gliwice

Jacek RĄB

Politechnika Śląska, Gliwice

Paweł BANKIEWICZ

Uniwersytet Jana Kochanowskiego

Kielce

J.R. SEARLE'A ONTOLOGIA RZECZYWISTOŚCI SPOŁECZNEJ J.R. SEARLE'S ONTOLOGY OF SOCIAL REALITY

Według Johna R. Searle'a rzeczywistość społeczna stanowi część jednego świata. Świat składa się z fizycznych cząsteczek w polach sił. Cząsteczki łączą się poprzez oddziaływania przyczynowe w systemy. Szczególnym rodzajem systemów są organizmy żywe, z których część dysponuje biologiczną (czyli również fizyczną) zdolnością tworzenia umysłowych reprezentacji świata. Te ostatnie, nazywane również stanami intencjonalnymi, stanowią ontologiczny fundament zjawisk społecznych. W rozwiązaniu Searle'a rzeczywistość społeczną tworzą trzy klasy zjawisk umysłowych: 1. Intencjonalność zbiorowa pozwalająca na reprezentacje o charakterze zarówno kognitywnym („my jesteśmy przekonani”, „my widzimy”, itd.), jak i konatywnym („my zamierzamy”, „my pragniemy”, itd.); 2. Zdolność przypisywania funkcji – uznaję X za Y w C (np. „W Polsce uznaję ten papier za nominał dziesięciozłotowy.”); 3. Zdolność tworzenia reguł konstytutywnych, które nie tylko regulują, lecz dodatkowo tworzą możliwość określonych działań (np. reguły gry w szachy, inaczej niż reguły ruchu drogowego, tworzą grę w szachy, dając możliwość gry w szachy).

Elementem spajającym i stabilizującym zjawiska społeczne są różnego rodzaju władze, z których najważniejsza – deontyczna – polega na zdolności tworzenia niezależnych od pragnień racji naszych działań. W rozwiązaniu Searle'a władza deontyczna stanowi fundament zjawisk społecznych takich jak prawa, powinności, zobowiązania, certyfikaty, itd.

Prezentując podstawowe tezy Searle'owskiej ontologii zjawisk społecznych, autor referatu dokona analizy jej najsłabszych elementów: (1) twierdzenia o redukcji przyczynowej stanów intencjonalnych do pozostałych stanów świata (do mózgu, czy szerzej – organizmu i/lub jego otoczenia) oraz (2) twierdzenia o obecności niezależnych od pragnień racji naszych działań.

Krytyka twierdzenia (1) prowadzi do osłabienia przyjętego przez Searle'a postulatu jedności świata poprzez przyjęcie jakiejś formy dualizmu (np. w rodzaju bytu organicznego i bytu ponadorganicznego A.L. Kroebera). Z kolei lepszym niż teorie deontyczne rozwiązaniem problemu „metafizycznego kleju” spajającego społeczeństwo wydaje się powrót do teorii internalizacji. Jej współczesne wersje, wśród których znajdziemy np. Hipotezę markera somatycznego A. Damasio, proponują wyjaśnienie wszelkich form więzi społecznych poprzez odwołanie się wyłącznie do sfery apetytywno-afektywnej.

Krzysztof BRZEHCZYN
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Poznań

O DWÓCH WIZJACH IDEALNEGO ŁADU SPOŁECZNEGO. NANCY FRASER VERSUS LESZEK NOWAK

TWO VISIONS OF SOCIAL ORDER. NANCY FRASER VERSUS LESZEK NOWAK

Celem referatu jest parafraza Nancy Fraser koncepcji społecznych nierówności (*Redystrybucja czy uznanie? Debata polityczno – filozoficzna*, współautorstwo z Axel Honneth; *Scales of Justice. Reimagining Political Space in a Globalizing World*) w aparacie pojęciowym nie-Marksowskiego materializmu historycznego Leszka Nowaka (*U podstaw teorii socjalizmu*, t. I-III) oraz porównanie dwóch wizji idealnego ładu społecznego wyłaniających się z koncepcji rekonstruowanych autorów (stanu *parity of participation* N. Fraser i *społeczeństwa bezmomentowego* L. Nowaka).

W pierwszej części referatu przedstawię Nancy Fraser konceptualizację redystrybucji, uznania i reprezentacji – kluczowych kategorii określających stan nierówności we współczesnym społeczeństwie. W drugiej części sparafrazuję koncepcję Fraser w aparaturze pojęciowej nie-Marksowskiego materializmu historycznego. Parafraza ta pozwoli – z jednej strony – wskazać na ograniczenia analizowanej koncepcji (np. Fraser łączy podejście instytucjonalistyczne w kwestii *uznania* z materialistycznym ujęciem nierówności w gospodarce), a - z drugiej strony – wyróżnić nowe formy społecznej niesprawiedliwości zasadzające się np. na kumulacji dominacji politycznej, gospodarczej czy ideologicznej lub połączeniu dominacji w jednej sferze życia społecznego (np. w gospodarce) z podporządkowaniem w innej sferze życia społecznego (np. kulturze).

Pozwoli to, w trzeciej części referatu, na porównanie dwóch idealnych wizji ładu społecznego: *participatory parity* Nancy Fraser i *społeczeństwa bezmomentowego* Leszka Nowaka oraz wskazanie walorów i ograniczeń obu utopijnych wizji społeczeństwa.

Łukasz CIĘGOTURA

Katolicki Uniwersytet Lubelski

Jana Pawła II

PRZEDMIOT NAUKI O POLITYCE W UJĘCIU ROBERTA A. DAHLA OBJECT OF THE POLITICAL SCIENCE IN TERMS OF ROBERT A. DAHL

Artykuł przedstawia poglądy amerykańskiego politologa Roberta Alana Dahla na temat przedmiotu nauki o polityce. Rekonstrukcja poglądów jednego z najważniejszych amerykańskich teoretyków polityki została przeprowadzona dzięki idei determinantów natury nauki. W celu pełniejszego zrozumienia analizowanego stanowiska ważne wydaje się udzielenie odpowiedzi na pytania, czym jest przedmiot materialny i formalny nauki o polityce, czym jest jej przedmiot w punkcie wyjścia i jej przedmiot w punkcie dojścia. Wskazanie tych kryteriów pozwala wyjaśnić zakres polityki i również samej nauki o polityce.

Przedmiotem nauki o polityce w ujęciu Dahla jest polityka rozumiana jako *wpływ*. Przez termin wpływ Dahl rozumie stosunek między ludźmi, w którym potrzeby, pragnienia, preferencje czy intencje jednej lub więcej osób oddziałują na postępowanie lub predyspozycje do działania jednej lub więcej innych osób. Co więcej, owa specyficzna forma oddziaływania jest przeprowadzana w kierunku zgodnym a nie odwrotnie – z potrzebami lub intencjami tych, którzy wpływ wywierają. Działanie, które wywiera wpływ nie jest zamknięte tylko do obszaru polityki, rozumianej jako działalność publiczna. Przy tak szerokim rozumieniu polityka występuje wszędzie. Na przykład polityką byłyby działania w korporacjach, firmach czy związkach zawodowych, gdyż będą one posiadały aspekty polityczne.

Artykuł próbuje zdać sprawę z tego, że przedmiotem materialnym nauki o polityce jest pewien typ działania człowieka, zaś przedmiotem formalnym jest polityka, definiowana poprzez pojęcie wpływu. Przedmiotem w punkcie wyjścia nauki o polityce jest sama polityka, a przedmiotem w punkcie dojścia jest konkretny system polityczny.

Agnieszka DOROŻYŃSKA, Eugeniusz JANUŁA
Politechnika Śląska
Gliwice

**ANTONIO GRAMSCI – ANTYCYPACJA DIALOGU FILOZOFICZNEGO?
ANTONIO GRAMSCI – ANTICIPATION OF PHILOSOPHICAL DIALOGUE?**

Jedną z ważniejszych kwestii filozoficznych jest uzgodnienie możliwości dialogu. Odgradzanie się kierunków filozoficznych prowadziło (prowadzi) donikąd.

Dotychczas idea ta była swoistym *salto vitale* filozofa (socjologa, antropologa) bez przełożenia na realne konteksty teoretyczne.

Dopiero na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych w filozofii, a w szczególności w filozofii społecznej pojawiło się nowe zjawisko gnozeologiczne, a mianowicie wspólne pole epistemiczne dla różnych orientacji filozoficznych, dotychczas funkcjonujących poza dyskursywnym dialogiem.

Althusser, Balibar, Bachelard, Braudel, Levi-Strauss to tylko niektóre nazwiska związane z ideą zerwania epistemicznego. Świadomość tego, że filozofia nie jest mniej lub bardziej dowolną filiacją idei stała się powszechna. Tutaj chcemy się zastanowić, jak na ów proces oddziaływała filozofia praktyki i jej kontynuacje. Antonio Gramsci teoretyk ideologii, pojęcia zdecydowanie młodomarksowskiego, rzecznik marksizmu jako filozofii praktyki miał tu niewątpliwy wpływ na przywołane zjawisko. Teoria praktyki, filozofia praktyki to nie pojęcia generowane przez jego „Zeszyty więzienne”, ale pozytywny, dialogiczny program filozoficzny, polityczny wreszcie.

Teoria praktyki nie jest filozofią „przedkrytyczną”, choćby jej związki z filozofią polityczną Benedetto Crocego. Nawiązuje do całego dorobku filozofii europejskiej i stąd jej znaczenie dla przyszłej filozofii dialogu, którą niewątpliwie antycypowała.

Anna FLIGEL

Wyższa Szkoła Studiów Międzynarodowych
Łódź

**ELEMENTY FILOZOFII POLITYKI GLOBALNEJ ORAZ PRAWA GLOBALNEGO
DANIŁA ZOŁO. CZY POLICENTRYZM W STOSUNKACH
MIĘDZYKARODOWYCH ORAZ PLURALIZM PRAWNY STANOWIĄ
ROZWIĄZANIA DLA AKTUALNEGO ŚWIATA GLOBALNEGO?**

**ELEMENTS PHILOSOPHY OF POLITICS AND GLOBAL LAW OF DANILO
ZOŁO. DOES POLYCENTRISM IN THE INTERNATIONAL RELATIONS AND
LEGAL PLURALISM ARE THE SOLUTION TO THE CURRENT
GLOBAL WORLD?**

Cel referatu jest dwójaki: po pierwsze prezentacja intelektualnej sylwetki jednego z najważniejszych aktualnych filozofów włoskich Danila Zolo, w aspekcie jego filozofii polityki globalnej oraz filozofii prawa globalnego, i po drugie, zastanowienie się, czy proponowane przez niego stanowisko pluralizmu prawnego oraz policentryzmu w stosunkach międzynarodowych jest wiążącym, tzn. przyszłościowym rozwiązaniem dla powstałego świata globalnego oraz struktur globalnych.

Daniło Zolo jest cieszącym się już światową sławą filozofem, prawnikiem, emerytowanym profesorem filozofii prawa Uniwersytetu we Florencji. Problemami wynikającymi z zaistnienia procesów globalizacyjnych zajmuje się od kilkadziesiąt lat. Napisał na te tematy wiele książek¹, z których większość została przełożona na kilka języków obcych.²

Prowadzi on nieustannie żywą dyskusję z kosmopolitańskim sposobem myślenia, który nazywa jusglobalizmem, zgodnie z którym jedyny słuszny porządek światowy oraz trwałe i powszechne pokój można zapewnić tylko ustanawiając jedną hierarchiczną władzę ponadnarodową, jedno uniwersalne prawo oraz jedno obligatoryjne sądownictwo karne. W opozycji do tych przekonań, Zolo formułuje własną, alternatywną koncepcję pożądanego porządku globalnego, która koresponduje z teorią pluralizmu prawnego oraz policentryzmu w stosunkach międzynarodowych. W obrębie pluralizmu prawnego uznaje się istnienie sieci

¹ M.in. Globalizzazione: una mappa dei problemi, Laterza, Bari-Roma, 2004, La giustizia dei vincitori. Da Norimberga a Baghdad, 2006; Terrorismo umanitario. Dalla guerra del Golfo alla strage di Gaza, 2009; Tramonto globale. La fame, il patibolo, la guerra, 2010); Tytuły te w j. pol. brzmią następująco (tłum. A.F.): Globalizacja. Mapa problemów; Sprawiedliwość zwycięzców. Od Norymbergii do Bagdadu; Terroryzm humanitarny. Od wojny w Zatoce Perskiej do masakry w Gazie; Zmierzch globalny. Głód, szubienica, wojna.

² M.in. angielski, niemiecki, francuski, arabski, chiński, rosyjski

systemów prawnych równoległych – nakładających się na siebie, komplementarnych lub antagonistycznych – które wymagają stałych transakcji i transgresji i które nie redukują się do jakiegokolwiek jednolitego paradygmatu normatywnego. Natomiast policentryzm w stosunkach międzynarodowych to stanowisko głoszące postulat polaryzacji pomiędzy szeregiem ośrodków rozrzuconych w przestrzeni. Postulat ten ma wynikać m.in. ze zróżnicowania kulturowego, politycznego itd., jakie faktycznie istnieje w świecie. Jest to krytyczna odpowiedź na „teorię świata jednobiegunowego”.

Ewa FRĄCZEK

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej
Lublin

O RÓŻNORODNYM ROZUMIENIU TERMINU „INDYWIDUALIZM” W TRADYCJI LIBERALNEJ

ABOUT DIFFERENT MEANING OF THE TERM "INDIVIDUALISM" IN LIBERAL TRADITION

W wystąpieniu omówić chcę różnorodne rozumienie terminu „indywidualizm” w tradycji liberalnej. Praca dzieli się na część historyczną oraz krytyczną. W części historycznej ukazać chcę (krótco) ewolucję pojęcia indywiduizmu oraz uzasadnianie wartości indywiduizmu przez filozofów z kręgu tradycji liberalnej.

Sama wiara w jednostkę czy, ogólniej, samo dostrzeżenie jednostki jest z punktu widzenia historii filozofii bardzo młodym intelektualnie zjawiskiem. Trudno jednoznacznie stwierdzić, kiedy narodziła się idea indywiduizmu. Problemy z określeniem genealogii tego pojęcia są tym większe, że może ono odnosić się zarówno do pewnych teorii metafizycznych, socjologicznych i politycznych, jak i do określonego rodzaju postaw i stosunku do przyjętych wartości. Indywiduizmu nie da się więc sprowadzić jedynie do abstrakcyjnych doktryn, jego historia jest nie tylko historią określonych teorii i założeń, lecz także historią pewnych wydarzeń historycznych i ludzkich postaw, a nade wszystko historią emancypacji jednostki. Podczas prób uzasadniania wartości indywiduizmu w życiu społecznym, wielu reprezentantów myśli liberalnej dochodzi do odmiennych wniosków lub też różnie rozkłada akcenty we wskazywaniu ważnych dla indywiduizmu „wartości towarzyszących”. I tak, na przykład, spośród czołowych przedstawicieli liberalizmu, Isaiah Berlin, „usprawiedliwiając” indywiduizm mówił głównie o wolności, Joseph Raz o autonomii, a John Rawls – o sprawiedliwości. Celem historycznego ujęcia jest uściślenie rozbieżności, w jakich używa się pojęcia „indywiduizm”.

W dalszej części wystąpienia chciałabym skupić się na szczegółowej prezentacji poglądów reprezentantów dwóch „granicznych” skrzydeł liberalizmu; pokazać chcę pojęcie indywidualizmu z graniczącymi z libertarianizmem poglądami Ayn Rand oraz poglądy na temat indywidualizmu Johna Graya, które umiejscowić można między liberalizmem a komunitaryzmem.

Przywołanie dwóch skrajnych reprezentantów ma na celu zastanowienie się, w jakim stopniu, w kontekście różnego rozumienia przez nich indywidualizmu, można mówić o współnależeniu „frakcji” Ayn Rand i Johna Graya do jednej, liberalnej tradycji?

Wspomnieć chciałabym także o współczesnej krytyce indywidualizmu oraz podjąć próbę dyskusji z krytyką, w kontekście charakterystycznych dla ostatnich lat, antyindywidualistycznych ruchów społecznych (a zatem z krytyką z perspektywy konserwatystów, komunitarian, multikulturalistów, feministek itp.) Krytyki i dyskusje przywoływane będą w kontekście współczesnych wydarzeń, często stanowiących praktyczny sprzeciw wobec myślenia indywidualistycznego, charakterystycznego dla liberalizmu.

Magdalena GAWIN
Uniwersytet Warszawski

PRAWA CZŁOWIEKA JAKO PARADYGMAT W FILOZOFII POLITYKI HUMAN RIGHTS AS A PARADIGM IN PHILOSOPHY OF POLITICS

Prawa człowieka należy uznać za jedną z najważniejszych idei naszych czasów. Niemniej, każda próba interpretacji i pełnej charakterystyki uprawnień podstawowych w języku filozofii polityki, napotyka na poważne problemy. Waga praw człowieka wraz z kontrowersjami nad ich interpretacją, skutkuje licznymi sporami pomiędzy znawcami tej problematyki. Proponuję nowe metodologiczne ujęcie praw człowieka jako paradygmatu.

Wystąpienie rozpocznę od krótkiego przeglądu podstawowych czynników utrudniających czy wręcz uniemożliwiających stworzenie spójnej i zgodnej z literą dokumentów ONZ – koncepcji praw człowieka. Podstawowy wniosek płynący z tych rozważań jest następujący: prawa człowieka to przede wszystkim dokumenty wraz ze sposobem, w jaki oddziałują one na rzeczywistość prawną, społeczną, polityczną oraz teorie i hipotezy. W związku z powyższym, kluczowego znaczenia nabiera nie tyle stworzenie koncepcji praw człowieka, ale raczej zaproponowanie takiej metodologii ich prezentacji, która byłaby zgodna ze sposobem, w jaki prawa człowieka rzeczywiście funkcjonują.

Sądę, że metodologię spełniającą te oczekiwania dostarcza kategoria paradygmatu, której rozumienie zaczerpnęłam z prac Thomasa Kuhna i Giorgio Agambena. W związku z tym twierdę, że paradygmat to przede wszystkim wzorzec i model teoretyczny. Z analiz Kuhna przejęłam porządek trzech momentów, na które rozpada się refleksja nad paradygmatem. Natomiast samo rozumienie tej kategorii jako wzorca i modelu, głównie z wykładu Agambena - *What is a paradigm?*

Zaletą paradygmatycznego ujęcia praw człowieka jest to, że pozwala ono nadać danemu dyskursowi porządek oraz ukazać jego wewnętrzny dynamizm. Twierdzenie to uzasadnię w kolejnej części wystąpienia, przedstawiając sposób, w jaki można w praktyce wykorzystać paradygmatyczną metodę charakterystyki praw człowieka w języku filozofii polityki.

Końcowe wnioski dotyczyć będą konsekwencji zaproponowanego funkcjonalnego ujęcia praw człowieka dla refleksji nad ich charakterem i przyszłym rozwojem.

Lidia GODEK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Poznań

O POTRZEBIE FILOZOFII POLITYKI ABOUT NEED OF PHILOSOPHY OF POLICY

Normatywna orientacja teorii polityki, a ściślej mówiąc jej odrodzenie w dwudziestym wieku, mogłoby nigdy nie dojść do skutku, gdyby nie pewna zasadnicza zmiana w sposobie myślenia. Zmiana, bez której nie byłoby możliwe przekroczenie deskryptywno-analitycznego modelu polityki, a co za tym uprawomocnienie badań nad normatywnymi podstawami praktyki demokratycznej – tak istotnych dla zrozumienia problemu deficytu legitymizacji współczesnych systemów władzy – tak, jak to czyni właśnie teoria polityki spod znaku przełomu normatywnego. A wszystkie te przekształcenia są na jej gruncie możliwe, ponieważ w tle swych badań przywracają prymarne założenie, dla którego bezwzględnie wiążąca pozostaje teza o rzeczywistości ‘przepojonej normatywnością’. Teza ta to *de facto* wyznacznik przełomu, jaki dokonał się w wieku dwudziestym na gruncie politycznego myślenia i sposobu uprawiania teorii politycznej. I dopiero dzięki temu przełomowi – czyli radykalnej zmianie podejścia – możliwy stał się właściwie powrót filozofii polityki, której śmierć na początku wieku dwudziestego zbyt śpiesznie ogłoszono, powołując się na zdobycze rewolucji behawioralnej, stanowiącej zasadniczy element spuścizny pozytywizmu.

W referacie zamierzam zastanowić się nad konsekwencjami ‘zwrotu normatywnego’ dla filozofii polityki, a także jego znaczenia dla kształtowania się praktyk demokratycznych. Koncepcja, którą chciałabym tu rekomendować jako szczególnie konsekwentnie budującą zaplecze teoretyczne dla krystalizującego się modelu demokratycznej partycypacji, jako zadania do wypełnienia przez filozofię polityki, a pośrednio także politycznego *oświecenia*, jest koncepcja Johna Rawlsa (tzw. późny Rawls).

Katarzyna HAREMSKA
Uniwersytet Pedagogiczny
Kraków

O SPOŁECZNEJ NATURZE CZŁOWIEKA ABOUT SOCIAL NATURE OF MAN

Część zwierząt żyje samotnie, nie odczuwając potrzeby obecności innych podobnych sobie istot. Bóg jest samotny z definicji. Człowiek został pozostawiony w sferze pomiędzy; wznosił się ponad poziom zwierzęcy, a nie dorósł do boskiego. Do realizacji pełni swego człowieczeństwa potrzebuje społecznego kontekstu. Świat przyjął tę Arystotelesowską diagnozę kondycji ludzkiej w zasadzie bezkrytycznie. Ci, którzy ją odrzucili, byli nieliczni i nie mieli racji. Jakie konsekwencje wyniknęły z ich błędnego rozeznania? Jak zmieniłaby się filozofia polityki na przykład T. Hobbesa lub J.J. Rousseau, gdyby filozofowie ci zaakceptowali społeczną naturę człowieka?

Bycie istotą społeczną oznacza bytową niesamoistność. Potrzebujemy innych nie tylko dlatego, że sami byśmy sobie w świecie nie poradzili, również dlatego, że po prostu odczuwamy pragnienie ich bezinteresownej obecności. To uczucie jest tak silne, że za cenę społecznej akceptacji gotowi jesteśmy odegrać każdą wyznaczoną przez otoczenie rolę: kata, ofiary czy biernego świadka. Uzależnieni od opinii środowiska, spełniamy bezkrytycznie jego oczekiwania. Konformizm zabija indywidualne sumienie. Wspólnota niszczy jednostkowość. Znika podmiot. Zdaniem H. Arendt, za największymi zbrodniami XX wieku stoi ten właśnie mechanizm depersonalizacji sprawcy i banalizacji zła. Jak w tej perspektywie ocenić teorie filozoficzne oparte na założeniach silnie indywidualistycznych? Czy Kantowska koncepcja podmiotowości moralnej, republikańska idea obywatelskiego zaangażowania i politycznej odpowiedzialności bądź liberalny indywidualizm są wyłącznie utopijnymi kreacjami?

Olga JANIKOWSKA
Górnośląska Wyższa Szkoła Handlowa
Katowice

KOSMOPOLITYCZNA SPRAWIEDLIWOŚĆ GLOBALNA COSMOPOLITAN GLOBAL JUSTICE

Współcześnie termin sprawiedliwość analizowany jest coraz częściej w kontekście globalnej sprawiedliwości kosmopolitycznej. Przyjmując za J.Mandle, iż sprawiedliwość globalna wskazuje na istnienie podstawowych praw człowieka, mających charakter uniwersalny, zakładamy, iż każda istota ludzka jest upoważniona do korzystania z tych praw, mając jednakowy obowiązek ich przestrzegania. Jednak, aby zaakceptować takie zasady wiążące społeczność globalną, niezbędnym warunkiem wydaje się być kosmopolityczny jej charakter „łączący szacunek dla inności i odmienności z dążeniem do przygotowania nowych demokratycznych form panowania politycznego poza państwami narodowymi” (U. Beck, 2009). Istotą kosmopolitycznej sprawiedliwości globalnej jest rozciągnięcie zasad i norm sprawiedliwości obowiązującej wewnątrz danego społeczeństwa na poziom uniwersalny, czyli taki, który obejmował będzie relacje między wszystkimi społeczeństwami i państwami.

Termin kosmopolityzm staje się przełomowym w kontekście rozważań dotyczących koncepcji sprawiedliwości. Zawiera on w sobie dwie podstawowe przesłanki, po pierwsze założenie, iż każda osoba pozostaje pod wpływem kultur(y) i sama wpływa na kultury. Po drugie, norma odpowiedzialności kosmopolitycznej bazuje na poczuciu odpowiedzialności za tych, których nie znamy i tych, którzy nie są nam bliscy, uznając, iż ich życie winno stać się przedmiotem naszej troski.

Uwzględnienie kosmopolitycznych przesłanek otwiera nowe możliwości formowania definicji sprawiedliwości globalnej, której priorytetem winno stać niwelowanie asymetrii rozwojowych, zagwarantowanie podstawowych i niezbywalnych praw człowieka wszystkim żyjącym na Ziemi ludziom, bez względu na ich rasę, wyznawaną religię płeć, czy zamieszkiwane miejsce na Ziemi.

Karolina JURAK
Katolicki Uniwersytet Lubelski
Jana Pawła II

**O POTRZEBIE AUTORYTETU WG LORDA ACTONA. REFLEKSJA W KONTEKŚCIE
WSPÓŁCZESNEJ DEBATY O STOSUNKU MIĘDZY KOŚCIOŁEM A PAŃSTWEM**

**LORD ACTON: THE NEED FOR AUTHORITY. A REFLECTION IN THE
CONTEXT OF CONTEMPORARY DEBATE ON CHURCH AND THE STATE**

Lord John Emerich Edward Dalberg-Acton, baron, żyjący w wiktoriańskiej Anglii w latach 1834-1902, był historykiem i myślicielem politycznym, jednym z czołowych intelektualistów XIX wieku. Czerpiąc z tradycji angielskich Wigów, Acton w pracach swych badał poszerzanie się zakresu wolności od tej, która przysługiwała obywatelowi świata starożytnego aż po wolność człowieka czasów nowożytnych. Będąc świadkiem utraty władzy przez Kościół, jak również licznych nawróceń w środowisku intelektualnym, szczególnie oksfordzkim (owocem kontaktów z tym ostatnim jest przyjaźń Actona z Johnem Henrym Newmanem) Acton szczególnym zainteresowaniem darzył relację Kościół-państwo i przypatrywał się roli religii w budowaniu sfery uporządkowanej wolności jednostki. Naszego autora można nazwać człowiekiem pojednania chrześcijaństwa z nowoczesnością, dla której charakterystyczne pojęcia to społeczeństwo obywatelskie, demokracja, wolność, równość. Zwraca on uwagę na konieczność znalezienia fundamentu dla nowoczesnego społeczeństwa. Fundamentu tego upatruje w Kościele katolickim, który jest historyczny i instytucjonalny. Acton pokazuje, że religia i nauka, wiara i wiedza nie muszą się sobie nawzajem obawiać, ale przeciwnie - mają harmonijnie współistnieć. Mówi o rozróżnieniu Kościoła od państwa; zamiast separacji, całkowitego oddzielenia, opowiada się za odróżnieniem tych dwu obszarów, które wprawdzie egzystują osobno, ale pozostają do siebie w relacji komplementarności.

Spółeczno-polityczna myśl Actona dotyczy przede wszystkim społeczeństwa dobrze urządzonego, opartego na władzy w sensie autorytetu, a nie siły jako filarze wolności zewnętrznej oraz Kościele jako filarze wiary i moralności, wolności wewnętrznej, czyli wolności sumienia. Sam autor tak pisze o sobie w liście do Lady Blennerhassett³: „Moja

³ Charlotte Julia von Leyden, Lady Blennerhassett (1843-1917) była niemiecką pisarką i historykiem, autorką licznych tekstów, m.in. Chateaubriand / von Charlotte Lady Blennerhassett.(Mainz : F. Kirchheim, 1903), Die Jungfrau von Orleans / von Charlotte Lady Blennerhassett.(Bielefeld : Velhagen & Klasing, 1906), Frau von Staël, ihre freunde und ihre bedeutung in politik und literatur. Von Charlotte Lady Blennerhassett, geb. gräfin

historia jest historią człowieka, który uważał się za szczerego katolika i szczerego liberała, który przeto odrzucił w katolicyzmie wszystko, co było nie do pogodzenia z wolnością, i wszystko w polityce, co było nie do pogodzenia z katolicyzmem.”⁴ Są to słowa myśliciela, który dla dobra całego społeczeństwa i ludzi, którzy je tworzą, pragnął pojednania katolicyzmu z liberalizmem, budowy społeczeństwa cnotliwego, a zarazem wolnego, uważał bowiem, że tylko w takim społeczeństwie może być w pełni realizowane dobro wspólne, a obywatele mogą żyć szczęśliwie. Przesłanie Actona nie traci na aktualności, o czym świadczyć może działalność amerykańskiego Instytutu Actona, instytucji kultywującej i rozpowszechniającej myśl filozofa, szczególnie zaś ideę społeczeństwa wolnego i cnotliwego. Refleksja Lorda Actona wydaje się być szczególnie cenna w obliczu współczesnego kryzysu tak ekonomicznego, jak i moralnego, który rodzi potrzebę budowy nowego, sprawiedliwego porządku społecznego.

Dariusz JURUŚ
Uniwersytet Śląski
Katowice

WSPÓŁCZESNE TEORIE WŁASNOŚCI CONTEMPORARY THEORIES OF POSSESSION

W wystąpieniu zaprezentowane zostaną koncepcje własności następujących współczesnych filozofów: L. Beckera, J. Christmana, G.A. Cohena, J. Grunebauma, S. Munzera i J. Waldrona. Omawiane koncepcje, mimo występujących między nimi różnic, posiadają też wspólne cechy wynikające z postrzegania przez ich autorów relacji jednostka – państwo – społeczeństwo. Fundamentalną cechą wymienionych teorii jest brak zgody na absolutność prawa własności. Pochodną takiego stanowiska jest : (i) przekonanie o wtórności praw własności w stosunku do koncepcji sprawiedliwego społeczeństwa *resp.* dobra wspólnego; (ii) podział aktywności gospodarczej jednostek na produkcję i dystrybucję; (iii) założenie aktywnej roli państwa w wyrównywaniu nierówności i niesprawiedliwości społecznej. Wszystkie te cechy, i inne, których omówieniem zajmiemy się także w naszym wystąpieniu, różnią zaprezentowane teorie od libertariańskiej koncepcji własności, z którą

Leyden.(Berlin, Gebrüder Paetel, 1887-89), Louis XIV and Madame de Maintenon, by Charlotte, lady Blennerhassett ... With illustrations.(London, G. Allen, 1910).

⁴ Lord Acton, Selected Writings of Lord Acton: Volume III: Essays in Religion, Politics and Morality, Fears (ed.), s. 657.

skonfrontujemy owe teorie. Libertarianizm zdefiniujemy z kolei zakładając, iż jest to teoria, której fundament stanowi założenie o absolutnym charakterze praw własności.

Konfrontacja nielibertariańskich i libertariańskiej teorii własności pozwoli nam uchwycić istotę sporu w filozofii polityki w tej kwestii. Wydaje się bowiem, że spór ten ma miejsce nie tyle między zwolennikami własności indywidualnej (w terminologii tradycyjnej „własności prywatnej”) a zwolennikami własności wspólnej (obie mogą bowiem, naszym zdaniem, stanowić formę własności prywatnej), czy też między obrońcami własności prywatnej a obrońcami własności publicznej, lecz między zwolennikami własności nabytej i posiadanej w sposób dobrowolny i absolutny a tymi, którzy negują absolutne prawo własności do dobrowolnie i prawowicie nabytych dóbr.

Tomasz KALBARCZYK

Wyższa Szkoła Ekonomii i Innowacji
Lublin

**KOSMOPOLITYZM DZISIAJ.
JAK PROWADZIĆ DIALOG I SZUKAĆ FUNDAMENTÓW GLOBALNEGO
POROZUMIENIA?**

**COSMOPOLITANISM TODAY
HOW TO HOLD A DIALOGUE AND LOOK FOR FOUNDATIONS FOR GLOBAL
UNDERSTANDING?**

Czy bogate demokracje powinny bronić dobrobytu i wolności swoich mieszkańców kosztem reszty świata, czy poświęcić nasz styl życia dla globalnej egalitarnej sprawiedliwości? Czy ład światowy ma się opierać na pojęciu sprawiedliwości, czy szeroko rozumianej lojalności? Czy możemy żądać reformowania świata na wzór zachodni? Peter Singer w przeciwieństwie do Richarda Rorty’ego nie zawaha się odpowiedzieć twierdząco na pierwsze z pytań. Martha Nussbaum nie akceptuje patriotycznych deklaracji Rorty’ego, nawet jeśli są one wyrazem dumy z kraju, który ma długą tradycję wolnościową i w którym wzrasta tolerancja dla mniejszości. Rorty niechętnie odnosił się do uniwersalistycznych koncepcji Rawlsa, gdy ten rozszerzał poza granice swoją koncepcję sprawiedliwości i dokonał jej historycystycznej interpretacji.

W referacie przyglądam się zarysowanej powyżej dyskusji filozofów, by wskazać, że pomimo istotnych różnic, możliwe jest znalezienie przestrzeni dla porozumienia, a przynajmniej bardziej konstruktywnej rozmowy. Kosmopolityzm potrzebuje wspólnego

mianownika, wokół którego można owo porozumienie budować. Takim łącznikiem może być kwestia ekologii, rozważanie zanieczyszczenia atmosfery jako zjawiska, które zmusza nas do przemyślenia międzynarodowej współpracy, na co zwracają uwagę Singer i Nussbaum. Może to być kwestia praw człowieka, akcentowana przez Rawlsa, a mniej doceniana przez Nussbaum. W moim przekonaniu koncepcja praw człowieka ujęta w pewnym wymiarze, daje szansę na budowanie kompromisu wśród uczestników sporu przyjmujących odmienne założenia filozoficzne. Przykładem takiego ujęcia jest koncepcja „miękkiego uniwersalizmu” w wersji proponowanej m.in. przez Wiktora Osiatyńskiego. „Miękki uniwersalizm” umieszcza prawa człowieka w centrum wspólnych wartości, dopuszcza jednak odmienne formy wyrażania owych wartości, jako powstałe na gruncie różnych kultur. Daje to również szansę na uniknięcie „kulturowego imperializmu”, o który czasem są zwolennicy kosmopolityzmu oskarżani.

Cezary KALITA

Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny
Siedlce

PRZECIW WSPÓLNOCIE. DLACZEGO BRONIĘ SPOŁECZEŃSTWA? AGAINST COMMUNITY. WHY DO I PROTECT SOCIETY?

Gwałtowny rozpad wspólnot obserwowalny pod koniec XIX wieku doprowadził, na poziomie refleksji, do powstania socjologii, jako próby zrozumienia świata w transformacji. Od tego czasu okresy niepewności pojawiają się w naszej rzeczywistości społecznej, a zapotrzebowanie na refleksję rozumienia heraklitejskiej rzeczywistości społecznej nie słabnie (U. Beck). Jak pisze Z. Bauman, za Marksem, „pewność wyparowała”. W takiej sytuacji poszukujemy stałych punktów odniesień. Takim bezpiecznym i znanym (rozumianym z samego faktu „bycia w”) miejscem społecznym jest wspólnota. Ona zapewnia nam poczucie przynależności i określa naszą tożsamość. Niesie w sobie jednak możliwość wykluczenia – to cena z jaką trzeba się liczyć. Społeczeństwo „to coś” nieokreślonego, istniejącego sui generis, ale dającego ochronę indywidualności i zabezpieczenie wolności. Mimo efemeryczności społeczeństwa, nikt z niego nie będzie wykluczony (do czasu, gdy nie nabierze cech wspólnoty). Gdzie jest więc nasze miejsce? Czy nie należy przewartościować znaczeń wspólnoty (wspólnot) i społeczeństwa (a może społeczeństw, jeśli istnieją w formie zbiorowej). Jaka jest rola państwa w tym procesie, po czyjej stronie „ma stanąć”: wspólnoty czy społeczeństwa? Czy ma nas chronić przed roszczeniami wspólnoty (Durkheim)? Jakim

staje się ono zagrożeniem, gdy zmienia się w totalizującą wspólnotę, np. wyznaniową, ideologiczną, ekonomiczną czy narodową? A może funkcje państwa ma przejąć społeczeństwo? Jak ma jednak chronić nas przed państwowym panoptikonizmem (J. Bentham, M. Foucault), a jak przed wspólnotowym synoptikonizmem (J. Urry, Z. Bauman)? Próba odpowiedzi na te pytania i obrona tytułowej tezy jest inspirowana m.in. refleksją: J. Rawlsa, M. Walzera, J-L. Nancy'ego, R. Nozicka, F. Tönniesa, E. Durkhaima, M. Webera, R. Putnama i innych.

Andrzej M. KANIOWSKI
Uniwersytet Łódzki

O SPOŁECZNEJ FUNKCJI IDEAŁU I «REALISTYCZNEJ UTOPII PRAW CZŁOWIEKA»

ON THE SOCIAL FUNCTION OF AN IDEAL AND ON THE «REALISTIC UTOPIA OF HUMAN RIGHTS»

W toczącej się od szeregu lat wśród niemieckich filozofów społecznych i teoretyków prawa dyskusji wokół treści i funkcji, wpisanej art. 1 ust. 1 *Ustawy Zasadniczej* „godności człowieka”, Jürgen Habermas zajął ostatnimi laty jednoznaczne stanowisko. W tekście *Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte* opowiedział się jednoznacznie po stronie tych, którzy sprzeciwiają się traktowaniu pojęcia «godności ludzkiej» jako pewnej „pustej formuły” (*eine Leerformel*), bez której doskonale możemy się obyć, albowiem konkretne określenie tego, o czego ochronę nam chodzi, będziemy mieli dzięki koncepcji «praw człowieka». Zdaniem Habermasa koncepcja «godności człowieka» jest jednak nieodzownym elementem uprawomocnienia praw człowieka, jako że to poprzez odwołanie się do koncepcji godności ludzkiej koncepcja praw człowieka otrzymuje moralne uprawomocnienie.

Jednocześnie, Jürgen Habermas, dystansuje się od kantowskiego rozumienia «godności» i generalnie od nazbyt mocnego, jego zdaniem, kantowskiego „moralizowania”, z czym jego zdaniem mamy do czynienia w wypadku kantowskiego rozmiennia „jednostkowej wolności”. J. Habermas dystansuje się od reprezentowanego przez Kanta poglądu, co do fundamentalnej społecznej roli „ideału” i odwoływania się do momentu czysto idealnego.

W poniższych rozważaniach właśnie owa kwestia trafności tudzież nietrafności Habermasowskiej krytyki pod adresem Kanta, wyartykułowanej we wskazanym kontekście, będzie głównym przedmiotem analizy. W referacie podjęta zostanie obrona Kantowskiego

myślenia o fundamentalnej roli «ideału». Pokazane również zostanie, że bez owego odwołania się do momentu czysto idealnego koncepcja «godności człowieka» musi jawić się jako obarczona pewnym fundamentalnym brakiem.

Michał KAPIAS

Uniwersytet Ekonomiczny

Katowice

ODPOWIEDZIALNOŚĆ NARODU ZA PAŃSTWO – W KONCEPCJACH WSPÓŁCZESNYCH PERSONALISTÓW POLSKICH.

RESPONSIBILITY FOR THE STATE OF THE NATION – THE CONCEPTS OF CONTEMPORARY POLISH PERSONALISTS

Globalizm współczesnego świata zawiera w sobie pewną ambiwalencję. Z jednej strony daje spore możliwości rozwoju przeróżnych grup i środowisk, z drugiej zarazem poprzez owo łączenie łatwo zaciera granice między ich odrębnością i wyjątkowością. Brak zasadniczej refleksji nad teleologicznością takich działań może prowadzić nawet do zatarcia ich tożsamości. Człowiek współcześnie pojawia się w dosyć zawiłym układzie przeróżnych relacji. Warto więc podjąć analizę pewnych koncepcji, które podejmują refleksję nad tworzeniem się wzajemnych więzi interpersonalnych w wymiarze ogólnonarodowym i odnieść ją do aspektów państwowych.

Ciekawe i inspirujące rozwiązania pojawiają się na kanwie klasycznych już dywagacji podawanych przez personalizm. Fundamentem zróżnicowanych nurtów personalistycznych jest koncepcja bytu osobowego, osadzona na niezbywalnej i nieprzekazywalnej, wsobnej godności. Kategoria ta ma zasadniczy wpływ na wszelkie relacje międzyosobowe, które winne być osadzone w kontekście tworzenia wzajemnej wspólnoty.

Kategoria odpowiedzialności towarzyszy wszelkim świadomym i dobrowolnym działaniom osoby, także tym z zakresu aktywności społeczno-politycznej. Interesującym motywem jest przeto konstytuowanie się i trwanie wspólnoty narodowej. Niejednokrotnie podkreślano, iż związana jest ona z jakąś strukturą państwową. Jednak w dobie kreowania postaw kosmopolitycznych wzajemne odniesienia zaczęły tracić swą wyrazistość. Stąd też wielu polskich personalistów niejednokrotnie wskazywało na nieco inną specyfikę tworzenia się wspólnoty narodowej. Wyrosłe na „jej barkach” struktury państwowe winne przeto być przesiąknięte osobową podmiotowością. Dlatego też tak istotnym jest przyjrzenie się

podmiotowemu wymiarowi odpowiedzialności, jaki ponosi wspólnota narodowa za tworzenie państwa sprzyjającego rozwojowi każdej egzystującej w nim osoby ludzkiej.

Eliza KARCZYŃSKA

Uniwersytet im. A. Mickiewicza
Poznaniu

O DWÓCH TYPACH FEUDALIZMU. PRÓBA ANALIZY MODELOWEJ. TWO TYPES OF FEUDALISM. AN ATTEMPT OF MODEL ANALYSIS

W filozofii historii wyróżnia się okcydentalną oraz orientalną linię rozwojową. Społeczeństwa należące do okcydentalnej linii rozwojowej charakteryzować się mają prymatem własności prywatnej w życiu społecznym. Natomiast w społeczeństwach należących do orientalnej linii rozwojowej władza polityczna dominuje nad własnością. (Np. azjatycka formacja społeczna w materializmie historycznym Karola Marksa).

Wydaje się jednak, że podział ten nie oddaje w pełni zróżnicowania rozwojowego społeczeństw europejskich. W swoim referacie argumentuję, że w społeczeństwach przedkapitalistycznych należących do europejskiej linii rozwojowej można znaleźć dwa typy feudalizmu. Jeden typ to tzw. klasyczny feudalizm (np. w zachodniej Europie) charakteryzujący się przewagą własności nad władzą) a drugi typ to tzw. feudalizm państwowy (np. w Rosji), w którym władza polityczna określała dysponowanie własnością. Warto zauważyć, że feudalizm klasyczny dominował na terytoriach należących do geograficznego (rdzenia) centrum cywilizacji europejskich, zaś feudalizm państwowy – na terytoriach należących do jej obrzeży.

Celem mojego wystąpienia będzie analiza w perspektywie nie-Marksowskiego materializmu historycznego (n-Mmh) relacji pomiędzy władzą a własnością w społeczeństwach feudalizmu państwowego: Rosji i Imperium Osmańskiego w XVI wieku. W Imperium Osmańskim relacje pomiędzy władzą a własnością przypominały bowiem system pomieszczeni panujący wtedy w Rosji. Podobnie jak dworanie (pomieszczeni), timoriaci byli uczestnikami aparatu władzy (cywilnej bądź wojskowej), a dzięki temu - dysponentami ziemi. N-Mmh pozwala na wyodrębnienie specyficznych cech dwóch imperiów na tle klasycznego feudalizmu.

W drugiej części mojego wystąpienia zastanowię się nad historyczną stroną feudalizmu państwowego: genezą jego powstania oraz procesami modernizacyjnymi tego systemu. Pokażę również jego wpływ na współczesną sytuację Turcji. Można bowiem

argumentować, że problem Turcji w przystąpieniu do Unii Europejskiej leży w nie do końca przeprowadzonej modernizacji.

Kazimierz KŁOSIŃSKI

Katolicki Uniwersytet Lubelski

Jana Pawła II

RACJONALNOŚĆ EGZYSTENCJALNA LUDZKOŚCI W XXI WIEKU EXISTENTIAL RATIONALITY OF THE MANKIND IN THE 21ST CENTURY

Racjonalność egzystencjalna ludzkości (ludzkości postrzeganej w strukturach cywilizacyjnych, a realizowanej w strukturach politycznych suwerennych państw) stanowi zespół uwarunkowań oraz instytucji [także w sensie wzorców zachowań] zabezpieczających trwanie – w ewolucyjnej zmienności biologicznej oraz społecznej – egzystencji gatunku ludzkiego.

Druga połowa XX wieku, w całokształcie swego rozwoju społeczno-gospodarczego – ukazała konieczność uwzględniania uwarunkowań oraz instytucji globalnych.

Konrad KOBYLIŃSKI

Uniwersytet Śląski

Katowice

IDEA SPRAWIEDLIWOŚCI AMARTYA SENA JAKO ALTERNATYWNE PODEJŚCIE DO PROBLEMU SPRAWIEDLIWEGO SPOŁECZEŃSTWA

AMARTYA SEN'S IDEA OF JUSTICE AS ALTERNATIVE APPROACH TO CASE OF FAIR SOCIETY

Problem sprawiedliwości jako naczelnej zasady, wedle której ma zostać zbudowany system naczelnych instytucji społecznych jest głównym zagadnieniem współczesnej filozofii społecznej i etyki. Dyskusja na ten temat zapoczątkowana wydaniem w 1971 roku *Teorii Sprawiedliwości* Johna Rawlsa dotyczy przede wszystkim problemu sprawiedliwego podziału dóbr oraz określenia roli rynku w kształtowaniu instytucji społecznych, które mogłyby zostać uznane za sprawiedliwe. Celem referatu jest przedstawienie koncepcji sprawiedliwości Amartya Sena zawartej w książce *The Idea of Justice* jako alternatywy wobec spetryfikowanego obecnie, czysto akademickiego sporu o pojęcie sprawiedliwości. Amartya Sena wyróżnia tutaj nie tylko fakt, że jest on z wykształcenia ekonomistą, a nie filozofem, choć idealnie pasuje do niego określenie „filozofujący ekonomista”, lecz przede wszystkim to, iż swobodnie korzysta on z dorobku zarówno myśli liberalnej, jak i koncepcji „państwa

dobrobytu” (welfare state), pomijając jałowe, czysto ideologiczne spory. Koncepcja Sena zostanie przedstawiona jako kontynuacja tez zawartych przez autora w dziele *Development as Freedom* oraz w świetle najpopularniejszych, współczesnych ujęć tego problemu, a więc teorii Johna Rawlsa oraz teorii Roberta Nozicka. Autor korzystając z dorobku zarówno filozoficznego, jak i współczesnych badań empirycznych (socjologicznych i ekonomicznych) polemizuje ze współczesnym podejściem nauk ekonomicznych w kwestiach rozwoju społecznego (przykładowo wskaźnik PKB) i wskazuje, jakie czynniki należy uznać za adekwatne w celu ukonstytuowania sprawiedliwych instytucji społecznych zarówno z punktu widzenia ekonomisty, jak i filozofa.

Anna KOCHMAŃSKA
Politechnika Śląska
Gliwice

DZIAŁANIA ETYCZNE WYZNACZNIKIEM FILOZOFII NOWOCZESNEGO SPOŁECZEŃSTWA

ETHICAL ACTIVITIES AS A SYMBOL OF PHILOSOPHY OF MODERN SOCIETY

Społeczna odpowiedzialność biznesu, kontrakt psychologiczny, kodeks etyczny i zawarte w nim wartości, implementacja programów etycznych, zarządzanie etyczne- którego cechą charakterystyczną jest stosowanie między innymi systemu *outplacementu* (pomagającego odnaleźć się pracownikowi w bardzo trudnych dla niego realiach po utracie pracy) – te popularne pojęcia stanowią coraz częściej podstawę do budowania polityki organizacji funkcjonującej w nowoczesnym społeczeństwie, którego głównym filarem staje się wiedza. Nie należy też zapominać o skutecznych i innowacyjnych działaniach kładących nacisk na niwelowanie różnic kulturowych (charakterystycznych również dla społeczeństwa korporacyjnego) i eliminację stereotypowego myślenia poprzez szkolenia z tego zakresu.

Jest to klucz do skutecznego zarządzania pracownikami, a także kreowania ich zaangażowania, stymulowania do efektywnego działania oraz wykształcania proorganizacyjnych postaw.

Warto dodać, iż filozofia firmy oparta na respektowaniu praw pracowniczych i angażowaniu się w kampanie społeczne stanowi znaczące kryterium oceny jej działalności przez niezależnych ekspertów, którzy decydują czy zasługuje ona na uzyskanie prestiżowego certyfikatu o międzynarodowej randze określanego mianem „*Top Employers*”. Jego posiadanie jest dla firmy najlepszą rekomendacją i niepodważalnym dowodem na to, iż

stosowanie tzw. „dobrych praktyk” jest gwarantem sukcesu, a także podstawą do dalszego jej rozwoju na wszystkich płaszczyznach.

Jacek KOŁTAN

Europejskie Centrum Solidarności

Gdańsk

***HOMO HERMETICUS ALBO O TYM,
DLACZEGO NIE MOŻEMY SIĘ POROZUMIEĆ***

***HOMO HERMETICUS OR WHY
WE CAN NOT COMMUNICATE WITH EACH OTHER***

Punktem wyjścia niniejszego wystąpienia jest próba zakreslenia granic rozumienia w codziennej praktyce komunikacyjnej. Pole analiz wyznaczać tu będą analizy relacji międzyosobowych przedstawione w pracy Karla Löwitha *Das Individuum In der Rolle des Mitmenschen* (1928), która jest jedną z pierwszych w XX wieku prac wchodzących w nurt filozofii dialogu. Inspirując się wynikami badań Löwitha zamierzam ukazać inną postać dialogu, wskazując na fenomeny niezrozumienia Innego, a wraz z tym rozwijając krytykę hermeneutycznego założenia o ostatecznym porozumieniu (*Einverständnis*) między ludźmi, jako celu wszelkiej komunikacji. Główną tezą wystąpienia będzie zatem twierdzenie o elementarnej niedostępności, która jest konstytutywna dla ludzkiego bytu. Z analiz tych wydobywa się obraz podmiotu jako istoty zamkniętej, skrywającej w swej intymnej sferze radykalną Inność, która fenomenalnie rzecz biorąc przejawia się poprzez zjawiska niedostępności, czy też nieprzekraczalnego dystansu. Ten hermetyczny wymiar ludzkiego bytu to ‘rzecz nie do zrozumienia’, zmuszająca do postawienia pod znakiem zapytania wypracowane dotychczas w filozofii i teoriach społecznych wyobrażenia tożsamości społecznej podmiotu ludzkiego. Hermeneutycznemu żywiłowi rozumienia przeciwstawiona zostaje tu zatem hermetyka relacji międzyludzkich, wskazująca na istotowe napięcie między tym, co rozumiałe, a tym, co nie daje się sprowadzić do danych już uprzednio zasobów ludzkiego rozumienia. Obraz człowieka, który wynika z proponowanych analiz, to obraz istoty zamkniętej – *homo hermeticus*.

Tomasz KOSIEK
Politechnika Śląska
Gliwice

GODNOŚĆ OSOBY LUDZKIEJ JAKO KRYTERIUM EWALUACJI SYSTEMÓW SPOŁECZNO-GOSPODARCZYCH W MYŚLI JANA PAWŁA II

THE DIGNITY OF HUMAN PERSON AS A CRITERION OF EVALUATION OF SOCIAL-OECONOMICAL SYSTEMS IN TEACHING OF JOHN PAUL II

Po wydarzeniach roku 1989, w którym wiele krajów odzyskało możliwość samostanowienia, zaistniała sytuacja rodziła wiele pytań o przyszły kształt porządku społeczno-gospodarczego. Czy po rozpadzie bloku wschodniego i kompromitacji systemu komunistycznego jedyną alternatywą byłby podbudowany liberalizmem ustrój kapitalistyczny? A może istnieje jakaś „trzecia droga”?

Jedną z poważniejszych prób odpowiedzi na te pytania jest społeczne nauczanie Kościoła rzymskokatolickiego, zawarte w społecznych encyklikach Jana Pawła II. Według Papieża fundamentem każdego systemu gospodarczego winno być principium personalistyczne, zgodnie z którym „pierwszą podstawą wartością pracy jest sam człowiek”. W świetle tego kryterium Jan Paweł II dokonuje oceny kapitalizmu i komunizmu. Pierwszy z nich charakteryzuje antynomia pracy i kapitału, prowadząca w konsekwencji do dominacji kapitału nad podmiotowością człowieka, absolutyzowanie prawa własności oraz kult konsumpcji. Negatywne skutki tej antynomii występują także w komunizmie, gdzie likwidacja własności prywatnej środków produkcji uderza w podmiotowość człowieka i społeczeństwa, rodząc bierność i beznadziejność.

Jan Paweł II wyraźnie zaznacza, że „nauka społeczna Kościoła nie jest jakąś ‘trzecią drogą’ między liberalnym kapitalizmem a marksistowskim kolektywizmem”. Tym niemniej obecne w jego nauczaniu elementy układają się w logiczną, pozytywną wizję. Są to m. in.: podstawowa rola przedsiębiorstwa, wolny rynek, własność prywatna i wynikająca z niej odpowiedzialność za środki produkcji, wolna inicjatywa gospodarcza oraz demokracja jako system umożliwiający udział obywateli w decyzjach (choć z zastrzeżeniem, że demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm) oraz zasada solidarności międzynarodowej.

Principium personalistyczne pozwala na zbudowanie na nim przekonującej, pozytywnej wizji stosunków społecznych, która to wizja może stanowić szansę dla współczesnego świata.

Marcin MOSKALEWICZ

Uniwersytet Medyczny im. Karola Marcinkowskiego
Poznań

**POLITYCZNY WYMIAR HISTORIOGRAFII
DZIAŁANIE NARRACYJNE W UJĘCIU HANNAH ARENDT**

HANNAH ARENDT'S NARRATIVE ACTION

Dyskusja na temat Arendt jako filozofa i teoretyka historii – a nie wyłącznie filozofa polityki – posiada długą tradycję na Zachodzie. Jej punktem wyjścia jest rozpoznanie oryginalności metody badawczej Arendt, określanej najczęściej mianem *opowiadania historii* (*storytelling*). Jako że narracja historyczna jest dla Arendt rodzajem działania politycznego konstytuującego indywidualną i zbiorową tożsamość, kwestie te są istotne także dla zrozumienia jej filozofii politycznej.

W referacie przedstawiona i broniąca jest teza, że refleksje Arendt wpisują się w nurt określany w ramach współczesnej teorii historii mianem narratywizmu anty-realistycznego. Kluczowe dla niego jest przekonanie, że (1) tożsamość człowieka posiada charakter narracyjny, że jest opowieścią o sobie samym oraz (2) że pomimo tego, życie i opowieść są jednak czymś zasadniczo odmiennym. Wiąże się z tym kontrowersyjne – dla klasycznie zorientowanych historyków – przekonanie, iż dla konstytucji zarówno opowieści o przeszłości, jak również indywidualnej i zbiorowej tożsamości konieczny jest element fikcji. Dla wielu teoretyków tworzących w ramach tego nurtu sama narracja jest po prostu rodzajem rzeczy – przedmiotem wytworzonym (fikcyjnym) przez człowieka. Konsekwencją takiego ujęcia jest wyjście poza klasyczną teorię prawdy jako zgodności myśli i rzeczy oraz otwarcie się na polityczny wymiar historiografii – historiografii jako działania politycznego w przestrzeni publicznej. Kontekst dla tego wątku wystąpienia stanowią myśli takich autorów jak: Frank Ankersmit, Julia Kristeva, Louis O. Mink, Paul Ricoeur, Hayden White.

Referat dotyczy także problemu władzy sądenia (w oparciu o interpretację *Krytyki władzy sądenia* Kanta autorstwa Arendt), rozumianej jako umysłowa zdolność odpowiedzialna za tytułowe działanie narracyjne (u Kanta – refleksyjny sąd estetyczny). W odniesieniu do tego wątku zwracam uwagę przede wszystkim na rolę wyobraźni, *sensus communis* oraz na pojęcie genialności – zinterpretowane w kontekście problematyki tożsamości narracyjnej.

Grażyna MUSIAŁ
Uniwersytet Ekonomiczny
Katowice

**WIODĄCE IDEE W FILOZOFII SPOŁECZNEJ
FRIEDRICHA AUGUSTA VON HAYEKA**

**THE LEADING IDEAS IN THE SOCIAL PHILOSOPHY
OF FRIEDRICH AUGUST VON HAYEK**

Poglądy naukowe Friedricha Augusta von Hayeka (1899 – 1992) zajmują poczesne miejsce w intelektualnej tradycji XX wieku. Za osiągnięcia w dziedzinie ekonomii i jej zastosowania Hayek został uhonorowany Nagrodą Nobla w 1974 roku. W dociekaniach naukowych Hayeka występowała różnorodność wątków. Podejmował zagadnienia wolności i przymusu, kwestię spontanicznego porządku społecznego, problem ograniczoności ludzkiej wiedzy. Uznaje się go za filozofa wolności, metodologa nauk społecznych, prekursora ekonomii wiedzy, chociaż nie są to rozłączne obszary jego badań. Filozoficzna refleksja nad społeczeństwem stała się jedną z najbardziej rozwijających się sfer twórczości naukowej Hayeka w okresie następującym po wygaśnięciu sporów i debat, w których brał udział, nad zagadnieniem rozmieszczenia zasobów ekonomicznych i planowej koordynacji działań ludzkich, prowadzonych w latach 30. XX wieku. Do wiodących idei w filozofii społecznej Hayeka należą: idea wolności negatywnej, indywidualizm, demokracja, równość wobec prawa, tolerancja, ład spontaniczny, własność. W innych koncepcjach liberalizmu mogą być przedstawione inne (różne) listy wartości podstawowych. W klasycznym liberalizmie występują zwykle trzy wartości, które stały się dorobkiem całej myśli liberalnej. Są to: wolność negatywna, równość wobec prawa i własność. W nowszych wersjach, jak np. u Johna Rawlsa, własność jest zastępowana przez dobrobyt. Idea wolności negatywnej jest pojmowana jako prawne i instytucjonalne zabezpieczenie swobody jednostek przed ograniczeniami lub zniewoleniem przez inne jednostki oraz przez państwo. W perspektywie liberalnej idea wolności negatywnej należy do najbardziej cenionych wartości. Posiada ona status wartości autonomicznej i bezwarunkowej.

Obecnie, dostrzega się sprzeczność pomiędzy uprawnieniami społecznymi a rynkiem analizowanym z perspektywy liberalnej Hayeka. O ile przyznanie praw społecznych w poprzednim okresie, w dobie państwa opiekuńczego, zapewniało stabilizację rynku i zaplecze siły roboczej, o tyle dzisiaj państwo staje się pośrednikiem między ponadnarodowymi podmiotami gospodarczymi a rynkiem krajowym. Tak zwane elastyczne rynki pracy, czyli takie, na których pracownicy nie cieszą się wysokim poziomem gwarancji zatrudnienia, dają

pewność posiadania akcji, że jeśli warunki rynkowe będą tego wymagać, koszty mogą zostać obcięte, a dywidendy utrzymane na drodze zwalniania pracowników. Postępuje spontaniczna globalizacja gospodarcza, erozji ulega tradycyjna instytucjonalna polityka państwa a pojawiają się procesy tworzenia się polityki instytucjonalnej nowego typu: światowej i transnarodowej. Hayeka można uważać za ważnego twórcę idei nowego, globalnego, porządku społecznego.

Agnieszka NOGAL

Uniwersytet Warszawski

PRZYJAŻŃ OBYWATELSKA CIVIL FRIENDSHIP

Przyjaźń obywatelska jest pojęciem o charakterze metaforycznym. Przenosi relacje pomiędzy przyjaciółmi na więzi między obywatelami tej samej wspólnoty politycznej. Pozostając pewną formą „przyjaźni” różni się od jej osobistych form. Arystoteles używał pojęcia przyjaźni obywatelskiej do opisu związków, które łączyły obywateli ateńskiej polis. Były to wspólne pragnienia i działania, które Stagiryta określał mianem „zgody”. Przyjaźń obywatelska wypływała ze wzajemnej korzyści i mogła mieć charakter prawny ale oznaczała także wzajemną więź, nawzajem świadczone przysługi, które owocowały poprawą jakości życia. Wśród trzech wyróżnionych typów przyjaźni (ze względu na przyjemność, użyteczność i doskonałość) przyjaźń obywatelska była przyjaźnią ze względu na użyteczność. Zakładała jednak coś więcej niż tylko racjonalne rozpoznanie korzyści własnej, była rodzajem cnoty, a więc trwałej dyspozycji, którą określić można mianem nawyku postępowania.

We współczesnej debacie filozoficzno-politycznej pojęcie cnoty, nawyku, postawy obywatelskiej nabiera coraz większego znaczenia. Okazało się bowiem, że koncepcje pomijające znaczenie kultury politycznej i dominujących w społeczeństwie postaw, wymagają uzupełnienia o model edukacji obywatelskiej.

„Przyjaźń obywatelska” we współczesnej interpretacji odnosi się do normatywnego wzorca obywatela, który zachowując przyjazną postawę wobec innych pozostaje gotowy do współdziałania. Jednocześnie jednak zastosowanie pojęcia „przyjaźń obywatelska” do opisu współczesnego społeczeństwa obywatelskiego zakłada, po pierwsze – uwzględnienie zapośredniczonego przez prawo charakteru relacji obywatelskich, po drugie – wzięcia pod uwagę pluralizmu doktryn politycznych i etycznych. W efekcie, współcześnie zinterpretowana przyjaźń obywatelska staje się modelem więzi umożliwiających

współdziałanie w społeczeństwie głęboko zróżnicowanym ze względu na wyznawane koncepcje dobra.

Pojęcie „przyjaźni obywatelskiej” może zostać użyte do rekonstrukcji sfery zarówno społeczeństwa obywatelskiego jak i sfery politycznej. Pozwala ono uwzględnić kształtowanie postaw obywatelskich oraz wyznacza model współdziałania w pluralistycznym społeczeństwie.

Lotar RASIŃSKI

Dolnośląska Szkoła Wyższa

Wrocław

O WITTGENSTEINOWSKIEJ LEKTURZE MARKSA I MARKSOWSKIEJ LEKTURZE WITTGENSTEINA

ON WITTGENSTEINIAN READING OF MARX AND MARXIAN READING OF WITTGENSTEIN

Celem prezentacji jest pokazanie pewnych „podobieństw rodzinnych” pomiędzy filozoficznymi projektami Ludwiga Wittgensteina i Karola Marksa. Powszechnie wiadomo, że trudno wyobrazić sobie dwóch bardziej odległych filozofów – Wittgensteina, który twierdził, że filozofia *zostawia wszystko tak jak jest*, i Marksa, który uważał, że filozofowie dotąd tylko rozmaicie interpretowali świat, a *chodzi o to, żeby go zmienić*. Mimo to jednak w ostatnich latach pojawia się coraz więcej publikacji, które ukazują pewne związki między koncepcjami Marksa i Wittgensteina. Związki te wbrew pozorom nie są, w moim przekonaniu, przypadkowe. Pomijając pewne zależności biograficzne, opierają się one głównie na dwóch filarach: na przekonaniu, że to *praktyka* decyduje o kształcie naszego myślenia oraz na krytyce wszelkich postaci myślenia metafizycznego w filozofii. Oczywiście w obu przypadkach tezy te będą miały zupełnie inny kontekst, charakter i cele. Tym niemniej jednak oba projekty filozoficzne wykazują głębokie podobieństwo na poziomie podstawowym – rozumienia samej filozofii. Zarówno Marks, jak i Wittgenstein, uprawiają według mnie pewien specyficzny, zorientowany na praktykę, rodzaj *filozofii krytycznej*. Filozofii, której celem nie jest jednak ani – w przypadku Marksa – forsowanie wielkiej teorii ekonomii politycznej kapitalizmu, ani – w przypadku Wittgensteina – dokonywanie antyteoretycznych „czystych deskrypcji”, jak tego chcą „nowi wittgensteinowcy”. Obaj natomiast proponują w zamian *inne spojrzenie* na codzienną rzeczywistość, polegające przede

wszystkim na wskazywaniu *niedostrzeganych* aspektów danej sytuacji, co oddaje Wittgensteinowskie pojęcie „przejrzystej ekspozycji”.

Za takim rozumieniem związków między Marksem i Wittgensteinem przemawia kilka faktów zarówno o naturze biograficznej, jak i merytorycznej. Przede wszystkim Wittgenstein musiał mieć kontakt z pewnymi ideami Marksowskimi za pośrednictwem Piero Sraffy. Możliwym odczytaniem filozofii Wittgensteina w duchu Marksowskim są pojęcia „wartości” i „alienacji językowej”, które można zastosować do Wittgensteinowskich analiz języka. Wittgensteinowska lektura Marksa polegałaby natomiast na próbie zastosowania Wittgensteinowskiego pojęcia „przejrzystej ekspozycji” i „terapii” do Marksowskich analiz alienacji i kapitalizmu.

Piotr WERYŃSKI
Politechnika Śląska
Gliwice

SFERA PUBLICZNA W WYBRANYCH UJĘCIACH TEORETYCZNYCH – ANALIZA PORÓWNAWCZA ORAZ JEJ KONSEKWENCJE METODOLOGICZNE

PUBLIC SPHERE IN SELECTED THEORETICAL APPROACHES - COMPARATIVE ANALYSIS AND ITS METHODOLOGICAL IMPLICATIONS

Wystąpienie dotyczyć będzie relacji między zakresami pojęciowymi i desygnatami pojęć sfery publicznej i społeczeństwa obywatelskiego w wybranych koncepcjach.

1. Według Jürgena Habermasa sfera publiczna to miejsce dyskursu obywatelskiego, niezbędna płaszczyzna walki wyborczej w dojrzałych demokracjach. Jest warunkiem sine qua non istnienia społeczeństwa obywatelskiego, miejscem permanentnych negocjacji partykularnych interesów oraz osiągnięcia konsensusu. W kontekście podjętej problematyki badawczej, jest decydujące znaczenie elit czy opiniotwórczej klasy średniej wyższej w procesie kształtowania się sfery publicznej. Zakłada, że dyskurs teoretyczny i praktyczny jest podstawowym narzędziem osiągnięcia racjonalnie motywowanego konsensusu. Musi się odbywać zgodnie z odpowiednią procedurą. Idealna sytuacja komunikacyjna traktowana jest jako typ idealny. W realizacji tych wymogów przeszkodą są tzw. systematyczne zakłócenia komunikacji, nieuświadomione motywy myślenia i działania (np. resentymenty).
2. Shmuel Noah Eisenstadt wyróżnia, obok sfery publicznej, sferę oficjalną rządu i sferę prywatną. Wywodzi sferę publiczną z aktywności prywatnej upodmiotowionych prawnie

obywateli. Dyskurs w sferach publicznych dopuszcza możliwość odmiennych interpretacji dobra wspólnego i wymagań stawianych rządzącym w imię takiego dobra. Tak pojmowana sfera publiczna jest ustanawiana przez autonomicznych aktorów życia społecznego. Nie każda z nich skutkuje powstaniem społeczeństwa obywatelskiego w rozumieniu zachodnim. Powstanie obszaru wolnej ekspresji obywatelskiej jest warunkiem koniecznym, ale jeszcze niewystarczającym do ukonstytuowania się społeczeństwa obywatelskiego. W większości przypadków historycznych, gdzie funkcjonują takie sfery publiczne, społeczeństwa je tworzące są dalekie do ideału civil society. Porównywanie takich społeczeństw do modelu powinno odbywać się jako zabieg heurystyczny, którego celem jest zidentyfikowanie odchyleń, w konsekwencji wyjaśnienie specyficznej dynamiki zmian w poszczególnych przypadkach.

3. Howard Rheingold podkreśla konieczność swobody dostępu, braku ograniczeń instytucjonalnych czy prawnych dla jej funkcjonowania i otwartości debaty publicznej dla wszystkich chętnych aktorów życia społecznego, niezależnie jak umiejscowieni są w strukturach władzy, prestiżu czy pieniądza. Sytuuje sferę publiczną poza sferą życia prywatnego, ale też jednoznacznie wyodrębniają ją ze świata polityki (systemu). Powstanie oraz wpisanie w struktury społeczno-państwowe sfery publicznej możliwe jest w warunkach istnienia elementarnej zgody, co do sposobu pojmowania dobra wspólnego, wartości konstytuujących porządek społeczny. Mówi o sferze publicznej jako o miejscu dyskursu obywatelskiego, a do pojęcia „społeczeństwa obywatelskiego” nie odwołuje się, ani jako synonimu, dopełnienia, ani skutku funkcjonowania sfery publicznej.

4. Adam B. Seligmen – w sferze publicznej realizuje się republikańska idea dobra wspólnego oraz cnoty obywatelskiej. Jest ona miejscem uruchomienia powszechnej gotowości do działania na rzecz dobra ogółu i aktywizacji zmysłu moralnego. Wyróżnia dwa typy sfer, wokół których koncentrują się międzyludzkie relacje: sfera publiczna i sfera prywatna. Brak wyodrębnienia sfery oficjalnej oznacza, że rozumie sferę publiczną holistycznie, zarówno jako świat instytucjonalnej władzy, jak i miejsce obywatelskiego dyskursu.

Wojciech ZIELIŃSKI
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II
Kraków

**JAK MOŻLIWA JEST POLITYKA JAKO NAUKA?
ROZWAŻANIA NA PODSTAWIE MYŚLI IMMANUELA KANTA
I KRALA MANNHEIMA**

**HOW IS POSSIBLE A POLICY AS A SCIENCE?
CONSIDERATIONS BASED ON THE THOUGHT OF IMMANUEL KANT
AND KARL MANNHEIM.**

Immanuel Kant ukazując kryteria możliwości zaistnienia metafizyki jako nauki, stworzył konstrukcję, która może zostać zastosowana jako aparat demarkacyjny oddzielający wiedzę od pseudo wiedzy. Jest to narzędzie, którego przeznaczenie nie zawęży się tylko do metafizyki, daje możliwości do wyznaczania naukowości w ogóle.

W roku 1929 ukazało się pierwsze wydanie *Ideologii i utopii*. Autor tej książki, Karl Mannheim, pyta w duchu kantowskim *czy możliwa jest polityka jako nauka?* Perspektywa, jaką daje koncepcja filozofa z Królewca, pozwala na odrzucenie pytania: czym jest polityka? na rzecz: jakie cechy powinna mieć polityka, aby zostać nauką? Wszak Kant zastaje już metafizykę i nadaje jej miano pospolitej (jest ona punktem wyjścia kantowskich rozważań), zatem wie, czym ona jest. Tak samo i Karl Mannheim zastaje już politykę, (związaną ściśle z człowiekiem przez Arystotelesa poprzez *zoon politikon*). Mannheim pyta więc o zaistnienie możliwości stałego postępu wiedzy oraz trwałego i powszechnego uznania dla twierdzeń związanych z polityką. Dopiero wówczas ta jako nauka może przynieść korzyść społeczeństwu.

Dodatkową, cenną uwagą w tej kwestii wydaje się być interpretacja myśli Kanta stanowiąca dorobek ruchu neokantowskiego. Pomimo podziału tego nurtu na dwie odmienne szkoły: marburską i badeńską, mamy do czynienia ze wspólnym rozumieniem przełomu kantowskiego w filozofii. Otóż, wedle tychże szkół, polegał on na zakwestionowaniu tradycyjnej metafizyki jako konstruującej powszechnie akceptowalną wiedzę o całości świata, ludzkim podmiocie i Bogu. Efektem krytycyzmu kantowskiego było pokazanie, że powszechnie ważna wiedza jest możliwa tylko w ramach nauk szczegółowych, przyrodoznawstwa i humanistyki. Natomiast zadaniem filozofii stała się analiza warunków umożliwiających poznanie naukowe. Zauważyć tu można źródła myśli Mannheima: po pierwsze, pyta się o politykę jako o możliwą naukę szczegółową, ukazując sposobność uznania polityki jako podstawy wiedzy powszechnie ważnej. Po wtóre, poprzez analizę

warunków umożliwiające wiedzotwórczą politykę spełnił zadanie, jakie Kant przypisał filozofii.