

Ryszard PANASIUK

Problem człowieka w filozofii marksistowskiej

Проблема человека в марксистской философии

The Problem of Man in Marxist Philosophy

Z górą 27 wieków temu jeden z siedmiu mędrców greckich, Chilon ze Sparty wypowiedział znamienne zdanie: „Poznaj samego siebie”. Być może, iż mędrzec ów rozumiał swoją sentencję jako praktyczną i banalną wskazówkę, która miała ułatwić życiowe funkcjonowanie rozważnemu i trzeźwemu człowiekowi. Formuła ta jednak powtarza się w myśli filozoficznej Greków nader często i można jej nadać głęboki sens metafizyczny. Można ją odczytać mianowicie jako nakaz wskazujący cel każdego — godnego swego miana — filozofowania.¹ Gdybyśmy nawet nie kusili się ująć wszelkich postaci występujących dotychczas w historii refleksji filozoficznej jako prowadzonych różnymi językami i manierami rozważań nad człowiekiem, to i tak łatwo dostrzeżemy, że człowiek jest zarówno odwiecznym, jak i wyróżnionym przedmiotem różnorodnych prób filozoficznego namysłu. Jak powiada Melabranche: „Spośród wszystkich nauk ludzkich nauka o człowieku jest najgodniejsza człowieka”.²

W każdym pełniejszym systemie filozoficznym odnajdziemy łatwo partie rozważań odnoszących się do natury bytu ludzkiego, próby określenia, na czym polega cel egzystencji ludzkiej i człowieczeństwo doskonałe. Można nawet powiedzieć, że stare, odwieczne pytanie „co to jest człowiek?” nie tylko nie przestało być obecnie aktualne, ale formułowane dziś, brzmi bardziej dramatycznie, niż w ustach psalmisty czy Kanta.³ Filozofując — na samym sobie skupia współczesny człowiek uwagę nie tylko dlatego, że szereg obiektów, których natury dociekał, badanych jest z lepszym skutkiem przez nauki przyrodnicze. Człowiek współczesny zagłębia się w siebie, przejęty lękiem w obliczu śmiertelnych zagrożeń, które mocą własnego mózgu i rąk wytworzył, bada własne wnętrze, najtajniejsze pragnienia i impulsy, by znaleźć wyjście z pułapki, którą na siebie samego zastawił, szuka we własnej duszy nadziei ocalenia. Martin Heidegger, który życie poświęcił dociekaniom nad człowiekiem, powia-

¹ Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 377.

² Malebranche: *De la recherche de la vérité* (1874). „Sądzę, że nie ma dla człowieka ciekawszego przedmiotu badań — pisze współczesny nam myśliciel — niż on sam, twórca wartości i koncepcji świata i życia, inicjator działania zmierzającego do realizacji wytyczonych celów” (N. Lubnicki: *Światopoglądy*, Warszawa 1973, s. 6).

³ Pytanie „czym jest człowiek” formułuje psalmista w kontekście stosunku wzajemnego między Bogiem a człowiekiem (por. Ps. 8, 5). Pytanie Kanta związane jest z postulowaniem przezeń teoretycznej nauki o człowieku, tj. antropologii (por. M. Buber: *Das Problem des Menschen*, Heidelberg 1954, s. 11).

da: „Nigdy nie wiadano tak wiele i tak różnorodnych rzeczy o człowieku, co obecnie. Ale też nigdy nie wiadano mniej, czym jest człowiek”.⁴

Nawet pobieżne zapoznanie się ze współczesną twórczością filozoficzną pozwala przekonać się, jak intensywnie prowadzone są badania antropologiczne. Przy tym wykorzystywane są tu zarówno dawniejsze ustalenia tradycyjnej metafizyki, jak współczesne osiągnięcia nauk przyrodniczych i społecznych.

Problemy, które nas w tym miejscu interesują, mają charakter następujący: Jak na tle szerokiej panoramy dociekań nad naturą i powstaniem człowieka prezentuje się myśl Marksa? Czy w szczególności odnaleźć możemy u tego pisarza rozwiniętą refleksję na temat człowieka? Jaka jest jej wartość teoretyczna i czy może ona stanowić źródło inspiracji dla współczesnych badaczy? Jak na sprawę tę zapatrują się kontynuatorzy, a szczególnie zaś współcześni wyznawcy doktryny autora *Kapitału*? Trudno w sposób wyczerpujący odpowiedzieć w krótkim wywodzie na wszystkie te pytania. Zaczniemy może od ostatniego.

Bez obawy popełnienia błędu możemy stwierdzić, że czytelnik prac marksistowskich powstałych w kręgu socjaldemokracji na próżno poszukiwałby rozbudowanej i świadomie rozwijanej problematyki antropologicznej w jakiegokolwiek wersji. Przyczyny tego faktu są złożone i trudno je tu wszystkie wymienić. Istotną rolę odegrał jednak typ kultury intelektualnej, w której tworzyli w większości autorzy marksistowscy drugiej połowy XIX wieku. Należy zwrócić tu przede wszystkim uwagę na przemożny wpływ, dostrzegalny w szczególności w twórczości K. Kautsky'ego, scjentyzmu i pozytywizmu, antyfilozoficznie zorientowanej, intelektualnie niewyrafinowanej mieszczańskiej ideologii, której rzecznicy próbowali powierzchownie uogólniać wynik ówczesnych nauk przyrodniczych. Marksizm owych czasów, jeżeli chciał prezentować się jako nauka, musiał odżegnywać się od filozofii.

Główną problematyką filozoficzną, która została przez ówczesnych marksistów ostatecznie podniesiona w wyniku dyskusji z różnymi odmianami sceptycyzmu teoriopoznawczego i ontologicznego XIX/XX wiecznej myśli mieszczańskiej, była materialistyczna ontologia i związana z nią teoria poznania z elementami metodologii. Człowiek został podporządkowany tu żelaznemu determinizmowi prawidłowości historycznych. Orientacja ta była dominująca i dopiero Lenin w początkach XX wieku podniósł i zaakceptował rolę czynnika subiektywnego⁵, podmiotowego w procesie historycznym.

Trzeba tu też zwrócić uwagę na nie pozbawiony znaczenia fakt, że tak ważne dla właściwego rozumienia myśli Marksa prace, jak *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne* czy *Ideologia niemiecka* zostały opublikowane dopiero w latach 30-tych naszego wieku. Prace te zrazu nie wzbudziły większego zainteresowania w kręgach marksistowskich i trzeba było czekać wiele jeszcze lat, zanim podjęto nad nimi studia. Tłumaczy się to w pierwszym rzędzie działaniem dogmatycznej wykładni marksizmu okresu tzw. błędów i wypaczeń. Nie jestem w stanie szczegółowo tu zreferować sporów, jakie wywołały wczesne pisma Marksa. Nie może podlegać dyskusji ich rola w kształtowaniu innego, niż pozytytywizujące czy dogmatyczne, spojrzenia na całość dorobku autora *Kapitału*. W szczególności pisma te przyczyniły się do odsłonięcia mającej zasadnicze znaczenie w mark-

⁴ M. Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn 1929, s. 200.

⁵ Por. w szczególności prace Lenina: *Co robić* (1901/02).

sizmie problematyki, którą nazywa się bądź antropologią filozoficzną, bądź po prostu filozofią człowieka. Wydobyć tę problematykę włączyło myśl marksistowską we wspomniane już współczesne dyskusje nad naturą bytu ludzkiego, losem i powołaniem człowieka.

Wspomniałem, że odkrycie i opublikowanie wczesnych pism Marksa przyczyniło się do wydobywania i ukazania problematyki antropologicznej zawartej w marksizmie. Czy znaczy to, że rozważania dotyczące człowieka obecne są jedynie w pracach młodzieńczych, nie występują zaś w twórczości dojrzałej autora *Kapitału*? W istocie wygłaszano podobne sądy, zarówno w kręgach zwolenników marksistowskiej idei, jak też jej krytyków. Dziś wszakże ustala się i staje się coraz powszechniejszym przekonanie, że cała spuścizna literacka Marksa przeniknięta jest refleksją nad człowiekiem. Co więcej, mniemam, że zasadnicze motywy przewodnie marksistowskiej filozofii społecznej nie dadzą się w pełni pojąć i zrekonstruować bez należytego zrozumienia poglądów tego autora na naturę i charakter bytu ludzkiego.

Wypada obecnie podjąć próbę rekonstrukcji marksistowskiej filozofii człowieka, co rzecz jasna, może być dokonane jedynie w wielkim skrócie. W większości — jak sądzę — będą to rzeczy znane, pragnę tylko zwrócić uwagę, że zasadnicze ustalenia tej antropologii pochodzą z lat 40-tych XIX wieku, a więc z czasów przeddarwinowskich.

Punktem wyjścia marksowskiej antropologii jest teza, że człowiek genetycznie wywodzi się z przyrody. Jako twór przyrodniczy wyposażony jest on w określone możliwości, potencje, których stopniowe urzeczywistnienie się przebiega już nie w porządku przyrodniczej ewolucji, lecz w porządku życia społecznego, historii i kultury. Tak więc można rzec, że w przekonaniu Marksa przez naturę dany jest tylko załazek człowieka, możliwość, która dopiero musi się urzeczywistnić. Sprawą zasadniczą jest wyjaśnienie, jak przebiega rozwój człowieka i jakie czynniki rozwój ten determinują.

W przeciwieństwie do filozofów wcześniejszych, którzy nie tylko ujmowali człowieka z reguły jako twór gotowy, raz na zawsze dany, ale też przeważnie redukowali go do ducha, rozumu, Marks mocno podkreśla w punkcie wyjścia swoich rozważań cielesny, zmysłowy charakter ludzkiego indywiduum. Człowiek jako twór cielesny o określonej organizacji i określonych potencjach już od początku musi być rozważany jako posiadający potrzeby, które mogą być zaspokojone przez przyswojenie materii ze środowiska zewnętrznego. Można by rzec, że w tym względzie nic szczególnego nie różni go od zwierząt, które też — aby żyć — zmuszone są czerpać pokarm z otoczenia. I rzeczywiście — człowiek u swego początku musi być rozważany jako zwierzę *sui generis*. Pozostałyby zwierzęciem na zawsze, gdyby ograniczył swoją aktywność do biernej asymilacji przyrody. Ludzie — powiada Marks — „poczynają się od zwierząt odróżniać, gdy tylko zaczynają wytwarzać sobie środki do życia [...]”.⁶ **W y t w a r z a n i e** — wyraz w tym cytacie podkreślony przez Marksa — rozumiane jest tu jako świadoma i celowa działalność zmierzająca do przekształcenia fragmentów przyrody w przedmioty zaspokojenia potrzeb, czyli inaczej mówiąc — jako **p r a c a**. Dochodzimy w ten sposób do centralnej kategorii teoretycznej, za pomocą której tłumaczy Marks zarówno swoją koncepcję narodzin, jak esencji człowieka. Proces pracy — czytamy w *Kapitale* — jest celową

⁶ Marks, Engels: *Ideologia niemiecka, Dzieła, t. 3, s. 21.*

czynnością, mającą wytworzyć wartości użytkowe, przystosować to, co dostarcza przyroda, dla potrzeb człowieka, jest ogólnym warunkiem wymiany materii między człowiekiem a przyrodą, wiecznym naturalnym warunkiem życia ludzkiego, jest przeto procesem niezależnym od jakiegokolwiek formy tego życia, procesem raczej wspólnym wszystkim jego formom społecznym".⁷ Jest to więc proces nieustający, stanowiący podstawę egzystencji ludzkiej. Jego fundamentalne znaczenie dla antropogenezy polega na tym, że w akcie pracy człowiek, wytwarzając produkty zaspokojenia swoich potrzeb, wytwarza jednocześnie samego siebie. Człowiek podejmuje czynność pracy, aby zaspokoić swoje potrzeby. Nie ma on jednak — jak to spotykamy u zwierząt — stałej, niezmiennej listy potrzeb.

Jego potrzeby zmieniają się historycznie; pracując — człowiek je nie tylko zaspokaja, ale też wytwarza. Podejmując akt wytwórczy — będący aktem celowym, człowiek zaspokaja w pierwszym rzędzie potrzeby wynikłe z naturalnych komponent jego egzystencji. Z czasem jednak przekracza ten „zwierzęcy” próg konieczności, aby wytwarzać przedmioty innej niż naturalna, a więc „ludzkiej” potrzeby. W wyniku czynności zwanej pracą, człowiek z jednej strony oddziałuje energetycznie na przyrodę, uruchamia więc członki swego ciała i zmysły, które w trakcie wykonywania określonych czynności podlegają doskonaleniu. Z drugiej strony zaś — praca jako czynność celowa i planowana odbywa się pod kontrolą umysłu, ludzkiej inteligencji, która rozpoznaje właściwości materiału podlegającego obróbce i jednocześnie projektuje formy wykonywanych produktów, wskazuje drogę realizacji tych form. W procesie tym umysł podlega doskonaleniu, rodzi się język, myślenie logiczne i wiedza — jako warunki racjonalnego działania. Jeżeli nawet zwierzę podejmuje czynności formotwórcze — przypomnijmy sobie przykład Marksa z pszczołą i ludzkim budownictwem z I tomu *Kapitału* — to jest to czynność instynktowna; forma zwierzęcego wytworu przekazywana jest przez mechanizm biologiczny. Człowiek — przeciwnie — nie ma narzuconych przez swoją biologię form wytwarzania (gdyby tak się rzecz miała, nie byłaby zarówno wielość kultur, jak i postęp historyczny). W akcie pracy — dzięki temu, iż jest to od początku czynność świadoma, racjonalna, celowa — ujawnia się szczególnie charakter bytu ludzkiego: wolność. Pracując, człowiek tworzy upostaciowania bytu, które nie są predeterminowane przez naturę, lecz są rezultatem wykorzystania przezeń determinizmów przyrody zgodnie z ludzkimi celami i potrzebami. Właściwy jedynie człowiekowi świadomy akt wyboru, będący przejawem wolności, ma swoje pierwotne źródło w naturze pracy.⁸ Tak więc, o ile swoista biologia człowieka jest podstawą i warunkiem człowieczeństwa, o tyle owo człowieczeństwo, jako rzeczywiste, polega na wykroczeniu poza ową biologię, na modyfikacji jej i podporządkowaniu kulturze. Człowiek staje się rzeczywiście człowiekiem, kiedy w swojej działalności wykracza poza jednostronnie pojmowane biologiczne potrzeby gatunku, gdy zaczyna wytwarzać będąc wolnym od bezpośredniej potrzeby fizycznej, gdy — jak powiada Marks w *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych*: „formuje również według praw piękna”.⁹

Z dotychczasowych wywodów możemy wnosić, że praca w rozumieniu Marksa nie jest po prostu uciążliwą czynnością, na którą został skazany człowiek mocą bożego wyroku, wykonywaną pod przymusem bata lub głodu, lecz

⁷ Marks, Engels: *Dziela*, t. 23, s. 215.

⁸ Por. G. Lukacs: *Ontologie-Arbeit*, Sammlung Luchterhand 1973, s. 133—135, 147, 151.

⁹ Marks, Engels: *Dziela*, t. 1, s. 554.

stanowi przejaw jego życia gatunkowego, rzeczywistość tego życia i jego ekspresję.¹⁰ Tak pojmując pracę, nie utożsamia jej Marks z historycznie występującymi jej formami: pracą niewolniczą czy robotnika fabrycznego w stosunkach kapitalistycznych. Rozważając działalność wytwórczą człowieka w najbardziej zasadniczym jej aspekcie — jako proces samotworzenia się człowieka, Marks zwraca uwagę w szczególności na ten moment pracy, który nie tyle wiąże się z wytwarzaniem wartości użytkowych (które mogą być przecież rozumiane bardzo wąsko, jak wartości zaspokajające potrzeby fizyczne), ile z twórczym charakterem pracy. Zwracaliśmy już uwagę, że człowiek w trakcie pracy wytwarza nowe, nie istniejące w przyrodzie formy. Jest to tworzenie, kreacja. Tu czynność formotwórcza jest poszerzona o twórczość artystyczną, albo raczej chce się podkreślić w ten sposób jedność aktu artystycznego i produkcyjnego jako czynności właściwej jedynie człowiekowi, który w akcie tym formuje i odsłania jednocześnie swoją esencję.

Dochodzimy w ten sposób do istotnej dla właściwego rozumienia marksistowskiej koncepcji człowieka idei, którą można wyrazić w postaci tezy, że podmiot jest bytem ekspresyjnym. Będzie to jednocześnie wyrażenie językiem ogólniejszym tego, co powiedzieliśmy uprzednio o pracy. Ekspresja podmiotu polega tu na tym, że indywiduum ludzkie, pojmowane jako pewna subiektywność i potencjalność podejmuje czynność, dzięki której owa potencjalność i subiektywność staje się realnością i obiektywnością; podmiot w akcie kreatywnej ekspresji wyraża siebie jako rzeczywistnienie, czynienie realnym tego, co przedtem pozostawało w sferze zamiarów, intencji, subiektywności. Ekspresja jest warunkiem ukonstytuowania się podmiotu i jego rozwoju, akt kreacji stwarza bowiem ruch nie tylko od podmiotu ku światu, ruch polegający na formowaniu z przedmiotów przyrody — jak powiada Marks — „nieorganicznego ciała człowieka”, ale też umożliwia ruch przeciwny: przyswajanie przez podmiot owych wytworów ekspresji, więc rozpoznawanie się w nich i potwierdzanie. Asymilacja rezultatów aktu twórczego jest celem tego aktu i warunkiem koniecznym jego rozpoczęcia na nowo. Wynikiem owej działalności kreatywnej jest więc powstanie pewnego szczególnego świata wytworów ludzkich, będącego swoistym porządkiem sensownym, intencjonalnym, za pośrednictwem którego podmioty mogą nawiązać ze sobą więź, utworzyć wspólnotę.

Jest to nowy moment naszych rozważań. Dotychczasowa problematyka odnosiła się do dialektyki stosunku człowiek — rzecz, podmiot — przedmiot. Pragnęliśmy tam uchwycić zarówno moment opozycji między bytem ludzkim, subiektywnością, potencjalnością, kreatywnością, wolnością a bytem nie-ludzkim, należącym do porządku determinizmu, chcieliśmy też podkreślić moment jedności tych dwu światów, wyrażający się przez czynność formowania z materii produktów zaspokojenia potrzeb i przedmiotów sensownych (intencjonalnych). Obecnie idzie nam o uchwycenie drugiego fundamentalnego momentu determinującego ludzką kondycję: relacji człowiek—człowiek, podmiot—podmiot. Obie te relacje współwystępują i warunkują się wzajemnie. Relacja podmiot—rzecz o tyle jest logicznie wcześniejsza, że nie jest możliwa komunikacja (porozumienie) między podmiotami bez istnienia wspólnego pola sensu, które — jak wiemy już — rodzi się w rezultacie ludzkiego przyswajania przedmiotowości. Trudno byłoby nam tu szerzej rozwozić się nad złożonym problemem komunikacji we wszystkich jego aspektach. Zwróćmy tylko

¹⁰ Por. *Ibid.*

uwagę na jeden zasadniczy moment. Otóż jedynie przez stworzenie sfery obiektywnego sensu, w którym podmioty rozpoznają się i komunikują wzajemnie, sfery, którą zazwyczaj nazywamy kulturą, możliwe jest nie tylko przekroczenie bariery subiektywności i nawiązanie kontaktu między indywiduami, ale też możliwe jest zachowanie ciągłości określonego wzoru istnienia i działania przekazywanego innym sposobem, niż to się dzieje u zwierząt; możliwe jest też — jako że nie jest to, jak pamiętamy, wzór genetycznie wyznaczony — jego modyfikowanie. Słowem, możliwe jest tu zarówno społeczeństwo jak i historia. Życie społeczne, występujące w wielości swoich form i rozwijające się w czasie jest, w marksistowskim ujęciu, rzeczywistość medium narodzin i przejawiania się człowieka. Człowiek mógł rozwinąć się jedynie w czasie; historia nie przebiega obok człowieka, nie jest tylko ciągiem jego aktów, których następcość jest czysto zewnętrzna; konieczność określonego ich czasowego uporządkowania jest warunkowana przez rozwój człowieka. Historia w swoim najgłębszym sensie jest historią człowieka, jest „rozwijaniem się sił ludzkiej istoty”, „tworzeniem człowieka przez pracę ludzką”.¹¹

Zasadniczą cechą marksowskiego podejścia do antropologicznej problematyki jest to, że nie bada on człowieka samego w sobie, jako jakiejś metafizycznej esencji wyposażonej w „wieczną ludzką naturę”, gdyż taki człowiek po prostu dlań nie istnieje, lecz zwraca się ku badaniom stosunków społecznych i historii, by tu, w sferze obiektywnych urzeczywistnień ludzkiej aktywności dociekać natury bytu ludzkiego. Ten punkt widzenia dawał niejednokrotnie asumpt do stwierdzeń, że Marks nie zajmuje się człowiekiem, lecz społeczeństwem, historią i ekonomią polityczną. Nie jest to prawda.¹² Nie redukuje on nigdy podmiotu do jego obiektywizacji, lecz traktuje je jako momenty jego rozwoju. Rozumie jednakowoż, że jedynym naukowym podejściem przy próbie uchwycenia natury fenomenu ludzkiego jest badanie struktur wytworzonych przez ludzkie podmioty. Ujawnia się to najpełniej w marksowskim podejściu do procesu społeczno-historycznego, w jego filozofii kultury i historii. Człowiek jest początkiem i końcem (celem) marksowskiego ujęcia ekonomii, procesu historycznego i kultury.¹³

Mówiliśmy już, że podmiot kształtuje się za pośrednictwem obiektywizacji swoich potencji, przez formowanie świata przedmiotów sensu (znaków) i przedmiotów zaspokojenia potrzeb. Inicjatorem, ośrodkiem i celem tego ruchu ludzkiej wymiany materii z przyrodą jest podmiot. Ze względu na podmiot cały ten ruch może być rozpatrywany jako eufunkcjonalny, bowiem w ruchu tym podmiot realizuje się, urzeczywistnia się, jako świadomy siebie, samocelowy i samoistny. Przedmiot zarówno jako materia nadająca się do obróbki, jak i wytwór pracy — nie jest w sensie aksjologicznym bytem samoistnym. Otóż w akcie pracy jako akcie uzewnętrznienia tego, co podmiotowe, w procesie obiektywizacji subiektywności i dokonuje się urzeczowienie, uprzedmiotowienie (reifikacja, *Verdinglichung*) ludzkiej esencji. Prawda bytu ludzkiego ujawniająca się w postaci wytworzonego przedmiotu znajduje się poza podmiotem, na zewnątrz niego, „nałożona” jakby na fragmenty materii nieorganicznej.

Ten konieczny i niezbędny dla przejawiania się ludzkiego sposobu egzystencji proces stwarza jednocześnie źródło zagrożenia dla podmiotu samego, umieszczającego swoją esencję na zewnątrz siebie, jako byt dla innego. Proces

¹¹ *Ibid.*, s. 558.

¹² Por. Marx: *Grundrisse der Kritik der Politischen Oekonomie*, Berlin 1951, s. 600; T. M. Jaroszewski: *Rozważania o praktyce*, Warszawa 1974, rozdz. IV.

¹³ Por. G. Lukacs: *Ontologie-Arbeit*, s. 105.

historycznego rozwoju człowieka w ten sposób przebiega — w każdym razie nie znamy innego wariantu historii, że uprzedmiotowienie przechodzi w alienację, czyli — uzewnętrzniona esencja podmiotu, będąca rezultatem ekspresji, medium kontaktu, środkiem potrzeby dla wytwórcy, jest źródłem zagrożenia dlań i zniewolenia go.

Marks, rozważając proces historyczny jako proces narodzin człowieka i manifestacji jego esencji, zadaje dramatyczne pytanie: „Skąd się to bierze, że stosunki (rzeczywistego procesu życia jednostek) usamodzielniają się wobec nich? że siły ich własnego życia zdobywają władzę nad nimi”.¹⁴

Źródłem alienacji jest fakt, że ludzkość, w miarę jak proces wytwarzania podlega rozwojowi, a tym samym komplikacji, ma coraz większe trudności z jego kontrolowaniem. Bo oto rośnie liczebność członków pierwotnej wspólnoty, wytwórczość ich staje się coraz bardziej złożona, sama zaś praca bardziej wydajna, pojawia się podział pracy i wymiana. Wszystko to odbywa się jako proces żywiołowy, którego mechanizmy nie są jasne dla członków grupy, ani nie mogą być przez nich w skali globalnej kontrolowane. Zerwanie jedności między produkcją i konsumpcją — jedności będącej gwarancją racjonalności procesu wytwarzania — dokonuje się w momencie, gdy następuje oddzielenie bezpośredniego wytwórcy od środków jego pracy. Utrwalenie się ostateczne prywatnej własności środków produkcji — niezależnie od tego, jak do tego doszło w konkretnych okolicznościach historycznych odnoszących się do różnych społeczności — stanowi dla Marksa zasadniczą cezurę w rozwoju i sposobie egzystencji człowieka. Z jednej strony bowiem dokonał się tu postęp w opanowywaniu przyrody, sprawności wytwórczej, a więc tym samym w doskonaleniu podmiotu wytwórczego, z drugiej jednak powstał układ społeczny charakteryzujący się takim typem społecznego podziału pracy, w którym bezpośredni wytwórca eksterioryzując w akcie produkcyjnym swoje siły istotne, wzbogaca nie siebie, ale tego, kto jego produkt — z racji dysponowania środkami wytwarzania — zawłaszcza.

Wiele jest form życia społecznego opartych na własności prywatnej środków produkcji i związanym z tym społecznym podziałem pracy. Cechą charakterystyczną wszystkich tych form jest przymuszenie do pracy produkcyjnej pewnej grupy ludzi, którzy nie tylko wytwarzają określone dobra, lecz jednocześnie re-produkują typ stosunków społecznych, w których dokonuje się ich zniewolenie. Sam akt pracy w tym układzie społecznym nie przestaje oczywiście być ekspresją ludzkiej podmiotowości. Traci jednak właściwości swobodnego przejawu ludzkiej esencji, przestaje być twórczym gestem samoafirmacji pracującego podmiotu. Wytwórca bezpośredni przestaje być celem całego tego ruchu, staje się środkiem i narzędziem mechanizmów, których nie kontroluje; składa w ofierze najbardziej „ludzką” część samego siebie, aby zachować swoje biologiczne trwanie. Widziany z perspektywy globalnej, wzmiankowany wyżej ciąg układów społecznych charakteryzuje się postępującą separacją bezpośredniego producenta od środków produkcji, przechodzeniem procesu wytwarzania ze sfery społecznej w sferę życia prywatnego, powstawaniem rozwiniętej wymiany, pieniądza, produkcji towarowej, rynku, konfliktowych klas, wielkiego przemysłu maszynowego i kapitału — wreszcie. Rozwój ludzkości przebiegający w ramach przedstawionych wyżej układów i struktur społecznych odbywa się tu kosztem, rzecz jasna, zniewolenia ogromnej masy indywi-

¹⁴ Marks, Engels: *Dziela*, t. 3, s. 627.

duów, zepchniętych w tych układach społecznych do roli środka i narzędzia żywiołowo funkcjonujących mechanizmów społecznych.

Typ kultury opierający się na własności prywatnej, w której uprzedmiotowienie istoty ludzkiej staje się wyobcowaniem człowieka od samego siebie, redukcją do jego zwierzęcej natury, poddaniem wszystkich funkcjonujących w niej jednostek nieubłagnym, działającym żywiołowo prawom rynku — ma charakter dysfunkcjonalny w stosunku do tych jednostek.

Podmioty, które wytworzyły kulturę, by afirmować się w niej, kształtować swoje człowieczeństwo, zostały oto w żywiołowym procesie zepchnięte do roli środka i same poddane manipulacji ze strony własnych wytworów. Ludzkość znalazła się w sytuacji ucznia czarnoksiężnika z ballady Goethego.

Wnikając głębiej w przedstawione wyżej treści wywodów marksowskich, odnoszące się do natury procesu dziejowego, jako procesu narodzin i przejawiania się człowieczeństwa, dochodzimy do wniosku, że refleksja antropologiczna Marksa zawiera treści aksjologiczne.¹⁵ Podmiot dlań, to nie tylko właściwy promotor procesu społeczno-historycznego i kultury, ale też jedyna wartość samocelowa (*summum bonum*) obecna w tym procesie. Zwracaliśmy już uwagę, że Marks, rozważając podmiot w ziązku z jego obiektywizacją w świecie rzeczy, nigdy nie redukuje człowieka do bytów przedmiotowych, owszem podkreśla swoisty status ontologiczny bytu ludzkiego. Człowiek wyróżniony jest również spośród innych bytów w planie aksjologicznym. Dla Marksa nie jest miarodajnym fakt, że świadomość religijna czyni wartością byt boski, że w systemie kapitalistycznym *summum bonum* stają się wartości rzeczowe, człowiek występuje zaś w roli środka. Ujmuje on owe niewłaściwe wartościowania jako rezultat historycznych i społecznych stanów rzeczy, które winny być poddane krytyce, aby mogła się ujawnić ich kłamliwość.

Przypisując człowiekowi wartość najwyższą, Marks z tej perspektywy ocenia całą dotychczasową historię człowieka, a także rozważa przyszłą realizację ideału. Badając przebieg dotychczasowych form manifestacji bytu ludzkiego w kulturze, próbuje z jednej strony ustalić zespół cech, niejako konstytuujących esencję człowieka, z drugiej rozważa możliwość realizacji tej esencji w przyszłości.

Przede wszystkim — w przeciwieństwie do współczesnych mu apologetów kapitalistycznego systemu społecznego — Marks przeciwstawia się tezie, że kapitalizm stanowi jakoby „ostateczny” i „naturalny” stan ludzkiej egzystencji. Rozwój człowieka nigdy się nie kończy, tym bardziej więc taka represyjna forma kultury, jaką jest społeczeństwo burżuazyjne, nie może być stanem realizującym esencję człowieka jako wartości. Następnie Marks kładzie nacisk na badanie praw funkcjonowania systemu rozwiniętej gospodarki towarowej, by odnaleźć tam mechanizmy, które akcelerując rozwój tego systemu, doprowadzają do jego zagłady. Dalej bada, jakie społeczeństwo mogłoby się wyłonić po obaleniu panowania własności prywatnej. Dopatrując się zasadniczej dysfunkcjonalności tego społeczeństwa wobec podmiotu pojmowanego przezeń jako wartość w fundamentalnej — jak to widzieliśmy — dla jego antropologii sferze wytwarzania, postuluje zmianę stosunków społecznych pracy i taką ich organizację, aby wyobcowane dotychczas i zantagonizowane podmioty mogły, wykorzystując dotychczasowe rezultaty swej działalności — przejąć kontrolę nad procesem wytwarzania, uczynić z pracy swobodny akt samoafirmacji, zjed-

¹⁵ Por. R. Panasiuk: *Problematyka antropologiczna w doktrynie Marksa*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 1973, nr 19.

noczyć się ze sobą we wspólnocie wolnych ludzi uznających się wzajem jako wartości.

Widzimy więc, że Marks czyniąc człowieka wartością, nie chce przeciwstawić tej wartości całej dotychczasowej jego historii, ale śledząc przejawianie się cech ludzkich w dziejach, pragnie te cechy jakby spotęgować, uczynić rzeczywistością dla wszystkich indywidualuów. Zrealizowana esencja bytu ludzkiego miałaby być historycznym stworzeniem szansy dla swobodnego przejawiania sił i zdolności przez wszystkich w twórczych aktach, w stworzeniu warunków pełni samoafirmacji i rozwoju możliwości, w pełnej autonomii zjednoczonych indywidualuów, panujących całkowicie nad wytworzonymi przez nich „własnymi siłami społecznymi”.

Widzimy, że zgodnie z podstawową intencją myśli Marksa, by rozważać podmiot w jego jedności z innymi ludźmi oraz w ramach określonej organizacji społecznej, ideał człowieczeństwa pełnego u Marksa jest ściśle skojarzony z jego ideałem społecznym.

Człowiek narodził się jako człowiek w społeczeństwie i historii, tu też dokonano się jego zniewolenie, tu również może on — w sposób rzeczywisty, a nie imaginacyjny tylko — uzyskać pełnię autonomii i samoafirmacji. Oczywiście ideał ten nie jest dla Marksa wnioskiem dedukcyjnym wypływającym z dotychczasowej historii, która miałaby go zrodzić mocą swoich niezłomnych praw. Historia bowiem niczego nie robi sama, nie dzieje się poza plecami jednostek i klas, lecz jest rezultatem ich działań. Idzie o to, aby człowiek zapanował nad żywiołowością tego procesu — wtedy dopiero stanie się możliwe, dzięki aktywności świadomych swoich zadań historycznych ludzi, zrealizowanie pojawiającej się w ich dziejach możliwości przybliżenia do ideału, stanie się możliwe wyzwolenie człowieka. Realizacja starej formuły Chilona: „poznaj samego siebie” jest dla Marksa wynikiem historycznego procesu i jednocześnie warunkiem pełnego uzyskania wolności przez rodzaj ludzki, warunkiem pełni człowieczeństwa.

РЕЗЮМЕ

В статье предпринята попытка реконструкции основных идей антропологической рефлексии, содержащейся в работах Маркса. По мнению автора статьи, понимание антропогенезиса как сущности человека основывается у Маркса на идее труда, понятой как акт, благодаря которому человек, сознательно преобразуя природу, смог сложиться как культурно-историческое бытие. Благодаря труду, человек создает новые формы, являющиеся одновременно как средствами удовлетворения потребностей, так и экспрессией его творческой субъективности и коммуникатами для другого человека. Поэтому творения труда являются медиумом, благодаря которому устанавливаются общественные связи. Человек понимается здесь как созидующее существо, как некоторая потенциальность, самореализирующаяся во времени. С теоретическими размышлениями о человеке в мысли Маркса связана некоторая аксиология, основным содержанием которой является постулирование такой формы общественной жизни, при которой человек мог бы получить возможность всестороннего и полного развития своих возможностей. Человек, по Марксу, является единственной абсолютной ценностью.

S U M M A R Y

The author makes an attempt to reconstruct the fundamental anthropological concepts contained in Marx's writings. He believes that Marx's treatment of both the anthropogenesis and the essence of man was based on the notion of labour conceived as an activity which enabled man to transform nature purposefully and to establish himself as both a cultural and a historical entity. Thanks to labour man can create new forms, hitherto absent in nature, which not only satisfy his needs but also express his creativity and constitute a kind of signal to other men. These forms constitute the media through which social bonds are established. Man is considered a creative entity, a certain self-realizing potentiality. Marx's theoretical reflections on man are connected with his axiology which postulates such a form of social life in which man might acquire a possibility of a full development of his capacities. For Marx man is the only absolute value.