

Czesław Herod

AKSJOLOGIA WYCHOWANIA W TWÓRCZOŚCI KAROLA MARKSA OKRESU POCZĄTKOWEGO

ZAKRES POJĘCIOWY AKSJOLOGII

Aksjologia jako nauka o wartościach jest jednym z działów filozofii, obok ontologii, gnozeologii i filozofii człowieka. Rozumiana jako szczegółowa teoria wartości zajmuje się badaniami relacji między wartościami szczegółowego rodzaju, a to: estetycznymi, religijnymi, politycznymi, etycznymi itp.

Najważniejszymi zagadnieniami aksjologii są:

- zagadnienie natury wartości,
- zagadnienie wzajemnych związków między specyficznymi rodzajami wartości,
- zagadnienie struktury określonych systemów wartości,
- zagadnienie charakteru i sensu norm oraz ocen,
- zagadnienie możliwości naukowego badania wartości, itp.

W sytuacji nieokreślonego jeszcze w pełni naukowego statusu aksjologii, centralnym problemem staje się poszukiwanie odpowiedzi na pytanie: co to znaczy naukowo uprawiać aksjologię?

Odpowiedzi na to pytanie od starożytności po dzień dzisiejszy są różnorakie. Ze względu na sposób rozstrzygnięcia wyżej wymienionych zagadnień można wyróżnić cztery nurty myślenia (Pulikowski W., 1982, s. 10—11):

Nurt pierwszy — aksjologiczny naturalizm.

Odnosi on wartości do świata przedmiotów jako obiektywnych właściwości rzeczy analogicznych np. do ich właściwości fizycznych. Podstawowym błędem tego nurtu jest niedostrzeżenie aktywnej roli człowieka w tworzeniu świata wartości.

Nurt drugi — aksjologiczny idealizm subiektywny.

Ten nurt myślenia w przeciwieństwie do aksjologicznego naturalizmu relatywizuje wartości jedynie ze światem podmiotowym, znaczy to, iż lokalizuje je głównie w psychice indywidualnego podmiotu. Ten sposób uprawiania aksjologii absolutyzuje twórczą rolę podmio-

tu w akcie kreacji wartości i nie dostrzega przedmiotowego odniesienia.

Nurt trzeci — aksjologiczny idealizm obiektywny.

Stanowi on próbę przewyciężenia obydwu poprzednich przyjmując, że wartości istnieją obiektywnie, lecz tworzą pewien odmienny od przedmiotowego świat wartości, świat idealny — podobny do platońskiego świata idei. Nurt ten trafnie dostrzegając dwojakie uwikłanie wartości (podmiotowe i przedmiotowe) nie znalazł „pomostu” między podmiotem a przedmiotem a więc źródła realnego wartości.

Nurt czwarty — aksjologiczny materializm dialektyczny.

W tym nurcie podjęto próbę rozwiązania owego „pomostu” między przedmiotem a podmiotem. W coraz bardziej dynamicznie rozwijającej się marksistowskiej aksjologii podstawową sferą odniesienia wartości jest realna przedmiotowa działalność człowieka, a więc praktyka społeczna. Dalej twierdzi się, iż wartości istnieją obiektywnie, lecz nie jako właściwości przyrody „jako takiej”. Stanowią one element „uczłowieczonej przyrody”, aktywnej praktyki społecznej, poznającej i przekształcającej świat ze względu na ludzkie potrzeby. Tak więc człowiek i jego potrzeby fizjologiczne, psychologiczne i społeczne jako wytwór i twórca rzeczywistości przyrodniczej („uczłowieczonej przyrody”) i społecznej („uczłowieczonego społeczeństwa”) stanowi istotę źródła wartości a zarazem naczelne kryterium ich klasyfikacji ocen i weryfikacji całokształtu praktyki społecznej. Z tego punktu widzenia w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie: jak uprawiać aksjologię — proponuję czytelnikowi prześledzić praktykę naukową K. Marksa wyrażoną w jego twórczości.

Ze względu na swoje zainteresowanie i uprawianą profesję pragnąłem wydobyć te myśli, które implicite i explicite odnoszą się do Oświaty i Wychowania.

Opracowanie niniejsze ma charakter systematyczny, dokonano w nim analizy twórczości K. Marksa pod kątem występującej w nich problematyki wartości.

Cechą charakterystyczną aksjologicznej myśli K. Marksa jest ujmowanie problematyki wartości w szerszym kontekście zjawisk historycznych, ekonomicznych i społecznych.

Intencją autora jest możliwie szerokie oparcie się na materiale faktograficznym, odzwierciedlającym autentyczną myśl K. Marksa w tym zakresie.

W zespole, którym kieruję naukowo staramy się zrekonstruować, zbudować zręby marksistowskiej teorii i metodologii wartości, wskazać na

obecność problematyki aksjologicznej we wczesnych dziełach K. Marksa oraz w dojrzałym jego systemie jako integralnej części materializmu historycznego, a także ukazać możliwość wyodrębnienia refleksji aksjologicznej w marksistowskiej filozofii człowieka.

Problemy aksjologiczne we wczesnej twórczości K. Marksa.

Problematyka aksjologiczna przewija się w najwcześniejszych pracach K. Marksa. Występuje ona jednak nie jako samodzielny przedmiot badania, nie jest wyrażona *explicite*, ale jedynie *implicite*, pojawia się jako nieodłączny, ale nigdy samodzielny obszar tematyczny. Tak np.: w pracy **Uwagi dotyczące nowej pruskiej instrukcji o cenzurze** — wątek aksjologiczny pojawia się w rozważaniach nad zagadnieniem prawdy. Przeciwstawia się tu szczególnie opacznemu i abstrakcyjnemu rozumieniu prawdy. Nie można bowiem wszelakiej działalności sprowadzić do ogólnego abstrakcyjnego pojęcia prawdy. Na dowód przytaczam dwa argumenty:

- 1) — mieszczący się w ogólnej problematyce teorii odbicia, a mówiący tyle „iż „jeden i ten sam przedmiot odbija się różnie w umyśle różnych ludzi i przemienia różne swe stany w tyleż różnych charakterów duchowych” (Marks K., Engels F., 1961, s. 8),
- 2) — wskazujący na rolę samego przedmiotu, którego prawda dotyczy.

K. Marks wskazuje też na różnorodność i bogactwo możliwości człowieka, choć jeszcze w idealnej formie. Odnosząc się do autorów instrukcji o cenzurze pisze: „Podziwiacie cudowną różnorodność, niewyczerpalne bogactwo przyrody. Nie żądacie, by róża miała zapach fiołka, czemu więc to, co najbogatsze, duch ludzki, ma istnieć tylko w jednej postaci” (...). Kompletna szczerłość — to jedyna dozwolona przez ustawę barwa wolności” (Marks K., 1961, s. 7). Wielkość i różnobarwność postaci, w których przejawia się prawda, nie przeczy jej obiektywnemu charakterowi. Cytuje tu Marks zdanie Spinozy, iż „Prawda jest probierzem samej siebie i nieprawdy”. Pierwszym obowiązkiem badacza jest zatem zmierzać do niej prostą drogą, ale czy jest to możliwe, i czy jest możliwe badanie samej istoty rzeczy, jeżeli przede wszystkim trzeba pamiętać, „aby powiedzieć o niej w przepisowej formie” (Marks K., 1961, s. 6).

W omawianej pracy K. Marksa obok problematyki prawdy występują ogólne rozważania dotyczące moralności. Zagadnienie to występuje w płaszczyźnie perspektywy politycznej państwa pruskiego oraz perspektywy religijnej. Dlatego K. Marks pisze: „moralność jako moralność, jako zasada świata, który rządzi się własnymi prawami, zanika i zamiast istoty rzeczy, występują przejawy zewnętrzne, policyjna obyczajowość, konwencjonalna przyzwoitość (...). Specyficznie chrześcijański pracodawca nie może uznać moralności za uświęconą samą przez się, niezależną dzie-

dzinę, gdyż jej wewnętrzną ogólną treść windykuje on na rzecz religii (Marks K., 1961, s. 14).

Karol Marks opowiada się zatem za znaczącą sprzecznością między moralnością a religią, gdyż moralność opiera się na autonomii, a religia na heteronomii ducha ludzkiego (Marks K., 1961, s. 15). Przekonanie o autonomiczności ducha ludzkiego¹ prowadzi do uznania norm obiektywnych jako podstawy prawnej społeczeństwa.

„Ustawy ścigające za tendencje, ustawy nie dające norm obiektywnych, są ustawami terrorystycznymi (...). Prawda, dla których głównym kryterium jest nie działalność jako taka, lecz przekonania działające, nie są niczym innym, niż wyraźnie usankcjonowanym bezprawiem (...). Mój czyn — to jedyne, za co ustawa może mnie ścigać: jest to bowiem jedyna rzecz, dla której żądam prawa istnienia, prawa rzeczywistości i z powodu której podpadam pod rzeczywiste prawo” (Marks K., 1961, s. 16) wyraża tak i w ten sposób przekonanie o obiektywnym charakterze wartości tkwiących u podstaw prawa.

Jeżeli jednemu można robić coś, czego nie można robić innemu, to nie dlatego, iż podejrzane są jego myśli, ale dlatego, iż brak mu jakiejś obiektywnej własności — np. dziecku do podpisywania umów (1961, s. 16). Prawo zdaniem Marksa, które każe sądzić osoby nie według ich czynów, lecz według opinii o intencjach ich czynów, narusza podstawową zasadę o indywidualności. W momencie kiedy nikną wszelkie obiektywne normy, decyduje tylko i wyłącznie osobisty stosunek, tendencja jest ostateczną treścią, której nie wymaga.

Problem prawa nie jest dla K. Marksa, w tym okresie, żadnym zagadnieniem szczegółowym (chodzi tu o zagadnienie istoty ducha narodowego i człowieka w ogóle), jest koniecznym społecznym wyrazem samowiedzy i nieodłącznej od niej wolności intelektualnej, stanowiącej bezwzględną podstawę wszelkiej wolności. Żadne zwierzę, a tym bardziej istota rozumna, nie przychodzi na świat w kajdanach. Oznacza to, że wolność jest — jak pisze K. Marks — „...cechą gatunkową całego życia duchowego”, skutek czego „...w ludzkim pojęciu dobre może być tylko to, co jest urzeczywistnieniem wolności” (1961, s. 64).

Niebezpieczeństwem grożącym każdemu człowiekowi, jest zatracenie samego siebie. Brak wolności jest śmiertelnym niebezpieczeństwem dla człowieka. „Wolność obejmuje nie tylko to, czym żyję, lecz również jak żyję, nie tylko, że robię, co wolno, lecz również, że to, co wolno, robię jako człowiek wolny” (1961, s. 64).

¹ W późniejszej terminologii — świadomości społecznej warto zauważyć, iż chodzi tu Marksowi o autonomiczność ducha ludzkiego (świadomości społecznej) względem religii.

Odrzucając metafizyczne pojmowanie wolności K. Marks określa wolność jako prawny wyraz tego, co powszechne, co istotne, ponieważ dzięki temu posiada charakter rozumny, duchowy (niewątpliwy wpływ Hegla). W przeciwieństwie do wolności samowola jawi się jako nieuchronny przejaw subiektywizmu, ograniczoności. Dlatego wszelkiego rodzaju ograniczenie prawdziwej wolności jest samowolą. Powyższe twierdzenia o wolności mają w pewnym sensie charakter idealistyczny, ponieważ nie dostrzega się tu rzeczywistych związków wolności z własnością prywatną, z występowaniem klas, antagonizmem klasowym, z panowaniem klasowym.

W państwie upatrywał K. Marks wcielenie najwyższej moralności i sądził, że izolacja od państwa (tego co ogólne, racjonalne) jest zasadniczym powodem immoralizmu zarówno w życiu publicznym, jak prywatnym. Sądził równocześnie, iż charakter prawa nie może być arbitralny, widział w nim wcielenie rozumu, formę, w której wolność realizuje się w sposób obiektywny, przewyżczający wolę poszczególnych jednostek. Idealizm Marksa tego okresu nie jest jednakże tak absolutny i nieokreślony, jak u młodoheglistów. Pod wpływem bieżącej walki politycznej swoim koncepcjom nadawał on charakter bardziej konkretny. Zaczynał pokazywać, iż rozwój historyczny określają bardziej konkretne konieczności — np. dowodził, iż rodzenie się nowych potrzeb pociąga za sobą zmiany ustawodawstwa (1961, s. 90). Pojawia się, choć niekonsekwentnie, myśl, iż determinacja i przemiana człowieka i społeczeństwa wynika z pewnego właściwego im sposobu działania i istnienia. Stąd też znajdujemy u Marksa takie zdanie: „każdą określoną dziedziną wolności jest wolnością określoną dziedziną, tak jak każdy określony sposób życia jest sposobem określonego stworzenia” (1961, s. 82).

Być może, iż z tego powodu powszechnie stanowione prawa nie mogą być w sposób absolutystyczny egzekwowane. Konkretny czyn naruszający któryś z przepisów ustawy może i powinien być traktowany z całą wyrozumiałością prawa, wtedy, gdy likwiduje się zwyczajowe prawa ludzi. Wówczas to — jak pisze K. Marks w: „**Debatach nad ustawą o kradzieży drzewa**” — prawo z największą łagodnością winno korygować takie wykroczenie jako „pewne naruszenie porządku społecznego i byłoby największą niesprawiedliwością karać je jako antyspołeczne przestępstwo” (1961, s. 144). W pracy tej, będącej polemicznym artykułem politycznym K. Marks wyraża przekonanie, iż człowieka nie należy osądzać jednostronnie, a szczególnie wówczas, gdy zanegowało się pewien obszar tradycji, w której dotychczas egzystował, a co znalazło odbicie w likwidacji zwyczajowych praw ludzi. Jak pisze K. Marks „małostkowa, drewniana, płaska i egoistyczna dusza interesu widzi tylko jeden punkt, ten, w którym ją dotknięto; podobnie człowiek nie wychowany skłonny jest

uważać przechodnia, który nastąpił mu na odcisk, za najpodlejszą, najnikczemniejszą kreaturę pod słońcem. Jego odciski stają się dla niego oczami, którymi patrzy on i ocenia; ten jeden punkt, w którym dotknął go przechodzień, staje się dla niego tym jedynym punktem, w którym istota tego człowieka styka się ze światem. Ale człowiek może przecież nastąpić mu na odcisk, nie przestaje mimo to być człowiekiem uczciwym a nawet wspaniałym (...). Interes prywatny uważa tę jedną sferę, w której człowiek popadł z nim w konflikt, za sferę życiową tego człowieka" (1961, s. 144—145). Dzieje się tak, iż występujący tu interes praktyczny, tak praktyczny, iż owej praktyczności podporządkowane jest wszystko, nie liczą się tu żadne inne względy.

Warte jest podkreślenia tak wczesne dostrzeżenie przez autora „**Kapitału**” roli interesu prywatnego w społeczeństwie kapitalistycznym², nieokreślonego wprawdzie jeszcze, ale posiadającego duże znaczenie przy odtwarzaniu aksjologii K. Marksa. Niezwykle rzadko czytany artykuł **Debaty nad ustawą o kradzieży drzewa**, powinien znaleźć wreszcie odpowiednie miejsce w całości myśli marksistowskiej poprzez wykorzystanie zawartych tu treści odnoszących się do płaszczyzny czy perspektywy aksjologicznej. Problematyka aksjologiczna zawarta jest w implicite w równie ważnym a z rzadka cytowanym artykule opublikowanym w **Rheinische Zeitung** z grudnia 1842, a zatytułowanym: „**Projekt ustawy o rozwodach**”.

Zdaniem K. Marksa fałszywie postępują ci, co uwzględniają tylko „indywidualną wolę, a raczej samowolę małżonków, nie uwzględniają zaś woli małżeństwa, obyczajowej substancji tego stosunku (...). Nikogo nie zmusza się do zawarcia małżeństwa; ale każdego kto zawarł małżeństwo, należy zmusić do posłuszeństwa wobec praw rządzących małżeństwem (...). Małżeństwo nie może zatem podporządkować się samowoli, lecz jego samowola musi podporządkować się małżeństwu” (1961, s. 179).

Daje się tu zauważyć obiektywistyczne stanowisko K. Marksa co do charakteru małżeństwa jako wartości obiektywne, w sensie niezależne od jednostkowej woli, a jednocześnie istotnościowe, esencjonalistyczne „zarzuciliśmy ustawodawcy najskrajniejszą samowolę, gdyby zamiast kierować się istotą sprawy kierował się swoimi pomysłami” (1961, s. 179).

Dlatego też istota sprawy może w danym wypadku decydować czy małżeństwo jest martwe, czy też nie (1961, s. 180). „Czyż nie jest jasne — pisze K. Marks — że ustawodawca ma prawo stwierdzić śmierć mo-

² „Okrucieństwo jest właściwe ustawom podyktowanym przez tchórzostwo, gdyż tchórzostwo może wykazać swą energię tylko w ten sposób, że dopuszcza się okrucieństwa. Interes prywatny jednak jest zawsze tchórzliwy, gdy jego serce, jego dusza są przedmiotami zewnętrznymi, które każdej chwili mogą być wydarte i uszkodzone, a któż nie drży na myśl o niebezpieczeństwie utraty serca i duszy”.



ralną tylko na podstawie całkiem niewątpliwych symptomów. Ochrona stosunków obyczajowych jest przecież nie tylko jego prawem, lecz również obowiązkiem, obowiązkiem samozachowawczym" (1961, s. 181).

Oprócz obiektywizmu wartości należy podkreślić występujący w tej pracy ich naturalizm, a jednocześnie humanizm. W warunkach bowiem, w których każdy fakt moralny uchodzi za bajkę lub kłamstwo łatwo przechodzi się od pogardy fizycznej natury człowieka do jego natury duchowej. „Zamiast świadomego posłuszeństwa wobec przyrodzonych sił moralnych żąda się posłuszeństwa wobec autorytetu ponadmoralnego. (...) Jest to bezpośredni skutek takich ustaw, które nie są podyktowane szacunkiem dla człowieka" (1961, s. 182). W artykule tym sprzeciwiał się zatem indywidualistycznym aspektom ustawodawstwa, na podstawie krytycznej analizy ustalił, jaki charakter powinno mieć prawo dotyczące rozwodów. Wyrażał przede wszystkim przekonanie, że istniejące prawo ma na uwadze tylko korzyść i szczęście jednostki nie chroni zaś dostatecznie rodziny przez co prawo to jest niemoralne.

Problematyka stricte aksjologiczna (tzn. dotycząca analizy i konkretyzacji wartości) ma w tym okresie charakter wyraźnie normatywny jest pozbawiona prób teoretycznego ujęcia wartości i form społecznej manifestacji. Wiąże się to z obecnymi w dziełach „młodego Marksa" spekulatywnymi koncepcjami istoty ludzkiej, ze swoistym naturalizmem refleksji społecznej (Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.). Takie milcząco przyjmowane częściowo za L. Feuerbachem koncepcje istoty człowieka przejawiają się w próbach obiektywizacji wartości, ich swoistego naturalizmu społecznego.

Aksjologia w pismach okresu przełomu teoretycznego w twórczości Karola Marksa

Do najważniejszych publikacji tego okresu należą następujące prace: „Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa”, „W kwestii żydowskiej”, „Przyczynek do heglowskiej filozofii prawa”, „Wstęp”, „Krytyczne uwagi do artykułu Prusaka”.

Najogólniej rzecz biorąc w artykułach tych Marks rozprawia się z własnym, dotychczasowym sumieniem filozoficznym, z idealistycznym systemem Hegla. Stąd prace te istotne są dla rekonstrukcji jego myśli aksjologicznej, ponieważ w większości systemów filozoficznych jest tak, iż aksjologia jest ściśle związana z antologią danej filozofii i jej autopsją. W szczególności zaś w systemie Hegla „pewną empiryczną egzystencję bierze się bezkrytycznie za rzeczywistą prawdę idei; chodzi tu bowiem nie o to, żeby empiryczną egzystencję sprowadzić do jakiejś empirycznej egzystencji, przy czym najbliższą egzystencją empiryczną jaka się nasywa, rozwija się jako realny moment idei" (1961, s. 290).

Autor „**Kapitału**” dokonał tu odwrócenia filozofii prawa stwierdzając, że czynnikiem determinującym nie jest państwo, ale społeczeństwo, że państwo nie jest wartością absolutną, że faktyczny wpływ na państwo ma społeczeństwo, charakter jego organizacji. „W prawdziwym państwie — pisze Marks — chodzi nie o to by każdy obywatel mógł się poświęcić stanowi ogólnemu jako stanowi szczególnemu, lecz o to by stan ogólny mógł być rzeczywiście stanem ogólnym, to znaczy każdego obywatela” (1961, s. 305). Koniecznym warunkiem zniesienia przeciwieństwa między społeczeństwem a państwem, które to nie pozwala ludziom wieść życia kolektywnego, jedynie zgodnego z ich prawdziwą naturą, jest jednoczesne przekształcenie społeczeństwa obywatelskiego i państwa politycznego. W efekcie uzyska się przewyżczenie dwoistości bytu ludzkiego nie w sposób iluzoryczny ale rzeczywisty.

Przeprowadzona w tej pracy krytyka niszcząca zasadniczy zręb heglowskiej filozofii prawa umożliwiła Marksowi stworzenie nowej koncepcji państwa i jego stosunku do społeczeństwa. Koncepcja ta otwierała Marksowi drogę do pierwszych, ogólnych zarysów materializmu historycznego i dialektycznego do teorii komunizmu.

Przewycięzył tu K. Marks swoją pierwotną koncepcję wzajemnego oddziaływania ducha i świata jako motoru i determinantę racjonalnego biegu historii na rzecz wzajemnych relacji między społeczeństwem a państwem.

Celem przekształcenia tych relacji nie był już dla niego określony ideał racjonalności i wolności, ale urzeczywistnienie nowego, autentycznego sposobu egzystencji społecznej i politycznej, takiego, który umożliwiłby ludziom ich życie zgodnie z prawdziwą ich naturą.

Ciekawe jest prześledzenie rozwoju krytycznej myśli Marksa w tym zakresie, wszak pisma polityczne tego okresu przepojone są treściami aksjologicznymi, co świadczy o niezaprzeczalnej istotności problematyki wartości w teoretycznych badaniach Marksa. „Poczucie godności ludzkiej, wolność trzeba by dopiero rozbudzić w sercach tych ludzi (...). Natomiast ludzie, którzy nie czują się ludźmi, stają się dla swoich panów nieodłączną dla nich własnością jako przychówek niewolników albo bydła (...). Świat kultury jest światem zwierząt politycznych i jeżeli musimy uznać jego istnienie to nie pozostaje nam nic innego, jak po prostu istnieć na gruncie tego status quo. Zrodziły go i rozwinęły wieki barbarzyństwa, a teraz stoi on przed nami jako konsekwentny system, którego zasadą jest odczłowieczony świat (...). Jediną ideą despotyzmu jest pogarda dla człowieka, człowiek odczłowieczony, a idea ta ma przewagę nad wielu innymi przez to, że stanowi zarazem fakt (1961, s. 410—411). Następnie dokonuje Marks analizy na gruncie metateoretycznym, dotyczącej w swej warstwie przedmiotowej takiego a nie innego podejścia

teoretycznego przy budowie zrębów systemu komunistycznego poprzez zanegowanie dotychczasowych form myślenia mistycznego.

Egzemplifikację tego stanowiska odnaleźć można w szkicu „W kwestii żydowskiej”. Przeciwstawiał się tu koncepcji w myśl której społeczne wyzwolenie każdego narodu, w tym i żydowskiego zależne jest przede wszystkim od zniesienia wyznawanej religii. Marks udawadnia idealistyczny charakter takiego postawienia i rozpatrywania problemu. Wskazuje, iż religia jest tylko odbiciem, skutkiem ucisku społecznego. „Religia nie jest już dla nas przyczyną, lecz jedynie objawem świeckiej ograniczoności. Wywodzimy zatem religijne przesady wolnych obywateli z innych świeckich przesądów. Nie twierdzimy więc, że muszą oni zlikwidować swą religijną ograniczoność, aby uwolnić się od swych świeckich ograniczeń. Twierdzimy natomiast, że likwidują swą ograniczoność religijną gdy likwidują swe świeckie ograniczenia. Nie zmieniamy kwestii świeckich w kwestie teologiczne. Zmieniamy natomiast kwestie teologiczne w kwestie świeckie. Skoro już dość długo sprowadzano historię do zabobonów, dajemy teraz historyczne wyjaśnienie zabobonów. Zagadnienie stosunku emancypacji politycznej do religii staje się dla nas zagadnieniem stosunku emancypacji politycznej do emancypacji ludzkiej” (1961, s. 426—427). W przeciwieństwie do Sauera i młodohelgistów, którzy uważali religię za główne źródło wszelkiego zła społecznego a oddzielenie kościoła od państwa uważali za najważniejszy środek zniesienia wszelkiego ucisku społecznego, Marks wskazywał, iż konieczne są zasadnicze przeobrażenia społeczne, które Marks nazywa emancypacją ludzką. Kiedy bada się kwestię emancypacji społeczeństwa (konkretnie żydowskiego) należy sobie, zdaniem Marksa postawić pytanie o naturę tej emancypacji. Dopiero po wyjaśnieniu tego momentu rozważań można wysunąć sprawę emancypacji i zapytać, czy — jak to sądzi Sauer — emancypacja religijna jest koniecznym warunkiem emancypacji politycznej i czy Żyd, aby się wyzwolić musi uprzednio uwolnić się od judaizmu. „Sądzimy — pisze Marks — że błąd Sauera polega na tym, iż poddaje on krytyce jedynie „państwa chrześcijańskie, a nie państwa w ogóle, że nie analizuje stosunku emancypacji politycznej do emancypacji ludzkiej, wobec czego stawia warunki, które można jedynie wytłumaczyć bezkrytycznym pomieszaniem emancypacji politycznej z ogólnoludzką emancypacją” (1961, s. 425).

W dalszej części analizowanego szkicu Marks pogłębia dokonaną w „Krytyce heglowskiej filozofii prawa” analizę państwa politycznego i społeczeństwa obywatelskiego. Dowodzi, iż państwo polityczne kształtuje się jako organ reprezentujący interes ogólny przeciwstawny interesom jednostek.

W tych warunkach rodzi się radykalna sprzeczność między społeczeństwem a państwem. Państwo w swej ogólności wznosi się niejako ponad społeczeństwem. W tej sytuacji człowiek prowadzi podwójne życie: życie iluzoryczne, oderwane, idealne jako członek państwa i życie ziemskie, konkretne jako członek społeczeństwa. Jako członek społeczeństwa, jako jednostka wyizolowana i egoistyczna, przeciwstawna innym ludziom wie-dzie swoje życie w sposób niezgodny z jego naturą, ale w sposób fikcyjny, iluzoryczny, wyłącznie urojony. „Zupełnie ukształtowane państwo polityczne stanowi z istoty swej życie gatunkowe człowieka i w przeciwieństwie do jego życia materialnego, wszystkie przesłanki tego egoistycznego życia istnieją nadal poza obrębem sfery państwa w społeczeństwie obywatelskim, ale jako właściwości społeczeństwa obywatelskiego. Tam gdzie państwo polityczne przybrało rozwiniętą w pełni formę, tam człowiek nie tylko w myśli, w świadomości, ale i w rzeczywistości, w życiu prowadzi podwójne życie, niebiesko-ziemskie, życie w politycznej wspólnocie, w której uznaje się za istotę pospólną i życie w społeczeństwie obywatelskim, w którym bierze udział jako osoba prywatna, w którym innych ludzi uważa za środek, siebie samego poniżej do roli środka i staje się igraszką obcych sił (...). W najbliższej sobie rzeczywistości w społeczeństwie obywatelskim człowiek jest istotą świecką. Tu, gdzie sam dla siebie i dla innych stanowi rzeczywiste irydyduum, jest on zjawiskiem nieprawdziwym. W państwie natomiast gdzie człowiek stanowi istotę gatunkową jest on fikcyjnym uczestnikiem urojonej suwerenności, jest on pozbawiony rzeczywistego, indywidualnego życia, nabiera cech jakiejś nierzeczywistej ogólności” (1961, s. 429—430).

Jak z powyższego wynika przeciwieństwo między religią i państwem sprowadza się więc do przeciwieństwa między społeczeństwem a państwem i podobnie jest tylko wyrazem oddzielenia się człowieka od gatunku. Aby realnie rzeczywiście dokonać się mogło wyemancypowanie człowieka trzeba znieść sprzeczność między społeczeństwem a państwem.

Koniecznymi przesłankami urzeczywistnienia autentycznej emancypacji człowieka są:

- stanie się człowiekiem w jego konkretnym empirycznym życiu, istotą prawdziwie społeczną, w wyniku zniesienia osobistego, egoistycznego tylko życia;
- gdy państwo polityczne zostanie zniesione jako wyraz alienacji ludzkiej i gdy społeczeństwo nabierze charakteru gatunkowego.

„Wszelka emancypacja jest sprowadzeniem świata ludzkiego stosunków ludzkich do samego człowieka. Emancypacja polityczna jest redukowaniem człowieka z jednej strony do człowieka społeczeństwa obywatelskiego do jednostki egoistycznej, niezależnej, z drugiej zaś strony — do obywatela państwa, do osoby prawnej. Dopiero wtedy, kiedy rzeczywisty,

indywidualny człowiek wchłonie w siebie na powrót abstrakcyjnego obywatela państwa i jako człowiek indywidualny w swoim życiu empirycznym, w swojej pracy indywidualnej, w swoich stosunkach indywidualnych stanie się istotą gatunkową, dopiero wtedy, kiedy człowiek uzna i zorganizuje swoje „forces propres” (własne siły), jako siły społeczne, a zatem nie będzie już od siebie oddzielał siły społecznej w postaci siły politycznej — dopiero wtedy dokona się emancypacja człowieka” (1961, s. 448).

Kolejną istotną pracą okresu przełomu teoretycznego Karola Marksa był artykuł: „Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa”. Wstęp. Napisany był on pod wpływem walki klasowej proletariatu francuskiego, oraz pod wpływem niezwykle szybkiego rozwoju doktryn socjalistycznych i komunistycznych. Podczas gdy w artykule: „W kwestii żydowskiej” Marks uzasadnił konieczność radykalnego przekształcenia społeczeństwa obywatelskiego i państwa politycznego przez zniesienie własności prywatnej, to w tym artykule pokazał, że dokona tego rewolucja społeczna, która urzeczywistni emancypację człowieka przez obalenie społeczeństwa obywatelskiego i zastąpieniu go społeczeństwem komunistycznym. Aby przywrócić ludziom ich prawdziwą naturę nie wystarcza zniszczenie religijnych złudzeń, konieczne jest zniesienie warunków społecznych, które je rodzą. „Religia jest ogólną teorią tego świata, jego encyklopedycznym skrótem, jego logiką w popularnej formie (...). Jest urzeczywistnieniem istoty ludzkiej w fantazji, dlatego, że istota ludzka nie posiada prawdziwej rzeczywistości. Walka przeciw religi jest więc pośrednią walką przeciw owemu światu, którego duchowym aromatem jest religia” (1961, s. 458).

Po zniesieniu na płaszczyźnie teoretycznej alienacji religijnej, należy znieść rzeczywistą konkretną alienację istoty ludzkiej, która powstaje w danym konkretnym społeczeństwie. „Krytyka religii uwalnia człowieka od złudzeń po to, by myślał, działał, kształtował własną rzeczywistość jako człowiek, który wyzbył się złudzeń i doszedł do rozumu; aby obracał się dookoła samego siebie, a więc dookoła swego rzeczywistego słońca (...). Jest tedy zadaniem historii, skoro rozwijał się nadziemski świat prawdy stworzyć podwaliny prawdy ziemskiej. Jest przede wszystkim zadaniem filozofii będącej na usługach historii, skoro zdemaskowała już świętą postać ludzkiej autoalienacji, zdemaskować tą autoalienację w jej nieświętych postaciach” (1961, s. 458).

Problematyka aksjologiczna nigdy nie występuje u Marksa sama w sobie i dla siebie. Zawsze ukazana jest w szerokim społecznym kontekście. Gdy mówi o człowieku, wartościach wiąże to z warunkami ich urzeczywistnienia. Ukazuje możliwości, drogi którymi trzeba kroczyć.

Szczególnie fascynuje w twórczości Marksa ścisłe powiązanie nurtu

aksjologicznego z praktycznym działaniem, z procesem przekształcania rzeczywistości. „Nasuwa się pytanie — pisze Marks — czy Niemcy mogą dojść do praktyki a la bouter des principes, to znaczy do rewolucji, która by dźwignęła je nie tylko do oficjalnego poziomu nowoczesnych narodów, lecz do wyżyn ludzkich, które będą najbliższą przyszłością tych narodów. (...) Być radykalnym znaczy to sięgnąć do korzeni rzeczy. Lecz dla człowieka korzeniem jest sam człowiek. (...) Krytyka religii kończy się kategorystycznym nakazem obalenia wszelkich stosunków, w których człowiek jest istotą poniżoną, ujarzmioną, opuszczoną i godną pogardy” (1961, s. 465—466).

Wypowiedziane powyżej słowa, aczkolwiek jeszcze w terminologii Fuerbacha świadczą o tym, iż rewolucyjne obalenie stosunków kapitalistycznych musi być zespolone z dążeniem do osiągnięcia „wyżyn ludzkich”, do realizacji siebie i innych na możliwie najwyższym szczeblu hierarchii aksjologicznej. Ścisły związek materializmu historycznego z aksjologią wyrażony jest też w przekonaniu, iż „żadna klasa społeczeństwa obywatelskiego nie może odegrać tej roli nie rozbudziwszy w sobie i w masach momentu entuzjazmu, kiedy to brata się ona i stapia z całym społeczeństwem, kiedy odczuwają się ją i uznaje za przedstawiciela całego społeczeństwa; kiedy jej roszczenia i prawa są naprawdę roszczeniami i prawami samego społeczeństwa, a ona jest rzeczywiście społecznym rozumem i sercem. Jedynie w imię powszechnych praw społeczeństwa jakaś szczególna klasa może żądać dla siebie powszechnej władzy” (1961, s. 469). Stąd też „jedynym możliwym w praktyce wyzwoleniem Niemiec jest wyzwolenie dokonujące się na podstawie tej teorii, która głosi, że najwyższą dla człowieka istotą jest człowiek” (1961, s. 473). Analizowany powyżej artykuł jest pracą o znaczeniu przełomowym. Marks wychodzi tu od myśli, którą niejako podsumował poprzedni artykuł — „W kwestii żydowskiej” — iż emancypacja człowieka wymaga nie tylko zniesienia religii, lecz także i to przede wszystkim radykalnego przekształcenia ustroju społecznego, którego religia jest tylko zafałszowanym odzwierciedleniem. Obalenie społeczeństwa obywatelskiego, w którym ludzie wiodą życie odczłowieczone, może być tylko dziełem proletariatu, klasy uciskanej i pozbawionej wszelkich dóbr, która — i na tym polega jej historyczna rola — emancypując siebie wyemancypuje całą ludzkość. Dokonać może tego jedynie proletariat, poprzez całkowite zniesienie własności prywatnej, gdyż nie broni żadnego interesu prywatnego, żadnego przywileju klasowego.

Do ostatniej z prac okresu przełomu teoretycznego zaliczony został szkic „Krytyczne uwagi do artykułu Prusaka” z sierpnia 1844 r. Problematyka aksjologiczna przejawia się w dwóch płaszczyznach polemiki

z Prusakiem (ukrywa się pod tym pseudonimem A. Kuga): — pierwszej — dotyczącej krytyki teoretycznej koncepcji przyczyn zjawiska pauperyzmu społecznego lansowanej przez burżuazyjnych ekonomistów angielskich; — drugiej — dotyczącej roli rewolucji społecznej w dziele emancypacji społeczeństwa (na przykładzie powstania tkaczy śląskich).

Pierwsza płaszczyzna sporu ukazuje nam stosunek Marksa do tych ekonomistów burżuazyjnych, którzy stosują pewne ogólne zasady filozoficzne chcąc je odnieść do wyjaśnienia konkretnej rzeczywistości ludzkiej. Warto dla przykładu przytoczyć krytykowaną przez Marksa wypowiedź ucznia Ricarda McCulloch'a i repliką samego Marksa świadcząca nie tylko o podejściu teoretycznym do kwestii społecznych ale również o jego stanowisku aksjologicznym. „Człowiek — pisze McCulloch — który kierując się prawdziwą i niestrudzoną mądrością powstrzymuje się od wydania sądu, stopniowo posuwa się naprzód i pokonuje jedną za drugą przeszkodę piętrzącą się niczym góry na drodze badań naukowych — taki człowiek z czasem dojdzie do szczytu nauki, gdzie można się rozkoszować spokojem i czystym powietrzem, gdzie przyroda objawia się w całym swoim pięknie i stąd po łagodnie opadającej ścieżce można zejść do najdrobniejszych szczegółów praktyki” (1961, s. 478—479). Znamienna jest riposta Marksa, charakterystyczna dla stylu jego myślenia odpowiedź odrzucająca tego rodzaju stosunek do nauki i rzeczywistości. „Świetne jest czyste powietrze — pisze Marks — w odpowiedzi McCullochowi — ta zadżumiona atmosfera angielskich sutenen. Wielkie to piękno przyrody — te fantastyczne lachmany angielskiej biedoty i zwiędłe, zasuszone ciała kobiet, zżeranych pracą i nędzą; dzieci na brudnych barłogach, potworki rodzące się wskutek przepracowania kobiet zatrudnionych w zmechanizowanych fabrykach. Zachwycające te najdrobniejsze szczegóły praktyki: prostytutka, mord i szubienica” (1961, s. 479).

Przedsiębrane przez reformistów środki w celu likwidacji pauperyzmu takie jak wychowanie przez państwo biednych dzieci czy też podwyższenie stanu oświaty są iluzoryczne. Państwo burżuazyjne bowiem, nie mogąc wytłumaczyć istnienia pauperyzmu charakterem państwa czy społeczeństwa, zmuszone było widzieć przyczynę nędzy bądź w ułomnościach przynależnych jednostce, takich jak np. lenistwo biednych czy też zatwardziałość bogatych, bądź też widzieć przyczyny pauperyzmu w pojawiających się incydentalnie zakłóceniach w organizacji państwa czy społeczeństwa.”³

³ Państwo burżuazyjne zdaniem K. Marksa, uważa, iż „winę za pauperyzm ponoszą sami robotnicy, że nie jest to nieszczęście, któremu należy zapobiec, lecz na odwrót, jest to przestępstwo, które należy likwidować i karać” (Dzieła t. I, s. 481).

Drugą istotną płaszczyzną, w której pojawia się problematyka aksjologiczna, są zagadnienia związane z rewolucją społeczną. Krytykuje tu Marks oparte na fałszywej koncepcji charakteru niemieckiego ruchu robotniczego poglądy Kugego na powstanie tkaczy śląskich. Przyczyną powstania widział Kuge w odizolowaniu człowieka od wspólnoty, z tym, iż przez wspólnotę rozumiał wspólnotę polityczną (państwo). Prawdziwą emancypację można było zatem osiągnąć tylko w wyniku rozumu politycznego, integrującego jednostki w państwo. Marks replikował, iż o ile prawdą jest, że przyczyną wszelkich rewolucji jest odizolowanie człowieka od wspólnoty, należy rozróżniać rewolucję polityczną, wywołaną odizolowaniem człowieka od wspólnoty politycznej (państwa) oraz rewolucję autentyczną wywołaną odizolowaniem człowieka od wspólnoty społecznej. Jest to izolacja o wiele bardziej brzemienna w skutki, aniżeli poprzednia rozpatrywana „Wspólnota” od której odizolowany jest robotnik, posiada całkiem inną realność i całkiem inny zakres niż wspólnota polityczna. Tą wspólnotą od której oddziela robotnika jego własna praca jest samo życie, życie fizyczne i duchowe, ludzka moralność, ludzkie używanie, istota człowieka. Podobnie jak nieszczęsna izolacja od istoty człowieka jest nieporównanie bardziej wszechstronna, nie do zniesienia, zastraszająca i pełna sprzeczności niż izolacja od wspólnoty politycznej tak i zniesienie tej izolacji, a nawet częściowa reakcja na nią, powstanie jest o tyle bardziej nieskończone o ile bardziej nieskończony jest człowiek od obywatela państwa, o ile bardziej nieskończone jest życie ludzkie od życia politycznego. Powyższe stanowisko tłumaczy zasadniczą różnicę między rewolucją polityczną a rewolucją społeczną, z których pierwsza jest protestem poszczególnej klasy przeciw jej odizolowaniu od państwa a zatem i od władzy, podczas gdy druga — czyli rewolucja społeczna — protestem człowieka przeciwko jego wykluczeniu ze wspólnoty ludzkiej. „Rewolucja społeczna dlatego stoi na stanowisku, że jest ona — choćby nawet wybuchła w jednym tylko okręgu fabrycznym — protestem człowieka przeciwko odczłowieczonemu życiu, że jej punktem wyjścia jest poszczególne rzeczywiste jednostka, że jest protestem jednostki przeciw jej izolacji od tej wspólnoty, która jest prawdziwą wspólnotą ludzi, tj. od istoty człowieka” (1961, s. 495). Prawdziwa rewolucja ma charakter polityczny i społeczny. Politycznym, w tym sensie, że znosi państwo jako państwo polityczne. Posiada charakter społeczny, ponieważ likwiduje starą organizację społeczną by ją zastąpić nową.

„Każda rewolucja — pisze Marks — likwiduje stare społeczeństwo i o tyle jest rewolucją społeczną. Każda rewolucja obala starą władzę i o tyle jest rewolucją polityczną. (...) Rewolucja w ogóle — obalenie istniejącej władzy i zlikwidowanie starych stosunków — jest aktem politycznym. Socjalizmu zaś nie można zrealizować bez rewolucji. Ten akt

polityczny jest mu potrzebny, o ile potrzebne mu jest obalenie i zlikwidowanie starego ładu. Kiedy jednak zaczyna się działalność organizująca socjalizm i na pierwszy plan wysuwa się jego własny cel, jego dusza, wtedy socjalizm odrzuca precz szatę polityczną”.

W omawianych tu dziełach zarysowane zostały — jak się zdaje — zasadnicze założenia marksistowskiej aksjologii, wyraźnie sytuujące tę problematykę w ramach antropologii filozoficznej, w ramach refleksji nad istotą człowieka.

Podejmujemy zatem próbę rekonstrukcji założeń marksistowskiej antropologii filozoficznej i ukazanie związku marksistowskiej koncepcji człowieka z procesami wartości i wartościowania, zarówno w sensie teoretycznym, jak i normatywnym.

LITERATURA

Marks K., Engels F., 1961, *Dzieła*, t. I, Warszawa.

Pulikowski W., 1982, *Aksjologia*, w: *Słownik filozofii marksistowskiej*, Wiedza Powszechna.

CZESŁAW HEROD

AXIOLOGY OF EDUCATION IN KARL MARX'S WORKS OF THE INITIAL PERIOD

SUMMARY

The writer deals with the problems of values and valuation in their wider sense in the works of Karl Marx. The paper is devoted to the ideas coming from Marx's initial works. Special attention has been paid to the evolution of the opinions on freedom as a value. Having explained the notion of axiology and having introduced an outline history of axiology's basic currents, the writer attempts at giving grounds for the thesis of the historical and dialectical materialism current. The thesis is further defined more precisely in the paper „Axiology of Education in Karl Marx's Work of the Mature Period”.