

Czesław Herod

AKSJOLOGIA WYCHOWANIA W TWÓRCZOŚCI KAROLA MARKSA OKRESU DOJRZAŁEGO

Marks, jak i cały marksizm, wyprowadza swoje rozważania antropologiczne z tezy o człowieku jako istocie przyrodniczej: „Człowiek jest bezpośrednio istotą przyrodniczą. Jako istota przyrodnicza i to żywa istota przyrodnicza jest on wyposażony w siły przyrodnicze, siły życiowe, jest aktywną istotą przyrodniczą (...) z drugiej strony jest on istotą pasywną, doznającą, uwarunkowaną i ograniczoną jako zwierzę i roślina, to znaczy, że przedmioty jego poglądów istnieją poza nim jako niezależne od niego przedmioty, które są jednak przedmiotami jego potrzeb, przedmiotami, które są nieodzowne, istotne dla przejawiania i potwierdzania sił jego istoty” (Marks K., Engels F., 1961, t. I, s. 526).

Jak widać z cytatu, stwierdzenie oczywistego faktu, ulega tu od razu wzbogaceniu. Bo skoro człowiek jest istotą przyrodniczą, cielesną, zmysłową, to może on przejawiać swe życie, siebie samego tylko w rzeczowych, zmysłowych przedmiotach, tych, które musi zdobyć. Mówiąc popularnie, nie jest on wystarczający, lecz zależny od przyrody. Konieczność zaś przyswajania jej sobie sprawia, że musi działać i przekształcać jej środowisko. W toku tej działalności uaktywniają się jego siły i uzdolnienia, sprawiające, że człowiek zaczyna sam siebie afirmować jako człowieka, siebie jako człowieka tworzyć.

Charakter działalności człowieka jest jednak tego typu, że w pewnym sensie uniezależnia się od przyrody i nie pozwala zamknąć go całkowicie w kategoriach biologicznych. W przeciwieństwie bowiem do zwierzęcia, bezpośrednio tożsamego z cechami szczególnymi, które je określają, człowiek nie da się sprowadzić do swych czysto przyrodniczych właściwości.

U zwierzęcia jego sytuacja i sposób bycia są bezpośrednio wrodzone, — u człowieka — nie. Zwierzę może tylko oddziaływać na wyznaczony przez przyrodę odcinek świata, człowiek czyni całą przyrodę swym „ciałem nieograniczonym”. Zwierzę nigdy samo nie może stać się świadomym przedmiotem własnej działalności, człowiek kieruje się nie instynktem, lecz świadomymi motywami. Właśnie ten czynnik świadomościowy nadaje pracy człowieka znamię uniwersalności i sprawia, że w przeci-

wieństwie do zwierzęcia, produkującego tylko na miarę i odpowiednio do potrzeb swojej „spacies”, „człowiek potrafi produkować na miarę każdego gatunku i stosować do każdego przedmiotu właściwą miarę”. Podczas więc, gdy zwierzę jest bezpośrednio tożsame ze swą działalnością życiową, człowiek „czyni swą działalność życiową przedmiotem własnej woli i świadomości” (Marks K., Engels F., t. I, s. 554).

Świadomość pozwala więc człowiekowi spojrzeć na samego siebie i przyrodę z zewnątrz, a to czyni go wolnym, świadomym motywów swego postępowania, umiejącym opanować i przekroczyć samego siebie.

Zwierzę jest tym, czym uczyniła je przyroda, człowiek musi wyjść poza nie, jeśli chce być człowiekiem. Toteż świat, który tworzy jest już ludzkim światem kultury. Światem, który choćby tym różni się od świata zwierzęcego, że „formuje (się) w nim również według praw piękna”. I dlatego „człowiek jest to istota, która tworzy swój świat i siebie samą, jest nie tylko istotą przyrodniczą, lecz jest ludzką istotą przyrodniczą (...) jest tedy istotą gatunkową”. (Marks K., Engels F., t. I, s. 628).

Można by powiedzieć, iż przyroda stanowi dla ludzi punkt wyjścia. Lecz dopiero ich własna aktywność — historyczny proces przeobrażania zastanej rzeczywistości — czyni ich naprawdę ludźmi oraz formuje i doskonali ten aparat, który „otrzymali” od przyrody.

Ta uniwersalna, wolna i świadoma aktywność sprawia, że funkcje biologiczne, wspólne i nam i zwierzętom, przybierają u ludzi inną postać niż u zwierząt. Człowiek zaspokaja swoje popędy jak np. głód, kontakty płciowe itp. po ludzku i nawet zmysły czyni ludzkimi. Wspomnieliśmy już o zdolności do tworzenia i odbierania piękna. A przecież piękno to tylko jeden z przykładów swoistości ludzkiej percepcji świata i percepcji ludzkiego świata. Porównując dalej człowieka i zwierzę trzeba powiedzieć, że „zwierzę produkuje tylko pod działaniem bezpośredniej potrzeby fizycznej, podczas gdy człowiek produkuje będąc nawet wolnym od fizycznej potrzeby i naprawdę dopiero wtedy produkuje” (Marks K., Engels F., t. I, s. 553—554). Zwierzę działa pod wpływem potrzeb i celowości zewnętrznej, a dla człowieka praca jest nie tylko środkiem do życia, lecz również formą samopotwierdzenia i „rzeczywistym przyświadczeniem (jego) jako istoty gatunkowej”.

Powołując się na list Marksa do Feuerbacha pisany w okresie pracy nad „**Rękopisami**” można wyciągnąć wniosek, że gdy Marks mówi o „gatunku” w odniesieniu do człowieka, ma na myśli społeczeństwo, gdy zaś mówi o człowieku jako „istocie gatunkowej”, to chodzi mu o „jednostkę społeczną”. Prócz tego pojęcia „istota gatunkowa” może oznaczać: a) istotę stanowiącą egzemplarz gatunku, b) istotę podejmującą świadomą działalność życiową, c) istotą zgodną z modelem człowieka.

Z wymienionych znaczeń szczególnie ważna jest ostatnia, mówiąca o tworzeniu przez społeczeństwo modelu człowieka jako „istoty gatunkowej”. Jak już jednak wspomnieliśmy sens normatywny na razie pozostawiamy na boku. Zajmiemy się więc teraz pozostałymi znaczeniami. Skoro cechą atrybutywną gatunku ludzkiego jest wolna, świadoma i uniwersalna praca, przekształcająca przyrodę w świat człowieka, to świadomy charakter tej pracy implikuje, iż jest ona tym samym pracą złożoną, gdyż tylko w wyniku współżycia ludzi ze sobą mogła powstać mowa i świadomość.

„Działalność i używanie zarówno co do swej treści, jak i do sposobu istnienia są społeczne (Marks K., Engels F., t. I, s. 579) bez względu na to, czy dotyczy to zespołu robotników postawionych przy taśmie produkcyjnej, czy naukowca piszącego pod osłoną ciszy w swej prywatnej bibliotece nową książkę, czy buntującego się przeciw zastanym kanonom artysty, gdyż nawet i on musi się odwołać (w tym wypadku przez zaniegowanie) do społecznie przecież wytworzonej kultury i choćby nawet nie wiem jak zastrzegając się, że „sobie śpiewa a Muzom”, adresuje swą twórczość do społeczeństwa.

Niektóre formy życia grupowego spotykamy i u zwierząt, jednakże panujące tam „stosunki” są czymś jakościowo odmiennym od stosunków społecznych wśród ludzi. Tak więc „społeczność” jest cechą specyficznie ludzką. Bez niej człowiek nie wykształciłby siebie jako człowieka. Ponieważ zaś jedynie dzięki zorganizowaniu sił jednostkowych w siły społeczne, zbiorowe, ludzie zdolni są zdobyć wolność przeto interes społeczny ogólny, przynajmniej w pewnym stopniu zlewa się w ich życiu z interesem własnym. Lecz w takim ujęciu społeczność znaczyłaby to samo co oświecony egoizm lub w najlepszym wypadku — utylitaryzm. „Społeczność” w marksistowskim sensie tego słowa to oczywiście dużo więcej, to taki stan stosunków społecznych w którym człowiek upatruje w drugim człowieku nie tylko środek do zaspokojenia swych potrzeb, lecz przede wszystkim cel sam w sobie, najwyższą wartość swego ludzkiego życia.

Marks i racjonalny marksizm nie mógł przyjąć koncepcji człowieka jako tworzu zakrzepłego w swej raz na zawsze otrzymanej formie, wszędzie i stale takiego samego, nie podlegającego żadnym zmianom. A jednak we wszystkich pracach Marksa, od młodzieńczych poczynając, a kończąc na „Kapitale”, przejawia się myśl, że pewne właściwości są nieodłączne od gatunku ludzkiego, występują w każdej bez wyjątku formacji ustrojowej i stanowią o człowieczeństwie człowieka. Socjalizm stanowił poparcie humanizmu społecznego.

Jeśli bowiem na gruncie historycyzmu nie można odzegnać się od twierdzenia zakładającego zmienność natury ludzkiej, tak z kolei opowiedzenie się za humanizmem przesądza o tym, że się tej zmienności nie

absolutyzuje. Uznanie wspólnej natury ludzkiej jest jedną z przesłanek autentycznego humanizmu i współczesnej nauki o człowieku. Natura ta jednak, będąc i w czasach antycznych i obecnie wciąż tą samą naturą, jest zarazem już inną, ponieważ rozwija się ona wraz z przemianami społeczno-historycznymi, i dopiero w toku tych przemian ujawnia i aktualizuje wszystkie swe możliwości. Tak więc naturę ludzką, należy traktować zgodnie z tradycją marksistowską dwuaspektowo.

Gdy Marks przypisywał nieprzemijającą wartość sztuce klasycznej, odpowiadającej jakiejś uniwersalnej części natury ludzkiej, zwracał uwagę na aspekt niezmienności, gdy natomiast mówił, że „cała historia nie jest niczym innym jak tylko nieustanną przemianą natury ludzkiej” i kreślił w „Krytyce Programu Gotejskiego” wizję wszechstronnego rozwoju człowieka, uwypuklał przez to aspekt historycyzmu.

Dzięki takiemu ujęciu możliwe jest w marksizmie traktowanie człowieka współczesnego jako współczesnego właśnie, a zarazem jako dziedzica całego dotychczasowego rozwoju, możliwe jest traktowanie człowieka jako reprezentanta i nosiciela wartości jednej określonej klasy i nowej formacji ekonomiczno-społecznej i równocześnie jako reprezentanta „człowieka w ogóle”. To „równocześnie” jest zresztą nie czymś równoległym, ale wynikającym z pierwszego. Człowiek, o jakim się tu mówi, jest reprezentantem „człowieka w ogóle”, bo jest nosicielem wartości nowej formacji społecznej.

Jakie wobec tego są owe stałe, niezmiennie właściwości przysługujące „istocie człowieka”. Obok ludzkiego charakteru pracy i „społeczności”? We wstępie do „Przyczynku do krytyki heglowskiej filozofii prawa” zwraca Marks uwagę, że „człowiek — to świat człowieka, państwo, społeczeństwo”. Świat człowieka, bo dzięki tworzonemu przez siebie światu zmysły stają się ludzkimi zmysłami, rozwija się ludzka świadomość.

„Uczłowieczenie” przyrody nie jest więc czymś w stosunku do nas zewnętrznym, lecz stanowi treść ludzkiego istnienia, sposób uprzedmiotowienia się człowieka. Oczywiście stworzenie „ludzkiego świata” byłoby niemożliwe, gdyby praca ludzka nie odznaczała się przedstawionymi wyżej właściwościami, ale i na odwrót. Cywilizacja i kultura oraz uczłowieczona przyroda stanowią realną podstawę do dalszych działań i dalszego rozwoju szeregu cech, nawet biologicznych. Między podmiotowym a przedmiotowym aspektem istoty człowieka zachodzi więc ścisły związek i wzajemne oddziaływanie.

„Istota człowieka” to także ludzkie potrzeby, związane z gatunkowymi właściwościami człowieka. Należą do nich: potrzeba pracy, będącej źródłem szczęścia i samopotwierdzeniem się, potrzeba uzewnętrzniania

się w przedmiotowym świecie, potrzeba społecznego współzycia i wspólnego tworzenia ludzkiego świata.

Oczywiście lista potrzeb ludzi, jako społeczności i jako konkretnych jednostek, jest znacznie bogatsza i dłuższa. Trzeba by tu wspomnieć o potrzebach dzielonych ze światem zwierząt. Wiele potrzeb wykształciło się w późnych etapach rozwoju i właśnie o nich skłonni bylibyśmy powiedzieć, że są najbardziej „ludzkie”, najbardziej odpowiadają pojęciu i godności człowieka. Lecz wypowiadając takie zdanie przechodzimy z pozycji deskryptywnych na grunt wartościowań. Bo też właśnie w dziedzinie potrzeb najwyraźniej dochodzi do głosu aksjologia, a naturalny opis nabiera pewnych cech sztuczności. Mówiąc o potrzebach musimy przejść od bądź co bądź abstrakcji, jaką jest „istota człowieka” do konkretnych żywych osobników. Gdy wówczas odmówimy miana ludzkich takim potrzebom jak np. występującej wciąż jeszcze u wszystkich potrzebie pieńnięcia, czy wynaturzonym, albo na odwrót — sprymityzowanym na skutek nędzy potrzebom biedoty, dokonujemy ocen i wartościowań, udzielamy aprobaty lub potępiamy, uważając, że potrzeby nieludzkie stoją na przeszkodzie pełnemu rozwojowi uzdolnień człowieka, uzależniają go od innych ludzi, od przyrody; czynią igraszką sił, które mogłyby przecież opanować i podporządkować swej woli. I choć za Marksem zdajemy sobie sprawę, że pewne „nieludzkie” z aksjologicznego punktu widzenia potrzeby odegrały w toku dziejów ludzkości pozytywną rolę, były motorem postępu, to zgodnie z nim chcemy doprowadzić do takiej sytuacji, by tylko potrzeby ludzkie były czynnikami rozwoju, bo tylko wtedy uniknie się tego, że ludzkość staje się coraz bogatsza, ale konkretny człowiek — fizycznym, ale jeszcze częściej, duchowym nędzarzem. I właśnie z tego powodu potępialiśmy kapitalizm. Mimo bowiem, że od czasów Marksa ustroj ten zmienił się zasadniczo, wciąż pozostaje ustrojem nie dającym możliwości nie tylko zaspokajania potrzeb już uświadomionych, ale nawet owego uświadomienia sobie, jakie człowiek, właśnie, odczuwa potrzeby. Ten stan rzeczy prowadzi w konsekwencji do tego, że „jednostka zamyka się w swej empirycznej naturze przed swą wieczną naturą”, wyobcowuje z siebie swe ludzkie cechy i właściwości, traci więc w końcu ludzką godność i człowieczeństwo. A to jest, zdaniem Marksa, samo sedno zła w najszerszym tego słowa znaczeniu. Sprawia on bowiem, że dla człowieka jego ludzka istota przestaje mieć samoistną wartość, że zaczyna się ją traktować jedynie jako środek, jako coś, co jest niezbędne, by zaspokoić inne potrzeby. Na tym polega przecież alienacja pracy, a zwłaszcza jej trzeci aspekt, alienacja istoty gatunkowej. W jej wyniku człowiekowi coraz bardziej obca staje się przyroda, praca, inni ludzie, a zwłaszcza on sam. Życiem ludzi — od bezrobotnych poczynając, na miliardach kończąc — rządzi obca, bezosobowa siła, za nic mająca ich

indywidualne poglądy, postawy i zdolności, wdzierające się pustosząco do wnętrza ludzkiego, przewartościowująca wszystkie wartości. I mimo, a może właśnie dlatego, że we współczesnych państwach kapitalistycznych zatacza coraz szersze kręgi i wciąż się podnosi poziom zaspokajania dóbr, słowa Marksa, że „kapitalista sprawuje swą władzę nad robotnikiem” nie dzięki swym cechom osobistym, czy ludzkim, lecz jedynie jako właściciel kapitału”, nie stracił nic na aktualności. Leżąca u podłoża tego ustroju i związanej z nim alienacji własność prywatna nieuchronnie wiedzie do wynaturzenia człowieka. Ona doprowadziła do tego, że „miejsce wszystkich zmysłów fizycznych i duchowych zajęła... prosta alienacja wszystkich tych zmysłów — zmysł posiadania” (Marks K., Engels F., t. I, s. 582). A posiadać znaczy tu tyle co móc bezpośrednio użyć lub wykorzystywać do zdobycia nad innymi przewagi. Stąd wraz z żądzą posiadania, gromadzenia, idzie w parze zawiść w stosunku do każdego, kto posiada więcej. I nieważne, że społeczeństwo kapitalistyczne dawniej propagowało ascetyczny tryb życia w imię zbijania pieniędzy, a dzisiaj uczy, jak je wydawać. Istota rzeczy pozostała ta sama. Ważne jest, co ma, za ile i ile. Z tego powodu Marks z taką siłą występował w „**Rękopisach**” przeciw pieniądzwowi, dlatego już w „**Gazecie Reńskiej**” pisał: „Interes prywatny jest zawsze tchórzliwy, gdyż jego serce, jego dusza są przedmiotami zewnętrznymi, a któż nie drży na myśl o niebezpieczeństwie utraty serca i duszy”. Te oskarżenia wysunięte jeszcze przez Marksa wciąż są podtrzymywane i to nierzadko przez ludzi wychodzących z odmiennych czy wręcz przeciwnych pozycji ideologicznych, filozoficznych, światopoglądowych. Gdy G. Marcel każe bohaterce jednego ze swych dramatów zwracać się do partnerki ze słowami: „Czy nie uważasz, że nasz świat jest zepsuty. Zepsuty jak zegarek”, to dlatego, że zamiast „być” zapanowało w nim „mieć”. Ale jeśli „mieć” staje się bogactwem człowieka, to przestają nim być jego osobiste przymioty i talenty, jego osobowość. To też powoli przestaje się je cenić, przestaje się ich chcieć, chce się pieniędzy, które wystarczają za wszystko i dzięki którym można wszystko mieć. Dochodzi do tego, że przedmiotem transakcji handlowej stają się „rzeczy”, których się dotąd udzielało, lecz nigdy nie wymieniało; które się dawało, lecz nigdy nie sprzedawało, które się nabywało lecz nigdy nie kupowało — cnota, miłość, przekonania, wiedza, sumienie” (Marks K., Engels F., t. I, s. 64—65). Pieniądz zabił więc ludzkie potrzeby, a te które zrodził, mogłyby co najwyżej uzupełnić dawne, lecz nie są w stanie ich zastąpić. Po drugie prowadzą one do dalszego zubożenia osobowości. Każda z tych potrzeb jest bowiem nową zależnością człowieka od drugiego człowieka, posiadającego przedmiot jej zaspokojenia. Stąd tak szybko postępujący zanik więzi międzyludzkich, międzyosobowych. Ludzie zepchnięci do poziomu rzeczy, oddani rzeczom we władanie, czują się coraz

bardziej samotni, zagubieni, bezradni, coraz częściej tracą poczucie sensu istnienia. Mówiąc słowami młodego Marksa przestają być „u siebie”. Być „u siebie” bowiem, to nie tylko rozpoznawać świat jako ludzki twór, ale jako wynik swej świadomej, celowej i skutecznej działalności, znajdować w nim oparcie dla swego rozwoju, a tym samym brać z niego poczucie wolności i szczęścia. Okaleczonemu urzeczowionemu człowiekowi, sprowadzonemu przez własność prywatną wyłącznie do poziomu *homo economicus*, przeciwstawia marksizm swój ideał człowieka pełnego, bogatego, całościowego. Bogatego bogactwem wszechstronnie rozwiniętej osobowości, bogactwem zainteresowań, przemyśleń, bogactwem odniesionych sukcesów. Tak pojęte bogactwo nie kłóci się oczywiście z dążeniem do posiadania dóbr materialnych, korzystania ze zdobyczy cywilizacji i techniki. Dokonana przez Marksa absolutyzacja „być”, jak wszelka absolutyzacja nie da się pogodzić z rzeczywistymi dążeniami i potrzebami ludzi. Marksizmowi nie chodzi, by z „być” i „mieć” robić wykluczające się człony alternatywy, czy — mówiąc tym razem językiem Bogdana Suchodolskiego — kazać człowiekowi wybierać między życiem godnym a życiem urządzonym. Tym, co powinno się wybrać, jest życie godnie urządzone. Wszak już w „Rękopisach” Marks zwalczał komunizm prymitywny za to, że nie dorósł jeszcze nawet do poziomu własności prywatnej i chce zrównać wszystkich do poziomu robotników. A postulat zniesienia własności prywatnej w tym ujęciu przekształcał się właściwie w postulat jej upowszechnienia. Skoro już jesteśmy przy tej sprawie, trzeba wyjaśnić, że przyświecający współczesnym społeczeństwom kapitalistycznym wzór człowieka — konsumenta też nie jest oparty na niczym innym, jak na postulacie upowszechnienia własności prywatnej i uczynienia ze wszystkich ludzi — tym razem — posiadaczy. Tylko pozornie wydawać się może, że w pierwszym przypadku było to równanie w dół, w drugim — w górę. Własność prywatna bez względu na formę, w jakiej się przejawia, osłabia człowieka z jego ludzkiej istoty, zacieśnia horyzonty, ogranicza. Dlatego więc podporządkowany jej człowiek nie może być człowiekiem pełnym, uniwersalnym. Ponieważ obce mu się stało życie gatunkowe, ponieważ nie może wyjść poza opłotki indywidualnej egzystencji, widzi w pracy tylko środek do życia, konieczność podyktowaną zewnętrznymi potrzebami, sprowadza się bez reszty do funkcji i roli wyznaczonej przez stosunki społeczne i żyje nie tak, jak pozwalałyby mu osobiste walory, lecz jak to jest przy jego pozycji towarzysko-społecznej przyjęte.

O skrepowaniu i okaleczeniu wynikającym z alienacji pracy powiedzieliśmy już chyba wystarczająco. Warto więc przypomnieć jeszcze tę postać alienacji, o której się tak często nie wspomina, a która nie da się pogodzić z uniwersalnością człowieka. Chodzi mianowicie o alienację po-

lityczną. Marks akcentuje, że w warunkach własności prywatnej niemożliwe jest urzeczywistnienie postulatu „prawdziwej demokracji”, tj. stworzenie takiego społeczeństwa w którym zniesiona zostanie odrębność, przeciwstawność sfer życia prywatnego i życia państwowego, które w realnej rzeczywistości stanowić będzie realizację etosu państwowego, jednocząc w postępowaniu i życiu swych członków interes ogólny, publiczny z interesem szczególnym, prywatnym, zapewniając w ten sposób każdemu rzeczywistą wolność. Tego nie potrafi zapewnić nawet państwo w życiu, prowadzi podwójne życie, niebieskie i ziemskie, życie w polityce jest wprawdzie wielkim krokiem naprzód w dziejach ludzi, ale jest to postęp w granicach istniejącego porządku społecznego, postęp sprawiający, że tylko państwo staje się wolne, wyzbywa się ograniczeń, ale nie człowiek. Jako członek społeczeństwa obywatelskiego jest on egoistą, natomiast jako obywatel należy do wspólnoty politycznej. Państwo znosi różnice w stanie posiadania w sposób abstrakcyjny, ogłaszając je za różnice nieistotne w sferze działań politycznych człowieka, co wcale nie znaczy przecież, że faktycznie przestały one istnieć. I dlatego właśnie tam, gdzie państwo całkowicie abstrahuje od rzeczywistych nierówności ludzi, człowiek „nie tylko w myśli, świadomości, ale i w rzeczywistości, w życiu, prowadzi podwójne życie, niebieskie i ziemskie, życie w politycznej wspólnocie, w której uznaje się za osobę pospólną i życie w społeczeństwie obywatelskim, w którym bierze udział jako osoba prywatna” (Marks K., Engels F., t. I, s. 429—430). Jako członek społeczeństwa obywatelskiego kieruje się własnym jednostkowym, egoistycznym interesem, jako obywatel, członek wspólnoty, kieruje się względem dla dobra ogółu. Ponieważ zaś te interesy nie pokrywają się ze sobą, państwo jawi się jednostce jako coś wrogiego, zniewalającego ją, a z drugiej strony stwarza iluzje pozwalające człowiekowi uwierzyć, że żyje on prawdziwym życiem gatunkowym, że stał się on prawdziwym człowiekiem, podczas gdy faktycznie jest on wciąż człowiekiem rzeczywistym, produktem zdeformowanego ustroju państwowego. Nic więc dziwnego, że taki człowiek traci poczucie sensu i wartości życia. Życie wartościowe bowiem, to życie „aktywne”, twórcze, śmiałe, zwrócone ku takim wartościom jak prawda, sprawiedliwość i piękno, pozwalające na maksymalny rozwój osobistych sił i zdolności, obce samolubstwu i przeniknięte pasją walki ze wszelkim złem trapiącym ludzi” (Marks K., Engels F., t. I, s. 159). Życie wartościowe, to życie przyczyniające się do szczęścia i doskonałości innych, budowanie dla wszystkich szczęśliwego dzisiaj i jeszcze szczęśliwszego jutra. Te ostatnie czynniki sprawiają, że człowiek jest ludzkim człowiekiem.

Uogólnienia i konkluzje

I tak właśnie zbudowany świat, który będzie służył rozwojowi, dos-

konaleniu i szczęściu ludzi, w którym wszystko będzie się działo dla człowieka i w imię człowieka (ktoś mógłby w tej chwili zarzucić, że równa się to wyrwaniu, stawianiu człowieka ponad przyrodę. Jednak postulat „uczłowieczenia” przyrody, zhumanizowania świata rzeczy, pozwała się przed tym zarzutem obronić) jest głównie powołanie ludzi. Idea powołania staje się wprost niezbędna wszędzie tam, gdzie ludzie nie mogą żyć zgodnie ze swoją ludzką naturą. Dlatego jest to misją dziejową, historycznym powołaniem proletariatu wynikającym bezpośrednio z jego sytuacji życiowej, sytuacji „stanowiącej otwarte wszechobejmujące, zdecydowane zaprzeczenie tej właśnie ludzkiej natury” — było obalenie istniejących struktur społecznych. Obalenie a nie podwyżka płacy, choćby i największa — bo powołaniem człowieka jest przywrócenie pracy i człowiekowi „ich ludzkiego charakteru i godności”.

Tak rozumiane powołanie pokrywa się treściowo z zasadą samorealizacji. Cóż znaczy owa zasada, owo przewijające się we wszystkich pismach Marksa wezwanie „bądź człowiekiem”. Odpowiedź na to kryje się już w samym opisie istoty człowieka. Odwołując się więc do tego, co już zostało powiedziane, można to ująć tak:

- a) uprzedmiotowiaj się w sposób ludzki,
- b) wszechstronnie zaspokajaj wszystkie ludzkie potrzeby,
- c) walcz o stworzenie świata, który ci umożliwi pełne zrealizowanie.

Zasada samorealizacji nie oddaje jednak w pełni naczelných założeń systemu etycznego K. Marksa. Całe bogactwo zawartej w niej treści ujawnia się dopiero po połączeniu jej z zasadą uspołecznienia. Już z przedstawienia „istoty człowieka” wynika, że zawiera ona w sobie społeczne istnienie i współdziałanie. Ale to nie przeszkadza temu, iż w określonych warunkach społecznych, ludzie, nie przestając społecznie żyć i produkować, traktują siebie nieludzko jako przedmioty, środki do celu, przestają odczuwać potrzebę przebywania z innym człowiekiem właśnie jako człowiekiem. Tymczasem K. Marksowi chodziło o to, by ich nie był granicą, lecz rozszerzeniem mojej wolności, bym tylko wtedy czuł się w pełni sobą, gdy jestem z innymi daję im coś z siebie i sam się bogacę we wzajemnych z nimi kontaktach.

Niektórzy „być człowiekiem” — tłumaczą **zasadą samorealizacji**. Zasada samorealizacji nie oddaje jednak w pełni naczelných założeń systemu etycznego K. Marksa.

„Przypuśćmy — mówi K. Marks w „Ideologii ...” — że wytwarzaliśmy jak ludzie ... W tym wypadku 1) ... w procesie działalności rozkoszowałbym się indywidualnym przejawieniem się życia i z kontemplacji przedmiotu odczuwałbym swą radość osobistą ... 2) twoim używaniem czy spożywaniem mego produktu cieszyłbym się bezpośrednio, świadom tego, że swą pracą ... stworzyłem przed-

miot odpowiadający potrzebie innej istoty ludzkiej, 3) czułbym się pośrednikiem między Tobą a rodzajem ludzkim i wiedziałbym, że Ty uświadamiasz sobie, iż stanowią niezbędne uzupełnienie Twojej istoty i niezbędną część siebie samego, 4) wiedziałbym, że moim indywidualnym przejawieniem się stworzyłem bezpośrednio Twoje życiowe przejawienia się, a zatem przez swoją indywidualną działalność bezpośrednio potwierdziłem i zrealizowałem moją prawdziwą istotę, moją społeczną istotę” (Marks K., Engels F., t. III, s. 321).

Jak już wspomnieliśmy, zasada samorealizacji i uspołecznienie łączą się ściśle ze sobą i uzupełniają. Według K. Marksa bowiem człowiek nie może zrealizować indywidualnej istoty bez zrealizowania istoty społecznej. Ale to nie znaczy, że uspołecznienie jest źródłem do samorealizacji. K. Marks raczej pojmował zasadę samorealizacji jak obejmującą sobą również i zasadę uspołecznienia. „Realizować swe społeczeństwo znaczyło dla człowieka urzeczywistniać się zarazem jako istota twórcza i istota społeczna (...) „być człowiekiem w normatywnym rozumieniu, realizować w tym rozumieniu swą „istotę gatunkową” — to łącznie spełniać nieoddzielnie od siebie wymogi zasady samorealizacji i zasady uspołecznienia urzeczywistniać jednocześnie się twórcze potencje i swe społeczne właściwości, kształtować swą osobowość w uspołecznionym współżyciu i pracy oraz uspołeczniać współżycie i pracę w trakcie realizacji swej osobowości” (Marks K., Engels F., t. III, s. 326).

Kończąc nasze rozważania nad etyczną zawartością żądania: „Bądź człowiekiem” — można powiedzieć krótko: bądź człowiekiem, to znaczy połącz harmonijnie w sobie to, co jednostkowe i to, co społeczne.

LITERATURA

- Marks K., Engels F., 1961, Dzieła t. I, Warszawa.
 Marks K., Engels F., 1961, Dzieła t. III, Warszawa.

CZESŁAW HEROD

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

SUMMARY

While the paper „Axiology of Education in Karl Marx's Works of the Initial Period” contains presentation of the opinions on values and valuation, expressed in the works of the period of a theoretical turning-point, the present paper is devoted to the ideas of the so-called „mature period”. It has been observed that the problems of axiology never appeared in Marx's works separately and for their own sake, but they were always presented in a wider sociol-economical and cultural background. Further, the writer studies K. Marx's works within the scope of philosophical anthropology, showing the connection between his philosophy of man and the processes of values and valuation. From this point of view, the principle of collectivization has been described as a basic assumption of Karl Marx's ethical system.