

Bohdan Łuksza

Uwagi o interpretacjach Marksowskiej koncepcji istoty człowieka

Folia Philosophica 2, 67-89

1985

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Wprowadzenie

Niniejszy szkic ma charakter przyczynka do dyskusji o Marksowskim ujęciu istoty człowieka. Zawiera propozycje, przypomina o kwestiach będących przedmiotem dyskusji i polemik oraz o tych fragmentach pism Karola Marksa, które mogą mieć znaczenie dla dalszych prac nad odtwarzaniem i systematyzowaniem jego myśli, a nie były dotychczas mocniej akcentowane.

W ubiegłym dwudziestoleciu autorzy polscy zajmujący się istotą człowieka w ujęciu K. Marksa odwoływali się głównie do pionierskiej i obszernie udokumentowanej rozprawy M. Fritzhanda¹, a nawet proponując nowe uzasadnienia czy oświecenie problemu, pozostawali w kręgu podstawowych ustaleń tego autora². Nieco inaczej, chociaż podobnie, ujmowali zagadnienie filozofowie radzieccy, jak B. Grigorian³,

¹ M. Fritzhand: *Człowiek — humanizm — moralność. Ze studiów nad Markssem*. Warszawa 1961.

² Por. A. Schaff: *Marksizm a jednostka ludzka. Przyczynek do marksistowskiej filozofii człowieka*. Warszawa 1965, s. 105—106; R. Jeziński: *Przyczynek do charakterystyki humanizmu socjalistycznego*. „Studia Filozoficzne”. Wyd. specjalne: *Humanizm socjalistyczny*. Warszawa 1969; T. Janoszewski: *Rozważania o praktyce. Wokół interpretacji filozofii Karola Marksa*. Warszawa 1974, s. 159—291; A. Jasińska, R. Siemieńska: *Wzory osobowe socjalizmu*. Warszawa 1975, s. 74—80.

³ B. Grigorian: *Filozofia marksistowska — rzeczywista filozofia człowieka*. „Człowiek i Światopogląd” 1975, nr 11.



BOHDAN ŁUKSZA

Uwagi o interpretacjach Marksowskiej koncepcji istoty człowieka



S. Popow⁴, P. Fiedosiejew⁵, akcentując antropotwórcze 'znaczenie pracy, rolę stosunków społecznych i świadomości.

Na istotę człowieka miał się zatem składać zespół pewnych fundamentalnych właściwości, przejawiających się zawsze i wszędzie, występujący we wszystkich historycznych formach przejawiania się życia ludzi, leżący u najgłębszych podstaw swoistości ludzkiej, umożliwiający nieustanne bogacenie się jej repertuaru⁶. Najczęściej też wyróżniano wśród nich — po analizie pism Marksa — pracę, stosunki społeczne, potrzeby, świadomość, ustawiając je w różnej kolejności, hierarchii i wzajemnych powiązaniach. Pomijając poglądy ekstremalne, powszechne było też stwierdzenie zarówno filozofów, jak i polityków, że człowiek, rozwój jego osobowości i pełne zaspokojenie jego potrzeb materialnych i duchowych stanowią cel praktyki społecznej w ustroju socjalistycznym. Słowem — powszechne było ujmowanie człowieka jako najwyższego dobra, najwyższej wartości.

Pisma K. Marksa — zarówno z wczesnego, jak i z późniejszego okresu jego twórczości — wydawały się jednoznacznie precyzować myśl, że człowiek to jednostka ludzka, konkretna osoba, to natomiast, co nazywamy istotą człowieka, jest w różnym stopniu rozwiniętym zespołem cech psychofizycznych danej osoby, zespołem umożliwiającym i w pewnym sensie determinującym specyficzne dla człowieka działanie świadome, celowe, oparte na prakseologicznym i etycznym wartościowaniu. W tym ujęciu każda jednostka jest więc pewną ontyczną jednością ciała i psychiki. Ma ona specyficzną strukturę cielesną oraz swoiste relacje do rzeczywistości, będące zarazem jej cechami. Istota człowieka nie jest zatem czymś abstrakcyjnym ani funkcjonującym poza osobnikiem, lecz czymś realnym, możliwym do empirycznego badania.

Nieco później osiłą dyskusji teoretycznych polskich marksistów stała się *VI Teza o Feuerbachu*, a właściwie jej dwa podstawowe zdania, które usunęły w cień to wszystko, co K. Marks poprzednio i później napisał o człowieku i jego istocie. „Ale istota człowieka to nie abstrakcja tkwiąca w poszczególnej jednostce. Jest ona w swojej rzeczywistości całokształtem stosunków społecznych.”⁷

⁴ S. Popow: *Podstawowe cechy socjalistycznego humanizmu*. „Nowe Drogi” 1975, nr 7.

⁵ P. Fiedosiejew: *Dialektyka epoki współczesnej*. Warszawa 1969, s. 379—465.

⁶ M. Fritzhand: *Człowiek — humanizm — moralność...*, s. 75, 79—80.

⁷ K. Marks: *Tezy o Feuerbachu*. W: K. Marks, F. Engels: *Dziela*. T. 3, Warszawa 1975, s. 7; „Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.” K. Marx, F. Engels: *Werke*. Bd. 3. Berlin 1978, s. 6.

Chronologicznie rzecz ujmując, pierwszym filozofem, który wysunął wątpliwości co do poprawności tłumaczenia niemieckiego oryginału tekstu, był A. Schaff. Jego zdaniem zaimiek „ona” odnosi się do jednostki będącej według Marksa całokształtem stosunków społecznych. Wykorzystując takie rozumienie tezy Marksa, Schaff opublikował książkę⁸, która spotkała się z żywą reakcją i wywołała dyskusję, dotyczącą nie tylko ujęcia istoty człowieka, ale także zaprezentowanej przez autora koncepcji alienacji⁹.

Głównym oponentem A. Schaffa w sporze o interpretację *VI Tezy o Feuerbachu* był filozof francuski Lucien Sève. Opublikowana przez niego obszerna praca *Marksizm a teoria osobowości* opierała się „całkowicie na koncepcji, że istota człowieka jest niczym innym jak całokształtem stosunków społecznych i nie ma nic wspólnego z formą psychologiczną, formą podmiotową”¹⁰. A dalej ten sam autor zauważa, że życie psychiczne ludzi sprowadzone tu zostało do wymiaru materialno-fizjologicznego¹¹. T. M. Jaroszewski usiłował skorygować przynajmniej część skrajnych poglądów francuskiego filozofa w napisanym przez siebie wstępie, były to jednak uwagi bardzo łagodne¹².

Interpretacja L. Sève'a — podważająca dotychczasową, lansowaną na przykład przez M. Fritzhanda¹³, wykładnię myśli K. Marksa — spotkała się z życzliwym przyjęciem w dwu skrajnych — jak by się wydawało — obozach teoretycznych — katolickim i częściowo w marksistowskim. M. A. Krąpiec sądził, że jest to prawdopodobnie najbardziej wszechstronne opracowanie Marksowskiej koncepcji człowieka¹⁴. Wysoko ocenił do-

⁸ A. Schaff: *Marksizm a jednostka ludzka...*

⁹ Obszerne relacje z tych dyskusji: „Nowe Drogi” 1965, nr 12, s. 57—186 (A. Werblan, W. Kraśko, J. Wiatr, T. M. Jaroszewski, S. Żółkiewski, B. Baczeko, J. Ładosz, M. Pohorille, W. Sokorski, A. Starewicz, W. Loranc, J. Jarosławski, K. Martel, S. Wroński, Z. Kliszko); „Studia Filozoficzne” 1966, nr 1, s. 3—49 (S. Amsterdamski, Z. Bauman, B. Baczeko, H. Eilstein, M. Hirszewicz, H. Jankowski, T. Kotarbiński, R. Panasiuk, B. Suchodolski, S. Żółkiewski).

¹⁰ L. Sève: *Marksizm a teoria osobowości*. Warszawa 1975, s. 645. Książka A. Schaffa ukazała się w wydaniu francuskim, ze wstępem R. Geraudy'ego. Krytyczny artykuł *Na temat francuskiego tłumaczenia VI Tezy o Feuerbachu* zamieścił A. Schaff na łamach „L'homme et la societe” 1971, nr 19, s. 157—167.

¹¹ L. Sève: *Marksizm a teoria osobowości...*, s. 252.

¹² T. M. Jaroszewski: *Przedmowa*. W: L. Sève: *Marksizm a teoria osobowości...*, s. 5—28.

¹³ Oprócz wymienianej uprzednio pozycji M. Fritzhanda: *Człowiek — humanizm — moralność...*, niewątpliwie dużą rolę dla zrozumienia Marksowskiego humanizmu odegrała niedawno wznowiona książka tegoż autora: *Myśl etyczna młodego Marksa* (Wyd. 2. Warszawa 1978), która — jak zauważa jej autor (s. 7) — „właściwie w pełni dopiero teraz jest na czasie”.

¹⁴ M. A. Krąpiec: *Ja — człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*. Lublin 1979, s. 58.

ciekania francuskiego marksisty T. Płużański¹⁵. Pośrednio, na stanowisku w pełni zgodnym z interpretacją Sève'a stoi J. Kamieniecki, według którego „nieuznanie tego, że *VI Teza* rozwiązuje problem istoty człowieka, prowadzi — i to niezależnie od wszelkich werbalnych deklaracji o jej «rewolucyjności» czy «genialności» — do trywializacji treści w niej zawartych”¹⁶. W tym przypadku napotykamy już wyraźną próbę dogmatyzacji jednej z wypowiedzi K. Marksa, a próba innej jej interpretacji może być uznana za „rewizjonistyczne zniekształcenie”¹⁷. W toku dyskusji odrzucono także tradycyjne, podręcznikowe sformułowanie J. Ładosza: „Istotą człowieka jest to, co powoduje odmienność działania ludzi od zwierząt i co jest zarazem odpowiedzialne za odmienność skali zróżnicowania działań jednostek ludzkich w stosunku do osobników zwierzęcych.”¹⁸ Podważono i to, że „osobowość danej jednostki ludzkiej to specyficzne jej «wnętrze», od którego zależy, że jej działania materialne i duchowe są w sytuacjach identycznych odmienne od działań innych jednostek”¹⁹.

Można przypuszczać, że to nowe ujęcie — utozsamiając istotę człowieka z całokształtem stosunków społecznych — chyba wbrew intencji piszących zaczęło zbliżać się do Platońskiego opisu osoby ludzkiej, który według katolickiego filozofa M. Gogacza „sprowadza się do twierdzenia, że to, czym jest dany człowiek, znajduje się poza nim”²⁰. Uzasadnione mogły być zatem wątpliwości, czy przyjmując interpretację przedstawioną przez L. Sève'a, jesteśmy jeszcze na gruncie marksizmu i materializmu dialektycznego.

Podjęcie dyskusji było niewątpliwie cenną inicjatywą. Wielu jej uczestników przedstawiło w niej własne, często odrębne i interesujące stanowiska. Należą do nich między innymi J. Kuczyński, B. Minc, K. Obuchowski, T. M. Jaroszewski i T. Płużański. Każdy z wymienionych autorów ujął problem w innym oświetleniu i w innym kontekście. I tak na przykład: B. Minc zwrócił uwagę na logiczną stronę zagadnienia²¹, K. Obuchowski odwołał się do psychologii²², J. Kuczyński zwrócił uwagę — najbardziej kompleksowo — na powiązania myśli Marksowskiej z Hegłowską, nawiązując tym samym do wątków przewijających się w *Zeszytach*

¹⁵ T. Płużański: *Antropogeneza*. „Studia Filozoficzne” 1979, nr 7, s. 123.

¹⁶ J. Kamieniecki: *Spór wokół interpretacji myśli Marksowskiej*. W: *W kręgu ideologicznych dyskusji*. Warszawa 1975, s. 133.

¹⁷ *W kręgu ideologicznych dyskusji...*, s. 10.

¹⁸ J. Ładosz: *Materializm dialektyczny*. Warszawa 1969, s. 112.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ M. Gogacz: *Wokół problemu osoby*. Warszawa 1974, s. 17.

²¹ B. Minc: *Spór o istotne treści marksizmu*. Warszawa 1979, s. 9—11, 79—95.

²² K. Obuchowski: *Dialektyka konstytuowania osobowości*. „Studia Filozoficzne” 1977, nr 7, s. 63—72.

filozoficznych W. I. Lenina i pracach G. Lukácsa²³, T. M. Jaroszewski uznał zagadnienie istoty człowieka za szczególnie wariant wypowiedzi K. Marksa za temat „natury ludzkiej”²⁴, T. Płużański założył, że „całością kształtem stosunków społecznych” jest „osoba” jako specyficznie rozumiana jednostka ludzka, którą jest uznawana za najwyższą wartość, ale wartość tę uzyskuje dopiero poprzez pracę²⁵.

Poglądy T. Płużańskiego, wprowadzając problematykę aksjologiczną w obręb interpretacji *VI Tezy o Feuerbachu*, zaktualizowały kwestię integralności marksizmu jako systemu teoretycznego oraz możliwości jego bezpośredniego powiązania z praktyką społeczną. T. Płużański — przyjmując wykładnię *VI Tezy* oscylującą faktycznie między wnioskami A. Schaffa a L. Sève'a — stanął jednak przed zadaniem praktycznie nierozwiązywalnym. Zwracał już na to uwagę w opublikowanej kilka lat wcześniej pracy J. Kuczyński: „Sprowadzenie istoty człowieka do całości kształtu stosunków społecznych rodzi również istotne trudności w sferze aksjologii: izolowana i absolutyzowana szósta teza nie dałaby się przecież uzgodnić z pojmowaniem człowieka — konkretnego, jednostkowego człowieka — jako *summum bonum*.”²⁶ Samo jednak założenie teoretycznej koherencji myśli Marksa, wyrażonych w różnych pracach, pisanych w odległych nawet latach, wydaje się jak najbardziej słuszne.

Podejście istotnościowe a problem historycznego charakteru istoty człowieka

Czy uzasadnione jest mówienie o istocie człowieka, czy też istocie gatunkowej człowieka, jako trwałym elemencie marksistowskiej antropologii filozoficznej, skoro nawet sam Marks, po napisaniu *Rękopisów ekonomiczno-filozoficznych* przestał zajmować się tym problemem, a jeśli do niego powracał, to najczęściej po to, aby wykpić spekulatywne rozważania współczesnych mu filozofów niemieckich? Marks stwierdzał bowiem cierpko: „Jest zresztą rzeczą niezrozumiałą, dlaczego Niemcy tak strasznie chętnie się swoją mądrością w sprawie istoty człowieka, skoro cała ich

²³ J. Kuczyński: *Homo creator. Wstęp do dialektyki człowieka*. Warszawa 1976. Związki myśli Marksa z heglizmem najobszerniej omówił ostatnio A. Ochoczek: *Dialektyka i historia. Człowiek i praca w twórczości Karola Marksa*. Warszawa 1980; K. Ślęczka: *Wstęp do „Przyczynku do ontologii momentu idealnego” György Lukácsa*. „Studia Filozoficzne” 1976, nr 8, s. 5; K. Ślęczka: *Dialektyka procesu rewolucji. W sporze o „Geschichte und Klassenbewusstsein”*. Katowice 1978, s. 7—11, 190—195.

²⁴ T. M. Jaroszewski: *Traktat o naturze ludzkiej*. Warszawa 1980 i inne.

²⁵ T. Płużański: *Problemy człowieka w rozwiniętym społeczeństwie socjalistycznym*. W: *Humanizm socjalistyczny*. Red. T. M. Jaroszewski. Warszawa 1980, s. 148—162.

²⁶ J. Kuczyński: *Homo creator...*, s. 256.

mądrość, trzy ogólne własności — rozum, serce i wola — są dość powszechnie znane już od czasów Arystotelesa i stoików.”²⁷ Tak! Cała sprawa ma swe źródło w wielu nieporozumieniach dotyczących rozwoju naukowych poglądów Marksa, a szczególnie sztucznego przeciwstawiania sobie dwu okresów jego twórczości. Jest oczywiste, że „pewne problemy w kolejnych pracach Marksa uzyskują różną rangę i interpretację”²⁸. dotyczy to więc i problemu istoty człowieka, którego z marksistowskiej antropologii wyrzucić nie można. Powodów ku temu jest kilka.

Należy zwrócić uwagę na przykład na to, że pozbawienie marksizmu tradycyjnie występującej od zarania myśli filozoficznej refleksji nad człowiekiem jako swoistą formą bytu stawia pod znakiem zapytania możliwość odpowiedzi na specyficzne ludzkie pytanie: po co?, które można postawić przy analizowaniu wszystkich poczynań człowieka — od najprostszych do najbardziej wysublimowanych. Teleologiczne pytanie o cel jest wszak w marksizmie uzasadnione właśnie jedynie wówczas, gdy przedmiotem poznania uczynimy działanie człowieka, a więc i walkę klasową, i działalność naukową czy artystyczną.

Poważne wątpliwości budzi zatem możliwość teoretycznego rozwinięcia podstawowych założeń humanizmu Marksowskiego, humanizmu realnego, bez koniecznego metodologicznie wyodrębnienia zagadnień, którymi tradycyjnie zajmowała i zajmuje się antropologia filozoficzna, łącznie z takimi jej podstawowymi kategoriami, jak istota człowieka czy natura ludzka, które występują przecież w rozważaniach twórcy marksizmu. To fakt, że kwestia istoty człowieka jest niejako historycznie obciążona spekulatywizmem, metafizyką, ale właśnie tym bardziej trzeba ją postawić na gruncie filozofii marksistowskiej, aby znalazła ona chociaż sensowną próbę rozwiązania; wątpliwe jest bowiem, aby dialektyczna teoria człowieka dała się zamknąć, przeczy temu sama dialektyka jako teoria rozwoju.

Z. Cackowski zauważa, że „pytanie ogólne o istotę człowieka streszcza w sobie trudności wszystkich pytań o źródła i istotę poszczególnych dokonania człowieka [...] Jaka [...] jest istota człowieka, czyli jakie są najogólniejsze źródła konieczności i możliwości ludzkiej działalności kulturowo-twórczej? — to pytanie najtrudniejsze ze wszystkich możliwych.”²⁹

²⁷ K. Marks i F. Engels: *Ideologia niemiecka*. W: K. Marks, F. Engels: *Dzieła*. T. 3..., s. 584; „Man siecht übrigens gar nicht ein, weshalb die Deutschen so erschrecklich mit ihrer Weisheit vom Wesen des Menschen renommierten, da ihre ganze Weisheit, die drei allgemeinen Eigenschaften, Verstand, Herz und Wille, bereits seit Aristoteles und den Stoikern ziemlich allgemein bekannt sind.” K. Marx, F. Engels: *Werke*, Bd 3..., s. 500.

²⁸ T. M. Jaroszewski: *Rozważania o praktyce*. Warszawa 1974, s. 75.

²⁹ Z. Cackowski: *Człowiek jako podmiot działania praktycznego i poznawczego*. Warszawa 1979, s. 231.

Marksizm nie jest wprawdzie tylko filozofią człowieka, ale zawiera również filozofię człowieka i ona to właśnie — niezależnie od takiej czy innej oceny wartości dzieł młodego Marksa — leży u podstaw marksizmu, przynajmniej historycznie i genetycznie.

Nie podejmując problemu, musielibyśmy zgodzić się z pesymistycznym poglądem C. F. Weizsäckera: „Jądem problemu jest chyba to, że nasza epoka, w której za centralne moralne zagadnienie uznano człowieczeństwo, nie daje żadnej odpowiedzi na pytanie: Kim jest człowiek? Naukowo powiedziawszy, nie posiadamy żadnej integrującej propozycji antropologicznej.”³⁰

Podejmujący ten problem napotykają trudności zasygnalizowane przez Z. Cackowskiego. Mogą je symbolizować dwa tytuły polskich autorów: *Kim jest człowiek?* oraz *Nieokreślenie i człowiek*. B. Suchodolski, prowadząc czytelnika przez gąszcz problemów, wyposaża go w wiedzę, ale „integrującej propozycji antropologicznej” nie jest w stanie zbudować. Ważne, że ukazuje wiele kwestii spornych i nie mniej spornych odpowiedzi³¹. J. Litwin wprowadza kategorię nieokreślenia³² — coś na podobieństwo zasady nieoznaczoności W. Heisenberga — która, choć bardzo interesująca i ważka, oddala nas jednak od tego, co precyzyjnie ujmuje Z. Cackowski. „Zadaniem podstawowym (docelowym i swoistym) filozofii człowieka, zwanej dzisiaj powszechnie antropologią filozoficzną, nie jest zrozumienie tego czy tamtego z tych dokonań; nie cząstkowa istota człowieka jest celem poznawczym antropologii filozoficznej. Jej zadaniem jest zrozumienie całościowej istoty człowieka, to znaczy zrozumienie źródeł konieczności i przesłanek możliwości wszelkich swoiście ludzkich działań, dokonań i dyspozycji człowieka. Swoiście filozoficzny problem istoty człowieka wyraża się w pytaniu o najogólniejsze źródła i przesłanki, z których wyrosła konieczność i możliwość działań dla człowieka specyficznych, to znaczy szeroko pojętych materialnych i duchowych działań kulturotwórczych.”³³

Podjęcie tej problematyki na gruncie marksizmu teoretycznie uzasadniał ostatnio J. Such, zwracając uwagę na „zasługujący na wyodrębnienie względnie samodzielny aspekt dialektyki”, którym jest „właściwe dialektyce podejście istotnościowe: próba dotarcia do wewnętrznych mechanizmów zjawisk, w szczególności zaś do wewnętrznych mechanizmów

³⁰ C. F. von Weizsäcker: *Jedność przyrody*. Warszawa 1978, s. 52.

³¹ B. Suchodolski: *Kim jest człowiek?* Warszawa 1976.

³² J. Litwin: *Nieokreślenie i człowiek*. Warszawa 1976.

³³ Z. Cackowski: *Człowiek jako podmiot działania praktycznego i poznawczego...*, s. 230—231.

rozwoju”³⁴. „Trzy kategorie odgrywające w dialektyce podstawową rolę najwyraźniej eksponują — zdaniem autora — owo podejście »esencjalistyczne«: kategoria istoty jako pewnej ukrytej pod powierzchnią zjawisk ich głębszej natury, kategoria wewnętrznych sprzeczności jako głównych generatorów rozwoju oraz kategoria prawidłowości [...] rozumianej jako wewnętrzny i konieczny związek [...] zachodzący między zjawiskami.”³⁵

Cytując tu rozważania J. Sucha, mam, oczywiście, na uwadze możliwość „podejścia istotnościowego” do zjawiska o nazwie „człowiek”. Chodzi mi zatem o istotę człowieka, o refleksję nad prawomocnością uznania tekstów młodomarksowskich za integralną część teorii marksistowskiej.

Najbardziej powinien nas tu interesować końcowy fragment przemyśleń autora, za którym trzeba uznać nie tylko teoretyczną, ale ideologiczną i polityczną konieczność prowadzenia badań w dziedzinie marksistowskiej aksjologii i nierozdzielnie z nią związanej antropologii filozoficznej, pamiętając oczywiście i o tym, że nie są one całym marksizmem, ale z ludzkiego, jednostkowego punktu widzenia, jego istotną częścią. A oto wzmiankowana uprzednio wypowiedź polskiego filozofa nabrała — jak się zdaje — szczególnie aktualnego charakteru.

„Na rzekomo utopijny charakter celów ruchu komunistycznego kładą współcześnie nacisk także rewizjoniści oraz odszczepieńcy. Koronny argument u jednych i u drugich jest typowo »metafizyczny«: niezmiennosc natury ludzkiej [...] Jest to niewątpliwie jeden z centralnych punktów spornych między marksizmem (jako ideologią rewolucyjną) i jego adwersarzami: kto jest przekonany o zasadniczej niezmienności natury ludzkiej, nie wierzy w jej zdolność do zasadniczych przeobrażeń, temu trudno uwierzyć w nieutopijność ruchu o tak radykalnych zamierzeniach społecznych jak ruch komunistyczny [...] Dlatego spór o dialektykę w zastosowaniu do człowieka (»dialektykę natury ludzkiej«) znajduje się obecnie w samym centrum sporów ideologicznych naszej epoki.”³⁶

Próba rekonstrukcji poglądów Marksa na występowanie zespołu cech charakterystycznych dla człowieka, wyróżniających go ze świata przyrody i określających jednoznacznie jego człowieczeństwo, napotyka jednak już u podstaw trudności. Obiektywne przyczyny tego stanu rzeczy są dosyć powszechnie znane. Można tu co najwyżej przypomnieć, że *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 roku*, do których wypadnie

³⁴ J. Such: *Wymiary dialektyki. Kilka propozycji w sprawie dialektycznej teorii rzeczywistości oraz dialektycznej metody badań*. „Studia Filozoficzne” 1979, nr 5, s. 26.

³⁵ Ibidem, s. 27.

³⁶ Ibidem, s. 38.

nam często się odwoływać, pozostały przez blisko 90 lat rękopisami, część z nich zaginęła, a ich obecny układ tematyczny jest wynikiem pracy wydawcy³⁷.

Na zasadnicze trudności w jednoznacznym rozumieniu używanych przez Marksa terminów „natura” i „istota człowieka” zwracało uwagę wielu autorów. W Polsce pierwszą próbą — a zarazem jedną z najbardziej dotychczas owocnych — uporządkowania terminologii oraz w miarę jednoznacznego przedstawienia poglądów Marksa na istotę człowieka jest rozprawa M. Fritzhand *Istota człowieka w ujęciu Marksa*, stanowiąca fragment obszerniejszej pracy³⁸. „Marks nie zawsze historycznie trwałe, »gatunkowe« właściwości ludzi oznaczał terminem »istota człowieka« — pisze M. Fritzhand. — Częstokroć posługiwał się dla ich oznaczenia również i takimi terminami, jak istota ludzka, natura ludzka, człowiek itp. Lecz te inne terminy są bardziej u Marksa wieloznaczne i nieodokreślone niż termin istota człowieka czy też gatunkowa istota człowieka [...] Marks używa terminów »natura ludzka« lub »człowiek« także w szerszym znaczeniu niż istota człowieka; przez istotę ludzką rozumie zaś niejednokrotnie po prostu poszczególnego człowieka [...] uznałem za słuszne — czytamy dalej — posługiwać się w wypowiedziach własnych jedynie terminem »istota człowieka«, który u Marksa najwyraźniej odnosi się do historycznie trwałych, »gatunkowych« właściwości ludzi.”³⁹

W tej wypowiedzi M. Fritzhand zawarł definicję terminu „istota człowieka” jako zespołu historycznie trwałych, „gatunkowych” właściwości ludzi. Wątpliwości budzi — jak wiadomo — koncepcja stałości i niezmienności cech przypisywanych człowiekowi. Autor wyjaśnił to następująco:

„Nie ulega wątpliwości, że Marks nie traktował »natury ludzkiej« jako raz na zawsze danej, gotowej i niezmiennej. »Naturę ludzką« pojmował historycznie jako produkt i przedmiot rozwoju, jako obiekt zachodzących w przebiegu dziejowym zmian i dyferencjacji społecznych, określonych w ostatniej instancji przez warunki materialnego życia społeczeństwa.”⁴⁰ Ale: „[...] wczytując się w dzieła Marksa, a zwłaszcza w jego dzieła młodzieńcze, niepodobna oprzeć się wrażeniu, że jednak nie absolutyzował on tej zmienności i odmienności »natury ludzkiej« w różnych okolicznościach czasu i miejsca, że przypisywał on ludziom pewne fundamentalne, »gatunkowe« właściwości, przejawiające się zawsze i wszędzie, stanowiące — jak to formułował — ich »gatunkową isto-

³⁷ K. Marks i F. Engels: *Dzieła*. T. 1. Warszawa 1962, s. 498, 883.

³⁸ M. Fritzhand: *Człowiek — humanizm — moralność...*

³⁹ *Ibidem*, s. 79—80.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 75.

tę«, »istotę człowieka.«”⁴¹ „Nie szło mu przy tym — rozwija myśl Fritzhanda — o jakikolwiek zespół specyficznych cech ludzi, odróżniających ich od innych gatunków zwierzęcych, lecz o taki zespół cech, który jest nieodłączny od gatunku ludzkiego, występuje we wszystkich historycznych formach przejawiania się życia ludzi, leży u najgłębszych podstaw swoistości ludzkiej, umożliwia i umożliwia nieustanne bogacenie się jej repertuaru.”⁴²

„Nie sędzę — pisze ten autor w innym miejscu — aby Marks bronił stanowiska, iż ten zespół cech, który określa on najczęściej terminem »istota człowieka«, przysługuje każdej bez wyjątku jednostce ludzkiej. Jest to raczej zespół cech przysługujący »gatunkowi ludzkiemu«, znamionujący »gatunkowe« życie ludzi w odróżnieniu od »gatunkowego« życia zwierząt, zespół występujący jedynie w społeczeństwach ludzkich, i to występujący w każdej bez wyjątku formacji społecznej. Na tym właśnie polega fundamentalność tego zespołu, „istotność składających się nań właściwości, to, że one właśnie stanowią konotację tak często używanego przez młodego Marksa terminu »gatunkowa istota człowieka.«”⁴³

Fritzhand dochodzi w końcu do następującego wniosku: „Nie sposób przeto uznać za zadowalającą sytuację, w której znaczna większość zarówno marksistowskich, jak i niemarksistowskich interpretatorów spuścizny Marksa skupia swą uwagę na historycznych elementach Marksowskiego pojmowania »natury ludzkiej«, gubiąc ze swego pola widzenia te elementy natury ludzkiej, które zdają się posiadać w oczach Marksa trwałość nieprzemijającą, zdają się być związane z »naturą ludzką« we wszystkich jej historycznych przejawach [...] Pozostaje otwartym pytanie, w jakim stosunku pozostają do siebie te dwa wątki Marksowskiej koncepcji człowieka: wątek podkreślający zmienność »natury ludzkiej« i wątek związany z dopatrywaniem się przez Marksa w »naturze ludzkiej« pewnych stałych i trwałych właściwości, istotnych dla gatunku ludzkiego. Jeśli oba te wątki, o czym jestem przekonany, wzajemnie się uzupełniają, tworząc jednolitą koncepcję u Marksa, to jednostronne interpretacje Marksowskiej koncepcji człowieka nie oddają adekwatnie jej istoty i grożą nawet poważnymi nieporozumieniami teoretycznymi i praktycznymi.”⁴⁴

Podobnie porusza interesujący nas problem E. Fromm, wychodząc od faktów potocznie znanych, które jednakże implikują jedno z podstawowych pytań dla antropologii filozoficznej. „Powszechnie wiadomo, że wszyscy ludzie mają te same podstawowe cechy anatomiczne i fizjolo-

⁴¹ Ibidem, s. 75.

⁴² Ibidem, s. 75.

⁴³ Ibidem, s. 75—76.

⁴⁴ Ibidem, s. 77.

giczne, i żadnemu lekarzowi nie przyszłooby do głowy, żeby jakiegokolwiek człowieka, bez względu na rasę i barwę skóry, leczyć innymi metodami niż te, które stosuje do ludzi swej własnej rasy. Ale czy wszyscy ludzie mają tę samą organizację psychiczną? Czy wszystkich ludzi łączy ta sama natura ludzka? Czy w ogóle istnieje coś takiego, jak natura ludzka?"⁴⁵ Na pytanie to odpowiada E. Fromm twierdząco: „Cała koncepcja ludzkości i humanizm opiera się na idei natury ludzkiej, która jest udziałem wszystkich ludzi.”⁴⁶

Prowadzi to autora do przeniesienia postawionej kwestii na grunt marksizmu. Tu uwagi Fromma są podobne do uprzednio cytowanych poglądów M. Fritzhanda. „Marks przeciwstawia się — zdaniem Fromma — dwu stanowiskom: ahistorycznemu, według którego natura człowieka jest substancją istniejącą od samego początku dziejów, oraz relatywistycznemu, zgodnie z którym natura człowieka nie ma żadnych cech sobie właściwych i stanowi tylko odbicie warunków społecznych. Ale nigdy nie sformułował do końca swojej własnej teorii natury człowieka, wykraczającej zarówno poza stanowisko ahistoryczne, jak relatywistyczne; stąd też tak różnorodne są i sprzeczne interpretacje jego teorii.”⁴⁷

To, co dotychczas już przedstawiłem, zdaje się uprawomocniać twierdzenie, że rekonstruując poglądy Marksa w interesującej nas sprawie musimy zwrócić uwagę na dwa różne ujęcia: względnie statyczne, do którego należy odnieść kategorię „istota”, i dynamiczne, które należy wiązać z kategorią „natura”.

Zespół cech określających człowieka można zatem rozpatrywać w ramach dwóch kategorii: „istoty” — idąc w kierunku, powiedzmy, esencjalizmu, i „natury” — co wiąże się w wyraźniejszym stopniu z ujęciem diachronicznym, a więc z historycyzmem. Oczywiście, taki podział jest czymś sztucznym, ale metodologicznie koniecznym.

Nie odrzucając zmienności tego, co uznajemy za „istotę”, nie możemy absolutyzować tej zmienności, musimy właśnie uznać jej względną trwałość i nie negując pewnej stałości „natury ludzkiej”, musimy zauważyć, że kategoria ta obejmuje zespół cech o większej dynamice. Cechy ujęte w teoretyczne ramy pojęć są w swym realnym istnieniu związane ze sobą, podobnie jak wiążą się ze sobą obie te kategorie. To jedynie operacje myślowe wymagają budowania kolejnych stopni abstrakcji. Pozostaje do wyjaśnienia ostrość i jednoznaczność Marksowskich terminów „natura” i „istota”.

⁴⁵ E. Fromm: *Beyond the Chains of Illusion. My Encounter with Freud and Marx*. New York 1962, s. 27 (cytat za: A. Schaff: *Markszizm a jednostka ludzka...*, s. 123).

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ Ibidem, s. 31 (zob. A. Schaff: *Markszizm a jednostka ludzka...*, s. 126—127).

Sprawą tą zajmował się ostatnio T.M. Jaroszewski, którego prace koncentrują się na problematyce natury człowieka i osobowości⁴⁸. „Sądzę — pisze T. M. Jaroszewski — że wiele nieporozumień w sporach na temat natury człowieczej wynika nie tylko z pomieszania różnych perspektyw teoretycznych i światopoglądowych w jej pojmowaniu, lecz także z wieloznaczności samego terminu »natura«. W większości języków europejskich oznacza on: przyrodę, [...]; — obiektywną rzeczywistość w odróżnieniu od teorii ją wyjaśniającej, np. w zwrocie »prawdziwa natura rzeczy jest jednak taka« [...]; — istotę danego przedmiotu lub zjawiska. Wystarczy więc tylko przypisać autorowi, który do zjawisk społeczno-kulturowych stosuje termin natura w trzecim sensie, pierwsze z wymienionych znaczeń, aby zupełnie bezpodstawnie zarzucić mu naturalizm.”⁴⁹

Drugi aspekt sprawy polega — zdaniem T. M. Jaroszewskiego — na tym, że „w odniesieniu do człowieka termin natura może oznaczać: — Naturę biologiczną człowieka jako jednego z gatunków zwierzęcych; całość kształtu organizacji organizmu ludzkiego ujęty w terminach nauk przyrodniczych; podstawowe mechanizmy ludzkiego działania ujęte w kategoriach neurofizjologicznych obejmujące zarówno jego właściwości wspólne dla wszystkich gatunków świata zwierzęcego, jak i specyficzne tylko dla człowieka, stanowiące biopsychiczną podstawę czynności ludzkich; — Naturę społeczną człowieka rozumianą jako uogólnienie różnych form interakcji ludzkiej i kształtujących się na jej gruncie prawidłowości rządzących społecznymi stosunkami, w które ludzie wchodzi w trakcie jej interakcji; »drugą naturę ludzką« wytworzoną na gruncie już nie biologicznego, lecz społecznego rozwoju człowieka i przekazywaną jednostce w drodze socjalizacji; — Dynamicznie rozwijającą się wraz z historycznymi formami działalności człowieka »historyczną naturę ludzką«; — Istotę człowieka rozumianą jako jedność biopsychicznych i społecznych właściwości; ogół cech charakteryzujący człowieka i jego specyfikę wobec pozostałych gatunków świata przyrody; — Specyficzne właściwości biopsychiczne, charakter, cechy osobowości itp. danej konkretnej jednostki odróżniające ją od innych (np. w zwrotach: »takie postępowanie byłoby sprzeczne z jego naturą«).”⁵⁰ Jest to — jak widać — rozróżnienie z semantycznego punktu widzenia ważne, co nie przesądza ostatecznie o jego merytorycznej słuszności.

Jaroszewski wyraźnie zwraca na to uwagę. Zauważa bowiem: „Każdą też z wyżej wymienionych »natur« można różnie interpretować oraz

⁴⁸ T. M. Jaroszewski: *Człowiek i świat człowieka* (wywiad). „Literatura” z 29 VII 1976, s. 6.

⁴⁹ T. M. Jaroszewski: *O jedności i troistości natury ludzkiej* (2). *Historyczny wymiar*. „Człowiek i Światopogląd” 1978, nr 1, s. 10.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 11.

naukowo wyjaśniać, bądź też w ogóle kwestionować ich istnienie. Nieodczownym jest jednak zawsze ustalić wprzód, zanim przystąpimy do sporu o naturę ludzką, w jakim mianowicie znaczeniu posługujemy się tu terminem »natura«. Jest to tym bardziej nieodzowne, kiedy ustalać np. pragniemy również powiązania między naturą biologiczną a społeczną człowieka i szerzej badać różne aspekty bytu ludzkiego i ich wzajemną dialektykę.”⁵¹

Z wypowiedzi Jaroszewskiego o niejasności Marksowskiego terminu „natura”, który może oznaczać „istotę człowieka”, wynika pytanie: Czy termin „istota” jest bardziej, czy mniej precyzyjnie używany przez Marksa? Na pytanie to odpowiada A. Schaff, pisząc: „Gdy pytamy o »istotę człowieka«, zadajemy pytanie o zespół tych cech, które pozwalają odróżnić człowieka, jako klasę określonych jednostek, od innych części rzeczywistości. Inaczej mówiąc, pytamy o definicję człowieka, która dostarczyłaby kryteriów pozwalających na odróżnienie człowieka od nieczłowieka. Idzie tu o zespół cech szczególnych — tak ogólnych i powszechnych, że miałyby zastosowanie wszędzie tam, gdzie występował czy występuje gatunek *Homo sapiens*, niezależnie od różnic związanych z czasem, przestrzenią, stopniem rozwoju, rasą itd., itp. Przy formułowaniu tej definicji w sposób klasyczny [...] idzie nam o odróżnienie [...] klasy przedmiotów — gatunku *Homo sapiens* — nie np. od minerałów, co byłoby banalne w swojej prostocie, lecz od tej klasy przedmiotów, która typologicznie jest najbliższa człowiekowi — od zwierząt.”⁵²

W innym miejscu A. Schaff pisze: „Przed wszystkim konieczne jest pewne wyjaśnienie semantyczne, które winno zapobiec fatalnym nieporozumieniom, jakie — moim zdaniem — zakradły się do wielu interpretacji pojęć »istota człowieka« oraz »istota gatunkowa« u młodego Marksa. Po prostu słowo »istota« występuje w obu wypadkach w różnych znaczeniach, co zaciemnia jeszcze polski przekład, w którym słowo »istota« zajmuje składniowo w obu wypadkach to samo miejsce w podobnie zbudowanych wyrażeniach. Tę różnicę znaczeniową można sobie dobrze uzmysłowić i w języku polskim, gdy zestawimy ze sobą takie dwa wyrażenia: »istota człowieka« oraz »istota ludzka«, np. w zwrocie »nie widać żadnej istoty ludzkiej«. »Istota człowieka« znaczy tyle, co zespół cech koniecznych, by dany przedmiot ożywiony uznać za człowieka; »istota ludzka« zaś w przytoczonym wyżej zwrocie znaczy tyle, co »jednostka ludzka«, »żywy człowiek«. »Istota gatunkowa« znaczy analogicznie tyle, co istota (czyli jednostka, osobnik) należąca do gatunku, a więc coś innego niż słowo »istota« w wyrażeniu »istota człowieka«. Pomieszanie tych dwóch zna-

⁵¹ Ibidem, s. 11.

⁵² A. Schaff: *Marksizm a jednostka ludzka...*, s. 106.

czeń, ze względu na homonimie, prowadzi do bardzo prymitywnych nieporozumień.”⁵³

Nawiązując do wcześniejszych ustaleń M. Fritzhanda i solidaryzując się z nimi⁵⁴, A. Schaff dopowiada: „Analiza semantyczna wyrażenia »istota człowieka«, jak jest ono używane przez młodego Marksa, wykazuje [...] również inne jego znaczenie. Znaczy ono — jak wykazał Fritzhand — również tyle, co społeczność, świat ludzki, potrzeby człowieka itp. Sensy te jakoś ze sobą się wiążą, ale jednak są różne. Poszukując odpowiedzi na pytanie, co odróżnia człowieka od zwierzęcia, pytając więc o zespół cech najogólniejszych charakterystycznych dla gatunku *Homo sapiens* na całej powierzchni historycznej jego istnienia (niezależnie od jakichkolwiek wewnętrznych zróżnicowań gatunku), wskazujemy przede wszystkim — za Marksem — na pracę, w znaczeniu świadomej działalności wytwórczej.”⁵⁵

Kolejnym terminem Marksowskim, ściśle związanym z kategorią istoty w odniesieniu do człowieka, analizowanym przez Schaffa jest „istota gatunkowa”. Wynik badań tekstów Marksa⁵⁶ prowadzi tego autora do następujących ustaleń: „Wyrażenie »istota gatunkowa« występuje [...] u Marksa przynajmniej w czterech różnych sensach, a mianowicie jako wyrażenie identyczne ze zwrotem: 1) »istota społeczna« [...]; 2) »istota stanowiąca egzemplarz gatunku« lub »istota stadna« [...]; 3) »istota podejmująca świadomą działalność życiową« [...]; 4) »istota zgodna z modelem człowieka« [...]. Ważne jest tu przede wszystkim rozróżnienie dwu znaczeń wyrażenia »istota gatunkowa«: po pierwsze tego, które podkreśla, iż człowiek należy do gatunku biologicznego jako egzemplarz, który dzieli pewne cechy ogólne z wszystkimi innymi egzemplarzami tego gatunku; po drugie zaś tego, które podkreśla, że człowiek posiada pewien model tego, jakim człowiek być powinien, model, który jest wynikiem autorefleksji człowieka nad właściwościami i zadaniami własnego gatunku, a z którego to modelu wypływają swoją drogą normy dotyczące sposobu życia człowieka jako »istoty gatunkowej«, tzn. jako istoty, która odpowiada pewnemu modelowi czy stereotypowi człowieka (»istocie« człowieka). W pierwszym wypadku idzie więc o przynależność do gatunku, w drugim zaś — o odpowiadanie pewnemu modelowi. Ten drugi sens jest tu szczególnie interesujący, gdyż z nim związane są inne kategorie antropologii Marksowskiej, a mianowicie kategorie »istoty człowieka« oraz »człowieka prawdziwego«

⁵³ Ibidem, s. 109—110.

⁵⁴ Ibidem, s. 105—106 („Najwnikliwszą w znanej mi literaturze i ogromnie skrupulatną analizę wyrażenia »istota człowieka« w rozmaitych jego znaczeniach występujących u Marksa znajdujemy w szkicu Marka Fritzhanda [...]”).

⁵⁵ Ibidem, s. 108—109.

⁵⁶ Zob. ibidem, s. 112—118.

i »rzeczywistego« (»istotą człowieka« jest mianowicie to, co stanowi jego model, a »prawdziwy« jest tylko ten człowiek, który temu modelowi odpowiada).»⁵⁷

Ostatni fragment wniosków A. Schaffa wiąże się wyraźnie — w moim odczuciu — z zadaniem, jakie postawił sobie M. Fritzhand: „[...] interpretacja, którą przedstawię, rzuca snop dodatkowego światła na Marksowską koncepcję człowieka, uwidaczniając przede wszystkim granice historyzmu w pojmowaniu przez Marksa »natury ludzkiej« oraz uwydatniając rolę pierwiastków aksjologicznych w pojmowaniu przez Marksa »alienacji« i »emancypacji.«»⁵⁸

Próbując rekonstruować poglądy Marksa na „istotę człowieka”, napotykałyśmy więc wiele trudności różnego typu. Pewnym kierunkowskazem mogą tu być ustalenia M. Fritzhand, choć — jak się wydaje — można do nich dorzucić pewne nowe elementy, opierając się na dostępnych tekstach Marksa oraz na nowych faktach ujawnionych na przykład przez T. M. Jaroszewskiego i Z. Cackowskiego. Trudno tu mówić o możliwości nowatorstwa. Chodzi przecież nie o doszukiwanie się tego, co być może myślał twórca marksizmu, lecz o zrozumienie tego, co faktycznie napisał. Za wskazówkę może służyć fragment rozprawy T. M. Jaroszewskiego, kończący rozważania o wieloznaczności pojęcia natura⁵⁹.

„Ważne jest więc, aby mieć świadomość tego, że w różnych przekazach Marksowskich termin natura ludzka używany jest w odmiennym znaczeniu, które odczytać możemy dopiero po odczytaniu kontekstu, w którym jest on uwikłany.

Ponadto w pewnych tekstach z okresu przelomu (z lat 1845—1848) Marks używał słowa »natura ludzka« podobnie jak terminu »człowiek w ogóle« w sensie ironicznym, jako synonimy ahistorycznych, spekulatywnych czy wąsko biologicznych (redukcjonistycznych) określeń bytu ludzkiego [...] Dopiero więc drobiazgową analizą treściowego i historycznego kontekstu danej wypowiedzi pozwoli nam na prawidłowe ustalenie, w jakim to mianowicie znaczeniu posługuje się w niej Karol Marks terminem »natura ludzka«. Inny bowiem sens łączy on z tym terminem, kiedy zwalcza oświeceniowe, utopijne, spekulatywno-idealistyczne czy też Feuerbachowskie wąskonaturalistyczne ujęcie natury ludzkiej, niż wówczas, gdy charakteryzuje swoje pozytywne stanowisko w omawianej kwestii. Ważnym jest przede wszystkim, aby przed ustaleniem merytorycznego punktu widzenia Marksa na problem natury ludzkiej zdawać sobie także sprawę

⁵⁷ Ibidem, s. 118—119.

⁵⁸ M. Fritzhand: *Człowiek — humanizm — moralność...*, s. 79.

⁵⁹ Zob. T. M. Jaroszewski: *O jedności i troistości natury ludzkiej...*, s. 10—11 oraz tegoż: *Traktat o naturze ludzkiej*, Warszawa 1980, s. 26—27; *O jedności i troistości natury ludzkiej* (1). „Człowiek i Światopogląd” nr 3/1977, s. 6.

z pewnych kwestii formalno-semantycznych wyjaśniając sobie, jakim znaczeniem terminu »natura« posługuje się on w danym, będącym właśnie przedmiotem naszej analizy, kontekście.”⁶⁰

Granice historyzmu w poszukiwaniu istoty człowieka

Jednym z podstawowych problemów w odtwarzaniu Marksowskiego poglądu na „istotę człowieka” jest również określenie granic historycznych w wyodrębnieniu cech istotnych człowieka, a więc zespołu cech charakterystycznych pozwalającego zaliczyć istotę żyjącą do zbioru osobników określanych ogólną nazwą „człowiek”. T. M. Jaroszewski dowodzi, że termin „istota człowieka” jest jednym z ujęć terminu „natura” i może być rozumiany „jako jedność biopsychicznych i społecznych właściwości, ogół cech charakteryzujących człowieka i jego specyfikę wobec pozostałych gatunków świata przyrody”⁶¹.

Pozostaje jednak pytanie o trwałość tych cech oraz właściwości i zmienność, która w potocznym rozumieniu jest przeciwieństwem trwałości. Wypada tu odwołać się do teoretycznych rozważań nad wzajemnymi relacjami między istotą a zjawiskiem; bez tego zrozumienie myśli Marksa jest bowiem trudne, a próba interpretacji tekstów prowadzi do nieporozumień.

Problem ten poruszył także Bronisław Minc. „W ujęciu dialektyki marksistowskiej — pisze on — istotą są wewnętrzne więzi i stosunki zjawisk, a zjawisko jest zewnętrznym wyrażeniem istoty. Istota i zjawisko stanowią odzwierciedlenie dwóch organicznie ze sobą powiązanych stron obiektywnego świata: wewnętrznej i zewnętrznej. Nie ma istoty bez zjawisk, ani zjawiska bez istoty, przy czym istota znajduje się nie na zewnątrz zjawisk — nie ma ona odrębnego bytu — ale w samych zjawiskach. Istota to »ogólne«. Zjawisko to »pojedyncze«. Każde zjawisko charakteryzuje się indywidualnymi, jemu tylko właściwymi, niepowtarzalnymi cechami. Jednakże nie każde »ogólne« stanowi istotę zjawisk, a tylko takie ogólne, które charakteryzuje, wyróżnia daną klasę zjawisk od innych. [...] Istota jest bardziej trwała od zjawiska, określa ona rozwój zjawisk. Istota zjawisk jest przy tym zmienna, podlega rozwojowi. Istota rozwija się poprzez zjawiska i razem ze zjawiskami, ale zjawiska zmieniają się szybciej niż istota. Istota ujawnia się nie w jednym zjawisku, lecz w masie zjawisk. Każde pojedyncze zjawisko wyraża nie całą istotę, ale jej momenty, przy czym na istotę składa się suma istotnych momentów zjawisk. Chociaż istota ujawnia się w pojedynczych zjawiskach, nie leży ona bezpośrednio na powierzchni zjawisk. Rozpatrywanie zjawisk bez

⁶⁰ T. M. Jaroszewski: *O jedności i troistości natury ludzkiej* (2)..., s. 11—12.

⁶¹ *Ibidem*, s. 11.

ujawnienia ich istoty może prowadzić do wniosku, że zjawiska nie są takimi, jakimi są w rzeczy samej, tj. jakimi są istotnie.”⁶²

Pogląd B. Minca zdaje się odpowiadać przeświadczeniu T. Jaroszewskiego, gdy twierdzi on, że „uznanie historycznego charakteru »istoty człowieka« czy »natury ludzkiej« oraz ściśle powiązanie tej »historyczności« z nieustannymi przemianami form ludzkiej praktyki przedmiotowej, a zwłaszcza z rozwojem pracy produkcyjnej i wyznaczanych przezeń stosunków wytwórczych [...] stanowiących »w ostatniej instancji« podstawę wszystkich pozostałych nadbudowujących się nad nim form działalności ludzkiej i związanych z nimi stosunków społecznych — jest tym, co najdonioślejsze w poglądach Marksa na człowieka, co stanowi o »Marksowskim przełomie« w dociekaniach antropologicznych”⁶³.

Możliwe jest jednak także nieco inne potraktowanie problemu; bez negowania słuszności wymienionego stanowiska podkreślenie, dla uzyskania jasności i stabilności obrazu, elementów statycznych. Jest to zabieg pozwalający uchwycić strukturę „istoty” jako pewien stan w szeregu jej dialektycznych przemian.

Takie wydaje się być podejście M. Fritzhanda. Autor ten przyznaje też, iż Marks „poczynając od *Ideologii niemieckiej* [...] świadomie wraz z takimi terminami, jak »alienacja« i »emancypacja« usuwa ze swego słownika również i termin »gatunkowa istota człowieka«. Czyni to jednak — twierdzi Fritzhand — tylko ze względu na idealistyczno-spekulatywne obciążenie tych terminów. [...] Ale nic ukrytej za tymi terminami problematyki snuje się nadal przez całą twórczość Marksa.”⁶⁴

Wątek myślowy akcentujący względną trwałość istotnych cech człowieka podjął również Romuald Jazierski, uważając, że „lekceważenie i odrzucanie tych cech istotnych człowieka, które wyniosły go ponad świat zwierzęcy, pozwalają mu panować nad rzeczywistością i uczestniczyć jako świadomemu twórcy w procesie historycznego postępu [...] jest degradacją człowieczeństwa”⁶⁵.

Podobne stanowisko zajmuje Janusz Kuczyński, twierdząc, że „pytając o istotę szukamy także czynnika uniwersalnego, który jawi się zawsze w historii”⁶⁶.

W tym miejscu chciałbym przejść do podstawowych uwag nasuwających się przy lekturze rozpraw Jaroszewskiego, a szczególnie jego ostatniej, obszerniejszej pracy — *Traktatu o naturze ludzkiej*.

⁶² B. Minc: *Spór o istotne treści marksizmu...*, s. 9—10.

⁶³ T. M. Jaroszewski: *O jedności i troistości natury ludzkiej* (2)..., s. 16—17.

⁶⁴ M. Fritzhand: *Człowiek — humanizm — moralność...*, s. 76.

⁶⁵ R. Jezięski: *Przyczynek do charakterystyki...*, s. 335.

⁶⁶ J. Kuczyński: *Homo creator...*, s. 188.

Niewątpliwą zasługą Jaroszewskiego jest uporządkowanie problematyki, zwrócenie uwagi na pozorną rozbieżność sądów Marksa na temat „natury człowieka”. Faktem jest jednak, który ustalił sam Jaroszewski, że termin ów występuje w tekstach Marksa w różnych kontekstach i w pięciu podstawowych znaczeniach, jako: natura biologiczna człowieka, społeczna natura człowieka, dynamicznie rozwijająca się historyczna natura człowieka, istota człowieka — rozumiana jako jedność biopsychicznych i społecznych właściwości, ogół cech charakteryzujących człowieka i jego specyfikę wobec pozostałych gatunków świata przyrody oraz w znaczeniu specyficznych właściwości biopsychicznych, charakteru, cech osobowości itp. danej konkretnej jednostki, odróżniających ją od innych⁶⁷.

Trudno nie dostrzec, że dwa ostatnie znaczenia diametralnie różnią się od siebie i od trzech pierwszych. Autor, przeprowadzając to — jakże słuszne — rozróżnienie znaczenia tego samego terminu, jednocześnie w praktyce nie odgranicza wyraźnie terminu „natura” od terminu „istota”, używanego przez Marksa w czwartym z wyżej podanych znaczeń. Jeśli już zostało zatem dowiedzione, że ta sama nazwa ma u Marksa różne desygnaty, w zależności od kontekstu wypowiedzi, to stosując ją, należy bardzo wyraźnie zaznaczyć, w jakiej wersji jej używamy, aby uniknąć kolejnych nieporozumień semantycznych.

Rozważmy to na przykładzie następującej wypowiedzi: „Przełomowe marksistowskie odkrycie, że współdziałanie ludzi w procesie przekształcania przyrody stanowi obiektywną podstawę rozwoju »całokształtu stosunków społecznych«, podstawę procesu dziejowego, kształtującego się i wzbogacającego na jego podstawie człowieczeństwa — otworzyło nowe perspektywy w badaniach nad naturą ludzką. Uznanie historycznego charakteru »istoty człowieka« czy »natury ludzkiej« [...] jest tym, co najdonioślejsze w poglądach Marksa na człowieka.”⁶⁸ Można się zgodzić z pierwszą częścią wypowiedzi, chociaż ludzie współdziałają nie tylko w procesie przekształcania przyrody, ale i w przekształcaniu samych stosunków społecznych. Jest ponadto wątpliwe — ale to już uwaga marginalna — czy człowiek (w rozumieniu ludzkość) faktycznie przekształca przyrodę w podstawowym znaczeniu słowa „przekształca”, czy też raczej poznaje jej prawa i dostosowuje do swych potrzeb.

Trudno się natomiast zgodzić z tym, że mówiąc o historycznym charakterze „istoty człowieka” i „natury człowieka”, mówimy o tym samym, ponieważ autor sam już dowiódł uprzednio, że to coś innego. Mówiąc o „istocie” człowieka, mówimy o własnościach fundamentalnych, o takim zespole specyficznych cech ludzi, „który jest nieodłączny od gatunku ludzkiego, występuje we wszystkich historycznych formach przejawiania się

⁶⁷ T. M. Jaroszewski: *Traktat o naturze ludzkiej...*, s. 51—52.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 61.

życia ludzi, leży u najgłębszych podstaw swoistości ludzkiej, umożliwił i umożliwiał nieustanne bogacenie się jej repertuaru”⁶⁹. R. Jeziński, uważający na przykład, że na istotę człowieka składa się zespół cech określany przez niego jako „syndrom”, twierdzi, iż zanikanie którejkolwiek z cech istotnych w praktyce musiałyby doprowadzić do zanikania również cech pozostałych, do regresu człowieka do stanu przedspołecznego, przedludzkiego⁷⁰.

Oczywiście, i tu rodzą się wątpliwości. Czy w ogóle można mówić o stanie przedspołecznym i od kiedy faktycznie można mówić sensownie o człowieku? Przypomnijmy, że we współczesnej antropologii „używanie narzędzi (jako wskaźnik istnienia kultury) uznano za kryterium człowieczeństwa (przynależności do rodziny człowiekowatych)”⁷¹. Przyjmując to kryterium, okazuje się, że spełniał je również australopitekus, ponieważ australopitekowi „w sposób nie budzący już dziś wątpliwości można [...] przypisać posiadanie kultury”, a „przyjęto uważać, że termin kultura można stosować w odniesieniu do takich populacji, w których przekaz pozagenowy osiąga poziom komplikacji umożliwiający produkcję narzędzi (narzędzi wytwarzanych z surowca wymagającego obróbki wtórnej)”⁷².

Jak wykazały badania paleoantropologiczne, australopiteki, którą to nazwą „obejmuje się najczęściej szczątki wszelkich istot człowiekowatych zamieszkujących Afrykę w czasie od około 4 do około 1 mln lat temu”, produkowały narzędzia kamienne, a „jest oczywiste, że produkcję narzędzi kamiennych musiało poprzedzić, a także jej towarzyszyć wytwarzanie narzędzi z materiałów łatwiej niż kamień poddających się obróbce (a tym samym mniej trwałych) — z drewna, kości czy rogu”⁷³.

Kolejny etap rozwojowy rodziny *Hominidae* to pojawienie się rodzaju *Homo*, etap pitekanropa noszącego w systematyce nazwę *Homo erectus*. „Pierwszy przedstawiciel tego gatunku odkryty został w roku 1891 na Jawie przez E. Dubois i zgodnie z koncepcją filogenetyczną Ernesta Haeckla nazwany został przez odkrywcę *Pithecanthropus erectus*, co miało oznaczać istotę stojącą na pograniczu między małpami i człowiekiem (krótko mówiąc — małpoluda). [...] Datowanie szczątków *Homo erectus* rozciąga się w czasie od 1 mln do 350 tys. lat.”⁷⁴ Czy był to daleki przodek człowieka, czy człowiek — oto jest pytanie.

Dodajmy, że „wśród kamiennych narzędzi produkowanych przez pitekanropa wyróżnić można już wiele form [...] poza narzędziami rdze-

⁶⁹ M. Fritzhand: *Człowiek — humanizm — moralność...*, s. 75.

⁷⁰ R. Jeziński: *Przyczynek do charakterystyki...*, s. 332—333.

⁷¹ J. Strzałko: *Filogeneza naczelných — antropogeneza*. W: *Antropologia fizyczna*. Red. A. Malinowski. Warszawa—Poznań 1980, s. 53.

⁷² *Ibidem*, s. 48.

⁷³ *Ibidem*, s. 48 i 54.

⁷⁴ *Ibidem*, s. 54—55.

niowymi wśród narzędzi pitekanropa spotkać można także inne, wyrobiane z odłupków, tj. płytek odbitych od rdzenia i następnie odpowiednio wymodelowanych”, a „istotnym elementem kultury *Homo erectus* było wykorzystanie ognia”⁷⁵. Dopiero po nim pojawia się gatunek *Homo sapiens*, rozpoczyna się etap człowieka neandertalskiego — *Homo sapiens neanderthalensis*. „Kultura człowieka neandertalskiego była na tyle wysoko rozwinięta, że można mówić o istnieniu w populacjach tych ludzi pewnych form wierzeń związanych z interpretacją otaczającej je rzeczywistości. Dowodem na to są ślady zabiegów kultowych: kultu niedźwiedzia jaskiniowego [...] obrzędowe pochówki zmarłych [...]”⁷⁶ Nasi bezpośredni przodkowie, przedstawiciele populacji człowieka współczesnego — *Homo sapiens sapiens*⁷⁷, pojawili się około 40 tysięcy lat temu.

Paleoantropolodzy twierdzą: „Populacje ludzkie, morfologicznie w swych istotnych cechach nie różniące się od tych, które zaludniają świat do dzisiaj, zaczęły pojawiać się ok. 40 tys. lat temu, współwystępując jeszcze przez kilka tysięcy lat z populacjami charakteryzującymi się »archaicznymi« cechami neandertalskiego typu.”⁷⁸

Przytoczyłem ten rodowód człowieka współczesnego po prostu dlatego, aby zwrócić uwagę na ryzyko spłylenia tak myśli Marksowskiej w ogóle, jak i problemu człowieka i jego cech istotnych, który to problem jest jednym z centralnych w rozważaniach o historyzmie w wąskim przedziale czasowym, a także dlatego, aby uzmysłwić, co to znaczy zmiana cech istotnych w odniesieniu do gatunku ludzkiego oraz jak olbrzymi jest zakres pojęć „człowiek” i „całokształt stosunków społecznych”.

Przez 40 tysięcy lat zmieniały się stosunki społeczne, ale istnieje człowiek współczesny. Sztuki Eurypidesa, powstałe blisko 2,5 tysięcy lat temu, doskonale rozumiemy i odnajdujemy w nich podobne do naszych problemy. Epigramy Marcialisa możemy drukować jako współczesne. Przykłady takie można mnożyć. Czy znaczy to, że nie zmienia się natura człowieka? Nie! Zmienia się! Ale czy w ciągu ostatnich 2—3 tysięcy lat nastąpiły zmiany jakościowe, istotne? To jest wątpliwe. Jeśli nastąpią, to zdajmy sobie w końcu sprawę z tego, że wówczas nasze pokolenie — dowcipnie określone mianem *cosmopithecus*⁷⁹ — będzie dla tego nowego, przyszłego, jakościowo, istotnościowo różnego od nas tym, czym dla nas jest *Homo sapiens neanderthalensis*.

Nie sądzę zatem, by rację miał radziecki paleontolog A. P. Bystrow,

⁷⁵ Ibidem, s. 58.

⁷⁶ Ibidem, s. 61.

⁷⁷ Inny termin: *homo sapientissimus*. Zob. J. Bańka: *Cywilizacja — obawy i nadzieje*. Warszawa 1979, s. 108.

⁷⁸ J. Strzałko: *Filogeneza naczelnych...*, s. 63—64.

⁷⁹ J. Bańka: *Cywilizacja — obawy i nadzieje...*, s. 52.

twierdząc, że „ustała ewolucja biologiczna człowieka, zastąpił ją rozwój cywilizacji i kultury”⁸⁰. Zgadając się z kolei z T. M. Jaroszewskim co do historycznego wymiaru natury ludzkiej, byłbym przeciwny absolutyzowaniu tego stanowiska i stawianiu znaku równości między terminami „natura” i „istota”.

W ten sposób powracamy do pytania, czy Marks mówi w *VI Tezie o Feuerbachu* o „istocie” czy o „naturze” człowieka. T. M. Jaroszewski, w przeciwieństwie do większości filozofów, posłużył się *VI Tezą* dla zilustrowania Marksowskiej koncepcji natury ludzkiej, nie zaś „istoty”, i o tym, czym jest ta „istota” człowieka w koncepcji Marksa, zasadniczo się nie wypowiada. Jest to więc inny wariant interpretacji tego spornego w literaturze tekstu.

Jak się wydaje, T. M. Jaroszewski, pisząc o zmiennej naturze człowieka, ma raczej na myśli możliwość kształtowania osobowości jednostek, co jest bez wątpienia ściśle związane z systemem stosunków społecznych, w jakie są one uwikłane. Wynika to dosyć jednoznacznie z celu autora, którym było przedstawienie teoretycznych założeń Marksowskiego humanizmu⁸¹. „Wyzszość humanizmu socjalistycznego — pisze T. M. Jaroszewski — polega na tym właśnie, że wiąże on emancypację i rozwój osobowości z walką o przewyciężenie różnych form eksploatacji człowieka i jego wyobcowania oraz z ustanowieniem takich warunków ustrojowych, które przydawałyby produkcyjnej, społecznej i kulturalnej aktywności jednostek znamiona coraz bardziej swobodnej i wszechstronnej aktywności twórczej, które mogłyby być podstawą dla godnych człowieka, partnerskich stosunków międzyludzkich. [...] Program wyzwolenia i uspołecznienia jednostek, rozwoju osobowości ludzkiej, kreowania »pełnego« i »uniwersalnego« człowieka, program rewolucji duchowej i moralnej opiera bowiem marksizm-leninizm na realnym gruncie walki społecznej, zmierzającej do społeczno-ustrojowego zabezpieczenia warunków jego realizacji. Wzmiankowany podstawowy rys humanizmu socjalistycznego [...] ugruntowany jest na naukowych podstawach marksistowskiej teorii rozwoju społecznego — założeniach materializmu historycznego. Humanizm socjalistyczny, pojmowany jako określony ideał wyzwolenia człowieka, jako obliczona na całą epokę strategia działań emancypacyjnych, znajduje więc swą naukową podbudowę w marksistowskim humanizmie teoretycznym.”⁸²

W ostatecznym rozrachunku chodzi więc autorowi o jednostkę ludzką, o możliwości i warunki rozwoju jej osobowości. Z takim stanowiskiem, oczywiście, w pełni się solidaryzuję. Jest ono konkretyzowane w licznych

⁸⁰ Ibidem, s. 109.

⁸¹ T. M. Jaroszewski: *Traktat o naturze ludzkiej...*, s. 22.

⁸² Ibidem, s. 20—22.

pracach polskich filozofów, socjologów, psychologów⁸³, wprowadzane do praktyki na szczeblu zakładów pracy⁸⁴.

Słusznie też mówi Jaroszewski o rozłożeniu tego procesu w czasie — „na całą epokę”. Wszak sam Marks, zakładając proces przemian osobowości ludzi, zwracał uwagę na długotrwałość takiej ewolucji po zwycięstwie proletariatu i zbudowaniu podstaw społeczeństwa komunistycznego. Można tu przytoczyć chociażby fragment *Rękopisów ekonomiczno-filozoficznych z 1844 roku* o stadiach rozwoju komunizmu⁸⁵ czy dużo późniejsze zarówno jego, jak i Engelsowskie wypowiedzi na ten temat⁸⁶. Powinno się jednak rozróżnić, kiedy Marks mówi o „istocie” w znaczeniu zbioru cech fundamentalnych, a kiedy o „naturze” jako zespole cech bardziej zmiennych — wynikających niejako z cech istotnych — stanowiących nadbudowę „istoty” lub, inaczej, sposób przejawiania się cech istotnych w konkretnych warunkach.

Stąd, kiedy T. M. Jaroszewski pisze: „Podkreślał też Marks, że to, co zwykle nazywano naturą ludzką, nie tkwi jako abstrakcja, jako »ludzki powszechnik«, w każdej z jednostek, lecz tworzy się w drodze społecznego rozwoju gatunku, [...]”⁸⁷, trzeba jednak zaznaczyć, że faktycznie, w tym konkretnym wypadku — w *VI Tezie* — używa on terminu nie „natura”, lecz dosłownie „istota człowieka”⁸⁸. Problem historycznej zmienności istoty człowieka pozostaje więc otwarty i wymaga dalszych badań uwzględniających dorobek wielu nauk szczegółowych⁸⁹.

⁸³ Z bardzo bogatej literatury można tu wymienić m.in. prace J. Bańki, S. Czajki, C. Czapówa, K. Doktora, M. Fritzhanda, S. Kowalewskiej, J. Ładyki, M. Michalika, K. Obuchowskiego, J. Szczepańskiego, J. Sztumskiego, J. Reykowskiego, W. Wesołowskiego, L. Zahera.

⁸⁴ Mam tu na myśli tzw. zakładowe programy działalności wychowawczej i humanizacji pracy. Omawiają tę problematykę m.in.: S. Czajka: *Przedsiębiorstwo wychowujące*. Warszawa 1978, s. 475—499; S. Kowalewska: *Humanizacja pracy*. Warszawa 1971, s. 49 i nast.

⁸⁵ K. Marks i F. Engels: *Dzieła*. T. 1..., s. 577.

⁸⁶ Najobszerniej, chociaż zasadniczo jedynie po rok 1848, omawia je P. Wójcik: *Marksowsko-Engelsowska koncepcja dezalienacji pracy*. Warszawa 1978, s. 187—290.

⁸⁷ T. M. Jaroszewski: *Traktat o naturze ludzkiej...*, s. 29.

⁸⁸ „Ale istota człowieka to nie abstrakcja tkwiąca w poszczególnej jednostce.” K. Marks i F. Engels: *Dzieła*. T. 3..., s. 7; „Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum.” K. Marx, F. Engels: *Werke*. Bd 3..., s. 6.

⁸⁹ Problem historycznej zmienności istoty człowieka wiąże się z zagadnieniem dalszego przebiegu ewolucji biologicznej człowieka. Spotykamy tu np. przekonanie o ustaniu ewolucji, którą zastępuje rozwój cywilizacji i kultury (A. P. Bystrow, J. Szymański), i odmienne, uznające ewolucję biologiczną gatunku ludzkiego za proces postępujący, który dialektycznie wiąże się z rozwojem cywilizacji i kultury (Z. Jethon, S. Józkievicz, A. Deryło). Poz. Z. Jethon: *Bariery ludzkich możliwości*. Warszawa 1977.

Бохдан Лукша

ЗАМЕЧАНИЯ ОБ ИНТЕРПРЕТАЦИИ КОНЦЕПЦИИ МАРКСА
О СУЩНОСТИ ЧЕЛОВЕКА

Резюме

В статье представлены основные положения польских марксистов в дискуссии о понимании Марксом сущности человека. Обсуждая и сравнивая их между собой, автор обращает внимание на имеющиеся в произведениях Маркса иные понятия, кроме чаще всего дискутируемого определения, содержащегося в *VI тезисе о Фейербахе*, а также на возможность связи проблемы с положениями современной палеоантропологии. В итоге берется под сомнение тезис как о динамической изменчивости, так и конкурентный ему — о неизменичивой сущности человека.

Bohdan Łuksza

SOME REMARKS ON THE INTERPRETATIONS OF THE MARX'S
CONCEPT OF THE MAN'S NATURE

Summary

The paper presents the basal standpoints of the Polish Marxists discussing the Marx's interpretation of the man's nature. When discussing and confronting these standpoints the author observes that in the writings of Marx one can find some other interpretations than those contained in *The 4th thesis on Feuerbach*, and that the problem can be associated with the findings of the contemporary paleoanthropology. This involves the vulnerability of the thesis of the dynamical changeability of the man's nature, as well as of its unchangeability.