

Bohdan Łuksza

Etyka prostomyślności a myśl krytyczna młodego Marksa

Folia Philosophica 3, 75-101

1986

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.

Uwagi wstępne

Nowym i niewątpliwie intrygującym intelektualnie zjawiskiem w polskiej myśli filozoficznej jest pojawienie się w ostatnich latach sformułowanej i konsekwentnie rozwijanej przez Józefa Bańkę etyki prostomyślności. Opublikowane dotychczas liczne pozycje książkowe i publicystyczne¹ pozwalają w najbardziej ogólny sposób określić ten wariant etyki jako materialny, normatywny i eudajmonistyczny. Jest to jednocześnie, po T. Kotarbińskiego koncepcji opiekuna spolegliwego², pierwsza tak wszechstronnie rozbudowana koncepcja teoretyczna etyki autonomicznej.

Warto natomiast zastanowić się nad pytaniem, czy etyka prostomyślności może być zaliczona do myśli marksistowskiej jako jej kontynuacja i rozwinięcie, swego rodzaju dialektyczne przekroczenie, czy też jej związek z marksizmem jest luźniejszy, zbliżając rozwiązania zaproponowane przez J. Bańkę do lewicującego personalizmu w duchu E. Mouniera.

¹ J. Bańka: *Ja teraz. U źródeł filozofii człowieka współczesnego*. Katowice 1983; idem: *Filozofia techniki. Człowiek wobec odkrycia naukowego i technicznego*. Katowice 1980; idem: *Recentywizm w teorii poznania praktycznego. Teraźniejszość jako czynnik recepcji kulturowej*. Katowice 1983; idem: *Etyka prostomyślności a cywilizacja techniczna*. „Człowiek i Światopogląd” październik 1982; idem: *Etyka prostomyślności*. „Argumenty” 1981, nr 27, 28; idem: *Etyka prostomyślności jako wyraz postawy recentywistycznej*. W: „Prace z Nauk Społecznych”. T. 13. Katowice 1983.

² T. Kotarbiński: *Medytacje o życiu godziwym*. Warszawa 1975; idem: *Niektóre problemy etyki niezależnej*. W: *Ateizm a religia*. Warszawa 1960, s. 274, i nast.



BOHDAN ŁUKSZA

Etyka prostomyślności a myśl krytyczna młodego Marksa



Nie przesądzając sprawy, lecz jedynie sygnalizując problem, chciałbym w tym szkicu zastanowić się nad związkami występującymi między treścią etyczną wczesnych prac K. Marksa a zasadniczymi tezami etyki prostomyślności. Jest to pierwsze ograniczenie tematyczne tego artykułu³. Drugim jest zawężenie koncepcji J. Bańki do najbardziej podstawowych tez etyki prostomyślności jako rozwinięcia jednego z aspektów eutyfroniki, z pominięciem szerszej recentywistycznej wykładni marksistowskiej antropologii filozoficznej.

To ostatnie, wiążące się z odczytaniem Marksa przez twórcę recentywizmu w specyficznym dla tego kierunku języku, przy podstawowym założeniu epistemologicznym w odniesieniu do teorii rozwoju społecznego, że „opis jakiegoś zjawiska nie jest prawdziwy we wszystkich czasach, a tylko w czasie teraźniejszym”⁴. Szersze zatem uwzględnienie związków między antropologią filozoficzną a recentywizmem mogłoby prowadzić do nadkomplikacji wywodów i zaciemniałoby niejako problematykę ściśle etyczną⁵, tym bardziej że etyka prostomyślności, mając w swej treści normatywnej założenia proste — odwołujące się do *thymos*, uczuć człowieka konkretnego⁶, w swych uzasadnieniach teoretycznych jest typowo erudycyjna, intelektualistyczna. Można tu jedynie odnotować, że etyka prostomyślności i koncepcja prostomyślności genetycznie wyrosły z eutyfroniki, która w najprostszym rozumieniu tego terminu jest nauką o ochronie sfery psychicznej człowieka w warunkach cywilizacji przemysłowej⁷.

W wykładni jej twórcy, eutyfronika to „nauka zajmująca się problematyką psychologicznych skutków cywilizacji i tzw. uzależnień technicznych”⁸. Jako rodzaj psychoterapii wskazuje ona z jednej strony na trudności adaptacyjne i zagrożenie psychiczne, powodowane tempem cy-

³ Wynika to głównie z faktu, że wątki etyczne najobficiej reprezentowane są we wcześniejszych pracach K. Marksa, chociaż, jak wykazały np. badania A. Glińskiej, przewijają się wyraźnie w *Kapitale* (A. Glińska: *Zawartość etyczna I tomu „Kapitału” Karola Marksa. „Studia Filozoficzne”* 1967), a praktycznie odnajdujemy je bardzo często jako zawarte *implicite* w różnych sądach wartościujących w większości prac K. Marksa. Por. M. Fritzhand: *Myśl etyczna młodego Marksa*. Warszawa 1978, s. 29—49.

⁴ J. Bańka: *Ja teraz...*, s. 11; idem: *Recentywizm w teorii poznania...*, s. 14, 32 i nast., 36 i nast.

⁵ W mym rozumieniu przedmiotu, problematyka etyczna jest częścią składową antropologii filozoficznej.

⁶ Czyli w terminologii recentywistycznej: człowieka jednopojawieniowego.

⁷ W. Kopaliński: *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*. Warszawa 1975, s. 296.

⁸ J. Bańka: *Technika a środowisko psychiczne człowieka*. Warszawa 1976, s. 70; J. Bańka: *Etyka prostomyślności a intelektualizm etyczny w koncepcji wartości*. W: *Człowiek i świat wartości*. Kraków 1982, s. 92.

wilizacyjnych przemian, z drugiej — na potrzebę dowartościowania w człowieku tego, co w nim naturalne i spontaniczne, na konieczność przywrócenia świeżości cenionym, lecz mało społecznie praktykowanym wartościom humanistycznym.”⁹ Jak wyraził to nieco inaczej jeden z publicystów, chodzi tu o nowoczesną higienę społeczną, integrującą to wszystko, co wiąże się z nastawieniem na życie wewnętrzne człowieka, o zintegrowanie wartości ludzkich w teorii i praktyce¹⁰.

Podstawowe pojęcia etyki prostomyślności na tle ujęć Marksowskich

Eutyfronika: sfera rozumu i prostota uczuć

Jak już zaznaczyłem etyka prostomyślności genetycznie wywodzi się z eutyfroniki. Przedstawiona ogólna charakterystyka przedmiotu tej nauki nie wyjaśnia jeszcze wielu elementarnych treści zawartych w samej nazwie, a istotnych dla zrozumienia momentu przejścia od czystej teorii do sfery normatywnej i praktycznej.

W słownictwie starogreckim słowo *eutyfron* jest odpowiednikiem polskiego terminu: „prostomyślny”¹¹. „Termin eutyfronika — jak wyjaśnia J. Bańka — mieści w sobie dwa słowa: *thymos* i *phronesis*. W bardzo szerokim rozumieniu *thymos* obejmuje uczucia i wyraża tzw. miękkie zagadnienia etyczne, natomiast *phronesis* oznacza czynnik racjonalny, nakierowany na tzw. twarde zagadnienia naukowe. Trzeba wreszcie podkreślić, że termin „eutyfronika” kryje w sobie również w przedrostku *eu* — ideę zgrania obu tych pierwiastków.”¹² Owo zgranie obu elementów: uczuciowego i rozumowego prowadzi w ujęciu etycznym do pewnej postawy wobec otaczającej nas rzeczywistości, a szczególnie innych ludzi, którą cechuje „prostota” i „prostomyślność”¹³.

Słowo „prostota” ma tu znaczenie wyłącznie pozytywne. Prostota jako postawa odnosi się „wyłącznie do ludzkiej osoby”¹⁴, „zbliża się do

⁹ J. Bańka: *Filozofia techniki...*, s. 30.

¹⁰ A. Wieluński: *Cywilizacja eutyfroniczna*. „Nowe Książki” 15 II 1978, s. 41.

¹¹ Por. Platon: *Uczta. Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton. Fedon*. Warszawa 1982, s. 179 i nast.

¹² J. Bańka: *Etyka prostomyślności jako wyraz postawy recentywistycznej...*, s. 25; idem: *Filozofia techniki...*, s. 30; idem: *Technika a środowisko psychiczne człowieka...*, s. 70.

¹³ Por. T. Pszczołowski: *Mała encyklopedia prakseologii i teorii organizacji*. Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1978, s. 190 (hasło prostota).

¹⁴ J. Bańka: *Filozofia techniki...*, s. 30; idem: *Etyka prostomyślności a intelektualizm etyczny...*, s. 90.

tęgo co naturalne, najbardziej więc nadaje się do ujmowania cechy stosunków międzyludzkich”¹⁵. Jak ujmuje to E. Minkowski: „Prostota oznacza pewną zaletę, nawet cnotę [...] Prostota, gdy się w jej obliczu znajdujemy, objawia się przez fakt, że graniczy z tym co naturalne, że jest — tak również możemy powiedzieć — bardzo naturalna [...] ułatwia ona w najwyższym stopniu stosunki między ludźmi [...] nie tyle skierowana jest ona na działanie, ile na wyrażanie, na sposób bycia osoby, sposób dawania siebie światu. Zjawia się ona jako dar, może jedyny w swoim rodzaju.”¹⁶

Więzi międzyludzkie w społeczeństwie komunistycznym — wizja K. Marksa

W świecie cechującym się intelektualną nadkomplikacją w poszukiwaniu przez człowieka konkretnego, jednopojawieniowego sensu jego jednostkowego życia, postawa prostoty, prostomyślności jest jakby powrotem do źródeł naturalnego stosunku do drugiego człowieka, bez za pośredniczenia sferą przedmiotową, zrodzoną przez klasowe stosunki społeczne. Jej zrealizowanie będzie w pełni, w skali makrosocjalnej, w skali człowieka wielopojawieniowego, możliwe dopiero w społeczeństwie bezklasowym. Jak to wyraził K. Marks w *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*: „Trzeci stopień [który] będzie się charakteryzował wolną indywidualnością, opartą na uniwersalnym rozwoju jednostek, i podporządkowaniem ich wspólnej, społecznej produktywności dobru społecznemu.”¹⁷

Zatem, cytując dalej K. Marksa: „Jest jednak nonsensem traktowanie owej tylko rzeczowej więzi jako samorodnej, nierozzerwalnie związanej z naturą indywidualności i immanentnie jej właściwej (w przeciwieństwie do wynikającej z refleksji świadomości i woli), więź ta jest tworem jednostki, jest tworem historycznym [...] Uniwersalnie rozwinięte indywidua, których stosunki społeczne, jako ich własne wspólne stosunki, podlegają również ich własnej wspólnej kontroli, nie są tworem natury, lecz historii.”¹⁸ Dodajmy tu słowami K. Marksa, iż „historia to

¹⁵ Ibid., s. 31.

¹⁶ E. Minkowski: *Prostota*. W: *Szkice filozoficzne. Romanowi Ingardenowi w darze*. Warszawa 1964, s. 311, 314, 317. Cyt. za T. Pszczołkowski: *Mała encyklopedia prakseologii...*, s. 190.

¹⁷ K. Marks: *Ogólna charakterystyka społeczeństwa burżuazyjnego w odróżnieniu od przedkapitałistycznych formacji społecznych i przyszłego społeczeństwa komunistycznego*. (Fragment rozdziału *O kapitale* z pracy K. Marksa: *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (Rohentwurf)*. 1857—1858). Tłum. Z: J. Wyrzbecki. „*Studia Filozoficzne*” 1979, nr 3, s. 4—5.

¹⁸ Ibid., s. 7.

nic innego, jak tylko działalność dążącego do swoich celów człowieka”¹⁹, a „jeśli człowieka kształtują okoliczności, to okoliczności trzeba ukształtować po ludzku”²⁰.

Wobec tego nie jest możliwa pełna realizacja postulatu prostomyślności w społeczeństwie klasowo antagonistycznym, ale powstaje bardzo szerokie pole działania w warunkach społeczeństwa socjalistycznego, które zasadnicze konflikty klasowe zlikwidowało, bądź jest na drodze ich praktycznej eliminacji. W tym rozumieniu postawa prostomyślna jest cechą, a raczej winna cechować, współczesnego obywatela naszego państwa.

Wartość naczelną etyki prostomyślności i podstawy jej wyboru

Etyka prostomyślności w swej warstwie normatywnej postuluje uznanie za wartość naczelną, którą winien kierować się człowiek prostomyślny, „ochronę i poszanowanie szczęścia osobistego, zasadzającego się na jego odczuciach najprostszych, dostępnych jedynie empatii”²¹. Empatia to, mówiąc najprościej: zdolność współodczuwania.

W koncepcji J. Bańki występuje ona w ujęciu epistemologii eutyfronicznej i popularnym — psychologicznym, jak się wydaje ważniejszym dla szkicowanych tu kwestii etycznych. W pierwszym: „Antyteza eutyfroniczna oznacza pojmowanie jednostki jako bytu psychologicznego (tymicznego), a nie jako istoty świadomej (bytu fronicznego), gdyż każda jednostka ludzka jest przez osobę ludzką przede wszystkim doświadczana, a nie rozumiana. Rozpatrywanie jednostki z perspektywy historycznej może być wówczas zastąpione jej rozpatrywaniem z perspektywy psychologicznej. Perspektywę badawczą kondycji ludzkiej zdobywa się dopiero w analizie porównawczej między *thymos* i *phronesis*, spychamy jednak *thymos* nadal do roli układu odniesienia, niezbędnego dla empatii badacza w początkowej fazie dociekań antropologicznych.”²²

W drugim ujęciu: „Empatia zasadza się na percepcji tego co jest »proste«, co stanowi zarazem niezmienniki wyjściowe dla uchwycenia wspólnotowych wartości.”²³ Punktem wyjścia eutyfroniki — jak sformułował to autor koncepcji w jednym z wywiadów — jest przekonanie,

¹⁹ K. Marks, F. Engels: *Święta rodzina*. W: *Dzieła*. T. 2. Warszawa 1961, s. 114.

²⁰ *Ibid.*, s. 162.

²¹ J. Bańka: *Etyka prostomyślności*. „Argumenty” 1981, nr 27, s. 5; *idem*: *Etyka prostomyślności a cywilizacja techniczna...*, s. 47; *idem*: *Ja teraz...*, s. 354.

²² J. Bańka: *Ja teraz...*, s. 208—209.

²³ J. Bańka: *Filozofia techniki...*, s. 30.

że człowiek poszukuje zaspokojenia swych pragnień w sposób jak najbardziej prosty i bezpośredni, podczas gdy życie w rozwijającej się cywilizacji technicznej powoduje coraz bardziej pośredni i skomplikowany sposób zachowywania się ludzi²⁴.

Celem zasadniczym jest tu więc wzmocnienie pierwiastków humanistycznych w społeczeństwie oraz kształtowanie nowej, wyższej osobowości ludzkiej, prowadzącej do wystąpienia w zachowaniu osób względem siebie wartości „ciepłych”, prowadzących do zadowolenia, spokoju, pewności, więc i szczęścia osobistego²⁵. Pojawiają się więc w filozofii Bańki pytania, których nie stawia nauka nastawiona na „twarde — froniczne” problemy badawcze i odpowiedzi, których nie może dać współczesna technika. Doprowadziło to do sytuacji, że „pewne negatywne skutki postępu naukowo-technicznego uszły nam bokiem, że postęp techniczny wyprzedza ludzi nie przygotowanych do niego psychicznie, że człowiek ulega wpływom cywilizacji od strony psychicznej znacznie silniej, znacznie drastyczniej, niż pozwala mu na to potencjał osobniczy”²⁶.

Takie byłoby najbardziej proste uzasadnienie wartości naczelnej etyki prostomyślności, która jako wariant etyki autonomicznej jest w swym założeniu typowo antropocentryczna. Przyjęcie za najwyższą wartość człowieka, osoby ludzkiej, pociąga oczywiście wnioski dalsze.

Skoro wybór wartości dokonuje się nie na zasadzie operacji intelektualnych, lecz u swych podstaw ma empatię, współodczuwanie, prowadzące do ludzkiego, prostomyślnego stosunku do drugiej osoby, wobec której stajemy się — a przynajmniej winniśmy stawać się kimś na wzór „opiekuna społecznego”²⁷ — musi pojawić się teza uzasadniająca możliwość takich właśnie wyborów, a nie przeciwnych, opartych na egoizmie, egocentryzmie, realizacji tylko prywatnych, utylitarnych celów. J. Bańka stosuje tu dwojakie uzasadnienie.

Pierwsze — to odwołanie się do koncepcji prasumienia (*synderesis*). Jest to w koncepcji twórcy etyki prostomyślności uzupełnienie, a właściwie wprowadzenie istotnej poprawki do Sokratesowskiego intelektualizmu etycznego. Autor ma tu na uwadze klasyczną formułę Sokratesa: „*phrónesis he areté estin* (sama wiedza jest już rodzajem cnoty), tj. posiadanie wiedzy o tym, co jest a co nie jest moralne, wystarczy do tego,

²⁴ J. Bańka: *Być optymistą*. „Trybuna Robotnicza” 21—22 kwietnia 1979, s. 7 (Wywiad — rozmowa z J. Karkoszką).

²⁵ J. Bańka: *Etyka prostomyślności a cywilizacja techniczna...*, s. 47.

²⁶ J. Bańka: *Być optymistą...*, s. 7.

²⁷ Por. T. Kotarbiński: *Medytacje o życiu godziwym...*; Z. Skuza: *Kotarbiński — wzorzec społecznego*. „Argumenty” 1983, nr 34.

by wieść życie cnotliwe”²⁸. Ale, jak pisze dalej: „Właśnie tę formułę poddaje eutyfronika szczególnej krytyce, wprowadzając do niej obok pojęcia *phronesis* — pojęcie *thymos*. W rezultacie tej modyfikacji dyrektywna moralna, którą nazwać możemy roboczo „intelektualizmem praktycznym”, brzmiałaby: *phronesis kai tymos he areté estin*, co się tłumaczy: „Wiedzieć, czym jest dobro i przejawiać wolę jego realizacji, stanowi dopiero cnotę. Tę zmodyfikowaną zasadę etyki Sokratejskiej nazwiemy prostomyślnością lub inaczej — posługując się terminem klasycznym — prasumieniem.”²⁹

Uzasadnienie swe podbudowuje J. Bańka Tomaszową wykładnią Arystotelesa, według której „prasumienie nie jest władzą, lecz sprawnością [...] Stąd również i zasady działania tkwiące w nas z natury nie należą do odrębnej władzy, lecz do osobnej i naturalnej sprawności, zwanej prasumieniem. Dlatego to powiada się, że prasumienie pobudza do dobrego, a sprzeciwia się złemu w tym stopniu, w jakim dzięki pierwszym zasadom zmierzamy ku temu, czego poszukujemy, i osądzamy to, cośmy znaleźli.”³⁰

Sumienie, uczucie i wola działania w pismach młodego Marksa

Odwołanie się J. Bańki do klasyka myśli chrześcijańskiej ma raczej znaczenie symboliczne. Ukazuje trwałość problemu w obrębie różnych orientacji filozoficznych. Trudno np. nie dostrzegać faktu, że sądy wartościujące ludzkie postępowanie, właśnie z punktu widzenia elementarnych zasad sprawiedliwości³¹, uczciwości, uczuć, tego co nazywamy sumieniem, rozsiane są praktycznie w prawie wszystkich pracach K. Marksa. Pierwszym z brzegu przykładem może być chociażby wspaniała krytyka krytyki książki E. Suego: *Tajemnice Paryża*, pióra Szeligi, w której Marks z właściwą sobie precyzją i ironią rozprawia się z sumieniem i moralnością dewotów³². Najbardziej precyzyjna analiza, druzgocąca krytyka stosunków kapitalistycznych, jakiej dokonał twórca marksizmu, wykazanie, że człowiek w analizowanych sytuacjach staje się tylko towarem³³, a płaca robocza jest faktycznie jedynie tym, czym kon-

²⁸ J. Bańka: *Ja teraz...*, s. 42.

²⁹ *Ibidem.*, s. 42—43.

³⁰ Tomasz z Akwinu: *Traktat o człowieku*. Tłum. S. Swieżawski. Poznań 1956, s. 336—337. Cyt za: J. Bańka: *Ja teraz...*, s. 43. Por. również s. 300 i 78.

³¹ E. Zyro: *Pojęcie sprawiedliwości u Karola Marksa*. Warszawa 1966.

³² K. Marks, F. Engels: *Święta rodzina*. W: *Dziela*. T. 2..., s. 201—262.

³³ K. Marks: *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.* W: *Dziela*. T. 1. Warszawa 1962, s. 562.

serwacja dla maszyny, aby mogła dalej produkować³⁴, cała rozbudowana później teoria dróg wyzwolenia proletariatu, stworzenia uspołecznionej ludzkości³⁵ odwoływała się nie tylko do rozumu, który musi pomóc człowiekowi uświadomić sobie sytuację, ale do uczuć i woli, do sumienia, które dopiero mogą nadać impuls do działania.

Marks doskonale rozumiał, że widzieć zło i dążyć do jego unicestwienia to dwie różne sprawy. Wspaniale wyraził to w jednym z młodzieńczych jeszcze tekstów: „Mamy głębokie przekonanie, że nie próby praktyczne, lecz teoretyczne rozwinięcie komunistycznych idei stanowi właściwe niebezpieczeństwo, gdyż na próby praktyczne, nawet na próby o charakterze masowym, kiedy stają się niebezpieczne, można odpowiedzieć armatami. Jednakże idee, które opanowały nasz umysł i zdobyły nasze uczucie, z którymi związało się nasze sumienie za sprawą rozumu — to są więzi, których nie można rozerwać, nie rozrywając swego serca.”³⁶

J. Bańka nie jest przedstawicielem etycznego natywizmu, uważa jedynie — a jest to w zupełnej zgodzie ze stanowiskiem marksistowskim — że można mówić o jakimś pierwotnym poczuciu sprawiedliwości, wynikającym tak z rozumu, jak i uczuć, z *thymos* i *phronesis*, z tego co nazywamy praszumieniem — które właściwe jest każdemu człowiekowi³⁷.

Dalsze uzasadnienia wyboru wartości tymicznych

Podobnie można oceniać jego odwołanie się do jeszcze starszej koncepcji powszechnej sympatii, sformułowanej na przełomie III i IV w. p.n.e. przez klasyka filozofii chińskiej Mencjusza, z jego klasycznym przykładem uczucia trwogi, jakiej doznaje każdy człowiek widzący dziecko balansujące na krawędzi studni³⁸.

Drugie zatem uzasadnienie wyboru przez człowieka wartości „ciepłych” — prostomyślnych, znajduje u twórcy eutyfroniki oparcie w założeniu, że „istnieje wśród ludzi zgodność elementarna w zakresie odczuwania wartości prostych, do których odnoszą się wskazania »ciepłe«, apelujące do wzruszeń podmiotu”³⁹.

³⁴ Ibid., s. 561—562.

³⁵ K. Marks: *Tezy o Feuerbachu*. W: *Dzieła*. T. 3. Warszawa 1961, s. 8.

³⁶ K. Marks: *Komunizm a augsburska „Allgemeine Zeitung”*. W: *Dzieła*. T. 1..., s. 130.

³⁷ Por. J. Kasprzyk, A. Węgrzecki: *Wprowadzenie do filozofii*. Warszawa 1975, s. 225.

³⁸ J. Bańka: *Filozofia techniki...*, s. 43. Por. S. Jedynak: *Etyka Sturożytnego Wschodu*. Warszawa 1972, s. 171.

³⁹ J. Bańka: *Etyka prostomyślności a cywilizacja techniczna...*, s. 45.

Powodem tego jest ów prosty fakt, iż „człowiek chce i musi siebie gdzieś postawić i gdzieś siebie widzieć, by być spokojny i żyć ze świadomością wartości życia. Wysiłki intelektualne i filozoficzne, zmierzające do nadania sensu ludzkiemu istnieniu, są właściwie próbą wcielenia ludzkiego życia jednostkowego w cząstkowe systemy społeczne. Owo wcielenie życia jednostkowego w życie społeczne musi uwzględniać wspomniane »ciepłe« wskazania działania ludzkiego, które nie wymagają skomplikowanych logicznych uzasadnień, ich bowiem uzasadnieniem jest pierwotne poczucie życia, będące najprostszym motywem jego potwierdzenia, doznawania jego świeżości.”⁴⁰

Jak widzimy, dokonywane przez człowieka wybory, w świetle etyki prostomyślności, nie powinny, w codziennym życiu, opierać się na skomplikowanych strukturach teoretycznych, bo byłoby to w gruncie rzeczy postulatem utopijnym i teoretycznym nieporozumieniem. „Wybór wartości — pisze J. Bańka — jest wprawdzie aktualny, ale nie może się on dokonywać na drodze teoretycznej (w sferze *phronesis*), lecz w oparciu o sferę *thymos*, która preferuje wspomniane wartości »ciepłe«, dane w żywym odczuwaniu człowieka [...] Nie istnieje więc dobro wyższe, ale tylko dobro, które w sytuacji aktualnej niesie »ciepło życia« i zamiast zatrzymywać się na jednej wartości, nadaje życiu ciśnienie wartości pożądanego [...] ze względu na ich charakter tymiczny.”⁴¹

Eutyfroniczna norma naczelną i zasady wyboru wartości ciepłych w świetle klasyków marksizmu

Z przedstawioną podstawową zasadą wyboru łączą się w etyce prostomyślności: norma naczelną i kryterium wyboru. Norma naczelną zawiera się w formule: „Szczuj w drugim te wartości, którymi jest on ożywiony i które przeżywa jako swoje wartości osobiste, mające dla niego największe subiektywne znaczenie.”⁴² Ta norma, będąca jednocześnie naczelną dyrektywą, zakłada nie tyle maksymalizację, ile indywidualizację szczęścia jednostki⁴³. Taka prostomyślność postępowania jest w teorii etyki prostomyślności podstawowym warunkiem połączenia, korelacji, interesu człowieka jednopojawieniowego z potrzebami człowieka wielopojawieniowego, znosi antagonizm jednostki i zbiorowości. Oczywiście zaakcentowana jest tu przede wszystkim świadomość i wola podmiotu ludzkiego i jego subiektywność, która w wyniku tych istotnych immanentnych atrybutów człowieka może wykraczać niejako poza su-

⁴⁰ Ibid., s. 45.

⁴¹ J. Bańka: *Etyka prostomyślności...*, s. 5.

⁴² Ibid., s. 5.

⁴³ J. Bańka: *Etyka prostomyślności a cywilizacja techniczna...*, s. 47—48.

biektywne interesy osoby, łącząc ją dialektyczną więzią z potrzebami ogólnospołecznymi, których zaspokajanie wtórnie warunkuje realizację potrzeb jednostkowych.

Ta konstrukcja teoretyczna też nie jest obca myśli Marksowskiej. Pisze o tym np. M. Fritzhand w swej najciekawszej bodaj pracy z dziedziny etyki marksistowskiej. „Wprawdzie jak przyznaje Engels w swych listach o materialistycznym pojmowaniu dziejów — on i Marks z racji polemicznych kładli główny nacisk na obiektywne momenty procesu dziejowego, ale nigdy nie tracili z pola widzenia elementów subiektywnych. A widać to najwyraźniej — stwierdza Engels — w pracach historycznych Marksa, przede wszystkim zaś w jego *Osiemnastym Brumaire'a Ludwika Bonaparte*. Jakoż właśnie te prace do końca obalają zarzut, jakoby dojrzały Marks nie doceniał roli czynnika subiektywnego w dziejach i pojmował historię w sposób wykluczający apel moralny, moralną ocenę i odpowiedzialność.”⁴⁴

Engels w liście do Józefa Blocha pisał w 1890 r.: „Według materialistycznego pojmowania dziejów momentem decydującym w historii w ostatniej instancji jest produkcja i reprodukcja rzeczywistego życia. Ani Marks, ani ja nie twierdziliśmy nigdy nic ponadto. Jeśli więc ktośkolwiek przekreśli to w tym sensie, jakoby moment ekonomiczny był jedynie decydujący, to zamieni on owo twierdzenie w nic nie mówiący, abstrakcyjny frazes. Położenie ekonomiczne jest podstawą, ale na bieg walk historycznych wywierają również wpływ [...] rozliczne momenty nadbudowy: polityczne formy walki klasowej i jej wyniki — konstytucje [...] formy prawne i nawet odbicia tych rzeczywistych walk w mózgu ich uczestników, teorie polityczne, prawne, filozoficzne, poglądy religijne oraz ich dalsze rozwinięcie w systemy dogmatów. Mamy tu wzajemne oddziaływanie wszystkich tych momentów [...] W ten sposób z niezliczonego mnóstwa krzyżujących się wzajemnie sił, wynika jako wypadkowa wydarzenie historyczne [...] z tego nie wolno bynajmniej wnioskować, że wolę jednostki sprowadzić można do zera. Przeciwnie, wola każdej jednostki przyczynia się do wspomnianej wypadkowej i w tym sensie jest w niej zawarta.”⁴⁵

Wypadkowa woli jednostek w perspektywie wyboru eutyfronicznej — prostomyślniej normy naczelnej może być właśnie tą sumą sił moralnych i fizycznych osób, które spowodują w wyniku „wypadkową sił”, o której pisał Engels, prowadzącą do zmiany stosunków społecznych. Jest to wzmocnienie rewolucji społeczno-politycznej elementem moralnym i sprowadzenie postulatów moralnych do rewolucyjnej praktyki.

⁴⁴ M. Fritzhand: *Myśl etyczna młodego Marksa...*, s. 414.

⁴⁵ F. Engels: *List do J. Blocha*. W: K. Marks, F. Engels: *O materializmie historycznym*. Warszawa 1948, s. 19—21.

Jak pisze J. Bańka: „Prostomyślność jest więc drogowskazem do pełni znaczeń, zaś znaczenie, do którego prostomyślność dociera — punktem widzenia podmiotu uznającego wartość. Dzięki temu dotarciu do podmiotu wartość staje się tworem pełnoznanym, zaś aksjologia niczym innym, jak teorią tworów pełnoznanym, teorią współczynnika humanistycznego [...] Tak rozumiany współczynnik humanistyczny jest w naszym ujęciu elementem przywracania działaniu człowieka prostomyślności moralnej, czyli gotowości łączenia przez jednostkę symboliki prywatnej z symboliką zbiorowości.”⁴⁶

Można by zadać pytanie, czy ta szlachetna koncepcja nie grzeszy pewną naiwnością, czy nie jest zbyt optymistyczna w świecie targanym sprzecznościami, w obliczu konkurencji indywidualów ludzkich o warunki życia. Różnie można by na to pytanie odpowiadać. W myśl filozofii marksistowskiej byt wpływa na świadomość, na sposób postępowania, ale nie determinuje go jednoznacznie.

Zaznaczyłem już uprzednio, że w moim odczuciu etyka eutyfroniczna, etyka prostomyślności, jest jednocześnie etyką „terazową” — w węższym zakresie — i etyką jutra. Myśl samego Marksa szła zresztą podobnymi drogami. Możemy tu przytoczyć za M. Fritzhandem ciekawy fragment autora *Kapitału*, dotyczący właśnie takiego prostomyślnego stosunku do drugiego człowieka w warunkach własności komunistycznej. „Przypuśćmy — pisze Marks — że wytwarzalibyśmy jak ludzie [...] W tym wypadku 1) [...] w procesie działalności rozkoszowałbym się indywidualnym przejawianiem się życia i z kontemplacji przedmiotu odczuwałbym radość osobistą [...] 2) twoim używaniem czy spożywaniem mego produktu cieszyłbym się bezpośrednio, świadom tego, że swą pracą [...] stworzyłem przedmiot odpowiadający potrzebie innej istoty ludzkiej; 3) czułbym się pośrednikiem między tobą a rodzajem ludzkim i wiedziałbym, że ty uświadamiasz sobie, że stanowią niezbędne uzupełnienie twej istoty i niezbędną część ciebie samego; 4) wiedziałbym, że moim indywidualnym przejawianiem się stworzyłem bezpośrednio twoje życiowe przejawianie się, a zatem przez swoją indywidualną działalność bezpośrednio potwierdziłem i zrealizowałem moją prawdziwą istotę, moją ludzką, moją społeczną istotę.”⁴⁷ Jak pisze M. Fritzhand: „Ten obraz człowieka komunizmu to jeszcze jedno dobitne potwierdzenie [...] opinii o najwyższych zasadach systemu etycznego Marksa oraz o aksjologicznej treści jego pojęć »powołanie człowieka« i »człowieczeństwo.«⁴⁸

⁴⁶ J. Bańka: *Filozofia techniki...*, s. 33; idem: *Etyka prostomyślności a intelektualizm etyczny w koncepcji wartości...*, s. 92 i nast.

⁴⁷ K. Marks, F. Engels: *Gesamte Ausgabe*. Abt. 1, B. 3, s. 546—547. Cyt. za: M. Fritzhand: *Myśl etyczna młodego Marksa...*, s. 157.

⁴⁸ Ibid., s. 157.

Prostota jako naturalna „ludzka” potrzeba

Jeśli mielibyśmy jakieś wątpliwości co do pewnej młodzieńczej naiwności uprzednio cytowanego tekstu, to można stwierdzić, że dojrzały twórca marksizmu dostrzegał walor postawy prostomyślnej cechującej się, jak można by to wyrazić wtórną naiwnością człowieka doświadczonego.

W *Przyczynku do krytyki ekonomii politycznej*, a więc w dziele *stricte* ekonomicznym pisze on: „Mężczyzna nie może znów stać się dzieckiem [...] Ale czyż nie cieszy go naiwność dziecka i czyż nie musi on sam dążyć do tego, aby na wyższym szczeblu odtworzyć swą prawdziwość?”⁴⁹

Kryterium wyboru wartości wiąże się u J. Bańki głównie ze sferą tego składnika osobowości, który w eutyfronie określaną jest jako *thymos*, więc głównie ze sferą uczuć⁵⁰. „Sądzę bowiem — pisze twórca eutyfroniki — że indywidualne właściwości człowieka, a więc to co składa się na jego wyposażenie ekologiczne, inteligencję osobniczą, napęd motywacyjny działań, reaktywność emocjonalną zachowania — że to wszystko składa się na podstawę budownia etyki prostomyślności.”⁵¹

Kryterium wyboru są wartości najcenniejsze dla konkretnych osób, ich subiektywne, ciepłe wartości zaspokajające ich potrzeby. Można tu odnotować, że zwolennikiem podobnego poglądu jest Stefan Garczyński, uważając, że „samych potrzeb psychicznych nie da się poszegregować na mniej lub więcej ważne”⁵². Wynikiem tego jest fakt, że człowiek potrafiący w zdumiewający sposób wytrzymać bardzo poważne przeciwności losu, załamuje się pod wpływem drobnego, zdawałoby się, niepowodzenia, które właśnie dla niego jest subiektywnie szczególnie ważne⁵³. Można by powiedzieć słowami Marksa, że chodzi tu o „ludzką naturę potrzeby” o „pełny powrót człowieka do samego siebie jako do człowieka społecznego, to znaczy ludzkiego”⁵⁴.

Tu znowu wróciliśmy do naturalności i prostoty jako pożądanej ce-

⁴⁹ K. Marks: *Przyczynku do krytyki ekonomii politycznej*. Warszawa 1955, s. 257.

⁵⁰ Por. J. Pieter: *Psychologia ogólna. Część 3. Uczucia, działanie, osobowość*. Katowice 1974, s. 5—25.

⁵¹ J. Bańka: *Etyka prostomyślności...*, s. 4.

⁵² S. Garczyński: *Potrzeby psychiczne. Niedosyt. Zaspokojenie*. Warszawa 1969, s. 11.

⁵³ *Ibid.*, s. 11; Por. również J. Pieter: *Natura ludzka*. „Kwartalnik Filozoficzny” 1938, T. 15, z. 4; K. Obuchowski: *Psychologia dążeń ludzkich*. Warszawa 1972, s. 86 i nast.

⁵⁴ K. Marks: *Rękopisy...*, s. 577.

chy stosunków międzyludzkich. Właśnie etyka prostomyślności zakłada, że „prostota zbliża się do tego, co jest naturalne, najbardziej więc nadaje się do ujmowania cechy stosunków międzyludzkich. Może tu oznaczać wolność od przerostów komplikacji, a więc raczej zalety, cnoty zakotwiczenia w psychice człowieka, w przeżyciu, dzięki czemu przysługuje jej wartość. Dla uzyskania prostoty człowiek musi kształtować się aktywnie poprzez przemyślenia na sposób ludzki swoich sytuacji [...] W tym miejscu prostota sięga po rangę prostomyślności, która posiada cechy szczególne, wyrażające wewnętrzny ład myślowy człowieka. Albowiem życie ludzkie, aby było psychicznie znośne, musi zachować nieco z dawnej, naturalnej prostoty myślenia, skłonność do uroku, fantazji, a nawet wtórnej »naiwności«, którą nazwalibyśmy prostomyślnością”.⁵⁵

Jeśli jeszcze raz mielibyśmy odwołać się po tym fragmencie rozważań Bańki, przepełnionych troską o zachowanie w ludziach i społeczeństwie tego, co stanowi w istocie o ich wartości moralnej, do moralnego aspektu myśli Marksowskiej — to moglibyśmy powtórzyć za M. Fritzhandem: „Nie w imię »Historii«, lecz w imię człowieka, w imię konkretnych żywych ludzi, w imię potrzeb mas ludowych ferował Marks swe orzeczenia moralne. »Bezceństwo« pozostawało dlań bezceństwem, jeśli nawet służyło postępowi historycznemu [...] Względy ekonomiczne i konieczność historyczna, według Marksa, w żaden sposób nie pozwalają spoglądać pobłażliwie na przestępstwa wobec ludzi, na przestępstwa moralne.”⁵⁶

Dodać tu musimy, że nie chodzi w tym wypadku o oceny młodzieńcze. Marks piętnuje nieludzkość burżuazji i jej instytucji w późniejszych pismach jeszcze dosadniej niż w twórczości wczesnego okresu, nie zarzucił też krytyki kapitalizmu z punktu widzenia alienacji⁵⁷.

Ponieważ wypada powoływać się na opinię najlepszego w Polsce znawcy marksistowskiej problematyki etycznej, dodajmy jeszcze za nim — dla uwydatnienia koherencji między tezami etyki eutyfronicznej a myślą etyczną, zawartą w późniejszej twórczości Marksa — następującą konkluzję: „Marks również zawsze zdecydowanie wypowiadał się przeciwko takim poglądom, jak pogląd Bakunina, że przyjaźń, miłość i honor są to uczucia osłabiające charakter i dlatego winny być zarzucone przez rewolucjonistów. Tego rodzaju anarchia w dziedzinie moralności — utrzymywał — doprowadziłaby jedynie do ostatecznych granic niemoralności burżuazji. Mierniki oceny charakterów ludzkich przyjęte przez Marksa bynajmniej nie różniły się od »zwykłych« ogólnoludzkich mierników.”⁵⁸

⁵⁵ J. Bańka: *Filozofia techniki...*, s. 31.

⁵⁶ M. Fritzhand: *Myśl etyczna młodego Marksa...*, s. 416—417.

⁵⁷ *Ibid.*, s. 419—420.

⁵⁸ *Ibid.*, s. 417—418.

Pierwiastek subiektywny — próba wątpliwości

Jak się wydaje, niezupełnie ma rację J. Bańka, idąc śladami większości interpretatorów myśli Marksowskiej, pomniejszających rolę pierwiastka subiektywnego i tymicznego w późniejszych pracach Marksa, na rzecz wyeksponowania analiz o charakterze fronicznym, odnoszących się tylko do obiektywnych praw rozwoju społeczeństwa, czyli mówiąc w pewnym przybliżeniu, uproszczeniu semantycznym, do człowieka wielopojawieniowego, ujmowanego w perspektywie recentywistycznej. J. Bańka pisze bowiem: „Można by powiedzieć, że we wszystkich jego pracach (*Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne* oraz pisane wspólnie z Engelsem *Ideologia niemiecka* i *Święta rodzina*) funkcjonuje koncepcja człowieka jednopojawieniowego z przewagą problematyki ja-tymicznej, natomiast w jego pracach późniejszych występuje koncepcja człowieka wielopojawieniowego z przewagą problematyki ja-fronicznej i tzw. konieczności dziejowej. Z tego punktu widzenia należałoby, zamiast traktować twórczość Marksa dojrzałego jako przewyciężenie humanizmu i idealistycznych wątków, obecnych w jego twórczości pod wpływem myśli Ludwika Feuerbacha i Georga Hegla, przyjąć prawomocność uprawniania problematyki antropologiczno-etycznej w obrębie materializmu historycznego i w perspektywie recentywistycznej tego kierunku postawić odpowiedź na pytanie o jego naczelne wartości. Odpowiedź taka jest możliwa dzięki odmiennemu spojrzeniu, wyrażającemu się w krytyce abstrakcyjnego humanizmu, dotyczącego li tylko *thymos* i *phronesis* człowieka wielopojawieniowego, a pomijającego ja tymiczne i ja froniczne człowieka jednopojawieniowego. Dopiero w perspektywie recentywistycznej człowieka jednopojawieniowego można bowiem sprecyzować, czego szukać w ziemskim życiu, jaki człowiek jest ową najwyższą wartością, o której mówił Marks.”⁵⁹ J. Bańka podbudowuje swe stwierdzenia rozważaniami S. Kozyra-Kowalskiego i J. Ładosza. Słusznie niewątpliwie zwracają oni uwagę na wieloznaczność pojęcia „człowiek”, na możliwość wykorzystania szlachetnej tezy antropocentryzmu Marksowskiego: Najwyższą wartością dla człowieka jest człowiek „również przez doktryny reakcyjne, skłonne [...] z imieniem człowieka na ustach usprawiedliwiać podłości.”⁶⁰

Powiedzmy sobie, że jest to historia stara jak świat, to przecież najbardziej świętobliwi mężowie zasiadający w trybunałach inkwizycji postulowali ukaranie heretyka „jak można najłagodniej bez rozlewu krwi”, po czym układano wokół słupa stos drewna i ten kończył swój żywot na

⁵⁹ J. Bańka: *Recentywizm w teorii poznania praktycznego...*, s. 130—131.

⁶⁰ S. Kozyr-Kowalski, J. Ładosz: *Dialektyka a społeczeństwo. Wstęp do materializmu historycznego*. Warszawa 1972, s. 496 i 497.

oczach podnieconej gawiedzi, krwi nie roniąc. A uzasadniał teoretycznie te praktyki między innymi Doktor Anielski. Dopowiedzmy, gwoli uczciwości, że bywały czasy, w których los tzw. rewizjonistów był analogiczny, jako że wszystkie systemy totalitarne zawsze stosowały podobne metody w dążeniu do utrzymania władzy i likwidowania swych przeciwników. Przypisywanie podobnych poglądów i postawy K. Marksowi jest jednak wyrazem nieporozumienia lub ewidentnie złej woli⁶¹.

J. Bańka ma więc rację, dostrzegając złożoność problemu, ale trudno powiedzieć to samo o autorach, na których się powołuje. Przynajmniej kilkadziesiąt stron tekstu można bowiem wypełnić wypisami z tych fragmentów dzieł K. Marksa, w których mówi on o człowieku konkretnym jako najwyższej wartości, o jego osobowości, warunkach niezbędnych do życia „ludzkiego”, o szczęściu, miłości, sprawiedliwości. Sądzę zatem, że mając rację w sprawach generalnych — J. Bańka niezbyt szczęśliwie rozłożył w tym wypadku akcenty — bowiem prawie we wszystkich pracach K. Marksa mamy do czynienia z utajoną aksjologią⁶², co zaciemnia trochę fakt, że problematyka ja-tymicznego i ja-frońicznego człowieka przeplata się u Marksa i występuje w dialektycznych związkach. W pewnych fragmentach jest ona przeciwstawiana, w innych syntetyzowana, czasem w pracach młodzieńczych dodatkowo uwikłana w swoisty naturalizm⁶³.

Warto przypomnieć, że Marks zapowiadał napisanie pracy ściśle etycznej a sam *Kapitał* — dzieło nie zakończone — miał w ostatniej części zawierać problematykę społeczno-moralną, do której przygotowaniem była cała olbrzymia praca teoretyczna, między innymi nad zagadnieniami społeczno-ekonomicznymi⁶⁴.

⁶¹ Por.: A. Walicki: *Karol Marks: emancypacja ludzkości a wolność indywidualna*. „Zdanie” 1984, nr 2, s. 32—33.

⁶² O czym J. Bańka sam zresztą pisze, przedstawiając jedną z najplodniejszych metodologicznie — koncepcję aksjologiczną tak w odniesieniu do nauk społecznych, jak i technicznych. Por. J. Bańka: *Filozofia techniki...*, s. 153—364.

⁶³ Np.: „Społeczeństwo jest skończoną jednością istoty człowieka i przyrody, prawdziwym zmartwychwstaniem przyrody, urzeczywistnieniem naturalizmu człowieka i humanizmu przyrody.” K. Marks: *Rękopisy...*, s. 579. „W szczególności należy unikać [...] przeciwstawiania »społeczeństwa« jako abstrakcji jednostce. Jednostka jest istotą społeczną. Dlatego przejawy jej życia — choćby nie miały bezpośrednio postaci społecznej, postaci przejawów życia wespół z innymi — są przejawami i potwierdzeniem życia społecznego.” *Ibid.*, s. 580.

⁶⁴ K. Marks: *Rękopisy...*, s. 499.

⁶⁵ *Ibid.*, s. 577: „3. Komunizm jako pozytywne zniesienie własności prywatnej — tej samoalienacji człowieka — i dlatego też jako rzeczywiste przyswojenie ludzkiej istoty przez człowieka i dla człowieka; dlatego też jako pełny powrót człowieka do samego siebie jako do człowieka społecznego, to znaczy ludzkiego, powrót dokonany świadomie i w oparciu o całe bogactwo dotychczasowego rozwoju. Ko-

Tymiczna więź międzyludzka jako wyraz istotnych cech ludzkich w ujęciu K. Marksa

Według Marksa powołaniem jednostki jest stanie się „człowiekiem społecznym”⁶⁵, „istotą społeczną”⁶⁶ i zbudowanie „społeczeństwa ludzkiego, czyli uspołecznionej ludzkości”⁶⁷. Wiele nieporozumień interpretacyjnych pochodzi prawdopodobnie stąd, że nie uwzględnia się specyficznego ujęcia przez Marksa procesu rozwojowego oraz tego, że uznaje on aktualne posiadanie przez każdą jednostkę pewnych cech istotnych, które umożliwiają kierowanie procesami rozwojowymi.

Marks pisał o „woli”, „wolności”, „świadomości”, „uniwersalności”, „namiętności i pasji”, „miłości” o możliwości kierowania samorozwojem przez „praktyczne i teoretyczne czynienie swym przedmiotem gatunku, zarówno własnego, jak i gatunku pozostałych rzeczy”⁶⁸.

Teoria, to w tym wypadku możliwość przewidywania efektów działań praktycznych i uogólnianie zdobytego w praktyce doświadczenia. Należy tu jednak zwrócić jeszcze uwagę na powszechnie niedoceniany lub niewłaściwie rozumiany fragment *Ideologii niemieckiej*, który w moim rozumieniu wyjaśnia, dzięki jakim jeszcze cechom możliwa jest taka właśnie, specyficznie ludzka działalność.

munizm ten jako skończony naturalizm = humanizmowi, jako skończony humanizm = naturalizmowi; stanowi on prawdziwe rozwiązanie konfliktu między istnieniem a istotą, między uprzedmiotowieniem a samostanowieniem, między wolnością a koniecznością, między osobnikiem a gatunkiem.”

⁶⁶ Ibid., s. 582—583: „Człowiek nie traci siebie w samym przedmiocie tylko wtedy, gdy ten staje się dla niego przedmiotem ludzkim albo człowiekiem przedmiotowym. Jest to możliwe tylko wtedy, gdy przedmiot ten staje się dla niego przedmiotem społecznym, a on sam staje się dla siebie istotą społeczną, a społeczeństwo staje się dla niego istotą w tym przedmiocie.”

⁶⁷ K. M a r k s. *Tezy o Feuerbachu (teza 10)*. W: *Dziela*. T. 3..., s. 8.

⁶⁸ K. M a r k s: *Rękopisy...*, s. 552. „W sposobie działalności życiowej zawiera się cały charakter danej species, jej charakter gatunkowy — a wolna, świadoma działalność stanowi charakter gatunkowy człowieka.” Ibid., s. 553. „Uniwersalność człowieka uwidacznia się praktycznie właśnie w tej uniwersalności, która całą przyrodę czyni jego ciałem nieograniczonym.” Ibid., s. 552. „Człowiek jest istotą gatunkową nie tylko dlatego, że praktycznie i teoretycznie czyni swym przedmiotem gatunek [...] lecz również dlatego [...] że odnosi się do siebie samego jako do istniejącego, żyjącego gatunku, że odnosi się do siebie jako do istoty uniwersalnej i dlatego wolnej.” Ibid., s. 552. „Wolna świadoma działalność stanowi charakter gatunkowy człowieka.” Ibid., s. 553. „Albowiem nie tylko pięć zmysłów, lecz również tzw. zmysły duchowe, zmysły praktyczne (wola, miłość itd.) słowem zmysł ludzki, człowieczeństwo zmysłów, powstaje tylko dzięki istnieniu swego przedmiotu, dzięki uczłowieczonej przyrodzie.” Ibid., s. 583. „Namiętność, pasja to siła istoty człowieka energicznie sięgająca po swój przedmiot.” Ibid., s. 628.

Chodzi tu o wyraźne nawiązanie do myśli Arystotelesa, przejętej później przez L. Feuerbacha. Człowiek posiada: rozum, serce i wolę. Ta myśl jest uwikłana w dwie kwestie polemiczne. Pierwsza to krytyka krytyki. B. Bauer krytykował Feuerbacha a Marks i Engels B. Bauera za krytykę nieudolną. Przejdźmy do tekstu: „[...] świętobliwy ojciec [czyli B. Bauer — B.Ł.] gorszy się straszliwie herezją, której dopuszcza się Feuerbach, czyniąc z boskiej trójcy: rozumu, miłości i woli coś, co »w osobnikach jest ponad osobnikami«; jak gdyby dzisiaj wszelka skłonność, wszelki popęd, wszelka potrzeba — skoro warunki nie pozwalają na ich zaspokojenie nie stawały się siłą, będącą »w osobniku ponad osobnikiem« [...] Błąd Feuerbacha polega nie na tym, że stwierdził ten fakt, lecz że go w wyidealizowanej postaci zautonomizował, zamiast go ująć jako wytwór określonego i przemijającego szczebla rozwoju historycznego.”⁶⁹

Trudno tę wypowiedź pojąć bez zrozumienia Marksowskiej teorii alienacji. W tym fragmencie chodzi konkretnie o alienację „istoty gatunkowej człowieka”, o alienację jego specyficznie ludzkich cech, które pojawiły się w wyniku rozwoju gatunku ludzkiego, jego ucłowieczania, wyodrębniania się z egzystencji zwierzęcej, rozwinęły, lecz zostały powstrzymane w rozwoju na skutek pojawienia się własności prywatnej, gospodarki towarowo-pieniężnej. Stąd też są one „wytworem określonego i przemijającego szczebla rozwoju historycznego”. Człowiek posiada je, ale w aktualnym, rzeczywistym życiu są „siłą będącą w osobniku ponad osobnikiem”. Dlatego też komunizm dopiero może zmienić tę sytuację i w pełni, te specyficzne cechy rozwinąć.

Pełniej oddaje tę myśl cytowany w przypisach fragment *Rękopisów*...⁷⁰ Do tego samego wątku powracają Marks i Engels później, polemizując z kolei z K. Grünem, zarzucając mu proklamowanie „zniesienia wszelkiej różnicy między wnętrzem a zewnętrżnością”, które to zniesienie — jak piszą — „położyłoby kres nawet dalszemu egzystowaniu istoty człowieka”⁷¹. Słowo „egzystowanie” rozumiem tu w świetle uprzednich wypowiedzi Marksa dosłownie. Istotne cechy człowieka, świadczące o jego człowieczeństwie, pojawiły się — ale są zależne „od stopnia rozwoju produkcji i stosunków między ludźmi”⁷². Na tym stopniu rozwoju, jaki opisuje Marks — w ustroju kapitalistycznym XIX w. — mogą one najwyżej egzystować. Są jednak i są też od czasów Arystotelesa i stoików powszechnie znane, nie trzeba ich odkrywać na nowo. Tak przynajmniej wypada odczytać ich pełną wypowiedź w tej sprawie:

⁶⁹ K. Marks, F. Engels: *Ideologia niemiecka*. W: *Dziela*. T. 3..., s. 96—97.

⁷⁰ Por. K. Marks: *Rękopisy*..., s. 574—578.

⁷¹ K. Marks, F. Engels: *Ideologia niemiecka*. W: *Dziela*. T. 3..., s. 584.

⁷² *Ibid.*, s. 585.

„Jest zresztą rzeczą niezrozumiałą, dlaczego Niemcy tak strasznie chętną się swoją mądrością w sprawie istoty człowieka, skoro cała ich mądrość, trzy ogólne własności — rozum, serce i wola — są dość powszechnie znane już od czasów Arystotelesa i stoików.”⁷³

Sprawa „woli” i „miłości”, które Marks — co charakterystyczne nazywał „zmysłami praktycznymi” człowieka, a więc umożliwiającymi mu specyficznym ludzkie działania — pojawiła się uprzednio w *Rękopisach...* ekonomiczno-filozoficznych. „Również zmysły duchowe — pisał wówczas Marks — zmysły praktyczne (wola, miłość, itd.), słowem zmysł ludzki, człowieczeństwo zmysłów, powstaje dzięki istnieniu swego przedmiotu, dzięki uczłowieczonej przyrodzie”⁷⁴ — czyli wyjaśnijmy tu ostatni termin — dzięki innym ludziom⁷⁵. „Człowiek potwierdza się więc w świecie przedmiotowym nie tylko przez myślenie, lecz także wszystkimi zmysłami.”⁷⁶ „Swoistość każdej siły istoty stanowi właśnie jej swoistą istotę, a zatem również swoisty sposób jej uprzedmiotowienia, jej przedmiotowo-rzeczywistego, żywego bytu.”⁷⁷

Po latach wróciła problematyka więzi między ludźmi, wynikających z immanentnych cech indywiduów, „z refleksji świadomości i woli”⁷⁸ — w nieco innym kontekście — w *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*: „Powiedziano gdzieś i ktoś jeszcze może powiedzieć — pisał Marks — że piękno i wielkość tkwią właśnie w tej samorodnej więzi niezależnej od świadomości i woli indywiduów, stanowiącej mianowicie przesłankę ich wzajemnej niezależności i obojętności wobec siebie, w przemianie materii — materialnej i duchowej. I niewątpliwie należy tę więź rzeczową przekładać nad brak wszelkiej więzi albo nad lokalną tylko więź opartą na pierwotnych bliskich więzach krwi lub na (stosunkach) panowania i podległości. Tak samo nie ulega wątpliwości, że jednostki nie mogą podporządkować sobie własnych więzów społecznych, zanim ich nie stworzą. Jest jednak nonsensem traktowanie owej tylko rzeczowej więzi jako samorodnej, nierozzerwalnie związanej z naturą indywidualności i immanentnie jej właściwej (w przeciwieństwie do

⁷³ Ibid., s. 584.

⁷⁴ K. M a r k s: *Rękopisy...*, s. 583.

⁷⁵ „To, że człowiek jest istotą cielesną, wyposażoną w siły przyrodnicze, żywą, rzeczywistą, zmysłową, przedmiotową, oznacza, że przedmiotem jego istoty, jego przejawiania życia, są rzeczywiste, zmysłowe przedmioty, albo że może on przejawiać swe życie tylko w rzeczywistych, zmysłowych przedmiotach. Być przedmiotowym, przyrodniczym, zmysłowym to to samo, co mieć przedmiot, przyrodę, zmysł na zewnątrz siebie albo być samemu przedmiotem, przyrodą, zmysłem dla innej istoty.” Ibid., s. 626—627.

⁷⁶ Ibid., s. 583.

⁷⁷ Ibid., s. 583.

⁷⁸ K. M a r k s: *Ogólna charakterystyka społeczeństwa burżuazyjnego...*, s. 7.

wynikającej z refleksji świadomości i woli), więź ta jest tworem jednostki, jest tworem historycznym. Przynależy określonej fazie rozwoju indywiduów. Obcość i samodzielność, w jakiej ta więź jeszcze istnieje wobec nich, dowodzi tylko, że one dopiero tworzą warunki swego społecznego życia, zamiast zacząć od tych (gotowych) warunków.”⁷⁹

Życie w społeczeństwie — to sposób istnienia jednostek, warunków ich istnienia i pojawiania się jakichkolwiek — mniej czy bardziej istotnych cech. Na najwyższym stopniu Marksowskiej abstrakcji, człowiek, jako jednostka, to część przyrody i element tworzący społeczeństwo, które jest też formą przyrodniczą, ale specyficzną — powstała jako wynik wszechstronnej więzi między osobnikami ludzkimi⁸⁰. Więź społeczna, w ujęciu genetycznym, pozwoliła na rozwój cech swoiście ludzkich. W okresie dziejowym analizowanym przez Marksa nastąpiło powstrzymanie rozwoju tych cech — jako wynik kapitalistycznych stosunków społecznych⁸¹.

W perspektywie — działalność zrzeszonych jednostek powinna znów zdynamizować proces rozwojowy człowieka, poprzez obalenie ustroju kapitalistycznego, zniweczenie podstawy alienacji człowieka. Jest to mo-

⁷⁹ Ibid., s. 7.

⁸⁰ „Społeczeństwo: to znaczy sam człowiek w jego stosunkach społecznych” — K. Marks: *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*. Berlin 1953, s. 600. Cyt. za J. Tittenbrun: *Czytając Balibara*. „Studia Filozoficzne” 1980, nr 9, s. 61. „Człowiek jest bezpośrednim przedmiotem przyrodoznawstwa, bo bezpośrednią zmysłową przyrodą jest dla człowieka bezpośrednio ludzka zmysłowość (wyrażenie identyczne), bezpośrednio jako inny zmysłowo istniejący dlań człowiek; albowiem jego własna zmysłowość jest dla niego samego zmysłowością ludzką dopiero poprzez innego człowieka. Przyroda zaś jest bezpośrednim przedmiotem nauki o człowieku. Pierwszy przedmiot człowieka — człowiek — jest przyrodą, zmysłowością; i szczególne zmysłowe siły istoty ludzkiej, znajdujące swoje przedmiotowe urzeczywistnienie wyłącznie w przedmiotach przyrody, mogą osiągnąć swoje samopoznanie tylko o nauce o przyrodzie w ogóle. Nawet żywioł myślenia, żywioł, w którym przejawia się życie myśli, język, jest natury zmysłowej. Społeczna rzeczywistość przyrody i ludzkie przyrodoznawstwo albo nauka przyrodnicza o człowieku — to wyrażenia identyczne.” K. Marks: *Rękopisy...*, s. 586. „W szczególności należy unikać z kolei przeciwstawiania »społeczeństwa« jako abstrakcji jednostce. Jednostka jest istotą społeczną. Dlatego przejawy jej życia — choćby nie miały bezpośrednio postaci społecznej, postaci przejawów życia wspólnych z innymi — są przejawami i potwierdzeniem życia społecznego. Życie indywidualne i gatunkowe człowieka nie są czymś różnym, choć sposób życia indywidualnego jest siłą rzeczy bądź bardziej szczególnym, bądź bardziej ogólnym przejawem życia gatunkowego, czy też życie gatunkowe jest bądź bardziej szczególnym, bądź ogólnym życiem indywidualnym.” K. Marks: *Rękopisy...*, s. 580.

⁸¹ K. Marks: *Krytyka Programu Gotajskiego*. Warszawa 1975, s. 16 („Przyroda jest [...] źródłem wartości użytkowych, a one przecież stanowią rzeczowe bogactwo!”).

żliwe, ponieważ wszystkie z wymienionych tu cech to cechy realnie istniejące i one są warunkiem specyficznie ludzkiego działania człowieka, dążącego do zaspokajania swych ludzkich potrzeb⁸². Napisano o tym wiele⁸³, więc ujmując myśl Marksa najbardziej syntetycznie: przedmiotem podstawowym, mogącym zaspokoić pośrednio lub bezpośrednio wszystkie potrzeby ludzkie, w całym ich rozwoju, są inni ludzie. Potrzeby ciągle rozwijają się ilościowo i jakościowo, ale dzięki swym podstawowym ludzkim cechom jednostka — w przyszłości, w wyższej fazie społeczeństwa komunistycznego — ich rozwojem będzie mogła kierować w sposób „ludzki” i w „ludzki” sposób rozwijać swą osobowość⁸⁴.

Jako przedmiot potrzeby podstawowej człowiek jest dla człowieka wartością najwyższą⁸⁵. Ochrona fizycznej i psychicznej sfery jego istnienia stanowi podstawowy nakaz rozumu. Zmiana wszelkich warunków upośledzających, degradujących podmiotową rolę człowieka jest też nakazem rozumu. Ale to jest prakseologiczne wartościowanie postępowania człowieka. W ujęciu Marksa ma też ono wymiar moralny. Jedynie wprowadzenie drugiej płaszczyzny wartościowania — z punktu widzenia etyki, „serca”, uczuć — może wyjaśnić fenomen najbardziej spe-

⁸² „Do życia zaś potrzeba przede wszystkim jada i napoju, mieszkania, odzieży i jeszcze niektórych innych rzeczy. A więc pierwszym czynem historycznym jest wytwarzanie środków do zaspokojenia tych potrzeb, produkcja samego materialnego życia” — K. Marks, F. Engels: *Ideologia niemiecka. Dzieła*. T. 3..., s. 29. „Drugą sprawą jest to, że sama zaspokojona pierwsza potrzeba, czynność zaspokajania i już uzyskane narzędzie zaspokajania prowadzą do nowych potrzeb — i to stwarzanie nowych potrzeb jest pierwszym czynem historycznym” — *Ibid.*, s. 30. „Jednostki w swym samowyzwoleniu zaspokajają pewną określoną rzeczywistość odczuwaną potrzebę” — *Ibid.*, s. 336. Por. K. Marks: *Rękopisy...*, s. 586—587. „Miejsce ekonomicznego bogactwa i nędzy zajmuje bogaty człowiek i bogata potrzeba ludzka. Bogaty człowiek jest zarazem człowiekiem potrzebującym pełni przejawów ludzkiego życia, człowiekiem, w którym jego własne urzeczywistnienie istnieje jako wewnętrzna konieczność, jest człowiekiem w potrzebie. Nie tylko bogactwo, w równej mierze także ubóstwo człowieka zyskuje — w warunkach socjalizmu — znaczenie ludzkie, a zatem społeczne. Jest pasywną więzią, która każe człowiekowi odczuwać jako potrzebę największe bogactwo, jakim jest inny człowiek.”

⁸³ Por. np. J. Bańka: *Filozofia techniki...*, s. 239—240; S. Garczyński: *Potrzeby psychiczne...*, K. Obuchowski: *Psychologia dążeń ludzkich*. Warszawa 1972; M. Fritzhand. *Człowiek — humanizm — moralność*. Warszawa 1961, s. 98—103.

⁸⁴ Myśl o tym przewija się przez czterdzieści stron *Rękopisów ekonomiczno-filozoficznych* ciągle — s. 574—614, a praktycznie przez cały prawie tekst. Por. K. Marks: *Krytyka Programu Gotajskiego...*, s. 28.

⁸⁵ K. Marks: *Rękopisy...*, s. 587. („[...] każe człowiekowi odczuwać jako potrzebę największe bogactwo, jakim jest inny człowiek”).

cyficznego działania jednostki — kierowanie się uczuciem, zanegowanie jednostkowego egoizmu, poświęcenie, walkę o ideały ogólnoludzkie. Sfera rozumu przepląta się ze sferą uczuć. To co naprawdę rozumne, staje się moralne, a to co moralne — rozumne⁸⁶.

Człowiek jednopojawieniowy a Marksowskie rozumienie „osoby” i osobowości

Słuszne, w świetle wyводу, wydaje się stwierdzenie J. Bańki: „Wieloznaczność pojęcia »humanizm« wskazuje [...] na potrzebę jego konkretyzacji w perspektywie recentywistycznej, poprzez sprowadzenie *thymos* człowieka wielopojawieniowego do ja tymicznego człowieka jednopojawieniowego oraz *phronesis* człowieka wielopojawieniowego do ja fronicznego człowieka jednopojawieniowego, z jednoczesnym uwzględnieniem w tych analizach treści społeczno-klasowych.”⁸⁷

Mówiąc o podmiocie ludzkim, człowieku jednopojawieniowym, z pewnością — a wynika to z licznie cytowanych tu fragmentów pism Marksa — należy odczytywać jego prace późniejsze jako konkretyzację dzieł wcześniejszych⁸⁸. Jako niewątpliwie słuszne i owocne z metodologicznego punktu widzenia dla odtwarzania relacji między etyką prostomyślności a myślą etyczną Marksa chciałbym tu podkreślić dwie, sprzężone ze sobą wypowiedzi J. Bańki. „Przedmiotem obserwacji może być, oczywiście w perspektywie recentywistycznej, rzeczywistość przedmiotowa, będąca rezultatem ekonomicznej działalności człowieka wielopojawieniowego. Ale pod powierzchnią tej rzeczywistości usytuowany jest każdorazowo podmiot ludzki, a więc człowiek jednopojawieniowy.”⁸⁹ Można tu jedynie dodać, że istotą recentywizmu — co wynika z lektury dzieł Bańki, a nie bezpośrednio z zawartych definicji — w większym stopniu jest odkrywanie relacji między przeszłością a przyszłością niż bezpośrednie akcentowanie terażniejszości, która, będąc punktem odniesienia analiz, pozwala na lepsze rozumienie biegu historii. Dlatego Marksowska analiza terażniejszości, „konceptcja człowieka jednopojawieniowego, obecna u początków twórczości K. Marksa, prowadzi do określonej wizji człowieka wielopojawieniowego, opartej na analizach prowadzonych w *Kapitale*. Stąd jego wizja społeczeństwa przyszłości (*recens ad quem*) od-

⁸⁶ Wzajemne uwarunkowania i przeplatanie się w działalności społeczeństwa globalnego sfery *phronesis* i sfery *thymos* jest obecnie przedmiotem eutyfroniki. Najbardziej wszechstronne ujęcie problemu: J. Bańka: *Filozofia techniki...*; i d e m: *Ja teraz...*

⁸⁷ J. Bańka: *Recentywizm w teorii poznania praktycznego...*, s. 131.

⁸⁸ *Ibid.*, s. 131.

⁸⁹ *Ibid.*, s. 131.

wołuje się do wcześniej zarysowanej koncepcji człowieka konkretnego (*recens quo ante*)⁹⁰. Tak więc „analiza sytuacji egzystencjonalnej człowieka w świecie jest przesłanką, która w perspektywie recentywistycznej prowadzi do nadania wolności ludzkiej rangi społecznej i aksjologicznej, wywodzącej się w pierwszym przypadku z odniesienia tej wolności do zachowań człowieka wielopojawieniowego, w drugim — jednopojawieniowego. Determinantą wartościującą dla ludzkiej wolności człowieka wielopojawieniowego są struktury społeczno-historyczne, dla ludzkiej wolności człowieka jednopojawieniowego — sposób ludzkiego życia.”⁹¹

Warto by tę sprawę ukazać w świetle bezpośrednich wypowiedzi K. Marksa i zawartych w etyce prostomyślności eutyfronicznych postulatów ideału etycznego człowieka prostomyślnego. Zaczniemy więc od kilku uwag ogólnych na temat Marksowskiego pojęcia osoby i osobowości, jako że więź społeczna jest ostatecznie więzią między osobami.

Człowiek posiada osobowość i człowiek posiada też ciało. Jest po prostu jednostką psychofizyczną. Każdy człowiek jest też dla Marksa, niezależnie od etapu rozwojowego osobą. Każdy człowiek posiada też osobowość mniej lub bardziej ukształtowaną. To są podstawowe twierdzenia samego Marksa.

Marks i Engels rozpoczynają, jak wiadomo, opis rozwoju społeczeństwa od formy najbardziej pierwotnej, ledwo wyłaniającej się ze społeczności przedludzkiej i już na tym etapie wskazują na pojawienie się prymitywnych jeszcze form świadomości — typowo ludzkiej — u „osób”. „Oczywiście świadomość jest zrazu tylko świadomością [...] ograniczonego związku z innymi osobami i rzeczami istniejącymi poza uświadamiającym się sobie osobnikiem; jednocześnie jest ona świadomością przyrody, występującej z początku jako siła całkowicie obca ludziom, wszechmocna i nietykalna, do której się ludzie ustosunkowują czysto po zwierzęcemu i której jak bydło ulegają; jest to więc czysto zwierzęca świadomość przyrody (religia natury).”⁹² Już w tym fragmencie *Ideologii niemieckiej...* pojęcia osoba i osobnik są równoznaczne.

Przejdźmy do dalszych fragmentów *Ideologii niemieckiej...* Kategoria „osoba” występuje tu trzykrotnie. „Punktem wyjścia dla jednostek były zawsze one same, ale oczywiście ujęte w granicach danych histo-

⁹⁰ J. Bańka: *Recentywizm w teorii poznania praktycznego...*, s. 131. Por. M. Fritzhand: *Człowiek — humanizm — moralność...*, s. 12 i nast., 120 i nast.; B. T. Grigorian: *Filozofia marksistowska — rzeczywista filozofia człowieka*. „Człowiek i Światopogląd” 1975, nr 11, s. 5 i nast.; G. Temkin: *Karola Marksa obraz gospodarki komunistycznej*. Warszawa 1962; P. Wójcik: *Marksowsko-Engelsowska koncepcja dezalienacji pracy*. Warszawa 1978.

⁹¹ J. Bańka: *Recentywizm w teorii poznania praktycznego...*, s. 132.

⁹² K. Marks, F. Engels: *Ideologia niemiecka...*, s. 32—33.

rycznych warunków i stosunków, nie zaś jako »czyste« jednostki w pojęciu ideologów. Jednakże w toku rozwoju dziejowego, i właśnie wskutek nieuniknionego przy podziale pracy przekształcania się stosunków społecznych w coś samodzielnego — występuje różnica pomiędzy życiem każdej jednostki jako osoby i jako kogoś podporządkowanego tej czy innej gałęzi pracy i związanym z nią warunkom (Nie należy tego rozumieć w tym sensie, jakoby np. rentier, kapitalista itd. przestawali być osobami; ich osoba jest tylko warunkowana i określana przez najzupełniej konkretne stosunki klasowe, a różnica występuje dopiero w przeciwstawieniu do jakiejś innej klasy, dla nich zaś samych dopiero wtedy, gdy bankrutują). W stanie (a tym bardziej w plemienu) jest to jeszcze utajone: np. szlachcic pozostaje zawsze szlachcicem, nieszlachcic (*Roturier*) zawsze nieszlachcicem, niezależnie od innych okoliczności jego życia; jest to przymiot nieodłączny od jego indywidualności. Różnica między jednostką jako osobą a jednostką jako członkiem klasy, przypadkowość warunków życiowych dla jednostki występuje dopiero wraz z pojawieniem się tej klasy, która jest sama wytworem burżuazji. Dopiero konkurencja i walka jednostek pomiędzy sobą rodzi i rozwija tę przypadkowość jako taką. Dlatego pod panowaniem burżuazji jednostki wydają się wolniejsze niż przedtem, ponieważ ich warunki życiowe są dla nich czymś przypadkowym; w rzeczywistości są one mniej wolne, gdyż bardziej podporządkowane władzy rzeczowej. Różnica ze stanem występuje zwłaszcza w przeciwieństwie między burżuazją a proletariatem.”⁹³

Co z tego wynika? W moim rozumieniu jednoznacznie stwierdza się tu, że każda jednostka jest osobą. Ujmując to w pewnym skrócie, musimy w ślad za Marksem i Engelsem wyjaśnić: Jednostka jako osoba — na skutek podziału pracy pełni w systemie społecznym określone role społeczne. Występuje np. jako rentier, kapitalista itd. — jest zatem podporządkowana tej lub innej gałęzi pracy i związanym z tą pracą warunkom. Ale nie należy tego rozumieć — podkreśla to Marks i Engels nawiasem wyjaśniającym — że przez to podporządkowanie określonej roli, rentier, kapitalista itd. przestają być osobami.

Podsumujmy zatem: „jednostka”, „osobnik” i „osoba” to terminy równoznaczne — oznaczające konkretnego, żywego, człowieka. Pisząc o alienacji, Marks i Engels twierdzą: „Przemiany sił (stosunków) osobowych w rzeczowe dokonanej przez podział pracy nie można znieść w ten sposób, że wybiję się sobie z głowy ogólne o tym wyobrażenie.”⁹⁴ Nie wdając się w analizę istotnej treści tekstu — zwróćmy w tym wypadku uwagę na to, że jest tu mowa o stosunkach między osobami.

⁹³ Ibid., s. 85.

⁹⁴ Ibid., s. 83.

Na koniec pozostała nam jeszcze osobowość. Każda zatem jednostka, każdy osobnik, każda osoba posiada swą „osobowość”. „Osobowość w ogóle” — to albo „w ogóle” nonsens, albo abstrakcyjne pojęcie osobowości⁹⁵. W osobowości człowieka, jak pamiętamy, przejawia się jego istota. Chodzi o stworzenie takich warunków, aby każda jednostka miała zapewnione prawo i realną możliwość pełnego, wszechstronnego rozwoju. Dlatego „proletariusze, aby osobowość swą zrealizować, muszą znieść (*aufheben*) swój dotychczasowy warunek egzystencji — będący zarazem warunkiem egzystencji całego dotychczasowego społeczeństwa — pracę. Stąd też znajdują się w bezpośrednim przeciwieństwie do tej formy, w której jednostki składające się na społeczeństwo dawały sobie dotąd wyraz ogólny — do państwa, i muszą to państwo obalić, by utworować drogę dla swej osobowości.”⁹⁶

Ideal obywatelskiej prostomyślności

Końcowe fragmenty zacytowanej wypowiedzi Marksowskiej na pierwszy rzut oka wydają się sprzeczne z tym, co J. Bańka określa jako ideał człowieka prostomyślnego w aspekcie prostomyślności obywatelskiej⁹⁷. Aspekt indywidualnej prostomyślności — w stosunku do drugiego człowieka — chwilowo pozostawiamy na uboczu, dotyczy on bowiem w sferze normatywnej wartości ogólnoludzkich. Propozycja J. Bańki ma w tym wypadku na uwadze model dobrego obywatela, ale właśnie z etycznego i marksistowskiego punktu widzenia, nie w każdym państwie powinno się być dobrym obywatelem, a probującym i wspierającym jego struktury; np. obywatel prostomyślny państwa faszystowskiego faktycznie byłby człowiekiem, którego postawa byłaby sprzeczna z podstawowymi ideałami etyki prostomyślności, z tym co uznaje ona za naczelną wartość i naczelną normę, powiązane z naczelną dyrektywą wyboru działań.

Z bardzo szczegółowych rozważań aksjologicznych⁹⁸ twórcy eutyfroniki wynika, że postawę prostomyślności wobec państwa — jako postulat moralny, wzorzec postępowania — wiąże on jako realista z wyższymi formami ustrojowymi⁹⁹. Stąd też, co zawarte jest *implicite* w dziełach J. Bańki, organa władzy państwa socjalistycznego nie mogą pomijać w swej działalności aspektu moralnego, eutyfronicznego, jako że i aktual-

⁹⁵ Ibid., s. 94.

⁹⁶ Ibid., s. 86—87.

⁹⁷ J. Bańka: *Etyka prostomyślności...*, s. 48. Por. idem: *Ja teraz...*, s. 353.

⁹⁸ J. Bańka: *Filozofia techniki...*, s. 153—364.

⁹⁹ J. Bańka: *Recentywizm w teorii poznania praktycznego...*, s. 126—158.

ny kryzys ekonomiczny ma niewątpliwie u swych fundamentów nie mniej głęboki kryzys postaw moralnych, a drogą do jego przezwyciężenia jest w równym stopniu kształtowanie postaw społecznych, jak uruchamianie mechanizmów ekonomicznych.

Chodzi więc o to, by nie występowała sytuacja, o której pisał ostatnio H. Jankowski: „Z jednej strony można rozwijać teorię etyczną i propagować wartości moralności socjalistycznej, z drugiej natomiast — stymulować działanie takich mechanizmów i kształtowanie się takich postaw, które z owymi regułami nic wspólnego nie mają.”¹⁰⁰ I jeśli zatem uznajemy, że społeczeństwo socjalistyczne opiera się na zasadach demokracji, to należy pamiętać, jak pisze w końcowych fragmentach swej pracy H. Jankowski, że „demokracja [...] to nie liczenie się z hipotazami, bytami ogólnymi czy konstrukcjami teoretycznymi, lecz branie pod uwagę żyjących, myślących, odczuwających obywateli, którzy mają prawo do decydowania o własnym losie i losie zbiorowości.”¹⁰¹

Gdy zatem J. Bańka pisze, że norma ochrony prostomyślności moralnej w społeczeństwie oznacza m.in. „prawo państwa do obywatelskiej prostomyślności, jako że państwo ma prawo żądać jej przestrzegania w spełnianiu swych obowiązków przez obywateli; norma ta określa sens życia społeczeństwa jako całości”¹⁰², to — aby nie popełniać błędu hipostazy — musimy we władzy państwowej widzieć jednocześnie zbiór obywateli, demokratycznie wybranych do spełniania swych funkcji i podlegających tym samym prawom stanowionym i moralnym, co i podporządkowani ich kompetencjom władczym obywatele. Musimy więc pamiętać, że ostatecznym celem rozwoju społecznego jest w koncepcji Marksowskiej przejście od społeczeństwa obywatelskiego do uspołecznionej ludzkości¹⁰³.

Jeśli chcielibyśmy teraz powrócić do rozważań K. Marksa na temat możliwości rozwoju człowieka jako osoby w państwie — można by odwołać się do podsumowań wybitnego znawcy tej problematyki M. Fritzhanda. W glosach do drugiego wydania swej książki pisze on na ten właśnie temat. „Byłoby głębokim nieporozumieniem traktować Marksowską krytykę państwa w społeczeństwie opartym na własności prywatnej jako krytykę odnoszącą się również do państwa w społeczeństwie opartym na własności socjalistycznej. Realizm Marksa zawsze go przeciwstawiał wszelkiemu anarchizmowi. Ideał bezpaństwowego społeczeństwa socjalistycznego — to ideał w wielkiej perspektywie, »ideał ostateczny«, do

¹⁰⁰ H. Jankowski: *Etyka marksizmu a praktyka*. Warszawa 1982, s. 11.

¹⁰¹ Ibid., s. 149—150. Por. recenzje książki H. Jankowskiego w „Studia Filozoficzne” 1983, nr 7.

¹⁰² J. Bańka: *Etyka prostomyślności jako wyraz postawy recentywistycznej...*, s. 44.

którego [...] prowadzi bardzo długa droga. A droga ta wiedzie przez państwo socjalistyczne, które zmierzając do »ideału ostatecznego«, przekształca się już w teraźniejszości w wielu krajach z państwa dyktatury proletariatu w państwo ogólnonarodowe.”¹⁰⁴

Ten to właśnie proces musi być w naszych warunkach współtworzony przez ludzi prostomyślnych, wierzących w dobroć i jasność myśli, cechujących się postawą prostomyślności, polegającą na bezkompromisowym dążeniu do prawdy, na ustawicznej życzliwości dla dobra, umiejących połączyć w praktyce element uczuciowy i racjonalny z wolą działania¹⁰⁵. Postawa człowieka prostomyślnego jest tu odpowiednikiem, uzupełnieniem i rozwinięciem teorii postawy człowieka odpowiadającej ideałowi K. Marksa. „Ponad alternatywą: egoizm albo altruizm — znajduje się postawa »człowieka ludzkiego«, postawa wyrażająca się w odczuwaniu dobra innych ludzi jako własnego, obca wszelkim przegrodom i przeciwnościom między ludźmi.”¹⁰⁶

Jest to wprawdzie ideał, ale zadania z niego wypływające są jednocześnie zadaniami i postulatami na „teraz”. Etyka prostomyślności stara się je nakreślać. W tych ambicjach jest więc kontynuacją wielowiekowej tradycji antropocentrycznego humanizmu i jego zwieńczenia, humanizmu marksistowskiego, dążącą do teoretycznego ujęcia sytuacji człowieka u schyłku XX w. w taki sposób, by możliwa stała się jednocześnie praktyka społeczna, prowadząca od interpretacji świata ku jego realnej zmianie¹⁰⁷, mówiąc językiem Bańki — od *phronesis* ku *thymos*.

¹⁰³ K. Marks: *Tezy o Feuerbachu*. W: *Dzieła*. T. 3..., s. 8; Zob. A. Walicki: *Karol Marks: emancypacja ludzkości a wolność indywidualna*. „Zdanie” 1984, nr 2, s. 27 i nast.

¹⁰⁴ M. Fritzhand: *Myśl etyczna młodego Marksa...*, s. 129.

¹⁰⁵ J. Bańka: *Filozofia techniki...*, s. 31.

¹⁰⁶ M. Fritzhand: *Myśl etyczna młodego Marksa...*, s. 194.

¹⁰⁷ „Filozofowie rozmaicie tylko interpretowali świat; idzie jednak o to, aby go zmienić.” K. Marks: *Tezy o Feuerbachu*. W: *Dzieła*. T. 3..., s. 8.

Бохдан Лукша

**ЭТИКА ПРЯМОМЫШЛЕНИЯ И ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ
МОЛОДОГО МАРКСА**

Резюме

Этика прямомышления (созданная и развиваемая Юзефом Банькой как одна из автономных этик), составляя часть эвтифроники, теории охраны психической сферы человека, занимается многими моральными вопросами, поставленными Карлом Марксом как в своих работах молодых лет, так и позже. В очередных подразделах автор статьи проводит сравнение основных принципов этики прямомышления с антропологическими и этическими тезисами К. Маркса и показывает, что концепции Ю. Баньки как продолжение марксистского антропоцентрического гуманизма могут иметь значение в практике современной общественно-политической жизни.

Bohdan Łuksza

**Ethics of simple-mindedness and the ethical conception
of young Marx**

Summary

The ethics of simple-mindedness — originated and developed by Józef Bańka as one of the autonomous ethical systems — being an element of eutyphronics, the theory protecting the psychical sphere of a human being, deals with many questions of morality posed by Charles Marx, both in his early works and in the later years of his activity. The author of the paper in the following subsections confronts the fundamental assumptions of the ethics of simple-mindedness with the anthropologico-ethical theses of Marx. He implies that Józef Bańka's conceptions, being a combination of Marx's antropocentric humanism may be of importance for the practice of the contemporary socio-political life.