

KS. STANISŁAW KOWALCZYK

ADAMA SCHAFFA FILOZOFIA CZŁOWIEKA

Filozoficzny i ideologiczny pluralizm, charakterystyczny dla czasów współczesnych, ujawnia się w sposób szczególnie wyraźny w zakresie koncepcji człowieka i społeczności. W panoramie wielu nurtów filozoficznych antropologii silnie zaznacza swą obecność marksizm. Jego filozofia człowieka zarysowała się dopiero kilkanaście lat po II wojnie światowej. Szczególnie aktywną w tym względzie rolę odegrał polski marksizm, którego wielu przedstawicieli podjęło problematykę antropologiczną. Są to między innymi: Adam Schaff, Leszek Kołakowski, Marek Fritzhand, Tadeusz M. Jaroszewski, Janusz Kuczyński i Zdzisław Cackowski.

Wśród wymienionych autorów Schaff zajmuje miejsce szczególne z kilku powodów. Jego praca *Wstęp do teorii marksizmu* (1948 r.) przez wiele lat stanowiła oficjalny podręcznik teorii marksizmu w uczelniach polskich¹. On także pierwszy dostrzegł potrzebę zrekonstruowania marksistowskiej filozofii człowieka. Efektem tego były prace: *Filozofia człowieka* (1962 r.) i *Marksizm a jednostka ludzka* (1965 r.). Ostatnia zwłaszcza praca znalazła silny rezonans w polskiej i światowej literaturze filozoficznej, a nawet poza nią. Schaff jest nie tylko komentatorem klasyków marksizmu, lecz ich twórczym interpretatorem. Jego antropologia jest inspirowana przez prace młodego Marksa, a w tym także *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne*. W naszych rozważaniach zarysowane zostaną elementy filozoficznej antropologii A. Schaffa, a mianowicie: jej podstawy metodologiczno-ontologiczne, problem ontycznej struktury człowieka, zagadnienie relacji między jednostką a społecznością, teoria humanizmu.

¹ A. Schaff w 1968 r. został zwolniony z funkcji członka KC PZPR jako "rewizjonista", w 1984 r. został całkowicie usunięty z partii.

Podstawy metodologiczno-ontologiczne

Filozoficzna antropologia Schaffa jest rozumiana w kontekście szeregu założeń: metodologicznych, epistemologicznych i ontologicznych. Założenia metodologiczne sprowadzają się w głównej mierze do określonej koncepcji filozofii. Interesujący nas autor był początkowo zwolennikiem engelsowsko-scjentyistycznej koncepcji filozofii, widząc w niej "uogólnienie rezultatów nauk pozytywnych w historycznym rozwoju"². "Filozofia - jak sądził - jest [...] nauką o najogólniejszych prawach rozwoju rzeczywistości genetycznie stanowiąc najwyższe uogólnienia nauk pozytywnych"³. Takie rozumienie filozofii było powodem, że początkowo Schaff nie wyodrębnił w niej antropologii (poprzestając na epistemologii, metodologii i ontologii)⁴.

Po roku 1960, w wyniku narastających zainteresowań humanistyczno-antropologicznych, autor zarzucił scjentyistyczną koncepcję filozofii. Był coraz bardziej świadomy, iż nie jest ona właściwa w odniesieniu do analizy człowieka. Autor pracy *Marksizm a jednostka ludzka* pisał: "W rzeczywistości człowiek roztrząsający na przykład sprawę sensu życia postępuje w badaniach inaczej niż metodolog nauk przyrodniczych. [...] W tej dziedzinie filozof postępuje raczej jak starożytny mędrzec, który snuje rozważania na temat życia ludzkiego, niż jak przyrodnik - eksperymentator. [...] To nie jest filozofia naukowa, ale z tego nie wynika - jak się wydawało neopozytywistom - że jest to filozofia nienaukowa"⁵. Cytowana wypowiedź jest potwierdzeniem odchodzenia do empiryzującego rozumienia filozofii na rzecz koncepcji sapiencjalistycznej. Dlatego filozofia człowieka jest pojmowana w pierwszym rzędzie jako mądrość, wtórnie zaś dopiero jako wiedza. Schaff, zapoczątkowując antropologiczny nurt polskiego marksizmu, przyczynił się wydatnie do reinterpretacji materializmu dialektycznego.

Zmiana koncepcji filozofii nie była równoznaczna ze zmianą orientacji filozoficzno-światopoglądowej. Adam Schaff, uznając potrzebę autonomizacji filozofii człowieka, w dalszym ciągu akceptował materialistyczny monizm. Pośrednim tego potwierdzeniem była jego klasyfikacja nurtów filozoficznych. Klasyczny marksizm wyróżniał jedynie dwa nurty: materializm i idealizm, zaliczając chrześcijaństwo do tego ostatniego. Polski marksista wyodrębnił jeszcze trzeci nurt: dualizm zwany także spirytualizmem⁶. Innym

² A. S c h a f f. *Wstęp do teorii marksizmu*. Warszawa 1950 s. 29; por. t e n ż e. *Marksizm a rozwój nauki*. "Myśl Współczesna" 3:1948 nr 6-7 s. 256.

³ A. S c h a f f. *Przedmiot filozofii w świetle marksizmu*. "Myśl Współczesna" 4:1949 nr 1 s. 50.

⁴ A. S c h a f f. *Teoria poznania. Główne zagadnienia i kierunki filozofii*. Cz. 2. Warszawa 1958 s. 26.

⁵ A. S c h a f f. *Marksizm a jednostka ludzka. Przyczynek do marksistowskiej filozofii człowieka*. Warszawa 1965 s. 337-338.

⁶ *Wstęp do teorii marksizmu* s. 29-34.

razem mówił o następujących nurtach filozoficznych: idealizm, realizm materialistyczny i realizm spirytualistyczny⁷. Wprowadzenie terminu "realizm spirytualistyczny" jest nowatorskie na terenie marksizmu, lecz omawiany autor - chcąc utrzymać się w granicach tradycji - dodał: "Terminologia «materializm - idealizm» jest tu zupełnie na miejscu"⁸. Ostatecznie więc myśl chrześcijańską zinterpretował jako odmianę idealizmu obiektywnego, dyskredytując ją tym samym z punktu widzenia konsekwentnego realizmu. Ten ostatni miałby dotyczyć wyłącznie materialistyczno-monistycznej koncepcji bytu ludzkiego.

Materialistyczne założenia filozoficznej refleksji Schaffa uwidoczniają się również w zakresie epistemologii. Potwierdzeniem i egzemplifikacją tego jest jego interpretacja kategorii prawdy. Polski marksista deklaruje swe uznanie dla klasycznej arystotelesowskiej koncepcji prawdy, usiłując następnie wykazać, że to właśnie materializm dialektyczny daje najbardziej trafną eksplikację opisu prawdy Stagiryty. Prawda jest zgodnością poznania ludzkiego z rzeczywistością, dlatego kluczowe znaczenie ma rozumienie terminu "rzeczywistość". "W świetle marksizmu jako konsekwentnego materializmu - pisze autor - zostaje udowodnione, że odbijana przez poznanie obiektywna rzeczywistość jest rzeczywistością materialną"⁹. Realizm został utożsamiony z ontologiczną postawą materializmu. Dlatego pod adresem tomizmu pada zarzut mijania się z "obiektywną rzeczywistością", ponieważ praźródło prawdy poszukuje w intelekcie Bożym¹⁰. Teizm filozoficzny i religijny ma chronicznie kolidować z wymogami nauki. Ta ostatnia, jak wynika z kontekstu, jest rozumiana w duchu racjonalistycznego scjentyzmu.

Schaff obszernie omawiał problem adekwatnego kryterium prawdy. Widzi je, nawiązując do K. Marksa, w praktyce. Chodzi mianowicie o "historycznie uwarunowaną społeczną działalność ludzką skierowaną na przekształcenie obiektywnej rzeczywistości: przyrodniczej i społecznej"¹¹. Proponowane kryterium prawdy implikuje prawdziwość materializmu dialektycznego i materializmu historycznego, między innymi tezę: byt kształtuje świadomość. Jest to więc monistyczna interpretacja rzeczywistości, uznająca ontyczną tożsamość myśli i działania, natury i człowieka, przedmiotu i podmiotu. W ten sposób Schaff, uznając fenomenologiczną i gnozeologiczną różnorodność człowieka i świata materii afirmuje równocześnie ich bytową tożsamość.

Powyższa koncepcja prawdy i jej kryterium budzi istotne wątpliwości. Stagiryta w swej definicji prawdy wyraźnie zakłada ontologiczną nietożsamość ludzkiego intelektu i świata materialnego. Prawda jest wartością ludzką: rozpoznawalną poprzez niematerialną

⁷ *Teoria poznania* s. 32-40.

⁸ Tamże s. 40.

⁹ Tamże s. 68.

¹⁰ A. S c h a f f. *Z zagadnień marksistowskiej teorii prawdy*. Warszawa 1959 s. 447.

¹¹ Tamże s. 151; por. *Teoria poznania* s. 75-84.

aktywność umysłu. Tylko człowiek widzi prawdę, choć zarazem nie tworzy jej dowolnie. Kryterium społecznej praxis sugeruje wtórność prawdy wobec wartości ekonomiczno-społecznych, wtórność poznania wobec działania. Prawdy właściwie nie poznaje się, lecz prawdę się tworzy. Sugeruje to wyraźnie Marks twierdząc, że filozofia winna kształtować świat, a nie wyjaśniać go¹². Prawda tak interpretowana przestaje być wartością absolutno-universalną, stając się efektywnym narzędziem określonej społecznej klasy. Pragmatyzacja prawdy prowadzi do jej instrumentalizacji.

Kolejnym systemowo-ontologicznym założeniem antropologii Schaffa jest dialektyka marksistowska. Myśl heglowsko-marksistowska uznaje ideę sprzeczności jako prawo bytu. Schaff wyróżnił dwojaką sprzeczność: logiczną i ontologiczną. Autor uznał obowiązujący walor zasady niesprzeczności w zakresie myśli refleksyjno-naukowej, kwestionując ją jednak w odniesieniu do obiektywnego bytu. Zjawisko ruchu ma stanowić potwierdzenie ontycznej sprzeczności zawartej w naturze bytu¹³. Z poglądami Schaffa polemizowali Stanisław Ossowski i Kazimierz Ajdukiewicz¹⁴. Należy przyznać, że uznał on częściowo ich argumentację i dlatego opowiedział się za minimalistycznym rozumieniem kategorii sprzeczności. "Czy można myśleć niesprzecznie - pisał - gdy wypowiada się sąd o obiektywnej sprzeczności?"¹⁵. Gdyby rzeczywistość była nieustannym pasmem bytowych sprzeczności, to trudno zobowiązywać logikę ludzką do respektowania zasady niesprzeczności. Ostatecznie więc autor mówił o "sprzeczności dialektycznej", w której widział zespół przeciwstawnych sił oraz tendencji występujących w świecie. Postawa Schaffa jest wyrazem kompromisu między argumentacją wspomnianych obu uczonych a marksistowską dialektyką sprzeczności. Ta ostatnia była dla niego adekwatnym wyjaśnieniem progresywnych przemian bioskosmosu, łącznie z faktem pojawienia się człowieka.

Karol Marks, prezentując w *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych* koncepcję człowieka, stał na stanowisku konsekwentnego materializmu. Choć nie miał jeszcze wówczas wypracowanej teorii materializmu historycznego, to jednak materialistycznie wyjaśniał naturę człowieka. Podobnie postępuje Schaff: uznaje konieczność filozoficznej refleksji nad człowiekiem, lecz podejmuje ją na bazie materialistycznego monizmu. Praca *Marksizm a jednostka ludzka* jest tego dobitnym potwierdzeniem¹⁶. Nie jest to

¹² K. M a r k s. *Tezy o Feuerbachu*. W: F. E n g e l s. *Ludwik Feuerbach*. Warszawa 1949 s. 62.

¹³ A. S c h a f f. *Zasada sprzeczności w świetle logiki dialektycznej*. "Myśl Współczesna" 2:1947 nr 3-4 s. 328-353.

¹⁴ S. O s s o w s k i. *Teoretyczne zadania marksizmu*. "Myśl Współczesna" 3:1948 nr 1 s. 11-12; K. A j d u k i e w i c z. *Zasada i sprzeczność*. "Myśl Współczesna" 3:1948 nr 8-9 s. 35-52.

¹⁵ A. S c h a f f. *Jeszcze raz o dialektyce i zasadzie logicznej sprzeczności*. "Studia Filozoficzne" 1:1957 nr 1 s. 205 (201-213).

¹⁶ *Marksizm a jednostka ludzka* s. 56 n. i 78 n.

oczywiście materializm wulgarny czy mechanistyczny, lecz mimo wszystko materializm. Antropologiczny materializm Schaffa nawiązuje do młodego Marksa, bliski jest niejednokrotnie rozważaniom L. Feuerbacha, ostatecznie jednak jest tylko wersją monistycznej koncepcji człowieka.

Ontologiczna struktura człowieka

Adam Schaff, rekonstruując antropologię marksistowską, korzysta przede wszystkim z pism młodego Marksa. Równocześnie jednak akcentuje ideologiczną jedność młodego i starego Marksa: autora *Rękopisów* i autora *Kapitału*, filozofa i ekonomisty¹⁷. Dlatego twierdzi: "Klucz do zrozumienia ekonomii Marksa tkwi w jego antropologii"¹⁸. Filozoficzno-naturalistyczna koncepcja człowieka miała inspirować późniejsze zainteresowania ekonomiczno-socjologiczne. Przejście od filozoficznej refleksji nad człowiekiem do badań społeczno-ekonomicznych było zmianą metod, lecz nie zmianą poglądów. W każdym razie problematyka antropologiczna znajduje się w samym centrum marksizmu.

Marks, podejmując zagadnienie natury człowieka, użył terminu "istota gatunkowa"¹⁹. Schaff wyróżnił cztery następujące znaczenia tego terminu u twórcy marksizmu: 1. istota społeczna; 2. istota stanowiąca egzemplarz gatunku; 3. istota świadomie działająca; 4. istota zgodna z modelem człowieka²⁰. Wyróżnione znaczenia nie ograniczają się do biologicznego aspektu człowieka, lecz wzmiankują również o świadomości. W ten sposób marksizm odchodzi od zwulgaryzowanej wersji materializmu mechanistycznego, kwestionującego istnienie jakościowej różnicy pomiędzy światem zwierzęcym i ludzkim. Wyrażenie "istota g a t u n k o w a" (podkr. S. K.) nie oznacza jednak rezygnacji z materialistycznego monizmu. Po tej linii idą wyraźnie sugestie Schaffa, kwestionującego istnienie natury ludzkiej jako ontologicznego datum. "Istotę człowieka" rozumie on wyłącznie w sensie aksjologicznym i społecznym, tzn. widzi w niej immanentny twór natury. Polski autor, mówiąc o "naturze ludzkiej", poszukuje *tertium* pomiędzy wyłącznie statycznym i wyłącznie dynamicznym rozumieniem człowieka. Odrzuca alternatywę uniwersalnej, niezmiennej natury człowieka, lecz mimo to uznaje jakiś *constans* człowieczeństwa. Ten trwały element obejmuje zarówno elementy anatomiczno-fizjologiczne, jak i psychiczne²¹. Uznanie relatywnej trwałości natury ludzkiej nie jest

¹⁷ Por. H. Skolimowski. *Polski marksizm*. Londyn 1969 s. 82.

¹⁸ *Marksizm a jednostka ludzka* s. 28.

¹⁹ K. Marks. *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z r. 1844*. W: K. Marks, F. Engels. *Dziela*. Warszawa 1960. T. 1 s. 552-553.

²⁰ *Marksizm a jednostka ludzka* s. 118.

²¹ Tamże s. 120-122.

całkowicie nowe w łonie marksizmu; analogiczne stwierdzenia - na wiele lat przed Schaffem - wypowiadał radziecki autor S. Rubinsztein. Używał on nawet terminu "osobowość", który również pojawia się w rozważaniach polskiego uczonego²².

Adam Schaff, mówiąc o bytowej strukturze człowieka, wyróżnił w niej następujące istotne elementy: materialność, świadomość, wolność, działanie społeczne. Wymienione elementy nie mają tej samej rangi ontycznej, gdyż materialność uznana została za tworzywo trzech pozostałych. "Punktem wyjścia - czytamy w pracy *Marksizm a jednostka ludzka* - jest jednostka ludzka rozumiana jako żywy osobnik z krwi i kości, jako egzemplarz gatunku biologicznego, jako część przyrody. I to jest pierwszy element marksistowskiej koncepcji jednostki ludzkiej jako koncepcji materialistycznej²³. Marksizm, odchodząc od materializmu mechanistycznego, nie przestaje być materializmem. Dlatego Schaff pisał: "Wszystko, co jest, jest materią, która występuje w różnych formach. Otaczające nas przedmioty są wszystkie postaciami materii i różnią się między sobą tylko odmiennością jej zorganizowania. Dla monizmu materialistycznego podpada pod to również podmiot poznający"²⁴. Człowiek, pomimo życia psychicznego, jest więc ciągle fragmentem materialnego świata. Poznający podmiot - człowiek - genetycznie wywodzi się ze świata rzeczy - przedmiotów.

Człowiek jest rzeczywistością homogeną, tj. wyłącznie materialną. Jego natura nie zawiera elementu substancjalnie duchowego, mimo to w swej aktywności różni się jakościowo od reszty świata. Schaff stwierdza, że materializm dialektyczny nie chce zacierać specyfiki ludzkiej świadomości. Dlatego też nie stawia znaku równości pomiędzy pojęciami "świadomość" i "materia". W przekonaniu polskiego marksisty "świadomość jest nieoddzielona od obiektywnego procesu nerwowego, lecz nie jest identyczna z nim"²⁵. Ostatnia wypowiedź zdaje się uznawać niematerialny charakter ludzkiej świadomości i procesu myślenia, kolidując z uprzednio cytowaną. Pomijamy w tej chwili problem koherencji obu wypowiedzi Schaffa, koncentrując się na próbie odczytania jego koncepcji życia psychicznego. Idąc za Marksem, uznaje świadomą działalność człowieka jako cechę wyróżniającą go ze świata zwierząt²⁶. Różnica ta ma jednak profil wyłącznie funkcjonalno-fenomenologiczny, nie zaś ontyczno-substancjalny. Człowiek nie posiada trwałego elementu duchowego ("duszy"), nie jest bytem substancjalno-osobowym. Umysłowa aktywność człowieka jest nową jakością, która to jakość jest finalnym procesem zmian biologiczno-ilościowych rozgrywających się w materialnym substracie

²² S. L. R u b i n s z t e i n. *Byt i świadomość*. Przeł. I. Roman. Warszawa 1961 s. 414-426.

²³ *Marksizm a jednostka ludzka* s. 78.

²⁴ *Wstęp do marksizmu* s. 37.

²⁵ Tamże s. 50.

²⁶ *Marksizm a jednostka ludzka* s. 106-107.

człowieka. Rozumienie człowieczeństwa, jakie występuje u omawianego autora, jest ewidentnie procesualne i operacjonistyczne²⁷. W takiej antropologii nie ma bytu trwale osobowego, istnieje jedynie wytwór ewolucji i życia społecznego. Charakterystyczne, iż Schaff używa terminów "osobowość" i "osoba", lecz widzi w nich jedynie "różne nazwy" na oznaczenie realnej jednostki ludzkiej²⁸. Uprzednio zostało już stwierdzone, że w języku marksistowskim "realne" jest utożsamiane z "materialnym". Ludzka "osoba" jest w gruncie rzeczy indywiduum materialnym.

Redukcjonistyczna interpretacja fenomenu ludzkiej myśli jest ewidentna w analizie ludzkiego języka. Schaff, analizując pojawienie się języka, odwołuje się do płaszczyzny historyczno-społecznej. Jego zdaniem "praca - myśl - język - oto trio o podstawowym znaczeniu w marksistowskiej koncepcji genezy społeczeństwa ludzkiego. Jest to trio nierozdzielne"²⁹. Wypowiedź nawiązuje do tezy o autokracji człowieka poprzez zainicjowanie życia społecznego i zespołowej pracy. Polski marksista wyjaśniając powstanie języka akcentuje decydującą rolę czynników ekonomiczno-społecznych. One mają determinować działanie ludzkie, w tym także aktywność psychiczno-umysłową. Pozwala to wnioskować o prymacie języka wobec myśli³⁰. Schaff dostrzega jakościową różnicę pomiędzy językiem ludzkim a "językiem" zwierząt. Pierwszy z nich jest "myśleniem pojęciowym", u zwierząt natomiast brak jest symboli językowych, oznaczeń, pojęć itp.³¹ Autor sądzi jednak, że istnieje genetyczna więź pomiędzy mową ludzką i zwierząt, stanowią ją między innymi emisja dźwięków i mimika. Myślenie ludzkie jest "myśleniem werbalnym", tzn. "warunkiem koniecznym myślenia są znaki słowne"³². "Nie tylko pojęcie jest niemożliwe bez słowa, ale [...] pojęcie we właściwym znaczeniu powstaje dopiero na wysokim poziomie rozwoju słowa"³³. Myślenie pierwotnego człowieka zawierało "pojęcia obrazowe", stanowiły one etap pośredni pomiędzy wizualną percepcją a myśleniem abstrakcyjno-pojęciowym dzisiejszego człowieka. Schaff, opowiadając się za prymatem języka wobec myśli, pośrednio podważał autonomię życia psychiczno-umysłowego człowieka. Myśl, stanowiąca bezsprzecznie *differentia specifica* człowieka wobec reszty świata, została zredukowana do roli epifenomenu języka.

Kolejnym atrybutem człowieka jest wolność. Należy przyznać, że interpretacja wolności prezentowana przez Schaffa jest interesująca i twórcza w dotychczasowej tradycji marksistowskiej. Był on świadomy konieczności reinterpretacji engelsowskiej

²⁷ Tamże s. 106-115.

²⁸ Tamże s. 135.

²⁹ A. S c h a f f. *Wstęp do semantyki*. Warszawa 1960 s. 221.

³⁰ A. S c h a f f. *Język a poznanie*. Warszawa 1964; t e n ż e. *Szkice z filozofii języka*. Warszawa 1967.

³¹ *Szkice z filozofii języka* s. 50-70.

³² Tamże s. 107.

³³ A. S c h a f f. *Pojęcie i słowo*. Łódź 1946 s. 200.

koncepcji wolności rozumianej jako rozpoznana konieczność. Nurty egzystencjalizmu i chrześcijańskiego personalizmu akceptowały autodeterminizm człowieka, co marksistowską teorię człowieka czyniło mało frapującą. Schaff, mówiąc o wolności, wyróżnia trzy jej znaczenia: 1. wolność jako brak zdeterminowania; 2. wolność autonomii wobec obiektywnych konieczności historycznego rozwoju; 3. wolność jako możliwość wyboru jednego z wielu wariantów działania³⁴. Pierwsze dwa znaczenia wolności łączą się z teorią skrajnego lub umiarkowanego indeterminizmu. Był on oczywiście nie do przyjęcia dla materializmu dialektycznego i historycznego. Należy dodać, że marksizm nadmiernie szeroko interpretuje indeterminizm, włączając do niego między innymi chrześcijańską koncepcję wolności woli³⁵. Wolność woli jest dlatego traktowana jako uleganie chimerom, mijanie się z danymi nauk przyrodniczo-społecznych oraz filozoficzny relikw.

Adam Schaff dystansując się od swoiście rozumianego indeterminizmu nie identyfikuje się bynajmniej ze skrajnym engelsowskim determinizmem. Mianowicie proponuje analizować problem wolności nie na płaszczyźnie metafizycznej, lecz ujmować go operacjonistycznie. Dlatego rezygnuje z badania natury wolności człowieka, zadowolając się pytaniem: jak człowiek działa? Odpowiadając na to pragmatyczne pytanie stwierdza: "Nie jest prawdą, że człowiek działa zawsze zgodnie z poznaną koniecznością, a tym bardziej nie jest prawdą, że człowiek działa tylko pod warunkiem poznania konieczności. Prawdą natomiast jest, że człowiek działający świadomie dokonuje zawsze pewnego wyboru, który to wybór, chociaż jest uwarunkowany przez różnorakie czynniki, jest normalnie wynikiem pewnej refleksji i jest wobec tego wolny, chociażby w tym sensie, że nie jest narzucony siłą, aby człowiek działający mógł dokonać innego wyboru"³⁶. Wstępna część cytowanej wypowiedzi wyraźnie nawiązuje do deterministycznie rozumianej wolności, gdyż mowa jest o "poznaniu konieczności". Równocześnie jednak Schaff przyznaje, że człowiek nie jest zdeterminowany bez reszty (poznana "konieczność" nie jest więc koniecznością). Osnowa wypowiedzi jednoznacznie uznaje możliwość wyboru jednej z wielu alternatyw. Takie rozumienie wolności występuje w chrześcijańskim personalizmie uznającym autodeterminizm. Choć Schaff nie używa tego terminu³⁷, to jednak faktycznie odchodzi od skrajnego determinizmu. Psychologiczną weryfikację wolności dostrzega przede wszystkim w sytuacjach konfliktowych, kiedy człowiek wybiera jedną z wielu wartości czy też możliwych dróg

³⁴ A. S c h a f f. *Filozofia człowieka*. Warszawa 1962 s. 195.

³⁵ Por. M. F r i t z h a n d. *Marksizm a wolność i odpowiedzialność*. W: *Antynomie wolności*. Praca zbiorowa. Warszawa 1966 s. 461-497.

³⁶ *Marksizm a jednostka ludzka* s. 208.

³⁷ Użył go M. Fritzhand w cytowanym wyżej artykule.

działania. Polski filozof werbalnie solidaryzując się z teorią determinizmu odchodzi od niej na bazie pragmatyzmu. Był świadomy, iż trudno mówić o autentycznym humanizmie kwestionując wolność - choćby ograniczoną - ludzkiego działania.

Jednostka a społeczność

Zarysowana wyżej bytowa struktura człowieka, w rozumieniu marksistowskim, jest ujęciem statycznym i dlatego nieadekwatnym. Istotą antropologii materializmu dialektycznego jest aspekt dynamiczny. Uwypukla to również Adam Schaff, pisząc: "Punktem wyjścia Marksa jest jednostka ludzka nie tylko myśląca i rozumna, lecz również świadomie i rozumnie działająca"³⁸. Właśnie aktywność człowieka doprowadziła do wyłonienia się w naturze ludzkiej świadomości i życia umysłowego. Autokreacja jest fundamentem marksowskiej i marksistowskiej filozofii człowieka³⁹. Autokreacja człowieka miała nastąpić w wyniku pojawienia się dwu czynników: podjęcia pracy oraz zapoczątkowania życia społecznego. Marks stwierdził jednoznacznie, że człowiek jest "rezultatem własnej pracy"; powtarza to Schaff⁴⁰.

Aktualnie interesuje nas przede wszystkim ontologiczny kolektywizm marksizmu. Karol Marks w *Tezach o Feuerbachu* pisał: "Istota człowieka to nie abstrakcja tkwiąca w poszczególnej jednostce. Jest ona w swojej rzeczywistości całokształtem stosunków społecznych"⁴¹. Sformułowanie powyższe ma charakter definicji człowieka. Jednostka uznana została za "abstrakcję", ponieważ realne człowieczeństwo ma być wyrazem relacji społecznych: w nich i przez nie powstaje.

Schaff, choć w tytule swej pracy eksponował rolę jednostki, akceptuje bez zastrzeżeń teorię organistyczną twórcy marksizmu. Odwołuje się do definicji człowieka jako całokształtu stosunków społecznych, widząc w niej coś więcej aniżeli uznanie społecznego charakteru człowieka. Polski autor parafrazując Marksa pisze: "Człowiek jest produktem społeczeństwa, tzn. to, że jest taki, jaki jest, jest dziełem społeczeństwa"⁴². Jeszcze dobitniej tezę socjoprioryzmu wypowiedział Schaff w pracy *Filozofia człowieka*, gdzie pisał: "Człowiek jest zawsze i wszędzie tworem społeczeństwa, w pewnym sensie tego słowa - odbiciem jego stosunków"⁴³. Jest to bezsprzecznie uznanie bytowego i

³⁸ Marksizm a jednostka ludzka s. 100.

³⁹ Tamże s. 100-104; por. S. K o w a l c z y k. *Z problematyki dialogu chrześcijańsko-marksistowskiego*. Warszawa 1977 s. 60-63.

⁴⁰ M a r k s. *Rękopisy* s. 622; S c h a f f. *Marksizm a jednostka ludzka* s. 104.

⁴¹ M a r k s. *Tezy o Feuerbachu* s. 62; por. S. K o w a l c z y k. *Jednostka a społeczeństwo w interpretacji marksistowskiej*. "Studia Płockie" 10:1982 s. 159-168.

⁴² *Marksizm a jednostka ludzka*. s. 92.

⁴³ *Filozofia człowieka* s. 99.

czasowego prymatu społeczności przed jednostką. Ta ostatnia jest nie tylko powiązana wielu więzami z kolektywem, ale jest przez niego konstytuowana. Ludzka natura "sprowadza się do roli produktu, czy - jeśli ktoś woli - do roli funkcji stosunków społecznych"⁴⁴. Ludzka natura, a więc: świadomość, możliwość wyboru, życie psychiczne, aktywność specyficznie osobowa - mają stanowić dzieło społeczności. Opisanie człowieka jako "funkcji społecznych stosunków", sugerowane przez Schaffa, jest traktowaniem osoby ludzkiej w sposób funkcjonalny. Człowiek byłby więc pozbawiony ontycznej autonomii i stabilności, stanowiąc tylko przejaw i funkcję układów społecznych. Marksizm mówiąc o fenomenie myśli ludzkiej określa ją jako "funkcję materialnego mózgu". Analogicznie charakteryzowana jest osobowość człowieka, mianowicie jako ekspresja i funkcja życia społecznego. Myśl i jednostkowy człowiek są w równej mierze pojmowane jako zjawiska pochodne wobec rzeczywistości materialno-społecznej.

Polski filozof polemizuje z poglądem, iż marksistowskie rozumienie jednostki jest równoznaczne z utratą jej ontologicznej autonomii oraz specyfiki. Polemika ta sprowadza się do gołosłownych inwektyw pod adresem chrześcijańskiego personalizmu, któremu zarzuca się "antynaukowość i metafizyczność". Schaff wyraża przekonanie, że ludzka jednostka nie jest w niczym deprecjonowana wówczas, kiedy "jej poglądy i postawy byłyby ujęte genetycznie jako społecznie uwarunkowane"⁴⁵. Czy jednak uwarunkowanie oznacza determinację? Szkoda, że autor tego nie wyjaśnia.

Pochodność jednostki ludzkiej wobec społeczności, postulowana przez A. Schaffa, jest tezą ontologiczną. Równocześnie jednak motywacja tej tezy ma charakter socjologiczno-psychologiczny⁴⁶. Autor mianowicie stwierdza, że kultura umysłowa, etyczna, artystyczna, techniczna itp. są przekazywane człowiekowi przez społeczeństwo. Wyizolowanie się z życia społecznego jest dlatego równoznaczne z zamieraniem życia autentycznie ludzkiego. Teoria natywizmu została już dawno zarzucona tak w filozofii, jak i w naukach szczegółowych. Ostatecznie Schaff twierdzi, że ludzka jednostka w jej wymiarze osobowym jest "procesem" i "tworem własnym człowieka społecznego"⁴⁷. Jest to funkcjonalno-procesualne pojmowanie jednostkowej osoby ludzkiej, w wyniku czego traci ona bytową autonomię. Człowiek jednostkowy istnieje wyłącznie jako procesualny korelat społeczności, dlatego nie może stanowić wobec niej liczącego się partnera.

Pozostaje do omówienia problem relacji pomiędzy wolnością jednostki a koniecznością historycznych praw rozwoju. Zagadnienie to było kilkakrotnie omawiane

⁴⁴ *Marksizm a jednostka ludzka* s. 94.

⁴⁵ Tamże s. 99.

⁴⁶ Tamże s. 94-96.

⁴⁷ Tamże s. 138.

przez Schaffa, przy czym można dostrzec częściową zmianę jego poglądów. Z 1955 r. pochodzi jego monografia pt. *Obiektywny charakter praw historii*, w której w całej rozciągłości aprobuje tezę Marksa: byt kształtuje świadomość⁴⁸. Prawo to pozwala na formułowanie praw socjologiczno-historycznych. Polski marksista polemizuje z H. Rickertem i F. Znanieckim, którzy determinizm zacieśniali do zjawisk przyrody, a człowiekowi przyznawali prawo swobodnych decyzji⁴⁹. Decydującą rolę w historyczno-społecznym rozwoju, sądzi Schaff, odgrywają masy. Jednostki, choćby najbardziej wybitne, są wyrazem historycznych konieczności. Gdyby więc nie pojawił się Napoleon, to jego rolę odegrałby ktoś inny. Determinanty ekonomiczno-socjalne nadają ogólny kierunek rozwojowi społecznemu, jednostkowi "bohaterowie" nie mogą decydująco wpłynąć na historię ludzkości. Dlatego też heroistyczna eksplikacja historii jest błędna. Schaff jest rzecznikiem bliskich powiązań historii i socjologii. Obie te dyscypliny interpretuje, zwłaszcza w aspekcie metodologicznym, w duchu założeń materializmu historycznego. Jest to więc materialistyczna interpretacja ludzkich dziejów, związana z uznaniem determinant biologiczno-ekonomicznych za istotny motor rozwoju ludzkości. W tym kontekście metodologiczno-filozoficznym nie dziwi stwierdzenie Schaffa, że konieczność rządzi światem, chociaż uzewnętrznia się ona przez przypadkowość⁵⁰.

Bardziej ostrożnie rozwiązuje omawiany problem polski marksista w swych późniejszych pracach. Przede wszystkim mniej akcentuje determinizm ekonomiczno-społeczny, częściej zaś mówi o "obiektywnych prawach historii". Chociaż prawa te determinują działanie człowieka jednostkowego, to jednak nie przymuszają go do konkretnych wyborów. Autor rezygnuje więc z uznania absolutnego charakteru determinant materialno-biologicznych, uznając możliwość ludzkiego działania w opozycji do nich⁵¹. Odchodząc od skrajnego determinizmu historycznego, Schaff dystansuje się zarazem od "woluntarystycznej koncepcji historii"⁵². Tę ostatnią przypisuje chrześcijańskiemu personalizmowi, który oczywiście kwestionuje.

Charakteryzując częściową zmianę poglądów polskiego marksisty w odniesieniu do problemu konieczności historycznej, można ją skrótowo określić jako przejście od pasywnej do aktywnej postawy człowieka wobec historii. Dawniej akcentował prawdę, że człowiek jest tworem historii. Prace późniejsze bardziej uwypuklają tezę, iż człowiek jest twórcą historii⁵³. Konieczność obiektywnych praw historii, sugeruje Schaff, nie

⁴⁸ A. S c h a f f. *Obiektywny charakter praw historii. Z zagadnień marksistowskiej metody historiografii*. Warszawa 1955 s. 21.

⁴⁹ Tamże s. 80-186.

⁵⁰ Tamże s. 367-375.

⁵¹ *Filozofia człowieka* s. 108.

⁵² *Marksizm a jednostka ludzka* s. 208.

⁵³ Tamże s. 209; *Filozofia człowieka* s. 110 n.

wyklucza wolności relatywnej człowieka. Dlatego też nie podważają one jego statusu twórcy historii. Jednostkowy człowiek kieruje się w swym działaniu konkretnymi potrzebami i motywami. Ich całokształt da się ująć w prawidłowości statyczne, dlatego można mówić o determinantach historycznego rozwoju. Człowiek nie jest monadą izolowaną w całokształcie mechanizmu świata, mimo to zdolny jest do realnych wyborów. Taka interpretacja historycznej konieczności i wolności jednostkowego człowieka odwołuje się do dialektyki marksistowskiej.

Teoria humanizmu

Adam Schaff nie poprzestał na analizie ontologicznej struktury człowieka i jego relacji wobec społeczności, lecz podjął także próbę prezentacji marksistowskiej koncepcji humanizmu. Humanizmem nazwał "taki system refleksji nad człowiekiem, który uznając go za dobro najwyższe zmierza do zapewnienia w praktyce najlepszych warunków szczęścia ludzi"⁵⁴. Taki sposób charakterystyki humanizmu, jak łatwo zauważyć, ogranicza go do światopoglądów naturalistycznych. Jest to powtórzenie tezy K. Marksa, który w *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych* humanizm teoretyczny identyfikował z ateizmem⁵⁵. Polski filozof współczesną epokę określał jako "zderzenie humanizmów", pośrednio uznawał więc ich wielość. Wspominał o humanizmie katolickim, lecz akcentował jego niższość aksjologiczną wobec humanizmu ateistycznego. Nieco bardziej pozytywnie ocenił Schaff humanizm chrześcijański podczas Międzynarodowego Kongresu Filozoficznego w Wiedniu w roku 1968⁵⁶. Postulował wówczas współpracę ludzi wyznających różne koncepcje humanizmu. Personalizm chrześcijański nazwał humanizmem, lecz imputował mu irracjonalność oraz osłabienie roli człowieka przez wprowadzenie kategorii Boga jako stwórcy i ostatecznego celu człowieka.

Omawiany autor charakteryzując humanizm marksistowski wskazał na następujące atrybuty. Jest to przede wszystkim "humanizm radykalny", ponieważ ma łączyć teoretyczną afirmację autonomii człowieka z pragmatyczno-socjalną obroną jego interesów. Humanizm taki jest "humanizmem materialistycznym" czyli "realnym", uznaje bowiem prymat materii, a kwestionuje autonomiczne istnienie elementu duchowego. Jest to również humanizm "konsekwentnie autonomiczny", gdyż przeczy istnieniu świata nad

⁵⁴ *Marksizm a jednostka ludzka* s. 234.

⁵⁵ M a r k s. *Rękopisy* s. 588-589.

⁵⁶ *Akten des XIV Internationalen Kongresses für Philosophie* Wien 1968. Bd. 2 s. 104-115.

przyrodzonego i Boga⁵⁷. Marksistowski humanizm jest humanizmem "walczącym": postuluje walkę klas i rewolucję socjalną jako niezbędny warunek realizacji sprawiedliwości społecznej. Marksistowski materializm historyczny jest "humanizmem prawdziwie integralnym", ponieważ "obejmuje całą ludzkość i stawia sobie za cel wszechstronny rozwój każdej osobowości"⁵⁸. Ostatnim rysem takiego humanizmu ma być " optymizm", sugeruje bowiem wizję przyszłego społeczeństwa sprawiedliwości, pełnej integracji i pokoju. Schaff przyznaje, że taka wizja przyszłej ludzkości zawiera "spore elementy utopii"⁵⁹. Materializm historyczny marksizmu implikuje swoistą teorię szczęścia oraz wskazuje na jego ekonomiczno-społeczne uwarunkowania. Usunięcie przyczyn krzywdy społecznej i nieszczęść w skali makrosocjalnej nie jest jednak równoznaczne z automatycznym zapewnieniem szczęścia indywidualno-egzystencjalnego⁶⁰.

Każdy model humanizmu zawiera jakieś elementy aksjologiczne. Adam Schaff, charakteryzując humanizm marksistowski, bezpośrednio lub pośrednio wielokrotnie poruszał problematykę etyczno-społeczną. Zagadnienia te omawiał między innymi w pracy książkowej pt. *Spór o zagadnienia moralności*. Moralność rozumie autor bardzo szeroko, włączając do niej: etykę, socjologię, politykę, psychologię i technikę społeczną. Moralnością nazywa w pierwszym rzędzie realizację dobra i piękna, nawiązując do greckich ideałów "kalos kai agathos"⁶¹. Etyka jest utożsamiana z humanizmem. Jako rzecznik materializmu historycznego, Schaff akcentuje istotną zależność moralności od funkcyj ekonomiczno-socjalnych. Jest to zależność pośrednia, dlatego "rozwój dobrobytu ekonomicznego nie daje gwarancji moralności, ale zmniejsza bodźce przestępstwa i wykroczeń przeciw moralności spowodowanych nędzą"⁶². Każda moralność ma mieć charakter klasowy⁶³.

Adam Schaff mówiąc o normach etycznych odcina się tak od skrajnego relatywizmu, jak i absolutnego ich charakteru. Jego stanowisko nie jest sprecyzowane jednoznacznie: dopuszcza ewentualną "absolutność norm", lecz respektowanie ich uzależnia od rozwoju konkretnej sytuacji⁶⁴. W życiu częste są sytuacje konfliktowe, w których kolidują ze sobą różne normy; wówczas decyzja jest podejmowana w sposób zróżnicowany przez każdego człowieka. Autor postuluje wytworzenie "socjalistycznej" moralności, lecz zaleca także kontynuację dawnej. Uwypukla potrzebę etycznych nawyków, uznaje pozytywną

⁵⁷ *Marksizm a jednostka ludzka* s. 237; por. tamże s. 235-238.

⁵⁸ Tamże s. 241.

⁵⁹ Tamże s. 244; por. s. 194-195.

⁶⁰ Tamże s. 247-254; por. A. S c h a f f. *Les conditions sociales du bonheur individuel*. W: *Les conditions du bonheur*. Genève 1961 s. 77-93.

⁶¹ A. S c h a f f. *Spór o zagadnienie moralności*. Warszawa 1958 s. 116 n.

⁶² Tamże s. 119.

⁶³ Tamże s. 109-111.

⁶⁴ Tamże s. 98.

rolę środowiska, konwenansu itp. Występuje przeciw etyce religijnej, opowiadając się za etyką całkowicie laicką⁶⁵.

Model etyki A. Schaffa jest zarysowany dość ogólnikowo, zawiera wiele niedomówień i niejasności. Jego refleksje w tym zakresie nie stanowią integralnego pozytywnego modelu etyki. Aksjologiczny wątek jego filozoficznej myśli bazuje przede wszystkim na klasycznej teorii materializmu historycznego. Głównymi elementami materializmu historycznego są: afirmacja walki klasowej, rewolucji społecznej, dyktatury proletariatu i wizja społeczeństwa bezklasowego. Wszystkie te elementy odnajdujemy w aksjologicznej refleksji polskiego autora. Aksjologię marksistowską rozumie jako dialektykę miłości i nienawiści w realizacji ideałów ogólnoludzkich, zwłaszcza ideału sprawiedliwości i równości. Socjalizm określa jako "umiłowanie człowieka", jest on bowiem walką z każdą formą alienacji (dehumanizacji). Miłość nie może być jednak przyjęciem "mdłego i abstrakcyjnego nakazu miłości bliźniego". Realna miłość wymaga walki i zawiera w sobie "nakaz nienawiści do wroga w imię miłości bliźniego"⁶⁶. Walka klasowa winna być konsekwentna, dlatego wymaga "unieszkodliwienia i usunięcia tych, którzy w imię interesu prywatnego stają na drodze do szczęścia ludzi"⁶⁷. Tak więc walka klasowa ze wszystkimi jej praktycznymi konsekwencjami jest naczelnym nakazem moralnym⁶⁸.

Autor ten nie omawiał obszerniej aksjologicznych aspektów rewolucji społecznej, lecz niewątpliwie uznał ją za równie konieczną jak walkę klasową. Wielokrotnie natomiast podejmował temat dyktatury proletariatu, uznając jej nieuchronność i zasadniczo aprobując z punktu widzenia marksistowskiego etosu. Wynikało to z założeń materializmu historycznego, w myśl którego wszelkie wartości psychiczno-umysłowe: poznawcze, etyczne, artystyczne, religijne, wywodzą się z bazy ekonomiczno-społecznej. Nauka, ideologia, etyka i religia zostały zinterpretowane jako funkcja ekonomii. Dalszą logiczną konsekwencją takiej optyki było podważenie uniwersalnego waloru nauki i filozofii, których powołaniem było służenie klasie robotniczej⁶⁹.

Schaff analogicznie ujmował status ideologii. Rozumiał przez nią "takie systemy myśli społecznej, które nie tylko są klasowo uwarunkowane, ale i klasowo służebne, tzn. służą osiągnięciu określonych celów przez określone klasy społeczne"⁷⁰. Po roku 1956 autor zajmuje stanowisko bardziej liberalne, występuje przeciw "dyrygowaniu" nauką i

⁶⁵ Tamże s. 124-125.

⁶⁶ *Marksizm a jednostka ludzka* s. 242.

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ *Spór o zagadnienie moralności* s. 109.

⁶⁹ A. S c h a f f. *Klasowy charakter filozofii*. "Kuźnica" 1948 nr 47 s. 4-5.

⁷⁰ A. S c h a f f. *Ideologia w ujęciu Mannheim*. Warszawa 1958 s. 30.

nadmiernej ingerencji czynników politycznych w sferę twórczości naukowców⁷¹. Negatywnie ocenia styl "prezentyzmu", w ujęciu którego rola naukowców i artystów sprowadziła się do potwierdzenia aktualnie wysuwanych idei politycznych. Inspiracja ideologiczna nie powinna łączyć się z jakąkolwiek formą przymusu.

Problem wolności naukowo-literackiej i artystycznej podjęty został ponownie w pracy *Marksizm a jednostka ludzka*. Schaff dostrzega całą wagę problemu, rozwiązując go na dwu płaszczyznach: obiektywno-universalnej i społecznie-klasowej. W pierwszym aspekcie uznaje, że "każda ingerencja z zewnątrz w sprawy nauki i sztuki, w sensie ograniczania wolności wypowiedzi, dyskusji, poszukiwań etc., jest dla rozwoju nauki i sztuki szkodliwa"⁷². Poszukiwanie prawdy nie realizuje się na drodze administracyjnego dekretoowania, dlatego elementem metody naukowej jest kartezjański sceptycyzm. Schaff, pozostając lojalny wobec materializmu historycznego, akceptuje mimo sygnalizowanych wyżej poglądów potrzebę dyktatury proletariatu. Dlatego ograniczenia w zakresie swobody twórczości naukowej i artystycznej, choć obiektywnie szkodliwe, uznaje za społecznie uprawnione - a nawet konieczne. "Ustrój dyktatury proletariatu wprowadził ograniczenia wolności w nauce i sztuce, gdyż musiał to uczynić ze względu na toczącą się walkę społeczną"⁷³. Taki wniosek jest pośrednim uznaniem zasady, iż cel uświęca środki. Polski marksista jest świadomy zastrzeżeń etycznych przeciw lansowanej przez siebie idei ingerencji społeczno-politycznej na terenie kultury. Dlatego zastrzega się, że taka ingerencja jest "przejściową i smutną koniecznością". Trzeba także przyznać, że przestrzega przed zbyt szerokim ingerowaniem w dziedzinie kultury. Zastrzeżenia te nie anulują jednak generalnej aprobaty idei dyktatury proletariatu w odniesieniu do twórczości ludzi kultury. Marksistowski model humanizmu łączy się więc organicznie z tezą o nieodzowności ograniczeń wolności naukowej i artystycznej.

Humanizm marksistowski, propagowany przez autora pracy *Marksizm a jednostka ludzka*, jest integralnie związany z negacją filozoficznej i religijnej idei Boga. We *Wstępie do teorii marksizmu* zawarta jest polemika z tomizmem, prowadzona na bazie swoich interpretowanych nauk przyrodniczych. "Materializm - pisze autor - przyjmuje materię za pierwotny czynnik, za praelement rzeczywistości i na tej podstawie dopiero tłumaczy powstanie ducha, myśli"⁷⁴. Materialistyczny monizm, jeśli chce być konsekwentny, musi przeczyć istnieniu Boga. Szczególnie negatywnie oceniony został tomizm, pod adresem którego postawione zostały zarzuty: fideizmu, zwalczania nauki i kultury oraz społecznego faszyzmu⁷⁵. Wiara w Boga uznana została za sprzeczną z filozoficznym

⁷¹ A. S c h a f f. *W sprawie partyjnego kierowania nauką*. "Nowe Drogi" 10:1965 nr 6 s.12-23.

⁷² *Marksizm a jednostka ludzka* s. 220.

⁷³ Tamże s. 222-223.

⁷⁴ *Wstęp do teorii marksizmu* s. 35.

⁷⁵ *Z zagadnień marksistowskiej teorii prawdy* s. 444-448.

realizmem i danymi nauk przyrodniczych.

Niechętnie stanowisko wobec teizmu i religii zajmuje praca *Marksizm a jednostka ludzka*, w której polemika z nimi jest prowadzona głównie na płaszczyźnie antropologiczno-humanistycznej. Zdaniem autora "koncepcja autokreacji człowieka przez pracę jest najbardziej radykalnym zaprzeczeniem teocentryzmu i związanej z nim heteronomii. Jak pięknie wyraził się Antonio Gramsci, dopiero w świetle tej koncepcji jesteśmy «kowalami» nas samych, naszego życia, naszego losu"⁷⁶. Negacja Boga - według powyższej sugestii - ma stanowić warunek konieczny autonomii człowieka: tak ontycznej, jak i etycznej.

Humanizm marksistowski łączy się z tezą, iż religia jest formą alienacji człowieka. Skoro najwyższą rzeczywistością jest człowiek, to Bóg jest "tworem człowieka, jest eksterioryzacją i obiektywizacją jego własnych cech i właściwości"⁷⁷. Człowiek wierząc w Absolut, uboży duchowo siebie - przekazując własne atrybuty tworowi wyobraźni. Schaff w sposób widoczny nawiązuje do twierdzenia L. Feuerbacha, że teologia jest elementem składowym antropologii. Autor nie zapomina jednak o korekturze Feuerbacha przez klasyków marksizmu, zgodnie z którą źródłem alienacji religijnej jest alienacja ekonomiczno-społeczna. Najpierw należy więc przewyciężyć tę ostatnią, a dopiero później nastąpi zanik religijnej ideologii. Schaff solidaryzuje się całkowicie z prometejskim ateizmem Karola Marksa, uznając trwałą opozycję pomiędzy wiarą w Boga a "realnym humanizmem". Cytuje również F. Engelsa, który zaleca walkę w celu "zupełnego przewyciężenia wszelkich wyobrażeń religijnych"⁷⁸. Propagowany ateizm ma wyraźny profil antropologiczny. Istnieją jednak i takie wypowiedzi autora, które nawiązują do ateizmu metodologicznego. Polski marksista wyraża nadzieję, że upowszechnienie oświaty i kultury to "jedyne skuteczny sposób walki z przesądem religijnym w skali masowej"⁷⁹. Autor propaguje humanizm naturalistyczny, jego istotne zagrożenie upatruje w "przesądzie religijnym".

Uwagi końcowe

Filozoficzno-antropologiczna myśl Adama Schaffa jest bezsprzecznie interesującym fenomenem w skali nie tylko polskiej. Zwłaszcza jego książka *Marksizm a jednostka*

⁷⁶ *Marksizm a jednostka ludzka* s. 104.

⁷⁷ Tamże s. 159.

⁷⁸ Tamże s. 101-102.

⁷⁹ Tamże s. 343.

ludzka zyskała rozgłos światowy, czego wyrazem było jej przetłumaczenie na wiele języków. Rozwój filozoficzny autora, mówiąc skrótowo, związany był z potęgowaniem się wątku antropologicznego. Ekspresją tego było coraz większe zainteresowanie dorobkiem filozoficznym młodego Marksa. Polski autor nie był jednak egzegetą jego dzieł, lecz pragnął w sposób twórczy kontynuować elementy antropologiczno-aksjologiczne jego filozofii. Wydaje się, że główny walor reinterpretacji marksistowskiej antropologii dokonanej przez A. Schaffa sprowadza się do następujących elementów: eksponowanie roli jednostki, odejście od skrajnego determinizmu i uznanie wolności jako możliwości wyboru, rewaloryzacja idei miłości, akceptacja klasycznej definicji prawdy, kultywowanie idei humanizmu. Wymienione doktrynalne wątki usiłował autor zintegrować z całokształtem materializmu dialektycznego i materializmu historycznego, w wyniku czego w jego rozważaniach często można stwierdzić dwuznaczność i opozycyjność twierdzeń. Antropologia polskiego marksisty wzbudziła zagorzałe dyskusje wśród samych marksistów⁸⁰, kwestionujących niejednokrotnie spójność prezentowanej koncepcji człowieka z ortodoksją materializmu dialektycznego.

Filozofia człowieka jest niezwykle interesującą dyscypliną, dlatego praca *Marksizm a jednostka ludzka* jest frapująca również dla chrześcijan. Podejmując próbę oceny antropologii Schaffa, ograniczymy się do wypunktowania niektórych tylko problemów. Rozpoczynamy od oceny historycznej. Polski filozof wyraźnie pragnął ubogacić doktrynalnie marksizm, dlatego złączył go między innymi: z klasyczną definicją prawdy, kategoriami osoby i osobowości, postulatami miłości człowieka. Oczywiście wymienione elementy były zapożyczone z nurtów filozoficznych i ideowo obcych materializmowi, dlatego wymagały reinterpretacji czy zastrzeżeń. Konsekwencją tego była próba wykazania, że arystotelesowska definicja prawdy wymaga akceptacji materializmu. Dla historyka filozofii niezwykle ryzykowne jest stwierdzenie, że myśliciele chrześcijańscy ("idealiści") "nie mogli przełknąć materialistycznej pigułki zawartej w sformułowaniu Arystotelesa"⁸¹. Stagiryta, jako filozof uznający niematerialność i nieśmiertelność ludzkiej duszy, nie mógł propagować kryptomaterializmu. Rozważania Schaffa nasuwają wiele innych uwag krytycznych w aspekcie historyczno-doktrynalnym. Tak np. sugerował on, że metafizyka "ujmuje rzeczy i zjawiska w izolacji, a nie w powiązaniu i wzajemnej zależności, w bezruchu, a nie w ruchu i zmianie"⁸². Jest to historycznie fałszywe

⁸⁰ Por. *Marksizm a jednostka ludzka* (Dyskusja nad książką prof. A. Schaffa). "Studia Filozoficzne" 10:1966 nr 1 s. 3-50; Dyskusja nad książką Adama Schaffa pt. *Marksizm a jednostka ludzka*. "Nowe Drogi" 19:1965 nr 12 s. 57-188.

⁸¹ *Z zagadnień marksistowskiej teorii prawdy* s. 38.

⁸² Tamże s. 168; por. N. Ł u b n i c k i. *Teoria poznania materializmu dialektycznego*. Lublin 1946 s. 149-153.

twierdzenie, o czym świadczy choćby teoria bytu i przyczynowości filozofii klasycznej. Również te elementy krytyki religii, które sugerują jej opozycję wobec danych nauki, nie odpowiadają prawdzie historycznej. Metodologiczna krytyka religii jest dziś reliktem XIX-wiecznego scjentyzmu.

Antropologia filozoficzna Adama Schaffa, niewątpliwie nowatorska w nurcie marksizmu, zawiera kontrowersyjne elementy w aspekcie oceny immanentno-systemowej. Autor akceptuje klasyczny opis prawdy, który związany był z uznaniem jej uniwersalnego i absolutnego charakteru. Oba atrybuty prawdy trudno akceptować na bazie konsekwentnego materializmu historycznego, gdyż postuluje on klasowość badań naukowych. Sprawa się komplikuje tym bardziej, że społeczna praxis uznana została za kryterium prawdy. Marks w *Tezach o L. Feuerbachu* główne zadanie filozofii widział nie w teoretycznej eksplikacji świata, lecz jego przekształcaniu. Zresztą i sam Schaff przyznawał, że "praktyka" ma na celu aktywne przekształcanie przyrodniczej i społecznej rzeczywistości⁸³. Ostatecznym celem tak rozumianej praktyki jest społeczno-ekonomiczna rewolucja. W takim razie rola praxis nie ogranicza się do weryfikacji poznanej prawdy, lecz polega na jej tworzeniu. Takie jednak rozumienie prawdy koliduje z klasyczną koncepcją prawdy, grawituje bowiem w kierunku relatywizmu i subiektywizmu. Idea prawdy odgrywa węzłową rolę w każdej koncepcji humanizmu, dlatego jej nieostrość rzutuje negatywnie na filozofię człowieka.

Filozofia marksizmu jest nierozdzielnie związana z materialistycznym monizmem. Równocześnie jednak, w odróżnieniu od materializmu mechanistycznego, uznaje ona jakościową różnicę między psychizmem zwierzęcym a życiem umysłowym człowieka. W wyniku tego dochodzi do wypowiedzi wzajemnie się podważających. Schaff, jak uprzednio zostało stwierdzone, nie ustrzegł się tego błędu. Dlatego charakteryzując fenomen ludzkiej myśli raz mówi o jej ontologicznej tożsamości z materią, a innym razem przestrzega przed utożsamianiem materii i myśli⁸⁴. Ten widoczny brak doktrynalnej konsekwencji jest wynikiem wahań pomiędzy wymogami radykalnego monizmu materialistycznego a humanistyczną wizją człowieka. Jeśli uznaje się swoistość myśli osoby ludzkiej, to pośrednio podważa się materialistyczny monizm. Jeżeli natomiast psychikę człowieka traktuje się jako funkcję materii, to "człowieczeństwo" sprowadza się wyłącznie do poziomu materialnego. Radykalny konsekwentny materializm nie pozostawia miejsca dla filozofii człowieka jako podmiotu i osoby.

Schaff obszernie omawia profil i atrybuty humanizmu marksistowskiego. Humanizm ten, koncentrujący się na idei sprawiedliwości społecznej, oparty jest na ontologicznej

⁸³ Z zagadnień marksistowskiej teorii prawdy s. 151.

⁸⁴ Por. S c h a f f. *Wstęp do teorii marksizmu* s. 37 i 50.

teorii materializmu. Nasuwa się jednak wątpliwość: czy humanizm aksjologiczny może być oparty na ontologii materialistycznej? Każdy humanizm uznaje istnienie świata wyższych wartości, potrzebę norm etyczno-społecznych, autonomię wewnętrznego "ja" człowieka, możliwość jego reorientacji itp. Wszystko to implikuje obecność w człowieku elementu trwale ludzkiego, tj. niematerialnego. Jeżeli człowiek jest wyłącznie "myślącą materią", to brak racjonalnych przesłanek do uznania jego podmiotowości. Tylko osoba może być podmiotem praw i wartości, na straży których stoi humanizm. Tak więc negacja autonomii życia psychiczno-duchowego człowieka stawia pod znakiem zapytania sens aksjologicznego humanizmu.

Omawiany polski autor, akcentując deklaratywnie rolę jednostki ludzkiej, a próbował bez zastrzeżeń teorię organistyczną człowieka. Teza "społeczeństwo produkuje człowieka jako człowieka" sugeruje niedwuznacznie, że hominizacja jest efektem socjalizacji. Człowiek to nie indywidualna osoba, która w swej naturze zawiera czynniki osobotwórcze. Człowiek jest człowiekiem wyłącznie jako członek kolektywu: klasy, państwa itd. W tej interpretacji życie psychiczne człowieka powstaje wyłącznie dzięki społeczeństwu i istnieje w jego ramach. Taka interpretacja ontologicznej relacji "jednostka - społeczność" podważa pośrednio autonomiczno-personalny wymiar człowieka. Schaff w pełni akceptował socjocentryzm Marksa, nazywając jednostkę ludzką "produktem" i "funkcją" życia społecznego. Jest to funkcjonalno-procesualne rozumienie bytu ludzkiego. Tego rodzaju koncepcja człowieka, ujmowanego przede wszystkim jako wytwór społeczny, sprzyja instrumentalizacji osoby ludzkiej. Skoro człowiek zyskuje ludzkie oblicze dopiero dzięki społeczności, to ona właśnie staje się jego wszechwładnym panem.

Kolejną trudnością ontologiczno-systemową, jaka pojawia się w rozważaniach A. Schaffa, jest próba pogodzenia materialistycznego monizmu z uznaniem wolności wyboru. Trudności tej unika np. F. Engels, który opowiadał się za skrajnym determinizmem. Materia jako taka jest całkowicie zdeterminowana w swym działaniu, możliwość wyboru nie leży po prostu w jej naturze. Wybierać może przede wszystkim istota rozumna - osobowy podmiot, który pomimo istniejących biologicznych i społecznych determinant ma realną swobodę w y b o r u jednej z kilku alternatyw. Polski marksista zdawał się dostrzegać opozycyjność filozofii materializmu i teorii autodeterminizmu, dlatego rozróżnił aspekt metafizyczny od aspektu pragmatyczno-operacjonistycznego. Rozróżnienie to jest werbalnym unikiem, nie podejmuje natomiast próby merytorycznego rozwiązania problemu. Filozofia klasyczna przyjmowała trafność adagium: *actio sequitur esse*. Natura działania koreluje z naturą bytu. Z tego względu byt wyłącznie materialny nie jest zdolny do działania świadomego i wolnego. Koncepcja

wolności w interpretacji Schaffa, choć twórcza w nurcie marksizmu, faktycznie trudna jest do pogodzenia z założeniami tego systemu.

Poważne wątpliwości budzi również aksjologia polskiego marksisty, mianowicie łączenie nakazu miłości bliźniego z nakazem nienawiści wroga. Jest to etos wewnętrznie niespójny, ponieważ wątki ewangeliczne łączy z machiawelizmem⁸⁵. U podstaw marksistowskiego etosu zawarta jest głęboko humanitarna idea sprawiedliwości, której realizacja wymaga przewyciężenia alienacji ekonomiczno-społecznej. Zastrzeżenia chrześcijan dotyczą metod, przy pomocy których postuluje się wyzwolenie ludzi skrzywdzonych. Schaff, akceptując teorię materializmu historycznego, w pełni aprobeuje metodę "środków bogatych": walki klasowej, rewolucji i dyktatury proletariatu. Apoteoza walki i rewolucyjnej przemocy jest niemożliwa do pogodzenia z ewangelicznym nakazem miłości każdego człowieka jako bliźniego. Problem ten omawiają obie Instrukcje Kongregacji Nauki Wiary⁸⁶.

Wysunięte wyżej zastrzeżenia nie wyczerpują listy problemów kontrowersyjnych antropologii Adama Schaffa. Tak np. szczególnie przykrym zgrzytem jest epitet "przesąd religijny", który całkowicie rozmija się z postulatami humanizmu i tolerancji. W naszych rozważaniach pominięta została ocena o charakterze merytoryczno-przedmiotowym, dotycząca między innymi teorii autokracji człowieka. Filozoficzna antropologia polskiego myśliciela, w wielu elementach semantycznie niejasna i merytorycznie kontrowersyjna, jest fenomenem w skali światowej. Zarysowana koncepcja człowieka, choć jednostronna i często kontrowersyjna, jest nowym odważnym spojrzeniem na odwieczną zagadkę ludzkiej osoby.

ADAM SCHAFFS PHILOSOPHIE DES MENSCHEN

Z u s a m m e n f a s s u n g

Der Artikel präsentiert synthetisch die Philosophie des Menschen nach A. Schaff, dem Initiator der anthropologischen Richtung des polnischen Marxismus. Der I. Teil des Artikels zeigt die Systemgrundlagen der Anthropologie des Autors auf: die methodologischen (Konzeption der Philosophie), die epistemologischen (das klassische

⁸⁵ Skolimowski. *Polski marksizm* s. 81.

⁸⁶ Por. *Instrukcja o niektórych aspektach "teologii wyzwolenia"*, rok 1984; *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*, rok 1986; S. Kowalczyk. *Marksistowska koncepcja wyzwolenia człowieka w aspekcie dialogu z chrześcijaństwem*. "Chrześcijanin w świecie" 13:1981 nr 6 s. 130-146.

Verständnis der Wahrheit und die Theorie der Praxis als des Wahrheitskriteriums) sowie die ontologischen (materialistischer Monismus, Dialektik). Der II. Teil des Artikels analysiert die ontologische Natur und Struktur des Menschen. Schaff versteht die "menschliche Natur" als etwas Prozesshaftes, das von der Materialität abgeleitet ist. Das Bewusstsein ist ontologisch mit der Materie identisch, funktioniert jedoch anders als diese. Die Freiheit des Menschen ist trotz der existierenden Determinanten eine reale Möglichkeit der Wahl.

Das nächste Fragment der Abhandlung bespricht Schaffs Standpunkt in der Frage der Beziehung zwischen Individuum und Gesellschaft. Dieses Problem wird unter zwei Gesichtspunkten behandelt: dem ontologischen (das Akzeptieren des Kollektivismus sieht das Individuum als "Produkt" des gesellschaftlichen Lebens) und des sozialhistorischen (historischer Determinismus und Freiheit der Individuen). Der darauffolgende Teil des Artikels charakterisiert die Konzeption von Schaffs Humanismus (Beschreibung und Attribute), die Beziehung des Humanismus zum Ethos des Kampfes, die moralischen Aspekte der Theorie einer Diktatur des Proletariats sowie die Idee eines humanistisch-postulativen Atheismus. Den Schlussteil der Arbeit bildet der Versuch einer Einschätzung der philosophischen Anthropologie Schaffs - ihrer novatorischen Elemente in der Strömung des Marxismus und der kontroversen Elemente. Das ist eine Einschätzung unter dem historischen und insbesondere dem systemimmanenten Gesichtspunkt. Angezeigt wurde der Mangel an Kohärenz zwischen dem materialistischen Monismus einerseits und dem axiologischen Humanismus und der Konzeption der Freiheit andererseits.