

RYSZARD BENDER

JEDNOSTKA I SPOŁECZEŃSTWO W MARKSISTOWSKIM SYSTEMIE FILOZOFICZNYM*

Filozofia grecka i za nią częściowo rzymska dążyła do obiektywnego przedstawienia rzeczy. I u Sokratesa, i u Platona (nie mówiąc już o Arystotelesie) podmiot nie ma innego wyjścia, jak przyłgnięcie i należenie do przedmiotu. Wyjątek stanowi jedynie stoicyzm z jego całkowitą abstrakcyjnością.

W okresie upadku świata starożytnego, kiedy dekadentki Rzym druzgoce w każdym człowieku poczucie, a nawet pragnienie własnej godności, św. Augustyn w *Wyznaniach* ukazuje bolesną, ale heroiczną drogę człowieka, który chce zachować w sobie i dla wszystkich poczucie i pragnienie godności i wielkości. Afirmacja obecności człowieka – na tym opiera św. Augustyn swoją koncepcję nowego świata. W *De civitate Dei* idzie dalej. Nie zadowala już człowieka starożytna mądrość świata, który toczy się ku upadkowi. Chrześcijaństwo podało ją w wątpliwość. W świecie zewnętrznym nie można znaleźć szczęścia, trzeba stworzyć nowe możliwości w nas samych i szukać ich ponad nami. Na plan pierwszy zostanie wysunięta miłość, która szuka życiodajnych soków poza i ponad sobą i wymaga jak największych ofiar. Po raz pierwszy ruch stał się prawem życia duchowego, prawem umysłu i serca i pozostanie nim odtąd na zawsze. Po raz pierwszy też otworzyło się przed człowiekiem nieograniczone pole działania. Rola podmiotu – jednostki, człowieka – została wyeksponowana. Zmalało znaczenie przedmiotu, tak bardzo dotąd ciężącego nad prawie każdą wizją świata.

Nauka św. Tomasza koncepcję jednostki ludzkiej też związała z na wskroś indywidualistycznym zagadnieniem miłości. Nadała jedynie nowe formy temu pojęciu. Ujęła je w ramy racjonalnego, unowocześnionego systemu arystotelesowskiego, przyswojonego chrześcijaństwu.

Oryginalny tekst o zacięciu filozoficznym, napisany przed sześćdziesięciu laty przez historyka z wykształcenia, opublikowany w formie powielonego maszynopisu i mało dostępny.

Na podstawie: R. BENDER, *Jednostka i społeczeństwo w marksistowskim systemie filozoficznym*, „Chrześcijańskie Stowarzyszenie Społeczne. Biuletyn Informacyjny” 1962, nr 8, s. 64-81.

Afirmacja obecności człowieka, podkreślenie roli jego osobowości, wymóg miłości – te sformułowania sprawią, że do św. Augustyna zawsze zwracać się będą ci, którzy nie chcą ulec sile lub popaść w zniechęcenie i apatię. Marcin Luter zahartuje w nim swoją pasję, janseniści z Port-Royal znajdą u niego również wytłumaczenie swojej negacji świata, Hegel w *Fenomenologii ducha* ukaże też jego znaczenie.

Przedtem jednak, nie bez wpływu św. Augustyna, Leibniz w *Monadologii* sformułuje klasyczną teorię osobowości: „Między zwyczajną duszą a duchem jest też i ta różnica, że dusza jest – ogólnie mówiąc – żywym zwierciadłem czy obrazem wszechświata stworzeń; natomiast duch jest ponadto obrazem samego bóstwa czy samego twórcy natury, zdolnym do poznawania systemu wszechświata i do częściowego naśladowania go za pomocą modeli architektonicznych. Każdy duch jest małym bogiem w swojej prowincji. Dzięki temu duch może wejść w pewnego rodzaju stosunki z Bogiem, który jest dla niego nie tylko tym, czym jest wynalazca w stosunku do stworzonej przez siebie maszyny (taki jest stosunek Boga do innych stworzeń), ale także tym, czym jest władca dla swoich poddanych, a nawet ojciec dla swoich dzieci. Łatwo stąd wywnioskować, że zespół wszystkich duchów musi stanowić Państwo Boże, tj. państwo możliwie najdoskonalsza pod panowaniem najdoskonalszego z monarchów. To Państwo Boga, to królestwo naprawdę uniwersalne, jest światem moralnym w świecie naturalnym, najwyższym i najbardziej boskim dziełem Bożym”.

W XIX wieku Maine de Biran dopowie: „Dwa są bieguny wszelkiej wiedzy: osobowość – ja, od której wszystko wychodzi, i osobowość – Bóg, do której wszystko zdąża”.

Te pojęcia, dotyczące jednostki i jej osobowości, legły u podstaw filozofii człowieka.

Czy marksizm uznaje i rozwija filozofię człowieka? Z jego punktu widzenia filozofię tę można uprawiać bądź wychodząc z założenia, że sposób postępowania i los człowieka, a więc jego egzystencja są realizacją jakichś heteronomicznych, pozaludzkich zamierzeń i planów; bądź też wychodząc z założenia, że egzystencja ludzka jest tworem samego człowieka, jest więc autonomiczna i powinna stanowić punkt wyjścia wszelkich rozważań o człowieku.

Linia więc podziału przebiega między koncepcją religijną (esencja wyprzedza egzystencję) a koncepcją laicką (z egzystencji wyprowadzamy esencję). Ta ostatnia koncepcja jest wyraźnym zaprzeczeniem tomistycznej tezy, że egzystencja człowieka jest partycypacją w esencji i egzystencji

boskiej. Nie pozwala ona też na przyjęcie pojęcia osobowości ludzkiej w dotychczasowym historycznym ujęciu.

Przewyciężenie jednak heteronomiczności norm postępowania, a więc i przekreślenie dotychczasowego pojęcia osobowości, nie jest dziełem marksizmu, lecz klasycznej filozofii niemieckiej, ściślej Hegła, za którym marksizm wiernie poszedł.

Marksizm wykracza poza pojęcie jednostki, nie czyni z niego centralnego problemu. Jednostkę, indywidualność, jej osobowość, określa on nie inaczej, jak przez zespół aktywnych stosunków każdego człowieka z innymi ludźmi i przyrodą. Jest prawdą, zdaniem marksizmu, że każda jednostka stanowi jedyną w swoim rodzaju rzeczywistość w tym znaczeniu, że przez miejsce, jakie zajmuje w przyrodzie, w historii i społeczeństwie, jest nowym, niepowtarzalnym tworem tego zespołu stosunków. Stąd płynie autonomiczny niejako, ale nie niezależny charakter osobowości ludzkiej.

Wszystko to świadczy, że stosunki między ludźmi i stosunki łączące ludzi z przywódcą nie są dla marksizmu stosunkami mechanicznymi, ale aktywnymi i zmiennymi, często jednostkowymi i niepowtarzalnymi. W przeciwieństwie do historycznej koncepcji osobowości, dla marksizmu, zrywającego z heteronomicznym charakterem norm postępowania jednostki, osobowość nie jest jakąś abstrakcją, ideą ogólną i pustą, ale złożoną rzeczywistością, ośrodkiem i węzłem aktywnych, ustawicznie się rozwijających stosunków.

Odrzucając heteronomiczny (określany też przez marksistów jako metafizyczny) punkt widzenia, marksizm nie rozpatruje moralności samej w sobie i nie przyznaje jej niezależnego istnienia ani wartości absolutnej. Nie oddziela jej też od życia społecznego, od konkretnej, praktycznej działalności ludzkiej. W moralności (podobnie jak w religii i prawie) marksizm widzi ideologiczny wyraz i ideologiczne usprawiedliwienie antagonizmu społecznego, który przeciwstawia klasę rządzącą i panującą klasie podległej i wyzyskiwanej. Marksizm nie ujmuje dobra i zła statycznie (z heteronomicznego punktu widzenia – metafizycznie) w ich przeciwieństwie stałym i absolutnym. Nie uważa zła za wynik ułomności natury ludzkiej. Ujmując dobro i zło dialektycznie, wykazuje, że istotnym źródłem zła jest wadliwa organizacja społeczna. Tym samym marksizm uważa, że wszelka próba poprawienia natury ludzkiej, podniesienia znaczenia jednostki i udoskonalenia osobowości jest daremna i skazana na niepowodzenie, ilekroć podejmowana jest ze statycznego (metafizycznego) punktu widzenia, drogą

abstrakcyjnego rozumowania na temat dobra i zła oraz ustanawiania kategorycznych imperatywów w sferze absolutu.

Rola jednostki, społeczeństwa, moralności wiąże się w marksistowskiej filozofii człowieka ściśle z pojęciem alienacji. Sformułował je po raz pierwszy Hegel w *Fenomenologii ducha*. Człowiek został przez niego pojęty jako istota duchowa, jako myśl abstrakcyjna, której rozwój odbywa się w granicach myśli. Tworzy on samego siebie w drodze alienacji, tzn. drogą swych uzewnętrznień i kolejnych przewyciężeń. Przez negację osiągniętych już szczebli rozwoju wznosi się coraz wyżej. W *Fenomenologii*, kiedy Hegel rozpatruje bogactwo, władzę, państwo itp. jako twory wyalienowane z istoty ludzkiej, to ujmuje je tylko w ich formie myślowej. Wyalienowując się, obiekty wyalienowane uprzedmiotowiają się. Przedmiotowość ta jest jednak obca człowiekowi i niezgodna z jego istotą. Gorszy ona Hegla i dlatego nie uznaje on jej i uważa ją tylko za złudzenie świadomości. Dąży więc Hegel do zniesienia alienacji, tzn. do zniesienia złudnej przedmiotowości. Zniesienie to jest przyswojeniem sił istoty człowieka, które stały się złudnie uprzedmiotowione i obce mu. To zniesienie alienacji, czyli ponowne przyswojenie utraconych przez człowieka wartości dokonuje się u Hegla jednak jedynie w sferze świadomości, w „czystym myśleniu”.

Karol Marks w rękopisach ekonomiczno-filozoficznych z 1844 r. docenia w pełni ogromną doniosłość zawartej w heglowskiej teorii alienacji myśli o dynamice samostwarzania człowieka w procesie pracy. Hegłowskie jednak pojmowanie alienacji jest dla Marksa nie do przyjęcia i z nim się rozprawia.

Nie zgadza się zwłaszcza z utożsamianiem alienacji ze złudnym uprzedmiotawianiem się. Według Marksa alienacja w swojej podstawowej formie ekonomicznej ma charakter całkowicie przedmiotowy i nie jest żadnym złudzeniem świadomości, lecz realną rzeczywistością. Nie przedmiotowość „jako taka” jest istotą alienacji, lecz tylko przedmiotowość w swej rażącej i odczłowieczającej ludzi postaci. Zniesienie alienacji to według Marksa nie czyn teoretyczny świadomości, lecz czyn praktyczny, czyn rewolucyjnych mas proletariatu. W przewyciężeniu alienacji nie idzie o przekształcenie pojmowania świata, lecz o przekształcenie samego świata.

Człowiek według Marksa to nie samowiedza, ponieważ świadomość to tylko atrybut człowieka. Człowiek jest istotą przyrodniczą, ale „cierpiącą”, tzn. że przedmioty jego popędów istnieją poza nim jako niezależne. „Cierpienia” – brak staje się źródłem działania człowieka, dzięki temu człowiek przekształca przyrodę w ten sposób, aby zaspokajała jego potrzeby. W przeciwieństwie do mechanistycznego materializmu Marks uważa, że człowiek

przez to, że „cierpi” jest nie tylko istotą przyrodniczą, ale i ludzką, tzn. taką, która tworzy swój świat i siebie samego. Człowiek sam decyduje o rozwoju osobowości i woli jednostki w życiu społecznym. Świat bowiem ludzki, tzn. społeczny, tworzony przez człowieka, kształtuje również jego samego i wszystkie jego cechy.

Zmieniona, w stosunku do heglowskiej, marksistowska teoria alienacji, mimo że umiejscowiła jednostkę ludzką w całokształcie stosunków społecznych i powiązała z otaczającą przyrodą, to jednak podkreśliła zarazem jej centralną rolę w życiu społecznym. Więcej nawet – ukazała twórczy wpływ jednostki ludzkiej na przekształcenia świata i samego siebie. Z biegiem jednak czasu w nauce marksistowskiej zaczęto coraz mocniej podkreślać znaczenie czynnika społecznego, determinującego działanie jednostki i jej wszechstronny rozwój. Wiązało się to, być może, z reakcją przeciw kultowi bohaterów i przecenianiu roli wybitnych jednostek w życiu społeczeństw i narodów, którą to rolę podkreślał najsilniej Tomasz Cárlyle, głównie w głośnym dziele *On Heroes Hero-worship and the Heroic in History*. W Rosji terroryzm, wyrosły z ruchu narodniokiego, też zmierzał w tym samym kierunku. Nic więc dziwnego, że kontynuatorzy myśli marksistowskiej w końcu XIX i na początku XX wieku na plan dalszy stawiali jednostkę, a wyeksponowywali wolę społeczeństwa, znaczenie mas w rozwoju dziejowym. Jerzy Plechanow w pracy o roli jednostki w historii, Włodzimierz Lenin w książce pt. *Co to są „przyjaciele ludu” i jak oni wujują przeciw socjaldemokratom* – wskazali na ogromne znaczenie mas i wszelkich masowych ruchów społecznych w życiu narodów i ludzkości. Jednostkę ściśle podporządkowali zjawiskom społecznym i jej rolę uzależnili od funkcji społecznej, jaką w danej chwili spełnia. Znaczenie jednostki zostało w poważnym stopniu zdeterminowane przez wystąpienia masowe, przez posuwające się naprzód dzieje wystąpienia mas ludowych.

Stąd też zaczęto doszukiwać się w życiu społecznym, w historii prawidłowości, a nawet praw dziejowych na wzór przyrodniczych. Marksizm w tym względzie znalazł oparcie w tezie Marksa, że byt określa świadomość. Uznano ją za podstawowe prawo społeczne i historyczne. Idąc dalej, Lenin we wspomnianej wyżej pracy stwierdził, że marksizm ujmuje działania jednostek jako działania poddane ogólnym prawom. Uznaje on rozwój społeczny za proces obiektywny, który wykazuje pełną analogię do procesów przyrodniczych, co umożliwiła zbudowanie nauki o społeczeństwie.

Założenie przez marksizm obiektywnej prawidłowości procesów historycznych, sformułowanie praw rozwoju dziejowego, było czymś nowym,

sprzecznym z poglądami wielu przedstawicieli nauk społecznych i historycznych w tamtym okresie i dzisiaj. Obowiązujący do chwili obecnej na Zachodzie podział nauk na nomotetyczne i idiograficzne, dokonany przez Windelbanda i Rickerta w XIX wieku, zalicza nauki społeczne i historyczne do tych ostatnich i wyklucza możliwość formułowania przez nie praw. Nauki bowiem społeczne i historyczne mają za swój przedmiot zjawiska duchowe, a nie materialne. Jako takie są one jednorazowe i niepowtarzalne. Historyk – zdaniem przeciwników praw w historii – rozpatruje czyny ludzkie, a więc zjawiska indywidualne lub ich sumy, zawsze jednorazowe i niepowtarzalne.

Przyjęcie przez marksizm tezy o istnieniu praw społecznych i historycznych umożliwiło rozwinięcie i wyeksponowanie drugiej z kolei tezy – o walce klas, przejętej od burżuazyjnych historyków francuskich z połowy XIX wieku. Jak pogodzić to ostatnie zjawisko, o wyraźnym aspekcie przemocy, z docenianiem roli jednostki w życiu społecznym i rozwojem jego osobowości? Zdaniem nauki marksistowskiej wszelkie formy wielkości ludzkiej tkwią w codziennej walce klasy robotniczej o prawo do życia i wolności, a więc w walce klas, ale uciskanych. Godność ludzkiej osobowości walczącego robotnika przejawia się nie tylko w ofiarach wynikłych z oddania się sprawie, np. w wyniku strajku. Wyraża ona się także w braterstwie walki, w miłości jednej jednostki do drugiej, do całej grupy społecznej i klasy. Ta miłość podnosi człowieka z upadku spowodowanego przez nędzę, wynikłą z okresowych stosunków społecznych, klasowych i ustrojowych. Gorki w „Prawdzie” z 23 V 1934 r. pisał: „Po raz pierwszy w historii miłość do człowieka została zorganizowana jako siła twórcza, stawia ona sobie za cel wyzwolenie milionów robotników”. W toczącej się walce klas – pisze – chodzi o to, po której stronie się stanie, o wybór, a ten zależy od celu, który się stawia. Jeśli jest nim szczęście i lepsze życie pozbawionych dotychczas tego jednostek, to walka klas na pewno wtedy przyczyni się, zdaniem marksizmu, do podniesienia roli jednostki i zapewnienia jej pełnego rozwoju osobowości.

W sprawie wolności jednostki ludzkiej zajmowane są różne stanowiska. Determinizm przeczy tej wolności i trudno przy tym stanowisku obronić koncepcję twórczej roli jednostki w procesach społecznych. Indeterminizm wyolbrzymia znowu wolność jednostki. Ostatnio najgłośniejszy egzystencjalizm stwierdza, że jednostka ludzka skazana jest na wolność i samotna. Dla ludzi irytujące jest zaprzeczenie im całkowitej wolności decyzji. Biorąc to pod uwagę, marksizm stwierdza, że rzeczywiście ludzie jako jednostki działają pod wpływem różnych bodźców i rozmaicie. Pewne jednak bodźce

są tak przemożne, że coraz większa liczba ludzi im ulega. Wypadkową statystyczną ogromnej ilości działań jednostkowych, wśród których pewien typ działań bierze górę, nazywamy koniecznością, (wiąże się to z tezą o prawach historycznych). Wolność działania, według marksizmu, jeśli ją się właściwie pojmie, nie zostaje w tym wypadku naruszona. Zresztą najlepszym dowodem działania jest to, że w toku wydarzeń społecznych jednostki dokonują różnych wyborów i rozmaicie postępują, niezależnie od tzw. konieczności dziejowych lub wbrew nim. Dzięki temu mogą istnieć rewolucjoniści, kontrrewolucjoniści i neutralni. Gdybyśmy natomiast stanęli na innym stanowisku, skazani zostalibyśmy tylko na istnienie rewolucjonistów, tylko kontrrewolucjonistów albo tylko neutralnych. Wolnym bowiem jest nie ten, kto działa na zasadzie przejawów niczym niezdeterminowanych, nie ten, kto nie podlega działaniu obiektywnych konieczności historycznych, lecz ten, kto ma możliwość wyboru jednego z wariantów działania.

Na działanie jednostki wywiera wpływ społeczeństwo. Łatwo to dostrzec. Wpływa ono na psychikę, poglądy, sposób wartościowania i decyzje co do wyboru sposobu postępowania. Człowiek bowiem, mimo całej swej jednostkowej odrębności i niepowtarzalności, jest zawsze i wszędzie tworem społeczeństwa. Młody Marks w *Tezach o Feuerbachu* stwierdza, dając klasyczne sformułowanie ze strony marksizmu: „Człowiek, Jego istota, to nie abstrakcja tkwiąca w poszczególnej Jednostce, lecz w swej rzeczywistości całokształt stosunków społecznych”.

Czy można w takim wypadku mówić o szczęściu jednostki? Zdaniem marksizmu – tak. Mówienie o jednostce szczęśliwej wprowadza zawsze w dziedzinę subiektywną. I aby od tych pierwiastków subiektywnych w możliwie największym stopniu się uwolnić, trzeba raczej mówić o społecznych warunkach szczęścia jednostki ludzkiej. To w żadnym wypadku nie przeczy indywidualnemu i subiektywnemu charakterowi odczuwania szczęścia przez jednostkę.

O szczęściu jednostki mówią wszystkie ruchy i systemy społeczne. Wszystkie w związku z tym dążą do rozkwitu osobowości ludzkiej. I to łączy różne typy humanizmów. Łączy też humanizm chrześcijański z marksistowskim. Co jednak odróżnia humanizm marksistowski od innych humanizmów?

a) W odróżnieniu od kierunków, dla których formantem jednostki ludzkiej jest bądź jej wolna wola, bądź heterogeniczna, w stosunku do jednostki i społeczeństwa, wola istoty wyższej, dla marksistowskiego, socjalistycznego humanizmu formantem są stosunki społeczne tworzone przez człowieka. Tworzą one jednocześnie człowieka w sensie jednostki społecznej.

b) Humanizm marksistowski jest walczącym a nie kontemplującym idee dobra, szczęścia, piękna, prawdy itp. Swoje zadanie i cel widzi w walce o te ideały, najważniejsze dla każdej jednostki. Wszystko w marksizmie – filozofia, ekonomia, system społeczny, stosunki polityczne – są temu głównemu celowi podporządkowane. Humanizm marksistowski likwiduje w walce przeszkody stojące na drodze do realizacji najszczytniejszych ideałów ludzkości. W ten sposób wzbogacia on i udoskonala w stopniu dotąd niespotykanym osobowość ludzką.

Marksizm nie tylko mówi, że można żyć inaczej, lepiej i szczęśliwiej, piękniej, lecz jednocześnie uczy jak to zrobić – każe walczyć. I na tym właśnie polega, według nauki marksistowskiej, wyższość i pełnia marksistowskiego humanizmu socjalistycznego.

Cechą zasadniczą humanizmu marksistowskiego, w przeciwieństwie do abstrakcyjnego i absolutystycznego humanizmu moralizatorskiego, jest jego konkretność. Nie operuje on absolutnymi wartościami i normami postępowania, lecz wartościami i normami względnymi, wynikającymi z dialektyki realnych sytuacji życiowych, z dialektyki walki o realizację ideału. W związku z tym na plan pierwszy w humanizmie marksistowskim wysuwa się dialektyka miłości i nienawiści. Każdy humanizm, ogólnie rzecz biorąc, jest kierunkiem opartym na miłości bliźniego; sprawy człowieka, pełny i nieskrępowany rozwój jednostki są jego najwyższym celem. Ale czy miłość bliźniego jest nakazem absolutnym, pytają marksiści? Czy humanizm ma być absolutystyczną, abstrakcyjną nauką miłości bliźniego, która każe – jak religia chrześcijańska czy nauka Ghandiego – porzucić walkę fizyczną na rzecz czysto moralnej, odpłacać dobrem za zło, miłować nieprzyjaciół itd.? Na te pytania humanizm marksistowski odpowiada: – Nie. Każe on bowiem miłować ludzi, ale jednocześnie nienawidzić wrogów humanizmu. Odrzuca więc absolutne wartości i normy, gdyż są one fałszem i nie prowadzą do głównego celu humanizmu marksistowskiego, więcej – zagradzają doń drogę. Na takim rozumieniu humanizmu marksistowskiego opiera się jego dialektyka miłości i nienawiści.

Na podobnych zasadach oparta jest także w humanizmie marksistowskim dialektyka wolności i jej ograniczeń. W podobny sposób marksistowski humanizm socjalistyczny włącza do swego programu dialektykę demokracji i dyktatury.

Istnieją więc różnice poglądów na ideały życia w wielu jego przejawach, innymi słowy różnice ideologiczne. Usunąć się ich nie da. Wyeliminować można jedynie sposoby niewłaściwego ich likwidowania, np. wojny. Nie

siłą, lecz przekonywaniem należy ukazywać wyższość danego systemu poglądu na świat. Zakładając różnice ideologiczne, zakłada się również wzmożoną walkę konkurencyjną o umysły i serca ludzi. Przy pomocy czego? Faktów, bowiem *verba docent, exempla trahunt!* One są najsilniejszym orężem w pokojowej walce ideologicznej.

Koegzystencja, a nie walka do zwycięstwa, najlepiej służy szczęściu jednostki i pełnemu rozwojowi jej osobowości. Jest ona możliwa mimo różnic ideologicznych, nawet najostrzejszych. Zmniejsza je bowiem lub zwiększa nie siła fizyczna, lecz wymiana poglądów, osiąganie sukcesów w przekonywaniu o wyższości własnej wizji idealnego świata i realizacji tej wizji poprzez fakty. Walka więc konkurencyjna w warunkach pokojowej koegzystencji będzie się toczyła w ogromnej mierze w dziedzinie ideologii, apelując do przekonań i poglądów ludzi na sprawy szczęśliwego życia.

I w tym wypadku coraz bardziej będą musiały być uwypuklone, obok różnic, punkty wspólne. Każda z orientacji będzie musiała ukazywać na swoim własnym podwórku możliwość doceniania stanowisk zbieżnych, tolerancyjność, wolność wątpliwości w rzeczach niejasnych i niezupełnie pewnych.

Uczynić to będą zmuszone wszystkie ideologie, wszystkie orientacje światopoglądowe. Chcąc pozyskać jak najwięcej zwolenników w drodze pokojowej rywalizacji myśli i jej realizacji, różne kierunki zniewolone zostaną do korzystania ze wzajemnych zdobyczy. Każdy bowiem z kierunków będzie posiadał duże osiągnięcia teoretyczne i praktyczne, ale także i luki. Nie ulega chyba wątpliwości, że szereg postaw humanistycznych, w tym i humanizm chrześcijański, nie wyeksponowało w tym stopniu co marksizm problematyki społecznej.

Z pożytkiem z pewnością będzie dla tych kierunków skorzystanie, w jakiejś mierze, z niektórych osiągnięć myśli marksistowskiej w dziedzinie społecznej. Z drugiej znowu strony myśl marksistowska wykazuje szereg luk, jeśli idzie o jej koncepcję jednostki. Rzuca się w oczy w sposób wyraźny w marksizmie (mimo różnych tłumaczeń wyłożonych częściowo wyżej) zmajoryzowanie problematyki dotyczącej jednostki przez problematykę społeczną. Zagadnienia ekonomiczne, społeczne, polityczne, chociaż służą jednostce, spychają jednak w marksizmie analizę istoty jednostki na plan dalszy. Szczególnie jaskrawo sprawa ta występuje dzisiaj, w związku z podjęciem przez egzystencjalizm, w różnych wydaniach, problematyki jednostki i uczynienie z niej centralnego zagadnienia filozoficznego. Stąd też ze strony czołowych marksistowskich myślicieli zaczynają się odzywać głosy doma-

gające się zwrócenia większej uwagi przez naukę marksistowską na zagadnienie jednostki i jej osobowości. Z tym apelem u nas w Polsce wystąpił najmocniej Adam Schaff. Ogłosił on w tej sprawie szereg artykułów. Po zebraniu zostały one wydane w 1961 r. w książce pt. *Marksizm a egzystencjalizm*, której drugie rozszerzone wydanie z 1962 r. nosi tytuł *Filozofia człowieka*. W pracach tych Adam Schaff stwierdził wyraźnie, iż szereg problemów poruszonych przez egzystencjalizm należy uznać za doniosłe i godne podjęcia przez marksizm, który je dotychczas zaniedbał.

Wydaje się, że jeszcze więcej niż w tym nowym kierunku filozoficznym, jakim jest egzystencjalizm, doniosłych problemów dotyczących jednostki w jej osobowości można odnaleźć w różnych orientacjach myśli chrześcijańskiej. Na przestrzeni dwóch tysięcy lat chrześcijaństwo wytworzyło szereg koncepcji filozofii człowieka, w których jednostka ludzka znalazła należne jej miejsce. Same zresztą podstawy religijne chrześcijaństwa odnoszą się z pełnym respektem do jednostki i służą wzbogacaniu i pełnemu rozwojowi jej osobowości. Z tych osiągnięć myśli chrześcijańskiej, z jej teorii jednostki, marksizm, w którym ta problematyka znalazła się na marginesie, mógłby skorzystać.

Widzimy więc, że między różnymi kierunkami światopoglądowymi, w ramach pokojowej koegzystencji, walki ideowej, a nie orężnej, istnieją szerokie możliwości wzajemnej współpracy nie tylko praktycznej, ale i teoretycznej, na zasadach obopólnej korzyści. Taka możliwość istnieje też między myślą filozoficzną, marksistowską i chrześcijańską, w niektórych przynajmniej aspektach. Rozwinięcie jednak, niekoniecznie współpracy, ale nawet wymiany ideologicznej, czy też lojalnie, tolerancyjnie prowadzonej walki, wymaga zerwania z monopolem na rozwój określonego kierunku filozoficznego. Musi zaistnieć swobodny rozwój szeregu orientacji filozoficznych, niesprzecznych oczywiście z najbardziej postępowym porządkiem ekonomicznym, społecznym i politycznym. Wielość orientacji filozoficznych, ideowych i religijnych – słowem, wieloświatopoglądowość nieantagonistyczna względem socjalizmu, może się przyczynić jedynie do jego umocnienia, wewnętrznego wzbogacenia i promieniowania na zewnątrz.

Na wysuwane przez jedną i drugą stronę słowa Lenina o religii jako opium dla ludu można przytoczyć i inne jego słowa: „Nie powinniśmy w żadnym wypadku popaść w idealistyczne abstrakcje na wzór tych, którzy stawiają zagadnienie religii z punktu widzenia «czystego rozumu» poza klasową walką, jak to często czynią radykalni mieszczańscy demokraci.

Zapominanie o tym, że religijny ucisk ludzkości jest jedynie wytworem i odbiciem ucisku ekonomicznego, istniejącego wewnątrz społeczeństwa, byłoby złożeniem dowodu mieszczańskiej przeciętności. Proletariatu nie oświecą ani książki, ani kazania, jeżeli nie oświeci go walka, prowadzona przez niego samego przeciw ciemnym siłom kapitalizmu. Jedność w tej rzeczywiście rewolucyjnej walce zacofanej klasy o zbudowanie raju na ziemi jest dla nas o wiele ważniejsza niż jedność robotniczych poglądów na raj niebieski”¹.

W pracy *O stosunku partii robotniczej do religii* Lenin pisał: „Marksista winien być materialistą, czyli wrogiem religii, ale materialistą dialektycznym, tj. stawiającym sprawę walki z religią nie abstrakcyjnie, nie na gruncie propagandy oderwanej, wyłącznie teoretycznej, zawsze jednakiej, lecz konkretnie, na gruncie walki klasowej, odbywającej się w rzeczywistości i najbardziej i najlepiej wychowującej masy.

Jeśli ksiądz zbliża się do nas w celu wspólnej pracy politycznej i sumiennie wykonuje pracę partyjną, nie występując przeciw programowi partyjnemu, to możemy go przyjąć do szeregów socjaldemokratycznych, albowiem sprzeczność ducha i podstaw naszego programu z przekonaniami religijnymi księdza mogłaby w takich warunkach dotyczyć tylko jego samego, być jego osobistą sprzecznością...

Winniśmy nie tylko dopuszczać, ale nade wszystko przyciągać do partii socjaldemokratycznej wszystkich robotników zachowujących wiarę w Boga; występujemy bezwzględnie przeciw wszelkiemu ubliżaniu ich przekonaniom religijnym...”².

Jakim szlachetnym współzawodnictwem w walce o wspanialszy, lepszy świat i sprawiedliwość byłoby to, o czym pisał w 1936 r. myśliciel katolicki Robert Honert w swojej pracy *Catholiques et Communistes*: „Twierdzą, że cokolwiek by zaszło, człowiek wyzwolony, nie ogłupiony przez warunki swego istnienia nie rozstanie się z Bogiem. A wy mówicie: kiedy nie będzie potrzebował lekarstwa dla ukojenia swoich utrapień, kiedy przestanie odczuwać potrzebę ucieczki od okrutnej terażniejszości w świat ułudnych bajek, ten wolny i niezależny człowiek obejdzie się bez Boga... Zgadzam się na tę konfrontację”.

Trzeba chyba i dzisiaj pragnąć tego, aby liderzy różnych orientacji światowych zgodzili się na tę konfrontację. Wtedy wszelkie systemy,

¹ Cytowane za: R. GARAUDY, *Kościół, komunizm i chrześcijaństwo*, Warszawa 1951, s. 208.

² Za: tamże, s. 209.

wszelkie humanizmy złożą się na jedno – najwszechstronniejszy i naj-
optymalniejszy rozwój osobowości jednostki ludzkiej we współczesnym
świecie.

Jeśli idzie o ludzi wierzących, żyjących w świecie kierowanym przez
ludzi o odmiennym poglądzie na świat, to w odniesieniu do wyżej zary-
sowanych spraw należałoby dodać słowa jezuitę, O. Fessarda: „Chrześci-
janin powinien dowieść niewierzącemu, że można pogodzić umiłowanie
cierpienia z pragnieniem lepszego życia tu, na ziemi”.