

Tadeusz Ślipko

"Zukunft der Arbeit — Arbeit der Zukunft: der Arbeitsbegriff bei Karl Marks und seine theologische Wertung", Miroslav Volf, München 1988 : [recenzja]

Studia Philosophiae Christianae 27/1, 184-191

1991

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.

Miroslav Volf: *Zukunft der Arbeit — Arbeit der Zukunft. Der Arbeitsbegriff bei Karl Marks und seine theologische Wertung*, München, Kaiser-Mains, Grümewald 1988, S. 207.

1. Usprawiedliwienie tematu przez autora

Autor kieruje się przekonaniem, że mimo zalewu prac poświęconych filozoficznej myśli Karola Marksa podjęty przezeń temat nie będzie powielaniem rzeczy już znanych, ani też przyczynkarską drobnicą. Umacniają go w tym przeświadczeniu dwa przede wszystkim powody. Przeżywamy współcześnie podwójny kryzys: kryzys pracy spowodowany radykalnymi przemianami w sferze życia ekonomiczno-społecznego oraz kryzys ekologiczny wywołany między innymi kapitalistycznym pojmowaniem pracy i jej stosunku do przyrody. Przemyslenia Marksa, w których praca zajmuje poczesne miejsce, mogą się przyczynić do zrozumienia tych procesów i ich przewyżczenia zarówno dzięki jego twórczym osiągnięciom, jak i pomyłkom. Volf zamierza jednak nie tylko dokonać rekonstrukcji filozofii pracy według Marksa, ale także poddać ją ocenie z teologicznego punktu widzenia. W tym wypadku oznacza to zajęcie stanowiska teologii protestanckiej. Mimo to autor uwzględnia niekiedy także doktrynę Jana Pawła II i teologii katolickiej. Tę ekumeniczną postawę badawczą podkreśla posługując się często ogólniejszą formułą „chrześcijańska tradycja doktrynalna”. Powzięty zamiar realizuje autor w dwu etapach. Pierwszy przeznaczony na rekonstrukcję markowskiej koncepcji pracy, na drugim osiągnięte wyniki ocenia w świetle teologicznych kryteriów opartych przede wszystkim na nauce *Pisma św.*

2. Treść rozprawy

a) Rekonstrukcja markowskiego pojmowania pracy

Wywody autora otwiera opis charakterystycznych cech zjawiska pracy w ujęciu Marksa. W ich rzędzie autor wymienia rozumność działania, dalek jego społeczny, urzeczowiony i kształtujący człowieka charakter, a wreszcie humanizację przyrody. Idea humanizacji staje się dla Marksa okazją do przeprowadzenia analogii między twórczym działaniem człowieka a stwórczym aktem Boga. Dla Marksa jednak — za Feuerbachem — Bóg i Jego akt stwórczy utożsamia się z projekcją własnej imaginacji człowieka. Konsekwentnie poniżeniu i obezwłasnowolnieniu człowieka na skutek ingerencji Boga w świecie stworzenia odpowiada sprowadzenie wytworu pracy ludzkiej do rzędu rzeczy unicestwionej w swojej własnej bytowości. O ile jednak w pierwszej formie poniżenia człowiek pada ofiarą własnej iluzji, to w drugim przypadku przyroda staje się ofiarą rzeczywistego podboju i ujarznienia ze strony człowieka. Autor w krótkim ekskursie usiłuje ukazać jeszcze inne implikacje myśli markowskiej na temat stosunku pracy człowieka do przyrody występujące szczególnie w poglądach młodego Marksa. Sądzi też, że w ich świetle byłoby rzeczą możliwą uzgodnić interesy pracującego człowieka z otaczającą go przyrodą. Mimo wszystko ogólnie mówiąc nad filozofią Marksa ciąży pesymistyczne spojrzenie na przyrodę. Znalazło to znamienne potwierdzenie i pogłębienie w tak charakterystycznej dla filozofii Marksa teorii, jaką jest teoria alienacji człowieka. Volf poświęca tej sprawie osobny rozdział rozpatrujący w pierw na szerokim tle porównawczym genezę zjawiska alienacji, następnie zaś — równie obszernie — jej podstawowe formy społeczne.

Do takich należą: alienacja wytworu pracy, procesu wytwarzania, a w końcu także gatunkowej treści robotnika. Oznacza to stan degradacji jego świadomej działalności życiowej, ponieważ inny człowiek staje się posiadaczem wyprodukowanej przez niego wartości. Dzieje się tak w warunkach ustroju opartego na prywatnej własności środków produkcji. Toteż w tej instytucji widzi Marks ostateczne źródło zjawiska alienacji. Biorąc początek z ekonomicznej sfery ludzkiej aktywności alienacja przybiera jeszcze inne formy, poza religijną przez autora szerzej nie omawianych. W centrum jego uwagi znajduje się idea Marksa, która podsumowując dociekania nad alienacją stanowi równocześnie punkt wyjścia do dalszych rozważań. Ideą tą jest postulat zniesienia własności prywatnej jako warunku ekonomicznej, a w wyższym jeszcze stopniu humanistycznej rehabilitacji świata pracy w społeczeństwie komunistycznym. Społeczeństwo bowiem jest takie, jakim jest właściwy mu typ produkcji dóbr materialnych. Temat ten jako długoletni przedmiot studiów Marksa także w dokonywanej przez Volfa rekonstrukcji jego myśli musiał znaleźć należne mu miejsce.

Za podstawę wykładu przyjął autor przejrzysty schemat logiczny: analiza procesu produkcji „w ogóle”, charakterystyka kapitalistycznego procesu produkcji, oraz — w końcowej fazie rozważań — jego formy komunistycznej. W pierwszym z tych zagadnień autor — idąc śladem Marksa — odtwarza konstytutywne elementy pracy występujące w każdej formacji ekonomiczno-społecznej, a więc mające walor ponadhistoryczny: człowiek pracujący, narzędzie pracy, intencjonalnie przez robotnika zamierzone przetworzenie przedmiotu pracy. Podejmując zagadnienie funkcji pracy autor pokazuje, że myśl Marksa uległa pewnej ewolucji: we wcześniejszych publikacjach uważał, że zadaniem pracy jest przeobrażenie świata i rozwój ludzkich uzdolnień, w pracach późniejszych mówił o zaspokojeniu potrzeb. Analizując kapitalistyczną formę produkcji autor uwydatnia marksowską ideę „fetyzyzmu”, który z fatalistyczną siłą czyni z kapitalizmu ustrój nieludzki, degradujący człowieka. Przenika on całość ekonomiczno-społecznej struktury kapitalizmu i dlatego przybiera wieloraką postać: fetyzyzmu towaru i pieniądza (s. 63—66), „dodatkowej wartości kapitału” (s. 68; *das Surpluskapital*), środków z pomniejszeniem celów (s. 72), a wreszcie dominacji producenta kosztem robotnika (s. 72).

Ponurej wizji kapitalizmu przeciwstawia Marks na zasadzie antytezy wyidealizowany obraz komunistycznego sposobu produkcji i społeczeństwa. Jest to — w opisie Marksa — „królestwo wolności”. Volf podkreśla jednak, że Marks za Fichtem rozróżnia podwójną wolność: „wyższą” i „niższą” (s. 83—84). Na tej podstawie także w komunistycznym królestwie wolności muszą pozostać pewne elementy przymusu związane z koniecznością pracy produkcyjnej (s. 84—85). Mimo to tendencje rozwojowe tego społeczeństwa zmierzać będą do ciągłego ograniczania tego, co krępuje wolność człowieka, rozszerzania zaś tego, co ją powiększa. Społeczna perspektywa realizacji tego kierunku rozwoju stwarza przede wszystkim maksymalne quantum czasu wolnego, ideologicznym zaś jego przejawem będzie uwolnienie człowieka od religii i Boga (s. 94—95).

Na tych słowach można zakończyć relację z przewodnich idei dokonanej przez Volfa rekonstrukcji filozofii pracy w ujęciu K. Marksa. Jak widać, jego ustalenia nie odbiegają w zasadniczych elementach od powszechnie w marksologii kursujących poglądów. Mimo wszystko nie oznacza to, że autor ograniczył się jedynie do przejrzystego i inte-

resującego przedstawienia teorii Marksa. Swoje wywody wzbogaca własnymi spostrzeżeniami odpowiednio do wymogów omawianej materii. W pewnych zatem kontekstach wskazuje na niedostatki dotychczasowych badań nad Marksem, oczywiście z ich stanem w dostępnej mu literaturze, która obejmuje przede wszystkim publikacje w językach zachodnioeuropejskich i jugosłowiańskim. Ponadto zwraca uwagę na inne jeszcze, niż się zazwyczaj mniema, źródła filozoficznej inspiracji myśli Marksa. Do najczęściej wymienianych nazwisk należą: J. G. Fichte i M. Hess (s. 22, 27, 38—43, 73, 83). Niejednoznacznie ujęte sformułowania Marksa zaopatruje w wyjaśniające komentarze przeciwstawiając się opiniom innych autorów (s. 85, 90), czasami korzysta też z okazji i niektóre fragmenty wywodów Marksa poddaje krytycznej ocenie (s. 47, 50).

b) Teologiczna ocena poglądów K. Marksa

Jednakowoż na dokonanie wszechstronnej oceny marksowskiej filozofii pracy z teologicznego punktu widzenia zarezerwował autor rozprawę całą jej II-gą część. Na tym też polu spodziewa się wnieść oryginalny wkład w badania nad filozofią pracy u Marksa, a równocześnie zrealizować podstawowe założenie pracy: sformułować wytyczne i dyrektywy wynikające z przemysłów, ale i błędów Marksa pod kątem potrzeb współczesnego świata pracy. Nie o to bowiem chodzi, jakoby społeczeństwa zmierzały do wyeliminowania pracy z życia społecznego na skutek rozwoju techniki i mikroelektroniki. Natomiast niezbędne okazuje się takie unowocześnienie pojęcia pracy, aby objęło ono także osobiste zatrudnienia i wolne zajęcia przesuwać tym samym punkt ciężkości społecznej organizacji życia w kierunku stwarzania większych możliwości duchowego ubogacania się poszczególnych jednostek i zapewnienia im zdrowego środowiska naturalnego, nie zaś jednostronnego dynamizowania produkcji materialnej (s. 99—100).

Autor rozpoczyna realizację tych zamierzeń od zaprezentowania własnej definicji pracy. W zasadzie pokrywa się ona z określeniami w chwili obecnej już obiegowymi w katolickiej etyce społecznej. W rozważaniach autora pełni ona jednak oczekiwaną przezeń rolę, ponieważ rozszerza teoretyczne ramy, w obrębie których rozpatruje on szczegółowe zagadnienia narzucone podjętym przezeń tematem. Wyodrębnia wśród nich pięć wielkich grup: praca a religia, antropologia pracy a alienacja, praca a ludzkie potrzeby, praca a wolny czas, i — na koniec — praca a przyroda. Na kanwie każdego z tych zgadnień dokonuje konfrontacji odnośnych idei Marksa z doktryną chrześcijańską. To fundamentalne założenie wyznaczyło z kolei zasadnicze elementy stosowanej przez autora metody. Po krótkiej rekapitulacji omawianych też Marksa w szerszym nieco ujęciu przedstawia naukę teologii chrześcijańskiej, aby po ich porównaniu ustalić, w jakich punktach są one zgodne, w jakich zaś sobie przeciwstawne i skąd się biorą dzielące je różnice. Autor odwołuje się najczęściej do Biblii, choć nie omieszka — jak już wspomniano — wykorzystywać innych, między innymi także katolickich źródeł teologicznych. W braku wystarczających wskazówek w danych Objawienia uwzględnia, choć raczej rzadko, racje rozumowe.

Nie wydaje się rzeczą celową referować choćby w ogólnym zarysie całokształt krytycznej refleksji autora. Poglądy Marksa są nam już znane, teologiczne zaś konstatacje autora, choć w protestanckiej redakcji, nie odbiegają w poruszonych przezeń kwestiach od zasadniczego zrębu ich katolickiej wersji. Wystarczy zatem jedynie wypunktować centralne idee jego krytycznych naświetleń.

W problematyce dotyczącej stosunku pracy do religii autor kładzie nacisk na odmienną ideę Boga głoszoną przez teologię chrześcijańską w porównaniu z obrazem, jaki o Bogu urobił sobie Marks na użytek „praktycznego ateizmu” (s. 108), któremu hołdował. Analizując antropologiczne aspekty pracy i alienacji wskazuje na osobowy charakter człowieka i sprawczy udział Boga w ukonstytuowaniu właściwej człowiekowi rzeczywistości, w sprawie zaś alienacji pracy właściwych źródeł tego zjawiska dopatruje się w odejściu człowieka od Boga, nie zaś w alienujących człowieka strukturach ekonomicznych. Problem „praca a potrzeby” stał się dla autora okazją do zarysowania własnej koncepcji tzw. „potrzeb fundamentalnych” (s. 150—158). Rozważania autora na temat wolnego czasu nie wywołały silniejszych akcentów polemicznych z sugestiami Marksa. Żywszych rumieńców nabrały dopiero jego wywody w ostatnim rozdziale pt. *Praca a przyroda*. Na tym odcinku autor nie tylko ustosunkowuje się krytycznie, choć w nader łagodnej formie, do stanowiska Marksa, ale podejmuje także polemikę z teologami zarówno katolickimi (M.-D. Chenu), jak i protestanckimi (K. Barth). Wszystkim tym myślicielom zarzuca, że akceptując ideę humanizacji przyrody w gruncie rzeczy ulegają pokusie „imperialistycznego antropocentryzmu” (s. 176). Wyrazem jego poglądu staje się teza, że w myśl Objawienia przyroda „... ist zwar auf den Menschen zentriert, aber nicht fixiert” (s. 176—7). Przyrodzie dzięki obecnemu w niej duchowi przysługuje autonomia (*Eigenständigkeit*). Toteż zgodnie z tą zasadą należy interpretować „szczególne miejsce” człowieka w przyrodzie (s. 178—9) jako przesłankę dla praktycznych wniosków ekologicznych. Jego działalność winna przybrać postać „władczego usługiwania” (*das herrschende Dienen*), nie zaś agresywnej dominacji (s. 179).

3. Uwagi krytyczne

a) osiągnięcia rozprawy

Zapoznanie się z całokształtem treściowej zawartości obu części rozprawy M. Volfa uprawnia chyba do wniosku, że jego studium nie przyniosło, bo przynieść nie mogło rewelacyjnych rezultatów zarówno w warstwie sprawozdawczej, gdzie referuje myśl Marksa, jak i w aspekcie porównawczym, kiedy podejmuje próbę spojrzenia na Marksa oczami teologa. Chodzi o dziedziny będące terenem częstych eksploatacji naukowych o względnie stabilnej bazie źródłowej (dzieła Marksa, źródła Objawienia). Nawet w tych punktach, w których autor dostrzeżę i stara się uzupełnić jakieś luki w stanie współczesnych poglądów na konkretne tematy, jego uwagi nie budzą zastrzeżeń, ale też nie naruszają zasadniczego zrębu dotychczasowej marksologicznej wiedzy. Można by nawet wysunąć sugestię, że niektóre z tych luk już wcześniej stały się przedmiotem badawczych zainteresowań autorów z innych środowisk filozoficznych, autorowi jednak z racji niezajomości języka niedostępnych. Za przykład niech posłuży drobny szczegół. Autor sądzi, że chrześcijańska teoria potrzeb w zastosowaniu do filozofii pracy znajduje się jeszcze w powijakach i dlatego szkicuje własną koncepcję „potrzeb fundamentalnych”. Być może, że autor ma rację, ale z drugiej strony trudno nie zauważyć, że problematyka potrzeb zajmuje wiele miejsca w pracy T. Gałkowskiego pt. *Praca i człowiek* (Warszawa 1980) i jego przemyślenia w tej sprawie wnoszą jakiś wkład w chrześcijańską doktrynę na ten temat. Nie jest to zarzut, ale stwierdzenie faktu.

Niezależnie jednak od tych uwag moderujących naukową odkryw-

coś rozprawy M. Volfa niepodobna przeczyć, że wykorzystana przez autora literatura przedmiotu imponuje swoją rozległością, analiza filozoficznej wizji pracy u K. Marksa zaleca się głębią i logiczną spójnością, tym bardziej wybrane elementy nauki Objawienia i chrześcijańskiej (ponadprotestancko-katolickiej) tradycji wplecione przez autora w tok jego rozważań budzą zaufanie do teologicznej oprawy jego publikacji. Jeżeli zaś uwzględni się zamysł autora, aby dać teologiczne naświetlenie zaprezentowanej przez Marksa filozofii pracy, wszystko przemawia za tym, że cel swój w zasadniczych elementach osiągnął. Jego rozprawa nie jest prostą kompilacją rzeczonych tez Marksa i odnośnych twierdzeń teologicznych. Stworzył on zwarte wewnętrznie studium porównawcze dwu zgoła odmiennych wizji pracy w jej ostatecznych immanentnych i transcendentnych odniesieniach. Można więc w konkluzji stwierdzić, że rozprawa M. Volfa słusznie uchodzić może za filozofię pracy Karola Marksa na nowo kompetentnie odczytaną i teologicznie skomentowaną.

b) Uzupełnienia i zastrzeżenia

W rozpatrywanej przez Volfa materii kryje się wszakże kilka aspektów, które rzucają jednak pewien cień na postawione przez niego twierdzenia i dlatego domagają się dodatkowego naświetlenia bądź też pobudzają do zajęcia odmiennego stanowiska. Na dwle przynajmniej sprawy, jak się zdaje, fundamentalnego znaczenia warto zwrócić uwagę.

a') Nieokreśloność pojęcia człowieka jako osoby

Wiadomo, że przy wszystkich zbieżnościach przez Volfa starannie zebranych poglądy Marksa na antropologiczno-etyczne aspekty pracy pozostają w zasadniczej sprzeczności z nauką Objawienia i całej chrześcijańskiej tradycji doktrynalnej. Ten stan rzeczy spotkał się co prawda u autora z należyтым zrozumieniem, ale dokonane przezeń naświetlenie źródeł, z których ta przeciwstawność bierze początek, nie wydaje się wyczerpujące. Autor kładzie nacisk z jednej strony na immanentne illogizmy teorii Marksa (najczęściej na niedostatki analogii między alienacją ekonomiczną i religijną), podkreśla także jej niezgodność z autentyczną nauką Pisma św. Zakładając autorytet *Pisma św.* jako uprawomocnione kryterium prawdy obrany przez autora sposób postępowania wystarczy do wykazania nieadekwatności nauki Marksa. Niemniej jednak rzeczony styl rozumowania zaciera równocześnie inny aspekt zagadnienia na tyle istotny, że bez niego także pełne naświetlenie doktryny objawionej nie wydaje się możliwe.

Aspekt ten dotyczy filozoficznych podstaw całej teorii pracy. Idzie zaś o to, że opozycja między marksowskim pojmowaniem pracy a doktryną chrześcijańską zawiązuje się na płaszczyźnie poznawczo wcześniejszej od porządku nadprzyrodzonego i Objawienia. Korzenie tej opozycji tkwią w odmiennych filozoficznych koncepcjach świata i człowieka. Marks nawiązując do dialektyki Hegla genezy człowieka dopatrywał się w twórczej roli rozwijającej się rzeczywistości materialnej. Dlatego praca u niego poprzedza i wyjaśnia genezę człowieka oraz jego struktury jako bytu materialnego podległego deterministycznym prawom rozwoju społecznego. Tradycja chrześcijańska natomiast przyjmuje ontyczną uprzedniość człowieka jako podmiotu istnienia i działania i tę tezę obiera za punkt wyjścia przy budowaniu teorii pracy. Ponieważ zaś głosi ona spirytualistyczną koncepcję człowieka, na której z kolei opiera się jej personalizm wraz z jego etycznymi implika-

cyjami, wobec tego także zjawisko pracy podlega odmiennym, swoiście chrześcijańskim determinacjom jego antropologicznego i moralnego wymiaru. To zgoła odmienne widzenie pracy powoduje, że alienacja jako jedna z radykalnych tej pracy deformacji stanowi naruszenie porządku moralnego, co oczywiście musi prowadzić do innych wniosków normatywnych, aniżeli czyni to Marks. Nauka Objawienia co prawda nie jest określona żadną antropologią ani etyką filozoficzną, niemniej jednak do pełnego skomentowania jej nauki tego rodzaju kategorie filozoficzne wydają się konieczne. Teologia zatem bądź musi się zapożyczyć w odpowiednim systemie filozoficznym, bądź wykonać tę pracę we własnym zakresie. M. Volf postulat tego nie uwzględnia i choć termin „osoba ludzka” nieraz się pojawia w jego analizach, wyraźnie zarysowanej koncepcji człowieka (poza słabo zasugerowaną sympatią dla egzystencjalizmu) trudno się u niego dopatrzeć. Odbija się to ujemnie na całej przezeń rozbudowanej ocenie marksowskiej filozofii pracy z teologicznego punktu widzenia, w ostrzejszej zaś formie ujawnia się ten brak w kolejnym zagadnieniu, które, choć ma charakter szczegółowy, staje się dodatkowym sprawdzianem antropologicznych i etycznych założeń rozprawy.

b') „Imperialistyczny antropocentryzm”

Konkretnie mówiąc chodzi tu o zagadnienie stosunku człowieka do przyrody włączone przez autora w rozważaniach nad pracą, ale z wyraźnym ukierunkowaniem na problematykę ekologiczną. Jakie autor w tej sprawie zajmuje stanowisko, już nam wiadomo ze sprawozdawczej części recenzji. Pozostaje tylko zastanowić się nad zasadnością zarzutu „imperialistycznego antropocentryzmu” wysuniętego przez autora pod adresem katolickiej i protestanckiej teologii. A warto ten trud podjąć, gdyż zarzut ten w różnej formie pojawia się często we współczesnej literaturze ekologicznej.

W rozważaniach Vogla uderza przede wszystkim wewnętrzna niespójność akurat w tym kontekście wygłoszonych twierdzeń. Nie chcąc popaść w jawną sprzeczność z tekstami *Pisma św.* przyznaje, że człowiekowi przysługuje szczególne miejsce w kosmosie, przyroda zaś pełni również w jakimś stopniu funkcje instrumentalne względem człowieka (s. 179—180), mimo to podtrzymuje równocześnie tezę, że przyroda „sama w sobie jest celem” (s. 179; „Die Natur ist ein Zweck in sich selbst”) i cieszy się własną „samoistnością” (s. 179—80; *Eigenständigkeit*). Dzięki temu stanowi „samowartość” (s. 179; *Eigenwert*). Toteż nie trzeba jej dopiero „humanizować”, aby mogła urzeczywistnić sens swojego istnienia w tworzonych przez człowieka dziełach. Ten wszelkie zestaw twierdzeń w wyższym stopniu oznacza grę słów, aniżeli treściowe wyjaśnienie problemu. Gdyby bowiem autor wniknął głębiej w zawarte w jego własnych sformułowaniach implikacje, musiałyby dostrzec sprzeczność tkwiącą na dnie wygłoszonych przezeń twierdzeń.

I tak nie widać najpierw sposobu, aby uzgodnić ze sobą te dwa zdania, że przyroda jest „celem samym w sobie”, a równocześnie pełni instrumentalne funkcje na rzecz człowieka służąc mu choćby w pewnym zakresie za tworzywo, które człowiek przekształca zgodnie ze stawianymi sobie celami. Któraś z tych dwu kategorii celów musi być uznana za dominującą. W wyniku prowadzi to bądź do ubóstwienia przyrody jako celu samego w sobie, a wtedy nie ma miejsca na jej służebne usługi względem człowieka, bądź do podporządkowania przyrody człowiekowi, co znowu nie pozwala uznawać jej za „cel sam

w sobie". Podobnie „szczególne miejsce człowieka” w kosmosie (*Die Sonderstellung*) nie da się pogodzić z ideą „samoistości” i „samowartościowości” przyrody w sensie przyznania jej równego z człowiekiem miejsca w hierarchii bytów. Wtedy bowiem raz człowieka można by wysunąć na pierwsze miejsce przed przyrodą, kiedy indziej zaś porządek ten odwrócić i przyrodę postawić przed człowiekiem. Oczywiście zachodzi możliwość innej jeszcze interpretacji pojęcia „samoistości” i „wartościowości” przyrody. Dzieje się tak wtedy, kiedy terminy te pojmują się jako substancjalną odrębność bytów przyrodniczych. W takim jednak założeniu nie widać różnicy między tą wykładnią a tradycyjną nauką filozoficzną, która przyjmuje pluralizm substancjalny istniejących bytów, a także ich hierarchiczne uszeregowanie odpowiednio do bytowej doskonałości ich struktury. Kulminacją tej odczytanej drabiny jest człowiek dzięki jedynej w widzialnym świecie i jemu tylko przysługującej cesze rozumności.

W ten sposób dotykamy istotnego punktu dyskusji, czym ostatecznie jest człowiek. Problem uprzednio już zasygnalizowany powraca teraz i domaga się jasnej deklaracji światopoglądowej. A tymczasem to, co autor mówi na temat osoby ludzkiej i jej szczególnego stanowiska w świecie, stanowczo zadowolić nie może. Głosi on coś w rodzaju teologicznego panpsychizmu widząc istnienie w człowieku i w przyrodzie „takiego samego ducha”, aczkolwiek w człowieku objawia się on „w jakościowo odmienny sposób” (s. 179, 180; „In beiden ist der gleiche Geist anwesend” — „auf eine qualitativ andere Weise”). Myśl ten autor snuje w nawiązaniu do tekstu św. Pawła, w tym wszakże wypadku zgoła niewłaściwie interpretowanego. Stosownie do tych stwierdzeń także wyjaśnienie, na czym polega „szczególne miejsce” człowieka w budowie świata, przedstawia się zupełnie nieprzekonująco: sprowadza się ono ostatecznie do swoistego pośrednictwa między przyrodą a Bogiem. Enigmatyczny charakter tych wszystkich spekulacji autora wpływa jednak ostatecznie ze wspólnego im źródła: autor konsekwentnie pomija milczeniem sprawę w chrześcijańskiej teologii i antropologii podstawową. Idzie o to, że człowieka we właściwej mu osobowej i moralnej treści konstytuują niematerialny pierwiastek ducha i on — poprzez cielesną przynależność człowieka do materialnej rzeczywistości — umieszcza człowieka na naczelnym miejscu w rzędzie wszystkich bytów widzialnego świata.

Z chwilą jednak, kiedy wyraźnie i deklaratywnie uzna się istnienie w człowieku innego niż materia pierwiastka, droga do zgoła odmiennych rozwiązań narzucających się problemów stoi otworem. Najpierw zyskuje się teoretyczną podstawę do zbudowania chrześcijańskiej etyki ekologicznej, która pozostając w zgodzie z danymi Objawienia i czyniąc zadość temu, co słuszne w wywodach Volfa, odpowiada równocześnie wymogom poprawnego myślenia i — dodajmy — zdrowego rozsądku. Jest to jednak osobny i skomplikowany problem, na który w ramach niniejszej recenzji po prostu nie ma miejsca. Właściwym naszym zadaniem jest tylko sprawdzić, jak na zajętych przez nas spirytualistycznych pozycjach obronić katolicką teologię (a częściowo i Marksa) przed zarzutem „imperialistycznego antropocentryzmu”.

Pytanie, jak wspomniano, nie jest nowe, toteż odpowiedź można ograniczyć do przypomnienia ustaleń sformułowanych i opublikowanych wcześniej, zanim ukazała się praca Volfa, ostatnio w mojej książce *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki* (Warszawa 1988, s. 27—45). Istotną dla naszego tematu jest idea, która w człowieku

jako osobie upatruje nie tylko samoistny, samowiedny i samowładny podmiot istnienia i działania, ale, i to przede wszystkim, także wartość moralną umieszczoną na szczycie wszystkich dóbr składających się na naszą doczesną rzeczywistość. W głębinach jej moralnej treści tkwią korzenie porządku moralnego, który — między innymi — określa również fundamentalne zasady i normy postępowania człowieka w jego relacji do przyrody. W ich rzędzie etyka chrześcijańska wymienia prawo do pracy i produkcji, ale obok tego głosi również prawo człowieka do symbiozy z przyrodą i jej kontemplacji (czyli do zachowania przyrody i szacunku dla niej), całość zaś tych uprawnień poddaje regulującemu je obowiązkwowi takiego korzystania z tych praw, aby działanie po linii jednego z nich nie powodowało naruszenia pozostałych.

W świetle tych stwierdzeń ostateczny wniosek nasuwa się sam przez się. Antropocentryzm rozumiany jako zasada nadrzędności człowieka w stosunku do przyrody jest czymś więcej, aniżeli nieuprawnioną pretensją teologów czy filozofów. Wyraża obiektywną strukturę rzeczywistości. Konsekwentnie humanizacja przyrody, czyli wbudowanie części tej przyrody w świat budowanej przez człowieka kultury i oddanie jej tą drogą na użytek człowieka jest realizacją podstawowego zadania, od spełnienia którego zależy istnienie i rozwój człowieka. Urzeczywistnianie tego, co człowiekowi przysługuje i w czym dopełnia on swoje życiowe powołanie, nie może być piętnowane jako przejaw imperialistycznych jego zakusów, byle działania swoje rozwijał zgodnie z wpisanymi w jego naturę nakazami porządku moralnego.

Czy wobec tego zarzut „imperialistycznego antropocentryzmu” pozbawiony jest wszelkich pozorów słuszności? Są podstawy, że ma on swoje uzasadnienie, ale w stosunku do innych adresatów. Są bowiem ideologie, które przyznają człowiekowi prawo do nieograniczonej wolności w wykorzystywaniu przyrody w działaniach inspirowanych ich „naturalnymi dążeniami”, nie brak też grup społecznych i jednostek, które założenia swojej ekonomicznej czy politycznej strategii stawiają na naczelnym miejscu gotowe poświęcić na rzecz doraźnego interesu naturalne środowisko człowieka, a z nim i samego człowieka. Te wszakże „antyeekologiczne” ideologie wywodzą się z innych inspiracji światopoglądowych, aniżeli chrześcijańska antropologia i etyka, i nie wiele mają z nimi wspólnego. Powodowane zaś przez określone ośrodki procesy dewastacyjne nie mogą służyć za odskocznię do ataku na jakąkolwiek doktrynę proekologiczną, w tym także i na chrześcijański świat idei, ponieważ procesy te nie są realizacją, ale naruszeniem głoszonych przez te systemy zasad moralnego postępowania. Słuszną więc jest rzeczą piętnować jako antyhumanitarne wszelką antyeekologiczną teorię i praktykę, nie ma jednak podstaw rozcigać te ujemne kwalifikacje na doktryny uznające prymat człowieka w obrębie widzialnego świata.

Rozprawa M. Volfa nie jest zatem wolna od ideowych cieni i dewiacji. Mimo to prezentuje wystarczająco wysokie walory poznawcze, aby zalecić ją jako interesujące i dające do myślenia odczytanie markowskiej filozofii pracy przepuszczonej przez oczyszczający filtr „chrześcijańskiej tradycji doktrynalnej”.

Tadeusz Slipko