

Ks. Leszek Łysień (IT im. Św. Jana Kantego, Bielsko-Biała)

Demiurgiczny czyn czyli przekleństwo pracy

Spróbujmy na początku naszej refleksji zdać sprawę z kwestii terminologicznych. W znanym dialogu Platona zatytułowanym *Timaios* grecki myśliciel opowiada o boskim stwórcy świata Demiurgu (remieślniku, budowniczym), który formuje kosmos z bezładnej materii za wzór mając wieczne idee. Platon pisze:

Rzecz w tym, żeby znaleźć twórcę i ojca tego wszechświata, ale znalazłszy go, mówić o nim do wszystkich – niepodobna. W związku z nim zastanowić się znowu nad tym, według jakich wzorów (paradeigmata) wykonał świat jego budowniczy, czy według tego wzoru, który zawsze jest taki sam, czy też według zrodzonego. Jeżeli piękny jest ten świat, a wykonawca jego dobry, to jasna rzecz, że patrzył na wzór wieczny. A jeśli nie, czego się nawet mówić nie godzi, to patrzył na wzór zrodzony. Każdemu rzecz jasna, że na wieczny. Bo świat jest najpiękniejszy pośród zrodzonych, wykonawca jego najlepszy jest ze sprawców (...). Więc mówmy, z jakiego powodu organizator zorganizował wszystko, co powstaje, i ten wszechświat. Dobry był. A dobry nie ma w sobie żadnej zazdrości o nic. I on był wolny od niej, więc chciał, żeby się wszystko zdawało jak najbardziej podobne do niego. (...) Bóg chciał, żeby wszystko było dobre, a lichego nie było nic, ile możliwości, więc wziął wszechświat cały widzialny, który nie miał spokoju, tylko się poruszał byle jak i bez porządku, wyprowadził go z chaosu i doprowadził do ładu, uważając, że to ze wszechmiar lepsze niż tamto¹.

Platon charakteryzuje boskiego Demiurga jako dobrego, bez zazdrości, zatroskanego o jak najlepszą jakość swego dzieła, która gwarantowana jest pełną skupieniem kontemplacją wiecznych wzorców czyli idei.

Demiurgiczny czyn, podejmowany przez istotę ludzką zgoła inny charakter posiada. Przede wszystkim, jak się wydaje, bierze się on

¹ Platon, *Timajos*, *Kritias*, przeł. P. Siwek, Warszawa 1986, 28c–29a, 29d–30a.

z „kompleksu Boga” (H. E. Richter). Człowiek ogarnięty z jednej strony snami o własnej omnipotencji (pomnożonej przez techniczne odkrycia), nieograniczonych niczym możliwościach realizowania szalonych i coraz częściej arbitralnych projektów, z drugiej zaś neurotycznie porażony swoją przygodnością i skończonością, poszukuje lekarstwa na swoją zawiłą sytuację w bezwzględnym aktywizmie. Będzie to działanie, które przypisuje sobie absolutną moc stwarzania, przekształcania na własną modłę zastanej rzeczywistości (poprawiania lichego produktu Niebieskiego Partacza), wedle swoich arbitralnych planów, które z naturą rzeczy się nie liczą, dowolnie nią manipulując oraz poddając ją coraz bardziej szalonym eksperymentom. Będzie to zatem czyn, u którego podstaw leży diaboliczna hybris, pycha, która miarą wszystkich rzeczy czyni człowieka i jego doraźne interesy.

W ten oto sposób na miejscu Platońskiego Demiurga pojawia się współczesny demiurgiczny, samo-stwarzający się podmiot. Wierzy on bezgraniczną plastyczność rzeczywistości jako tworzywa, to znaczy w to, że wszystko może stwarzać na nowo, poddając przemocy kolejne fragmenty bytu, które mu się opierają. Trafnie uchwycił istotę marksowskiego (jak i wszelkiego innego) materializmu M. Heidegger, pisząc w *Liście o humanizmie*:

Istota materializmu nie leży w twierdzeniu, że wszystko jest wyłącznie materią, lecz raczej w określeniu metafizycznym, według którego wszelki byt przejawia się jako materiał pracy².

Aktywizm – recepta na zbawienie?

Żyć przyszło człowiekowi doby obecnej w czasie przyspieszonym. Wyznaczany jest on obłądną retoryką, nakłaniającą do działania, czynu, w którym człowiek winien zrealizować siebie za wszelką cenę. Osiągnąć sukces, być kreatywnym, efektywnym, sprawnym, inicjatywnym, kierować się żądzą kratyzmu (dążenie do władzy). Twórczy jest ten, kto jest skuteczny. Żyjemy w epoce „kinetycznej utopii” Aktywizm nie omija także życia akademickiego, wyrażając się w formule „publikuj albo zgiń” Wyznaje on przekonanie, że działanie jest pierwotne i to z niego

² M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, przekł. zbiorowy, Warszawa 1977, s. 102.

wyłania się wszelaka rzeczywistość. Głosi przeto pierwszeństwo działania przed poznaniem i kontemplacją, przypisując działaniu zasadniczą i w konsekwencji jedyną wartość. Prawda pojawi się dopiero w wyniku czynu, samo zaś działanie stanowi jedyne kryterium prawdy. Ponieważ prawda jest nieobecna, w ostateczności działamy wedle zapotrzebowań danej chwili, zdeterminowań określających naszą sytuację tymczasową, chwilowych poruszeń, co prowadzi do koniunkturalizmu i oportuniźmu. Tylko takie działanie jest prawdziwe, które jest skuteczne, które przynosi doraźny sukces, korzyść. „Ruch jest wszystkim, cel niczym” Jednak aktywizm prowadzi w konsekwencji do sytuacji paradoksalnej: unicestwia sam podmiot działania: jest działanie, ale nie ma działającego. Pojawiają się „właściwości bez człowieka”, co jest odwróceniem tytułu słynnego dzieła R. Musila *Człowiek bez właściwości*. W nurcie aktywizmu nie istnieje żadna substancja, żadna trwałość, żadne „ja”, wszystko znajduje się *in statu fieri*, podobne do wrzącej, przelewającej się nieustannie magmy. Jesteśmy działaniem, które nami działa, rwącą rzeką czynu, wiązką ruchu.

Aktywizm, czyli pogrążenie się człowieka w wewnątrz-światowym czynie, który wikła go w swój obłądny dynamizm, wiąże człowieka bezwarunkowo z ziemią traktowaną jako kolebka i grób człowieka, czyli traktowaną w sposób absolutny. Przedłużeniem aktywizmu jest ideologia, którą J. Tischner nazwał terryzmem (od *terra* – ziemia). Opisał ją tak:

Terryzm wiąże całą nadzieję człowieka z doczesnością i domaga się od niego zgody na scenę jako jego ostateczność. Jest ślepy na przygodność, metaforyczność, względny charakter sceny³.

Współczesnemu, opętanemu technicznymi możliwościami demiurgowi zabrakło zdolności do doświadczenia, mozolnego, cierpliwego wsłuchiwania się w prawdę o człowieku. Stara, chrześcijańska zasada powiada: „*Vita contemplativa simpliciter melior est quam vita activa*” (Życie kontemplacyjne jest w sposób oczywisty lepsze niż życie aktywne). Tylko dzięki niemu możliwe jest osiągnięcie mądrości, wielkości właściwej człowiekowi. Człowiek dnia dzisiejszego od wielkości bardziej sobie ceni dobrobyt.

Pytamy: gdzie szukać źródeł owego metafizycznego bałaganu? Sięgnijmy najpierw do tekstu ojca nowożytnego ateizmu, L. Feuerbacha.

³ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2000, s. 354.

Kończąc cykl wykładów poświęconych istocie religii mówił do swoich słuchaczy:

Zadaniem moim było sprawić, abyście wy moi słuchacze, z przyjaciół Boga stali się przyjaciółmi człowieka, z ludzi wierzących – ludźmi myślącymi, z ludzi modlących się – ludźmi pracującymi, z kandydatów na tamten świat – badaczami tego świata, z chrześcijan, którzy wedle własnego wyznania są „na pół zwierzętami, na pół aniołami” – ludźmi, pełnymi ludźmi⁴.

Uderza w tych słowach dojmujący redukcjonizm, sprowadzenie człowieka do wymiarów tego świata, wpisanie go w immanencję ziemi, która jakoby odsłoni całe bogactwo człowieka. *Homo faber, homo oeconomicus* zaczyna być formułą zwyczajowo opisującą człowieka. Punktem kulminacyjnym takiego postrzegania człowieka będzie dzieło K. Marksa i F. Engelsa. Formułują oni kluczowe twierdzenia, które zmieniają obraz człowieka oraz jego relacji z rzeczywistością pozaludzką. Marks powie, iż praca stworzyła człowieka. Engels będzie pisał o roli pracy w procesie ucłowieczania małpy.

Pierwszym historycznym aktem tych osobników, który ich od zwierząt odróżnia, nie jest to, że myślą, lecz że zaczynają produkować swe środki utrzymania⁵.

W ostatniej, jedenastej Tezie o Feuerbachu Marks napisze:

Filozofowie rozmaicie tylko interpretowali świat: idzie jednak o to, aby go zmieniać⁶.

H. Arendt, uczennica Jaspersa i Heideggera tak komentuje te rewolucyjne twierdzenia:

Żadne z tych twierdzeń nie jest zrozumiałe samo przez się. Każde z nich zyskuje swój sens przez to, iż przeczy pewnej tradycyjnie przyjętej prawdzie, której wiarygodność aż do epoki nowożytnej była niepodważalna. Zdanie „praca stworzyła człowieka” oznacza po pierwsze, że to praca, a nie Bóg stworzyła człowieka; po drugie oznacza, że to człowiek, na tyle, na ile jest istotą ludzką, stworzył się sam, że jego człowieczeństwo jest wynikiem jego własnego działania; po trzecie, tym, co odróżnia człowieka od zwierzęcia, jego *differentia specifica*, nie jest rozum, lecz praca, że nie

⁴ L. Feuerbach, *Wykłady o istocie religii*, przekł. E. Skowron, T. Witwicki, Warszawa 1981, s. 318.

⁵ K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 3, s. 21.

⁶ K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, Warszawa 1981, s. 198.

jest on *animal rationale*, lecz *animal laborans*, i po czwarte, że to nie rozum, dotąd najwyższy atrybut człowieka, ale praca, tradycyjnie najbardziej pogardzana czynność ludzka, jest tym, co stanowi o jego człowieczeństwie. W ten oto sposób Marks kwestionuje tradycyjnego Boga, tradycyjną ocenę pracy oraz tradycyjną gloryfikację rozumu⁷.

U podstaw zmiany paradygmatu rozumienia całej ludzkiej i pozaludzkiej rzeczywistości leży niewątpliwie uproszczona wizja człowieka (Jan Paweł II będzie mówił o „błędzie antropologicznym”). Człowiek zostaje sprowadzony do „całokształtu stosunków społecznych”, całkowicie zdeterminowany społeczno-ekonomicznymi zależnościami. Można go rozumieć tak czy inaczej w zależności od położenia na mapie stosunków społecznych. Zostaje tym samym roztopiony w społeczeństwie i ekonomii. W wizji marksowskiej jest tylko częścią przyrody, istotą rządzoną biologicznymi mechanizmami. Jest po prostu wyżej zorganizowaną postacią materii. Człowiek jest epifenomenem nadbudowanym nad formacją społeczno-ekonomiczną. Wylania się z prometejskiego czynu, który jest czynem określonej klasy społecznej. Będzie tym, czym się sam uczyni, czy raczej tym, czym uczyni go formacja społeczno-ekonomiczna, w łonie której przyszło mu egzystować. Przytoczmy tekst, w którym Marks odpowiada na pytanie: czym jest praca:

Praca jest przede wszystkim procesem zachodzącym między człowiekiem a przyrodą, procesem, w którym człowiek poprzez swoją działalność realizuje i kontroluje wymianę materii z przyrodą. Przyrodzie przeciwstawia się sam jako siła przyrody. Wprawia w ruch naturalne siły swego ciała – ramiona i nogi, głowę i ręce, ażeby przyswoić sobie materię przyrody w postaci przydatnej dla swego własnego życia. Oddziałując za pośrednictwem tych ruchów na przyrodę zewnętrzną i zmieniając ją, człowiek zmienia zarazem swoją własną naturę. Rozwija drzemiące w niej moce i podporządkowuje grę tych sił swej własnej zwierzchności⁸.

Uderza w tym opisie czysto proceduralna charakterystyka zjawiska pracy. Jest to opis pracy w kategoriach niemalże fizycznych. Mamy do czynienia z jakąś akcją i natychmiastową reakcją. Praca rozumiana jest jako wyważanie sił, jako realizacja siły, czyli w gruncie rzeczy walka. Człowiek pracujący walczy z przyrodą (siłę przyrody przeciwstawia swoją własną siłę), jego życiowym ideałem jest „życie walczące” Walka

⁷ H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym*, przekł. M. Godyń, W. Madej, Warszawa 1994, s. 34.

⁸ K. Marks, *Kapitał*, t. I, przekł. J. Maliniak, Warszawa 1951, s. 181.

jest reakcją na różnorodne naciski materii, które niejako prowokują do siłowych reakcji. Walka toczy się o władzę. Praca jest sposobem poszerzania obszarów panowania, sposobem uzyskiwania coraz pełniejszej władzy najpierw nad przyrodą, potem nad środkami produkcji, drugim człowiekiem. Dostrzec możemy tutaj pewną zależność: błędna koncepcja człowieka rodzi błędną koncepcję ludzkiej pracy, ludzkiej aktywności.

Poprzez antropologię filozoficzną do właściwego rozumienia pracy

Poza wszelką dyskusją pozostaje wymóg wypracowania solidnej, adekwatnej antropologii filozoficznej, aby właściwie ująć rzeczywistość ludzkiej pracy. Kiedy możliwie szeroko (we wszystkich wymiarach) odczytamy człowieka, wtedy i sposób podejmowania przez niego wszelkiej aktywności stanie się jaśniejszy. Będziemy mogli również śledzić i diagnozować wszelkie odchylenia i deformacje ludzkiej pracy. Pytamy zatem: kim jest człowiek? J. Moltmann, niemiecki teolog protestancki pisze:

Jak dalece doświadczamy bytu ludzkiego, doświadczamy go jako pytania, wolności i otwartości⁹.

Człowiek w swoich istotowych strukturach jest bytem niewykończonym, sobie danym, ale równocześnie zadany. Bycie otwartym jest istotą ludzkiej kondycji (Plessner). Skoro ekscentryczność, bycie poza swoim centrum, od – środkowa pozycjonalność, jest znamieniem ludzkiej istoty, przenika ją brak tożsamości ze sobą, można mówić o niedającym się przewidzieć zdynamizowaniu bytu ludzkiego. Człowiek jawi się jako istota utopijna. Nie jest nigdzie u siebie. Przenika go tęsknota za pełnią, spełnieniem siebie, a jednocześnie przekracza wszelkie swoje realizacje, dążąc ciągle dalej, nigdy nie usatysfakcjonowany raz osiągniętymi rezultatami. Jednym ze źródeł owego dynamizmu jest zapewne głębokie pęknięcie, jakie idzie przez sam środek człowieka. Jest on istotą rozczepioną, przynależną w znacznej mierze do świata przyrody, naturalnej konieczności, a równocześnie świat ów radykalnie transcendującą (przekraczającą). Píše M. Bierdiajew twórca nośnej koncepcji Bogocześnictwa:

Człowiek poznaje siebie nie tylko jako istotę materialną, ale także jako istotę duchową. W człowieku tkwi prometejska zasada, będąca znakiem

⁹ J. Moltmann, *Mensch. Christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart*, Stuttgart 1971, s. 13.

jego podobieństwa do Boga, co nie jest jednak elementem demonicznym, jak sądzą niektórzy badacze.

I dalej:

Człowiek jako istota całościowa nie należy do hierarchii przyrody i nie może być tylko w niej umiejscowiony. Człowiek jako podmiot jest aktem, jest nieustannym wysiłkiem. W podmiocie ujawnia się twórcza aktywność człowieka. Jednakowo błędne są optymistyczna antropologia i pesymistyczna antropologia. Człowiek jest nicością i wielkością, niziną i wyżyną. Natura ludzka wykazuje polaryzację¹⁰.

Wreszcie należy zwrócić uwagę na osobowy charakter bytu ludzkiego. Człowiek jest osobą, to znaczy niesie w sobie duchowe centrum, nieredukowalne do innych całości: przyrody, społeczeństwa, ekonomii. Ze środka osoby tryska wolność, dlatego też osoba jest sprzeciwem wobec determinizmu ze strony społeczeństwa, przyrody, jest heroiczną walką o samookreślenie. Człowieka – osoby nie można sprowadzić do kategorii ekonomicznych, społecznych, biologicznych, choć w nich w różnym stopniu się wyraża i poprzez nie realizuje. Dlatego też gwarancją autonomii i integralności osoby ludzkiej, jej zdolności przekraczania wszelkich uwarunkowań jest Transcendentny Bóg, który chroni ją przed roztopieniem się we wszelkich kontekstach. Koncepcja humanizmu wyłącznego jest wielkim zagrożeniem dla osoby ludzkiej, gdyż uznaje człowieka (negując Boga) za produkt przyrody czy społeczeństwa. Jako istota naturalna i społeczna, jako twór wspólnoty człowiek jest pozbawiony wewnętrznej wolności i określany jedynie od zewnątrz. Wtedy zaś staje się łatwym łupem wszelkiego rodzaju demiurgicznych manipulacji, tworzywem arbitralnych eksperymentów. Znamieniem ludzkiej osoby jest wolność. Píše J. Moltmann:

Wolność człowieka, jeśli będziemy ją rozumieć jako wolność twórczą, posiada swoją przestrzeń w obrębie tego, co możliwe, oraz w owej przyszłości, którą otwiera teraźniejszość. Jeżeli odrzucimy jeden z elementów – wolność, możliwość, przyszłość – odpaść muszą również i pozostałe.

I dalej:

Człowiek urzeczywistnia siebie samego i równocześnie transcenduje wszystkie swoje realizacje. Nie jest więc nigdy identyczny ze sobą sa-

¹⁰ M. Bierdiajew, *Głoszę wolność. Wybór pism*, przekł. H. Paprocki, Warszawa 1999, s. 20, 21.

mym. Znajduje się w porównaniu ze zwierzętami w ekscentrycznej pozycji do siebie samego. Doświadcza swojej identyczności w permanentnym różnicowaniu. Jego totalność spełnia się w rozdarciu¹¹.

Twórczość człowieka zakłada wolność. Wolność to możliwość bycia inaczej. Możliwości wskazują na przyszły charakter bytu ludzkiego, na jego nie-dopełnienie, nie-zrealizowanie, nie-dokończenie. Człowiek nie wyczerpuje się w tym, co tu i teraz. Nie jest czymś danym jako obiekt dowolnych manipulacji. Istnieje obszar w człowieku, na który technika nie ma prawa wstępu. Píše Bierdiajew:

Bez wewnętrznej wolności aktywność okazuje się pasywnością ducha, determinizmem narzuconym z zewnątrz¹².

Człowiek odcięty od wolności, pogrążony w determinizmie biologicznym czy socjologicznym będzie już tylko bezładną szamotaniną eksploatującą kolejne warstwy rzeczywistości.

Wizje człowieka bardzo często zasadzają się na stanowiskach skrajnych, nieadekwatnych, obciążonych myśleniem systemowym, wysoce abstrakcyjnym, myśleniem, które zerwało kontakt z rzeczywistością i karmi się już tylko wymogami systemowej spójności. Nurty nawiązujące do platonizmu postrzegają człowieka jako duszę (rzeczywistość wyłącznie duchową), zaplątaną przypadkowo w ciało, rzuconą w obcy sobie świat materii. Związek ze światem, z „tu i teraz” bytu ludzkiego jest luźny, przypadkowy i nieznośny, doświadczany jako błąkanie się pośrodku cieni, które kładą się fałszem na całej ludzkiej egzystencji. Materialistyczne widzenie człowieka wyrasta na glebie różnych zubożonych redukcjonistycznych i deterministycznych ujęć człowieka. Człowiek jest tylko wysoce uorganizowaną postacią materii, czującej i myślącej, która w stosunku do świata zwierząt jedynie stopniem się wyróżnia. Wedle materialistycznego poglądu materia jest pierwsza, zaś duch jej produktem. Jeżeli zna się prawa materii i potrafi ich używać, można kierować ruchem ducha. Przemienia się ducha, przemieniając jego materialne uwarunkowania. Człowiek jest całkowicie zdeterminowany zarówno przez kontekst historyczno-społeczny, jak i wyposażenie genetyczne, zwłaszcza neuronalne. To, co duchowe, jest rezultatem połączeń neuronowych. W perspektywie takiej wizji człowieka niemożliwa staje się

¹¹ J. Moltmann, *Mensch*, dz. cyt., s. 67, 84.

¹² M. Bierdiajew, *Głoszę wolność*, dz. cyt., s. 30.

swobodna twórczość, zaś działanie ludzkie nabiera cech obłądnego aktywizmu. Pisze Bierdiajew:

Aktywność pozbawiona twórczości jest de facto pasywna. Człowiek może sprawiać wrażenie istoty bardzo aktywnej, wykonywać aktywne gesty, czynić wokół siebie wiele szumu i ruchu, a równocześnie być pasywnym, znajdować się władzy rządzących nim sił i popędów. Twórczy akt zawsze oznacza panowanie ducha nad przyrodą i zakłada wolność. Twórczy akt nie może być wyjaśniony w kategoriach przyrody, może być wyjaśniony jedynie poprzez wolność, ponieważ w taki akt zawsze włączona jest wolność, która nie jest determinowana przez przyrodę i przez byt¹³.

Na materialistycznej koncepcji człowieka bazuje darwinowska teoria ewolucji. Powstają różnego rodzaju alianse (czy raczej mezalianse) neodarwinizmu z socjologią i etyką (etyka ewolucjonistyczna). Według tej ostatniej

Moralność byłaby jedynie „fortelem natury”, narzędziem, którym posługuje się ona bez naszej wiedzy, by zapewnić nam przetrwanie. To prowadzi do kolejnego twierdzenia: altruistyczna moralność byłaby ostatecznie wyselekcjonowana przez ewolucję jako jedna z wielu udanych form przystosowawczych¹⁴.

Zatem miłość, odpowiedzialność, altruizm są zachowaniami wyselekcjonowanymi przez ewolucję. Moralność, jak wszelkie inne rodzaje aktywności są rezultatem „fikcji genów”, a ich zadaniem byłoby wyłącznie przystosowanie gatunku ludzkiego do środowiska naturalnego, celem przetrwania tego gatunku. Miałyby więc wartość biologiczną. Czy wówczas etyka normatywna nie byłaby zmuszona stać się zwykłą etologią (opisem zachowań ludzkich w ich interakcji ze środowiskiem)? Mówi się obecnie również o darwinizmie ekonomicznym. Wolny rynek jest miejscem zorganizowanego współzawodnictwa i stanowi odpowiednik bezwzględnej natury, której należy pozwolić na działanie selekcyjne. Bezwzględna, mechaniczna konkurencja zastępuje twórczą ludzką pracę. Jeśli z darwinizmem społeczno-ekonomicznym sprzymierzy się instrumentalny rozum, wówczas logiczna wydaje się konkluzja: eliminacja słabych i wszelkiego rodzaju degeneratów winna być zadaniem samej ludzkości, a to, co nie może dłużej dokonywać się za pomocą sił natury,

¹³ Tamże, s. 25.

¹⁴ Luc Ferry, J.-D. Vincent, *Co to jest człowiek?*, przekł. M. Milewska, Warszawa 2003, s. 71.

powinno zostać zrealizowane dzięki świadomej i zorganizowanej woli elit. W ten sposób powstała w nazistowskiej ideologii kategoria niezdalnych do życia, życia niewartego, aby je przeżyć (*Lebensunwertes Leben*). Droga do demiurgicznych ekscesów zostaje otwarta.

Człowiek w perspektywie chrześcijańskiej jawi się jako integralne złożenie duszy i ciała (również ducha, który przekracza wszelkie zależności i uwarunkowania, dopełniając człowieka w Bogu). Człowiek jest uduchowionym ciałem i ucieleśnionym duchem. Żyje na ziemi, ale nie jest dla ziemi. Nie jest możliwa ucieczka przed tym, czego od człowieka domaga się ziemia, nie jest możliwe zatkanie uszu na wołanie ciała, jako integralnego elementu ludzkiego bytu. Duchowo-cielesna konstytucja człowieka sprawia, że jest on bytem dynamicznym, wiecznie niezaspokojonym, do świata całkowicie niedopasowanym, nadającym mu coraz nowe znaczenia, zarazem światu immanentny (wpisany weni, sprzyjający światu jako miejscu zadowolenia), jak i wobec niego transcendentny (wykraczający poza świat, nigdy do końca światem nieusatisfakcjonowany). Możliwy dystans człowieka wobec świata wypływa z biblijnej koncepcji stworzenia. Bóg stwarza człowieka z nicości i z miłości równocześnie. Znaczy to, że człowiek jest rezultatem wolnego czynu Boga, stworzony przez Niego dla siebie samego. Człowiek jest podarowany sobie samemu. Stworzony zaś jest na obraz i podobieństwo Stwórcy, a zatem spełnienie może znaleźć tylko w nim. Człowiek zostaje wezwany do czynu (czyńcie sobie ziemię poddaną), ale i do poznawania prawdy o sobie (poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli). W ten oto sposób *vita activa* (życie poświęcone działaniu) zostaje mocno powiązane z *vita contemplativa* (życiem oddanym poznawaniu prawdy). Człowiek coraz lepiej poznając świat, otwiera się na Prawdę, Dobro, Piękno, a poprzez pracę (działanie) zbliża się do nich. Praca wyłania się z poznania. Poznanie bez działania byłoby puste, działanie bez poznania ślepe.

Nowożytne rewelacje

Czasy nowożytne dokonały pewnych znaczących modyfikacji w chrześcijańskiej wizji człowieka i jego powiązań ze światem. W perspektywie tych zmian Kartezjusz wydaje się postacią paradygmatyczną. Rozczepił on człowieka na dwie obce sobie i przeciwstawne rzeczywistości. Z jednej strony *res cogitans* (myślenie), z drugiej *res extensa* (ciało,

materia). Człowiek to wyłącznie myślenie, które przestaje być oglądem świata, a staje się odbijaniem i rozwijaniem wyłącznie swych własnych treści. Istota ludzka zostaje zamknięta w więzieniu świadomości. Świat oraz ludzkie ciało zostają sprowadzone do rozciągłości oraz poddane kilku geometrycznym prawom ruchu. Cała działalność człowieka (jego praca), zamkniętego w swoim myśleniu (skupionego na sobie) zostanie sprowadzona do eksploatacji świata, podboju, bezwzględnej podporządkowania sobie rzeczywistości. Owa praca nad rzeczywistością będzie się dokonywała wedle arbitralnych projektów wyzwolonego (wymancypowanego) ze związku ze światem rozumu (teraz proceduralnego, instrumentalnego). Przestanie być kontynuacją dzieła stworzenia a stanie się wznoszeniem świata nowego wedle standardów zamkniętego rozumu. Rozum nie powinien według F. Bacona pytać o prawdę, lecz o umiejętność, moc ludzką nad światem. Celem wszelkich rozumowych operacji będzie zdobycie panowania nad naturą. W tym duchu Kartezjusz napisze:

(...) jest możliwe dotarcie do wiedzy bardzo użytecznej w życiu, oraz że na miejsce filozofii spekulatywnej nauczanej w szkołach można wynaleźć filozofię praktyczną; dzięki niej znając moc i sposób działania ognia, wody, powietrza, gwiazd, niebios i wszelkich otaczających nas ciał równie wyraźnie, jak znamy różne sposoby w pracy naszych rzemieślników, moglibyśmy w taki sam sposób stosować je do wszystkiego, do czego się nadają i stać się jak gdyby panami i posiadaczami przyrody¹⁵.

Retoryka dotycząca pracy jako poddawania sobie przyrody, jako walki z mocami przyrody, jako czynu zagarniającego coraz większe połacie świata, będzie odąd nieodłącznym elementem związanym z ludzką aktywnością. W jej rezultacie praca stanie się potężnym demiurgicznym czynem ludzkości w budowaniu świeckiego, doczesnego technopolis (*urbs hominis*) (por. „Świeckie miasto” – termin ukuty przez H. Coxa, amerykańskiego baptystę). W takim rozumieniu ludzkiej pracy dostrzegamy trend głęboko anty-biblijny. Stary Testament nie czyni człowieka panem ziemi. Wręcz przeciwnie został on osadzony w ogrodzie Eden, aby go strzegł i troszczył się o niego. Czynienie sobie ziemi poddaną oznacza z jednej strony mozolne wypracowywanie dystansu wobec tego, co człowiek zastaje, a z drugiej nakaz zatroskanego gospo-

¹⁵ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, przekł. W. Wojciechowska, Warszawa 1981, s. 72.

darowania ziemią. Pojęcie człowieka jako pana ziemi, jak podkreśla H. Arendt, jest charakterystyczne dla epoki nowożytnej¹⁶.

Ogromną rolę w budowaniu ludzkiego świata i podporządkowaniu natury odegra technika jako przedłużenie nauki. G. Marcel, filozof ogromnej wrażliwości na deformacje jakim ulega ludzkie życie pod wpływem mentalności naukowo-technicznej napisze:

Przez technikę będę ogólnie określać każdą dyscyplinę zmierzającą do zapewnienia człowiekowi opanowania określonego przedmiotu; jest więc oczywiste, że każda technika może być uważana za manipulację, za środek do gromadzenia, do urabiania pewnej materii, która może być zresztą czysto pojęciowa (technika historii lub psychologii). (...) Przedmiot jest tym bardziej przedmiotem, jest on, jeżeli mogę wyrazić się w ten sposób, tym bardziej eksponowany, im bardziej służy za materiał licznym i udoskonalonym technikom¹⁷.

***Homo faber* – współczesny demiurg**

Aby podkreślić wątek przemocy, obecny w demiurgicznym czynie poddajmy refleksji dwie niezwykle istotne kategorie, które u H. Arendt w myśleniu o ludzkiej kondycji odgrywają doniosłą rolę. Chodzi o kategorie *animal laborans* oraz *homo faber*. Człowiek jako *animal laborans* (istota pracująca) pracuje gwoili zaspokojenia podstawowych potrzeb (zdobycia pożywienia, ubrania, mieszkania). Przyroda, tak jak ją postrzega *animal laborans* jest wielkim dostawcą dóbr, które należą do wszystkich, a służą zadowoleniu się człowieka na ziemi. Człowiek jako istota pracująca musi wsłuchać się w rytm ziemi, pozostać otwarty na mowę świata. *Homo faber*, czyli człowiek wytwórca narzędzi, budowniczy świata, wznosi świat przedmiotów użytkowych, artefaktów. Nie tyle pracuje ile wytwarza. Pomiędzy *animal laborans* a *homo faber* winna panować harmonia. Kiedy jednak *homo faber* emancypuje się z ludzkiego procesu życiowego, świat staje się miejscem walki i przemocy, światem instrumentalnej użyteczności, w którym wszystko i wszyscy są już tylko narzędziami służącymi realizacji jedyne go celu: bezwzględnego panowania człowie-

¹⁶ Por. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, przekł. A. Łagocka, Warszawa 2000, s. 155.

¹⁷ G. Marcel, *Być i mieć*, przekł. P. Lubicz, Warszawa 1986, s. 159.

ka nad światem. W wytwarzaniu, które jest domeną *homo faber*, pojawia się ogromna dawka przemocy. Pisze H. Arendt:

Ów element pogwałcenia i przemocy obecny jest w każdym wytwórstwie i *homo faber*, stwórca ludzkich artefaktów, zawsze był niszczycielem przyrody. *Animal laborans*, który swoim ciałem z pomocą zwierząt domowych daje pożywienie życiu, jest może panem i władcą wszystkich żywych stworzeń, lecz nadal pozostaje sługą przyrody i ziemi; dopiero *homo faber* zachowuje się jak pan i władca całej ziemi. Skoro jego produktywność pojmowano na podobieństwo Boga – Stwórcy, z tą różnicą, że tam, gdzie Bóg stwarza *ex nihilo*, człowiek stwarza z zastanej substancji, ludzka produktywność na mocy definicji musiała zaowocować prometejskim buntem, ponieważ mogła wznieść świat tworzony przez człowieka dopiero po zniszczeniu części przyrody stworzonej przez Boga¹⁸.

Homo faber jawi się zatem jako destruktor, który na gruzach świata starego wznosi nowy, zbudowany przez siebie samego, bez dania posłuchu samej ziemi. Nie zamierza wnikać w logikę ziemi (a jeśli już, to tylko w takim stopniu, w jakim może zdobyć nad nią panowanie, wedle Comtowskiej zasady „wiedzieć, aby przewidywać, przewidywać, aby zapobiegać”), nie interesuje go logika pracy. Świat przestaje przemawiać swoim rytmem, przychylność wobec człowieka, wpisana w jego strukturę, znika. Staje się teraz wielkim kombinatem budowy, który rości sobie pretensję do bycia rzeczywistością ostateczną. Wydaje się, jakoby poza tym światem, sztucznie wzniesionym w wyzywającym, prometejskim czynie, nie było już innego.

Bezwzględny *homo faber* zajmuje coraz widoczniej miejsce *animal rationale* (istoty posługującej się rozumem, nie tylko jako władzą porządkowania i rozkazywania rzeczywistości, ale uważnego wsluchiwania się w nią i prowadzenia z nią konstruktywnego dialogu, władzą oglądu bezinteresownego i głębokiego). Przemiana świata na modłę arbitralnych projektów ludzkich staje się obsesją człowieka w epoce nauki i techniki. Przemienić należy również człowieka, ale i w demiurgicznym czynie stworzyć samego „boga”. Dość przypomnieć zrodzoną w komunizmie sowieckim paranoiczną ideę *bogostroicielstwa*. Oto z wnętrza demiurgicznego czynu ludzkiego wyłania się nowy „bóg” w postaci idealnego społeczeństwa komunistycznego. Przekształcony dogłębnie człowiek, przekuty obłądnym czynem staje się kolektywnym „bogiem

¹⁸ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, dz. cyt., s. 154–155.

światowym” Owa pieriekowka dusz kosztowała życie milionów ludzi. Oddajmy głos H. Arendt:

Przemoc, bez której nie może dokonać się fabrykacja, zawsze odgrywała ważną rolę w planach politycznych i myśleniu opartym na pojmowaniu działania w kategoriach wytwarzania; lecz aż do epoki nowożytnej element przemocy miał charakter ściśle instrumentalny, był środkiem wymagającym celu, który go usprawiedliwia i wyznacza mu granice. Gloryfikacje przemocy jako takiej nie występują w tradycji myśli politycznej przed epoką nowożytną. Ogólnie rzecz biorąc, były one czymś niemożliwym, dopóki zakładano, że kontemplacja i rozum są najwyższymi zdolnościami człowieka, ponieważ przy tym założeniu wszystkie artykulacje *vita activa*, zarówno fabrykacja jak i działanie, nie mówiąc już o pracy, były same w sobie wtórne i instrumentalne. (...) Dopiero przekonanie wniesione przez epokę nowożytną, że człowiek może znać tylko to, co sam robi, że jego rzekomo najwyższe zdolności zależą od wytwarzania i w związku z tym jest on przede wszystkim *homo faber*, a nie *animal rationale*, wywołały o wiele starsze ukryte znaczenia przemocy zawarte we wszystkich interpretacjach spraw ludzkich jako sfery wytwarzania. (...) Powiedzenie Marksa „przemoc jest akuszerką każdego starego społeczeństwa brzemiennego nowym”, to znaczy wszelkich zmian w historii i polityce, streszcza jedynie przekonanie całej epoki nowożytnej i wyciąga konsekwencje z jej najgłębszej wiary w to, że ludzie „robią” historię tak, jak przyrodę „zrobił” Bóg¹⁹.

Dopóki rozum kontemplacyjny określał człowieka, równocześnie zakreślał on granice ludzkiemu działaniu. Realizm teoriopoznawczy umożliwiał mu docieranie do istotowych struktur rzeczywistości, pozwalając je odczytywać takimi, jakimi same w sobie były. Przewrót kopernikański I. Kanta, wedle którego człowiek dyktuje prawa światu, oraz poznaje tylko to, co sam wytworzył, otworzył drogę do bałaganu ontologicznego. W epoce nowożytnej wiodące jest przeświadczenie, iż to, co jest technicznie możliwe, jest też całkowicie dozwolone. W ten sposób zapoznaje się prawdę bytu jako takiego, przed poznaniem poddając go technicznym zabiegom i eksperymentom. Demiurgiczny i oparty na przemocy czyn współczesnego Fausta największe spustoszenia przynosi w dziedzinie związanej z tzw. „materiałem ludzkim” Dla demiurga doby obecnej nie istnieje rzeczywistość, która byłaby niedostępna dla jego przekształcającej i produkcyjnej pracy. Jest on zawsze gotów używać ludzkiego życia dla własnych, wyższych rzekomo celów, postrzeganych

¹⁹ Tamże, s. 249.

jako dobre, ponieważ technicznie wydolne. Raz jeszcze posłuchajmy H. Arendt:

(...) do najwybitniejszych cech charakterystycznych epoki nowożytnej od jej początków aż do naszych czasów należą typowe nastawienia *homo faber*: instrumentalizacja świata, pokładanie zaufania w narzędziach i produkcyjności wytwórcy sztucznych przedmiotów; jego wiara we wszechstronną stosowalność kategorii środków i celu, przekonanie, że każdą kwestię da się rozwiązać, a wszystkie ludzkie motywacje sprowadzić do zasady użyteczności; jego suwerenność, która wszystko, co dane, uważa za tworzywo i całość przyrody wyobraża sobie jako „olbrzymią sztukę materiału, z którego możemy wykrawać, co zechcemy, aby to później zeszyc, jak zechcemy”²⁰.

Sam człowiek jawi się jako materiał, którym można dowolnie manipulować, arbitralnie ustanawiając, kogo można do gatunku *homo sapiens* zaliczyć, kogo wyłączyć, kto może posłużyć jako swoiste instrumentarium, na którym można przeprowadzać dowolne eksperymenty. Stąd rośnie w ostatnich dziesięcioleciach ogromna ilość eksperymentów naukowych na obszarze inżynierii społecznej, biochemii, chirurgii mózgu, różnego rodzaju biotechnologii czy inżynierii genetycznej. Traktują one człowieka jako „materiał ludzki”, oraz zmieniają go wedle arbitralnych projektów. Demiurgiczne szaleństwo wyłania się z nieobecności (między innymi) w ludzkiej aktywności kontemplacji (wyważonego i bezinteresownego oglądu, jak rzeczy się mają), która jedyna władna jest odsłonić człowieka jako Boży obraz i tym samym położyć tamę nieograniczonemu eksperymentowaniu na człowieku, chroniąc go przed roztopieniem się w szaleństwie manipulacji i eksperymentu. W 1999 roku F. Fukujama, amerykański politolog, wypowiadał się w duchu wyzwolonych demiurgicznych mocy:

Można stosować ritalin w przypadku nadpobudliwych chłopców, prozac w przypadku depresyjnych dziewcząt – znikną przemoc melancholia – przyczyny ludzkich nieszczęść. Dzięki rewolucji genetycznej te transformacje staną się dziedziczne. Wraz z końcem historii pojawi się postludzkość. Inżynierowie genetyczni zastąpią niewydarzonych inżynierów społecznych. Obalimy istotę ludzką jako taką²¹.

²⁰ Tamże, s. 329–330.

²¹ Por. F. Fukujama, *Koniec człowieka*, przekł. B. Pietrzyk, Kraków 2004, s. 65–83.

W wyniku demiurgicznego czynu następuje stopniowa utrata doświadczenia ludzkiego. Rezultatem niczym nieograniczonego czynu humanizującego, czyli takiego, poprzez który człowiek tworzy siebie samego jest zastraszające uproszczenie bytu ludzkiego. Człowiek traktowany jako przypadkowy strzęp materii, która rządzi się jedynie prostym prawem unikania bólu i szukania przyjemności i niczym nie odróżnia się od pozostałej materii ożywionej, zmierza do swojego kresu. J. Carroll taki opis strategii życiowej zapoczątkowanej przez ów czyn podaje:

usiłował zastąpić Boga człowiekiem, ustawić człowieka w centrum stworzenia – zdeifikować człowieka. Jego ambicją było ustanowienie ładu ludzkiego na ziemi, w jakim wolność i szczęście zapanowałyby bez jakiegokolwiek pozaświatowej czy nadprzyrodzonej pomocy; ładu bez reszty ludzkiego (...). Przyznanie człowiekowi centralnego miejsca w tym ładzie oznaczało, że miał się on w nim stać punktem Archimedesowym, wokół którego wszystko miało się obracać (...).

Aksjomat wyznaczony do roli skały, na której ład miał się wesprzeć, znalazł trafny wyraz w słowach Pico della Mirandoli: „Możemy stać się wszystkim, czym stać się zechcemy” (...) Ojcowie humanizmu przyjęli za aksjomat fundamentalny, że człowiek jest wszechpotężny, gdy ma dostatecznie silną wolę. Człowiek może sam się stworzyć; może postanowić, że będzie odważny, godny, sprawiedliwy, bogaty, wpływowy – lub nie²².

Konkluzja

Dotykamy osobliwego paradoksu: zdawać by się mogło, że czyn demiurgiczny pozwoli zrealizować się istocie ludzkiej jako takiej. Dzięki niemu, jak mniemano, odrzuciwszy wszelkie pętające ją zniewolenia w postaci zakazów czy nakazów, w postaci ograniczeń nałożonych przez podstępną metafizykę, jestestwo ludzkie rozbłyśnie w całej krasie. Tymczasem dostrzegamy coraz bardziej lichą kondycję człowieka doby obecnej. Niewłaściwe odczytanie tego, kim człowiek jest, nie może zostać zastąpione dynamizmem działania samego. Lekarstwem na zanik kontemplacji nie może być więcej czynu. Norwid powiedział, iż praca jest „czynnym myśleniem” Oprócz czynu jest jeszcze myślenie. Czy daje do myślenia to, że już nie myślimy?

²² J. Carroll, *Humanizm. The Wreck of Western Culture*, Londyn 1993, s. 2–3.

Demiurgical Action or the Curse of Work

Summary

We are touching a peculiar paradox: it might seem that demiurgical action will help man realize himself/herself as such. It was believed that throwing back all fettering constraints in the shape of bans, orders and limitations, imposed by deceitful metaphysics, will allow humanness to shine in all its glory. Instead, we witness weaker and weaker condition of man of today. Improper reading of what man is, cannot be replaced with dynamism of sheer action. Therefore, more action is no remedy for the disappearance of contemplation. Norwid said that work is 'active thinking'. Apart from action, there is thinking. Is it telling us anything that we no longer think?