

Flavio FELICE

PODMIOTOWA WARTOŚĆ PRACY JAKO KLUCZ DO INTEGRALNEGO ROZWOJU

Centralna rola instytucji edukacyjnych wydaje się oczywista, jeśli uświadomimy sobie, że każde pokolenie, które doświadczyło wyjątkowo dynamicznego rozwoju gospodarczego, ma znaczne trudności z przekazaniem talentów, poczucia sensu pracy, rozsądku, zasad postępowania moralnego, motywacji, a w konsekwencji – sukcesu pokoleniom następnym. Łatwiej jest przekazać korzyści ekonomiczne, niż wyrobić w człowieku cechy charakteru niezbędne również do osiągnięcia sukcesu gospodarczego.

OBRAZ BOGA

Temat, od którego zaczynamy niniejsze rozważania, należy do podstawowych zagadnień antropologii i stanowi fundament całej społecznej nauki Kościoła¹. Jest to temat człowieka jako o b r a z u B o g a². Omówienie go ułatwi nam zrozumienie ubóstwa w świecie współczesnym oraz troski, z jaką problem ten rozpatrywany jest w nauce społecznej Kościoła.

Chociaż statystycznie rzecz biorąc, słowo „praca” nieczęsto występuje w Starym Testamencie, zagadnienia ludzkiej pracy, działania człowieka i jego odpowiedzialności za losy stworzenia są stałymi punktami odniesienia zarówno w teologii rabinicznej, jak i chrześcijańskiej wszystkich epok. Zainteresowanie tym zagadnieniem ma zapewne swe źródło w charakteryzującej pracę siłę wyrazu oraz jej zdolności przedstawiania w syntetycznym języku symbolu głębi tajemnicy człowieka³. Zadaniem naszym nie jest jednak włączenie się w egzegetyczną dyskusję nad różnymi historycznymi interpretacjami pracy; interesuje nas natomiast fakt, że tekstu z Księgi Rodzaju, który bezpośrednio dotyczy relacji człowieka do świata i społeczeństwa („Bóg im pobłogosławił, mówiąc do nich: «Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną»”, Rdz 1, 28), nie można poprawnie zrozumieć bez odniesienia do związanego z nim literacko i treściowo kontekstu („Stworzył więc

¹ Por. Papiaska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, nry 166, 167, 460. Zob. też.: F. Felice, P. Asolan, *Appunti di dottrina sociale della Chiesa. I cantieri aperti della pastorale sociale*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008.

² Zob. S. Lanz a, R. Guglielmini, *Il cammino dell'uomo*, OCD, Roma 2007.

³ Por. W. Eichrodt, *Theologie des Altes Testaments*, Evangelische Verlagsanstalt, Göttingen 1957, s. 1, 9-33, 276-279.

Bóg człowieka na swój obraz”, Rdz 1, 27). Uzasadnienie i kryterium panowania człowieka nad światem odnajdujemy bowiem właśnie w obrazie Boga.

Temat obrazu Bożego jest najprawdopodobniej związany z pewnym często spotykanym w starożytnych kulturach zwyczajem. Kiedy monarcha zajmował obce terytoria, kazał stawiać sobie pomniki na znak swojej obecności i władzy. Wobec charakterystycznego dla Biblii radykalnego odrzucenia kultu bożków człowiek jest zatem żywą, prawdziwą reprezentacją królewskiego panowania Boga na ziemi, tak jak wizerunek króla w prowincjach imperium jest widzialnym znakiem jego władzy⁴. W księgach mądrościowych obraz oznacza pośrednika, obecność-uwidzialnienie tego, do kogo obraz się odnosi⁵. W ten sposób dwa aspekty – obraz i panowanie (por. Rdz 1, 27-28) ukazują się jako ściśle związane: nie w tym sensie, że bycie obrazem Boga z istoty swojej polega na panowaniu nad stworzeniem, lecz że panowanie to stanowi istotny wyraz bycia obrazem Boga. Człowiek zatem odgrywa kluczową rolę w rzeczywistości stworzonej: jest nośnikiem sensu i pośrednikiem. Można powiedzieć, że obrazem Boga jest rzeczywistość ludzka w całej jej złożoności, doświadczana z jej egzystencjalną „gęstością” i historyczną konkretnością. Stworzenie człowieka, ponieważ jest darem, staje się zadaniem. Stwarzać znaczy bowiem więcej niż po prostu coś czynić, a „ostateczna tajemnica daru leży w tym, że pozwala on drugiemu człowiekowi stać się podmiotem zdolnym do dawania”⁶.

Rozważania te pozwalają nam uniknąć skojarzenia człowieka-obrazu Boga z nieograniczoną i absolutną możliwością działania (jak moglibyśmy błędnie interpretować panowanie nad światem) i rozumieć ów obraz jako konstytutywną dla istoty ludzkiej więź z Bogiem, więź na którą wskazują strukturalne odniesienia obecne w kulturowym tle takiej wizji człowieka.

„Człowiekowi przynależy przestrzeń życiowa, środki utrzymania (owoce ogrodu), zajęcie lub praca (uprawianie i dogłądanie) oraz relacja wspólnotowa (mężczyzna i kobieta), oraz – jako narzędzie relacji społecznych – język. Ta złożona koncepcja stworzenia człowieka nie została powszechnie przyjęta w teologii, zwłaszcza w antropologii teologicznej. Dla większości teologów w stworzonej rzeczywistości człowieka ważna jest sama jego egzystencja, czyli fakt, że został on

⁴ Por. B. Anderson, *Understanding the Old Testament*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1966, s. 153

⁵ „Możemy powiedzieć, że człowiek jest obrazem Bożym, ponieważ właściwe rozumienie działania człowieka pozwala poznać i zrozumieć Boga”. U. Vanni, *Immagine di Dio invisibile, Primogenito di ogni creazione (Col 1,15)*, w: Associazione Biblica Italiana, *La cristologia in San Paolo. Atti della XXIII Settimana Biblica*, Paideia, Brescia 1976, s. 101. (Jeśli nie podano inaczej, tłum. fragm. obcojęzycznych – P. M.).

⁶ A. Gesshè, *La creation: cosmologie et anthropologie*, „Revue théologique de Louvain” 14(1983), s. 161.

stworzony przez Boga. Jego więź z Bogiem jest rozpatrywana w oderwaniu od podstawowych życiowych relacji”⁷.

Jak zatem należy rozumieć panowanie, o którym mowa w Księdze Rodzaju? Jakimi kryteriami winien kierować się człowiek w swoim koniecznym odniesieniu do Boga i świata, do innych ludzi, ich problemów i działania, aby poprawić warunki życia duchowego i materialnego oraz usunąć przyczyny ubóstwa?

Ponieważ panowanie jest konsekwencją i specyficznym przejawem bycia obrazem Boga, odzwierciedla ono Jego przymioty. Z tego faktu wyprowadza się kryteria, podstawowe wskazówki, którymi kieruje się nauka społeczna Kościoła w odniesieniu do działań człowieka w świecie i w społeczeństwie.

Chodzi przede wszystkim o *w y m i a r w o l n o ś c i*, który konstytutywnie definiuje człowieka, a zatem i jego panowanie nad światem, przyjmując postać *z d o l n o ś c i t w ó r c z y c h*. Podobnie jak akt stwórczy Boga nie jest poddany żadnym zewnętrznym uwarunkowaniom, tak ludzka zdolność tworzenia powinna wyrażać się w wolności i wspierać wolność. Ze względu na wewnętrzne zranienie (przez grzech pierworodny będący niejako matrycą egocentryzmu, nadużywania władzy, ciemnienia bliźniego i bezmyślnej eksploatacji zasobów) i zewnętrzne ograniczenia (konkretne wymogi przetrwania i warunki ustroju społeczno-gospodarczego, w którym jednostka funkcjonuje) dla człowieka historycznego i konkretnego pozostaje to ideałem, do którego może on tylko dążyć.

Czasownik „panować” występujący w Księdze Rodzaju (1, 28) nie oznacza zatem władzy despotycznej, lecz *o d p o w i e d z i a l n o ś ć*. Jest to zresztą zgodne z sensem dwóch innych czasowników: „uprawiać” i „doglądać”, użytych w tej samej księdze (2, 15). Ziemia została dana „synom ludzkim” (Ps 15, 6), lecz nie po to, by ją niszczyli, lecz by na niej *z a m i e s z k a l i* (por. Iz 45, 18). „Każde ludzkie działanie, które zmierza wyłącznie do zysku, pomijając powinność uprawiania i doglądania ziemi, jest sprzeczne z Bożym porządkiem”⁸.

Należy zatem odrzucić tezę, że tekst biblijny usprawiedliwia nadużycia ekologiczne. Źródłem negatywnej postawy wobec środowiska należy szukać gdzie indziej. Słusznie zauważa Adolphe Gesché: „Po Kartezjuszu filozofia zazwyczaj radykalizowała człowieka jako podmiot, stawiając go na pozycji pana i zapominając, że człowiek, nawet jeśli jest twórcą, jest także bytem, który otrzymuje – w naszym przypadku: otrzymuje kosmos. Człowiek nie powinien wyłącznie manipulować tym światem według własnego upodobania, powinien również światem zarządzać”⁹.

⁷ C. Westermann, *Teologia dell'Antico Testamento*, Paideia, Brescia 1983, s. 127. Por. też: tenże, *Lavoro e attività culturale nella Bibbia*, „Concilium” 16(1980), s. 118-133.

⁸ Tamże, s. 132.

⁹ Gesché, dz. cyt., s. 156. Na temat filozoficznych źródeł tej postawy i ich negatywnych implikacji, zob. P. Gisel, *La Création. Essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire et la loi, l'homme, le mal et Dieu*, Labor et Fides, Genève 1987.

Praca człowieka w świecie ma zatem ogromne znaczenie teologiczne i zbawcze. Klasycznym tekstem, który o tym mówi, jest fragment Księgi Rodzaju: „Pan Bóg wziął zatem człowieka i umieścił go w ogrodzie Eden, aby uprawiał go i doglądał” (2, 15). Warto zwrócić uwagę, że podejrzenie, iż w działaniu, które ma podjąć człowiek, mogłyby się pojawić jakiegokolwiek elementy negatywne, jest całkowicie obce temu tekstowi.

Przedstawia on wizję zasadniczo różniącą się także od wyobrażeń obecnych w kulturach ościennych, gdzie przeznaczeniem człowieka jest trud płynący z konieczności odciążenia pomniejszych bóstw od ich żmudnych zadań. Księga Rodzaju zawiera zupełnie inny obraz: tutaj sam Bóg uprawia ogród (por. 2, 8-9) i przechadza się po nim z przyjemnością (por. 3, 8). Uprawianie i doglądanie ogrodu nie jest zatem przekleństwem, lecz przywilejem, zaoferowaną człowiekowi możliwością rozwoju. Pamiętając o kontekście, w którym powstała ta opowieść, nie można ograniczać sensu tych wyrażen do pracy manualnej, ani też wyłącznie do uprawy ziemi; należy nim objąć każdą postać ludzkiej aktywności, a zwłaszcza nieodłączny od niej aspekt mądrościowy: „Potrzeba mądrości do uprawy roli, lecz także do udanego małżeństwa, wychowania dzieci. Potrzeba umiejętności, aby rąbać drewno i aby wygłosić mowę. Mądrość jest konieczna, by pokonywać trudności życia we wszystkich jego dziedzinach. Początkowo była ona związana z ludzką egzystencją w jej wszystkich możliwych przejawach i dopiero później została ograniczona do dziedziny ducha”¹⁰.

Ta integralna wizja ludzkiego działania jest ogromnie ważna, ponieważ unaocznia różnice nie tylko między światem biblijnym a kulturami z nim sąsiadującymi, lecz także między biblijną wizją świata a wizją grecko-rzymską, w której prace „służebne” należą do niewolników. W żydowskim sposobie myślenia obowiązują inne kryteria: król nie uważa pracy za uwłaczającą jego godności (por. 1 Sm 11, 5), sam Bóg wciąż jest aktywny (por. J 5, 7).

Biblia nie przedstawia zatem pesymistycznej koncepcji pracy; to grzech degraduje pracę i czyni ją męczącą, niepewną, obciążającą. Dlatego należy mieć się na baczności, by nie pomylić tego, co Pismo przedstawia jako pierwotny Boży ideał i tego, co związane jest z historyczną kondycją (upadkiem) człowieka.

Prawdą jest, że pesymistyczna wizja działania człowieka przeniknęła niebezpiecznie do myśli chrześcijańskiej: wystarczy przywołać św. Augustyna¹¹, św. Tomasza¹² i Lutra¹³. W rzeczywistości dla człowieka upadłego działanie

¹⁰ Westermann, dz. cyt., s. 132n.

¹¹ Zob. św. Augustyn, *O pracy mnichów*, tłum. R. Szaszka, w: tenże, *Pisma monastyczne*, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2002, s. 183-267.

¹² Por. św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, II-II, q. 187, a. 3, tłum. P. Belch OP, t. 23, Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, London 1982, s. 287-295.

¹³ Zob. M. Luther, *De bonis operibus libellus*, Lipsiae 1525.

łączy się z trudem, lecz stanowi również przyczynę radości – radości, która pozostaje jednak problematyczna i ulotna, dopóki nie otworzy się na szerszy i pełniejszy horyzont eschatologicznego urzeczywistnienia. Brak w Piśmie Świętym dokładniejszego omówienia podjętego tu tematu należy rozumieć nie jako lukę, lecz jako bogactwo: treść działania musi być określona przez człowieka, który ją odkrywa, konfrontując stwórczy Boży ideał ze swoimi konkretnymi uwarunkowaniami historycznymi. Stwierdzenie, że człowiek stanowi sens wszechświata nie jest tylko efektownym sformułowaniem. Rozwijająca się nauka, chociaż coraz głębiej rozumie prawa ze zdumiewającą doskonałością rządzące wszechświatem, chociaż jest coraz bardziej świadoma ich wewnętrznej logiki i wzajemnej korelacji (i traktuje je mniej mechanicznie), wciąż nie potrafi uchwycić ich znaczenia. Jak pisze laureat Nagrody Nobla Steven Weinberg, „im bardziej Wszechświat wydaje się zrozumiały, tym bardziej wydaje się pozbawiony celu”¹⁴.

W ten horyzont wyznaczony poszukiwaniem ostatecznego sensu życia i działania indywidualnego i społecznego wpisuje się problematyka głębokiego związku między wartościami kultury a wartościami pracy, by posłużyć się sformułowaniem ks. Józefa Tischnera¹⁵. Jemu zawdzięczamy między innymi ważne, pod wieloma względami rewolucyjne studium *Etyka pracy*¹⁶. W książce tej, przyjmując założenia *Laborem exercens*, autor pokazał, że „polski kryzys” był nie tylko polityczny – nie był tylko kryzysem relacji między społeczeństwem a władzą. Był on także kryzysem pracy, lecz nie w sensie jedynie ekonomicznym, nie był to kryzys spowodowany wyłącznie błędami popełnionymi przez komunistyczne rządy w polityce gospodarczej oraz uspołecznieniem środków produkcji. Tischner twierdził, że polski kryzys pracy był w istocie kryzysem ludzkiego sensu pracy, a więc miał charakter etyczny¹⁷. Dlatego właśnie w etyce autor poszukiwał drogi do przezwyciężenia kryzysu, drogi, która mogła prowadzić tylko przez wyzwolenie od nieludzkiego reżimu.

Tischner podkreśla konieczność przezwyciężania opozycji między kulturą a pracą rozumianymi dialektycznie, to znaczy tak, jakby praca służyła innym celom niż kultura: ostatecznym celem pracy miałyby być materialne podtrzy-

¹⁴ S. Weinberg, *Pierwsze trzy minuty. Współczesne poglądy na początki Wszechświata*, tłum. A. Blum, Prószyński i S-ka, Warszawa 1998, s. 162.

¹⁵ Por. J. Tischner, *Polska jest Ojczyzną. W kręgu filozofii pracy*, Éditions du Dialogue, Paris 1985, s. 4. Por. też: Kompendium nauki społecznej Kościoła, nry 271-272, 274-275.

¹⁶ Zob. wydanie włoskie: J. Tischner, *Etica del lavoro*, tłum. A. Setola, La Nuova Agape, Bologna 1982.

¹⁷ Jest to również pogląd Augusta Del Nocego, który głosił, że dominującą myślą, która łączy wszystkie encykliki i wiele innych wypowiedzi Jana Pawła II jest przekonanie, że „głębokich źródeł współczesnego kryzysu nie należy szukać w sferze ekonomii, lecz kultury”. Por. A. Del Noce, *Pensiero della Chiesa e filosofia contemporanea*, red. L. Santorsola, Studium, Roma 2005, s. 243.

manie ludzkiego życia, a celem twórczości kulturalnej – „osiągnięcie prawdy, piękna, dobra”¹⁸. Tischner pokazuje, że aż nadto oczywiste jest istnienie łącznika spajającego kulturę i pracę: jest nim człowiek, który je wytwarza. Dlatego też prawda pracy i prawda kultury nie mogą pozostawać w opozycji i konflikcie, ani też nie można ich szukać poza jedną prawdą o człowieku. Oznacza to, że człowiek wyraża siebie i staje się sobą również przez pracę, dzięki czemu może żyć w prawdzie¹⁹.

„Historycznego dowodu” słuszności tezy Tischnera dostarczyła polska rewolucja Solidarności, która była przede wszystkim „buntem skierowanym przeciwko patologii pracy”²⁰. Za pomocą tego wyrażenia filozof wskazuje, że w Polsce powstało zjawisko „pracy bez sensu”²¹. Tischner pisze: „Od dłuższego już czasu i ze zwiększającym się nasileniem rosło wśród ludzi przekonanie, że pracują pracą bezsensowną – pracą, z której nie wynikają żadne pożyteczne owoce, która nie łączy się z pracą innych ludzi, innych fabryk, innych regionów świata”²².

Sens pracy należy zatem wiązać bezpośrednio z możliwością posiadania jej owoców, wyrażania w niej siebie i relacji z innymi, z dobroczynną wzajemną zależnością wszystkich ludzi. Wskutek nieposzanowania prawa do własności prywatnej, do swobodnego organizowania się pracowników, w systemie nie-liberalnym, z którego usunięto prawo do inicjatywy gospodarczej i wolnej wymiany, sens pracy staje się niejasny, a ona sama przestaje być twórczym działaniem, wyradzając się w marnotrawstwo surowców, powszechne ubóstwo i próżny wysiłek.

Interesujące jest, że Tischner uznaje za oznakę rewolucyjnych przemian w Polsce właśnie pojawienie się świadomości utraty sensu pracy. Jest przekonany, że utrata sensu pracy doprowadziła do kryzysu porozumienia między ludźmi (kapitału ludzkiego), co z kolei spowodowało zerwanie podstawowych więzi społecznych (kapitału społecznego), które utrzymywały łączność między władzą – klasą rządzącą – a społeczeństwem obywatelskim. To chwila, w której w społeczeństwie wyalienowanym – w chrześcijańskim, autentycznym sensie

¹⁸ T i s c h n e r, *Polska jest Ojczyzną*, s. 41.

¹⁹ Por. Kompendium nauki społecznej Kościoła, nry 271, 275, 287, 282, 283, 301, 304, 307.

²⁰ T i s c h n e r, *Polska jest Ojczyzną*, s. 41.

²¹ Tamże.

²² Tamże. Interesująca jest zbieżność idei polskiego autora i poglądów Del Nocego. Włoski myśliciel pisze: „Wyjątkowe historyczne znaczenie polskiej rewolucji związane jest właśnie z tym pęknięciem między kulturą robotników a kulturą, którą partia chciała narzucić. [...] można powiedzieć, że polska rewolucja odzyskała aspekt podmiotowy pracy, przez który robotnik nie tylko przekształca przyrodę, lecz także realizuje siebie samego jako człowieka. [...] Polska rewolucja wyraża niezgodę robotnika na sprowadzenie go do przedmiotu i potwierdza, że sprawa godności jest co najmniej tak samo ważna jak sprawa zysku. Fałszywy realizm komunizmu został podany w wątpliwość”. D e l N o c e, dz. cyt., s. 242n.

tego terminu – pojawia się podejrzliwość, jego obywatele ulegają utopiom społecznym, a każdy człowiek jest postrzegany jako wróg. Proces taki oczywiście zagraża samym podstawom społeczeństwa obywatelskiego.

Brak poczucia sensu pracy porównuje Tischner do rozmowy, w której odpowiedź nie ma związku z postawionym pytaniem. Rozmowa ma sens tylko wtedy, gdy jej uczestnicy spotykają się w dialogu, który pozwala im się porozumieć, czyli wtedy, gdy z określonych przesłanek mogą poprawnie wyprowadzać wnioski. Praca ma sens, pisze Tischner, „gdy w podobny sposób praca jednych łączy się z pracą innych i uzupełniają się nawzajem owoce różnych prac. Prawda pracy polega zatem najpierw na prawdzie międzyludzkiego porozumienia”²³.

Praca ludzka zatem jawi się jako forma wzajemnego zrozumienia i wierności Bożej prawdzie o człowieku: praca jest sposobem uczestnictwa w tej prawdzie. Kultura pracy, która oznacza również – i przede wszystkim – zdolność do zorganizowania pracy wytwórczej i w konsekwencji do optymalnego podziału ograniczonych zasobów, rodzi się tam, gdzie afirmowana jest prawda o człowieku, a postęp ludzkości interpretuje się jako uznanie tej prawdy za „podstawową formę” braterstwa między ludźmi i jednocześnie najskuteczniejsze narzędzie codziennej walki o pokój i o zlikwidowanie przyczyn ubóstwa.

PRACA JAKO WYRAZ CZŁOWIECZEŃSTWA CZŁOWIEKA

Jeśli praca stanowi podstawowy wyraz ludzkiej egzystencji, jest tak dlatego, że oprócz aspektu obiektywnego, pozwalającego człowiekowi zmieniać otaczający go świat materialny, ma ona również wymiar subiektywny, pozwalający mu zmieniać samego siebie, a nawet uświęcać swoją egzystencję: „Znosząc trud pracy w łączności z Jezusem, rzemieślnikiem z Nazaretu i Ukrzyżowanym na Kalwarii, człowiek współpracuje w pewien sposób z Synem Bożym w Jego dziele Odkupienia. Potwierdza, że jest uczniem Chrystusa, niosąc krzyż każdego dnia w działalności, do której został powołany. Praca może być środkiem uświęcania i ożywiania rzeczywistości ziemskich w Duchu Chrystusa”²⁴.

Tak rozumiana praca jawi się jako wyraz pełnego człowieczeństwa człowieka, jako rzeczywistość, dzięki której jego wolne i odpowiedzialne działanie odślania swój bliski związek ze Stwórcą i Jego twórczym potencjałem.

Jak widzieliśmy, sens pracy został naruszony przez skutki grzechu pierworodnego. Niejasność sensu pracy i całej rzeczywistości stworzonej spowodowana jest także niemożliwością uniknięcia błędu przez człowieka. Błąd ów

²³ Tischner, *Polska jest Ojczyzną*, s. 42.

²⁴ Katechizm Kościoła katolickiego, nr 2427.

„osadza się” i utrwała w postaci instytucji, które nie mają wiele – albo nic – wspólnego z prawdą osoby ludzkiej. Dlatego odpowiedzialności nie ponosi nigdy system jako taki, lecz zawsze poszczególni ludzie, którzy powołują system do życia. Dobrzy ludzie zatem mogą stworzyć dobry system. Jak jednak sprawić, by w naszych społeczeństwach ludzie byli dobrzy? Przemiana społeczna w pozytywnym znaczeniu opiera się na m o r a l n y m n a w r ó c e n i u c z ł o w i e k a.

PRZEDMIOTOWY I PODMIOTOWY SENS PRACY

Przedmiotowy sens pracy związany jest z faktem, że człowiek może uczynić sobie ziemię poddaną²⁵. Człowiek ujawnia swoje panowanie nad ziemią, gdy zaczyna ją uprawiać i wytwarzać produkty dostosowane do własnych potrzeb, wykorzystując możliwości t e c h n i k i, narzędzi, którymi posługuje się w pracy. „Człowiek panuje nad ziemią już poprzez to, że oswaja i hoduje zwierzęta, czerpiąc z tego dla siebie konieczne pożywienie i odzienie, a także przez to, że może wydobywać z ziemi i morza różne bogactwa naturalne. Daleko bardziej jednak człowiek «panuje nad ziemią», gdy zaczyna tę ziemię uprawiać, a z kolei jej plody przetwarza, przystosowując je do swego użytku. W ten sposób rolnictwo stanowi wciąż podstawową dziedzinę życia gospodarczego i przez pracę ludzką nieodzowny składnik produkcji. Przemysł z kolei będzie polegał zawsze na odpowiednim zespoleniu bogactw ziemi [...] z pracą człowieka, zarówno fizyczną, jak i intelektualną. To samo odnosi się w pewnym sensie także do dziedziny tak zwanych usług, jak nie mniej do badań teoretycznych lub stosowanych”²⁶

Sens podmiotowy pracy związany jest z faktem, że człowiek został stworzony na o b r a z B o g a: człowiek, oprócz tego, że jest przedmiotem, jest podmiotem własnego działania realizującym swoje powołanie do tworzenia: „Człowiek, stając się – przez swoją pracę – coraz bardziej panem ziemi, potwierdzając – również przez pracę – swoje panowanie nad widzialnym światem, w każdym wypadku i na każdym etapie tego procesu znajduje się na linii owego pierwotnego ustanowienia Stwórcy, które pozostaje w koniecznym i nierozzerwalnym związku z faktem stworzenia człowieka jako mężczyzny i niewiasty «na obraz Boga»”²⁷. „Jako osoba jest tedy człowiek podmiotem pracy. Jako osoba pracuje, wykonuje różne czynności przynależące do procesu pracy, a wszystkie one, bez względu na ich charakter, mają służyć urzeczy-

²⁵ Por. Kompendium nauki społecznej Kościoła, nry 255-256, 270-271.

²⁶ J a n P a w e ł II, Encyklika *Laborem exercens*, nr 5.

²⁷ Tamże, nr 4.

wistnianiu się jego człowieczeństwa, spełnianiu osobowego powołania, które jest mu właściwe z racji samegoż człowieczeństwa”²⁸.

Według nauki społecznej Kościoła czyn ludzki ma zawsze dwojakie skutki: *przechodnie i nieprzechodnie*²⁹. Z jednej strony czyn sięga przedmiotu i go zmienia (jest to skutek przechodni), z drugiej – pozostaje w podmiocie i go zmienia (jest to skutek nieprzechodni). Człowiek zatem, w tej konkretnej interpretacji ludzkiej praxis, nie ulega zmianie wyłącznie pod wpływem wytworów swojego działania i pracy, lecz zmieniany jest także przez sam fakt, że działa i pracuje³⁰. Przemiana, o której mówi społeczne nauczanie Kościoła, związana jest z etyką i ze świadomością człowieka oraz, w szczególności sposób, z realizacją jego powołania jako osoby. Pracując, podejmując inicjatywę czy – mówiąc ogólniej – działając, człowiek umożliwia sobie realizację własnego człowieczeństwa, czyniąc siebie bardziej autentycznie człowiekiem.

Moralna wartość pracy wyraża się przez fakt, że ten, kto ją wykonuje, jest osobą, świadomym i wolnym podmiotem, który decyduje o sobie. „Papież – pisał Augusto del Noce – jako filozof pracy staje się więc w tym zasadniczym punkcie rzecznikiem podmiotowości”³¹.

W świetle tego, co powiedziano o przedmiotowym (przechodnim) i podmiotowym (nieprzechodnim) sensie ludzkiej pracy³², społeczne nauczanie Kościoła może głosić, że „utrata zatrudnienia z powodu bezrobocia jest prawie zawsze dla tego, kto pada jego ofiarą, zamachem na jego godność i zagrożeniem jego równowagi życiowej. Poza szkodą, której on osobiście doznaje, powstaje z tego wiele niebezpieczeństw dla jego rodziny”³³.

Osoba jest bytem złożonym, którego spełnienie jest owocem żmudnego rozwoju, wynikiem złożonego procesu, w którym uczestniczy in primis rodzina, lecz wpływają na nią również wszystkie relacje tworzące tkankę społeczną, relacje, w które musi zostać zaangażowana cała ludzka osobowość. W związku z tym zrozumiałe stają się słowa *Gaudium et spes*: „Inwestycje kapitałów powinny mieć na celu dawanie zarówno obecnemu, jak i przyszłemu pokoleniu możliwości pracy i wystarczających dochodów. Ci, którzy decydują o inwestycjach i kształtowaniu życia gospodarczego – czy to jednostki, czy grupy,

²⁸ Tamże, nr 6.

²⁹ Por. Kompendium nauki społecznej Kościoła, nry 166, 272, 275, 278, 321.

³⁰ „Istotną część Papieża Wojtyły filozofii człowieka stanowi filozofia ludzkiej pracy. Problem, który wydawał się przynależeć do marksistowskiej filozofii praxis, zostaje przejęty i używa głębsze rozwiązanie. Problemem tym, podejmowanym z pozycji całkowicie przeciwstawnej, jest autokreacja człowieka przez pracę. Marksizm zmagał się z nim, lecz nie potrafił go rozwiązać”. *De l'Noce*, dz. cyt. s. 234.

³¹ Tamże, s. 243.

³² Por. Kompendium nauki społecznej Kościoła, nry 5, 155, 249, 289, 294, 302-303.

³³ Katechizm Kościoła katolickiego, nr 2436.

czy władze państwowe – powinni mieć przed oczyma te cele i poczytywać za swój ważny obowiązek wykonywanie nadzoru, by z jednej strony tak jednostka jak i społeczność otrzymywały konieczne środki do życia na odpowiedniej stopie, z drugiej zaś strony by przewidywać przyszłość i wprowadzać sprawiedliwą równowagę pomiędzy wymaganiami bieżącej konsumpcji, indywidualnej czy zbiorowej, a potrzebami inwestycji dla przyszłego pokolenia”³⁴.

*

Krótko po upadku realnego socjalizmu i eksplozji wszystkich sprzeczności i ograniczeń systemów państwa opiekuńczego dwa zadania wydają się fundamentalne. Michael Novak twierdzi, że powinniśmy przede wszystkim sprawić, by dynamiczny system inicjatyw, rynek przedsiębiorczości, został otwarty dla milionów żyjących w trzecim świecie ubogich, którym niegodziwe prawa uniemożliwiają do niego dostęp. Należy również uwolnić władze państwowe spod presji małych lokalnych elit, jak również niemal wszystkie twórcze działania ekonomiczne spod presji państwa. Ponadto, w krajach kapitalistycznych należy zwrócić większą uwagę na potrzeby ubogich, unikając tworzenia więzów zależności podobnych do tych, które przyniosło ze sobą państwo opiekuńcze³⁵.

Możliwym środkiem zaradczym wobec częstych przypadków nędzy i jednocześnie zapobiegawczym wobec wynaturzeń państwa opiekuńczego – wynaturzeń zarówno natury ekonomicznej, jak i etyczno-behawioralnej, niszczących kulturową ośnowę, na której buduje się sens pracy – może być udzielanie pomocy potrzebującym zgodnie z zasadą *s u b s y d i a r n o ś c i*, poprzez rodziny, sąsiadów, kościoły, grupy interwencyjne i różne postacie stowarzyszeń, tworzące żywą tkankę nowoczesnych społeczeństw obywatelskich.

Ostatecznie potrzeba powszechnej edukacji oraz ustanowienia instytucji finansowych dla nowej przedsiębiorczości, najlepiej instytucji małych, adresowanych również do ludzi ubogich pragnących poprawić swoje warunki życia przez organizację pracy produkcyjnej, która wydaje się po ludzku właściwa. Mała przedsiębiorczość potrzebuje łatwego dostępu do legalnych tanich kredytów. Potrzebne jest też zaangażowanie rodziny, szkoły i środków masowej komunikacji w rozpowszechnianie *etyki przedsiębiorczości, odpowiedzialności i twórczości*.

³⁴ Sobór Watykański II, Konstytucja Duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 70.

³⁵ Por. M. N o v a k, *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, The Free Press, New York 1993, s. 157.

Centralna rola instytucji edukacyjnych wydaje się oczywista, jeśli uświadomimy sobie, że każde pokolenie, które doświadczyło wyjątkowo dynamicznego rozwoju gospodarczego, ma znaczne trudności z przekazaniem talentów, poczucia sensu pracy, rozsądku, zasad postępowania moralnego, motywacji, a w konsekwencji – sukcesu pokoleniom następnym. Krótko mówiąc, łatwiej jest przekazać korzyści ekonomiczne, niż wyrobić w człowieku cechy charakteru niezbędne również do osiągnięcia sukcesu gospodarczego.

Poszukiwanie fundamentów tożsamości Europy Zachodniej w pracy, która staje się przedsiębiorczością ekonomiczną, oraz w kulturowej refleksji nad jej sensem oznacza przede wszystkim uświadomienie sobie roli odegranej przez chrześcijaństwo, a w szczególności przez dzieło benedyktynów, i zrozumienie, jak głęboko reguła św. Benedykta zakorzeniła się w sercach i umysłach Europejczyków. W tym miejscu oddam głos ks. Francesco Ricciemu, który w artykule ogłoszonym w roku 1980 napisał: „Reguła «módl się i pracuj» znalazła się u początków procesu, który przekształcił ludy wszystkich Europ w narody jednej Europy; znalazła się tam przez kulturę, a zatem na drodze, na jakiej kształtował się człowiek Europy, na fundamencie głoszenia nowiny Chrystusa, Boga-Człowieka, umarłego i zmartwychwstałego. [...] Aby przywrócić Europie jej początek i przeznaczenie, uwalniając ją od widma totalitaryzmu, należy zbudować nowe miejsca życia w prawdzie, w których odżyje reguła «módl się i pracuj», narodzi się nowa kultura i człowiek Europy będzie mógł odnaleźć samego siebie”³⁶.

W słowach księdza Ricciego znajdujemy in nuce kwestię twórczej podmiotowości osoby ludzkiej, kwestię, która w społecznym nauczaniu Jana Pawła II stała się kwestią klasyczną, a w pełni podjęta została w encyklice *Centesimus annus* z roku 1991. Rozważania księdza Ricciego odsyłają nas do problemu konstytuowania się kultury europejskiej – faktycznego jej stanu – poprzez praxis, a w szczególności poprzez tę swoistą postać praxis, którą jest właśnie praca. Zakorzenie się reguły benedyktyńskiej wytworzyło całkiem nowy europejski ethos, który zmaterializował się w wytworach tysięcy kobiet i mężczyzn, tworząc ethos. W istocie reguła św. Benedykta uczyła mnichów racjonalnego wykorzystania czasu, traktowania pracy tak, jakby była modlitwą, i jednocześnie uzyskiwania nie tylko tego, co konieczne do życia, lecz także nadwyżki pozwalającej im z wielkoduszną gościnnością dzielić się z osobami spoza wspólnoty.

We wczesnym średniowieczu wielkie opactwa benedyktyńskie były prawdziwymi zakładami produkcyjnymi, rozsianymi w sercu Europy. Oznacza to, że reguła benedyktyńska stanowiła dla wielu pokoleń ludzi, którzy swoją niewi-

³⁶ Ks. F. Ricci, *I nuovi benedettini*, „CSEO Documentazione” 1980, nr 151, s. 243n.

doczną żmudną pracą przyczynili się do zbudowania Europy, odnowioną chrześcijańską syntezę k o n t e m p l a c j i i d z i a ł a n i a, k u l t u r y i p r a c y. Reguła ta odcisnęła się w ludzkiej pamięci, bo z powodzeniem streszczała podstawowe doświadczenie wzrastania w człowieczeństwie poprzez pracę. Prawdopodobnie właśnie przyswojenie sobie tej kulturowej syntezy obejmującej ludzki sens pracy oraz niezbywalność prawa do inicjatywy politycznej, gospodarczej i handlowej, a także przygodność i tymczasowość ziemskiego kontekstu pracy, wytworzyło – w sposób oczywiście nieuświadomiony, w powolnym i trudnym procesie ewolucyjnym – archetypy r o b o t n i k a, który nie jest niewolnikiem, p r z e d s i ę b i o r c y, który nie jest rabusiem, i ś w i ę t e g o, który nie jest bohaterem. Te trzy wzorce były kluczowe dla powstania zachodnioeuropejskiej kultury humanistycznej, a dzisiaj są niezbędne do jej prawidłowej interpretacji.