

Przemiany chrześcijańskiej koncepcji pracy

Jerzy W. Gałkowski

I

Rzeczywistość pracy ludzkiej i jej obraz w świadomości współczesnego człowieka, współczesnego chrześcijanina, choć niewątpliwie zróżnicowane, to jednak w swym idealnym wyrazie wydają się nam dość oczywiste. Trzeba wszakże zdać sobie sprawę z tego, że obraz ten mimo wszystko nie jest oczywisty sam w sobie, ale historycznie uwarunkowany. Dość łatwo jest to zauważyć śledząc choćby tylko z grubsza zarysowane dzieje pojęcia pracy i znaczenie, jakie w historii jej przypisywano. Pozwoli to również zrozumieć, jak wielkie zmiany zaszły w rozumieniu pracy, a przez to także i człowieka, i świata, w stosunkowo niedługim czasie ostatnich kilku dziesięcioleci, jak również pozwoli na uchwycenie kierunku, w jakim zmiany te dążą.

Mówiąc o zmianach, jakie dokonały się w koncepcji pracy w ramach kultury chrześcijańskiej, ma się na myśli przede wszystkim okres ostatnich stu lat. Im bliżej chwili obecnej, tym były szybsze. Chcąc jednakże zrozumieć je w pełni, trzeba cofnąć się daleko w przeszłość, do źródeł filozoficznych kultury chrześcijańskiej, to znaczy do filozofii greckiej.

W starożytności greckiej człowiek był obrazem świata, jego struktura była odbiciem struktury Kosmosu. Ponieważ zaś Kosmos miał stałą i niezmienną strukturę istotną, to zmiany, jakie w nim zachodziły, były nie tylko możliwe do przewidzenia, ale przede wszystkim były z konieczności wyznaczone przez Logos. Los człowieka nie był inny niż los świata. Źródłem poczynań człowieka w mniemaniu Greków nie był on sam, gdyż był poddany niezmiennym prawom obowiązującym w całym Kosmosie. Nawet bogowie greccy, aczkolwiek obdarzeni mocą nierównie większą niż człowiek, będąc integralną częścią Kosmosu (przez co miał on charakter sakralny) poddani byli Losowi. Wieczna harmonia Kosmosu nie pozwalała człowiekowi na samodzielność, gdyż popsułoby to odwieczny porządek, wprowadzało chaos. To, co niezmienne (nawet w swoim ruchu) i konieczne, to, co istotne, było odbiciem odwiecznej Idei. Ponieważ żadna ingerencja w nią i Kosmos nie była możliwa,

więc jedynym zadaniem człowieka w tym zakresie było poznanie i kontemplacja odwiecznego i doskonałego porządku Kosmosu. Było to zarazem najdoskonalsze zadanie człowieka, pozwalające mu na kontakt z Logosem czy Ideą, doskonalące go.

Obok doskonałej i niezmiennej Idei elementem Kosmosu była mniej doskonała i zmienna materia. Tutaj właśnie było miejsce na ludzką pracę. Ponieważ dotyczyła ona niedoskonałego, bo zmiennego elementu, sama także była mniej doskonałą działalnością człowieka. Twórczość i praca ludzka była tylko bardziej lub mniej udaną imitacją natury.¹ P. Schoonenberg pisze, że *praca była pojmowana jako warunek wstępny, umożliwiający autentyczną ludzką egzystencję, mianowicie kontemplację w wolności od pracy.*² Stąd bierze się właśnie ta wysoka ocena kontemplacji, czynności umysłowej, duchowej i degradacja, a nawet poniżenie pracy, która jest rozumiana przede wszystkim jako wysiłek fizyczny, gdyż wiążący się z materią. Dlatego też wielcy filozofowie, jak na przykład Arystoteles, uznają, że praca jest czynnością poniżającą i jako niegodna człowieka wolnego winna być wykonywana przez niewolników.³

Zasadniczy rozdział między życiem kontemplacyjnym a życiem czynnym lub praktycznym, w ramach którego mieści się praca, oraz przyznanie wyższej wartości życiu kontemplacyjnemu, natomiast pracy jedynie wartości nadrzędnej, przyporządkowanej — powoduje odmówienie jej wartości wewnętrznej, autonomicznej.

Praca jest koniecznością płynącą z tego, że człowiek istnieje także w sposób materialny, a więc niedoskonały, i jest spełniana tylko dla zabezpieczenia życia jednostkowego (biologicznego) i społecznego. Nie jest natomiast czynnikiem rozwoju samego człowieka i jako konieczność, męcząca i trudna, pojmowana jest jako coś uciążliwego i ograniczającego, tym bardziej że ma na celu zaspokojenie potrzeb materialnych, a więc niższych. Praca zabezpiecza tylko warunki, w których człowiek może prowadzić życie kontemplacyjne, wyższe i godniejsze.

II

Zasadniczą zmianę, przełom w pojmowaniu pracy wprowadziło chrześcijaństwo. Można tu wymienić kilka aspektów. Po pierwsze, przez przyjęcie pojęcia stworzenia Kosmos utracił swoją autonomię i doskonałość stawszy się w swoim istnieniu i strukturze zależnym od Stwórcy⁴, oraz utracił wieczność i nieskończoność, gdyż te cechy posiada Bóg, którego Kosmos jest w pewnym sensie przeciwstawieniem. To spowodowało również rozdział między *sacrum* i *profanum*. Sam świat przestał być święty. Dzięki temu Kosmos nie tylko był przedmiotem

¹ H. Arvon: „La philosophie du travail”, Paris 1964, s. 4—5.

² P. Schoonenberg: „Boży świat w stwarzaniu”, Warszawa 1972, s. 147.

³ H. Arvon, dz. cyt., s. 6; por. również „Politykę” Arystotelesa.

⁴ Jak wyżej.

poznania i kontemplacji, ale coraz bardziej i coraz szybciej stawał się zadaniem i twórczym ludzkiej twórczości. Po drugie człowiek rozumiany jest jako obraz Boga, zaś Bóg judaizmu i chrześcijaństwa nie jest Bogiem kosmicznym, lecz transcendentnym i wszechmocnym Stwórcą Kosmosu. Człowiek będąc obrazem Boga uczestniczy w Jego mocy, natura i możliwości ludzkie pozwalają na przekraczanie Natury. (...) *Bóg postawił człowieka wobec natury i nakazał mu czynić ziemię sobie poddaną.*⁵ Praca ludzka, *ars humana*, jest odbiciem i przedłużeniem aktu stworzenia, *ars divina*.⁶ Tak więc chrześcijaństwo dokonało gruntownego przewartościowania pracy — i ma ona znaczenie już nie tylko w płaszczyźnie naturalnej, ale także i religijnej. Bardzo ważnym faktem — a dla zmian w świadomości społecznej może najważniejszym — było to, że Chrystus, Bóg wcielony, oraz Jego apostołowie byli pracownikami, byli ludźmi zajmującymi się pracą fizyczną.

Jednakże obok tej tendencji, nadającej pracy ważność i godność, wystąpiła i druga, uniemożliwiająca przypisywanie pracy nadmiernej, najwyższej może wartości. Człowiek będąc obrazem Boga wznosi się ponad Kosmos, będąc zaś stworzeniem należy doń. Ta dwoistość człowieka jest zarazem źródłem optymistycznych możliwości, jak i tragicznego rozdarcia między różnorodnymi dążnościami. Chrześcijaństwo przyniosło więc ze sobą dwie tendencje wzajemnie się uzupełniające i, jeśli były ujmowane wspólnie, nie dopuszczające do skrajności. Pierwsza akcentowała bardziej uczestnictwo natury ludzkiej w naturze Boskiej, podkreślając przez to moc i twórcze możliwości człowieka. Człowiek był co prawda stworzeniem, ale przede wszystkim był dzieckiem i dziedzicem Bożym. Miał naturę zepsutą przez grzech pierworodny, ale nie do tego stopnia, aby jej siły i tendencje stały się konkurencyjne wobec wymagań Bożych — człowiek nadal zachowywał swoją naturalną godność. Druga tendencja była tamtej w pewnym stopniu przeciwstawna. Akcentowała przede wszystkim różnicę między naturą człowieka-stworzenia i Boga-Stwórcy, podkreślając niszczące działanie grzechu pierworodnego. Dlatego tutaj bardziej niż nakaz podporządkowania sobie ziemi przypomniano przekleństwo Adama: *w pocie oblicza twego będziesz tedy musiał zdobywać pożywienie.*

Na to, że w kulturze chrześcijańskiej nie nastąpiło od razu pełne dowartościowanie pracy, wpłynęły różne okoliczności. Po pierwsze kultura chrześcijańska w pewnym aspekcie wyrosła na tradycji kulturalnej Grecji i Rzymu. I choć nie przyjęła ich pogardy do pracy, szczególnie fizycznej, to jednak nie mogła jej od razu w pełni wykorzystać, tym bardziej że i w łonie chrześcijaństwa istniała tendencja analogiczna w skutkach, choć daleko słabsza i umieszczona w innej perspektywie. Drugą przyczyną było to, że trud i wysiłek ludzki został potraktowany między innymi jako skutek grzechu pierworodnego. Praca w ujęciu

⁵ Jak wyżej.

⁶ Jak wyżej.

ascezy chrześcijańskiej była nie tylko skutkiem i środkiem przecięcia konsekwencji grzechu pierworodnego, lecz także sposobem ekspiacji za popełnione w ciągu życia grzechy. Warto tu przypomnieć legendę polską o Walgierzu Wdałym czy inne, w których praca fizyczna była dobrowolną pokutą, szczególnie zaś dla tych warstw społecznych, dla których była ona czymś pogardzanym i poniżającym. Po trzecie przez długie wieki, aż do wielkiej rewolucji przemysłowej XIX wieku, praca ludzka opierając się na bezpośrednim wysiłku fizycznym człowieka była rzeczywiście wielkim trudem i ciężarem. Stąd bardziej nasuwała ona na myśl przekleństwo Adamowe niż godność dziecka Bożego, panującego nad światem.

Tendencja ta, zanikająca w średniowieczu, nasiliła się na nowo w okresie renesansu. Średniowiecze znalazło mimo wszystko w pracy wartość autonomiczną, Nawrót zaś do koncepcji starożytnych oraz swoisty renesansowy arystokratyzm przekreśliły w dużej mierze ten dorobek. Jako przykład można tutaj podać wielki spór między Michałem Aniołem a Leonardem da Vinci o wartość sztuki rzeźbiarskiej. Praca fizyczna, która w sposób konieczny jej towarzyszy, powodowała, że Leonardo nie uważał jej w pełni za sztukę, a co najwyżej za lepszy rodzaj rzemiosła.⁷ W podobnej zresztą sytuacji znajduje się, zdaniem Leonarda, i malarstwo. O wiele wyżej u współczesnych stawiana jest sztuka piśarska, na co z kolei skarży się Leonardo.⁸

Za odbicie w Polsce tych poglądów można by uznać bardzo słaby aż do połowy XIX w. rozwój naszej sztuki plastycznej. Historycy sztuki upatrują w tym właśnie wpływ mentalności szlacheckiej i jej niechęć do pracy fizycznej.⁹ Z drugiej zaś strony trzeba przyznać, że kultura polska ma niezłe tradycje w filozofii pracy, żeby wspomnieć np. Cieszkowskiego, Norwida (którego ta dziedzina nie jest opracowana), pozytywistów, St. Brzozowskiego i wielu innych.

⁷ Rzeźba nie jest umiejętnością, lecz sztuką w najwyższym stopniu mechaniczną, gdyż rodzi pot i trud fizyczny u pracownika. Leonardo da Vinci: „Pisma wybrane”, Warszawa 1958, s. 186 ...rzeźbiarz tworzy swe dzieło z większym trudem cielesnym niż malarz, a malarz dokonywa swego dzieła z większym trudem umysłowym (s. 187); Malarstwo jest wyższe w dyskursie umysłowym i jest większą sztuką i cudem niż rzeźba... (s. 188).

⁸ Ze słusznym żalem uskarża się malarstwo, że wygnano je z liczby sztuk wyzwolonych, gdyż jest ono prawdziwą córką natury i dziełem najgodniejszego ze zmysłów.

Przeto niestusnie, o pisarze, wykluczyliscie je z liczby wspomnianych sztuk wyzwolonych... (s. 157).

⁹ Takie nastawienie nie jest bynajmniej specyficznie polską cechą. Można wskazać tutaj na historię terminu „praca” w języku francuskim (*le travail*), który pierwotnie oznaczał również trud, mękę, a nawet tortury. Dopiero po XVI wieku zagubione zostały te znaczenia. Podobnie jest i w języku angielskim — termin *travel* (pochodny od francuskiego) oznaczał dawniej trudy podróży. Por. J. Plaquevent: „De quelques aventures de la notion de travail”, „Esprit”, juillet 1933.

III

Zasadniczą zmianę w podejściu do zagadnienia pracy przyniósł ze sobą wiek XIX. Z jednej strony był to skutek oddziaływania filozofii ewolucjonistycznej i heglowskiej (w Polsce podjął ten problem np. Cieszkowski w swojej „filozofii czynu”, jak również Kamieński czy Dembowski), a przede wszystkim marksizmu i tzw. socjalizmu utopijnego. Z drugiej zaś wraz z rozwojem przemysłu pojawił się problem nowej klasy społecznej, której istnienie oparte było na pracy, a która to klasa stanowiła silną i zwartą siłę społeczną. W rezultacie praca była coraz bardziej ujmowana nie tylko jako zabezpieczenie bytu ludzkiego, ale również jako czynnik dokonywania zasadniczych zmian w kosmosferze i socjosferze, a także jako czynnik osobowego rozwoju człowieka.

Wprowadzenie coraz bardziej skomplikowanych maszyn obok prostych narzędzi zastępujących rękę ludzką oraz zastosowanie nowych rodzajów energii obok dotychczasowych energii „naturalnych” (siły mięśni ludzkich i zwierzęcych, wody, wiatru, przyciągania ziemskiego itp.) i w związku z tym zastosowanie silników parowych, elektrycznych, spalinowych, raketowych, a także energii jądrowej — wszystko to pozwoliło na zmniejszanie wysiłku człowieka i zmniejszanie czasu pracy. Z drugiej strony rozwój technologii, nauk biologicznych i fizykalnych spowodował, że uczynienie sobie ziemi poddaną przestaje być odległym marzeniem, a staje się codziennym konkretem.

Wspomniane wyżej czynniki nie były oczywiście jedynymi, bo trzeba pamiętać i o ruchu intelektualnym wewnątrz samego chrześcijaństwa, który nie tylko czerpał z tamtych, ale i dla nich stanowił inspirację. Mam tu na myśli np. rozwój chrześcijańskiej myśli społecznej czy rozwój „teologii rzeczy ziemskich”. Można by tu dać przykład wspomnianego już wyżej Norwida, którego przemyślenia zagadnień społecznych i pracy (praca jest w jego filozofii czy światopoglądzie jednym z zasadniczych pojęć) inspirowane były przede wszystkim Ewangelią.

Trzeba jednak przyznać, że zarówno termin „filozofia pracy”, jak i praca jako pewien wyodrębniony zespół zagadnień filozoficznych, pojawił się chyba dopiero w połowie XIX w., a pojęcie teologii pracy dopiero po drugiej wojnie światowej.¹⁰ Ale też rozwój tych dwóch dziedzin myśli był bardzo szybki i bogaty.

Znalazł on swój wyraz oczywiście i w dokumentach soborowych. Nie chcę przez to powiedzieć, że dopiero na Soborze ujrano ten problem, albo że Sobór powiedział na ten temat wszystko. Gdyby się twierdziło, że dopiero na Soborze ujrano ważność tych zagadnień, byłoby to niezasłużonym zlekceważeniem tych odnowicielskich tendencji, których Sobór był przejawem i w pewnym sensie ukoronowaniem. Natomiast

¹⁰ Por. M.-D. Chenu OP: „O teologię pracy”, w: „Wybór pism”, Warszawa 1971, s. 370.

traktowanie dokumentów soborowych jako nienaruszalnego kanonu, jako dogmatu (co się niestety bardzo często robi), jest świadomą lub nie, ale faktyczną chęcią zatrzymania zmian dokonujących się w Kościele.

IV

Filozofię i teologię pracy zawartą w dokumentach soborowych trzeba zobaczyć na szerszym tle, aby nie zagubić czegoś ważnego ani nie uwypuklić czegoś nadmiernie.

Czytamy: *Jeżeli przez autonomię w sprawach ziemskich rozumiemy to, że rzeczy stworzone i społeczności ludzkie cieszą się własnymi prawami i własnościami, które człowiek ma stopniowo poznać, przyjmować i porządkować, to tak rozumianej autonomii należy się domagać; nie tylko bowiem domagają się jej ludzie naszych czasów, ale odpowiada ona także woli Stwórcy.*¹¹ A praca właśnie należy do istotnych spraw społecznych, a więc w świetle tej wypowiedzi praca odkrywa nową, znacznie wyższą, bo autonomiczną, wartość. Jednakże autonomiczność wartości nie charakteryzuje jeszcze wystarczająco pracy, jeszcze nie mówi o wymiarze tej wartości. Sobór mówi jednak dalej i na ten temat: *Aktywność ludzka, jak pochodzi od człowieka, tak też się ku niemu skierowuje. Człowiek bowiem pracując nie tylko przemienia rzeczy i społeczności, lecz doskonali też samego siebie. Uczy się wielu rzeczy, rozwija swe zdolności, wychodzi ze siebie i ponad siebie.*¹²

I wreszcie: *Praca ludzka (...) góruje nad innymi elementami życia gospodarczego, ponieważ te mają jedynie charakter narzędzi. Praca bowiem (...) wyciska niejako swoje piętno na przyrodzie i poddaje ją swej woli.*¹³

A więc, jak widać z przedstawionych cytatów, obecnie doszła zdecydowanie do głosu ta tendencja, którą by można nazwać optymistyczną, tendencja podkreślająca siłę człowieka i jego partnerstwo wobec Boga. Widać, że to, co było uprzednio cechą i przywilejem kontemplacji, tzn. wpływ na rozwój człowieka, doskonalenie wyższych ludzkich sprawności i władz, teraz zostaje także przypisane pracy. Zresztą nikt już teraz nie uważa pracy tylko za wysiłek fizyczny. W tym również kierunku idą i inne najnowsze opracowania filozoficzne, analizujące pracę zarówno w aspekcie przedmiotowym, jak i podmiotowym. Przeprowadzane analizy cenne są także i z innego punktu widzenia, a mianowicie pozwalają uchwycić nowy aspekt filozofii człowieka i ukazać go od tej strony, która choć jest nieodłączną codziennością, to była w rozważaniach teoretycznych rzadko zauważana.

Z omawianego punktu widzenia podstawowym momentem jest ujrzenie człowieka jako bytującego-w-świecie. Człowiek i świat nie są sobie obo-

¹¹ „Gaudium et spes”, 36.

¹² Jak wyżej.

¹³ Jak wyżej, 67.

jętni, nie istnieją obok siebie, ale wchodzą w konieczne i istotne relacje, tworząc układ. Na układ ten składają się relacje bierne i czynne, statyczne i dynamiczne, o różnej mocy, treści i ważności dla człowieka. Dynamizm człowieka może przejawiać się m. in. w różnego rodzaju działalnościach, które mają na celu zaspokojenie potrzeb ujawniających ludzką niesamowystarczalność, będącą właśnie bytową podstawą relacji człowieka ze światem, na który intencjonalnie nakierowane są potrzeby. Wskazują one świat jako miejsce i przedmiot swojego zaspokojenia. Świat jednakże nie może zaspokoić wszystkich potrzeb sam z siebie i za pomocą aktualnie istniejących w nim wartości. Nie pod każdym względem świat jest zbiornikiem gotowych wartości, ale w wielu wypadkach jest tworzewem. Konieczne jest więc działanie człowieka przekształcające świat dla przyswojenia go i przyporządkowania potrzebom. To wiąże człowieka ze światem w jeszcze ściślejszy układ. Wskazuje również i na ten istotny dla człowieka moment, że ludzka niesamowystarczalność to nie bezradność, bierność i wyczekiwanie, ale przede wszystkim źródło twórczości.

Działanie ludzkie jest złożone, nie tylko dlatego, że biorą w nim udział różne władze człowieka, że rozwija się w czasie i można w nim wyróżnić fazy, ale również dlatego, że jest wieloaspektowe i może zarazem zaspokoić różne potrzeby. A więc działanie może posiadać wiele celów, układających się w rozmaite relacje; może mieć zarazem cel czysto poznawczy i kontemplatywny, cel estetyczny i cel użyteczny. Działanie, którego jednym z celów (lub aspektów) jest przyporządkowanie świata człowiekowi ze względu na niesamowystarczalność, jest w tym aspekcie działaniem-pracą. Praca jest więc tym aspektem aktywnego ludzkiego sposobu bycia-w-świecie, które ma na celu zmienić świat, aby go uczynić bardziej „ludzkim”, bardziej odpowiednim dla człowieka.

Podsumowując pokazane zmiany można powiedzieć, że został chyba już ostatecznie przewyciężony pesymistyczny i pogardliwy stosunek do pracy, który charakteryzował starożytność, a którego pozostałości trwały aż do ostatnich niemal czasów. Praca nie jest już widziana tylko jako uciążliwe, choć konieczne przygotowanie dla człowieka „ludzkich” warunków jego bytowania. Staje się natomiast czymś istotnym dla człowieka, jednym z czynników charakteryzujących sens jego istnienia. Przez pracę człowiek wypowiada się, wyraża siebie samego, a zarazem dzięki niej transcenduje (przekracza) siebie i świat. Transcendencja zaś oznacza rozwój zarówno w skali jednostkowej, jak i społecznej. Praca jest osobną i wydzieloną dziedziną działalności ludzkiej. Każde ludzkie działanie, każdy aktywny przejaw istnienia ludzkiego ma swój aspekt trudu i wysiłku. Praca zaś jest nie tylko wysiłkiem, ale jest owocna — jej rezultatem jest podporządkowywanie sobie ziemi. To zaś oznacza wyzwalenie człowieka od konieczności Natury, uzyskiwanie wolności i zdobywanie władzy. A więc skutki są dwojakie: podmiotowe i przedmiotowe. Przez humanizację świata, tzn. czynienie świata „dla człowieka”, na-

stępuje jego „humanizacja”¹⁴, czyli doskonalenie. Praca jest nie tylko koniecznością, co w tym wypadku łączy się ze znojem i cierpieniem, ale jest wewnętrzną potrzebą człowieka, jego przywilejem i szansą: stąd i sama praca ukazuje także swój nowy aspekt — jest nim radość i zadowolenie, jakie może dać człowiekowi.

Przez swoją siłę rozwijającą człowieka oraz przez wspólnotę ludzi w pracy, przez współpracę, nie jest czymś marginalnym i przygotowawczym, ale staje się jednym z centralnych zagadnień życiowych, jednym z naczelných zadań człowieka i jednym z główných sposobów wyrażania się, pozwalających realizować się człowieczeństwu. Dlatego stoi w centrum życia ludzkiego i dlatego jest moralnym zadaniem. Dzięki takiemu ujęciu również inaczej widzi się Kosmos — nie jako układ zamknięty i wykończony, ale otwarty na człowieka i jego siły twórcze. Świat nie jest depozytem nienaruszalnym, danym tylko do ochrony, czci i kontemplacji, ale jest zadaniem — i to podwójnym, zewnętrznym i wewnętrznym. Wszystko to poza tym należy widzieć w podwójnej perspektywie — naturalnej i religijnej. Dzięki temu człowiek może w sposób bardziej pełny i realny zobaczyć się jako rzeczywisty współpracownik Boga i jako Jego odbicie w stworzeniu.

Jednakże wszystkie te wartości pracy, wartości praktyczne i teoretyczne, nie powinny przesłaniać i drugiego aspektu. Przede wszystkim praca nie jest ani naczelną kategorią filozoficzną, ani też życiową. Tego rodzaju skrajne ujęcie spotkać można np. w niektórych publikacjach St. Brzozowskiego. Dla niego praca oraz wartości, jakie ona tworzy, stają się normą życia i kryterium wszystkich innych wartości, które są tylko pochodnymi pracy ujętej jako wartość. Praca także nie jest tym czynnikiem, który w pełni (albo — przede wszystkim) określa człowieka. Jest wiele innych aspektów istnienia ludzkiego, co najmniej równie ważnych.

Nadmierne uwypuklenie wartości i ważności pracy dla człowieka może doprowadzić do fałszywego obrazu teoretycznego, do zdeformowania oblicza ludzkiego oraz do bardzo niekorzystnych, a nawet szkodliwych czy tragicznych konsekwencji praktycznych. Praca, a właściwie jej wytwory mogą przesłonić samego człowieka. Dochodzi wtenczas do zapominania, że praca jest z człowieka i dla człowieka, a nie na odwrót, że to praca ma służyć człowiekowi, a nie on jej. Nie należy zapominać, że praca jest właśnie sposobem wyrażania się człowieka, a jej wytwory mają służyć jego wolności, a nie ujarzmianiu. Słusznie uważa się, że zdobycze technologiczne mogą człowieka wyzwolić, ale również wartości materialne będące efektami pracy, maszynizm, taśma, mogą człowieka podporządkować sobie, nużyć i niszczyć.

A więc praca właściwie nigdy nie może stracić swojego charakteru ambiwalentnego. Nawet najdoskonalej zorganizowana o najdoskonalszych narzędziach będzie przymusem i trudem.

¹⁴ Por. R. C. Kwant: „Philosophy of Labor”, Pittsburgh 1960, s. 16.

Z jednej strony przez swoją konieczność jest przymusem i męką, z drugiej zaś czymś wyzwalającym i radosnym.

V

Nie można dać właściwego obrazu pracy i w sposób właściwy jej zanalizować bez odniesienia do obrazu człowieka. Historia pojęcia pracy zresztą bardzo silnie podkreśla związek tych dwóch rzeczywistości. W zależności bowiem od koncepcji człowieka, od tego, czy ujmowało się go np. jako byt zasadniczo duchowy, czy zasadniczo materialny, zmieniały się też oceny pracy ludzkiej, rozumienie istoty i zakresu pracy.

W systemach filozoficznych podkreślających (aż do angelizowania nie-raz) duchowość człowieka, uznających za ludzkie tylko to, co duchowe, praca uważana była na ogół za coś przygnębiającego, dehumanizującego, tym bardziej iż za pracę uważano przeważnie tylko wysiłek fizyczny. I przeciwnie, filozofie widzące w człowieku przede wszystkim materię (choćby wysoko zorganizowaną) uważały pracę za najwyższy przejaw ludzkich możliwości i za źródło wszelkich wartości.

A więc ten czynnik (element) ludzki, który był źródłem pracy, a przez to i sama praca była albo czynnikiem zniewalającym i ograniczającym, albo też wyzwalającym człowieka, dającym mu wolność, tworzącym go. Wyraźnie to występuje również w tych koncepcjach, które łączą oba te stanowiska, ale łączą w ten sposób, że czynią człowieka bytem dwu-substancjalnym, a nie widzą w nim zasadniczej, bo bytowej, jedności. Przez to wprowadza się w życie ludzkie świadomie i celowo rozdział, rozdarcie.¹⁵ Z jednej bowiem strony, ze względu na „naturę materialną” dokonuje się olbrzymich wysiłków dla przekształcenia otaczającego świata dla przystosowania go do tej natury. Angażuje się olbrzymie siły społeczne, naukę i działalność twórczą człowieka, pozostając całkowicie na poziomie determinizmu wynikającego z przekształcanego tworzywa i przenikającego zarazem tę ludzką naturę. Z drugiej zaś strony widzi się, że ta druga, „duchowa” natura należy do świata wolności, że zwrócona jest nie do materii, nie do tworzenia, ale do kontemplacji. W ten sposób to teoretyczne pęknięcie natury ludzkiej uzyskuje nie tylko nowe uzasadnienie, ale jest praktycznie pogłębione. Człowiek czuje się ciągle na tragicznym rozdrożu. Olbrzymi wysiłek włożony w przekształcanie świata, wysiłek, który wyczerpuje siły człowieka, fizyczne i duchowe, nie jest w gruncie rzeczy wysiłkiem owocnym dla samego człowieczeństwa. Na tym tle rodzą się właśnie wątpliwości, które — coraz bardziej pogłębione — prowadzą do zanegowania wartości pracy lub wartości kontemplacji, a dalej do zanegowania sensu istnienia materialnego lub duchowego człowieka. I dlatego: *Jego działanie fizyczne,*

¹⁵ M.-D. Chenu: „Człowiek w nowych warunkach cywilizacji technicznej”, w: „Wybór pism”, dz. cyt., s. 346.

psychiczne, ekonomiczne, jakim oddaje się ciało, nie mogą być całkowicie włączone w jedność i wolność jego doskonalenia się duchowego.¹⁶ To znaczy faktycznie są włączone, bo włączone są „obiektywnie“, ale, ponieważ człowiek nie jest samą „obiektywnością“, lecz również i „subiektywnością“ (albo inaczej mówiąc jego „subiektywność“ jest także „obiektywna“), to doskonalenie nie jest wtedy przez ludzką subiektywność przyjmowane, a nawet może być odrzucane. Bowiern istniejące warunki, niezależne od człowieka, zewnętrzne czy wewnętrzne (świat lub natura człowieka), nie działają nań autonomicznie i spontanicznie (w tym wymiarze, o jakim tu jest mowa), ale poprzez ludzką subiektywność, a więc nie są wystarczającym i pełnym czynnikiem rozwoju człowieka.

Jak z powyższych słów wynika, ani monolityczna jedność ontyczna, wynikająca z bytowej jednorodności monistycznej, ani uchwycenie złożoności człowieka, okupione jego wewnętrznym substancjalnym rozbięciem, jak to jest w dualizmie platońsko-kartezjańskim, nie prowadzą do właściwego wyjaśnienia człowieka i jego pracy. Wytłumaczenia tego należy więc szukać poprzez teorię ukazującą jedność substancjalną człowieka w różnorodności jego przejawów.

Jedność działania wskazuje na jedność podmiotową, ma jedność substancjalną. Jednakże ta jedność nie przekreśla ani różnorodności potrzeb ludzkich, ani też różnorodności funkcji. Odkrywają one złożoność ludzkiego bytu. Choć są różne, to wyraża się w nich jedność owego bytu, bo w nich przejawia się pełny człowiek. Potrzeby tzw. biologiczne są nie tylko biologiczne, ale i „ludzkie“, bo w nich przejawia się nie tylko materialność, ale i duchowość człowieka. Dlatego też działanie, mające na celu zaspokojenie tych potrzeb, angażuje nie tylko jedną „warstwę“, w której rodzi się potrzeba, ale całość człowieka — i całość jest przez to doskonalona — ... *człowiek nie może inaczej osiągnąć doskonałości sam w sobie ani we wspólnocie, jak tylko substancjalnej jedności ze swym ciałem, ze swym własnym ciałem, a także z materialną rzeczywistością całego świata.*¹⁷

Oznacza to, że cielesność nie jest tylko przygodną własnością człowieka, że człowiek posiada ciało, ale że jest ciałem, choć nie tylko ciałem.

Uświadomienie sobie faktu, że człowiek nie jest tylko przedmiotem Bożego stwarzania, ale sam jest również podmiotem włączającym się w ten proces, przez co nie jest w pełni utożsamiony z Naturą, zwraca uwagę na pracę jako na twórczość. O twórczości nie można by mówić, gdyby działanie człowieka było w pełni wyznaczone przez prawa przyrody lub byłoby tylko ich imitacją. Co prawda w tym ostatnim stwierdzeniu odnaleźć by można pierwiastek twórczości, gdyż działanie takie zakłada poznanie przyrody i chęć czy wysiłek wykorzystania jej sił. Jednakże imitacja sił przyrody oznaczałaby, że uzyskane przez tę dzia-

¹⁶ Jak wyżej, s. 346—7.

¹⁷ Jak wyżej, s. 347.

łalność skutki-wartości miałyby znaczenie tylko przyrodnicze, pozostałyby na poziomie przyrody. Człowiek widziany poprzez skutki tego działania byłby tylko elementem przyrody, choć być może najdoskonalszym. Tymczasem ludzkie działanie, ludzka praca prowadzi do przetworzenia przyrody, do wytworzenia nowego, „sztucznego” (od „sztuka” — jako przeciwieństwo przyrody) środowiska — cywilizacyjnego, kulturowego, społecznego. Ono więc nie jest imitacją przyrody, ale czymś zupełnie nowym, mającym nową jakość wewnętrzną i nowe znaczenie dla człowieka. Człowiek tworzy coś, co nie może powstać siłami samej przyrody. A jeśli tak, to znaczy, że sam jest źródłem nowej energii, nowej siły nieznannej przyrodzie — jest to siła rozumu i wolności ludzkiej. Ta siła nie jest czynnikiem działającym autonomicznie i samoczynnie. Nie działa poza ani tym bardziej wbrew ludzkiej woli, ale jest jej wyrazem. Jest narzędziem ludzkiej wolności. I to jest właśnie rdzeń i sens ludzkiej twórczości. Jeden ze współczesnych filozofów pisze, że istotne znaczenie pracy polega na tym, że *człowiek mocą swego ducha wyrывa naturze nadwyżkę*¹⁸.

Oczywiście na tej „nadwyżce” budowana jest ludzka cywilizacja. Ale ta „nadwyżka” nie jest tworzona przez samą naturę, nie tkwi w niej jako dojrzały owoc, który wystarczy tylko zerwać. Człowiek do energii przyrody dokłada własną rozumność i wolność, swoją inwencję twórczą — i tworzy tę nadwyżkę w przyrodzie. Oczywiście bez przyrody nie można by tego zrobić i tu okazuje się, że człowiek jest konnaturalny z przyrodą, że jest „przyrodniczy”, ale ponieważ nie robi tego tylko siłami przyrody, jest więc również i ponadprzyrodniczy.

Ma to duże konsekwencje. Oznacza bowiem, że ludzkie potrzeby i ludzkie aspiracje nie wyczerpują się w tym, co daje przyroda, nawet przekształcona, że nie wszystkie wartości potrzebne człowiekowi znajduje on w przyrodzie i przekształconym świecie cywilizacji. A więc praca nie zaspokaja wszystkich ludzkich potrzeb. Istnieje jeszcze coś, ku czemu człowiek dąży — chodzi tu o szeroko pojętą kontemplację i moralność. Kontemplacja i moralność nie są odrębnymi postaciami ludzkiego sposobu istnienia, ludzkiego zachowania, ale są jego różnymi aspektami. Praca bowiem nie jest możliwa bez kontemplacji i nie odbywa się poza polem moralności. Jednakże zarówno kontemplacja, jak i działanie moralne, nie dotyczą tylko przystosowania świata przyrody do potrzeb człowieka — są one szersze. Wyraźnie to się zarysowuje nawet w refleksji nad empirycznymi badaniami dotyczącymi np. zagadnienia czasu wolnego.

W związku z tymi ostatnimi można właśnie zobaczyć w ostatnich czasach pewne odwrócenie uprzednio pokazanej sytuacji. Tak jak w starożytności i później kontemplację uważano za jedyny godny sposób

¹⁸ P. de Bruin: „De structuur van het economisch arbeidsbegrip, „Tijdschrift voor Philosophie”, 4 (1942) 128, cytuję za: W. A. Luitjen: „Fenomenologia egzystencjalna”, Warszawa 1972, s. 49.

bycia człowieka, a pracę jako przygotowanie warunków do tego, przez co praca była pogardzana i poniżona, tak w stosunkowo niedawnym czasie sytuacja odwróciła się. Olbrzymie postępy techniki i nauk z nią związanych spowodowały zafascynowanie pracą i możliwościami, jakie ona daje. Dało to z kolei zapomnienie, a nawet lekceważenie innych ludzkich możliwości i potrzeb, szczególnie zaś tych, które daje kontemplacja. Wyraziło się to między innymi w eliminowaniu tradycyjnej problematyki filozoficznej, czyli refleksji nad rzeczywistością, jej przyczynami, człowiekiem i jego miejscem w tej rzeczywistości, w eliminowaniu problemów religijnych. Problemy te nie znajdując miejsca w naukach szczegółowych zostały uznane za pozorne. Ich miejsce zajęła refleksja nad tym, co uchwytnie „konkretnie”, w wąsko pojętych badaniach empirycznych.

Miało to oczywiście konsekwencje i w tworzeniu koncepcji człowieka. Reakcją na to oraz na „urzeczowienie” człowieka w naukach szczegółowych było m. in. wystąpienie filozofii egzystencjalistycznej. Również dalszy postęp techniki i zmiany, jakie on spowodował w życiu indywidualnym i społecznym, zwrócił uwagę na kontemplację jako na ważki problem życiowy. Cywilizacja techniczna, szczególnie poprzez automatyzację, daje nie tylko ułatwienie pracy, ale również coraz więcej czasu wolnego, a więc daje uwolnienie od konieczności pracy. Jeśli nawet nie wszędzie jest to faktem dokonany, to taki jest w każdym razie kierunek zachodzących zmian. Co prawda czas wolny, wskutek zafascynowania nowymi sposobami i możliwościami pracy, jakie daje technika, był często używany tylko za interludium, za przygotowanie do pracy, na zebranie sił do nowych wysiłków.¹⁰

W ten sposób, niejako wbrew sobie, rozwój cywilizacji technicznej doprowadził do rehabilitacji ludzką refleksję nad rzeczywistością, zadumę nad człowiekiem i jego losem, refleksję nad sensem życia, doprowadził do zastanowienia się nad wartościami religijnymi, moralnymi, etycznymi, do poznania filozoficznego i teologicznego, a więc do tego wszystkiego, co można nazwać kontemplacją. Ujrano znowu, że kontemplacja ma swoją wewnętrzną, autonomiczną wartość, że stanowi istotną potrzebę człowieka i jest istotnym sposobem przejawiania się człowieka i jego rozwoju.

Można by to ująć krótko w ten sposób, iż współczesna myśl chrześcijańska, filozoficzna i teologiczna wydobyła na wierzch i *explicite* wy-

¹⁰ Treścią nowoczesnej historii jest nieustanne rozrastanie się pracy, rozwój jej potęgi, a jednocześnie łamanie tego wszystkiego, co pracą nie jest, lecz istnienie swoje ludzkości narzuca. Rozwój realny i rozwój idealny nowoczesnej ludzkości idą nieustannie i nieodpornie w tym jednym kierunku: stworzyć społeczeństwo jako organizację swobodnych pracowników normowaną wyłącznie przez ich wolę i świadomą myśl. Utrzymuje się i pozostaje w życiu ludzkości tylko to, co służy pracy, wszystkie inne typy istnienia są uwarunkowane przez pracę, nie posiadają w samych sobie rękojmi swojej samoistności wobec przyrody. St. Brzozowski: „Myśl i praca”, w: „Kultura i życie”, Warszawa 1973, s. 487.

raziła to, co było w niej zawsze zawarte, choć przez chrześcijan wyrażane jednostronnie i w sposób często kaleki. Że człowiek przejawia się istotnie w dwóch wymiarach: w wymiarze działania, gdzie jedną z najwyższych jego części, a może po prostu najważniejszą — jest praca, i w wymiarze kontemplacji. Zwornikiem między nimi, mocno zakotwiczonym w obu, jest moralność. Zagubienie któregoś z tych elementów czy zlekceważenie go w życiu jest okaleczeniem człowieczeństwa i zamknięciem, a przynajmniej istotnym ograniczeniem ludzkiego rozwoju, jest złem moralnym wyrządzanym człowiekowi.

Jerzy W. Gałkowski