

JERZY W. GAŁKOWSKI

## DOSKONALENIE SIĘ CZŁOWIEKA PRZEZ PRACĘ

### WARTOŚCI OSOBOWE

Analiza pracy ludzkiej w sposób naturalny prowadzi do ujęcia pracy jako wartości, co z kolei stawia problem wartości po prostu, szczególnie zaś zwraca uwagę na ich rolę doskonalenia człowieka. Doskonalenie człowieka przez pracę może dokonywać się dwojako. Po pierwsze może dokonywać się przez działanie wsobne, tzn. w tym wypadku przez sam proces pracy, który jest jakimś działaniem, który wzmacnia ontycznie człowieka powodując zaistnienie w nim pewnych doskonałości. Po drugie może być to doskonalenie pośrednie, przez zmianę otaczającego świata (przyrodniczego, społecznego itd.), w którym tworzone są wartości odpowiedniego rzędu, zaspokajające potrzeby, a więc jest to doskonalenie przez działanie zewnętrzne. Te pierwsze wartości można nazwać za K. Wojtyłą wartościami osobowymi,<sup>1</sup> te drugie wartościami cywilizacyjnymi i kulturowymi.

W artykule dotyczącym potrzeb ludzkich ukazany został między innymi związek między potrzebami a wartościami.<sup>2</sup> Zagadnienie to domaga się bliższego określenia. Określenie wartości, nie redukujące ich ani do samego podmiotu, ani też do samego przedmiotu, lecz ujmujące je jako byt relacyjny czy relacyjny,<sup>3</sup> nie jest rzeczą nową. Już w filozofii średniowiecznej znaleźć by można odpowiednie określenia, przynajmniej w zacytowanym, jak na przykład pojęcie „odpowiedniości” u Jana Dunsza Szkota lub Tomaszowe określenie dobra — *quod omnia appetunt*, nie mówiąc już o ujęciach filozofii nowożytnej i współczesnej, np. fenomenologii.

Wartość jakiejś rzeczy można więc tu określić ogólnie jako jej właściwość odpowiadania na potrzeby.<sup>4</sup> Jeśli chodzi o przedmioty transcendentne wobec człowieka, to takie określenie ich wartościowości nie budzi zasadniczo kontrowersji. Inaczej przedstawia się sprawa, jeśli chodzi o wspomniane wyżej tzw. wartości personalistyczne czy osobowe. W jaki bowiem sposób one mogą być wartościowe, tzw. posiadać ujmowaną w poznaniu właściwość odpowiedniości

<sup>1</sup> Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, 288 n.

<sup>2</sup> J. Gałkowski, *Potrzeby ludzkie a działanie*, „Roczniki Filozoficzne KUL”, 23 (1975) z. 2.

<sup>3</sup> Por. J. Szewczyk, *Filozofia pracy*, rozdz. VII, *Wartościowość a praca*, Kraków 1971; A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, „Roczniki Filozoficzne KUL”, 16 (1968) z. 2.

<sup>4</sup> W taki też sposób określa je J. Szewczyk w książce *Filozofia pracy*.

dla potrzeb? Odpowiedź na to pytanie zawarta jest już właściwie w analizie potrzeb ludzkich przeprowadzonej uprzednio. Pytanie to byłoby postawione bezzasadnie, nie miałyby sensu po prostu, gdyby człowiek był bytem zasadniczo niezmiennym, gdyby jego struktura nie była rozwojowa (czy od innej strony rzecz biorąc potencjalna). Przy takim rozumieniu struktury (lub natury) ludzkiej potrzeby przejawiałyby się tylko jako naruszenie pierwotnej równowagi, zaś zaspokojenie potrzeb — jako powrót do niej. Ale, jak starano się pokazać, człowiek jest bytem rozwojowym, „niewykończonym” w swej strukturze. Dlatego też część przynajmniej potrzeb jest tego rodzaju, że działanie dążące do ich zaspokojenia oraz samo ich zaspokojenie powoduje uzyskanie nowej, względnej równowagi nie na poziomie pierwotnym, ale nowym, różniącym się od poprzedniego jakimś „naddatkiem”. Ten właśnie naddatek powoduje, że powstała i przeżywana nowa potrzeba także różni się od poprzedniej pewnym „naddatkiem”, że potrzeba także rozwinęła się, wysublimowała czy wydoskonaliła. I właśnie ów „naddatek” przejawiający się w nowej potrzebie (w porównaniu z uprzednią) jest wyrazem dążenia do „bycia więcej” człowieka i pozwala na lepsze zaspokajanie przeżywanych potrzeb, rodzących się w jakiejś warstwie ontycznej człowieka. Ten właśnie „naddatek”, będący aktualizacją możliwości człowieka, a zarazem w przeżywanych potrzebach wskazujący intencjonalnie na „większe” czy „wyższe” wartości mogące je zaspokoić, nazwać można wartościami osobowymi. I mimo że są one wartościami wewnętrznymi, to jednak można mówić o ich odpowiedniości w stosunku do potrzeb ludzkich, przynajmniej do potrzeby w sposób najbardziej dynamiczny przejawiającej się, choć może trudno rozpoznawalnej, jaką jest potrzeba doskonałości.<sup>5</sup>

W tym ujęciu wartości osobowe nie utożsamiają się z moralnymi, choć mogą być ich nosicielami. Co więcej, wartości osobowe o tyle tylko są doskonalące samo człowieczeństwo w człowieku, o ile są podporządkowane wartościom moralnym, o ile są nosicielami pozytywnych wartości moralnych. Przenosząc zagadnienie na inną płaszczyznę można powiedzieć, że wartości osobowe wyrażają właściwy człowiekowi sposób istnienia i sposób działania, również jako bytu-w-świecie, wyrażają pewne możliwości istnienia i działania człowieka. Rozumność i wolność jako właściwości strukturalne powodują, że działanie, będące manifestacją ludzkiego bytu, nie jest wyznaczone jednoznacznie, nie jest zdeterminowane uprzednio ani przez strukturę świata, ani przez strukturę człowieka. Determinacja tegoż działania następuje dopiero przez subiektywny akt decyzji oparty na poznaniu świata i siebie samego, przez akt decyzji, który zarazem jest oparty na innym podmiotowym dynamizmie, dynamizmie sumienia i prasuśmienia. Akt ten wyznacza moralną wartość czynu ludzkiego dopiero przez przyporządkowanie go do czegoś trzeciego, co jest również dynamicznym czynnikiem podmiotowym, a więc (w zależności od stanowiska filozoficznego): normy personalistycznej, godności osobowej, *recta ratio* czy prawa naturalnego. W tym miejscu nie będzie się wchodzić w bardziej szczegółowe dyskusje na temat istoty i sposobu istnienia wartości moralnych ze względu na wielką złożoność zagadnienia i jego uboczność wobec głównego tematu tej pracy. W każdym razie o ile wartości osobowe ukazują to, co człowiek może zdziałać, ukazują pewne możliwości i pewien aktualny stan człowieka, o tyle wartości moralne wskazują na kierunek dalszego działania, ze względu na powinność, na pewnego rodzaju względną konieczność transcendo-

<sup>5</sup> Być może odpowiednikiem psychologicznym jest wyróżniona przez Masłowa potrzeba samorealizacji. Por. A. H. Masłow, *Teoria hierarchii potrzeb*; w: *Problemy osobowości i motywacji w psychologii amerykańskiej*, Warszawa 1964, 135—164.

wania stanu aktualnego, na pewien stan przyszły. Wartości moralne wskazują zarazem na najwłaściwszy sposób realizowania, aktualizowania możliwości. Takie ujęcie wartości zakłada pewne bardziej podstawowe tezy filozoficzne, np. wewnętrzny pluralizm bytowy człowieka, różnorodność (analogiczność) „wyjściowych” form istotnej struktury człowieka itd. Wartości moralne mogą istnieć tylko i wyłącznie na gruncie wartości osobowych, ale te drugie ze względu przede wszystkim na niedeterministyczny sposób działania człowieka, na możliwość różnorodnego sposobu przejawiania się człowieka, co w tym wypadku oznacza różnorodną możliwość „zastosowania” wartości osobowych, nie są przez to samo wartościami moralnymi. Są one względem moralnych jakby wartościami nadrzędnymi, których pełna ludzka wartość zależy od noszonych przez nie wartości moralnych. Stąd można powiedzieć, że wartości moralne są najwyższe,<sup>6</sup> i dlatego np. E. Mounier mówi o pierwszorzędym znaczeniu i wyższości „rewolucji moralnej” nad rewolucją zmieniającą struktury społeczne, tworzącą zewnętrzne warunki działania i doskonalenia człowieka.

Jak widać, płaszczyzna antropologiczna nie utożsamia się z płaszczyzną moralną. W ujęciu K. Wojtyły, które stanowi tutaj podstawę analiz, wartości personalistyczne (osobowe) same w sobie są moralnie neutralne, a w hierarchii wartości stoją niżej od moralnych. Z przeprowadzonych analiz można wyciągnąć wniosek, że nie są one doskonalące człowieka w rozwoju historycznym i gatunkowym, ale jedynie jednostkowym (osobowym). Tak więc wartości personalistyczne i moralne nie są wartościami „przechodnimi” i dziedzicznymi, lecz tworzonymi w całości przez osobę, aczkolwiek w kontekście uwarunkowań zewnętrznych, przede wszystkim społecznych.<sup>7</sup> Akcentowanie tego, że wartości te tworzone są przede wszystkim przez osobę, jest wskazywaniem na prymat osoby i jej wewnętrznego dynamizmu wobec dynamizmu zewnętrznego, a zarazem jest akcentowaniem subiektywności, wewnętrzności człowieka, w tym przede wszystkim świadomości i wolności.

Rozwój i doskonalenie wewnętrzne osoby przebiega więc na dwóch płaszczyznach — personalistycznej i moralnej. Nie są to płaszczyzny autonomiczne, ale raczej aspekty całościowego rozwoju człowieka. Bowiem wartości moralne w tym ujęciu nabudowują się na działaniu osobowym człowieka i ujawniają się tylko przez wartości personalistyczne. Natomiast wartości personalistyczne, choć same w sobie są moralnie neutralne, to funkcjonują tylko i wyłącznie w klimacie moralnym, gdyż mogą być fundamentem tak dodatnich, jak ujemnych wartości moralnych i w rzeczywistości ich przejaw zawsze jest obdarzony tym moralnym znamieniem. Ponieważ wartości moralne są wartościami najwyższymi, więc rozwój osoby jako osoby to rozwój moralny.

W tym miejscu dochodzi się do pracy ludzkiej jako wartości. Praca jest tym czynnikiem, który bezpośrednio i pośrednio tworzy wartości personalistyczne. Bezpośrednio, gdyż przez sam akt pracy człowiek doskonali się w aspekcie poznawczym i dążeńowym; pośrednio, gdyż przez pracę tworzone są wartości kulturowe i cywilizacyjne, będące zewnętrznymi warunkami tamtych. Jednakże wartości wytworzone przez pracę, szczególnie wartości ekonomiczne, stoją niżej w hierarchii od wartości samej pracy. W tym punkcie widać wyraźną zbieżność myśli chrześcijańskiej i marksistowskiej.<sup>8</sup> Należy jednak przy tym podkreślić, że na terenie filozofii pierwszeństwo takiego sformułowania należy

<sup>6</sup> Por. np. J. Leclercq, *Travail et Christianisme*, w: *La place du travail dans la société*, Paris 1955, 16—17.

<sup>7</sup> Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, cz. IV, *Uczestnictwo*.

<sup>8</sup> „Praca ludzka, która polega na tworzeniu i wymianie nowych dóbr lub na świadczeniu usług gospodarczych, góruje nad innymi elementami życia gospodarczego...”, *Gaudium et spes*, 67.

się marksizmowi. Podstawą tego określenia jest fakt, iż sam proces pracy jako działania jest bardziej „ludzki”, jest bliższy człowiekowi niż wytwory,<sup>9</sup> bardziej bezpośrednio niż one wyraża człowieka. Człowiek jest bardziej „w” swojej pracy niż „w” wytworach.

W pracy mamy do czynienia z trzema (co najmniej) rodzajami wartości: kulturowo-cywilizacyjnymi (wykazującymi dużą różnorodność), personalistycznymi oraz moralnymi. Są one ułożone hierarchicznie, choć są powiązane ze sobą i nie występują samodzielnie. Szczególną pozycję zajmuje tutaj wartość pracy ludzkiej — wartość ta jest zwornikiem między wartościami kulturowymi a moralnymi. Z jednej strony bowiem praca jest twórcą wartości kulturowych i cywilizacyjnych, z drugiej jako działalność (czyn) mieści się przez to samo na płaszczyźnie moralnej. Stąd i sama praca, i jej skutki (wewnętrzne i zewnętrzne) mieszczą się w polu moralności. Dlatego też kultura i cywilizacja (wartości kulturowe i cywilizacyjne) mogą i powinny być oceniane moralnie i podporządkowane wartościom moralnym, tak zresztą jak i sama praca. Wartości moralne nie są tworzone w jakichś szczególnego typu aktach ludzkich, osobnych aktach, ale są nabudowane na innych wartościach. W ich tworzeniu szczególnie duże znaczenie ma praca, gdyż przez fakt współżycia i współdziałania, które istotnie i w sposób konieczny się z nią łączą, z natury swojej domaga się kierowania nie tylko normami technologicznymi i społecznymi, ale również moralnymi. A więc wartości kulturowe, cywilizacyjne, wartości społeczne, tak jak i personalistyczne, są (w różny zresztą sposób) „materią” i fundamentem, na którym nabudowywane są wartości moralne. Chociaż praca nie jest przyczyną ani jedynym warunkiem moralności,<sup>10</sup> gdyż wspólnych źródeł i moralności, i pracy (oraz innych wartości) trzeba szukać w specyficznym sposobie istnienia człowieka, w jego strukturze, to jednak jest polem, na którym dokonuje się moralność, i jest czynnikiem ją pobudzającym i inspirującym oraz jest nośnikiem wartości moralnych. Tym bardziej że praca zajmuje tak duże i ważne miejsce w życiu człowieka.

Różne jest również znaczenie tych poszczególnych typów wartości, co związane jest z ich sposobem istnienia, wysokością (miejscem w hierarchii) i trwałością. Wszystkie one oczywiście istnieją przez człowieka, ze względu na człowieka i dla człowieka, inaczej mówiąc wartości są wartościami tylko dlatego, że istnieje człowiek. Tym niemniej wartości kulturowe i cywilizacyjne są ufundowane, przynajmniej częściowo, na podłożu pozaludzkiem, na podłożu materialnym, istnieją „na zewnątrz” człowieka. Wartości personalistyczne, do których należy praca, i moralne są „wewnętrzne” człowiekowi i samo ich istnienie jest bezpośrednio człowieka udoskonalające.

Wartości cywilizacyjne i kulturowe, będące wynikiem pracy ludzkiej, ze względu na swoje podłoże materialne są przeważnie bardziej trwałe od jednostki ludzkiej, a ponieważ istnieją poza człowiekiem, mogą być przekazywane bezpośrednio. Nie są one bowiem koniecznie związane (ontycznie) z osobą twórcy, gdyż oddzielają się niejako od jego istnienia jednostkowego i wchodzą w funkcje międzyosobowe, społeczne. To, między innymi, sprawia, że doskonalenie się cywilizacyjne i kulturowe jest nie tylko sprawą jednostki, ale również jest procesem społecznym i historycznym.

Natomiast wartości personalistyczne i moralne są przede wszystkim wartościami osobistymi istniejąc tylko w osobie, mają też tylko (i co najwyżej) taką trwałość jak osoba i razem z nią giną. Taką również trwałość ma wartość

<sup>9</sup> „Praca bowiem (...) pochodzi od osoby, która wyciska niejako swe piętno na przyrodzie i poddaje ją swej woli (...)” — *tamże*.

<sup>10</sup> Taką postawę wobec pracy zdaje się zajmować J. S z e w c z y k, por. *Filozofia pracy*, szczególnie rozdz. VIII, *Praca jako źródło i podstawa moralności*.

pracy jako działanie, jako manifestowanie się osoby. Doskonalenie więc człowieka w aspekcie wartości personalistycznych i moralnych nie wychodzi zasadniczo poza konkretną osobę. Oczywiście nie znaczy to, że wartości personalistyczne czy moralne poprzez wewnętrzne manifestowanie się i zewnętrzne utrwalanie nie mogą stać się wartościami kulturowymi. Owszem mogą, ale wówczas ich sposób funkcjonowania również się zmienia.

### WARTOŚĆ OSOBOWA A PRACA

Punktem wyjścia dla analizy bezpośredniego doskonalenia człowieka przez pracę jest określenie wartości osobowej (personalistycznej), dane przez K. Wojtyłę: „wartość personalistyczna polega na tym, że w czynie osoba samą siebie aktualizuje, w czym wyraża się właściwa jej struktura samoposiadania i samopanowania”.<sup>11</sup> Wartość pracy można tutaj ukazać w trzech co najmniej aspektach: poznawczym, dążeniowym i społecznym.

Mówiąc o poznawczym aspekcie osobowej wartości pracy nie ma się na myśli tego, że poznanie czy zdolności poznawcze warunkują pracę — fakt ten zakłada się — ale że praca z konieczności prowadzi do poznania świata i człowieka oraz że prowadzi do doskonalenia samego procesu poznawczego.<sup>12</sup> Nacisk konieczności potrzeb prowadzi do szukania dróg zaspokojenia tych potrzeb. Ponieważ w świecie zewnętrznym nie zawsze znajdują się gotowe wartości mogące zaspokoić potrzeby, więc sytuacja ta prowadzi do inwencyjnego i celowego przetwarzania świata, do wytworzenia nowych wartości, mogących lepiej zaspokoić potrzeby. Wymaga to poznawczego zaangażowania się człowieka. Zaangażowanie to jest wielopoziomowe — odbywa się ono bowiem zarówno na płaszczyźnie zmysłowo-cieleśnej, jak i intelektualnej. Przy czym w zależności od wykonywanego rodzaju pracy akcent położony jest na jednym albo drugim. Poza tym silniejsze akcentowanie zmysłowo-cieleśnego czy intelektualnego aspektu niekoniecznie pokrywa się z podziałem na tzw. pracę fizyczną i umysłową. Są bowiem takiego rodzaju prace, w których trudno jest wyodrębnić zręczność i wysiłek ręki od wysiłku intelektu — jak np. praca rzeźbiarza. W każdym razie jest rzeczą niewątpliwą, że praca domaga się zaangażowania poznawczego i sama z kolei staje się czynnikiem twórczym ludzkiego poznania. Już choćby przykład wykonania najprostszego przedmiotu, jak kija do miotły, jest bardzo pouczający. Pomijając takie problemy, jak skupienie uwagi i przełamanie wewnętrznych oporów, pozostaje jeszcze wiele innych problemów. Bardzo łatwo zauważyć kształcący charakter pracy obserwując nie człowieka dorosłego, szczególnie wprawionego pracownika, lecz dziecko dopiero uczące się życia. Przede wszystkim zaczyna się od doboru odpowiedniego materiału. Nie może on być zbyt plastyczny, na przykład miękki pręt metalowy, gdyż zarówno podczas wykonywania przedmiotu jak i podczas pracy już wykonanym przedmiotem nastąpią odkształcenia uniemożliwiające jego używanie. Nie może to być również materiał zbyt twardy albo kruchy, gdyż uniemożliwi to jego obróbkę. A więc podczas pracy następuje poznawanie i uczenie się świata zewnętrznego, jego własności fizycznych. Jest to rozpoznawanie twardości względnie miękkości, które dzięki pamięci, aktywności

<sup>11</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, 290—291.

<sup>12</sup> Fenomenologiczny opis poznawania świata przez pracę przedstawił J. Szwedczyk w *Filozofii pracy*, rozdz. IV, *Poznawanie świata przez pracę*. Są to analizy bardzo cenne, choć nie można z nimi w pełni się zgodzić, ze względu na to, że autor wydaje się twierdzić, iż praca jest źródłem wszelkiego ludzkiego poznania, a ponadto utożsamia pracę z wysiłkiem.

poznawczej i inwencji nie dotyczy tylko tego jednego przedmiotu, ale zostaje uogólnione również na inne, jak również prowadzi do wytworzenia sobie abstrakcyjnych pojęć „twardości”, „miękkości”, „kruchości” itp. To samo dotyczy innych właściwości, jak wielkość w różnych wymiarach, ciężar, trwałość (czyli czas), lepkość, smak, zapach, przezroczystość, gładkość, chropowatość, dźwięk i wiele innych. Jest to nie tylko problem poznawania poszczególnych własności, ale uwrażliwienie i sublimacja poznawczych władz zmysłowych poprzez ich doświadczenie. Z tym łączy się doświadczenie i poznanie siebie samego — doświadczenie własnej siły i możliwości cielesnych oraz rozwijanie ich przez pracę. Jest to więc doskonalenie siebie samego w aspekcie ruchowym, doskonalenie własnego ciała, które jest niejako łącznikiem między „wewnętrznością” człowieka (przede wszystkim świadomością i wolą) a światem. Z jednej strony nasze ciało jest czynnikiem poznawania świata, z drugiej zaś strony jest ono narzędziem naszej świadomości i wolności. Przez to samo, w jednym i drugim aspekcie, praca jest również doświadczeniem siebie samego. Praca więc jest jednym z najważniejszych, a może po prostu najważniejszym i najbardziej podstawowym czynnikiem poznania świata, samopoznania oraz poznania relacji ja—świat. Jest to dlatego czynnik tak ważny, iż mimo różnorodnych układów społecznych i mimo różnorodnych postaw indywidualnych wobec pracy, człowiek nie ma możliwości całkowitego uniknięcia pracy, która w jakimś, choćby bardzo niewielkim wymiarze jest koniecznością dla każdego człowieka.

W pracy równoległe z doskonaleniem poznawczym idzie doskonalenie, które za Arystotelesem można by nazwać poietycznym. W aspekcie cielesnym, o którym tu mowa, podczas pracy, którą by można ująć jako swoisty trening, dokonuje się doskonalenie i własnego ciała, doskonalenie podmiotu w ruchach, sile, zręczności, i doskonalenie samego działania. Rozróżnienie to jest zawarte w tradycyjnych łacińskich pojęciach *habitus* i *virtus*, które nie mają odpowiednika w języku polskim.

Przyjmując założenia, które starano się udowodnić wcześniej, o istotnej i koniecznej roli świadomości w procesie pracy, równoległe do doskonalenia cielesno-zmysłowego w pracy, równoległe, a nie następczo, dokonuje się doskonalenie świadomościowe, poznawczo-intelektualne, co już wynikało z analizy doskonalenia cielesno-zmysłowego. Jest to aspekt całego zagadnienia poznawania przez pracę. Poznanie konkretnych właściwości świata zostaje spontanicznie uogólnione i prowadzi do wytworzenia pojęć abstrakcyjnych i do rozumienia świata i siebie samego. Konieczność przystosowania świata do swoich potrzeb, a więc przekształcania go, prowadzi jeszcze dalej niż poznanie jego właściwości, niż jego odbicie w świadomości. Właściwości nie ukazują się człowiekowi jako odrębne, izolowane cechy, ale jako zespół połączony licznymi wzajemnymi relacjami, a co więcej okazuje się, że przynajmniej niektóre z nich są zmienne, „plastyczne”, w zależności od różnych warunków, i że zmiana jednych pociąga za sobą zmianę innych. Zmiany te spowodowane są nie tylko naturalnym rozwojem procesów przyrodniczych, ale również mogą być spowodowane sztucznie, tzn. aktywną ingerencją działania ludzkiego. I ten fakt jest wyzwaniem dla ludzkiej inwencji i jest czynnikiem tę inwencję pobudzającym i rozwijającym. Prowadzi to do intelektualnego „opracowania” danych uzyskanych w doświadczeniu zewnętrznym i wewnętrznym oraz do intelektualnych poszukiwań możliwości przekształcania świata. Jest to doszukiwanie się stałych zależności, czyli praw, między poszczególnymi elementami świata i odkrywanie jego właściwości. Jednocześnie jest to znajdowanie stałych zależności między różnymi elementami myślenia. Dalej prowadzić to może do odkrycia analogii i współmierności między prawami świata i prawami myśli.

Te różnorodne poszukiwania są doskonalące człowieka w jego poznaniu, pamięciowym gromadzeniem informacji o świecie i sobie samym oraz w inwencji poszukiwań nieznanymi a potrzebnymi właściwościami oraz w umiejętności ich łączenia. To są elementy wewnętrznego doskonalenia człowieka.

### PRACA I WOLA

Poznanie właściwości świata i siebie samego jest warunkiem koniecznym, choć nie wystarczającym, przekształcania świata. Przekształcanie bowiem domaga się jeszcze zastosowania wewnętrznej energii, wewnętrznej siły człowieka. Nie tylko siły fizycznej oczywiście, ale również siły psychicznej. Świat zewnętrzny bowiem i człowiek stanowią wobec siebie wzajemnie układy względnie izolowane, mówiąc językiem R. Ingardena. Siła jest tu potrzebna do przełamania tak barier izolujących, jak i oporów wewnętrznej energii kierującej się swoimi własnymi prawami. Opór zresztą stawia nie tylko świat zewnętrzny, ale również i własna wewnętrzna struktura, inercyjność podmiotowa. Przełamywanie świadome tych oporów czy też aktywnie działających sił wymaga innego rodzaju energii niż poznawcze. Więcej nawet, siła poznania związana jest istotnie z energią zewnętrzną ją podtrzymującą, wyrażającą się na przykład w uwadze skierowanej na przedmiot, przeciwstawieniu się zmęczeniu czy lenistwu.

Tym bardziej potrzebna jest ta energia do przekształcania świata zewnętrznego. Bowiem sama myśl nie jest w stanie tego dokonać. Tu ujawnia się nowy, podmiotowy rodzaj energii, związany zresztą z energią świadomości, z energią intelektualno-poznawczą, a mianowicie energią woli. Wiąże ona nie tylko nasze władze poznawcze, ale również nasze siły fizyczne: kieruje nimi i pobudza od wewnątrz podczas dokonywania wewnętrznych, a przede wszystkim zewnętrznych realizacji czynu ludzkiego. Oddziaływanie fizyczne, przekształcające świat zewnętrzny dla przyporządkowania go ludzkim potrzebom, aby było skuteczne i celowe, musi być pokierowane świadomie i jest, ze strony podmiotu działającego, uwarunkowane wydatkowaniem tej specyficznej siły psychicznej. Przekształcanie świata zewnętrznego i utrzymywanie korzystnych, z punktu widzenia podmiotu, zmian zewnętrznych, a więc panowanie nad światem wymaga ciągłej uwagi, a więc wydatkowania energii woli. Świat zewnętrzny chociaż tworzy z człowiekiem pewien układ, to nie jest to układ jednorodny i niezmienny. Prawa przyrodnicze mają swoją własną dynamikę rozwojową, tylko częściowo znajdującą przedłużenie i odbicie w podmiocie. Brak podtrzymywania zmian „sztucznych” powoduje więc procesy powrotu niejako do stanu przed przekształceniem, a więc do utraty aktywnego panowania człowieka nad światem. Względna konieczność i wewnętrzna chęć panowania nad światem domagająca się nieustannego podejmowania decyzji ze strony podmiotu sprawia doskonalenie w działaniu czynnika decyzyjotwórczego, a więc świadomej woli.

Z drugiej zaś strony podejmowanie decyzji domaga się przewyciężenia wewnętrznych oporów, czy to inercyjnych, czy też aktywnych, na przykład tłumienia tych potrzeb, które powodują aktywizację naszego działania w innym kierunku niż aktualnie chciany. Prowadzi więc ta sytuacja do samopanowania człowieka nad sobą. Panowanie nad światem i samopanowanie jest zarazem przyczyną (następczego) i skutkiem (uprzedniego) działania ludzkiego, jest przyczyną powstania nowych wewnętrznych doskonałości. Jest to więc wewnętrzne, osobowe wzmocnienie ludzkiej energii dążeniowej i sprawczej. Tę „wzmocnioną” energię, będącą nową jakością podmiotową, nową doskonałością osobową, powodującą nową jakość ludzkiego działania

i sprawiania, wyrażającego się przede wszystkim w podejmowanych decyzjach, można by nazwać sprawnością ludzkiej wolności. Ona bowiem sprawia doskonalsze panowanie człowieka nad światem i sobą samym. A więc praca jest jednym z głównych czynników rozwoju ludzkiej siły sprawczej i ludzkiej wolności.

Siła sprawcza ludzkiego działania zewnętrznego łączy się ściśle z dwoma jeszcze czynnikami, a mianowicie z energią fizyczną oraz z komunikowaniem się. Jest rzeczą banalną stwierdzenie, że praca w swym aspekcie fizycznym powoduje wzmocnienie fizycznych sił człowieka (pod warunkiem wystarczającego zaspokojenia tzw. potrzeb biologicznych). Można mieć jednak wątpliwości, czy ten rodzaj doskonałości można nazwać wartością osobową, w podanym wyżej znaczeniu. Wewnętrzna struktura tej doskonałości nie pozwala chyba na to, ze względu na brak w niej konstytutywnego elementu świadomości i wolności. Jednakże siły fizyczne nie są w człowieku całkowicie izolowane od tamtych sił. Po pierwsze wzmocnienie siły fizycznych jest w dużej mierze wynikiem czynu ludzkiego, a więc działania świadomego i wolnego. Po drugie zaś siły fizyczne są niejako przedłużeniem i narzędziem świadomego i wolnego działania zewnętrznego, a nawet i po części wewnętrznego. Z tego też względu w szerokim sensie można je również objąć nazwą wartości osobowych.

W innym jeszcze aspekcie praca jest doskonalącą człowieka, a mianowicie w aspekcie komunikowania się ludzi. Niesamowystarczalność człowieka wyraża się nie tylko w zależności człowieka od przyrody, ale również we wzajemnej współzależności, względnie w zależności społecznej. Ma to również odbicie w pracy. Wykonywanie pracy wymaga w większości wypadków współudziału innych, nie mówiąc już o procesie podziału pracy i jej wyników, jak i procesie uczenia się pracy. To społeczne współdziałanie w procesie pracy zakłada i domaga się wzajemnego komunikowania, wzajemnego przekazywania informacji. Skuteczne przekazywanie informacji z kolei domaga się panowania nad strukturami mowy, a także ze względu na coraz to doskonalsze wnikanie w „materię” pracy (przez nabywanie sprawności) oraz na postępujące zmiany w przetwarzaniu świata domaga się także dostosowania języka do tych zmian. Praca więc jest czynnikiem rozwoju struktur komunikowania się, jest przyczyną twórczości w samych mechanizmach komunikowania. Nie chodzi tu o urządzenia techniczne, które mogą być rozpatrywane jako wartości technologiczno-cywilizacyjne, ale o sprawności osobowe. Ujmowanie świata w aspekcie przekształcania go domaga się dostosowania języka do ujmowania tej właśnie płaszczyzny, a nawet domaga się ustalania specyficznego sensu używanych słów, jak to np. dzieje się w żargonie zawodowym. Doskonalenie języka jest warunkiem skutecznej sprawności ludzkiej, przede wszystkim w jej aspekcie społecznym.

### **„SPOŁECZNA” WARTOŚĆ PRACY**

Problem komunikowania się doprowadził do jeszcze jednego aspektu czy też rodzaju wartości osobowych pracy, a mianowicie do aspektu społecznego. Konieczność pracy dla jej wyższej skuteczności domaga się jej społecznego podziału, a także społecznego podziału jej wyników. Zwraca to spontanicznie uwagę na społeczną niesamowystarczalność człowieka, na jego zależność, a właściwie wzajemną społeczną współzależność. Przeżywanie więzi społecznych w procesie pracy jest czynnikiem rozwijającym poznawanie siebie, poznawanie drugiego, poznawanie relacji międzyosobowych czy też między jednostką a społeczeństwem. Jednakże aspekt poznawczy jest tylko częścią całości procesu. Innym jego elementem jest rozwój pewnych doskonałości dążeńowych i sprawczych ujętych w aspekcie współdziałania w procesie pracy. Prowadzi



to do wytworzenia nowych więzi, tak międzyosobowych, jak społecznych. Więzy społecznych mających charakter bierny, ale przede wszystkim czynny, gdyż wynikających i opierających się na ludzkim działaniu — pracy. Więzy te mają więc przede wszystkim charakter dynamiczny, i to nie tylko w tym sensie, że są wynikiem działania (a raczej współdziałania), ale również w tym sensie, że ludzka niesamowystarczalność może być wypełniona czy też pokonana tylko przez dynamizm człowieka, przez działanie, w tym wypadku przez proces pracy. Wycofanie się z działania czy też jego brak oznacza tutaj brak samo-realizacji i popadnięcie w jednostronną zależność.

Przeżywane więzi społeczne i ich wewnętrzna treść nie muszą mieć tylko charakteru „braku”, niesamowystarczalności i zależności. Takie więzi i takie ich przeżycie istnieje tylko w stanie „przed-pracy”, który właściwie nie istnieje i jest tylko pewnym konstruktem myślnym, lub w stanie społecznego niezaangażowania się człowieka w pracę, lub w społeczeństwie o wadliwej strukturze. W tym ostatnim zresztą wypadku przeżycie nie musi odzwierciedlać dokładnie stanu faktycznego, może być zaburzone przez panujące obyczaje kształtujące społeczną świadomość. W każdym razie, „pierwotne” więzi społeczne, tzn. istniejące przed zaangażowaniem się człowieka w pracę czy też tworzone przez pracę mało skuteczną czy to ze względów osobowościowych, czy społecznych, czy technologicznych, są więziami istniejącymi bardziej obiektywnie, czyli niezależnie od człowieka. I być może to właśnie miał na myśli E. Fromm mówiąc o pierwotnym „zatopieniu” się człowieka i utożsamieniu z przyrodą i społeczeństwem.<sup>13</sup> Praca, współpoznawanie i współdziałanie, nie polega na niszczeniu tych więzi czy na ich odrzucaniu. Wyodrębnianie się człowieka z całości przyrodniczej, a szczególnie społecznej, nie jest tworzeniem izolowanej ludzkiej monady. Jest to przekształcanie (a w krańcowych wypadkach może zastępowanie) więzi niezależnych w zależne od człowieka-osoby. Jest to więc dalsze uczestniczenie osoby w społeczeństwie, ale już mniej jako przedmiotu oddziaływań sił społecznych, a bardziej jako podmiotu, a raczej współpodmiotu tych sił. Jest to więc dynamiczne i twórcze uspołecznianie się osoby, a zarazem i przez to samo dopełnianie się jako osoby. Tworzenie nowych więzi społecznych i nowej współzależności jest doskonaleniem się człowieka. Przebiega to na dwóch poziomach. Jeden z nich poprzez przeżycie zależności własnego losu od losu społecznego prowadzi do uznania nadrzędności społeczeństwa, jako ustrukturalizowanego zbioru, wobec jednostki. Społeczeństwo w tym wymiarze bowiem jest aspektem świata, w którym człowiek z konieczności żyje i który jest koniecznym warunkiem jego życia i rozwoju. A więc podporządkowanie własnego rytmu życiowego do rytmu społecznego jest jednym z warunków bycia-w-świecie.

Z drugiej jednakże strony aktywne podjęcie własnego losu, zaangażowanie się człowieka w pracę dokonuje się przez osobiste i osobowe (a więc zbudowane na osobowej, czyli świadomej i własnowolnej decyzji) podjęcie czynu ludzkiego. Czyn ten zapodmiotowany jest tylko i wyłącznie w osobie, czyn wpływa tylko z osoby, a nie ze społeczeństwa jako całości czy z relacji społecznych. Choć nie znaczy to, że czynnikami tworzącymi motywy pracy, czy szerzej: zaangażowania społecznego, nie jest właśnie społeczeństwo i relacje społeczne. Z tego wynika pewnego rodzaju niezależność osoby wobec społeczeństwa, a nawet jej nadrzędność. Trzeba jednakże podkreślić, że oba te poziomy nie istnieją i nie funkcjonują niezależnie, ale że współistnieją i wzajemnie się uzupełniają.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Por. E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, Warszawa 1970.

<sup>14</sup> Powyższe rozróżnienie pokrywa się częściowo z podanym przez J. Maritaina podziałem na jednostkę i osobę oraz na ich relacje do społeczeństwa.

Praca jest głównym czynnikiem tworzenia wartości społecznych, które można ująć dwojako:

- 1) — jako te czynniki, które wpływają na tworzenie się społeczeństwa, na jego spójność — a więc są nimi więzi społeczne oraz wynikające z nich potrzeby. Jedne i drugie nabudowane są na społecznym charakterze bytu ludzkiego, czyli na społecznej niesamowystarczalności człowieka, oraz na tendencji do społecznego realizowania własnych dążeń;
- 2) — jako te czynniki, które zaspokajają społeczne potrzeby.

Doskonalenie się człowieka w aspekcie społecznym jest więc wytworzeniem się tych wewnątrzsobowych struktur, które doskonalą człowieka w jego działaniu mającym na celu tworzenie wartości społecznych.

### WARTOŚĆ PRACY A MORALNOŚĆ

Wszystkie te wyżej wymienione wartości osobowe odnoszą się do płaszczyzny ludzkiego czynu, tzn. wynikają z czynu i nadają mu swoisty charakter. Przez to samo, że odnoszą się one do czynu, a czyn wynikający z istotnej struktury człowieka mieści się na płaszczyźnie moralności, więc i one do tej płaszczyzny się odnoszą. Nie one jednak wyznaczają naturę samej moralności, gdyż ta wynika z istoty człowieka czy bliżej określając, osoby ludzkiej. Jednakże mieszczą się na tej płaszczyźnie jako fundament czy też nosiciele wartości moralnych. I co więcej, nadają one noszonym przez siebie wartościom moralnym swoiste właściwości, swoisty koloryt. Więcej nawet, te wartości osobowe wzmacniają lub osłabiają wartościowość moralnych wartości. W jednym wypadku: moralnej sprawności pracowitości — płaszczyzna moralna i płaszczyzna wartości osobowych stykają się bezpośrednio.

Zgodnie z określeniem wartości osobowych (personalistycznych) podanym przez K. Wojtyłę,<sup>15</sup> wartości te można rozpatrywać w dwóch wymiarach. Pierwszy — to wymiar dynamiczno-funkcjonalny. Określa on z jednej strony potencjalność osoby, z drugiej zaś ukazuje, że potencjalność ta może być zaktualizowana tylko przez właściwy osobie sposób działania. Dynamizm ten, przejawiający się w czynie, jest jedynym sposobem aktualizacji, „spełnienia” osoby, jak pisze K. Wojtyła. Spełnienie to jest z jednej strony wyznaczone w sposób konieczny przez samą strukturę człowieka-osoby, gdyż człowiek nie może nie działać, a więc jest jakby losem ludzkim. Z drugiej zaś jest ono zadaniem człowieka, który dzięki świadomemu angażowaniu się w czyn, dzięki samoposiadaniu i samopanowaniu, nadaje temu czynowi kształt, który zgodnie z aktualnym swoim stanem, uważa za właściwy.

Drugi — to wymiar podmiotowych skutków czynu. O tym właśnie mówiło się poprzednio. Człowiek-osoba nie jest bytem „wykończonym”. Jej dynamizm polega również na tym, że każdy czyn pozostawia w niej pewien ślad, że wzmacnia ją (doskonali) nie tylko funkcjonalnie, ale i strukturalnie. Przez działanie następuje ontyczne „wypełnienie się” jej struktury. W języku klasycznej filozofii nosi ono nazwę sprawności (*habitus*) i występuje na różnych płaszczyznach działania.

W zastosowaniu do problemu pracy można wyróżnić trzy aspekty wartości osobowych:

- 1) — samorealizacja i współrealizacja osoby;

<sup>15</sup> „Wartość personalistyczna polega na tym, że w czynie osoba siebie samą aktualizuje, w czym wyraża się właściwa jej struktura samoposiadania i samopanowania” — K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, 290—291.

- 2) — doskonalenie działania i wytwarzania, tak poznawcze, jak i sprawcze;
- 3) — zaspokajanie potrzeb ludzkich i ich rozwój

Wszystkie te trzy aspekty łączą się ze sobą i wzajemnie warunkują.

### WARTOŚCI CYWILIZACYJNE I KULTUROWE A WARTOŚCI MORALNE

Rozwój cywilizacyjny i kulturowy możliwy jest dzięki temu, że człowiek pracą wydziera „nadwyżki” naturze,<sup>16</sup> czyli że tworzy tyle dóbr, iż pozostają jeszcze po doraźnym zaspokojeniu potrzeb. Oznacza to, iż przez doskonalenie samego procesu pracy, przez uczynienie go coraz bardziej skutecznym, coraz łatwiej zaspokajane są potrzeby. Uzyskuje się przez to czas i środki materialne do zaspokajania potrzeby wyższych, wykazujących mniejszą siłę występowania, a więc tych potrzeb, które bezpośrednio są źródłem cywilizacji i kultury. Wartości kulturowe, a szczególnie cywilizacyjne, są ugruntowane materialnie i są tworzone poprzez przetwarzanie natury lub przez wtórne przetwarzanie „sztucznego” świata. Kultura i cywilizacja na równi z przyrodą współtworzą otoczenie ludzkie, w którym człowiek się rodzi, wychowuje i doskonali. Użyteczność wartości cywilizacyjnych i kulturowych, ich wartościowość zależna jest od nauczenia posługiwania się nimi. A więc jednym z głównych, jeśli nie najważniejszych w ogóle, jest tu problem edukacji. Ponieważ wartości te są ufundowane materialnie i trwanie ich jest względnie niezależne od człowieka, więc mogą być przekazywane społecznie i historycznie. Dzięki temu nie wszyscy muszą ponosić trud odkrywania ich, tworzenia czy konstruowania, poczynając od punktu zerowego, od stanu „czystej” natury. Bowiem całkiem innym zagadnieniem jest nauczyć się żyć pośród nich i posługiwać się nimi, a co innego dochodzić do ich odkrycia i wytworzenia jako całkiem nowych. Kultura i cywilizacja jest wytworem społecznym i historycznym. Oznacza to nie tylko zmienność i zrelatywizowanie, ale również ciągłość, trwałość i względną niezależność rozwoju. Czas i społeczeństwo są warunkiem koniecznym zaistnienia i trwania tych wartości. Nie istnieją więc one poza uwarunkowaniami społeczno-historycznymi, w swym funkcjonowaniu nie są odniesione tylko do jednostek. Każde następne pokolenie, w rozumieniu sumy ludzi żyjących współcześnie w określonym przedziale czasu, dodaje tylko pewne wartości, rozwijając już istniejące lub tworząc nowe. „Nauczenie się” tych wartości natomiast (przynajmniej częściowe) jest możliwe w czasie jednego ludzkiego istnienia. Jest to po prostu sprawa zdolności, chłonności intelektualnej i chęci danej osoby, nie mówiąc już o uwarunkowaniach społecznych ułatwiających lub utrudniających korzystanie z tych wartości. Jednostka przez sam fakt narodzenia się w społeczeństwie „diedziczy” jego tradycję cywilizacyjną i kulturową. Problem rozwoju kulturowego i cywilizacyjnego jest więc sprawą inwencji poznawczej i twórczej z jednej strony, a edukacji z drugiej. Już sam fakt rodzenia się w społeczeństwie zmusza do poznawania i przyjęcia przynajmniej niektórych wartości pod groźbą zniszczenia własnego istnienia lub utraty łączności ze społeczeństwem, a więc pod groźbą pozostawania poza ramami tego społeczeństwa. Przez uczenie się i inwencję każde następne pokolenie wchodzi na nowy, wyższy i doskonalszy poziom rozwojowy.

Wskazywanie na względną niezależność od człowieka trwania tych wartości oraz na fakt „uczenia się” ich jest zarazem pokazywaniem ich istotnego powiązania z wartościami osobowymi. Choć wartości kulturowe i cywilizacyjne są nabudowane na podłożu materialnym, zewnętrznym wobec człowieka, to

<sup>16</sup> Por. P. Bruin, *De structuur van het economisch arbeidsbegrip*, „Tijdschrift voor Philosophie”, 1942 nr 4, 128, cyt. za W. A. L u i j p e n, *Fenomenologia egzystencjalna*, Warszawa 1972, 88, przyp. 142.

jednakże ich wartościowość jest zrelatywizowana do specjalnej, dynamicznej struktury osoby. Nie są więc one całkowicie „obiektywne”. Z drugiej strony mówi się o takich wartościach kulturowych, które są nabudowane na pewnych doskonałościach samej osoby, albo które są tymi doskonałościami — wtedy, gdy mówi się o „człowieku kulturalnym”. Są to te wartości, które są podmiotowym wynikiem „uczenia się”. Termin „uczenie się” dlatego jest wzięty w cudzysłów, żeby podkreślić, iż nabywanie tych wartości dokonuje się nie tylko na płaszczyźnie intelektualnej, że są to sprawności także innego typu, obejmujące w pewnych wypadkach całość osoby. Te podmiotowe wartości kulturowe powstają i trwają jako przejaw działania bardziej pierwotnych struktur ontycznych człowieka, ale zawsze w relacji do wartości kulturowych zewnętrznych, czy to przez aktywną twórczość człowieka, czy też przez przyswojenie ich sobie, w czym zresztą także mieści się pierwiastek twórczości. Jak z tego wynika, można mówić o dwóch rodzajach wartości kulturowych, ale są one istotnie ze sobą powiązane i nie mogą istnieć inaczej, jak tylko wspólnie. Ich cechą istotną jest współistnienie. Zerwanie tych więzów, rozerwanie współistnienia powoduje, że zniszczona zostaje ich wartościowość, przynajmniej w tym zakresie, tj. jako wartości kulturowych. Ich wspólnym źródłem jest ludzkie działanie, czyn, gdyż w nim wyraża się człowiek także jako twórca świata kultury. Wewnątrzpodmiotowe (osobowe) wartości kulturowe, w przeciwieństwie do zewnętrznych, nie mogą być przekazywane wprost, będąc osobistymi właściwościami osoby.

W tym miejscu można postawić pytanie o sposób dokonywania się moralnego, a więc najważniejszego i najpełniejszego rozwoju człowieka. Aby odpowiedzieć na nie, trzeba wpięrow przyjrzeć się bliżej samemu procesowi rozwoju moralnego i jego czynnikom. Z pewnego punktu widzenia i pod pewnym warunkiem wartości moralne funkcjonują jako wartości kulturowe — człowiek rodzi się w pewnej kulturze moralnej swojej rodziny, systemu wychowawczego i społecznego. Jednakże o ile przyswojenie wartości kulturowych i cywilizacyjnych jest przede wszystkim sprawą intelektu, sprawą „nauczenia się”, to przyswojenie wartości moralnych w o wiele większym stopniu jest sprawą szerszych dyspozycji i preferencji osobowościowych, w tym chęci i dążności wolitywnych. Problemem kultury i cywilizacji jest przede wszystkim to, aby wiedzieć, aby znać, aby umieć posłużyć się tymi wartościami — akcent położony jest raczej na intelektualnej stronie człowieka. Natomiast w moralności bardziej, oprócz tamtego oczywiście, położony jest nacisk na sferę działaniową. Poziom kulturalny jednostki zależy przede wszystkim od ukształtowania jej intelektu, od tego, jakie przyswoiła sobie wartości kulturowe. Natomiast poziom moralny zależy od tego, co i jak z wartości moralnych osoba ujawniła w swoim działaniu. Ukształtowanie kulturalne niekoniecznie musi wyrażać się w tworzeniu, bowiem może polegać na wyborze i biernym przyswajaniu wartości. Poza tym wartości kulturowe i moralne w różny sposób „przylegają” do osoby i w różny sposób ją charakteryzują. Wartości kulturowe wykazują się pewnego rodzaju wymiennieścią, to znaczy jeśli wyrażają się jako pewne konieczności dla człowieka, to raczej jako zespół czy gatunek, natomiast wartości moralne są w tym aspekcie bardziej zindywidualizowane, co niewątpliwie związane jest z charakterem powinności, jaki łączy je z człowiekiem. Inny jest też sposób charakteryzowania człowieka przez te wartości. Jeśliby ukazać człowieka, ze względu na jego złożoność, jako układ pewnych sfer nakładających się na siebie, to tylko wartości moralne byłyby „wzmocnieniem” jego centrum, natomiast wartości kulturowe dotyczyłyby sfery lub sfer bardziej peryferycznych. A więc wartości kulturowe nie określają człowieka w pełni, człowieka jako człowieka, ale tylko aspektowo. Wartości moralne

natomiast objawiają się w tym działaniu, które ujawnia pełnię człowieka, ujawnia jego najistotniejsze i najgłębsze warstwy. Dlatego też, i ze względu na sposób istnienia człowieka, nie ma działania moralnego „na próbę” — każde jest działaniem „serio”. Działania tego nie można odwołać czy odwrócić jego skutków, gdyż przez nie i jedynie przez nie tworzy się po prostu człowiek.

W moralności nie wystarcza przyswojenie sobie nawet wielości informacji, nie wystarcza znajomość wielu pojęć dobra i zła wypracowanych przez systemy religijne czy filozoficzne — ich znajomość jest sprawą kultury. One wszystkie są własnością danego człowieka, one wszystkie są wtenczas jakoś „moje”. Jednakże to, co „moje”, podlega stopniowaniu — może być bardziej lub mniej „moje”. Bardziej „moje” jest to pojęcie dobra (zła) moralnego, które wybieram, którego „asercji osobowej” dokonałem, które uznałem za jedynie właściwe, słuszne, którym kieruję się w swoim działaniu, poprzez które chcę się wyrażać, tworzyć i wchodzić w kontakt z drugim. Ono może istnieć jako jedno z wielu w mojej świadomości, ale tylko ono wyraża mnie w sposób najwłaściwszy, nawet wówczas, gdy postępuję wbrew niemu. Znajomość różnych technik artystycznych, procesów technologicznych czy szerzej: wartości kulturowych i cywilizacyjnych pozwala na swobodny wybór między nimi, nawet wybór arbitralny. Próbowanie różnych tych wartości w działaniu wzbogaca mnie kulturowo czy cywilizacyjnie. Zupełnie inaczej jest z działaniem moralnym — człowiek poniekąd musi działać zgodnie z tym jednym jedynym, zaakceptowanym przez siebie i zarazem wyznaczonym przez struktury osobowe pojęciem dobra. Może znać inne, ale one są mniej „moje” i dlatego musi (w sensie: powinien) działać zgodnie z nim, gdyż inaczej powstaje wewnętrzna szczyrbka, rozłam, niszczenie własnego „ja”. To jest sprawa „bycia w prawdzie” i „bycia w wolności” albo bycia prawdziwym i wolnym, bycia w pełni osobą. I o ile wartości kulturowych i cywilizacyjnych mogą mnie nauczyć inni, to wartości moralne, jeśli zostaną przyswojone tą tylko drogą, nie będą na tyle „moje”, aby stały się elementem mojej moralności, ale tylko elementem mojej kultury. Wtedy stają się w pełni „moje”, jeśli są przeze mnie przeżyte i zaakceptowane. I stają się tak „moje”, że są nieodłączne od mojego „ja”. Mówiąc językiem G. Marcela, odnosi się wtenczas do nich kategoria „być”, a nie „mieć”. Bo chociaż wartości te są przemijalne, są nabywalne i zbywalne, to one tworzą człowieka, konstytuują jego najgłębszą strukturę, one stapiają się z człowiekiem. Dlatego wartości moralne mogą tworzyć tylko ja sam i nikt inny nie może mnie w tym zastąpić. Muszę wszystkie te wartości od początku niejako rozpoznać, zaakceptować i przyswoić. Z tego wynika, że przyswojenie to zaczynam zawsze od punktu zerowego, od stanu „czyste”, „pierwotnej” natury. Oczywiście ich poznanie jest mi ułatwione przez kulturę, w której żyję, a ich „asercja” — przez wychowanie. Ale jest to tylko pomoc (być może konieczna), a nie całość procesu ani warunek wystarczający. Mogę bowiem wbrew całemu systemowi kulturowemu, wychowaniu i naciskom społecznym odrzucić podsuwane przez nie wartości.

Określenie stanu wyjściowego dla nabywania wartości moralnych jako stanu „pierwotnej natury” nie oznacza tutaj zredukowania człowieka do statusu przyrodniczego ani nie oznacza działania w pustce kulturowej i społecznej. Wprost przeciwnie — o wartościach moralnych można mówić tylko w odniesieniu do człowieka-osoby, do jego specyficznego sposobu istnienia, specyficznej struktury bytowej i specyficznego działania. Bez tego odniesienia nie tylko nie można mówić o wartościach, ale one nie mogą bez tego istnieć. A więc wartości, wszelkie, nie tylko moralne, zakładają już istnienie człowieka. Wartości moralne zaś mogą być tworzone tylko w klimacie innych wartości — one są tworzone na podłożu innych wartości i przez tworzenie innych wartości:

kulturowych, społecznych, ekonomicznych itd., przez odniesienie ich do osoby jako osoby. Określenie „stan czystej natury”, choć z pewnością nie oddaje w sposób doskonały tej pierwotnej sytuacji człowieka-osoby, ma wskazać przede wszystkim na dynamiczny charakter jego bytowania. I to nie tylko w tym sensie, że człowiek jest zdolny do wyłaniania z siebie aktów, do działania, ale przede wszystkim ma wskazać na możliwość zmiany samego podmiotu działania, na to, że człowiek może doskonalić się, może się rozwijać w swej istocie, może „bardziej być”. Ale ponieważ istnienie człowieka-osoby jest istnieniem indywidualnym (co zakładane jest przez pojęcie świadomości i wolności), mimo jego cechy „uspołecznienia”, która wskazuje na pewne konieczne warunki jego istnienia, trwania i rozwoju, więc cała wartość człowieka, i ta wynikająca z jego „pierwotnego”, i „udoskonalonego” statusu ontycznego, nie jest przekazywalna i ma taką samą trwałość i sposób istnienia, jak człowiek.

Z tych powodów rozwój kulturowy i cywilizacyjny jest sprawą historii człowieka jako gatunku, natomiast rozwój moralny, który oznacza rozwój samego człowieczeństwa, jest sprawą jednostki-osoby. I to potwierdzone jest dziejami człowieka. Bowiem i na stosunkowo niskim poziomie cywilizacyjnym i kulturowym może znaleźć się człowiek wielki moralnie, a doskonałość cywilizacyjna i kulturowa nie zapewnia doskonałości moralnej. Dzieje ludzkości na każdym swym etapie mają świętych i zbrodniarzy.

Chociaż istnieje powiązanie między wartościami cywilizacyjnymi, społecznymi, kulturowymi i moralnymi, a te pojęcia oznaczają wartości, które coraz bliżej i intymniej wyrażają samego człowieka, to jednak związek ten nie oznacza w sposób konieczny wzajemnego uwarunkowania co do wielkości tych wartości. Stąd też można twierdzić, że praca będąc źródłem i istotnym czynnikiem rozwoju cywilizacyjnego, społecznego i kulturowego ludzkości w jej dziejach, jest również w pewnym zakresie takim czynnikiem w rozwoju moralnym.

### PRACA A ANTROPOGENEZA

Problem antropogenezy i jej relacji do pracy ludzkiej jest w całości współczesnego marksizmu związany z problematyką istniejącą już w pismach twórców tej filozofii. Problem ten funkcjonuje w filozofii w łączności i w oparciu o nauki przyrodnicze. Jest rzeczą zrozumiałą, że w naukach przyrodniczych nie tylko nie został on w pełni rozwiązany, ale nawet chyba i w pełni postawiony. Istnieje nadal cały szereg luk i punktów niewiadomych, które czekają dopiero na rozjaśnienie. Stan ten rzutuje na sytuację w filozofii, która opiera się na tych naukach. Luki i braki nauk szczegółowych w tym wypadku mogą pozostać także i na płaszczyźnie filozoficznej albo też być uzupełniane przez interpolację analiz jednej nauki przez drugą, przez stawianie hipotez lub wreszcie mogą być zapełniane przez swoiste dla tej filozofii sposoby postępowania, co też jest czynione. Uświadomienie sobie tej szczególnej sytuacji marksistowskiej filozofii człowieka jest ważne dla dobrego jej zrozumienia.

Obecnie w marksizmie zgodnie podkreśla się, że człowiek nie jest prostym wynikiem ewolucji biologicznej.<sup>17</sup> Tym niemniej powstanie człowieka nie doznało się poza procesem ewolucji. T. Jaroszewski i J. Szewczyk mówią wprost, że ewolucja biologiczna doprowadziła tylko do ukształtowania się warunków umożliwiających pojawienie się człowieka. T. Jaroszewski pisze, iż

<sup>17</sup> Por. np. T. M. J a r o s z e w s k i, *Rozważania o praktyce. Wokół interpretacji filozofii Karola Marksa*, Warszawa 1974; M. F r i t z h a n d, *Człowiek, humanizm, moralność*, Warszawa 1961; Z. C a c k o w s k i, *Działanie, praktyka, poznanie*, „Studia Filozoficzne”, 1972 nr 1, 9—21; J. S z e w c z y k, *Dialektyka uprawiania marksizmu*, Warszawa 1974; oraz *Filozofia pracy*, Kraków 1971. Do koncepcji marksistowskiej nawiązują również w swoich pracach H. Marcuse i E. Fromm.

tworzona przez niego teoria „tłumaczy nie uciekając się do *creatio divini*, jak to ewolucja biologiczna antropoidów i ukształtowanie się w jej wyniku określonej struktury biopsychicznej umożliwiły zaistnienie tych swoiście ludzkich procesów działania, myślenia i przeżywania, a więc daje naukowe wyjaśnienie antropogenezy”.<sup>18</sup> Powstała więc w wyniku ewolucji biologicznej psychika nie była jeszcze psychiką ludzką, nie była ludzką świadomością, była dopiero psychiką zwierzęcą czy przed-ludzką. „Od kiedy bowiem ona zaistniała, otworzyła się możliwość powstania nowego typu procesów nakładających się na ewolucję biologiczną — przemian społeczno-kulturowych swoistych dla rozwoju gatunku ludzkiego, determinujących dalszy postęp ludzkości”.<sup>19</sup>

A więc swoiście ludzka psychika, ludzka świadomość nie mogła pojawić się na jakimkolwiek podłożu. Istnieje łańcuch wzajemnych uwarunkowań, w którym każde ogniwo ewolucyjnego rozwoju przygotowuje następny etap doskonalącego się bytu. Nie wskazuje się przy tym wyraźnie na ten czynnik aktywny, który jest źródłem nowych jakości czy też nowo powstających wartości. Można tutaj zapytać, czy jest to proces skupiania się rozproszonych w całej materii już istniejących jakości, jak twierdzi np. Teilhard de Chardin, czy też te jakości są funkcją specyficznego ustrukturalizowania się elementów, które poprzednio jej nie posiadały. W każdym razie ewolucja biologiczna, zdaniem T. Jaroszewskiego, prowadzi tylko do przedproża człowieczeństwa i tworzy warunki sprzyjające powstaniu człowieka, i autor ogranicza się do tego stwierdzenia, nie pokazując i nie analizując bliżej samego procesu powstania. Jest to o tyle zrozumiałe, że T. Jaroszewski stara się opierać na wynikach nauk szczegółowych, w których jak dotąd są jeszcze znaczne luki. Na płaszczyźnie filozofii programowo odzeganą się od metafizycznego, tj. w tym wypadku koniecznościowego, wyjaśniania bytu, luki te można zapełnić hipotezą wyjaśniającą. Pozostaje więc dzięki temu pewna tajemnica, marksieści powiedzieliby raczej: pewna niewiadoma do wyjaśnienia, a mianowicie, co było owym czynnikiem sprawczym, aktywnie wykorzystującym zaistniałe warunki dla wytworzenia bytu ludzkiego? Bowiem sama możliwość nie jest jeszcze przyczyną sprawczą. Jest to w filozofii rzeczywista i wielka trudność, którą na przykład Teilhard de Chardin, przyjmując rodzaj panpsychizmu, odsunął tylko, ale nie rozwiązał. J. Szewczyk pisze w tym wypadku tak: „Przyroda mogła tylko stworzyć warunki niezbędne do ukonstytuowania się człowieka. Inaczej mówiąc, przyroda mogła tylko stworzyć pewną możliwość zaistnienia człowieczeństwa. Człowiek jednakże wykorzystał ową zaistniałą możliwość samorzutnie i samoczynnie przekształcając ją w swoją potrzebę, inicjując (choć nie był do tego zmuszony przez przyrodę) swe człowieczeństwo aktem pracy nad światem i sobą”.<sup>20</sup> Cytowane wyżej słowa można zrozumieć dwojako — albo pozostaje tutaj coś niedopowiedziane, brak jest jakiegoś i to istotnie ważnego elementu rozumowania, bo skoro przyroda nie doprowadziła do powstania człowieka, to nie istniejący człowiek nie mógł przecież „wykorzystać owej zaistniałej możliwości samorzutnie”; albo opowiada się tutaj J. Szewczyk za swego rodzaju samoródtwem.

Cały problem powstania człowieka, i to nie tylko w marksizmie, jest właściwie problemem powstania świadomości, która jest nieodłączną i istotną cechą ludzkiej *praxis*. Obie one, tj. i *praxis*, i świadomość nie są wynikiem ewolucji biologicznej, ale „(...) już od samego początku wytworem społecznym (...)”.<sup>21</sup> I zgodnie z tym T. Jaroszewski przenosi cały problem z pola biologicznego na

18 T. M. J a r o s z e w s k i, *Rozważania o praktyce*, 175.

19 *Tamże*, 176.

20 Por. J. S z e w c z y k, *Dialektyka uprawiania marksizmu*, 72.

21 Por. K. M a r k s, F. E n g e l s, *Dzieła*, t. III, 32.

pole społeczne, pisząc: „Najistotniejszymi bowiem, wraz z pojawieniem się gatunku ludzkiego, determinantami życia ludzkiego okazują się uwarunkowania społeczne”.<sup>22</sup> Pozostawiając więc poprzedni problem otwarty, wskazuje, że czynnikiem tym jest praca produkcyjna. Z tym że nie jest w pełni jasne, czy pracę uważa za przyczynę rozwoju psychiki (świadomości), czy jednak za przyczynę jej powstania. Są bowiem teksty sugerujące obie te możliwości.<sup>23</sup> Ostatecznie wydaje się, że autor łączy oba te stanowiska pisząc o „przyczynie powstania rozwoju”.<sup>24</sup> Jakkolwiek jednak by się rzecz miała w tej szczegółowej, choć ważnej kwestii, to T. Jaroszewski wyraźnie opowiada się za tezą, że przyczyny swoiście ludzkich cech, tzn. w tym wypadku świadomości, doszukiwać się trzeba w społecznych formach istnienia człowieka, w jego *praxis*, a przede wszystkim w celowej, świadomej działalności wytwórczej człowieka. Można jednakże mieć pewne wątpliwości, czy przytaczane przykłady obrazują w sposób wystarczający podawane tezy, bowiem T. Jaroszewski na poparcie tezy, że historyczne zaistnienie świadomości ludzkiej jest wynikiem warunków społecznych, daje przykład zaczerpnięty ze współczesnego życia. — „Bez uczestnictwa dziecka w tym społecznym procesie edukacji, bez jego socjalizacji, jak pokazują wypadki dzieci porzuconych wśród zwierząt, nie może powstać *cogito*”.<sup>25</sup> Jest to więc przykład dotyczący raczej funkcjonowania i rozwoju *cogito* niż jego powstania w historii.

Wraz ze społecznymi formami istnienia, już nie stadnymi, co by znowu cały problem przenosiło na teren biologii, ale formami ludzkimi, pojawia się nowa, nie znana biologii jakość, jaką jest świadomość ludzka. Można więc powiedzieć, że człowiek jest wynikiem kilku przyczyn, które wzajemnie warunkują nie tylko swoje działanie, ale również istnienie: pracy produkcyjnej, świadomości i społecznego charakteru istnienia człowieka. Przy czym trzeba powiedzieć, że rozwiązanie takie, iż czynniki te wzajemnie warunkują nie tylko swe działanie, ale również zaistnienie, nie jest możliwe na gruncie tradycyjnej metafizyki, szczególnie ze względu na funkcjonującą w niej tzw. metafizyczną zasadę racji dostatecznej. Przechodząc do innego zagadnienia, wyraźnie widać, że w stosunku do wcześniejszych prac marksistowskich problem został wyraźniej rozbudowany przez przesunięcie antropogenezy z pola ewolucji biologicznej na społeczną, zgodnie zresztą z wcześniejszymi intuicjami K. Marksa, który w ten sposób odciął się od naturalizmu L. Feuerbacha.<sup>26</sup> Tym niemniej nie neguje się przez to poglądu, że człowiek jest częścią przyrody, że jest również gatunkiem zwierzęcym. Ale jednak prawa biologiczne nie wystarczą do wytłumaczenia zaistnienia człowieka ani też „nie wystarczą więc dla charakterystyki aktywności produkcyjnej”,<sup>27</sup> w której upatruje się właściwe źródło człowieczeństwa.

W przeciwieństwie do J. Szewczyka, który przyczyn zaistnienia człowieka doszukuje się w jego wnętrzu (dokładniej wewnątrz przyszłego człowieka, absolutyzując jakby przez to byt ludzki), przez co wysuwa swoistą teorię samoródtwa, T. Jaroszewski przyczyny te umieszcza poza człowiekiem, w tym, co zewnętrzne. Struktura wewnętrzna zależna jest od zewnętrznych warunków działania: „Jak osobniki życie swe uzewnętrzniają — takie są. To, czym one są, zbiega się zatem z ich produkcją, zarówno z tym, co wytwarzają, jak i z tym, jak wytwarzają. A więc to, czym osobniki są, zależy od materialnych

<sup>22</sup> Por. T. M. J a r o s z e w s k i. *Rozważania o praktyce*, 178.

<sup>23</sup> *Tamże*, 184 i 195—199.

<sup>24</sup> *Tamże*, 185.

<sup>25</sup> *Tamże*, 196.

<sup>26</sup> *Tamże*, 179.

<sup>27</sup> *Tamże*, 180.



warunków ich produkcji (...)”.<sup>28</sup> Teza ta ma wielkie znaczenie dla marksistowskiej koncepcji pracy i koncepcji człowieka.

Produkcja związana jest niewątpliwie z potrzebami człowieka, jednakże nawet jeśli potrzeby te, nazwane fizycznymi czy biologicznymi, związane są z tzw. naturą przyrodniczą człowieka, to nie są one w pełni wyznaczone prawami przyrodniczymi. Bowiem wówczas do ich zaspokojenia wystarczałaby działalność czysto przyrodnicza, a więc nie produkcja, która jest działalnością celową i świadomą, ponadprzyrodniczą. Zależność struktury podmiotu wytwarzającego od „materialnych warunków produkcji” istnieje już w polu człowieczeństwa i nie rozciąga się na moment powstawania tegoż człowieczeństwa, który to fakt pozostaje nadal tajemnicą. Podkreśla to najwyraźniej T. Jaroszewski, mówiąc, iż prawidłowości działalności produkcyjnej są „(...) nieredukowalne do prawidłowości rządzących procesami przyrodniczymi (...)” i że określane są one przez momenty jakościowe nowe, „(...) a mianowicie:

1. autoekspresji i samorealizacji człowieka;
2. prawidłowości rządzące określonymi formami współdziałania i komunikacji ludzi;
3. prawidłowości »ruchu historycznego« spowodowane zmiennością »materialnych warunków produkcji«”.<sup>29</sup>

Stąd wniosek, że struktura pracy, a także i struktura człowieka, jest uzależniona od wzajemnie się warunkujących czynników wewnętrznych i zewnętrznych. A więc praca zakłada pewne stałe elementy czysto ludzkie, pozaprzyrodnicze, i rozwój człowieka, który ona powoduje, nie oznacza przemiany „przedludzkiego” w „ludzkie”, ale przemiany już w łonie „ludzkiego”. Zmienność więc, plastyczność człowieka nie jest absolutna, bowiem istnieją pewne elementy stałe, co podkreślane jest również w etyce marksistowskiej. Również i to co zmienne nie ulega zmianom tylko pod wpływem czynników zewnętrznych, ale również i wewnętrznych, pod wpływem aktywnego oddziaływania człowieka na przyrodę i zmianę tych warunków, które z kolei powodują zmianę zewnętrzną. Inaczej bowiem nie można by mówić o dynamicznym charakterze człowieka i o jego samotworzeniu.<sup>30</sup> Jeśli więc T. Jaroszewski pisze, że „(...) poznanie i refleksja są same wytworem materialnego działania, wyrastają z jego potrzeb, rozwijają się na jego gruncie i dopiero zwrotnie przenikają działanie (...)”,<sup>31</sup> to trzeba to odczytywać w kontekście innych wypowiedzi, podkreślających jednoznacznie zawieranie się pierwiastka świadomości w każdym akcie działania.<sup>32</sup>

Jeśli więc mówi się o rozwoju świadomości ludzkiej pod wpływem *praxis*, szczególnie zaś pod wpływem pracy produkcyjnej, to ma się rzeczywiście na myśli jej rozwój, a nie powstanie. Chodzi tu bowiem o powstanie tej specyficznie ludzkiej formy świadomości, jaką jest poznanie naukowe, a nie poznanie po prostu.<sup>33</sup>

<sup>28</sup> *Tamże*, 180.

<sup>29</sup> *Tamże*, 181.

<sup>30</sup> *Tamże*, 181.

<sup>31</sup> *Tamże*, 204.

<sup>32</sup> „Tak więc nawet w elementarnych czynnościach wytwórczych zawarty jest pierwiastkowo stosunek poznawczy, który mocno podkreśla marksistowska epistemologia...” — T. M. J a r o s z e w s k i, *dz. cyt.*, 205; „W pewnym zresztą sensie każde działanie człowieka wiąże się z pewnymi czynnościami poznawczymi (...). Tego rodzaju czynności czy założenia poznawcze występują w aktach działania niezależnie od tego, czy ludzie to sobie uświadamiają, czy też nie”. *Tamże*, 203.

<sup>33</sup> „Zanim bowiem poznawanie świata na skutek podziału pracy wyodrębniło się w samodzielny profesję, tkwiło ono w zarodku w elementarnym procesie pracy jako refleksja rodząca się na jej gruncie, służąca dynamizacji pracy i poprzez dal-

Ze zwróceniem uwagi, zgodnie zresztą z całością myśli marksistowskiej, przez T. Jaroszewskiego na uwarunkowanie społeczne jako na pole realizowania się i rozwijania człowieka w tym co jest istotne, łączy się krytyka chrześcijańskiej, szczególnie zaś tomistycznej koncepcji osoby ludzkiej.<sup>34</sup> Między innymi koncepcja ta jest krytykowana za to, że poprzez zbyt mocne, zdaniem T. Jaroszewskiego, podkreślanie niepowtarzalności osoby, jej niekomunikowalności (tzn. nieprzekazywalności jej istotnych cech) i wolności, pomijany jest, a przynajmniej niedoceniany społeczny, wspólnotowy charakter człowieka. Przez to tomistyczna czy chrześcijańska koncepcja osoby ludzkiej zbliża się, jego zdaniem, do monadyzmu. Pomijając już fakt ten, że przykładowo przypisywana tomizmowi koncepcja wolności indeterministycznej właściwa jest raczej woltaryzmowi szkotystycznemu czy sartrowskiemu egzystencjalizmowi, to zbyt daleko idące krytyki wydają się przesadzone. Nie wyklucza to i tego faktu, że pewne opracowania usprawiedliwiają taką krytykę. Jednakże z całą pewnością nie można twierdzić, iż koncepcje osoby wypracowane na terenie tzw. filozofii chrześcijańskiej nie doceniają społecznego charakteru osoby lub widzą w tym, co nazywane jest „społeczną naturą” człowieka, jedynie rodzaj zewnętrznych relacji, nie wynikających koniecznie z wewnętrznej, ontycznej struktury człowieka. Że tak nie jest, świadczy w sposób wystarczający choćby praca K. Wojtyły.<sup>35</sup> Jest to tu o tyle ważne, że społeczny charakter człowieka jest ukazywany poprzez czyn. Punktem wyjściowym jest pojęcie „personalistycznej» wartości czynu”, którą jest „samo spełnienie czynu przez osobę”.<sup>36</sup> Samo spełnianie czynu przez osobę, a więc transcendencja osoby w działaniu jest podstawową czy też pierwotną wartością człowieka, jest podstawą wszelkich innych wartości. Bowiern na niej nabudowują się czy też w niej zawierają się wartości moralne. Zaś sposób spełnienia tego czynu określa wartość moralną. „Wartość personalistyczna polega na tym, że w czynie osoba siebie samą aktualizuje, w czym wyraża się właściwa jej struktura samoposiadania i samopanowania. Wartość etyczna zakorzenia się na gruncie owej aktualizacji, którą tutaj określamy jako »spełnienie«. Wartość etyczna wyrasta na podłożu wartości personalistycznej i przenika ją, jednakże z nią się nie utożsamia”.<sup>37</sup> Autor podkreśla przy tym, że spełnianie czynu, a więc wartość personalistyczna, istnieć może jedynie dzięki temu, że człowiek istnieje społecznie, albo inaczej mówiąc posiada naturę społeczną. „»Natura społeczna« zdaje się oznaczać przede wszystkim rzeczywistość bytowania i działania »wspólnie z innymi« przypisaną w sposób jakby wypadkowy każdemu człowiekowi”.<sup>38</sup> Dochodzi się więc tutaj do pojęcia „uczestnictwa”, co oznacza „bytowanie i działanie wspólnie z innymi”. Uznanie społecznej natury człowieka, wyrażającej się w spełnianiu czynu, w wartości personalistycznej podkreśla, że podmiotem samostanowiącym ów czyn jest osoba, że przyczynowanie, sprawstwo tego czynu nie rozplywa się w zbiorowości ludzkiej, a zarazem, że wartość personalistyczna realizuje się dzięki uczestnictwu.<sup>39</sup> A więc można powiedzieć,

---

szy przebieg pracy weryfikowana...” — T. M. J a r o s z e w s k i, *dz. cyt.*, 205. Podobnie twierdzi J. S z e w c z y k mówiąc, że akt pracy spowodował powstanie filozoficznej samowiedzy, przez co „(...) zostaje dokonany jakościowy skok od procesów czysto przyrodniczej ewolucji do procesów rozmyślnego rozbudowywania się człowieczeństwa” — *Dialektyka uprawniania marksizmu*, 72.

34 Por. np. T. M. J a r o s z e w s k i, *Osobowość i wspólnota*, Warszawa 1970.

35 K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*.

36 *Tamże*, 288.

37 *Tamże*, 290—291.

38 *Tamże*, 293.

39 *Tamże*, 295.

że cecha „społeczna” człowieka nie określa go zewnętrznie czy tylko przez zewnętrzne reakcje, w jakie wchodzi, w jakie uwikłany jest człowiek, osoba, gdyż „uczestnictwo oznacza właściwość samej osoby, właściwość wewnętrzną i homogenną, która stanowi o tym, że bytując i działając »wspólnie z innymi«, osoba bytuje i działa jako osoba”.<sup>40</sup> Co więcej, realizowanie autentycznej wartości personalistycznej dokonuje się właśnie poprzez uczestnictwo, a nie przez samotne, odizolowane działanie, które zresztą nie ma miejsca w życiu ludzkim. „Transcendencji oraz integracji osoby w czynie odpowiada uczestnictwo jako ta właściwość, dzięki której człowiek, działając »wspólnie z innymi«, równocześnie i przez to samo realizuje autentyczną wartość personalistyczną: spełnia czyn i spełnia w nim siebie”.<sup>41</sup> Jednakże uczestnictwo jako współ-bytowanie i współ-działanie, a więc realizujące się w czynie, zakłada samostanowienie osoby w czynie, bez czego zresztą nie byłoby samego czynu. Nie jest to więc rezygnacja z własnej wolności, ale realizowanie czynu, a przezeń siebie, właśnie poprzez wolność. A więc wolność jest tutaj czymś jakby wcześniejszym wobec uczestnictwa, więcej nawet, jest tego uczestnictwa warunkiem, co z kolei nie oznacza, iż wolność może się manifestować inaczej niż poprzez uczestnictwo (choćby w postaci negatywnej). Można by więc zaryzykować twierdzenie, że w tym konkretnym wypadku istnieje pewna zbieżność między marksistowską a chrześcijańską koncepcją działania, aczkolwiek koncepcje te nie są teoriami autonomicznymi, lecz funkcjonują w większej teorii, która określa bliżej sposób ich rozumienia.

Mimo tych zbieżności, bardzo zresztą ważnych nie tylko na płaszczyźnie teoretycznej, ale może przede wszystkim praktycznej, tj. dialogu i współdziałania chrześcijan i marksistów w tworzeniu rzeczywistego ludzkiego dobra, istnieją również i duże różnice, ale na płaszczyźnie teoretycznej, tzn. tłumaczenia i wyjaśniania struktury i wartości ludzkiej *praxis*. Choć z drugiej strony ustalenia teoretyczne mają również pewne ważne powiązania praktyczne, choćby przez to, że są podstawą do formułowania dyrektyw praktycznego działania. W tym wypadku chodzi o znaczenie, jakie przypisywane jest temu, co K. Wojtyła nazywa „wartością personalistyczną”, a więc rozwojowi specyficznemu ludzkich cech, przede wszystkim świadomości i wolności człowieka.

Wcześniej jednakże trzeba powiedzieć o zasadniczej różnicy, jaka dzieli poglądy marksistowskie i chrześcijańskie (bez względu na to, czy w tym ostatnim przyjmuje się koncepcje ewolucjonistyczne, czy nie). Różnica ta dotyczy zasadniczej samowystarczalności Kosmosu, czyli dotyczy problemu tzw. przygodności bytowej. Marksizm przyjmuje zasadę samowystarczalności Kosmosu. A więc nawet jeśli mówi się tam, że w łańcuchu tworzących się coraz to doskonalszych form pojawia się w pewnym miejscu „skok” znamionujący przejście od form zwierzęcych do człowieka, to aczkolwiek nie jest on w pełni wytłumaczalny (a przynajmniej obecnie nie wytłumaczony) i można go traktować jako tajemnicę, to uważa się, że jego przyczyny tkwią w samym Kosmosie, że dadzą się sprowadzić do przyczyn przyrodniczych. Natomiast w filozofii chrześcijańskiej, czy to w interpretacji arystotelesowsko-mistycznej, czy też platońsko-augustyńskiej, czy innej, „skok” prowadzący do powstania nowych, nie znanych przyrodzie jakości (co również podkreślają marksiści) domaga się też istnienia pozaprzyrodniczych przyczyn. Nawet w chrześcijańskich koncepcjach ewolucjonistycznych, jak u Teilharda de Chardin, gdzie ten „skok” dokonany jest siłami samej przyrody, to i tak nie przyjmuje się koncepcji samowystarczalności Kosmosu poprzez podtrzymanie kreacjonizmu. W tym wy-

<sup>40</sup> *Tamże*, 295.

<sup>41</sup> *Tamże*, 296.

padku przesuwa się jedynie cały problem. „Skok” dokonywany jest siłami samej przyrody, ale Kosmos nie stanowi pełni rzeczywistości, nie jest zrozumiały sam przez się, tylko jest zawisły od Boga. To Bóg jest ostateczną czy pierwszą przyczyną tych sił.

### URZECZYWISTNIENIE CZŁOWIEKA PRZEZ PRACĘ

Odpowiedź na pytanie o sposób urzeczywistnienia człowieka przez pracę jest, jak wskazują uprzednio przeprowadzone analizy, bardzo złożona. Jest to spowodowane kilkoma czynnikami. Po pierwsze, praca została tu ujęta jako dynamiczny aspekt bycia-w-świecie, polegający na przyporządkowaniu sobie świata przez człowieka, ze względu na jego niesamowystarczalność. Jest to ujęcie pewnej szczególnej relacji człowieka do świata na płaszczyźnie doczesności. Przez to nie całość świata jest tą relacją objęta, i nie pod każdym względem, gdyż z tego przyporządkowania wykluczone powinny być inne osoby. Ogranicza to więc pracę, jako pewnego rodzaju działanie, tylko do części *praxis*. Z tego wynika, że urzeczywistnienie czy spełnienie się człowieka nie może mieć pełnego charakteru. Po drugie, praca rozumiana jest tutaj jako czyn, czyli w pełni ludzkie — świadome i wolne — działanie, będące przejawem osoby. Domaga się więc ona istnienia osoby, zakłada ją i wskazuje na osobę jako na swoje właściwe źródło. Inaczej bowiem nie byłaby czynem (i zarazem pracą), a jedynie pewnym „dzianiem się”, używając słów K. Wojtyły, byłaby faktem czysto przyrodniczym. To wyklucza możliwość antropogenezy przez pracę, rozumianą jako zapoczątkowanie faktu ludzkiego. Po trzecie wreszcie, starano się tutaj pokazać, że najwyższą doskonałością człowieka i najpełniejszym rozwojem jest wartość i rozwój moralny. W tym więc wypadku praca nie może bezpośrednio doprowadzić do pełnego i najwyższego urzeczywistnienia człowieka.

Ograniczenie zakresu i stopnia tego urzeczywistnienia nie oznacza bynajmniej, że nie jest ona w ogóle czynnikiem antropotwórczym. Tworzenie się człowieka można ująć na kilku płaszczyznach. Mówiąc o pracy wyklucza się płaszczyznę powstawania, tworzenia człowieka jako nowego rodzaju bytu czy to w przekroju historycznym i gatunkowym, czy jednostkowym. Inaczej zaistniałoby błędne koło — warunkiem istnienia pracy jest istnienie człowieka, a warunkiem istnienia człowieka jest praca. Albo też doprowadziłoby się do antropomorfizacji przyrody, przypisując jej właściwości ludzkie.

Jednakże z drugiej strony osoba ludzka nie jest bytem statycznym i niezmiennym. Do tej istoty należy możliwość rozwijania się, doskonalenia przez nabywanie nowych wartości, przez aktualizację jej wewnętrznych możliwości. Aktualizacja ta dokonuje się przez jej własną dynamikę, energię, której źródłem jest sama osoba, ale w koniecznym kontakcie z zewnętrżnością, ze światem. I praca odnosi się właśnie do tej drugiej płaszczyzny tworzenia się człowieka — do płaszczyzny jego rozwoju. Ta płaszczyzna zresztą nie jest jednolita, bowiem działanie ludzkie może prowadzić do tworzenia różnorodnych relacji. Tu zaś chodzi o te relacje, w których człowiek ujawnia się wobec świata zarazem jako byt niesamowystarczalny, niepełny i jako byt „nadpełny”, czyli źródło energii. To powoduje konieczność życia w świecie oraz względną konieczność podporządkowania sobie świata dla zapewnienia swojego rozwoju. Podporządkowanie zaś świata jest budowaniem swojej samowystarczalności i wypełnianiem się, realizowaniem. Praca uniezależnia człowieka od świata, ale nie w sposób pełny. Jest to bowiem zarazem wzięcie odpowiedzialności za świat, a więc nawiązywanie nowych relacji, nowych z nim więzi, ale już na innym, ludzkim, pozaprzyrodniczym poziomie. Praca bowiem nie jest działa-

niem deterministycznie wyznaczonym ani przez strukturę świata, ani człowieka, ani przez sposób jego istnienia w świecie. Jest to konieczność rozumiana i dobrowolnie przez człowieka podjęta. Konieczność pracy przeniesiona na płaszczyznę świadomości i wolności umieszcza cały problem w polu moralności — w polu wartości i powinności moralnych. Do istoty pracy ludzkiej, z filozoficznego punktu widzenia, należy jej przyporządkowanie w sposób naturalny płaszczyźnie moralnej. Będąc bowiem tworzoną w czynach ludzkich, ma odniesienie do osoby i wartości osobowych różnego typu — poznawczych, dążeniowych, społecznych, kulturowych itp. — które są nośnikami wartości moralnych. Pełne jej zrozumienie domaga się ujęcia pracy w aspekcie moralnym. I w tym aspekcie okazuje ona swą najwyższą wartość. Nie oznacza to utożsamienia wartości pracy z wartościami moralnymi. Jednakże praca nie mieści się poza polem moralności i dlatego jest współtwórcą wartości moralnych, jest w pewnym zakresie koniecznym warunkiem ich istnienia, a więc pośrednio jest środkiem moralnego doskonalenia się człowieka i źródłem antropogenezy.

Stąd wypływają dwa wnioski. Pierwszy, że do pełnego zrozumienia pracy ludzkiej, do teoretycznego jej wytłumaczenia konieczne jest ujęcie jej wymiaru moralnego. Drugi, że właściwe ujęcie pracy, jej istoty i znaczenia pozwala na wyciągnięcie właściwych postulatów praktycznych, pozwala na właściwe pokierowanie pracą tak w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. A jest to zakres działania o ogromnym znaczeniu dla człowieka, jest to działanie aspektowo kształtujące całe ludzkie życie. Stąd też filozofia i etyka pracy dotyczą jednego z najważniejszych problemów człowieka, znajdującego się w centrum jego życia.