

GODNOŚĆ PRACY

Tradycja filozofii klasycznej, która w dziełach Platona i Arystotelesa osiągnęła swój najdoskonalszy wyraz, nie uznaje zbytnio godności pracy. W dziele *Charmides* znajdujemy np. taki oto tekst: „Powiedźże mi, mówię na to: to u ciebie nie jest to samo: wyrabiać coś i robić? O, wcale nie, powiada. Ani też pracować i robić. Ja się tego nauczyłem u Hezjoda, który powiedział, że praca nie hańbi. Czy ty myślisz, że gdyby on takie rzeczy nazywał pracą i pracowaniem i robieniem, jak te, które ty przed chwilą przytaczałeś, to byłby powiedział, że nikogo nie hańbi szycie butów, sprzedawanie rybek solnych, albo zajęcie w domu publicznym? Trzeba sądzić, że nie, Sokratesie, ale on też, uważam, odróżniał robienie od działania i pracy, i uważał, że robota czasem hańbi — kiedy w niej nie ma piękna — a praca to nie jest nigdy hańba. Piękne i pożyteczne roboty nazywał pracami — tego rodzaju wytwory to były u niego prace i czyny. I trzeba powiedzieć, że miał na myśli tylko dla każdego własne, swoje tego rodzaju rzeczy, a wszystko, co szkodliwe, uważał za obce, za nieswoje. Tak, że wypada mniemać, że i Hezjod i każdy rozsądny człowiek właśnie to, co robi dla siebie, nazywa rozważnym”¹.

W tym właśnie tekście zostało sformułowane słynne rozróżnienie pomiędzy *prattein* i *poiein*, które pozostaje w ścisłym związku z podziałem na *pracę dla siebie* i *pracę na rzecz innych*. W całym świecie greckim praca na korzyść innych uchodziła za rzecz niegodną człowieka wolnego i zawierała w sobie coś z niewolnictwa. W tekście Platona jednak znajdują się pewne odcienie znaczeń, które bez przeciwstawiania się temu przekonaniu ubogacają je i po części modyfikują. *Praca dla siebie* u Platona zyskuje sens dodatkowy *pracy dla własnego zbudowania osobistego*. Jeśli ktoś spełnia jakieś dzieło, które ma w sobie coś z piękna, szlachetności i prawdy, sam staje się piękniejszym, szlachetniejszym i prawdziwszym człowiekiem. Nie mamy tu więc do czynienia tylko ze stwierdzeniem dumnej niezależności, która odmawia uczynienia na rzecz innych jakiegoś dzieła użytecznego, tj. wypełnienia jakiejś

¹ Platon, *Charmides* X. Tekst polski: Platon, *Charmides*. *Lizys* (przekład: W. Witwicki), Warszawa 1937, s. 35. Jest to prawda, że słowa te wypowiada Krytiasz, lecz Sokrates im nie zaprzecza, przez co można uznać je za wyraz przekonania wspólnego hellenistycznemu etosowi.

służby; idea, że dla człowieka wolnego godzi się jedynie *pracować dla siebie*, otrzymuje pozytywną treść: człowiek wolny pracuje w celu własnego udoskonalenia moralnego, aby poznać dobro, a dzięki temu urzeczywistniać we własnym życiu *sofrosyne* i *sofia*. To właśnie taka praca jest godna człowieka.

Po tej samej linii idzie Arystoteles, który w *Polityce* usprawiedliwia niewolnictwo² i chciałby wykluczyć z grona obywateli pracowników fizycznych³. Filozof uzasadnia taką swą postawę różnymi motywacjami. Z jednej strony wydaje się, że niektóre prace same z siebie nie są godne człowieka, ponieważ zakładają przewagę ciała nad duchowymi zdolnościami duszy. Do tych prac nadają się ludzie *ze swej natury* różni od tych, którzy są predysponowani do *kontemplacji prawdy* i do *współżycia z innymi ludźmi zgodnie ze sprawiedliwością*. Z tego punktu widzenia się zdaje, że miała rację pewna tradycja, która w pracy służebnej widzi sposób odsunięcia człowieka wolnego od pracy fizycznej, aby dać mu możliwość poświęcenia się dziełom duchowym⁴. Wszakże taki sposób argumentacji lekceważyłby nieco złożoność klasycznego pojęcia pracy. Nie każdą pracą fizyczną pogardza się w takim samym stopniu. Tym, co budzi największą odrazę, jest praca tego, kto osobiście służy innym. Z największym szacunkiem natomiast spotyka się praca na roli, tzn. praca niezależna, dzięki której człowiek zapewnia sobie własne utrzymanie. Jeśli rozważamy sprawy z takiego punktu widzenia, widzimy, że największy akcent spoczywa nie tyle na aspekcie ciężaru lub trudu pracy, ile na ludzkiej relacji autonomii lub zależności. Na tej podstawie świat strożytny odrzucał zarówno służebną pracę biednych, jak też pracę przedsiębiorcy kapitalistycznego. Również on bowiem *nie pracuje dla siebie samego*, a jego praca ma w sobie coś nienaturalnego, ponieważ nie zwraca się ku ziemi, aby uzyskać z niej własne utrzymanie, lecz usiłuje mnożyć bogactwa dla nich samych, czyniąc z nich przedmiot wymiany, a nie użytku⁵. Zarówno rzemieślnicy, jak też handlarze, których Platon i Arystoteles zgodnie chcieliby usunąć na margines życia politycznego, nie należą z całą pewnością do ludzi ubogich, a nawet pośród nich można znaleźć najlepszą część wybijających się klas owej epoki. Rozróżnienia zatem nie dokonuje się tu między bogatymi i biednymi (Arystoteles

² Arystoteles, *Polityka*, I, 1255 a, 17 nn (numerację podaję zgodnie z wydaniem: Arystoteles, *Polityka* (przekład: L. Piotrowicz), Wrocław 1953.

³ Tamże, III, 1277 b, 8 nn.

⁴ W taki właśnie sposób czyta tekst arystotelesowy np. K. Marks, *II Capitale*, Roma 1977, księga I, s. 452.

⁵ Arystoteles, *Polityka*, I, 1258 b, 23.

nie ma trudności w przyjęciu, że człowiek cnotliwy może być biedny)⁶, lecz między *pracą dla siebie* i *pracą dla innych*.

Z tym rozróżnieniem jest związana także wprowadzona przez Arystotelesa różnica między wartością przechodnią i wartością nieprzechodnią danej czynności. W działalności człowieka zawiera się coś, co przechodzi do zewnętrznej rzeczywistości materialnej, modyfikując ją, lecz jest w niej również coś, co pozostaje w człowieku, również go przeobrażając. Wbrew podkreślonej tu postawie arystokracji w stosunku do pracy, Arystoteles stwierdza w swej *Polityce*, że nawet sługa jest podmiotem nie czystego robienia, lecz działania. Skoro jest bytem ludzkim, to nie można mu bowiem odmówić posiadania rozumu, w związku z czym nie można mówić u niego tylko o czystym robieniu, jak w przypadku narzędzi martwych, lecz o udziale w działalności pana⁷.

Średniowiecze chrześcijańskie, spodbierca starożytności klasycznej, przejęło spokojnie to pojęcie pracy, a w wielu miejscach dosłownie je skopiowało, powtarzało z niewielkimi zmianami, uznając je za coś całkowicie oczywistego. Wszakże uważna lektura odkrywa tu i ówdzie oznaki niepokoju, trudności i wątpliwości nawet w tych miejscach, w których oczekivalibyśmy na największą zgodność z koncepcją klasyczną. Weźmy na przykład *Komentarze św. Tomasza do Polityki Arystotelesa*. Filozof grecki w *Polityce* podaje swoją definicję niewolnika: „Z wywodów tych okazuje się zatem, jaka jest istota i znaczenie niewolnika. Człowiek, który z natury nie należy do siebie, lecz do drugiego, jest z natury niewolnikiem. Należy zaś do drugiego taki człowiek, który jest czyjąś własnością, mimo iż jest człowiekiem. Przedmiot własności jest zaś narzędziem działania odrębnym od właściciela”⁸. Św. Tomasz, ogólnie rzecz biorąc, ogranicza się do wiernej parafrazy tekstu arystotelesowego: jego celem jest bowiem nie tyle wyłożyć własną doktrynę, ile uczynić zrozumiałym tekst Arystotelesa, który ze względu na eliptyczny i niejasny charakter wywodów, a jeszcze bardziej przez stan tłumaczenia, był całkowicie nieprzystępny. Tym bardziej więc na uwagę zasługują jego innowacje oraz osobiste interpretacje, na które możemy wskazać w tym oto tekście. Filozof średniowieczny pisze: „Niewolnik jest żywym, czynnym i odrębnym narzędziem kogoś innego, istniejącym jako człowiek. W tej definicji narzędzie występuje jako *rodzaj* i dodaje się doń *pięć różnic*. Stwierdzeniem, że jest *żywy*, odróżnia się go od narzędzi nieożywionych; stwierdzeniem, że jest

⁶ Por. np. tamże, II, 1273 a, 6.

⁷ Tamże, I, 1260 a, 3 nn.

⁸ Tamże, I, 1254 a, 7.

czynny, odróżnia się go od sługi rzemieślnika, który jest przedmiotem ożywionym działającym; stwierdzeniem, że należy on do *kogoś innego*, odróżnia się go od człowieka wolnego, który niekiedy posługuje w domu, ale nie jako rzecz posiadana, lecz spontanicznie lub za zapłatę; stwierdzeniem, że jest *odrębny*, odróżnia się go od nieoddzielnych części drugiego, jak na przykład od ręki; stwierdzeniem, że on *istnieje jako człowiek*, odróżnia się go od nierozumnych zwierząt, które są odrębnymi rzeczami posiadanyymi”⁹.

Św. Tomasz gromadzi w tej jednej definicji całość elementów, które w tekście Arystotelesa nie pojawiają się w sposób ewidentny. Jak widać, filozofa greckiego interesuje raczej przeciwstawienie niewolnika człowiekowi wolnemu i określenie go jako *rzeczy posiadanej*. Później zaś rzecz posiadana zostaje określona jako *narzędzie działania, odrębne od właściciela*. Św. Tomasz natomiast interesuje także inna kwestia: przeciwstawienie niewolnika nierozumnym zwierzętom i rzeczom nieożywionym, stąd też dokonuje w swej definicji takich podziałów. Ścisłe rzecz biorąc, także filozof grecki nie miałby żadnych trudności w przyjęciu tej różnicy, lecz nie czuje potrzeby tego stwierdzać. Dla jego sumienia możliwe nieporozumienie w interpretacji niewolnika jako *narzędzia działania odrębnego od właściciela* nie wydaje się tak niewybaczalne, jak dla sumienia filozofa chrześcijańskiego.

Św. Tomasz powraca do tego zagadnienia w *Sumie teologicznej* i rozpoczyna zacytowaniem stanowiska stoickiego, przeciwnego niewolnictwu: „Błądzi kto myśli, że niewola obejmuje całego człowieka. Lepsza jego część jest wyjęta z tego prawa. Tylko ciała są zdane na łaskę i samowolę pana, tylko one należą do niego. Duch jednak jest sam panem dla siebie”¹⁰. Komentując ten tekst Seneki, św. Tomasz jednak podkreśla myśl idącą jeszcze dalej niż koncepcja stoicka: „Natomiast istnieje obowiązek posłuszeństwa w dziedzinie czynności wykonywanych za pomocą ciała, z tym jednak zastrzeżeniem, że w sprawach dotyczących samej natury ciała ludzie nie są obowiązani do posłuszeństwa innym ludziom, ale tylko Bogu”. Innymi słowy, dziedzina wewnętrznej wolności w obliczu niewolnictwa jest tu poszerzona i zostaje w nią włączony jej wyraz zewnętrzny, materialny, który pozostaje w ścisłym związku ze sprawami wewnętrznymi. Niewolnik ma obowiązek okazać posłuszeństwo w tym, co dotyczy jego czynności związa-

⁹ Św. Tomasz z Akwinu, *In octo libros politicorum Aristotelis Expositio*, I, lectio II, n. 55.

¹⁰ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna* II-II, q. 104, a. 5. Tekst ten jest zaczerpnięty z Seneki, *De Beneficiis*, III, 20.

nych z pracą, lecz nie w używaniu ciała, które pozostaje w ścisłej więzi z życiem wewnętrznym i stanowi jego wyraz, czego przykładem jest zawarcie małżeństwa. Na uwagę zasługuje użyte w tym tekście wyrażenie: „natura ciała”, które jest zaraz potem powiązane z przykładami odnoszącymi się do wewnętrznego życia osoby. Czy możemy widzieć tu początkowe stwierdzenie, że natura ciała jest wyrażeniem *natury osoby*? Gdyby tak było, znaleźlibyśmy się na początku drogi, która prowadzi do teologii pracy, zawartej w encyklice *Laborem exercens*.

W innym jeszcze sensie stanowisko tomistyczne przewyższa pogląd stoicki, choć wykorzystuje jego własne słowa. W istocie rzeczy bowiem Seneka nie idzie jeszcze dalej, niż Arystoteles. Według stoików, człowiek, który zachowuje wolność ducha nawet w kajdanach, jest piękną duszą, którą okoliczności życia doprowadziły do niewoli. Także grecki filozof jest gotowy przyznać, że może się zdarzyć, iż wypełnia społeczną funkcję niewolnika, przez przeróżne wypadki natury i historii, ktoś, kto z natury nie jest niewolnikiem, lecz wolnym. W takim przypadku jego serce z pewnością nie będzie skrępowane kajdanami, lecz to w niczym nie podważa faktu, że sprawiedliwie istnieją niewolnicy z natury, tzn. pozbawieni życia wewnętrznego¹¹. Słowa Seneki otrzymują u św. Tomasza szersze znaczenie. W każdym człowieku istnieje życie wewnętrzne i duch i nie ma ludzi pozbawionych życia wewnętrznego i duchowego.

Uznanie osobowości niewolnika nie jest jednak, przynajmniej na początku, związane z przekonywającym dowartościowaniem jego pracy. Zdaje się raczej, że bardziej ścisły związek istnieje z zachowywaniem przykazania o powstrzymaniu w niedzielę pracy niewolniczej. Odnośnie do tego św. Tomasz pisze: „Przykazanie o święceniu dnia sobotniego, jeśli rozumiemy je dosłownie, jest po części moralne, a po części obrzędowe. Moralne ze względu na to, że człowiek powinien wyznaczyć jakiś czas swego życia dla oddania się sprawom Bożym. Wynika to z ludzkiej natury, która skłania nas do wyznaczenia jakiegoś czasu na rzeczy konieczne, np. na posiłki dla ciała, sen itp. (...) A więc wyznaczenie jakiegoś czasu na oddanie się sprawom Bożym wchodzi w zakres prawa moralnego. (...) Otóż wyrażenie: «roboty służebne» oznacza pracę wykonywaną niegdyś przez niewolników. Lecz trojaka jest niewola: «niewola grzechu» w myśl słów Chrystusa: «Każdy, kto popełnia grzech, jest niewolnikiem grzechu»; «niewola u ludzi» powstająca nie według duszy, ale według ciała, jak to już wykazaliśmy; właśnie roboty służebne to prace cielesne, którymi jeden

11 Por. Arystoteles, *Polityka*, I, 1255 a, 16-18.

człowiek służy drugiemu”¹². Przykazanie odpoczynku w dniu świątecznym mogło być łatwo zrozumiane jako przykazanie wynikające z pozytywnego prawa Bożego, nałożone jako takie jedynie wierzącym. Tutaj jednak Tomasz uznaje je za przykazanie *moralne*, które da się usprawiedliwić w sposób filozoficzno-racjonalny, łącząc je z *samą naturą ludzką*. Człowiek jako taki (nie tylko rozumny) ma obowiązek zajmować się sprawami Bożymi. Podczas gdy świat klasyczny rezerwował dla jednych pracę na rzecz zaspokojenia potrzeb materialnych, zaś dla innych odpoczynki mający służyć kontemplacji, tutaj spotykamy ideę, że każdy człowiek został stworzony zarówno do pracy, jak też do kontemplacji. Oznacza to, że każdy człowiek jest ze swej istoty wolny. Myśl ta jest największym wkładem chrześcijaństwa w określenie godności pracy. Godność pracy wypływa z godności człowieka, który jest jej podmiotem.

Hegel uznał z całą jasnością tę historyczną zasługę chrześcijaństwa: „Żadna idea nie doznała zewsząd (...) większych nieporozumień (...) jak idea wolności. (...) Całe części świata, jak Afryka i Wschód, nigdy nie posiadały tej idei i także obecnie jej nie posiadają. Grecy i Rzymianie, Platon i Arystoteles, jak również stoicy jej nie mieli; oni wprost przeciwnie wiedzieli po prostu, że człowiek jest rzeczywiście wolny poprzez zrodzenie, (...) siłę charakteru, kulturę lub filozofię. Idea ta weszła na świat dzięki chrześcijaństwu, dla którego jednostka jako taka ma nieskończoną wartość, będąc przedmiotem i celem miłości Bożej, a w związku z tym będąc przeznaczona do utrzymywania absolutnej relacji z Bogiem jako Duchem i do posiadania w sobie samym Ducha”¹³.

Jednakże bezpośrednio przed stwierdzeniem istotowej wolności człowieka *praca jawi się jako problem*. Wciąż bowiem zachowuje swą aktualność i nie jest pozbawiony realizmu grecki zarzut, że praca nie jest godna człowieka wolnego. Są bowiem takie prace, w których człowiek jest zwyczajnie zredukowany do roli środka do zaspokojenia potrzeb kogoś innego i w których możliwość rozwoju swej własnej osobowości duchowej jest poważnie zanegowana i zablokowana. Niektóre prace izolują od pozostałej wspólnoty ludzkiej, zakładają marnotrawienie sił fizycznych oraz napięcie nerwowe tak długotrwałe i silne, że pogrąża człowieka w jego cielesności do tego stopnia, iż odbiera mu wyższe władze duchowe. Ta sprzeczność stanowi *filozoficzny problem pracy*, któremu nowożytność poświęca szczególną uwagę.

¹² *Suma teologiczna* II-II, q. 122, a. 4.

¹³ *Enciclopedia delle Scienze Filosofiche in compendio*, par. 482. Por. także par. 163.

W swych *Wykładach w Jenie* Hegel określa pracę jako „negatywne zachowanie” w obliczu natury¹⁴. Człowiek neguje naturalną bezpośredniość przedmiotu, aby go przeobrazić według swych potrzeb. Negacja ta jest także negacją bezpośredniości samego podmiotu, który musi się nauczyć panować nad sobą, aby zapanować nad światem. Pracować znaczy pracować z innymi, tzn. uznać podział pracy. Zarazem oznacza to korzystać z narzędzi. Narzędzie jest znakiem wyższości człowieka nad naturą, która zostaje w pewnym sensie oszukana, użyta do zadawania gwałtu sobie samej. Wszakże to oszukanie natury przez człowieka obraca się w końcu przeciwko jego autorowi:

„Kiedy on (...) przekształca naturę przy pomocy swych maszyn, nie przekreśla konieczności własnej pracy, lecz nie czyni nic innego, jak właśnie przesuwając ją, oddalając od natury. (...) Także praca, która jeszcze pozostaje człowiekowi, staje się *mechaniczna*. (...) Im bardziej mechaniczna staje się praca, tym mniejszą ma ona wartość i dlatego człowiek tym więcej musi pracować w taki sposób”¹⁵. A nieco dalej Hegel stwierdza: „Praca staje się krok po kroku całkowicie martwa (...), zdolność jednostek staje się krok po kroku nieskończenie ograniczona, a świadomość robotników obniża się aż do całkowitego ośpienia; związek między poszczególnymi rodzajami pracy a nieskończoną ilością potrzeb staje się całkowicie nieuchwytny, zaś ślepa zależność sprawia, że jakaś odległa operacja niespodziewanie zakłóca pracę całej klasy ludzi, która tym sposobem nie może już zaspokoić ich potrzeb i czyni tę pracę nieużyteczną i zbyteczną”¹⁶.

Jest tu już jasno ukazana owa sprzeczność istniejąca między społeczną wartością pracy, która czyni człowieka panem świata, a społecznym przeznaczeniem pracownika, które znajdzie się później u Marksa w centrum jego refleksji¹⁷. W dojrzałej myśli Hegla natomiast sprzeczność ta istnieje niejako w tle. Nieszczęście jednostki ma miejsce w sferze przypadkowości, podczas gdy praca społeczna staje się dziełem Ducha, który przeobraża świat i którego świadomość filozof coraz bardziej ujawnia. Praca jest zatem ze swej istoty czymś duchowym, lecz jeszcze na sposób nieświadomy. Wszakże świadomość duchowego znaczenia pracy nie przynależy do samego pracownika. Jak więc można przyswoić sobie tę świadomość? Jest rzeczą znaną, że w pewnym sensie jest

14 *Jenenser Realphilosophie*, Leipzig 1932, t. I, s. 197 nn. 220 nn.

15 Tamże, s. 237.

16 Tamże, s. 239.

17 Por. rozdział: Praca wyalienowana w jego dziele: *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.* (wyd. polskie w przekładzie K. Jażdżewskiego, Warszawa 1958, s. 59-75).

to problemem marksizmu lub przynajmniej jedną z filozoficznie decydujących kwestii, które go charakteryzują. Przejmując sugestię Karla Löwitha, można postawić problem jako zagadnienie pogodzenia ze sobą *pracy* i *kultury*¹⁸. Zwłaszcza marksizm zachodni uznał, że przyczyną tego, iż rewolucja rosyjska nie zdołała nabrać rozmiarów światowych, był „nieokrzesany” charakter jej ideologii oraz jej niezdolność do podjęcia problemu kultury, którą ona jednostronnie zredukowała do nadstruktury, podczas gdy do oryginalnej problematyki marksizmu należy raczej ponowne połączenie ze sobą pracy i kultury.

Nie możemy w tym artykule zatrzymać się dłużej nad tą problematyką, na temat której zresztą pisząc w ostatnich dziesięcioleciach wylano wręcz rzeki atramentu. Wystarczy tu zasygnalizować jedynie wniosek: nie wydaje się, by myśl marksistowska zdołała w tym zagadnieniu rzeczywiście pójść dalej niż Hegel. Godzenie ze sobą pracy i kultury stało się z pewnością problemem powszednim, musi ono jednak być owocem obiektywnego ruchu historycznego, który się urzeczywistnia w przyszłości. Teraźniejszość ma znaczenie tylko wówczas, gdy jest umieszczona w perspektywie tego ruchu. On zaś ze swej strony posługuje się problematycznym założeniem empirycznym, które jeszcze bardziej podważyły przemiany ekonomiczne i społeczne, zaistniałe w przeciągu ostatniego wieku.

Odmianą próbę rozwiązania problemu pracy prezentuje S. Kierkegaard. Ów myśliciel duński jako pierwszy (wraz z Norwidem) odkrywa i przedstawia gratisową, bezinteresowną i czystą stronę ludzkiej pracy.

„Im niższe jest życie ludzkie — pisze on — tym mniej się ujawnia konieczność pracy; im zaś jest ono wyższe, tym bardziej nasuwa się taka konieczność. Obowiązek podjęcia pracy dla utrzymania życia wyraża powszechny element człowieka, także tym w sensie, że taki obowiązek jest manifestacją wolności. Dzięki pracy człowiek czyni siebie wolnym; dzięki pracy staje się panem natury; poprzez pracę pokazuje, że jest kimś wyższym od natury”¹⁹. Konieczność podejmowania pracy, aby udoskonalać swą ludzką naturę, aby przyczyniać się do budowania własnej osoby w procesie współpracy z Bogiem w dziele stworzenia nas samych, zwraca nas ku pierwotnemu znaczeniu platońskiej „pracy dla siebie samego”. W jaki sposób jednak da się połączyć tę pracę z męczącym trudzeniem się kogoś, kto jest zajęty codzienną walką

¹⁸ K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche*, Torino 1949, zwłaszcza sekcje *Il problema del lavoro* i *Il problema della cultura*.

¹⁹ S. Kierkegaard, *Werke*, Jena 1909, t. V, 2, s. 243.

o życie i chleb? Na to pytanie, istotne w jakimkolwiek wysiłku jednoczenia ze sobą pracy i kultury, Kierkegaard zarysowuje z wielką jasnością początek odpowiedzi:

„Tym, co nadaje tej walce wartość tak bardzo wychowawczą, jest fakt, iż zostanie ona nagrodzona niewielką, jeśli nie żadną, zapłatą za zwycięstwo: tym sposobem walczy się tylko o możliwość kontynuowania walki. Im większa i widzialna jest zapłata walczącego, tym jest rzeczą pewniejszą, że odda się on wszelkim mieszkającym w człowieku namiętnościom, tj. ambicji, próżności i dumie. (...) Kto walczy z troską o pożywienie, prędko zauważa, że takie namiętności go nie dręczą: odkąd udaje się mu zdobyć z wielkim wysiłkiem tylko to, co jest mu bezwzględnie konieczne, jak może go zapłata popychać do dalszego trudu? Jeśli więc on nie dysponuje innymi siłami, jest zgubiony. Oto w jaki sposób troski o pożywienie wychowują i uszlachetniają człowieka, nie pozostawiając mu żadnej możliwości oszukania się z powodu siebie samego. Jeśli zresztą w tej walce nie zdoła on dostrzec nic wyższego, będzie w takim przypadku doprawdy rzeczą lichą i godną politowania walczyć tylko o to, by móc zjeść nieco chleba zdobytego w pocie czoła. Również ta walka za drugiego zmusza człowieka do tego, by w tym wszystkim dostrzec coś innego. Ten, kto nie chce upaść zupełnie nisko, musi dostrzec walkę o honor, który uzyska na tyle, na ile niewielka będzie zapłata. Tym sposobem człowiek się zмага o własne utrzymanie, walcząc w gruncie rzeczy dla siebie samego”²⁰.

Tutaj praca mająca na celu podtrzymanie własnego życia nie jest już przeszkodą, lecz pomocą i przewodniczką w poszukiwaniu prawdy; nawet ciężka praca, a nawet właśnie praca najcięższa i najbardziej upokarzająca. Aby było możliwe to odwrócenie perspektywy w porównaniu z epoką klasyczną, musi się wydarzyć coś bardzo szczególnego: *musi się zmienić sama idea prawdy*. Prawda, której kontemplacja czyni człowieka dobrym według Arystotelesa jest *prawdą istotową*, wiedzą dotyczącą właściwej hierarchii zjawisk społecznych i przyczyn ruchów kosmosu. Prawda, do której się odnosi Kierkegaard, jest natomiast *prawdą egzystencjalną*, *unum necessarium*, o którym mówi Ewangelia, tzn. znajomością potrzeby bycia zbawionym. Poprzez pracę człowiek uświadamia sobie zarówno godność swego bytu, który chce uchronić przed śmiercią, jak też jego niemoc. Z tego płynie nadzieja, że Ten, który stworzył ową godność człowieka wewnętrznego, przywróci ją, zbawiając od złego. Paradoksalnie więc praca na-

²⁰ Tamże, s. 245.

pomina człowieka, by nie uważał, że może sam się zbawić, i by nie odrzucał nadziei zbawienia.

Tej ocenie pracy przez Kierkegaarda (i w odmienny sposób także przez Marksa) bezpośrednio się przeciwstawia myśl Nietzschego. U niego na nowo rozkwita pierwotna nieufność myśli greckiej w stosunku do pracy. Nietzschego napełnia obsesyjne zmartwienie, że zniesienie różnicy między wolnymi i niewolnikami doprowadzi także do przekreślenia różnicy istniejącej między dziełem, które wyraża wewnętrzną konieczność duchową i rodzi się w atmosferze odpoczynku, a dziełem, którego przyczyną jest konieczność zarobienia sobie na chleb. Nikt nie domaga się oczywiście, aby społeczeństwo zwolniło artystę od obowiązku zarabiania sobie na własne utrzymanie, otrzymując w zamian jego dzieła duchowe. Wręcz przeciwnie, istotą autentycznego dzieła jest fakt, że ono *nie jest pracą*, że w żaden sposób nie jest ono spełnieniem jakiegoś obowiązku. Pierwsza wolność artysty polega na wyborze między tworzeniem a nietworzeniem, dokonanym w taki sposób, by pogłębienie osobowości stanowiło cel sam w sobie. Z tego względu jest rzeczą konieczną, by istniała pewna klasa panów, która nie jest zwolniona od pracy na mocy swych osiągnięć kulturalnych, lecz sama się zwalnia od pracy na mocy swej władzy.

Stwierdza Nietzsche: „W wysławianiu pracy, w niestrudzonym głoszeniu błogosławieństw pracy widzę tę samą myśl uboczną, co w pochwalę ogólnie pożytecznych uczynków altruistycznych: lęk przed wszelką rzeczywistością indywidualną. Jakoż istotnie, na widok pracy (...) odczuwa się obecnie, iż praca taka jest najlepszą policją, iż dzierży każdego na wodzy i stanowi nader skuteczną przeszkodę dla rozwoju rozumu, dla pożądlivosti tudzież zachcianek niezależności”²¹. Do tego należy dodać kilka ostrych uwag dotyczących opozycji *między religią i pracą*. Praca, działalność mająca na celu zaspokojenie potrzeb, pochłania w sferze potrzeb całą egzystencję ludzką. Przesłanka religii natomiast jest czymś bezwarunkowym, jest wznoszeniem się ponad zwyczajne potrzeby. Pragnienie Boga jest potrzebą, którą można postawić na tej samej płaszczyźnie, co potrzebę chleba. To właśnie tutaj tkwią korzenie ateizmu praktycznego, który Nietzsche (oczywiście z punktu widzenia swego własnego ateizmu) opisuje z nieubłaganą ostrością:

„Wśród tych, którzy na przykład w dzisiejszych Niemczech żyją z dala od religii, spotykam ludzi o «wolnomyślności» naj-

²¹ F. Nietzsche, *Jutrzenka. Myśli o przesądach moralnych*, aforyzm 173 (tekst polski w przekładzie S. Wyrzykowskiego, Warszawa 1907, s. 179; ze względu na archaiczność i nieścisłość tego tłumaczenia, w kilku jego miejscach dokonano niewielkich poprawek ortograficznych — przyp. tłum. F. M.).

różnorodniejszego pokroju i pochodzenia, przede wszystkim zaś większość takich, u których pracowitość z pokolenia na pokolenie religijne rozprzegła instynkty: iż nie widzą już zgoła, po co są religie i tylko z rodzajem tępego zdumienia rejestrują ich istnienie na świecie. Zdaniem tych poczciwców, jest się już pochłoniętym aż nadto bądź to przez swe zajęcia, bądź też przez rozrywki, nie mówiąc już o ojczyźnie, o dziennikach, o obowiązkach rodzinnych; zda się, iż na religię zgoła nie mają czasu”²². Jego krytyka pracy jako nie dającej się pogodzić z prawdziwą szlachetnością człowieka nie zwraca się tylko przeciwko pracy proletariackiej, lecz także przeciw pracy zwykłego człowieka interesu z czasów mieszczańskich. Praca mająca na celu gromadzenie dóbr, stojąca na równi z pracą zmierzającą do zaspokojenia bezpośrednich potrzeb, jest ukierunkowana na zewnątrz i dlatego jest niegodna człowieka wolnego.

Nietzscheańska krytyka pracy, która przeciwstawia się stopniowej jej spirytualizacji, dokonywanej przez chrześcijaństwo, a zwłaszcza przez etykę protestancką, ma dla nas wielką wartość, ponieważ każe nam z pewną nieufnością się odnosić do wszelkiej *idealizacji pracy* i nie pozwala nam zbyt łatwo uważać za rozwiązana sprzeczność między godnością człowieka pracującego a typem wykonywanej przez niego pracy.

Wszakże sam Nietzsche pokazuje nam drogę wyjścia poza tę sprzeczność. Zauważa on (i być może słusznie), że praca jest sama z siebie dziełem służebnym, spełnianym *na rzecz innego*. Statut pracy zależy w dużej mierze *od innego, dla którego jest ona wykonywana*²³. Problem godności pracy można zatem teraz ująć w następującym pytaniu: „czy istnieje taka niewola, która by zbawiła tego, który w nią się oddaje?”, albo też: „czy istnieje taka praca na rzecz innych, która — na głębszej płaszczyźnie — byłaby zarazem pracą dla siebie samego?” Człowiek, który pracuje po to, by się utrzymać przy życiu, jest w pewnym sensie niewolnikiem tego, dla którego pracuje i wychodzi z pracy duchowo upokorzony. „Praca na rzecz innych” jest negacją godności człowieka, który *pracując na rzecz innych wciąż jednak pracuje dla siebie samego*. W tym przypadku jego „praca dla siebie samego” nie jest „pracą zmierzającą do zbudowania swej duchowej postaci”, tzn. jest pra-

²² F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, aforyzm 58 (tekst polski w przekładzie S. Wyrzykowskiego, Warszawa 1907², s. 82; uwaga do przekładu — jak w poprzednim przypisie).

²³ W poniższych rozważaniach wiele zawdzięczamy antropologii Karola Wojtyły. Odnośnie do tego zob. także C. K. Norwid, *Promethidion*, dialog I: Bogumił (w: tenże, *Pisma Wybrane*, t. II: *Poematy*, Warszawa 1980, s. 287-290); R. Buttiglione, *L'uomo ed il lavoro*, s. 81 nn.

cą mającą na celu własne „dobro i piękno”. Inaczej ma się rzecz u człowieka dobrowolnie pracującego na rzecz innych, z którymi jest związany więzami miłości. Człowiek ten, dobrowolnie poprzez pracę oddając za nich własne życie, spełnia najwyższy akt wolności i dlatego nie wychodzi upokorzony nawet z pracy pozornie (zewnątrznie) służebnej. Tym, który decyduje o godności pracy, jest pan, dla którego w sercu się spełnia tę pracę. Tak więc „praca na rzecz innych” staje się na głębszej płaszczyźnie pracą dla siebie samego, a nie dla zwyczajnego utrzymania się przy życiu, gdyż celem jej jest dojście do własnej doskonałości w prawdzie i pięknie. Sposobem, w którym normalnie człowiek się wychowuje do złożenia tego daru z siebie poprzez pracę, jest życie rodzinne. Praca wykonywana dla swych bliskich nadaje wartość także pracy dla pana, a praca dla siebie samych, o której pisze Kierkegaard, poprzez pracę dla własnej rodziny staje się rzeczywistością znaną zdecydowanej większości ludzi. Myśliciel duński nie podkreśla tego elementu być może z powodu swej zależności od tradycji protestanckiej, która przeciwstawia sobie stadium etyczne i stadium religijne, a w związku z tym nie zauważa z taką jasnością sposobu, w jaki etyczna rzeczywistość rodziny przyczynia się do odkrycia ostatecznego (religijnego) sensu ludzkiej pracy. Naturalnie koncepcja, którą staramy się przedstawić, zakłada — w odniesieniu do starożytności klasycznej — znaczne pogłębienie wartości człowieka. Na miejsce ideału estety, który przeżywa własne życie, troszcząc się o własną doskonałość estetyczną, wchodzi ideał męczennika, który dochodzi do swej doskonałości, oddając życie za tych, których kocha. Praca staje się więc krzyżem wypełniającym wspólne życie ludzkie. Przyjmując go, człowiek uczestniczy w losach Boga, który stał się podobny do niewolników, aby nauczyć ich wyższej formy wolności, rodzącej się z miłości do Niego i z uczestnictwa w Jego miłości do ludzi. To oczywiście zakłada odejście od mądrości greckiej i od jej pojęcia pracy, lecz nie można zaprzeczyć, że z drugiej strony właśnie ten fakt stanowi szczególne pogłębienie owej tradycji.

Zatrzymując się właśnie nad tym problemem, encyklika *Laborum exercens* w p. 9 wskazuje dwie drogi rozwiązania problemu pracy we współczesnym świecie. Z jednej więc strony konieczny jest szacunek wobec cnoty *pracowitości*, czyli zdolności przyjęcia każdej pracy jako realizacji przeznaczenia osoby, która może urzeczywistniać się tylko poprzez wolny dar z siebie. W tej perspektywie, kultura nie jest dowolnym tworzeniem, które rodzi się w sferze odpoczynku, lecz — w głębszym wymiarze — jest samym jądrem pracy, jej znaczeniem i właściwą jej motywacją. W tej perspektywie także tradycyjny podział arystotelesowsko-tomistyczny

na czyny przechodnie i nieprzechodnie otrzymuje nowe światło: praca jest ze swej istoty aktem zarówno przechodnim, jak też nieprzechodnim, czyli takim, który modyfikuje rzeczywistość zewnętrzną, wkraczając w nią, lecz który pozostaje także w swym podmiocie, modyfikując go etycznie, czyniąc go autentycznym człowiekiem.

Innym elementem, do którego realistycznie nawiązuje encyklika, jest *śluszny społeczny ład pracy*. Nie można nigdy zapominać o realizmie mądrego Stagiryty. Chociaż cnota pracowitości może przeniknąć, uszlachetniając je, najbardziej beznadziejne i nieludzkie warunki pracy, to jednak wciąż pozostaje prawdą, iż niektóre prace otepiają ducha i są niegodne człowieka wolnego. Wypada przecież, by człowiek pracował w taki sposób, który pomoże mu dostrzec godność swego dzieła. Zadaniem władzy politycznej jest uporządkować pracę społeczną tak, aby było to możliwe. Maszyna jest w stanie zastąpić człowieka w wielu pracach, inne dzieła mogą być wykonane poprzez społeczną pracę wszystkich obywateli, a jeszcze inne wymagają szczególnie wzniosłego powołania²⁴. W każdym razie prace, które „plamią ciało”, wymagają szczególnej refleksji, aby człowiek mógł je wypełnić bez doznania w nich żadnej szkody dla siebie. Równie ważne jest też inne zalecenie, zawarte w encyklice, to mianowicie, aby człowiek, jakikolwiek by był rząd prawny i ktokolwiek by był właścicielem jego firmy, mógł mieć poczucie, że *pracuje u siebie*. Na nowo ożywa więc starożytny, platońsko-arystotelesowski temat „pracy dla siebie samego”, którego głębia nas porusza. Jest rzeczą konieczną, by człowiek mógł w swej pracy budować siebie jako osobę. Jest to oczywiście na pierwszym miejscu darem Bożym, a po wtóre wynikiem wysiłku ascetyczno-moralnego. Po trzecie zaś, pojawia się wielka potrzeba stworzenia odpowiednich warunków, które pozwolą na urzeczywistnienie tych wymogów, w czym jest również niezbędna właściwa odpowiedzialność polityczna.

tłum. ks. Franciszek Mickiewicz SAC

²⁴ Interesujące rozważania na temat znaczenia pracy mogłyby się zrodzić z uważnej refleksji nad *doświadczeniami pracy*, których przykłady można znaleźć w działalności Matki Teresy z Kalkuty lub siostr z Cottolengo, jak też u św. Wincentego a Paolo. Praca najbardziej poniżająca, którą społeczeństwo odrzuca nawet na swych najniższych poziomach, przyjmują oni jako przywilej szczególnego powołania ludzkiego i chrześcijańskiego.