

ks. Michał Drożdż

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

EGZYSTENCJALNO-ETYCZNE DYLEMATY LUDZKIEJ PRACY

Abstract: **Existential and ethical dilemma of human work.** Work constitutes the source, the material and the object of the prevailing part of human life, human existence and the process of becoming a human being, revealing human ethos. On the other hand, “inhumane” work may become a destructive force for humanity, resulting in various alienations. It is human work that “integrates” and bad work that disintegrates the lives of both individuals and communities. Work is a special means for the meeting between a human being and, first of all, nature and its phenomena, then, between a human being and other people as well as the so-called economic life. The phenomenon of the “meeting” results in a number of moral dilemmas. The first dilemma discussed by the author of the present article is the dilemma of the urgent need to discover the spirit of human work anew. We must not forget that any crisis in this field is conditioned by a prior moral crisis. This is a source of dilemmas. The second dilemma is the “betrayal of Solidarity”. The first polish Solidarity was above all a moral movement, an expression of the need in society to return to the principles of honesty and the need to undeceive life. These goals still remain valid in the lives of working people. The third group of dilemmas concern the “problems of prosperity.” All the dilemmas result from the fact that there are strong crises today, not only in the field of work. The existential experience shows us that there are moments of great peril as well as great opportunities for humanity and for the world, moments that are followed by great responsibility for everyone. Responsibility for life becomes the key solution to human problems.

Praca jest źródłem i tworzywem znacznej części ludzkiego życia, przyczyniając się do stawania się człowiekiem i objawiając tym samym ludzki etos. Z drugiej strony praca „nie-ludzka” może stać się siłą destrukcyjną człowieczeństwa, pociągając za sobą rozliczne alienacje. To praca ludzka „integruje” albo też – zła praca dezintegruje życie jednostek i społeczności. Praca jest swoistym sposobem „spotkania się” człowieka najpierw z innymi ludźmi, a następnie ze światem przyrody i światem kultury, których częścią jest tzw. życie gospodarcze. Z tego fenomenu „spotkań” wynikają też liczne dylematy etyczno-egzystencjalne. Niniejszy artykuł jest próbą

analitycznego pokazania niektórych z nich. Pierwszy dylemat wypływa z pilnej potrzeby nowego odkrywania ducha pracy ludzkiej. Drugi dylemat rodzi się z potrzeby odnowy etycznej solidarności ludzi pracy. Chodzi tutaj o podstawowe kwalifikacje etyczne człowieka pracy: o prawdę i wolność, tożsamość i wierność, uczciwość i sprawiedliwość. Trzecią grupą dylematów są „kłopoty dobrobytu”. Ludzie Zachodu w minionym stuleciu, pełnym ideologii, naiwnie dali się uwieść wizji dobrobytu jako jedyne źródła szczęścia. Co więcej, uwierzyli, że dobrobyt utożsamia się także z osobistą doskonałością. Wszystkie te i inne dylematy są wynikiem kryzysu ducha pracy, będącego konsekwencją kryzysu realizowanych przez ludzi wartości. Odkrywanie tych zjawisk ma nie tylko badawczy charakter, ale może się przyczynić także do odnowy etosu ludzkiej pracy poprzez odkrywanie na nowo blasku i mocy podstawowych ludzkich wartości.

Keywords: ethical dilemmas, existence, quality of life, work, Solidarity, value of life, betrayal of people

dylematy etyczne, egzystencja, jakość życia, praca, Solidarność, wartość życia, zdrada ludzi

Praca jest czymś ludzkim. Ze swej natury objawia człowieczeństwo i albo je wydoskonala, albo alienuje ludzkie życie. Praca z jednej strony odbija na sobie kształty człowieka, modeluje człowieka, niesie ze sobą także bardzo bogate treści egzystencjalne. Jest ona źródłem, tworzywem i przedmiotem znacznej części ludzkiego życia, egzystowania i stawania się człowiekiem, objawiając ludzki etos. Z drugiej strony praca „nie-ludzka” może stać się siłą destrukcyjną człowieczeństwa, pociągając za sobą rozliczne alienacje¹. Dlatego tak ważnym z etycznego punktu widzenia staje się poszukiwanie elementów integrujących ludzką egzystencję z ludzką pracą². Można powiedzieć, że człowiek przychodzi na ten świat niemal całkowicie nieprzygotowany do życia, niezdolny do zachowania go, bezbronny. „To, co wskazywałoby na jego życiowe możliwości, to budzący się rozum. Bóg zaufał temu rozumowi, dzięki niemu człowiek da sobie na świecie radę. Rozum skieruje człowieka do podjęcia pracy, przez którą ma zdobyć środki niezbędne do utrzymania i zachowania życia. Odtąd wszystko, czym człowiek się posługuje, przygotowane jest przez pracę ludzką do bezpośredniego użycia”³. To praca ludzka „integruje” albo też – zła praca – dezintegruje życie jednostek i społeczności.

Praca jest swoistym sposobem „spotkania się” człowieka: najpierw z drugim człowiekiem, następnie z naturą i kulturą, bo w przestrzeni tych relacji człowiek realizuje się przez swoją pracę. W tym wymiarze człowiek doświadcza w sobie zawsze czegoś

¹ T. Styczeń, A. Szostek, *Liberalizm po marksistowsku. Antropologiczne implikacje marksistowskiej soteriologii*, [w:] *Problem wyzwolenia człowieka*, red. T. Styczeń, M. Radwan, Rzym 1987, s. 123–144.

² A. Lulek, *Problematyka pracy ludzkiej w polskiej literaturze naukowej w latach 1956–1972*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 1973, nr 6, s. 97–108; A. Machalski, *Humanistyczny sens pracy ludzkiej*, „Novum” 1975, nr 10, s. 67–78; C. Bartnik, *Wiecznotrwałość pracy ludzkiej*, „Życie i Myśl” 1976, nr 2 (26), s. 24–28.

³ S. Wyszyński, *Duch pracy ludzkiej. Myśli o pracy*, Londyn 1946, s. 31.

ze struktury „fizyczności”, podlegając prawom przyrody i regułom kultury. Ale też praca jest czymś nieodłącznym od ludzkiej rozumności i ludzkiej wolności⁴. W związku z tym objawia się także potrzeba – wręcz konieczność – poszukiwania sił integrujących różne rodzaje pracy ludzkiej, doskonalące człowieczeństwo⁵. Z tego fenomenu „spotkań” wynikają też liczne dylematy etyczno-egzystencjalne. Niniejszy artykuł jest próbą analitycznego pokazania niektórych z nich. Pierwszy dylemat wypływa z pilnej potrzeby nowego odkrywania ducha pracy ludzkiej. Drugi dylemat rodzi się z potrzeby odnowy etycznej solidarności poprzez pracę. Chodzi tutaj o podstawowe kwalifikacje etyczne człowieka pracy: o prawdę i wolność, tożsamość i wierność, uczciwość i sprawiedliwość. Trzecią grupą dylematów są „kłopoty dobrobytu”. Ludzie Zachodu w minionym stuleciu, pełnym ideologii, naiwnie dali się uwieść wizji dobrobytu jako jedynego źródła szczęścia. Co więcej, uwierzyli, że dobrobyt utożsamia się także z osobistą doskonałością. Wszystkie te i inne dylematy są wynikiem kryzysu ducha pracy, będącego konsekwencją kryzysu realizowanych przez ludzi wartości. Odkrywanie tych zjawisk ma nie tylko badawczy charakter, ale może się przyczynić także do odnowy etosu ludzkiej pracy poprzez odkrywanie na nowo blasku i mocy podstawowych ludzkich wartości.

POTRZEBA NOWEGO ODKRYWANIA „DUCHA PRACY LUDZKIEJ”

Po komunistycznym spustoszeniu moralnym, po liberalnych manipulacjach rynkiem pracy jesteśmy dziś świadkami rozlicznych kryzysów, nie tylko w dziedzinie życia gospodarczego⁶. Nie wolno jednak zapomnieć, że wszelki kryzys w tej dziedzinie jest warunkowany uprzednim kryzysem moralnym⁷. W czasach tzw. kryzysów ekonomicznych istnieje zatem pilna potrzeba, wręcz konieczność odkrycia „ducha pracy ludzkiej”⁸.

We współczesnych teoriach i praktykach gospodarczych dominuje ekonomiczyczna wizja życia. W tej wizji bierze się pod uwagę przede wszystkim „biznes plany”, „projektowanie”, „promowanie”, „współpracę partnerów”, „obniżkę cen”, „realizację”, „wycenę zysków” itp. W tym wszystkim praca ma nie tylko wymiar ekonomiczny czy społeczny. Zapomina się o tym, że przede wszystkim praca jest czymś osobowym⁹.

⁴ Por. C. Bartnik, *Teologia pracy ludzkiej*, Warszawa 1977, s. 11–12; por. także J. Majka, *Praca jako doskonalenie człowieka i świata*, „Colloquium Salutis” 1985, nr 16, s. 11–28.

⁵ J. Wołkowski, *Człowiek i praca. Kontekst antropologiczny chrześcijańskiej koncepcji pracy*, „Życie i Myśl” 1975, nr 9, s. 4–13.

⁶ Por. E. Kasjaniuk, *Kryzys*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 9, red. A. Bednarek i in., Lublin 2002, s. 1426; P. Ricoeur, *Kryzys – zjawisko swoiście nowoczesne*, [w:] *Rozmowy w Castel Gandolfo – o kryzysie*, Warszawa 1990, s. 36–58.

⁷ Giuseppe Gaburro w swej pracy o myśli etyczno-ekonomicznej XX wieku zbiera liczne przykłady ścisłego powiązania etosu z kryzysami ekonomicznymi. Por. G. Gaburro, *Etica ed economia*, Roma 1995. Przed kryzysem ekonomicznym w XXI wieku przestrzegał już w 1994 roku Daniel Cohen. Por. D. Cohen, *Kłopoty dobrobytu*, przekł. Z. Wolińska, Kraków 1998.

⁸ Por. S. Wyszyński, *Duch pracy ludzkiej...*, dz. cyt.; tenże, *Uświęcenie pracy zawodowej*, Paris 1963; Z. Fortuniak, *Chrześcijańska koncepcja pracy w nauczaniu księdza Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, [w:] *W kierunku człowieka*, pod red. B. Bejze, Warszawa 1971, s. 85–104.

⁹ Największą trudność stanowi bowiem określenie statusu ludzkiej pracy. Por. M. M. Salmiento, *Krzyż pracy – praca krzyża*, „Communio”, pol. wyd., 1998, nr 6, s. 83–92 (zob. cały numer „Communio” 1998, nr 6, pt. *Sens pracy*).

Dlatego w tym kontekście warto wrócić do myśli kardynała Stefana Wyszyńskiego, które domagają się nowej recepcji. Już we *Wprowadzeniu* do swojej książki *Duch pracy ludzkiej* pisze on:

Zazwyczaj wybieramy takie zagadnienia, które budzą szczególnie zainteresowanie, które są „na czasie”. Wprawdzie wszystkie prawdy są „na czasie” zawsze, bo są w życiu codziennym niezastąpione. Taką jest cała prawda o pracy. Nie od dziś dnia mówimy o pracy: Powiedziano o niej wiele pięknych rzeczy, Nie myślimy, że powiemy coś lepszego lub coś nowego. Nas interesuje dzisiejszy spór o pracę. Współcześnie zagadnienie pracy wysuwa się na czoło wielu ważnych spraw. Codziennie media, w dosyć szerokim zakresie, podają nam dane ze światowych giełd oraz zmiany walutowe. Do tego dochodzą codzienne informacje o rynku pracy i dane statystyczne dotyczące bezrobocia. To sprawia, że o pracy trzeba mówić, biorąc pod uwagę te nowe dążności i nowe potrzeby. Dokładniejsze zrozumienie pracy samej w sobie, jej roli w życiu człowieka, i to nie tylko roli czysto osobistej, ale i społecznej, nie tylko gospodarczej, ale i religijnej – domaga się tego, by dokonać właściwego włączenia pracy do całości naszego życia. Chodzi też o to, żeby praca nie była czymś od reszty odebranym, ale żeby z nim stanowiła harmonijną całość¹⁰.

Taki jest też antropologiczno-moralny punkt wyjścia dla zrozumienia owej harmonii, w którą wpisują się różne rodzaje pracy jako integralne części człowieczeństwa.

Funkcjonowanie najbardziej kunsztownej maszyny zależy od nadzoru i pomocy człowieka jako istoty rozumnej. Współcześnie idee techników, by tak zorganizować pracę firm, żeby wymagała jak najmniejszego udziału ludzi, osiągają zadziwiający poziom re-alizacji. Ale ostatecznie w najsprawniej działającej technicznie i komputerowo firmie czujność ludzka, myśl ludzka jest czymś niezastąpionym. Można zatem mówić za kard. Stefanem Wyszyńskim o „duchu pracy ludzkiej”:

Nadal więc pozostaje prawdą, że każda niemal praca związana jest z osobą ludzką. W każdej pracy bierze udział nasz rozum, wola, uczucie, siły fizyczne. Idealny obraz człowieka pracującego mamy wtedy właśnie, gdy żaden z tych darów człowieka nie jest wyłączany od udziału w przebiegu pracy. Zachwianie tej równowagi będzie zawsze szkodą dla człowieka, a nawet i dla samej pracy. Oczywiście, rodzaj pracy rozstrzyga o stopniu udziału w niej naszego rozumu, woli, uczucia, sił fizycznych i duchowych, ale z żadnej pracy nie można ich wyłączyć¹¹.

Poszukując antropologicznych podstaw „integracyjnej” albo dezintegracyjnej funkcji pracy, trzeba przywołać to, o czym wyraźnie mówi bł. Jan Paweł II w encyklice *Laborem exercens*:

Praca jest jednym z tych aspektów, aspektem odwiecznym i pierwszoplanowym, zawsze aktualnym i wciąż na nowo domagającym się, by o niej myśleć i świadczyć. Coraz to nowe bowiem powstają pytania i problemy, coraz nowe rodzą się nadzieje, ale także obawy i zagrożenia, związane z tym podstawowym wymiarem ludzkiego bytowania, z którego życie

¹⁰ S. Wyszyński, *Duch pracy ludzkiej...*, dz. cyt., s. 11–12.

¹¹ Tamże, s. 32.

człowieka jest zbudowane na co dzień, z którego czerpie właściwą sobie godność – ale w którym zawiera się zarazem nieustająca miara ludzkiego trudu, cierpienia, a także krzywdy i niesprawiedliwości, sięgających głęboko w życie społeczne w obrębie poszczególnych narodów i w zakresie międzynarodowym. Jeśli więc prawdą jest, że z pracy rąk swoich pożywa człowiek chleb [...] – i to nie tylko ów chleb codzienny, którym utrzymuje się przy życiu jego ciało, ale także chleb wiedzy i postępu, cywilizacji i kultury – to równocześnie prawdą odwieczną jest, że chleb ten pożywa „w pocie czoła” (por. Rdz 3, 19), to znaczy nie tylko przy osobistym wysiłku i trudzie, ale także wśród wielu napięć, konfliktów i kryzysów¹².

To wszystko stanowi o różnych odsłonach stawania się w pełni człowiekiem i doskonalenia się człowieczeństwa poprzez pracę, która jest wpisana w ludzką egzystencję i stanowi istotny element ludzkiego etosu.

POTRZEBA ODNOWY ETYCZNEJ SOLIDARNOŚCI POPRAWZ PRACĘ

Chrześcijańska wizja pracy niespodziewanie znalazła w polskiej historii społecznej swoje rzeczywiste „ucieleśnienie” w ruchu robotniczym i społecznym Solidarności. Solidarność jednak szybko została zdradzona – jak twierdzi Wojciech Chudy. Autor ten, analizując przyczyny i skutki „zdrady Solidarności”, mówi w pewnym momencie:

Obszerny dyskurs, dociekający przyczyn upadku idei Solidarności, toczył się dotąd wokół wartości politycznych i ekonomicznych. Aby jednak ostatecznie pojąć sens klęski ruchu, a przynajmniej przybliżyć jej zrozumienie, trzeba sięgnąć do kategorii najgłębiej egzystencjalnych, a zarazem najbardziej codziennych w życiu każdego człowieka. Prawda i wolność, tożsamość i wierność – oto one. Pierwsza Solidarność była przede wszystkim ruchem moralnym – wyrazem potrzeby powrotu społeczeństwa do zasad uczciwości i potrzeby odkłamania życia. Po ćwierćwieczu dzielącym nas od wybuchu Solidarności interpretacje różnych spojrzeń naukowych nie pozostawiają pod tym względem wątpliwości. Według socjologa Jadwigi Staniszkis dynamizm tej idei „polegał na błyskawicznym zniesieniu społecznej atomizacji poprzez politykę tożsamości”, która odwoływała się do formuły wzajemnego wykluczenia: społeczeństwo, wykluczone z dostępu do władzy ze względu na ideologiczną zasadę „awangardy”, wyklucza z kolei rządzących z dostępu do racji moralnej. Filozof Rocco Buttiglione potwierdza, że przełom Solidarności był rewolucją moralną, a dokonał się siłą prawdy¹³.

Ludzie w komunizmie walczyli o wolność i o chleb. Walczyli o godność pracy. Kościół ma w tym doświadczeniu narodowym i społecznym niekwestionowane miejsce,

¹² Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens* [dalej: LE], Watykan 1981, 1.

¹³ W. Chudy, *Zdrada Solidarności*, „Ethos” 2004, nr 67–68, s. 109; por. J. Staniszkis, *Postkomunizm. Próba opisu*, Gdańsk 2001, s. 35; por. R. Buttiglione, *Wprowadzenie*, tłum. J. Merecki, [w:] T. Styczeń, *Solidarność wyzwala*, Lublin 1993, s. 12.

choć na różne sposoby próbuje się o tym zapomnieć¹⁴. Podczas historycznych doświadczeń Solidarności ludziom chodziło najpierw o wolność. Hasło: „Nie ma wolności bez Solidarności”, widniejące w latach osiemdziesiątych na transparentach, plakatach, a nawet w formie graffiti na murach miast, wywołuje pytanie: o jaką wolność chodziło? Z pewnością nie chodziło tylko o wolność społeczno-polityczną. Rozumiejąc tę ideę głębiej, trzeba ją odnieść do wolności w prawdzie, o której w paradygmatycznym tekście w tamtych czasach mówił Tadeusz Styczeń¹⁵. W czasie IV pielgrzymki do ojczyzny bł. Jan Paweł II nawiązał do podstawowych wymagań Dekalogu w kształtowaniu życia społecznego w duchu wolności.

Życie ludzkie jest więc także dążeniem do wolności przez prawdę. To jest bardzo ważne w epoce, którą przeżywamy. Bo zachłystujemy się wolnością, wolnością słowa i różnymi innymi wolnościami, które z tym się wiążą. Zachłystujemy się tą wolnością, której przedtem nam odmawiano, tak jak zresztą i wolności religijnej, choć w Polsce nie było pod tym względem najgorzej. Ale równocześnie zapominamy o tym wymiarze podstawowym, że nie ma prawdziwej wolności bez prawdy. Tylko prawda czyni wolnymi¹⁶.

A tymczasem w Polsce wolność polityczna – bardzo ograniczona tzw. Okrągłym Stołem, co widać dziś gołym okiem – zaczęła rodzić nowe, nieznanne wcześniej problemy. Przede wszystkim ruszyła wywołująca bezrobocie lawina likwidacji większości zakładów pracy, poczynając od tych, które w Solidarności – tak jak Stocznia Gdańska – miały największy udział¹⁷.

Bez wąpienia dziś, po licznych doświadczeniach Solidarności i zdrady Solidarności, gospodarka liberalna nie włączyła skutecznie do swojego systemu wyczaję niesienia brzemion razem. Nie wzięła pod uwagę tego, że gospodarka rozwinięta, o dużej tradycji i znacznym postępie cywilizacyjnym, może być także gospodarką godną moralnie. Pamiętamy, że nowa rzeczywistość w dziedzinie ekonomii w Polsce przyniosła od początku zmiany o charakterze szokowym dla najszerzych warstw społeczeństwa. Przypomnijmy, że międzynarodowe instytucje gospodarcze, między innymi Międzynarodowy Fundusz Walutowy i Bank Światowy, podyktowały naszemu solidarnościowemu doświadczeniu życiowemu takie posunięcia, jak uwolnienie cen, odejście od subsydiowania przedsiębiorstw i wprowadzenie tzw. dyscypliny zatrudnienia. Galopująca początkowo inflacja była sukcesywnie zmniejszana, wielkim jednak kosztem najszerzych warstw społeczeństwa, czyli kosztem ludzi codziennie i ciężko pracujących. Sprywatyzowano szereg zakładów. Powstało ogromne bezrobocie, nastąpiła znaczna pauperyzacja społeczeństwa, poszerzył się margines nędzy,

¹⁴ J. Przybyła, *Praca w kazaniach piekarskich kardynała Karola Wojtyły*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 1983, nr 15, s. 23–41.

¹⁵ Zob. T. Styczeń, *Wolność w prawdzie*, Rzym 1988 oraz: „Ethos” 1988, nr 1, s. 47–56. Także: T. Styczeń, *Solidarność wyzwala*, dz. cyt., s. 77–86. Tekst wygłoszony został po raz pierwszy po włosku podczas spotkania ruchu *Communione e Liberazione* w Rimini w roku 1986, a następnie przedstawiony w nowej wersji po polsku w czasie Tygodnia Filozoficznego na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim 25 lutego 1987 roku.

¹⁶ Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona w Olsztynie 5 czerwca 1991 roku*, 5, [w:] tegoż, *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia i homilie*, Kraków 2005, s. 670.

¹⁷ Por. W. Chudy, *Zdrada Solidarności*, art. cyt., s. 111; por. także J. Staniszkis, *Postkomunizm. Próba opisu*, dz. cyt., s. 39.

pojawiło się zjawisko wykluczenia społecznego, zaistniały grupy pozbawione szans społecznych.

W trakcie obrad Okrągłego Stołu po obu stronach „stolika gospodarczego” siedziało niewiele działaczy Solidarności (między innymi Ryszard Bugaj) starających się o ustalenia broniące sytuacji ekonomicznej szerokich warstw społeczeństwa. Nie mieli większych szans. Już wtedy wyczuwało się silne parcie nurtu liberalnego (reprezentowali go Mieczysław Wilczek i Ireneusz Sekuła); w powietrzu czuło się reformy Balcerowicza¹⁸.

Tak zaczęła się – według Wojciecha Chudego – gospodarcza zdrada Solidarności, która z małymi zmianami trwa do dziś. Z perspektywy doświadczeń minionego ćwierćwiecza nie sposób nie przyznać mu racji.

DYLEMATY „KŁOPOTÓW DOBROBYTU”

Powiedzenie ludowe od wieków głosi, że „pieniądze szczęścia nie dają”. Jest jednak dużo takich ludzi, którzy wierzą, że uszczęśliwią ich pieniądze – nawet te posiadane bez pracy. Nie trzeba być znawcą ekonomii, by przekonać się, że ludzie Zachodu w minionym stuleciu, pełnym ideologii, naiwnie dali się uwieść wizjom „dobrobytu” jako źródła szczęścia. Co więcej, uwierzyli – zgodnie z przesłaniem postliberalnym – że dobrobyt utożsamia się z osobistą doskonałością. A tymczasem wystarczy przeglądać codzienne doniesienia z rynków giełdowych, by się przekonać, że pieniądze stają się narzędziem manipulacji, doprowadzając do nieszczęść wielu ludzi¹⁹. Nadal są ludzie żyjący w dobrobycie niezasłużonym i niewypracowanym przez nich samych. Nadal są ludzie oszukujący na rynku pracy i nadal są ludzie stwarzający pozory troski o innych. Dobrobyt i siła zdobytego – niekoniecznie pracą – pieniądza stają się główną inspiracją działań wielu dzisiejszych ludzi. Z etycznego punktu widzenia można powiedzieć, że na początku XXI stulecia pojawia się nowa ortodoksja monetarystyczna. Jej głównym mechanizmem ideologicznym staje się zysk – jak to określa Daniel Cohen – „poza normami”, w tym także poza normami finansowymi, nie mówiąc już o jakiegokolwiek odpowiedzialności moralnej²⁰. Daniel Cohen, analizując stan rynku pracy, już w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku przewidywał współczesne kryzysy moralno-ekonomiczne, poszukując także przyczyn antropologiczno-duchowych takiego stanu rzeczy. Paradoksalnie swoją pracę rozpoczyna od przypomnienia biblijnego tekstu z Księgi Rodzaju: „Wtedy Józef oznajmił faraonowi: Sen faraona jest [tylko] jeden. Bóg wyjawiał faraonowi, co uczyni. Siedem dorodnych krów to siedem lat, siedem zaś kłosów dorodnych to [także] siedem lat. Jest to zatem jeden i ten sam sen. Natomiast siedem krów słabych i nędznych, które wyszły po tamtych, to [również] siedem lat, a i siedem kłosów słabych, przepalonych wschodnim wiatrem, oznacza, że przyjdzie siedem lat głodu. Oto, co powiedziałem faraonowi: Bóg ukazał faraonowi, co uczyni. Oto nadchodzi siedem lat wielkiej obfitości

¹⁸ W. Chudy, *Zdrada Solidarności*, art. cyt., s. 112.

¹⁹ Zob. Ph. G. Zimbardo, J. Boyd, *Paradoks czasu*, tłum. A. Cybulko, M. Zieliński, Warszawa 2011.

²⁰ D. Cohen, *Kłopoty dobrobytu*, tłum. Z. Wolińska, Kraków 1994, s. 84–106.

w całej ziemi egipskiej. Po nich będzie siedem lat głodu. Wówczas w niepamięć pójdzie cała owa obfitość w ziemi egipskiej, a ziemię tę wyniszczy głód. I obfitości nie zazna już nikt w tej ziemi wobec głodu, który potem nadejdzie; a będzie bardzo wielki” (Rdz 41, 1–36). Cohen nieprzypadkowo przywołuje ten tekst zaraz po tytule pracy, prezentując stanowisko, że dobrobyt nie jest tylko wynikiem ludzkiej zapobiegliwości. Przywołuje też w pracy liczne opinie ekonomistów, że praca, procenty, PKB, kryzys emerytur opartych na repartycji, kryzys finansów publicznych – to wszystko ma głębokie zakorzenie moralne i kontekst etyczny²¹.

Dziś mówi się niemal powszechnie o „nowym kryzysie” – i to nie tylko na rynku pracy. Słowo „kryzys” jest odmieniane nieustannie przez wszystkie możliwe przypadki. Mówi się o nim codziennie – i to nie tylko w mediach. W szerokich dyskusjach na temat trwającego, silnego i nieporównywalnego z innymi – kryzysu ekonomicznego, można odnieść wrażenie, że ów kryzys jest czymś w rodzaju fatum, które zaciążyło nad światem. Mówi się o nim jak o „złej i anonimowej sile, która niweczy banki, korporacje ubezpieczeniowe, niszczy kolejne gałęzie przemysłu. Kryzysem tłumaczy się zwolnienia ludzi z pracy i pogłębianie się całych obszarów nędzy w świecie”²². Przywoływany znawca ekonomii i podstaw jej dzisiejszej filozofii Daniel Cohen mówi bez złudzeń we wstępie: „Wzrost znikł, i tak jak Proust, gdy się dowiedział, że panna Albertyna odeszła, długo uważaliśmy, że to wszystko nie ma żadnego znaczenia, bo jeszcze dzisiaj ściągnę ją z powrotem”²³. I nieco dalej:

Ale ze wzrostem było inaczej – nie powrócił i rozczarowana polityka gospodarcza odpowiedzialnością za swe nieszczęścia obarczyła niewierny wzrost. Martwi nas więc wiadomość, że są lata, w których wzrost wynosi 1,5 lub 2% i często się słyszy, że dla wchłonięcia bezrobocia trzeba przynajmniej trzyprocentowego wzrostu. A jednak, gdy się przyjrzeć nie tylko historii lat powojennych, ale także – raczej – historii ubiegłego wieku, perspektywa radykalnie się zmienia: wyjątkowy staje się wzrost gospodarczy w okresie powojennym, a nie lata kryzysu, które były uważane za zjawisko patologiczne. Średnio wzrost w skali stulecia wynosił 2% rocznie, a to, co się nam dziś wydaje czymś niewielkim, początkowo było uważane (przez dziewiętnastowiecznych ekonomistów) za szalone marzenia. Jeżeli w ostatnich dwudziestu latach wystąpił kryzys, a miarą jest tu bezrobocie, nie można tym obciążać samego tylko spowolnienia wzrostu. Kto więc jest winien?²⁴

„Próbowano wszystkiego”, by przezwyciężyć kryzys, mówią chórem politycy. Jednakże ten krzyk ideologiczny trzeba przyjmować ostrożnie. Chociaż ciągle określa się bezrobocie jako wroga publicznego numer jeden, wydatki związane z przezwyciężaniem bezrobocia są ciągle najmniejsze wśród sum wydatkowanych przez „niby opiekuńcze państwo”, mniejsze od wydatków na emerytury, zdrowie czy media. Przyczyna

²¹ Tamże, s. 5, 19, 26, 28, 34n.

²² Na temat kryzysu odbyła się sesja naukowa z Janem Pawłem II w Castel Gandolfo już w 1986 roku. Wzięło w niej udział wiele znakomitości naukowych z całego świata. Instytut Nauk o Człowieku w Wiedniu wydał zbiór dokumentacyjny (1986), którego polskie tłumaczenie ukazało się w 1990 roku: *Rozmowy w Castel Gandolfo – o kryzysie*, Warszawa 1990. Por. M. Tardos, *Ekonomia a niebezpieczeństwo kryzysu*, [w:] *Rozmowy w Castel Gandolfo – o kryzysie*, dz. cyt., s. 123–143.

²³ M. Proust, *W poszukiwaniu straconego czasu*, tłum. M. Żurowski, Warszawa 1960, t. VI, s. 8.

²⁴ D. Cohen, *Kłopoty dobrobytu*, dz. cyt., s. 9.

tego rozziewu między słowami a działaniem jest prosta: jest to elementarna niedbałość o ludzi ciężkiej pracy. Spowolniony wzrost stał się przyczyną kryzysu finansów publicznych – i w ten sposób złamał zamiary państwa do szczerego zajmowania się ludźmi, *de facto* pozostawionymi samym sobie. Jeżeli jest jeszcze jakaś siła zdolna wyzwolić w machinach państwowych potrzebę troski o ludzi pracy – to na pewno jest to lęk przed utratą wygodnych stanowisk publicznych. A przecież liczone, że to właśnie one zwalczą kryzys. Odśloniła się nagle nowa prawda – okazało się, że to wyjątkowa prosperita końca ubiegłego wieku umożliwiła rozwój państwa opiekuńczego, jednak okazuje się, że nie ma już państwa opiekuńczego, ale międzynarodowe monopole nieliczące się z ludźmi pracującymi²⁵.

Godnym przypomnienia jest to, o czym w swoim czasie szeroko mówił Adam Smith. Zdaniem Cohena wygląda to tak:

Sam Adam Smith nie poszedł daleko: przykład fabryki szpilek doprowadza go do życzenia, aby sfera rynku była tak duża, jak to tylko możliwe; nawołuje więc do likwidacji prac domowych, których produkty nie są przeznaczone na sprzedaż, i formułuje życzenie, by możliwie największa ich ilość przechodziła przez rynek. W rzeczywistości w tym punkcie swej teorii Smith jest w równej mierze filozofem i ekonomistą: chce udowodnić, że człowiek nie powinien się lękać zależności od innych związanej z koniecznością przeżycia, gdy łączy się ono z interesem tego, od którego zależy. „Daj mi to, czego sam potrzebujesz” – takie jest hasło Smitha związane z podziałem pracy. „Nasz obiad zależy nie od życzliwości piekarza, lecz od jego dbałości o własny interes”²⁶.

W takich mechanizmach widzimy zatem to, że troska o dobrobyt, który wcale jeszcze szczęściem nie jest, nie jest czymś łatwym ani prostym.

Doświadczenie uczy nas niezbitcie, iż przeżywamy dziś chwile zarówno wielkich niebezpieczeństw, jak też wielkich szans dla człowieka i dla świata; chwile, które niosą ze sobą ogromną odpowiedzialność za nas wszystkich. W ubiegłym wieku możliwości człowieka i jego panowanie nad materią – przede wszystkim poprzez pracę – wzrosły w niewyobrażalnym dotąd stopniu. Jednakże jego władza nad światem doprowadziła do tego, że również jego możliwości niszczycielskie osiągnęły rozmiary, które niekiedy napawają nas przerażeniem. W takim kontekście przychodzi spontanicznie myśl o zagrożeniach ze strony terroryzmu, owej nowej wojny bez granic i frontów²⁷. Dotyczy

²⁵ Przypomnijmy, że zdaniem Smitha podział pracy umożliwia osiągnięcie wzrostu wydajności. W sławnym przykładzie dotyczącym fabryki szpilek Adam Smith zauważa, że 10 robotników wytwarza każdego dnia 48 tysięcy szpilek, natomiast jednemu robotnikowi, który byłby pozostawiony sam sobie, udałoby się wytworzyć niewyżej 200 szpilek. Centralizując produkcję szpilek, zwiększa się wydajność każdego robotnika 20–30 razy. Smith mówi, że to wielkość rynku stwarza ograniczenia dla tego procesu. Jeżeli doskonale jest dzielenie zadań, to trzeba jeszcze znaleźć nabywców 48 tysięcy wytworzonych szpilek. Jeżeli popyt wynosi tylko 200 szpilek dziennie, to trzeba będzie się zdecydować na zatrudnianie tylko jednego robotnika, nawet za cenę mniejszej wydajności. Można jednak myśleć, że w miarę jak bogactwo się zwiększa, ten endogeniczny proces zwiększania wydajności zacznie działać. I tak możliwe się staje wyjaśnienie nieskończonego bogacenia się: im bardziej społeczeństwo jest zamożne, tym bardziej i mniej będzie dobrze”. Por. tamże, s. 50–51 (zob. podaną tam bogatą literaturę).

²⁶ Tamże, s. 51–52. Por. A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów* (pierwsze wyd. 1776), tłum. Z. Sadowski i in., Warszawa 1954, s. 34n.

²⁷ J. Ratzinger, *Europa w dobie kryzysu kultury*, „Communio” 2005, nr 26, s. 3–4; J. Ratzinger, *Europa na zakręcie?*, „Znaki Czasu” 1992, nr 26, s. 43–87.

to także zupełnie nowego, postmodernistycznego frontu walki pomiędzy ludźmi uboższymi, a zamożnymi i bogatymi na progu obecnego stulecia.

Człowiek świata dobrobytu wcale nie czuje się szczęśliwy. Podejmuje wciąż na nowo wysiłki, by stworzyć środki zabezpieczenia nie tylko siebie, ale przede wszystkim swego dobrobytu²⁸. Stąd nowy fenomen niezbyt pożądanego globalnej kontroli. Procesy te trafnie diagnozuje i wyciąga z nich wnioski kardynał Joseph Ratzinger, papież Benedykt XVI.

Mniej widoczne, ale tak samo niepokojące są uzyskane przez człowieka możliwości auto-manipulacji. Człowiek zbadał zakamarki istnienia, odczytał składniki ludzkiego bytu i teraz sam jest w stanie – można by rzec – „tworzyć” człowieka, który tym sposobem już nie przychodzi na świat jako dar Stwórcy, ale jako produkt naszego działania, produkt, który z tego powodu może być też selekcjonowany zgodnie z wymogami ustalonymi przez nas samych. Tak więc nad tym człowiekiem już nie jaśnieje blask jego podobieństwa do Boga, które mu nadaje jego godność i nietykalność, lecz tylko potęgą ludzkich możliwości. Jest on już tylko obrazem człowieka – ale jakiego człowieka? Do tego dochodzą wielkie problemy na skalę planetarną: nierówność w podziale dóbr ziemskich, wzrost ubóstwa, a nawet zubożenie ludności, eksploatacja ziemi i jej dóbr naturalnych, głód, choroby, które zagrażają całemu światu, zderzenie kultur. Wszystko to pokazuje, że wzrostowi naszych możliwości nie towarzyszy taki sam rozwój naszej siły moralnej. Siła moralna nie wzrosła wraz z rozwojem nauki; wprost przeciwnie, jeszcze się zmniejszyła, ponieważ mentalność techniczna spycha moralność na terytorium subiektywności, podczas gdy my potrzebujemy właśnie moralności publicznej, takiej, która umiałaby odpowiedzieć na zagrożenia wiszące nad życiem nas wszystkich. Prawdziwe i największe niebezpieczeństwo chwili obecnej jest ukryte w tym właśnie braku równowagi między możliwościami technicznymi a siłą moralną²⁹.

Bezpieczeństwo, którego potrzebujemy jako fundamentu naszej wolności i godności, a nie tylko sam dobrobyt, nie może wypływać w ostatecznym rozrachunku z technicznych czy informatycznych systemów kontroli, ale może pochodzić jedynie z moralnej siły człowieka: tam, gdzie jej brakuje, albo gdzie jest niewystarczająca moc, którą człowiek dysponuje, będzie się ona przeobrażała coraz bardziej w potęgę niszczyliską³⁰. Postmodernistyczne filozofie dobrobytu i teorie tzw. jakości życia (po chrześcijańsku rozumianą „wartość życia” zastąpioną enigmatyczną „jakością życia”) okazują się w konfrontacji z tym życiem, a zwłaszcza z godnością pracy, bardzo kruche³¹. To prawda, że obecnie istnieje nowy moralizm, którego kluczowymi słowami są tolerancja, sprawiedliwość, pokój, troska o przyrodę³². Słowa te przywołują na pamięć podstawowe wartości moralne, których naprawdę potrzebujemy.

Jednakże moralizm ten – pisał już piętnaście lat temu Joseph Ratzinger – nie ma określonego oblicza i wręcz nieuchronnie popada w sferę polityczno-partijną. Zawiera on przede

²⁸ Por. szerzej J. Majka, *Problem etyki konsumpcji*, „Colloquium Salutis” 1972, nr 4, s. 24n.

²⁹ J. Ratzinger, *Europa w dobie kryzysu kultury*, art. cyt., s. 4.

³⁰ Tamże.

³¹ Por. J. Krucina, *Cywilizacja techniczna a integralny rozwój człowieka*, [w:] *Jakość życia. Człowiek wobec cywilizacji technicznej*, red. J. Krucina, Wrocław 1977, s. 27–49.

³² Por. szerzej S. Macedo, *Cnoty liberalne*, Kraków 1995.

wszystkim roszczenia skierowane do innych, a zbyt mało osobistych zobowiązań dotyczących naszego życia codziennego. W gruncie rzeczy bowiem co oznacza sprawiedliwość? Kto ją określa? Co służy sprawie pokoju? W ostatnich dziesięcioleciach często mogliśmy widzieć na naszych ulicach i placach, jak pacyfizm może się przeobrazić w destrukcyjny anarchizm i terroryzm. Polityczny moralizm lat siedemdziesiątych, którego korzenie wcale jeszcze nie obumarły, potrafił zafascynować nawet ludzi młodych, pełnych ideałów. Ale był to moralizm błędnie ukierunkowany, ponieważ został pozbawiony jasnego racjonalizmu i w ostatecznym rozrachunku stawał polityczną utopię ponad godność poszczególnego człowieka, a tym samym – w imię wielkich celów – niekiedy nawet lekceważył człowieka. Moralizm polityczny, taki, jakiego doświadczyliśmy i wciąż doświadczamy, nie tylko nie otwiera drogi do odnowy, ale ją blokuje. W konsekwencji to samo odnosi się także do takiego chrześcijaństwa i do takiej teologii, które redukują istotę Jezusowego orędzia, tj. „królestwo Boże”, do „wartości królestwa”, utożsamiając te wartości z wielkimi słowami, nacechowanymi moralizmem politycznym, i zarazem głosząc je jako syntezę różnych religii. Tym samym zapominają o Bogu, chociaż to właśnie On jest Podmiotem i Twórcą królestwa Bożego. Na Jego miejscu pozostają wielkie słowa (i wartości), które ulegają różnorodnym typom nadużyć³³.

* * *

W podsumowaniu antropologiczno-moralnych podstaw egzystencji dzisiejszego człowieka jawi się przed naszymi oczyma z nową siłą relacja: „osoba i czyn”³⁴. Okazuje się, iż to, że człowiek „działa” i że odznacza się „umiejętnościami”, niekoniecznie musi oznaczać to, że „pracuje”. Praca bowiem ze swej definicji prowadzi do „dobrych owoców”. Nie zawsze jednak wysiłki dzisiejszego człowieka są „dobrym działaniem”. Dlatego absolutnie nie można się zgodzić z owymi konsumistycznymi filozofiami, które miałyby zawładnąć całym światem, a które oddzielają ludzką pracę od godności osoby.

Przed wszystkim jednak należy powiedzieć, że ta filozofia oświeceniowa i związana z nią kultura jest niekompletna. Ona odcina się świadomie od swych historycznych korzeni, pozbawiając siebie pierwotnej siły, dzięki której wzrosła, owej fundamentalnej pamięci ludzkości, że tak powiem, bez której rozum traci orientację. Teraz bowiem obowiązuje zasada, że umiejętności człowieka stanowią miarę jego postępowania. To, co u m i e s i ę wykonać, m o ż n a też wykonać. Już nie ma umiejętności wykonywania oddzielonej od możliwości wykonania, ponieważ byłoby to przeciwne wolności, która jest najwyższą wartością w ogóle. Jednakże człowiek umie wykonać tak wiele rzeczy, a jego umiejętności rosną. I jeśli nie znajdują one miary w jakiejś normie moralnej, stają się – jak już tego doświadczamy – siłą niszczycielską. Człowiek umie klonować ludzi i dlatego to czyni. Człowiek umie używać ludzi jako „magazynu” organów dla innych ludzi i dlatego to czyni. Czyni to, ponieważ tego wydaje się domagać jego wolność. Człowiek potrafi budować bomby atomowe i dlatego to czyni, będąc też gotowym do ich użycia. Nawet terroryzm opiera się na tej „samo-

³³ J. Ratzinger, *Europa w dobie kryzysu kultury*, art. cyt., s. 4–5.

³⁴ Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1967.

-autoryzacji” człowieka, a nie na nauce Koranu. Radykalne oderwanie się filozofii oświeceniowej od swych korzeni staje się w ostatecznym rozrachunku lekceważeniem człowieka. Człowiek w swej istocie nie ma żadnej wolności – powiadają przedstawiciele nauk przyrodniczych, stając w całkowitej sprzeczności z punktem wyjścia całego zagadnienia. Nie powinien on sądzić, iż jest czymś odmiennym w stosunku do innych istot żyjących, i dlatego powinien być też traktowany tak jak one – powiadają bardziej radykalni przedstawiciele filozofii wyraźnie oderwanej od korzeni, którymi jest historyczna pamięć ludzkości³⁵.

Nie jest tajemnicą, iż każdy typ tzw. postępowego myślenia, tym bardziej wiara w szczęście obiecywane przez cywilizację techniczno-informatyczną, zmierza w ostateczności do osiągnięcia jakiegoś pełnego, dopełnionego stadium końcowego tu na ziemi. Polegałoby ono na przewyciężeniu niedoskonałości i ograniczeń ludzkiej egzystencji i na ukształtowaniu z nas ludzi doskonałych, sprawnych pod względem fizycznym i duchowym. Rozstrzygające znaczenie posiada sama koncepcja rozwoju, a więc pojmowanie realizowanego postępu dla doskonalenia człowieka. Dlatego warto w podsumowaniu przywołać dwie myśli Jana Pawła II, ukazujące pracę ludzką w kontekście integralnego rozwoju człowieka w duchu elementarnej uczciwości. Praca jest normalną drogą do zaspokojenia ludzkich potrzeb tak duchowych, jak i materialnych. Na obowiązek pracy nie należy jednak patrzeć tylko przez pryzmat instrumentalizacji pracy, tak jakby praca była tylko środkiem zaspokajania koniecznych potrzeb życiowych. Byłby to „błąd ekonomizmu”, o którym mówi encyklika *Laborem exercens*³⁶.

Praca bowiem powinna służyć rozwojowi całej osobowości i całego życia moralnego człowieka. Praca nie może być traktowana – nigdy i nigdzie – jako towar, człowiek nie może dla człowieka być towarem, ale musi być podmiotem. W pracę wchodzi on poprzez całe swoje człowieczeństwo i całą swą podmiotowość. Praca otwiera w życiu społecznym cały wymiar podmiotowości człowieka, a także podmiotowości społeczeństwa, złożonego z ludzi pracujących. Trzeba zatem widzieć wszystkie prawa człowieka w związku z jego pracą i wszystkim czynić zadość³⁷.

Te należne człowiekowi prawa wypływają ze sprawiedliwości, a należy je respektować i realizować w duchu uczciwości. Dlatego warto te podstawowe wartości na nowo odsłaniać i czynić je fundamentem urzeczywistniania się człowieka przez swoją pracę.

Przywracajmy blask naszemu pięknemu słowu uczciwość: uczciwość, która jest wyrazem ładu serca, uczciwość w słowie i czynie, uczciwość w rodzinie i stosunkach sąsiedzkich, w zakładzie pracy i w ministerstwie, w rzemiośle i handlu, uczciwość po prostu w życiu. Jest ona źródłem wzajemnego zaufania, a w następstwie jest źródłem także pokoju społecznego i prawdziwego rozwoju³⁸.

³⁵ J. Ratzinger, *Europa w dobie kryzysu kultury*, art. cyt., s. 8–9 [podkr. M. D.].

³⁶ LE, 13–15.

³⁷ Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona w Gdańsku 12 czerwca 1987 roku*, 6, [w:] tegoż, *Pielgrzymki do Ojczyzny...*, dz. cyt., s. 493.

³⁸ Tenże, *Homilia wygłoszona w Płocku 7 czerwca 1991 roku*, 4, [w:] tegoż, *Pielgrzymki do Ojczyzny...*, dz. cyt., s. 699.