

Teresa Grabińska, Mirosław Zabierowski

Naruszanie prawa do uczestnictwa w inicjatywie gospodarczej jako *rzecz nowa*

Laborem exercens – powołany do pracy

W myśli personalistycznej zagadnienie *czynny, aktu, dzieła* stało się integralną częścią problematyki antropologicznej. W filozofii chrześcijańskiej ontologiczny status czynu został, co prawda, już wcześniej ustalony w związku z rozważaniami o władzy duszy, reprezentowanej przez akt wiary, akt modlitwy, akt kontemplacji i akt moralności, to jednak czyn w tym ujęciu miał charakter aktu wewnętrznego i zasadniczo w tym sensie stanowił o istocie człowieczeństwa¹. Dopiero stosunkowo od niedawna w myśli katolickiej² akty zewnętrzne, dokonywane w świecie zjawiskowym, wpisują się w istotę osoby ludzkiej i pozostają w ścisłej więzi z aktami wewnętrznymi, zgodnie z zasadą jedności psychofizycznej.

Złożoną personalistyczną wykładnię czynny i dzieła opracował Karol Wojtyła w obszernej pracy *Osoba i czyn* i innych pomniejszych publikacjach³. Wszystkie one są filozoficzną podstawą pierwszej społecznej encykliki Jana Pawła II „*Laborem exercens*”⁴, w której praca ludzka jest zarówno *czynem, dziełem*, wyrazem

¹ Por. C. S. Bartnik, *Personalizm*, „O.K”, Warszawa 2000, s. 280.

² Ibidem.

³ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000; idem, *Słowo końcowe*, „*Analecta Cracoviensia*” 5–6 (1973–1974), s. 243–263; idem, *Osoba: podmiot i wspólnota*, *Roczniki Filozoficzne* 24, z. 2 (1976), s. 5–39; idem, *Człowiek jest osobą*, „*Tygodnik Powszechny*” 18, nr 52 (1964), s. 2; idem, *Osobowa struktura samostanowienia*, [przedruk referatu z 1974 r.], [w:] K. Wojtyła, *Osoba...*, s. 423–432; idem, *Podmiotowość i ‘to, co nieredukowalne’ w człowieku*, „*Ethos*” 2/3 (1988), s. 21–28 [tłumaczenie referatu w języku angielskim z 1978 r.]; idem, *Uczestnictwo czy alienacja?*, „*Summarium*” 6 (1977), s. 61–73 [tłumaczenie referatu w języku francuskim z 1975 r.]; idem, *Teoria–‘praxis’: temat ogólnoludzki i chrześcijański*, [tłumaczenie wykładu w języku włoskim z 1976 r.] [w:] K. Wojtyła, *Osoba...*, s. 465–475; idem, *Transcendencja osoby w czynie a autoteologia człowieka* [tłumaczenie referatu w języku włoskim z 1976 r.] [w:] K. Wojtyła, *Osoba...*, s. 479–490. Inne wymienione tu artykuły Wojtyły są również przedrukowane w: K. Wojtyła, *Osoba...*

⁴ Por. Jan Paweł II, Enc. „*Laborem exercens*”, Watykan 1981. Powołaniu człowieka jest poświęcony rozdział I Konstytucji „*Gaudium et spes*” Soboru Watykańskiego II.

*sprawczości, samostanowienia, spełnienia, warunkiem uczestnictwa – znamieniem „osoby działającej we wspólnocie osób”*⁵. Praca jest niezbywalnym atrybutem człowieczeństwa: powołaniem człowieka w jego ziemskim bytowaniu. Człowiek jest ze swej istoty powołany do pracy – *laborem exercens*. Praca jest gatunkową właściwością człowieka i to właściwością wyróżniającą człowieka spośród wszystkich innych istot. Jest ona w encyklice rozpatrywana w trzech aspektach:

- jako wyraz boskiej kreatywności, przeniesionej przez Stwórcę na człowieka, który ma sobie czynić ziemię poddaną⁶,
- jako działanie ludzkie w naturalny sposób zapewniające byt biologiczny poszczególnej osobie i jego rodzinie, wspólnocie zaś – rozwój kulturalny i materialny,
- jako doświadczenie trudu i cierpienia, które przybliży człowieka do tajemnicy odkupienia i zbawienia⁷.

Personalistyczne Wojtyłowskie ujęcie pracy ludzkiej pozostaje w dysonansie z popularnym w kulturze zachodniej (poprotestanckiej) ostrym rozróżnieniem na *work* – pracę twórczą i *labour* – znojnny trud. Podstawą komplementarności twórczości i trudu jest w personalizmie komplementarność aktu wewnętrznego i zewnętrznego, ostatecznie teologiczny wymiar czynu. Jedynie w drastycznym przypadku znojnego trudu, który jest wynikiem **niewolniczej** pracy i w którym **uprzedmiotowienie** człowieka, pozbawiające go transcendencji cierpienia, osiąga swój kres, może pojawić się *labour* w czystej postaci. Natomiast każdy dobrowolny nawet bardzo ciężki wysiłek na rzecz bliźniego i wspólnoty kształtuje pozytywnie osobowość, natomiast – wolne działanie kreatywne w sensie *work* nie jest zasadniczo pozbawione trudu i cierpienia. Tylko praca schematyczna, powielająca, zwalnia człowieka z twórczego cierpienia, ale powoduje równocześnie degradację jego podmiotowości. A więc naturalne i cenne dla człowieka jako podmiotu pracy jest zarówno tworzenie jak i cierpienie przekształcania substratu materialnego lub mentalnego. Cierpienie, odmiennie niż tworzenie, nie może być jednak **w żadnym razie** celem pracy. Jest tylko jednym z jej stymulatorów, wyznaczników jej wartości i określa walor pracy tylko wtedy, gdy kształtuje podmiotowość człowieka, bowiem „pierwszą podstawową wartością pracy jest sam człowiek – jej podmiot”⁸.

Jedna z rzeczy nowych w sto lat po encyklice Leona XIII, czyli programowe bezrobocie w skali globalnej

Encyklika „*Laborem exercens*” mogłaby w ogóle nie ukazać się jako dokument watykański pontyfikatu Jana Pawła II. Jej publikacja została wyznaczona na dzień 15 maja 1981 r., podczas gdy dwa dni wcześniej miał miejsce zamach na życie jej

⁵ Ibidem, wstęp.

⁶ Por. Księga Rodzaju 1, 28.

⁷ Por. Jan Paweł II, Enc. „*Redemptor hominis*”, Watykan 1979.

⁸ Jan Paweł II, „*Laborem...*”, ust. 6.

Autora. Trudne okoliczności jej ogłoszenia – dopiero po rekonwalescencji Ojca Świętego, we wrześniu 1981 r. – niezamierzenie korespondują z trudną treścią encykliki. Wiele tych merytorycznych trudności ma swoje źródło w nieznanym antropologii personalistycznej, co jest zjawiskiem dość powszechnym także w kręgu kultury katolickiej, nagminnym zaś w kręgu zachodniej kultury pochrześcijańskiej. W sytuacji, gdy ontologia (tu: człowieka) nie jest punktem odniesienia dla zjawiskowej wykładni bytu (tu: ludzkiego), gdy dążący do precyzji język ontologii nie leży u podstaw aparatury pojęciowej opisu zjawisk (tu: społecznych, ekonomicznych i politycznych) przekaz encykliki może się wydać jeszcze jednym manifestem, konserwującym konieczność owego znojnego trudu – *labour*. Dla tych zaś, którzy mniej lub bardziej świadomie hołdują materialistycznej ontologii, transcendencja wojtyłowskiej *praxis*, jej duchowy wymiar, jej odniesienie w pierwszym rzędzie do podmiotowości osoby, następnie do podmiotowości wspólnoty (społeczności) jest z przyczyn doktrynalnych nie do przyjęcia.

Jest jeszcze trzeci rodzaj krytyki encykliki „*Laborem exercens*”. Wywodzi się ona z kręgów doktrynerów globalizmu. Paradoksalnie, czas ukazania się encykliki o pracy i ten sam czas walki polskich robotników w latach 1980–1981, przede wszystkim o godne warunki pracy⁹, zbiegł się z początkiem realizacji podziału świata według – jak to nazywamy – *przydziału inicjatywy gospodarczej* lub *przydziału dostępu do pracy*, a przejawiającej się m.in. w programowym masowym bezrobociu w poszczególnych (ale nieprzypadkowych) miejscach globu. Inicjatywa gospodarcza wobec nastania ery powszechnej automatyzacji zdaje się być reglamentowana. Encyklika zaś nawołuje do niezbywalności owej inicjatywy **dla każdego** człowieka! Próbowano więc ją dezawuować i nazywać populistyczną lub nawet marksizującą.

Wszystkie trzy encykliki społeczne Jana Pawła II: „*Laborem exercens*”, „*Sollicitudo rei socialis*” i „*Centesimus annus*” nawiązują bezpośrednio do podstawy wspólnego nauczania społecznego Kościoła – encykliki Leona XIII „*Rerum novarum*” z 1891 r. Jan Paweł II ukazał aktualność wielu owych „nowych rzeczy” po stu latach, ale także wskazał na aktualnie nowe rzeczy w kwestii społecznej, występujące pod koniec XX wieku. Jedną z aktualnych rzeczy nowych jest źródło bezrobocia, tym razem tkwiące po pierwsze – w upowszechniającej się automatyzacji produkcji, po drugie – w coraz dynamiczniej rosnącej dywersyfikacji bogactwa w świecie, zwłaszcza w relacji bogata Północ – biedne Południe, po trzecie – w tzw. syndromie „czwartego świata”, czyli w wyłączeniu (głównie poprzez ograniczenie dostępu do rynku pracy i manipulowanie tzw. podziałem pracy w skali globalnej) całych dużych grup społecznych i narodowych (także w krajach bogatych) z uczestnictwa w inicjatywie gospodarczej. Wszystkie zmiany technologiczne, społeczne i geopolityczne nie mogą pozostawiać w cieniu zawsze aktualnego problemu pracy

⁹ Por. T. Grabińska, M. Zabierowski, *Aksjologiczny krąg Solidarności. Rekonstrukcja uniwersalizmu solidarnościowego i jego uzasadnienie w nauce społecznej Jana Pawła II*, Oficyna Wydawnicza Politechniki Wrocławskiej, Wrocław 1998; przedruki: „*Experientia*” 9 (2003), Wrocław; „*Fundamentum*” 1 (2004), s. 19–30, Wrocław.

ludzkiej, lecz wymagają „ciągłego «uwspółcześniania», zachowując stale ów chrześcijański zrąb prawdy, który można nazwać odwiecznym”¹⁰.

Ten odwieczny zrąb zadany jest w Księdze Rodzaju nakazem czynienia sobie ziemi poddanej, a uniwersalność tego procesu pracy

obejmuje wszystkich ludzi, każde pokolenie, każdy etap rozwoju ekonomicznego i kulturalnego, a równocześnie jest to proces przebiegający w każdym człowieku, w każdym świadomym ludzkim podmiocie. Wszyscy i każdy są w nim równocześnie objęci. Wszyscy i każdy w odpowiedniej mierze, i na nieskończoną prawie ilość sposobów biorą udział w tym gigantycznym procesie¹¹.

Wymienione w Księdze Rodzaju *opanowywanie świata* nie występuje w znaczeniu podboju świata materialnego i w żadnym razie nie przyznaje człowiekowi miana zdobywcy świata, lecz tego, kto własną pracą oswoja świat, czyni sobie przyjaznym i zrozumiałym w istocie związku stworzenia i Stwórcy. Dziewiętnastowieczna epoka industrializacji doprowadziła do upowszechnienia mechanizacji pracy ludzkiej, tzn. do zastąpienia człowieka w wielu sposobach wykonywania pracy w przemyśle i rolnictwie przez maszyny. Wtedy już wystąpił problem uprzedmiotowienia pracy ludzkiej w formie procedur obsługiwanego przez człowieka i zastępowania ludzi w pracy przez maszyny.

Wizjonerstwo Władysława Reymonta pozwoliło mu tak oto przepowiedzieć wzmacnianie się z czasem tego procesu mechanizacji pracy: „Człowiek stworzył maszynę, a maszyna człowieka zrobiła swoim niewolnikiem: będzie się rozrastać i potęgnić do nieskończoności i potęgnić będzie niewola ludzka”¹². Pesymistyczne proroctwo Reymonta zrealizowało się na kilka sposobów. Otóż, mechanizacja przeszła obecnie w stadium automatyzacji, w którym już nie tylko ciężka praca ludzka została zastąpiona pracą maszyn, lecz w wyniku komputeryzacji także lekka praca fizyczna oraz w wielu przypadkach praca umysłowa została zastąpiona i usprawniona sterowaniem automatycznym, analizą zapośredniczoną przez komputerowe procedury itp. Aby jednak zrozumieć powstanie katastrofalnego bezrobocia w Polsce lat 90. XX wieku nie wystarczy poprzestać na wyjaśnieniu, że w wyniku coraz powszechniejszego procesu mechanizacji i automatyzacji pracy coraz większe rzesze ludzkie zostają pozbawione pracy – rozwija się bezrobocie.

Gdy się np. dokładnie przeanalizuje proces niszczenia zakładów produkcyjnych w Polsce lat 90., ujawni się inna globalna przyczyna bezrobocia. Otóż, **podział** pracy charakterystyczny dla klasycznej gospodarki kapitalistycznej zamienia się w wyniku rosnącego bezrobocia w **przydział** dostępu do pracy, tzn. podział świata zdaje się kształtować zgodnie z kryterium nadania pewnym społecznościom i narodom prio-

¹⁰ Jan Paweł II, „Laborem...”, ust. 3.

¹¹ Ibidem, ust. 4.

¹² Por. W. Reymont, *Ziemia obiecana*, t. I, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1998, s. 291 oraz: T. Grabińska, *Problemy etyki przedsiębiorczości w 'Ziemii obiecanej' Władysława Reymonta*, „Cosmos-Logos” VI (2002), s. 87–95; M. Zabierowski, *Diagnoza fuzji cywilizacji konkretno i cywilizacji handlu*, cz. I–III, „Experientia” 13–15 (2004), Wrocław; przedruk: „Fundamenty” 2 (2004), s. 2–24, Wrocław.

rytetu w sprawie zachowania stanowisk pracy w takim wymiarze, aby bezrobocie nie stało się tam wewnętrzną klęską społeczną. Te wyróżnione społeczności są na tyle bogate, że stać je na „tworzenie miejsc pracy” nawet wtedy, gdy twardy rachunek ekonomiczny (oparty na bezpośrednim zysku) dyktowałby redukcję zatrudnienia, stać je na wytwarzanie sztucznych potrzeb u konsumentów oraz stać je na program tzw. ustawicznego kształcenia, który ma na celu łagodzenie bezrobocia poprzez wielokrotne w ciągu jednego ludzkiego życia przekwalifikowywanie, wychodzące naprzeciw ofercie miejsc pracy. Zabiegi te można zaliczyć do tzw. czynników egzogenicznych, na które wskazał Michał Kalecki w badaniach rozwoju gospodarki kapitalistycznej¹³.

Degradacja osoby ludzkiej pozbawionej możliwości pracy

Wzrost zniewolenia człowieka przez maszynę przewidywał Reymont, podczas gdy w dobie automatyzacji ma miejsce nie tylko zamiana ról z podmiotu ludzkiego pracy na mechanizm, lecz także sterowanie całymi społecznościami w rytm ustalonego z góry i kontrolowanego zapotrzebowania na pracę ludzką i dystrybuowanie bezrobociem. Skoro praca jest w myśli personalistycznej atrybutem człowieczeństwa, to programowe pozbawianie człowieka prawa do pracy (lub znaczne go ograniczenie) w imię wąskich ekonomicznych wskaźników czy narzuconych trendów technologicznych narusza tożsamość osoby, pozbawia ją naturalnej więzi z rzeczywistością zewnętrzną, która jest jej dana w uczestnictwie przez pracę. Człowiek wyzuty z tej relacji ze światem, kształtowanej pracą, przestaje czuć się odpowiedzialny za świat w każdym wymiarze, przede wszystkim w wymiarze pokoleniowym, narodowym, a także rodzinnym, bo założenie i utrzymanie rodziny wymaga poczucia bezpieczeństwa sprostania temu nie w przeciągu 3–5 lat, lecz w przeciągu lat kilkudziesięciu; rodzina zaś przenosi wartości tradycji pokoleń i narodów. Człowiek wystawiony na ulosowanie¹⁴ życia bezrobociem wzbrania się przed zaangażowaniem w rodzinę, bowiem rodzina zdaje się być przedsięwzięciem tzw. wysokiego ryzyka w obliczu permanentnego braku pracy, jako stanu normalnego.

Osoba ludzka staje się w ten sposób niewolnikiem nowej organizacji pracy i organizacji bezrobocia, przede wszystkim **organizacji**, która ma na celu coraz to większą rentowność coraz to procentowo mniejszej w skali globalnej grupy korporacyjnych przedsiębiorców. Człowiek zniewolony brakiem pracy, i w związku z tym – **zbędny** w społeczności, będzie w ramach kompensacji ulegał destrukcyjnym ideologiom, usprawiedliwiającym bezsens ludzkiego życia, bezsens pielęgnowania

¹³ Por. M. Kalecki, *Teoria dynamiki gospodarczej*, PWN, Warszawa 1986; J. Osiatyński, *Posłowie. Teoria dynamiki gospodarczej po trzydziestu latach*, ibidem, s. 204–262, a także: M. Zabierowski, *Ile dobra ma współczesna ideologia dobrej gospodarki?*, „The Peculiarity of Man” 5 (2000), s. 325–360.

¹⁴ M. Zabierowski, *Ile...*

relacji międzyludzkich, opartych na miłości i solidarności, będzie ulegał ideologiom propagującym chwilowe użycie i chwilowe korzyści, bo kształtowanie już nawet tylko indywidualnej przyszłości wymyka się poszczególnemu człowiekowi z rąk i umysłu.

I tak po roku 1989 osoba ludzka w Polsce stała się trzciną nie tylko na wietrze zapotrzebowania na jej pracę, a więc na wietrze indywidualnego dochodu. Stała się trzciną na wietrze – przyznania lub odbierana miejsca w ludzkiej społeczności, dzięki kompletnemu uprzedmiotowieniu podstawowego ludzkiego atrybutu – pracy. Jan Paweł II pisał o tym tak¹⁵:

Należy koniecznie napiętnować istnienie mechanizmów ekonomicznych, które, chociaż są kierowane wolą ludzi, działają w sposób jakby automatyczny, umacniają stan bogactwa jednych i ubóstwa drugich. Mechanizmy te, uruchomione – w sposób bezpośredni lub pośredni – przez kraje bardziej rozwinięte, sprzyjają – poprzez samo ich funkcjonowanie interesom tych, którzy nimi manewrują, ale w końcu doprowadzają do zdławienia lub uzależnienia gospodarki krajów słabiej rozwiniętych.

Także społeczności bogate nie są w stanie w całości uchronić się przed degeneracją, spowodowaną prymatem zysku i organizacji.

Grożba uprzedmiotowienia osoby i wspólnoty w procesie unifikacji i globalizacji

Jan Paweł II, zwłaszcza w drugiej swojej encyklice społecznej „*Sollicitudo rei socialis*”¹⁶, pisał, że w dobie globalizacji należy wyróżnić inny świat biedy – „czwarty świat”, składający się z całych populacji, żyjących w nędzy „w krajach średnio i bardzo zamożnych”. Populacje nędzy „trzeciego świata” i populacje „czwartego świata” łączy wyeliminowanie ich z partnerskiego wysiłku przedsiębiorczego, pozostawanie poza tym, co nazwaliśmy – *przydziałem dostępu do pracy*.

Zjawisko „czwartego świata” świadczy o tym, że formalne przystąpienie jakiejś społeczności do kręgu krajów bogatych (np. do Unii Europejskiej) w żadnym razie nie gwarantuje pomyślnego rozwoju. Równie, a może nawet bardziej prawdopodobne jest, że formalny akt przystąpienia może definitywnie wyznaczyć danej społeczności rolę „czwartego świata”, czyli rolę swoistej kolonii ze względu na tańszą siłę do pracy, pogardzaną przez bogate społeczności, drenaż mózgow oraz rynek zbytu dla obcych towarów i lepszych miejsc pracy dla przedstawicieli zamożniejszych społeczności. Polska, jeśli nie podejmie długofalowych działań wszechstronnej poprawy sytuacji wewnętrznej, jest na najlepszej drodze do „czwartego świata”. Jan Paweł II upatrywał negatywnego symptomu procesów unifikowania czy zjednoczenia, gdy:

¹⁵ Jan Paweł II, Enc. „*Sollicitudo rei socialis*”, Watykan 1987, ust. 16; por. T. Grabińska, *Rekonstrukcja znaczenia pojęć przedsiębiorczość i rynek w encyklikach społecznych Jana Pawła II*, artykuł w tym tomie.

¹⁶ Jan Paweł II, „*Sollicitudo...*”, ust. 14–16.

naród zostaje również pozbawiony swej podmiotowości, czyli odpowiadającej mu „suwerenności” w znaczeniu ekonomicznym, a także społeczno-politycznym. Poniekąd kulturalnym, gdyż wszystkie te wymiary życia we wspólnocie narodowej są ze sobą powiązane¹⁷.

Hasła unifikacji i globalizacji nie wystarczą, bo „jedność świata, innymi słowy *jedność rodzaju ludzkiego*, jest poważanie zagrożona” i podkreślił Jan Paweł II słowo „jest”. Cele ekonomiczne unifikacji muszą być podporządkowane treściom moralnym, a te nie są nawet werbalizowane w cywilizacji nakierowanej na zysk. Wyłącznie ekonomistyczne współczesne traktowanie gospodarowania, pozbawione odniesień etycznych, musi niepokoić, bo – jak pisał Jan Paweł II za Piusem XI¹⁸: „człowiek zostaje potraktowany jako narzędzie produkcji” i dalej:

podczas gdy powinien on – on jeden, bez względu na to, jaką pracę wypełnia – być traktowany jako jej sprawczy podmiot [...] Takie właśnie odwrócenie porządku, bez względu na to, w imię jakiego programu się dokonuje, zasługiwałoby na miano „kapitalizmu”¹⁹.

Podkreślone jest znaczenie terminu „kapitalizm” i ta jego cecha, która powoduje, że niezależnie od czasu historycznego i fazy rozwoju kapitalizmu ten „błąd kapitalizmu pierwotnego” zawsze wystąpi wtedy, gdy praca ludzka jest traktowana jak towar lub narzędzie.

Gdy więc współczesny kapitalizm w jego neoliberalistycznej postaci pozbawia dostępu do pracy całe kontynenty ze względu na cele ekonomiczne lub organizacyjne – ostatecznie mierzone poziomem zysku (głównie kilkudziesięciu światowych korporacji), to jest obarczony tym fundamentalnym błędem kapitalizmu – pierwszeństwa kapitału (rzeczy) przed pracą (człowiekiem).

Niebezpieczeństwo alienacji pracy w obliczu programu tzw. ustawicznego kształcenia

Przejdźmy do oceny jednego z zachodnich programów krajów bogatych, które mają złagodzić bezrobocie – programu ustawicznego kształcenia. Wypada się bowiem zastanowić, czemu ma służyć ustawiczna edukacja. W tradycyjnym ujęciu ma ona służyć doskonaleniu charakteru i umiejętności w pracy, do której się człowiek przygotowuje. Samo kształcenie jest oczywiście wartością, ale gdy nie znajduje ono kontynuacji w twórczym służeniu wspólnocie, to wobec coraz powszechniejszego *bezrobocia inteligencji* prowadzi do „proletaryzacji” inteligencji²⁰. Szcze-

¹⁷ Ibidem, ust. 15.

¹⁸ Por. Pius XI, Enc. „*Quadregesimo anno*”, Watykan 1931, ust. 23.

¹⁹ Jan Paweł II, „*Laborem...*”, ust. 7.

²⁰ Ibidem, ust. 8.

gólnie właśnie proletaryzacja inteligencji, wobec **rzeczywistego** braku zapotrzebowania na gruntowne wykształcenie, jest objawem zaburzenia zasady etycznej, głoszącej, że: „o ile prawdą jest, że człowiek jest przeznaczony i powołany do pracy, to jednak nade wszystko praca jest «dla człowieka», a nie człowiek «dla pracy»”²¹. Tymczasem program ustawicznego kształcenia zakłada postawę dopasowywania się (wciąż na nowo uzyskiwanymi umiejętnościami) do ofert tzw. rynku pracy. Człowiek staje się w ten sposób przedmiotem do wynajęcia na rynku pracy, towarem do użycia w **jakiejs** pracy. To rynek pracy decyduje o przydatności ludzkiej pracy, nie zaś – jak to być powinno w porządku ontologicznym i etycznym – człowiek jest podmiotem pracy.

Ustawiczne kształcenie w swoich założeniach narusza także tradycyjną wartość doskonalenia się człowieka w pracy i przenosi wartość edukacji na poziom towaru na rynku edukacji i pracy. Także z praktycznego punktu widzenia program ustawicznego kształcenia może mieć jedynie znaczenie doraźne i przejściowe, nie może zaś stać się jedynym projektem nowoczesnego społeczeństwa w erze postindustrialnej. Jednym z najdonioślejszych wyzwań jest zabezpieczenie podmiotowości pracy. Rozwiązanie kwestii programowego bezrobocia wpłynie na kształt epoki poprzemysłowej czy ponowoczesnej.

Człowiek stworzył technologie po to, aby służyły mu i to w wymiarze uniwersalnym, zgodnie z prawem nauki społecznej Kościoła (NSK) o *uniwersalnym przeznaczeniu dóbr* i zgodnie z inną zasadą tej nauki – *pierwszeństwa pracy przed kapitałem*. Zatem na powrót stwarzać trzeba takie warunki, aby każdy człowiek miał zapewniony warsztat pracy, który pozwoliłby jemu i rodzinie w pełni się realizować, w harmonijnej łączności, nie zaś w permanentnej konkurencji, z całą wspólnotą.

Dla Jana Pawła II przedsiębiorczość jest wszak „twórczą podmiotowością obywatela”, a więc ma mieć charakter uniwersalny i spełniony²². Programowe bezrobocie jest tego negacją²³.

Etyczny i teologiczny wymiar *praxis*

Karol Wojtyła, w jednym z ostatnich wystąpień²⁴ przed rozpoczęciem pontyfikatu poruszył ważne zagadnienie relacji teorii do praktyki. Zagadnienie to jest kluczowe w antropologii, etyce, jak i w zupełnie współczesnych rozważaniach

²¹ Ibidem, ust. 6.

²² Jan Paweł II, „Sollicitudo...”, ust. 15. Por. także: T. Grabińska, *Etyczny kontekst analizy pojęcia 'przedsiębiorczość'*, „Archeus” 4 (2003), s. 141–177.

²³ Według danych w jednym z październikowych numerów z 2004 r. Zeszytów Biura Studiów i Ekspertyz Kancelarii Sejmu RP bezrobocie wśród polskich absolwentów (w wieku 15–25 lat) wynosiło ponad 41% i jest najwyższe wśród wszystkich krajów UE, następną w tej niechlubnej konkurencji jest Słowacja z nieco ponad 30 procentami bezrobotnej młodzieży w tej grupie wieku.

²⁴ K. Wojtyła, *Teoria...*

filozofii nauki relacji rzeczywistości zjawiskowej do rzeczywistości języka jej opisu²⁵. Ze względu na poruszane w tym artykule zagadnienia relacja teoria–*praxis* jest istotna dla pogłębienia personalistycznego rozumienia pracy.

Tomizm wyznaczył kierunek relacji teoria–*praxis*: od teorii do praktyki, tzn. skoro praktyka jest domeną człowieka (pochodzi od człowieka), to aby cokolwiek sensownie (tzn. w koherentnej aparaturze pojęciowej) stwierdzić o ludzkim działaniu, trzeba najpierw mieć wiedzę (teoretyczną, antropologiczną) o człowieku. Wojtyła uznał owo pierwszeństwo „zwłaszcza na terenie etyki. Nie sposób bowiem sformułować słusznych, czyli praktycznie prawdziwych (a zarazem teoretycznie uzasadnialnych) norm, czyli zasad ludzkiego postępowania (*operari*), bez gruntownej odpowiedzi, kim jest człowiek”²⁶. Uznał też oczywistą w tomizmie „istotową w sensie dynamicznym zależność działania od istnienia działającego podmiotu”²⁷. Wojtyła równocześnie zaznaczył, że we wszystkich dyscyplinach ludzkiej wiedzy ten zwrot relacji obowiązuje, lecz swe rozważania postanowił poświęcić poszukiwaniu możliwości przeciwnego zwrotu tej relacji, tzn. odpowiedzi na pytanie: czy, kiedy i jak występuje kształtowanie teorii przez praktykę? Wszechstronna analiza czynu ma pomóc zrozumieć istotę człowieczeństwa, jeśli człowieka utożsamiamy z działającym podmiotem.

Człowiek jako działający podmiot jest nie tylko sprawcą zdarzeń i rzeczy (faktów), lecz jest sprawcą świadomym powinności działania. Jeśli więc badać teorie człowieka wychodząc od analizy czynu, to konieczne staje się

ujęcie całego dynamizmu owego napięcia, jakie zachodzi pomiędzy samą faktycznością a autentycznie osobową powinnością w jego działaniu. Powinność jest bowiem właściwie ludzkim, osobowym wymiarem faktyczności całej ludzkiej *praxis*²⁸.

W tomistycznym ujęciu czynu każdy czyn, jeśli nakierowany jest ku światu zewnętrznemu względem sprawcy czynu, ma swój wymiar zobiektywizowany w innym przedmiocie niż sprawca (*transiens*), jak i ma on równocześnie skutek w sprawcy czynu (*immanens*). Najważniejszym skutkiem immanentnym jest *dobro lub zło moralne*: każde ludzkie działanie nie tylko ma zobiektywizowane skutki, lecz przede wszystkim kształtuje moralność sprawcy czynu. Taka wykładnia czynu pozwala lepiej zrozumieć podstawę nierozzerwalnej więzi między faktycznością a powinnością, w konsekwencji zaś – wzajemną relację teoria–*praxis*. Z tego punktu widzenia Wojtyła uznał za ważne badanie nie tylko wytworów ludzkiego działania, tak mate-

²⁵ Por. np. T. Grabińska, *Teoria, model, rzeczywistość*, Oficyna Wydawnicza Politechniki Wrocławskiej, Wrocław 1993; eadem, *Od nauki do metafizyki*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Wrocław 1998; M. Zabierowski, *Wszechświat i wiedza*, Oficyna Wydawnicza Politechniki Wrocławskiej, Wrocław 1994; idem, *Wszechświat i kopernikanizm*, Oficyna Wydawnicza Politechniki Wrocławskiej, Wrocław 1997. W pracach poświęconych statusowi teorii naukowych rozwijamy koncepcję współdziałania się w wiedzy zarówno teorii, jak i doświadczenia.

²⁶ K. Wojtyła, *Teoria...*, s. 468.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Ibidem, s. 470.

rialnych, jak mentalnych – owych obiektywnych skutków czynu, lecz nade wszystko zalecił badanie „tego, co nieprzechodnie [...], co człowieka jako człowieka czyni dobrym (*resp.* złym)”²⁹. Określił Wojtyła tym samym zakres – jak sam to nazwał – identyfikacji *humanum* za pośrednictwem analizą czynu.

Po pierwsze – *praxis* poprzedza (w sensie epistemologicznym) teorię, ponieważ teoria musi uwzględniać zarówno dynamizm całej rzeczywistości jak i dynamizm człowieka działającego. Człowiek poznaje więc ze względu na *praxis*. Teoria jest weryfikowalna przez *praxis*. (Nie oznacza to zawieszenia ontologicznego pierwszeństwa rzeczywistości wobec poznania).

Po drugie – celem coraz doskonalszego poznania (również ze względu na *praxis*) jest prawda o rzeczywistości „w niej samej» – takiej, jaką ona jest”³⁰, wyrażona syntetycznie i pojęciowo w coraz to lepszej teorii, w której powstaje coraz głębsze zrozumienie *praxis*, a tym samym człowieka.

Po trzecie – cały ten proces poznania nie doprowadzi do prawdziwej wiedzy o *praxis* i człowieku „bez ujawnienia i uwydatnienia tych elementów, poprzez które identyfikuje się samo «*humanum*» ludzkich działań – czyli zarazem transcendencja osoby”³¹.

Owa konieczność przekroczenia w poznaniu zobiektywizowanej rzeczywistości, poddającej się *praxis*, jest także obecna we wspomnianym na początku artykułu zaleceniu z Księgi Rodzaju czynienia sobie ziemi poddanej. To poddanie sobie ziemi nie jest zawłaszczaniem, lecz oswajaniem, harmonizowaniem się ze światem zewnętrznym (stworzeniem) wedle *praxis* rozumianej jako *ethos*:

Zresztą sam zwrot o poddawaniu sobie ziemi nie jest żadną miarą i nie może być obojętny z punktu widzenia etosu. Nie można budować teorii, która prawidłowo wynikałaby z ludzkiej *praxis* – z kolei prawidłowo na nią wpływała – nie uwzględniając tego „ponad-materialnego” pierwiastka, który tkwi w samej istocie etosu i który istotowo warunkuje panowanie „człowieka nad ziemią”³².

Wyższość etosu nad *praxis* w rozpoznawaniu istoty człowieczeństwa zaznacza wpływ *christianum* na *humanum* i otwiera teologiczny wymiar *praxis* – „*praxis* wiary, w której etos otwiera się, jak powiedziano, dla «mocy Bożej i mądrości»”³³.

Wracając do naszych rozważań o naruszeniu zasady równego dostępu do inicjatywy gospodarczej, w świetle powyższej analizy *praxis* i wskazywaniu przez kardynała Wojtyłę a potem Papieża na jej podstawę w wierze i etosie, tym bardziej stopień upowszechnienia dostępu do pracy, stopień bezrobocia staje się probrzem humanizmu.

²⁹ Ibidem, s. 471.

³⁰ Ibidem, s. 473.

³¹ Ibidem.

³² Ibidem, s. 474.

³³ Ibidem, s. 475.

Deprivation of the Right to Participate in Economic Initiative as a *New Concern*

Abstract

In philosophical and theological thought of John Paul II, the human being's vocation for working is considered not only in anthropological but theological aspects as well. Thus, preventing a man from the opportunity of working (within the unemployment programme) can hardly be accepted in Catholic church social teaching. The authors find the conception of the Fourth World in John Paul II's writings, especially in the extracts which have developed the message of Paul VI's encyclical *Populorum progressio*, and prove it to be a realisation of the global job assignment. In order to find a panacea for unemployment, the authors also talk about the preferences for the so-called long life learning programme.