

### *Ku nowej filozofii ludzkiej praxis*

Bezpośrednie odniesienia do marksizmu rzadko pojawiają się w dziełach Wojtyły. Te, które z pewną trudnością dadzą się zidentyfikować – zwłaszcza we wczesnych pracach naszego Autora – wydają się nawiązywać raczej do kultury pozytywistycznej, która wraz z marksizmem inspirowała antyreligijne kampanie polskiego reżimu, niż do autentycznej myśli Marksa<sup>29</sup>. Można chyba wskazać na dwa powody tego braku zainteresowania marksizmem. Z jednej strony otwarta polemika z marksizmem nie była możliwa i cała wolna kultura polska musiała ograniczyć się do pośredniej konfrontacji, która wykluczała otwartą krytykę. Z drugiej strony wydaje się, że – według Wojtyły – rozstrzygnięcie kulturowego konfliktu, który miał miejsce w jego kraju, zależało nie tyle od obalenia twierdzeń przeciwnika, ile raczej od adekwatnego podjęcia problemu człowieka. Autentyczne przezwycięzenie marksizmu polega na odnowieniu filozofii chrześcijańskiej, która będzie w stanie w adekwatny sposób podjąć zagadnienie ludzkiej *praxis*. Marks wysunął ten problem, nie dał mu jednak autentycznie ludzkiego rozwiązania.

Oprócz reinterpretacji kartezjańskiego *cogito* studium *Osoba i czyn* proponuje również *reinterpretację filozofii praxis*. Podobnie jak zamierzenia *Osoby i czynu* zostały poddane po kilku latach ponownej refleksji w artykule *Osoba: podmiot i wspólnota*, do którego nawiązywaliśmy poprzednio, tak też zamierzenia konfrontacji z marksizmem zostały po kilku latach wyjaśnione i rozwinięte w wykładzie *Problem konstytuowania się kultury poprzez ludzką „praxis”*<sup>30</sup>, który Wojtyła wygłosił na Katolickim Uniwersytecie Najświętszego Serca w Mediolanie 18 marca 1977 roku. Tych kilkanaście zaledwie stron ma niezwykle doniosłe znaczenie dla właściwego zrozumienia myśli naszego Autora. Stanowią one – niezależnie od swej bezpośredniej treści – *klucz do interpretacji całego filozoficznego dzieła* Wojtyły. Mamy tu do czynienia z bezpośrednią konfrontacją z marksizmem – i to nie ze szkolnymi wersjami diamentu sowieckiego, lecz z tekstem, na którym opierała się zachodnia interpretacja Marksa: z *Tezami o Feuerbachu* odczytanymi jako *manifest filozofii praxis*<sup>31</sup>.

Warto to podkreślić, ponieważ niektóre interpretacje sugerują, że marksizm, o którym mówi Wojtyła, to jego ograniczona, biurokratyczna, „wschodnia” wersja. Trzeba powiedzieć, że podejście Wojtyły do marksizmu dowodzi, iż rozumie on filozoficzną doniosłość tej myśli w sposób całkowity, obejmujący również tak zwany marksizm zachodni.

Twierdzi się często, że marksizm sowiecki to filozoficznie naiwna metafizyka naturalistyczna, opracowana przez Engelsa w ostatniej fazie jego życia, a następnie przejęta jako dogmatyczne dziedzictwo rosyjskiego marksizmu najpierw przez Plechanowa, a potem przez Lenina. Marksizm zachodni miałby natomiast opierać się na tezie, że człowiek przez swą pracę stwarza samego siebie (odrzucając materializm naturalistyczny i problematyczną, dialektyczno-ewolucyjną koncepcję materii). Owa autokreacja człowieka przez *praxis* stanowić by miała autentyczną istotę myśli Marksa, która pozwala rozumieć go jako spadkobiercę i realizatora prometejskiego snu filozofii nowożytnej.

W cytowanym artykule Wojtyła nawiązuje do tej właśnie interpretacji Marksa: krytykuje ją, lecz zarazem uczy się od niej.

Problem marksizmu zachodniego ma naturę nie tylko filozoficzną, ale i polityczną. Rewolucja rosyjska nie stała się rewolucją światową. Zarazem jednak rewolucja socjalistyczna z istoty swej nie może pojmować siebie inaczej, jak tylko jako rewolucję światową. W 1920 roku Armia Czerwona, która posuwała się ku Zachodowi w nadziei wspomżenia rewolucjonistów niemieckich w zamieszaniu powstałym po upadku imperium Hohenzollernów, została zatrzymana i pokonana pod Warszawą przez wojska polskie, dowodzone przez marszałka Piłsudskiego. Wydarzenie to ma wymiar nie tylko militarny: należy ono przede wszystkim do filozoficznej historii naszego wieku. Polscy robotnicy i chłopcy nie przyłączyli się do żołnierzy rewolucji sowieckiej, lecz zjednoczyli się pod sztandarem narodowym i odnieśli zwycięstwo, które pozwoliło na pełne odzyskanie utraconej przed

ponad stu laty niepodległości. Rewolucja sowiecka zaraz po przekroczeniu granicy Związku Radzieckiego napotyka element narodowy i nie potrafi go pokonać. To właśnie nie pozwala jej stać się rewolucją światową. Człowiekiem, który najlepiej zrozumiał znaczenie tych wydarzeń, był Stalin. Dyktator jako pierwszy pojął, że rewolucję ocalić można tylko przez ograniczenie jej do wymiaru narodowego, podporządkowując interes coraz mniej prawdopodobnej rewolucji światowej politycznemu interesowi państwa rosyjskiego. Z drugiej strony od czasu bitwy pod Warszawą rozpoczyna się na Zachodzie poszukiwanie nowego typu marksizmu (czyli *marksizmu zachodniego*), który byłby w stanie przewyciężyć narodowy opór i nadać rewolucji marksistowskiej wymiar światowy. Rozpoczyna się poszukiwanie formuły, która pozwoliłaby na zwycięstwo rewolucji komunistycznej w „szczytowych punktach” systemu kapitalistycznego. To w ramach tych poszukiwań pojawia się interpretacja marksizmu jako „*filozofii praxis*”. Element narodowy, którego prymitywny marksizm sowiecki nie potrafi przewyciężyć, ma teraz charakter par excellence kulturowy. Zachód nie chce podporządkować się Rosji, ponieważ jest przekonany o własnej wyższości kulturowej, której sowiecka interpretacja marksizmu nie chce uznać i nie potrafi zrozumieć.

Filozofia marksistowska powinna zatem rozwinąć pojęciowe narzędzia, które pozwolą jej zrozumieć kulturę; nie uważać jej za zwykłą nadbudowę, nieuchronnie podążającą za procesem rewolucyjnym, którego motorem jest dynamika tak zwanej bazy; powinna zrozumieć, jak nadbudowa wpływa na bazę. Problem demokracji i możliwości zwycięstwa marksizmu w państwie demokratycznym związany jest strukturalnie z problemem kultury. Jedyne bowiem hegemonia w kulturze pozwoli na zbudowanie konsensu, który prowadzi do pokojowego zwycięstwa rewolucji. Z drugiej strony niezdolność do zrozumienia kultury hamuje i okalecza proces rewolucyjny również w ramach społeczeństwa sowieckiego. Klasy robotniczej i populacji chłopskiej nie udało się zjednoczyć przez odpowiednią strategię polityczno-kulturalną; jedność utrzymywana jest jedynie dzięki największemu na świecie aparatowi represji. Bunt w Kronsztad oraz powstanie oddziałów chłopskich Nestora Machny na Ukrainie już na początku lat dwudziestych ubiegłego wieku pokazują, że władza Sowieców jest tylko ideologiczną zasłoną, pod którą kryje się władza partii nad Sowietami i nad całym narodem. Kulturowa niewystarczalność rosyjskiego marksizmu nie pozwala mu na postawienie problemu demokracji.

W pewnym sensie cały rozwój marksizmu po rewolucji październikowej zdominowany jest przez poszukiwanie marksistowskiej teorii kultury. Chodzi o to, aby wprawić na nowo w ruch proces rewolucyjny, który zatrzymał się zaraz po rewolucji październikowej. Owocem tej nowej fazy rewolucji miałyby być przejęcie władzy w „szczytowych punktach” systemu kapitalistycznego oraz demokratyzacja w krajach „realnego socjalizmu”. We Włoszech próbę opracowania zachodniej strategii rewolucyjnej podjął Gramsci. W Niemczech analogiczne próby podjęli Korsch i Lukács.

W próbie *rozumienia kultury* w ramach marksizmu trudno jest jednak posunąć się poza dość oczywiste stwierdzenie, obecne już zresztą u Engelsa, że nadbudowa w jakiś sposób wpływa na bazę i w jakiś sposób ją warunkuje. Trudno jest natomiast wyjść poza te ogólniki.

Stajemy tu wobec alternatywy: albo twierdzi się, że wpływ kultury na bazę ekonomiczną jest równie silny jak wpływ ekonomii na kulturę (wówczas jednak odróżnienie bazy i nadbudowy traci swe znaczenie i od materializmu wracamy do heglowskiego idealizmu); albo utrzymuje się, że baza ekonomiczna *ma wpływ decydujący* (a wówczas ustępstwa na terenie autonomii kultury mają charakter wyłącznie taktyczny). Pierwsze z tych stanowisk to heglo-marksizm, który wraca od Marksa do Hegla. Heglowskie twierdzenie o prymacie Ducha jako przyczyny celowej dziejów świata nie musi być odczytywane w sensie nazbyt teologicznym. To właśnie fakt, że różne sfery ludzkiego działania wpływają na siebie, choć żadnej z nich nie można przypisać roli *ostatecznie determinującej*, skłonił Hegla do wysunięcia hipotezy Ducha jako celowej przyczyny biegu dziejów. Drugie ze wspomnianych stanowisk wiąże marksizm z formą pozytywizmu, której nie potwierdził rozwój współczesnej historii i współczesnej epistemologii. W obu przypadkach niewykorzystane zostaje

odkrycie *filozofii praxis* oraz centralnego miejsca ludzkiej pracy w dziejach. W pierwszym przypadku pojęcie *praxis* podporządkowane zostaje niejasnemu pojęciu ewolucyjnego postępu ludzkości przez pracę. W drugim – *praxis* staje się elementem ciasnej wizji dialektyki sił wytwórczych i stosunków produkcji. Wszystko to nie byłoby oczywiście możliwe, gdyby u początków marksizmu nie leżał fundamentalny błąd w rozumieniu ludzkiej *praxis*. Marks myśli o ludzkiej „*praxis*” w ramach tego samego zapoznania „*subiectum*”, z którym spotkaliśmy się w przypadku kartezjańskiego „*cogito*”. Z tego właśnie powodu pojęcie podmiotowości człowieka zostaje podporządkowane pojęciu „*praxis*”.

W szóstej tezie o Feuerbachu Marks pisze: „Feuerbach sprowadza istotę religii do istoty człowieka. Ale istota człowieka to nie abstrakcja tkwiąca w poszczególnej jednostce. Jest ona w swojej rzeczywistości całokształtem stosunków społecznych”<sup>32</sup>. Jeśli przyjmiemy istnienie istoty człowieka, która poprzedza ludzkie działanie, wówczas doprowadzi nas to z konieczności do jej metafizycznej analizy i słabość materializmu Feuerbacha stanie się oczywista. Jeśli natomiast istotę człowieka umieścimy nie na poziomie metafizycznym, lecz na poziomie społecznym oraz jeśli ludzką świadomość uznamy za produkt pracy, przez którą człowiek podtrzymuje i odnawia swą materialną egzystencję, wówczas nasza uwaga skieruje się na działanie ekonomiczne i społeczne. W ten właśnie sposób Marks dochodzi do twierdzenia o *końcu filozofii*, które jest jednym z charakterystycznych elementów jego myśli. Mamy tu bowiem do czynienia nie tyle z alternatywną odpowiedzią na fundamentalne problemy filozofii, ile raczej z *radykałną zmianą problematyki*, przez co język marksizmu i język filozofii tradycyjnej stają się w pewnym sensie niewspółmierne<sup>33</sup>. Ostatnim punktem kontaktu jest filozoficzne usprawiedliwienie końca filozofii, którym są właśnie *Tezy o Feuerbachu*. Z tego powodu duża część dialogu między na przykład katolikami i marksistami odbywała się w atmosferze dwuznaczności i faktycznego braku komunikacji. Z drugiej jednak strony dialog możliwy jest właśnie na terenie *filozofii praxis*, to jest na terenie filozoficznego usprawiedliwienia końca filozofii.

Jeśli osobę rozumiemy jako produkt *praxis*, wówczas powinniśmy porzucić pytania o przeznaczenie osoby, o sens jej bycia w świecie. Problemy te wynikają z określonego rozumienia ludzkiej *praxis* i zanikną wraz ze zmianą kontekstu aktywności społecznej. Wraz z zanikiem indywidualnego podmiotu znika również podstawa do stawiania problemu religii, który wynika z refleksji człowieka nad jego skończoną jednostkowością.

*Praxis*, która jest prawdziwym motorem dziejów, wyraża się nie tyle w podmiotowości indywidualnej, ile raczej w podmiotowości kolektywnej. Podmiotowość ta jest z kolei miejscem tych sprzeczności w ramach ludzkiej *praxis*, które prowadzą do rewolucji. W tradycyjnej filozofii świadomości podmiot gubi się w żywiole myśli, w filozofii *praxis* konkretna ludzka podmiotowość rozplywa się w żywiole społecznej pracy.

Oczywiste jest również, że w ramach filozofii *praxis* nie można obronić autonomii kultury wobec materialnej *praxis*. Człowiek stwarza samego siebie przez panowanie nad przyrodą i przez organiczną wymianę podtrzymującą jego materialną egzystencję. Praca rozumiana jest w tym kontekście jako narzędzie, za pomocą którego człowiek pokonuje opór przyrody i czyni z niej materię pierwszą swego wolnego działania.

Mamy tu do czynienia z tą realną transcendencją obiektywności, która była również celem egzystencjalizmu. Egzystencjalizm uległ jednak zniekształceniu idealistycznemu, ponieważ nie potrafił zrozumieć kolektywnego charakteru tego procesu. Otoczenie przekształcone przez pracę człowieka oddziałuje z kolei na podmiot i przekształca go. Na tym właśnie polega błędne koło z trzeciej tezy o Feuerbachu:

Materialistyczna doktryna przekształcania otoczenia i materialistyczna wizja wychowania zapominają, że otoczenie przekształcane jest przez człowieka i że wychowawca sam musi zostać wychowany [...] Przekształcanie okoliczności działania człowieka (lub autotransformacja) może być racjonalnie pojęte tylko jako *praxis* rewolucyjna<sup>34</sup>.

Innymi słowy, tradycyjna doktryna materialistyczna nie rozumiała, że ludzka *praxis* uwarunkowana jest przez otoczenie i jednocześnie je przekształca, przekształcając zaś otoczenie, nieustannie tworzy ludzką podmiotowość, która jest rezultatem oddziaływania otoczenia. Człowiek *stwarza się poprzez „praxis”*; dzieje się to jednak w sposób pośredni, poprzez wpływ wywierany na podmiot przez rezultaty jego działalności skierowanej na przekształcanie otoczenia<sup>35</sup>. Z konieczności wynika stąd, że tym, co naprawdę się liczy, jest przekształcanie otoczenia materialnego i relacji społecznych.

Sposób realizacji tego zadania traci na znaczeniu lub przynajmniej *jedyną naprawdę ważną rzeczą jest efektywność przekształcania przyrody*. Efektywność pracy w przekształcaniu przyrody staje się jedynym kryterium oceny historii i postępu.

Trudno zaprzeczyć, że wizja ta – podobnie jak to było w przypadku filozofii świadomości – zawiera niezwykle interesujące elementy. W szczególności wprowadzenie pojęcia ludzkiej *praxis* i analiza jej konkretnych przykładów pozwalają rozumieć historię człowieka jako historię ludzkiej pracy w sposób niewątpliwie bogatszy, bardziej zróżnicowany niż dotąd. Trudno się dziwić, że katolicy niejednokrotnie przegrywali kulturową konfrontację z marksizmem właśnie na terenie *interpretacji historii współczesnej*. Hegemonizacja ruchu robotniczego przez marksizm była również w dużej części wynikiem tego, że podjął on próbę *rozumienia pracy ludzkiej i tworzenia się człowieka przez pracę*. Jest jednak rzeczą równie oczywistą, że niedostatki marksistowskiego pojęcia *praxis* są przyczyną totalitarnego charakteru realnego marksizmu. Radykalne zniesienie metafizycznej podmiotowości człowieka sprawia, że w ramach marksizmu nie można mówić o „prawach człowieka”; co więcej, uznaje się je za samoobronę starego człowieka, który pragnie swej indywidualnej realizacji i nie chce podporządkować się kolektywnemu prądowi historii<sup>36</sup>. Skupienie uwagi na przekształcaniu przyrody sprawia, że dla dokonania rewolucyjnej przemiany obiektywnych struktur, która następnie będzie oddziaływać na przyszłe pokolenia, prowadząc do powstania całkowicie nowej ludzkości, każda cena ujęta w kategoriach ludzkich wartości i cierpień konkretnych jednostek wydaje się możliwa do zaakceptowania.

Ta klasyczna już krytyka marksizmu może ograniczyć jego wpływy, nie eliminuje jednak całkowicie jego atrakcyjności związanej z tym, że element *praxis*, uwydatniony przez Marksa, zawiera część prawdy, której nie dostrzegały dawne koncepcje prawa naturalnego. Są one w stanie teoretycznie sformułować etyczny sąd nad historią, nie potrafią jednak zrozumieć strukturalnych mechanizmów, którym nieuchronnie podlega społeczne i polityczne działanie człowieka. Z jednej strony mamy *filozofię praxis*, niezdolną do sformułowania etycznego sądu w obliczu zła – zła, które wciąż się pojawia, a czasami nawet zwycięża w historii. Wartości etyczne są dla niej zależne od przebiegu historycznych zmagania i odzwierciedlają po prostu ich rezultaty. Z drugiej strony mamy *etykę*, która formułuje sądy, lecz zarazem jest bezradna, ponieważ nie potrafi dotknąć swym sądem sprawy, o jaką rzeczywiście chodzi w różnorodnych zmaganiach historycznych i społecznych. Problem, przed którym staje Wojtyła, można zatem wyrazić w sposób następujący: czy i jak możliwe jest przyswojenie filozofii dobra i bytu radykalnie zreinterpretowanej filozofii ludzkiej *praxis*?

Znajdujemy się – trzeba to powiedzieć na samym początku – w perspektywie całkowicie odmiennej od różnorodnych zachodnich propozycji przewyciężenia marksizmu. Chcą one zazwyczaj wyjść poza marksizm, zachowując zarazem wszystkie te negacje, które marksizm wypowiedział pod adresem filozofii bytu. W tej perspektywie różne *przewyciężenia marksizmu* kończą się zawsze – idąc co prawda różnymi drogami – nihilizmem. U Wojtyły mamy natomiast do czynienia z próbą *przyswojenia filozofii bytu filozofii praxis*. Polega ona na tym, że Wojtyła rozwija elementy zawarte wirtualnie w filozofii bytu, przejmując zarazem to, co autentycznie ludzkie w *filozofii praxis*.

Problem można też sformułować w sposób następujący: jak należy rozumieć *praxis*, jeśli nie chce się zrezygnować z fundamentalnej tezy o istnieniu ludzkiego *subiectum* (ludzkiego *hypokeimenon*),

który leży u podłoża każdej przemiany historycznej i dyktuje fundamentalne linie każdej możliwej przemiany, stanowiąc zarazem kryterium jej etycznego osądu?<sup>37</sup>

Trzeba zwrócić uwagę na to, że stawiając problem w ten sposób, przeciwstawiamy się otwarcie tym wszystkim, którzy z faktu, iż chrześcijaństwo nie jest filozofią, wyciągają wniosek, że da się ono pogodzić z każdą filozofią, żądając jednocześnie, aby wycofało się ono ze współczesnej kontrowersji wokół człowieka.

Dla Wojtyły natomiast „kategoria «osoby» musi stać się kluczowym pojęciem sporu o *humanum*, w którym uczestniczy także chrześcijaństwo”<sup>38</sup>. Centrum argumentacji Wojtyły stanowi koncepcja czynu ludzkiego, nawiązująca (w sposób – jak widzieliśmy – nowatorski) do św. Tomasza:

[...] działanie ludzkie, czyli czyn, jest równocześnie „przechodnie” i „nieprzechodnie”. Jest przechodnie, o ile mierza „poza” podmiot, o ile szuka wyrazu i skutku w zewnętrznym świecie, o ile obiektywizuje się w jakimś wytworze. Jest nieprzechodnie natomiast, o ile „pozostaje w podmiocie”, o ile stanowi o jego immanentnej jakości czy też wartości, o ile konstytuuje jego istotowo ludzkie *feri*. Człowiek bowiem, działając, nie tylko spełnia czyn, ale także staje się przez nie sobą: spełnia siebie w nich<sup>39</sup>.

W konfrontacji z tą koncepcją czynu ludzkiego (tj. ludzkiej *praxis*) marksistowska wizja *praxis* okazuje się ograniczona. Uwzględnia ona tylko jeden wymiar czynu, a mianowicie jego aspekt przechodni, *praxis* jako sposób przekształcania przyrody. Czyn wywiera natomiast zawsze bezpośredni skutek na spełniającym go człowieku, jest realizacją lub negacją człowieczeństwa. Odrzuciwszy istnienie *suppositum humanum*, Marks nie jest w stanie adekwatnie zrozumieć tego fundamentalnego aspektu czynu – jego wymiaru moralnego.

Praca [...] o tyle jest możliwa, o ile istnieje już człowiek [...] Pierwszeństwo człowieka jako podmiotu istotowo ludzkiego działania – pierwszeństwo w znaczeniu metafizycznym – należy do pojęcia *praxis* w tym znaczeniu, że po prostu o niej stanowi. Byłoby absurdem rzecz rozumieć odwrotnie, to znaczy przyjmować jakąś podmiotowo nieokreśloną *praxis*, która dopiero miałaby określić, czyli zdeterminować, swój podmiot. Nie można też myśleć o *praxis* w sposób aprioryczny, jakoby z tej „quasi-absolutnej” kategorii miały się wyłaniać – w drodze ewolucji – poszczególne formy działania, które określają swoich działaczy. Jeśli przyjmujemy – i to jako tezę podstawową – że działanie (*praxis*) pozwala nam możliwie najpełniej zrozumieć działacza, że czyn najpełniej ujawnia człowieka jako osobę – to w takim stanowisku epistemologicznym jest zawarte przeświadczenie i pewność o pierwszeństwie tegoż człowieka – podmiotu w stosunku do działania [...]”<sup>40</sup>.

Wojtyła zakorzeniony jest mocno w tradycji tomistycznej; równie jednak istotny jest nowatorski aspekt jego koncepcji. Człowiek jako osoba ontycznie poprzedza działanie, lecz równocześnie spełnia się przez działanie; *praxis*, a szczególnie praca, jest miejscem realizacji tego, co ludzkie (*humanum*), w człowieku. Wojtyła zrywa tu z pewną tradycją (bardziej arystotelesowską niż tomistyczną), która przedkłada teorię nad *praxis*, aktywność intelektualną nad działalność praktyczną. Z drugiej strony nieodłącznym i decydującym elementem *praxis*, która postawiona tu zostaje w centrum uwagi, jest jej aspekt etyczny. Poprzez pracę człowiek przekształca przyrodę, przystosowując ją do swoich potrzeb, i jednocześnie przekształca samego siebie.

W ciągu ostatnich wieków tradycja zachodnia uprzywilejowała w sposób absolutny *obiektywny aspekt pracy*, czyli panowanie nad przyrodą. Zapomniała natomiast, że praca jest również – i to w sposób fundamentalny – systemem relacji między ludźmi i procesem, w którym realizuje się osoba. Jeśli chcemy zrozumieć całe bogactwo ludzkiej *praxis*, musimy uwzględnić nie tylko sposób, w jaki obiektywny rezultat pracy (przekształcona przyroda) oddziałuje na człowieka i zmienia go, lecz również sposób, w jaki *praxis* bezpośrednio oddziałuje na człowieka, przyczyniając się do jego samospełnienia lub do utraty jego człowieczeństwa. To nowe rozumienie ludzkiej *praxis* pozwala nam inaczej spojrzeć zarówno na *praxis ekonomiczną*, jak i na *praxis polityczną*. W przypadku *praxis ekonomicznej* pozwala nam ono zrozumieć cały zespół fenomenów (występujących przede wszystkim

w krajach rozwiniętego kapitalizmu), których istotą jest wzrastająca potrzeba *jakości pracy* i *samospełniania się człowieka przez pracę*.

W społeczeństwach, w których bodziec bezpośredniej potrzeby materialnej nie jest drastycznie odczuwany (choć nie tylko w nich), ludzie chcą, aby praca zapewniała nie tylko materialne przeżycie, lecz również osobową realizację. Tego aspektu nie można oczywiście wyjaśnić w ramach tradycyjnej filozofii *praxis*, natomiast można go wyjaśnić w ramach takiej filozofii *praxis*, która dowartościowuje *subiektywny wymiar ludzkiej pracy*. Podstawy takiego rozumienia pracy opracowane zostały przez ks. Józefa Tischnera. Tischner, towarzysząc swą refleksją wydarzeniom w Polsce przełomu lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, stworzył etykę pracy i solidarności, która opiera się właśnie na pragnieniu uczciwości i prawdy w relacjach między ludźmi i w relacji ludzi do natury<sup>41</sup>.

W odniesieniu do *praxis politycznej* należy natomiast podkreślić, że filozofia Wojtyły pozwala na postawienie w jej centrum problemu etyki polityki. Sposób przekształcania społeczeństwa odzwierciedla się w tych, którzy są jego sprawcami, oraz w samym rezultacie ich działalności. Nowe relacje społeczne pozostają bowiem wciąż relacjami między ludźmi i dlatego odzwierciedlają to, czym ludzie stali się w procesie ich powstawania. Podkreślenie metody dialogu, odrzucenie pojęcia *przemocy jako siły napędowej dziejów* wynikają ze świadomości, że *nowy człowiek* nie może narodzić się w rezultacie *praxis*, która moralnie upadła swych sprawców.

Można chyba powiedzieć (taka jest moja interpretacja), że przeprowadzona przez Wojtyłę rewizja filozofii *praxis* dotyka samej istoty analitycznego narzędzia, które Marks zastosował do badania społeczeństwa. Według Marksa praca tworzy wartości, lecz sama – ściśle rzecz biorąc – nie jest wartością. Każdy towar – według autora *Kapitału* – ma *wartość użytkową* i *wartość wymienną*. *Wartość użytkowa* to zdolność odpowiedzi na konkretną potrzebę ludzką. *Wartość wymienna* jest regułą wymiany towarów i mierzona jest ostatecznie ilością pracy zobiektywizowanej w każdym z towarów. Praca jest natomiast dobrem, które ma wartość wymienną (w formie płacy lub pewnej ilości dóbr potrzebnych do przeżycia i reprodukcji sił robotnika), lecz nie ma wartości użytkowej. W pierwszym rozdziale *Kapitału* Marksa *wartość użytkowa* pracy utożsamiona jest z jej zdolnością do produkcji wartości wymiennej. Zmuszając robotnika do pracy w większym wymiarze niż to, co zobiektywizowane jest w jego płacy, przedsiębiorca kapitalistyczny otrzymuje dodatkową pracę i wartość dodatkową. W ten sposób Marks interpretuje sprzeczność pomiędzy proletariatem a kapitałem w kategoriach czysto ilościowych. Również jego analiza alienacji opiera się ostatecznie na tej koncepcji pracy. Filozofia Wojtyły pozwala natomiast na zrozumienie *wartości użytkowej pracy*, tej swoistej ludzkiej potrzeby samospełnienia, na którą odpowiada akt pracy. Pozwala ona także na postawienie problemu *alienacji pracy* w sposób o wiele szerszy. W ramach koncepcji marksistowskiej trudno jest na przykład analizować *alienację pracy w społeczeństwach socjalistycznych*. Na alienację patrzy się tu bowiem w kontekście problemu własności środków produkcji, które w społeczeństwach socjalistycznych są uspołecznione. Koncepcja Wojtyły pozwala natomiast spojrzeć na alienację w połączeniu z rzeczywistą organizacją pracy, to jest w świetle pytania o to, czy umożliwia ona samospełnienie się człowieka poprzez oparte na uczestnictwie związku między ludźmi.

W perspektywie Wojtyły również między pracą a kulturą istnieje relacja szczególnego rodzaju. Kultura nie jest tu jednak epifenomenem pracy, lecz jej wewnętrznym znaczeniem, znaczeniem realizowanym o tyle, o ile praca jest spełnieniem osoby. Osoba, która ontycznie poprzedza swój czyn, spełnia się w czynie, a zatem egzystencjalnie staje się sobą poprzez *praxis*. To stawanie się sobą nie jest jednak dowolnym projektowaniem siebie, lecz realizacją potencjalności ontycznej, która od samego początku wpisana jest – na mocy wolnego daru – w samo istnienie człowieka. W tej perspektywie kultura nie jest abstrakcyjną, niezwiązaną z ludzką walką o życie wiedzą, lecz właściwą miarą, wedle której człowiek rozumie rzeczywistość i wchodzi z nią w relację spotkania i wzajemnego daru – daru, który obejmuje zarówno innych ludzi, jak i świat pozaosobowej natury. Kultura jest uzdolnieniem do miłowania, respektowania i używania wszystkich rzeczy wedle właściwej im

godności. W tej perspektywie świat rzeczy nie jest po prostu *materią pierwszą* działania człowieka. Sposób, w jaki człowiek patrzy na świat rzeczy, ma głębokie znaczenie etyczne, ponieważ implikuje każdorazowo odkrycie konkretnej wartości i jej relacji do człowieka (nawet jeśli prawdą jest, że odkrycie to dokonuje się często przez walkę z oporną przyrodą). Postawa szacunku dla przyrody, zdolność do jej podziwiania i do uznania *właściwych jej wartości* jest bezpośrednią antytezą brutalnego wykorzystywania bogactw naturalnych i zniszczenia środowiska naturalnego. To zniszczenie naturalnego kontekstu egzystencji ludzkiej jest owocem prometejskiej pychy, która zmierza do całkowitego przekształcenia przyrody według własnego projektu, odmawiając uznania swego ograniczenia wynikającego z faktu, że człowiek jest również – i przede wszystkim – bytem stworzonym<sup>42</sup>. W perspektywie kreacjonistycznej człowiek nie może panować nad światem w sposób arbitralny; używając świata rzeczy, winien zarazem go respektować.

W tym kontekście Wojtyła cytuje słowa Norwida z *Promethidiona* (dialog I)<sup>43</sup>:

Bo piękno na to jest, by zachwycało  
Do pracy – praca, by się zmartwychwstało.

W pewnym sensie cała koncepcja pracy naszego Autora uznana być może za komentarz do przytoczonego tu zdania Norwida. Relacji człowieka do przyrody, relacji, która realizuje się przez działanie przekształcające świat przyrody, nie można oddzielić od momentu kontemplacyjnego. Kontemplacja jest nawet w centrum pracy. Przedmiot, z którym człowiek poprzez pracę wchodzi w bezpośredni kontakt, odsłania mu swe wartości: wartości, które służą zaspokojeniu potrzeb praktycznych, lecz również fundamentalne wartości estetyczne. Wciąż na nowo budzi on w sercu człowieka zdziwienie; podobnie zdziwienie wywołuje relacja z drugim człowiekiem, która pogłębia się przez pracę<sup>44</sup>.

[...] można powiedzieć, iż takie działanie, czyli praca, zawiera w sobie swoiste promieniowanie człowieczeństwa, dzięki któremu dzieło kultury wpisuje się prawidłowo w dzieło natury. Mimo odrębności stanowi z nim wówczas jakby organiczną jedność. Odsłania korzenie zespolenia człowieka „z naturą”, a zarazem nadrzędnego spotkania człowieka ze Stwórcą w odwiecznym planie, którego uczestnikiem stał się człowiek przez swą rozumność i mądrość [...] Istnieje w „naturze”, czyli w „świecie”, oczekiwanie na taką działalność człowieka, na takie promieniowanie człowieczeństwa przez *praxis*<sup>45</sup>.

Praca, będąc egzystencjalną realizacją człowieka, jest dziejową realizacją pojednania człowieka z przyrodą; pokazuje, że *przyroda jest dla człowieka*. Pojednanie to, które objawia pierwotny plan Boga w stosunku do człowieka, po grzechu nie dokonuje się bez cierpienia i wysiłku. Ukazuje jednak zawartą w planie Bożym odpowiedniość pomiędzy światem zewnętrznym i światem wewnętrznym.

Widziana w taki sposób *praxis* zawiera zawsze moment estetyczny; co więcej, to właśnie ten moment czyni ją autentycznie *ludzką praxis*.

Poprzez ludzką *praxis* konstituuje się kultura, o ile człowiek, nie stając się niewolnikiem działania, wykonywania różnych prac, zdobędzie się na zachwyt, na podziw w stosunku do rzeczywistości [...] o ile odzyska w sobie mocne poczucie „kosmosu”, czyli ładu świata: makro- i mikrokosmosu [...] zachwyt, zadziwienie, *contemplatio*, stanowi istotną podstawę konstituowania się kultury poprzez ludzką *praxis*<sup>46</sup>.

Transformacja rzeczywistości materialnej, która jest wynikiem obiektywnego wymiaru ludzkiej pracy, niesie jednak w sobie również ślad subiektywnego aspektu pracy. Świat nosi w sobie podobieństwo tego, kto przetworzył go przez swoją pracę. Prawdą jest, że przez *praxis* konstituuje się kultura; prawdą jest jednak również, że przez kulturę konstituuje się *praxis* i że odciska się na niej kultura i dążenia tych, którzy ją realizują<sup>47</sup>.

W kulturze wyraża się również ten aspekt ludzkiej *praxis*, przez który jest ona ciągłą walką ze śmiercią.

Ludzie umierają, podobnie jak wszystkie inne istoty żywe. Ludzie jednak *wiedzą, że umierają*. Świadomość końca obecna jest w całym życiu – jest pytaniem o życie. Przez pracę człowiek broni się przed śmiercią. Obrona ta skazana jest jednak ostatecznie na porażkę. Praca wytwarza dobra, które wyczerpują się i muszą być na nowo odtwarzane; nie mogą one jednak zapobiec temu, że w końcu wyczerpuje się również samo życie człowieka. Nie wyczerpuje się natomiast przechodni skutek pracy – to, kim człowiek stał się przez pracę. W ludzkiej kulturze zachowany zostaje rezultat tej walki ze śmiercią, którą w ciągu wieków prowadziły kolejne pokolenia.

Świadczenie to – nawet jeśli ci, którzy je złożyli, już nie żyją – mówi, że w człowieku istnieje coś, co zasługuje na wieczne trwanie. Człowiek doświadcza wartości, które są uniwersalne i które odnawiane są w ludziach przychodzących po nim. Praca i działanie w historii mówią o „trosce”, która przekracza własne fizyczne istnienie i własne pokolenie:

[...] ślady, które pozostały w ludzkiej kulturze, nie tylko same opierają się śmierci, żyją bowiem i ożywiają coraz to nowych ludzi, ale ponadto zdają się wołać o nieśmiertelność, a może więcej: świadczyć o osobowej nieśmiertelności człowieka, właśnie z racji tego, co w nim „nieprzechodnie”. Kultura jest nieustającym doświadczeniem i świadectwem, które wychodzi naprzeciw egzystencjalnemu zwątpieniu człowieka<sup>48</sup>.

Jest szyfrem Transcendencji.

<sup>29</sup> Myślę tu o polemice z „etyką naukową” zawartej w artykule zamieszczonym w cyklu zatytułowanym *Elementarz etyczny*. Por. ks. K. Wojtyła, *Problem etyki naukowej*, „Tygodnik Powszechny”, 11(1957), nr 10 (425), s. 3.

<sup>30</sup> T e n ż e, *Problem konstytuowania się kultury poprzez ludzką „praxis”*, „Roczniki Filozoficzne”, 27(1979), z. 1, s. 9-20.

<sup>31</sup> Por. tamże, s. 11 n.

<sup>32</sup> M a r k s, *Tezy o Feuerbachu*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 3, Warszawa: Książka i Wiedza, 1961, s. 7. W analizie *Tez o Feuerbachu* oczywisty jest mój dług wobec ich mistrzowskiej interpretacji przeprowadzonej przez Augusta Del Noce (*I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo*, t. 1: *Lezioni sul marxismo*, Milano: Giuffrè, 1972, s. 167 nn.).

<sup>33</sup> Interpretacja Augusta Del Noce z *Il problema dell'ateismo e la storia della filosofia come problema* spotyka się tu z interpretacją Althussera. Por. L. Althusser, *Pour Marx*, Paris: Maspero, 1965.

<sup>34</sup> D e l N o c e, *I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo*, s. 129 nn. (tłumaczenie fragmentu – J. M.).

<sup>35</sup> Jest to także przedmiot całej pierwszej części *Ideologii niemieckiej* Marksa i Engelsa.

<sup>36</sup> Por. K. M a r k s, *W kwestii żydowskiej*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 1, Warszawa: Książka i Wiedza, 1961, s. 420-458.

<sup>37</sup> Istnieje interesujący paralelizm pomiędzy krytyką marksizmu, z jaką niedawno wystąpił Lucio Colletti (który odnosi do Marksa krytykę kierowaną przez Trendelenburga przeciw Heglowi), i krytyką przeprowadzoną przez Wojtyłę. W przypadku Wojtyły chodzi jednak o ten szczególny *hypokeimenon*, którym jest *subiectum humanum*. Por. C o l l e t t i, *Tramonto dell'ideologia*, s. 87 nn. Por. też: F. A. T r e n d e l e n b u r g, *Logische Untersuchungen*, Hildesheim: Georg Olms, 1964. Fragmenty tego dzieła zostały opublikowane w książce pod redakcją Valerio Verry *La dialettica nel pensiero contemporaneo*, Bologna: Il Mulino, 1976. We wszystkich tych przypadkach analogie wynikają z faktu, że wspólnym punktem odniesienia jest Arystoteles.

<sup>38</sup> W o j t y ł a, *Problem konstytuowania się kultury poprzez ludzką „praxis”*, s. 11.



<sup>39</sup> Tamże.

<sup>40</sup> Tamże, s. 11 n.

<sup>41</sup> Por. T i s c h n e r, *Etyka solidarności*.

<sup>42</sup> Istnieje również inna interpretacja postaci Prometeusza, związana z analizowaną tu wizją ludzkiej pracy. Nie przypadkiem rozwinął ją właśnie Norwid w swym *Promethidionie*.

<sup>43</sup> Por. W o j t y ł a, *Problem konstituowania się kultury poprzez ludzką „praxis”*, s. 14.

<sup>44</sup> Por. także: t e n ż e, *Teoria – „praxis”*: temat ogólnoludzki i chrześcijański, w: tegoż, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 463-475.

<sup>45</sup> T e n ż e, *Problem konstituowania się kultury poprzez ludzką „praxis”*, s. 15.

<sup>48</sup> W o j t y ł a, *Problem konstituowania się kultury poprzez ludzką „praxis”*, s. 18 n.

<sup>46</sup> Tamże, s. 16.

<sup>47</sup> Przez pracę w przyrodzie odzwierciedla się autoteleologia ludzkiego podmiotu.