

WOKÓŁ „LABOREM EXERCENS”

Inspiracje personalistycznych rozwiązań

Pojęcie „ustroju pracy” pojawia się w tekstach encykliki jako nazwa czegoś nie istniejącego, dalekiego i cennego; jako nazwa pewnej stojącej przed ludźmi możliwości, która mogłaby stać się rzeczywistością, gdyby spotkały się wszystkie – zewnętrzne i wewnętrzne – warunki, niezbędne do tego, aby uczynić pracę każdego trwałym aktem spełniającej się ludzkiej dojrzałości.

1. Punkt widzenia, z którego rozpatrujemy encyklikę *Laborem exercens*, tkwi w ognisku tematyki etycznych treści i społecznego położenia przemysłowej pracy. Jest to temat, którego rozwój towarzyszył powstawaniu dziewiętnastowiecznej wielkoprzemysłowej klasy robotniczej, dostarczał treści różnorodnym nurtom socjalistycznej ideologii, a w naukach społecznych katolickiego Kościoła podjęty został w końcu ubiegłego wieku przez Leona XIII. *Laborem exercens* wraca do tej tematyki w chwili szczególnej, jeśli zważyć datę jej powstania – rok 1981. Był to bowiem kolejny rok, który dawał widoczne dla całego świata świadectwo prawdzie słów tej encykliki, głoszących, że zespół spraw ludzkich, zwany tradycyjnie „kwestią robotniczą”, nie występuje jedynie – jak uparcie powtarzają ideologowie „realnego socjalizmu” – w strukturach społeczeństw kapitalistycznych, lecz pojawia się i pojawiać będzie „wszędzie tam, gdzie człowiek zostaje potraktowany po-niekąd na równi z całym zespołem materialnych środków produkcji, jako narzędzie, a nie – jak to odpowiada właściwej godności jego pracy – jako podmiot i sprawca, a przez to samo także jako właściwy cel całego procesu produkcji” (*Laborem exercens*, dalej LE, 7).

Te słowa to znak obecności Jana Pawła II w centrum wydarzeń ówczesnego czasu, znak głębokiego rozumienia sytuacji ludzi, pełniących robotnicze role w hierarchicznych strukturach stosunków produkcji, w strukturach podporządkowania wykonawców zwierzchnikom bez względu na to, jaka byłaby tych struktur nazwa i geneza. Ponieważ ta znakomita niezależność od konwencji obiegowego słownika stanowi uderzającą cechę tekstu Jana Pawła II, spójrzmy, na jaki obszar zjawisk i znaczeń wyprowadza nas Jego swoboda umysłu i bliskość podstawowym doświadczeniom współczesnych ludzi pracy w różnych krajach i ustrojach.

W konwencjach języka „urzędowego” pojęcia „kapitalizm” i „socjalizm” traktowane są niemal tak, jakby ich dzisiejsze treści odpowiadać miały niezmiennie znaczeniom nadawanym im przez doświadczenia i nadzieje ludzi ruchu robotniczego na przełomie wieków. Pojęcie kapitalizmu oznaczało

wtedy twardą rzeczywistość poddanej wyzyskowi pracy¹, pojęcie socjalizmu oznaczało przyszłą przestrzeń społecznych stosunków wypełnioną rzeczywistymi nadziejami, gdyż głębokie, autentyczne nadzieje wybiegały wtedy ze środowisk robotniczych ku wartościom takim, jak swoboda pracy, solidarność, dobrobyt, ludowładztwo, a przede wszystkim zniesienie przytłaczającego poczucia zależności i ubezwłasnowolnienia².

Słownik „urzędowy” usiłuje nieustannie nas przekonać, że żyjemy dziś [w 1984 r. Przyp. red.] w najrealniejszej przestrzeni oczekiwanych wtedy, a stających się dzisiaj rzeczywistości tego zespołu wartości; a ponadto, że centralnie zaplanowany i sterowany system ról na scenie życia publicznego jest niezbędnym warunkiem takiego przebiegu społecznych działań i procesów, aby dawna obietnica stawała się coraz bardziej dotykającym i doświadczanym ciałem.

Wiemy, że tak nie jest, uciekamy spod ciśnień i przeinaczeń tej nadrzeczywistej mowy; ale nieraz ulegamy jej również w naszych zaprzeczeniach: zaczynamy myśleć przeciwko niej, a nie naprzeciw rzeczywistości; uznajemy zaprzeczenie jej, a nie samodzielne i żmudne określenie zjawisk współczesnego świata za najdonioślejszy obowiązek naszego umysłu³.

W takiej sytuacji – a tkwimy w niej i przez nią postrzegamy nieraz sprawy i rzeczy – głos Jana Pawła II pomaga nam wyjść na swobodną przestrzeń pojęć i znaczeń rzeczy i współdziałać w pracy określania świata i znajdowania drogi dla działań i nadziei.

Ponieważ jest to encyklika o pracy, a raczej o człowieku „w szerokim kontekście tej rzeczywistości, jaką jest praca” (LE, 1), w jej centrum znajdują się zarówno nadzieje, jak „obawy i zagrożenia, związane z tym podstawowym wymiarem ludzkiego bytowania, z którego życie człowieka jest zbudowane na co dzień [...] – ale w którym zawiera się zarazem nieustająca miara ludzkiego trudu, cierpienia, a także krzywdy i niesprawiedliwości” (LE, 1). „Kwestią społeczną”, do której praca (warunki pracy, kierunki pracy) stanowiłaby klucz (por. LE, nr 3), byłyby więc te wszystkie postacie

¹ Encyklika *Rerum novarum* (dalej RN) nie pozostaje w swych opisach i ocenach w tyle za najsurowszymi tekstami socjalistycznej proveniencji. Np. „Garść możnych i bogaczy nałożyła jarzmo prawie niewolniczej pracy niezmiernej liczbie proletariuszy”; lub: „[...] należy szybko i skutecznie przyjść z pomocą ludziom z warstw najniższych, ponieważ olbrzymia ich część znajduje się w stanie niezasłużonej okropnej niewoli” (RN, Wstęp).

² Przytaczam, jako przykład ówczesnych nadziei, następujący tekst: „Ustrój socjalistyczny będzie prawdziwym wyzwoleniem ludzkiego społeczeństwa od nierówności między ludźmi, od wyzysku jednych ludzi przez drugich, od panowania jednych nad drugimi, od ucisku podbitych narodów przez narody zaborcze, od upośledzenia kobiet [...] od prześladowań za wiarę, wyznanie, przekonanie [...] z usunięciem sprzedaży siły roboczej prywatnym wyzyskiwaczom zniknie wszelkie źródło dzisiejszej nierówności społecznej”, „Polskie Programy Socjalistyczne 1878-1918”, 1975, s. 320.

³ „Wolność jest sama w sobie negatywnością” – przypomina za Heglem J. Tischner w rozdziale *Wolność i sztyderstwo* w: *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1975, s. 151.

istnienia człowieka, jako człowieka pracy, które by umniejszały jego godność, obciążały ponad miarę trudem i cierpieniem, prowadziły ku doświadczaniu krzywdy i niesprawiedliwości.

Taką kondycję istnienia człowieka widzi Jan Paweł II jako tę, z którą trzeba wieść nieustanną walkę, ażeby „życie ludzkie uczynić bardziej ludzkim”, gdyż świat stosunków między ludźmi nieustannie ją odtwarza, nieustannie jest nią zagrożony, jeśli tylko jakikolwiek układ sprzyja temu, aby ktoś traktował kogoś innego jako narzędzie; rodzi się wtedy groźba uprzedmiotowienia. Dlatego Jan Paweł II mówi o „stale na nowo kształtującej się i na nowo spiętrzającej kwestii społecznej” (LE, 3), mówi o niezbędności stałego dostrzegania zagrożeń i podejmowania działań przeciwnych. Encyklika nie używa terminów kojarzących się z czynnością, której dokonanie przesądzałoby sprawę; mówi o „rozwiązywaniu”, a nie o „rozwiązaniu”. W tym względzie Jan Paweł II różni się znamienne zarówno od swego poprzednika w papieskiej godności⁴, jak i od dawnych „socjałów”.

Pojęcie pracy ma w encyklice najszersze znaczenie. Oznacza ono wszelką czynność, łącznie z wspomagającymi tę czynność umiejętnościami, sprawiającą, że człowiek może „czynić ziemię sobie poddaną”. Spojrzenie przesuwają się również z klasycznej kwestii robotniczej i niesprawiedliwości w stosunkach między klasami, na scenę gospodarki światowej i dotyka palących spraw niesprawiedliwości w stosunkach między narodami. Do „bogatych” z encykliki Leona XIII należą w tym wizerunku świata już nie tylko klasy, a całe narody i całe narody należą również do klasy „biednych”. Na takim tle określane są zadania ludzi współczesnych. Mamy więc zwrócić uwagę na te partie encykliki, które mogą być pomocne w określeniu sytuacji, w jakiej znajduje się polska praca; pomocne w określeniu wszystkiego, co może uszczuplać jej godność i zagrażać zepchnięciem człowieka w obszar stosunków uprzedmiotowionych.

2. Polska praca „dzieje się” w systemie gospodarki podlegającej wysoce scentralizowanemu planowaniu; bardzo szeroki zakres środków produkcji znajduje się tu we władaniu i własności państwa; to z kolei podlega wyłącznej władzy politycznego zespołu kierującego się zasadami ideologii wyłaniającej wszechstronny projekt centralnego sterowania społecznym rozwojem w podstawowych dziedzinach społecznego życia. Jan Paweł II nazywa ten system organizacji gospodarki, pracy i życia publicznego „ustrojem kolektywnym” (LE, 11), korzystając tu z dawnego słownika ruchu komunistycznego. Tak przedstawia się najogólniejszy kontekst instytucji życia gospodarczego, społecznego i politycznego, na który pada spojrzenie Autora encykliki.

Podstawowym problemem ludzkiej pracy jest sposób, w jaki umniejsza ona lub wzmacnia godność wykonywającego ją człowieka. W interpretacji Jana Pawła II perspektywa ta występuje z wielką siłą: „zakładając, że różne

⁴ Jeden z rozdziałów encykliki *Rerum novarum* nosi tytuł: *Prawdziwe rozwiązanie*.

prace spełniane przez ludzi mogą mieć większą lub mniejszą wartość przedmiotową trzeba jednak podkreślić, że każda z nich mierzy się nade wszystko miarą godności samego podmiotu pracy, czyli osoby: człowieka, który ją spełnia” (LE, 6).

Tę miarę widzi Autor encykliki jako taką, która „wyłania się z zasobów chrześcijańskiej prawdy” i prowadzi zarazem ku „bardziej humanistycznemu sposobowi myślenia i wartościowania pracy” (LE, 6). Fragment ten ukazuje tak charakterystyczny dla refleksji Jana Pawła II sposób ujmowania wzajemnych stosunków religijnej i „bezpośrednio ludzkiej” hierarchii wartości: są to dwa układy wartościowań, które w odniesieniu do wielu podstawowych zagadnień etycznych i egzystencjalnych cechuje znaczny stopień bliskości i przenikania.

3. Jakie pola zagrożeń godności pracy ujawniać może ta miara w przestrzeni społecznych stosunków „kolektywnego ustroju”? Jak sądzę, można przedstawić problematykę zagrożeń w trojkiej perspektywie, której wyraźne zarysy dostrzec można w poszczególnych rozdziałach *Laborem exercens*. Problematyka zagrożeń jest oczywiście problematyką międzyustrojową, ale nas interesuje w pierwszym stopniu sposób, w jaki teksty encykliki rzucają światło swych tez i hipotez na stosunki społeczne będące właściwością „ustroju kolektywnego”. Przedstawiane poniżej pola zagrożeń nie są w pełni rozdzielne, ale wyróżnienie ich opiera się na zaakcentowaniu odmiennej genezy negatywnych zjawisk.

Pole pierwsze byłoby polem uprzedmiotowienia człowieka pracy, następującego w wyniku wysokiego stopnia instrumentalnego stosunku organizatorów produkcji do ludzkiej pracy, przypominającego zjawiska właściwe okresowi wczesnego kapitalizmu. Mówimy o stosunku instrumentalnym wtedy, gdy „człowiek zostaje potraktowany jako narzędzie produkcji” (LE, 7), a to, że byłby tak potraktowany przez rzeczników narzędzi produkcji nie będących własnością prywatną, czy rzeczników produkcyjnego systemu opartego na własności państwowej, nie zmienia wiele w podstawowym wymiarze rzeczy. Mówiąc słowami encykliki: „w świetle analizy tej podstawowej rzeczywistości całego procesu gospodarczego, a przede wszystkim struktur produkcji [...] wypada przyjąć, że błąd kapitalizmu pierwotnego może powtórzyć się wszędzie tam, gdzie człowiek zostaje potraktowany poniekąd na równi z całym zespołem materialnych środków produkcji jako narzędzie, a nie – jak to odpowiada właściwej godności jego pracy – jako podmiot i sprawca” (LE, 7). Ten typ zagrożeń odsyła m.in. do wielu zjawisk mieszczących się w historycznej i społecznej przestrzeni, zwanej w historii gospodarczej okresem socjalistycznej akumulacji pierwotnej.

Pole drugie byłoby polem zagrożeń godności, wynikających z jednostronnej zależności ludzi pracy od dysponentów środkami produkcji, sprawujących ponadto wysoce autokratyczną władzę w państwie. Ta perspekty-

wa widzenia rzeczy tkwi w następującym fragmencie encykliki: „Wypada bowiem zauważyć, że proste odebranie owych środków produkcji (kapitału) z rąk prywatnych właścicieli nie jest wystarczające do ich uspołecznienia w sposób zadowalający [...]. Ta grupa zarządzająca i dysponująca może wywiązywać się ze swych zadań w sposób zadowalający z punktu widzenia prymatu pracy⁵, ale może zadania te spełniać źle, broniąc równocześnie dla siebie monopolu zarządzania i dysponowania środkami produkcji i nie cofając się nawet przed naruszaniem owych zasadniczych praw człowieka” (LE, 14). Nazwijmy zagrożenia mogące występować w tym polu zagrożeniami pozornego uspołecznienia. Będą one występować i wzmacniać się zawsze wtedy, gdy dysponenti gospodarczej i państwowej władzy przejawiać będą dążność do uznawania samych siebie za rzeczników wszelkich godnych publicznego istnienia sił społecznych, ograniczając lub odbierając prawo głosu różnym społecznym ośrodkom, nie podporządkowanym ideologii dysponentów. W takiej sytuacji przedmiotowemu traktowaniu ludzkiej pracy towarzyszy przedmiotowe traktowanie społeczeństwa. Scena życia publicznego przypomina wtedy scenę monologu; z tej sceny nie może paść głos, który by wskazywał na wymiary i skutki społecznego nieładu, spowodowanego przez samowolę dysponentów. Zasada pierwszeństwa pracy – jakkolwiek złożona i trudna byłaby jej praktyczna wykładnia – zostaje wtedy zastąpiona zasadą pierwszeństwa dysponentów podlegającego społecznej własności kapitału. „Tak więc zasada pierwszeństwa pracy przed kapitałem jest postulatem należącym do porządku moralności społecznej [...] który to postulat posiada swoje kluczowe znaczenie zarówno w ustroju, zbudowanym na zasadzie prywatnej własności środków produkcji, jak też w ustroju, w którym prywatna własność tych środków została nawet w sposób radykalny ograniczona” (LE, 15). W innym fragmencie encykliki znajdujemy analogiczny akcent: „jeśli w naszej epoce jesteśmy świadkami wprowadzania w życie własności «uspołecznionej» – to jednak argument personalistyczny⁶ nie traci swej mocy zarówno

⁵ Pojęcie i zagadnienie „pierwszeństwa pracy” nad rzeczowymi środkami produkcji pojawia się w dwunastym rozdziale encykliki i rozpatrywane jest w kolejnych ustępach, poświęconych „błędowi porządku praktycznego” nowożytnej historii (LE, 13). Ustrój pracy, czyniący zadość zasadzie prymatu osobowych czynników produkcji („Trzeba podkreślać i uwydatniać pierwszeństwo człowieka w procesie produkcji – prymat człowieka wobec rzeczy” (LE, 12), jest w encyklice obrazem kierunku zmian, które należałoby przeprowadzić w różnych typach porządku praktycznego, aby przezwyciężyć „określone postacie historyczne” (LE, 13) nowożytnego błędu.

⁶ Tytuł piętnastego rozdziału encykliki *Laborem exercens* brzmi: *Argument personalistyczny*. Z niego pochodzą przytaczane powyżej fragmenty. Argument ten jest zarówno argumentem przeciw „nadmiernej biurokratycznej centralizacji” (LE, 12), jak i z taką organizacją procesu pracy, „ażeby człowiek w samym procesie pracy mógł występować jako współodpowiedzialny i współtwórca warsztatu, w którym pracuje” (LE, 15). Tekst encykliki jest tu równoległy do argumentacji wielu rzeczników różnorodnych form partycypacji pracowników i robotników w decyzjach, dotyczących form i treści ich pracy.

zasadniczej, jak i praktycznej. Każde celowe i owocne uspołecznienie środków produkcji musi uwzględniać ten argument. Należy uczynić wszystko, aby człowiek również i w takim systemie mógł zachować poczucie, że pracuje «na swoim». W przeciwnym razie muszą powstawać w całym procesie ekonomicznym nieobliczalne straty – i to nie tylko straty ekonomiczne, ale przede wszystkim straty w człowieku” (LE, 15).

Pole zagrożeń, które nazwaliśmy polem pozornego uspołecznienia, dotyczy w przeważającej mierze tych zagrożeń, które powoduje minimalna możliwość wywierania wpływu na działania i decyzje „pośredniego przedsiębiorcy” (LE, 17), tzn. osoby i instytucje ustalające zasady postępowania, określające cały ustrój społeczno-ekonomiczny oraz zasady z niego wynikające (por. LE, 17).

W polu trzecim skupiałyby się zagrożenia mogące wynikać z nikłych możliwości wywierania wpływu na działania i decyzje „przedsiębiorcy bezpośredniego”, czyli – w naszym wypadku – na wewnątrzzakładową konstytucję uprawnień i obowiązków ludzi pracy. To pole nazwać można polem ułomnego uczestnictwa. Jeśli mówimy o godności pracy, to sprawa uczestnictwa pracującego człowieka we współokreślaniu treści i sposobu wykonywania przypadających mu w podziale pracy zadań staje się w wielu wypadkach sprawą rozstrzygającą o samej możliwości lub niemożności przeżycia godności własnej pracy, a poprzez nią – osoby. Niedowład czy pozory uczestnictwa powodują niezmiennie wzrost poczucia obcości, rozgoryczenie tym większe, im większy trud ponoszony jest przez tych, którzy ciężko pracują, czują się odsunięci od wpływu na treść i warunki swej pracy. Jan Paweł II zdaje się szczególnie głęboko rozumieć te właśnie stany uczuć: „Wasz świat jest mi bardzo bliski także dzięki przeżytemu kiedyś jego bezpośredniemu doświadczeniu: ja również żyłem życiem takim jak wasze obecne, poznałem jego trud i niedostatki, a także jego radości i nadzieje. Wiem, co znaczy wejść do fabryki i spędzić w niej najlepsze godziny dnia, wszystkie dni tygodnia, wszystkie tygodnie roku; nie nauczyłem się tego z książek (podkr. J. S.), poznałem to na własnej skórze. I lekcji tej nie zapomniałem [...]. Przyciąga mnie do Was dawna wspólnota doświadczeń”⁷.

I znowu, jak w odniesieniu do poprzednich przestrzeni dawnych i dzisiejszych zagrożeń godności pracy – w pełnym znaczeniu tego pojęcia, wpisanym głęboko w sens egzystencji człowieka – Jan Paweł II mówi o tych samych sprawach do ludzi pracy różnych krajów, do robotników Mediolanu i Nowej Huty, dając tym wyraz swemu przekonaniu, że jakikolwiek byłby ustrój, zagrożenia te występują i że ciężar ich jest tym większy, im mniej praw pracowniczych, związkowych, obywatelskich i ludzkich przysługuje ludziom pracy różnorodnych zakładów i zawodów i im większa z powodu tego

⁷ *Sprawy ludzkiej pracy odczytane w świetle Eucharystii* [Spotkanie ze światem pracy. 21 maja 1983 r.], „L'Osservatore Romano” 4(1983), nr 5-6, s. 15.

braku „społeczna degradacja podmiotu pracy” (LE, 8). To przekonanie rysuje się niezmiernie jasno w ósmym rozdziale encykliki, zatytułowanym *Solidarność ludzi pracy*⁸.

4. Nie znajdujemy się więc w czystym polu ludzkiej pracy, która wyzwolona z dawnych niesprawiedliwości, buduje świat braterskiej wspólnoty, nie stwarzającej żadnej postaci degradacji człowieka. Jesteśmy w przestrzeni możliwych i rzeczywistych zagrożeń godności pracy, właściwych – tym razem – systemowi własności państwowej, rodzącemu nowe postacie niesprawiedliwości.

Jeśli więc w wieku ubiegłym dawne postacie uchylania godności pracy „zrodziły tak zwaną kwestię robotniczą”, jeśli kwestia ta „stała się źródłem słusznej reakcji społecznej, wyzwoliła wielki zryw solidarności pomiędzy ludźmi pracy, a przede wszystkim między pracownikami przemysłu” (LE, 8), to wiele z rzeczy, które działy się i dzieją nad Wisłą w kolejnym wieku i innym ustroju, wskazuje na to, że i „nowe postacie niesprawiedliwości” zdolne są budzić zrywy solidarności o nie mniejszym niż stare zasięgu i o nie mniejszej wagi problematyce.

Posłuchajmy, jak na tym tle brzmią słowa encykliki przypominające dawniejsze czasy rodzenia się ruchu robotniczego: „To wezwanie do solidarności i wspólnego działania skierowane do ludzi pracy – przede wszystkim wycinkowej, monotonnej pracy w zakładach przemysłowych, która ograniczała osobowość ludzką na rzecz panującej nad nią maszyny – posiadało swoją doniosłą wartość i wymowę z punktu widzenia etyki społecznej. Była to reakcja przeciwko degradacji człowieka jako podmiotu pracy [...] która połączyła świat robotniczy we wspólnocie wielkiej solidarności” (LE, 8).

„Trzeba przeto w dalszym ciągu stawiać sobie pytanie związane z podmiotem pracy i warunkami jego egzystencji. Dla realizacji sprawiedliwości społecznej w różnych częściach świata, w różnych krajach i we wzajemnych pomiędzy nimi stosunkach, potrzebne są coraz to nowe fronty solidarności ludzi pracy, a także solidarności z ludźmi pracy. Solidarność taka winna występować stale tam, gdzie domaga się tego społeczna degradacja podmiotu pracy” (LE, 8). Fragment ten kończy się wyznaniem woli uczestnictwa w solidarności z ludźmi pracy ze strony

⁸ Np.: „Nierzadko ludzie pracy mogą uczestniczyć i faktycznie uczestniczą w zarządzaniu i kontroli produkcji przedsiębiorstw. Poprzez odpowiednie stowarzyszenia wywierają oni wpływ na warunki pracy i na wynagrodzenie, jak też na ustawodawstwo społeczne. Równocześnie jednak poszczególne systemy ideologiczne lub systemy władzy oraz nowe układy, jakie zaistniały na różnych poziomach współżycia ludzkiego, pozwoliły przetrwać niesprawiedliwościom lub wytworzyły nowe ich formy” (LE, 8). Ruchy robotnicze na obszarze „ustroju kolektywnego” widnieją więc jako solidarny sprzeciw wobec tego wszystkiego, co doświadczane jest jako niesprawiedliwość bądź dawna, bądź nowa.

Głowy Kościoła. „Kościół jest w tej sprawie żywo zaangażowany, uważa bowiem za swoje posłannictwo, za swoją służbę, za sprawdzian wierności wobec Chrystusa – być «Kościołem ubogich». U b o d z y zaś pojawiają się pod różnymi postaciami [...], pojawiają się w wielu wypadkach, jako wynik naruszenia godności ludzkiej pracy, bądź przez to, że zostają ograniczone możliwości pracy ludzkiej, a więc przez klęskę bezrobocia, bądź przez to, że się zaniża wartość pracy i prawa, jakie z niej wynikają” (LE, 8).

Mówiono niejednokrotnie, że encyklika *Laborem exercens* jest w jakiś szczególny sposób polską encykliką. Można w tym orzeczeniu uznać oczywistość, jeśli chodzi o to, że doświadczenia ludzkiego istnienia, zarówno te, z których wyrasta, jak i te, ku którym się zwraca, działy się i dzieją w Polsce, w różnych momentach najnowszej historii; słowa tego tekstu rodziły się w podkrakowskich kamieniołomach i wobec „Arbeit macht frei” oświęcimskiej kaźni; tutaj ukazywały się Autorowi najniższe stopnie degradacji pracy, dawno nie widziane postacie zniewolenia człowieka. U źródeł tej encykliki leży również nowohucki trud, trud i dzieło ludzi pracy tego miasta, których Jan Paweł II uznał w swej mogińskiej homilii za „szczególnie sobie bliskich”. Ich praca stała się dlań jednocześnie symbolem „czynienia świata podległym człowiekowi”, jak i kolejnym znakiem związku między ludzką pracą a treściami i znaczeniami symboliki krzyża. *Laborem exercens* jest również „polska” przez swój widoczny związek ze zjawiskiem powstania pierwszego niezależnego związku zawodowego na ziemi socjalizmu realnego⁹, a więc ze zjawiskiem o symbolicznym znaczeniu, przekraczającym gra-

⁹ Na polskim tle początku lat osiemdziesiątych dojrzewały również te słowa: „Społeczeństwo solidarne buduje się dzień po dniu, najpierw tworząc, a następnie chroniąc skutecznych warunków wolnego uczestnictwa wszystkich we wspólnym dziele. Wszelka polityka, mająca na celu dobro wspólne, winna być owocem organicznej i spontanicznej spójności sił społecznych. Jest to jeszcze jedna forma tej solidarności, która stanowi imperatyw społecznego ładu, solidarności, która wyraża się w szczególny sposób w istnieniu i dziełach stowarzyszeń partnerów społecznych. Prawo do swobodnego zrzeszania się jest podstawowym prawem dla wszystkich, którzy są związani ze światem pracy i stanowią wspólnotę pracy. Dla każdego człowieka pracy prawo to oznacza, że nie jest on sam, ani odosobniony; wyraża ono solidarność wszystkich w obronie praw, które im przysługują i które płyną z wymogów ich pracy; daje ono w normalny sposób środek czynnego uczestnictwa w wykonywaniu pracy i we wszystkim, co się z tym wiąże, będąc zarazem kierowane troską o dobro wspólne. Prawo to zakłada, że partnerzy mają rzeczywistą swobodę zrzeszania się, należenia do wybranego przez siebie stowarzyszenia oraz do kierowania nim. Jakkolwiek wydaje się, że prawo do wolności związkowej jest bez wątpienia jednym z podstawowych, powszechnie uznawanych praw [...] to jednak jest ono poważnie zagrożone, często naruszane czy to w swej zasadzie, czy też – najczęściej – w którymś ze swych istotnych aspektów [...] Wydaje się rzeczą istotną przypomnienie, że spójność sił społecznych – zawsze pożądana – winna być owocem swobodnej decyzji zainteresowanych, powziętej w całkowitej niezależności od władzy politycznej”, Jan Paweł II, *Przemówienie na Sesji Międzynarodowej Organizacji Pracy*, „L'Osservatore Romano”, 3(1982), nr 7-8, s. 5. Przykładem żywego wpływu ówczesnych wydarzeń na kształtowanie się nowego pola zagadnień w myśli współczesnego katolicyzmu jest następujący fragment wypowiedzi ks. J. Tischnera: „Doktryna społeczna Kościoła nie jest w ogóle przygotowana do rozstrzygania spraw, które nas gnębią. Doktryna

nice jednego kraju. To symboliczne znaczenie wiąże się z pęknięciem sceny życia publicznego, przystosowanej do potrzeb systemu centralnego sterowania całością społecznych procesów w imię monopolistycznej ideologii dysponentów władzy. Ukazujący się w tym pęknięciu niezależny związek staje się bogatym symbolem; w bogactwie tego symbolu tkwi również możliwość ewolucji systemu ku bardziej podmiotowym formom życia publicznego.

I jakby w oparciu o to zjawisko, w całym jego możliwym znaczeniu, pojawia się w encyklice rodzaj *z a p r o s z e n i a*, zwracającego się ku wszystkim ludziom żyjącym w społeczeństwach o „ustroju kolektywnym”, które cechuje znaczna przewaga upaństwowionych środków produkcji i monopolistyczna orientacja ideologiczna „grupy zarządzającej i dysponującej” (LE, 14) tymi środkami. Wybranymi adresatami tego zaproszenia jesteśmy my wszyscy, ludzie tego kraju.

5. Co rozumiem tu pod pojęciem *z a p r o s z e n i a*? Pewien szczególny sposób, w jaki Jan Paweł II zwraca się do ludzi, do których kieruje swoje słowa i myśli. W Jego zwracaniu się ku ludziom tkwi rodzaj oczekiwania i dramatycznej ufności w możliwość oddziaływania i przenikania Słowa, ukazującego wartość szczytowych etycznie postaci osobowego i zbiorowego istnienia¹⁰. Pojęcie „powołanie człowieka” łączy każdego z nas z przestrzenią, w której szczytowe możliwości ludzkiego istnienia stają się rzeczywistością. Ale to przekonanie, które nazwać by można przekonaniem o przyczynowości przez Słowo, występuje w tekstach Jana Pawła II wraz z przekonaniem o wysokiej sile sprawczej świadomości, odwołującej się do wartościowań zrodzonych ze wspólnych ludziom pierwiastków człowieczeństwa.

„Sytuacja świata współczesnego ujawnia nie tylko takie przeobrażenia, które budzą nadzieję na lepszą przyszłość człowieka na ziemi, ale ujawnia równocześnie wielorakie z a g r o ż e n i a, i to zagrożenia sięgają-

społeczna Kościoła była robiona na modelu kapitalistycznym, tu jest wszystko do góry dnem. Robotnicy zwracali się do nas, żebyśmy im dawali wykłady z etyki społecznej i większość rzeczy się nie nadawała. Tam są takie rozmaite teorie. Teoria własności prywatnej. Krytyka walki klas. Nie ma w Kościele teorii klasy robotniczej, proletariatu [...] Doktryna dopiero się tworzy pod wpływem rozmów z robotnikami”. J. T i s c h n e r, *Historia naszych zawierzeń*, „Samorządność” 1981, nr 2.

¹⁰ Wyraz tej dramatycznej ufności ukazuje się w homilii na Błoniach: „Więc pragnę jeszcze raz powtórzyć [...] że w Jezusie Chrystusie człowiek powołany jest do zwycięstwa; do takiego zwycięstwa, jakie odniósł Ojciec Maksymilian i Brat Albert, Ojciec Rafał i Matka Urszula – w stopniu heroicznym.

Jednakże do takiego zwycięstwa powołany jest k a ż d y c z ł o w i e k. I powołany jest każdy Polak, który wpatruje się w przykłady swoich świętych i błogosławionych [...] Oni też temu Narodowi są dani jako znaki zwycięstwa. Naród bowiem, jako szczególna wspólnota ludzi, jest również wezwany do z w y c i ę s t w a: do zwycięstwa mocą wiary, nadziei i miłości; do zwycięstwa mocą prawdy, wolności i sprawiedliwości”, *Wezwani do zwycięstwa mocą wiary, nadziei i miłości* [Przemówienie Jana Pawła II na Błoniach Krakowskich], w: *Pokój Tobie, Polsko! Ojczyzno moja!*, Città del Vaticano 1983, s. 192-193.

ce dalej, niż kiedykolwiek w dziejach" (*Dives in misericordia*, 2). Występujące w tym tekście oczekiwanie jest oczekiwaniem na możliwość podobieństwa sposobu widzenia owej „sytuacji świata współczesnego” przez ludzi różnych kultur, religii, ras, narodów i społecznych pozycji; na to, że wspólny pierwiastek „człowieczeństwa” określić może – ponad różnicami – wspólną treść nadziei i wspólne odczytanie zagrożeń. Oczekiwanie to, zarazem religijne i humanistyczne, opiera się na ufności, że różnice nie zamykają ludzi w tym, co ich między sobą różni, że są prawdy, na które wszyscy ludzie mogą być otwarci¹¹. Nadzieja na tę otwartość nie równa się nadziei na najbardziej prawdopodobne zachowania ludzi; tkwi w niej wezwanie ku zachowaniom rzadkim, ale leżącym w granicach możliwości. Tkwi w niej przekonanie, że słowo dziś mówione, ku tej możliwej otwartości skierowane, może stać się jednym z jej czynników sprawczych. W tej dramatycznej ufności w siłę działania Słowa, ukazującego nieoczekiwany przez nikogo sposób rozwiązywania nierozwiązalnych na codzienny pozór trudności w międzyludzkich stosunkach, kryje się moment zawierzenia przyczynowości innej niż ta, którą zajmuje się i do której ma dostęp nauka¹².

Mówiliśmy o tkwiącym w *Laborem exercens* zaproszeniu. Jest to właśnie zaproszenie do zbiorowej refleksji nad problematyką upodmiotowienia pracy w różnych krajach i ustrojach. W kręgu spraw polskich refleksja i dialog dotyczyłyby obecnego i możliwego miejsca ludzkiej pracy w ustroju „kolektywnym”. Ustrój ten nie widnieje w słowniku Jana Pawła II jako ustrój wyzwolonej pracy, lecz jako jeden z ustrojowych obszarów, w którym między tym znaczeniem i miejscem, jakie pracy ludzkiej konkretnie przypada, a miejscem, które czyniłoby zadość wymogom godności pracy, istnieje rozdział, otwierający pole dla działalności praktycznej na rzecz zmian. Pojęcie „ustroju pracy” pojawia się w tekstach encykliki jako nazwa czegoś nie istniejącego, dalekiego i cennego; jako nazwa pewnej stojącej przed ludźmi możliwości, która mogłaby stać się rzeczywistością, gdyby spotkały się wszystkie – zewnętrzne i wewnętrzne – warunki, niezbędne do tego, aby uczynić pracę każdego trwałym aktem spełniającej się ludzkiej dojrzałości¹³. Pojęcie

¹¹ Np.: „Chrystus cierpiący przemawia w sposób szczególny do człowieka i to nie tylko do ludzi wierzących. Również niewierzący potrafi w Nim odkryć całą wymowę solidarności z ludzkim losem, a także doskonałą pełnię bezinteresownego poświęcenia dla sprawy człowieka” (*Dives in misericordia*, 7).

¹² „Zwracamy się do Maryi, jako Matki sprawiedliwości społecznej, żeby te podstawowe zasady ładu społecznego, od których zależy prawdziwy sens ludzkiej pracy, a wraz z nią sens bytowania człowieka, przyoblekły się w realny kształt życia społecznego na naszej ziemi”, Jan Paweł II, *Matko Sprawiedliwości i miłości społecznej* [Homilia wygłoszona w Katowicach-Muchowcu, 20 VI 1983 r.], w: *Pokój Tobie, Polsko! Ojczyzno moja!*, s. 144.

¹³ Ta możliwość jest dla Jana Pawła II czymś niezmiernie cennym; czymś, ku czemu ludzie winni dążyć, nie oznaczając nazbyt wcześnie granicy między tym, co im się wydaje realne, a co nierealne. Stąd rodzi się Jego przekonanie, iż „twierdzenie, że można świat pracy uczynić światem sprawiedliwości, nie jest utopią”, *Przemówienie na sesji Międzynarodowej Organizacji Pracy*, „L'Osservatore Romano” 3(1982), nr 7-8, s. 5.

„społecznego ładu pracy” jako korelatu tej szczytowej możliwości, „solidarności świata pracy” jako postaci zbiorowego uczestnictwa w tym dążeniu, czy „ustroju pracy” jako zespołu warunków, czyniących zadość wymogom godności pracy – te pojęcia są aktywnymi pojęciami Jego wyobraźni. Jest to wyobraźnia Głowy Kościoła: Kościoła, który „jest przekonany, że praca stanowi podstawowy wymiar bytowania człowieka na ziemi” (LE, 4)¹⁴.

6. Wymieniając ogrom zmian, które nastąpiły w okresie dzielącym dwie encykliki, *Rerum novarum* i *Laborem exercens*, Jan Paweł II tak określa stanowisko Kościoła: „Nie jest zadaniem Kościoła przeprowadzanie naukowych analiz wszystkich tych zmian oraz ich możliwych następstw we współżyciu ludzi i ludów. Natomiast Kościół uważa za swoje zadanie stałe przypominanie o godności i prawach ludzi pracy oraz piętnowanie takich sytuacji, w których bywają one gwałcone, starając się przez to oddziaływać na bieg tych przemian, aby wraz z nimi dokonywał się prawdziwy postęp człowieka i społeczeństwa” (LE, 1).

Zasadnie więc można postawić pytanie, jakie przemiany w położeniu pracy w „systemie kolektywnym” uważałby Jan Paweł II za takie, poprzez które dokonywałby się w tej ustrojowej przestrzeni „prawdziwy postęp człowieka i społeczeństwa”? Jakie sugestie wyczytać można w encyklice?

Sądzę, że zmiany te dałoby się przedstawić w trzech punktach.

P o p i e r w s z e, byłaby to ta zmiana, której wprowadzenie i pełne przystanie na nią zalecał Leon XIII ówczesnym rzecznikom „sztywnego kapitalizmu” – to znaczy uznanie niezależnych i samorządnych zrzeszeń ludzi pracy za twórczy składnik życia społecznego¹⁵. Przywołajmy słowa *Laborem exer-*

¹⁴ Przytaczam kontekst, w którym występuje pojęcie „społecznego ładu pracy”: „Wiadomo przecież, że pracy można także w różny sposób używać przeciwko człowiekowi, że można go karać obozowym systemem pracy, że można z pracy czynić środek ucisku człowieka, że można [...] na różne sposoby wyzyskiwać ludzką pracę, czyli człowieka pracy. To wszystko przemawia na rzecz moralnej powinności łączenia pracowitości, jako cnoty, ze społecznym ładem pracy, który pozwoli człowiekowi w pracy bardziej «stawać się człowiekiem», a nie degradować się przez pracę, tracąc [...] nade wszystko właściwą sobie godność i podmiotowość” (LE, 9).

¹⁵ Posłuchajmy, jak brzmi dzisiaj owo dawne uzasadnienie zwracające się obecnie ku współczesnym rzecznikom „sztywnego kolektywizmu” (J. S.) W Piśmie Świętym czytamy zdanie: „Lepiej jest dwóm niż jednemu, [...] bo gdy upadną, jeden podniesie drugiego”, Koh 4,9. „[...] Z tego to naturalnego pędu rodzi się wszelka łączność i nawet państwo; on także skłania człowieka do tworzenia wraz z współobywatelami w ramach państwa innych związków, szczuplejszych wprawdzie i niedoskonałych, w każdym jednak razie prawdziwych społeczności [...] stąd, że stowarzyszenia prywatne istnieją w łonie państwa, którego są niejako częściami, nie wynika bynajmniej, by państwo mogło dowolnie odmawiać im prawa do istnienia. Wolność bowiem tworzenia prywatnych stowarzyszeń ma człowiek na podstawie prawa natury, ale państwo istnieje nie dla niszczenia prawa natury, a dla jego ochrony” (RN, cz. II, 3). Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes* tak formułuje uzasadnienie praw związkowych: „Do podstawowych praw osoby ludzkiej należy zaliczyć prawo pracowników do swobodnego zakładania zwią-

cens, uznającej prawa związkowe za jedno z podstawowych uprawnień po stronie człowieka pracy: „Doświadczenie historyczne poucza, że organizacje tego typu są nieodzownym składnikiem życia społecznego, zwłaszcza w nowoczesnych społeczeństwach uprzemysłowiony [...] są one wykładnikiem walki o sprawiedliwość społeczną, o słuszne uprawnienia ludzi pracy wedle poszczególnych zawodów. Jednakże «walka» ta winna być traktowana jako normalne staranie o właściwe dobro: w tym wypadku o dobro odpowiadające potrzebom i zasługom ludzi zrzeszonych wedle zawodów – nie jest to natomiast walka «przeciwko» innym. Jeśli w sprawach spornych przybiera również taki charakter, to dzieje się to z uwagi na dobro społecznej sprawiedliwości, a nie dla «walki» albo też wyeliminowania przeciwnika [...] W tym znaczeniu działalność związków zawodowych wkracza niewątpliwie w dziedzinę «polityki» rozumianej jako roztropna troska o dobro wspólne. Równocześnie jednak zadaniem związków nie jest uprawianie «polityki» w znaczeniu, jakie się powszechnie nadaje temu słowu dzisiaj” (LE, 20).

Towarzyszy tym słowom, zgodnie z tradycją kościelną, wskazanie na więź, która winna łączyć wszystkich uczestników procesu pracy, jakiegokolwiek zajmowałoby w nim stanowisko. Ten wyszydzany zazwyczaj przez marksistów akcent „solidarystyczny” zaczyna brzmieć na tym tle ustrojowym szczególnym tonem: „W ostateczności we wspólnocie tej muszą się w jakiś sposób połączyć i ci, którzy pracują, i ci, którzy dysponują środkami produkcji lub są ich posiadaczami. W świetle tej podstawowej struktury wszelkiej pracy – w świetle faktu, że ostatecznie w każdym ustroju «praca» i «kapitał» są nieodzownymi składnikami procesu produkcji – zrodzona z potrzeb pracy łączność dla zabezpieczenia właściwych im uprawnień pozostaje konstruktywnym czynnikiem ładu społecznego i nieodzownej dla tego solidarności”¹⁶ (LE, 20).

W myśl encykliki związkom przysługuje szeroki zakres funkcji: „mogą i powinny dążyć również do tego, aby ze względu na dobro wspólne całego społeczeństwa naprawić i to wszystko, co jest wadliwe w systemie posiadania środków produkcji oraz w sposobie zarządzania i dysponowania nimi” (LE, 20). Zadania związków widnieją tu na tle dwu ustrojowych przestrzeni podlegających odmiennym zasadom społecznej konstrukcji. Również w stosunku do tych dwu przestrzeni formułowana jest zasada nadrzędności prawa natury i wynikające z niej w dziedzinie związkowej następstwa: „Gdy idzie o prawo zrzeszania się ludzi, to nie jest to prawo nadane przez kogoś, bo to

zków, które by ich naprawdę reprezentowały i mogły przyczyniać się do kształtowania życia gospodarczego według prawidłowego porządku, a nadto prawo każdego pracownika do swobodnego udziału w działalności tych związków bez obawy narażenia się na zemstę” (KDK, 68).

¹⁶ Zwróćmy uwagę, że w przestrzeni społecznej „ustroju kolektywnego” wezwanie do solidarności wszystkich uczestników procesu produkcji zawiera propozycję objęcia tą solidarnością również części „dysponentów środków produkcji”.

jest własne prawo wrodzone. Dlatego państwo nam tego prawa nie nadaje, ono ma tylko obowiązek je ochraniać i czuwać nad tym, aby nie było ono naruszane”¹⁷.

Po drugie, byłaby to zmiana polegająca na przestrzeganiu uprawnień ludzi pracy „w szerokim kontekście ogółu praw, właściwych człowiekowi” (LE, 16). Oznacza to, że godności człowieka pracy nie rozpatruje Autor encykliki jako odłącznej od godności obywatela i że nie proponuje budowy ładu społecznego, opartego na zasadach enklaw prawodawstwa specjalnego, segregującego i różnicującego „społeczeństwo obywatelskie” na grupy o nierównych uprawnieniach, gdyż w takim społeczeństwie podzielone byłoby zarówno społeczeństwo, jak i podzielony byłby „człowiek pracy”: uprawnienia przysługujące mu jako człowiekowi pracy w stosunku do wydzielonego sektora życia zbiorowego nie obejmowałyby ogółu praw obywatelskich.

Propozycja ta tkwi w następujących słowach encykliki: „Uprawnienia te należy rozpatrywać w szerokim kontekście ogółu praw, właściwych człowiekowi, z których wiele zostało już proklamowanych przez odnośne instancje międzynarodowe i gwarantowanych coraz bardziej przez poszczególne państwa w stosunku do własnych obywateli. Poszanowanie tego szerokiego ogółu praw człowieka stanowi podstawowy warunek pokoju w świecie współczesnym – zarówno pokoju wewnątrz poszczególnych państw i społeczeństw, jak też w obrębie stosunków międzynarodowych, jak już na to, zwłaszcza od czasów encykliki *Pacem in terris*, Magisterium Kościoła wielokrotnie zwracało uwagę. Prawa ludzkie wynikające z pracy mieszczą się w szerokim kontekście tych właśnie podstawowych praw osoby” (LE, 16).

Prowadzi to ku propozycji zmiany trzeciej, która dokonywałaby się na drodze wiodącej od ideokratycznego i monopolistycznego charakteru struktur władzy, zmierzającej do wchłonięcia całego życia społecznego w celu przetworzenia go według zasad swej ideologii, ku społeczeństwu pluralistycznej współpracy różnych „rodzin duchowych” wokół celów, których humanistyczna doniosłość mogłaby stać się podstawą szerokiego konsensusu różnych społecznych grup. Założenia ideokratyczne łączą się nieuchronnie ze strukturą władzy, wyposażoną w bogate środki kontroli nad społeczeństwem, a nie podlegającą społecznej kontroli¹⁸; prowadzi to do

¹⁷ Jan Paweł II, *Matko sprawiedliwości*, s. 143.

¹⁸ Stosunkowi Kościoła do problematyki „podstawowych praw osoby” towarzyszy następująca ocena wieku XX: „był to jak dotąd wiek, w którym ludzie ludziom ogromnie wiele zgottowali krzywd i cierpień [...] trudno tutaj nie wspomnieć z uznaniem i z głęboką nadzieją na przyszłość [...] o wysiłku zmierzającym do tego, aby określić i ustalić obiektywne i nienaruszalne prawa człowieka, zobowiązując się wzajemnie do ich ścisłego przestrzegania [...] Kościół nie musi zapewniać, jak bardzo ta sprawa wiąże się z jego własnym posłannictwem we współczesnym świecie” (RH, 17).

utożsamienia „troski o dobro wspólne społeczeństwa” (*Redemptor hominis*, dalej RH, 17) z troską o dobro wspólne grupy władzę sprawującej.

Tradycyjna nauka Kościoła o właściwym stosunku praw stanowionych do praw naturalnych, wyznaczająca instytucji państwa rolę wspomagającą i pomocniczą, a nie zwierzchnią w stosunku do wymogów, płynących z kręgu praw naturalnych i najwyższych duchowych wartości, łączy się w tej propozycji z humanistycznie motywowanymi racjami, występującymi przeciwko nadawaniu władzy politycznej wszechstronnego i jedyne go autorytetu w sprawach ciała i ducha. „Tylko wówczas bowiem owo dobro wspólne, któremu służy w państwie władza, jest w pełni urzeczywistniane, kiedy wszyscy obywatele mają pewność swych praw. Bez tego musi dochodzić do rozbicia społeczeństwa, do przeciwstawienia się obywateli władzy, albo też do sytuacji ucisku, zastraszenia, zniewolenia, terroru, którego dowodów dostarczyły totalizmy naszego stulecia pod dostatkiem” (RH, 17).

Prawa człowieka są również prawami ludzkich zrzeszeń. W obrazie „dobrego społeczeństwa”, ku któremu ta propozycja zmierza, chodziłoby o przekształcanie celów i struktur życia publicznego, narzucanych społeczeństwu przez ideokratyczny przymus, ku celom i strukturom, wyłanianym przez współdziałanie różnych społecznych nurtów na rzecz zadań wspólnie uznanych za służebne człowiekowi¹⁹. Widoczny tu na horyzoncie pluralizm nie jest pluralizmem walki różnych ugrupowań o totalną władzę, walki, prowadzonej do momentu zwycięstwa przez strony ożywione przeciwstawnymi ideami społecznego ładu. Jest pluralizmem, w którym płodna różnorodność inicjatyw i duchowych rodzin wyłania ład współpracy oparty na bliskości wartościowań istotnych cech praktycznego porządku zbiorowego życia; przede wszystkim na zbliżeniu wartościowań o humanistycznej i chrześcijańskiej genezie. To zbliżenie jest dla Jana Pawła II uderzającą rzeczywistością. O podstawowej kategorii swej encykliki, o kategorii godności pracy, wyrazi się w sposób następujący: „Jak widać, ta podstawowa kategoria jest humanistyczna. Pozwolę sobie powiedzieć: ta podstawowa kategoria – godność pracy jako miara godności człowieka – jest chrześcijańska”²⁰.

¹⁹ Rozważając problematykę „uspołecznienia” encyklika *Mater et magistra* wyraża następujący pogląd: „Wzrastające zatem w naszych czasach współzależności między ludźmi ułatwiają państwom wypracowanie właściwego ustroju, pod warunkiem, że zostanie zachowana równowaga dwóch ograniczających się wzajemnie sił społecznych. Z jednej strony, opartej na zgodnym współdziałaniu, siły nacisku społecznego posiadających odpowiednią autonomię obywateli oraz ich zrzeszeń, z drugiej zaś działalności państwa, które we właściwy sposób koordynuje i wspiera poczynania prywatne” (MM, cz. II, 2).

Jacques Maritain, omawiając „ideał historyczny nowego świata chrześcijańskiego, opowiadał się za „pluralistyczną strukturą społeczeństwa” opartego na idei „świętej wolności”: „w przeciwieństwie do różnych koncepcji totalistycznych państwa, modnych obecnie, chodzi tu o koncepcję państwa pluralistycznego, która łączy w swej jedności organicznej różność ugrupowań i struktur społecznych, wcielających swobody pozytywne”, *Humanizm integralny*, Londyn 1940, s. 120.

Ta bliskość wartościowań ukazuje się jako fundament drogi, którą iść można ku doniosłej zgodności na temat tego, co czynić należy „dla wprowadzenia większej sprawiedliwości, szerszego braterstwa, bardziej ludzkiego uporządkowania dziedziny powiązań społecznych”, mówiąc słowami Konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes* (35).

7. Tkwiące w encyklice zaproszenie skierowane jest ku nam wszystkim. Włączeni są w nie również ci, których Jan Paweł II określa jako „grupę osób” nie posiadających na własność środków produkcji, lecz „dysponujących nimi na skalę gospodarki całego społeczeństwa” poprzez sprawowanie władzy w „ustroju kolektywistycznym” (LE, 14).

Rozpatrując możliwe zachowania tej grupy z punktu widzenia swego wezwania do zapewnienia prymatu pracy nad kapitałem – czyli zespołem narzędzi produkcji w czymkolwiek władaniu – Jan Paweł II dokonuje ich dwójstej oceny zależnej od ich sprzyjającego bądź nie sprzyjającego tej zasadzie rodzaju. „Ta grupa zarządzająca i dysponująca może wywiązywać się ze swych zadań w sposób zadowalający z punktu widzenia prymatu pracy, ale może zadania te spełniać źle, broniąc równocześnie dla siebie monopolu zarządzania i dysponowania środkami produkcji i nie cofając się nawet przed naruszaniem owych zasadniczych praw człowieka”²¹ (LE, 14). Biorąc pod uwagę możliwą częstotliwość gorszego rodzaju zachowań dysponentów, Autor encykliki stwierdza, że „samo przejęcie środków produkcji przez państwo o ustroju kolektywistycznym nie jest jeszcze równoznaczne z «uspołecznieniem» tejże własności. O uspołecznieniu można mówić tylko wówczas, kiedy zostanie zabezpieczona podmiotowość społeczeństwa, to znaczy, gdy każdy na podstawie swej pracy będzie mógł uważać siebie równocześnie za współgospodarza wielkiego warsztatu pracy, przy którym pracuje wraz ze wszystkimi” (LE, 14).

Wszystkie tkwiące w *Laborem exercens* sugestie zmian dotyczą podstawowych zagadnień problematyki podmiotowości społeczeństwa w „ustroju kolektywnym”. Encyklika nie zawiera i zawierać nie może katalogu instytucji, które należałoby wprowadzić, aby ten cel osiągnąć. Zawiera, obok propozycji wymienionych powyżej, tezę ogólnej natury, orzekającą, że „powołanie do życia w szerokim zakresie organizmów pośrednich o celach gospodarczych, społecznych, kulturalnych, które cieszyłyby się rzeczywistą autonomią w stosunku do władz publicznych” (LE, 14) wydaje się zasadniczym

²⁰ *Budowałem razem z wami na fundamencie Chrystusowego Krzyża* [Nowa Huta – Mogiła, 9 VI 1979 r.], w: *Jan Paweł II na ziemi Polskiej*, Città del Vaticano 1979, s. 248.

²¹ „Działalność tych ludzi winna ponadto podlegać stałemu i wnikliwemu nadzorowi, aby potężna władza gospodarcza w państwie nie skupiała się w rękach niewielu, gdyż byłoby to niewątpliwie sprzeczne z najwyższym dobrem państwa” (MM, cz. II, 5). Słowa Jana XXIII z rozdziału dotyczącego własności publicznej są analogiczne w treści do uwag *Laborem exercens*.

warunkiem wkroczenia na tę drogę. U końca poświęconych problematyce podmiotowości rozważań znajdujemy następujące słowa: „Niezależnie od konkretnej stosowalności tych różnych propozycji, jasną pozostaje rzeczą, iż uznanie właściwej pozycji pracy i człowieka pracy w procesie produkcji domaga się różnych adaptacji” (LE, 14), również w ustroju własności społecznej „argument personalistyczny nie traci swej mocy zarówno zasadniczej, jak i praktycznej. Każde celowe i owocne uspołecznienie środków produkcji musi uwzględniać ten argument” (LE, 15).

„Jeśli więc stanowisko «sztywnego» kapitalizmu w dalszym ciągu domaga się rewizji w celu dokonania reformy pod kątem widzenia jak najszerzej rozumianych praw człowieka w związku z jego pracą” (LE, 14), to z tego samego punktu widzenia stwierdzić należy, że owych „tak bardzo pożądanых i wielorakich reform” domaga się również stanowisko „sztywnego” kolektywizmu. Zaproszenie do dialogu wokół problematyki godności pracy i człowieka jest jednocześnie zaproszeniem do wykroczenia poza to stanowisko.