



Zeszyty Naukowe
Wyższej Szkoły Bankowej w Poznaniu
2013, t. 49, nr 4

Krzysztof Wieczorek

Uniwersytet Śląski
Instytut Filozofii
e-mail: krzysztof.t.wieczorek@us.edu.pl
tel. 32 359 18 06

Homo postsovieticus. Tischnerowska etyka pracy a realia XXI wieku

Streszczenie. *Józef Tischner, jako jeden z najwnikliwszych obserwatorów i diagnostów polskiego życia publicznego w ostatnich trzech dekadach XX w., wypracował wiele istotnych narzędzi opisu i ewaluacji najważniejszych form i obszarów, w jakich rozgrywał się i nadal rozgrywa dramat zbiorowej egzystencji Polaków. Wśród najbardziej nośnych kategorii historiozoficznych w dyskursie Tischnerowskim pojawiło się intrygujące, kontrowersyjne i często krytykowane określenie homo sovieticus, za pomocą którego krakowski filozof próbował skonstruować społeczno-filozoficzny model środkowoeuropejskiej transformacji ustrojowej, ze szczególnym uwzględnieniem specyficznej sytuacji społeczeństwa polskiego po upadku komunizmu. Artykuł podejmuje próbę rekonstrukcji dokonywanych na przestrzeni lat przez J. Tischnera analiz polskiej rzeczywistości społecznej, koncentrując się na rozważaniach z zakresu etyki pracy, a następnie rozpatruje problem, na ile aktualne i nadal inspirujące są wypracowane przez autora Etyki solidarności metody badawcze oraz uzyskane przezeń za ich pomocą rezultaty, jeśli jako zadanie badawcze postawimy przed sobą próbę zrozumienia źródeł, mechanizmów i prawdopodobnych rezultatów obecnie przeżywanych w naszym kraju problemów związanych z niedoskonałością strukturalną systemu pracy oraz etycznym nieuporządkowaniem, panującym w środowiskach pracowniczych.*

Słowa kluczowe: *homo sovieticus, etyka pracy, solidarność, nadzieja, filozofia Sarmatów*

Wstęp

Każdy czas ma własne dramaty i cierpienia, a człowiek – niezależnie od tego, w jakim czasie żyje – z natury swojej kieruje się ku szczęściu i dobru, ze wszystkich sił unikając, o ile tylko można, narażania się na ból i zranienia, zarówno



fizyczne, jak duchowe. Dlatego wysoko cenimy sobie refleksję, która „rodzi się z bólu” i „nie przychodzi z kart książki, lecz z twarzy zaniepokojonego swym losem człowieka”, a jej twórca – na przykład filozof – ma głęboką świadomość, że „o jakości filozofii decyduje jakość bólu ludzkiego, który chce filozofia wyrażać i któremu chce zaradzać”¹.

Takim właśnie filozofem był ksiądz Józef Tischner, którego wrażliwość na „ludzkie sprawy człowieka”² wskazywała przez cały czas jego działalności naukowej takie obszary refleksji, gdzie ważniejsze było znajdowanie dróg wyjścia z gnębiących konkretnych ludzi trosk i problemów niż planowe i konsekwentne realizowanie ścieżki własnego intelektualnego rozwoju. Tischner doskonale zdawał sobie sprawę z owej szczególnej cechy swego filozoficznego temperamentu, skoro pisał (z mieszaniną goryczy, smutku i specyficznego, góralskiego humoru):

Wiem, że idąc na kolejne spotkanie z człowiekiem, kolejne kazanie, kolejną popularyzację, będę gdzieś w głębi duszy dręczony myślą, że nie robię tego, co robić powinienem. Zawsze muszę kopać o te pół metra dalej, niż – jak mi się wydaje – znajduje się mój skarb. [...] I chyba tak będzie do końca życia. Powiem wtedy: nie zrobiłem tego, co zrobić chciałem, nie zrobiłem tego, co zrobić mogłem, nie zrobiłem nawet tego, co naprawdę trzeba było zrobić. Co zrobiłem? O tym powiedzą inni. Niech wymyślą etykietę³.

Z perspektywy czasu, który upłynął od przedwczesnej śmierci wielkiego krakowskiego myśliciela, widać jednak coraz wyraźniej, że była to trafna decyzja. Sława, zdobyta dzięki zapisywaniu mądrych i głębokich myśli zanurzonych w niedostępnym świecie filozoficznych abstrakcji, jest zapewne cennym dobrem, lecz ulotnym i przemijającym, w dodatku cenionym tylko przez nielicznych; natomiast myślenie wyrastające z horyzontu ludzkiej biedy, poszukujące realnego dobra w jego konkretnym, osobowym i społecznym wymiarze, przynieść może praktycznie użyteczne efekty nawet po wielu latach, kiedy mogłoby się wydawać, że radykalnie nowa sytuacja życiowa człowieka wymaga całkowicie nowych rozwiązań i innego stylu refleksji.

1. Postawienie problemu

Ponowna lektura prac Józefa Tischnera z kręgu refleksji nad etycznym wymiarem ludzkiej pracy wiąże się z nadzieją, że mimo upływu lat i ogromu dokonujących się w tym czasie przemian, niektóre jego wskazówki, diagnozy i wynikające z nich sugestie na temat dróg poszukiwania optymalnych rozwiązań mogą się okazać ponadczasowo ważne, aktualne i nadal inspirujące.

¹ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Znak, Kraków 1982, s. 13.

² J. Tischner, *Filozofia i ludzkie sprawy człowieka*, w: idem, *Świat ludzkiej nadziei*, Znak, Kraków 1975, s. 109-125.

³ J. Tischner, *Myślenie...*, s. 12-13.

Krytyczną analizę stanowiska Tischnera w zakresie etyki pracy rozpocząć wypada od konstatacji, że autor *Etyki solidarności* tylko w nielicznych swoich publikacjach dążył do osiągnięcia uniwersalnego punktu widzenia, skupiając się na kwestiach, którym przypisywał walor ponadczasowości i powszechnej ważności. Taką optykę przyjmuje na przykład w niezwykle ważnym, choć dość wyjątkowym na tle całości swych refleksji, studium *Myślenie według wartości*⁴, a także w kilku innych tekstach zamieszczonych w trzeciej części książki noszącej ten sam tytuł⁵. Zdecydowana większość prac Tischnera poświęconych tej problematyce to teksty okolicznościowe, powstające pod wpływem chwili, podejmujące tematy w ściślejszej korespondencji z toczącymi się aktualnie publicznymi debatami, zwłaszcza w wyjątkowo nasyconym atmosferą żywej i autentycznej dyskusji okresie pomiędzy pierwszą, historyczną wizytą Ojca Świętego Jana Pawła II w Polsce (czerwiec 1979) a ogłoszeniem stanu wojennego 13 grudnia 1981 r. Pisane w tym czasie i w tym nastawieniu artykuły i eseje nie mają, rzecz jasna, stylu ani charakteru ściśle naukowego; badacze spuścizny Józefa Tischnera nazywają je najczęściej „publicystyką filozoficzną”⁶. Ducha i istotę owego szczególnego gatunku twórczości dość dobrze oddaje biskup krakowski Grzegorz Ryś, pisząc:

[...] publicystyka ks. Tischnera niosła w sobie nie tylko propozycję refleksji ściśle filozoficznej, zarezerwowanej raczej dla wąskiego grona uczonych; stała się także rodzajem lustra (wszak mamy tu do czynienia z fenomenologią), w którym mógł się przeglądać polski Kościół. Tischner pytał nie tylko o właściwy model filozofii, ale także o właściwy model Kościoła [...] spór o Tischnera nie rozgrywa się wcale na poziomie filozoficznych paradygmatów. Jego nazwisko wzbudza emocje (od skrajnie entuzjastycznych po skrajnie negatywne) także u ludzi [...], którzy w życiu nie zetknęli się nigdy ze studium filozofii. Tischner był osobą publiczną, głęboko zaangażowaną w życie Polski i Kościoła w Polsce. Co więcej, ową polską scenę – polityczną i kościelną – nie tylko współtworzył, ale także z wielką przenikliwością opisywał, sięgając daleko poza naskórek rzeczywistości: do ludzkich pasji, postaw, motywacji⁷.

Kolejny, godny zauważenia i odnotowania rys charakterystyczny Tischnerowskiego myślenia wynika z podjęcia przezeń ważkiej decyzji dotyczącej świadomego ograniczenia zakresu i obszaru problemów, w które gotów był się włączać, angażując swój autorytet i kompetencje naukowe. Podejmując refleksję nad tym palącym i trudnym zespołem zagadnień, jakim jest etyka społeczna, a zwłaszcza etos pracy, Tischner deklarował (choć z wyraźną nutą przekory), że interesuje go wyłącznie kondycja moralna i duchowa ludzi żyjących w jego własnej ojczyźnie. Stwierdzał jednoznacznie i wymownie:

⁴ Tekst ten ukazał się pierwotnie w wakacyjnym, podwójnym numerze miesięcznika „Znak” w 1978 r. (nr 289-290, s. 957-970), a następnie został przedrukowany jako rozdział zamykający książkę o tym samym tytule: *Myślenie według wartości*, s. 481-497.

⁵ Ibidem, część trzecia: *Wartości i myślenie*, s. 363-497.

⁶ Por. G. Ryś, *Ksiądz Tischner – duszpasterz*, „Znak” 2001, nr 3 (550), s. 83.

⁷ Ibidem, s. 83-84.

W mojej naturze leży egoizm. Nie mam zamiaru ratować nadziei Niemców, pokazując im Husserla, ani Francuzów, ucząc ich Bergsona czy Ricoeura. [...] Wybrałem, aby być ciasnym i tępym filozofem Sarmatów. Staram się im wymyślać i dobrze im radzić. Na szczęście niezbyt mnie słuchają, więc i wina moja nie będzie zbyt wielka⁸.

Przedmiot refleksji Tischnera jest więc precyzyjnie umiejscowiony zarówno w przestrzeni – chodzi o Polskę, jak też w czasie: „filozofa Sarmatów” interesuje bowiem przede wszystkim – jako punkt wyjścia – dzień dzisiejszy, w którym rozgrywiają się ludzkie dramaty i którym można próbować tu i teraz zaradzić.

Zarazem jednak równie ważną, a szczególnie godną podkreślenia cechą Tischnerowskiego oglądu rzeczywistości, zwłaszcza tej ludzkiej i międzyludzkiej – zarówno w wymiarze indywidualnym, jak społecznym – jest wyeksponowana przez bpa Rysia przenikliwość, z jaką widział, opisywał i przewidywał bieżący rozwój sytuacji, wyprowadzając zeń określone perspektywy na przyszłość. Oczywiście, przewidywanie przyszłości – nawet na podstawie jak najrzetelniej zgromadzonych przesłanek – zawsze jest zajęciem wysoce ryzykownym i w żadnym wypadku nie należy mu przypisywać tego samego lub nawet zbliżonego stopnia pewności jak ten, który przysługuje leżącym u jego podstaw założeniom⁹. Mimo owej nieuchronnej niepewności, Tischner – choć doskonale zdawał sobie sprawę, po jak grząskim gruncie stąpa – nie unikał pytań o przyszłość. Wręcz przeciwnie; można – w niewielkim stopniu ryzykując przesadę – powiedzieć, że uczynił z nich jeden z głównych motywów swej refleksji. Nic dziwnego, skoro od najwcześniejszych lat i najstarszych swych publikacji ściśle związał swoje myślenie z kategorią nadziei, która nie bez racji bywa nazywana „innym obliczem przyszłości”. Sam Tischner pisał następująco o związku tych dwóch pojęć:

Podstawowym wymiarem nadziei jest skierowanie ku przyszłości. Nadzieja jest tą duchową siłą, która steruje z ukrycia ludzkim dramatem, pozwala człowiekowi pokonać przeszkody teraźniejszości i zwracać się ku przyszłości¹⁰.

W chwili, która wydawała się jak najbardziej odpowiednia do snucia optymistycznych prognoz na przyszłość – mianowicie w połowie 1981 r. – stwierdził natomiast (w wywiadzie z Tadeuszem Szymą dla „Tygodnika Powszechnego”):

[...] główny mój problem [...] określam jako „problem zmysłu dziejowej rzeczywistości”. Trzeba mieć „zmysł dziejowej rzeczywistości”, by odróżniać nadzieję utopijną od realnej. Ale co to jest owa „dziejowa rzeczywistość”? [...] to, czego jeszcze nie ma, ale już nadchodzi. Wie pan – to, ku czemu wszyscy wyciągają rękę. Czuć to, czego jeszcze nie ma, ale już działa – oto sztuka! Hegel by powiedział: czuć duchem subiektywnym działanie ducha obiektywnego. Tak ptaki czują wiosnę¹¹.

⁸ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, s. 11.

⁹ Por. K. Ajdukiewicz, *Logika pragmatyczna*, PWN, Warszawa 1975, s. 118-119.

¹⁰ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, s. 457.

¹¹ *Pracujemy w sercu kultury. Z J. Tischnerem rozmawia T. Szyma*, „Tygodnik Powszechny” 1981, nr 25 (1691), s. 3.

Istotnie, był to czas, w którym większość Polaków myślała i czuła podobnie, pielęgnując radosną wiarę, że oto wreszcie „dziejowa rzeczywistość” zaczęła nam sprzyjać, oferując mocny fundament pod realną nadzieję na pozytywne zmiany w polskim życiu zbiorowym. Można zasadnie domniemywać, że ogólnonarodowy nastrój, w którym toczyła się rozmowa, a który podtrzymywał i wzmacniał Tischner zacytowaną wypowiedzią,

[...] wyrażał pewną historiozofię – tak oczywistą, że nie trzeba było jej wyjaśniać: na scenie historii zbiorowy podmiot [...] toczy nierówną walkę z komuną, opiekę zaś nad tą walką sprawuje rozumny duch dziejów [stąd przywołanie Hegla w cytowanym wywiadzie – K. W.], poręczający za pomyślny wynik. Kiedy zbiorowość pokona komunę, nadejdzie wreszcie rozumny etap historii, będący zaprzeczeniem nielogiczności, niegospodarności i niemoralności swojego poprzednika¹².

Jak dziś wiemy, nadzieja ta została jednak brutalnie stłumiona już pół roku później, 13 grudnia 1981 r., a cały późniejszy scenariusz transformacji ustrojowej miał przebieg dalece odbiegający od tego, czym żyli i o czym marzyli Polacy na progu lat 80. W tym czasie bowiem nie tylko rozegrały się dramatyczne wydarzenia stanu wojennego, ale stało się (niewiele później) coś bardzo niepokojącego w strukturze naszej zbiorowej wyobraźni – coś, co spowodowało, że jak twierdzi Przemysław Czapliński:

[...] przeżyliśmy koniec. Koniec nastąpił na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych [...]. Wyrażał się w zaniku wymyślania przyszłości. A kiedy ustaje ruch wymiany poglądów na temat dziejów możliwych i innych niż dane, historia dobiega – chwilowego – końca. [...] Konstytutywne kategorie nowego porządku stawały się granicami wyobraźni politycznej, pozbawionej porównywalnych pod względem siły i wpływu alternatyw światopoglądowych. Historia spełniająca warunki myślenia poddaje się procesowi naturalizacji¹³.

Ten nieoczekiwany zwrot dziejowy, wraz ze swymi mentalnymi konsekwencjami, po raz kolejny dowiódł bezspornie, jak bardzo zawodną sztuką jest przewidywanie i prognozowanie przyszłości. Trzeba więc przyznać z perspektywy wiedzy o późniejszych wydarzeniach, że znacznie większym realizmem wykazał się Tischner, gdy nieco wcześniej – tuż po odjeździe Jana Pawła II do Rzymu z jego pierwszej pielgrzymki do Ojczyzny¹⁴ – pisał następujące słowa:

Rozważania niniejsze są próbą zrozumienia dziejowej terażniejszości, tej, z której wyrastamy i którą w miarę naszych skromnych możliwości staramy się jakoś formować. [...] Zrozumieć czas terażniejszy, to wcale nie znaczy przewidzieć przyszłość. Jeśli coś przemija i coś

¹² P. Czapliński, *Polska do wymiany. Późna nowoczesność i nasze wielkie narracje*, W.A.B., Warszawa 2009, s. 7-8.

¹³ P. Czapliński, *Resztki nowoczesności*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2011, s. 149-153, passim.

¹⁴ K. Bukowski, *Od redakcji* (tekst datowany na 16 listopada 1980 r.), w: *Filozofia chrześcijańska w dialogu*, red. K. Bukowski, Studium Myśli Chrześcijańskiej przy Duszpasterstwie Akademickim, Kraków 1981, s. 2.

nadchodzi, to znaczy, że między jednym a drugim wyłania się jakaś pustka. W powstającej pustce dziejowej rodzą się marzenia, tęsknoty, poszukiwania. W nabrzmiewającym niepokoju można wypatrzeć szereg kluczowych możliwości, w obszarze których będzie się musiał zmieścić jutrzejszy konkret dziejowy. Nie wiemy, jak ów konkret będzie wyglądał, ale możemy przewidzieć z grubsza, w jakim obszarze możliwości się zjawi. Widzenie możliwości to mało i dużo zarazem. Mało, bo od możliwości do faktu droga daleka. I dużo, bo tylko dzięki możliwościom dane nam jest zrozumienie faktów¹⁵.

2. Pytanie o aktualność filozofii Józefa Tischnera

Nie będzie wszakże naszym celem w niniejszym studium ustalanie stopnia trafności, z jaką autor przytaczanych słów odczytywał niesione przez czas znaki nadziei, kształtując na ich podstawie swoją wizję nadchodzącej przyszłości. Zamiar przyświecający niniejszym analizom jest nieco inny. Chodzi raczej o to, by po dokonaniu zwięzłej rekapitulacji wybranych wątków etyki pracy krakowskiego filozofa zastanowić się nad pytaniem, co dziś – w konfrontacji z otaczającą nas, jakże odmienną rzeczywistością – możemy wynieść wartościowego i inspirującego z usytuowanych w specyficznym kontekście lat 80. i 90. miniego stulecia, lecz (jak wierzę głęboko) nieograniczających swej diagnostycznej przenikliwości jedynie do chwilowej konfiguracji przemijających uwarunkowań i układów okoliczności, rozważań Józefa Tischnera.

Odpowiedź na to pytanie jest istotna, bo od tego, jak brzmi, zależy, czy warto dziś – w radykalnie odmiennej sytuacji społecznej, politycznej, kulturowej, a nawet technologicznej – wracać jeszcze do Tischnerowskiej refleksji nad pracą; refleksji, która zdecydowanie na pierwszym planie stawia wymiar etyczny rzeczywistości ludzkiej pracy.

Pytanie o nadal trwającą żywotność tej myśli i płynącą z niej wciąż – lub nie – siłę inspiracji, nie tylko teoretyczną, lecz w równym stopniu kształtującą konkretne postawy i działania, nie jest bynajmniej trywialne. Można bowiem – z jednej strony – sądzić, że skoro okoliczności, uwarunkowania, instrumentarium techniczne i sam sposób wykonywania pracy uległy tak daleko idącym przeobrażeniom, jak miało to miejsce w ostatnich trzech dekadach, to filozofia pracy tworzona w realiach gospodarki schyłkowego socjalizmu i odnosząca się do wówczas występujących zjawisk może mieć dziś co najwyżej rangę historycznej ciekawostki lub, w najlepszym razie, przestrogi zabezpieczającej nas przed bezrozumną chęcią powrotu do tamtych, „słusznie minionych” (jak mówią satyrycy) czasów. Z drugiej strony jednak nie możemy ignorować faktu, że Józef Tischner w swej refleksji nie odnosi się bezpośrednio do kwestii materialno-technicznych procesu przekształcania tworzywa pracy w określone produkty, tylko interesuje go przestrzeń relacji międzypersonalnych, występujących zarówno w środowisku pracy, jak

¹⁵ J. Tischner, *Rozważania na progu jutra*, w: *Filozofia chrześcijańska...*, s. 170.

też w całej tkance społecznej, której integralną i niedającą się wyeliminować centralną częścią jest system kooperacji między ludźmi i zespołami wykonującymi poszczególne rodzaje pracy. Struktura owej przestrzeni jest zaś znacznie trwalsza i nie podlega tak szybkim ani radykalnym przemianom, jak procesy technologiczne i logistyczne zachodzące bezpośrednio tam, gdzie ludzie wspólnie przekształcają zasoby przyrody. W całokształcie więzi konstytuujących byt społeczny praca i generowane przez nią stosunki międzyludzkie zajmują niezmiennie, od wielu już wieków, centralne miejsce. Choć same, wąsko rozumiane stosunki pracy mogą się w znacznym stopniu zmieniać w toku rozwoju i postępu – zarówno technicznego i organizacyjnego, jak też np. politycznego – lecz rola i sens szeroko rozumianej pracy jako wytwarzania bądź przekształcania dóbr (nie tylko materialnych, rzecz jasna) pozostaje wciąż ta sama lub bardzo podobna. Tym zaś, na czym koncentruje się namysł Tischnera, jest przede wszystkim właśnie kondycja społeczna oraz duchowa ludzi, wykonujących swą pracę w określony sposób i w określonych warunkach, oraz tych, którzy z owoców pracy na różne sposoby korzystają.

3. Filozoficzno-etyczny namysł nad ludzką pracą

Praca zajmuje zazwyczaj większą część naszego aktywnego życia (jeśli mamy szczęście i nie dotknęła nas plaga bezrobocia). Spędzamy na jej wykonywaniu codziennie wiele godzin, dlatego jest rzeczą niezmiernie ważną, jaki klimat panuje w miejscu pracy i na ile nasze uczestnictwo w procesie pracy sprzyja budowaniu i utrwalaniu naszego człowieczeństwa, a na ile odziera nas z godności i sprowadza do roli narzędzia (bo są i takie sytuacje). W pewnej mierze układ relacji międzyludzkich w zakładzie pracy zależy od postawy wszystkich osób uczestniczących we wspólnym jej wykonywaniu: możemy odnosić się do siebie z szacunkiem, przyjaźnią, obojętnością, pogardą lub wrogością; możemy się wzajemnie wspierać i pomagać sobie w trudnych zadaniach albo bezwzględnie konkurować, czyhać na czyjeś potknięcie lub cynicznie „podkładać komuś świnie”. Mniej lub bardziej „ludzkie”, podmiotowe relacje, jakie nawiązują się na co dzień między współpracownikami, są niewątpliwie funkcją dojrzałości osobowej i kompetencji moralnych uczestników tych relacji. Ale nie tylko. Istnieją także bardziej obiektywne czynniki, wpływające na ukształtowanie się owych osobowych fundamentów etosu pracy. Wśród nich warto zwrócić szczególną uwagę na uwarunkowania ustrojowe oraz generowane przez nie ogólne, powszechnie występujące, choć nie zdeterminowane w sposób ścisły, modele stosunków międzyludzkich w obrębie procesu pracy.

Aby uzyskać wiarygodny obraz tej sfery rzeczywistości oraz sięgnąć po wypróbowane kryteria ocen moralnych, trzeba rozstrzygnąć, w jakiej perspektywie badawczej prowadzone są rozważania. W przypadku ks. Tischnera mamy do czynienia z jego własną, wypracowaną w toku wieloletnich przemyśleń, autorską

propozycją odczytywania sensów obserwowanych faktów i wydarzeń. Nie jest ona jednak tworzona od podstaw w sposób całkowicie niezależny od znanych, tradycyjnych nurtów myślowych, lecz stanowi interesujące połączenie zasad i postulatów etyki katolickiej, ściśle skorelowanej z nauczaniem Kościoła, z twórczo rozwiniętym instrumentarium metod fenomenologicznych¹⁶. Autorowi *Świata ludzkiej nadziei* bardzo bliski jest zwłaszcza sposób myślenia o wartości pracy i jej społecznym sensie, który zawarł Jan Paweł II w encyklice *Laborem exercens*. Możemy w tym dokumencie przeczytać m.in.:

Praca jako problem człowieka znajduje się na pewno w samym centrum owej „kwestii społecznej”, ku której na przestrzeni ostatnich prawie stu lat [...] zwraca się w sposób szczególnie nauczanie Kościoła [...]. Z pewnością praca jest „rzeczą starą” – tak starą jak człowiek i jego życie na ziemi. Równocześnie zaś ogólna sytuacja człowieka w świecie współczesnym, rozpoznawana i analizowana w różnych aspektach geograficznych, kulturalnych i cywilizacyjnych, domaga się tego, aby odsłaniać nowe znaczenia pracy ludzkiej – a także, aby formułować nowe zadania, jakie w tej dziedzinie stoją przed każdym człowiekiem, przed rodziną, przed poszczególnymi narodami i całą ludzkością¹⁷.

W kolejnym fragmencie papieskiego dokumentu zostaje jasno powiedziane, że najistotniejszym aspektem rozważań o pracy powinien być jej wymiar etyczny: „Chodzi raczej o to, aby – może jeszcze bardziej niż dotąd – uwydatnić, że praca ludzka stanowi klucz, i to chyba najistotniejszy klucz, do całej kwestii społecznej, jeżeli staramy się ją widzieć naprawdę pod kątem dobra człowieka”¹⁸. Józef Tischner zaś cytuje (między innymi) następujący fragment pkt 20 tej samej encykliki:

Praca ma to do siebie, że przede wszystkim łączy ludzi – i na tym polega jej siła społeczna: siła budowania wspólnoty. 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 [...] zrodzona z potrzeb pracy łączność ludzi dla zabezpieczenia właściwych im uprawnień pozostaje konstruktywnym czynnikiem ładu społecznego i nieodzownej dla tego solidarności¹⁹.

Na podstawie przytoczonych myśli można więc uznać za kwestię niebudzącą wątpliwości, że o ile techniczne, organizacyjne, ekonomiczne i ustrojowe uwarunkowania przebiegu procesu pracy stanowią zmienną, i to o dużej amplitudzie, o tyle wspólnototwórczy charakter pracy jako „najistotniejszego klucza do kwestii społecznej” wpisuje się w każdy czas i niemal każdy model społeczeństwa, pozostając czynnikiem konstytutywnym dla rozumienia natury więzi to społeczeństwo

¹⁶ J. Galarowicz, *Imię własne człowieka: klucz do myśli i nauczania Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Wyd. Naukowe PAT, Kraków 1996.

¹⁷ Jan Paweł II, *Praca a człowiek*, w: *Encyklika Laborem exercens*, Pallotinum, Poznań 1981, s. 6-7, pkt 2.

¹⁸ *Ibidem*, s. 8, pkt. 3.

¹⁹ *Ibidem*, pkt 20. Ten sam fragment cytuje J. Tischner w tekście *Wprowadzenie do dialogu o etyce pracy*, w: *idem, Polski młyn, Nasza Przeszłość*, Kraków 1991, s. 92.

tworzących. Rodzaj i kierunki oddziaływania owych więzi powinno się zaś badać metodami właściwymi etyce, a wówczas nie grozi nam (a jeśli, to w znacznie mniejszym stopniu), że popełnimy błąd anachroniczności. To pozwala, przynajmniej w pewnym stopniu i w pewnym zakresie, „odzyskać” walor uniwersalności i ponadczasowej ważności refleksji, który dla samego Tischnera miał często charakter drugorzędny ze względu na silnie odczuwaną przezeń potrzebę bezpośredniego uczestnictwa w dziejących się tu i teraz wydarzeniach oraz niemal natychmiastowego ich komentowania, bez oglądania się na właściwy uczoneму dystans do przedmiotu analiz.

Wysunięcie na pierwszy plan etycznego wymiaru pracy jest istotną konsekwencją przyjęcia przez Tischnera perspektywy chrześcijańskiej. W tekście *Wprowadzenie do dialogu o etyce pracy* autor pisze o tym następująco:

Znamiennym rysem wyróżniającym chrześcijański sposób patrzenia na rzeczywistość pracy jest wysunięcie na pierwszy plan etycznego wymiaru pracy. Poznać to przede wszystkim po roli, jaką w myśleniu tym odgrywa pojęcie *obowiązku* pracy i *prawa* do pracy. Obowiązek i prawo to dwa podstawowe pojęcia języka etyki. [...] obowiązek pracy i prawo do pracy nie dołączają się do etyki i moralności jako historycznie uwarunkowany dodatek, ale są oparte o naturę człowieka jako osoby. Jeśli tak, to rozumiemy, dlaczego tyle miejsca zajmują w tym myśleniu rozważania nad podmiotem pracy – osobą ludzką²⁰.

Ważnym spostrzeżeniem w cytowanym tekście jest to, iż słowo „obowiązek” odsyła do obszaru wolności.

Obowiązki bowiem pojawiają się jako powinności nie w obszarze tego, co człowiek musi, ale w obszarze tego, co może. Człowiek, aby żyć, musi oddychać, ale nie musi pracować. Praca jest etyczną powinnością człowieka, ale nie jest [taką – K. W.] koniecznością jak oddychanie czy sen. Zawsze istnieje jakiś mniejszy lub większy dystans człowieka w stosunku do wykonywanej przezeń pracy, [...] który świadczy o wolności człowieka i umożliwia krytyczną refleksję nad pracą²¹.

Wydaje mi się, że wywód ten należy jednak uzupełnić refleksją nad faktem, iż w jakimś sensie – nie tylko w obecnych realiach społecznych, ale także sięgając dowolnie daleko w głąb ludzkich dziejów – praca jest koniecznością, bo bez niej sama natura nie wyżywi zamieszkującej glob populacji ludzi. Można, rzecz jasna, spojrzeć na problem z egocentrycznej perspektywy czyjś konkretnego „ja”: owo „ja” może przyjąć punkt widzenia zakładający, że bez mojej pracy świat toczy się dalej, a i ja być może się jakoś wyżywię. Jednak patrząc z perspektywy globalnej, widać wyraźnie, że istnieje konieczność permanentnego wykonywania przez jednostki i zespoły ludzkie pracy o określonej ilości i jakości, by uniknąć katastrofy gospodarczej. Etyka zaś nie może się ograniczać wyłącznie do punktu widzenia jednostki. Tischner rozwiązuje ów problem w ten sposób, że w miejsce

²⁰ J. Tischner, *Wprowadzenie do dialogu o etyce pracy...*, s. 86.

²¹ *Ibidem*, s. 87.

bezosobowej „konieczności” wprowadza wyraźnie zakorzenione w etyce personalistycznej pojęcie obowiązku. Jego użycie powoduje przesunięcie akcentów w ocenie sytuacji człowieka, stojącego w obliczu wyboru, czy podjąć pracę, czy uchylić się od niej: jeśli bowiem myślę o pracy w kategoriach gospodarczej konieczności, nie muszę przecież poczuwać się osobiście do realizacji owego zespołu niezbędnych czynności. Mogę myśleć tak: „owszem, określona praca musi być wykonana, ale równie dobrze może ją za mnie wykonać ktoś inny”. W rozumowaniu tym nie widać żadnego logicznego błędu. Nie widać w nim jednak również żadnego śladu troski o innego człowieka – i tu dopiero tkwi błąd, polegający na lekkomyślnym lub cynicznym odrzuceniu przez podmiot zasady dobrowolnego podporządkowania się regułom wspólnotowego życia. A przecież, jak pisze Tischner, „poczucie obowiązku ustanawia szczególną więź człowieka z człowiekiem. Wiąż ta nie jest nigdy tylko od zewnątrz narzuconą, ale jest więzią dobrowolnie wybraną. Dotyczy to również obowiązku pracy”²².

4. Polska praca jest chora

Obok zarysowanych wyżej wątków dotyczących motywów Tischnerowskiej filozofii pracy, tym, co interesowało go najbardziej, były patologie polskiej pracy, ich źródła i przyczyny, a w dalszej kolejności – pytanie o środki zaradcze. Stał bowiem krakowski filozof na stanowisku, że zanim się opracuje strategię wyjścia z kryzysu pracy, trzeba najpierw dogłębnie poznać nie tylko objawy, ale także – często głęboko ukryte i odporne na zdroworozsądkowe próby stawiania diagnoz – rzeczywiste powody, dla których (jak wielokrotnie powtarzał) „polska praca jest chora”²³.

W jednej z ważnych publikacji Tischnera na temat etyki pracy czytamy:

Aby zrozumieć etyczną sytuację pracy, dobrze jest podejść do niej od strony choroby pracy, a nie od strony zdrowia. Trzeba szukać prawdy o pracy tak, jak szukamy prawdy o organizmie żywym – badając zdrowie i chorobę zarazem. Czasami jednak płodniejsze w odkrycia jest badanie choroby. Choroba i ciemność ogarniające pracę, bezowocność pracy, spory wokół pracy – to wszystko opowiada o pracy z większą siłą perswazji niż jej normalny przebieg²⁴.

Taki system uporządkowania pracy intelektualnej wynika z najogólniejszych założeń filozoficznych, przyjmowanych przez autora *Myślenia według wartości*.

²² Ibidem, s. 86.

²³ Te słowa padły m.in. w kazaniu wygłoszonym przez Tischnera podczas mszy dla uczestników obrad I Krajowego Zjazdu NSZZ „Solidarność” w gdańskiej Hali Olivii. Zob. „Dziennik Wolności” nr 35 z października 1981 r.

²⁴ J. Tischner, *Praca i słowo o pracy*, w: idem, *Polska jest Ojczyzną*, Editions du Dialogue, Paris 1985, s. 55.

W tej właśnie książce, wydanej w 1982 r., a przygotowywanej do druku tuż przed stanem wojennym, Tischner formułuje następującą uwagę:

[...] jakie doświadczenie jest dla nas podstawowym źródłem wszystkich przeżyć aksjologicznych, z przeżyciem myślenia łącznie? [...] należy wyróżnić dwa rodzaje [takich – K. W.] doświadczeń: doświadczenie agatologiczne i doświadczenie aksjologiczne. Pierwsze jest bardziej podstawowe: [...] odsłania nam ono fakt, że świat, w którym żyjemy, nie jest takim światem, jakim może i powinien być. Pierwotne doświadczenie aksjologiczne nie mówi nam, że powinno być coś, czego nie ma. Nie mówi nam też, że powinienem coś zrobić, czegoś zaniechać. To wszystko okazuje się wtórne. Pierwotne jest wyłącznie to: jest coś, czego być nie powinno²⁵.

Kolejnym fundamentalnym założeniem filozofii Tischnerowskiej, które znajdzie swe rozwinięcie i zastosowanie na gruncie refleksji nad pracą, jest teza, że życie ludzkie ma strukturę dramatu. Dramat ten rozgrywa się na scenie świata, zaś podstawowym twórczym dramatu ludzkiej egzystencji są relacje międzypersonalne, wśród których wyróżnioną rolę – bo konstytuującą sens i wartość egzystencji – odgrywają relacje zwane przez myśliciela „dialogicznymi”. Tischner, inspirowany myślą Emmanuela Lévinasa²⁶, wyróżnia bowiem dwa zasadnicze typy relacji międzyludzkich: instrumentalne, w których więź między osobami zostaje zredukowana do płaszczyzny ściśle funkcjonalnej bądź usługowej (przykładem może być relacja między sprzedawcą a klientem w dużym centrum handlowym), oraz właściwe, czyli dialogiczne, charakteryzujące się tym, że w ich obrębie urzeczywistnia się integralna interakcja między całościowo i podmiotowo pojmowanymi osobami²⁷.

Strukturę pojęciową i dyscyplinę myślową wypracowaną na gruncie filozofii dramatu przenosi Tischner także w obszar zagadnień etyki pracy. Zastanawiając się nad istotą ludzkiej pracy, dochodzi do wniosku, że jest ona rodzajem dialogu, rozgrywającym się w przestrzeni ludzkiej wolności i w istotnej mierze angażującym moralnie (a nie tylko zawodowe) kompetencje uczestników. W eseju *Praca i słowo o pracy* autor pisze:

Czym więc w istocie jest praca? Praca jest dialogiem. Ludzie, którzy pracują, rozmawiają. Praca rodzi się z mowy i jest jej dalszym rozwinięciem. Rozum wewnętrzny ludzkiej rozmowy jest również rozumem wewnętrznym pracy. [...] Rozmowa dochodzi do swej istoty, gdy staje się porozumieniem. Podobnie praca. Ona również dochodzi do swej istoty, gdy staje się współpracą. Każde porozumienie ma w sobie coś nietykalnego, coś świętego, ponieważ odsłania prawdę o człowieku jako istocie zdolnej do miłości²⁸.

Według diagnozy dokonanej przez Tischnera – w szczególnym czasie i miejscu, bo w PRL początków lat 80. – praca ludzka w tamtej, partykularnej rzeczy-

²⁵ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, s. 486 i 490.

²⁶ J. Tischner, *Śladami Nieskończonego. W kręgu myśli E. Lévinasa*, „Analecta Cracoviensia” 1986, nr 18, s. 61 nn.

²⁷ Por. J. Tischner, *Fenomenologia spotkania*, „Analecta Cracoviensia” 1978, nr 10, s. 73-98.

²⁸ Por. J. Tischner, *Praca i słowo o pracy*, s. 82.

wistości jawi się jako drastycznie zaburzony dialog między współpracownikami, rozgrywający się wprawdzie w obszarze wolności, lecz w tak skonstruowanych realiach, że zdecydowana większość ludzkich wyborów, dokonywanych w sposób przynajmniej częściowo wolny, okazywała się nietrafna. W języku (powtórzmy za Grzegorzem Rysiem) „publicystyczno-fenomenologicznym” diagnoza owa została sformułowana następująco (przytaczam najistotniejsze fragmenty):

[...] wydaje mi się, że trafiamy w istotny sens współczesnej pracy przyjmując, iż praca jest formą porozumienia człowieka z człowiekiem. [...] Praca wymaga porozumienia i służy porozumieniu. [...] Praca posiada swoistą gramatykę, która umożliwia porozumienie, określając jej sens. Gramatyka pracy jest podstawą logiczną jedności pracy. Władza ona jakby z ukrycia czynnościami ludzi, obiegiem informacji, krążeniem produktów i surowców pracy, określa podstawowy rytm pracy, a także jej poziom. [...] owocowanie pracy indywidualnej i konkretnej jest znakiem, że proces pracy przebiega zgodnie z racjonalną gramatyką pracy. Czym na tym tle jest kryzys pracy? [...] Kryzys taki polega na rozkładzie podstawowej gramatyki pracy, która rządzi pracą społeczną od wewnątrz i określa jej rozsądną spójność. Praca w kryzysie przestaje już być płaszczyzną porozumienia człowieka z człowiekiem, a staje się coraz bardziej płaszczyzną nieporozumień i sporów. Spory i nieporozumienia nie są przypadkiem. Wynikają one stąd, że praca jako usystematyzowana całość przestała być czymś rozsądnym. [...] Zamiast pierwotnej przejrzystości, mamy – ciemność. [...] Aby objąć całą prawdę, trzeba zapytać o źródła nieufności. Nieufność rodzi się tam, gdzie jest ciemność. Polski kryzys pracy ma więc głębsze podłoże. Powstała sytuacja, w której ufność stała się niemożliwa. Zbyt wiele ciemności przenika i otacza ludzką pracę²⁹.

Zwróćmy uwagę na istotne zastrzeżenie o zaledwie częściowej wolności, dostępnej uczestnikom procesu „chorej pracy” lat 80. Dotyczyć to będzie zwłaszcza najbardziej dramatycznego okresu w dziejach powojennej Polski – stanu wojennego, podczas którego poważna część polskiej gospodarki i sektora pracowniczego podlegała zmilitaryzowaniu, a w całym kraju obowiązywały drastycznie zaostrzone przepisy prawa stanu wyjątkowego (co, nawiasem mówiąc, dobitnie potwierdza diagnozę Tischnera, że „kryzys zaufania między władzą a narodem”³⁰ po obu stronach przybrał patologiczne rozmiary). W tak nienaturalnych warunkach, nawet dysponując ogromnym zasobem dobrej woli, niewiele można było zdziałać dla poprawy ewidentnie nienormalnej sytuacji. Wynika z tych konstatacji, że przynajmniej tę część analiz i diagnoz Józefa Tischnera, które dotyczą uwikłania systemu pracy w specyficzne realia schyłkowej fazy realnego socjalizmu w jego niepowtarzalnej, polsko-Jaruzelskiej postaci, możemy spokojnie pominąć jako posiadającą dziś walor już tylko historyczny.

²⁹ J. Tischner, *Polski kryzys pracy* (tekst odczytu wygłoszonego w Rzymie na Uniwersytecie Laterańskim podczas Kongresu „Chrześcijańskie korzenie narodów Europy” w dniu 6.11.1981 r.), w: *Filozofia współczesna*, red. J. Tischner, Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy, Kraków 1989, s. 305-306.

³⁰ *Ibidem*, s. 306.

5. Co dalej z polską pracą?

Bardziej interesujące jest natomiast praktyczne pytanie, które spośród patogenicznych czynników, zakłócających normalny i pożądaną przebieg ludzkiej pracy w okresie badanym przez Tischnera, okazały się być czymś więcej niż niepożądaną, lecz przejściową pochodną ogólnej degrengolady całego ówczesnego systemu społecznego. Chodzi mianowicie o te negatywne zjawiska, które przetrwały upadek ustroju komunistycznego i wciąż jeszcze dają nam się we znaki – nam, żyjącym w zupełnie innych realiach historyczno-politycznych. Problem ów jest ciekawy także i z tego względu, że współczesny system pracy w niepodległej Rzeczypospolitej Polskiej Anno Domini 2013 stwarza jego współuczestnikom być może równie wiele trudności, niedogodności i różnego rodzaju cierpień, jak w czasach szczęśliwie minionych. Jeśli ktokolwiek wierzył, że wraz z upadkiem ustroju komunistycznego, wejściem Polski na drogę transformacji ustrojowej i integracji z międzynarodowymi strukturami obronnymi, gospodarczymi i politycznymi automatycznie znikną wszystkie patologie systemu pracy, czekało go bolesne rozczarowanie.

Być może bowiem jedyna realna zmiana polegała na tym, że degradacja jednej utopii społecznej przyniosła w rezultacie natychmiastowe podporządkowanie się duchowym wzorcom innej utopii, wprowadzie pochodzącej z przeciwnej strony świata, lecz wcale niekoniecznie radykalnie lepszej. Wypada odnotować, że w tej materii ścierają się ze sobą kontrastowo różne opinie historyków kultury. Jedną z nich, której rzecznika możemy odnaleźć w osobie Przemysława Czaplińskiego, głosi, że okres polskiej transformacji ustrojowej zbiegł się w czasie (mniejsza w tej chwili o to, czy przypadkowo, czy zbieżność ta wynika z głębszych, wymagających wnikliwszego zbadania przyczyn) z procesem „wymiany wielkich narracji”³¹, spowodowanym już nie tylko stale się pogłębiającą nieufnością do – odchodzącej właśnie w przeszłość – formacji politycznej, sprawującej w Polsce władzę od czasu „wyzwolenia” naszego kraju przez bohaterską Armię Czerwoną, ale czymś więcej – uogólnioną nieufnością wobec wszystkich wielkich opowieści³². Konsekwencją owej podejrzliwości miałyby być, w szczególności, radykalne odrzucenie wiary we wszelkie dotychczasowe utopie, również te, których kulturową misją było do tej pory podsycanie aktywności ludzkiej w kierunku wyznaczonym przez sugestywną wizję nowego, wspaniałego świata, leżącego w zasięgu ludzkich możliwości. Dramatyczne i wyzwalające doświadczenie końca epoki realnego socjalizmu, przedstawiającego się w świetle retrospektywnej refleksji jako „zrealizowana utopia”³³, zaowocowało – zdaniem zwolenników

³¹ P. Czapliński, *Polska do wymiany...*, s. 7.

³² Ibidem, s. 8.

³³ Por. P. Czapliński, *Resztki nowoczesności*, s. 150.

owej teorii – odmową wejścia w jakąkolwiek inną utopię, gdyż mogłoby to grozić powtórzeniem historii, wraz z wszystkimi jej niechlubnymi cechami³⁴.

Odmiennego zdania jest brytyjski historyk Richard Barbrook, który w napisanej z dużym znawstwem realiów środkowoeuropejskiej transformacji ustrojowej³⁵ książce *Przyszłości wyobrażone. Od myślącej maszyny do globalnej wioski* proponuje następującą – odważną, choć gorzką zarazem – diagnozę:

[w roku 2007 – K. W.] radosny nastrój „jesieni ludów” roku 1989 wydawał się zaledwie odległym wspomnieniem dla regionu, który zmagał się ze skutkami najgorszego od lat 30. XX wieku globalnego kryzysu gospodarczego. Co gorsza, wschodnioeuropejskie rządy wciąż pozostawały posłuszne ideologicznym wyborom podjętym w okresie przechodzenia do niepodległości i politycznego pluralizmu. Neoliberalne poglądy na gospodarkę nie były jedynie symbolem zerwania z biedniejszym imperium radzieckim, lecz także oznaką podporządkowania się amerykańskiemu postindustrialnemu wariantowi nowoczesności. Nowe elity „nowej Europy” popełniły błąd, zamieniając w istocie wyobrażoną przyszłość jednego zimnowojennego imperium na wyobrażoną przyszłość drugiego imperium. [...] Odrzuciwszy nieudany eksperyment społeczny radzieckich komunistów, rozsądni i mądrzy ludzie przystali ochoczo na nowy eksperyment: na neoliberalizm w amerykańskim stylu [...] bowiem amerykańskie imperium zdobyło władzę nad wyobrażoną przyszłością społeczeństwa informacyjnego. Gdy transformacja ustrojowa nabierała tempa, pojawiła się Sieć, co w opinii krajów Europy Wschodniej potwierdziło słuszność amerykańskiego wariantu modernizacji. Poprzednie pokolenia podziwiała przemysłowe kombinaty stalinowskiej Rosji; „nowi Europejczycy” wierzyli z kolei, że dotcomowe przedsiębiorstwa z neoliberalnej Kalifornii stanowią terazniejsze ucieleśnienie przyszłości. [...] Oto [owoce – K. W.] nieudanego zwycięstwa rewolucji 1989 roku: „Solidarność” zniszczyła stalinowską biurokrację, po czym neoliberalny reżim zniszczył w Polsce zorganizowaną klasę robotniczą³⁶.

Którą z dwóch przytoczonych diagnoz powinniśmy uznać za prawdziwą? Czy tę, która głosi urzeczywistnienie się w Polsce prognozy Francisa Fukuyamy o „końcu historii”³⁷, czy tę drugą, formułowaną z większym dystansem, z londyń-

³⁴ Przemysław Czapliński następująco tłumaczy ów powszechny lęk przed niepożądaną powtórką z historii: „skrócona – nie oddająca złożoności poszczególnych studiów – lekcja historyczna, jaką považam się wyciągnąć [...], brzmiałaby: »Dzieje są niezdeterminowane – strzeż się utopii!« Jeśli bowiem – rozwinę ten sylogizm – porządku dziejowego nie da się przewidzieć, to zaplanowanie nad jego przyszłym kształtem jest możliwe wyłącznie na drodze terroru wobec terazniejszego społeczeństwa. [...] Popper – któremu chronologicznie i filozoficznie należy się w tym zestawie pierwszeństwo – zinterpretował Platona jako prawodawcę dwudziestowiecznego totalitaryzmu i wykorzystał kategorię utopii do charakterystyki władzy niedemokratycznej, konsekwentnie uznając każde projektowanie dziejów za zapowiedź »zamykania społeczeństwa«”. Ibidem, s. 152-153.

³⁵ O swoich bliskich związkach z Polską (począwszy od „ery Solidarności”) i pozostałymi krajami regionu postsowieckiego pisze autor w specjalnie napisanej na użytek polskiego przekładu swej książki *Przedmowie do wydania polskiego*. Zob. R. Barbrook, *Przyszłości wyobrażone. Od myślącej maszyny do globalnej wioski*, Muza, Warszawa 2009, s. 7-14.

³⁶ Ibidem, s. 9-13, passim.

³⁷ Przemysław Czapliński w następujący sposób tropi polskie reminiscencje konceptu Fukuyamy: „W swojej opowieści wychodzę z założenia, że przeżyliśmy koniec. [...] Wyrażał się [on – K. W.] w zaniku wymyślenia przyszłości. A kiedy ustaje ruch wymiany poglądów na temat dziejów

skiego gabinetu uczonego żyjącego w kraju od wieków demokratycznym, komentującego (z lekko wyczuwalną nutką *Schadenfreude*) coraz bardziej ewidentną klęskę pierwotnego projektu „nowej Europy Środkowej” i stwierdzającego, że zamiast bezkrytycznie i zdumiewająco pochopnie rzucać się – tuż po upragnionym wyzwoleniu się spod władzy lewicowej utopii – w równie przestarzałą utopię postindustrialnego raju, należało symetrycznie odrzucić obie utopie – komunistyczną i neoliberalną – gdyż ich czas minął wspólnie, i znaleźć nowe rozwiązanie na miarę nadchodzącego czasu?

Wszystko wskazuje na to, że słuszne są obydwie diagnozy – tyle że każda z nich w odniesieniu do innych warstw i środowisk nowo tworzących się społeczeństw krajów postkomunistycznych. Społeczeństwa te bowiem, jak wszędzie w bardziej rozwiniętych częściach świata, coraz bardziej się różnicują, stając się wysoce złożonymi i niejednorodnymi socjoorganizmami. O ile zatem odczytanie nowego stylu imaginariów społecznego³⁸, proponowane przez Przemysława Czaplińskiego, można uznać za trafną charakterystykę myślenia współczesnych elit intelektualnych, w tym – w szczególności – twórców młodej literatury, o tyle atmosfera umysłowa portretowana niezwykle sugestywnie przez Richarda Barbrooka panuje w środowiskach pracowników oraz reprezentujących ich interesy działacze związków zawodowych, aktywistów samorządowych i politycznych, a także (co najmniej niektórych) przedstawicieli nauk społecznych, śledzących i opisujących przemiany zachodzące przede wszystkim w środowiskach ludzi pracy. Jeśli tak, to dla dalszego wywodu musimy przyjąć perspektywę barbrookowską, gdyż interesuje nas właśnie to, jak środowisko pracy kształtuje dziś postawy ludzkie – szczególnie w ich etycznym wymiarze.

6. Kim jest *homo sovieticus*?

Nadeszła pora, by sięgnąć po ostatnie – i chyba najbardziej kontrowersyjne – narzędzie, które Józef Tischner próbował przysposobić i użyć do opisu interesujących go aspektów rzeczywistości społecznej epoki wielkiego przełomu. Mowa o kategorii *homo sovieticus*. Pojęcie to utworzył i rozpropagował

możliwych i innych niż dane, historia dobiega – chwilowego – końca. [...] Konstytutywne kategorie nowego porządku stawały się granicami wyobraźni politycznej, pozbawionej porównywalnych pod względem siły i wpływu alternatyw światopoglądowych. Historia spełniająca warunki myślenia poddaje się procesowi naturalizacji. Dlatego właśnie rok 1989 – z nadejściem kapitalizmu i demokracji, a także zniknięciem cenzury – wiąże się z przejściowym zablokowaniem wyobraźni utopijnej. [...] Na odczycie w rubryce »konceptje przyszłości« widniał stan: zero. Nie ma przecież potrzeby wymyślania innej historii, gdy historia aktualna spełnia nasze życzenia”. P. Czapliński, *Resztki nowoczesności*, s. 149-154, passim.

³⁸ Termin ten zaczerpnięty jest z prac Charlesa Taylora. Zob. Ch. Taylor, *Nowoczesne imaginaria społeczne*, Znak, Kraków 2010.

w Europie Zachodniej rosyjski dysydent i emigrant Aleksander Zinowiew³⁹, zaś Tischner podjął próbę zaadaptowania go na grunt polski – w 1990 r. opublikował w „Tygodniku Powszechnym” artykuł *Homo sovieticus między Jasną Górą a Wawelem*⁴⁰, a dwa lata później wydawnictwo „Znak” wznowiło w jednym, wspólnym tomie dwa wcześniejsze teksty Tischnera: *Etyka solidarności* oraz *Homo sovieticus*⁴¹. Ów pomysł od samego początku spotkał się z niezyciowym przyjęciem, wywołując falę ostrej krytyki. Jak pisze po latach Edmund Wnuk-Lipiński:

[...] w ówczesnej euforii spowodowanej świeżo zdobytą wolnością tekst ten był zimnym prysznicem, który wywołał nerwowe reakcje publicystów i polityków. Zarzucano Tischnerowi między innymi niesprawiedliwe i zbyt łatwe uogólnienia, a nawet – kalandrię własnego gniazda⁴².

W istocie jednak zdecydowana większość krytyki spowodowana była pobieżną i uproszczoną lekturą inkryminowanego tekstu. W uproszczonych analizach, które naprędce przeciwstawiano gorzkiej lekcji Tischnera, jego przeciwnicy twierdzili, iż

[...] cały naród miał dość komunizmu, czemu dał wyraz w półwolnych wyborach w czerwcu 1989 r. Zło było w systemie, a ludzie byli odporni na to zło, nawet jeśli nie dawali temu wyrazu w działalności opozycyjnej. Skoro więc przyczyną wszelkiego zła był system komunistyczny, a „całe społeczeństwo” było przeciw i teraz ma nareszcie możliwość cieszenia się pełnią wolności, to po co straszyć bliźnich jakimś *homo sovieticus*? System upadł, a więc będziemy inni, lepsi, bo nie będzie już zewnętrznego przymusu, który wydobywał z nas zło: międzyludzką agresję, zawiść, sprzeniewierzenie się wartościom czy wreszcie nieufność. Usunięcie przyczynę, a ustana skutki.

Tak rekonstruuje Wnuk-Lipiński zasadniczy ton ówczesnych polemik z tekstem Tischnera⁴³. Tymczasem, zdaniem wybitnego socjologa, atakowany autor „zakwestionował to pozornie racjonalne myślenie, bowiem argumentował, że społeczne skutki życia w systemie komunistycznym przetrwają upadek tego systemu. A jednym z istotnych skutków komunizmu jest syndrom sieroty po dawnym systemie”⁴⁴.

³⁹ Aleksander Zinowiew (1920-2006) – filozof, logik, socjolog, pisarz i publicysta, za nieprawnomyślny poglądy pozbawiony radzieckiego obywatelstwa i wydalony ze Związku Radzieckiego w 1976 r. Po przymusowym opuszczeniu ojczyzny zamieszkał i pracował w Monachium, gdzie otrzymał stanowisko kierownika Katedry Logiki Uniwersytetu Ludwika Maksymiliana. W 1982 r. wydał w Szwajcarii swą słynną książkę *Homo sovieticus* (L'Age d'Homme, Lausanne 1982), której polski przekład ukazał się w następnym roku w Londynie: A. Zinowiew, *Homo sovieticus*, Polonia Book Fund. Ltd., London 1983.

⁴⁰ J. Tischner, *Homo sovieticus między Jasną Górą a Wawelem*, „Tygodnik Powszechny” 1990, nr 18, s. 1-2.

⁴¹ J. Tischner, *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, Znak, Kraków 1992.

⁴² E. Wnuk-Lipiński, *Długie pożegnanie*, „Tygodnik Powszechny” 2008, nr 2, <http://tygodnik2003-2007.onet.pl/1548,1462351,1,559916,dzial.html> [12.04.2013].

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ Ibidem.

Na czym polega ów syndrom? Oddajmy głos samemu Tischnerowi:

Ujmując rzecz najogólniej: *homo sovieticus* to zniewolony przez system komunistyczny klient komunizmu – żywił się towarami, jakie komunizm mu ofiarował. Trzy wartości były dla niego szczególnie ważne: praca, udział we władzy, poczucie własnej godności. Zawdzięczając je komunizmowi, *homo sovieticus* uzależnił się od komunizmu; co jednak nie znaczy, by w pewnym momencie nie przyczynił się do jego obalenia. Gdy komunizm przestał zaspokajać jego nadzieje i potrzeby, *homo sovieticus* wziął udział w buncie. Przyczynił się w mniejszym lub większym stopniu do tego, że miejsce komunistów zajęli inni ludzie – zwolennicy „kapitalizmu”. Ale oto powstał paradoks. *Homo sovieticus* wymaga teraz od owych „kapitalistów”, by zaspokoili te potrzeby, których nie zdołali zaspokoić komuniści. Jest on jak niewolnik, który po wyzwoleniu z jednej niewoli czym prędzej szuka sobie drugiej. *Homo sovieticus* to postkomunistyczna forma ucieczki od wolności, którą opisał kiedyś Erich Fromm⁴⁵.

Kontrowersyjny (i nie wiadomo, czy w ogóle realny⁴⁶) *homo sovieticus* zdaniem obu autorów – Zinowiewa i Tischnera – może być więc uznany za spektakularny tryumf ewolucyjnej zasady przystosowania się organizmu do warunków środowiska, nawet najbardziej niesprzyjających. Jednakże owa wysoko rozwinięta zdolność do adaptacji wytwarza zarazem szereg niekorzystnych skutków ubocznych. W rezultacie więc ów ewolucyjny wytwór systemu sowieckiego prezentuje się (w przystosowanej nieco do specyficznych polskich warunków interpretacji Tischnerowskiej) w postaci:

[...] zniewolonego i uzależnionego przez system klienta komunizmu. Zniewoleniu podlegają, zdaniem Tischnera, trzy wartości: praca, udział we władzy oraz poczucie godności. Praca w komunizmie stanowić ma, poza źródłem utrzymania, podstawę przekonania o sensowności i racjonalności świata. Powszechny i spójny plan produkcyjny ma być zlaicyzowanym, parodystycznym odpowiednikiem chrześcijańskiej opatrności. Udział we władzy oznaczał przede wszystkim partycypację moralną – poparcie socjalizmu, tworu abstrakcyjnego i niedookreślonego, dawać miało poczucie prawomocności porządku i bycia „po właściwej stronie”. Wreszcie – poczucie godności wypływać miało z pochodzenia „ludowego”, przy czym lud definiowano możliwie szeroko, jako klasę obdarzoną szczególnym instynktem oraz nieobciążoną winą (z racji wcześniejszego ucisku). Wszystkich tych wartości w takiej właśnie formie dostarczał ludziom realny socjalizm, nie pozostawiając nikogo (nawet opozycjonistów) wolnym od swego wpływu – w tym sensie pierwiastek *homo sovieticus* miał tkwić w każdym z nas i stanowić trudno usuwalną pozostałość minionej epoki⁴⁷.

⁴⁵ J. Tischner, *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, s. 125.

⁴⁶ Sam Tischner zastrzega bowiem: „Oczywiście, owo pojęcie jest pewną abstrakcją, która nigdy i nigdzie nie urzeczywistnia się w całej pełni, znajduje jednak swój cząstkowy odpowiednik w każdym społeczeństwie, poddanym przez dostatecznie długi okres ideologicznemu szkoleniu komunizmu. [...] Mimo że nie istnieje idealne wcielenie »sowczłka«, możemy zarysować jego idealny obraz i pytać, na ile jesteśmy doń podobni”. Ibidem, s. 125. Użyte w przywołanym tekście określenie „sowczłek” jest parafrazą wprowadzonego przez Zinowiewa, na wzór powszechnie występujących w komunistycznej nowomowie skrótowców (np. gwałkom, gułag czy kołchoz), terminu „homosos”.

⁴⁷ M. Sutowski, hasło *Homo sovieticus*, w: *Słownik transformacyjny „Krytyki Politycznej”*, <http://www.krytykapolityczna.pl/Transformacja-20latpozniej/Sloowniktransformacyjny/Homosovieticus/menuid-431.html> [12.04.2013].

Jaki los czekał ów relikw w momencie, gdy jego „naturalne środowisko” w postaci ustroju socjalistycznego uległo rozkładowi? Odziedziczone po minionej epoce obciążenie – nie tyle ideologiczne, ile raczej będące wynikiem czysto pragmatycznego przyzwyczajenia do postawy, będącej swoistą syntezą oportunistu i bierności – wyprodukowało typ człowieka, który komentator Tischnera, Michał Sutowski, publicysta „Krytyki Politycznej”, charakteryzuje następująco:

[...] jednostka niezdolna do podjęcia samodzielnej inicjatywy i wzięcia odpowiedzialności za swój los, „roszczeniowa” względem państwa i reszty społeczeństwa, domagająca się gwarancji zatrudnienia niezależnie od rentowności jej branży, nie rozumiejąca realiów współczesnego kapitalizmu, w którym rynek rzekomo nagradza zdolnych i pracowitych, a tylko leni i beztalencja skazuje na porażkę⁴⁸.

7. Zmierzch czy renesans *homo sovieticus*?

Czy rzeczywiście w poddanej prawom wolnorynkowej gospodarce kapitalistycznej Polsce pierwszych dekad trzeciego tysiąclecia mamy do czynienia z nowym (choć wyrastającym z poprzedniej formacji) typem „ewolucyjnie przystosowanego niewolnika”, który – choć nieustannie narzeka na swój pożałowania godny los⁴⁹ – w gruncie rzeczy doskonale wpasowuje się we współczesne realia, wkładając w swe życie zaledwie niezbędne minimum wysiłku i oczekując, że wszystko, co mu się należy z racji piastowania odpowiedzialnej i pełnej godności funkcji *homo sapiens*, powinien otrzymać od osób i instytucji zarządzających tzw. zasobami ludzkimi w nowoczesnym społeczeństwie kapitalistycznym? Opinia Edmunda Wnuka-Lipińskiego zdaje się potwierdzać to przypuszczenie:

Dodajmy do owego portretu, kreślonego przez Tischnera, kilka dodatkowych szczegółów. *Homo sovieticus*, który ujawnił się po upadku systemu komunistycznego, okazał się istotą stadną, dla której wartości kolektywistyczne są ważniejsze niż indywidualne poczucie odpowiedzialności, zaś ułomne poczucie godności, budowane na ideologicznych hasłach „przodującej klasy robotniczej”, blokowało (zwłaszcza wśród ludzi pracy fizycznej) samokrytycyzm i realistyczne postrzeganie swego miejsca w społecznym podziale pracy. Jeśli w życiu trafiła się porażka, to winni byli mityczni „oni” (jak w dawnym systemie) i „oni” powinni odwrócić nieszczęśliwy przebieg spraw, nawet jeśli była to powódź, uderzenie pioruna czy pożar. [...] *Homo sovieticus* chciałby kapitalizmu bez kapitalistów, a zwłaszcza – polskich kapitalistów. Nie bardzo wiedział, na czym polega gra rynkowa (bo niby skąd miałby wiedzieć, żyjąc blisko pół wieku w gospodarce nakazowo-rozdziałowej?), nie znał prawa handlowego ani prawa obrotu papierami wartościowymi. Wiedział tyle, że jeśli ktoś szybko się bogaci, to musi temu towarzyszyć jakiś przekręt. [...] Nastroje te znalazły swoje przełożenie na sferę polityczną, co w demokracji nie

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ Tak wspomina R. Barbrook: „Gdy przysłuchiwałem się końcowej sesji konferencji [na temat: *Solidarity – solidarities* – K. W.] w sali wykładowej londyńskiego University College, poświęconej wschodnioeuropejskim rewolucjom roku 1989, [...] jeden z polskich słuchaczy westchnął z żalem podczas dyskusji, że on i jego rodacy korzystają teraz z największego z europejskich przywilejów: z możliwości publicznego uskarżania się na wszystko i wszystkich”. R. Barbrook, op. cit., s. 7-8.

jest niczym niezwykłym i w rezultacie *homo sovieticus* zaczął zyskiwać swych reprezentantów na najwyższych szczeblach władzy⁵⁰.

Słowa te pisał prof. Wnuk-Lipiński krótko po wyborach parlamentarnych w październiku 2007 r., odnosząc je do „osobliwej koalicji, rządzącej Polską przez ostatnie dwa lata”⁵¹. Dziś jednak (słowa te piszę w 2013 r.) także nie brakuje „umiarkowanych entuzjastów” obecnego sposobu sprawowania rządów w Rzeczypospolitej Polskiej, głoszących między innymi, że wybierając określoną drogę wyjścia z formacji PRL-owskiej, wpadliśmy z deszczu pod rynnę, a obecna sytuacja jest gorsza niż w czasach komunistycznych (taką tezę wygłosił na przykład biskup Kazimierz Ryczan podczas jubileuszowej, dwudziestej pielgrzymki słuchaczy Radia Maryja na Jasnej Górze 8 lipca 2012 r.⁵²).

Rzecz znamienna, że bezpośrednio po przekształceniu się Polski w państwo suwerenne i demokratyczne (jak się wówczas mówiło: „bezprymiotnikowo demokratyczne”, w odróżnieniu od popularnego w poprzedniej epoce określenia „ludowo-demokratyczne”) podobne pytania miał okazję zadać sobie Józef Tischner. Bardzo prędko bowiem ów dojrzały i wnikliwy myśliciel filozof zdał sobie sprawę, że dokonująca się w Polsce w oszałamiającym tempie bezprecedensowa transformacja ustrojowa przynosi – obok całego szeregu bezspornych zdobyczy i zdecydowanie pozytywnych przemian – także wiele negatywnych zjawisk w przestrzeni międzyludzkich relacji. Przedziwny i niepowtarzalny rok 1980, z wszystkimi swoimi zdumiewającymi fenomenami społecznymi i etycznymi, obudził ogromne nadzieje i dalekosiężne oczekiwania, które na czas bolesnych doświadczeń stanu wojennego uległy jak gdyby zamrożeniu, by ponownie pojawić się w obiegu publicznym pod koniec tej, brzemiennej w wydarzenia, dekady. Gdy z ekranu telewizyjnego padły zaczarowane słowa, wypowiedziane przez aktorkę Joannę Szczepkowską, że „4 czerwca 1989 roku skończył się w Polsce komunizm”⁵³, nadzieje i oczekiwania osiągnęły punkt kulminacyjny, by zaraz potem stopniowo ustępować miejsca rosącemu rozczarowaniu, a niekiedy nawet rozgoryczeniu. Polacy w swej masie okazali się niezdolni do udźwignięcia ogromu zadań, obowiązków i odpowiedzialności, jakie przypadły im w udziale wraz z odzyskanym przywilejem samostanowienia. Polskie życie publiczne bardzo szybko zostało dotknięte plagą najrozmaitszych patologii; zaczęły się mnożyć afery, wykorzystujące słabość aparatu państwowego oraz pojawiające się gdzieniegdzie „luki prawne”⁵⁴, coraz bardziej dawała się we

⁵⁰ E. Wnuk-Lipiński, op. cit.

⁵¹ Ibidem.

⁵² *Bp Ryczan na pielgrzymce Radia Maryja*, <http://www.diecezja.kielce.pl/bp-ryczan-na-pielgrzymce-radia-maryja> [12.04.2013].

⁵³ Zob. nagranie tego historycznego komunikatu: *Koniec komunizmu*, <http://www.youtube.com/watch?v=lgAiAKNfryg> [6.03.2013].

⁵⁴ Por. P. Wierzbicki, *Bitwa o Wałęsę*, Wyd. Tygodnika „Solidarność”, Warszawa 1990; M. Hłowiecki, *Kronika przypadków publicznych*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2000.

znaki korupcja, nieuczciwość, cwaniactwo i wiele innych wad, a do tego zaczęły dochodzić nowe problemy, praktycznie nieznanne w ostatnim półwieczu, np. gwałtownie rosnące bezrobocie. To, co miało być wreszcie konsekwentnie podporządkowane surowym, lecz sprawiedliwym normom moralnym, w dalszym ciągu – jak się niemal natychmiast okazało – podlegało ludzkim słabościom. Wszelkie próby dokonania radykalnej zmiany owego stanu rzeczy rozбивały się o twardy mur złej woli oraz zaskakującej bezwzględności niektórych uprzywilejowanych środowisk, chroniących swe dotychczasowe przywileje i bezwstydnie sięgających po nowe. Pamiętając o owych ciemnych stronach nowej rzeczywistości, nie można niestety powiedzieć, że naród polski z tej próby wyszedł zwycięsko. Komentując sytuację w Polsce w okresie transformacji, Wojciech Bonowicz użył lakonicznego, lecz bardzo trafnego sformułowania: „Tymczasem okazało się, że w nowej rzeczywistości etyce będzie bardzo trudno dogonić politykę”⁵⁵.

8. Nowa formacja – *homo postsovieticus*

Nowa rzeczywistość życia publicznego w Polsce, którą budujemy od przelomowego roku 1989, liczy sobie obecnie niemal równe ćwierć wieku. Urodzeni w owym roku Polacy są dziś niewiele młodszy niż był Lech Wałęsa, gdy obserwował tragiczne wydarzenia grudnia 1970 r., a liczba obywateli naszego kraju, którzy z racji zbyt młodego wieku nie mogą pamiętać czasów realnego socjalizmu, przekroczyła już 30% całej populacji. Można zatem, jak sądzę, postawić racjonalną hipotezę, że obecnie na naszych oczach rozgrywa się proces kształtowania i dojrzewania nowej formacji czy też nowego typu człowieka, którego wypadaloby nazwać *homo postsovieticus*. Od okresu, zdominowanego przez socjalistyczny model gospodarki oraz państwowotwórczej ideologii, dzieli go już dostatecznie duży dystans czasowy, by można było założyć, że ówczesne realia nie wywierają dziś na niego praktycznie żadnego wpływu⁵⁶. Mimo to jednak dałoby się dopatrzeć w jego charakterystyce wielu elementów czyniących go zaskakująco podobnym do swego bezpośredniego przodka – *homo sovieticus*. Ale nie tylko do niego: jeśli z odpowiednim nastawieniem badawczym przeczytamy ponownie pochodzący jeszcze z epoki Władysława Gomułki esej Tischnera *Chochół sarmackiej melancholii*⁵⁷, zauważymy również głębokie pokrewieństwo opisanego tam

⁵⁵ W. Bonowicz, *Tischner*, Znak, Kraków 2001, s. 421.

⁵⁶ Edmund Wnuk-Lipiński twierdzi, że wybory 21 października 2007 r. to „prawdopodobnie ostatni moment, w którym *homo sovieticus* mógł tak istotnie wpłynąć na losy naszego kraju. Można się spodziewać, że październikowe rozstrzygnięcie wyborcze było symbolicznym pożegnaniem z tą osobliwą formacją umysłową”. E. Wnuk-Lipiński, op. cit.

⁵⁷ J. Tischner, *Chochół sarmackiej melancholii*, „Znak” 1970, nr 2-3 (188-189), s. 204-219. Tekst ten został potem przedrukowany jako pierwszy w zbiorze esejów składających się na książkę *Świat ludzkiej nadziei*, Znak, Kraków 1975, s. 15-28.

modelu człowieka z obiema wersjami jego duchowych potomków. Owo niedające się zignorować „podobieństwo rodzinne” melancholijnego Sarmaty, „sowczłka” i jego XXI-wiecznego następcy daje nam wiele do myślenia. Punkt wyjścia dla dalszych poszukiwań i interpretacji rysuje się w każdym razie następująco: objawy zdiagnozowanej przez Tischnera „choroby polskiej pracy”, ich przewlekłość i uporczywość wskazują na to, że źródła owej choroby tkwią głębiej niż sięgają dotychczasowe próby ich ustalenia.

Kłopoty z urzeczywistnieniem ideału pracy jako dialogu, wytwarzającego równocześnie potrzebne człowiekowi i gospodarce dobra materialne oraz duchowe, czyniące uczestników owego procesu coraz doskonalszymi i dojrzalszymi istotami ludzkimi, nie mają charakteru przejściowego, tymczasowego, związanego z taką czy inną formacją ideologiczno-światopoglądową, lecz są jakoś fundamentalnie wpisane w odwieczny etos polskości – nie ten idealny, wytęskniony i wypielegnowany przez pokolenia romantycznych marzycieli, tylko rzeczywisty, chciałoby się powiedzieć: „empiryczny”, bo przejawiający się realnie i namacalnie w kolejnych dziejowych doświadczeniach, których my, Polacy, jesteśmy zbiorowym podmiotem. Niewątpliwie Józef Tischner ze swym niezwykle wyczulonym „zmysłem polskości”⁵⁸ wypracował w ciągu wielu lat refleksji nad fenomenem sarmatyzmu niejedną użyteczną myśl i sformułował szereg odkrywczych obserwacji, których twórcze zastosowanie może przynieść wartościowe rezultaty nie tylko w perspektywie historycznej rekonstrukcji minionych dziejów, lecz również w odniesieniu do aktualnych, codziennych problemów związanych z etycznym wymiarem pracy w jej obecnych uwarunkowaniach ustrojowych, cywilizacyjnych i światopoglądowych. Rezultaty tak zaprojektowanego studium badawczego zostaną zaprezentowane w odrębnej publikacji.

Literatura

- Ajdkiewicz K., *Logika pragmatyczna*, PWN, Warszawa 1975.
- Barbrook R., *Przyszłości wyobrażone. Od myślącej maszyny do globalnej wioski*, Muza, Warszawa 2009.
- Bp Ryczan na pielgrzymce Radia Maryja*, <http://www.diecezja.kielce.pl/bp-ryczan-na-pielgrzymce-radia-maryja> [12.04.2013].
- Bonowicz W., *Tischner*, Znak, Kraków 2001.
- Czapliński P., *Polska do wymiany. Późna nowoczesność i nasze wielkie narracje*, W.A.B., Warszawa 2009.
- Czapliński P., *Resztki nowoczesności*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2011.
- Filozofia chrześcijańska w dialogu*, red. K. Bukowski, Studium Myśli Chrześcijańskiej przy Duszpasterstwie Akademickim, Kraków 1981.
- Filozofia współczesna*, red. J. Tischner, Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy, Kraków 1989.

⁵⁸ K. Wieczorek, *Dwie filozofie spotkania. Konfrontacja myśli Józefa Tischnera i Andrzeja Nowickiego*, Wyd. UŚ, Katowice 1990, rozdz. 2.4.2. Samowiedza polskości, s. 82-84.

- Galarowicz J., *Imię własne człowieka: klucz do myśli i nauczania Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Wyd. Naukowe PAT, Kraków 1996.
- Howiecki M., *Kronika przypadków publicznych*, Prószyński i S-ka 2000.
- Jan Paweł II, *Praca a człowiek*, w: *Encyklika Laborem exercens*, pkt 2, Pallotinum, Poznań 1981.
- Koniec komunizmu*, <http://www.youtube.com/watch?v=lgAiAKNfryg> [6.03.2013].
- Pracujemy w sercu kultury. Z J. Tischnerem rozmawia T. Szyma*, „Tygodnik Powszechny” 1981, nr 25 (1691).
- Ryś G., *Ksiądz Tischner – duszpasterz*, „Znak” 2001, nr 3 (550).
- Sutowski M., hasło *Homo sovieticus*, w: *Słownik transformacyjny „Krytyki Politycznej”*, <http://www.krytykapolityczna.pl/Transformacja-20latpóźniej/SłowniktransformacyjnyHomoSovieticus/menuid-431.html> [12.04.2013].
- Taylor Ch., *Nowoczesne imaginaria społeczne*, Znak, Kraków 2010.
- Tischner J., *Chochół sarmackiej melancholii*, „Znak” 1970, nr 2-3 (188-189).
- Tischner J., *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, Znak, Kraków 1992.
- Tischner J., *Fenomenologia spotkania*, „Analecta Cracoviensia” 1978, nr 10.
- Tischner J., *Filozofia i ludzkie sprawy człowieka*, w: idem, *Świat ludzkiej nadziei*, Znak, Kraków 1975.
- Tischner J., *Homo sovieticus między Jasną Górą a Wawelem*, „Tygodnik Powszechny” 1990, nr 18.
- Tischner J., *Myślenie według wartości*, Znak, Kraków 1982.
- Tischner J., *Polska jest Ojczyzną*, Editions du Dialogue, Paris 1985.
- Tischner J., *Polski kryzys pracy*, w: *Filozofia współczesna*, red. J. Tischner, Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy, Kraków 1989.
- Tischner J., *Polski młyn*, Nasza Przeszość, Kraków 1991.
- Tischner J., *Praca i słowo o pracy*, w: idem, *Polska jest Ojczyzną*, Editions du Dialogue, Paris 1985.
- Tischner J., *Rozważania na progu jutra*, w: *Filozofia chrześcijańska w dialogu*, red. K. Bukowski, Kraków 1981.
- Tischner J., *Śladami Nieskończonego. W kręgu myśli E. Lévinasa*, „Analecta Cracoviensia” 1986, nr 18.
- Tischner J., *Świat ludzkiej nadziei*, Znak, Kraków 1975.
- Tischner J., *Wprowadzenie do dialogu o etyce pracy*, w: idem, *Polski młyn*, Nasza Przeszość, Kraków 1991.
- Wieczorek K., *Dwie filozofie spotkania. Konfrontacja myśli Józefa Tischnera i Andrzeja Nowickiego*, Wyd. UŚ, Katowice 1990.
- Wierzbicki P., *Bitwa o Wałęsę*, Wyd. Tygodnika „Solidarność”, Warszawa 1990.
- Wnuk-Lipiński E., *Długie pożegnanie*, „Tygodnik Powszechny” 2008, nr 2, <http://tygodnik2003-2007.onet.pl/1548,1462351,1,559916,dzial.html> [12.04.2013].
- Zinowiew A., *Homo sovieticus*, Polonia Book Fund. Ltd., London 1983.

Homo postsovieticus. Tischner’s work ethic and the realities of the twenty-first century

Abstract. *Józef Tischner was one of the most discerning observers and diagnosticians of the Polish public life in the last three decades of the twentieth century. He has developed a number of important tools for the description and evaluation of the most important forms and areas in which the drama of the collective existence of the Polish nation has been performed. Among the most famous historiosophical categories in Tischner discourse, the term “homo sovieticus” had emerged – intriguing, controversial and often criticized. Tischner tried to use it to construct a socio-philosophical model of the Central European transition, with particular emphasis on the situation of Polish society*

after the collapse of communism. The article attempts to reconstruct the analysis of the Polish social reality made over the years by Józef Tischner, focusing on the analysis in the field of work ethic. Next it considers the problem of how the research methods and the results obtained by them, developed by the author of "The Ethic of Solidarity", remain inspirational and up-to-date. In this case, the research task we undertook is to try to understand the sources, mechanisms, and the likely outcomes of our country's problems associated with the imperfect structure of the system of work and ethical disorder prevailing in occupational environments.

Keywords: *homo sovieticus, work ethic, solidarity, hope, Sarmatians' philosophy*