

KS. JAROSŁAW JAGIEŁŁO (UPJPII)

KS. JÓZEF TISCHNER: ANTROPOLOGICZNO-ETYCZNY PROJEKT MYŚLENIA O KWESTIACH SPOŁECZNYCH

Tytuł niniejszego opracowania eksponuje główny punkt odniesienia w refleksji ks. Józefa Tischnera nad wieloma wymiarami życia społecznego człowieka. Nie chodzi w nim o rozpoznania socjologiczne, psychologiczne, biologiczne czy należące do innych nauk szczegółowych, których intensywny rozwój przypada na wiek XIX i XX. Właściwym punktem odniesienia jest filozoficzna koncepcja osoby. Wykazuję, że personalistyczna filozofia człowieka stanowi filar, na którym Tischner oparł swoją interpretację życia społecznego. Jest ono ugruntowane przede wszystkim w pracy ludzkiej, w której krakowski filozof wraz z papieżem Janem Pawłem II dostrzegł najważniejszy klucz do rozumienia całej kwestii społecznej. W analizie życia społecznego Tischner akcentuje także znaczenie międzyludzkiej solidarności, narodu i państwa, w szczególności państwa demokratycznego. Włączył je w pejzaż symboli i wartości, jakim poświęcił swoje kapłańskie i filozoficzne życie. Wspólnym mianownikiem tych wartości uczynił życie społeczne; choć w charakterystycznej dla siebie formie, stanowią one ważne obrazy podstawowych sposobów istnienia człowieka. W tych obrazach ujawniają się wielorakie relacje wiążące ze sobą zarówno poszczególnych ludzi, jak i pojedynczego człowieka z całą wspólnotą społeczną, istniejącą w określonym czasie i w określonej przestrzeni geograficznej.

Niniejsze opracowanie syntetycznie przedstawia problematykę, która momentami niemal bez reszty pochłaniała uwagę Tischnera – nawet kosztem finalizowania jego najważniejszych tekstów filozoficznych. Gdy np. we „Wstępie” do *Sporu o istnienie człowieka* wyjaśnia on przyczyny tak długiego, trwającego przecież ponad dziesięć lat, powstawania drugiej części jego filozofii dramatu, to od razu wskazuje na swój osobisty dramat, na wewnętrzne rozdarcie, spowodowane jego osobistą troską o odzyskiwanie ojczyzny po długich latach komunistycznego zniewolenia. Pisał przeto:

Z jednej strony odpowiadałem na powstające „potrzeby chwili”, zabierając głos w sprawach – mówiąc najogólniej – naszej transformacji ustrojowej, czego

owocem były pojawiające się niemal co miesiąc publikacje. Z drugiej – starałem się uciec od doraźnych potrzeb, podejmując „wieczne” pytania filozofii¹.

Odpowiedzi na potrzeby chwili, stanowiły ważny, acz w latach 90. XX wieku przez niektórych Polaków nie zawsze przychylnie przyjmowany, rezultat jego głębokiego, wieloletniego wnikania w sprawy społeczne². Na szczególnie wymowny znak zainteresowania tymi sprawami natrafiamy już w jego pierwszej książce, poświęconej sprawie nadziei człowieka³. Potem, w dziesięciolecie między powstaniem wielomilionowego ruchu społecznego „Solidarność” a formalnym upadkiem komunizmu w Polsce, powstają szczególnie ważne teksty Tischnera na tematy społeczne, poświęcone m.in. właśnie problematyce ludzkiej pracy⁴.

Równocześnie należy odnotować, że o ile kwestia zainteresowań Tischnera „wiecznymi” pytaniami filozofii znalazła należne sobie miejsce w bardzo wielu znaczących filozoficznie opracowaniach, nie tylko polskojęzycznych, o tyle literatura poświęcona stosunkowi Tischnera do spraw społecznych nie jest aż tak ilościowo bogata, ale jakościowo jest ona ważna. Interpretatorzy koncentrują się głównie na Tischnerowskiej koncepcji pracy i interpretacji fenomenu solidarności. Odnoszą się także do zaproponowanej przez Tischnera etycznej wykładni demokracji i ufundowanego na tej wykładni stosunku krakowskiego filozofa do przemian ustrojowych państwa polskiego po roku 1989. Komentatorów interesuje w szczególności Tischnerowska analiza odniesień, jakie jego zdaniem powinny zachodzić między Kościołem a demokratycznym państwem prawa⁵.

¹ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków: Znak 1998, s. 7.

² Tenże, *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków: Znak 1993; tenże, *W krainie schorowanej wyobraźni*, Kraków: Znak 1997; J. Tischner, J. Żakowski, *Tischner czyta Katechizm. Rozmowy o Katechizmie*, Kraków: Znak 1997.

³ J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków: Znak 1975. W niniejszym opracowaniu posługuję się wydaniem trzecim tego dzieła z roku 1994.

⁴ Tenże, *Etyka solidarności*, Kraków: Znak 1981 (wiele wydań). Tu korzystam z książki *Etyka solidarności i Homo sovieticus*, Kraków: Znak 1992; tenże, *Polski kształt dialogu*, Kraków: Znak 1979, tu odwołuję się do późniejszego wydania – Kraków: Znak 2002; tenże, *Etyka wartości i nadziei*, w: D. von Hildebrand, J.A. Kłoczowski, J. Paściak, J. Tischner, *Wobec wartości*, Poznań: W drodze 1984, s. 55-149; tenże, *Polska jest ojczyzną. W kręgu filozofii pracy*, Paris: Éditions Du Dialogue. Société D'Éditions Internationales 1985; tenże, *Polski młyn*, Kraków: Nasza Przeszłość 1991; tenże, *Spowiedź rewolucjonisty. Czytając „Fenomenologię ducha” Hegla*, Kraków: Znak 1993. Problematyka pracy odżywa w myśleniu Tischnera raz jeszcze, niemal pod koniec jego życia, w eseju *Metamorfozy naszej pracy* z roku 1999 („Tygodnik Powszechny” 1999, nr 32, s. 1, 10).

⁵ Spośród opracowań poglądów ks. Tischnera na sprawy społeczne wymieniam jedynie niektóre, według mnie ważne i przystępne w lekturze: J. Gowin, *Religia i ludzkie biedy*, Kraków: Znak 2002; „*Bądź wolność twoja*”. *Józefa Tischnera refleksja nad życiem publicznym*, red. J. Jagiełło, W. Zuziak, Kraków: Znak 2005; J. Jagiełło, „*Interest in the service*

Mając przed oczyma te zaledwie wstępne, aale niezbędne informacje, sięgnijmy od razu do gleby, z której wyrasta myśl Tischnera o sprawach społecznych: o pracy, solidarności, narodzie, państwie i demokracji. Glebą tą, jak już podkreślono, jest jego filozofia osoby⁶.

1. Dobro, wzajemność, bycie sobą: rozstanie z substancjalistyczną koncepcją osoby

Rozwijany przez ks. Tischnera personalizizm jest wprawdzie mocno zakotwiczony w starożytnej greckiej i w chrześcijańskiej tradycji rozumienia człowieka. Równocześnie jest on jednak inny od tego nurtu w personalizmie, który ma swoje korzenie w słynnej definicji Boecjusza, stanowiącej część komentarza filozoficznego do orzeczenia dogmatycznego Soboru Chalcedońskiego (451 r. po Chr.). Podczas gdy Boecjusz rozumie osobę jako indywidualną substancję o naturze rozumnej⁷, Tischner, w szczególności pod wpływem Martina Heideggera i Maxa Schelera oraz filozofów i teologów dialogu⁸, podąża inną drogą rozumienia osoby.

Odnotujmy najpierw, że prezentowana przezeń koncepcja osoby stanowi zwieńczenie jego wieloletniego odpowiadania na podstawowe pytanie antropologiczne: Kim jest człowiek? Postępując za Immanuelem Kantem, Tischner najpierw włącza to pytanie w splot pytań z zakresu teorii poznania,

of that which is disinterested". Józef Tischner's anthropologico-ethical project of work, „Studies in East European Thought” 71(2019), nr 4, s. 361–374; J. Legięć, Człowiek w filozofii pracy Józefa Tischnera, Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów 2012; B. Secler, Książd Józef Tischner w środkach społecznego przekazu w Polsce w latach 1955–2000. Studium politologiczno-medioznawcze, Poznań: Nauka i Innowacje 2014; tenże, Religia – polityka – demokracja w perspektywie myśli Józefa Tischnera, w: Polityka jako wyraz lub następstwo religijności, red. R. Michalak, Zielona Góra: Morpho 2015, s. 373–388; E. Sperfeld, Arbeit als Gespräch: Józef Tischners Ethik der Solidarnosc, Freiburg–München: Karl Alber 2012; Z. Stawrowski, Solidarność znaczy więź AD 2020, Warszawa: PIW 2021.

⁶ Por. J. Tischner, *Dzieła zebrane*, t. 4: *Filozofia człowieka. Wykłady*, oprac. Z. Stawrowski, A. Workowski, Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera 1919, s. 607–611.

⁷ Por. Boecjusz, *Traktaty teologiczne*, wyd. 2, tłum. A. Kijewska, R. Bielak, Kęty: Marek Derewiecki 2007, s. 123.

⁸ Por. J. Tischner, *Filozofia człowieka dla duszpasterzy i artystów*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie 1991, s. 27–29; tenże, *Filozofia człowieka*, s. 601–604.

etyki i religii⁹, a w końcu stwierdza, że każdy człowiek jest osobą, której rdzenia nie może w pełni rozpoznać filozofia osoby ufundowana na pojęciu substancji. Odkrycie tego rdzenia wymaga szczególnego klimatu poznawczego, metafizycznego doświadczenia osoby, do którego ontologia jest zaledwie wprowadzeniem. Zatem jeśli byt, który jest osobą, ma – jak chcieli tego starożytni Grecy – strukturę wyrazu (*prósopon*), to zdaniem Tischnera należy zapytać, czego wyrazem jest osoba i jak ona sama siebie rozumie. Odpowiedzi na to pytanie Tischner udziela, przyglądając się osobie z perspektywy dobra i zła, czyli z poziomu horyzontu agatologicznego jej istnienia. Dopiero w tym horyzoncie można doświadczyć, że osoba może być przede wszystkim wyrazem dobra¹⁰.

Zauważmy najpierw, że samorozumienie osoby, a więc i budowanie w człowieku świadomości tego, co on jako osoba wyraża, według Tischnera nigdy nie dzieje się w samotności, lecz w spotkaniu, w dialogu. Zasadnie można przyjąć, że w swojej filozofii człowieka przedstawia on dialogiczną koncepcję osoby. Samorozumienie osoby jest uwarunkowane wzajemnym rozumieniem osób, a w tę wzajemność wpisuje się szczególnie sposób doświadczania drugiego człowieka. Odpowiadając na pytania, jak doświadczamy innego, Tischner pisze, że czynimy to „na sposób «etyczny»”¹¹. W przekonaniu Tischnera ten przymiotnik należy brać „w sensie najgłębszym, a więc w sensie metafizycznym. Właściwym kontekstem doświadczenia osoby jest horyzont dobra i zła. Osoba przychodzi ku osobie, wyłaniając się z tego horyzontu”¹². Aby wyjaśnić, co to znaczy, że osoba wyłania się z takiego horyzontu, Tischner odwołuje się do metafory „twarzy” zastosowanej przez Emmanuela Lévinasa w jego etycznie ugruntowanej metafizyce, która istnieje przed wszelką ontologią¹³. Twarz to prawda człowieka – ona zawsze wskazuje na pierwotne doświadczenie człowieka w świecie. Jest to przede wszystkim doświadczenie jakiejś do szpiku kości przenikającej człowieka biedy. To doświadczenie stanowi warunek ujawnienia się w człowieku tego, co w nim najbardziej dogłębne i podstawowe, i czym on jako osoba powinien najpierw i przede wszystkim być. Myślenie Tischnera o osobie ma wymiar na wskroś dialogiczny. Czytamy w jego wykładach:

Obecność innego w jego biedzie jest warunkiem niezbędnym tego, by osoba stała się tym, czym naprawdę być powinna – wyrazem dobra. Stając się

⁹ Por. tenże, *Filozofia człowieka*, s. 25.

¹⁰ Por. tamże, s. 608.

¹¹ Tamże, s. 607.

¹² Tamże.

¹³ Kompetentnego przedstawienia tej problematyki dostarcza nam Krzysztof Wieczorek w pracy: *Levinas a problem metafizyki*, Katowice: Uniwersytet Śląski 1992.

wyrazem dobra, osoba dopełnia związku wzajemności: staje się osobą dzięki innemu. Mówiąc inaczej: niosąc ocalenie innemu, osoba ocala siebie¹⁴.

Osoba podarowuje siebie innej osobie i wtedy odkrywa, kim naprawdę jest, rozumie, co znaczy być sobą: być sobą osoby to być wyrazem dobra. Warunkiem jest obecność Drugiego. Tropiąc ślady personalizmu Tischnera, zatrzymujemy się więc przy trzech ważnych pojęciach, które wskazują na trzy aspekty jego myślenia o osobie: pierwszy aspekt dotyczy dobra, drugi – wzajemności, trzeci natomiast – bycia sobą osoby.

Niezbędnego warunku możliwości powiązania istnienia osoby z istnieniem dobra dostarcza Tischnerowi Immanuel Kant w *Uzasadnieniu metafizyki moralności*. W tej niewielkiej książce królewiecki filozof przedstawia stanowisko, że tylko dobrą wolę można bez ograniczeń uważać za dobrą¹⁵. To przekonanie Kanta wykorzystuje Tischner w stwierdzeniu, że osoba może być wyrazem dobra tylko dlatego, że ma dobrą wolę¹⁶. Natomiast podstawowym warunkiem urzeczywistnienia dobra jest zaistnienie dialogu między osobami: „Jedynie w dialogu z innym może człowiek stać się wyrazem dobra”¹⁷. To stwierdzenie Tischnera odsyła nas do jego dwóch ważnych rozpoznań. Po pierwsze, dobro okazuje się racją istnienia osoby, ponieważ Tischner mocno podkreśla, że dobro usprawiedliwia ją w istnieniu. Osoba promieniująca dobrem „ma prawo być”¹⁸. Po drugie, to usprawiedliwienie, czyli prawo do bycia, byłoby niezrozumiałe dla osoby jako podmiotu i zarazem wyrazu dobra, a także wręcz niemożliwe, bez skierowania osoby w stronę innej osoby, której wyświadczone jest jakieś dobro¹⁹.

Równie ważne w zrozumieniu osoby w myśleniu antropologicznym Tischnera jest pojęcie wzajemności, które – podobnie jak pojęcie dobra – także odegra istotną rolę w jego obrazie spraw społecznych. Filozoficzne tło dla

¹⁴ J. Tischner, *Filozofia człowieka*, s. 607.

¹⁵ Por. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa: PWN 1953, s. 11. Kantowskiej dobrej woli Tischner poświęca wiele wykładów w semestrze zimowym 1982/1983. Zob. J. Tischner, *Etyka a historia. Wykłady*, oprac. D. Kot, Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera 2008, s. 213–325.

¹⁶ J. Tischner, *Filozofia człowieka*, s. 608.

¹⁷ Tamże, s. 608. Naturalnie należy pamiętać o tym, że Tischner przedstawia koncepcję osoby jako istoty dramatycznej. Znaczy to, że osoba jest podmiotem dramatu dobra i zła. Nie zawsze wybiera dobro. Zawsze istnieje w osobie napięcie między dobrem i złem. Jak to możliwe, że człowiek dobrej woli może wybrać zło zamiast dobra, wyjaśniam szczegółowo na innym miejscu: J. Jagiełło, *Od aksjologii do agatologii – filozofia człowieka Józefa Tischnera*, w: *Józef Tischner*, red. tenże [seria: *Polska Filozofia Chrześcijańska XX Wieku*, t. 10], Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum 2020, s. 41–109.

¹⁸ J. Tischner, *Filozofia człowieka*, s. 608.

¹⁹ Tamże.

myślenia o wzajemności stanowi według Tischnera aksjologia. Najbardziej dogłębne rozumienie wzajemności nie zachodzi według niego na poziomie filozofii bytu, lecz w doświadczeniu wartości. Urzeczywistnienie wartości dzieje się w dialogu, wyłącznie wtedy, gdy obok osoby pojawia się inna osoba. Ponieważ tylko dzięki innej ode mnie osobie jest w ogóle możliwy mój wybór i wyrażanie przeze mnie wartości, dlatego mogę powiedzieć, że wyrażana przeze mnie wartość jest zarazem moja i poniekąd innej osoby i jako taka w kontekście wzajemności jest według Tischnera zawsze wartością zapośredniczoną²⁰. Tischner pisze:

Można pomyśleć, że istnieje na świecie tylko jeden człowiek, ale trzeba wtedy dodać, że istnieje on poza dobrem i złem. Nikt nie może być prawdziwny w samotności, mężny w samotności, wspaniałomyślny w samotności. Prawdomówność, męstwo, wspaniałomyślność zakłada obecność innego. Dobro bez wzajemności pozostawałoby głuche, ślepe i nieme²¹.

W przekonaniu Tischnera najpełniejszym wcieleniem wzajemności jest miłość. Tischner koncentruje się na jej wewnętrznej logice. Najpierw podkreśla, że we wzajemności podwójne potwierdza się osoba w jej istnieniu. Jedno potwierdzenie zachodzi w możliwości odrzucenia człowieka kochającego przez innego człowieka, drugie natomiast w przyjęciu miłości, w odpowiedzi miłością na miłość:

Miłując inną osobę, miłująca osoba wystawia siebie na pewne ryzyko – ryzyko odrzucenia. Zarazem jednak w tym ryzyku potwierdza siebie – potwierdza w sobie swą zdolność do ryzyka. Drugi, odpowiadając na miłość, znosi to ryzyko i potwierdza miłującą osobę w jej miłości. Potwierdzenie to dosięga rdzenia osoby, jest więc nieodwołalne i absolutne. Wykracza to poza ograniczenia przestrzenno-czasowe. W ten sposób miłujący, stając się sobą dzięki sobie, jakby „uwieczniają” się nawzajem²².

Dzięki badaniu wewnętrznej logiki miłości Tischner odkrywa, że jej ostatecznym celem jest zbawienie człowieka, bo to właśnie w zbawieniu osiąga-

²⁰ Por. tamże, s. 609. Warto w tym kontekście odnotować, że zastosowany przez Tischnera – do opisu ruchu wartości we wzajemnym odniesieniu osób – przymiotnik „zapośredniczony” należy do głównych pojęć współczesnej niemieckiej antropologii filozoficznej. Wyróżniając prawa antropologiczne, według których żyje każdy człowiek, Helmuth Plessner zwrócił uwagę na antropologiczne znaczenie problematyki bezpośredniości zapośredniczonej. Por. na ten temat J. Jagiełło, *Niedokończony spór o antropologię filozoficzną (Heidegger – Plessner)*, Warszawa: IFiS PAN 2011, s. 274–279.

²¹ J. Tischner, *Filozofia człowieka*, s. 609.

²² Tamże, s. 610.

my najwyższy poziom wzajemnego uwiecznienia. W nim miłość spełnia się całkowicie, zatem wzajemność sięga swych granic. Dla Tischnera znaczy to, że „osoba jest tym, kto może być zbawiony”²³.

Gdy Tischner mówi natomiast o byciu sobą osoby, to kieruje naszą uwagę na pytanie o tożsamość każdego z nas, o to, co stanowi rdzeń tożsamości człowieka, bez względu na to, w jakich on się znajduje okolicznościach czasowych i przestrzennych, bez względu na to, czy człowiek, jak Tischner podkreśla, istnieje jako „byt ze sobą «pogodzony»”, czy też „jako byt ze sobą «skłócony»”²⁴. Inaczej mówiąc, Tischner uwrażliwia nas na istnienie w nas czegoś stałego, niezmiennego, co wyklucza myślenie o nas samych jedynie w kategorii płynności, zmienności. Sądzę, że ekspozycja zagadnienia bycia sobą osoby jest odpowiedzią Tischnera na antropologicznie brzemiennie w skutkach, redukcjonistyczne rozumienie człowieka, które najpierw wprowadził Karol Marks w sześciu tezach o Friedrichu Feuerbachu. Stanowisko Marksa, że istota człowieka jest „w swojej rzeczywistości całokształtem stosunków społecznych”²⁵, było dla Tischnera nie do zaakceptowania, ponieważ oznaczałoby to, że istota człowieka jest poza nim, a on dopiero musi ją sobie przyswoić, wydobyć z tego, czym sam nie jest²⁶. A gdy czytamy słowa Tischnera o tym, że człowiek XX wieku utracił „spontaniczne przekonanie o stałości swej wewnętrznej, a także zewnętrznej natury”²⁷, to równie spontanicznie może się nam cisnąć do głowy przekonanie Joségo Ortegi y Gasset, że „człowiek nie ma natury, lecz historię”²⁸. Choć filozof hiszpański być może tego nie chciał, to jednak zasiał niepewność wokół rozumienia człowieka i w ten sposób potwierdził swój wkład w rozwój historycyzmu²⁹. A cóż dopiero powiedzieć o dramatycznych dla człowieka metamorfozach rozumienia osoby, które wprowadzili głównie Peter Singer³⁰ i Derek Parfit³¹. Tischner był świadom tych zawirowań w myśleniu o człowieku – one były wyrazem antropologicznie niebezpiecznego „majsterkowania” przy osobie,

²³ Tamże.

²⁴ Tamże.

²⁵ K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 3, tłum. S. Filmus, Warszawa: Książka i Wiedza 1975, s. 7.

²⁶ Por. J. Tischner, *Filozofia człowieka*, s. 31.

²⁷ Tenże, *Myślenie według wartości*, Kraków: Znak 2000, s. 477.

²⁸ J. Ortega y Gasset, *Historia come sistema y del imperio romano*, w: *Obras completas de José Ortega y Gasset*, t. 6: (1941–1946) y *brindis y prólogos*, Madrid: Revista de Occidente 1947, s. 41.

²⁹ Omawiam tę problematykę w studium: *Zmiana paradygmatu myślenia o naturze ludzkiej: Dilthey – Heidegger*, w: *Spory o naturę człowieka, Józefowi Tischnerowi w 15. rocznicę śmierci*, red. J. Jagiełło, Kielce: Jedność 2015, s. 179–200.

³⁰ P. Singer, *Wyzwolenie zwierząt*, tłum. A. Alichniewicz, A. Szczęsna, Warszawa: PIW 2004.

³¹ D. Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford: Oxford University Press 1984.

opartego na myśleniu o niej w kategorii zjawiska, podporządkowanego w całości mocy zmysłowego doświadczenia. Już na poziomie swego doktoratu i w szczególności habilitacji szukał czegoś podstawowego w osobie, co mogłoby się oprzeć myśleniu o niej w kategorii radykalnej zmienności jej natury. W dyskusji z neokantyzmem i przede wszystkim z takimi przedstawicielami fenomenologii hermeneutycznej, jak Edmund Husserl i Martin Heidegger³², Tischner doszedł do przekonania, że niezmiennie w osobie, w niej stałe i dla niej na wskroś podstawowe jest doświadczenie wartości, w szczególności doświadczenie Ja aksjologicznego, a więc doświadczenie Ja jako wartości szczególnej³³. To nie jest rozumienie rdzenia osoby na poziomie substancji, przypadłości czy formy, lecz na poziomie relacji, wszak – jak już wiemy – doświadczenie wartości zawsze dzieje się w spotkaniu z innym. I na tym też poziomie Ja aksjologiczne doświadcza samego siebie. Poza tym owo Ja jest irrealne, wszak nie istnieje ani w czasie, ani w przestrzeni, ale to nie znaczy, że w ogóle nie istnieje. Owszem, podkreśla Tischner, ono „*jest*» jako to, czym człowiek tu i teraz być pragnie – jest projekcją realnego Ja³⁴, dzięki czemu osoba może otwierać się na wartości, w szczególności na dobro i być jego wyrazem. Tak rozumiany niezmienny rdzeń osoby Tischner rozpoznaje w jego dialogicznym charakterze. Otwieranie się osoby na dobro jest możliwe tylko i wyłącznie w jej życiu dialogicznym, w jej odniesieniu do drugiej osoby. W dialogu kwitnie życie osoby. Relacja do innego to żywioł jej duchowej egzystencji – życia rozumianego jako ciężenie ku wartościom. Jego podmiotem jest właśnie Ja aksjologiczne, stanowiące warunek możliwości zaistnienia wzajemności między osobami. Tischner zrozumie to Ja jako podmiot wzajemności, w której osoby nie zatracają się w sobie, lecz zachowują swoją tożsamość.

Reasumując, należy podkreślić, że rozumienie osoby przez pryzmat dobra, wzajemności i bycia sobą odsłania osobę jako egzystencję bytowo suwerenną, samoistną i równocześnie wspólnotową, dialogiczną. W tych sposobach swojego bycia osoba potwierdza się przede wszystkim w doświadczeniu etycznym, a więc wtedy, gdy dochodzi do spotkania osoby z osobą, „kiedy tym, wobec kogo człowiek staje, jest drugi człowiek”³⁵. Wówczas rodzi się w człowieku, ugruntowane w spotkaniu, jego poczucie odpowiedzialności. Można je pojąć jako transcendentálny warunek pojawienia się w orbicie człowieka wszystkich innych przeżyć etycznych, włącznie z przeżywaniem najbardziej podstawowych wartości jego życia. To właśnie na podłożu etycznie

³² Por. J. Tischner, *Studia z filozofii świadomości*, oprac. A. Węgrzecki, Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera 2006.

³³ Por. tamże, s. 412.

³⁴ Tenże, *Filozofia człowieka*, s. 611.

³⁵ Tenże, *Etyka a historia*, s. 154.

rozumianej osoby Tischner zbudował swoją wizję spraw społecznych, które zawsze przedstawiał jako dynamikę stawiania pytań i udzielania odpowiedzi, jako czas i przestrzeń międzyludzkiego dialogu. Spośród tych spraw na pierwsze miejsce wysuwa się praca ludzka, która, jak już powiedziano, okazuje się kluczem do całej kwestii społecznej, jest jedną z podstawowych form dialogu człowieka z człowiekiem. Bo przecież społeczeństwa, narody, państwa i formy ich politycznego istnienia wyrażają siebie, swoją dynamikę nie inaczej jak w horyzoncie pytań i udzielanych nań odpowiedzi, dzięki czemu mogą być rozwiązywane rozmaite ich problemy. A stawianie pytań i dawanie odpowiedzi należy do istoty pracy, która w ujęciu Tischnera jest przede wszystkim rozmową, pytaniem i odpowiedzią. Z tej perspektywy patrząc, sprawa dialogicznego ujęcia pracy, pisze Tischner, „jest nie tylko kluczem do rozwiązania tych problemów, ale nawet do ich rozumienia”³⁶.

2. Praca, czyli to, co bezinteresowne dla dobra wspólnego

Poszukując pierwszych zwiastunów antropologiczno-etycznej refleksji Tischnera nad pracą, sięgamy najpierw do seminarium filozoficznego prowadzonego przez Romana Ingardena na Uniwersytecie Jagiellońskim. To wtedy właśnie, w szczególności za pośrednictwem swego kolegi ze studiów, Jana Szewczyka³⁷, Józef Tischner odkrył, jak znaczącą rolę odgrywa praca w próbie udzielenia odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek i jak ważne jest zagadnienie pracy w rozumieniu reguł życia społecznego.

Na ukształtowanie się Tischnerowskiej filozofii pracy wpływ mieli tacy myśliciele, jak Hannah Arendt³⁸, Martin Heidegger³⁹, Franz Rosenzweig⁴⁰ i Max Scheler⁴¹. Bez trudu można także zauważyć, jak istotną rolę w rozwoju jego projektu filozofii pracy odegrał Karol Wojtyła, najpierw jako biskup

³⁶ Tenże, *Polski młyn*, s. 77.

³⁷ Por. tenże, *Spotkanie. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska*, Kraków: Znak 2003, s. 67.

³⁸ Por. tenże, *Etyka solidarności*, s. 217–219, 278.

³⁹ Por. tenże, *Polski młyn*, s. 109.

⁴⁰ Por. tamże, s. 106.

⁴¹ Por. tamże, s. 102.

krakowski⁴², a następnie jako papież Jan Paweł II⁴³. Nie sposób również nie odnotować innej ważnej inspiracji dla stworzenia przez Tischnera filozoficznego i teologicznego obrazu pracy, jaką jest biblijne orędzie o pracy człowieka. To jednak filozofie pracy polskich romantyków, w szczególności Cypriana Kamila Norwida⁴⁴, i przede wszystkim dwóch filozofów niemieckich, Georga Wilhelma Friedricha Hegla i Karola Marksa, szczególnie zachęciły Tischnera do podjęcia przezeń intensywnych badań fenomenu pracy ludzkiej w komunistycznej Polsce. „Praca u Hegla jest hamowaniem pożądań, praca u Marksa ich zaspokajaniem. U Hegla praca jest tym bardziej pracą, im bardziej jest dla kogoś, u Marksa jest tym bardziej pracą, im bardziej jest z kimś”⁴⁵. „[...] i to jest istota sprawy, że ona [praca – J.J.] jest «z kimś» i że jest «dla kogoś». [...] Można by powiedzieć, że to praca około pragnień, ale nie potrzeb”⁴⁶. Nie ulega wątpliwości, że zarówno Hegel, jak i Marks wtajemniczają Tischnera w szczególną perspektywę rozumienia pracy. Praca z kimś i dla kogoś, a więc praca wyrażająca się w dialogu, nie jest pracą jedynie człowieka – niewolnika,

⁴² Odnotujmy w tym miejscu, że współpraca Karola Wojtyły i Józefa Tischnera w zakresie prób rozumienia fenomenu ludzkiej pracy sięga drugiej połowy XX wieku. Była ona bardzo intensywna zwłaszcza w okresie trwania Duszpasterskiego Synodu Archidiecezji Krakowskiej (1972–1979) i podczas redagowania *Memoriału Episkopatu Polski w sprawie projektu Kodeksu pracy* (1974). Dokładnych informacji na ten temat dostarcza w swojej dysertacji Jarosław Legięć, *Człowiek w filozofii*, s. 270–278, 296–302.

⁴³ Por. J. Tischner, *Polski młyn*, s. 77–100. Por. Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, nr 3, w: tegoż, *Dzieła zebrane*, t. 1: *Encykliki*, Kraków: Wydawnictwo M 2006, s. 110.

⁴⁴ Por. J. Tischner, *Etyka a historia*, s. 158 i n.

⁴⁵ Tenże, *Spowiedź rewolucjonisty*, s. 52; Por. tenże, *Etyka a historia*, s. 156 i n.; A. Michnik, J. Tischner, J. Żakowski, *Między Panem a Plebanem*, wyd. 2, Kraków: Znak 2001, s. 122. Por. także J. Legięć, *Człowiek w filozofii*, s. 108–139. Wyrażenie Hegla „pożądanie hamowane” Tischner podczas wykładu obrazuje i humorystycznie, i bardzo trafnie: „Wilk pędzi za zającem, dopada go i od razu zjada. Polak czeka z dubeltówką na zająca, strzela, faszkuje go śrutem, dumny przynosi do domu, pokazuje żonie swojej, jakie to on ma jeszcze oko, żona odpowiednio smaży, przyrządza, cebulkę dodaje, smaży się to to, pachnie, rozmaite rzeczy tam skwierczą, a my tu zgromadzeni hamujemy pożądanie... wyrzucenia wykładowcy za drzwi... I to hamowanie pożądania, które przeżywa człowiek, ten czas między spożyciem a zastrzeleniem zająca, jest czasem hamowania pożądań. Przez hamowanie pożądań niewolnik podnosi się na wyższy poziom istnienia” (J. Tischner, *Etyka a historia*, s. 155 i n.). Odnotujmy jeszcze jedno wyjaśnienie Tischnera: „jestem niewolnikiem, który został pozbawiony własności. Ja nie mam chleba, chleb jest w rękach pana. A pan mówi: dam ci chleb, ale najpierw zrób mi stół. I ja to robię. Stół nie jest mi potrzebny, jest potrzebny panu, ale ja mimo to robię stół ze względu na głód i chleb. Robiąc stół, hamuję pożądanie. Na tym polega praca. Między chwilą odczucia pożądania a chwilą jego zaspokojenia jest czas poświęceń. Poświęcam się dla czegoś i dla kogoś. Poza tym „czymś” i tym „kimś” kryje się jednak dobro – mniej lub bardziej powszechnie zobowiązujące. I to jest najważniejsze. Właśnie to dobro, w imię którego dokonuje się hamowanie pożądań” (tenże, *Spowiedź rewolucjonisty*, s. 50; tenże, *Polski młyn*, s. 104).

⁴⁶ J. Tischner, *Etyka a historia*, s. 157.

który niczym pracująca maszyna dąży wyłącznie do zaspokojenia głodu i do panowania nad światem. W podniesieniu pracy ludzkiej na poziom dialogu, rozmowy, Tischner dostrzega olbrzymi skok cywilizacyjny, wynikający ze wzrostu świadomości pracy jako działania, w którym człowiek wyraża siebie na sposób etyczny⁴⁷, to znaczy przez doświadczanie w spotkaniu, w dialogu osób jakiegoś dobra albo też jakiegoś zła.

Wymienieni filozofowie, którzy zainspirowali Tischnera, w istotnej mierze wpłynęli na powstanie charakterystycznej dla filozofii Tischnera dwukierunkowej koncepcji pracy. Pierwszy kierunek ujawnia rys antropologiczno-teologiczny pracy⁴⁸. Natomiast drugi kierunek myślenia o pracy eksponuje koncepcję antropologiczno-etyczną. To właśnie w tym drugim wymiarze odkrywamy podstawowe rozpoznanie Tischnerowskiej filozofii pracy: praca jest przede wszystkim „rozmową” służącą „porozumieniu międzyludzkiemu”⁴⁹. Wskutek wykreowania przez Tischnera takiej koncepcji pracy jasne jest, dlaczego ma ona tak kapitalne znaczenie dla rozumienia kwestii społecznych. Przecież praca jako rozmowa i odpowiedź, jako dialog należy do istoty każdego narodu, państwa i polityki. Dodajmy w tym kontekście, że antropologiczno-etyczny charakter pracy Tischner rozwijał niemal do końca swego życia⁵⁰.

W próbie źródłowego myślenia o pracy ten charakter jest dla Tischnera najważniejszy⁵¹. Polski filozof wprawdzie nie unika takich zagadnień, jak problematyka sprawiedliwej płacy, pomnażania zysku, postępu techniki, użytkowych potrzeb człowieka, praw ekonomii i rynku. Te tematy jednak w jego filozofii pracy są zakotwiczone w tym, co dla rozumienia pracy jest najważniejsze: podstawowa jest antropologiczno-etyczna perspektywa jej rozumienia. To dopiero ona stanowi klucz do efektywnego rozwiązywania problemów, które w przeszłości były związane ze zjawiskiem socjalizacji pracy, natomiast pod koniec XX wieku, a w istotnym wymiarze również i w pierwszych dekadach XXI wieku wiążą się one przede wszystkim ze zjawiskiem ekonomizacji pracy w całokształcie życia społecznego⁵². Problemy te, jak choćby sprawa sprawiedliwej płacy, obrazuje Tischner za pomocą kilku pytań:

⁴⁷ Por. tamże, s. 154 i n.

⁴⁸ Ten bardzo ciekawy wymiar Tischnerowskiej filozofii pracy pomijam w niniejszym opracowaniu, odsyłam w tym względzie natomiast do innego mojego studium: *Spojrzenie w przyszłość*. Ks. Józefa Tischnera *myślenie o pracy*, „*Verbum Vitae*” 25(2014), s. 227–258 (tu s. 244–247).

⁴⁹ Por. J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, wyd. 3, Kraków: Znak 1994, s. 74.

⁵⁰ Por. tenże, *Metamorfozy naszej pracy* (1999 r.), w: tegoż, *Etyka solidarności*, s. 272–284.

⁵¹ Przywołuję poniżej analizy zawarte w moim artykule *Spojrzenie w przyszłość*, s. 247–255.

⁵² Por. J. Tischner, *Metamorfozy*, s. 283.

Czy lekarz ma prawo uśmiercać pacjenta dlatego, że jest źle wynagradzany? Czy pisarz ma prawo pisać niedobre książki, jeżeli jego honorarium jest [...] zbyt niskie? Czy aptekarz ma prawo fuszerować lekarstwa, skoro są sprzedawane poniżej „kosztów własnych”? [...] Relacja między płacą a pracą jest sprawą ważną, ale nie decydującą⁵³.

Decydujące w myśleniu o pracy jest natomiast odkrywanie jej tożsamości, a zatem odkrywanie, czym ona jest, jak się ona jawi w źródłowej prawdzie o sobie. A prawda ta może być dostrzeżona, gdy zaczniemy ją dostrzegać właśnie w horyzoncie antropologiczno-etycznym pracy:

Ponieważ adresatem pracy jest człowiek, dlatego nauka o pracy [...] winna pozostawać w ścisłym kontakcie z nauką o człowieku, w szczególności z antropologią filozoficzną i etyką. Otwiera się bowiem nowe, doniosłe zagadnienie: w jakim stopniu s p o s ó b wykonywania konkretnej pracy sprzyja rozwojowi człowieczeństwa w człowieku? W jakim stopniu sprzyjają temu rozwojowi konkretne produkty pracy?⁵⁴

Rolę tego antropologiczno-etycznego klucza do uchwycenia istoty pracy Tischner eksponował wielokrotnie. W tym kontekście odnotujmy choćby dwa cytaty: „Dla zrozumienia natury pracy znaczenie wiodące i podstawowe ma e t y c z n a świadomość pracy”⁵⁵; „Nie tylko pobożne życzenia szlachetnych serc, ale sama wewnętrzna logika rozwijającej się dziejowo pracy wymaga radykalnego podporządkowania pracy ideałowi etycznemu. Dopiero po nim jest miejsce dla ideałów ekonomicznych, technicznych, politycznych”⁵⁶. Zatrzymajmy się przy eksponowanej w tych cytatach potrzebie więzi antropologii i etyki – ma ona przecież służyć szczytnemu celowi: rozwojowi człowieczeństwa w człowieku.

Jak dziś wiadomo znawcom – nie tylko polskim – filozoficznego dzieła Józefa Tischnera⁵⁷, swoje znaczące miejsce we współczesnej myśli antropologicznej zawdzięcza on przede wszystkim oryginalnej koncepcji człowieka jako istoty dramatycznej: „Człowiek żyje w ten sposób, że bierze udział w dramacie – jest istotą dramatyczną”⁵⁸. Rzeczywistość ludzkiego dramatu odsłania się zarówno w czasie, jak i dwóch otwarciach – intencjonalnym

⁵³ Tenże, s. 71.

⁵⁴ Tamże, s. 81 i n.

⁵⁵ Tenże, *Polska jest ojczyzną*, s. 16.

⁵⁶ Tamże, s. 20.

⁵⁷ Por. R. Grathoff, *Vorwort des Herausgebers*, w: J. Tischner, *Das menschliche Drama. Phänomenologische Studien zur Philosophie des Dramas*, tłum. S. Dzida, München: Fink 1989, s. 9–20.

⁵⁸ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Paris: Éditions du Dialogue 1990, s. 10.

i dialogicznym. Zanim to potrójne odsłanianie się człowieka jako istoty dramatycznej Tischner systematycznie przedstawił w fenomenologiczno-hermeneutycznych opisach obecnych w jego dwóch najwybitniejszych dziełach filozoficznych⁵⁹, nabrało ono szczególnego sensu w próbach źródłowego wnikania w istotę ludzkiej pracy. To właśnie „wczesny” Tischner pisał o czasie – bez niego niemożliwe jest zakorzenie człowieka w tradycję ludzkiej pracy, w której równocześnie jaśniej etyczny wymiar pojedynczego ludzkiego życia – współodpowiedzialność człowieka za dzieło wytwarzane wraz z innymi⁶⁰. Również otwarcie intencjonalne odgrywa istotną rolę w poszukiwaniu źródłowej prawdy o pracy, a tym samym i o człowieku. Otwarcie intencjonalne obejmuje relację człowieka do sceny dramatu, w który uwikłany jest pracujący człowiek. Produkt pracy jako ucieleśniona praca człowieka w łańcuchu wytwarzania jest elementem sceny, na której znów pojawia się człowiek w etycznym charakterze swego istnienia: „istnieje jakieś radykalne zobowiązanie moralne, [...] zobowiązanie moralnej «lojalności» wobec pracy ucieleśnionej w narzędziu, a głębiej – wobec człowieka, który to narzędzie wytworzył”⁶¹. Zwróćmy uwagę na sens tych wypowiedzi, sens poniekąd ukryty, który nie od razu rzuca się w oczy czytelnikowi. Chodzi przede wszystkim o zawarte *implicite* w powyższych zdaniach przekonanie Tischnera, że czasowy i intencjonalny charakter istnienia człowieka pracującego zakłada rozumienie pracy jako wyrazu międzyludzkiej komunikacji i zarazem jako drogi tworzenia wspólnoty porozumienia. Takie ujęcie pracy rozpoznajemy we wszystkich pismach Tischnera i jest ono według niego obligatoryjne dla wszystkich rodzajów pracy ludzkiej⁶². Natomiast podstawowym punktem odniesienia w uzasadnieniu takiego ujęcia jest otwarcie dialogiczne człowieka jako istoty dramatycznej. Człowiek jawi się Tischnerowi przede wszystkim jako istota dialogiczna.

Można powiedzieć – pisze autor – że „dialog” znaczy tyle, co „logika między dwojgiem” [osób – J.J.]. [...] Czy między nimi może istnieć jakieś porozumienie? Może, ale pod warunkiem, że pojawi się coś wspólnego – coś, co połączy je pomimo różnorodności. Czynnikiem łączącym jest „słowo” – logos, „idea”, „pojęcie”. Wspólny logos ujawnia się w rozmowie⁶³.

⁵⁹ Jest tu oczywiście mowa o *Filozofii dramatu* i o *Sporze o istnienie człowieka* (Kraków: Znak 1998).

⁶⁰ Por. tenże, *Świat ludzkiej nadziei*, s. 79 i n.; por. tenże, *Etyka solidarności*, s. 26 i n., 84, 123 i n.

⁶¹ Tenże, *Świat ludzkiej nadziei*, s. 84.

⁶² Por. tamże, s. 75.

⁶³ Tenże, *Filozofia człowieka*, s. 14.

Zauważmy, że rozmowa to także dialog. Zaś logosem, ideą, pojęciem w interesującym nas temacie jest dla Tischnera sprawa zadomowienia w świecie⁶⁴. Praca w jej najgłębszym wymiarze jest ujęta właśnie jako rozmowa służąca wzajemnemu zrozumieniu, „czynne myślenie” (aluzja do Norwida)⁶⁵, „forma służby człowiekowi”⁶⁶, „płaszczyzna porozumienia człowieka z człowiekiem”⁶⁷, na której każdy może się czuć sobą u siebie, w której każdy może się poczuć jak we własnym domu. Oto Tischnerowska koncepcja pracy, również pracy w czasach późnej nowoczesności – pracy naszej przeszłości.

Czymże dosłownie jest „porozumienie”? Porozumienie to rodzaj rozmowy, której podstawą jest zrozumienie. Praca ludzka zakłada i rozwija porozumienie. Jako taka właśnie ujawnia głębokie analogie z językiem, przy pomocy którego ludzie ze sobą rozmawiają⁶⁸.

Praca człowieka jest dialogiem. Ludzie, którzy pracują, rozmawiają⁶⁹.

Praca człowieka jest językiem mówionym do drugiego człowieka, językiem, który go niszczy lub rozwija⁷⁰.

Przyjmując punkt widzenia Tischnera, należy powiedzieć, że niszczenie człowieka jest skutkiem pracy zakłamej, w której pojawia się wyzysk ekonomiczny (pogwałcenie zasad sprawiedliwej płacy za pracę – zresztą nie zawsze uświadomione przez pracobiorcę). Szczególnie Tischner eksponuje wyzysk moralny, to znaczy taki, którego rdzeniem „jest świadomość tego, że się jest wyzyskiwanym. Zachodzi to tam, gdzie praca jest oderwana od celów etycznych, którym i na podstawie wyraźnego zamiaru powinna służyć”⁷¹. Zagadnienie wyzysku pracy stanowi ważny fragment Tischnerowskiej „pracy

⁶⁴ Por. tenże, *Polski młyn*, s. 101–111.

⁶⁵ Tenże, *Etyka solidarności*, s. 207. Por. C.K. Norwid, *Promethidion: rzecz w dwóch dialogach z epilogiem / przez autora Pieśni społecznej czterech stron*, postłowie J. Trzynałowski, Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1967, Epilog.

⁶⁶ J. Tischner, *Etyka solidarności*, s. 33.

⁶⁷ Tenże, *Polska jest ojczyzną*, s. 70.

⁶⁸ Tenże, *Świat ludzkiej nadziei*, s. 74; por. tamże, s. 82, 121.

⁶⁹ Tenże, *Polska jest ojczyzną*, s. 82.

⁷⁰ Tenże, *Świat ludzkiej nadziei*, s. 82.

⁷¹ Tamże, s. 86. Por. tamże, s. 87–89; tenże, *Polska jest ojczyzną*, s. 55–63; tenże, *Wobec wartości*, s. 122–124; tenże, *Polski kształt dialogu*, s. 62–68; tenże, *Etyka solidarności*, s. 32–34. Problematykę wyzysku ekonomicznego i moralnego jedynie sygnalizuję w niniejszym opracowaniu, ponieważ przedstawiłem ją szerzej w studium *Dialogiczny charakter pracy. Wymiar kryzysu* (w: *Rozważania wokół pracy*, red. J. Rąb, J. Broda, A. Musiał, Zabrze: Stowarzyszenie na Rzecz Rozwoju Nauki Polskiej 2001, s. 48–62).

nad pracą⁷², w której chodzi głównie o budzenie w człowieku świadomości „etycznej substancji” pracy – bez względu na jej uwarunkowania ekonomiczno-historyczne. Budzenie takiej świadomości stanowi według Tischnera najskuteczniejszy sposób walki z wszelką patologią pracy.

Skoro praca określona jest jako „rozumienie i porozumienie”⁷³, to jasne jest, że jej podstawowym celem jest budowanie wspólnoty. „Praca sama jest fundamentem i źródłem wspólnoty”⁷⁴. Tischner podkreślił, że na jej poziomie „rodzi się moralna solidarność ludzi pracy”⁷⁵. To we wczesnym eseju z 1972 r. Tischner po raz pierwszy odnotował słynne słowo „solidarność” – później stało się ono słowem przewodnim jego pracy nad pracą. Za Janem Pawłem II⁷⁶ krakowski filozof podkreślał, że zrodzona z potrzeb pracy wspólnota jest nie tylko gwarantem zabezpieczenia praw pracowniczych, lecz stanowi równocześnie istotny czynnik społecznej harmonii i w konsekwencji międzyludzkiej solidarności⁷⁷.

Wszystkie studia Tischnera poświęcone zagadnieniu ludzkiej pracy świadczą o tym, że ich wiodący wątek zamyka się w tezie o wspólnototwórczym charakterze pracy. Ich autor wprawdzie zaznacza wielokrotnie, że jeśli wspólnota pracy się rozpada, to jest to wyrazem głębokiej choroby pracy – pracy pozbawionej sensu⁷⁸. Ekspozycja zagrożeń wspólnoty nie przesłania ważności i aktualności podstawowej tezy o wspólnototwórczym charakterze pracy. Znaczenie tej tezy dla filozofii pracy Tischner wyjaśnia na rozmaite sposoby. Skupia się przede wszystkim na trzech podstawowych rodzajach wspólnoty pracy: wspólnocie wytwarzania produktu, wspólnocie wytworu i wspólnocie konsumpcji. W każdej z nich odślania się jakiś rys ufundowanej przez pracę międzyludzkiej wzajemności i wynikające z niego konsekwencje dla etyki.

⁷² Na to określenie Tischnera, użyte przezeń w homilii podczas I Zjazdu NSZZ Solidarność, zwrócił szczególną uwagę Jan Paweł II: *Homilia w czasie Mszy św. odprawianej dla świata pracy, Gdańsk, 12 czerwca 1987*, nr 5, w: tegoż, *Dzieła zebrane*, t. 9: *Homilie i przemówienia z pielgrzymek – Europa*, cz. 1: *Polska*, Kraków: Wydawnictwo M 2008, s. 384. Por. także J. Tischner, *Etyka solidarności*, s. 124; tenże, *Polska jest ojczyzną*, s. 27.

⁷³ J. Tischner, *Polska jest ojczyzną*, s. 170.

⁷⁴ Tenże, *Etyka solidarności*, s. 133; por. tamże, s. 135.

⁷⁵ Tenże, *Świat ludzkiej nadziei*, s. 84.

⁷⁶ Por. Jan Paweł II, *Laborem exercens*, nr 6, 13, 19 i 20, w: tegoż, *Dzieła zebrane*, s. 113–115, 123–124, 131–135. Papieskie rozumienie solidarności przedstawiam w opracowaniu *Jana Pawła II myślenie o solidarności*, w: *Solidarność. Człowiek w sieci zależności społecznych*, red. J. Jagiełło, K. Tytko, Kraków: Wydawnictwo Naukowe UPJPII 2021, s. 7–17.

⁷⁷ Por. J. Tischner, *Polska jest ojczyzną*, s. 19 i n., 24. Myśl Jana Pawła II, a także samego Tischnera ma swój pierwowzór w antropologii solidarności, którą przedstawił K. Wojtyła w swoim głównym dziele filozoficznym: *Osoba i czyn* (Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne 1969, s. 310–316).

⁷⁸ Por. np. J. Tischner, *Etyka solidarności*, s. 125, 134; tenże, *Polski młyn*, s. 15; tenże, *Polska jest ojczyzną*, s. 41, 51, 55, 58, 61, 63, 72, 75 i n.

We wspólnocie wytwarzania dochodzi do głosu odpowiedzialność za własną pracę, a zarazem wierność wobec pracy innych ludzi:

Wspólnota ludzka uczestnicząca w tworzeniu jest wspólnotą podzielonej odpowiedzialności. Nie odpowiadam za całość, bo całości nie wykonałem. Ale nie jestem też z odpowiedzialności za całość zupełnie zwolniony. Mój wkład może całość zniekształcić. [...] moja praca ma być wierna pracy już ucieleśnionej. Co więcej: wiem, że moja obróbka będzie także zadaniem w połowie urwanym. Wierność kieruje się ku przyszłości [...] aby ten, kto przejmie z moich rąk tworzywo, nie musiał mnie poprawiać⁷⁹.

Tischner mówi w tych zdaniach jednoznacznie, że we wspólnocie pracy docelowym punktem odniesienia w odpowiedzialności i w wierności jest ostatecznie zawsze drugi człowiek. Podobnie w typie wspólnoty opartym na wytworze pracy pojawia się określone zobowiązanie moralne. Dla takiego typu wspólnoty jest charakterystyczne, że wykonany przez kogoś produkt pracy ma mi służyć jako środek do podjęcia przeze mnie mojej własnej pracy. Wprawdzie sam produkt może mieć znaczenie wieloznaczne, ale brany pod uwagę jako wyraz pracy człowieka, już nie podlega jakiejś wieloznaczności. Tischner wskazuje na potrzebę uszanowania pracy ludzkiej ucieleśnionej w produkcie pracy i właśnie w tym kontekście pisze o radykalnym zobowiązaniu moralnym wobec twórcy produktu, którego niemoralne zastosowanie winno oczywiście budzić głęboki sprzeciw. „Kto przy pomocy cyklonu zabija ludzi, ten jest winien nie tylko śmierci ludzi, lecz także nadużycia dobrej wiary tych, którzy w dobrych intencjach cyklon produkowali”⁸⁰. Z kolei wspólnota konsumpcji obejmuje krąg ludzi skupionych wokół wytworów pracy zaspokajających ich zapotrzebowania. W charakterystyce tej wspólnoty Tischner subtelnie eksponuje przede wszystkim etyczne reguły, które należy stosować w zaspokajaniu ludzkich potrzeb: „Chleb syci głód, ale nie powinien powodować obżarstwa. Radio nie powinno przeszkadzać tym, którzy mieszkają za ścianą. [...] W ostatecznym rozrachunku wywiązujemy się z zaufania, jakie twórca tych przedmiotów nam okazał, powierzając je nam «na własność»”⁸¹.

Należy podkreślić, że w tych trzech typach wspólnot pracy Tischner kreśli obraz człowieka – twórcy. Jako człowiek pracy i jako użytkownik pracy każdy z nas ma możliwość rozwoju własnego człowieczeństwa. „Jest się takim, jakim człowieka tworzy jego i cudza praca”⁸². W tych wspólnotach

⁷⁹ Tenże, *Świat ludzkiej nadziei*, s. 83 i n.

⁸⁰ Tamże, s. 84.

⁸¹ Tamże, s. 85.

⁸² Tamże.

człowiek jawi się zatem jako podmiot dialogu i owoc dialogu, który przez swoje reakcje i odpowiedzi na czyjąś pracę daje wyraz własnej wolności. Ta wolność nie wyraża się w skierowaniu człowieka jedynie na samego siebie, na własną potrzebę i zysk, lecz jest ona przede wszystkim sposobem bycia ludzi dla siebie wzajemnie. Wspólnota pracy, w której rośnie świadomość powiązania pracy z takimi celami etycznymi, jak odpowiedzialność, wierność, prawda czy zaufanie, wyznacza przestrzeń promocji człowieka i samej pracy. To dlatego Tischner tak bardzo przestrzega przed wszelkimi przejawami niszczenia wspólnoty pracy – głównie przed ekonomicznym, a zwłaszcza moralnym wyzyskiem. Oba rujną harmonię stosunków między pracodawcami i pracownikami, między samymi pracownikami oraz między obiema grupami a odbiorcami produktów ich pracy. Wszelka moralna dezintegracja wspólnoty pracy – czytamy na zakończenie wczesnego eseju Tischnera –

prowadzi do sytuacji rozgoryczeń, zahamowań, oportunistów, uniemożliwia powstanie prawdziwie twórczej radości pracy. Skutki pojawiają się na wielu płaszczyznach, między innymi na płaszczyźnie ekonomicznej. Na poziomie świadomości człowieka pracy przejawiają się stany utraty autentyzmu nie tylko podczas pracy, lecz również w uwarunkowanym przez pracę sposobie bycia. Człowiek „jest i nie jest” sobą podczas pracy. Natomiast zapłata za pracę staje się dla niego jedynie motywem jej podjęcia⁸³.

W swojej filozofii pracy Józef Tischner potwierdza ugruntowanie pracy w rozwijanej przez siebie koncepcji osoby. Podstawowym dobrem, wyłaniającym się z pracy, jest dobro osoby, która dzięki pracy może się w tym świecie zadomowić. Ponieważ praca w swej istocie jest rozumiana przez Tischnera jako rozmowa, jako dialog, jako wzajemność z ludźmi i z Bogiem⁸⁴, dlatego urzeczywistnia się w niej więź, w której dojrzewa w człowieku świadomość własnej podmiotowości we wspólnocie. Praca służy odkrywaniu przez człowieka swej tożsamości, ona służy wzrostowi świadomości tego, co znaczy być sobą w podejmowaniu celów etycznych, w podejmowaniu odpowiedzialności za drugiego, w wierności drugiemu, w zaufaniu do niego. W ten sposób Tischner za pomocą problematyki pracy podprowadza nas dyskretnie pod sztańdary projekt swojego myślenia o kwestiach społecznych – projekt etyki solidarności:

Nasze dzisiejsze znaczenie idei solidarności – pisał Tischner w roku 1980/81 – wiąże się w sposób szczególnie z rzeczywistością ludzkiej pracy. Solidarność okazuje się wspólnotą ludzi pracy, zmierzających wspólnie do tego, aby

⁸³ Tamże, s. 90.

⁸⁴ Tenże, *Etyka solidarności*, s. 110.

uwolnić ludzką pracę od ciężarów i cierpień, których przyczyną jest drugi człowiek. [...] Praca jest osią solidarności⁸⁵.

3. Solidarność sumień, czyli jedni drugich brzemiona noście

„Gdy jesienią roku 1981 zaczęła się – napisał Tischner – druga tura Zjazdu «Solidarności», książeczka [*Etyka solidarności* – J.J.] znalazła się w rękach delegatów”⁸⁶. A 11 lat po tym wydarzeniu, to znaczy w roku 1992, Tischner odnotował:

Ludzie pytają mnie czasem: czy *Etyka solidarności* jest jeszcze aktualna? Mamy nowe czasy [...]. Myślę, że odpowiedź jest oczywista. „Definicja” zasady solidarności znajduje się u św. Pawła: „jeden drugiego brzemiona noście, a tak wypełnicie prawo Boże”. Chwila, w której zapomnielibyśmy o tym, byłaby chwilą naszego samobójstwa⁸⁷.

Te słowa Tischnera, zamieszczone w przedmowie do jednego z wydań tego niewielkiego dziełka, są bardzo znamienne: najpierw informują czytelnika o czasie powstawania książki. Ale zarazem wskazują na biblijną wykładnię etyki związku zawodowego „Solidarność” i tych Polaków, którzy na początku 80. ubiegłego wieku chcieli być solidarni. Choć więc gruntowne podstawy etyki solidarności stworzył Tischner już w filozofii pracy z lat 70. XX wieku, to jednak dopiero kilka lat później, w *Etyce solidarności*, opisał i przeanalizował ten szczególny rys polskiego życia społecznego, który nazywa się solidarność. To właśnie w roku 1980 i w następnych latach solidarność jako fenomen życia społecznego zaczęła się kręcić wokół już znanej nam osi, a więc wokół pracy – pracy chorej, wyciskiwanej ekonomicznie i moralnie⁸⁸. Chora praca, zamiast ludzi łączyć, powodowała nieporozumienia, spory, niezgodę, a nawet prowadziła do sytuacji, w których ludzie za chleb jedni drugich zdradzali. Prawdziwy intelektualny horyzont refleksji nad solidarnością kształtował się zatem w kontekście namysłu nad pracą, którą w latach 80., w tamtym wciąż komunistycznym okresie, trzeba było uwolnić od ciężarów niezwiązanych

⁸⁵ Tamże, s. 23.

⁸⁶ Tamże, s. 5.

⁸⁷ Tamże, s. 6.

⁸⁸ Tenże, *Polski młyn*, s. 79–84.

wyłącznie z zagadnieniem zarabiania pieniędzy na życie. Tischnerowi chodziło o głębsze spojrzenie i na pracę, i na solidarność, której etyki nie da się rozważać z pominięciem problematyki istoty pracy⁸⁹. Uwalnianie pracy od zgotowanych człowiekowi przez człowieka rozmaitych ciężarów – uwalnianie w kontekście pytania o istotę pracy, zostało przez Tischnera zdefiniowane i przez Jana Pawła II docenione jako niezwykle ważne dzieło polskiej „pracy nad pracą”⁹⁰. Pisał zatem Tischner, zgłębiając fenomen solidarności:

[...] po raz pierwszy w naszej historii podjęliśmy na taką skalę pracę nad pracą. [...] Chcę tę polską pracę zrozumieć, określić ją, uchwycić jej istotę, aby na tej drodze podjąć dzieło – pierwsze dzieło w historii Polski – pracy nad pracą. [...] Praca to wzajemność. [...] Pracujemy nad pracą, aby praca znów stała się płaszczyzną porozumienia, zgody, pokoju⁹¹.

A porozumienie w rozmowie, w dialogu pracy, w której jeden człowiek jest dla drugiego, a nigdy przeciw drugiemu i którą uwalnia się od jej ciężarów, w szczególności od jej zakłamywania, czyli od wyzyskiwania w pracy człowieka przez człowieka⁹², owocuje zgodą, pomocą innym i pokojem między ludźmi, odsłaniając w ten sposób drogę solidarnego życia. Mając to na uwadze, należy podkreślić, że w czasie powstawania „Solidarności” – jako ruchu społecznego i jako związku zawodowego – Tischner nie stworzył nowej koncepcji pracy. Natomiast na fundamencie przedstawionej przez siebie w latach 70. koncepcji pracy jako rozmowy Tischner stworzył etyczny model solidarności, wyraźnie wskazując, że to właśnie etyka, a więc doświadczanie przez jednego człowieka obecności drugiego człowieka, wyznacza horyzont źródłowego rozumienia solidarności.

Być solidarnym w najgłębszym sensie tego słowa to przede wszystkim „nieść ciężar drugiego człowieka”⁹³. Na to niesienie ciężarów innego, tak bardzo wspólnototwórcze i dlatego mające kapitalne znaczenie w kreowaniu stosunków społecznych, Tischner patrzy z trojkiej perspektywy, którą kreuja trzy pojęcia: solidarność jest cnotą, ideą i bliskością. Ważnego przykładu, pozwalającego dogłębnie zrozumieć tę potrójną perspektywę, dostarcza Tischnerowi ewangeliczna przypowieść o miłosiernym Samarytaninie.

Otóż solidarność jako rzeczywistość życia ludzkiego, w której spełniają się rozmaite nadzieje ludzi, w której są oni zachęceni do myślenia i niejednokrotnie heroicznego działania dla dobra innych, wreszcie rzeczywistość,

⁸⁹ Por. tenże, *Etyka solidarności*, s. 23.

⁹⁰ Jan Paweł II, *Homilia w czasie*, nr 5, s. 384.

⁹¹ J. Tischner, *Etyka solidarności*, s. 108–110. Por. tenże, *Polska jest ojczyzną*, s. 27.

⁹² Por. tenże, *Etyka solidarności*, s. 26.

⁹³ Tamże, s. 10.

w której ujawnia się międzyosobowa więź⁹⁴, jest według Tischnera ważną cnotą człowieka uczestniczącego w życiu społecznym – czy to w życiu rodzinnym, narodowym, państwowym czy międzynarodowym. W rozumieniu cnoty Tischner wpisuje się w tradycję filozofii greckiej i w szczególności chrześcijańskiej. Można powiedzieć, że solidarność jest według Tischnera sprawnością moralną, która nie przychodzi do człowieka z zewnątrz, nie jest mu, wbrew jego woli, jakkolwiek narzucona. Solidarność jest przede wszystkim rezultatem działania dobrej woli człowieka, a dobrą wolę Tischner, jak wiadomo, pojmuje w sensie kantowskim. Tischner zauważa: „Ta cnota rodzi się sama, spontanicznie, z serca. Czy zmuszał ktoś Miłosiernego Samarytanina, aby pochylił się na leżącym przy drodze rannym? [...] Cnota solidarności jest wyrazem dobrej woli człowieka. Solidarność rodzi się z dobrej woli i budzi w ludziach dobrą wolę”⁹⁵. Tischnerowskie myślenie o tej cnocie jest myśleniem z głębi metafory. Polski filozof odkrywa w tej cnocie, porównanej do promienia słońca, niepowtarzalne ciepło, którym ona promieniuje na innych ludzi, w nadziei, że nikt nie będzie stawiał temu promieniowaniu pozbawionych racji przeszkód. W dodatku cnota solidarności jest szczególnym wyrazem dobra świadczonego przez jednego człowieka innemu człowiekowi. Tischnerowi chodzi przede wszystkim o to, że solidarność nigdy nie jest wyrazem myślenia i działania przeciwko komuś, lecz dla kogoś. Cnota solidarności jest wyrazem całkowitego odejścia człowieka od myślenia marksistowskiego – zawsze przeciw komuś, przeciwko jakiemuś wrogowi, którego w komunizmie trzeba było dosłownie nawet stworzyć, gdyby go przypadkiem nie było w codzienności. To dlatego życie solidarne, o którym mówi Tischner, stanowi wyraz zupełnego odejścia człowieka od rozmaitych form totalitaryzmu. Solidarność umożliwia natomiast rzeczywistą realizację, prawdziwe spełnienie człowieka w życiu wspólnotowym. Ma ona to do siebie, podkreśla Tischner, że „się zwraca do wszystkich, a nie przeciwko komukolwiek. Podstawą i źródłem solidarności jest to, o co każdemu człowiekowi naprawdę chodzi. [...] Nauczycielowi chodzi o to, by szkoła była naprawdę szkołą, uniwersytet uniwersytetem [...]. Nam wszystkim idzie o to, by prawda zawsze znaczyła prawdę, a sprawiedliwość – sprawiedliwość”⁹⁶. Z tej perspektywy patrząc, ludzie przez praktykowanie cnoty solidarności pokazują, kim naprawdę są, a w tym byciu sobą równocześnie są zdolni do rzeczywistego uporządkowania swojego życia i domu ojczystego.

„Solidarność, o której chcemy mówić – pisze poza tym Tischner – nie jest bowiem ani pojęciem, ani gotową teorią etyczną, jest ideą”⁹⁷. W rozumieniu

⁹⁴ Por. tamże, s. 9.

⁹⁵ Tamże, s. 11.

⁹⁶ Tamże.

⁹⁷ Tamże, s. 14.

idei najbliższy Tischnerowi jest Platon⁹⁸. Zatem idea nie jest łatwym do zdefiniowania pojęciem, nie jest wyrazem faktycznego stanu rzeczy. Tischner pojmuje ideę raczej jako wzór czegoś, czego nie da się od razu jednoznacznie i raz na zawsze określić, uzasadnić, co w dodatku wiąże się z wydarzeniem, jakiego człowiek doświadcza jako zadanie, które wciąż na nowo należy podejmować i wciąż na nowo definiować i w którym człowiek doświadcza siebie takim, jaki jest i jaki powinien być. Gdy więc Tischner chce dogłębnie zrozumieć ideę solidarności jako jej wzór, to zarazem twierdzi, że solidarność jest „czymś do odwzorowania, co określa się w miarę urzeczywistniania i co wciąż musimy definiować na nowo”⁹⁹.

Głębokiemu zrozumieniu tej idei towarzyszy pytanie o jej sens: Dlaczego w ogóle jest solidarność? Chodzi zatem o drogi uzasadnienia międzyludzkiej solidarności. Odpowiedź Tischnera na to pytanie jest dwuaspektowa. Pierwszy aspekt, poznawczy, ugruntowany jest w zastosowanej i ulubionej przez Tischnera metaforyce światła. W odpowiedzi na pytanie, dlaczego w ogóle pojawia się coś takiego jak solidarność, Tischner odpowiada lakonicznie: „bo tak jest dobrze”. W Tischnerowskim doświadczeniu solidarności znaczy to, że solidarność paradoksalnie nie potrzebuje uzasadnienia, ponieważ uzasadniona jest przez samą siebie, przez fakt swojego istnienia. W tym samouzasadnieniu solidarności kluczową rolę odgrywa właśnie metaforyka światła. Idea solidarności według Tischnera istnieje jak światło, które pozwala zobaczyć mroki życia: idea solidarności to „jakby jakieś światło. Światło samo świeci, samo siebie «uzasadnia». Idąc po cieniach, dochodzimy do światła”¹⁰⁰.

Drugi, etyczny aspekt odpowiedzi na pytanie o rację istnienia solidarności na bazie metaforyki światła wyraźnie uwzględnia dialogiczny charakter solidarności. Jej doświadczenie nie zachodzi w samotności człowieka, lecz zawsze jest to doświadczenie interpersonalne, jest to solidarność z kimś i dla kogoś. Przyglądając się życiu człowieka oświetlonego ideą solidarności, a więc przekonaniem, że jeden drugiego brzemiona powinien nosić, Tischner opisuje oświetlone tą ideą wartości, według których żyje człowiek solidarny, budując na ich podstawie świat norm i oceny rzeczywistości, także oceny samego siebie. Uwagę Tischnera przykuwają szczególnie dwie wartości, które w jego przekonaniu są szczególnie ważne dla możliwości odwzorowania solidarnego życia człowieka. W dziele odwzorowania rolę fundamentalną ma *primo* sumienie człowieka i *secundo* jego wrażliwość na ludzką biedę, na cierpienie drugiego człowieka.

⁹⁸ Por. hasło *Idea*, w: *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych dla studiujących filozofię chrześcijańską*, oprac. A. Podsiad, Z. Więckowski, Warszawa: Pax 1983, s. 142.

⁹⁹ J. Tischner, *Etyka solidarności*, s. 14.

¹⁰⁰ Tamże.

Ważna jest perspektywa, z której Tischner patrzy na sumienie człowieka. Jest to perspektywa ontologiczna i aksjologiczna. Każdy bez wyjątku człowiek jest obdarzony sumieniem. Należy je rozumieć jako wewnętrzny zmysł, samodzielne, wrodzone konkretnemu człowiekowi uzdolnienie czytania drogowskazów, eksponowanych w różnych systemach etycznych, wobec których uzdolnienie to jest jednak całkowite suwerenne, wolne, niezależne od nich¹⁰¹. W pełni natomiast jest ono zależne od człowieka, ponieważ człowiek może się na nie otwierać, ale może też je zagłuszać, a nawet się go wyrzec. W przekonaniu Tischnera sumienie jest prawdziwą podstawą budowy gmachu ludzkiej moralności. Budowy tej nie może przerwać nawet sumienie błędne, gdy człowiek wadliwie rozpoznaje to, co dobre i co złe.

Przywołajmy słowa Tischnera:

Etyka solidarności chce być etyką sumienia. [...] Sumienie to naturalny „zmysł etyczny” człowieka [...]. Sumienie stanowi w człowieku rzeczywistość samodzielną, trochę jak rozum i wola. [...] Sumienie jest głosem, który woła wewnątrz człowieka. Do czego wzywa dziś sumienie? Przede wszystkim do tego, by człowiek chciał mieć sumienie. [...] Nie można być solidarnym z ludźmi bez sumienia¹⁰².

Jeśli Tischner zwraca naszą uwagę na etykę sumienia, to przede wszystkim zwraca naszą uwagę na to, że nie da się zbudować tej etyki i w ogóle ludzkiej moralności, jej wymogów, przepisów i wymagań bez akceptacji sumienia. Ponadto jasne jest w kontekście zacytowanego fragmentu *Etyki Solidarności*, jak wielkie zaufanie żywi Tischner do człowieka, jak mocno wierzy człowiekowi. Tej wiary w człowieka nie może zdusić nawet sumienie błędne: „Człowiek, który nawet błędzi, ale ma przecież jakieś sumienie, uzna z pewnością kiedyś swój błąd i potrafi się zmienić. Człowiek bez sumienia nie jest do tego zdolny”¹⁰³. Dopiero w świetle tych słów można naprawdę zrozumieć, co znaczy w ustach Tischnera wyznanie, że autentyczna, najgłębsza „solidarność jest solidarnością sumień”¹⁰⁴. Noszenie ciężarów innych ludzi, a więc solidarne życie ludzi i ta szczególna więź międzyludzka, więź jednego człowieka z drugim człowiekiem¹⁰⁵, jaka ujawnia się w życiu solidarnym, to nie tylko konkretne działanie jednego człowieka dla dobra bliźniego, to nie tylko aktywna pomoc temu, kto tego potrzebuje. Noszenie ciężarów innych ludzi wiąże się równocześnie z niewzruszoną nadzieją w człowieku, że bliźni

¹⁰¹ Por. hasło *Gewissen*, w: *Philosophisches Wörterbuch*, red. W. Brugger, Freiburg–Basel–Wien: Herder 1990, s. 144–146.

¹⁰² J. Tischner, *Etyka solidarności*, s. 15 i n.

¹⁰³ Tamże.

¹⁰⁴ Tamże, s. 12, 16.

¹⁰⁵ Por. tamże, s. 17.

go nie zawiedzie, że nie pozostawi go samemu sobie w chwili, gdy on nie powinienem być sam, że on zawsze może na drugiego liczyć, w doli i w niedoli. To doświadczenie umożliwia jedynie jakiś niewzruszony, niezachwiany, mocny punkt odniesienia dla jednego człowieka w drugim człowieku. Tym punktem jest właśnie sumienie. Bez solidarności sumień, w przekonaniu Tischnera, w ogóle nie jest możliwa solidarność międzyludzka: „liczyć na człowieka, to wierzyć, że jest w nim coś stałego, co nie zawodzi. Sumienie jest w człowieku tym, co stałe i co nie sprawia zawodu. Do tego trzeba jednak jednego: trzeba chcieć mieć sumienie”¹⁰⁶.

Odkrywanie przez Tischnera międzyludzkich więzi, wyrażonych w solidarności sumień, budzi w nim refleksję nad solidarnością jako nad fenomenem *par excellence* społecznym. Poszukując najgłębszego wymiaru tych więzi, Tischner dostrzega go w bliskości wobec ludzi dotkniętych jakimkolwiek cierpieniem. Bliskość, czyli ten najgłębszy wymiar solidarnej więzi, ilustruje właśnie obraz biblijny przedstawiający zachowanie miłosiernego Samarytana: „Dobry uczynek Samarytana jest odpowiedzią na konkretny krzyk człowieka”¹⁰⁷. Jest to krzyk, wyjaśnia Tischner, który nie jest skutkiem jakiegoś nieszczęścia, np. choroby. To krzyk, choćby nawet niemy, który jest skutkiem bólu, jaki jeden człowiek zadaje drugiemu człowiekowi. Co więcej, zarówno krzyk pobitego, jak i działanie Samarytana jest reakcją na zło, które w filozofii Tischnera zawsze ma charakter dialogiczny: „Człowiek człowiekowi zgotował taki los”¹⁰⁸. Nieszczęście budzi współczucie, litość. Natomiast zło dialogiczne, jakiegokolwiek niepotrzebne zranienie, skrzywdzenie jednego człowieka przez drugiego człowieka, budzi nie tylko litość, lecz równocześnie zasadny sprzeciw zakotwiczony we wrażliwym sumieniu, które wzywa do działania solidarnego z człowiekiem dotkniętym przez takie zło.

Dla kogo zatem jest nasza solidarność? – pyta Tischner – Jest przede wszystkim dla tych, których poranili inni ludzie i którzy cierpią cierpieniem możliwym do uniknięcia [...]. Nie wyklucza to solidarności dla innych, dla wszystkich cierpiących. Ale solidarność dla cierpiących przez ludzi jest szczególnie żywa, mocna, spontaniczna¹⁰⁹.

To jest przede wszystkim solidarność zrodzona z więzi ludzkich sumień wrażliwych na zło, na cierpienie drugiego człowieka, które jest bodźcem do jej powstania. Taka solidarność jest bliskością, którą Tischner określa jako

¹⁰⁶ Tamże, s. 16.

¹⁰⁷ Tamże.

¹⁰⁸ Tamże, s. 17.

¹⁰⁹ Tamże.

„braterstwo dla porażonych”¹¹⁰. Według Tischnera podstawowym punktem odniesienia dla zaistnienia bliskości względem potrzebujących nie jestem ani Ja, ani Ty, ani My razem, lecz właśnie ten Inny, dla którego jesteśmy i którego cierpienie budzi sumienie do działania. „Dopiero stąd rośnie wspólnota”¹¹¹. Tischner ma na myśli wspólnotę szczególną, taką wspólnotę, która wyraża się w swoim zatroskaniu o zabezpieczenie praw człowieka¹¹².

4. Wspólnota narodowa jako substancja etyczna i wytwór kultury

Na fundamencie filozoficznej koncepcji człowieka, zogniskowanej wokół trzech aspektów istnienia osoby: dobra, wzajemności i bycia sobą, polski filozof nie tylko opisał fenomen ludzkiej pracy i międzyludzkiej solidarności, lecz przedstawił także swoje rozumienie narodu¹¹³ i państwa. Ta problematyka stanowi integralną część prezentowanej przezeń etyki życia społecznego.

Głównym punktem odniesienia dla Tischnerowskiej filozofii narodu są przede wszystkim poglądy Hegla i Jana Pawła II. Tischner szczegółowo analizuje i komentuje ich rozumienie narodu oraz jego praw¹¹⁴. Owszem, w tej kwestii Tischner nawiązuje również do poglądów wybitnych polskich romantyków, w szczególności Cypriana Kamila Norwida, Karola Libelta i Bronisława Trentowskiego, a nawet Adama Mickiewicza. Ale w tym kontekście nie sposób nie podkreślić, co zresztą wynika z analiz Tischnera, że ich myślenie o narodzie nie wykraczało radykalnie poza horyzont Hegłowski rozumienia narodu. Poza tym komentarz Tischnera do myśli Hegla i Jana Pawła II jest znamieny. Tischnerowi nie chodzi wyłącznie o to, aby czytelnikom dostarczyć jak najlepszego klucza do rozumienia wypowiedzi Jana Pawła II i Hegla na temat narodu. Zauważmy, że to raczej Hegel i Jan Paweł II dostarczyli Tischnerowi narzędzi interpretacyjnych do pracy nad własnym, antropologiczno-etycznym i zarazem dialogicznym rozumieniem

¹¹⁰ Tamże.

¹¹¹ Tamże, s. 18.

¹¹² Por. tenże, *W krainie schorowanej*, s. 94.

¹¹³ Wypada odnotować, że to zagadnienie szczegółowo przedstawił Zbigniew Stawrowski w artykule *Tischner o narodzie i Ojczyźnie* (w: *Maski i twarze patriotyzmu*, red. M. Karolczak, A. Bobko, Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera 2012, s. 11–28). W niniejszym opracowaniu ograniczam się jedynie do omówienia najważniejszych rozpoznań Tischnera w kwestii rozumienia przezeń zjawiska społecznego, jakim jest naród.

¹¹⁴ Por. J. Tischner, *Etyka a historia*, s. 132–156; tenże, *W krainie schorowanej*, s. 105–128.

narodu jako wspólnoty, w której dzieje się doświadczenie osób w horyzoncie wzajemnej odpowiedzialności:

Trzeba bowiem pamiętać – raz jeszcze przypomnijmy stanowisko krakowskiego filozofa – że z doświadczeniem etycznym spotykamy się tam, gdzie mamy do czynienia z doświadczeniem drugiego człowieka, gdzie pojawiają się relacje międzyludzkie. Nie ma doświadczenia etycznego wtedy, kiedy człowiek staje wobec kamienia czy wobec drzewa, czy nawet wobec umiłowanego psa. Doświadczenie etyczne pojawia się dopiero wtedy, kiedy tym, wobec kogo człowiek staje, jest drugi człowiek. Wtedy rodzi się w człowieku tak zwane poczucie odpowiedzialności i wokół owego poczucia odpowiedzialności koncentrują się inne przeżycia etyczne¹¹⁵.

Ten pogląd, mocno inspirowany filozofią odpowiedzialności Emmanuela Lévinasa, pozostaje w związku z Tischnerowską recepcją Hegłowskiej koncepcji narodu jako substancji etycznej. To właśnie Hegel nazwał naród substancją etyczną¹¹⁶ i zastosował to określenie w opisie obiektywnego dobra dla jednostki, dla poszczególnego człowieka, który w odniesieniu do tej substancji, czyli do ogólnej woli jednostek, pozostaje w relacji samoofiarowania się dla dobra całej wspólnoty¹¹⁷. Naród w swej etyczności jawi się jako absolutna jedność istoty wszystkich jednostek włączonych weń na gruncie wolności. Najwyższą formą tej substancji etycznej jest w filozofii Hegla państwo, bez którego naród nie istnieje w sposób doskonały¹¹⁸. Dopiero w zaistnieniu państwa spełnia się ostatecznie to, do czego naród w horyzoncie swej nadziei finalnie dąży¹¹⁹. Chce mieć wyraźne, zagwarantowane prawem, czasowo-przestrzenne i polityczne kontury swojego istnienia.

W Tischnerowskim ujęciu narodu jako substancji etycznej dwie perspektywy zasługują na szczególną uwagę. Najpierw odnotowujemy dialogiczny rys etycznego doświadczenia narodu. W wykładzie z 18 maja 1982 r. Tischner twierdzi: „Jeśli zatem mówimy, że naród jest substancją etyczną, to znaczy, że w tej substancji żyje jakieś pytanie i żyje jakaś odpowiedź, trwa jakiś dialog. Pojawia się obowiązek odpowiedzi i pojawia się potrzeba stawiania

¹¹⁵ Tenże, *Etyka a historia*, s. 153 i n.

¹¹⁶ Por. G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, t. 4: *Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808–1817*, red. E. Moldenhauer, K.M. Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1971, s. 266.

¹¹⁷ Por. tenże, *Fenomenologia ducha*, t. 1, tłum. A. Landmann, Warszawa: PWN 1963, s. 397.

¹¹⁸ Por. J. Tischner, *Etyka a historia*, s. 131. Szczegółowej analizy Hegłowskiego pojęcia „substancja etyczna” dostarcza nam Tadeusz Gadacz w artykule *Państwo a religia w filozofii G.W.F. Hegla* („*Analecta Cracoviensia*” 20(1988), s. 3–14).

¹¹⁹ Por. J. Tischner, *W krainie schorowanej*, s. 108–110.

pytań”¹²⁰. Każdy dialog to wydarzenie się ludzi w czasie, ich uczestniczenie w konkretnych dziejach, które stanowią wyraz dialogicznego istnienia ludzi. Przypominając sobie dialogiczno-etyczną koncepcję pracy, która stanowi klucz do kwestii społecznej¹²¹, możemy powiedzieć, że według Tischnera do istoty narodu należy właśnie praca. A to oznacza dla polskiego filozofa, że problematykę pracy można rozpatrywać równocześnie na płaszczyźnie narodowej i na płaszczyźnie etycznej¹²². Te dwie płaszczyzny łączy ze sobą idea dialogu. Aby zrozumieć, co to znaczy, zwróćmy uwagę na niektóre wątki myślenia Tischnera o narodzie.

Odwołując się do Hegla, Tischner dostrzega w substancji moc bytu, jądro bytu, to, co naprawdę jest i co jest w nim trwałe, niezmiennie. Filozof mówi: „*sub-stans* – stojące pod, mimo takich czy innych zmian coś w narodzie trwa, coś się nie zmienia, coś pozostaje jako rzeczywistość trwała”¹²³. Szczególny charakter tej rzeczywistości polega na tym, że jest ona etyczna także w tym sensie, że skrywa w sobie, że ma swój *ethos*. Ów *ethos* ma na wskroś duchowy charakter. Jest tak, ponieważ *ethos* w ujęciu Tischnera wyraża się w obyczajach, czyli dziedzictwie etycznym¹²⁴, a także w wierze religijnej i w prawach narodu – w prawie do istnienia, wolności, własnej mowy, własnej tradycji i kultury. To jest właśnie duchowość narodu, obecna w jedności działania poszczególnych ludzi zakotwiczonych w swych dziejach, to znaczy podejmujących swą przeszłość, wybiegających ku przyszłości wedle nadziei¹²⁵ inspirującej ich wolę i rozum, które decydują o sposobie odpowiadania narodu na rzucane mu przez historię wyzwania¹²⁶. Opisując substancję etyczną, to znaczy naród, Tischner stosuje ulubioną przez siebie metaforę – metaforę światła, które promieniuje na rzeczywistość. Promieniami tego światła są ludzie, poszczególni przedstawiciele narodu, którzy odwzorowują w swoim życiu rozmaite problemy, większe lub mniejsze, jakie niosą ze sobą dzieje¹²⁷. Podstawą narodu, podkreśla Tischner, jest konkretny *ethos*, który słusznie się porównuje do stylu bycia pojedynczych ludzi odniesionych wzajemnie do siebie indywidualnie i do całej swej narodowej wspólnoty¹²⁸.

Sięgając jeszcze głębiej w etykę wspólnoty ludzkiej, jaką jest naród, Tischner eksponuje ulubiony pogląd, tak bardzo charakterystyczny dla jego opisu dialogicznego sposobu bycia osoby. Stwierdza zatem, że „naród jest

¹²⁰ Tenże, *Etyka a historia*, s. 154.

¹²¹ Por. tenże, *Polski młyn*, s. 77; Jan Paweł II, *Laborem exercens*, nr 3.

¹²² Por. J. Tischner, *Etyka a historia*, s. 154.

¹²³ Tamże, s. 133.

¹²⁴ Por. tenże, *W krainie schorowanej*, s. 118.

¹²⁵ Por. tenże, *Myślenie według wartości*, s. 257 i n.

¹²⁶ Por. tenże, *Etyka a historia*, s. 134 i n.

¹²⁷ Por. tamże, s. 135–137.

¹²⁸ Por. tamże, s. 138.

wzajemnością”¹²⁹. Wzajemność według Tischnera znaczy, że między osobami zachodzi szczególna relacja, której osią jest słowo „dzięki”, pochodzące od wdzięczności, a służące osobie do wyrażenia jej bytowej suwerenności i samoświadomości. „Ja jestem sobą dzięki Tobie i Ty jesteś sobą dzięki mnie. [...] Ty jesteś sobą dzięki mnie i Ja jestem sobą dzięki tobie”¹³⁰. We wzajemności nie chodzi o zwykłą wymianę, o to, że coś mamy w sobie dzięki innym, a inni coś mają w sobie dzięki nam. Według Tischnera we wzajemności chodzi o szczególnie przypadek ugruntowania osoby w suwerennym bycie. To ugruntowanie osoba zawdzięcza innej osobie lub wspólnocie osób i odwrotnie. Wzajemność buduje i potwierdza inność osób w odniesieniu do siebie. W tym budowaniu i potwierdzaniu inności wyraża się wspólnota narodowa. Ona – w charakterystyczny dla siebie, właśnie we wzajemności osób ufundowany sposób jej odpowiadania na wyzwania dziejów – potwierdza swoją inność, oryginalność względem innych narodów. Odwołajmy się do Tischnera: „Przed chwilą mówiłem, że w istocie podstawowe dramaty narodowe są wspólne, ale sposób odpowiadania na te dramaty narodowe nie jest jednakowy. W każdym kraju jest nieco inny”¹³¹. To właśnie we wzajemności jest ufundowany sposób odpowiadania na rozmaite dramaty narodowe. A ponieważ wzajemność koreluje z międzyosobową odpowiedzialnością i finalnie ze świadomością obowiązku¹³², dlatego wzajemność w swej istocie ma zawsze charakter etyczny. Stanowi ona niezbędny warunek stawania się osoby członkiem narodu, w którym rośnie w pojedynczym człowieku, w jego „ja”, świadomość więzi ze wspólnotą, to znaczy z „jakimś wyższym «my»”¹³³.

Rozpoznając fundamenty suwerennego i trwałego istnienia narodu w jego *ethosie*, w jego obyczajach i prawach, w których przede wszystkim wyrażają się prawa człowieka, Tischner wskazuje na drugie źródło, na mocny punkt odniesienia dla swojego rozumienia narodu. Jest nim nauczanie papieża Jana Pawła II, w szczególności jego dwa przemówienia, z czerwca 1980 r. w UNESCO¹³⁴ i z października 1995 r. na forum ONZ¹³⁵.

Komentując oba dokumenty w konwencji ekspozycji poszczególnych etapów konstytuowania się więzi wspólnotowej, łączącej ludzi z ludźmi, Tischner skupia się na analizie czterech bytów społecznych: ludu, narodu, państwa

¹²⁹ Tamże.

¹³⁰ Tamże, s. 140; por. tamże, s. 152 i n.

¹³¹ Tamże, s. 141.

¹³² Por. tenże, *W krainie schorowanej*, s. 110.

¹³³ Tamże, s. 107.

¹³⁴ Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury. Przemówienie Ojca Świętego w siedzibie UNESCO, Paryż, 2 VI 1980*, w: K. Wojtyła, *Filozof i papież. Wybór tekstów*, red. J. Merecki, Warszawa: Oficyna Naukowa 2009, s. 469–488.

¹³⁵ Tenże, *Od praw człowieka do praw narodów. Przemówienie Ojca Świętego do Zgromadzenia Ogólnego ONZ, Nowy York, 5 X 1995*, w: tamże, s. 501–518.

i ojczyzny¹³⁶. W szczególności naród i państwo są przedmiotem wnikliwego zainteresowania Tischnera, ponieważ w jego przekonaniu te dwa wymiary życia społecznego są człowiekowi nie tyle dane, ile przez człowieka wybrane i dlatego przez wybór, a więc w horyzoncie wolności, stają się dla człowieka wartościami etycznymi¹³⁷. W odniesieniu do rzeczywistości, jaką jest naród, Tischner podkreśla, że ten wybór urzeczywistnia się przede wszystkim w sferze kultury. To rozpoznanie zawdzięcza on właśnie Janowi Pawłowi II, gdy pisze, że naród dla Jana Pawła II „to przede wszystkim kultura”¹³⁸. W tym kontekście Tischner odnotowuje słowa papieża z 14 akapitu przemówienia w UNESCO; czytamy tam, że naród polski w czasie trzech rozbiorów i okupacji niemiecko-sowieckiej, a więc w czasie utraty niepodległości politycznej i ekonomicznej, zachował swoją tożsamość i duchową suwerenność wyłącznie dzięki swojej kulturze, która okazała się mocniejsza od potęgi najeźdźców¹³⁹. W całej rozciągłości nauczania Jana Pawła II i ks. Tischnera spotykamy się z klasycznym, potwierdzonym w dziejach, rozumieniem kultury. Jawi się ona jako więź świadomych i nieświadomych wzorców i modeli zachowań, które tworzy się i przekazuje za pomocą różnorodnych znaków¹⁴⁰. Ta więź, ucieleśniona m.in. w postaci rozmaitych dzieł sztuki, przedstawia całe spektrum wielorakich, uznanych osiągnięć człowieka i jako taka stanowi przedmiot jego za nią odpowiedzialności, bez której te dzieła nie mogłyby istnieć¹⁴¹. Samo jądro kultury tworzą tradycyjne idee, w szczególności związane z nimi wartości. To człowiek tworzy kulturę, a kultura tworzy człowieka, kształtuje go i w ten sposób – jak wielokrotnie przypominali w swoich pismach zarówno Wilhelm Dilthey i Helmuth Plessner – wpływa na jego przyszłe działania. Według Jana Pawła II i według Tischnera temu kształtowaniu, umacnianiu i przyszłemu działaniu towarzyszyła jedna nadzieja i jeden cel: było nim odzyskanie ojczyzny i budowa wolnego państwa przez naród, zachowujący tożsamość dzięki swojej kulturze, dzięki swoim obyczajom pojmowanym w najgłębszym tego słowa znaczeniu, a więc faktycznie dzięki swojemu dziedzictwu etycznemu¹⁴², w które człowiek wchodzi i albo je wybierze, albo je odrzuci: „Nikt nie «rodzi się» Polakiem [...]. Człowiek «staje się» Polakiem, [...] gdy wchodzi w historyczną «rzeczywistość» swego narodu”¹⁴³,

¹³⁶ Por. J. Tischner, *W krainie schorowanej*, s. 109 i n.

¹³⁷ Tamże, s. 118.

¹³⁸ Tenże, *Kot pilnujący myszy. Nieznane teksty*, Kraków: Znak 2019, s. 86.

¹³⁹ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie wygłoszone 2 czerwca 1980 roku w UNESCO*, nr 14; J. Tischner, *Kot pilnujący myszy*, s. 110.

¹⁴⁰ Por. G. Haeffner, *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej*, tłum. W. Szymona, Kraków: Wydawnictwo WAM 2006, s. 33.

¹⁴¹ Por. J. Tischner, *W krainie schorowanej*, s. 110.

¹⁴² Por. tamże, s. 117.

¹⁴³ Tamże, s. 110.

uwarunkowaną kulturą, tworzoną przezeń w ciągu dziejów. Otóż kultura, manifestująca się przede wszystkim w obyczajach, w urzeczywistnianiu wartości, zwłaszcza wartości estetycznych i etycznych, stanowi w przekonaniu Tischnera sposób odpowiadania na rozmaite historyczne dramaty, z których naród wyrasta¹⁴⁴. To wyrastanie jest tożsame z wołaniem narodu o prawo do istnienia, mowy ojczystej, wolności, do własnej kultury, w której potwierdza on swoją „suwerenność” duchową¹⁴⁵, stanowiącą warunek życia ludzi według własnej tradycji. Ale tradycja nie może stać w opozycji do zachowania podstawowych praw człowieka¹⁴⁶, ona ma raczej te prawa w sobie skrywać.

Suwerenność duchowa, potwierdzona w kulturze, ma swój rodowód w już nam znanej zasadzie wzajemności. Powtórzmy tę zasadę: jestem sobą dzięki tobie. Znaczy to, że suwerenność narodu bynajmniej nie wyraża się w izolacji, w szowinizmie, w dominacji nad innymi i w dystansie do nich. Tischner, zainspirowany rozpoznaniem Cypriana Norwida¹⁴⁷, mocno podkreśla: „w samym pojęciu «narodu», w jego «istocie» zawiera się odniesienie do innych; pojęcie «narodu» ma charakter relacyjny – ono nie «odpycha» innych, lecz dopiero wraz z innymi nabiera pełnego sensu”¹⁴⁸. Krakowski filozof ilustruje to zakotwiczenie narodu w zasadzie wzajemności różnymi przykładami z dziejów polskiego narodu. W ten sposób Tischner potwierdza swoją główną intuicję, że podstawowym ideałem rozumienia istoty narodu jest ideał etyczny, w którym pierwszym punktem odniesienia jest „inny”. To stanowisko konfrontuje z dwoma innymi perspektywami rozumienia narodu. Dominuje w nich nie tyle etyka, ile raczej pisane i niepisane prawo, stanowiące główne narzędzie określania zrębu narodowego ładu społecznego¹⁴⁹. Zgodnie z analizami Ernsta-Wolfganga Böckenfördego¹⁵⁰ Tischner zwraca uwagę na dwie koncepcje narodu, które funkcjonują we współczesnym świecie Zachodu. Pierwsza koncepcja, dominująca na przykład we Francji i w Stanach Zjednoczonych, eksponuje rozumienie narodu przede wszystkim jako społeczność ugruntowaną we wspólnym przekonaniu i woli, aby podporządkować się określonej prawu wyznaczającemu ramy istnienia polityczno-państwowego. Przykładem drugiego rozumienia narodu są Niemcy, którzy

¹⁴⁴ Por. tamże, s. 108.

¹⁴⁵ Określenie „suwerenność ducha” pochodzi od Jana Pawła II, który je zastosował w swoim przemówieniu w ONZ w 1995 r., akapit zatytułowany *Prawa narodów*.

¹⁴⁶ Por. J. Tischner, *W krainie schorowanej*, s. 127.

¹⁴⁷ Por. C.K. Norwid, *Pisma wybrane*, t. 4: *Proza*, oprac. J.G. Gomulicki, Warszawa: PIW 1968, s. 458–459.

¹⁴⁸ Por. J. Tischner, *W krainie schorowanej*, s. 124.

¹⁴⁹ Por. tenże, *Polski młyn*, s. 52.

¹⁵⁰ E.W. Böckenförde, *Naród – tożsamość w swych różnych postaciach*, tłum. P. Kaczorowski, w: *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo. Demokracja, filozofia, praktyka*, opr. K. Michalski, Kraków: Znak 1995, s. 118–136.

pojmują siebie przez pryzmat naturalnego ugruntowania swego istnienia. Zatem o przynależności do narodu decyduje w tym wypadku bynajmniej nie wolny wybór, lecz przede wszystkim wspólny język, wspólne pochodzenie i kultura¹⁵¹. Wydaje się, że Tischnerowi bliższe jest pierwsze stanowisko. Wszak dla niego niezwykle ważny jest świadomy moment wyboru: Człowiek staje się Polakiem, gdy wchodzi w wyidealizowany etos swojego narodu¹⁵², a więc gdy w swojej wolności wybiera określony świat obyczajów i kultury. Takie stanowisko Tischnera jest zrozumiałe, ponieważ dla niego punktem odniesienia jest naród ponad sto dwadzieścia lat pozbawiony państwowości, żyjący w nieustannej konfrontacji ze znieprawdowanym prawem, narzucanym narodowi przez zaborców. Wyidealizowany etos narodu znajduje swoje potwierdzenie w hasle „za waszą wolność i naszą”¹⁵³, które świadczy o tym, że wrogiem nie jest obcy naród, lecz tyrania zaborczego państwa.

Wszelako uczestnictwo narodu w ideale etycznym domaga się szczególnego wysiłku, przede wszystkim na poziomie kultury. Tischner odnotował: „Praca nad kulturą i jej stanem jest jednocześnie pracą nad «etosem narodowym»”¹⁵⁴. Ta praca oznacza pielęgnowanie życia narodu na poziomie kultury wzajemności. Odwołując się do przemówienia Jana Pawła II w ONZ w 1995 r., Tischner wskazał na czynniki stanowiące poważną przeszkodę właśnie w pracy nad kulturą i na czynniki niszczące etos narodowy. Krakowski filozof wymienia za papieżem utylitaryzm, relatywizm i sceptycyzm, a przede wszystkim nacjonalizm, który może się ujawniać jako ideologiczne usprawiedliwienie przemocy w celu pozbawienia „innego” należnych mu praw. Tak właśnie odbywa się niszczenie narodu. Ponownie odwołując się do Norwida, snującego refleksję nad górną i dolną sferą istnienia narodu¹⁵⁵, Tischner dostrzega drogę wyzwalania się narodu z nacjonalizmu w powrocie do świata dziejowo sprawdzonych wartości, do religii, do podstaw kultury, zwłaszcza do odkrywania pierwotnej więzi wolności i prawdy. Tylko ten, kto żyje w wolności i prawdzie, gotów jest się przeciwstawić nacjonalizmowi i odeń pochodnemu totalitaryzmowi¹⁵⁶. W kontekście opisu dramatycznego spotkania w narodzie wysokiej kultury z kaleczącym naród nieuporządkowaniem moralnym Tischner powiedział do swoich słuchaczy:

Sfera górna łączy naród polski z innymi narodami, łączy poprzez kulturę, poprzez religię, poprzez sztukę – tutaj następuje wymiana wartości. Widzicie, jak ta dialogiczna wzajemność – albo lepiej: wzajemnościowa koncepcja

¹⁵¹ Por. J. Tischner, *W krainie schorowanej*, s. 122.

¹⁵² Tamże, s. 123.

¹⁵³ Tamże, s. 124.

¹⁵⁴ Tamże, s. 126.

¹⁵⁵ C.K. Norwid, *Pisma wybrane*, t. 2: *Poematy*, Warszawa: PIW 1968, s. 399.

¹⁵⁶ J. Tischner, *W krainie schorowanej*, s. 126.

narodu – z góry podcina skrzydła wszelkim nacjonalizmom. Nacjonalizm nie ma tutaj miejsca, dlatego że im wyżej jesteśmy, tym bardziej w dialogu jesteśmy z wszystkimi innymi narodami [...]. A im niżej, tym bardziej wieża Babel, mieszanina języków itd.¹⁵⁷

Zatem ostatecznie nie na poziomie ekonomii i polityki, lecz najpierw na poziomie etyki i kultury, na poziomie wzajemności, a więc także na poziomie wynikającej z wzajemności odpowiedzialności za innego rodzi się – jak to podkreśli Tischner za Janem Pawłem II – możliwość życia „w duchu pokoju, poszanowania i solidarności z innymi narodami”¹⁵⁸. Mając to na uwadze, odkrywamy zarazem samą oś, wokół której kręci się myślenie Tischnera o sprawach narodu. Tą osią jest przede wszystkim etyka odpowiedzialności.

5. Etyczny model państwa demokratycznego

Pamiętając o dotychczasowych refleksjach Tischnera nad społecznym wymiarem istnienia człowieka, należy na koniec podjąć jeszcze jeden ważny temat. Chodzi o problematykę państwa, która – obok problematyki pracy – według krakowskiego filozofa wyznacza jeden z najważniejszych kręgów refleksji nad fenomenem życia społecznego¹⁵⁹. Od razu należy podkreślić, że głównym przedmiotem zainteresowania Tischnera nie jest państwo w jego geograficznym aspekcie. Państwo jest według niego przede wszystkim organizacją, w której istnieniu najistotniejszą rolę odgrywa etyka. Ten pogląd jest oczywiście rezultatem rozumienia przez Tischnera doświadczenia etycznego. W takim doświadczeniu jaśnieje moment spotkania międzyludzkiego i kształtowania się wzajemnej odpowiedzialności. Kto pomija, kto lekceważy etyczny wymiar istnienia państwa, ten ryzykuje jego powierzchowne, zbyt spłycone pojmowanie. Tischner pisze: „Trzeba podkreślić z całym naciskiem: państwo nie jest tworem etycznie neutralnym”¹⁶⁰. Poza tym celem opisu Tischnera jest model państwa demokratycznego – całkowite przeciwieństwo doświadczanego przez Polaków po II wojnie światowej państwa totalitarnego: „Budujemy

¹⁵⁷ Tenże, *Etyka a historia*, s. 151.

¹⁵⁸ Tenże, *W krainie schorowanej*, s. 128.

¹⁵⁹ Por. tamże, s. 89.

¹⁶⁰ Tenże, *Nieszczęsny dar wolności*, s. 182.

demokratyczne państwo”¹⁶¹. Znaczy to, że Tischner nie zamierza promować koncepcji państwa jako organizacji o charakterze wertykalnym. Nie znalazły u niego szczególnie zainteresowania rozmaite formy rządów monarchicznych. Tischner koncentruje się przede wszystkim na horyzontalnej koncepcji państwa, której wcieleniem jest współczesne państwo demokratyczne. Mocą porządkującą wewnętrzne i zewnętrzne życie takiego państwa jest prawo stanowione, oparte na zasadzie sprawiedliwości wymiennej potwierdzonej umową społeczną, jakiej podstawowe kontury skreślił John Locke. Czytamy u Tischnera: „rezygnuję z części wolności wobec ciebie, abyś i ty mógł zrezygnować z części wolności wobec mnie w imię wspólnej korzyści, wspólnego dobra, jakim jest dla nas pokój społeczny”¹⁶².

Zasada sprawiedliwości wymiennej odzwierciedla dwie perspektywy widzenia takiej instytucji, jaką jest państwo. Tischner dostrzega w tej zasadzie niezbędny warunek możliwości sprawnego funkcjonowania państwa, w szczególności zaś niezbywalną etyczną bazę jego istnienia. Mowa jest o tej zasadzie jako o „minimum etycznym” państwa¹⁶³. Równocześnie Tischner zwraca uwagę na szczególne okoliczności życia państwa, gdy owo minimum etyczne urasta do rangi etycznego maksimum, które faktycznie skrywa w sobie ograniczenie, stanowiące niezbędny warunek zabezpieczenia wewnętrznego, społecznego spokoju w państwie. Dla zobrazowania problemu Tischner wskazuje na możliwy, wręcz realny konflikt wartości, a tłem tego konfliktu jest spotkanie różnych religii w państwie, w którym dominuje wyznanie rzymskokatolickie i wartości, jakie ono ze sobą niesie.

Co będzie – pyta filozof – gdy inne wyznania lub religie zechcą wpisać do ustawodawstwa państwowego swoje wartości? Wtedy wybuchnie spór o to, czyje wartości są „lepsze”, czyje mniej lub bardziej „ogólnoludzkie”. I można sobie wyobrazić, że wtedy – w imię najwyższych wartości – przygotuje się ludziom na tej ziemi świat wyzuty z wszelkich wartości¹⁶⁴.

Za pomocą tego przykładu, bynajmniej nieodległego od realnych problemów wielu państw, Tischner potwierdza tezę, że obecne w prawie maksimum etyczne, jakie jest zawarte w zasadzie sprawiedliwości wymiennej, jest z jednej strony podstawowym czynnikiem zapobiegania niepokojom społecznym. Z drugiej natomiast strony jest ono, jako prawo właśnie demokratyczne, wszak respektujące prawa różnych ludzi, punktem wyjścia w tworzeniu przestrzeni wolności, w której – bez wzajemnego wyniszczania się – mają prawo do istnienia reprezentanci różnych religii i wyznań, czyli zwolennicy wprowadzania w życie różnych wartości.

¹⁶¹ Tamże, s. 175.

¹⁶² Tamże, s. 183.

¹⁶³ Tamże.

¹⁶⁴ Tamże.

Refleksje Tischnera na temat zasady sprawiedliwości wzajemnej są mocno osadzone w jego ogólnych rozpoznaniach na temat formalnych ram jej zastosowania w życiu obywateli państwa demokratycznego. Zatem te rozpoznania dotyczą w ogóle roli prawa w rozumieniu istnienia państwa o ustroju demokratycznym. Tischner wskazuje równocześnie na związek prawa z rozumieniem istotnej prawdy o takim ustroju. Czytamy zatem:

Budując demokrację, trzeba mieć jasność w sprawie prawdy o demokracji. A prawdą demokracji jest obowiązujące w niej prawo. Demokracja jest państwem prawa. Jakiego prawa? Takiego, które jest *d o b r e m w s p ó l n y m* wszystkich obywateli, niezależnie od tego, co poza tym uważają za swoją prawdę absolutną. Można powiedzieć: „prawdą demokracji” jest wyzwolenie człowieka z krwawych wojen o prawdę¹⁶⁵.

Wypowiedź Tischnera może budzić spory. Czy prawo jako dobro wspólne, rezultat kompromisu, umożliwiające równe traktowanie wszystkich obywateli przez przyznanie im określonego pola wolności wyboru, nie stanowi pułapki polegającej na usytuowaniu na tym samym poziomie prawdy i fałszu, tego, co obiektywne, i tego, co subiektywne? Tischner jest świadom tego rodzaju niebezpieczeństwa i dlatego wyjaśnia, że państwo demokratyczne nie chroni w pełni praw i prawd różnych religii, wyznań i światopoglądów. Natomiast

Demokracja chroni prawa obywatelskie. Dopiero niejako pośrednio, poprzez prawa obywatelskie, chroni prawa do wolności każdej religii, każdego wyznania, każdego światopoglądu. Demokracja nie uzurpuje sobie prawa do rozstrzygania, który z wyznawanych poglądów jest prawdziwy, lecz każdemu przyznaje równą przestrzeń wolności. Oczywiście, zawsze istnieje możliwość, że jakaś większość pozbawi praw jakąś mniejszość, ale wtedy będzie to koniec demokracji. Niestety, nigdy nie można wykluczyć możliwości demokratycznego końca demokracji¹⁶⁶.

Tak ważne jest więc według Tischnera, aby był spełniony podstawowy warunek możliwości obowiązywania prawa w systemie demokratycznym:

Prawo musi na powrót stać się prawem. [...] prawo, aby mogło być obowiązujące, musi być zgodne z etyką. [...] Wiemy, że rozwody są nieszczęściem życia rodzinnego i Kościół nie uznaje rozwodów. Czy oznacza to, że także prawo demokratycznego państwa ma nie dopuszczać rozwodów? Wiemy,

¹⁶⁵ Tenże, *W krainie schorowanej*, s. 201 i n.

¹⁶⁶ Tamże, s. 22.

jak świętym dniem [...] jest Wielki Piątek. Czy znaczy to, że należy wybrać zęby [...] temu, kto w ten dzień nie przestrzega postu?¹⁶⁷

Oczywiście, takie spojrzenie Tischnera nie jest wyrazem tworzenia jakiejś nowej koncepcji nowoczesnego państwa. Tego spojrzenia nie należy też traktować jako lekceważenia znaczenia w życiu państwa, np. w Polsce, doniosłej roli chrześcijańskiej tradycji narodu. Wręcz przeciwnie, Tischner mocno podkreśla to znaczenie, wyrażające się przede wszystkim w świadectwie życia ludzi wierzących. Ale w jego przekonaniu należy poprawnie pojmować to świadectwo. Nie jest to już manifestacja religii i wartości przeciw komuś, przeciwko organom komunistycznej przemocy, lecz jest to świadectwo raczej dla kogoś, w znaczeniu wolnego od przemocy, od autorytaryzmu, przekonania kogoś¹⁶⁸.

W tym kontekście myślenia Tischnera o państwie rodzi się istotne pytanie o miejsce prawdy w państwie demokratycznym, a więc w przestrzeni równouprawnienia do swobodnego manifestowania własnego przekonania, takich czy innych wartości i idei uznawanych za słuszne. Należy jednoznacznie powiedzieć, że poglądy Tischnera na kwestie społeczne nie zawierają jakiegokolwiek tezy, która by wyrażała dopuszczalność relatywizmu prawdy w życiu społecznym. Stanowisko Tischnera jest jasne: prawdy się nie tworzy, „prawda jest dana”¹⁶⁹. Natomiast nie zawsze jest ona do końca rozumiana. Tischner zwraca uwagę na pozbawioną jakiegokolwiek przemocy metodę życia w demokratycznym państwie. Ta metoda życia to odwaga podejmowania dialogu. Znowu dochodzi do głosu Tischnerowska koncepcja osoby, ufundowana na trzech podstawach: dobro zwieńczone w miłości, wzajemność i bycie sobą. Dojrzewanie do prawdy, odkrywanie prawdy, która już jest, a nie jest dopiero tworzona wedle takich czy innych lansowanych upodobań, dzieje się na drodze szczerej rozmowy, na drodze zakotwiczonej w dobrej woli ludzi wzajemnej wymiany poglądów i doświadczeń, jednym słowem na drodze dialogu, w którym nikt nie rezygnuje z własnej tożsamości, z wierności sobie. Tischner stwierdza:

Dialog jest podstawowym warunkiem demokracji. [...] Gdzie jest dialog, tam uznanie dla prawdy łączy się z wzajemną tolerancją, ze zrozumieniem, a przede wszystkim z wykluczeniem przemocy. [...] Cała siła demokracji bierze się z prawdy. To prawda wyzwala. Trzeba jednak umieć tę prawdę pokazać, przekonać do niej, własnym przykładem wykazać, że to, co wielu wydaje się niemożliwe, jest możliwe¹⁷⁰.

¹⁶⁷ Tenże, *Nieszczęsny dar wolności*, s. 214.

¹⁶⁸ Por. tamże, s. 185.

¹⁶⁹ Tamże, s. 218.

¹⁷⁰ Tamże, s. 218–220. Problematykę różnych rodzajów demokracji, także tych odmian, które faktycznie są wyrazem zakamulowanych form przemocy, totalitaryzmu, przed-

Nie ulega wątpliwości, że perspektywa, z jakiej Tischner patrzy na państwo o ustroju demokratycznym, jest normatywna i przede wszystkim chrześcijańska. Mówi o tym wyraźnie, powołując się w opisie demokracji na rozpoznanie Jana Pawła II. Zatem podobnie jak według papieża tak i według Tischnera istnieje pewien fundamentalny warunek możliwości demokracji. Tym warunkiem ostatecznie jest przyjęcie poprawnej koncepcji człowieka¹⁷¹. Wiemy już, że integralną częścią takiej koncepcji jest otwarcie człowieka na prawdę i w rezultacie prawdomówność¹⁷² oraz otwarcie na doświadczenie wolności. Tischner do tego stopnia eksponuje znaczenie tego doświadczenia w rozumieniu demokracji, że nawet stwierdzi, iż tylko człowiek jakoś zniewolony może zniewolić drugiego człowieka. Prawdziwa wolność, ostatecznie jako sposób istnienia dobra, nigdy nie sprowadzi na człowieka niewoli. Czyniąc takie rozpoznanie, Tischner wskazuje na bardzo wymowny rys życia chrześcijańskiego – sytuuje na tym samym poziomie bycie chrześcijaninem i byciem wolnym: „Tylko niewolnik, czyli ten, kto nie wie, czym jest wolność, jest w stanie zniewalać innych. Człowiek wolny, a zwłaszcza chrześcijanin, nigdy tego robił nie będzie. [...] Bez wolności człowiek wprawdzie jest człowiekiem, ale nie jest sobą”¹⁷³. Ponieważ państwo demokratyczne jest przestrzenią życia ludzi wolnych, którzy czują się w niej sobą u siebie, dlatego stawia ono zdecydowany odpór wszelkim próbom fałszowania człowieka, a więc czynienia z niego kogoś, kim on faktycznie nie jest.

Jeszcze jedna perspektywa, z której Tischner patrzy na demokrację, zasługuje na naszą uwagę. Mowa jest niemal o początku szczególnego zainteresowania się krakowskiego filozofa budową państwa demokratycznego. Jest to czas pierwszej „Solidarności”, miesiące tworzenia *Etyki solidarności*. Można powiedzieć, że zawarte w tej książce refleksje na temat demokracji jako ludowładztwa stanowią uporządkowany przez Tischnera punkt wyjścia do sformułowania późniejszych, szczegółowych rozpoznań na temat demokracji, które powyżej przedstawiłem.

Tischner najpierw problematyzuje pojawiające się, zwłaszcza w dobie komunizmu, rozumienie demokracji państwowej, opisując dwie lewicowe, skrajne i wręcz absurdalne koncepcje demokracji, której źródła należy się doszukiwać albo w ludzie jako nosicielu prawdy o rzeczywistości, albo w masie ludowej jako nosicielu siły – środka kreowania przyszłości. Tischner wskazuje również na syntezę tych dwóch skrajnych ujęć, na budowanie demokracji proletariackiej, która faktycznie okazuje się kryptototalitaryzmem, skrywającym w sobie relację prawdy i siły we władzy ludu.

stawia w swojej książce Ryszard Legutko *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte* (Kraków: Arcana 1997).

¹⁷¹ J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności*, s. 213.

¹⁷² Por. tenże, *Kot pilnujący myszy*, s. 245.

¹⁷³ Tenże, *Nieszczęsny dar wolności*, s. 213.

Oddajmy głos Tischnerowi:

Lud ma zawsze rację – jest nosicielem prawdy. [...] Chciecie wiedzieć, czym naprawdę jest nasz system społeczny? Nie pytajcie o to socjologów, nie pytajcie o to wojewodów, sekretarzy – pytajcie robotników, pytajcie chłopów. Ich wiedza nie pochodzi z drugiej ręki [...], lecz jest wypisana twardą codziennością na ich grzbiecie. [...] Dlatego absolutna prawda jest wśród ludu. [...] Lud – mówią inni – jest masą, jest więc obiektywnie nie do pokonania. Kto jest silniejszy, ten ma w rękę karty przyszłości. Z ustalenia woli większości rodzi się demokracja.[...] zwolennicy demokracji proletariackiej głoszą: proletariat łączy w sobie zarówno prawdę, jak i siłę. Jego prawda o systemie społecznym jest równoważna z bólem jego pracy. Ma on też największą siłę, ponieważ dzierży w swych rękach klucz do nowożytnej produkcji przemysłowej¹⁷⁴.

Przez odwołanie do tych wariantów rozumienia demokracji Tischner wskazuje na głęboką złożoność związanej z nimi problematyki polityczno-społecznej. Ustosunkowuje się bardzo krytycznie do tych wariantów, mając na uwadze doświadczone przez Polaków praktyczne, bolesne konsekwencje zawężenia myślenia o ustroju społecznym do sprawy roli ludu wypełniającego niziny społeczne: „Ci, którzy są u spodu drabiny społecznej, znają zapewne ciemne strony systemu, ale nie widzą, skąd one się biorą i jak się ich pozbyć”¹⁷⁵.

Poza tym w przekonaniu Tischnera myślenie o demokracji i jej budowanie to przede wszystkim koncentrowanie się na treści idei, które mają być wprowadzone w życie. Natomiast koncentrowanie się na nosicielach idei, a więc na siłach społecznych, jest w tym dziele czymś wtórnym, choć koniecznym. Mamy więc do czynienia z pewną komplementarnością, którą Tischner wyraża w następujących stwierdzeniach: „Masy bez idei są ślepie, a idea bez oparcia w masach jest bezsilna. Nie zawsze jest tak, żeby większość miała rację. I nie jest też tak, żeby siła zawsze była po stronie tych, których jest licznie więcej”¹⁷⁶. Dla Tischnera jest jasne, że to idee skupiają wokół siebie ludzi, a nie odwrotnie. Naturalnie, przywiązanie do nich nie musi być w każdej społeczności powszechne.

Są też idee, nazwane przez Tischnera demokratycznymi, bliskie wszystkim członkom obywateli danego państwa lub regionu obejmującego wiele państw. To właśnie idee są przedmiotem szczególnego zainteresowania Tischnera. Zatem myśląc o demokracji, Tischner skupia się na ekspozycji najważniejszych aspektów idei demokratycznych. Idea demokratyczna musi być przede wszystkim rozumna, ponieważ tylko taka stanowi zasadę porządku spo-

¹⁷⁴ Tenże, *Etyka solidarności*, s. 50 i n.

¹⁷⁵ Tamże, s. 51.

¹⁷⁶ Tamże.

łecznego. Tischner pisze: „Rozumność oznacza harmonię między funkcjami społecznymi i ich nosicielami. Tam gdzie jest rozum, tam jest i przejrzystość. Przejrzystość otwiera możliwość zrozumienia życia”¹⁷⁷. Otóż rozumność idei jest według Tischnera warunkiem niezbędnym do narodzenia się wspólnoty demokratycznej, w której mogą być zrealizowane wartości potrzebne do życia ludzi w danym państwie.

Obok rozumności idei niezwykle ważne jest wyznaczanie przez nią przestrzeni wolności osoby ludzkiej. Idea demokratyczna jest to zatem taka idea, dzięki której człowiek może doświadczać wolności w swoim życiu, które jest spontanicznie twórcze. „Poprzez wolność – podkreśla Tischner – przejawia się bogactwo osoby ludzkiej, którego nie można ograniczyć żadną funkcją. [...] Wolność jest zawsze związana z jakimś stopniem nieprzewidywalności”¹⁷⁸. Mamy więc do czynienia z ideą wolności, która z jednej strony stanowi warunek tego, aby człowiek był tym, kim chce być, aby był sobą w swoich czynach. Nieprzewidywalność, o której napisał Tischner, zakłada, że bycie sobą może być dwuwektorowe – w stronę dobra i w stronę zła. To jest cena życia w demokracji, a więc cena wolności.

W tym kontekście nie sposób więc nie podkreślić, że idea demokratyczna ma w poglądach Tischnera wymiar dialektyczny. Rozumność i wolność, uporządkowanie i nieprzewidywalna wolność wyboru nie muszą pozostawać ze sobą w zgodzie, lecz mogą pozostawać względem siebie w kontrze. Nie zmienia to nic w stanowisku Tischnera, że w idei demokratycznej zawsze obecne są te dwa aspekty. Chodzi jedynie o to, aby odkrywać takie normatywne idee demokratyczne, w których synteza tych aspektów gwarantowałyby rozwój państwa demokratycznego. Odnotujmy uwagę Tischnera: „Na każdym etapie dziejów potrzebna jest idea, która by wyrażała syntezę rozumności z wolnością. Idea taka byłaby wyrazem demokracji konkretnej”¹⁷⁹. Odwołując się do dziejów Polski, Tischner odkrywa różne idee łączące te dwa aspekty demokracji. Jedną z nich była idea niepodległości. Natomiast w dobie budowania demokracji we współczesnym świecie taką ideą, która godzi rozum z wolnością lub wręcz potwierdza ich jedność, jest według Tischnera godność człowieka¹⁸⁰, którą współcześnie chętnie się promuje. „W poczuciu godności – twierdzi Tischner – odnajdują się dziś wszyscy: robotnicy, chłopci, ludzie kultury i nauki. Idea godności jest tłem wszystkich nadziei konkretnych. Nawet w wołaniu o chleb jest wołanie o uznanie godności. Dlatego

¹⁷⁷ Tamże, s. 52.

¹⁷⁸ Tamże, s. 53.

¹⁷⁹ Tamże.

¹⁸⁰ Zagadnienie idei godności przedstawiłem w opracowaniu *Idea godności – z dziejów sporu o istnienie człowieka*, w: *W trosce o godność człowieka. Studium filozoficzno-teologiczne*, red. J. Dziedzic, Kraków: Wydawnictwo Naukowe UPJPII 2019, s. 29–49.

jest to dziś nasza idea demokratyczna¹⁸¹. Można zasadnie twierdzić, że u Tischnera ta idea stanowi transcendentalny warunek etycznego rozwoju człowieka. Zarazem jest to idea kreśląca kontury takiej demokracji, która by ten rozwój zabezpieczała. Siła demokracji i moc jej oddziaływania biorą się przede wszystkim z etyki, której celem jest zabezpieczenie dobra drugiego człowieka. Z tej perspektywy patrząc, można powiedzieć, że demokracja jest dobra: „Kto buduje demokrację, musi jednak mieć pewność, że dzieło, które wznosi, jest zasadniczo dobre. Dobre nie znaczy doskonałe, ale takie, jakie na danym świecie mogą budować ułomni w końcu ludzie”¹⁸².

Zakończenie

Zbudowana na określonej koncepcji osoby filozofia społeczna ks. Józefa Tischnera nie może być identyfikowana z filozofią polityki, choć jego refleksja nad niektórymi kwestiami, choćby nad zagadnieniem wartości moralnej demokratycznego państwa, w jakimś stopniu koresponduje z krytyczną refleksją filozofów polityki na ten temat. Trzeba natomiast stwierdzić, że Tischner jest przede wszystkim chrześcijańskim filozofem człowieka, a wszystko, co napisał i powiedział na temat spraw społecznych, to rezultat jego rozpoznań religijnych i poglądów filozoficznych, w których aksjologia i agatologia człowieka stanowią narzędzie do wyeksponowania źródłowego, metafizycznego rozumienia osoby ludzkiej, zakotwiczonej w pejzażu swego społecznego istnienia. Z tej perspektywy postrzegania właściwej Tischnerowi przedstawiłem jego antropologiczno-etyczny obraz pracy ludzkiej, międzyludzkiej solidarności, narodu i państwa demokratycznego – rzeczywistości, w których człowiek odkrywa swój *ethos*, znajduje swoje gniazdo, swoje zdomowienie w świecie. Obraz ten ma charakter normatywny. Pokazuje on przede wszystkim, jak powinniśmy rozumieć szczególnie ważne przejawy społecznego życia człowieka, w jakim sensie powinny one być normą dla jego postępowania. Krakowski filozof równocześnie dostarczył nam antropologiczno-etycznych kryteriów rozumienia spraw społecznych, które jaśnieją w tym obrazie.

Oczywiście, można Tischnerowi zarzucić jednostronność patrzenia na sprawy społeczne, gdyż czasami można odnieść wrażenie, co zasygnalizowano w tekście, że jest ono odizolowane od rozmaitych uwarunkowań

¹⁸¹ J. Tischner, *Etyka solidarności*, s. 54.

¹⁸² Tenże, *Nieszczęsny dar wolności*, s. 221.

geopolitycznych i kulturowych. Istotnie, można powiedzieć, że Tischner idealizuje „twarz” tych spraw, czyli że idealizuje prawdę o nich. Ale taki jest właśnie, jak sądzę, jego cel, który albo może być poważnie wzięty pod uwagę, albo zupełnie zlekceważony przez człowieka. W tym kontekście należy wszakże zapytać, czym byłoby życie człowieka u początku drugiej dekady XXI wieku bez proponowanego przez Tischnera ideału, który ludzie dobrej woli niezmordowanie wprowadzają w życie. Czy praca dziś nie stałaby się ponownie katogą, gdyby przestała odwzorowywać idee wzajemności i międzyludzkiego porozumienia? Jaki byłby dzisiejszy świat bez idei solidarności, która dla wielu jednak nie jest pustym słowem po 40 latach od napisania *Etyki solidarności*? Jakie byłoby dziś znaczenie narodu i państwa demokratycznego bez podstawowego doświadczenia etycznego, które ogniskuje się w idei odpowiedzialności? Sądzę, że te pytania wskazują na klucz, w jakim należy czytać dzieło Tischnera, aby oprzeć się pokusie rozumienia jego filozofii społecznej jako projektu jednostronnego i oderwanego od niejednokrotnie brutalnej codzienności społeczno-politycznej.

Bibliografia

- „*Bądź wolność twoja*”. Józefa Tischnera refleksja nad życiem publicznym, red. J. Jagiełło, W. Zuziak, Kraków: Znak 2005.
- Böckenförde E.W., *Naród – tożsamość w swych różnych postaciach*, tłum. P. Kaczorowski, w: *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, oprac. K. Michalski [seria: *Demokracja: Filozofia i Praktyka*], Kraków: Znak 1995, s. 118–136.
- Gadacz T., *Państwo a religia w filozofii G.W.F. Hegla*, „*Analecta Cracoviensia*” 20(1988), s. 3–14.
- Gewissen*, w: *Philosophisches Wörterbuch*, red. W. Brugger, Freiburg–Basel–Wien: Herder 1990, s. 144–146.
- Gowin J., *Religia i ludzkie biedy*, Kraków: Znak 2002.
- Grathoff R., *Vorwort des Herausgebers*, w: J. Tischner, *Das menschliche Drama. Phänomenologische Studien zur Philosophie des Dramas*, tłum. S. Dzida, München: Fink 1989, s. 9–20.
- Haefner G., *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej*, tłum. W. Szymona, Kraków: Wydawnictwo WAM 2006.
- Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha*, t. 1, tłum. A. Landmann, Warszawa: PWN 1963.

- Hegel G.W.F., *Werke in zwanzig Bänden*, t. 4: *Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808–1817*, red. E. Moldenhauer, K.M. Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1971.
- Idea, w: *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych dla studiujących filozofię chrześcijańską*, oprac. A. Podsiad, Z. Więckowski, Warszawa: Pax 1983, s. 141–142.
- Jagiełło J., *Dialogiczny charakter pracy. Wymiar kryzysu*, w: *Rozważania wokół pracy*, red. J. Rąb, J. Broda, A. Musiał, Zabrze: Stowarzyszenie na Rzecz Rozwoju Nauki Polskiej 2001, s. 48–62.
- Jagiełło J., *Idea godności – z dziejów sporu o istnienie człowieka*, w: *W trosce o godność człowieka. Studium filozoficzno-teologiczne*, red. J. Dziedzic, Kraków: Wydawnictwo Naukowe UPJPII 2019, s. 29–49.
- Jagiełło J., *“Interest in the service of that which is disinterested”*. *Józef Tischner’s anthropologico-ethical project of work*, „Studies in East European Thought” 71(2019), nr 4, s. 361–374.
- Jagiełło J., *Jana Pawła II myślenie o solidarności*, w: *Solidarność. Człowiek w sieci zależności społecznych*, red. J. Jagiełło, K. Tytko, Kraków: Wydawnictwo Naukowe UPJPII 2021, s. 7–17.
- Jagiełło J., *Niedokończony spór o antropologię filozoficzną (Heidegger – Plessner)*, Warszawa: IFiS PAN 2011.
- Jagiełło J., *Od aksjologii do agatologii – filozofia człowieka Józefa Tischnera*, w: *Józef Tischner*, red. J. Jagiełło [seria: *Polska Filozofia Chrześcijańska XX Wieku*, t. 10], Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum 2020, s. 41–109.
- Jagiełło J., *Spojrzenie w przyszłość. Ks. Józefa Tischnera myślenie o pracy*, „*Verbum Vitae*” 25(2014), s. 227–258.
- Jagiełło J., *Zmiana paradygmatu myślenia o naturze ludzkiej: Dilthey – Heidegger*, w: *Spory o naturę człowieka. Józefowi Tischnerowi w 15. rocznicę śmierci*, red. J. Jagiełło, Kielce: Jedność 2015, s. 179–200.
- Jan Paweł II, *Encyklika Laborem exercens*, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. 1: *Encykliki*, Kraków: Wydawnictwo M 2006, s. 105–143.
- Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawianej dla świata pracy, Gdańsk, 12 czerwca 1987*, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. 9: *Homilie i przemówienia z pielgrzymek – Europa*, cz. 1: *Polska*, Kraków: Wydawnictwo M 2008, s. 383–388.
- Jan Paweł II, *Od praw człowieka do praw narodów. Przemówienie Ojca Świętego do Zgromadzenia Ogólnego ONZ, Nowy York, 5 X 1995*, w: K. Wojtyła, *Filozof i papież. Wybór tekstów*, red. J. Merecki, Warszawa: Oficyna Naukowa 2009, s. 501–518.
- Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury, Przemówienie Ojca Świętego w siedzibie UNESCO, Paryż, 2 VI 1980*, w: K. Wojtyła, *Filozof i papież. Wybór tekstów*, red. J. Merecki, Warszawa: Oficyna Naukowa 2009, s. 469–488.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa: PWN 1953.
- Legięć J., *Człowiek w filozofii pracy Józefa Tischnera*, Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów 2012.

- Marks K., Engels F., *Dzieła*, t. 3, tłum. S. Filmus, Warszawa: Książka i Wiedza 1975.
- Michnik A., Tischner J., Żakowski J., *Między Panem a Plebanem*, wyd. 2, Kraków: Znak 2001.
- Norwid C.K., *Pisma wybrane*, t. 2: *Poematy*, oprac. J.G. Gomulicki, Warszawa: PIW 1968.
- Norwid C.K., *Pisma wybrane*, t. 4: *Proza*, oprac. J.G. Gomulicki, Warszawa: PIW 1968.
- Norwid C.K., *Promethidion: rzecz w dwóch dialogach z epilogiem / przez autora Pieśni społecznej czterech stron*, posłowie J. Trzynadłowski, Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1967.
- Ortega y Gasset J., *Historia come sistema y del imperio romano*, w: *Obras completas de José Ortega y Gasset*, t. 6: (1941–1946) y *brindis y prólogos*, Madrid: Revista de Occidente 1947, s. 45–82.
- Parfit D., *Reasons and Persons*, Oxford: Oxford University Press 1984.
- Secler B., *Książd Józef Tischner w środkach społecznego przekazu w Polsce w latach 1955–2000. Studium politologiczno-medioznawcze*, Poznań: Nauka i Innowacje 2014.
- Secler B., *Religia – polityka – demokracja w perspektywie myśli Józefa Tischnera*, w: *Polityka jako wyraz lub następstwo religijności*, red. R. Michalak, Zielona Góra: Morpho 2015, s. 373–388.
- Singer P., *Wyzwolenie zwierząt*, tłum. A. Alichniewicz, A. Szczęsna, Warszawa: PIW 2004.
- Sperfeld E., *Arbeit als Gespräch: Józef Tischners Ethik der Solidarnosc*, Freiburg-München: Karl Alber 2012.
- Stawrowski Z., *Solidarność znaczy więź AD 2020*, Warszawa: PIW 2021.
- Stawrowski Z., *Tischner o narodzie i Ojczyźnie*, w: *Maski i twarze patriotyzmu*, red. M. Karolczak, A. Bobko, Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera 2012, s. 11–28.
- Tischner J., *Dzieła zebrane*, t. 4: *Filozofia człowieka. Wykłady*, oprac. Z. Stawrowski, A. Workowski, Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera 1919.
- Tischner J., *Etyka a historia. Wykłady*, oprac. D. Kot, Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera 2008.
- Tischner J., *Etyka solidarności i Homo sovieticus*, Kraków: Znak 1992.
- Tischner J., *Etyka wartości i nadziei*, w: D. von Hildebrand, J.A. Kłoczowski, J. Paściak, J. Tischner, *Wobec wartości*, Poznań: W drodze 1984, s. 55–149.
- Tischner J., *Filozofia człowieka dla duszpasterzy i artystów*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie 1991.
- Tischner J., *Filozofia dramatu*, Paris: Éditions du Dialogue 1990.
- Tischner J., *Kot pilnujący myszy. Nieznane teksty*, Kraków: Znak 2019.
- Tischner J., *Myślenie według wartości*, Kraków: Znak 2000.
- Tischner J., *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków: Znak 1993.
- Tischner J., *Polska jest ojczyzną. W kręgu filozofii pracy*, Paris: Éditions Du Dialogue. Société D'Éditions Internationales 1985.
- Tischner J., *Polski kształt dialogu*, Kraków: Znak 2002.

- Tischner J., *Polski młyn*, Kraków: Nasza Przeszłość 1991.
- Tischner J., *Spotkanie. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska*, Kraków: Znak 2003.
- Tischner J., *Spowiedź rewolucjonisty. Czytając „Fenomenologię ducha” Hegla*, Kraków: Znak 1993.
- Tischner J., *Spór o istnienie człowieka*, Kraków: Znak 1998.
- Tischner J., *Studia z filozofii świadomości*, oprac. A. Węgrzecki, Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera 2006.
- Tischner J., *Świat ludzkiej nadziei*, wyd. 3, Kraków: Znak 1994.
- Tischner J., *W krainie schorowanej wyobraźni*, Kraków: Znak 1997.
- Tischner J., Żakowski J., *Tischner czyta Katechizm. Rozmowy o Katechizmie*, Kraków: Znak 1997.
- Wieczorek K., *Levinas a problem metafizyki*, Katowice: Uniwersytet Śląski 1992.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne 1969.