

Marek PYKA

## POMIĘDZY „HOMO SOVIETICUS” A „HOMO AEMULANS” UWAGI O IDEI SOLIDARNOŚCI I POTRZEBIE FILOZOFII PRACY W SPOŁECZEŃSTWIE RYNKOWYM

**Treść:** 1. Wprowadzenie: Rywalizacja i współdziałanie; 2. Filozofia Józefa Tischnera a polskie przemiany; 3. Homo aemulans i jego przypadki; 4. Zakończenie: Solidarność i potrzeba filozofii pracy dzisiaj.

**Słowa kluczowe:** homo sovieticus, homo aemulans, praca ludzka, etyka pracy, Tischner Józef, Jan Paweł II.

**Keywords:** homo sovieticus, homo aemulans, human work, ethics of work, Tischner Józef, Jan Paweł II.

*Kultura pracy jest dziś podstawową naszą  
troską. (...) Kultura pracy jest też podstawową  
formą współczesnego braterstwa ludzi.<sup>1</sup>*

Celem niniejszych rozważań jest próba odpowiedzi na pytanie, czy w dzisiejszym, wolnym i rynkowym społeczeństwie jest jeszcze jakieś miejsce na ideę solidarności. Nie chodzi oczywiście o sferę idei politycznych i społecznych ruchu „Solidarność”, lecz o pewien istotny moment jego etycznego rdzenia, to jest o ideę najbardziej elementarnej ludzkiej solidarności, o ideę wzajemności. Rozważania nie są więc prowadzone na płaszczyźnie teorii politycznych czy społecznych, lecz na płaszczyźnie antropologii filozoficznej<sup>2</sup>. Perspektywę dla nich wyznacza pewna, dość prosta, dystynkcja w obrębie ludzkich działań. Dla przywołania idei etycznych związanych z ruchem „Solidarności” odwołujemy się do myśli społecznej ks. prof. Józefa Tischnera, który dążenia tamtego historycznego okresu najlepiej umiał zidentyfikować i wyartykułować. Odwołujemy się także do jego rozważań nad ideą ludzkiej pracy. Będziemy argumentować, że choć wiele z treści idei ożywiających ruch „Solidarności” przestało być aktualne, to pewien jej etyczny rdzeń, rozumiany jako najbardziej elementarna ludzka solidarność, jest obecny w każdym społeczeństwie. Będziemy też argumentować, że potrzeba namysłu nad pracą jest nadal aktualna, choć zadania, jakie stoją dziś przed nią są zupełnie inne.

---

<sup>1</sup> J. TISCHNER, *Polska jest ojczyzną*, Paryż: Editions du dialogue 1985, 43. Podkreślenie zaznaczone w oryginale.

<sup>2</sup> Odpowiednikiem podejmowanego tu problemu na płaszczyźnie filozofii politycznej jest spór między komunitarianami a liberałami, a także, choć w inny sposób, spór między stanowiskiem J. Rawlsa i jego bardziej liberalnymi oponentami.

## 1. Wprowadzenie: Rywalizacja i współdziałanie

Działania ludzkie mogą być opisywane i kategoryzowane na wielu różnych płaszczyznach i na wiele różnych sposobów. Dla celów dzisiejszego namysłu potrzebna nam będzie tylko jedna, nieco upraszczająca, dystynkcja: na te działania, które można określić mianem współdziałania (dochodzi w nich do głosu najbardziej elementarna ludzka solidarność) i te, które można określić mianem rywalizacji. W świadomości potocznej jest to dystynkcja całkiem oczywista; być może z tego właśnie powodu jest ona zbyt rzadko wykorzystywana w etyce i filozofii. W większości realnych działań można zapewne dostrzec obecność aspektu zarówno współdziałania, jak i rywalizacji; tu jednak, dla celów tego szkicu, wyraźnie je od siebie oddzielimy i przeciwstawimy, jako pewne „typy idealne”. Oba te rodzaje działań są głęboko wpisane w naturę ludzką. W etyce stosunkowo dużo mówi się o współdziałaniu, nic w tym dziwnego, jemu bowiem mają służyć normy etyczne. Zbyt mało natomiast mówi się w etyce na temat konkurencji i rywalizacji oraz o normach, które miałyby je regulować<sup>3</sup>. W tradycji filozoficznej istnieją oczywiście ujęcia skrajne, które wyolbrzymiają wyłącznie skłonność do rywalizacji łącząc ją z innymi negatywnymi skłonnościami ludzkiej natury, z drugiej zaś strony istnieją także teorie utopijne, które mówią wyłącznie o współdziałaniu i płynącej z niego harmonii. Chodzi przede wszystkim o zwykłą, codzienną rywalizację, która jest wszechobecna i o której mówi się zbyt mało zarówno na płaszczyźnie opisowej, jak i normatywnej. Być może dlatego obraz ludzkich działań w niejednym ujęciu teoretycznym wypada zbyt abstrakcyjnie, a słuchacze i czytelnicy wykładów z etyki ulegają zbyt szybkiemu znużeniu. Nie trzeba przecież żadnej szczególnej spostrzegawczości, aby dostrzec wszechobecność czynnika konkurencji i rywalizacji we wszystkich dziedzinach życia, a ich pierwszoplanowe znaczenie nie jest bynajmniej ograniczone do zawodów sportowych. Na nich przecież, w sposób najbardziej oczywisty, opiera się system gospodarki wolnorynkowej. O rywalizacji w świecie artystów, aktorów czy muzyków, albo rywalizacji w świecie nauki, nie ma nawet potrzeby wspominać. Każdy, kto choćby otarł się o te środowiska, nie mógł jej nie dostrzec, a mógł też może dostrzec pewne, najostrożniej mówiąc, niezbyt zręczne sytuacje, do jakich czasem prowadzi w nich przerost rywalizacji.

XX wiecznym autorem, u którego rozważany tu konkurencyjny charakter ludzkiej natury dochodzi do głosu w sposób bodaj najbardziej wyraźny jest Rene Girard. Rywalizacja jest w jego ujęciu wytworem życia społecznego, a postać, jaką przyjmuje polega na mimetycznym, naśladowczym charakterze ludzkich pragnień<sup>4</sup>. Chcąc osiągnąć to, co posiada i co robi rywal, człowiek kopiuje, naśladuje nie tylko jego zachowania, ale i pragnienia – chce robić to, co on i być takim, jakim on jest. Teorię tę Girard stosuje nie tylko w odniesieniu do relacji między jednostkami, lecz także w odniesieniu do całych grup społecznych, a nawet całych cywilizacji.<sup>5</sup>

Bogactwo natury ludzkiej jest tak wielkie, że każda próba jego ujęcia w postaci jakiejś definicji wypada, by posłużyć się słowami Schelera, „zbyt kuso”. Niemniej, do licznych

---

<sup>3</sup> Na poziomie prawa istnieje *Ustawa o zwalczaniu nieuczciwej konkurencji*, tu mamy na myśli normowanie na bardziej ogólnym i głębszym poziomie.

<sup>4</sup> R. GIRARD, *Prawda powieściowa i kłamstwo romantyczne*, tł. K. Kot, Warszawa: KR 2001. Wydanie oryginalne ukazało się w 1961 r. Ogłoszone tam idee Girard wykorzystuje w wielu późniejszych pracach.

<sup>5</sup> W ostatnich latach Girard wykorzystywał ją także do interpretacji terroryzmu a także relacji pomiędzy cywilizacją Zachodu a Chinami. Cywilizacji chińskiej udało się skopiować zachodnią technologię i sposób organizacji wytwarzania dóbr, jednak jej wewnętrzne cele pozostają zakryte.

prób ujęcia naszej natury w postaci *homo* z takim czy innym określeniem, możemy tu dodać jeszcze jedno. Jesteśmy istotami, rywalizującymi, konkurującymi ze sobą – nazwijmy taką istotę *homo aemulans*. Rywalizacja przebiega nie tylko na polu gospodarki, polityki czy sportu, ale nie w mniejszym stopniu w dziedzinie nauki i sztuki, i nie ma chyba dziedziny, w której nie byłaby obecna. Ma ona oczywiście dobrze znane pozytywne skutki: motywuje do stałego i efektywnego wysiłku i sprzyja powstawaniu systemu społecznego, w którym jednostki o wyższych osiągnięciach zajmują wyższe pozycje.

Czynniki rywalizacji i konkurencji należą do podstaw teorii i praktyki systemu gospodarki wolnorynkowej, systemu, który w Polsce nie bez trudu budujemy, i który sprawdził się na całym świecie. Nie jest to oczywiście system wolny od wad, a niektóre z nich wiążą się właśnie z przerostem działań rywalizacyjnych poza granice rozsądku i sensu. Przerost ten może też prowadzić do większej lub mniejszej eliminacji działań solidarnych. Poniżej będziemy chcieli wskazać na pewne, związane z tym zagrożenia, na jakie narażony jest człowiek wolnego rynku, człowieka, którego nazwaliśmy tu *homo aemulans*. Rozważania umieszczamy w kontekście historycznych, polskich przemian politycznych i systemowych. Zaczniemy od przywołania idei solidarności oraz idei ludzkiej pracy, odwołując się do tego, w jaki sposób dążenia Polaków tamtego okresu zostały wyartykułowane w myśleniu społecznym Józefa Tischnera. Pytanie, jakie stoi u źródła niniejszych rozważań dotyczy miejsca idei solidarności w dzisiejszym, zdominowanym przez mechanizmy rynkowe świecie.

## 2. Filozofia Józefa Tischnera a polskie przemiany

Myśl Józefa Tischnera zawiera dwie wyraźne, organizujące ją od wewnątrz, linie rozwojowe. Jedna, niejako teoretyczna, organizuje badania Autora zmierzające do zbudowania adekwatnej filozofii człowieka, takiej, która będzie możliwie najbliższej ludzkiego doświadczenia i która usiłuje uchwycić nawet to, co zdaje się wymykać pojęciowemu i dyskursywnemu ujmowaniu. Rozwój myśli Autora według tej zasady prowadzi od próby ujęcia człowieka, jako istoty żyjącej w świecie wartości do ujęcia go, jako istoty dialogicznej i dramatycznej zarazem, dla której dopiero „wydarzenie spotkania” otwiera właściwy horyzont dla najbardziej żywego doświadczenia dobra i zła, horyzont, który nazywany jest „agatologicznym”. Dochodzi tu do głosu metafizyczna idea dobra, która w świecie empirycznym ujawnia się poprzez twarz innego i płynące od niej etyczne wezwanie<sup>6</sup>.

Druga ze wspomnianych zasad organizuje myślenie Autora wokół bieżących procesów społecznych i politycznych, procesów, które stanowiły polską drogę do niepodległości i usunięcia systemu totalitarnego. W tej części swojego myślenia, Tischner próbuje nie tylko zidentyfikować i wydobyć właściwy sens tego, co się wydarza – tak rolę filozofii postrzegał w swoim czasie Hegel – ale także, w wymiarze etycznym, wskazać kierunek dalszego marszu i sens pokojowej walki. Myślenie to jest zatem nie tylko próbą opisanie i komentowania historycznego procesu, lecz – na innej bardziej ogólnej płaszczyźnie – samo w sobie jest istotną, ideową częścią całego, historycznego procesu, który doprowadził do odzyskania niepodległości. To, co uniwersalne, może przejawiać się w tym, co historyczne i konkretne – dwa wyróżnione nurty mogą się oczywiście przenikać i dopełniać w poszczególnych pracach.

---

<sup>6</sup> Więcej na ten temat pisze: M. DRWIĘGA, "Od etyki wartości do agatologii. Kilka uwag o filozofii Józefa Tischnera", *Kwartalnik Filozoficzny* 27(1999), z. 4, 5-21.

*Etyka solidarności* jest najbardziej znaczącą pozycją nurtu drugiego<sup>7</sup>. Z punktu widzenia dzisiejszego namysłu praca ta zawiera jedne z najpiękniejszych analiz ludzkiego współdziałania. Rzecz znalazła tu właściwe słowo, bowiem sam ruch „Solidarności” był jednym z najpiękniejszych przykładów ludzkiego współdziałania, zarówno co do głębi i autentyczności, jak i skali zjawiska. Zgodnie z ogólną metodą Tischnera, nacechowaną niezwykłą trafnością w uchwytowaniu ludzkiego doświadczenia, praca ta ukazuje najgłębszy sens współdziałania i współpracy, także chrześcijański sens. Czym jest bowiem w swej istocie solidarność? Jest dźwiganiem cudzego ciężaru; „Jeden drugiego ciężary noście...” Solidarność jest zatem najbardziej fundamentalną postacią ludzkiego współdziałania, a jej paradygmatem jest czyn miłosiernego Samarytanina. Etyczny rdzeń idei solidarności analiza Tischnera uzupełnia o dalsze treści: solidarność jest spontaniczna, „rodzi się sama”, nie potrzebuje zewnętrznego przeciwnika, lecz „zwraca się do wszystkich a nie przeciwko komukolwiek”, wiąże się z prawdą, ludzką godnością i sumieniem<sup>8</sup>.

Dalsze analizy Autora przynoszą treści, które wiążą się z historycznym i społecznym kontekstem dążeń Polaków tamtego okresu. Solidarność jest formą „dialogu”, który buduje ludzką wspólnotę, a jego tematem jest praca. Dokładniej zaś to, jak uwolnić pracę od bezsensu i zbędnego „ból”, pochodzącego od innego człowieka. Praca musi się nieuchronnie wiązać z wysiłkiem i pewnym, właściwym jej „ból”, ale „ból” pochodzący z „moralnego wyzysku” jest bólem zbędnym i możliwym do usunięcia. Mimo, iż gospodarka planowa miała być lepsza niż gospodarka rynkowa, było całkiem odwrotnie, na poziomie świadomości robotników dominowało poczucie marnotrawstwa wysiłku i bezsensu pracy. Etos solidarności zawiera upomnienie się o sens i godność ludzkiej pracy, a dalej, o godność człowieka, który pracuje. Godność ta wyraża się w trzech najbardziej elementarnych prawach: prawie do „najwyższej Nadziei – Nadziei, która wiąże człowieka i wspólnoty ludzkie z Bogiem”, prawie do pracy z sensem oraz w prawie do tworzenia zrzesseń ludzi pracy. Godność człowieka pracy – jak czytamy dalej – „jest formą jego n i e p o d l e g ł o ś c i. Niepodległa godność ludzi pracy jest dziś niepodległością Polski”<sup>9</sup>. Sformułowanie dalej idących interpretacji i celów w tamtym czasie nie było oczywiście możliwe. Dopiero w 1990 roku można było powiedzieć wprost o politycznych dążeniach „Solidarności”: zadaniem było „wyprowadzenie narodu z komunizmu” a celem „zbudowanie podstaw demokracji”<sup>10</sup>.

Idea ludzkiej pracy pełni w społecznym myśleniu Tischnera rolę równie ważną jak idea solidarności<sup>11</sup>. Myślenie to odsłania wielość wymiarów ludzkiej pracy i bogactwo treści związanych z nią idei. W swym najbardziej podstawowym wymiarze praca jest działaniem służącym życiu, jest siłą zdolną przekształcać tworzywo w produkt. Ale działanie to jest

<sup>7</sup> J. TISCHNER, *Etyka solidarności*, Kraków: Znak 1981. Praca miała kilka wydań: 1992 (rozszerzone), 2000 a w 2005 roku ukazało się nowe rozszerzone wydanie pt. *Etyka solidarności oraz homo sovieticus*. Ostatnie wydanie zawiera dodatkową (względem wydania z 1992 r.) część „Etyka solidarności po latach”. Dla uproszczenia sposobu cytowania, odwołujemy się tutaj wyłącznie do ostatniego wydania (z roku 2005). Pracę tę oznaczamy skrótem ES.

<sup>8</sup> ES 12-14.

<sup>9</sup> ES 113-114, pokreślenie w oryginale.

<sup>10</sup> ES 202.

<sup>11</sup> Temat pracy jest obecny w *Etyce solidarności*, refleksji nad pracą poświęcona jest książka *Polska jest ojczyzną* (Paryż 1985), idei pracy w warunkach rynku poświęcony jest esej „Metamorfozy naszej pracy” (ES 272-288)

przesycone poznaniem i myślą; idąc tropem pozostawionym przez Norwida, Autor określa pracę jako „czynne myślenie”. Jeśli tak, to w obrębie pracy jest miejsce na prawdę zarówno w sensie podmiotowym (dotyczącym relacji między pracującymi osobami) jak i przedmiotowym (dotyczącym wiedzy technicznej)<sup>12</sup>. Najważniejszy w myśleniu Autora jest etyczny wymiar pracy: tu pojawia się diagnoza sytuacji, jako „choroba” polskiej pracy, idea „moralnego wyzysku” oraz związana z nimi kluczowa idea „pracy nad pracą” rozumiana, jako „namysł nad sprawą kultury pracy”<sup>13</sup>. W kontekście Encykliki *Laborem excernes* pojawiają się jeszcze bardziej podstawowe rozstrzygnięcia: podmiotem pracy jest osoba ludzka; „to praca jest dla człowieka a nie człowiek dla pracy”<sup>14</sup>. Ostatecznym celem pracy jest też zawsze człowiek a nie pomnażanie kapitału. W wymiarze społecznym natomiast rola pracy polega nie tylko na tym, że jej owoce zaspakajają naturalne potrzeby, ale też na tym, że praca jest czynnikiem tworzącym więź społeczną, jest rodzajem „porozumienia” człowieka z człowiekiem. Według słów Encykliki, praca jest „siłą społeczną”, „siłą budowania wspólnoty”. Toteż ujęcie sfery pracy w kategorii „walki” pomiędzy „pracą” i „kapitałem” jest błędem, i praca i kapitał są w pierwszym rzędzie elementami struktury pracy. Jeśli praca jest „siłą” tworzącą „wspólnotę”, to obok swych wszystkich wymiarów, nie może nie mieć wymiaru etycznego, i on właśnie jest najważniejszy.

Niemniej, w esejach Tischnera poświęconych trudnościom budowania nowego porządku, pojawia się wyraźnie także ekonomiczny wymiar pracy; praca jest również tworzeniem kapitału, bez tego warunku nie ma pracy w dokładnym znaczeniu tego słowa, ten, kto nie chce tego zrozumieć, nie rozumie sensu pracy<sup>15</sup>.

*Etyka solidarności* ukazała się w roku 1981 i była filozoficzną artykulacją dążeń Polaków tamtego, pięknego okresu. Jedenaście lat później ukazała się jej ponowne wydanie wraz esejami dotyczącymi problemów budowania nowego ładu. To właśnie w tych esejach dochodzi do głosu, pośrednio lub bezpośrednio, przywołany wyżej, ekonomiczny aspekt pracy. Ich negatywnym bohaterem jest *homo sovieticus*, człowiek skażony przeszłością komunizmu. On właśnie nie chce uznać konieczności ekonomicznych warunków pracy i nowej, rynkowej sytuacji. *Homo sovieticus* to człowiek nie tylko zbyt pasywny i mało zaradny, to człowiek, który całkowicie nie jest zdolny do wzięcia odpowiedzialności za swój los, w szczególności za swój los ekonomiczny. Tego, czego dawniej oczekiwał od komunistów, oczekuje obecnie od kapitalistów; a w szczególności oczekuje pracy oraz tego, że ktoś mu zorganizuje życie, gdyż sam zupełnie nie umie poruszać się w warunkach wolności gospodarczej. Dobrym przykładem takiego skażenia komunizmem był materiał BBC dotyczący repatriacji Rosjan pochodzenia niemieckiego, którzy w okresie *pierestrojki* mogli powrócić do Niemiec z terenów byłego Związku Radzieckiego. Ludzie ci, choć natychmiast otrzymali obywatelstwo i programy pomocy, zupełnie nie potrafili z tej pomocy korzystać, zupełnie nie wiedzieli jak się znaleźć w warunkach wolności i byli całkowicie pasywni.

---

<sup>12</sup> J. TISCHNER, *Polska jest ojczyzną*, dz. cyt., 125.

<sup>13</sup> Idee te zostały bardzo dobitnie sformułowane w kazaniu w hali Oliwii wygłoszonym do uczestników Zjazdu „Solidarności” (ES 121-127). Czytamy tam: „Kluczem do niepodległości Polski jest praca nad pracą. (...) Kluczem do niepodległości Polski jest dziś niepodległość polskiej pracy” (ES 126). Zob. też: J. TISCHNER, *Polska jest ojczyzną*, dz. cyt., 126.

<sup>14</sup> JAN PAWEŁ II, *Encyklika Laborem Exercens*, nr 6. Na temat pracy jako „siły” tworzącej wspólnoty zob. nr 20. Por.: J. TISCHNER, *Polska jest ojczyzną*, dz. cyt. 19-20.

<sup>15</sup> ES 159.

Co pozostało z pierwotnej idei solidarności w latach 90? Odpowiedź Tischnera znajdujemy w esejach umieszczonych w trzeciej części drugiego wydania pracy *Etyka solidarności oraz homo sovieticus* zatytułowanej „Etyka solidarności po latach”<sup>16</sup>. Odpowiedź nie mogła być pozytywna. Polityczne zwycięstwo obozu „Solidarności” przyniosło rozpad w jej szeregach, co było nie do uniknięcia. Bardziej niepokojący był natomiast rozpad samego etosu solidarności<sup>17</sup>. Pierwotną ideę solidarności „uniwersalnej” („ludzkiej”) zastąpiono ideą solidarności „frakcyjnej”, a ta ostaną jest niczym więcej jak tylko solidarnością wewnątrz grup zabiegających o władzę i pieniądze. Przyczyn takiego stanu rzeczy Tischner dopatruje się w postawach, które identyfikuje, jako „konsumowanie zwycięstwa”. Zabrakło odwagi i heroizmu potrzebnych do dokończenia dzieła utworzenia demokratycznego państwa prawa i uzdrowienia polskiej pracy<sup>18</sup>.

Dziś, znaczną część drogi w kierunku budowania nowego porządku mamy już za sobą. Większość z nas – choć przecież nie wszyscy – może korzystać z dobrodziejstw kapitalizmu. Wiemy, że nie ma bardziej wydajnego sposobu zorganizowania gospodarki. Wiemy też, że nowy system nie jest wolny od wad, i że wady te ujawniają się nie tylko w społeczeństwach wychodzących z komunizmu, lecz także w najwyżej rozwiniętych społeczeństwach Zachodu. Ich lista jest znana i nie ma tu miejsca, aby je przypominać.

Czy w społeczeństwach zdominowanych przez ekonomię i rywalizację – w których rynek zrywa więzi społeczne oraz prowadzi do indywidualizmu i atomizmu społecznego – jest jeszcze miejsce na *spotkanie* i *dialog* w takim w takim sensie, w jakim mówi się o nim w filozofii dialogu i spotkania? Czy jest jakieś miejsce na działania solidarne? Jeśli tak, to jaką postać działania takie mają przyjmować? Nie wiemy jak, i czy w ogóle autor *Filozofii dramatu* odniósłby się dziś do tych problemów. Zagrożenia dla solidarności „uniwersalnej” – a ta jest zawsze aktualna – są w rozwiniętych społeczeństwach rynkowych zupełnie inne. Z innych powodów może być też zagrożony sens ludzkiej pracy i podmiotowość tego, kto pracuje. O niektórych z tych zagrożeń chcemy powiedzieć poniżej.

### 3. *Homo aemulans* i jego przypadki

W świetle rozróżnienia wprowadzonego na początku tych rozważań, bez większego ryzyka, możemy powiedzieć, że w rozwiniętych społeczeństwach rynkowych dominują zachowania polegające na rywalizacji. Jest ona oczywiście niezbędna. Jesteśmy istotami, które muszą ze sobą konkurować i rywalizować, leży to bowiem w naszej naturze. Konkurencja jest pożyteczna zarówno dla rozwoju jednostkowego, jak i rozwoju całych społeczeństw, o czym poucza angielska ekonomia polityczna i jej współcześni kontynuatorzy. Ale możliwy jest jej przerost poza granice rozsądku i poza granice sensu. *Homo sovieticus* nie chciał i nie potrafił wziąć za siebie odpowiedzialności, nie chciał uczyć się nowych reguł życia. *Homo aemulans* zna wszystkie reguły gry i doskonale umie się w nich poruszać. Może być nawet mistrzem w grach tego rodzaju. Niemniej, narażony jest na niebezpieczeństwo nadmiernego przerostu rywalizacji i konkurencji, takiego przerostu, który

---

<sup>16</sup> ES 249-288.

<sup>17</sup> J. TISCHNER, *Etyka solidarności oraz homo sovieticus*, Kraków: Znak 2005, 271, por. s. 250.

<sup>18</sup> Nieco bardziej optymistyczną diagnozę znajdujemy w napisanym rok później eseju „Rewolucja i wstyd”. „To nie *idea* się rozpadła. Rozpadł się jej podmiot – *klient socjalizmu*”. ES 260.

prowadzi poza granice rozsądku i poza granice sensu. Prowadzi on też do istotnego ograniczenia albo nawet całkowitego wyeliminowania działań solidarnych.

Jakie są to niebezpieczeństwa? Wyodrębnimy niżej trzy typy sytuacji, w których takie niebezpieczeństwo jest obecne, a człowiek nie potrafi mu sprostać. W pierwszym z nich dochodzi do całkowitego uwikłania i absolutyzacji konkurencji z jakimś jednym, konkretnym rywalem. W drugim rywalizacja jednego typu dominuje wszystkie inne sytuacje. Trzeci wreszcie dotyczy pewnego efektu wewnętrznego wyrażenia, na jaki jest narażony człowiek konkurujący<sup>19</sup>. Oczywiście, wszystkie te przypadki mogą występować we wszystkich dziedzinach życia, a nie tylko w sferze ekonomicznej.

W przypadkach pierwszego typu, jakaś konkretna rozgrywka konkurencyjna całkowicie wypełnia, dominuje a w końcu obejmuje nieograniczoną władzę nad życiem jednostki, stając się dla niej jak powietrze, bez którego nie może żyć i jak wysoki mur więzienny, który oddziela od zewnętrznego świata. Jednostce, która została uwikłana w sytuację tego rodzaju – to trzeba podkreślić - nie chodzi o osiągnięcie jakiegoś bardzo wysokiego poziomu jej własnych aspiracji albo o osiągnięcie jakiegoś upragnionego i trudnego celu. Jej chodzi o samo zwycięstwo nad rywalem. Tak jednak rozumie swoje prawdziwe istnienie, swoje prawdziwe życie, i o to toczy swoją grę. Kainowi nie chodziło o jakiś bardzo wysoki poziom miłości Boga skierowanej do niego, nie przyniosłaby mu ona spokoju, gdyby jednocześnie nie wiedział, że jest ona większa od miłości Boga do Abla. Chodziło mu, bowiem przede wszystkim o prześcignięcie Abla. Salieri, który był uwikłany w rywalizację tego rodzaju z Mozartem, przeżywał katusze nie z tego powodu, że nie mógł skomponować utworu muzycznego, lecz z tego, że nie mógł tego zrobić lepiej od Mozarta<sup>20</sup>. W swych rozważaniach na temat etyki walki T. Kotarbiński wyróżnia dwa rodzaje walki; taką, w której przeciwnicy odczuwają nienawiść i dążą do wzajemnego zniszczenia, i taką, w której przeciwnicy, choć świadomi antagonizmu, nie odczuwają do siebie nienawiści i rywalizują o rzadkie dobro<sup>21</sup>. Gdy rywalizacja osiąga tak wysoki poziom, jak w przywołanych przypadkach, łatwo o przejście do tego rodzaju walki, spośród wyżej przywołanych, w którym dąży się do zniszczenia przeciwnika. Tak było w paradygmatycznym przypadku Kaina. W bardziej częstych i powszednich przypadkach, ciosy nie mają tak tragicznej formy i konsekwencji, lecz w równym stopniu mogą być przejawem moralnego zła. Opisane wyżej sytuacje mają charakter skrajny, raczej archetypowy niż rzeczywisty.

Drugi typ przypadków, który chcemy tu wyodrębnić, jest natomiast bardzo rozpowszechniony. Podstawa jego wyodrębnienia nie polega na niezwykle trwałym i mocnym powiązaniu dwóch rywali w rozgrywce na śmierć i życie, lecz na wielkiej sile, dynamice a przede wszystkim wszechobecności procesów rywalizacji. Nie chodzi tu o pokonanie tego a nie innego, szczególnego rywala, lecz o prześcignięcie wszystkich rywali w ogóle. Etyka tradycyjnie nauczała, że prawdziwym dobrem dla człowieka jest dobro o charakterze wewnętrznym. Nie wiemy na ile nauka ta była faktycznie praktykowana w przeszłości, a na ile taki pogląd jest wynikiem idealizacji przeszłości przez współczesnych autorów. Współcze-

---

<sup>19</sup> Przypadki te już wyróżniłem i opisałem w innym miejscu: M. PYKA, "O konkurencyjności w ludzkiej naturze i jej granicach", w: *Aspekty konkurencji na rynku w procesie globalizacji*, red. J. ŻYRA, Kraków : PK 2006. Tu korzystam z tych opisów.

<sup>20</sup> Odwołuje się tu do relacji pomiędzy Mozartem a Antonio Salierim, tak jak została ona ukazana w filmie M. Formana *Amadeusz* (1984).

<sup>21</sup> T. KOTARBIŃSKI, *Traktat o dobrej robocie*, Łódź-Wrocław : Ossolineum 1955.

śnie jednak powszechnie wyznajemy i praktykujemy odmienny pogląd, taki mianowicie, który zakłada, że najważniejszym dobrem dla człowieka jest dobro o charakterze zewnętrznym. To ono ma nam zapewnić i niezależność i szczęście, jak niegdyś wiedza i cnota miały zapewnić ją człowiekowi mądrymu. Tym dobrem zewnętrznym jest, w pierwszej kolejności, sukces, on zaś zakłada udział w takiej czy innej rywalizacji. Najczęściej chodzi o sukces materialny, ale może też chodzić o jego bardziej wyrafinowaną postać, o samo zwycięstwo i płynące z niego poczucie mocy. Czy dążenie do tak pojmowanego dobra jest samo w sobie nieetyczne? W żadnym razie – może ono być jak najbardziej zgodne z etyką, a szczególnie wtedy, gdy sukces oznacza założenie własnej firmy i stworzenie miejsc pracy dla mniej zaradnych. Istnieją jednak pewne zagrożenia, które nas tu interesują. Osiągnięcie sukcesu w warunkach silnej konkurencji i rywalizacji wymaga wielkiej energii, koncentracji uwagi, rozmachu i rozpędu. Nastawieni wyłącznie na sukces zawodowy, możemy przestać mieć czas i energię na cokolwiek innego, choć zasadniczo nie przestajemy być wrażliwi na wartości moralne.

Dobłą, metaforyczną ilustracją tego, o czym tu mowa, zawiera znany w ramach amerykańskiej etyki biznesu, artykuł B. McCoy'a pt. *Przypowieść o sadhu*<sup>22</sup>. Historia, którą przedstawia wydarzyła się w Himalajach, a jej bohaterami było kilka grup ambitnych turystów. Najwyższym punktem ich kilkutygodniowego trekkingu była, znajdująca się na wysokości ponad 5000 m, górską przełęcz. W czasie zdobywania tej przełęczy napotkali na maksymalnie wycieńczonego i przemarzniętego Hindusa, który usiłował pokonać tę samą trasę w przeciwnym kierunku. Każda z grup coś dla niego zrobiła: otrzymał koc, odzież, gorące napoje, ułożono go na wygodnym miejscu. Ale ostatecznie każda z grup ruszyła dalej. W odróżnieniu od sytuacji z przypowieści o miłosiernym Samarytaninie, problem Hindusa nie został skutecznie rozwiązany. Każdy z przechodzących wyciągnął do niego rękę, ale potem jakby ją cofnął. Choć każdy coś zrobił, aby go ratować, nie dowiadujemy się czy Hindus ostatecznie przeżył.

Co spowodowało, że ambitni turyści postąpili tak, a nie inaczej? Czy byli ludźmi pozbawionymi sumienia? Najwyraźniej nie, przecież nie pozostali obojętni. Co przeszkodziło im w znalezieniu skutecznego rozwiązania? – ich własne cele. Dochodzimy tu do sedna sprawy. Człowiek działający w ramach ostrej konkurencji i przejęty wyłączną odpowiedzialnością za swój byt musi się silnie skoncentrować na własnych celach. Jeśli się rozproszy, albo zajmie czymś innym, celu może nie osiągnąć. W rezultacie tych tendencji i obaw jednostka przestaje mieć czas i energię na jakiegokolwiek inne cele, a w szczególności na działania, które nazywaliśmy tu działaniami solidarnymi. Dobra wola istnieje, ale podmiot jest zbyt zajęty i zbyt mało ma czasu, aby ją zrealizować.

W bardziej skrajnych przypadkach pragnienie sukcesu może być tak wielkie, że możemy przestać widzieć cokolwiek innego i zaczynamy działać jak z zawiązanymi oczami. W szczególności, gdy przestajemy się liczyć z wpływem naszych działań na los innych ludzi, nasze działania przestaną być moralne. W odniesieniu do naszej, polskiej rzeczywistości znakomicie udało się to pokazać Feliksowi Falkowi w zrealizowanym kilka lat temu filmie „Komornik”<sup>23</sup>. Tempo przemian w Polsce w ostatnich latach było tak wielkie, że literatura i sztuka nie nadążają z ich opisem, na co zresztą dość często dają się słyszeć głosy ubolewania. Jeśli takie próby są podejmowane, to dotyczą albo przypadków tych osób, którym się

<sup>22</sup> B. MCCOY, "Przypowieść o sadhu", w: *Etyka biznesu: z klasyki współczesnej myśli amerykańskiej*, red. L. RYAN, J. SÓJKA, Poznań : W drodze 1997.

<sup>23</sup> *Komornik*, reż. F. Falk, scenariusz. G. Łoszewki, dramat obyczajowy, produkcja polska 2005.



nie powiodło, albo zamierzonych postaw eskapizmu. Falkowi udało się przełamać to milczenie i nawiązać do najlepszych tradycji polskiego kina moralnego niepokoju. Jego tytułowy bohater, postępuje dokładnie tak, jak to zostało opisane wyżej. Z zawiązanymi oczami walczy o sukces zawodowy oraz przeprowadza rozgrywkę z lokalnym establishmentem powiązań elit prawniczych i biznesowych Wałbrzycha, powiązań skądinąd niezbyt czystych. W odróżnieniu od dość jednoznacznego scenariusza „Wodzireja” – filmu, w którym Falk mówił o tych samych problemach w warunkach realnego socjalizmu – tytułowy komornik natrafia na rywali, którzy w końcu okazują się lepszymi od niego graczami, i na tym między innymi polega wartość i wieloznaczność scenariusza nowego filmu Falka<sup>24</sup>. Problem, który film pokazuje bynajmniej nie ogranicza się do sytuacji specyficznej dla Polski. Jak komentuje sam Falk, jest to problem dużo szerszy, właściwy dla najwyżej rozwiniętych społeczeństw.

Trzeci i ostatni typ przypadków, jaki tu wyróżniamy, nie dotyczy moralnych granic konkurencji i rywalizacji, lecz osobliwego wpływu, jaki zjawiska te mogą wywierać na sferę pragnień jednostek. Chodzi mianowicie o to, że jednostki zaczynają mimowolnie kopiować, naśladować pragnienia swoich rywali. Jest rzeczą nieco dziwną, że zjawiska te dość często uchodzą uwadze etyków i autorów zajmujących się psychologią filozoficzną. Jednym z wyrazistych wyjątków jest tu, wspomniany na wstępie, René Girard. Trzeci typ zagrożeń dla *homo aemulans*, jakie tu opisujemy, polega na tym, że może on ulec tendencji do postrzegania wszystkich sytuacji, w jakich się znajduje, jako sytuacji o charakterze konkurencyjnym. W związku z tym, jego pragnienia i zachowania w sposób bardziej lub mniej zamierzony nabierają charakteru mimetycznego względem pragnień rywali. Wszyscy znamy dobrze sytuacje, w których ktoś interesuje się czymś tak tylko długo, jak długo czyni to jego rywal. Gdy tylko rywal porzuci swoje zainteresowanie danym przedmiotem, niemal natychmiast po tym czyni on to samo. Gdy człowiek konkurujący ulegnie tej tendencji i zacznie wszystkie sytuacje identyfikować jako sytuacje rywalizacji, jego życie może stać się wewnątrznie puste, niczego nie pragnie on już sam z siebie, ani do niczego sam z siebie nie dąży. Pragnie, robi i ceni to tylko, co robią i cenią inni, a zwłaszcza ci, których postrzega jako swoich najważniejszych rywali.

Nie można powstrzymać się od wrażenia, że ma tu miejsce jakieś przekroczenie granic, w których konkurencja ma sens. U normatywnych podstaw liberalizmu leży dobro i wolność każdej jednostki, które ostatecznie uzasadniają jej prawo do swobodnego rozwoju. Podstawy te każdej jednostce zapewniają możliwość osiągnięcia wartości związanych z niepowtarzalnością jej osobowości: autentyczności i bycia sobą<sup>25</sup>. Są to wartości nieznanne w poprzednich epokach kultury europejskiej oraz współczesnych kulturach Wschodu. Czy opisane zjawiska, w jakie jest wciągany i w jakich uczestniczy człowiek konkurujący, są rzeczywiście realizacją tych specyficznych i niewątpliwie cennych wartości? Czy raczej są one jakąś groteskową postacią tej realizacji? Nadmiar rywalizacji sprawia, że, choć każdy z osobna i każdy dla siebie, to niemal wszyscy robią prawie dokładnie to samo. Mało kto ma odwagę zerwać z obligatoryjnym kręgiem imitowania pragnień i pójść własną drogą, szczególnie wtedy gdyby miała to być droga mało uczęszczana albo droga zupełnie nowa.

<sup>24</sup> *Wodzirej*, reż. i scen. F. Falk, film obyczajowy, produkcja polska 1977.

<sup>25</sup> C. TAYLOR, *Etyka autentyczności*, tłum. A. Pawelec, Kraków : Znak 1996.

#### 4. Zakończenie: Solidarność i potrzeba filozofii pracy dzisiaj

Człowiek nie może postępować jak *homo sovieticus*, musi umieć decydować o sobie i podjąć odpowiedzialność za własny los, w tym również za swój los w sferze ekonomicznej. Ale czyniąc tak, nieuchronnie wkracza na płaszczyznę konkurencji i rywalizacji, te zaś mechanizmy mogą wciągnąć go w swoje tryby, daleko poza granice rozsądku. Niektóre z tych negatywnych możliwości staraliśmy się opisać wyżej. Czy w świecie zdominowanym przez te mechanizmy jest jeszcze miejsce na współpracę i na działania solidarne? W jaki sposób znaleźć dla nich miejsce i jaką mają przyjąć postać?

Zagrożenia dla ludzkiej solidarności płyną dzisiaj nie z bezsensu utopijnego i narzuconego nam systemu, ale z innych źródeł, a w szczególności z wyolbrzymienia znaczenia i roli opisanych tu mechanizmów. Własne ciężary ludzi zdominowanych przez te mechanizmy mogą być tak wielkie, że nie będą już mieć ani sił, ani czasu na cudzy ciężar. A to właśnie należy do istoty ludzkiej solidarności.

Czy idea solidarności jest jeszcze dzisiaj aktualna? Odpowiedź na to pytanie trzeba zróżnicować. Jeżeli ideę solidarności rozumieć szeroko, ze wszystkimi jej społecznymi i politycznymi treściami, to odpowiedź nie może być pozytywna. Nieuchronnie musiały nastąpić podziały polityczne, społeczne, biznesowe oraz wszystkie inne. Nieuchronnie musiały pojawić się działania rywalizacyjne, życie żadnego realnego społeczeństwa nie może składać się wyłącznie z działań solidarnych. Jeśli natomiast ideę solidarności wziąć w sensie węższym, jako to, co nazwaliśmy jej etycznym rdzeniem, to odpowiedź nie tylko może, ale musi być pozytywna. Tak bowiem rozumiana idea solidarności leży u źródeł etycznego myślenia, a jej podstawowej roli w etyce chrześcijańskiej nie trzeba nawet wspominać.

W 1992 Józef Tischner pisał:

„Ludzie pytają mnie czasem: czy *Etyka solidarności* jest jeszcze aktualna? Mamy nowe czasy, nowe potrzeby, nowe zadania. Myślę, że odpowiedź jest oczywista. *Definicja* zasady solidarności znajduje się u św. Pawła: *jeden drugiego ciężary noście, a tak wypełnicie prawo Boże*. Chwila, w której zapomnielibyśmy o tym, byłaby chwilą naszego samobójstwa”<sup>26</sup>.

Słowa te wolno nam odnieść do tego, co wyżej nazwaliśmy etycznym rdzeniem idei solidarności. Ten jest aktualny zawsze. Co te słowa znaczą dziś, po prawie 20 latach, w nowej sytuacji i wobec nowych wyzwań? Odpowiedzi musimy szukać na własny rachunek i na własną odpowiedzialność. Na bardziej ogólnym poziomie znaczy to, że wciąż musimy szukać nowej postaci syntezy pomiędzy ideą wolności i ideą solidarności. W czasach zmagania o niepodległość solidarność, w sposób naturalny, była sprzymierzeńcem wolności, bez jedności społeczeństwa zwycięstwo nie byłoby możliwe. Dziś natomiast może być i bywa inaczej, a pytanie o syntezę wolności i ludzkiej solidarności w nowych warunkach potrzebuje nowej odpowiedzi.

Pytanie, przed jakim stajemy dotyczy tego, jak znaleźć miejsce dla elementarnej solidarności we współczesnym społeczeństwie rynkowym. Sprawa dotyczy nie tylko Polski i krajów wychodzących z komunizmu, ale całej kultury Zachodu. W obrębie amerykańskiej filozofii politycznej komunitarianie argumentują za możliwością przywrócenia więzi społecznych w obrębie wspólnot lokalnych. Warto zwrócić uwagę, że dzielenie przestrzeni zamieszkania może stanowić ważne tworzywo dla budowania więzi społecznych. Zwa-

---

<sup>26</sup> ES, s. 7.

żywszy jednak na kluczową rolę pracy we współczesnych społeczeństwach, jeszcze ważniejsza wydaje się sfera pracy. Jak zachować elementarną ludzką solidarność w tej podstawowej dla naszego życia sferze? Pytanie jest tym trudniejsze, że wymiarem pracy, który zdaje się najbardziej liczyć jest wymiar ekonomiczny, a jednocześnie mamy świadomość potęgi i wszechobecności rynku. Prowadzi nas to do przekonania o aktualności i potrzebie kontynuowania filozofii pracy w zupełnie nowych warunkach. Nie ma ona łatwych zadań. Musi bowiem wskazać sposób uzgodnienia ekonomicznego wymiaru pracy i dyktatu rynku z jej wymiarem ludzkim, a przede wszystkim z elementarną ludzką solidarnością. Musi ona wskazać jak znaleźć punkt równowagi między rywalizacją a współdziałaniem. Niezależnie od tego, jaka będzie próba rozwiązania tego problemu, jedno można o niej powiedzieć już z góry: na pewno nie będzie łatwa, droga pod prąd zawsze wymaga pewnej odwagi. Ale w czasach „Solidarności” było jeszcze trudniej, odwaga musiała wówczas przyjmować formę heroizmu.

Sprawy, o których tu mowa w nieco inny sposób dochodzą do głosu w refleksji Tischnera:

„Mówi się dziś wiele o Polsce i polskości. Czy jednak nie to właśnie było rzeczywistym wyznacznikiem polskości, że była przygotowana na heroizm? Czasem był to heroizm czynu, czasem heroizm myślenia, ale zawsze heroizm. Co stanie się z młodym pokoleniem, gdy się mu wzmówi, że jego celem jest brać?”<sup>27</sup>

Zbigniew Herbert upamiętnił heroizm polskich robotników w niezrównany, poetycki sposób w „Przesłaniu Pana Cogito”, nadając mu jednocześnie wymiar uniwersalny<sup>28</sup>.

Stawka odwagi, jaka jest dziś wymagana przy podejmowaniu działań solidarnych w zupełnie odmiennych, rynkowych warunkach jest nieporównywalnie mniejsza, lecz, powtórzmy, nie są to wcale działania łatwe. Erozja etosu solidarności związana była z rozpadem tożsamości człowieka dawnego systemu, kogoś, kto w taki czy inny sposób był „klientem komunistycznych straganów”. Dziś wciąż musimy szukać nowej tożsamości, kogoś, kto doskonale zna reguły gry, ale mimo to potrafi znaleźć miejsce na działania solidarne. O tym, że są one zawsze możliwe i o tym, jak wiele mogą znaczyć mogliśmy się dowiedzieć więcej, niż inne narody. Ta lekcja zobowiązuje i nie powinniśmy o niej zapominać.

Jeśli praca jest tak ważną sferą codziennego życia, to nie mniej ważna jest ta postać elementarnej solidarności, która może występować w jej obrębie. Zaszczepione przez Adama Smitha przekonanie, że wszystko samo się ułoży, albo przekonanie, że nic się nie da zrobić, nie są ani dobrze uzasadnione ani wystarczające. Być może nie ma ogólnego rozwiązania dla rozważanych tu spraw<sup>29</sup>. Niemniej, na poziomie konkretnych, niewątpliwie istnieją pozytywne przykłady działań solidarnych w czasie obecnego kryzysu. Mogą je choćby stanowić działania firm polegające na ograniczaniu czasu pracy, wprowadzaniu systemu rotacyjnego itd. po to tylko, aby ratować ludzi przed zwolnieniami.

Głębszy sens i podmiotowy charakter pracy może zostać zniszczony przez jej bezsensowną organizację i marnotrawstwo. Doświadczaliśmy tego wraz z innymi krajami Europy Wschodniej przez dziesiątki lat, a najtrafniej potrafił to zdiagnozować Tischner w swej krytyce realnego socjalizmu. Ale głębszy sens i podmiotowy charakter pracy są też zagro-

<sup>27</sup> ES 271.

<sup>28</sup> Z. HERBERT, *89 wierszy*, Kraków : Wyd. a5, 1998, 168-169.

<sup>29</sup> Na taką możliwość wskazuje analiza C. Taylora, "Kilka refleksji na temat solidarności", *Znak* 52(2000) nr 8/534, 24-34.

żone przerostem i absolutyzacją jedynie jej wymiaru ekonomicznego, a naszkicowane tu przypadki przerostu konkurencyjności są tego przykładem. Praca w warunkach gospodarki rynkowej musi oczywiście podlegać kryterium ekonomicznemu, w którym rządzi mechanizmy rywalizacji, ale też nie może to wyczerpywać jej całego sensu.

W jaki sposób pogodzić ekonomiczny wymiar pracy, w którym rządzi zasada konkurencji i rynku z nauką o głębszym sensie pracy, nauką, którą pozostawił nam Norwid, Jan Paweł II, Tischner? W myśl tej nauki praca ma być również „siłą” budującą ludzką wspólnotę. „Porozumienie” między pracującymi osobami ma być integralną częścią pracy, tak samo ważną, jak wiedza o tym, jak powinno być przekształcane tworzywo. Tischnerowska idea „pracy nad pracą” jako zadania dla filozofii okazuje się zatem wciąż aktualna, choć dziś dotyczy czegoś zupełnie innego. Nie dotyczy „niepodległości pracy” i niepodległości Polski, ale dotyczy przede wszystkim trudnych poszukiwań możliwości syntezy ekonomicznego i ludzkiego wymiaru pracy.

## BETWEEN *HOMO SOVIETICUS* AND *HOMO AEMULANS*

### REMARKS ON THE IDEA OF SOLIDARITY AND THE NEED FOR REFLECTION ON HUMAN WORK IN THE MARKET SOCIETY

#### *Summary*

In the paper I attempt to answer the question whether some of the ideas of the social movement of “Solidarity” are still valid and important at the time of transformation and in the market society. There were great hopes both for freedom and a better life in Poland among those ideas. In order to describe the ethical values that inspired the “Solidarity” movement I refer to the works of Józef Tischner. He shows that at the heart of these values there is the idea of an elementary human solidarity and care and that this idea has Christian origins. “Homo sovieticus” is an ideal type of a person who, being too passive, is not able to grasp the rules of life in the market society. In contrast to that, I introduce the idea of “homo aemulans” – a person who has both grasped and mastered these rules. With the greatest clarity he sees that it is the social competition that is the source of both well-being and success in the market society. Is there a place for the elementary human solidarity in the life of such a master of the competition? Is he still ready to cooperate with other people? I identify three kinds of threats that can prevent such a person from recognizing the need for human solidarity. All of them stem from the psychological exaggeration of the importance of competition in our lives. What we most urgently need today is the search for a new synthesis between the idea of freedom and the idea of human solidarity. Is philanthropy the only option or could human solidarity be also built into some of the institutions of our society? Tischner’s idea of the need of the reflection on human work is still valid but it has a different meaning today. We should strive to find the way how to square the economic aspects of human work with its deeper, social and human aspects.