



UNIWERSYTET
MIKOŁAJA KOPERNIKA
W TORUNIU

dr inż. Paweł Nowak

Współczesna kondycja ludzka w horyzoncie filozofii dramatu Józefa Tischnera.

Technologizacja cyfrowa warsztatu
Pracy Usługowej a wartość dialogu.

Praca doktorska napisana pod kierunkiem
prof. Janusza Grygieńcia

Szkoła Doktorska Nauk Humanistycznych,
Teologicznych i Artystycznych UMK

Toruń 2025

SPIS TREŚCI

Wstęp	4
1 O kryzysie kondycji ludzkiej	22
1.1 Śmierć świata chrześcijańskiego	22
1.2 Aktualność Tischnerowskiej filozofii człowieka	25
1.3 Wolność przede wszystkim	31
1.4 Wiedza jako wartość ekonomiczna	34
1.5 Kryzys będący nadzieją.....	36
1.6 Podsumowanie rozdziału.....	37
2 Filozofia dramatu jako wyraz otwarcia na człowieka.....	39
2.1 Husserlowskie i tomistyczne antynomie	39
2.2 Dialogiczna dramaturgia ludzkiego życia	57
2.3 Podsumowanie rozdziału.....	80
3 O spotkaniach	82
3.1 Spotkanie z Innym.....	82
3.2 Spotkanie z Pięknem	95
3.3 Spotkanie z kłamcą.....	111
3.4 Spotkanie ze Złem	124
3.5 O miejscach spotkania.....	151
3.6 Wartości spotkania	165
Nadzieja	176
Wolność	180
Zaufanie i odpowiedzialność	185
O Innym.....	191
Pragnienie	192
Zdrada	195
Technika	196
3.7 Podsumowanie rozdziału.....	200
4 O pracy	203

4.1	etyczny wymiar pracy	206
	Wyzysk	211
	Z marksizmu	214
4.2	Praca i jej współczesna wartość	219
4.3	Podsumowanie rozdziału	234
5	O fenomenie Pracy Usługowej	236
5.1	Usługa w ujęciu ekonomicznym	237
	Logiki Dominacji Usługowej	238
	Ekonomiczna wartość usługi	241
5.2	Antropologiczna wykładania usługowa	248
	Niesamowystarczalność bytu	250
	Usługa jako wzbogacające spotkanie	256
	Humanistyczna wartość usługi	267
	Teoria SENT	271
	Praca Usługowa	275
5.3	Podsumowanie rozdziału	279
6	Technologizacja cyfrowa warsztatu Pracy Usługowej	281
6.1	Serwicyzacja cyfrowa	283
6.2	Roboty usługowe	291
6.3	Technologiczne wsparcie Pracy Usługowej	301
6.4	Podsumowanie rozdziału	309
	Zakończenie	311
	Literatura	317

WSTĘP

Józef Tischner urodził się w 1931 roku w Starym Sączu, a zmarł w roku 2000 w Krakowie. Ta informacja niesie za sobą istotne wskazanie – osadza życie filozofa w konkretnym kontekście historyczno-kulturowym. Jest to kontekst Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej. To co przede wszystkim działo się w tym czasie i co jest szczególne dla tego okresu można, zdaniem Józefa Tischnera, określić jednym słowem: zło. Było to jednak zło szczególne. Jego skala i moc nie miało sobie wcześniej równych. „Siła [...], z jaką komunizm wkroczył w historię, była nieporównywalnie większa od siły nazizmu. Również komunistyczna koncepcja zła okazała się bardziej zniewalająca” [Tischner 1993: 19]. Charakterystyczną więc dla komunizmu przestrzeń spotkań międzyludzkich, w które owo zło wkraczało, Tischner określa mianem „koncentracyjnych obozów śmierci”, nawiązując w sposób jednoznaczny do historii II wojny światowej.

Koncentracyjny obóz śmierci stał się w naszym stuleciu szczególnym miejscem obecności zła dziejowego oraz przejawem zła metafizycznego. W obozach śmierci, budowanych przez narodowy socjalizm i komunizm, zło zyskało nową jakość. Idzie nie tylko o to, że dokonane tam dzieło zabijania niewinnych przerosło dotychczasowe. Idzie przede wszystkim o to, że ujawniło ono możliwość radykalnego manicheizmu: istnienie dobra w świecie jest tylko dopuszczalne, na ile dobro jest niezbędne do ostatecznego tryumfu zła [Tischner 2011: 46].

Ale ‘obóz koncentracyjny’ to tylko symbol, który należy rozumieć w szerszy, następujący sposób¹:

[i]nstitucja obozu koncentracyjnego nie była oderwana od całości życia społecznego państw totalitarnych. To, co działo się w obozie, w jakimś stopniu działo się również poza obozem. Charakterystyczny dla obozu stosunek człowieka do człowieka był obecny wszędzie. W państwie nazistowskim obóz był miejscem koncentracji pogardy, jaką również poza obozem »nad-ludzie« żywili dla »pod-ludzi«. W państwie komunistycznym obóz był miejscem podobnej pogardy dla »wrogów ludu« [Tischner 2011: 47].

¹ Metaforyczność języka, którym posługiwał się Tischner jest cechą znaną dla jego filozofii.

Stosunki międzyludzkie zbudowane w oparciu o zło goszczące w przestrzeni obcowania, oparte były o niezawinioną winę. „W nazizmie wina miała charakter narodowy i rasowy, w komunizmie – charakter klasowy” [Tischner 2011: 47]. A zatem czynniki niezależne od człowieka, niejako przypisane mu wraz z narodzeniem, ów ‘grzech pierworodny’ determinował przynależność do określonej kategorii ‘nad-’ lub ‘pod-ludzi’. W otoczeniu tak rozumianego zła dorastał i kształtował swój sposób patrzenia na świat Józef Tischner. Z wielkiego sprzeciwu wobec zastanej rzeczywistości wyrosła zaś jego filozofia dramatu, która oparta została na założeniu, że człowiek z natury jest dobry i nienasyconie pragnie dobra. Z tej też przyczyny, mimo tych wszystkich straszliwości, których człowiek sam był twórcą, i ofiarą, mimo Oświęcimia i Kołomy i każdego innego obozu koncentracyjnego, człowiek nadal trwa, nie umarł. „Ani dantejskie piekło, ani kar-tezjański demon, ani kantowskie wyjątki spod reguły ogólnej, ani Wielki Inkwizytor, ani Wielki Wyzyskiwacz nie zdołały unicestwić człowieka” [Tischner 2011: 77]. Także sam człowiek zapadając na ‘chorobę na śmierć’, mimo swych usilnych prób nie był w stanie dokonać samounicestwienia. Ani on, a ani nikt inny uczynić tego nie zdołał, bowiem w człowieku zawsze trwać będzie „tęsknota za tym, co naprawdę dobre, i tęsknota ta poprzez wolność szuka dla siebie przestrzeni” [Tischner 2011: 78]. Taka perspektywa jest konstytutywną nadzieją człowieka, która nieustrudzenie trzyma go przy życiu. Paradoksalnie więc Tischner widząc ogrom zła, które działa się w jego świecie, dostrzegał przede wszystkim głęboko zakorzenione w człowieku dobro i na tym dobru się skupił. To dobro stanowiło sedno jego filozofii. Pragnienie tego dobra jest nigdy niezaspokajalne.

Jeżeli człowiek dokonuje dobrego czynu, to ten dobry czyn nie jest zaspokojeniem pragnienia dobroci, ale jest pomnożeniem tego pragnienia. Może właśnie dlatego boimy się być dobrymi, bo niepokoiśmy się, do czego to nas doprowadzi; bo każdy akt dobra zamiast sycić, to wzbudza apetyt [Tischner 2012c: 235].

Strach przed byciem dobrym nie jest tym samym strachem, którego człowiek doświadcza w obliczu zła. To nie jest mroczny strach, a jedynie jakaś forma ekscytującego lęku przed wielkim wydarzeniem odmieniającym ludzkie życie. Jednak to uczucie nigdy nie spowoduje, że człowiek się zatrzyma, że powie ‘nie’ dobru. Różny jedynie może być czas przystąpienia do dobra, czas przygotowywania na zaspokojenie fundamentalnego pragnienia, liczba podjętych prób. Ostatecznie jednak musi dokonać się

pierwsze ‘wejście’ w dobro. Musi, bowiem zasadniczą częścią natury ludzkiej jest poszukiwanie „sensu swojego istnienia w dobru” [Tischner 2011: 198]. Dlatego jeśli człowiek prawdziwie dąży do pełni rozwoju swojego człowieczeństwa, to jedyną drogą jaką może wybrać by osiągnąć swój cel jest droga przez dobro.

Dobro, które jest największą ludzką obietnicą i tęsknotą „jeśli naprawdę ma być dobrem, nie może być wyrozumiałe, lecz musi być doświadczane” [Tischner 2012a: 113]. Przyjmując z kolei, że jedynym sposobem by pojąć dobro jest wniknięcie „w głąb różnych wątków dramatycznych, jakie zawiązuje [to dobro – P.N.] między ludźmi”, u podstaw których tkwi „ziarno dobroci obudzonej w człowieku przez dobro” [Tischner 2012a: 58], to dochodzę do konstatacji, że podstawą filozofii dramatu – największego dzieła Józefa Tischnera, jest dobro objawiające się w spotkaniu. Z tej też przyczyny filozofia dramatu traktuje przede wszystkim **o dobru wylaniającym się z przestrzeni międzyludzkich obcować**. Jest to dobro płynące z dialogu, rodzące się poprzez rozmowę, będącą pytaniem zadany drugiemu człowiekowi, prośbą, życzeniem, nakazem, zakazem. „Wysłuchując się w mowę drugiego, mamy przeczucie jego duszy” [Tischner 2021: 113]. Tym samym dobro musi być częścią spotkania, a zatem bezpośrednio i pośrednio pojawiać się będzie przy okazji omawiania poszczególnych fragmentów Tischnerowskiej koncepcji. Można więc powiedzieć, że dobro stanowi istotę filozofii dramatu, że filozofia dramatu jest filozofią o dobru. Uczestnictwo człowieka w dobru ma bowiem dla tego człowieka szczególne znaczenie. To poprzez to dobro człowiek staje się wartością, staje się godnością i odnajduje ostateczne usprawiedliwienie własnego istnienia.

Człowiek uzyskuje prawo do bycia dzięki swemu udziałowi w dobru. Wybiera dobro, by wyborem tym usprawiedliwić to, że ma odwagę być. Wybierając dobro, ustanawia swą godność. Nie czyni tego jednak sam. Potrzebuje potwierdzenia przez innych, tak samo jak inni potrzebują jego uznania [Tischner 2019: 558].

W oparciu o powyższy cytat należy uznać, że o dobru dramatycznym mówić możemy wyłącznie w kontekście relacji międzyludzkiej. Dobro bowiem rodzi się wyłącznie w przestrzeni utworzonej pomiędzy człowiekiem a człowiekiem. Jeśli człowiek zamknie się na innego, to jednocześnie traci możliwość uczestnictwa w dobru. Dobro dzieje się tylko poprzez drugiego i tylko poprzez drugiego może być doświadczane. Tak

pojęte dobro było podstawowym przedmiotem nauczania i ewangelizacji Józefa Tischnera.

Filozof z Łopusznej wielokrotnie mówił o sobie, że jest przede wszystkim człowiekiem, potem filozofem a na końcu księdzem. Ale nie można zapominać, że był on także wykładowcą akademickim. Zarówno zaś rola duszpasterza, jak i nauczyciela są niewątpliwie formą służby. Służby człowieka wobec człowieka. Tym samym odsłania się przed nami ważny fakt, że **Józef Tischner służył ludziom. Służył, czyli świadczył im usługi**². Były to usługi kształcenia ducha i umysłu. Usługa duszpasterska i usługa nauczyciela (wykładowcy akademickiego) bardzo wyraźnie zaś ukazują trzy podstawowe funkcje usług: melioracyjną (łac. *melioratio* – ulepszenie), humanizującą (łac. *humanus* – ludzki) i twórczą [Rogoziński 2003: 59-62]. Tischner jako usługodawca był więc przede wszystkim wychowawcą. Jego wychowywanie skierowane było do wszystkich Polaków, nie tylko studentów, słuchaczy jego wykładów czy uczestników nabożeństw, w trakcie których głosił swoje kazania, ale też wszystkich czytelników jego książek, wszystkich tych, dla których filozofia dramatu była w życiu ważna. Warto więc zwrócić uwagę na pogląd Tischnera na temat istoty wychowania. Sprawa ta jest istotna, bowiem

[u] podstaw każdej teorii wychowania i każdej praktyki wychowawczej stoi jakaś koncepcja człowieka [...] Stwierdza ona przede wszystkim to, jaki człowiek **jest**, oraz to, jaki człowiek **powinien** być, a zatem określa rzeczywistość stanowiącą przedmiot zabiegów wychowawczych oraz szkicuje ideał stanowiący ich ukoronowanie [Tischner 2014: 28].

Co więcej – teoria i praktyka wychowawcza oparta o konkretną filozofię człowieka utrwała i powiela tę filozofię. Tym samym, jak mawiał Jan Zamoyski: „takie będą Rzeczypospolite, jakie ich młodzieży chowanie”. Polska Rzeczypospolita Ludowa, którą co dzień obserwował Józef Tischner też miała swoją teorię wychowawczą. Opierała się ona na zasadzie „urabiania przyzwyczajień”.

Wychowawca liczy w takich przypadkach jedynie lub głównie na odruch psychofizjologiczny w wychowanku, na utrwalone skojarzenia wyobrażeniowe, na to co jest

² Analiza fenomenologiczna usługi prowadzona z perspektywy antropologicznej i poddana ocenie przez pryzmat filozofii dramatu Józefa Tischnera stanowi zasadniczą część niniejszej dysertacji.

arefleksyjne i od wolności oddalone. Wolność sama w sobie staje się podejrzana, na niej polegać nie wolno, jest czymś, co przynosi grzechy pierworodne i nic poza tym [Tischner 2014: 31].

Zatem powszechny – komunistyczny system wychowawczy był właściwie antywychowawczy. On nie prowadził do wychowania, wykształcenia samodzielnego i dojrzałego człowieka, ale starał się doprowadzić do zatrzymania rozwoju na poziomie przedrefleksyjnym [Tischner 2014: 32]. Tej optyce Józef Tischner zdecydowanie się przeciwstawiał. Właściwą zaś w opinii filozofa jest chrześcijańska teoria wychowawcza, za którą stoi chrześcijańska koncepcja człowieka. Teoria ta opiera się na trzech zasadniczych filarach. Pierwszy i najważniejszy wskazuje, że człowiek ze swej natury jest wolny. Drugi mówi o tym, że każdy człowiek jest indywidualnym istnieniem. „Nie ma i nie może być dwóch identycznych jednostek ludzkich, każda jest sobą, żadna nie jest sobą i jednocześnie kimś innym i żadna, będąc w najbardziej pierwotnym znaczeniu sobą, nie może stać się kimś innym” [Tischner 2014: 29]. Ostatni filar odnosi się do obiektywnej hierarchii wartości etycznych, w stosunku do której każdy człowiek może decydować o sobie samym. Wzorem tej hierarchii jest życie Jezusa Chrystusa. „Stąd wynika podstawowy postulat pedagogiki chrześcijańskiej: naśladowanie Jezusa Chrystusa, które nie może jednak być jednoznaczne z przekreślaniem indywidualności człowieka [...]” [Tischner 2014: 29]. To co stanowi natomiast zasadniczy cel wychowania chrześcijańskiego jest wykształcenie w człowieku

zdolności do głębokiego i wszechstronnego rozumienia drugiego człowieka [...]. Oznacza to, że w samym centrum chrześcijańskiej pedagogiki znalazła się sprawa **doświadczenia drugiego człowieka**. Zadaniem tej pedagogiki jest m.in. odkryć przed człowiekiem drugiego człowieka, ukazać go w perspektywie jego przeznaczeń, odsłonić w nim samym te miejsca, w których **jest człowiekowi potrzebny drugi człowiek** [wyróżnienie – P.N], nauczyć mądrych poświęceń za bliźnich [Tischner 2014: 100].

Można zatem powiedzieć, że filozofia dramatu nie tylko ukazuje dialogicznie ukonstytuowaną kondycję człowieka, ale poprzez swoją treść ma również wymiar wychowawczy. Józef Tischner argumentując uczłowieczającą funkcję spotkania i rozmowy między ludźmi niejako wychowuje swoich czytelników. Wskazuje im nie tylko na to, co jest w życiu najważniejsze, ale również, a może przede wszystkim wyjaśnia, dlaczego tak

jest. Filozofia dramatu staje się tym samym ważną lekcją wychowawczą, poprowadzoną w duchu pedagogiki chrześcijańskiej. Jej fundamenty są zaś osadzone na konstytutywnej cesze ludzkiego istnienia, jaką jest człowiecza niesamowystarczalność. Oznacza to po pierwsze, że człowiek potrzebuje do prze-życia drugiego człowieka, co najwyraźniej objawia się przecież w wieku niemowlęcym i starczym, czyli niejako rama ludzkiego życia jest zbudowana na niesamowystarczalności. Podobnie jednak jak rama, tak i to co we wnętrzu (w granicach tejże ramy) się znajduje, tj. swoisty 'środek' życia, także jest niesamowystarczalnością. Ten 'środek' zbudowany jest na niesamowystarczalności, bo po drugie właśnie – niesamowystarczalność oznacza, że droga dojścia do pełni swojego człowieczeństwa wiedzie poprzez uświadomienie sobie fundamentalnej potrzeby drugiego człowieka. Tylko w ten sposób droga życia staje się jedyną właściwą współ-drogą z drugim człowiekiem. I na tej prawdzie zbudowana jest także Tischnerowska filozofia dramatu.

Tischnerowska filozofia dramatu oparta na dialogu, spotkaniu i nadziei, z racji zawartych w niej uniwersalnych i ponadczasowych prawd o człowieku, o kondycji ludzkiej ma szansę być receptą na wiele problemów dzisiejszego świata. **Celem mojej pracy** jest więc wykorzystanie dorobku myśli Tischnerowskiej i zaadoptowanie go do analizy wybranego problemu współczesności. Podjęty przeze mnie problem współczesności dotyczy przemian zachodzących w obszarze pracy, które to przemiany są spowodowane rozwojem nowych technologii cyfrowych, w tym przede wszystkim robotyzacji i automatyzacji. Tischnerowski warsztat pracy – czyli miejsce spotkania ludzi, miejsce, w którym wykonuje się prace dla drugiego człowieka i z drugim człowiekiem odnoszę zaś do konkretnego typu (rodzaju) pracy. Jest to praca usługowa. Z kolei usługi, które są szczególnym przedmiotem mojego zainteresowania mają charakter osobowy – czyli koncentrują się na wzbogaceniu wartości człowieka, będącego odbiorcą usługi (usługobiorcą). Pomijam tym samym w swojej analizie usługi rzeczowe, które dotyczą wzbogacania wolumenu wartości użytkowych, jakimi dysponuje usługobiorca [por. Rogoziński 1993: 14]. Wybór ten, to konkretne zawężenie, którego dokonałem na potrzeby niniejszej rozprawy ma swoje uzasadnienie. Jest ono następujące: usługi osobowe stanowią bowiem ten wyjątkowy przykład pracy, gdzie dialog człowieka z człowiekiem jest cechą fundamentalną.

Tym samym technologizacja cyfrowa tak scharakteryzowanego warsztatu Pracy Usługowej – czyli implementowanie najnowszych rozwiązań technologii cyfrowych (szczególnie robotów, sztucznej inteligencji) w międzyludzką przestrzeń spotkania usługowego powoduje kardynalne zmiany w formie tej pracy, które ostatecznie mogą prowadzić do całkowitej eliminacji dialogiczności tejże pracy. Pojawia się więc pytanie: jak na kondycję ludzką wpłynie ta zmiana?

Aby odpowiedzieć na powyższe pytanie i dokonać analizy przedstawionego problemu badawczego koniecznym jest wybranie odpowiedniej perspektywy badawczej. Osia teoretyczną niniejszej pracy jest opis człowieka w ujęciu filozofii dramatu Józefa Tischnera. Jest wiele powodów, które uzasadniają podjęcie opisanego problemu badawczego oraz potwierdzają słuszość przyjętej ramy interpretacyjnej, co w ostateczności dowodzi oryginalności tematu rozprawy doktorskiej. Moja argumentacja jest następująca: Józef Tischner w swojej filozofii, z racji wyzwań, z którymi mierzyła się Polska w okresie komunizmu, wiele miejsca poświęcił refleksji nad istotą pracy i problemowi wyzysku pracy. Oczywiście ówczesny wyzysk miał odmienną postać, od współczesnej jego formy, jednak istota tego wyzysku ostatecznie prowadzi do tych samych konsekwencji i źródłowo (istotowo) ukazuje tożsamy fenomen. „Praca jest dialogiem” [Tischner 1985: 82], a złamanie tej nadrzędnej zasady, tej esencji pracy prowadzi do wyzysku, który jest „chorobą pracy” [Tischner 1992a: 27]. Ekonomizacja życia społecznego i optymalizacja procesów biznesowych wykonywana odhumanizowaną metodą pomiaru efektywności kosztowej, co prowadzi do powszechnej automatyzacji i robotyzacji warsztatu pracy, są współcześnie głównymi czynnikami, które na skalę masową eliminują dialogiczność z przestrzeni ludzkiej pracy. Objawia się to redukują czynnika ludzkiego z procesów produkcyjnych i usługowych, a pozbawiona relacyjności praca, która jeszcze pozostała do wykonania³, staje się pracą bez sensu (*bullshitjob*). Z kolei konieczność jej wykonywania stanowić może formę przemocy psychicznej [por. Graeber 2019]. Praca bezsensowna, rozumiana tu jako praca technologicznie zoptymalizowana, jest konsekwencją błędnego pojmowania roli techniki (technologii) w ludzkim życiu. Jednym z podstawowych dążeń współczesnego człowieka okazuje się być bowiem dążenie „do realizacji ideału życia

³ Co wszak jest już tylko kwestią czasu potrzebnego na stworzenie odpowiedniej technologii opartej o sztuczną inteligencję, która pozwoli całkowicie zwolnić człowieka z obowiązku pracy / pozbawi go możliwości jej wykonywania [Huang i Rust 2018].

ułatwionego” [Stróżewski 2002: 170]. Technologia ma z kolei zapewnić tą łatwość. Cały błąd osadza się jednak na tym, że owa łatwość sprowadza się do wygodnego nic nierobienia, które pozornie ma zapewnić ludziom szczęśliwość. Stąd właśnie mega trend transformacji technologicznej, który prowadzi do sytuacji, w której Tischnerowskie warsztaty pracy, czyli miejsca będące owocem współgospodarowania ludzi pracy, ulegają fundamentalnym przekształceniom. Oczywiście działanie to możemy uznawać za pozytywne, gdy zmiana dotyczy wsparcia ludzi w realizacji najtrudniejszych (zagrożających życiem) zadań, lub też tych, w których bezzasadne (bezsensowne) wydaje się angażowanie potencjału ludzkiego. Jeśli zaś maszyna przejmuje także twórczą pracę człowieka, gdy budowane są zespoły, w których miejsce ludzi zastępuje się humanoidalnymi robotami, inteligentnymi czujnikami i algorytmami komputerowymi [por. Weiss, Wortmeier i Kubicek 2021], a dialog człowiek-człowiek przekształcany jest do postaci komunikacji człowiek-maszyna, to w myśl Tischnerowskiej wykładni dochodzi do istotnych patologii pracy, które z całą pewnością pozbawiają człowieka szansy dialogicznego wzbogacenia własnej osoby poprzez pracę.

Utopią była ideologia marksistowska, która siłę roboczą (proletariat) uznawała za siłę napędową dziejów, a pracę jako wyłączną metodę uczłowieczającą. Nie mniejszym błędem jest jednak odrzucenie prawdy, że praca jest realnym źródłem wartości. Współczesne przemiany społeczno-gospodarcze sprawiają zaś, że praca może zacząć stanowić luksus, a ludzie jej pozbawieni, otrzymujący w formie rekompensaty, czy też zadośćuczynienia zasiłek w postaci dochodu podstawowego, skazani zostaną na nic nierobienie. Konsekwencje takich rozwiązań mogą być różne. W skrajnie pesymistycznej wersji prowadzić mogą do sytuacji zbiorowych samobójstw ludzi pozbawionych pracy, co w swym filmowym dziele pt. *Photon* z 2017 roku przedstawia Norman Leto. Warto w tym miejscu odwołać się też do książki Janusza Zajdla: *Limes Inferior*, która została napisana na przełomie lat 70. i 80. XX wieku. Autor ukazał w niej świat przyszłości, w którym tylko najbardziej inteligentni obywatele mają możliwość pracy, cała zaś reszta otrzymuje od rządu stałą, comiesięczną transzę żetonów, które pozwalają im przeżyć i przede wszystkim zaspokajać swoje uzależnienie od substancji, która niczym alkohol oglupia, odwraca uwagę i pozwala zachować spokój społeczny [Zajdel 2004]. Podobną wizję przyszłości prezentuje również Kazimierz Krzysztofek:

większości niepracujących kontraktowo trzeba będzie zapewnić godziwe zajęcie, pracę na rzecz społeczności, ludzi starych itp., aby nie czuli, że ich życie skazane jest »na przemiał«, by użyć słów Zygmunta Baumana. Będą oni świadczenio- i zasiłkobiorcami. W wersji mniej optymistycznej trzeba będzie zapewnić tym ludziom sens egzystencji, jakiś środek paliatywny w postaci rozrywki, doznań, nowego »opium dla ludu« [Krzysztofek 2015: 13].

Interesująca w przedmiotowym kontekście jest również antyutopia, którą w 1952 roku opublikował Kurt Vonnegut. *Pianola* to osadzona w świecie, gdzie maszyny niemal całkowicie zastąpiły ludzi, prowadząc do podziału społeczeństwa na elitarnych inżynierów i pozbawioną perspektyw klasę niższą, satyra na społeczeństwo zafascynowane technologią i krytyką mechanizacji życia, ukazującą cykliczność ludzkich błędów [Vonnegut 2021].

Usługi są najważniejszym sektorem gospodarki w ujęciu globalnym. W sektorze usługowym zatrudnionych jest najwięcej ludzi, a co za tym idzie generuje on największą wartość Produktu Krajowego Brutto (PKB). Ogólna reguła wskazuje, że im bardziej rozwinięty jest dany kraj, tym udział usług w generowaniu PKB, w porównaniu do udziału rolnictwa i przemysłu, jest wyższy. Tym samym w krajach takich jak USA, Wielka Brytania, Francja, Szwajcaria, Luksemburg usługi stanowią ponad 70% gospodarki. W Polsce w roku 2022 wskaźnik ten wyniósł 57% [Bank Światowy 2023]. Niniejsze dane wskazują jednoznacznie, że praca usługowa jest najczęściej wykonywaną formą pracy na świecie. Usługa (a więc służenie) charakteryzuje się, w odróżnieniu od pracy w kopalni, stoczni, czy hucie, tym, że wychodzi ona bezpośrednio od człowieka (usługodawcy) i kieruje się wprost do człowieka (usługobiorcy). Dlatego właśnie akt świadczenia usługi staje się szczególnie ważną sceną dla ludzkich obcowañ. Niestety okazuje się, że „monopol na badania usług” należy do przedstawicieli nauk ekonomicznych [Rogoziński 2020b]. Sytuacja ta nie może dziwić, bowiem przyjęło się postrzegać usługi przez pryzmat działalności gospodarczej [Kocowski 2015, Powalowski 2015; Trybka 2018]. Konsekwencją tej optyki jest sytuacja, gdzie nadrzędnym celem aktu usługowego jest zysk (ekonomiczny). Łącząc z kolei możliwości jakie niosą za sobą nowe technologie z elementarną potrzebą owego zysku, dochodzimy do punktu, w którym służenie zastępowane

zostaje samoobsługą lub **postusługą (apousługą)** – czyli taką usługą, w której „wytwarzaniu »partnerem« usługobiorcy staje się maszyna lub zaprogramowany automat, zwłaszcza twór powstały ze skrzyżowania komputera osobistego z bezprzewodowym telefonem” [Rogoziński 2012: 22]. Fenomenologiczna analiza usługi odsłania jednak przed nami jej rdzeń, który wbrew powszechnemu zapatrywaniu ma charakter humanistyczny. W jej wyniku dochodzimy bowiem do antropologicznych podstaw aktu służenia [Rogoziński 2019b]. Usługa staje się tym samym dialogiem ludzi, wzajemnym siebie obdarowywaniem i wzbogacaniem, spotkaniem, które wydarza się dlatego, że człowiek w swej istocie jest bytem niesamowystarczalnym.

Moim zdaniem powyższe względy przesądzają o zasadności rozpatrzenia Tischnerowskiej filozofii dramatu w kontekście współczesnych przemian pracy usługowej. Takie podejście pozwala mi osadzić filozofię dramatu w kontekście realnego problemu o charakterze społeczno-kulturowym. Badanie i rozwój usług pozostawione na wyłączność ekonomistom powoduje, że usługa za ich sprawą usługa zmierza w kierunku całkowitego przekształcenia w produkcję (usługi). Produkcję, która wzorem wypracowanych zasad klasycznej ekonomii, konsekwentnie prowadzi do eliminacji człowieka i zastąpienia go maszyną. A przecież usług się nie produkuje. Usługi się świadczy. Z kolei świadczyć w domyśle znaczy czynić dobro [Rogoziński 2003: 55]. Jak udowadnia zaś Tischner w swojej filozofii dramatu – dobro może wydarzać się wyłącznie w przestrzeni międzyludzkich obcować. Pozbawienie człowieka tego dobra staje się działaniem skierowanym przeciw człowiekowi. *Homo oeconomicus* nie może więc przesądzać o racjonalności technologicznej transformacji usług. Konieczny jest zatem inny, w tym przede wszystkim humanistyczny, namysł nad wskazanym zagadnieniem, zabranie głosu w dyskusji, prezentacja alternatywnej argumentacji i przedstawienie odmiennej ścieżki zmian. Filozofia dramatu staje się dla tak zdefiniowanego problemu pożądaną ramą teoretyczną. Wskazany temat pracy doktorskiej jest tematem ważnym społecznie, stanowić będzie wkład w rozwój filozofii dramatu i filozofii dialogu oraz pogłębi nowy, osadzony na fenomenologii, paradygmat usługowy ustanowiony przez Kazimierza Rogozińskiego.

Stoję na stanowisku, że interdyscyplinarność badań naukowych, rozumiana jako łączenie odmiennych, a nierzadko wręcz skrajnie odmiennych w swych założeniach,

d dziedzin i dyscyplin naukowych w celu rozwiązywania złożonych problemów badawczych, jest w dzisiejszej nauce modelem pożądanym, a nawet koniecznym by zachować równowagę w rozwoju człowieka i jego środowiska życia. Uznaję więc, że wykorzystanie filozofii jako narzędzia do analizy faktycznych problemów współczesnego świata pozwala na wypełnienie humanistyczną treścią przestrzeni ludzkiego bytowania, co stanowi interesującą przeciwwagę dla ekonomiczno-technicznej narracji. Humanistyka, a szczególnie właśnie filozofia, stanowi bowiem tę dziedzinę nauki, która jest szczególnie uprawniona do nauczania w sprawach dotyczących się człowieka. Wielowiekowy dorobek humanistów (w tym przede wszystkim filozofów) jest największą skarbnicą wiedzy o kondycji ludzkiej, której niewykorzystywanie i marginalizowanie uznać należałoby za kardynalny błąd współczesności.

Filozofia dramatu, stanowiąca epokowy dorobek polskiej filozofii ma w świecie nauki status dzieła lokalnego i tym samym twórczość Józefa Tischnera rzadko pojawia się w aktualnych publikacjach naukowych, co stwierdzam po dokonaniu gruntownej analizy międzynarodowych baz czasopism naukowych. Przyczyny tego stanu upatruję przede wszystkim w fakcie, że myśliciel z Łopusznej skoncentrowany był na specyfice polskiej – lokalnym podwórku. Tischner wzrastał w okresie, gdy w Polsce panował komunizm, gdy komunizm ten był obalany, wreszcie obalony i gdy na zgliszczach minionego ustroju zaczęto budować demokrację. Tuż obok ideologii marksistowskiej w Polsce współistniało kulturowo zakorzenione chrześcijaństwo, które dało początek „myśleniu religijnemu”. To myślenie z kolei przeniknęło do literatury, malarstwa, muzyki, do całego polskiego etosu [Tischner 2002: 10], czego marksizm „nie rozumiał, a nawet nie był w stanie zrozumieć” [Tischner 2002: 30]. Zatem owo współistnienie chrześcijaństwa i marksizmu było jedynym w swoim rodzaju spotkaniem „dwu przeciwstawnych sobie koncepcji uszczęśliwiania człowieka”. Ale spotkanie to częściej przybierało postać sporu, konfrontacji i walki niżli dialogu. Jednak specyfika naszego kraju sprawiła, że socjalizm i chrześcijaństwo musiały żyć razem i „razem wyznaczać historię narodu” [Tischner 2002: 5]. Rola Kościoła była w tym okresie niesłychanie istotna. Stał się on „jedynym spadkobiercą i opiekunem tysiącletniej kultury narodowej, rzecznikiem walki o wolność, tolerancję i suwerenność narodową” [Tischner 2002: 30-31].

Tischner był osobą zaangażowaną w sprawę polską, wrażliwą na wartość ojczyzny i przy tym wychowaną w wierze katolickiej, co objawiło się przede wszystkim w jego poszanowaniu wolności i indywidualności człowieka [Bonowicz 2020]. Wszystko to sprawiło, że twórczość Tischnera prześiąknięta jest analogiami, metaforami i bezpośrednimi odwołaniami do tego, co działo się na polskich ulicach, w polskich kopalniach, stocznich i kościołach. Filozofia dramatu wyrosła z obserwacji i refleksji nad wyjątkowym wymieszaniem różnych konstruktów człowieka⁴, które dokonało się w tle specyficznych doświadczeń narodowych. Ta polska nietypowość przejawiała się chociażby osobliwością charakterystycznego wśród Polaków stanu ducha, stałym sposobem istnienia w świecie, które Tischner określił mianem sarmackiej melancholii:

[w] jej skład wchodzi nastroje wielorakie, o przeciwnych niekiedy tendencjach. Znajdziemy tam różne odcienie żalu za niespełnionym snem, jakby nieokreśloną nadzieją, że wszystko zostanie powtórzone, zepchnięty w podświadomość wstyd z powodu zawinienia i na zewnątrz przejawiające się wysiłki, zmierzające do podkreślenia własnej wartości [Tischner 2014: 14].

Wszystko to sprawia, że pełne odczytanie i zrozumienie Tischnerowskiego myślenia z głębi (polskiej) metafory⁵ jest zadaniem trudnym, wymagającym czucia historii i kultury Kraju nad Wisłą. W ten sposób tłumacząc przyczynę, dla której filozofia dramatu nie weszła do światowego kanonu filozofii dialogu, jak miało to miejsce w przypadku twórczości Martina Bubera, Emmanuela Levinasa, czy Franza Rosenzweiga. Uważam jednak, że wyprowadzony z polskiej rzeczywistości rdzeń kondycji ludzkiej stanowi

⁴ Ważnymi figurami, modelowymi obrazami człowieka, typami idealnymi, z obserwacji których Józef Tischner wyprowadzał swoją filozofię były: *homo sovieticus* i *homo solidaritus*. Ten pierwszy to „zniewolony przez system komunistyczny klient komunizmu” [Tischner 1992b: 125], który tak, „jak dawniej służył władzy komunistycznej swą gotowością do podejrzeń i składania donosów, tak chce służyć dalej – nowej władzy. *Homo sovieticus* jest człowiekiem organicznie niezdatnym do demokracji” [Tischner 2013: 187]. Z kolei *homo solidaritus* „chce być we wspólnocie, ale nie zunifikowanych ludzi, lecz we wspólnocie różnorodnych osób” [Nierodka 2012: 94].

⁵ Tischner, jak sam wielokrotnie zaznaczał uprawiał taki rodzaj filozofowania, które określić można myśleniem metaforycznym. „Proponowane [przez mnie – P.N.] myślenie jest w pewnym sensie myśleniem »z głębi metafory«. Myślenie takie nie wstydzi się wyobraźni. Inspiracją tego myślenia są rzeczywiście obrazy wyobraźni, symbole i metafory. Bogactwo obrazów jest warunkiem myślenia [Tischner 2023: 14]. Zasadnym zatem jest mówienie o Tischnerze jako o myślicielu z głębi metafory, a że sztukę tę opanował on do perfekcji, to dodatkowo uznanie tejże perfekcji za mistrzostwo nie jest przesadzone. Tym samym w dysertacji, przywołując stanowisko Tischnera, używać będę zwrotów: myśliciel z głębi metafory i mistrz myślenia z głębi metafory.

wartościową podstawę do odniesień europejskich i światowych. Bo choć osadzona lokalnie, to jednak zdecydowanie uniwersalna jest Tischnerowska koncepcja człowieka, co udowadniam w niniejszej pracy. Wykorzystanie filozofii dramatu w tak oryginalny sposób, jakim jest analiza współczesnych zmian technologicznych w obszarze pracy usługowej pozwoli więc ukazać twórczość Tischnera jako żywą i aktualną wiedzę o człowieku. Tym samym poza-badawczym celem mojej pracy naukowej jest również kontynuowanie wspaniałej tradycji polskiej filozofii, którą reprezentował myśliciel z Łopusznej, a która polegała na tym, aby używać teorii humanistycznych do rozwiązywania problemów ludzkich, społecznych i by namysł nad światem służył temu światu.

Konstrukcja przygotowanej przeze mnie pracy jest następująca. W pierwszym rozdziale rozprawy – *O kryzysie kondycji ludzkiej* – wyjaśniam dlaczego namysł nad kondycją ludzką, którego to namysłu podejmowali się już przecież antyczni filozofowie, jest wciąż aktualnym problemem badawczym. W swoich rozważaniach skupiłem się przede wszystkim na kryzysie kondycji ludzkiej, analizując, w jaki sposób współczesne warunki pracy oddziałują na poczucie wartości jednostki oraz jej rozwój. Zazaczyłem, że człowiek nie jest statycznym bytem, lecz podlega dynamicznemu procesowi rozwoju, a praca stanowi kluczowy element, który może ten rozwój wspierać bądź go ograniczać. Przedstawiłem, jak kryzys kondycji ludzkiej objawia się w kontekście wyzwań ekonomicznych i społecznych, które towarzyszą współczesnej rzeczywistości. Wskazałem na dehumanizujące aspekty pracy, które mogą prowadzić do alienacji, ale również podkreśliłem możliwości pracy jako przestrzeni dla rozwoju, gdy tylko realizowane są wartości wspierające godność człowieka. W kontekście filozoficznym próbowałem także uchwycić, jak kryzys człowieka wpływa na relacje międzyludzkie oraz postrzeganie samego siebie przez jednostkę. Kondycja ludzka, będąca wynikiem interakcji między wewnętrznymi potrzebami a zewnętrznymi wymaganiami społecznymi, znajduje swoje odzwierciedlenie w sposobie, w jaki postrzegamy pracę – nie tylko jako źródło utrzymania, ale jako istotny czynnik wpływający na nasze poczucie własnej wartości.

Z kolei, aby móc mówić o człowieku w wybranym horyzoncie filozoficznym dramatu, w pierwszym niezbędnym jest ten horyzont przedstawić. Dlatego właśnie rozdziały drugi i trzeci są próbą opisu kondycji ludzkiej w perspektywie Tischnerowskiej.

Drugi rozdział – *Filozofia dramatu jako dramat spotkania* – poświęciłem filozofii dramatu Józefa Tischnera, w której praca traktowana jest jako dramat spotkania. To spotkanie nie ogranicza się jedynie do aktu pracy, lecz staje się przestrzenią, w której jednostka konfrontuje się z drugim człowiekiem oraz samym sobą. Uznałem za kluczowe podkreślenie, że relacje międzyludzkie w kontekście pracy są dramatem pełnym napięć, ale jednocześnie niosącym ogromny potencjał rozwojowy. Spotkanie w pracy jest zarazem źródłem wyzwań, jak i możliwości samorealizacji. Podjęcie pracy staje się symbolicznym aktem wejścia w dramatyczny świat relacji, w którym każde spotkanie ma potencjał zmiany. Próbowałem ukazać, że praca nie jest tylko technicznym wykonywaniem zadań, lecz aktem relacyjnym, w którym następuje konfrontacja z Innością – drugim człowiekiem, a także różnymi aspektami samego siebie. To właśnie warsztat pracy będący dramatyczną sceną spotkania staje się miejscem, gdzie człowiek może odnaleźć sens swojej egzystencji, przekraczając swoje ograniczenia i otwierając się na innych.

W tym miejscu należy podkreślić, że filozofię dramatu traktuję tutaj dwojako. Po pierwsze jako oryginalny światopogląd Józefa Tischnera, który odnaleźć można w całej jego twórczości. Filozofia dramatu jest więc w tym przypadku szczególnym ujęciem filozofii dialogu, którą Tischner zgłębiał i rozwijał przez całe swoje życie. Drugą z kolei perspektywą interpretacyjną wskazanego terminu jest dzieło zatytułowane *Filozofia dramatu* właśnie, a które ukazało się w 1998 roku, i które stanowi swoisty opus magnum, dzieło życia jego autora. To w *Filozofii dramatu* odnaleźć można całą istotę, sedno wypracowanej przez autora myśli na temat człowieka i jego egzystencji. Dlatego *Filozofię dramatu* ująłem w swojej pracy jako rdzeń dla prowadzonych rozważań. Tym samym na podstawie analizy tegoż dzieła przedstawiłem kluczowe aspekty kondycji ludzkiej. Stąd właśnie *Filozofia dramatu* jako horyzont refleksji. „Jak pierwsze dźwięki muzyki »otwierają horyzont« słuchania utworu, a pierwsze spostrzeżenia wyglądu drzewa »otwierają horyzont« dalszych spostrzeżeń” [Tischner 2012a: 275], tak *Filozofia dramatu* stanowi dla mnie horyzont namysłu nad kondycją ludzką. Nie oznacza to jednak, że *Filozofia dramatu* jest wyłączną podstawą dla ukazania Tischnerowskiej filozofii człowieka. Oznacza to, że *Filozofia dramatu* wyznacza pewną ścieżkę myślenia, zakres tematyczny, w ramach którego poruszam się w niniejszej pracy. Obraz tej ścieżki dopełniany, doprecyzowywany i rozwijany jest zaś słowami Tischnera ukazanymi w innych jego dziełach, które poprzez filozofię dramatu mówią o człowieku. Dlatego powtórzę: w tytułowej

filozofii dramatu zawarta jest *Filozofia dramatu* jako rama koncepcyjna i filozofia dramatu ukazana w twórczości Tischnera jako dopełnienie tej ramy. W związku z tym pomysł na omówienie filozofii dramatu nie mógł być inny, jak opisanie czterech najważniejszych spotkań człowieka z człowiekiem oraz czterech najważniejszych miejsc spotkań, poprzez które Tischner ukazuje całe spektrum złożoności kondycji ludzkiej.

Z kolei współczesność użyta w tytule rozprawy oznacza, że filozofia dramatu jest punktem wyjścia dla dalszych rozważań. Dalszych, czyli przyszłych, późniejszych względem Tischnera. Tym samym w swojej pracy unikam szukania źródeł dla myśli Tischnerowskiej. Pomijam rozważania nad początkiem filozofii dialogu, nie zagłębiam się w twórczość Emanuela Levinasa, Franza Rosenzweiga, Martina Bubera, czy Sorena Kierkegaarda. Pomijam również refleksję nad myślą antyczną, nad twórczością Sokratesa, który „rozpoznał znaczenie i rolę dialogu dla poznania filozoficznego” [Tischner 2012c: 62-63]. Również analiza podstaw metodologicznych fenomenologii Edmunda Husserla, która stanowiła główne narzędzie badawcze Tischnera, nie jest przedmiotem niniejszej pracy. Nie oznacza to jednak, że z założenia odgradzam się od dokonań filozofów będących inspiracją dla Tischnera. Nawiązuję do dorobku wskazanych filozofów, wyłącznie w miejscach, gdzie nawiązanie takie staje się w moim uznaniu właściwe, aby precyzyjnie wyjaśnić myśl Tischnerowską. Odnosząc się zaś do metafory zaproponowanej przez Tischnera wskazuję, że zasadniczym celem niniejszej pracy jest wsłuchanie się w kolejne dźwięki muzyki, dla której filozofia dramatu stanowi otwarcie horyzontu utworu o kondycji ludzkiej. Stąd właśnie wyznaczone kluczowe założenia filozofii dramatu stają się dla mnie punktem wyjścia do refleksji nad współczesnymi problemami człowieka, dla których, co szczegółowo wyjaśniam w rozprawie doktorskiej, zagadnienie pracy usługowej stanowi pewnego rodzaju reprezentację. W dysertacji chcę przede wszystkim pokazać jak wykorzystanie dorobku Józefa Tischnera może pomóc w rozwiązaniu dzisiejszych kryzysów, które, tak naprawdę nie są nowymi problemami, a jedynie pewną wariacją tych wcześniejszych.

W trzecim rozdziale – *O spotkaniach* – skupiłem się na istocie dramatu, którym jest owo spotkanie. Dlatego, w ślad za Józefem Tischnerem analizuję różne formy interakcji – od spotkania z Innym, przez spotkanie z pięknem, po konfrontację z kłamstwem i złem. Uznałem, że każdy z tych aspektów może stanowić integralną część doświadczenia pracy usługowej. Praca nie jest bowiem wyłącznie wymianą ekonomiczną, lecz także

okazją do konfrontacji z wieloma wymiarami ludzkiego doświadczenia, które kształtują zarówno jednostkę, jak i wspólnotę. Praca staje się przestrzenią doświadczania i refleksji nad naturą relacji międzyludzkich oraz wartości, jakie za nimi stoją.

Spotkanie z Innym w kontekście pracy staje się fundamentalnym aktem, który wpływa na nasze rozumienie siebie oraz naszej roli społecznej. To w pracy dochodzi do spotkań z różnorodnością – innymi kulturami, poglądami, a także wartościami, które niejednokrotnie odbiegają od naszych. Próbowałem pokazać, jak te spotkania, nawet jeśli są trudne i konfliktowe, mogą prowadzić do wzbogacenia doświadczenia jednostki oraz budowania wspólnoty, która opiera się na różnorodności.

Czwarty rozdział – *O pracy* – poświęciłem w całości refleksji nad fenomenem pracy jako jednym z fundamentalnych aspektów ludzkiej egzystencji. Praca jawi się więc tu przede wszystkim w kontekście dialogicznym i relacyjnym. Jest tą aktywnością twórczości człowieka, która w istotny sposób wpływa na sens jego egzystencji. W ten sposób chciałem podkreślić, że praca powinna być traktowana jako przestrzeń realizacji wartości humanistycznych, takich jak solidarność, empatia oraz odpowiedzialność społeczna. Praca, która wypełnia te postulaty, staje się przestrzenią dla pełnego rozwoju człowieka i budowania zdrowych relacji społecznych, co jest niezbędne dla dobrobytu (byciu w dobru) zarówno jednostki, jak i całej wspólnoty.

W rzeczonym rozdziale poddałem pod rozwagę również etyczny wymiar pracy, który zawrzeć można w pytaniu: w jaki sposób praca, która respektuje godność ludzką, przyczynia się do rozwoju społecznego, a praca, która tę godność narusza, prowadzi do alienacji i wykluczenia? W swojej analizie podkreślam, że praca nigdy nie powinna być jedynie (przykrym) obowiązkiem, lecz przede wszystkim wydarzeniem, w którym człowiek realizuje swoje powołanie, przyczyniając się do wspólnego dobra społecznego.

W piątym rozdziale – *O fenomenie Pracy Usługowej* – skupiłem się na szczególnym przypadku pracy – Pracy Usługowej, której specyfika wyraźnie odróżnia ją od pracy przemysłowej, czy pracy w sektorze rolniczym. Podałem analizie zarówno wymiar ekonomiczny Pracy Usługowej, jak i jej antropologiczną proveniencję, co ostatecznie pozwoliło mi wyprowadzić i zdefiniować termin Pracy Usługowej w kontekście filozofii dramatu Józefa Tischnera. Dowiodłem, że Praca Usługowa jest taką formą interakcji międzyludzkiej, która wpływa na samoświadomość aksjologiczną zarówno pracownika (usługodawcy), jak i klienta (usługobiorcy). A wpływ ten jest nie-do-przecenienia. Z

wzbogaceniem oferowanym poprzez pracę usługową nie może zaś równać się żadna inna forma pracy. W rozdziale wielokrotnie podkreślałem, że praca usługowa nie jest jedynie działalnością zawodową, ale stanowi przestrzeń, w której jednostki budują relacje, dają świadectwo swoim wartościom i tworzą wspólnotowe doświadczenia. Praca ta, poprzez swój dialogiczny charakter, jest źródłem zarówno satysfakcji, jak i wyzwań, które mają wpływ na kształtowanie się istoty człowieczeństwa.

W rozdziale zwróciłem uwagę, że praca usługowa posiada głęboki wymiar społeczny, który wpływa na rozwój jednostki oraz budowanie więzi wspólnotowych. W pracy usługowej liczy się nie tylko efektywność, ale także jakość relacji – umiejętność empatii, zrozumienia potrzeb drugiej osoby oraz współpracy. Praca ta, choć często emocjonalnie wymagająca, jest również przestrzenią, w której człowiek może odnaleźć sens i spełnienie, uczestnicząc w procesie wzajemnej wymiany wartości.

W szóstym rozdziale – technologizacja cyfrowa warsztatu Pracy Usługowej – skoncentrowałem się na współczesnych przekształceniach warsztatu pracy usługowej. W oparciu o wykładnię Tischnerowską przeanalizowałem wpływ cyfryzacji, robotyzacji oraz wykorzystania sztucznej inteligencji w akcie świadczenia pracy usługowej. Podkreśliłem, że narzędzia techniki mogą zarówno wspierać, jak i ograniczać humanistyczny wymiar pracy. Przede wszystkim zależało mi zaś na ukazaniu, że technologie powinny pomagać człowiekowi poprzez powiększanie przestrzeni do autentycznego spotkania, a nie zastępować tego człowieka w doświadczaniu spotkania z drugim człowiekiem. Technologia, zgodnie z nauką Józefa Tischnera, powinna być narzędziem w rękach człowieka, służącą pogłębianiu relacji i realizacji wartości humanistycznych, a nie dehumanizacji tychże relacji.

W swojej pracy zwracałem szczególną uwagę na to, że technologizacja cyfrowa pracy niesie ze sobą zarówno szanse, jak i wyzwania. Z jednej strony, automatyzacja i robotyzacja mogą przyczynić się do zwiększenia efektywności, odciążenia pracowników od rutynowych zadań, a także do poprawy jakości z wykonywanej pracy. Z drugiej strony, istnieje ryzyko eliminacji kluczowych w pracy usługowej relacji międzyludzkich, zwłaszcza gdy technologia zastępuje bezpośredni kontakt z drugim człowiekiem. W ten sposób chciałem podkreślić, że kluczowe jest, aby technologie były wykorzystywane w sposób wspierający, a nie zastępujący człowieka.

Podsumowując, moje badania nad pracą usługową ukazały, że jest ona złożonym fenomenem, który znacząco wykracza poza sferę czysto ekonomiczną. Wyrażam głęboką nadzieję, że przedstawiona w dysertacji refleksja przyczyni się do lepszego zrozumienia pracy usługowej jako kluczowego elementu współczesnego życia społecznego, który wymaga nieustannego namysłu i troski o jego humanistyczny charakter. Praca Usługowa, w której centrum pozostaje człowiek, jego potrzeby i relacje, może stać się nie tylko źródłem utrzymania, ale także przestrzenią pełną sensu, wspierającą rozwój jednostki oraz wspólnoty.

1 O KRYZYSIE KONDYCJI LUDZKIEJ

Pytanie o kondycję ludzką jest trwale związane z filozofią i towarzyszy jej nieprzerwanie od czasów antycznych. Nie można bowiem dojść w rozważaniach nad człowiekiem do ostatecznego końca i wyprowadzić finalną definicję, której aktualność byłaby niezmienna. Złożoność ludzkiego bytu oraz korelacja kondycji człowieka z kondycją kultury, która uruchamia spiralę hermeneutyczną – kultura tworzy człowieka, a człowiek tworzy kulturę – powodują, że badanie kondycji ludzkiej jest bezustanną koniecznością.

Kondycją człowieka jest nie to, kim jest jako taki (bo to domena natury ludzkiej), ale to, kim się staje; kim siebie czyni; co się z nim aktualnie dzieje; w jakim (w domyśle – przejściowo) znajduje się stanie, położeniu; w jakich konkretnie warunkach przychodzi mu żyć i działać. Pojęcie kondycji ludzkiej przeczy temu, jakoby człowiek miał być gotowym, raz na zawsze ukształtowanym, z góry zaprogramowanym, a więc w jakimś sensie skończonym, tworem. Pojęcie ludzkiej kondycji zakłada odwrotnie, że człowiek to projekt, którego zasadą jest zmiana [Domarecki 2006: 323].

Badania nad kondycją ludzką są głównym obszarem poszukiwań filozoficznych. W poszukiwaniach tych nie chodzi o wyjaśnienie kim jest, jaki jest, a nawet jak jest człowiek, ale o jego zrozumienie. „Rozumieć to coś innego niż wyjaśniać. Rozumienie człowieka oznacza pokazanie jego swoistego miejsca w świecie” [Workowski 2019: 16]. I o ten *topos* właśnie chodzi, „o pokazanie miejsca człowieka pośród tego, co istnieje” [Tischner 2019: 28]. Aby jednak ukazać fenomen ludzki trzeba wychwycić specyficzną właściwość człowieka, nazwać go własnym imieniem. Nie da się tego zrobić metodą przyrodniczą – poprzez ukazanie cech odróżniających gatunek ludzki od innych gatunków nieludzkich. Trzeba „opisać człowieka w nim samym, niezależnie od tego, kim jest w stosunku do Boga i zwierząt. [...] rozumieć człowieka znaczy znać istotę jego dramatu, wiedzieć, czym jest, na czym polega dramat człowieka” [Tischner 2019: 27].

1.1 ŚMIERĆ ŚWIATA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

Zadanie zrozumienia kondycji ludzkiej nabiera szczególnego znaczenia w czasach kryzysu cywilizacyjnego – „kryzysu kryzysów” [Gierycz 2017], gdy pryzmat definiowania się człowieka w ramach kultury ulega rozmyciu i tym samym człowiek,

pozbawiony oparcia, zaczyna gubić się w kłęczach otaczającego go świata. Z taką właśnie sytuacją mierzymy się współcześnie:

stoi przed nami zadanie rozważenia najważniejszej z zachodzących w naszych czasach przemian: końca liczącej sobie szesnaście stuleci cywilizacji. Śmierć świata chrześcijańskiego nie jest bynajmniej śmiercią nagłą. Więcej nawet, poza nielicznymi wyjątkami, cywilizacjom raczej nie zdarza się doświadczać tego rodzaju końca: umierają kawałek po kawałku, w następstwie szeregu wstrząsów [Delsol 2021].

Mówimy więc o wydarzeniu przełomowym: kończy się era świata – ‘christianocen’, w którym to religia chrześcijańska kształtowała człowieka i całe otaczające go środowisko społeczno-kulturowe. Z całą pewnością można stwierdzić, że ów koniec Józef Tischner przeczuwał, czego wyraz dał w przełomowym i wzbudzającym wówczas wiele kontrowersji artykule *Schylek chrześcijaństwa tomistycznego* [Tischner 1970a]. Jednak dostrzegając zagrożenie miał on równocześnie **nadzieję** na przeprowadzenie wewnętrzkościelnych reform, które pozwolą ocalić religię chrześcijańską. Niestety stało się inaczej. Chantal Delsol – pochodząca z Francji (kraju od wieków będącym „tygłem, gdzie wypalają się idee, wedle których zmienia się świat”; kraju, którego mieszkańcy „są bardziej niż inni dziećmi Oświecenia” [Tischner 2012b :206-207]) kontynuatorka myśli Tischnerowskiej [Kulik 2001; Tischner.pl. 2014] miała okazję przyglądać się umieraniu religii chrześcijańskiej i z odwagą, wprost ową śmierć ogłosiła. Czy Tischner zgodziłby się z Delsol? Nie mógłby odmówić jej racji, ale jako człowiek pełen nadziei zapewne nie zaprzestałby swojej pracy nad przywracaniem religii człowiekowi, w której to religii upatrywał przede wszystkim pewnej ramy dla ludzkiego bycia-w-świecie, przewodnika po wartościach, kodeksu etycznego. Religia chrześcijańska dla cywilizacji łacińskiej stanowiła bowiem fundament [Koneczny 2022]. Pozbawianie cywilizacji jej podstawy przesądza więc o upadku. Wraz z zanikiem chrześcijaństwa, na fundamencie cywilizacji łacińskiej utworzona zostanie nowa. Czy będzie to **cywilizacja usługowa**, jak chciałby tego Kazimierz Rogoziński [2003]?

Gdy chrześcijaństwo znika, to pojawia się wielka pustka, która ostatecznie musi zostać wypełniona.

Ludzie, jako że ich świat jest niedoskonały, a oni sami są śmiertelni, potrzebują ideałów, moralności, a także mitów – spekulacje oświecenia nie są w stanie ich tego pozbawić,

bo są to wyłaniające się zewsząd chtoniczne siły przynależne do ludzkiej kondycji [Del-sol 2023: 58].

Dlatego wraz z końcem religii paradoksalnie następuje „powrót religii” [Halik 2010]. Z tej też przyczyny

odkrywanie na nowo religii jest dzisiaj fenomenem obecnym w życiu społecznym, stanowiąc rodzaj reakcji obronnej na oświeceniowe odrzucenie wymiaru innego niż pozytywistycznie sprawdzalny. Budzi się tęsknota za duchowością [...]. Źródła tej tęsknoty leżą często w rozczarowaniu światem zdehumanizowanej i niewystarczającej techniki. Nie bez znaczenia jest też tęsknota za prawdą wolną od arbitralnych decyzji i ideologicznych przewrotów [Bokwa 2017: 220].

Nie jest jednak tak, że ten powrót religii, czy też jej na nowo odkrywanie jest zjawiskiem wyłącznie pozytywnym. „Największym niebezpieczeństwem dla tych którzy przestają wierzyć w Boga, nie jest to, że nie wierzą w nic, ale że są skłonni wierzyć w **cokolwiek**” [Halik 2010: 164]. Porzucając wartości, które zgodnie z Schelerowską hierarchią przynależą do najwyższego poziomu świętości [Scheler 1973], możliwym staje się również scenariusz ‘zatrzymania’, dla którego wskazane przez Tomasza Halika „cokolwiek” okaże się religią ku czci hedonizmu i utylitarności – czyli kultu wartości osadzonych, zgodnie z klasyfikacją Maxa Schelera, na pierwszym stopniu aksjologicznej drabiny rozwoju człowieka. W takim przypadku technika/technologia okazuje się być sposobem na wypełnienie wszelkich potrzeb ludzkiego bytowania, wyzwalając człowieka z obowiązku pracy i ofiarowując mu tym samym upragnione ‘nic-nie-robienie’. *Nowy wspaniały świat* Aldousa Huxleya [2001] ma więc okazję zrodzić się w rzeczywistości i zaoferować pozorne rozwiązanie na zdiagnozowany kryzys.

Niekończące się poszukiwanie przez człowieka nadziei, która to nadzieja stanowiła sedno religii chrześcijańskiej [Tischner 2020] i którą jednocześnie można uznać za wartość ponad-religijną, świadczy o jej doniosłości i istotności dla kondycji ludzkiej. Dlatego w sytuacji kryzysu ponowne odnalezienie nadziei może człowieka z kryzysu wyzwolić. Tym samym mówienie o człowieku jako projekcie, „którego zasadą jest zmiana” [Domarecki 2006: 323] musi z założenia zakładać jakiś rdzeń niezmienny. Pełna transformacja kondycji ludzkiej nie jest więc możliwa, a wszelkie próby jej dokonania prowadzić będą do kryzysu. Są bowiem wartości trwale związane z istotą człowieczeństwa. Czy

jest nią religia jak sugerują cytowani wcześniej autorzy? To wszystko zależy od przyjętego sposobu rozumienia religii. Próba jej zdefiniowania zdecydowanie przekracza zaś zakres podejmowanego przeze mnie tematu. Dlatego właśnie religię chciałbym zastąpić wartością, która stanowi fundament człowieczeństwa. Za wartość tę uznaję dobro. Wiara w dobro, religia dobra konstytuuje kondycję ludzką.

Nie jest jednak tak, że oto kończy się jedno, a zaczynająca się nowa era katerycznie odcina się od tego, co było względem niej uprzednie. Nie ma możliwości, aby wymazać z historii człowieka dziedzictwo cywilizacji chrześcijańskiej. Nie ma też takiej potrzeby, bo dorobek poprzednich pokoleń stanowi niezwykle cenną wiedzę o człowieku. Błędem byłoby też myślenie, że doświadczenia ojców i matek są nieprzystające do współczesnych problemów. Mierzyli się oni nierzadko z wyzwaniami, które przerastały te dzisiejsze. Na swojej drodze spotykali zło, którego rozmiar często nie dorównywał dzisiejszemu złu. I choć wiele się zmieniło, to jednak aksjologiczny rdzeń pozostał spójny. Dlatego cennym jest sięgnięcie do doświadczeń i nauk minionych pokoleń, by za ich pomocą starać się rozwiązać problemy współczesności i poszukać wyjścia z kryzysu. Należy jednak pamiętać, że szczególnie przydatną w tym zadaniu będzie ta wiedza, która charakteryzuje się pewnego rodzaju uniwersalnością, ponadczasowością. Za taką uznaję właśnie filozofię ks. Józefa Tischnera. Studiując bogaty dorobek naukowy filozofa z Łopusznej, który przedstawia się w postaci dziesiątek książek i artykułów filozoficzno-teologicznych dochodzę do jednoznacznego wniosku, że obserwacje i refleksje Józefa Tischnera cechują się niespotykaną aktualnością. Pewnie też, dlatego jego dzieła są wciąż wznawiane i znajdują kolejnych odbiorców.

1.2 AKTUALNOŚĆ TISCHNEROWSKIEJ FILOZOFII CZŁOWIEKA

Uzasadniając aktualność filozofii Tischnerowskiej pragnę zwrócić uwagę na następujące kwestie. Diagnoza stanu człowieka trzeciej dekady XXI wieku dokonana przez Chantal Delsol czy też Tomasa Halika w ich najnowszych książkach, już wcześniej została dostrzeżona i opatrzona właściwą refleksją filozofa z Łopusznej. Co prawda nie mówił on wprost o końcu świata chrześcijańskiego, ale dostrzegał, że

stało się coś bardzo niedobrego w interpretacji religijności we współczesnym świecie. Ta interpretacja zagubiła te elementarne doświadczenia [...]. Usiłuje się rozumem wpoić człowiekowi wiarę. Człowiekowi może się nawet wydawać, że ma wiarę, ale jest w tej wierze tak ostrożny, tak kalkulująco podchodzi do świata, bez zaufania, bez doświadczenia dobra, że w gruncie rzeczy zamiast religii mamy jedną ideologię więcej [Tischner 2021: 114].

A przecież, co wskazałem wcześniej, religia rozumiana nade wszystko jako wiara w dobro⁶ jest nieodzownym elementem kondycji ludzkiej. Człowiek bez wiary w dobro traci część swojego duchowego człowieczeństwa, a w konsekwencji osłabia swoją nadzieję i nadzieję ludzkości na przezwycięzenie kryzysu. Dobro będące wartością absolutną wypełnia właściwą treścią ludzkie bycie, kieruje ku nadziei. Tym samym słowa Józefa Tischnera z 1973 roku okazują się dziś jeszcze bardziej kanoniczne niż w czasach, gdy zostały wypowiedziane po raz pierwszy:

[c]złowiek współczesny dojrzewa w nadziei, w jej konfliktach, stygnięciach i w jej powrotach. Współczesne doświadczenie nadziei jest także doświadczeniem granic nadziei. Sprawia to, że człowiek wciąż oczekuje nowych nadziei [...]. W tej sytuacji chrześcijaństwo jako wydarzenie we wnętrzu nadziei jest szczególnie bliskie duchowi współczesnego świata. Chodzi tylko o to, by znów uświadomiło sobie, że jest »wydarzeniem«, które ma przemówić do nadziei, bo się z nadziei poczęło. Cała treść wiary, którą niesie, i cała miłość, której chciałoby uczyć, to jak krew i serce organizmu nadziei. Dialog na płaszczyźnie nadziei jest znów postulatem naszych dni [Tischner 2014: 352].

Chciałbym również przypomnieć, że blisko ćwierć wieku temu Józef Tischner wskazał, że zagadnienie „sposobu doświadczania i poznania drugiego człowieka” [Tischner 2012a: 267] stanowi jeden z najpoważniejszych problemów współczesnej nauki. Przyczyną tego stanu, jego źródłem jest „społeczno-cywilizacyjne zagrożenie istnienia ludzkiego” [Tischner 2012a: 267], które z racji ciągłego postępu technologicznego dziś staje się jeszcze wyraźniejsze. Nie chodzi zaś w tym miejscu wyłącznie o rozwój przemysłowy, który prowadzi do zagrożenia o charakterze środowiskowym, miejsca bytności człowieka. Kluczowym, z racji podejmowanej przez Józefa Tischnera tematyki, stają się

⁶ Nie chodzi tu o jakiegokolwiek boskie uosobienie tego dobra, ale o uznanie, że dobro jest w drugim człowieku, że ludzie są dobrzy i że bycie dobrym dla innych jest najważniejszą zasadą życia.

w tym ujęciu relacje międzyludzkie, które nie są dodatkiem do życia, lecz konstytuującym go fundamentem. Kryzys relacji, komunikacji międzyludzkiej jest rdzeniem wszelkich innych kryzysów, sięga on do „podstaw naszego człowieczeństwa: zachwiały się związki człowieka z człowiekiem” [Tischner 2019: 55]. Chcąc rozwiązać ten kryzys przedstawiciele różnych dyscyplin podejmują się badań w tym zakresie.

Socjologia, psychologia, a zwłaszcza psychiatria dostarczają wielu szczegółowych wyników dotyczących relacji międzyludzkich. Zarazem jednak odkryciom owym brakuje uporządkowania, które nauka zawdzięcza zazwyczaj filozofii. Zanurzeni w powodzi konkretów nie znamy drogi, która prowadzi od poznania szczegółowego do zrozumienia całości [Tischner 2012a: 267].

Skupienie się na konkretnym fragmencie człowieczeństwa nie może więc być sposobem na znalezienie odpowiedzi na pytanie o charakterze holistycznym – kim jest człowiek, człowiek jako byt złożony. Rozwiązaniem w tym przypadku staje się aksjologia, bowiem „[b]ez uwzględnienia aksjologicznego wymiaru bytu ludzkiego rozumienie tego bytu nie jest, jak się zdaje, możliwe. Wartości, rzeźbiąc międzyludzką przestrzeń, zarazem otwierają i zamykają człowieka przed drugim człowiekiem” [Tischner 2012a: 269]. W aksjologii nie chodzi zaś o jakąś polemikę z nihilizmem. Sedno sprawy osadza się na odkryciu „właściwego projektu dla tych poświęceń, do których wzywa ludzi dobrej woli nasza dzisiejsza dziejowa tragiczność” [Tischner 2019: 55]. Jak dalej wskazuje Tischner:

[p]rzejście otwiera horyzont możliwego współistnienia. Ale sama z siebie nie decyduje o podstawowych liniach owego współistnienia. Organizacja przestrzeni obcowania wynika z czynników pozaprzestrzennych. Czynnikami tymi są wartości. Struktura międzyludzkiej przestrzeni odsyła do aksjologii [Tischner 2012a: 290-291].

Z kolei jak udowadnia Władysław Zuziak – współczesny kryzys to przede wszystkim kryzys aksjologiczny. Jego źródłem zaś

nie jest zanikanie wartości, ale funkcjonowanie »nadmiaru« równorzędnych hierarchii wartości, które »absolutyzują« swoje wartości naczelne i redukują wszystkie inne do tych wyróżnionych. Brakuje odpowiedniego horyzontu poznawczego, w który stawała dynamicznie przekształcającą się »strukturę« różnorodność hierarchii mogłaby być włączana i w którym mogłaby być rozumiana [Zuziak 2012: 295].

Władysław Zuziak, podobnie jak Józef Tischner, upatruje w filozofii metody na pokonanie owego kryzysu. Precyzuje on jednak kształt tej filozofii, wskazując, że filozofia, która posiada zdolność przezwyciężenia chaosu wartości jest filozofia egzystencjalna. Przywołując zaś wskazany nurt, scharakteryzuję go w słowami Adama Stanowskiego:

[c]hcąc najogólniej tę problematykę określić, trzeba stwierdzić na wstępie, że posiada ona charakter wybitnie humanistyczny, koncentruje się wokół spraw człowieka. Od czasów zwrócenia się sofistów i Sokratesa od zagadnień przyrody – dominujących w pierwszym okresie myśli greckiej – ku sprawom człowieka nie było chyba w dziejach filozofii europejskiej tak zdecydowanego odejścia od wszystkiego, co nie wiąże się bezpośrednio z człowiekiem. [...] Egzystencjaliści, czyniąc zasadniczym przedmiotem swoich rozważań egzystencję, mają na myśli nie istnienie w ogóle, ale istnienie człowieka, właściwy mu sposób istnienia. Chodzi tu zresztą nie tyle o to, jak naprawdę, w rzeczywistości istnieje człowiek, ale o to, jak on to swoje istnienie przeżywa, jak mu się ono jawi. Mamy tu więc do czynienia nie tyle z antropologią filozoficzną, z metafizyczną koncepcją człowieka, ile z fenomenologią istnienia ludzkiego, z próbą opisu fenomenologicznego postaw ludzkich, stosunku człowieka do swojego istnienia, do sposobu, w jaki istnieje, i do tego, co istnieje obok niego [Stanowski 1958: 688].

W świetle powyższego, z całą pewnością uznać należy, że Józef Tischner był nie tylko filozofem dialogu, fenomenologiem, ale również egzystencjalistą. Nie będzie przesadą, gdy powiem, że jego filozofia wyrasta wprost z egzystencjalizmu. Przecież w oparciu m.in. o myśl Martina Heideggera czy Karla Jaspersa Tischner wyprowadza kluczowe dla swojej refleksji tezy. Potwierdzają to te oto słowa, w których tak wyraźnie dostrzec można odwołania do kluczowych ustaleń egzystencjalizmu:

Pieśń nie istnieje z siebie, lecz z wartości, z piękna, które słucha i wyśpiewuje. Partyturą dla pieśni nie są nuty, lecz wartości. Coś podobnego dzieje się w człowieku. Także partyturą jego bytowania są wartości, a nie struktury formalne jego świadomości. Zgódźmy się, że egzystencja jest formą. Ale nie jest formą procesu, bo to znaczyłoby nową reifikację, nie tyle na obraz i podobieństwo kamieni, ile na obraz i podobieństwo strumienia. Jeśli egzystencja jest formą to jest to **forma przeżywanego na żywo przez człowieka w żywej świadomości »napięcia« między nim a partyturą wartości, którą chce i musi sobą śpiewać**. Możemy się także zgodzić, że egzystencja jest istnieniem, bo tylko ta partytura **liczy się naprawdę** dla człowieka jako człowieka i tylko z niej

może on czerpać świadomość, że istnieje naprawdę **jako człowiek**. Możemy się także zgodzić, że jest ona *Selbst* człowieka. Nie dlatego, by człowiek miał w niej świadomość spoczynku, ale dlatego, że w niej uzyskuje on **poczucie sensu tożsame z Troską, która polega na tym, że mu w jego bytowaniu chodzi nie tyle o własne bytowanie, lecz o bytowanie wartości, i to czasem nawet wbrew bytowaniu własnemu** [Tischner 2019: 112].

Oczywiście Tischner w swoim projekcie łączy także inne nurty filozoficzne np. filozofię życia Nietzschego, personalizm a nawet filozofię antyczną, wydobywając z nich istotne z punktu widzenia filozofii człowieka wartości. Wszystko to, w sposób niezwykle udany spaja, pod postacią własnej, oryginalnej filozofii, w jedną harmonijną całość. Dlatego właśnie filozofia dramatu jest w mojej ocenie właściwą perspektywą dla oceny kondycji ludzkiej oraz próby znalezienia przez tę perspektywę wyjścia z współczesnego kryzysu tejże kondycji. Jednym z kluczowych bowiem założeń Tischnerowskiej filozofii jest pojmowanie człowieka jako Ja aksjologiczne, które nie jest Ja transcendentalnym w stosunku do świata, lecz Ja wkorzenionym w świat, Ja osobowym, które „będąc podmiotem wszystkich przeżyć wartości w świecie, samo też jest wartością” [Tischner 2012a: 71]. „Ja aksjologiczne nie posiada żadnej treści ogólnej, lecz posiada swą **godność**, jest **wartością**” [Tischner 2012a: 274]. Aby jednak ta wartość zaistniała, aby w ogóle Ja aksjologiczne, które choć absolutne, mogło się zrodzić, potrzebuje swych dialogicznych rodzeńców.

[J]ego macierzą jest ogólne uczestnictwo w dobru znamionujące subiektywność, [...] ojcem jest Inny – człowiek lub Bóg. Inny je potwierdza i potwierdzeniem tym je umacnia – daje mu pewność. Gdy Inny powie »jesteś zerem«, Ja aksjologiczne czuje się jak sierota. Gdy powie: »cenniejsi jesteście niż wróble«, Ja aksjologiczne odzyskuje życie [Tischner 2013: 327].

Odmienne warunki ustrojowo-gospodarcze, w których ukształtowana została myśl Tischnerowska nie mogą stanowić kontrargumentu za uznaniem dzisiejszej aktualności tejże myśli. Dla przykładu przedstawię zagadnienie konsumpcjonizmu, które współcześnie stanowi jedno z głównych problemów leżących w kręgu zagadnień dotyczących kondycji ludzkiej i na tę kondycję mające znaczący wpływ [Szmyd 2017]. Józef Tischner dostrzegał następującą prawidłowość:

[g]dy człowiek popada w konsumpcjonizm, to znaczy, że coś niedobrego stało się z jego stosunkiem do drugiego człowieka [Tischner 1993: 118].

Co ciekawe prawdę o człowieku nastawionym przede wszystkim na konsumpcję Józef Tischner wyprowadza z obserwacji społeczeństwa komunistycznego. Zauważa on bowiem, że to właśnie komunizm dał początek szczególnemu typowi konsumpcjonizmu, który prowadzi do „zrozumienia konsumpcjonizmu idealnego, na tle, którego konsumpcjonizm liberalny okazuje się – mimo wszystko – łagodnym barankiem” [Tischner 1993: 118]. W czasach komunizmu, gdzie praktycznie nie istniała własność prywatna, bo wszystko było współwłasnością komuny, doszło do przekształcenia pierwotnej potrzeby posiadania na własność w potrzebę używania i zużywania własności wspólnej.

Używanie, które musiało stać się powszechne, daje początek społeczeństwu konsumpcyjnemu nowego typu [...]. Po zniesieniu własności prywatnej »wszystko« jest do użycia, czyli do konsumpcji. Najpierw rzeczy, przedmioty, ziemia. Potem także surowce. Także funkcje społeczne, urzędy, nauka. Otwiera się czas wielkiej konsumpcji. Społeczeństwa komunizmu konsumują dobra nagromadzone w przeszłości, a gdy te się kończą, sięgają po pożyczki. Konsumują więcej niż potrafią wytworzyć [Tischner 1993: 119].

To pokazuje, że są mechanizmy, które niejako stanowią trwałe – niezależny od okresu historycznego – element życia społecznego. Oczywiście zmiany w czasie mogą ulegać intensywności i skali poszczególnych zjawisk, ale samo ich istnienie ma charakter ciągły. Niezwykłym zaś darem Józefa Tischnera jest umiejętność ich uniwersalizowania i wyciągania z nich wniosków, które można przyłożyć do dowolnego człowieka dowolnego czasu.

W systemie komunistycznym zaszczepiono człowiekowi przekonanie, że „w imię wartości wyższych, reprezentowanych przez komunistyczną władzę, człowiek może, a nawet powinien poświęcić wartości najbliższe”. Dlatego Tischner wskazuje na Kołymę jako na symboliczne urzeczywistnienie się „starej pokusy Abrahama, od którego Bóg zażądał ofiary z syna” [Tischner 2011: 56-57]. I tak, jak w biblijnej przypowieści owo żądanie było jedynie próbą wiary, a do ostatecznej śmierci syna Abrahama nie doszło, tak komunizm bezwzględnie domagał się wypełnienia swych dążeń i z satysfakcją spoglądał na złożone mu na ołtarzu uśmiercone ciała ofiarne. Czy jednak żądanie by

człowiek sam z siebie uczynił ofiarę systemu i ideologii było wyłącznie domeną minionej epoki? ‘Choroby na śmierć’ w różnych swych odmianach trawia współczesne społeczeństwo, które niezauważenie dało się wciągnąć w iluzję, i z której to iluzji nie może już wyjść. Dobro-byt stał się naczelnym celem życia dla mas. Ale to dobro nie odnosi się do wartości rodzącej się w przestrzeni ludzkiego obcowania, a wyłącznie do przedmiotów – rzeczy, które człowiek umiłował nade wszystko, i którymi nienasyconie pragnie się otaczać.

1.3 WOLNOŚĆ PRZED WSZYSTKIM

Wolność należy do kategorii wartości o szczególnym znaczeniu dla współczesnej refleksji filozoficznej, społecznej i etycznej. Jest nie tylko podstawowym warunkiem ludzkiego rozwoju i autentycznego istnienia, lecz także centralnym punktem odniesienia dla wszelkich dyskusji o godności człowieka i jego miejscu we współczesnym świecie. Józef Tischner, podejmując temat wolności, nadaje mu wyjątkowe znaczenie w swojej filozofii dramatu. Dla myśliciela z Łopusznej wolność jest kluczową wartością, wokół której skupia się zasadnicza problematyka jego rozważań. Tischner postrzega ją jako warunek konieczny autentycznego dialogu, odpowiedzialności oraz pełnego, świadomego uczestnictwa człowieka w życiu społecznym.

Nie można mówić o współczesnym świecie, nie podnosząc sprawy wolności. Wolność to jedyna w swoim rodzaju wartość etyczna, od realizacji, której zależy realizacja wszystkich innych wartości osobowych. Nie można udoskonalić siebie, nie przyjmując w wolny sposób proponowanych wartości. Ale sprawa wolności wydaje się dziś węzłem gordyjskim nie do rozwikłania [Tischner 2000c: 195].

Tischnerowska filozofia proponuje swoją definicję wolności. Wolność ta, co wynika bezpośrednio z rudymenarnych założeń filozofii dramatu, jest przede wszystkim i na początku wolnością człowieka wobec człowieka, wolnością Ty w stosunku do Ja. To rozumienie zdecydowanie różni się od współcześnie powszechnego sposobu traktowania wolności, które oparte jest na wolności jednostki, prawu do samostanowienia, niezależności i indywidualności. Przyglądając się jednak dzisiejszemu społeczeństwu z łatwością dostrzec można jakie konsekwencje niesie za sobą istota wolności osadzona na moim Ja.

Są nimi szczególnie bezgraniczne zatracenie się w konsumpcji, przy jednoczesnej społecznej atomizacji [Hostyński 2021; Riesman 2017]. Dlatego właśnie uważam, że owa nowa wolność bliższa jest zniewoleniu (medialnemu) niż ludzkiemu wyzwoleniu się. Tym samym perspektywa Tischnerowska wydaje się być atrakcyjną alternatywą, której aplikacja może przyczynić się do uwolnienia człowieka poprzez drugiego człowieka.

Całościowy fenomen egzystencji w kontekście filozofii dramatu sprowadza się jednak przede wszystkim do spotkań międzyludzkich, które są jedyną sposobnością doświadczenia wolności. To poprzez wydarzenie spotkania człowiek dowiadyuje się prawdy o sobie, odkrywa kim jest, po co jest i przede wszystkim jak jest:

drugi potwierdza we mnie moją rację i moją prawdę. Uznaje w ten sposób, iż to, co było we mnie moją osobistą wartością, posiada zarazem charakter uniwersalny i ma udział w ogólniejszej rozumności. Wynikiem takiego obcowania z drugim jest nie tylko określony »akt poznawczy«, lecz »wydarzenie egzystencjalne«, stwarzające szczególną więź międzyludzką, będące trwałym nabytkiem samoświadomości człowieka [Tischner 2012a: 272].

Dlatego właśnie kondycję ludzką w horyzoncie filozofii dramatu ukazuję przez pryzmat spotkań, bo spotkanie jest czymś więcej niż zobaczeniem, usłyszeniem, podaniem ręki. Spotkanie jest sednem życia, wolności, najbogatszym z ludzkich doświadczeń. „Kto nie spotkał na swojej drodze człowieka, ten, można powiedzieć, zmarnował swoje życie” [Tischner 2009: 186]. „Spotkać to osiągnąć bezpośrednią naoczność tragiczności przenikającej wszystkie sposoby bycia drugiego” [Tischner 2019: 43]. A więc nad spotkaniem zawsze rozpościera się horyzont dobra i zła. Wyjątkowe są zaś te spotkania, które za Tischnerem wybrałem do analizy w celu ukazania kondycji ludzkiej. Są to: spotkanie z Innym – przypadkowym przechodniem, pytającym o drogę; spotkanie z Pięknem – w trakcie którego dialog sprowadza się przede wszystkim do ‘modlitwy oczyma’; spotkanie z kłamcą i spotkanie ze złem, których charakter bardziej przypomina grę niż spotkanie. Jednak to z tych dwóch ostatnich obcować możemy dowiedzieć się najwięcej o ludzkich słabościach. Bez analizy tych spotkań niemożliwym byłoby ukazanie pełnego spectrum złożoności kondycji ludzkiej. I choć spotkania są różne, to jednak wartości, jakie odsłaniają często są takie same. Ukazanie tych wartości w różnych sytuacjach, a co za tym idzie z odmiennych perspektyw, skutkuje bogactwem opisu. Opis ten każdorazowo jest spójny logicznie, a dzięki swej różnorodnej dialogiczności staje się kompletny

i kompletnie wyjaśnia czym są poszczególne wartości, czym jest wolność, czym jest odpowiedzialność, czy też miłość. Za Tischnerem wskazuję zaś, że nadrzędną wartością, do której ludzie dążą jest dobro. To ten niezmienny rdzeń ludzkiej kondycji, który, gdy zapomniany prowadzi do kryzysu, a gdy odnajdywany z kryzysu pozwala wyjść. Oto fenomen kondycji ludzkiej w ujęciu filozofii dramatu:

[d]ziałanie dobra budzi i drażni dobroć człowieka. Człowiek chce być dobry. W chceniu tym, czyli pragnieniu, nie ma żadnego interesu. Nawet przeciwnie. Być dobrym znaczy: czynić to, co dobre. Ale żaden uczynek nie jest w stanie ani wyrazić, ani nasycić pragnieniem dobroci. On je tylko pogłębia, prowadząc do mesjanistycznej ofiary z życia [Tischner 2012a: 41].

Owo chcenie dobra jest niejako transcendowaniem ku dobru. Problem pojawia się zaś w sytuacji, gdy dobro jest błędnie pojmowane, gdy ludzie zaczynają gromadzić dobra, wierząc, że posiadanie dóbr pozwoli im dobrze żyć. Ale dobro pojawia się wyłącznie w przestrzeni międzyosobowej. Nie może być z niej wyciągnięte, zagarnięte i przejęte na pożytek jednej osoby. Jak przekonuje Karol Wojtyła w Elementarzu Etycznym:

[c]złowiek, nastawiony z natury tylko na swoje dobro, jednostkowe dobro, nie jest zdolny gruntownie chcieć dobra drugiego człowieka, czy też tym bardziej dobra wspólnego społeczeństwa, a przecież tego domagają się cnoty społeczne z samej swojej istoty. Aby człowiek mógł je realizować, musi w sobie znajdować jakąś naturalną podstawę odniesienia do drugiego człowieka i do społeczeństwa. Bez tego zawsze będzie wytwarzał tylko pozory sprawiedliwości czy miłości, a nigdy nie zrealizuje autentycznych cnót. Bez ich realizacji zaś nie ma prawdziwej moralności społecznej [Wojtyła 2017: 190].

Karol Wojtyła w swoim nauczaniu wskazuje nie na dobro osobiste, a na *bonum commune* jako najwyższą formę dobra. Ideał wypełnia się we wspólnocie, współistnieniu. To zwracając się w stronę Ty, będącego po drugiej stronie w relacji z Ja, możemy dostrzec piękno prawdziwego dobra. Hannah Arendt w odniesieniu do filozofii Sokratesa mówi z kolei, że „[p]ojęcie dobra (*agathos*) nie wiąże się z tym, co my sami uważamy za dobro w sensie absolutnym; »dobry« oznacza tyle co dobry-dla, pożyteczny albo użyteczny

(*chresimon*)” [Arendt 2007: 43]. Oba te stanowiska można zamknąć w jednym Tischnerowskim ujęciu:

[n]ikt nie może być dobry w samotności. Żeby być dobrym, trzeba być dobrym dla kogoś. Ktoś musi potwierdzić tę dobroć [Tischner 2021: 130].

Nawiązując z kolei do koncepcji Władysława Zuziaka, który w aksjologii upatruje sposobu przezwyciężenia ponowoczesnego kryzysu wartości, to w ślad za autorem uznaję, że metafizyka i epistemologia zmierzały do tego, aby świat unieruchomić w teorii. Jednak takie zatrzymanie nie jest możliwe, bowiem świat ma charakter dynamiczny. Świadoma tego faktu aksjologia odznacza się odmienną orientacją – dąży „do zrozumienia rzeczywistości ludzkiej w działaniu”, dostrzega zależności pomiędzy wartościami i dzięki temu pozwala „badać rzeczywistą sytuację współczesnego człowieka” [Zuziak 2012: 303].

1.4 WIEDZA JAKO WARTOŚĆ EKONOMICZNA

Nie jest możliwe w zwięzły sposób zdefiniować współczesnego świata i zanurzonego w nim człowieka. Pojawia się niezliczona ilość zagadnień i perspektyw, które opisują dzisiejszy obraz ludzi i środowiska ich życia, wzajemnych relacji między człowiekiem a człowiekiem oraz między człowiekiem a naturą. Przemiany społeczno-kulturowe jak globalizacja czy rozwój technologiczny implikują szereg nowych wyzwań – szans i zagrożeń dla rozwoju człowieczeństwa. Chciałbym jednak zwrócić uwagę na kilka kluczowych aspektów, o których mówił Józef Tischner, a które są niestrudzenie aktualne.

Współczesne społeczeństwo budowane jest w oparciu o dane, informacje i wiedzę. Wiedza stanowi nie tylko podstawę gospodarki (*knowledge economy*), ale jest również kluczowym elementem definiującym szeroko rozumiane relacje społeczne. To w oparciu o zdobytą wiedzę ludzie podejmują najważniejsze decyzje polityczne i podstawowe, prozaiczne wybory dotyczące życia codziennego. Wiedza staje się więc zasadniczym czynnikiem definiującym postawy ludzi. Niestety nie jest tak, że wiedza ma charakter obiektywny, że jest ona zawsze równa prawdzie. To sprawia zaś, że staje się ona powszechnym narzędziem manipulacji [Crough 2017]. Wiedza może zatem być również kłamstwem. Bo tak samo jak prawda, tak i kłamstwo mają charakter dialogiczny, a

wiedza wyrastająca ze słowa jest owocem mowy. Jeżeli zaś w świecie pojawiają się kłamstwa, gdy robi się ich coraz więcej, to zaczynają się one ze sobą łączyć i tworzyć jedno 'kłamstwo powszechne'. Wówczas to rodzi się taki świat, w którym

jakby ktoś postawił między ludźmi krzywe zwierciadła: ludzie widzą w nich skrzywione figury bliźnich, a następnie z czystym sumieniem usiłują je nawzajem prostować. Kłamstwo dzieli ludzi i przeciwstawia ich sobie, doprowadza do wojen i zdrad, zamienia ziemię w piekło [Tischner 2011: 23].

Ale przecież Kartezjański rozum nie zawsze może samodzielnie wyzwolić się z nieprawdziwej, opartej na kłamstwie wiedzy, tak jak może to uczynić w przypadku złudzenia zmysłowego. A zatem inna musi być droga wyjścia z tej sytuacji. W mojej opinii jedyną możliwą staje się ta prowadząca przez spotkanie i dialog z drugim człowiekiem. Tak jak kłamstwo i zło w ogóle istnieją wyłącznie w przestrzeni międzyludzkiej, tak samo miejscem prawdy i dobra jest ta przestrzeń.

Problemem jednak staje się kulturowo-społeczne środowisko bytności współczesnego człowieka, które narzuca nań fałszywą wizję szczęścia. Człowiek skupia się nie na tym co naprawdę ważne i błędzi w iluzoryczności życia.

[D]zisiejsze badania w wielu dziedzinach już od dawna nie mają ambicji ani woli, by realizować tęsknotę ludzkiego ducha do poznania prawdy, jak to patetycznie deklarował racjonalizm wczesnego oświecenia, ale posłusznie pełnią funkcję dyktowane ekonomicznymi lub politycznymi interesami swoich mecenasów (najwyraźniej widać to chyba na przykładzie manipulacji badaniami medycznymi w interesie firm farmaceutycznych). Zysk stał się prawdą nauki [Halik 2010: 32-33].

Ten sam zysk, ta sama polityka i ekonomia, i ta sama ambicja w realizacji tęsknot duszy doprowadziły do sytuacji, gdzie nadrzędną nauką staje się technika i w konsekwencji ułuda nadczołowieczeństwa, nadnatury.

Przyciski w komorach gazowych Auschwitz i w samolotach nad Manhattanem uruchamiały nie tylko barbarzyński fanatyzm ideologiczny, ale także techniczny rozum, trzeźwa kalkulacja; ludzie dysponujący wszystkimi zdobyczami nauki i techniki, którzy wyłaczyli jedyną instancję, która zresztą od dawna już była w pogardzie: sumienie [Halik 2010: 28].

1.5 KRYZYS BĘDĄCY NADZIEJĄ

Paradoksalnie w kryzysie można doszukać się również pozytywów. Zdać sobie należy bowiem sprawę, że gdyby nie kryzys kondycji ludzkiej, to potrzeba rozpoczęcia dialogu na temat współczesnej istoty człowieczeństwa może nie tyle nie zrodziłaby się, co na pewno jej charakter (tej potrzeby) nie byłby tak wyraźny i doniosły. Gdyby nie ów kryzys, którego naocznym światkiem był przecież Józef Tischner, to zapewne nie obudziłby się w nim sprzeciw wobec Oświęcimia i Kołomy, która ostatecznie zaowocowała filozofią dramatu. Bo przecież:

[b]unt i zdumienie to podstawowa preferencja myślenia, które pobudziło do życia agatologiczny ideał istnienia. Radykalne myślenie filozoficzne [...] nie rodzi się z podziwu wobec otaczającego świata, jak chcą arystotelicy. Nie pyta ono również, dlaczego jest raczej coś, a nie nic. Podziw jest tym rodzajem afirmacji bytu, który kończy myślenie. Myślenie radykalnie filozoficzne jest formą preferencyjnego buntu przeciwko tragiczności świata. Ale nie jest to jednak bunt, który chce porzucić albo zniszczyć świat, lecz ten, którego celem pierwszym jest zrozumieć świat [Tischner 2019: 50].

I z takim właśnie rodzajem buntu mierzy się współcześnie wiele osób. Dziś miejsce Oświęcimia i Kołomy zajmują inne wydarzenia w Ukrainie, w Białorusi, w Afryce, czy na Bliskim Wschodzie. A tym co daje światło jest po pierwsze fakt, że:

[c]złowieczeństwo jest nie tylko stanem, lecz zadaniem. Jest ideą, zarówno w platońskim, jak i kantowskim rozumieniu tego słowa: ideą regulatywną. I pozostanie dla nas wyzwaniem nawet wtedy, gdyby się okazało, że żaden człowiek na świecie nigdy nie był naprawdę człowiekiem [Stróżewski 2002: 36].

Po drugie należy zdać sobie sprawę z tego, że

[k]ryzys nie dotyczy wartości, ale naszego ich przeżywania. Zatraciliśmy wrażliwość na wartości, zagubiliśmy ich smak. Zwłaszcza zaś pogubiliśmy się w odczytywaniu ich właściwej hierarchii. Kryzys sięga głębiej: dotyczy aksjologicznej struktury człowieka [Stróżewski 2002: 168].

Dlatego właśnie ‘nie wszystko stracone’. Wartości nadal są, kryzys ich nie dotknął, bo nie mógł tego uczynić. Zadanie jakie stoi więc przed człowiekiem polega na ich ponownym odkryciu.

1.6 PODSUMOWANIE ROZDZIAŁU

W niniejszym rozdziale dokonuję szczegółowej analizy kryzysu kondycji ludzkiej, rozumianego jako zjawisko wieloaspektowe, zakorzenione w aktualnych kryzysach cywilizacyjnych. Szczególną uwagę poświęcam wzajemnemu powiązaniu kondycji człowieka i kondycji kultury, wskazując na ich nieprzerwany wpływ wzajemny, który przyjmuje formę spirali hermeneutycznej. Przemiany społeczne i kulturowe nieustannie kształtują ludzką egzystencję, a człowiek, poprzez własne wybory, działania i proces twórczy, aktywnie oddziałuje na otaczającą go kulturę. Podkreślam przy tym, że kondycja ludzka ma charakter dynamiczny i wymaga nieustannej zdolności przystosowania się do zmieniających się warunków społecznych, ekonomicznych i technologicznych.

W dalszej części rozdziału wskazuję, że kryzys kondycji ludzkiej wynika w znacznej mierze z postępującej dehumanizacji pracy, zaniku autentycznych relacji międzyludzkich oraz narastających procesów alienacji. Robotyzacja i automatyzacja sprowadzają niekiedy kontakty między ludźmi do czysto instrumentalnego poziomu, co prowadzi do utraty poczucia sensu oraz przynależności w życiu zawodowym i społecznym. W obliczu tych wyzwań szczególnego znaczenia nabiera aksjologia – w moich rozważaniach wskazuję na potrzebę ponownego zdefiniowania i odzyskania wartości, zwłaszcza w dobie relatywizacji zasad moralnych i zaniku poczucia sensu. Inspirację czerpię tutaj z myśli Józefa Tischnera, który przypomina o konieczności refleksji nad ludzką godnością i roli fundamentalnych wartości w zachowaniu integralności człowieka.

Rozdział uwzględnia również filozofię egzystencjalną, prezentowaną przeze mnie jako możliwą odpowiedź na kryzys aksjologiczny. Podkreślam istotne znaczenie dialogu, spotkania oraz wspólnoty – elementów zdolnych przełamać poczucie osamotnienia i izolacji charakterystyczne dla współczesnego świata. Odwołując się do Tischnera, wykazuję, że dialogiczna natura egzystencji stanowi klucz do odbudowy kondycji ludzkiej, gdyż umożliwia odkrycie głębszego sensu i odzyskanie godności poprzez otwarcie na drugą osobę.

W kontekście narastających tendencji do fragmentacji życia społecznego podkreślam, jak ważne jest pielęgnowanie autentycznych relacji międzyludzkich opartych na wzajemnym szacunku i empatii. Zwracam uwagę, iż współczesna atomizacja społeczeństwa oraz instrumentalne traktowanie drugiego człowieka pogłębiają kryzys kondycji ludzkiej. Przewyciężenie tego zjawiska wymaga zaangażowania zarówno poszczególnych jednostek, jak i całej wspólnoty, a także promowania wartości podkreślających wagę solidarności i troski o drugiego człowieka.

Kolejnym elementem moich rozważań jest konieczność przywrócenia wartości leżących u podstaw ludzkiej godności, takich jak współczucie, wzajemna pomoc i solidarność. Zauważam, że choć w zglobalizowanym i zautomatyzowanym świecie bywają one często pomijane, to właśnie one mogą stać się kluczowe w przeciwdziałaniu kryzysowi kondycji ludzkiej. Myśl Tischnera skłania mnie do ponownego odkrycia humanistycznych podstaw ludzkiego życia oraz do podjęcia refleksji nad tym, jak w warunkach współczesności zachować sens i godność egzystencji.

Podsumowując, zwracam uwagę na znaczenie wspólnot tworzonych przez rzeczywiste, głębokie więzi międzyludzkie jako odpowiedź na postępującą atomizację i dehumanizację. Uważam, że pełne zrozumienie potrzeb emocjonalnych, społecznych i duchowych człowieka jest możliwe jedynie w warunkach prawdziwej wspólnoty, która stwarza przestrzeń do wzajemnego wsparcia i rozwoju. Podkreślam również, iż kluczową rolę w budowaniu takich więzi odgrywają instytucje społeczne i inicjatywy oddolne, promujące postawy oparte na współpracy i dialogu. Tylko w ten sposób – moim zdaniem – można stworzyć bardziej sprawiedliwe i humanistyczne społeczeństwo, zdolne do sprostanania wyzwaniom nowoczesności.

2 FILOZOFIA DRAMATU JAKO WYRAZ OTWARCIA NA CZŁOWIEKA

Filozofia dramatu Józefa Tischnera ujawnia się jako niezwykle subtelna, ale zarazem przejmująca refleksja nad kondycją człowieka uwikłanego w relacje – z sobą samym, z innym oraz z Bogiem. Tischner, operując pojęciem dramatu, nie tylko odwołuje się do metaforyki teatralnej, ale przede wszystkim wskazuje na spotkanie jako wydarzenie egzystencjalne, kluczowe dla zrozumienia sensu ludzkiego istnienia. Dramat spotkania ujawnia z jednej strony kruchość i tymczasowość ludzkiej kondycji, z drugiej zaś niepowtarzalność i głębię, jaka rodzi się w przestrzeni dialogu i wzajemnej wymiany. W przeciwieństwie do klasycznej fenomenologii Edmunda Husserla, Tischner zdecydowanie przekracza jej ograniczenia, dokonując reinterpretacji relacji jako dynamicznej, otwartej struktury, naznaczonej napięciem pomiędzy wolnością a zobowiązaniem, pomiędzy tożsamością a innością. Niniejszy rozdział podejmuje próbę ukazania tego procesu uwalniania filozofii dramatu od fenomenologicznych ograniczeń, aby tym samym wyeksponować jej autentyczny, spotkaniowy wymiar. W rozdziale zostaną również przedstawione kluczowe punkty krytyki filozofii dramatu Tischnera ze strony tomistów, którzy dostrzegają w niej zagrożenie dla integralności filozofii i teologii klasycznej.

2.1 HUSSERLOWSKIE I TOMISTYCZNE ANTYNOMIE

Filozofią, która szczególnie jest zainteresowana zagadnieniem kondycji ludzkiej jest filozofia człowieka. Można ją podzielić ze względu na użyty język opisu istoty ludzkiej. Wówczas wyszczególnimy filozofię człowieka o ontologicznej preferencji językowej i filozofię człowieka o inklinacji dialogicznej. Przedstawiciele wersji ontologicznej uznają człowieka za „część sceny, by następnie [...] ukazywać jego wyrastanie ponad scenę”. Przeciwnie zaś czynią reprezentanci orientacji dialogicznej – od samego początku człowieka osadzają ponad sceną, a następnie próbują ukazać zakorzenienie człowieka w tej scenie.

Głównym pojęciem języka ontologicznego jest pojęcie bytu. Głównym pojęciem języka dialogicznego okazuje się pojęcie dobra. Język ontologiczny daje początek ontologii

człowieka. Język dialogiczny rozwija się w etykę – etykę pojętą jednak nie tylko jako nauka o moralności, ile jako wiedza o tym, co jest »poza wszelką fizyką«, czyli jako metafizyka [Tischner 2019: 544].

Takie ułożenie pozwala na wyznaczenie pewnego rodzaju horyzontu filozofii człowieka, który rozciąga się od ontologii do metafizyki. Wyjaśnienie różnicy pomiędzy wskazanymi krańcami zacznę od zdefiniowania ontologii. Jej charakterystyczną cechą jest to, że wyprowadza ona istotę człowieka z ogólnej teorii bytu, gdzie kryje się odpowiedź na pytanie o to kim jest człowiek. Dlatego właśnie

[j]eżeli być naprawdę znaczy być substancją, znaczy to, że człowiek jest jakąś substancją. Jeśli naprawdę być to być materią, człowiek jest jakąś odmianą materii. Jeśli naprawdę być to być monadą, człowiek jest jakąś monadą. Nie znaczy to, że filozofie te zatracają świadomość specyfiki człowieka. Znaczą jedynie, że osiągają ją z trudem na drodze różnicowania od tego, co wydaje się bardziej podstawowe [Tischner 2019: 545].

Trud ten pojawia się zasadniczo wówczas, gdy ontologia niejako zagradza drogę metafizyce, czyli gdy pojmując człowieka wyłącznie jako część sceny, po której ten człowiek się porusza. Można, za Tischnerem, dopuścić jednak też taką optykę ontologiczną, która sprzyja metafizyce. Dzieje się to wówczas, gdy ontologia wskazuje na różnice pomiędzy człowiekiem a sceną jego życia. Takie podejście uznaje, że osoba jest wyrazem. Dla Tischnera bycie wyrazem oznacza, że osoba jest dynamicznym procesem urzeczywistniania swojego aksjologicznego Ja poprzez dramat uczestnictwa. Osoba nie tyle coś wyraża, ile sama jest wyrazem – żywą manifestacją wartości, które ją konstytuują, i które realizuje w relacji do siebie, innych oraz świata. Wyraz osoby to jej spełnienie jako bytu dramatycznego i dialogicznego, dla którego stawką jest ocalenie przez dobro lub unicestwienie przez zło [Workowski 2009: 214-218]. „Można zatem powiedzieć, że ostatnim słowem ontologii o człowieku jako osobie jest właśnie przyznanie: osoba posiada strukturę wyrazu. Ostatnie słowo ontologii jest pierwszym słowem metafizyki” [Tischner 2019: 606-607]. Czym zatem, w przedstawionym kontekście, jest metafizyka? Jest rozumieniem osoby (będącej wyrazem) w sposób, jaki osoba rozumie samą siebie. Aby tego dokonać trzeba doświadczyć drugiej osoby. To doświadczenie ma zaś wymiar etyczny. Etykę w tym przypadku należy zaś pojmować „w sensie najgłębszym, a więc metafizycznym. Właściwym kontekstem doświadczenia osoby jest horyzont dobra i zła. Osoba

przychodzi ku osobie, wyłaniając się z tego horyzontu” [Tischner 2019: 607]⁷. Dlatego właśnie osoba będąca wyrazem (dobra *resp.* zła) jest takim sposobem ujęcia człowieka, który stwarza możliwość uchwycenia istoty wzajemności, która to wzajemność stanowi fundament filozofii Tischnera.

Wzajemność we właściwym sensie nie jest wzajemnością na poziomie bytu, lecz na poziomie wartości. Polega ona na tym, że osoba tylko dzięki innej osobie może wybierać dobro i wyrażać je jako zarazem własne i cudze. Wyrażone dobro jest dobrem za pośrednictwem [...]. Dobro bez wzajemności pozostawałoby głuche, ślepe i nieme [Tischner 2019: 609].

Trzymając się zaś prawideł ontologicznych niemożliwością byłoby dostrzeżenie istoty tejże – aksjologicznie wyrozumiałej – wzajemności. Tym samym Tischner w swojej filozofii przełamuje ograniczenia wynikające z założeń ontologii. Co zaś szczególnie interesujące, czyni to z pozycji fenomenologicznej, czyli z pozycji ruchu filozoficznego, którego był częścią, a który to ruch dzięki wypracowanej metodzie dążył, poprzez odrzucenie subiektywizmów indywidualistycznego patrzenia (a zatem poprzez bezzałożeniowość), do opisu świata, takim jakim się on jawi. Edmund Husserl stwierdza zaś wprost, że fenomenologia „jest ontologią”, przy czym, co warto podkreślić, jest to ontologia stworzona „z transcendentalnego »doświadczenia«” [Husserl 2015: 121]. Tym samym fenomenologia, a konkretniej fenomenologia transcendentalna

obejmuje uniwersalne ontologie w szerszym sensie, pełne, wielostronne, konkretne, w których wszystkie korelatywnie ontologiczne pojęcia są utworzone z transcendentalnej źródłowości, która – i to patrząc na problem z każdej strony – nie pozostawia w tajemnicy żadnych kwestii dotyczących sensu i reguł [...] transcendentalna fenomenologia jest powołana do tego, aby urzeczywistnić w niej ukrytą ideę uniwersalnej,

⁷ Sposób rozumienia metafizyki jako etyki jest właściwy dla Emmanuel Levinasa, którym Józef Tischner w swojej filozofii dialogu wielokrotnie się inspirował. Przywołać zatem należy następujący cytat: „[m]etafizyka dzieje się w stosunkach etycznych [...]. W metafizyce relacjom międzyludzkim przypada rola, jaką w dziedzinie intelektu Kant przypisywał doświadczeniu zmysłowemu. To dzięki relacjom moralnym każde twierdzenie metafizyczne nabiera sensu »duchowego« [...] relacja etyczna wyklucza wszelkie znaczenie, którego pozostający w niej człowiek byłby nieświadomy. Kiedy pozostaję w relacji etycznej, odrzucam rolę, jaką grałbym w dramacie, którego nie jestem autorem albo którego zakończenie ktoś inny zna przede mną, odmawiam bycia figurantem w dramacie zbawienia lub potępienia, który grałby mną wbrew mnie” [Levinas 1998: 79-80].

doprowadzonej do konkretnej wszechstronności ontologii, przez wzniesienie się w transcendentalność [Husserl 2015: 118-119].

Husserl wskazuje, że fenomenologiczne zawieszenie przekonań o świecie, czyli właśnie owo „wzniesienie się w transcendentalność” umożliwia uchwycenie Ja w jego czystej postaci, gdyż pozwala ono (to zawieszenie) na samouświadomienie się podmiotu. A zatem – dzięki redukcji, którą Husserl nazywa transcendentalną, dochodzi do wniosku, że świadomość ma charakter transcendentalny i posiada zdolność konstytuowania sensu. W ramach świadomości transcendentalnej człowiek jawi się jako fenomen człowieka, a Ja – jako fenomen Ja. Świadomość poddana redukcji transcendentalnej zostaje oczyszczona ze wszystkich jednostkowych treści i przybiera formę czystej świadomości. Według Husserla, transcendentalne Ja jest podstawą wszelkiej realności, dlatego należy badać różnorodne aspekty jego funkcjonowania, aby odsłonić proces konstytuowania świata. Transcendentalne Ja ukazuje się jako idealny obserwator, który postrzega zarówno siebie, jak i świat [Husserl 1975].

Jednak Józef Tischner miał wiele zastrzeżeń do założeń Husserlowskiej fenomenologii. Centralnym punktem jego polemiki była właśnie koncepcja czystego Ja. Filozof z Łopusznej zwracał uwagę, że jeśli czyste Ja zdefiniujemy jako kompletnie puste i nieopisywalne samo w sobie, to całą jego strukturę poznajemy jedynie pośrednio, poprzez akty świadomości, które ono jednoczy. Wówczas Ja przestaje być czystą pustką, a właściwie nigdy nią być nie mogło. Ma ono (to Ja) pewne treści, np. przekonania, nastawienia, zdolności, trwale w nim zakorzenione. Wobec powyższego Tischner odrzuca termin Ja transcendentalnego jako nieprzydatny teoretycznie. Argumentując swoje stanowisko wskazuje, że zasadniczy problem z koncepcją czystego Ja polega na tym, że nie da się go uchwycić w bezpośrednim doświadczeniu – zawsze przeżywamy konkretne akty, treści, stany, a nie czystą podmiotowość samą w sobie. Gdy próbujemy skierować refleksję na samo Ja, ulega ono niejako rozszczepieniu na to, co przeżywane (empiryczne Ja w strumieniu świadomości) i to, co transcendentalne (podmiot konstytuujący). Pojawia się więc pytanie o kryterium tożsamości Ja w takiej refleksji – jak zagwarantować, że to wciąż ten sam podmiot? Czyste Ja wydaje się bytem abstrakcyjnym – jeśli pozbawimy je wszelkich treści, zostaje z niego jedynie formalna funkcja jednoczenia przeżyć, co jak sugeruje Tischner, jest pewną kategorią formalno-ontologiczną (podobną do kategorii substancji w ontologii formalnej) zamiast rzeczywistego fenomenu doświadczenia. Odrzucając

koncepcję Husserla, Tischner proponuje rozumienie Ja transcendentalnego jako podmiotu, który posiada pewną wewnętrzną strukturę (dynamiczną i statyczną) i nie jest absolutnie pusty, co w konsekwencji pozwala uniknąć reifikacji czystego Ja jako osobnego bytu. Oznacza to, że z jednej strony każda świadoma aktywność jest czyjaś (należy do jakiegoś Ja), a z drugiej – istnieje pewna formalna organizacja strumienia świadomości, którą można opisać bez odwoływania się do indywidualnych cech Ja (np. kategoria podmiotu i przedmiotu, akty i ich treści). Tischner podejmuje próbę analizy strukturalnej świadomości transcendentalnej, aby wykazać tę dwuwarstwowość. Wskazuje, że strumień świadomości nie ma jednolitej budowy, lecz można w nim wyróżnić szereg elementów: akty świadomości (w najszerszym sensie: spostrzeżenia, sądy, decyzje, uczucia), procesy doznawania (np. odbieranie wrażeń zmysłowych), a także własności habitualne (trwale nastawienia, przekonania). Tym samym podmiot i jego przeżycia są tak ściśle splecione, że trudno mówić o podmiocie istniejącym niezależnie od strumienia świadomości⁸ [Tischner 1964].

Głęboka refleksyjność, analityczność i skutkująca tym krytyczność była kluczową cechą myślenia Józefa Tischnera. Dostrzegał on nie tylko na polu filozofii, ale również życia społecznego różnego rodzaju antymonie – przeciwieństwa, sprzeczności i napięcia „jakie wytwarzają między sobą antypody nie do pogodzenia”. Nie poprzestawał jednak na samym ich (tych antynomii) odkrywaniu. Co kluczowe – stawały się one dla niego źródłem „potrzeby wyjścia poza ramy dotychczasowej teorii i twórczego poszukiwania nowych sposobów wyrażania rzeczywistości” [Tischner 1970a: 4]. Ponadprzeciętna wnikliwość, bezkompromisowość i odwaga w wyrażaniu sprzeciwu, a także towarzysząca temu umiejętność argumentowania własnego stanowiska przesądziły o oryginalności filozofii dramatu, która będąc *continuum* myśli filozoficznej jednocześnie tworzyła nową jakość i prezentowała niezależną wartość poznawczą. W taki sposób osobę Józefa Tischnera widziała właśnie Barbara Skarga.

Jego [Józefa Tischnera – P.N.] twórczości nie da się zamknąć w szufladkach.[...] przyznawał, że najbliższą mu była fenomenologia i hermeneutyka, ale i tu przełamywał schematy. Pascalowska idea, że człowiek nie jest stworzony do posiadania absolutnej

⁸ Aby uniknąć dwuznaczności, Tischner w swojej filozofii dramatu posługuje się już ustanowionym przez siebie terminem Ja aksjologicznego, które, choć wywodzi się z „Ja transcendentalnego”, charakteryzuje się odmiennymi wartościami, przez co przewyżcza wskazaną wcześniej nierealność wyjściowej koncepcji.

prawdy, że zobowiązany jest całe życie jej szukać, towarzyszyła mu od najwcześniejszych lat. [...] Chciał filozofii żywej, skupionej na człowieku, a może ściślej na byciu człowieka z człowiekiem w ich egzystencjalnym dramacie [Skarga 2003: 5].

Przełamywanie schematów i szukanie nowych dróg było jednak przyczyną wielu ‘metodologicznych’ sporów, w które Tischner był zaangażowany, a mówiąc precyzyjniej, w które angażowali go przeciwnicy nowych trendów filozoficznych i oryginalności myśli. Podważając założenia ‘starego porządku’ automatycznie narażał się na krytykę jego przedstawicieli. Taka sytuacja miała miejsce w przypadku tzw. ‘sporu Tischnera z tomistami’. Filozof z Łopusznej w inicjującym ogólnopolską dyskusję filozoficzną artykule zatytułowanym *Schylek chrześcijaństwa tomistycznego*, opublikowanym w czasopiśmie *Znak* w 1970 roku, jednoznacznie wyraził swój „sprzeciw wobec spekulatywnego, dogmatycznego tomizmu, wobec wąsko pojętej racjonalności, wobec filozofii »naukowej«, sformalizowanej i pustej” [Skarga 2003: 5]. Istota antynomii, którą we wnętrzu tomizmu zauważył i opisał Tischner, wynikała z

połączenia w jednej i tej samej syntezie naukotwórczej dwóch zasadniczo różnych struktur logicznych: metafizycznej, w której schematem obowiązującym jest formalny schemat »od zasad do wniosków«, i aksjologicznej, w której obowiązuje schemat »jakościowy« – kto uznał i co uznał. Wynikiem połączenia jest daleko idąca destrukcja schematu aksjologicznego [Tischner 1970a: 8].

Powyższą sprzeczność Tischner rozwiązuje później w filozofii dramatu, w której aksjologia ukazana wprost w koncepcji Ja aksjologicznego zajmowała kluczowe miejsce. Wyjście od krytyki tomizmu, podobnie jak elementów fenomenologii transcendentalnej Husserla, było więc procesem, który ostatecznie doprowadził Tischnera do napisania *Filozofii dramatu*. Dlatego właśnie z owego ‘sporu Tischnera z tomistami’ możliwym jest wyprowadzenie i zaprezentowanie głosów krytycznych dla refleksji filozofa z Łopusznej, które pośrednio uznać można za krytykę samej filozofii dramatu. Stefan Szary stwierdza nawet, że analiza debaty filozoficznej pomiędzy Tischnerem a przedstawicielami tomizmu jest „światłem ku pełniejszemu zrozumieniu filozofii dramatu, w tym także motywów związanych z koniecznością porzucenia języka ontologii w Tischnerowskiej filozofii dramatu” [Szary 2005: 48]. Innymi słowy, spór ten pomaga wyjaśnić, dlaczego Tischner – tworząc swoją oryginalną filozofię dramatu (koncentrującą się na dramacie

ludzkiego doświadczenia, wolności, wartości i spotkania z Innym) – odszedł od klasycznej metafizyki na rzecz podejścia fenomenologiczno-aksjologicznego.

Tischnerowskie zarzuty wobec filozofii św. Tomasza z Akwinu wyłoniły się na tle osobistych doświadczeń oraz w kontekście przemian intelektualnych II połowy XX wieku. Już podczas studiów seminaryjnych Tischner dostrzegł ograniczenia ówczesnej scholastyki – tomizm wykładano w oparciu o komentarze i podręczniki, co sprzyjało intelektualnej stagnacji i wynikało z powojennego „syndromu oblężonej twierdzy” (strachu przed „nowinkami”) w Kościele [Baczyński 2007: 160]. W młodym Tischnerze narastało więc przekonanie, że język i pojęcia tomizmu nie przystają do realnych problemów człowieka. To poczucie bezradności, stanowi ważne tło krytyki – Tischner widzi, że tomizm nie odpowiada na pytania stawiane ‘tu i teraz’ przez człowieka żyjącego we współczesnym świecie.

Na gruncie filozoficznym Tischner formułuje szereg zarzutów pod adresem tomizmu. Przede wszystkim podważa realizm tomistyczny: tomizm wprawdzie uważa się za filozofię realistyczną, lecz w istocie – twierdzi Tischner – jest to tylko pozór [Karoń-Ostrowska 2003: 81-82]. Po drugie, autor *Filozofii dramatu* dowodzi, że tomistyczny ideał racjonalności skostniał i zatracił zdolność wyjaśniania rzeczywistości. Tomizm operuje utrwalonymi pojęciami bytu, którym nadaje aprioryczne znaczenia, ale rozwój nauki odsłonił ich znaczeniową pustkę [Tischner 2000c]. Tomistyczna koncepcja rozumu okazała się ograniczona dwustronnie: nie obejmowała tego, co subiektywne, ani mechanizmów rządzących ludzkim światem społecznym [Baczyński 2007: 169]. Innymi słowy, tomizm pomijał zasadnicze wymiary ludzkiego doświadczenia – świadomość podmiotu i kontekst historyczno-społeczny – koncentrując się na abstrakcyjnych bytach. W ostrzu krytyki Tischnera tomizm jawi się jako system zamknięty we własnych założeniach. Twierdził on, że tomiści stali się ‘zakładnikami’ własnej syntezy: „[r]ezultatem syntezy była teologia, o której mówiło się, że jest **świętą** doktryną” [Tischner 1970c: 6]. Problem polegał jednak na tym, że „charakterystycznym elementem syntezy tomistycznej było [...] »wyjaśnienie«, »tłumaczenie«, ewentualnie także uzasadnienie tez Objawionych przy pomocy pojęć i tez filozofii arystotelesowskiej. W ten sposób świat pogańskiej metafizyki stawał się »racją wyjaśniającą« dla świata chrześcijańskiego Objawienia” [Tischner 1970c: 15-16].

Tischner poddaje też w wątpliwość kolejny fundament tomizmu: odwołanie do doświadczenia. Jego zdaniem tomistyczne deklaracje wierności doświadczeniu pozostają gołosłowne – w praktyce tomizm zerwał z doświadczeniem jako kryterium prawdy, które to kryterium ulokował wyłącznie w porządku czysto metafizycznym [Tischner 2000c]. Ostatecznie więc filozofia tomistyczna stała się dla Tischnera intelektualnie jałowa – zamiast twórczego rozwoju oferuje zamknięty system odporny na korektę ze strony nauki. Istotnym wątkiem w Tischnerowskiej krytyce jest także brak w tomizmie odpowiedniej perspektywy hermeneutycznej. Współczesna filozofia – przypomina Tischner – nauczyła się, że rozumienie nie jest czysto obiektywnym odczytywaniem faktów, lecz zawiera element subiektywnej interpretacji i decyzji egzystencjalnej ze strony interpretatora [Tischner 2000c]. Tymczasem tomizm nie uwzględnia zasad hermeneutyki i ogranicza się do dosłownej interpretacji tekstów, nie dostrzegając, że rozumienie wymaga uczynienia treści własną poprzez życiowe doświadczenie [Baczyński 2007: 163]. To znaczy, że tomiści w swojej refleksji pozostają na poziomie komentarza do doktryny, zamiast rzeczywistego zrozumienia świata ludzkiego doświadczenia. Ten brak wrażliwości hermeneutycznej łączy się z wcześniej wymienionymi zarzutami: niezdolnością tomizmu do przekroczenia własnego, historycznie uwarunkowanego języka i otwarcia się na egzystencjalny konkret.

Tischner nie podejmował się jednak reformy tomizmu od wewnątrz, lecz raczej wskazywał, jak nie powinna wyglądać filozofia chrześcijańska. Na ‘zgliszczach’ tomizmu zbudował własną koncepcję – filozofię dramatu – która miała być odpowiedzią na niedostatki zidentyfikowane w myśli tomistycznej [Baczyński 2007: 173]. Filozofia dramatu jest więc efektem poszukiwania nowego języka mówienia o człowieku. Opiera się na wartościach – metafizyce dobra – i podejmuje wątki wolności oraz nadziei, stanowiąc metafizykę zakorzenioną w doświadczeniu etycznym, a nie wyłącznie w abstrakcyjnej idei bytu. Integruje elementy pomijane przez tomizm: podkreśla podmiotowość człowieka, znaczenie przedrozumienia i dialogu w poszukiwaniu prawdy oraz pierwszeństwo dobra i godności osoby ludzkiej w strukturze rzeczywistości [Baczyński 2007].

Propozycja Tischnera i stojąca za nią argumentacja nie spotkała się jednak ze zrozumieniem, co więcej tomiści zablokowani w swoim patrzeniu nie potrafili z krytyki wyciągnąć konstruktywnych wniosków. Praktycznie w pełni zanegowali stanowiska krakowskiego filozofa i na krytykę odpowiedzieli krytyką. Poniżej przedstawiam

najważniejsze wątki argumentacji przedstawicieli tomistów, którzy w sporze z Tischnerem próbowali wykazać błędy dialogiczno-aksjologicznego rozumowania człowieka.

Andrzej Półtawski filozofię Tischnera określił mianem „tischneryzmu” [1970: 991], zarzucając jej dogmatyzm, wewnętrzną niespójność oraz antyracjonalizm, który w jego opinii miał polegać na

przyjęciu »obowiązującego modelu nauki«, według którego nie może istnieć jednolity obraz świata i jedna prawda naukowa i w konsekwencji odrzucający możliwość stworzenia syntezy [Półtawski 1970: 998].

Podobny charakter miała krytyka wystosowana przez Antoniego Stępnia, który zarzucił Tischnerowi scjentyzm, praktykowanie „irracjonalistycznej wersji fenomenologii” i stawianie aksjologii ponad metafizykę [1970: 1000]. Tym samym tokiem interpretacji filozofii Tischnera poszedł również Jacek Salij. On także podkreślał, osadzając swoją uwagę w kontekście chrześcijaństwa, że aksjologia jest jedynie treścią realizującą się w wymiarze metafizycznym, a odwracanie tego porządku jest błędne [Salij 1970].

Kolejnym obszarem krytyki jest pozornie eklektyczny charakter filozofii Tischnera. Jego myśl czerpie z wielu, często odmiennych tradycji filozoficznych. Taka różnorodność źródeł konceptualnych, choć może być postrzegana jako przejaw intelektualnej otwartości, wśród krytyków rodzi pytania o spójność i metodologiczną konsekwencję. W przeciwieństwie do precyzyjnie ustrukturyzowanych systemów filozoficznych, podejście Tischnera może być postrzegane więc jako eklektyczne [Stępień 1970]. W tym przypadku za słuszne uznaję wyjaśnienie Pawła Nierodki, który odrzucił zarzuty o kompilacyjność i jednoczesną nieoryginalność filozofii Józefa Tischnera.

Eklektyzm stanowi połączenie różnych elementów w całość, którą można sprowadzić do tych elementów [...]. Mimo że poszczególne wątki obecne w twórczości filozoficznej [...] J. Tischnera można odnaleźć w koncepcjach wcześniejszych filozofów, to jednak całość [...] stanowi nową jakość w dziejach filozofii. Jest to zatem synkretyzm, a nie eklektyzm [Nierodka 2012: 80].

Szczególną formułą odznaczała się natomiast ocena, jaką filozofii Tischnera wystawił Mieczysław Gogacz. Jej szczególność polegała zaś na tym, że miała ona postać dialogiczną i dokonywała się w czasie blisko dwóch dekad na łamach licznych czasopism filozoficznych i katolickich. Szczególnie zwracam tu uwagę na artykuły: *Filozofia i*

inspiracje (1974b), *Czym zajmuje się filozofia?* (1974a), *Ku prawdzie o człowieku* (1976), *Nieporozumienia w wystąpieniu Tischnera przeciw Świeżawskiemu* (1977) i *Nie można dłużej milczeć* (1991).

Głównym przedmiotem sporu Gogacza z Tischnerem była sama koncepcja filozofii – pytanie o to, czym jest filozofia, czym powinna się zajmować i jakie są jej źródła. Dyskusja toczyła się w kontekście poszukiwania nowego podejścia do myśli chrześcijańskiej oraz narastającej dysproporcji między filozofią klasyczną (tomistyczną) a filozofią współczesną w ujmowaniu rzeczywistości. Wielu komentatorów podkreśla znaczenie tego sporu dla polskiej myśli filozoficznej [Wilczek 2009]. Zwraca się uwagę, że był to nie tylko epizod historyczny, ale ważny moment w historii filozofii polskiej, który uwiaryścił napięcia między tradycją scholastyczno-metafizyczną a nowymi trendami fenomenologicznymi i hermeneutycznymi [Zembrzuski 2012]. Najpoważniejszy zarzut Mieczysława Gogacza dotyczył tego, że Tischner tradycyjną metafizykę i realistyczne ujęcie bytu zastąpił analizą świadomości, hermeneutyką i aksjologią. Zdaniem czołowego przedstawiciela tomizmu w Polsce oznaczało to porzucenie samej rzeczywistości na rzecz rozważań czysto subiektywnych. W jednym z artykułów Gogacz wskazuje, że współczesna filozofia koncentruje się przede wszystkim na samych ujęciach, przeżyciach świata i siebie oraz sposobach poznawania, „pozostawiając na uboczu samą rzeczywistość i poznającego człowieka” [Gogacz 1974b].

Tischner z kolei, odpowiadając na uwagi, wskazał:

[g]dy zachwycamy się tym, co piękne jesteśmy na drodze ku zdrowej mistyce. Gdy to, co nas zachwyca, izolujemy od reszty i przyodziewamy w dodatkowe właściwości, wtedy idealizujemy nasz obiekt [Tischner 1976].

Innymi słowy, Tischner zarzucił Gogaczowi, że tomistyczny zachwyt nad istnieniem jako takim (aktem istnienia każdego bytu) staje się oderwany od żywej treści świata – a wtedy filozof popada w jałową kontemplację bytu w oderwaniu od konkretności. Gogacz zdecydowanie odpierał ten zarzut. Jego odpowiedź sprowadzała się zaś do przypomnienia podstawowej intuicji realizmu: filozofia ma uwalniać od utożsamiania pojęć z rzeczywistością, a nie prowadzić do ich pomieszania. Mistycyzm (w sensie zachwyty) wobec istnienia jest dla Gogacza uzasadnioną metafizyczną refleksją nad faktem, że coś jest. Filozof podkreślił, że realistyczna filozofia bytu akcentuje pierwszeństwo

istniejącego bytu jako przedmiotu rozważań – czyli wychodzi od konkretnej rzeczy czy osoby, która realnie istnieje.

Egzystencjalne nie jest więc to, co ani boli, ani cieszy konkretnego człowieka, lecz to, co rzeczywiście istnieje jako ta oto rzecz lub ten oto człowiek [Gogacz 1976: 112].

Tym samym Gogacz zarzucał Tischnerowi odwrócenie porządku: dla tomizmu to rzeczywistość (istnienie) poprzedza myśl, podczas gdy Tischner – zdaniem Gogacza – dawał pierwszeństwo myśli, świadomości czy przeżyciu. Gogacz upomniął się też o prymat metafizyki w filozofii i o włączenie teorii istnienia do refleksji filozoficznej – zaznaczając jednak, że nie oznacza to negacji badań nad świadomością, lecz ustawienie ich we właściwej hierarchii.

Ocena sporu Tischnera z tomistami, polegająca na wydawaniu jednoznacznych osądów, przyznawaniu racji jednej stronie przy jednoczesnym odmawianiu racji stronie przeciwnej, jest zadaniem, które uważam za bezcelowe z punktu widzenia niniejszej pracy. Celem moich analiz nie jest bowiem rozstrzygnięcie kwestii zasadności argumentów, lecz interpretacja filozofii dramatu Tischnera w perspektywie współczesnego kryzysu pracy usługowej. Wartościowanie obiektywne perspektyw teoretycznych, różniących się w sposób fundamentalny, jest zadaniem niezwykle trudnym, a na potrzeby niniejszych rozważań niekoniecznym. Natomiast należy podkreślić, że skrajne zarzuty formułowane przez tomistów, które mają charakter emocjonalny i przybierają formę personalnych ataków zamiast rzetelnej argumentacji, uznaję za nienaukowe. Za taką można z całą pewnością potraktować krytykę wystosowaną przez Andrzeja Półtawskiego, której autor zarzuca Tischnerowi idealizm, subiektywizm i tworzenie własnych teorii ('tischneryzmu'). A przecież krakowski filozof precyzyjnie, w oparciu o wykładnię fenomenologiczną, wyjaśnił,

iż sednem przyjętej [przez niego – P.N.] metody nie jest wtórny opis stanów świadomościowych i na jego podstawie próba syntetyzacji, lecz bezpośrednie doświadczenie przedmiotu, które immanentnie i źródłowo jest pewną jego (tzn. tego podmiotu) syntetyzacją. Innymi słowy, język filozofii współczesnej ma pomóc w opisie tego, co tu i teraz uobecnia się w człowieku [Dąbrowski 2019: 100].

Bo to właśnie człowiek był dla Tischnera najważniejszy: „nie w imię filozofii, nie w imię teologii ani nawet nie w imię chrześcijaństwa, lecz w imię **człowieka**, który

jest wartością wspólną wielu nauk, podobnie jak wiosna jest wartością wspólną wszystkich ludzi” [Tischner 1974: 1483], stawiał pytania i szukał nowych dróg. Swoista interdyscyplinarność filozoficzna miała więc na celu lepsze zrozumienie istoty ludzkiego dramatu. W odpowiedzi na krytykę napisał:

[n]ajważniejszy zarzut, jaki postawiłem tomizmowi, był ten, że nie stawia on nowych pytań filozoficznych, nie inspiruje problemów naukowych naprawdę nowych, i nie dysponuje odpowiednią metodyką, w oparciu o którą można by robić prawdziwe odkrycia naukowe i filozoficzne [Tischner 1970b: 1027].

Radosław Gabrysz słusznie stwierdza, że dla Tischnera tomizm „stał się zbiorem pewnych formuł, które nie pomagają w rozstrzyganiu egzystencjalnych problemów”. Abstrakcyjny i niezrozumiały aparat tomistycznych pojęć powoduje więc, że „człowiek nie znajdzie na tym obszarze satysfakcjonujących wyjaśnień czy rozwiązań” [Gabrysz 2013: 18]. Z kolei tomiści uznawali filozofię dramatu Tischnera za „teorię egzystencjalistycznie ujmowanych przeżyć” [Gogacz 1996: 83], deprymując tym samym jej przydatność w zrozumieniu istoty człowieka, co uznają za ocenę nieuzasadnioną. Warto zatem przypomnieć opinię Karola Wojtyły, która to opinia nie była głosem w rzeczonym sporze, a tyczyła się wyłącznie samego tomizmu. Wojtyła dostrzegał dokładnie tę samą ograniczoność filozofii klasycznej, którą podkreślał Tischner, a którą później przewyciężył właśnie w filozofii dramatu.

Dla św. Tomasza osoba oczywiście jest podmiotem, i to szczególniejszym podmiotem istnienia i działania, posiada bowiem subsystencję w naturze rozumnej, dlatego jest zdolna do świadomości i samoświadomości. Jednakże św. Tomasz przede wszystkim ukazuje tę dyspozycję osoby ludzkiej do świadomości i samoświadomości. Natomiast na analizę świadomości i samoświadomości – co przede wszystkim zajęło filozofię i psychologię nowożytną – jakby nie było miejsca w jego obiektywistycznym widzeniu rzeczywistości. W każdym razie ten sposób widzenia sprawia, że **to, w czym się najbardziej uwydatnia podmiotowość osoby, zostało ukazane w sposób wyłącznie albo prawie wyłącznie przedmiotowy** [wyróżnienie – P.N]. Św. Tomasz ukazuje nam poszczególne władze, zarówno duchowe jak i zmysłowe, dzięki którym kształtuje się cała świadomość i samoświadomość człowieka, jego osobowość w znaczeniu psychologiczno-moralnym – ale na tym też właściwie poprzestaje. Dlatego też **doskonale**

widzimy u św. Tomasza osobę w jej obiektywnym bytowaniu i działaniu, ale trudno tam mówić o przeżyciach osoby [wyróżnienie – P.N] [Wojtyła 2009: 435].

Z punktu widzenia podjętej przeze mnie tematyki rozprawy, szczególną uwagę zwracam na fundament nieporozumień pomiędzy Tischnerem a tomistami, który w mojej ocenie osadzał się na różnicy w rozumieniu metafizyki. Tomizm traktuje metafizykę jako teorię bytu, wychodzącą od obiektywnego istnienia rzeczywistości. Byt jest tutaj pierwszym przedmiotem rozważań – metafizyka w ujęciu tomistycznym bada uniwersalne własności istnienia, naturę rzeczywistości, zasady jej funkcjonowania, takie jak zasada przyczynowości, niesprzeczności czy racji dostatecznej. U podstaw tego podejścia leży przekonanie, że rzeczywistość istnieje obiektywnie i może być poznawana przez rozum dzięki metafizycznej kontemplacji. Tomizm opiera się na klasycznej, racjonalistycznej metodzie metafizycznej, czyli na analogii bytu, analizie pojęciowej oraz dedukcyjnej argumentacji logicznej. Metafizyka tomistyczna jest zatem systemem filozofii bytu, bazującym na stałych i ponadczasowych kategoriach ontologicznych (substancja, istota, akt istnienia, potencjalność), które porządkują całość rzeczywistości [Gogacz 1985; Krąpiec 1995].

Pozornie stojąca po przeciwnej stronie rzeczonego sporu metafizyka Tischnerowska wyrasta z metafizyki fenomenologicznej, jednak, co wskazałem już wyżej w kontekście koncepcji Ja transcendentalnego, przełamuje ograniczenia pierwowzoru. Dlatego chcąc zestawiać tomizm z filozofią dramatu niezbędnym jest w pierwszej kolejności przedstawienie rozumienia metafizyki w rozumieniu właśnie fenomenologii transcendentalnej.

Podstawowe pytania jakie należy zadać, a które słusznie stawia również Stanisław Judycki, brzmi: czy fenomenologia Husserla może być uznana za metafizykę, a jeśli tak, to jakiego rodzaju metafizykę reprezentuje? Podążając zaś śladem gdańskiego filozofa przyjmuję, że w pierwszej kolejności koniecznym jest precyzyjne określenie tego, co, w oderwaniu od tomistycznego ujęcia, rozumiemy pod pojęciem metafizyki, oraz zbadania, jak fenomenologia transcendentalna odnosi się do tych ustaleń [Judycki 1988].

Metafizyka, w swej klasycznej postaci, wyrasta z naturalnej ludzkiej potrzeby poznania nie tylko określonych kategorii bytów, lecz również uchwycenia całościowego obrazu rzeczywistości. Realizuje się to w trzech istotnych punktach. Po pierwsze, metafizyka poszukuje najbardziej uniwersalnej wiedzy o tym, co istnieje, odkrywając najbardziej ogólne własności bytu – tzw. transcendentalia, zgodnie z klasyczną filozofią

scholastyczną. Po drugie, opiera się na założeniu, że istnieje możliwość zdobycia koniecznej, niepodważalnej wiedzy przynajmniej o najogólniejszych właściwościach rzeczywistości, a jej źródła określa się za pomocą takich terminów jak intuicja intelektualna, poznanie syntetyczne *a priori*, poznanie ejdetyczne czy intelekta. Po trzecie, metafizyka tradycyjnie zakłada zasadę racji dostatecznej, która wiąże się z intuicją o fundamentalnej racjonalności świata, rozumianej przede wszystkim jako niesprzeczność i poznawalność. Filozofia Husserla spełnia pierwsze dwa spośród wymienionych wyżej kryteriów metafizyki. W fenomenologii transcendentalnej Husserl stawia sobie bowiem za cel osiągnięcie najbardziej uniwersalnego poznania tego, co istnieje. Ponadto, założona w fenomenologii teoria poznania ejdetycznego zakłada możliwość dotarcia do koniecznych i ostatecznych struktur rzeczywistości. Mimo że Husserl zachowuje pewne klasyczne elementy metafizyki, jego filozofia w kluczowych aspektach wyraźnie od tej klasycznej metafizyki się oddala. Fenomenologiczna metafizyka Husserla posiada procesualny charakter, w której rzeczywistość jest rozumiana jako dynamiczny proces rozwijania się świadomości i sensu świata. Pomimo tej oryginalności, nie można uznać metafizyki Husserla za równorzędną z klasyczną. Metafizyka fenomenologiczna znajduje się bowiem na niższym poziomie niż klasyczna, ponieważ nie jest w stanie sformułować fundamentalnego pytania o ostateczne źródło istnienia świadomości oraz świata. Brakuje w niej przestrzeni na pytanie o rację dostateczną bytu, jego realizm oraz ostateczne źródło faktyczności. Z tego powodu, choć metafizyka Husserla realizuje istotne cele filozofii metafizycznej – jak poznanie uniwersalne i ejdetyczne – pozostaje jednak ograniczona, nie sięgając do pytań o ostateczne przyczyny istnienia [Judycki 1988]. Główna jej niedoskonałość, na którą zwracał uwagę Józef Tischner, wynika przede wszystkim z faktu, że Husserl – skupiając się na transcendentalnej analizie świadomości – pozostawił bez odpowiedzi kluczowe pytania o podstawę realności świata i samej świadomości. Husserlowska metafizyka nie podejmuje pytań o ostateczną rację istnienia, o realizm, ani o źródło i sens faktyczności.

Filozofia Tischnera, choć wyrasta z tradycji fenomenologicznej i korzysta z metody Husserla, idzie jednak o krok dalej, świadomie próbując przezwyciężyć owe ograniczenia. Filozofia dramatu stanowi nowatorską próbę włączenia do metafizyki tego, co Husserl pozostawił poza jej obrębem – mianowicie dialogu, relacji i dramatycznej egzystencji człowieka. Tischner, podejmując refleksję metafizyczną, nie zadowala się opisem struktur świadomości; jego myślenie fenomenologiczne przekracza obszar idealizmu

transcendentalnego, kierując się ku realności spotkania i dramatyczności istnienia człowieka w świecie wartości i relacji z innymi.

Podczas gdy dla Husserla świadomość jest ostatecznym punktem odniesienia, Tischner wychodzi poza immanencję świadomości, kierując swoją filozofię ku wymiarowi międzyosobowemu i dialogicznemu. W ten sposób przekracza ograniczenia idealistyczne fenomenologii transcendentalnej, pokazując, że fundamentalnym punktem wyjścia metafizyki jest nie tyle świadomość zamknięta w sobie, ile świadomość osadzona w relacji. W filozofii dramatu metafizycznym fundamentem staje się kategoria spotkania, które zakłada istnienie autonomicznego, realnego Innego. O ile Husserl zatrzymuje się na opisie świadomości, o tyle Tischner otwiera fenomenologię na metafizyczną rzeczywistość człowieka jako bytu relacyjnego – co pozwala mu formułować pytania o ostateczny sens i rację bytu.

Tischner przezwycięża również problem braku zasady racji dostatecznej u Husserla, wprowadzając perspektywę agatologiczną, czyli metafizykę dobra. Człowiek u Tischnera jest istotą ukierunkowaną aksjologicznie i agatologicznie, a ostateczna racja istnienia odsłania się właśnie w doświadczeniu dobra, które jest zarazem ostatecznym horyzontem egzystencji ludzkiej. To pozwala mu na bardziej radykalne pytania o sens istnienia, cierpienie, zło oraz ostateczną podstawę rzeczywistości. Metafizyka Tischnera staje się więc nie tylko opisem, lecz również dramatycznym zaangażowaniem w świat, który jest dynamiczną, relacyjną rzeczywistością.

Metafizyka Tischnera wpisuje się w nurt refleksji dialogicznej i antropologicznej, przezwyciężając tym samym niedoskonałości fenomenologii Husserla, która ograniczała się do poznania uniwersalnych struktur świadomości i nie pytała o źródła istnienia. Tischner intencjonalnie integruje w swojej metafizyce kluczowe elementy, których brakuje u Husserla – realność, relacyjność, dialogiczność i dramatyzm egzystencjalny. Dzięki temu jego fenomenologia dramatu może być traktowana jako istotny krok naprzód względem klasycznej fenomenologii Husserlowskiej, łącząc w sobie wymiar transcendentalny z realistycznym, co pozwala na bardziej kompletny i adekwatny metafizyczny opis świata, człowieka i Boga. Wydawać się zaś może, że tomiści w swej krytyce nie dostrzegali *novum* fenomenologicznie ukonstytuowanej, acz przezwyciężającej wykazane ograniczenia, Tischnerowskiego rozumienia ‘dramatycznej’ metafizyki i ostatecznie

osądzając Tischnera, tak naprawdę negowali myślenie Husserla, do którego to myślenia sam filozof z Łopusznej też miał uwagi.

Tischner rozpoczyna filozoficzne rozważania od subiektywnego doświadczenia osoby ludzkiej, a metafizyka pojawia się u niego dopiero jako interpretacja i wyjaśnienie tego doświadczenia. W centrum jest osoba, jej świadomość, wolność, relacje z Innymi i dramatyczne sytuacje egzystencjalne. Tischner dystansuje się od tradycyjnej metafizyki substancjalnej, ponieważ nie wychodzi od abstrakcyjnych bytów, lecz od egzystencjalnego doświadczenia. Odwołuje się do metody fenomenologicznej (Husserl, Heidegger, Ingarden), akcentując wagę subiektywnego doświadczenia i pierwszoosobowego przeżycia świata wartości. Jego metafizyka nie polega na konstrukcji obiektywnego systemu ontologicznego, lecz raczej na opisie egzystencjalnego dramatu osoby. Nie jest to zatem metafizyka budowana 'od góry' (systematyczna i abstrakcyjna), lecz metafizyka 'od dołu', oparta na fenomenologicznej redukcji, odsłaniająca sens egzystencji człowieka w jego konkretnych sytuacjach życia. U Tischnera przedmiotem metafizyki jest przede wszystkim dramat człowieka, jego relacje interpersonalne oraz doświadczenie wolności i wartości. Tischner kładzie nacisk na metafizykę dobra, dramatu, spotkania – na sens egzystencji ludzkiej rozpatrywany przez pryzmat etycznych, aksjologicznych i relacyjnych doświadczeń osoby. Tischnerowski absolut nie pojawia się jako abstrakcyjny 'najwyższy byt', lecz raczej jako dobro, które manifestuje się w wolności osoby i jej relacji z innymi ludźmi. W narracji tomistów dostrzegam zaś niezrozumienie oryginalności Tischnerowskiej 'wersji' fenomenologii, a co za tym idzie metafizyki. To niezrozumienie wynikać zaś może z metaforyczności języka, jakim Tischner zwykł się posługiwać.

Metaforyczność języka filozoficznego, niewątpliwie niebezpieczna z uwagi niejednoznaczność takiego języka, ma prowadzić do uwypuklenia, uplastycznienia zawilej problematyki związanej z dramatem człowieka. Niebezpieczeństwo metaforyzacji filozofii opłaca się, jeśli dzięki temu omija ona schematy myślowe i odkrywa w nowy sposób prawdę. Wydaje się, że to właśnie ma miejsce w filozofii dramatu. Przez swoistą bezbronność, podatność na krytykę, filozofia ta udowadnia swoją prawdziwość. Nie jest ona jednakże w swym roszczeniu do prawdy apodyktyczna. Jest tylko próbą rozjaśnienia, częściowego chociaż zrozumienia bez popadania w wyolbrzymianie rangi takich czy innych jednostronnych ujęć. Filozofia ta nie boi się »błądzenia«, tak jak człowiek, którego opisuje [Wadowski 1999: 142].

Metaforyczność i związana z nią plastyczność, która w mojej opinii jest wielką zaletą myśli Tischnerowskiej, przez filozofów nawykłych do klasycznej refleksji i ograniczających się do źródłowego zbioru metod, staje się barierą nie do przezwyciężenia. Tak tłumaczę właśnie niektóre zarzuty tomistów wobec Tischnera, które tak naprawdę były polemiką z pierwotną konstrukcją fenomenologii Husserlowskiej, w tym przede wszystkim koncepcją Ja transcendentalnego, z którą to sam Tischner polemizował. Mieczysław Albert Krąpiec, z perspektywy tomistycznej, tak ocenia założenia 'klasycznej' fenomenologii Husserla:

powtarza się tu stary błąd Platona, u którego intelektualny sposób poznania treści rzeczy został uprzedmiotowiony i wzięty za »ideę«. Poza porządkiem realnym nie ma żadnych porządków idealnych [...]. »Porządek idealny« to uprzedmiotowiony sposób intelektualnego, spontanicznego poznawania rzeczywistości wraz z namysłem i refleksją zwracającą uwagę na niektóre ważniejsze – jakby konstytutywne – cechy poznawanej rzeczywistości. Ontologia, ogólna i szczegółowa, pojawia się tam, gdzie pierwszym przedmiotem poznania nie jest byt jako istniejący, a więc rzeczywistość, ale analiza samego poznania – czyli tam, gdzie nie spontaniczne poznanie jest początkiem poznania, lecz poznanie refleksyjne. Taki właśnie sposób postępowania jest »postawieniem na głowie« całego ludzkiego procesu poznania. Jeśli bowiem zacznę nie od uprzedmiotowionego, spontanicznego poznania, ale od analizy poznania refleksyjnego – jako rzekomo – krytycznego typu poznania – tracę tym samym wszelką możliwość właśnie krytycznego spojrzenia na moje własne poznanie [Krąpiec 1999: 138].

Wskazuje on jednocześnie, że metoda fenomenologiczna jest metodą właściwą wyłącznie profesjonalistom, profesorom filozofii a tym samym obcą człowiekowi spontanicznie poznającemu świat. Dlatego w realnym życiu nie sposób za jej pomocą dotrzeć do tego, co realne [Krąpiec 1999: 139]. Co ciekawe, zarzut nieprzystawalności teorii do realnych problemów zwykłego człowieka wystosował również Tischner względem tomizmu, co, w trakcie rozmowy z Anną Karoń-Ostrowską, wyraził w sposób następujący:

za pomocą kategorii tomistycznych nie można się dogadać ze zwyczajnym, prostym człowiekiem, który przychodzi ze swoimi problemami do księdza, że posługując się aparatem tomistycznym, nie jestem w stanie odpowiedzieć na jego pytania i na jego ból, że mówię nie do niego, ale ponad jego głową. Że ten język jest coraz bardziej pusty, że

to są formułki, które może on i w pokorze przyjmie, ale mu nie pomogą, niczego nie wyjaśnią [Karoń-Ostrowska 2003: 81-82].

W dialogicznie wyrozumiałym przez Tischnera chrześcijaństwie tomizm okazał się więc teorią, która nie pomaga w posłudze duszpasterskiej⁹, a nawet przeszkadza w doświadczaniu wartości spotkania księdza z wiernym. Ostateczna więc ocena tomizmu, wystawiona przez Tischnera, tym razem nie z perspektywy filozoficznej a perspektywy bycia księdzem, była następująca:

[t]omizm uważa się za filozofię realistyczną, ale to w gruncie rzeczy jedynie retoryka. Pod etykietą realizmu proponuje się ucieczkę od rzeczywistości, co więcej – ocenia się tę rzeczywistość jednostronnie negatywnie. We współczesnym tomizmie dominuje negatywna ocena całego dorobku nowożytności [...], co obserwujemy w tomizmie? Jeden wielki chóralny atak na myśl nowożytną – że jest nierealistyczna, że jest subiektywistyczna [Karoń-Ostrowska 2003: 82-83].

Interesująca w mojej ocenie jest również analiza i interpretacja sporu Tischnera z tomistami, której podjął się Marek Jawor. Odpiera on zarzuty skrajne, wskazując, że fenomenologiczna analiza subiektywności nie musi prowadzić do subiektywizmu, o ile dąży do odkrycia ogólnych istot (*eidos*) – tak jak czynił Tischner – zaś metafizyka tomistyczna nie musi uprzedmiotawiać (reifikować) ludzkiego podmiotu, o ile rzetelnie stosuje zasadę analogii bytu. Tym samym, w opinii Jawora, z którą się zgadzam, wiele wzajemnych zarzutów stron sporu wynikało z niezrozumienia metod. Autor niuansuje np. zarzut subiektywizmu, pokazując że Tischner również szukał obiektywnej istoty doświadczeń (a więc nie głosił relatywizmu prawdy), tylko czynił to z perspektywy świadomości. Z drugiej strony, odpowiada na zarzut ‘nienaukowości’ tomizmu (podnoszony przez Tischnera) – wskazując, że brak scjentystycznej metodologii w tomizmie nie oznacza braku wartości poznawczej tej tradycji, lecz wynika z innego pojmowania naukowości filozofii. Autor zauważa, że obie koncepcje mieszczą się w nurcie obiektywistycznym – zarówno Tischner, jak i tomiści uznają istnienie obiektywnego ładu wartości i prawdy,

⁹ Na marginesie zwracam uwagę na etymologię słowa ‘posługa’: po- służyć. Z kolei służyć jest źródłosłowem dla usługi. Tym samym uprawnione jest mówienie o duszpasterstwie jako o usłudze świadczonej przez usługodawców – duszpasterzy dla usługobiorców – wiernych. Niniejsze zestawienie pozwala po części wynieść usługę na poza merkantylny poziom wydarzenia codzienności, a właściwie odświętności.

choć każdy kładzie inny akcent. Ostatecznie Jawor proponuje interpretację komplementarną: Tischner eksponuje aspekt wolności, dobra i relacji interpersonalnych, tomizm – aspekt prawdy, bytu i zasad racjonalnych, a pełny obraz osoby i doświadczenia wymaga syntezy obu perspektyw. Autor analizy skłania się więc ku temu, by spór przekształcić w dialog – zamiast jednostronnie odpierać zarzuty, pokazuje ich ograniczoną słusność i zachęca do korekty jednostronności obu stanowisk. Wykazuje, że różnice nie muszą oznaczać całkowitego konfliktu, lecz mogą wskazywać na różne ujęcia tego samego zagadnienia, które wzajemnie się wzbogacają. Wnioskiem jego analizy jest wskazanie możliwości konstruktywnego porozumienia: filozofia dramatu Józefa Tischnera i tomizm, zamiast pozostawać w konfrontacji, mogą wzajemnie się korygować i uzupełniać dla pełniejszego ujęcia prawdy o człowieku – łącząc szacunek dla wolnej, dramatycznej podmiotowości osoby z uznaniem obiektywnego ładu bytu i wartości, które tę wolność przekraczają i ukierunkowują [Jawor 2013].

2.2 DIALOGICZNA DRAMATURGIA LUDZKIEGO ŻYCIA

Dokonując analizy filozofii Józefa Tischnera za najważniejsze uznaję wskazanie, że jest ona (ta filozofia) przede wszystkim myśleniem w nurcie dialogicznym, i tym samym, w przeciwieństwie do od-ontologicznej koncepcji, istotę człowieka ustanawia bez porównań czy różnicowania do substancji, materii lub monady. Tutaj człowiek jest człowiekiem poprzez to co człowiecze – dialog i spotkanie z innym człowiekiem. Bo

[c]hcąc zrozumieć człowieka, nie wystarczy, a nawet nie ma potrzeby »wyjaśniania« jego »bytu jako bytu«. To co określa istotę człowieka zawiera się w usprawiedliwieniu jego człowieczeństwa. Człowiek poznaje i rozumie siebie wtedy, gdy wie, jakie wartości »usprawiedliwiają« jego istnienie [Tischner 2019: 604-605].

Kto zaś może ofiarować człowiekowi usprawiedliwienie jego wartości? Tylko drugi człowiek. A owo usprawiedliwienie odbywa się w spotkaniu. Tak więc filozofia dramatu traktować będzie przede wszystkim o dobru wyłaniającym się ze spotkania z drugim człowiekiem i usprawiedliwieniu wartości jakie poprzez to spotkanie jego uczestnicy wzajemnie sobie ofiarowują, a co ostatecznie stanowi sedno człowieczego istnienia.

Za anegdotę uznać można wyjaśnienie, że „pomysł samego terminu »**filozofia dramatu**« wziął się z faktu, że autor był przez długi czas wykładowcą na wydziale reżyserii w Państwowej Wyższej Szkole Teatralnej w Krakowie” [Kłoczkowski 2005: 114]. Niezależnie jednak, ile prawdy zawarte jest w tym stwierdzeniu, to z całą pewnością można zauważyć, że teatr stał się wyraźną inspiracją Tischnera w formułowaniu założeń jego filozofii. Mamy więc nie tylko dramat, ale również scenę, czy też maskę. Ponadto, jak mówi sam twórca:

[f]ilozofia dramatu nie ucieka od metafor, wie bowiem, że metaforyzacja należy do natury myślenia. Stąd jej filozofowanie jest zdecydowanie »myśleniem z wnętrza metafory« [Tischner 2012a: 296].

Za metaforę życia przyjąć więc można teatr. Sztuka dramatyczna jak w soczewce skupia bowiem istotę egzystencji, ukazuje człowieka i jego zmagania z wyzwaniami codzienności, walkę ze złem, triumfy i porażki. Stąd też niewątpliwie nie brakuje w *Filozofii dramatu* odniesień do dzieł Dostojewskiego czy Szekspira, które były podstawą wielu sztuk teatralnych. Analizując ich treści Tischner ukazuje złożoność człowieka i wyprowadza kluczowe dla swej filozofii tezy. Koncepcja człowieka jako aktora na scenie życia nie jest jednak pomysłem przynależnym wyłącznie Tischnerowi. Albert Camus, czy też Friedrich Nietzsche również korzystali z tej metafory [Bajer 2011: 117]. Nikołaj Bierdiajew mówił z kolei, że „człowiek zawsze jest teatralny na planie społecznym” [Bierdiajew 2002: 56]. Także na gruncie socjologii metafora teatru, za sprawą Ervinga Goffmana, znalazła swoje istotne miejsce w badaniach społecznych [por. Goffman 1981].

Podążając natomiast drogą, którą wytoczył sam Józef Tischner, rozważania na temat filozofii dramatu warto rozpocząć od samego wyjaśnienia terminu dramat, czyli ustalenia intencjonalności treści tego słowa. Potoczne rozumienie dramatu wskazywałoby na „jakąś szczególnie trudną sytuację, w której znalazł się dany człowiek, postawiony przez pewne okoliczności i wydarzenia przed niełatwym wyborem, przed podjęciem jakiegoś działania lub jego zaniechania” [Kot i Węgrzecki 2012: 8]. Tak rozumiany dramat wskazuje na konsekwencję jakiegś tragiczności – podjęcie działania lub jego zaniechanie wiązać się bowiem będzie z utratą konkretnej wartości. Zjawisko tragiczności odnosi się zaś właśnie do sytuacji, w której „jakaś wartość musi w każdym razie ulec

zniszczeniu” [Scheler 1976: 60]. Tragiczność odnosi się do klęski, „jest skazaniem na śmierć” [Tischner 2012c: 39]. Taki dramat, poza osadzeniem w świecie wartości, nie ma nic wspólnego z narracją Tischnerowską. Jego ‘dramat’ jest bowiem integralną, a nie przychodzącą z zewnątrz, częścią życia człowieka. „*Drama* po grecku znaczy: coś się dzieje. Co jest tym co się dzieje? Dzieje się jak gdyby spór między dobrem a złem, spór, w który człowiek jest zaangażowany” [Tischner 2019: 35]. Dramat w filozofii dramatu jednoznacznie więc wskazuje na życie człowieka – „[r]ozumieć dramat to zrozumieć, że człowiek jest istotą dramatyczną”. Z kolei „[b]yć istotą dramatyczną znaczy: przeżywać dany czas, mając wokół siebie innych ludzi i ziemię jako scenę pod stopami” [Tischner 2012a: 7]. Mamy więc czas, ludzi i scenę, które potraktować należy jako istotę owego bycia dramatycznego. Czas w Tischnerowskim ujęciu nie odnosi się jednak do wielkości matematyczno-fizycznej, nie składa się z minut, godzin, lat. Niej jest to też czas biologiczny, mierzony od narodzin do śmierci, czy Husserlowski czas czystej świadomości. Czas dramatyczny „to czas, który dzieje się między nami jako uczestnikami jednego i tego samego dramatu [...] wiąże mnie z tobą, a ciebie ze mną i wiąże nas ze sceną, na której toczy się nasz dramat” [Tischner 2012a: 8]. Czas ten nie jest więc indywidualnym odczuciem, ale nie-fizyczną właściwością przestrzeni międzyludzkiego obcowania, gdzie toczy się dramat – przeszłością, teraźniejszością i przyszłością, które zespolone są w ciągłość-całość. Z kolei atrybutem realnym tej przestrzeni jest scena – podstawa, ziemia, po której stąpa człowiek – bohater dramatu. Jest ona „przede wszystkim płaszczyzną spotkań i rozstań, jest przestrzenią wolności, w której człowiek szuka sobie domu, chleba, Boga i w której znajduje cmentarz” [Tischner 2012a: 8]. Stąd właśnie dom, warsztat pracy, świątynia i cmentarz stają się w ujęciu Józefa Tischnera podstawowymi scenami dramatycznego życia człowieka, gdzie dokonują się najważniejsze spotkania i rozstania, zarówno z człowiekiem, jak i z Bogiem. Scena jest krajobrazem dramatu, zestawem przedmiotów, które stają przed Ja dzięki otwarciu intencjonalnemu. To bowiem obiektywizacja jest tym aktem, dzięki któremu człowiek uczynił sobie ziemię poddaną.

Ostatnim elementem bycia dramatycznego są ludzie. To oni pojawiają się na scenie. Jednak to ich pojawienie się jest niewidzialne i niesłyszalne dla Ja. Ludzka zewnętrzność staje się dla Ja innym człowiekiem dopiero w akcie dialogicznym. „Osoba, aby mogła brać udział w dramacie, musi mieć strukturę **wyrazu**” [Tischner 2013: 287]. Oznacza to, że człowiek jest „twórczym »interpretatorem« [zewnętrznych bodźców –

P.N.]. Osoba wyrażając cokolwiek, zawsze w ostatecznym rozrachunku – wyraża siebie” [Tischner 2013: 288].

Tak jak otwarcie intencjonalne pozwala wypełnić przestrzeń sceny przedmiotami, tak otwarcie dialogiczne powoduje, że scena ta nabiera człowieczej treści. Te dwa otwarcia zachodzące w czasie stanowią istotę ludzkiego dramatu, naturę człowieka.

Tischner w swojej filozofii dramatu połączył pozornie przeciwstawne względem siebie koncepcje Husserlowskiego przedmiotu i Heideggerowskiej prawdy życia, co pozwoliło mu ustanowić podstawową właściwość sceny:

scena nie może być sceną wyłącznie dla mnie, lecz musi być również sceną dla innych. I w tym właśnie dążeniu daje o sobie znać fundamentalna świadomość obecności drugiego człowieka. Inny człowiek okazuje się bliski: bliższy niż scena. Jest obecny, zanim jeszcze pojawi się na scenie jako ten, kogo spotykam. Jest obecny jako ukryta siła, która domaga się wspólnej płaszczyzny, drogi, miejsca. Ponieważ scena ma być nie tylko dla mnie, lecz również dla innych, musi być zbudowana z czegoś, co ma sens ogólny, co przez wszystkich musi być uznane za będące naprawdę. Gdyby bowiem nie było sceny, nie byłoby »gdzie« miejsca spotkania [Tischner 2012a: 15].

Dlatego właśnie otwarcie intencjonalne, dzięki któremu scena wypełnia się przedmiotami ma swoje źródło we współlistnieniu z drugim człowiekiem. Dom, warsztat pracy, świątynia czy cmentarz uzyskują swoją przedmiotowość nie poprzez jednostkowe i indywidualne uprzedmiotowienie, ale wyłącznie w sytuacji, gdy scena staje się wspólna dla Ja i dla Ty. Ten warunek ustawia pewnego rodzaju pierwszeństwo otwarcia dialogicznego względem otwarcia intencjonalnego – otwarcia na podmiot względem otwarcia na przedmiot. Przy czym należy również zauważyć, że możliwym jest otwarcie intencjonalne na człowieka, jak i dialogiczne na scenę – „[n]a tym właśnie polega wzajemne przenikanie struktur otwarcia, że w pewnym przynajmniej zakresie jest możliwe uprzedmiotowienie ludzi i uczłowiczenie martwych przedmiotów” [Tischner 2012a: 16].

Świadomość Ja o istnieniu Ty na scenie dramatu rodzi się poprzez roszczenie. Roszczenie jest momentem, w którym wcześniej niedostrzeżona podmiotowo osoba staje się uczestnikiem wspólnego dla Ja dramatu. Wypowiedzenie pytania to początek spotkania. Człowiek zapytując drugą osobę rości sobie niejako prawo do odpowiedzi. Z kolei „[p]ierwszą odpowiedzią na pytanie jest świadomość, że trzeba odpowiedzieć” [Tischner 2012a:16]. Ta powinność udzielenia odpowiedzi na potrzebę pytającego jest więzią

zobowiązania. Nie jest jednak tak, że spotkanie jest całkowitym przypadkiem. Do każdego spotkania przygotowujemy się niejako przez całe życie – „istotną rolę we wzajemny **naprzeciw siebie** odgrywa to, co ci ludzie mają już poza sobą” [Tischner 2012a: 17]. To co daje człowiekowi spotkanie z drugim człowiekiem możemy określić jako **wzbogacenie**. Wzbogaceniu poprzez spotkanie ulega sens świata. Własny sens zawsze jest uboższą wersją tego, który człowiek może doświadczyć poprzez spotkanie:

[o]becność **innego** jest obecnością **innego źródła sensu**. Jesteś »źródłem«, jesteś »światłem«, jesteś »macierzą« słów, które inaczej oświełają mi mój świat. Podstawową kategorią obecności i dramatu uobecniania jest kategoria sensu. Dzięki **innemu** »rodzi się« nowy – inny sens »świata« [Tischner 2017: 65-66].

W filozofii dramatu owo rodzenie się sensu ma odmienne od Husserlowskiego źródło. To nie monologiczna i samotna świadomość transcendentna jest genezą konstytuowania się sensu, a osadzona w mowie świadomość dialogiczna [Tischner 2017: 66].

Kluczowym warunkiem by ludzie mogli się spotkać jest wspólna płaszczyzna dla tego spotkania. Płaszczyzną spotkania nie jest jednak scena – dom, warsztat pracy, czy świątynia. Płaszczyzną spotkania jest zaplecze spotkania – „szeroko pojęta sfera przeżywanych przez ludzi idei i wartości, czyli sfera tego, co znajduje się jakby ponad nami i po czym nigdy nie można deptać” [Tischner 2012a: 17]. Spotykamy więc ludzi, którzy są do nas podobni. „Nawet zwykłe pytanie o drogę zakłada jakieś wspólne zaplecze: pytam o drogę kogoś, kto wydaje mi się tak samo szczerzy jak ja i kto szczerze pytającemu nie udzieli fałszywej odpowiedzi” [Tischner 2012a: 17]. O tym podobieństwie świadczy również hierarchia tego co ludzie uznają za ważne i mniej ważne. Człowiek wchodząc w spotkanie przychodzi z „wnętrza jakiejś hierarchii” [Tischner 2012a: 18]. Aby dialog spotkania, czyli niejako to początkowe pytanie inicjujące spotkanie przyniosło wartość odpowiedzi koniecznym staje się więc podobieństwo lub zdolność zestrojenia owych hierarchii pytającego i pytanego. W ten sposób spotykający się ze sobą uczestniczą nawzajem w swych hierarchiach. Uczestnictwo ustanawia i buduje „wspólny wątek dramatyczny – nasz dramat” [Tischner 2012a: 19]. Ten dramat nierzadko „pozostawia swój ślad na scenie. Może nim być na przykład dom” [Tischner 2012a: 19]. Stąd właśnie konstatacja, że uprzedmiotowienie zachodzące w akcie dramatu jest uzależnione od dialogu i spotkania. Ludzie dokonują uprzedmiotowienia, czyli intencjonalnie otwierają się na

przedmiot wyłącznie poprzez wspólną relację podmiotową. Dom staje się domem nie poprzez indywidualne ustanowienie, ale wspólne otwarcie na przedmiot dokonujące się w otwarciu dialogicznym.

Przyznać należy, za Witoldem Glinkowskim, że złożoność koncepcji sceny w filozofii dramatu Józefa Tischnera może rodzić niezrozumienie, a w ślad za nim również jej (tej koncepcji sceny) krytykę. „Niektóre z tych nieporozumień wynikają z niedostrzegania lub ignorowania intencji autora filozofii dramatu. Inne, trzeba to przyznać, są zawinione przez samego Tischnera, nie zawsze dokładającego należytych starań, by posługiwać się tym terminem w sposób precyzyjny, z uszanowaniem nowego pola znaczeniowego, które miał na względzie rozwijając swoją koncepcję człowieka jako podmiotu dramatycznego” [Glinkowski 2016: 75]. Dlatego właśnie pojawiają się, nieuprawnione, próby utożsamiania sceny „z uniwersum bytu, z przyrodą lub kulturą” [Glinkowski 2016: 71], co zaciera specyfikę dramatyczno-dialogicznego charakteru sceny u Tischnera i prowadzi to do nieadekwatnej interpretacji jego myśli antropologicznej. Próbuje się stawiać znak równości między sceną w filozofii dramatu a relacją Ja-To w filozofii dialogu Martina Bubera. U Bubera fundamentalne Ja-Ty reprezentuje postawę umożliwiającą uczestnictwo w świecie relacji międzyludzkich, podczas gdy Ja-To odnosi się do świata przedmiotów, poznawanego i przekształcanego intencjonalnie. Postawa dialogiczna, w przeciwieństwie do intencjonalnej, nie pozwala na uprzedmiotowione poznanie świata, lecz umożliwia obecność i uczestniczenie w nim [por. Buber 1992].

Tischner, podobnie jak Buber, odróżnia sytuację, gdy człowiek jest podmiotem dramatu (dialogicznego otwarcia), od sytuacji, gdy jest użytkownikiem lub poznającym świat podmiotem otwarcia intencjonalnego. Człowiek jako podmiot dramatu znajduje się na ‘scenie’ relacji międzyludzkich, podczas gdy intencjonalne otwarcie umieszcza go w świecie neutralnym, który potencjalnie może stać się sceną. Jednak ta (pozornie) rysująca się analogia między Tischnerem a Buberem jest źródłem krytycznych uwag względem krakowskiego filozofa. Krytycy argumentują, że u Bubera świat Ja-Ty nie jest ograniczony tylko do relacji między ludźmi – ludzie mogą, lecz nie muszą należeć do tej przestrzeni, a obejmuje ona także relacje z innymi bytami. U Tischnera natomiast dialogiczne otwarcie jest konsekwentnie sytuowane w sferze relacji interpersonalnych, gdzie partnerami są ludzie lub Bóg. Pojawia się więc pytanie, czy Tischnerowskie przeciwstawienie dialogicznego i intencjonalnego otwarcia odpowiada dokładnie alternatywie Bubera.

Kontrowersyjny zdaniem Glinkowskiego jest bowiem sposób, w jaki Tischner mówi o intencjonalnym otwarciu na scenę, podczas gdy sama scena jest pojęciem wykraczającym poza fenomenologiczną optykę intencjonalności i jest raczej dana poprzez dialog niż przez epistemologię czy ontologię. Scena, jak podkreśla Tischner, jest przestrzenią spotkań, rozstań i wolności – miejscem poszukiwania sensu życia, Boga czy domu. Niejasność pozostaje jednak co do tego, czy Tischner, pisząc o intencjonalnym otwarciu na scenę, odnosi się do rzeczywistej sceny dramatu czy też do przestrzeni, która dopiero może się nią stać, gdy człowiek zdecyduje się przejść od świata przedmiotów do świata relacji międzyludzkich [Glinkowski 2016].

Krytyka sugerująca, że analogia między Tischnerem a Buberem jest niepełna lub niekonsekwentna, wynika w mojej opinii z niezrozumienia specyfiki podejścia Tischnera. Tischner niezmiennie i intencjonalnie umieszcza dialogiczne otwarcie w kontekście relacji interpersonalnych, co wzmacnia spójność jego koncepcji. Jego ograniczenie relacji dialogicznych do ludzi lub Boga nie jest wadą, lecz świadomym wyborem wynikającym z jego antropologiczno-teologicznej perspektywy, której celem jest podkreślenie szczególnej wartości osoby oraz jej relacji z Bogiem.

Ponadto, określenie ‘intencjonalne otwarcie na scenę’ jest uzasadnione jako próba wskazania dynamiki, w której neutralny świat przedmiotów może zyskać dramatyczne znaczenie. Tischner zwraca uwagę na możliwość przejścia od świata obiektów do świata osób, ukazując właśnie tę dynamikę. Scena, chociaż może być dana poprzez dialog, nie wyklucza możliwości jej fenomenologicznego ujęcia jako przestrzeni potencjalnej, istniejącej w relacji człowieka do rzeczywistości, która może przekształcić się w obszar dramatycznego dialogu. W tym kontekście Tischnerowskie podejście pozostaje spójne i adekwatne do jego celów filozoficznych.

Dramat jest czymś najbardziej ludzkim. Człowiek tworzy dramat i przez dramat jest tworzony.

Dramat zaczyna się od spotkania, rozwija w rozmaitych rodzajach obcowania, kończy rozstaniem – odejściem lub śmiercią. Dzięki jednemu i temu samemu »wątkowi« dramatycznemu ludzie mogą mówić, że coś ich ze sobą związało, coś darowało im siebie lub przeciwnie – coś ich poróżniło, podzieliło, uczyniło wrogami. Dramat oznacza zawsze jakąś **wzajemność**. We wzajemności Ja staje się sobą dzięki Tobie, a Ty stajesz się

sobą dzięki mnie. Może być jednak również przeciwnie: Ja nie jestem sobą z Twojej winy i Ty nie jesteś sobą z mojej winy [Tischner 2019: 542].

Niezależnie jednak od tego co wydarzy się w trakcie spotkania, to jednak zawsze wskazuje ono na fakt, że człowiek jest poprzez drugiego człowieka. Bo to właśnie oznacza wzajemność i dlatego, że „jesteśmy poprzez siebie, możliwy jest dramat” [Tischner 2019: 542]. Ale bycie ‘poprzez siebie’ nie oznacza, że człowiek nie jest też bytem-dla-siebie. Jest wręcz przeciwnie – „[b]yt-dla-siebie staje się sobą poprzez inne bycie-dla-siebie. Jestem dla-siebie poprzez ciebie. I ty jesteś dla-siebie poprzez mnie” [Tischner 2011: 255].

Poza przedstawionym otwarciem na człowieka i otwarciem na scenę Tischner wskazuje na jeszcze jedno otwarcie, które jest niejako ponad inne otwarcia, a inne otwarcia są jedynie częścią tegoż otwarcia. Chodzi o otwarcie na Boga. Stąd właśnie stwierdzenie, że „istnieje tylko jeden dramat – dramat z Bogiem. Każdy inny dramat i inny wątek dramatyczny jest jedynie fragmentem tego dramatu” [Tischner 2012a: 21].

Tischner krytykuje scholastyczno-tomistyczne ujęcie Boga jako bytu *per se*, niezmiennego i pierwszej przyczyny. W filozofii dramatu zamiast ontologii Boga proponuje agatologię, czyli dramaturgię dobra, gdzie dobro, nie byt, jest kategorią pierwotną. Tischner sprzeciwia się więc poznaniu Boga wyłącznie przez pojęcia bytowe i racjonalne (charakterystyczne dla św. Tomasza z Akwinu), postulując raczej drogę doświadczenia osoby i relacji. W odwołaniu do Kartezjusza, Tischner przesuwą fundament poznania Boga z rozumu na wolność. Przeciwstawia się scholastycznemu przekonaniu, że Bóg działa racjonalnie, i przyjmuje, że jego działanie wypływa z nieograniczonej wolności i miłości; podkreśla osobowe relacje pomiędzy człowiekiem a Bogiem, co zdaniem krytyków może prowadzić do antropomorfizacji Absolutu. Taka wizja, choć teologicznie inspirująca, jest kontrowersyjna z punktu widzenia klasycznej teologii, gdzie rozumność i porządek są cechami istoty Bożej. Z perspektywy klasycznej teologii może być to postrzegane jako osłabienie transcendencji i niezmienności Boga, a także relatywizacja kategorii świętości [Konkol 2005-2006].

Bóg w dramacie ludzkim jest najważniejszy, bowiem uosabia absolutne dobro, najczystsza i najpiękniejszą postać dobra, do którego, jak wcześniej wskazałem, człowiek dąży, bo „chce być dobry” [Tischner 2012a: 41]. To absolutne dobro staje się więc ostatecznym punktem odniesienia w procesie transcendowania własnego Ja i dojścia do pełni

własnego człowieczeństwa. Transcendencja człowieka polega bowiem na „postulowaniu przez jego istotę szczególnego optimum, być może nieosiągalnego, lecz niezbędnego dla nadania kierunku rozwojowi człowieczeństwa w człowieku” [Stróżewski 2002: 39]. Droga, która do tego prowadzi jest drogą z człowiekiem. Wyruszyć ku absolutnemu dobru można wyłącznie z drugą osobą, poprzez drugą osobę, ale nie w sposób, w którym Ty stajesz się wyłącznie środkiem do celu, przedmiotem sceny, narzędziem dla czyjegoś projektu, ale celem samym w sobie, dzięki któremu spełnia się cel nadrzędny. Nie można też powiedzieć, że oto środek staje się celem. Spotkanie z upodmiotowionym człowiekiem jest od samego początku celem. Człowiek dla człowieka stanowi istotę ich wspólnego dramatu. Spotkanie to odsłania zaś dobro absolutne. Kluczem do tej odsłony staje się zaś twarz Innego, który reprezentowany jest, zgodnie z wykładnią Levinasa – przez wdowę, sierotę i wygnańca¹⁰ [Levinas 2006: 154].

Abraham w trakcie swojej podróży spotyka ludzi, którzy stanowią niejako „ślad pozostawiony przez Boga” [Tischner 2012a: 26]. To ten sam ślad, który Levinas określa mianem epifanii twarzy [por. Levinas 1998], a Tischner charakteryzuje w sposób następujący:

[t]warz innego jest śladem Transcendencji. Przyjmować innego znaczy więc zarazem dochodzić do Boga. Dochodzimy do Boga, dając Bogu świadectwo o innych. Takie wykraczanie człowieka poza siebie ku innemu i ku Bogu jest transcendowaniem w sensie istotnym [...]. Chodzi tu o wykraczanie ku czemuś, co jest **całkiem Inne** [...]. To **całkiem Inne** uobecnia się w twarzy innego i wzywa człowieka ku czemuś, co jest poza bytem i niebytem [Tischner 2012a: 26-27].

W spotkaniu z Innym kluczową rolę odgrywa więc twarz Innego. Skoro zaś człowiek poprzez spotkanie z innym człowiekiem dąży do dobra, to tym samym zbliża się do dobra absolutnego, które dostrzec może właśnie w twarzy drugiego, na której Bóg pozostawił swój ślad. Dlatego właśnie:

¹⁰ Używając terminu ‘Inny’ (pisanego wielką literą) odnoszę się do ujęcia zaproponowanego przez Emanuela Levinasa, w ramach którego Inny reprezentuje jakąś biedę uosabiającą się we wdowie, sierocie i wygnańcu.

[s]zukać Boga to jakby iść za śladem. Nie oznacza to, że idzie się w przeszłość. Nie szuka się raju na zawsze utraconego, lecz ziemi od wieków obiecaniej [...]. Ślad nie jest śladem na piasku lub na śniegu. Jest śladem na twarzy innego [Tischner 2012a: 52].

Ziemia obiecana jest więc zapisana w drugim człowieku. Dotarcie do niej wiedzie przez spotkanie z Innym, a konkretniej z twarzą Innego. Przy czym spotkanie z twarzą nie jest doznaniem zmysłu wzroku, a bardziej słuchu. Nade wszystko jednak chodzi o „ujawnienie czegoś, co wykracza poza sferę zmysłowości” [Tischner 2012a: 31]. Doświadczenie twarzy staje się więc doświadczeniem unikalnym. Unikalność ta oznacza transcendowanie poza sferę własnego Ja, poza sferę własnej zmysłowości. Tak jak drzewo możemy zobaczyć, a śpiew ptaka usłyszeć, tak nie możemy wzrokiem i słuchem doświadczyć Innego, musimy się wyzwolić z ograniczeń tychże zmysłów, by móc się naprawdę spotkać i poprzez to spotkanie dojrzeć Nieskończoność niemożliwą do ogarnięcia żadnymi zmysłami. Bo „[d]oświadczenie innego nie może [...] być traktowane jako jedno z wielu doświadczeń tego, co znajduje się poza człowiekiem, ale jako doświadczenie kluczowe, od którego zależy sens świata” [Tischner 2012a: 25-26]. „Wszelkie inne rodzaje doświadczenia – czy to doświadczenia rzeczy, czy siebie – są jedynie pomniejszoną odmianą doświadczenia innego” [Tischner 2012a: 25]. Doświadczyć Innego możemy poprzez spotkanie z nim. Ale spotkanie nie jest przejściem obok, minięciem przypadkowego przechodnia. „Spotkanie pociąga za sobą istotną zmianę w przestrzeni obcowania. [...] spotkać to doświadczyć Transcendencji” [Tischner 2012a: 25]. Parafrazując – spotkanie z Innym jest dążeniem (człon „do”) świadectwa (człon „świadczyc”) Transcendencji.

Spotkanie z twarzą Innego okazuje się jednak nie być doświadczeniem pospolitym. Nie jest bowiem tak, że twarz Innego zawsze i każdemu jest ofiarowana w swej prawdzie. Niektórzy uznają nawet, że doświadczenie prawdziwej twarzy jest praktycznie niemożliwe, a maska stanowi nieodzowny element spotkania, który jest dobierany stosownie do sytuacji [Goffman 1981]. Na marginesie warto jednak przypomnieć, że idea maski w antycznej Grecji była całkowicie odmienna. Już na poziomie językowym, gdzie greckie słowo *prospan* i odpowiadająca mu łacińska nazwa *persona* oznaczają właśnie maskę. Maska dramatyczna bądź maska komediowa były stałym i niezmiennym elementem greckiego teatru.

Maska miała bowiem **odsłonić** prawdę człowieka, miała ukazać to, czym człowiek naprawdę jest, a nie to, w jaki sposób na zewnątrz się przejawia. Zgodnie z tradycją platońską prawdą było to, co niezmiennie, co stałe. I maska miała odsłonić i ukazać to, co niezmiennie, i to, co stałe [Tischner 2019: 114].

Pozostając zaś przy współczesnej symbolice maski – czyli maski będącej zasłonięciem, a nie odsłonięciem, to można powiedzieć, że jeśli maska, stanowiąca pewnego rodzaju ułudę jest przykryciem prawdziwości twarzy, to człowiek dążąc do prawdy, chcąc ofiarować innemu swą prawdę, czyli dać świadectwo swojej prawdy, musi pokazać swoją prawdziwą twarz. „Dlatego trzeba powiedzieć, iż objawienie twarzy spoczywa u źródeł wszelkiego istotnie pojętego dramatu. Dopiero od tego objawienia może się rozpocząć dialog z innym [...]: spotkać to spotkać innego w jego twarzy [Tischner 2012a: 80-81]. I tak jak „[t]warz zawiera w sobie jakiś odbłask idealnego piękna, idealnego dobra, idealnej prawdy” [Tischner 2012a: 82], tak maska blokując ów rozbłysk zmienia jasność w półmrok. Ten półmrok nie jest jednak ciemnością, bowiem maska nie jest przeciwieństwem twarzy. Maską na twarz założoną nie pozbawia twarzy swego konturu, nie zasłania oczu, nie zniekształca głosu. Z tej też przyczyny w prześwitach maski wciąż można dostrzec fragmenty twarzy. Jak zauważa Tischner – nieprawdą jest, że maska maskować może brak twarzy, jak zwykło się sądzić, bo „[k]to jest bez twarzy, jest głazem” [Tischner 2012a: 78-79]. A człowiek nie jest głazem, a maska jest zawsze wtórna względem twarzy. Najpierw jest bowiem człowiek z twarzą, który dopiero odczuwając lęk, zakłada na twarz maskę. A więc twarz była na początku, i nawet długotrwałe noszenie maski nie może sprawić, że twarz, która tę maskę niejako utrzymuje, nagle spod maski zniknie. Oczywiście im dłużej człowiek nosi maskę, tym większe wyrządza ona krzywdy na jego twarzy. Bo lęk jest bólem, a twarz jest „wspaniałością człowieka [...]”. Ale jest ona także kruchością, zagubieniem, krzywdą lub biedą. Są na niej znaki minionych bólów, są miejsca dla bólów przyszłych” [Tischner 2012a: 82].

Człowiek udając się na spotkanie w masce nie spotyka Innego. Jest wyłącznie jakaś współobecność, którą nazwać można piekłem. Bo piekło, jak pisze Tischner, to „miejsce, gdzie ludzie są najbliżej i zarazem najdalej od siebie. Najbliżej, bo mogą się dotknąć, i najdalej, bo nie mogą się spotkać” [Tischner 2012a: 70]. Z kolei główną przyczyną, dla której ludzie zakładają maski jest lęk [Tischner 2012a: 77]. W tym kontekście wielokrotnie powtarzające się w Biblii zawołanie „nie lękajcie się” odczytać można

wprost jako zachętę ku temu by stanąć przed drugą osobą i przed Bogiem bez maski, by prawdziwie spotkać, by wdowę, sierotę i wygnańca ogrzać swym blaskiem piękna, dobra i prawdy. Jednakże pomimo Bożego zapewnienia lęk jednak się zjawia i sprawia, że Inny zaczyna się jawić jako wróg. Ale jest to wróg, w twarzy którego wciąż dostrzec można błaganie ‘nie zabijaj’, a którego to zawołania nie sposób łatwo zignorować. A zatem jedyną metodą walki z tym wrogiem staje się ucieczka. Zamaskowane Ja znajduje więc swe bezpieczne schronienie w kryjówce. Dlatego właśnie „[m]aska to wygląd człowieka przez okno kryjówki”. Człowieka, który nie jest w pełni odpowiedzialny za siebie, który nie wziął w posiadanie siebie [Tischner 2012a: 77].

Tym co zacienia odbłask piękna, prawdy i dobra ludzkiej twarzy jest nie tylko zrodzona z lęku maska. Wstyd to kolejne uczucie, które jest „jednym z najbardziej naturalnych i spontanicznych” sposobów zasłania twarzy.

Wstyd zajmuje wśród ekspresji miejsce szczególne: jego intencjonalność jest dwustopniowa. Wstyd staje się jawny jako wstyd poprzez objawienie pierwszego stopnia: nagle odwrócenie głowy, rumieniec na policzku, zamknięcie. Zarazem jako wstyd staje się zasłona, która swą jawnością świadczy o niejawności czegoś, co jest poza nią, o czym możemy jednak słusznie powiedzieć, że dotyczy twarzy. Intencjonalność wstydu to paradoks – to jawność pewnej niejawności, to tajemnica dana naocznie [Tischner 2012a: 68].

Zasłona jest zatem czymś zupełnie innym niż maska. Wstyd, będący ekspresją dialogiczną sam w sobie uznać można za rozmowę. Nie wymaga słów, a jednak komunikuje wprost, komunikuje prawdę, która samoistnie została objawiona rozmówcy. „Wstydząc się, wstydzimy się czegoś wobec kogoś” [Tischner 2012a: 69]. Wstydu nie można upozorować, nie można zarumienić się w sytuacji, która wstydu w człowieku nie budzi. „[Z]adaniem maski jest łudzić, zadaniem wstydu jest ukryć” [Tischner 2012a: 70]. To ukrywanie, z racji swej spontaniczności, jest ukrywaniem naocznym – ten przed kim coś ukrywamy, przed kim się czegoś wstydzimy widzi, że za zasłoną znika owo coś, co ukrycia w naszym odczuciu wymaga. Z kolei po dokonaniu aktu ukrycia nie pozostaje pustka, a ślad. Jest to ślad na twarzy – zarumienienie, które wskazuje, że za zasłoną wstydu chowa się wartość prawdziwego człowieka. Zasłona jest więc zapowiedzią pełnej prawdy jak i samą prawdą. ‘Wstydzę się powiedzieć ci prawdę’ – to wyznanie, które jest prawdą wartości wypowiadającego te słowa. Ale to czy zasłona wstydu zostanie

odsłonięta, czy też nie, jest sprawą wtórną i zależy od wielu czynników. I tak jak twarz woła ‘nie zabijaj’, tak twarz za zasłoną, choć woła ściszym głosem, to woła jakby dwa razy. Tischner pisze:

[w]styd nie tylko odmawia, wstyd również prosi. Jakby mówił: »uznaj wartość tego, czego nie pokazuję«. Istotę odmowy i prośby oddają słowa: z winy i dzięki. Wstyd jest zawiniony przez tego, kto patrzy. Zarazem jednak ten, kto patrzy, może zyskać wdzięczność: jeśli nie naruszysz mego wstydu, ja uwierzę w ciebie [Tischner 2012a: 71].

Na marginesie rozważań na temat istoty wstydu warto przywołać opinię Władysława Stróżewskiego, który wstydowni nadaje rangę najdonioślejszego czynnika kulturowego. Opinię tę uzasadnia właściwością wstydu do regulowania ludzkich postępowań zarówno w sferze moralnej, jak i obyczajowej. Wstyd „odwodzi od pewnych zachowań, które kwalifikujemy ujemnie, uznajemy w jakimś, niekoniecznie czysto moralnym sensie, za naganne” [Stróżewski 2002: 46]. Ale jest też inna strona wstydu. Człowiek zawstydzony swoim nagannym czynem (swoją skłonnością do okrucieństwa lub nienawiści), niewpisującym się w kulturową lub etyczną normę zachowania doznaje uczucia pewnego rodzaju porażki. Ta porażka może go nie tylko osłabić, ale również wprowadzić w stan psychicznego dyskomfortu. W ten sposób staje się on podatny. Gdy w czasie tej podatności pojawi się ktoś kto powie zawstydzonemu by nie czuł zażenowania, a co więcej, że może być dumny ze swego czynu, ze swego myślenia, to zaczynają „pękać granice wstydu i przyzwoitości [...]”. Tak rodzi się totalitaryzm [Stróżewski 2002: 49-50]. Łagodniejszą zaś wersją opisanego mechanizmu jest powszechne dziś zawołanie ‘bądź sobą’. Ludzie zachęceni są do tego, aby nie wstydzić się swoich słabości, swoich zindywidualizowanych potrzeb i chęci ich zaspokajania nawet wówczas, gdy owe potrzeby są całkowicie sprzeczne z kulturowym wzorcem. Uznaje się bowiem, że człowiek i jego pożądaną są wartością nadrzędną – liczy się wyłącznie autentyczność i nie ma żadnego powodu by się tego wstydzić. Działanie to może mieć różne konsekwencje, a ich horyzont rozpiszciera się między dobrem a złem, tak jak horyzont każdego spotkania człowieka z człowiekiem. Stróżewski uznaje jednak, że zarzucenie wstydu prowadzi do degradacji hierarchii wartości – te niższe zaczynają zajmować miejsce tych wyższych [Stróżewski 2002: 178-179]. Gdy spotkanie przestaje wzbogacać, gdy spotkany człowiek sprowadza na

manowce, to w skrajnym przypadku może okazać się, że tym spotkanym jest zło. Analizę takiego spotkania przeprowadzę w kolejnym rozdziale.

Twarz, której Tischner poświęcił w *Filozofii dialogu* tak wiele miejsca, a do której to twarzy w swoich analizach będę wielokrotnie powracał, dowodzi, jak znaczący wpływ na całą filozofię dramatu miała filozofia Emanuela Levinasa. Kluczowa wydaje się tu zaś podjęta przez francuskiego filozofa kwestia przełamania totalności i odsłonięcia nieskończoności.

Kiedy pęka owa totalność? W doświadczeniu twarzy drugiego człowieka, w którym to doświadczeniu rodzi się pojęcie transcendencji, a pojęcie transcendencji wyraża się pojęciem »nieskończoności« [Tischner 2012c: 223-224].

Wynikiem tej Levinasowskiej influencji na filozofię Józefa Tischnera jest stwierdzenie, że odkrycie Boga w Innym dokonać się może wyłącznie w sytuacji, gdy na Innego spojrzymy w horyzoncie Nieskończonego oraz, że „nie można otworzyć się na Nieskończonego inaczej, jak poprzez twarz Innego” [Tischner 2012a: 49]. Dotykamy w tym punkcie kolejnych dwóch istotnych z punktu widzenia filozofii dramatu kwestii. Pierwsza jest dana bezpośrednio – to nieskończoność. Aby dostrzec drugą, trzeba patrzeć dłużej. Jest nią pragnienie.

Tischner wskazuje na dwa sposoby uchwycenia nieskończoności. Pierwsza pochodzi od Descartes’a. Aby ją wyjaśnić wykorzystam słowa, które w jednym z wykładów z *Współczesnej filozofii ludzkiego dramatu* wygłosił Tischner:

[w]szystko, co widzimy, jest doskonale skończone, a mnożąc byty doskonale skończone, możemy uzyskać bardzo dużo, ale bardzo dużo to nie jest jeszcze nieskończoność [Tischner 2012c: 224].

Dlatego właśnie jedynym wyjściem okazuje się uznanie wrodzonej idei nieskończoności, która jest nie tyle ideą pomiędzy innymi ideami, ale „znajduje się ona *implicite* w każdej innej idei” [Tischner 2012c: 225]. Stąd właśnie wniosek, że w pierwszym – Kartezjańskim – sposobie uchwycenia nieskończoności staje się ona ideą stworzoną przez Boga. Wynika to z założenia, że treść wykracza poza akt rozumienia, którego to

rozumienie jest skończone. Drugi sposób, właściwy filozofii dramatu, jest drogą Levinasa. W jej ramach nieskończoność „jest zadana nie tyle myśli, ile pragnieniu. Nasz paradoks na tym polega, że nie możemy nie pragnąć Nieskończonego i zarazem nie możemy go objąć” [Tischner 2012a: 54]. Analogia z wcześniej opisanym dobrem i dobrem absolutnym staje się nader wyraźna. Człowiek pragnie dobra tak samo jak pragnie Nieskończonego, a pragnienie to będąc podstawą transcendencji konstytuuje jego własne człowieczeństwo. Tischner uznaje również mądrość i piękno refleksji Levinasa, gdzie nieskończoność odsłania się w gościnności, która „[j]est widzeniem w nawiedzającym mnie posłańca od Boga, jest spotkaniem z nieskończonością” [Tischner 2012c: 226].

Warto również zauważyć, że idea nieskończoności jest ideą o sensie pozytywnym z tego względu, że wywodzi się ona nie z negacji skończoności, w wyniku której zrodzić mogłaby się jedynie nicość, ale z założenia, że podstawowym warunkiem myślenia o skończoności jest właśnie nieskończoność – „[a]by móc myśleć skończoność, trzeba dokonać *implicite* zaprzeczenia nieskończoności, która musi wystąpić jako pierwsza [Tischner 2012a: 49]. Ostateczna konkluzja Tischnera nad ideą nieskończoności, w ramach której odnosi się on zarówno do koncepcji Kantowskiego rozumu czystego, jak i Heglowskiego rozumu spekulatywnego jest następująca:

[r]ozum czysty zakłada nieskończoność jako coś negatywnego – coś, co jest postulowane przez sam ruch myśli, która wciąż wykracza poza skończoność tego, co dane tu i teraz. Rozum spekulatywny idzie w przeciwnym kierunku: zakłada nieskończoność jako absolutną pozytywność, by móc w niej utopić i roztopić wszelką skończoność. W jednym i drugim przypadku nieskończoność jest jedynie pozornie czymś absolutnym. W istocie jest ona tak lub inaczej relatywna wobec skończoności [Tischner 2012a: 56].

Sednem idei nieskończoności jest wyłącznie pragnienie:

[n]ieskończone jest wprawdzie zadane pragnieniu, a dopiero wtórnie myśleniu. Myśleć o nieskończoności to wciąż mieć ją za sobą jako przedmiot [...]. Ale nieskończone nie zadaje siebie pragnieniu, jak idea myśleniu. Idea jest dyrektywą myślenia, zawartą w samym myśleniu. Nieskończone jest darem danym pragnieniu – darem, który przejawia się jako wybranie. Nieskończone przychodzi do człowieka w ten sposób, iż go wybiera, a nie w ten sposób, że – jak to czynią wszystkie powszechniki – go ogarnia, dokonawszy przedtem zamazania różnic. Wybrać znaczy: spotkać, wyodrębnić z obojętności, uchwycić w indywidualności, uznać we własnej wartości, pociągnąć ku sobie, by

wybrany mógł na wybranie odpowiedzieć wyborem. Pojęte w ten sposób Nieskończone może być już tylko jednym: Nieskończonym Dobrem [Tischner 2012a: 56].

Odnosząc się do powyższego można wskazać, że człowiecze pragnienie jest poza-myślowe. Nie mogę myśleć pragnienia, pragnienie mogę jedynie poczuć. Mogę je doświadczyć, tak samo jak doświadczam Innego. Doświadczenie pragnienia, jak i doświadczenie Innego, a właściwie jego twarzy, jest również nad-zmysłowe. Przed-rozumność i nad-zmysłowość stają się więc naczelnymi atrybutami pragnienia, pragnienia dobra poprzez spotkanie z dobrem drugiego człowieka w horyzoncie jego (tego dobra) nieskończoności zapisanej śladem na twarzy Innego. Idea nieskończoności łączy się z pragnieniem w ten sposób, że pragnienie jest „sposobem wykraczania w stronę tego, co metafizyczne” [Tischner 2012c: 229], a zatem nieskończone. Pragnienie pojawia się dopiero wtenczas, gdy wszystkie potrzeby zostają zaspokojone. To trochę tak jak w piramidzie Masłowa – aby czegokolwiek w ogóle zapragnąć, najsampierw trzeba zasycić głód i mieć gdzie mieszkać. Owo zaspokojenie podstawowych potrzeb jest zaś nie pragnieniem a pożądaniami. Pożądanie

ma negatywne zabarwienie aksjologiczne – wskazuje na to, co w człowieku jest wspólne ze zwierzętami, co ogranicza wolę człowieka, poddaje go zewnętrznym siłom. Bardzo trudno wyzwolić się od przymusu realizacji. Oznacza to w końcu skazanie siebie na śmierć [Tischner 2011: 111].

Podobna sytuacja dotyczy popędów. Są one jednak łagodniejszą formą pożądania, formą, która daje się opanować. Tischner mówi o popędzie jako o zwiastunie nadejścia pożądania, jak o pierwszych kroplach deszczu, które zapowiadają ulewę [Tischner 2011: 111]. Inaczej zaś sprawa przedstawia się w przypadku pragnienia. „Pragnienie dąży w przeciwnym kierunku” [Tischner 2019: 434]. Samą istotę pragnienia najłatwiej ukazać poprzez odniesienie do tęsknoty oraz pożądania. W zestawieniu pierwszym zauważyć należy, że zarówno pragnienie, jak i tęsknota wyrastają z terażniejszości. Człowiek niejako protestując przeciwko zastanej rzeczywistości tu i teraz, nie akceptując jej kształtu, odczuwając pewnego rodzaju brak, będąc przekonany, że to co obecne nie jest prawdziwe, zwraca swe oczy ku domowi rodzinnemu lub ziemi obiecanej. Ten wybór decyduje zaś o tym, czy jak Odyseusz będzie odczuwał on tęsknotę za przeszłością, czy jak Abraham pragnął nieznanej przyszłości. „Pragnienie nie zna swego domu, ono nigdy nie

wraca, jest skazane na porzucenie każdej przeszłości i każdej teraźniejszości” [Tischner 2012a: 39]. Z kolei tęsknota imituje nadzieję.

[J]est skierowana w przeszłość, a imituje nadzieję, ponieważ usiłuje z przeszłości zrobić przyszłość. Tęskni do tego, co było, aby to, co było mogło się powtórzyć. W gruncie rzeczy mamy tu do czynienia z przeszłością przerzuconą w przyszłość [Tischner 2021: 169].

Wskazałem, że pragnienie wyrasta z poczucia braku. Jednak brak ten nie jest tym rodzajem braku, który można czymkolwiek wypełnić. Nie jest to nicość pojęta jako „dziura w bycie”. Dążenie do pełni rozumianej jako „rozwój wszystkich władz człowieka i zawartych w nich możliwości” jest jedynie pożądaniem i świadczy o niewyleczonym egoizmie. Natomiast „pragnienie przychodzi do tych, którzy zdołali nasycić już wszystkie swe pożądania” [Tischner 2012a: 39]. Pragnienie ma bowiem swoją podstawę w dobroci i kieruje ku jego wyżynom, „sprawia, iż człowiek jest gotów umrzeć za to, co niewidzialne” [Tischner 2012a: 41]. Ale na takie poświęcenie nie jest gotowe Heideggerowskie *Dasein*, które przeniknięte swoją troską skupia się na własnym bytowaniu. A zatem jest ono niejako egoistyczne. Stąd lęk przed umieraniem i podstawowy problem śmierci. Dopiero człowiek Levinasa przestaje obawiać się śmierci, jest nawet gotów poświęcić swoje życie za Innego. „Śmierć u Heideggera wydaje się być złem największym. U Levinasa – jest źródłem do osiągnięcia wyższego dobra” [Tischner 2019: 434].

Powracając zaś do historii Abrahama należy zauważyć, że obudzone w hebrajskim patriarsze pragnienie, które przyszło wraz z Bożym zawołaniem było pragnieniem niepojmowalnego dobra, które jednak w swej niepojmowalności nie było tak odległe ani jak Kantowska nieskończoność, ani Hegłowski absolut. W tym przypadku Niepojmowalny obudził w Abrahamie dobroć, które choć niepojmowalne, to jednak „ujmujące; niewidzialne, a jednak widzące; nieobecne, a jednak kogoś uobecniające”. Wyrazem tak ujętej w dobroci niepojmowalności jest właśnie pragnienie [Tischner 2012a: 58]. Tym samym zauważyć można, że pragnienie zbudowane jest z niepojmowalnego dobra, którego ostatecznym celem jest sam Niepojmowalny. Pragnąć Boga – oto najwyższa forma pragnienia dobroci.

Interesującym jest również utożsamienie wymiaru pragnienia z wymiarem myślenia, którego Tischner dokonuje w nawiązaniu do myśli Levinasa. Autor zauważa, że

„[m]yślenie nie tylko myśli o czymś lub coś”, ale także, a może przede wszystkim „z **kimś i dla kogoś**”. I takie myślenie uznać należy za myślenie w pełni, co tym samym zrównuje je (to myślenie) z pragnieniem. Co więcej – myśleć w pełni, a więc myśleć rzetelnie, starannie, sumiennie można wyłącznie myśląc i pragnąc jednocześnie. Tak samo jak pragnąć w pełni można wyłącznie pragnąc i myśląc z kimś i dla kogoś. Wszystko zaś, co znajduje się poza myśleniem-pragnieniem jest jedynie „kalkulacją ekonomiczną wystawioną na niebezpieczeństwo niesprawiedliwości i nieprawdy”. Ale na tym właśnie polega dramat człowieka, że możliwym stają się pęknięcia, że myślenie odziera się od pragnienia, a pragnienie od myślenia [Tischner 2012a: 43-45].

Podsumowując dokonaną analizę tego czym jest pragnienie należy, w ślad za Józefem Tischnerem, ukazać ostateczny jej cel, którym jest wyjaśnienie rodowodu odpowiedzialności [Tischner 2012a: 47]. To odpowiedzialność za Innego, to odpowiedzialność za tego z kim i dla kogo się myśli wyrasta z pragnienia, pragnienia wywodzącego się z dobroci. A zatem:

dobroć → pragnienie-myślenie → odpowiedzialność.

Pojawia się więc kolejna wartość istotna z punktu widzenia filozofii dramatu. Jest nią odpowiedzialność, odpowiedzialność Ja za Ty. Odpowiedzialność będąca trwałą obecnością człowieka przy człowieku, przejawem wierności. Szczytową formą odpowiedzialności zaś jest sytuacja, gdy człowiek człowiekowi zawiera swoją najintymniejszą nadzieję.

Ktoś powierzył mi nadzieję, w której cały był sobą, czyniąc mnie jej ludzkim oparciem. Ja powierzyłem komuś moją nadzieję, czyniąc go jej ludzkim oparciem. Wtedy odpowiedzialność za nadzieję jest odpowiedzialnością za człowieczeństwo konkretnego człowieka. I wtedy nasza wierność musi być absolutna, totalna [Tischner 2014: 116].

Tym samym okazuje się, że odpowiedzialność stanowi niejako utajoną obecność człowieka w człowieku, że podejmując odpowiedzialność za drugą osobę, przyjmuję ją do swego wnętrza. Wtedy człowiek, za którego przyjmuje się odpowiedzialność staje się jednością z człowiekiem odpowiedzialność ofiarującym. Rodzi się Ja odpowiedzialne. „Ten fakt elementarny dowodzi, że w człowieku zamieszkała Dobroć, a wolność dopiero potem”. Zatem to nie wolność jest pierwsza, i to nie wolność jest źródłem

odpowiedzialności, ale odpowiedzialność stanowi zaczątek wolności. „Spełniamy nasze wybory, podejmujemy nasze decyzje, bierzemy w posiadanie siebie wyłącznie w granicach, jakie nam zarysowało nasze poczucie odpowiedzialności” [Tischner 2014: 177]. Ale tak pojęta wolność jest wolnością wyrozumiałą dialogicznie. Tylko tą metodą możemy dojść do jej istoty. Przyjmując bowiem perspektywę ontologiczną dojść możemy wyłącznie do „zaprzeczenia wolności (do determinizmu), albo do pomylenia wolności z siłą” [Tischner 2013: 329].

Powiedziałem wcześniej o trzech podstawowych z punktu widzenia filozofii dramatu otwarciach. Było to otwarcie na scenę, otwarcie na człowieka i otwarcie na Boga. W świetle zaś poczynionej refleksji na temat dobra uprawniony jestem do wprowadzenia kolejnego otwarcia – otwarcia agatologicznego horyzontu doświadczenia międzyludzkiego. Zrozumienie jego istoty dokonać się może poprzez wyjaśnienie czym jest, charakterystyczny dla filozofii dramatu, horyzont agatologiczny. Ja spotykające innego nie tylko spotyka go na scenie, ale przede wszystkim spotyka go w przestrzeni, którą Tischner określa właśnie mianem horyzontu agatologicznego. Jest to przestrzeń, której nie sposób ująć w matematyczną (geometryczną) ramę, acz przestrzeń o strukturze hierarchicznej, w której „coś jest lepsze, a coś gorsze”. Agato-logiczny, gdzie pierwszy człon odnosi się do dobra, drugi z kolei do tego co mądre, utożsamia wymiar, który otwiera się poprzez spotkanie. Wewnątrz przestrzeni świadomości, która warunkuje człowieczeństwo człowieka ma właśnie sens agatologiczny. To poprzez tę przestrzeń możemy dostrzec pewnego rodzaju paradoks istnienia. Z jednej strony bowiem człowiek został zrodzony, a z drugiej strony rodzi siebie w swej przestrzeni agatologicznej. „Ona jest jego przestrzenią macierzystą, jego *matrix*” [Tischner 2011: 327].

Z przestrzenią agatologiczną łączy się również Tischnerowski termin horyzontu agatologicznego, który ma bardziej wymiar współ-przestrzeni spotkania między ludźmi, niż przestrzeni własnej świadomości o określonej głębi. Jednak ani horyzont nie istnieje bez przestrzeni, ani przestrzeń bez horyzontu. Chcąc z kolei zdefiniować ten drugi posłużę się wykładnią autora:

[h]oryzont agatologiczny to taki horyzont, w którym wszystkimi przejawami innego i moimi włada swoisty logos – logos dobra i zła [...]. Na czym to polega? Tego przy spotkaniu jeszcze nie wiem. Wiem jednak, że gdy spotykam, zawsze o coś takiego chodzi [Tischner 2012a: 61].

Zatem to właśnie przestrzeń horyzontu agatologicznego jest tym wymiarem, w którym ludzki dramat spotkania może zakończyć się tragedią – zwycięstwem zła nad dobrem.

Tragedia kończy się wydarzeniem, w którym dobro ukazuje swą bezsiłę w sporze ze złem. Słowkiem **tragiczność** określamy możliwość tragedii. Dramat kryje w sobie zarodek tragiczności, otwiera bowiem drogę ku tragedii jako swej możliwości. Ktokolwiek bierze udział – jakkolwiek – w dramacie, ten ociera się o możliwość tragedii; ma jakieś uczestnictwo w tragiczności. Dlatego perspektywa tragiczności jest nieodłącznym tłem każdego spotkania [Tischner 2012a: 62].

Są z kolei dwa podstawowe źródła tragiczności – tragiczność wynikająca z bezsiły i tragiczność oparta o niewiedzę. Przykładem pierwszego źródła jest mit Prometeusza. Grecki heros przykuty do skał Kaukazu „cierpi w pełnym świetle”, zna przyczynę swego cierpienia i jest świadom braku wyjścia z sytuacji, w której się znalazł. Exemplum drugiego źródła tragiczności stanowi natomiast historia Edypa. Król Teb „ma dość siły, by uciec od swego przeznaczenia, ponieważ jednak zewsząd otaczają go ułudy, pada w końcu jego ofiarą” [Tischner 2012a: 63].

Jeżeli otwierająca się w spotkaniu przestrzeń horyzontu agatologicznego jest władana logosem dobra i zła, to tragedia stanowi jedno z dwóch możliwych zakończeń dramatu. Drugim zaś jest triumf – triumf dobra nad złem. I tak jak genezą tragiczności jest niemoc lub niewiedza, tak triumf „może być tryumfem mocy, która odsłania niezniszczalność dobra, lub tryumfem prawdy, która dowodzi ograniczoności wszelkich ułud”. Z kolei formą idealną triumfu jest sytuacja, w której triumf prawdy splata się z tryumfem mocy, czyli jest to taki przypadek, w którym „dobro okazałoby się zarazem niezniszczalne i jawne” [Tischner 2012a: 64].

Zapisałem wcześniej, że człowiek poprzez spotkanie z drugim człowiekiem dąży ku nieskończonemu dobru, a pragnienie dobra jest konstytuującą cechą ludzkiego bytu. Parafrazując można zapisać, że „[s]potkanie z innym to spotkanie z tym, co naprawdę jest poza mną. Drugi to po prostu transcendens” [Tischner 2012a: 64]. A zatem spotykając wykraczam poza własne istnienie i zmierzam ku dobru. Ale triumf dobra jest tylko jednym z dwóch możliwych zakończeń spotkania. Drugim wszak jest tragiczność – triumf zła. Stąd właśnie płynie wniosek, że istnienie jest agatologiczne, co oznacza, że jest ono „istnieniem problematyzowanym w jego wartości nieusuwalną perspektywą

tragedii. Nie można oddzielić doświadczenia tego istnienia od doświadczenia zła, które mu zagraża, od nieszczęścia, które zagraża innym, ani też od dobra, o które musi walczyć i którego musi domagać się od innych” [Tischner 2012a: 64]. Nieusuwalna niepewność tragiczności to cecha istnienia, która, gdy uświadomiona, to wiedzie ku konstatacji, że spotkanie z innym budzi zdumienie. Zdumienie to nie jest jednak równe podziwowi, które oznacza radość „na widok dobra, piękna, prawdy”. Nie jest ono też podziwowi przeciwstawne – nie wywołuje zgorszenia, jak zgorszyć się można na widok zła. Nie można również zdziwienia usytuować gdzieś pomiędzy podziwem a zgorszeniem. Zdumienie pojawia się dlatego, że horyzont agatologiczny jest przestrzenią spotkania z innym, w którym „dobro zostało wystawione na działanie zła” [Tischner 2012a: 65-66]. Skoro zaś człowiek dąży ku dobru, a „dynamizm pragnienia biegnie ku nieskończoności” [Tarnowski 2016: 21], to prawdziwe życie staje się nieobecne, o czym pisał Emmanuel Levinas [2008], a co tak często przywoływał w swojej filozofii dramatu Józef Tischner. Prawdziwe życie jest zawsze gdzieś, poza tym co ‘tu i teraz’ właśnie dlatego, że ‘tu i teraz’ spotkania jest przestrzenią, w której dobro jeszcze się nie dopełniło, a jedynie walczy o triumf nad złem, tak samo jako zło walczy o triumf nad dobrem. Określenie ‘poza’ oznaczać zaś może tylko jeden kierunek – prawdziwe życie obecne jest wciąż w przyszłości, bo przyszłość jest domeną pragnienia, pragnienia dobra budzącego podziw.

Takie ustawienie horyzontu agatologicznego sytuuje go jako przestrzeń elementarną względem etyki rozumianej jako „pewną *praxis* człowieka z człowiekiem” i przybierającej kształt dialogiczny. Horyzont agatologiczny jest bowiem bardziej horyzontem światła niż siły. „Spotykając innego, nie wiem jeszcze, co powinienem, a czego nie powinienem zrobić; nie wiem, czy w ogóle coś powinienem, czy można tu coś zrobić. Wiem jedno: tak być nie powinno” [Tischner 2012a: 66-67].

Tischner poza horyzontem agatologicznym wprowadza jeszcze jedną, ważną w kontekście ludzkiego dramatu, figurę terminologiczną. Jest nią perspektywa aksjologiczna, a tak tłumaczy różnice pomiędzy nimi:

[p]odstawową funkcją tego, co agatologiczne, jest odsłanianie i problematyzowanie. Podobne to jest do światła i do ciszy. »Prawdziwe życie jest nieobecne«. Stąd zdumienie i pytanie metafizyki: jak to jest możliwe? To, co agatologiczne, daje do myślenia. To, co aksjologiczne, sprawia, że samo istnienie staje się problemem. To, co aksjologiczne, ukazuje sposoby ocalenia. To, co agatologiczne, wytrąca człowieka z dotychczasowego

rytmu dnia i nocy, wtrąca go w sytuację graniczną, w której wolność akceptuje lub odrzuca sama siebie, rozum chce lub nie chce być rozumem, sumienie wyrzeka się siebie lub przyznaje się do siebie. To, co aksjologiczne, jest przestrzenią działania wolności, rozumu i sumienia. Rozmiary tej przestrzeni zależą od poczucia mocy człowieka, stąd raz są mniejsze, a raz większe. To, co agatologiczne, budzi poczucie mocy i niemocy. Człowiek ma świadomość granicy człowieczeństwa [Tischner 2012a: 67].

Wiele miejsca poświęciłem już omówieniu najważniejszych części fenomenu spotkania człowieka z człowiekiem. Mówiłem o twarzy, masce, czy też dążeniu do dobra. Ale przypatrując się spotkaniom dwóch obcych sobie ludzi można z całą pewnością stwierdzić, że typowym i każdorazowo zauważalnym elementem rozpoczynającym dialog zmierzający do poznania jest rytuał przedstawienia się. Wydawać się może, że w tym zwykłym geście nie ma nic szczególnego – człowiek przedstawia się człowiekowi, mówi wprost o tym ‘kim jest’. Ale żeby móc powiedzieć o tym kim się jest, uprzednio koniecznym staje się dokonanie obiektywizacji samego siebie. A zatem w akcie przedstawiania się człowiek czyni siebie przedmiotem i pokazuje „siebie jako przedmiot” [Tischner 2012a: 268]. W ten sposób ofiarowuje siebie drugiemu, jest pewnego rodzaju propozycją dla drugiego.

Propozycja ta ma charakter propozycji rozumiejącej: mówię drugiemu, jak rozumiem siebie, i oczekuję, że drugi będzie mnie rozumiał tak samo. Zakładam, iż wiem, kim jestem. Zakładam, że drugi o tym nie wie, lecz pragnie wiedzieć. Przedstawiając się, odpowiadam na jego oczekiwanie [Tischner 2012a: 272].

Ale wiedza o tym ‘kim jestem’ nie jest wiedzą, która zrodziła się samoistnie w człowieku. Człowiek samodzielnie nie ustanowił siebie samego. Uczynienie to dokonało się poprzez spotkanie z drugim. „Relacja wzajemnego uznania stwarza możliwość wzajemnego zrozumienia” [Tischner 2012a: 272]. W ten oto sposób zatoczony został niejako krąg filozofii dramatu. Człowiek spotyka się z drugim człowiekiem, aby wzbogacić swoje Ja aksjologiczne, aby uznana została jego wartość. Jednak spotkanie człowieka z człowiekiem jest możliwe wyłącznie dzięki doświadczeniu wcześniejszego spotkania. To dzięki temu, że już spotkałem, teraz mogę zrozumieć kim jestem i tym zrozumieniem przedstawić się innemu. Tischnerowska filozofia jest więc rozprawą o dramacie

spotkania, który to dramat stanowi wszystko – jest źródłem sensu i samym sensem ludzkiej egzystencji.

W świetle zreferowanych założeń filozofii Józefa Tischnera nie sposób przyznać racji Wojciechowi Chudemu, który uznaje, że „wykazuje [ona – P.N] tendencje systemowe” [Chudy 1982: 248]. Istotne zastrzeżenia budzi już sam tok argumentacyjny i powierzchowne traktowanie perspektywy Tischnerowskiej, którą Chudy określa mianem „aksjzoficznej”. „Filozofia ta, w której na pierwotnych pojęciach »spotkania«, »dialogu«, »dramatu«, »sceny« nadbudowana zostaje dość swoista i skomplikowana terminologia »teatru osobowego«, posiada w rezultacie budowę o charakterze całości” [Chudy 1982: 248].

Filozofia dramatu uprawiana w duchu fenomenologicznym jest filozofią antydogmatyczną, antysystemową i problemową. Perspektywa otwarta, która znajduje odzwierciedlenie w problematyce, krytycyzmie oraz poszukiwaniu doświadczeń źródłowych, stanowi punkt wyjścia filozofii dramatu, jak również przyjęta przez Tischnera fenomenologiczna koncepcja prawdy jako idei regulatywnej, ku której podmiot zawsze jedynie zmierza – to tylko wybrane aspekty potwierdzające antysystemowy charakter jego myślenia.

Co więcej, zarzuty Chudego zdają się wynikać z niepełnego rozpoznania specyfiki fenomenologicznego myślenia Tischnera. Jak słusznie zauważa Agnieszka Wesołowska, to, co dla Tischnera stanowi centrum jego filozofii, czyli dramatyczność i relacyjność istnienia człowieka, nie mieści się w klasycznych systemach metafizycznych, opartych na niezmienności i substancjalności bytu [Wesołowska 2012: 217]. Ujęcie dramatyczne człowieka wymyka się systematyzacji nie dlatego, że jest nieprzemyślane, ale dlatego, że przyjmuje ludzkie doświadczenie jako dynamiczne, historyczne i osadzone w relacji z Innym – zarówno drugim człowiekiem, jak i Bogiem. Próba zamknięcia tego doświadczenia w systemie nieuchronnie prowadzi do jego zubożenia.

W tym sensie filozofia Tischnera nie jest „aksjzoficzną” w znaczeniu uprawiania myśli podporządkowanej wartościom w sposób niekontrolowany czy ideologiczny. Przeciwnie – jest to filozofia świadoma swoich założeń, krytyczna wobec absolutyzowania jakiegokolwiek ujęcia i otwarta na korektę poprzez doświadczenie. Przypisywanie Tischnerowi dogmatyzmu zdaje się zatem niezasadne – to raczej jego krytycy, jak Chudy,

broniąc domkniętych systemów, popadają w niezamierzoną systemową ortodoksję, wobec której filozofia dramatu stanowi twórczą i otwartą alternatywę.

2.3 PODSUMOWANIE ROZDZIAŁU

W niniejszym rozdziale przedstawiam szczegółową analizę filozofii dramatu Józefa Tischnera, ukazując ją jako fundamentalną koncepcję określającą naturę ludzkiego spotkania i istotę dialogu. Postrzegam dramat, w ujęciu Tischnera, nie jako kategorię estetyczną czy literacką, lecz jako metaforę egzystencji, w której człowiek nieustannie angażuje się w relacje z innymi podmiotami. Wskazuję, że kluczową rolę w kształtowaniu ludzkiej tożsamości odgrywa sam akt spotkania – to właśnie dzięki otwarciu na drugą osobę i gotowości do dialogu możemy odkryć, kim jesteśmy oraz kim się stajemy.

Podkreślam, iż w koncepcji Tischnera dialog stanowi fundament ludzkiej tożsamości i jest nieodzownym wymiarem dramatu egzystencji. Spotkanie dialogiczne to nie tylko sposób komunikowania się, lecz także wydarzenie, w którym uczestnicy wchodzi w głęboką relację opartą na zrozumieniu, szacunku oraz empatii. Dramatyczny charakter tej interakcji wynika z napięcia między odmiennymi doświadczeniami i wartościami, co z jednej strony może generować konflikty, z drugiej zaś pozwala na twórcze przemiany sprzyjające rozwojowi jednostki i wspólnoty.

W rozdziale omawiam również koncepcję daru, pojmowaną jako gotowość do ofiarowania siebie oraz uwzględniania potrzeb drugiego człowieka. Wskazuję, że taka wymiana – nacechowana zaangażowaniem i odpowiedzialnością – może stanowić odpowiedź na narastające w świecie poczucie alienacji i samotności. Filozofia dramatu Tischnera nie tylko opisuje egzystencję człowieka w perspektywie dialogicznej, ale dostarcza też praktycznych narzędzi do wzmacniania relacji międzyludzkich. Wspólnota oparta na dialogu i darze umożliwia każdej osobie znalezienie własnego miejsca w świecie, pozwalając na budowanie silnych więzi w atmosferze wzajemnej troski.

Następnie analizuję, w jaki sposób zasady filozofii dramatu można zastosować w różnych obszarach życia społecznego: edukacji, pracy i polityce. Sugeruję, że wdrożenie reguł dialogu i daru może w znacznym stopniu wpłynąć na proces wychowawczy, pogłębiając wrażliwość społeczną i kształtując ludzi otwartych na współpracę. W środowisku pracy filozofia dramatu sprzyjałaby humanizacji relacji zawodowych, tworząc

przestrzeń opartą na zaufaniu i współodpowiedzialności. Natomiast w polityce przyczyniłaby się do budowania bardziej sprawiedliwych społeczeństw, opartych na solidarności i uznaniu potencjału każdej jednostki.

W świetle współczesnych wyzwań, takich jak atomizacja społeczeństwa czy kryzys wartości, wskazuję na filozofię dramatu jako inspirację do odbudowy więzi międzyludzkich. Tym samym proponuję powrót do autentycznego dialogu i wzajemnego daru, który stwarza szansę na pełniejszy rozwój zarówno jednostki, jak i całej wspólnoty.

3 O SPOTKANIACH

Rozważania nad istotą spotkania w dramacie człowieka prowadzą do następującego wniosku: „[p]rzeżycie spotkania jest nie tylko szczytowym doświadczeniem innego człowieka, ale również szczytem doświadczeń w ogóle” [Tischner 2012a: 170]. Moje Ja konstryuuje się poprzez spotkanie. To spotkanie wzbogaca w sposób, który nie ma sobie równych. Żadne inne wydarzenie nie jest sposobne rozwinąć w człowieku jego człowieczeństwa do takiego poziomu, jakim czyni to spotkany drugi człowiek.

Celem niniejszego rozdziału będzie zatem przyjrzenie się sytuacjom spotkań człowieka z człowiekiem. Wybrane przypadki spotkań są przypadkami szczególnymi. To za ich pomocą Józef Tischner odsłania sedno swojej filozofii dramatu. Pokazane są więc zarówno spotkania codzienne, spotkania piękne, jak i spotkania, które stanowić mogą zagrożenie dla człowieka. Każda scena spotkania ukáže jednak pewną prawdę o człowieku. Tylko w ten sposób możemy się dowiedzieć kim jest człowiek i jak złożona jest jego kondycja.

3.1 SPOTKANIE Z INNYM

Sytuacja spotkania, jaką w niniejszym podrozdziale poddam analizie jest przede wszystkim fenomenem spotkania człowieka pytającego o drogę i tego, który tę drogę wskazuje lub jej wskazania odmawia. Przechodzień doświadcza na swej scenie innego, który pytaniem wytrąca go z własnego świata, wciąga w swój dramat, rozpoczyna nowy akt, który ostatecznie może zmienić ich oboje. To zdarzenie określić można mianem zagadnięcia – czyli „wpraszającym się zaproszeniem do wzajemności” [Tischner 2017: 53], które „zmusza do »wyjścia z siebie«, »zejścia z piedestału«, odezwania się do **innego**, porozmawiania z **innym**” [Tischner 2017: 54].

‘Pytającego o drogę’ Tischner wprost odnosi do Levinasowskiej wdowy, sieroty i wygnańca, a zatem Innego, bowiem każde pytanie jest formą prośby, która to prośba dowodzi, że zamieszkały przez ludzi świat jest światem biedy. Stąd właśnie stwierdzenie, że „[k]ażde pytanie, bezpośrednio lub pośrednio, świadczy o jakiejś biedzie” [Tischner 2012a: 89]. Autor w ten oto sposób opisuje przedstawione wydarzenie:

[z]apytałeś mnie. Przypuśćmy, iż było to pytanie o drogę [...]. Pytaniem swoim wytrąciłeś mnie z moich rozmyślań, musiałem się otrząsnąć i spojrzeć na świat twoimi oczami, przyjąć na siebie twoją sprawę, postawić się w twoim położeniu, na moment nieledwie stać się tobą. Ale jeśli się dobrze zastanowić, Ty – aby w ogóle postawić mi pytanie – musiałeś zrobić coś podobnego: opuścić swój wewnętrzny świat, stanąć na moim miejscu, jakbyś nie był sobą, lecz mną. Monady bez okien musiały zacząć mówić. I tutaj dotykamy punktu, który napawa zdumieniem. Nie ma Ja bez Ty i Ty bez Ja. Znaczy to nie tylko, iż Ja i Ty odbijamy się wzajemnie, jak lustra, stojące na przeciwnych brzegach rzeki, ale i to, że Ty jesteś we mnie, a Ja w tobie, iż niesiemy siebie jako swe **ciężary**. Jesteś we mnie. Jestem w tobie. Jesteś częścią dziejów mojego Ja, a ja jestem częścią dziejów twojego Ty. Mimo tego przenikania jesteśmy sobą. Sobą do końca. Sobą nie do zmazania [Tischner 2012a: 108].

Ta niezwykle pięknie scharakteryzowana scena spotkania ukazuje niezwykłość zdarzenia, z którego istoty, jeśli nie poddać go głębszej refleksji, większość ludzi może nie zdawać sobie sprawy. Pozornie bowiem mamy tu do czynienia z sytuacją pospolitą – ot po prostu człowiek idący drogą, zostaje ‘zaczepiony’ przez nieznanego pytaniem o drogę. Odpowiada, wskazuje palcem, tłumaczy lub mówi nie wiem, po czym idzie dalej. Następnie każdy wraca do swojego świata i zapomina o spotkaniu. Ale ta krótka chwila, ten przelotny moment był przecież konstytuującym ich istnienie doświadczeniem. Tischner mówiąc z wnętrza metafory wskazuje: „monady bez okien musiały zacząć mówić” [Tischner 2012a: 100]. Kolejny raz odwołujemy się więc do Leibnizowskiej koncepcji monad. Jej ontologiczna proveniencja prowadzi zaś do wniosku, że

[c]złowiek nie jest istotą dramatyczną; nie tworzy dramatu i dramat go nie tworzy. Jeśli nawet ma on jakiś udział w dramacie, to raczej jak rzecz, jak przedmiot, jak »zwykły« byt [...]. Człowiek-monada nie jest zdolny do wzajemności. On jest sobą bez innego i inny jest sobą bez niego [Tischner 2019: 547].

Ontologiczna optyka stanowi zaprzeczenie dialogicznej preferencji językowej, co oczywiście stoi w opozycji do filozofii dramatu i dlatego musi zostać przez Tischnera odrzucona. Musi nastąpić przejście na zupełnie inny styl myślenia. Ale ta negacja ontologicznej perspektywy patrzenia na człowieka nie jest bezpodstawna. Zasadnymi stają się tym samym zdziwienie i zachwyt:

[m]iędzy mną a tobą jest przepaść. Jesteśmy monadami bez okien [...]. Każdy z nas odbiera świat po swojemu [...]. A jednak zadajesz mi pytanie i ja na nie odpowiadam. To zdumiewające [Tischner 2012a: 100].

Zdumienie Tischnera odczytuję jako zwątpienie w słuszność twierdzenia Leibniza. Bo choć pomiędzy Ja a Ty jest przepaść, i różne są ich światy i świata odbiór, to jednak dochodzi do spotkania, do zetknięcia, do wymiany, do wzajemnego siebie potwierdzenia. Parafrazując – pomimo iż „[n]ie wiem, co się dzieje w tobie, ani Ty nie wiesz, co się dzieje we mnie”, czyli jesteśmy jakoby zamknięci w swoich światach, to jednak „wiem, że Ty – Ty dla mnie – jesteś Ja dla samego siebie, i podobnie Ja – Ja, który jestem Ja dla siebie – jestem dla ciebie Ty”. Z wiedzy tej powstaje most między Ja a Ty, który sprawia, że dzieląca wcześniej przepaść przestaje być barierą nie do pokonania [Tischner 2012a: 106]. Skoro zaś jest most, to musi on ku czemuś prowadzić. Most zawieszony nad przepaścią, pomiędzy Ja a Ty wiedzie Ja do Ty i Ty do Ja, do ich wnętrza, przez otwarte okna. Co ważne i co podkreślić należy – most z Ja do Ty okazuje się ostatecznie również jedyną drogą Ja do Ja i Ty do Ty. Stojący naprzeciw siebie ludzie dotrzeć mogą do samych siebie (czyli zrozumieć siebie, utwierdzić się w swoim istnieniu) wyłącznie poprzez spotkanie z drugą osobą pośrodku tegoż mostu. Takie spotkanie jest zbliżeniem się człowieka do człowieka. Przy czym zbliżenie to

nie polega na skróceniu dystansu w międzyludzkiej przestrzeni. Zbliżenie zakłada możliwość substytucji – przeżywania tego, co inny przeżywa, jakbym ja sam to przeżywał. Substytucja to – zmiana miejsc. Ja staję »na twoim miejscu«, aby »nieść twój krzyż« [Tischner 2011: 290].

Można powiedzieć, że tak jak jedną z dramatycznych skrajności monady jest zatrzęsienie okien, tak przeciwną, acz właśnie pożądaną, jest szerokie otwarcie – otwarcie aż do substytucji.

Odnosząc powyższą sytuację wprost do analizowanego spotkania pytającego z zapytanym dostrzec można jeszcze jedną perspektywę przemawiającą za słusznością Tischnerowskiej wykładni. Jest to perspektywa pytania i odpowiedzi. Aby je zadać monada musi mieć możliwość spojrzenia na zewnątrz. A zatem okno jest konieczne, aby móc przez nie wyjrzeć i dostrzec człowieka, do którego skieruje ona swoje pytanie. By z kolei pytanie zostało usłyszane, to niezbędnym staje się otwarcie okna, aby dźwięk wydobył

się na zewnątrz. Po co jednak pytanie i skąd potrzeba uzyskania odpowiedzi? Wynika to wprost z istoty reprezentowanej przez Józefa Tischnera filozofii dramatu – dusza ludzka pragnąc spotkania i transcendując poprzez dialog z innym konstryuuje samą siebie. W przeciwnym przypadku – gdyby okien w ogóle nie było lub były na stałe zamknięte (za-trzaśnięte) – człowiek stałby się jedynie marną namiastką samego siebie, niezdolną do kroczenia ścieżką dobra, prawdy i piękną, wraz z Innym, ku Bogu.

Przechodzień – ten z biedy wyrosły Inny – pyta spotkaną osobę o drogę. W tym samym momencie dochodzi do istotnej zmiany scenicznej konstelacji Innego wobec pytanego i pytanego wobec Innego. Wcześniej oddzielone dramaty nagle stykają się ze sobą. Stąd położenie osoby zapytanej nie jest już ‘obok kogoś’ (względnie ‘wobec kogoś’, czy też ‘przy kimś’), ale ‘dla kogoś’. To ‘dla’ sugeruje nową postawę – postawę odpowiedzialności [Tischner 2012a: 87]. Przeżycie odpowiedzialności jest połączeniem dwóch skrajności.

Z jednej strony jest to jedno z najbardziej duchowych przeżyć, dotyczących doświadczeń dobra i zła, wolności, winy, transcendencji. Z drugiej – jest to przeżycie cielesne wyrażające się napięciem psychicznym, niekiedy także bezsennością, a nawet fizycznym zmęczeniem. Świadomość odpowiedzialności wyłania się z głębi osoby i ogarnia jej całość. Można powiedzieć: osoba to całość jej odpowiedzialności [Tischner 2011: 140].

Czy zatem zapytany weźmie odpowiedzialność za to, aby Inny trafił do celu swojej wędrówki, czy wskaże mu drogę w sposób, który zapewni dotarcie do właściwego miejsca? Co w ogóle może on w takiej sytuacji zrobić? Co ja będąc w roli zapytanego mogę zrobić? Tischner wskazuje następujące możliwości:

Mogę odpowiedzieć lub nie odpowiedzieć, mogę odpowiedzieć bez sensu, wymijająco, fałszywie. Pewne jest to, że odpowiedzieć nie muszę – mogę zamienić się w głaz, który nie słyszy [...]. Związek między pytaniem a odpowiedzią nie jest związkiem przyczynowym [...]. Jeśli dam odpowiedź, to tylko dlatego, iż sam zechcę [...]. Jak to się dzieje, że chcę? »Chcenie« zrodziło się z pytania. Przed pytaniem nie było chcenia [Tischner 2012a: 87].

Osoba zapytana ma wybór – przede wszystkim może odpowiedzieć na pytanie Innego lub tej odpowiedzi nie udzielić. Możliwość wyboru wskazuje na wolność –

wolność wyboru właśnie. Z racji zaś, że między pytaniem a odpowiedzią nie ma logicznego związku przyczynowo-skutkowego, czyli, że tam, gdzie pojawia się pytanie odpowiedź nie jest reakcją automatyczną i pewną, to relacja jaka każdorazowo łączy pytanego z pytającym musi być osadzona w zupełnie innym wymiarze. Tischner określa ten wymiar związkiem dialogicznym [Tischner 2012a: 88].

Co zatem sprawia, że w swej wolności człowiek wybiera udzielenie odpowiedzi na pytanie Innego? Skąd rodzi się owo „chcenie”? Otóż jego źródła należy szukać w pragnieniu dobra, które jak zostało wcześniej już powiedziane, jest w każdej osobie. Wolność pochodzi od dobra, bo to najpierw dobru wolność została przypisana. Niejako więc wolność jest w dobru i dobro jest wolne, posiada wolność. Wtórnie zaś wolność przechodzi na człowieka, który je wybiera. Wybrać wolność można więc wyłącznie poprzez dobro.

Na tym polega transcendencja Dobra, że znajduje się ponad »ontologią« i żadne prawa ontologii go nie dotyczą [...]. Prawo bytu na tym polega, że co raz zaistniało, to walczy o przetrwanie; prawo dobroci zaś polega na tym, że jest gotowe »umrzeć za to, co Niewidzialne«. Miejscem, na którym rozgrywa się konflikt obu tych praw, jest człowiek – osoba, która jednocześnie »walczy o byt« i »poświęca swój byt« [Tischner 2011: 298].

Ludzie dążą do dobra, a droga ku niemu jest drogą spotkania z Innym. Stąd właśnie decyzja o udzieleniu odpowiedzi lub zignorowaniu przechodnia jest wyborem etycznym. Człowiek decydując się na konkretne działanie w obliczu Innego lub działania tego mu odmawiając jednocześnie stawia się w sytuacji jakiegoś wyboru między dobrem a złem. Ale „[o]dpowiadając nie tylko daję odpowiedź innemu, ale daję ją również sobie – sobie jako uczestnikowi dramatu dobra i zła” [Tischner 2012a: 88]. Udzielenie odpowiedzi jest więc wyborem dobra. Tym samym odpowiedzi nieudzielenie jest równoznaczne z podjęciem decyzji by kroczyć ścieżką przeciwną – w kierunku zła. Z racji zaś, że epifania twarzy Innego jest wciąż towarzyszącym horyzontem niniejszej refleksji, to można powiedzieć, że odrzucenie prośby wdowy, sieroty, bądź wygnańca jest nie tylko odrzuceniem prośby o wskazanie drogi, ale także, a może przede wszystkim prośby ‘nie zabijaj’. Nieudzielenie odpowiedzi oznacza zbrodnię na twarzy Innego. Jest aktem „metafizycznej pogardy” [Tischner 2012a: 99].

Chcąc z kolei dokonać symbolizacji aktu spotkania z Innym – czyli ujednoznaczenia doświadczenia spotkania poprzez odniesienie go do innej sfery, z którą to

doświadczenie jest porównywane, co stanowi właśnie istotę samego symbolu, można wskazać na symbolikę daru. Chcąc ustalić natomiast, czym jest dar, przyjąć można jego humanistyczną definicję, zgodnie z którą dar

jest czymś, co pochodzi od osoby, urzeczywistnia się dzięki innej osobie i nie przemija (choć przemienia) [...]. Jest to aktywność celowa osoby, skierowana do innej osoby, spełniająca ją samą. Dlatego też można powiedzieć, że **osoba egzystuje na sposób daru** [wyróżnienie – P.N.] [Parzych-Blakiewicz 2003: 172].

Tischner ten sposób egzystencji zapisany w symbolice daru, a wypełniający się w akcie spotkania ujmuje za pomocą świadectwa. Wskazuje, że spotkanie jest dojrzewaniem do tego świadectwa, bowiem doświadczenie Innego oznacza właśnie danie o nim (tym Innym) świadectwa:

[d]obro nie objawia się w dramacie ludzkim inaczej niż poprzez świadectwo, które stwarza. Człowiek, aby dojrzeć do człowieczeństwa, potrzebuje świadectwa innych. Przyjmując świadectwo, człowiek zarazem daje świadectwo. Taka wymiana świadectw jest możliwa tam, gdzie możliwa jest warunkująca je relacja wzajemności. Wzajemność jest wzajemnością w perspektywie dobra. Brak wzajemności, a zwłaszcza jej odmowa, dopełnia się w perspektywie zła [Tischner 2012a: 113].

Świadectwo jest zatem **darem** – Ja dające świadectwo Ty, czyli niejako obdarowywujące tym świadectwem drugą osobę jednocześnie obdarza świadectwem samo siebie. Wymiana świadectw jest więc wymianą darów warunkowaną wzajemnością, która polega na tym, „że ja jestem sobą dzięki tobie, a ty jesteś sobą dzięki mnie” [Tischner 2012c: 197]. Pierwotną zaś formą wzajemności jest wymiana zdań:

[n]a powitanie odpowiadam powitaniem. Słowo idzie za słowem i słowo jest wynagradzane słowem. Rodzi się dialogiczność wspólnotowa. Oś »**innego** we mnie« styka się z osią »mnie w **innym**«. Raz Ja staję się Ty, raz Ty stajesz się Ja [Tischner 2017: 58-59].

Tym samym dostrzec można, że wzajemność stanowi istotę „wszystkich ludzkich dramatów, ponieważ każdy dramat jest problemem jakiejś wzajemności” [Tischner 2012c: 199]. Dlatego właśnie człowiek ob-**dar**-owany pragnie w podziękowaniu swemu **dar**-czyńcy po-**dar**-ować również coś od siebie. Całość tego procesu zamyka się zaś

właśnie w horyzoncie dobra. Akt wymiany darów jest aktem przenikania się dobra między uczestnikami tego aktu. Podkreślić jednak należy, że dobro, które przenika Ja i Ty nie jest dobrem przyniesionym z zewnątrz, nie jest mirrą, złotem czy kadzidłem. Dobro to rodzi się w spotkaniu i w spotkaniu się pomnaża. Jest ono zatem największym cudem. Ale doznanie tego cudu, uczestnictwo w tym cudzie posiada swój zasadniczy warunek – warunek wyboru dobra. Dobro nie może być narzucone, musi zostać wybrane, a wybór ten dokonuje się pomiędzy dwiema możliwościami – dobrem i złem. Gdy Inny kieruje ku Ja swe pytanie, to jednocześnie inicjuje sytuację spotkania, sytuację, która ma być wymianą świadectw (wymianą darów). Tylko od Ja zależy, co wynika z wolności tegoż Ja, czy zechce to Ja podjąć dialog z Ty, czyli czy zgodzi się przyjąć i dać świadectwo Ty (przyjąć dar i przekazać swój dar), czy też nie. Konstytuujące istnienie człowieka pragnienie dobra winno kierować go ku spotkaniu, bo spotykać to iść w kierunku dobra. Nie zawsze jednak tak się dzieje, bo zło na świecie ma swoje miejsce i walczy o człowieka. Ten moment, chwilę zastanowienia, czas wyboru Tischner określa mianem czasu dialogicznego.

Zadanie pytania pozostawia we mnie ślad: wiem, że trzeba dać odpowiedź. Trzeba tu i trzeba teraz. [...] między mną a innym konstytuuje się swoisty czas – czas dialogiczny, a w nim jego terażniejszość. Pytający jest obecny w terażniejszości. Obecność ta jest obecnością dialogiczną. Obecność dialogiczna to czas takiej terażniejszości, w której pytający czeka na odpowiedź, a zapytany wciąż jej jeszcze nie daje [Tischner 2012a: 96].

W tej terażniejszości czasu dialogicznego, w czasie podejmowania wyboru pomiędzy dobrem a złem zapytany może jednak wyrzec w przyszłość, która odsłania mu się jako chwila dla drugiego, w której trzeba „coś ofiarować. Jakies tak lub nie” [Tischner 2012a: 96]. Ofiarować, czyli właśnie po-**dar**-ować. Podarować świadectwo i świadectwem zostać ob-**dar**-owanym. Jakże ważną chwilą dla człowieka jest więc ta terażniejszość czasu dialogicznego, jak kluczową dla swojego człowieczeństwa decyzję podejmuje on w tym momencie. Wybór konkretnej drogi – drogi dobra lub zła – determinuje jego dalsze bycie: bycia dla kogoś lub bycie przeciwko komuś (odrzucające bycie kogoś i tym samym bycie własne). Zaproszenie do spotkania, jak już wcześniej wspomniałem, jest wytrąceniem z pozycji ‘obok kogoś’ / ‘wobec kogoś’ / ‘przy kimś’. W chwili, gdy Inny kieruje ku zapytanemu swoje pytanie to układ Ja obok/wobec/przy Ty przestaje

istnieć. Dlatego nie można już nigdy do niego powrócić. Można tylko wybrać – ‘dla’ lub ‘przeciwko’. Można ocalić lub zabić.

Interesująca jest również Tischnerowska refleksja na temat układu zapytany – pytający, a konkretnie poziomów na jakich znajdują się oni względem siebie. Wydawać mogłoby się bowiem, że zapytany utożsamiany winien być z mistrzem, z tym który wie, wie, którądy prowadzi droga i o wiedzy tej przekazanie jest pytaniem pytającego proszony by się podzielić. Inny ze swej biedy przychodzi do drugiego człowieka i prosi o pomoc. Dlatego właśnie powszechnym wydaje się takie myślenie o ułożeniu uczestników tego spotkania, w którym to zapytany stoi wyżej niż pytający. Tischner jednak wskazuje inaczej:

[w]ygnaniec, wdowa i sierota są nie tylko przejawami ludzkiej niedoli, ale również znakami ludzkiej wielkości. Od nich płynie ku zapytanemu prawda i mądrość. Prawdziwym mistrzem jest bowiem ten, czyja mądrość ma swe korzenie w doświadczeniu biedy, w świadomości tragedii [...]. Być mistrzem to nie znaczy mnożyć odpowiedzi, lecz umieć stawiać pytania podstawowe, kluczowe [Tischner 2012a: 97].

I dlatego właśnie

[p]ytający stoi wyżej niż zapytany. Domaga się odpowiedzi jako ten, kto może wieść zapytanego ścieżkami prawdy [...]. Iść ku prawdzie znaczy więc: przede wszystkim wsłuchiwać się w pytania innych [Tischner 2012a: 97].

Spotkanie Innego jest drogą ku dobru. W tej sytuacji nie o pytanie i odpowiedź chodzi przede wszystkim. Kluczowe jest bowiem owo dobro, możliwość uczestnictwa we wzajemnym obdarowywaniu się dobrem. Dać świadectwo i świadectwo otrzymać. Ten kto do dialogu swym pytaniem zaprasza, kto inicjuje spotkanie jest więc postacią mistrza. Nie zna drogi, ale wie, że dzięki innemu drogę tę można poznać. Przede wszystkim zaś jest świadomy swej niesamowystarczalności, swojego dramatu i tego, że wyłącznie w obliczu drugiego człowieka może dopełnić własnego jestestwa, otrzymać świadectwo swojego istnienia i zaświadczyć o istnieniu innego. Ta konstytuująca samoświadomość godna jest miana mistrza. A zapytany? On dopiero podejmie swą decyzję. Jeżeli odpowie na zawołanie Innego – mistrza, to dostąpi cudownego doświadczenia obustronnie zobowiązującego dobra. Aby jednak odpowiedzieć trzeba wykonać odpowiednią pracę. Jak mówi Józef Tischner – „trzeba pokonać siebie”. Pokonać siebie trzeba również

po to by pytanie „w ogóle usłyszeć” [Tischner 2012a: 98]. Inny jest więc dla zapytanego przewodnikiem w drodze ku dobru, w drodze ku rozwojowi własnej osoby, trenerem trudnej sztuki transcendowania. Jaka jest więc nagroda jaką zapytany otrzymuje w zamian za wykonaną pracę – w zamian za „pokonanie siebie”? Tą nagrodą jest przede wszystkim doświadczenie bycia w dobru:

dając odpowiedź, czyli spełniając prośbę pytającego, wiem już, co to znaczy być dobrym [...]. Ale nie w tym znaczeniu, że nagle odkryłem: jaki jestem dobry! Byłaby to pycha i głupota. Lecz w znaczeniu: wiem, co to znaczy być dobrym tu i teraz [...]. Odpowiadam i tym sposobem dowodzę, że jestem odpowiedzialny [Tischner 2012a: 99].

Uczestnictwo w spotkaniu, udzielenie odpowiedzi Innemu jest więc nie tylko doświadczeniem dobra, ale także staje się sposobnością ku temu, aby dać świadectwo swej wartości, bycia odpowiedzialnym za innego, za wdowę, sierotę i wygnańca – za bliźniego, za drugą osobę, za człowieka. Wartości, które osoba sobą prezentuje, mogą być wyłącznie prezentowane w spotkaniu z Innym. Nie sposób bowiem przedstawić siebie przedmiotom sceny dramatu. Wartość, aby się ukazać światu musi być ukazana w obliczu drugiej osoby. Ale to przedstawienie, ta prezentacja wartości jest czymś znacznie więcej niżli jedynie ukazaniem. Jest ono przede wszystkim uznaniem, bo wartość tym się właśnie odznacza, że rości sobie prawo do bycia uznaną –

uznaną tym uznaniem, które we właściwy sposób dopełnia się w rozmowie. Pamiętajmy jednak, że nie byłoby tej rozmowy i tego uznania, gdyby ci, którzy ze sobą rozmawiają, nie zbliżali się ku sobie, wychodząc z głębi horyzontu dobra i zła. Jedynie dzięki takim horyzontom może zaistnieć Ja jako Ja aksjologiczne – Ja jako wartość [Tischner 2012a: 107].

Oczywiście należy także podkreślić, że nosicielem wartości może być wyłącznie człowiek. Wartość nie jest samoistnym bytem, ona jest w człowieku, jest dla człowieka i tylko przez człowieka może zostać uznaną. Dlatego właśnie Ja wypełnione wartościami „jest w radykalnym tego słowa znaczeniu Ja aksjologicznym” [Tischner 2012a: 107]. Jest ono najbardziej podstawowym, źródłowym doświadczeniem Ja. To z niego „dają się »wywieść« wszystkie inne pojęcia »ja«” [Tischner 2014: 180]. Czym dokładnie jest Ja aksjologiczne? Ono jest i nie jest jednocześnie.

Nie jest substancją, przypadłością, formą. Nie można o nim powiedzieć, że istnieje, jak istnieją przeżycia i doznania. To jednak nie znaczy, że go nie ma. Ono »jest« jako to, czym człowiek tu i teraz być pragnie – jest projekcją realnego Ja, która ma jednak moc władania projektującym. Osoba jest w nim bardziej sobą niż w sobie. Osoba pragnie być tym, czym jest jej aksjologiczne Ja – otwiera się na dobro i staje się jego wyrazem. Aksjologiczne Ja jako idealny podmiot całego życia duchowego osoby – jako »ktoś«, ze względu na kogo życie to się dzieje, jest również podmiotem wzajemności. Dzięki niemu osoba nie ztraca się w innym, lecz powraca poprzez niego do siebie. Ja aksjologiczne pozwala zrozumieć, jak jest możliwa tożsamość we wzajemności [Tischner 2019: 610-611].

Czy zatem może być inne Ja niż Ja aksjologiczne? Wydaje się, że takiej możliwości nie ma, bowiem nie sposób pomyśleć człowieka bez wartości, czy mówiąc inaczej: bez-wartościowego. Jest jednak inna sytuacja, którą możemy określić mianem granicznego istnienia Ja aksjologicznego. Sytuacją tą jest nicość aksjologiczna. Jest to

istnienie w stanie wewnętrznego »sponiewierania« przez wartości radykalnie i jednoznacznie negatywne. Symbolicznie wyrażają to słowa »choroba na śmierć«. Dać się sponiewierać wartościom negatywnym to zabić siebie w sobie, to popaść w aksjologiczne szaleństwo czystego demonizmu, czyli utraty siebie przez siebie [Tischner 2014: 222-223].

Ale w tym przypadku Ja aksjologiczne nadal istnieje. Problem stanowi tylko i aż kwestia wyboru konkretnych wartości. Niniejsze pokazuje, że z Ja aksjologicznego wyłonić się może jedna z dwóch przeciwstawnych sobie form: „jedna jest duchową »negacją« tego życia, druga stanowi prawdziwe »zrodzenie«, **Genesis z Ducha**”. Z tą pierwszą formą związane są stany: strachu, trwogi, nostalgii, poczucia winy, rozpacz. „Ich wspólnym mianownikiem jest odcinanie człowieka od czasu przyszłego. Przyszłość jawi się jako zupełnie bezwartościowa, bądź jako zagrożona wartościami negatywnymi” [Tischner 2014: 244]. Stąd właśnie ‘choroba na śmierć’. Druga forma, leżąca na przeciwstawnym krańcu horyzontu aksjologicznego jest prawdziwym rodzeniem się Ducha, wewnętrznym tworzeniem się człowieka – wzbogaceniem jego **wartości**. „Ja aksjologiczne odpowiadając na »przyciąganie« wartości pozytywnych, a przede wszystkim na »przyciąganiu« tej wartości, która jest jego wartością osobistą, dokonuje nieustannego »tworzenia siebie«”. Zaś sytuacjami, w których dochodzi do akceleracji owego tworzenia

siebie są doświadczenia sytuacji granicznych: „przyjmowania odpowiedzialności, poświęcenia w miłości, spełniania aktów męstwa w obliczu śmierci itp.” [Tischner 2014: 245]. „Jesteśmy naprawdę tacy, jacy jesteśmy w sytuacjach granicznych” [Tischner 2014: 209]. A zatem istotę kondycji ludzkiej konstituuje to, że „człowiek skazany jest na tworzenie własnego oblicza” w sytuacjach winy, wyboru własnego Boga, spotkania własnej śmierci [Tischner 2000b: 30].

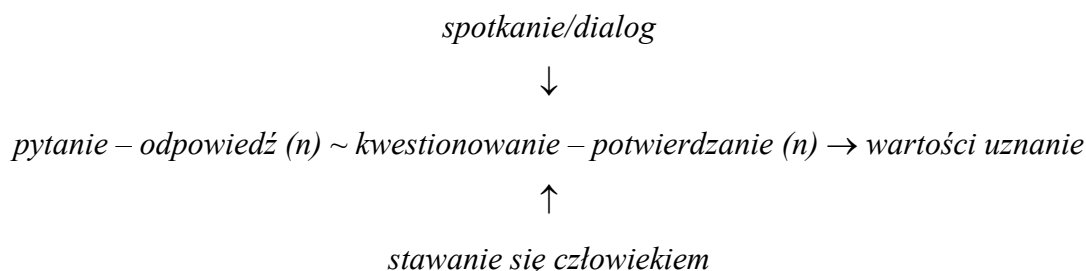
Józef Tischner słusznie wskazuje, że Ja aksjologiczne „jest adresatem pytania i jako takie jest dawcą odpowiedzi” [Tischner 2012a: 107]. Zakładając zaś czysto hipotetycznie istnienie Ja nie-aksjologicznego dojść można do wniosku, że w takim przypadku spotkanie i dialog stają się niemożliwe. Niemożliwe, bowiem nieistnienie wartości w człowieku nie wymaga uznania. Po co więc byłoby się spotykać i rozmawiać, gdy nadrzędna funkcja tego wydarzenia przestałaby być wymagana i przez to realizowana. W takiej sytuacji dochodziłoby wyłącznie do wymiany informacji – komunikacji, co charakteryzuje świat nowych technologii cyfrowych¹¹, a nie dramat człowieka.

Uznanie wartości w drugim człowieku oznacza z kolei tego człowieka potwierdzenie:

Rozmawiamy. Znaczy to: ty kwestionujesz mnie, a ja mimo to potwierdzam ciebie w twoim akcie kwestionowania mnie. Znaczy to również, iż ty aktem swego pytania zakwestionowałeś siebie, aby uznać mnie w tym, co ci powiem [...]. Odpowiadając na twoje pytanie potwierdzam siebie [...]. Przyjmując moją odpowiedź, potwierdzasz mnie – mnie, którego przedtem pytaniem swoim zakwestionowałeś – zarazem potwierdzasz siebie, którego też zakwestionowałeś, gdy zwracałeś się ku mnie. Po pytaniu i odpowiedzi – w ogóle: po rozmowie – nie jesteśmy już tacy sami, jacy byliśmy przedtem. Coś sobie zawdzięczamy. O coś siebie możemy obwiniać [Tischner 2012a: 100-101].

¹¹ Mam tu na myśli chociażby technologię określaną mianem sztucznej inteligencji, czy internet rzeczy (IoT). W takich układach, pomiędzy elementami systemu (infrastruktury) teleinformatycznej dochodzi do wymiany komunikatów. Informacje wejściowe uruchamiają działanie odpowiednich algorytmów, które na ich podstawie realizują odpowiednie funkcje – wykonują konkretne działanie. Stąd właśnie komunikacja, a nie komunikowanie się, gdzie zwrotna forma czasownika wskazywałaby na coś więcej niż tylko wysyłkę i odbiór wiadomości. Coś więcej, czyli coś, co właściwe jest tylko ludziom.

Podsumowanie powyższych rozważań można więc zapisać w sposób następujący:



Rysunek 1. Rozmawianie w kontekście wartości.
Źródło: Opracowanie własne.

Kompozycję przedstawioną na Rysunek 1 odczytywać należy w sposób następujący: człowiek staje się człowiekiem poprzez spotkanie i dialog z Innym. To spotkanie i dialog są zaś ciągiem pytań i odpowiedzi, czyli wzajemnym kwestionowaniem i potwierdzaniem się uczestników tego spotkania, co ostatecznie prowadzi do uznania wartości, które ci uczestnicy w sobie noszą.

Ostatnim wątkiem, który należy rozważyć w kontekście spotkania z Innym jest spotkanie z filozofem, inkwizytorem i Bogiem. Tischner zadaje bowiem pytanie:

[c]zy każde pytanie wyrasta z biedy? Są przecież pytania filozofów, pytania inkwizytorów, są pytania Boga. Czy i one są jakoś związane z pytaniami wygnańców, wdów i sierot? [Tischner 2012a: 90].

Podążając za refleksją autora można odpowiedzieć jednoznacznie – tak, pytania filozofów, inkwizytorów i Boga są również pytaniami Innego. W przypadku filozofa można bowiem zauważyć, że rudymentalne pytania stawiane przez filozofię, stojące u podstaw wszelkiego filozofowania „są bez wątpienia wołaniem bólu”. Filozofia wyrasta bowiem z upadku prawdy. Zasadniczą więc troską filozofii i filozofów jest troska o prawdę. Dlatego właśnie „filozof przypomina wygnańca, który zanim będzie mógł zamieszkać na świecie, musi się w tym świecie rozeznaczyć i innym pomóc w rozeznaniu” [Tischner 2012a: 92-93].

Kontrowersyjnym byłoby postawienie tezy, że inkwizytor uosabia Innego – wdowę, sierotę czy wygnańca. Dlatego chcąc wyjaśnić wcześniej przedstawioną odpowiedź należy w pierwszej kolejności przyrzeć się scenie przesłuchania, której elementem

są właśnie pytania inkwizytora. Dialog inkwizytora z oskarżonym cechuje się szczególnymi założeniami dramatycznymi:

[j]est w gruncie rzeczy atakiem człowieka na człowieka, wyzwaniem go, oskarżeniem, lżeniem, wtrąceniem w przygotowane pułapki, wymuszeniem przyznania się do winy. Pytanie jest istotną częścią składową przesłuchania. Szczytowym momentem jest chwila, w której zapytany musi odpowiedzieć: tak lub nie [Tischner 2012a: 93].

Z ust inkwizytora pada więc pytanie. A jak już wcześniej wskazałem pojawienie się pytania zostawia ślad, rości sobie prawo do odpowiedzi. Odpowiedź trzeba dać tu i teraz. Treść tej odpowiedzi pozostaje zaś sprawą drugorzędną. Okazuje się bowiem,

że oskarżeni raczej kłamią, niż milczą. Łatwiej przychodzi mówić nieprawdę, niż nie mówić. Zobowiązanie do mówienia jest mocniejsze niż zobowiązanie do mówienia prawdy. Jego źródłem jest dobro. Odpowiedzialność za prawdę okazuje się pochodna [Tischner 2012a: 94].

Wciąż jednak niewyjaśnionym pozostaje dlaczego oskarżony w ogóle odpowiada. Z jakiego powodu podejmuje dialog z inkwizytorem? Przyczyna jest następująca: inkwizytor przedstawia się oskarżonemu jako „rzecznik bied zapytanego”. Jest to jedyna postawa, jaką inkwizytor może przyjąć, aby wzbudzić w oskarżonym „pragnienie i obowiązek odpowiedzi” [Tischner 2012a: 94].

W przypadku Boga sytuacja jest o wiele łatwiejsza. Bóg w dialogu z człowiekiem okazuje się być Innym, bowiem pytanie ‘gdzie jesteś?’ jest pytaniem, które pada w chwili upadku człowieka. Bóg odpowiedzialny za każdą wolną ze swej natury istotę woła ‘gdzie jesteś?’, a wołaniem tym wyraża swoją tęsknotę, smutek, zatroskanie o los człowieka upadłego. Tischner wskazuje więc:

[g]dyby nie było »biedy« Boga, który miłuje, nie byłoby pytania, wezwania, prośby. Właśnie dlatego, że wołanie Boga jest prośbą, w duszy Adama powstaje powinność przerwania milczenia i udzielenia odpowiedzi [Tischner 2012a: 94].

Autor stoi nawet na stanowisku, że „[c]hrześcijańska religia dialogu człowieka i Boga stała się możliwa, ponieważ Bóg sam stał się jak wygnaniec, sierota i wdowa” [Tischner 2012a: 95]. To bardzo ważne stwierdzenie, ustawiające całe myślenie o spotkaniu z Bogiem. Bóg nie jako król, ale właśnie jako wdowa, sierota, wygnaniec. Można też

uznać, co nie jest bezzasadne, że królewską postawą dialogiczną jest postawa wdowy, sieroty, wygnańca. To najszlachetniejsza z filozofii jaką można przyjąć w spotkaniu z drugim człowiekiem, najbliższa wzorcowi boskości.

3.2 SPOTKANIE Z PIĘKNEM

Istota piękna jest przez człowieka niepojęta. Jednak w życiu „zdarzają się takie sytuacje, w których bez żadnych wątpliwości mówimy: „ona (on) jest piękna (piękny). Oglądany człowiek oczarowuje nas. Siła perswazji, z jaką się uobecnia, nie daje się nawet porównać z siłą, z jaką narzucają się nam przedmioty i krajobrazy” [Tischner 2012a: 115]. Dlatego właśnie najpiękniejszym spotkaniem z pięknem może być wyłącznie spotkanie z Pięknem¹² drugiego człowieka. Wydarzenie spotkania z Pięknem jest momentem przełomowym w życiu. Napotkane w człowieku Piękno zmienia wartość i sens świata. Piękno drugiego człowieka jest niczym źródło światła, które oświeca wszystko dookoła. Oczarowany – czyli ten, który odkrył Piękno innego człowieka, doznaje pewnego rodzaju przebudzenia:

Piękno ukazuje nam nowy niecodzienny poziom bycia i przenosi nas tam, niekiedy mówi się: porywa. Poza nami pozostaje cała proza życia. Przed nami jest już tylko poezja bycia. Piękno wyznacza nowy ośrodek naszemu życiu duchowemu [Tischner 2012a: 120].

Wydarzenie spotkania z Pięknem sprawia, że oczarowany widzi, czuje i myśli inaczej, jakby piękniej właśnie, i dlatego w świetle Piękna zadziać mogą się rzeczy niezwykłe. Podstawową bezpośredniością tej niezwykłości jest fakt, że

[ś]wiatło wydobywa na jaw nieuchwytny w innych sytuacjach zwrot człowieka ku [...] nieznanemu przedtem bogactwu, którego istnienie uświadamia człowiekowi inny człowiek. Nie byłoby jednak tego odkrycia, gdyby nie piękno. Piękno odsłania komunię i piękno ustanawia komunię [Tischner 2012a: 118].

¹² Piękno pisane wielką literą przypisuję wartości piękna zapisanej w człowieku. Dlatego spotkanie z Pięknem. Tym samym piękno małą literą oznaczać będzie w niniejszej pracy piękno poza-człowiecze np. piękno przedmiotu lub natury.

Jak jednak rozumieć odsłanianie i ustanawianie komunii przez Piękno? Otóż dozwoloną interpretacją wydaje się odwołanie do łacińskiego źródłosłowu *communio*, co oznacza współdzielenie. Współdzielenie staje się więc pewną przestrzenią między oczarowanym a oczarowującym, w której to przestrzeni Piękno ukazuje całe swoje bogactwo. W każdym innym przypadku, nie mającym cech dialogicznego współistnienia, Piękno zmierza ku zmarnowaniu. Doświadczenie Piękna jest darem, które z Piękna się zrodziło, ale które wzbogaca nie tylko oczarowanego, ale również oczarowującego. Dzieje się tak dlatego, że światło Piękna emanujące z oczarowującego odbija się w oczarowanym i wraca do oczarowanego rozświetlając jego wnętrze. Rozświetlone wnętrze również ukazuje nowe bogactwo, a doświadczenie to uznać należy za formę daru, jaki oczarowany ofiarowuje swemu oczarowującemu w podzięk za dar oświecenia jego (oczarowanego) świata i nadania mu nowego sensu. Tym samym całkowitość Piękna staje się wartością, która ukazać się może wyłącznie w wydarzeniu spotkania i tylko poprzez spotkanie uwalnia swoją moc – ustanawia i odsłania komunię daru.

Poprzez Piękno dokonuje się także odsłonięcie duszy człowieka [Tischner 2012a: 120]. To dusza jest więc niejako źródłem Piękna, ale to nie Piękno duszy porywa, ale dokonuje tego ciało człowieka. Dlatego właśnie oczarowany ulega czarowi Piękna poprzez ciało oczarowującego. Piękno, jak wskazuje Tischner, jest więc wartością doświadczaną zmysłem wzroku – „[c]złowiek, którego **widzę** [wyróżnienie – P.N.], jest piękny spojrzeniem, swobodą ruchów, [...] radością, zamyśleniem, płaczem [...]” [Tischner 2012a: 120]. A zatem spotkanie z Pięknem ma odmienny charakter od wcześniej analizowanego spotkania z Innym. Tu na początku nie słychać pytania przechodnia, które wyrывa z zamyślenia, lecz widać ciało, które porywa Pięknem, zachwyca, oczarowuje. To jakby preludeum spotkania, które wyrasta nie z biedy, a z zachwyty Pięknem. I choć "Piękno należy czcić milczeniem", bowiem każde słowo okazuje się zbyt ubogie w zetknięciu z Pięknem [Tischner 2012a: 127], to jednak Piękno zaciekawia:

poczynając od doświadczenia piękna, zaczyna się głębsze zainteresowanie całą faktycznością innego, tym choćby, jak się drugi nazywa, gdzie mieszka, co robi [Tischner 2012a: 120].

Zaciekawienie, które ostatecznie prowadzi do duszy oczarowującego nie dotyczy samej wartości Piękna, ale dotyczy człowieka, w którym Piękno zostało

urzeczywistnione. W ten sposób od zachwyty nad Pięknem przejść można do zachwyty człowiekiem – od milczenia w obliczu Piękną, do dialogu w spotkaniu z Innym. Piękną możemy więc przyrównać do momentu pierwszego pytania Innego, które w rozdziale poprzednim stanowiło początek, wyrwało z zamyślenia, z własnego świata. W analizowanym zaś tutaj przypadku – owym wyrwaniem jest oczarowanie Piękną. Zaznaczyć jednak należy, że tak jak pytanie o drogę Innego nie zawsze prowadzić musi do spotkania, tak doświadczenie Piękną nie musi być wstępem do dialogu. Oczarowany może już na zawsze pozostać niemy i w ciszy zachwycać się Piękną. Piękną jest bowiem wartością absolutną, która nie wymaga usprawiedliwienia, dlatego nie stawia ono pytania ‘dlaczego?’.

Ucieleśnione w człowieku piękną ukazuje się więc od początku jako wartość, która usprawiedliwia jego istnienie. Widząc drugiego w jego pięknie, wiemy nie tylko to, że inny jest, ale i to, dlaczego jest. Jest, bo jest piękny; istnieje, aby istniało w nim piękną. Odpowiedź na pytanie [‘dlaczego?’ – P.N.] jest dana jak na dłoni [...]. Możemy zatem powiedzieć, że w pięknie jest zawarte odniesienie do istnienia [Tischner 2012a: 121].

Nie ma pytania, nie ma odpowiedzi – nie ma potrzeby dialogu w spotkaniu z Piękną. Piękną nie szuka bowiem usprawiedliwienia. Usprawiedliwienie może jednak ofiarować. Tym kto w blasku Piękną sposobny jest znaleźć usprawiedliwienie dla siebie jest oczarowany. Tischner przedstawia to w sposób następujący:

[d]zięki wydarzeniu piękna człowiek rdzeniem swej osoby dotyka czegoś, co ma moc usprawiedliwienia lub odmowy usprawiedliwienia jego obecności na scenie świata [Tischner 2012a: 116].

Autor wskazuje również, że

[z]auroczony czarem innego człowiek czuje, że oto otwiera się przed nim perspektywa przeżycia jedynej w swoim rodzaju przygody uczestnictwa w samym źródle sensu bycia. Pozornie nic się po spotkaniu z piękną nie zmienia, a jednak naprawdę zmienia się wszystko – i świat, i sam człowiek. Jego życie staje się jakby czystsze, niewinne, święte. I choć własne istnienie oczarowanego wcale nie jest piękne, może ono w pięknie drugiego znaleźć jakieś usprawiedliwienie [Tischner 2012a: 123].

Poszukując z kolei wyjaśnienia, sposobu w jaki Piękno usprawiedliwia oczarowanego należy najsamprzód przypomnieć zasadniczą regułę zaistnienia Piękna. Powiedziałem wcześniej, że Piękno rodzi się w przestrzeni pomiędzy oczarowanym i oczarującym. Czy jednak Piękno jako wartość absolutna, która nie potrzebuje przecież usprawiedliwienia, mogłoby trwać samoistnie? Taka sytuacja jest sprzeczna z naturą Piękna:

Piękno nie jest bowiem li tylko pięknem dla siebie, ale również dla czyjegoś widzenia, podziwiania, zachwycenia. Wymaga ono ze swej natury uznania. Nie może być światłem świecącym dla nikogo, wołaniem na pustkowiu, mową do niemego. Odkrycie piękna i oczarowanie nim znaczy dopełnienie jego sensu. Czym byłoby piękno bez takiego odkrycia? Byłoby pięknem, które się zmarnowało [Tischner 2012a: 124].

Z tej też przyczyny Piękno zawdzięcza swe zaistnienie przede wszystkim oczarowanemu. Tym samym oczarowany staje się równocześnie odkrywcą Piękna (oczarowany → odkrywca). Ma swoją zasługę w Pięknie. To on ocalił Piękno od zmarnowania. Jest więc także jego wybawcą (oczarowany → odkrywca → wybawca). Ta potrójna rola może napawać dumą. W świadomości oczarowanego rodzi się więc samouznanie i pojawia się taki oto głos:

[j]estem tym, kto się zachwycił, kto zamilkł pełen podziwu, kto »modli się oczyma« (Platon). Dotychczas otaczał cię tłum barbarzyńców, lecz ja nie należę do tego tłumu. Dzięki temu jestem wart więcej [Tischner 2012a: 124].

W ten oto sposób wzrasta w oczarowanym poczucie własnej wartości, która to wartość usprawiedliwiona zostaje poprzez Piękno. To usprawiedliwienie jest więc podziękowaniem Piękna skierowanym ku oczarowanemu za odkrycie i ocalenie od śmierci. Oczarowany staje się więc również geniuszem (oczarowany → odkrywca → wybawca → geniusz). Jego genialność polega zaś na tym, że był on zdolny osiągnąć pełnię własnej zmysłowości, doprowadzić do syntezy wszystkich swoich zmysłów, która przekroczyła ich poszczególne możliwości. Synteza ta jest więc syntezą w rozumieniu filozofii Hegla – czymś ponad sumę składników.

Piękno transcenduje wszelkie jakości zmysłowe, choć się od nich nie odrywa. Na tym polega jego paradoks, że uznaje w odkrywcy jego zmysłowość, ale zarazem zmusza do jej przekroczenia [Tischner 2012a: 125].

W odkryciu Piękna wypełnia się więc przeznaczenie zmysłów. Ale osiągnięcie tego stanu przez oczarowanego niesie za sobą poważne ryzyko.

Tylko zmysłowość doprowadzona do doskonałości może dotknąć czaru drugiego. Zmysły jednak, osiągając genialność, znajdują się o krok od szaleństwa [Tischner 2012a: 124].

To czym szaleństwo to jest, co dzieje się z oczarowanym po przekroczeniu granicy owej własnej genialności zmysłów Tischner wyjaśnia w sposób następujący:

[s]zaleństwo polega na zaburzeniu struktury intencjonalności. Zmysłowość – przekraczając granice swej genialności – nie kieruje się już ku zewnętrznemu światu, lecz szuka bardziej doświadczenia samej siebie, ogniskując się na własnej doznaniowości – doznaniowości tęsknoty, wspomnienia, marzenia, pragnienia [...], w którym każde »jesteś mój« okazuje się jedną więcej iluzją [...] [Tischner 2012a: 129].

Można więc powiedzieć, że zaburzenie struktury intencjonalności niesie za sobą konsekwencję utraty świadomości, jeśli przyjmimy rozumienie tej świadomości według Edmunda Husserla. Zgodnie bowiem z filozofią twórcy fenomenologii świadomość jest właśnie świadomością intencjonalną, jest ona świadomością czegoś, skierowana ku czemuś zewnętrznemu. Skoro więc siła owej świadomości zmienia swój kierunek, to posługując się prostą analogią do nauk fizycznych możemy powiedzieć, że punkt przyłożenia świadomości (Ja oczarowanego) oznacza jednocześnie jej kierunek i tym samym jej wartość dąży do zera i zero to osiąga. Dlatego można uznać, że oczarowany w takim układzie staje się nie-świadomy – świadomości pozbawiony. Z kolei jego jaźń, gdy ujmemy ją (tę jaźń) w wykładni Gustawa Junga, wyzbywa się swojego elementu składowego, co tym samym sprawia, że 'całkowitość ludzka' wyrażona poprzez tę jaźń zostaje utracona. Oczarowany, którego syntezująca się zmysłowość przekroczyła zdolność opanowania stanu własnej genialności zatracą się w swoim wewnętrznym świecie, pogrąży się w Pięknie – w tęsknocie za Piękniem, marzeniu o Pięknie, wspomnieniu i pragnieniu Piękna, co ostatecznie prowadzi do stanu, w którym jego życie przestaje być dramatyczne, a staje się tragiczną iluzją. Okna tej monady zatrzaskują się. Tak oto geniusz staje się szaleniem (oczarowany → odkrywca → wybawca → geniusz → szaleniec). Nie jest zaś rzeczą trudną do ustalenia, że osobami szczególnie narażonymi na szaleństwo wywołane doświadczeniem Piękna są osoby, których wrażliwość podstawowa jest od początku wyższa

niż jej przeciętna wartość społeczna, które dzieła artystycznego doświadczają słuchem, wzrokiem lub dotykiem w sposób, którego zmysł powszechny nie jest sposobny osiągnąć. W takiej sytuacji oczarowany

staje się jednym bolesnym westchnieniem, próbowaniem ogarnięcia czegoś nieogarnionego, schwytaniem w dłoń światła. Boleść samowiedzy nie pozwala widzieć prawdy o drugim. Kim jest ten drugi? Dla porażonej szaleństwem samowiedzy jest tylko pięknem, niczym innym i niczym więcej. Kogo potrzebuje piękno? Nikogo! Cóż zatem robi w jego promieniach oczarowany? Sam tego nie wie. I dlatego istnieje na krawędzi spotkania [Tischner 2012a: 129].

Światło Piękną w tym układzie już nie oświeśla i nie ogrzewa, ale oślepia i spala. Oczarowany za blisko podszedł do źródła, przekroczył granicę (własnej zmysłowości), której to granicy przekroczyć nie należało. Ale nie można go o to winić, nie można powiedzieć, że zrobił źle. Oczarowany całym sobą chciał ogarnąć Piękno, nie wiedział, że zadanie to jest niewykonalne. Jednak stało się i ostatecznie spotkanie z pięknym człowiekiem nie może się już wydarzyć, bowiem oczarowany przestał widzieć i przestał czuć. Porażony Pięknem zatracił się w niemożliwej do wykonania próbie pojęcia (zrozumienia) tego Piękną.

Sposobną wydają się też inna sytuacja, w której owo szaleństwo może się dokonać. Sytuacja ta jednak nie dotyczy samej istoty Piękną, ale ma ścisły związek z tym spotkaniem, dlatego uznaję, że warta jest refleksji. Podstawą dla wizualizacji owej sytuacji niech będzie dzieło filmowe Krzysztofa Kieślowskiego *Krótki film o miłości*. To tutaj młody człowiek o imieniu Tomasz – główny bohater filmu – zakochuje się w Magdalenie – starszej od siebie kobiecie z sąsiedztwa. Obsesyjnie obserwuje (podgląda) jej Piękno. Śledzi, stara się aranżować sytuacje, w których będzie mógł spojrzeć z bliska, być blisko, niejako więc spróbować posiąść Piękno kobiety. Gdy w końcu dochodzi do spotkania między nimi, gdy rozmawiają, to wydarza się coś, co nie tyle przerasta genialność zmysłowości Tomasza, ale w chwili niejako dotknięcia owej granicy tej zmysłowości spada on w dół, samo dno tragiczności. Magda wypowiada słowa, które bołą, które bezczeszczą sacrum jej Piękną w oczach Tomasza, i w tym samym momencie odkrywca staje się idiotą. Miał nadzieję na bycie geniuszem, a okazał się idiotą. Przeciwnostawność ról, mentalne przejście między nimi prowadzi do szaleństwa, a szaleństwo do próby samobójczej (oczarowany → odkrywca → wybawca → geniusz ~ idiota → szaleniec). Odkryte

przez Tomasza Piękno nie tyle nie usprawiedliwiło jego istnienia poprzez to odkrycie, ale co gorsza ośmieszyło, zakpiło z idioty.

W powyższym opisie sceny filmowej użyłem sformułowania ‘zakochać się’ – zakochać się w kobiecie pięknej, w jej Pięknie. To znamienne stwierdzenie, które często towarzyszy opisom scen spotkania z Pięknem, co chociażby często pojawia się u Sørensa Kierkegaarda [por. Kierkegaard 2009]. Tischner jednak konsekwentnie prowadzi rozdzielną narrację. Nie utożsamia zakochania z doświadczeniem oczarowania Pięknem. Podejmując temat spotkania z Pięknem w ujęciu Tischnerowskim nie natrafimy więc na wątek romantycznego uniesienia. To podejście uznaję jednak za właściwe. Pozwala ono dojść do istoty, fenomenu spotkania z Pięknem, który to fenomen ustanowiony jest na uczuciach innych niż miłość, a łączenie go z miłością może jedynie wprowadzić niepotrzebne rozmycie. „Miłość sama w sobie jest »nie do pojęcia«, ale dzięki miłości możemy »pojąć wszystko«” [Tischner 2011: 248]. Nie sposób jednak nie dopuścić myśli o sytuacji, w której oczarowanie staje się niejako pierwszym krokiem ku miłości, a właściwie ku spotkaniu z Innym i dalej spotkaniu w miłości. Jednak oczarowanie stanowi jedynie dobry grunt pod miłość, równie dobry jak pod szaleństwo. Miłość jest zaś niejako zestawem uczuć i wartości, którego głębia przerasta pojedyncze doświadczenie Piękna. „»Rdzeniem« człowieka jest miłość. Cała reszta »kręci się« wokół miłości” [Tischner 2011: 252]. ‘Miłość od pierwszego spojrzenia’ staje się tym samym mylącym uproszczeniem, które tym samym dewaluje miłość. Ze spojrzenia zrodzić się może jedynie zachwyt nad Pięknem. Z kolei źródłem miłości jest radykalnie indywidualne Ja aksjologiczne. Niepowtarzalne w swej istocie warunkuje powstanie miłości między ludźmi.

Aksjologiczne Ja kochającego człowieka, śledząc »indywidualność« i »wartość« aksjologicznego Ty, wchodzi w fazę zafascynowania, a nawet zagubienia w drugim. Dopiero odpowiedź na to zafascynowanie, odpowiedź, której istotą jest podobne odkrycie i podobne zachłyśnięcie, przywraca kochającemu samego siebie. Miłość jest komunikacją, lepiej – komunią, jaka rozwija się na płaszczyźnie aksjologicznej indywidualności. Jest procesem zwrotnym gubienia własnej wartości w wartości drugiego i odzyskiwania jej w aktach miłości, którymi drugi człowiek na miłość odpowiada [Tischner 2014: 197-198].

A zatem spotkanie w miłości jest czymś całkowicie odmiennym od spotkania z Pięknem. W miłości zachodzą całkowicie inne wydarzenia, człowiek w miłości doświadcza odmiennych wartości niżli w przypadku spotkania z Pięknem.

Podsumowując refleksję nad zasadniczą istotą dzieła Krzysztofa Kieślowskiego, które wbrew tytułowi filmu traktuje nie o miłości, a dotyczy wyłącznie spotkania Tomasa z Pięknem Magdaleny, to zauważyć należy, że podstawowy wniosek jaki wylania się z analizy obrazu wskazuje, że szaleństwo z Piękną stanowi niewątpliwie tragiczną możliwość spotkania z nim. Nie jest ona zaś tragicznością zasadniczą. Okazuje się bowiem, że Piękno „potrafi być okrutne – posiada, lecz samo jest wolne”. Podstawowy tragizm Piękną osadza się więc na niewierności – Piękno „[m]oże patrzeć i nie patrzeć, słuchać i nie słuchać, uwzględniać i nie uwzględniać, przychodzić i odchodzić” [Tischner 2012a: 127]. Stąd ceną za odkrycie Piękną jest cierpienie: „[b]o piękna – tak jak i światła – nie można mieć wyłącznie dla siebie. Jest ono zwrócone ku powszechności” [Tischner 2012a: 126]. Ale tak jak nie można zobowiązać Piękną do tego by było wierne swojemu odkrywcy, tak też nie można zobowiązać odkrywcy by wiernie trwał przy dziele sztuki, które sam stworzył: „[p]ozornie artysta jest wierny swemu dziełu, lecz naprawdę sama natura tworzenia zwalnia go od wierności”, bowiem tworzyć oznacza „wyzbywać się, coraz mniej mieć” [Tischner 2012a: 133]. Oto więc obustronne zobowiązanie niewierności staje się konstytuującą cechą spotkania z Pięknem. A wynikające z tej niewierności cierpienie, które tym samym dotknąć może nie tylko oczarowanego, ale również oczarowującego staje się istotnym ryzykiem tego doświadczenia. Jak pisze Tischner – „[u]wierzyć, że się jest dziełem sztuki, to uwikłać się w przeciwieństwo bycia i zarazem niebycia czymś” [Tischner 2012a: 134]. Nie tylko więc odkrywca chce na zawsze pozostać przy Pięknem, ale Piękno chce być wciąż potwierdzane przez swego odkrywcę. Pokonanie pożądania bycia tylko dla siebie – Piękną dla odkrywcy i odkrywcy dla Piękną jest najważniejszym z zadań w tym spotkaniu, które wykonać muszą obie strony tej relacji. Logika Piękną na tym bowiem polega, że „Piękno nie powinno potrzebować nikogo”. Odkrywca powinien więc przyjąć rolę artysty (oczarowany → odkrywca → wybawca → geniusz → artysta), bo oczekiwaniem prawdziwego artysty jest wyłącznie to, by stworzone przez niego dzieło sztuki było dziełem samoistnym [Tischner 2012a: 133]. Genialność zmysłów, które osiągnął artysta jest tym poziomem ludzkiej egzystencji, gdzie niemożliwe są trwałe zobowiązania. Tym samym

ani artysta nie może »mieć« dzieła sztuki, ani dzieło sztuki nie może »mieć« swego artysty. Dzieła sztuki są przeznaczone do podziwu dla wszystkich. Artysta, który stworzył jedno dzieło, nie może spocząć na laurach, lecz musi tworzyć następne. Taka jest logika piękna, że wciąż pociąga artystę wzwyż [Tischner 2011: 135].

Dlaczego jednak tak trudnym jest stać się prawdziwym artystą, dlaczego odkrywca bardziej chciałby posiadać swoje dzieło na własność niż dać mu należytą wolność? Przyczyna tej pierwotnej dążności odkrywcy tkwi w uzależniającym uczuciu ciągłego bycia przy Pięknie, bowiem:

[j]ak daleko sięgają promienie piękna, tak daleko roztacza się jego ciepło. To stwarza nadzieję na ocalenie własnego życia: oto moje istnienie uzyskuje sens w pobliżu tego, co jest sensem samo przez się [Tischner 2012a: 131].

Jednakże wolnościowa istota dzieła sztuki i artysty jest wzajemnością. W tym spotkaniu chodzi bowiem wyłącznie o to, tylko o to i aż o to:

by drugi odkrył w sobie i uznał to, co ja w nim odkryłem i uznałem. Tym sposobem moje oczarowanie nim stanie się jego wewnętrzną rzeczywistością. Na jego twarzy będzie mój ślad. On lub ona stanie się moim **dziełem sztuki**. Ale nie będzie to dzieło sztuki wizualnej, lecz dzieło sztuki dramatycznej [Tischner 2012a: 132].

I tak jak prawdziwe dzieło sztuki jest dziełem niepowtarzalnym, tak kolejną już swoistością spotkania z Pięknem, obok wcześniej wymienionych, jest jego niepowtarzalność. Oznacza to, że „[n]apotkany człowiek raz tylko jest tak piękny, jak jest. Jutro będzie piękny inaczej” [Tischner 2012a: 119]. Wyjątkowość pojedynczego spotkania, w którym objawiło się Piękno wskazuje na jego specyficzną szlachetność, unikatowość. Piękno jest niezapowiedziane, nie można zaplanować spotkania z Pięknem i tym samym nie można w żaden sposób się na nie przygotować. Przychodzi nagle, rozświecila i przemienia. Nie-możliwym nawet jest wykazać warunki jakie muszą zostać spełnione, aby Piękno się ukazało. To chwila, moment, to szczególne sprzymierzenie czasu i układu sceny dramatu. „Stała na przeciwległym końcu ślizgawki, rozmawiając z jakąś panią [...]. Oświecała wszystko. Była uśmiechem, który opromieniał wszystko dokoła” [Tołstoj 2012: 43]. Ju-trzejsze Piękno nigdy nie oczaruje tego samego oczarowanego w ten sam sposób. Ulotni się w teraźniejszości i takie samo nigdy nie zrodzi się na nowo. To sprawia, że:

[n]iepowtarzalność każdorazowego piękna tym bardziej wzmacnia jego wartość. Wprowadza alternatywę: teraz albo nigdy. Budzi bolesne pragnienie, by przeżywane teraz zamienić w wieczność. Uwiecznić piękno znaczy bowiem: uwiecznić własny zachwyt, własne oczarowanie, własne szczęście [Tischner 2012a: 119].

Ale czasu nie można zatrzymać, nie można więc przeżycia chwili spotkania z Pięknem rozciągnąć w wieczność. Można jedynie uwiecznić to wydarzenie, tak jak uwiecznia się moment na fotografii. Potem jednak bolesne pragnienie skierowane ku przyszłości zmienia się w jeszcze boleśniejszą tęsknotę za przeszłością. Takie jednak jest przeznaczenie prawdziwego artysty – by z tą stratą umieć się pogodzić, by stworzone dzieło sztuki pozostawić, aby swym blaskiem ogrzewało cały świat. Samemu zaś wyruszyć w dalszą, twórczą podróż, spotykać kolejne Piękno i czynić kolejne dzieła sztuki. Jednak los artysty nie jest losem przenikniętym ciągłym bólem wspomnienia swojego porzuconego dzieła sztuki. Okazuje się bowiem, że „[c]złowiek, który w pierwszych chwilach wydawał się absolutem – i rzeczywiście nim był, tyle że, »absolutem estetycznym« – po jakimś czasie okazuje się co najwyżej »siłą potrzebną do tworzenia« [Tischner 2011: 135]. I choć prawidłowość ta wydawać się może okrutnością, to jednak jest ona spójna z zasadą braku trwałego zobowiązania między artystą a Pięknem. Ponadto nie-
możliwością byłoby z każdym tworzeniem nowego dzieła sztuki syntezować w sobie kolejne bóle związane z tym aktem. Artysta skazywałby się wówczas na szaleństwo. Nie byłoby to jednak szaleństwo szaleńca przekraczającego granicę własnych zmysłów, acz takie, które przerastałoby możliwość człowieczego poradzenia sobie z każdym kolejnym cierpieniem ‘absolutnym’.

Niestety „dramatem naszego czasu, naszego świata jest to, że nie wie, co to jest miłość” [Tischner 2009: 333]. Myli się miłość z artystycznym doświadczeniem Piękna, które dopuszcza, a nawet nakazuje porzucenie mniejszego Piękna na rzecz Piękna większego. Obowiązek niewierności. No i tak właśnie się dziś dzieje – ludzie, kobieta i mężczyzna, myśląc, że są sobie umiłowani, tak naprawdę są jedynie sobą oczarowani, oczarowani własnym Pięknem. Ślubują sobie miłość, przyrzekają wierności, obiecują wspólne życie. Gdy jednak któreś z nich dostrzeże inne, większe Piękno, wówczas ich drogi się rozchodzą. Artysta opuszcza swoje dzieło, by stworzyć coś nowego. Ale to nie jest miłość. Kochać znaczy wybrać. „Miłość jest wybraniem”, a wybranie jest więzią wierności. „Co to znaczy: być wiernym? To znaczy – nieść w sobie raz dokonane wybranie” [Tischner

2009: 331]. Zupełnie więc inne wartości przyświecają i przyświęcają wiecznemu spotkaniu z miłością niżli chwilowemu spotkaniu z Pięknem. Można nawet zaryzykować stwierdzenie, że to pierwsze jest przede wszystkim spotkaniem duchowym, drugie zdecydowanie bardziej cielesnym. Piękno najczęściej wypływa bowiem z człowieczego ciała. A zatem Piękno nieodzownie łączy się z pojęciem cielesności, które jednak nie jest przypisane na wyłączność owemu spotkaniu w żywiole Piękna. Ciało odgrywa bowiem ważną rolę w każdym ludzkim dramacie.

Cielesność jest „pojęciem podstawowym, od którego zaczyna się wszelkie filozofowanie” [Tischner 2019: 142]. Niezależność ciała i ducha a następnie zanik owego dualizmu – tak w wielkim skrócie możemy opisać historię myśli nad istotą ciała. Ciało, tak samo jak Piękno będące z ciałem tym złączonym jest również ważnym elementem ludzkiego dramatu a przez to i Tischnerowskiej filozofii. Jak wskazuje bowiem autor – „tajemnica ludzkiego ciała odsłania się człowiekowi przede wszystkim w jego dramacie” – czyli dramacie życia i śmierci, które to życie i ta śmierć są w ciele zakorzenione. Kluczowe jest jednak to, że „istotną wiedzę o własnym ciele osiąga człowiek przez najgłębiej pojęty dialog – dialog wzajemności – z drugim człowiekiem. Rozpoznaję własne ciało przez innego, a inny rozpoznaje własne ciało przeze mnie” [Tischner 2013: 32]. Ciało ukazuje także tożsamość osoby. „[...] mimo, że zmienia się w ciągu lat, zachowuje jednak pewną typową jednolitość, pewną jednoznaczność, jakiś stopień podobieństwa mimo upływu lat”. Starość człowieka jest zawsze podobna do jego młodości, a podobieństwo to ujawnia się nade wszystko w twarzy. Z kolei Piękno ciała, tak samo zresztą jak brzydota, „mają charakter symboliczny”. Z nich to bowiem – z tego Piękna lub z tej brzydoty – wydobywa się „jakaś głębsza warstwa sensu albo bezsensu istnienia”. Zasadniczą jednak sprawą wydaje się funkcja komunikacyjna ciała: „ciało ukazuje nas drugiemu człowiekowi i my poprzez ciało odkrywamy drugiego człowieka obok nas” [Tischner 2019: 143].

W kontekście ciała warto również zwrócić uwagę na rosnącą aktualność diagnozy, jaką Tischner przedstawia w odniesieniu do współczesnej cywilizacji. Pierwsza refleksja dotyczy błędnie rozumianej indywiduacji, którą szczególnie młode osoby próbują dokonać poprzez cielesność – odróżniając się strojem, zdobieniem ciała, a nawet jego biologicznym przekształcaniem.

Młodzieńcza niedojrzałość nawet wtedy, gdy mówi »Ja«, czyni to po to, by zamaskować brak własnego Ja. To przede wszystkim młody i niedojrzały »upada« w przeciętność, wierząc, że jest inaczej. Oczywiście, współczesna cywilizacja sprzyja takim upadkom [...], ale nie oznacza to nic więcej, jak tylko to, że cywilizacja ta utrzymuje człowieka w stanie fikcji. Nie pozwala mu dostrzec czasu życia, który przepływa przez ciało człowieka i pozostawia na nim niemożliwy do zamazania ślad [Tischner 2011: 138].

Drugie spostrzeżenie filozofa z Łopusznej dotyczy natomiast absolutyzacji człowieczeństwa cielesności kreowanej przez naukę:

[n]asza ekonomia, nasza socjologia, medycyna i inne nauki pokrewne kręcą się wokół potrzeb ciała. Nasza technika troszczy się głównie o ciało – o jego wygląd i wygodę. Główne ideologie naszych czasów są w swym rdzeniu również ideologiami cielesności [Tischner 2013: 43].

Odnosząc powyższe do współczesnych zmian i przywołując konkretny ich przykład, posłużę się zjawiskiem transformacji usług medycznych, które prowadzą do całkowitej trawestacji sztuki lekarskiej. Ekonomiczne prawidła spowodowały bowiem, że ludzie zaczyna się przede wszystkim nie leczyć, ale ulepszać. Ulepszanie to nie może zaś być rozumiane jako działanie profilaktyczne, ale jako próba stworzenia nowego, lepszego człowieka. Do podobnych wniosków dochodzi współczesny myśliciel Yuval Noah Harari:

dwudziestowieczna medycyna miała na celu leczenie chorych. W XXI wieku medycyna w coraz większym stopniu jest ukierunkowana na udoskonalanie zdrowych. Leczenie chorych było projektem egalitarystycznym, ponieważ zakładało, że w odniesieniu do zdrowia fizycznego i psychicznego istnieje pewien normatywny standard, którym może i powinien się cieszyć każdy człowiek. Jeśli ktoś spadł poniżej normy, zadaniem lekarzy było naprawienie tego problemu: mieli pomóc takiej osobie »być jak wszyscy«. Natomiast udoskonalanie zdrowych jest projektem elitarystycznym, ponieważ odrzuca pogląd o uniwersalnym standardzie, który ma zastosowanie do wszystkich, a stara się dać wybranym jednostkom przewagę nad innymi. Ludzie pragną doskonałej pamięci, ponad-przeciętnej inteligencji i pierwszorzędnej sprawności seksualnej [Harari 2018: 441-442].

W takim układzie pieniądze stają się gwarantem bycia lepszym od innych, bycia ponad innymi. ‘Standardowy’ tym samym oznacza już coś gorszego, słabszego. Taki model sprawia natomiast, że publiczny, społeczny, wspólny aspekt życia traci na znaczeniu. Ludzie ustawili się do wyścigu o bycie lepszymi od innych, zapominając jednak o tym, że droga do doskonałości prowadzi właśnie przez społeczną wspólnotę, poprzez drugiego człowieka.

Powszechność uwielbienia ciała nie oznacza jednocześnie, że owo ciało stało się obecnie naszym „ocaleniem, świątynią obietnicy i łaski” [Tischner 2013: 43]. Skupienie się na własnej cielesności jest niejako zasłoną przed wejrzeniem głębiej, w to co jest pod powierzchnią ciała, czyli *sub positum* – we własną duszę. Współczesne uświęcenie roli ciała w życiu człowieka desakralizuje jednocześnie istotę człowieczeństwa. Chorobliwe podążanie za modą, manifestacja własnej cielesności, wykorzystywanie ciała jako narzędzia do kreowania własnej osoby, w końcu cały przemysł związany z fizycznością człowieka sprawiają, że oto człowiek staje się niejako więźniem własnego ciała. Musi on wyglądać, ubierać się i poruszać tak jak nakazują trendy. To jedyna droga do osiągnięcia sukcesu i dobrobytu materialno-finansowego. Całkowicie zaś zapomina się o nadrzędnej – dialogicznej warstwie cielesności. To trochę tak jakby wszyscy zaczęli mówić poprzez swoje ciało to samo i tym samym, znormalizowanym językiem. Dlatego właśnie wartym jest ukazanie cielesności w odmiennej perspektywie, przez pryzmat filozofii dramatu, która

narzuca szczególny kierunek refleksji nad ciałem. Przede wszystkim nie można w niej pominąć obecności ciała innego. Świadomość własnego ciała – raczej: własnej cielesności – jest zapośredniczona przez ciała innych [...]. Cielesność, wchodząc w dramat, wchodzi w cały jego horyzont, który jest horyzontem dobra i zła, prawdy i nieprawdy, piękna i nie-piękna. Cielesność jest już z góry ogarnięta tym horyzontem. Ona jest w tym horyzoncie przedrozumiana [Tischner 2011: 84].

Józef Tischner doprecyzowując ów relacyjny, wpływający wprost z filozofii dramatu, sposób postrzegania cielesności jako współobcowania człowieka z człowiekiem wskazuje również, że:

[c]iało żyje obok ciała, styka się z innym ciałem, bawi się z nim, igra lub gra, kocha, płodzi i rodzi, umiera wreszcie. Ciało obiecuje szczęście, ale może również zabić. Ciało

otwiera przed istotą ucieleśnioną perspektywę dialogiczną. Gdyby nie ciało, dialog nie byłby możliwy, Nawet słowo nie może istnieć bez ucieleśnienia [Tischner 2011: 123].

Ta głęboko dialogiczna logika ciała pięknie ukazana zostaje na przykładzie ciała matki, które, podobnie jak ciało ojca, jest „ciałem dla ciebie”. Z kolei ciało dziecka jest ciałem z ciała – ciałem z rodziców [Tischner 2011: 143].

Warto również dostrzec aspekt cielesności, w którym to ciało staje się sceną dla życia:

[n]ie ma świadomości ciała bez współświadomości hierarchii znaczeń: cielesność, która od początku jawi się jako »bezforemny materiał«, jako »żywiół«, jest następnie przenikana i przesycana znaczeniami, które, określając jej sens, określają również jej miejsce w porządku wartości. Cielesność – będąc bólem, przyjemnością, znużeniem, rzeźkością – jest zawsze czymś więcej niż tylko cielesnością [...]. Ona jest z nami jako »żywiół«, a więc »umiejscowienie« życia [Tischner 2011: 85].

Analizując spotkanie z Innym przedstawiłem Tischnerowski termin ‘Ja aksjologicznego’. Z kolei w kontekście omawianego spotkania z Pięknem i poruszanej kwestii ciała chciałbym wprowadzić pojęcie ‘Ja somatycznego’ i ukazać relację, jaka istnieje pomiędzy obiema postaciami tego Ja. „[C]złowiek jako byt-dla-siebie-poprzez-drugiego może w rozmaity sposób odnosić się do własnego ciała” [Tischner 2019: 157]. To odnośnienie się człowieka do własnego ciała, po pierwsze wskazuje, że człowiek nie jest ciałem, że ciało jest jakby wyłącznie częścią człowieka. Człowiek może jednak, w sposób mniej lub bardziej radykalny, uznać swoje ciało za swą własną wartość. To uznanie jest właśnie momentem ukonstytuowania się ‘Ja somatycznego’. Z kolei proces dochodzenia do ‘Ja somatycznego’ Tischner określa mianem solidaryzacji egotycznej. To dzięki temu procesowi właśnie:

Ja aksjologiczne wchodzi w mniej lub bardziej intymną tożsamość z własnym ciałem, aż do sytuacji, w której może powiedzieć »jestem moim ciałem«. Ja aksjologiczne nie jest Ja somatycznym. Może ono w każdej chwili »wycofać się« ze swej cielesności uznając, że jest ona więzieniem dla niego. Może jednak również utożsamiać się z nim pod względem aksjologicznym – uznając ciało za swą wartość absolutną [Tischner 2019: 158].

W związku z powyższą refleksją interesujący wydaje się także język, którym ludzie posługują się mówiąc o czynnościach wykonywanych przez swoje ciało. Gdy człowiek prasuje koszulę, to tak naprawdę ręka przy pomocy żelazka, najczęściej ruchem posuwisto-zwrotnym, realizuje owo prasowanie. Ale na pytanie ‘co robisz’ człowiek odpowiada ‘prasuję’, w domyśle ‘Ja prasuję’. Nie mówi się ‘moja ręka prasuje’. Zatem człowiek utożsamia tę prasującą rękę z sobą samym. W wyniku solidaryzacji egotycznej ręka stała się integralną częścią człowieczej tożsamości własnego Ja. Znane są jednak przypadki, w których dochodzi do zjawiska odwrotnego – desolidaryzacji egotycznej. Dla filozofii dramatu desolidaryzacja ma jednak istotne znaczenie poznawcze. To dzięki tej operacji człowiek jest zdolny dotrzeć do obiektywnej prawdy o rzeczy. Niejako więc porzuca swój punkt widzenia i przyjmuje perspektywę Innego.

Oto przestaję już »solidaryzować się« ze swoim okiem, które ogląda przedmiot od jednej tylko strony, nie wiąże mnie również »twoje oko«, które widzi przedmiot wyłącznie od twojej strony, lecz sięgam do jakiejś »trzeciej instancji«, która ogląda rzecz od wszystkich stron naraz. Tam spotykam również ciebie, pod warunkiem, że i ty dokonałeś podobnej desolidaryzacji. Jednak na tym trzecim poziomie ja nie jestem już dotychczasowym »Ja widzącym« ani ty nie jesteś »widzącym Ty«, lecz jesteśmy »My« – »my-jakotacy-sami«, którzy tak samo oglądają przedmiot [Tischner 2011: 290].

Wskazałem już podstawowe wyjątkowości spotkania z Pięknem. Ostateczną zaś niezwykłością odsłoniętą przed człowiekiem poprzez Piękno jest wartość dobra. Tischner wskazuje, że Piękno obiecuje dobro na dwa sposoby.

Pierwsza możliwość polega na przejściu z poziomu piękna na poziom dobra etycznego [...]. Piękno obiecuje dobro, a dobro jest dziedziną etyki [...]. Sens przygody z pięknem polega na otwarciu przed człowiekiem bardziej zasadniczego horyzontu – horyzontu dobra i zła [...]. Możliwość druga wydaje się bardziej zawiła. Polega na identyfikacji piękna z dobrem. Piękno jako piękno staje się tym samym co dobro. Piękno jest jedynym absolutem [Tischner 2012a: 130].

W ten oto sposób spotkanie z Pięknem kontynuowane może być w spotkaniu z Innym, dla którego horyzont wyznaczony jest między dobrem a złem. Jest bowiem istotna różnica pomiędzy tym co zachodzi pomiędzy pytającym i zapytanym a spotkaniem jakie dokonuje się w żywiole Piękna. Przede wszystkim należy zwrócić uwagę, na podstawowe

wartości jakie przewodzą obu spotkaniom. Pierwsze osadzało się na wartości dobra, czyli zawieszone zostało w horyzoncie etycznym. Z kolei spotkanie z Pięknem zamyka się w przestrzeni estetycznej. Ta różnica rodzić musi odpowiadającą jej dystynkcję w formie relacji jaka powstaje między Pięknem a artystą. Tischner, w ślad za Kierkegaardem nazywa tę relację uwodzeniem. Ale uwodzenie nie jest zdolne przekroczyć przestrzeni separacji.

Monada, która otwiera okna na piękno, posiada i jest w posiadaniu. Ale piękno nie stwarza problemu wierności. Ono jest jakby »z natury« niewierne. Stąd biorą się rozmaite sposoby zamknięcia innego w innym. Jednym z nich jest zamknięcie w smutku. Smutek jest przede wszystkim świadomością oddalenia [Tischner 2011: 274].

Tym samym nie może w spotkaniu z Pięknem dojść, wzorem tego, co miało miejsce w relacji między pytającym a zapytanim, do zburzenia muru dzielącego osobę od osoby. Artysta nie przekracza samego siebie. On stwarza i potwierdza dystans. Przyczyna jaka stoi za niemożnością afiliacji wiąże się z samą istotą Piękna, a właściwie istotą spotkania z człowiekiem w horyzoncie Piękna. Jest nią pożądanie do posiadania. Dramaturgia spotkania z Innym biegnie w przeciwną stronę. Horyzont dobra ustanowiony został na pragnieniu dania siebie Innemu, z kolei horyzont Piękna „przenika dążenie do posiadania” [Tischner 2011: 211], a niemożliwość posiadania Piękna może prowadzić właśnie do zamknięcia się w smutku. Artysta winny być świadom takiego zagrożenia.

W spotkaniu z Pięknem ukazana została również istotna sprawa różnicy pomiędzy uznaniem a usprawiedliwieniem. Piękno jako wartość absolutna nie domaga się usprawiedliwienia z zewnątrz. Piękno można jedynie uznać takim jako ono jest. Inaczej jest w przypadku dramatu człowieka – tutaj to zewnętrzne usprawiedliwienie życia jest wymagane, a przyjść może ono wyłącznie poprzez spotkanie z innym i Bogiem. Ciekawym jednak jest stanowisko Nietzschego, które w jednym ze swoich wykładów przypomina Tischner. Niemiecki filozof wskazuje na błąd w myśleniu i tym samym proponuje, by do ludzkiego życia przykładąć tę samą miarę, co do Piękna, przyznając temu życiu wartość absolutną. Chodzi więc o uznanie życia w takiej postaci, w jakiej ono samo z siebie jest, bez konieczności usprawiedliwiania go przez kogokolwiek [Tischner 2012c: 118-119]. W ten sposób życie człowieka, a i człowiek tym samym stałby się absolutem. Oczywiście można polemizować z tą optyką, wskazywać jej pozytywne i negatywne

strony, ale nie jest moim celem dokonywać zestawień i ocen pomiędzy filozofią Tischnera a Nietzschego. Zwracam jedynie uwagę na takie stanowisko i podkreślam, że w przyjętej przeze mnie ramie teoretycznej spotkanie człowieka z człowiekiem jest sposobem na usprawiedliwienie istnienia i gdyby zarzucić ten aksjomat, wówczas cała filozofia dialogu przestałaby mieć jakikolwiek sens, spotkanie pozbawione byłoby swej pierwotnej przyczyny, a dialog nadrzędnej wartości. Dwa źródła światła stałyby naprzeciw siebie oślepiając się wzajemnie.

3.3 SPOTKANIE Z KŁAMCĄ

Człowiek jest istotą, którą można okłamać. Kłamstwo przylega do człowieka, wsiąka w jego rozum, staje się jego drugą naturą. Kłamstwo zniewala. Paradoks człowieka na tym jednak polega, że człowiek nie zna swego zniewolenia, i stąd bierz się u niego złudzenie wolności [...]. Oznacza to, że zło przybrało szczególną postać: złem jest najpierw »popadnięcie w nieprawdę«, a następnie »utrata wolności« [Tischner 2011: 18].

Kluczowa jest różnica, jaka zachodzi między nieprawdą złudzenia a przesądem i kłamstwem. Otóż złudzenie wskazuje na ludzką skończoność, która wyraża się przede wszystkim na poziomie zmysłów. „Kij zanurzony w wodzie wydaje się załamany. Tak go widzę i nic na to nie mogę poradzić”. Możliwością wyswobodzenia się ze złudzeń jest odwołanie się do rozumu – „»wyższej« władzy poznawczej”. Rozum choć potencjalnie wolny jest od złudzeń, to jednak pozostaje często bezbronny w obliczu przesądów i kłamstw. „Przesąd, kłamstwo przenikają w głąb rozumu inną drogą niż złudzenia” – czyli nie przez poznanie zmysłowe, a przez poznanie dialogiczne, poprzez mowę drugiego człowieka [Tischner 2011: 21].

Spotkanie z kłamcą, które przedstawię w niniejszym podrozdziale zakłada następujące założenia wstępne. Otóż analizie poddane zostanie nie ‘zwyczajne’ spotkanie z kłamcą. Oznacza to, że kłamcą w tej sytuacji nie będzie przypadkowy człowiek, który zapytany o drogę świadomie wskaże zły kierunek. Kłamcą będzie tu morderca, który kłamstwem będzie chciał ukryć prawdę o popełnionej zbrodni by ostatecznie ocalić swoje życie przed czekającą go karą za popełniony czyn.

W celu ukazania złożoności spotkania z tak rozumianym kłamcą koniecznym jest również, aby interlokutorem kłamcy była także konkretna, właściwa osoba. Nie może

być nią więc ‘zwyczajny’ Inny – wdowa, sierota czy wygnaniec, który zadając pytanie ‘czy zabiłeś?’ przyjmie kłamstwo odpowiedzi ‘nie’ jako prawdę i na tej podstawie stworzy swój obraz świata, w którym popełniona prawdziwie zbrodnia pozostanie bez swojego prawdziwego sprawcy. Z kłamcą spotka się więc sędzia śledczy. To on będzie tym okłamywanym, to jego kłamca będzie próbował okłamać i zbudować na kłamstwie świat w taki sposób, by stał się on światem wystarczająco przekonującym w rzeczywistości swojej nieprawdy, i tym samym, aby okłamywany w niego uwierzył i przyjął za prawdziwy. Skoro zaś mówimy o przekonywaniu, to *implicite* musimy założyć, że okłamywany już na wstępie przyjmuje możliwość sytuacji, że kłamca na postawione pytanie odpowie nieprawdą. Podejrzliwość sędziego śledczego jest jego cechą charakterystyczną. Nie ważne czy staje przed nim kłamca, czy osoba prawdo-mówna, on zawsze powątpiewa. Dialog w takich warunkach przyjmuje więc postać szczególną – jest on przesłuchaniem.

Tłem wizualizacyjnym tak zarysowanego spotkania z kłamcą jest dla Tischnera dzieło literackie Fiodora Dostojewskiego *Zbrodnia i kara*. To w oparciu o analizę poszczególnych scen utworu Tischner wyprowadza ogólne wnioski dla swojej filozofii dialogu. Kłamcą jest więc Rodion Romanowicz Raskolnikow a okłamywanym i sędzią śledczym Porfiry Pietrowicz.

Zanim jednak przejdziemy do właściwej analizy przedmiotowego spotkania, w pierwszym koniecznym wydaje się sam namysł nad istotą kłamstwa. Dlaczego w ogóle poddawać refleksji spotkanie z kłamcą, gdy celem niniejszej pracy jest ustalenie prawdy o człowieku? Otóż jak wskazuje Tischner – w kłamliwej mowie, będącej mową „szczególnego nacisku”, lawirującą pomiędzy lękiem a najwyższym oczarowaniem, skrywa się pełnia wiedzy o człowieku, „[o] jego słabościach i marzeniach; o tym, od czego człowiek ucieka i ku czemu dąży. Niekiedy wydaje się, że trzeba więcej wiedzieć, by móc kłamać, niż by mówić prawdę” [Tischner 2012a: 138].

Mowa kłamliwa ma z kolei swój początek w myśleniu – myśleniu w żywiole kłamstwa. Wpierw kłamstwo pojawiać się bowiem musi w myśli, musi zostać niejako przygotowane, stworzone, aby później mogło zaistnieć w przestrzeni dialogicznej jako słowo – kłamstwo i kłamliwa mowa. Myślenie w żywiole kłamstwa charakteryzuje się dwiema zasadniczymi cechami:

[n]ajpierw kładzie ono szczególny nacisk na znaczenie relacji między Ja i Ty: ważne i decydujące jest, by inny uznał mnie, moje obietnice, moją mowę. W żadnym innym

przypadku relacja do innego nie jest tak wyraźna i tak mocna. I po wtóre: odniesieniem myślenia do świata rządzi jedna podstawowa intencja – intencja stwarzania iluzji, złudzeń, pozorów. Żadne inne myślenie nie ukazuje nam takiej wieloznaczności świata jak myślenie w żywiole kłamstwa [Tischner 2012a: 137-138].

Kłamcy chodzi więc o uznanie. Nie jest to jednak takie samo uznanie, na jakim zależało odkrywcy Piękna, który domagał się uznania swego odkrycia, by poprzez to uznanie móc usprawiedliwić siebie, nie jest to też uznanie wartości, do którego dochodziło w spotkaniu z Innym. Tutaj uznanie dotyczy iluzji – kłamca chce zostać uznany jako nie-kłamca, czyli uznany jako osoba, którą naprawdę nie jest. A zatem jest to uznanie fikcji. Ale w takim modelu dochodzi do podstawowej sprzeczności – kłamca wie, że uznanie, którego oczekiwał, a które zostało mu ofiarowane przez okłamywanego, gdy ten w jego kłamstwo uwierzył, osadza się na złudzeniu. Nie jest to więc uznanie osoby kłamcy, a jedynie jego kłamstwa, które, jeśli przyjąć, że jest przeciwieństwem prawdy, to oznacza tym samym, że uznanie przez okłamywanego staje się zaprzeczeniem uznania kłamcy w jego prawdziwym istnieniu. A o tym jakie jest to prawdziwe istnienie kłamca doskonale zdaje sobie sprawę. Wynika to bowiem z podstawowego założenia kłamstwa, którym jest „znajomość prawdy: kłamiący wie, jak naprawdę jest, ale mówi inaczej – dlatego kłamię”. Z kolei kłamać oznacza „podawać innemu nieprawdę jako prawdę [...]”. Podając nieprawdę jako prawdę, kłamca dąży do utrwalenia nieprawdy w tworzonym tym sposobem systemie złudzeń” [Tischner 2012a: 139]. Zatem podstawową racją bycia kłamstwa jest prawda. Prawda jest niezależna, ale kłamstwo nie może istnieć bez prawdy. Kłamstwo jest wyłącznie negacją prawdy, zatem kłamstwo uznać należy za wartość negatywną, a prawdę za wartość pozytywną. Skoro zaś „[i]ntencją wszelkiej wartości jest usprawiedliwienie lub odmowa usprawiedliwienia tego, co jest lub może być”, a „[w]artości pozytywne usprawiedliwiają byt, wartości negatywne odmawiają usprawiedliwienia bytom” [Tischner 2012a: 122], to próba usprawiedliwienia siebie w kłamstwie staje się tym samym działaniem pozbawionym logicznego sensu. Za aksjomat uznać należy zatem stwierdzenie, które wskazuje, że nie można usprawiedliwić siebie poprzez kłamstwo.

Wykazaną powyżej zależność kłamstwa od prawdy Józef Tischner wyjaśnia w oparciu o następujące argumenty:

akt kłamstwa zakłada od trzech co najmniej stron wartość prawdy: uznaję, że inny oczekuje prawdomówności oraz oczekuje słusznie, iż kłamstwo, które mu kłamca podaje,

nie może przedstawić się jako kłamstwo, lecz musi pozorować prawdę, i że ja sam jako podmiot kłamstwa muszę respektować regułę prawdy koherentnej, wedle których trzeba mi budować system obłudnych iluzji. Tym sposobem ja, jako kłamiący, nie mogę opędzić się od świadomości, iż prawda naciera na mnie ze wszystkich stron [Tischner 2012a: 141].

Reguła prawdy koherentnej, na którą wskazuje autor jest niczym innym jak systemem pozorów o logicznej spójności, którego celem jest „danie okłamywanemu do zrozumienia, iż kłamiący podmiot uznaje bez zastrzeżeń zobowiązującą moc prawdy”. Reguła ta jest tym samym rodzajem hołdu, jaki kłamstwo w imieniu kłamcy składa prawdzie, potęgując w ten sposób „wiarygodność kłamcy” [Tischner 2012a: 140].

Przedstawiony – ‘trójstronny’ warunek istnienia kłamstwa jest warunkiem o charakterze aksjologicznym. Na gruncie dialogicznym pojawia się zaś kolejny wymóg dla ‘bycia’ kłamstwa. Brzmi on następująco:

[k]łamstwo – można powiedzieć – jest wprowadzeniem nieporozumienia do wnętrza porozumienia. Kłamstwo jest możliwe wyłącznie w przestrzeni ukonstytuowanej przez wspólny język, w którym podstawową rolę odgrywa jednakowe dla kłamcy i okłamywanego rozumienie pojęcia prawdy [Tischner 2012a: 141].

Dla zobrazowania przedstawionej przez autora myśli możemy posłużyć się następującą sytuacją. Kłamcy przedstawiane zostaje zdjęcie ofiary i narzędzie zbrodni. Zatem ciało jest, morderstwo zostało dokonane, jest też nóż, którym zadano śmierć. Te fakty są niezaprzeczalne zarówno przez okłamywanego, jak i przez kłamcę. Na tym poziomie istnieje więc porozumienie – oboje wiedzą, że zdarzenie miało miejsce. Oboje wiedzą również czym jest śmierć, czym jest morderstwo, i że krew wypływa z ciała po zadaniu ciosu nożem. Prawda. Ale kłamca mówi – nie znam tej osoby, to nie jest mój nóż, nie ja zadałem cios, nie ja jestem mordercą. Kłamstwo. Morderca widząc zdjęcie przywołuje w pamięci chwilę, w której dokonał zbrodni, widząc nóż, przypomina sobie moment, gdy zaciskając go w dłoni, uniósł rękę i dokonał zbrodni. Wie jaka jest prawda, zna ją, jest jej częścią, ale świadomie w miejsce prawdy wprowadza jej przeciwieństwo – nie-prawdę: nie-znam, nie-wiem, nie-mój nóż. Znika porozumienie – tylko kłamca zna całą prawdę. Bo co to jest porozumienie? Porozumiałem się w czymś (w jakieś sprawie), z kimś – czyli poprzez dialog i spotkanie doszliśmy do takiego stanu, w którym prawdziwy obraz

zdarzenia będącego przedmiotem porozumiewania się został intencjonalnie zestrojony pomiędzy Ja a Ty. Porozumienie jest stanem prawdy zaistniałym w międzyosobowej przestrzeni dialogicznej. Kłamca odmawia jednak prawdy okłamywanemu, niszczy porozumienie. Ale okłamywany o tym nie wie, w jego umyśle wciąż żyje prawda, w której to prawdzie kłamca nie jest mordercą.

Analizowana powyżej sytuacja dotyczy klasycznego rozumienia prawdy i prawdomówności, gdzie:

prawda jest zgodnością poznania z rzeczywistością, której poznanie dotyczy, a prawdomówność zgodnością mowy z wewnętrznym przekonaniem mówiącego [Tischner 2012a: 141].

Takie rozumienie prawdy i prawdomówności Tischner określa mianem rozumienia pospolitego. Jego podstawowym założeniem jest obiektywna rzeczywistość, do której „odnosi się wszelkie poznanie”. Kłamstwo w takim układzie staje się niczym innym jak próbą ukrycia tej obiektywnej rzeczywistości [Tischner 2012a: 142].

Rozumieniu pospolitemu Tischner przeciwstawia rozumienie polityczne. Raskolnikow jako morderca na pytania sędziego śledczego odpowiada kłamstwem – kłamstwem pospolitym. Mówi, że nie zabił, gdy tak naprawdę to on dokonał zbrodni na lichwiarce – ukrywa obiektywną rzeczywistość. Okazuje się jednak, że wystarczy zmienić rzeczywistość by kłamstwo w ujęciu pospolitym przestało być zwykłym kłamstwem i tym samym by morderstwo stało się „koniecznym zabiegiem artysty” [Tischner 2012a: 142] tworzącego nową – lepszą rzeczywistość społeczną. Ta rzeczywistość dopiero się narodzi, jej tak naprawdę jeszcze nie ma, więc popełnionej w czasie obiektywnej rzeczywistości zbrodni nie można oceniać podług jej reguł, a wyłącznie w odniesieniu do stanu przyszłego. „Dla Raskolnikowa zabicie lichwiarki – pasożyta społecznego – nie jest takim samym czynem, jak zabicie niewinnego. Zabijając, Raskolnikow uwolnił społeczeństwo od nieznośnego ciężaru”. Jego czyn był więc „dobrodziejstwem dla przyszłej ludzkości” [Tischner 2012a: 141-142]. Na tym osadza się rozumienie polityczne. Co jednak szczególnie ważne:

[r]ozum pospolity ze swoją prawdą staje w opozycji do rozumu politycznego i jego prawdy, podobnie jak rozum polityczny staje w opozycji do rozumu pospolitego i jego prawdy [Tischner 2012a: 142].

Analizując w pierwszej kolejności spotkanie kłamcy z okłamywanym w horyzoncie rozumienia pospolitego należy przede wszystkim zwrócić uwagę na dokonujące się w kłamcy „rozczepienie świadomości egotycznej na Ja-dla-siebie i Ja-dla-innych” [Tischner 2012a: 146]. W kłamcy musi, jako warunek *sine qua non*, żyć prawda – prawda o popełnionej zbrodni. Prawda o morderstwie będąca rzeczywistością obiektywną jednak zostaje ukryta. Nie oznacza to jednak, że rzeczywistość bezpośrednio ‘przylegająca’ do ukrytej rzeczywistości obiektywnej również musi być ukryta. Im szersza staje się bowiem rzeczywistość, którą chce się ukryć, tym ukrycie to staje się trudniejsze i bardziej podatne na demaskację. Schować igłę w stogu siana jest nieporównywalnie łatwiej niż w stogu tym starać się ukryć słonia. Dlatego głównym wyzwaniem kłamcy w całym procesie okłamywania staje się umiejętne zestawianie ze sobą prawdy ‘przylegającej’ do kłamstwa z tymże kłamstwem, ale w sposób taki, aby cała opowieść miała układ logiczny – była „koherentna znaczeniowo” [Tischner 2012a: 143]. Logiczność ta warunkuje jednak konieczność ukrywania również tych elementów prawdy o morderstwie, których nieukrycie mogłoby obnażyć całe kłamstwo, wokół którego toczy się gra – „gra na podwójnej scenie” [Tischner 2012a: 143]. Tworzą się dwa światy równoległe – dwie sceny dramatu: pierwsza – prawdziwa, która istnieje tylko w świadomości kłamcy i druga – fałszywa, którą kłameca przedstawia wszystkim innym, wszystkim dookoła, w tym przede wszystkim sędziemu śledczemu. Przechodzenie pomiędzy scenami rodzi w kłamcy lęk – on boi się, że kolejny szczegół zbrodni może okazać się przyczyną jego porażki. Stara się ukrywać ślady zbrodni. Każda kolejna próba ukrycia obiektywnej rzeczywistości jest ingerencją na scenie dramatu. Ukrywanie śladów zbrodni staje się obsesją mordercy. Idealna i doskonała jest wyłącznie prawda. Tym samym nie ma kłamstwa idealnego, kłamstwa totalnego. Ono nie istnieje

ponieważ musiałoby być zarówno kłamstwem skierowanym ku innym, jak i kłamstwem skierowanym ku sobie. Lecz przecież nie może być kłamstwem bez świadomości kłamstwa po stronie kłamcy i nieświadomości kłamstwa po stronie okłamywanego [Tischner 2012a: 162].

Z tej też przyczyny nie może być zbrodni doskonałej. Z kolei konstruowanie świata fikcji i wplatanie go w świat rzeczywisty jest olbrzymim wysiłkiem emocjonalnym i intelektualnym –

zaprzeczanie wydarzeniom musi być czymś więcej niż tylko zaprzeczaniem faktowi – najlepiej będzie, jeśli się zaprzeczy również warunkom jego możliwości. Nie wystarczy stwierdzić: nie zabiłem. Trzeba raczej powiedzieć: nie mogłem zabić [Tischner 2012a: 143].

Jednak to nie ‘przeskakiwanie’ pomiędzy scenami dramatu – pomiędzy światem prawdy i światem kłamstwa jest największą boleścią kłamcy. Główną przyczyną wskazanego „rozczerwienia świadomości egotycznej” okazuje się być konieczność prowadzenia podwójnego dialogu z okłamywanym, bowiem

kłamać to nie to samo co uprzedmiotawiać. Nie znaczy to również uznać w innym równorzędne Ty. Nie może być równorzędności bez wzajemności, w kłamstwie właśnie wzajemność została naruszona [...]. Pozostaje tylko jedna możliwość: inny to »On« [...]. Zawarte w kłamstwie udawanie prawdomówności pociąga za sobą potrzebę bezustannego przechodzenia w dialogu z innym od relacji wzajemności Ja – Ty do odmowy wzajemności na poziomie Ja – On. Przechodzenie to wyciska swoiste piętno zarówno na pojęciu Ja, jak i na pojęciu Ty. Owocem tej ciągłej przemiany znaczeń jest słówko »Ten«. Kim jest Ten? Ten – to trwający w czasie adresat kłamstwa, który zależnie od okoliczności raz staje się równorzędnym Ty, a raz nierównorzędnym On (»pan«) [Tischner 2012a: 144-145].

Nie jest jednak też tak, że ‘przeskakiwanie’ pomiędzy scenami stanowi jakąś czynność oddzielną względem ‘dialogicznego przemieniania’ Ty w On i On w Ty. To w pełni zależne względem siebie mechanizmy, które stanowią istotę kłamstwa i są nierozłączne, tzn. nie można toczyć gry w podwójny dialog, nie budując jednocześnie równoległych światów i nie można grać na podwójnej scenie bez Tego.

Na marginesie refleksji nad spotkaniem kłamcy z okłamywanym można łatwo dostrzec, że kłamca konstruuje świat fikcji, w którym ukrywa prawdę dlatego, że sędzia śledczy zapytał go o popełnioną zbrodnię. A zatem niejako początek kłamstwa zaczyna się od aktu dialogicznego. Podwójny dialog tworzy więc podwójną scenę. Prosty schemat myślowy implikuje rozumienie, w którym to prawda rodzi kłamstwo. Błędny jest jednak uznanie, że przyczyną kłamstwa jest pytanie o prawdę. Prawda jest wartością, która sama z siebie domaga się zaistnienia. Morderca, który ukrywa zbrodnię przed światem zawsze jest kłamcą i wtórną w tym momencie kwestią pozostaje fakt czy pytanie o zbrodnię zostało mu wprost zadane, czy też nie. Oczywiście dialog kłamcy w takim

przypadku przebiegałby inaczej niż w sytuacji bezpośredniego spotkania z sędzią śledczym. Jednakże rzeczywista konfrontacja twarzą w twarz, sytuacja, w której człowiek staje naprzeciw człowieka i stawia mu pytanie: ‘zabiłeś?’ nie stanowi warunku kłamstwa, które okłamujący zadaje rodzinie ofiary, jej przyjaciołom, znajomym a także całemu społeczeństwu poruszonemu aktem zbrodni. Z etycznego punktu widzenia są to takie same kłamstwa. Może lęk w kłamcy jest mniejszy, może „skronie [nie] stają się mokre od potu” [Tischner 2012a: 152], ale strach jednak się zrodził, tak samo jak potrzeba ukrywania śladów zbrodni, tworzenia podwójnej sceny i prowadzenie podwójnego dialogu z okłamywanym, w tym przypadku przyjmującym symboliczną postać całego społeczeństwa – ludzi dotkniętych zbrodnią.

Wracając zaś do analizowanej sceny spotkania sędziego śledczego z mordercą chciałbym pogłębić analizę wewnętrznych przeżyć kłamcy. Zostało już powiedziane, że jest w nim lęk, niepokój, strach, że ‘przeskakiwanie’ pomiędzy scenami oraz prowadzenie podwójnego dialogu zajmują w pełni myślenie kłamcy. Działania te wzmagają zatem jego czujność, niejako wyostrzają zmysły i podobnie jak w przypadku spotkania z Pięknem – tutaj również może dojść do szaleństwa. Szaleństwo to wywołane jest jednak próbą dokonania niemożliwego – przekształcenia kłamstwa w prawdę i doprowadzenia do sytuacji, w której akt morderstwa przestałby istnieć. Kłamca wpada więc w pułapkę. Nie jest to jednak pułapka sędziego śledczego, ale samodzielnie zastawiona zasadzka – kto mieczem wojuje, od miecza ginie. Kłamca budując świat fikcji próbuje w swoim akcie kreacji dojść do perfekcji – tak ukryć morderstwo, by ostatecznie zniknęło. Ale, co już wcześniej wskazałem, każde kolejne ukrycie prawdy ‘przylegającej’ do zbrodni nie może być działaniem bez śladów. Kolejna ingerencja sceniczna, przedstawianie przedmiotów – ukrycie narzędzia zbrodni, zniszczenie ‘kwitów dłużnych’ – rodzą kolejne ślady i kolejnych świadków. Ich pozbycie się wiązałoby się z koniecznością dokonania następnych zbrodni, a łańcuch tych zależności jest nieskończenie długi. Kłamstwo może więc zacząć tak bardzo uwierać kłamcę, że dochodzi do sytuacji krytycznej – albo popada on w szaleństwo, albo zrzuca z siebie ciężar, którego unieść już nie potrafi i tym samym wyjawia prawdę: ‘tak, zabiłem!’. Wtedy w odpowiedzi słyszy – ‘tyś morderca!’. Jest to moment niezwykle dla kłamcy. Wówczas to dochodzi do niego prawda o tym kim jest.

Nagle pryskają złudzenia. Rozkrusza się dotychczasowy świat. Nie ma już żadnej sceny, wszystko sypie się w gruzy. Ale co się właściwie stało? Przecież Raskolnikow

dobrze wie, co zrobił. Czyżby sądził, że mordercą staje się człowiek nie wtedy, gdy zabija, ale wtedy, gdy inni się o tym dowiadują? [...]. Raskolnikow usprawiedliwiał swój czyn przed sobą, ufając, że usprawiedliwienie przed samym sobą jest usprawiedliwieniem przed całym światem. Nagle okazuje się, że tak nie jest [...]. Stan ten daje się opisać jednym słowem: rozbicie [Tischner 2012a: 149].

Ale w rozbiciu tym kryje się jednak coś pozytywnego. Jest swoiste oczyszczenie – *katharsis*. Nie oznacza to jednak, że ukazana prawda swą mocą odpuszcza winę. Oczyszczenie w tym przypadku jest pewnego rodzaju ulgą, zrzućceniem całego tego ciężaru kłamstwa i związanymi z nim koniecznościami gry na podwójnej scenie i prowadzeniem podwójnego dialogu. Prawda wyzwala nawet mordercę.

Kolejna emocja, pod wpływem której znajduje się kłamca związana jest z postawą sędziego śledczego – postawą ciągłego podejrzenia. Podejrliwość okłamywanego stanowi jego cechę charakterystyczną – jestem sędzią śledczym, bo z założenia nie ufam kłamcy, zadaję pytania, stawiam pułapki by ostatecznie dojść do prawdy. Podejrliwość okłamywanego wywołuje niepokój kłamcy. Jest on pod stałą obserwacją, niejako czyha się na jego błąd, pomyłkę, na sytuację, w której zapomniany ślad stanie się niezbitym dowodem zbrodni, którego kłamca nie będzie mógł już ukryć, bo jego ukrycie oznaczałoby jednocześnie ujawnienie innych śladów – destrukcję całej, misternie tworzonej sieci kłamstw:

[o]kłamywany patrzy i słucha. Kto wie, co sobie myśli? Jestem tym, kim on dla mnie, więc jestem Ty i nie-Ty, jestem On i nie-On, jestem Ten. Ten – który jest w nim i we mnie – nie jest uczestnikiem dialogu. Nie mówi. Patrzy tylko i słucha [Tischner 2012a: 145].

Jak zaś zauważa Tischner – osią walki kłamstwa z prawdą jest walka kłamcy z okłamywanym pod postacią Tego. Dlatego właśnie

[b]yłoby wielkim zwycięstwem kłamstwa, gdyby udało się Tego unicestwić. Niech zniknie pochłonięty przez Ty! [...]. Ale On ma dziwną zdolność powstawania z własnych popiołów [Tischner 2012a: 146].

Ponowne narodziny sędziego śledczego wskazane w powyższym cytacie możemy rozumieć dwojako. Każde jednak rozumienie będzie zgodne z wykładnią

Tischnera. Pierwsze dotyczy sytuacji, gdy w ramach tego samego przesłuchania kłamca umiejętnie ominął pułapkę zastawioną przez sędziego. Swoją bystrością uśmierca on niejako swego przeciwnika. Ale to uśmiercenie jest jednak chwilowe, bo sędzia się nie poddaje, przygotowuje kolejną zasadzkę i zadaje kolejne pytanie – na powrót rodzi się z popiołów. Możemy jednak wyobrazić sobie również taką sytuację, gdy kłamca przekona okłamywanego do swojego kłamstwa. Gdy kłamstwo to zacznie funkcjonować w przestrzeni dialogicznej jako ostateczna prawda dla okłamywanego. Wydawać by się zatem mogło, że moment przekonania sędziego śledczego niejako kończy sprawę. Morderca zostaje oczyszczony z zarzutów. Gdy podejrzenia zostają rozwiane, rozgonione, gdy ulatują poza przestrzeń spotkania, to taki los winien spotkać również lęk kłamcy. Nie możemy jednak zapominać o podstawowym paradoksie dialogu kłamstwa, którym jest to, że

nie jest on możliwy bez równoczesnego dialogu prawdomówności. Zewnętrznemu kłamstwu musi towarzyszyć wewnętrzna prawdomówność. Aby kłamać innemu, muszę sobie mówić prawdę, inaczej kłamstwo byłoby niemożliwe [Tischner 2012a: 146].

Wewnętrzna prawda, żyjąca w kłamcy nie może więc nigdy doprowadzić do sytuacji, w której całkowicie pozbędzie się on swego lęku, że przestanie widzieć w drugim człowieku swojego przeciwnika, który swym pytaniem nie zastawia na niego pułapki. Wzrok podejrzenia będzie towarzyszyć mordercy do chwili, gdy nie wyjawí on swej prawdy. Jeden pokonany sędzia śledczy nie przesądza o zwycięstwie. W jego miejsce pojawi się inna osoba, która zada to samo pytanie: ‘czy zabiłeś?’. A więc przechodzimy do stanu zawieszenia, odroczenia. Ale kłamca nadal jest kłamcą, nawet gdy nikt bezpośrednio nie pyta o to jak było naprawdę. Kwestią czasu jest jednak moment, gdy sytuacja ta przerodzi się w kolejną scenę przesłuchania z kolejnym, z popiołów zrodzonym, nowym sędzią śledczym.

Podejrzliwość jaka zaistniała w przestrzeni dialogicznej pomiędzy sędzią śledczym a mordercą nie jest jednostronna tzn. nie jest tak, że wyłącznie sędzia podejrzewa kłamcę. Podstawową bowiem właściwością podejrzewania kogoś o mówienie nieprawdy jest równoczesne bycie przez niego podejrzewanym o kłamstwo: „[k]łamstwo rodzi kłamstwo, podejrzliwość budzi podejrzliwość” [Tischner 2012a: 155]. Dialog między Tym a Tym skazany jest na stan wzajemnego okłamywania i podejrzewania się. Przestaje

on tym samym być dialogiem a staje się wyłącznie grą – słowną wojną, w której wygrywa się nie prawdą, lecz lepiej skonstruowanym kłamstwem. Czy pułapki zastawione przez sędziego śledczego okażą się skuteczniejsze od sprytu mordercy, czy też spryt kłamcy pozwoli mu je umiejętnie ominąć? Rozstrzygnięcie tej kwestii staje się istotą przesłuchania.

Uwagę również należy zwrócić na emocje lęku. Okazuje się bowiem, że lęk, który zrodził się w kłamcy bezpośrednio prowadzi do kolejnej emocji, którą jest poczucie poniżenia. Od poczucia poniżenia dochodzimy zaś do wzmożonego wymagania szacunku. Tak oto zależności te wyjaśnia Tischner, a racji temu wyjaśnieniu nie można odmówić:

kto lęka się prawdy, czuje, że lęk ten go poniża. W końcu musi się bronić, a potrzeba obrony jest zawsze czymś poniżającym. Lecz czuć się poniżonym to jednocześnie czuć, że przeciwnik jest wyżej niż ja. Tak powstaje aksjologiczna oś wyższości-niższości, wokół której obraca się dialog przesłuchania. Oś ta jest jakby istotnym *a priori* tego dialogu. Ale kłamca [...] nie może przyznać, że jego miejsce znajduje się u dołu osi. Oznaczałoby to przyznanie, że jest kłamcą. A więc musi protestować [...]. Protest ten wyraża się wzmożonym wymaganiem szacunku. Kłamcy domagają się z takim natężeniem szacunku od okłamywanych, że już to samo zaczyna budzić podejrzenia [Tischner 2012a: 153].

Poruszaliśmy się do tej pory w układzie, który tworzy rozum pospolity, czyli gdzie prawda oznacza zgodność „poznania z tak zwaną obiektywną rzeczywistością [...]”. Kłamstwo pospolitego rozumu zakładało prawdomówność jako swój warunek możliwości” [Tischner 2012a: 158]. Okazuje się jednak, że wskazana obiektywna rzeczywistość jest „chwilowym **stanem rzeczy**, określonym przez dotychczasową historię wiedzy i samowiedzy człowieka” [Tischner 2012a: 159]. W takiej sytuacji prawda i kłamstwo warunkowane są społecznym uznaniem dla wartości konkretnej tezy i tym samym

teza bardziej wartościowa dla określonego społeczeństwa zostaje uznana za bardziej godną urzeczywistnienia, a więc również za bardziej prawdziwą; teza mniej wartościowa, lub wręcz szkodliwa, staje się tezą błędną. Czym jest kryterium prawdy? Kryterium prawdy jest to wartość przysługująca danej tezie [Tischner 2012a: 159].

Dotykamy w tym miejscu zagadnienia, które Tischner określa mianem „radyzmu aksjologicznego” [Tischner 2012a: 160]. Związany jest on z myśleniem naukowym, a konkretnie przyrodniczym. W jego strukturze zawarte jest bowiem wartościowanie – hierarchizowanie pozornie tylko obiektywnych wyników myśli (badań).

W łonie nauki znajdujemy sądy i systemy sądów, które są sądami teorii, hipotezami roboczymi, postulatami badawczymi, przypuszczeniami o wyłącznie heurystycznej wartości [Tischner 2012a: 159].

Wracając zaś do sytuacji, w jakiej znajduje się kłamca, w jakiej znajdujemy się my – kłamcy, to przypomnieć należy, że „jesteśmy nieodwołalnie skazani na bicie hołdów wartości, której nie możemy być wierni” [Tischner 2012a: 158]. Ale to skazanie jest przecież wyrokiem wyłącznie w warunkach obowiązywania rozumu pospolitego. W układzie tym prawda ma władzę nad myśleniem, co nie przysporzyło szczęścia ludzkości [Tischner 2012a: 160]. Stąd koniecznym wydaje się dokonanie zmiany, która pozornie mogłaby tę ludzkość – tych kłamców uszczęśliwić i zdjąć z nich poczucie lęku, strachu, poniżenia. Zmianę tę dokonać można poprzez wprowadzenie reguły, podług której „myślenie będzie miało niepodzielną władzę nad prawdą”. W takich warunkach możliwą staje się sytuacja, gdzie to co wcześniej (dla rozumu pospolitego) uznawane było za kłamstwo

okazuje się wyższą prawdomównością, a to, co dla rozumu pospolitego było prawdą, okazuje się kłamstwem dla wyższego rozumu [Tischner 2012a: 159].

Ten wyższy rozum jest właśnie rozumem politycznym. Jego największą namiętnością jest stworzenie nowego (lepszego) świata. Przy tej twórczej pracy obowiązuje nadrzędna zasada: „bezwzględne pierwszeństwo aksjologii: im bardziej wartościowy projekt jutra, tym prawdziwszy” [Tischner 2012a: 166]. Ale świat ‘prawdziwszej’ przyszłości nie może być sceną wyłącznie dla jednego bohatera. Rozum polityczny w swoją wizję pragnie wciągnąć wszystkich ludzi. Tylko w ten sposób może ukonstytuować i potwierdzić istnienie tego świata – przenieść go z poziomu indywidualnej imaginacji na poziom zbiorowej rzeczywistości. W tym celu stosuje odpowiednią politykę [Tischner 2012a: 161]. Radykalizm aksjologiczny, który stoi u podstaw konstrukcji rozumu politycznego niesie dla świata dwie kluczowe konsekwencje. Pierwsza dotyczy idei władzy:

[k]ażde tworzywo stawia mniejszy lub większy opór próbom realizacji wartości. Opór wynika bądź z naturalnej bezwładności materii, bądź z faktu, że materia ta została już określona przez inne wartości. Aby wcielać wartości w materię lub podnosić tworzywo do poziomu wartościowych dzieł, potrzeba jakiegoś kwantum mocy. Mocą taką dysponuje jedynie człowiek, zwłaszcza człowiek, któremu jest dane przewodzić innym ludziom. Aby budować lepszą przyszłość, trzeba zespolenia wielu w jeden potężny organizm, poruszany jedną myślą i jednym sercem. Klucz do realizacji wartości spoczywa więc w ręku władzy. Oznacza to jednak, iż władza posiada również klucz do ich prawdziwości. Ona wie i ona może. Jej praktyka okazuje się w końcu konkretnym i ostatecznym kryterium prawdy: prawdą jest to, co się udaje władzy, nieprawdą to, co kończy się jej niepowodzeniem. Mając odpowiednią władzę, która potrafi skupić w odpowiednim kierunku wolę narodów i pokonać przeszkody stojące na jej drodze, może człowiek czuć się panem prawdy i fałszu [Tischner 2012a: 160-161].

Drugim następstwem radykalizmu aksjologicznego jest „określony sposób motywacji zwróconej ku innym ludziom, by uznawali określone wartości za szczególnie godne urzeczywistnienia” [Tischner 2012a: 161]. Sposób ten Tischner określa mianem uwodzenia, nawiązując w ten sposób do wykładni Nietzschego. Czym jednak jest uwodzenie?

Uwieść znaczy: dać jakąś obietnicę, ożywić nadzieję, rozpalić pragnienie promocji. Uwiedzenie nie wyklucza jednak bardziej negatywnych zachowań: zagrozić, rozbudzić strach, przerazić, przemocą zmusić do działania... I nie ma w tym żadnego naruszenia przyrodzonych praw osoby ludzkiej. Jeśli wszystko jest tworzywem, to również i człowiek [Tischner 2012a: 161].

Wizja przyszłego świata, którą przed rozumem pospolitym roztacza rozum polityczny jest wyłącznie opisem, opowieścią. Trudnym w takiej sytuacji jest obiecywanie czegokolwiek, jeśli nie posiada się praktycznie niczego. „Co więc można zaoferować? Udział we władzy”. Jeśli zaś obietnica władzy nie stanowi dla rozumu pospolitego pokusy, rozwiązaniem stają się groźby: „jeśli się nie poddasz, zmarnujesz życie, życie swoich bliskich, zginiesz”. Ta naprzemiennosc obiecywania i grożenia przybiera formę dialogu politycznego, jest „mową nacisku”, którą Tischner definiuje w sposób następujący:

[m]owa ta zachęca i zniechęca, umacnia i osłabia, budzi entuzjazm i budzi grozę, wznieca i gasi pożary, uwodzi i zwodzi – jednym słowem, agituje. Mniej ważne staje się to, co się mówi, ważniejsze jest to, jak się mówi [Tischner 2012a: 164].

Uwiedziony wizją lepszego świata rozum pospolity ostatecznie nie tylko uznaje nową prawdę rozumu politycznego, ale próbuje również naśladować sposób jej tworzenia, wyrzekając się przy tym „coraz bardziej swej pospolitości [...]”. Od czego zaczyna? Zaczyna od postawienia kluczowego pytania polityki: kto ze mną, a kto przeciwko mnie?” [Tischner 2012a: 163].

Kończąc analizę spotkania z kłamcą warto postawić zasadnicze pytanie, które stawia też Józef Tischner. Brzmi ono następująco: „[d]laczego wolimy prawdę od nieprawdy?” [Tischner 2012c: 252]. Z kolei odpowiedź polega na tym, że jej nie ma. Nie ma jej jednak nie dlatego, że nie istnieje, ale dlatego, że pytanie ‘dlaczego’ nie jest pytaniem jakie możemy postawić w kontekście prawdy. W wyborze prawdy

jest zarazem racja tego wyboru i akt tego wyboru; ten wybór prawdy jest wyborem wedle pragnienia nieskończonego. Poszukiwanie prawdy nie zaspokaja nas w żadnej potrzeby, nie ma w nas potrzeby prawdy. Jest w nas pragnienie prawdy, ale prawda nie jest jedną z naszych potrzeb [Tischner 2012c: 252].

Tischner w odwołaniu do propozycji Levinasa zachęca więc, aby prawdę umieścić na płaszczyźnie *Désir*, czyli na płaszczyźnie „skierowanej ku temu, co nieskończone” [Tischner 2012c: 252]. A zatem znów pojawia się idea nieskończoności, która w zestawieniu z prawdą wyjaśnia ów źródłowy wybór prawdy nad kłamstwem. Gdyby bowiem nie zakorzeniona w człowieku idea nieskończoności, wówczas prawda nie stanowiłaby żadnej wartości i jej pragnienie przestałoby istnieć.

3.4 SPOTKANIE ZE ZŁEM

Spotykać w najdosłowniejszym znaczeniu tego słowa oznacza spotykać człowieka. Oczywiście mówi się również o spotkaniu z Bogiem, czy spotkaniu z dziełem sztuki, ale kolokacje te mają w tym przypadku charakter bardziej metaforyczny niż dosłowny [Tischner 2012a: 170]. Nie inaczej sytuacja przedstawia się w kontekście

spotkania ze złem. W myśl wykładni Tischnera nie można uznać, że zło spotkało człowieka, bowiem zło nie istnieje samodzielnie.

W niniejszym rozdziale mówić będę o doświadczeniu spotkania z człowiekiem, w którym zło się ucieleśniło – weszło w człowieka i przez człowieka przemawia. Takie spotkanie ze Złem rozumianym jako spotkanie ze ‘złym człowiekiem’ jest kluczowym doświadczeniem zła¹³. Nie rzeczy złe i nie złe wydarzenia czy zjawiska pozwalają w pełni odsłonić i przedstawić fenomen zła, ale właśnie spotkanie ze Złem – złem urzeczywistnionym w człowieku. I choć spotkanie na płaszczyźnie zła jest niemożliwe, bowiem „[s]potkanie i zdrada są nie do pogodzenia” [Tischner 2012a: 260], to użycie słowa ‘spotkanie’ wydaje się jedynym właściwym dla opisu doświadczenia obcowania i rozmowy między ludźmi, gdy jedna z osób przemawia w imieniu zła. Zło w omawianym ujęciu będzie więc przede wszystkim złem, które przychodzi do człowieka z zewnątrz – przychodzi pod postacią innego człowieka i wciąga w zło. Bowiem „człowiek jest kimś zasadniczo dobrym” i dlatego właśnie „zło może wprawdzie być w nim, ale nie jest z niego” [Tischner 2012a: 255]. Czym zatem jest zło?

Zło nie jest ani bytem, ani niebytem – zło jest zjawiskiem, ściślej: jest zjawą, która straszy i kusi. [...] jest transcendensem w sensie radykalnym. Nie ma sensu pytać, czy zło jest. Nie ma sensu pytać, czy zła nie ma. Zło jest dane jako sens. I dobro jest dane jako sens. Byt i niebyt są pochodne od sensu. Opisuując dobro i zło kategoriami wyłoniłymi z pojęcia bytu i niebytu, nie trafimy w istotę sensu [Tischner 2012a: 261].

Doświadczenie tak ujętego zła, zła jako zjawy jest doświadczeniem aksjoma-
tycznym tzn. „wyznacza sens i przebieg innych obcować z człowiekiem”, a siła tego do-
świadczenia jest

nie do odparcia. To zło grozi mi, ale i nęci zarazem. Odpycha, ale i pociąga. Grozi, ale
w tej groźbie jest obecna jakaś pokusa. Chce mnie pozbawić nadziei, ale również obie-
cuje jakąś nadzieję [Tischner 2012a: 172].

¹³ W niniejszej pracy Zło pisane wielką literą oznaczać będzie człowieka, w którym jest zło. Tym samym spotkanie ze Złem oznacza spotkanie z człowiekiem, który do przestrzeni dialogicznej wprowadza zło. Z kolei zło zapisane małą literą oznacza zło jako zjawisko.

Przypominając zaś wyniki analizy spotkania z kłamcą, którego kłamstwo opierało się na rozumieniu politycznym, łatwo dostrzec analogię. Zarówno kłamca, jak i Zło posługują się pokusą, oferują jakąś nadzieję. Wniosek ten prowadzi do konstatacji, że kłamstwo, szczególnie to polityczne, jest bezpośrednio osadzone w złu. I tak jak kłamać można wyłącznie w przestrzeni dialogicznej, tak wydaje się również za zasadne uznać, że zło nie istniałoby, gdyby nie inny człowiek. Jak wskazuje bowiem Tischner:

zło – niezależnie od tego, skąd się bierze – pojawia się zawsze w przestrzeni między człowiekiem a człowiekiem jako rzeczywistość szczególna, dialogicznie uwarunkowana [Tischner 2012a: 175].

O złu możemy powiedzieć również, że jest zarówno ‘racjonalne’, jak i ‘nieracjonalne’. ‘Racjonalne’ jest dlatego, że jego ‘racją’ jest dobro. Jego zasada działania polega na odwecie „w stosunku do dobra za to, że odważyło się być dobrem”. Zło uderza w dobro, bo chce je zniszczyć. Ale zło jest też ‘nieracjonalne’. Na tę ‘nieracjonalność’ wskazuje fakt, że zło nie wie, dlaczego chce zniszczyć dobro [Tischner 2011: 45].

Warto również zaznaczyć, że spotkanie ze Złem jest zawsze osadzone w jakimś kontekście. Za przykład takiego kontekstu Tischner podaje zakazany owoc z biblijnej przypowieści o raj. Jabłko jako przedmiot, samo w sobie, nie może być jednak złe czy dobre, co najwyżej przysługuje mu bycie pięknym. Dlatego rajski owoc jest wyłącznie symbolem, całe sedno zła osadza się zaś na wyborze, świadomej decyzji – zerwać / nie zerwać – czynności, działaniu. Jest elementem dialogu. Aby człowiek spotykający się ze Złem sam dokonał złego, musi być przede wszystkim wolny. Z kolei Zło nie tylko jest świadome tej wolności, ale również w jakimś sensie ją szanuje. Grożąc i obiecując porusza się wokół tej wolności, nie jest jednak sposobne uczynić niczego przeciw niej – dokonać wyboru za człowieka, sprawić, aby jego decyzja była decyzją nieświadomą. Wokół wolności roztacza się więc zawsze jakaś ochronna warstwa dobra, która, jeśli człowiek nie zechce, to zła nie przepuści. Tak opisuje to Tischner:

Zło grożąc i nęcąc, samo przez się zakłada, że w człowieku istnieje jakaś przestrzeń wolności. Im bardziej zło nęci i grozi, tym wyraźniej przypomina, iż człowiek ma jakieś pole wyboru, jakąś wolność. Tak więc mimowolnym darem zła jest doświadczenie wolności – wolności wystawionej na próbę [Tischner 2012a: 173].

Na tym jednak polega cały fenomen zła, a właściwie spotkania ze Złem. Ono nie może, nie ma mocy by pozbawić człowieka jego własnej wolności. Jedyną jego broń to pokusa i groźba, przy czym pokusy nie można oddzielić od groźby i groźby od pokusy. One zawsze występują razem, zawsze ukazują się w trakcie tego samego spotkania. Podążając zaś śladem refleksji Józefa Tischnera, przedstawiając spotkanie ze Złem, na potrzeby przejrzystości analizy dokonam rozdziału tych dwóch mechanizmów i w pierwszej kolejności skoncentruję się na ukazaniu jak działa groźba, by później ukazać istotę pokusy.

Tischnerowski styl myślenia jest nie tylko myśleniem z głębi metafory, ale także myśleniem opierającym się o analizę scen spotkań zapisanych w klasycznych dziełach literackich. I tak jak symboliczna postać kłamcy wyprowadzona została z charakterystyki Raskolnikowa – głównego bohatera *Zbrodni i Kary* Fiodora Dostojewskiego, tak analiza spotkania ze Złem również opiera się o literaturę piękną. Dziełami, które posłużyły Tischnerowi do prezentacji mechanizmów wykorzystywanych przez Zło w dialogu z innym człowiekiem są: *Król Ryszard III* Williama Szekspira i *Bracia Karamazow* Fiodora Dostojewskiego. Oczywiście nie można tego stylu myślenia utożsamiać z prostą analizą literacką. Tu nie chodzi bowiem o to, aby opisać fikcyjną postać, ale by zobrazować człowieka konkretną jego prezentacją. Bo tak jak metafora ułatwia zrozumienie, zestrzaja intencjonalność autora z intencjonalnością czytelnika, tak samo wykorzystanie najwybitniejszych dzieł dramatycznych i prozatorskich, których autorzy posiadali niewątpliwie wybitną wiedzę o kondycji ludzkiej (jakżeby inaczej mogliby tworzyć dzieła ponadczasowe, powszechnie uznane za doskonale piękne?), w pełni rozjaśnia przekaz.

Przechodząc do istoty spotkania ze Złem, w rzeczonym dramacie zilustrowanym postacią księcia Glostera, to w pierwszej kolejności należy zwrócić uwagę na lady Annę i z relacji pomiędzy nią a Ryszardem rozpocząć analizę spotkania ze Złem. Wdowa po Edwardzie, księciu Walii, synu króla Henryka VI utożsamia osobę księcia Glostera z demonem – mordercą jej męża i teścia. Unika Zła, a nawet więcej – ona od Zła ucieka, a ucieczka ta ma podwójny wymiar. Wyróżniamy bowiem „dwie formy ucieczki człowieka od człowieka – ucieczkę od widoku i ucieczkę jako zerwanie więzów dialogu z drugim” [Tischner 2012a: 176]. Pierwsza forma ucieczki ma charakter intencjonalny: „[u]ciekając od widoku, pragniemy zmienić scenę. Nie chcemy, aby na naszej scenie pojawił się zły człowiek” [Tischner 2012a: 181]. Nie chodzi jednak wyłącznie o naoczne doświadczenie

drugiej osoby, ale również o to, że uciekający chce wymazać z pamięci obraz człowieka, przed którym ucieka: „precz z oczu, z pamięci, z wyobraźni” [Tischner 2012a: 176]. Z kolei druga forma ucieczki – ucieczka jako zerwanie więzów dialogu – „dotyka głębszych pokładów duszy” [Tischner 2012a: 176] i przejawia się w tym, że uciekający nie chce słyszeć pytania i nie chce na pytania Zła odpowiadać – dąży do radykalnego zamknięcia się na drugiego człowieka [Tischner 2012a: 177]. Dlatego właśnie „[z]rywając więzy dialogu, chcemy stłumić wszelki ślad doświadczenia zobowiązań, ślad wszelkiej odpowiedzialności” [Tischner 2012a: 181].

Nie jest jednak tak, że człowiek może wybierać rodzaj ucieczki od Zła – „[n]ie można uciec, nie zrywając więzów dialogu, i nie można zerwać więzów dialogu, nie oddalając od siebie obrazu poza granice widzialności” [Tischner 2012a: 177]. Niemożliwym jest bowiem rozmawiać nie patrząc i patrzeć nie rozmawiając. Usłyszane pytanie intencjonalnie przywołuje twarz pytającego, a zobaczona twarz samym swym obrazem przemawia zawołaniem ‘nie zabijaj’.

Ucieczka kryje też w sobie zasadniczy paradoks – uciekający samym aktem swej ucieczki intencjonalnie potwierdza istnienie Zła, przed którym ucieka. „Im głośniejsze mówię o potrzebie odejścia, tym dobitniej stwierdzam, że drugi jest” [Tischner 2012a: 181]. Ucieczka przed niczym pozbawiona byłaby swej racji bytu. Zatem uciekający każdorazowo uciekając przywołuje w swej pamięci obraz tego, przed którym ucieka: „jak długo uciekam, tak długo widzę cię drugiego obok siebie. W ten sposób uciekając – powracam mimo woli” [Tischner 2012a: 177]. W tym kontekście można również doszukać się pewnej symetrii do mechanizmu kłamstwa – kłamiąc wciąż pamiętam o prawdzie. A zatem uznaję, że ucieczka absolutna nie jest możliwa. Nie ma takiego miejsca w czasie i tym bardziej w przestrzeni, gdzie ucieczka zakończyłaby swój bieg, gdzie uciekający ostatecznie uwolniłby się od widoku Zła i w pełni zerwał z nim więź dialogiczną. Podjęcie ucieczki skazuje więc uciekającego na wieczne uciekanie przed Złem i wieczne jego pamiętanie. Czy jest jednak jakieś wyjście z tej sytuacji? Wydawać by się mogło, że najdoskonalszym sposobem ucieczki jest nieuciekanie. Jak jednak uciec w pełni nie uciekając w ogóle? Dialektykę Hegłowską, którą tak często wykorzystuje Tischner w swojej refleksji filozoficznej uznaję za rozwiązanie tej sytuacji. Niewolnik tak długo jest niewolnikiem, jak długo uznaje drugiego człowieka za swojego pana. „Aby być wolnym, trzeba pokonać siebie – swój strach przed śmiercią [...] Człowiek musi wyzwolić się od

zastrachania, czyli od siebie samego” [Tischner 2014: 96]. Chwila, w której przestaje bać się śmierci oznacza moment, w którym zrywa on więzy swojego niewolnictwa. Tym aktem niejako uśmierca on panowanie drugiego człowieka i własne zniewolenie. Niewolnik pokonuje swego pana. Łącząca ich relacja (pan-niewolnik) zostaje zerwana, przestaje istnieć. Niewolnik uwalnia się ze swego niewolnictwa, a pan traci swoje panowanie.

Przekładając powyższe na analizowane spotkanie ze Złem, można przyjąć, że Zło jest niejako panem – panuje nad drugim człowiekiem – zniewala go, a właściwie próbuje zniewolić poprzez zło. Trzeba więc pokonać zło w Złu, niczym pokonać pana w panu. Jak tego dokonać? Odpowiedź może być tylko jedna: ‘zło dobrem zwyciężaj’. Ale zadanie to jest niezmiernie trudne.

Trzeba mocy niezwyklej i niezwyklej mądrości, by wolna wola człowieka, sama z siebie, bez przymusu, na doświadczane zło świata odpowiedziała dobrem. Normalnie na zło odpowiada się złem, wedle zasady odwetu. Trzeba niemal cudu, by było inaczej [Tischner 2013: 48-49].

Ale cud ten może się wydarzyć i się wydarza, czego przykładem niech będzie chociażby postawa ojca Maksymiliana Kolbe. Za cud ten odpowiada łaska, dzięki której człowiek nieprzymuszenie wybiera dobro, nawet jeśli wokół niego jest samo zło. „Łaska buduje nowe porozumienia tam, gdzie były tylko nieporozumienia. Dzięki łasce z nicości zła – a właściwie z cienia – rodzi się dobro” [Tischner 2013: 53].

Interesująca w kontekście ucieczki przed Złem jest również myśl Józefa Tischnera wskazująca, że uciekanie może łączyć się z uczuciem tęsknoty, jaką uciekający odczuwa względem tego, przed kim ucieka.

Bolesne wspomnienie o innym człowieku budzi w nas nie tylko pragnienie odcięcia, ale również pragnienie innego, lepszego spotkania z nim. Uciekający wymazują obraz, lecz tęsknią za dialogiem; zrywają więzy dialogu, ale tęsknią za obrazem [Tischner 2012a: 177].

Analizując powyższą obserwację filozofa z Łopusznej dochodzę do wniosku, że uczucie tęsknoty, które rodzi się w uciekającym może być wywołane ‘nieświadomą’ chęcią zaprzestania uciekania. Wskazałem bowiem wcześniej, że ostatecznie ucieknięcie przed wspomnieniem Zła i zerwanie wszelkich więzów dialogicznych jest niemożliwe. Możliwym jedynie jest nieucieknięcie w ucieczce. A zatem uciekający tęskni za

spotkaniem ze Złem, które może okazać się jedynym sposobem na zakończenie ucieczki. Mówię w tym przypadku o 'nieświadomości' chęci tak rozumianego działania, bo to, co przede wszystkim może kierować uciekającym do powrotu ku Złu jest potrzeba dobra, a nie interes partykularny. Dobra skierowanego wobec innego człowieka. Uciekający pragnie „innego, lepszego spotkania” – czyli właśnie pragnie zło dobrem zwyciężyć; ma nadzieję, że w Złu kryje się jakaś iskra dobra, którą można odnaleźć i rozpałić, a ogniem tym zgładzić zło w nim tkwiące. Motywacją uciekającego jest chęć zmierzenia się ze złem, pokonania zła i uwolnienia Zła od zła. Gdyby Uciekającemu się to udało, to przede wszystkim realizuje on podstawową dążność człowieka do czynienia dobra, przy okazji zaś uwalniając się od ucieczki. Zwycięstwo dobra nad złem sprawić może bowiem, że widok Zła i jego pytanie nie będą już przyczyną dalszego uciekania. Istnieje jednak oczywiste ryzyko powrotu uciekającego do Zła – tak samo jak dobro, tak i zło mogą zwyciężyć albo przegrać w tej konfrontacji.

W rozdziale 2. wskazałem na dwa podstawowe otwarcia dramatyczne. Były to otwarcie na scenę i otwarcie na drugiego człowieka, czyli właśnie otwarcie intencjonalne i otwarcie dialogiczne. Uciekając od Zła człowiek zamyka się tym samym na zło w wymiarze przedmiotowym i podmiotowym. Wniosek jaki rodzi ta konstatacja oznacza również, że zło przychodzi do człowieka zarówno ze strony sceny, jak i od drugiego człowieka. Jednakże

[i]nny charakter ma zło, które idzie ku nam od strony sceny, a inny to, które przychodzi ze strony ludzi. Zło grożące od strony sceny ma charakter ontologiczny, zło zaś przychodzące od innego człowieka ma charakter etyczny czy wręcz metafizyczny [Tischner 2012a: 181-182].

Stąd pojawia się pytanie, czy zło złu jest równe – czy zło ontologiczne jest równe złu jak zło dialogiczne? Zgodnie z interpretacją Józefa Tischnera zło pierwszego rodzaju tak naprawdę jest wyłącznie jakąś formą nieszczęścia, przypadku.

Nieszczęście to chwila, w której niedoskonałość wchodzi w świat i pozostaje w nim jako brak [...]. Nieszczęścia, których przyczyną jest nieokiełznany świat, bywają zazwyczaj uznawane za przypadki. Przypadki to wydarzenia, które zdarzają się poza celowym biegiem spraw [Tischner 2012a: 183].

Z kolei „[m]iejscem właściwym zła jest relacja dialogiczna człowiek-drugi człowiek, a nie relacja intencjonalna człowiek-scena świata” [Tischner 2012a: 184]. Podstawą do tak sformułowanego twierdzenia jest ontologiczna interpretacja zła. Zgodnie z jej wykładnią człowiek ma świadomość istnienia rzeczy (w tym uprzedmiotowionego innego człowieka i siebie samego), które są bytami złożonymi, posiadającymi określony zestaw własności. Przedmioty istnieją istnieniem realnym i to istnienie jest istnieniem w horyzoncie dobra, jest dobrem. Zło natomiast pojawia się jako sposobność pozbawienia tego przedmiotu (człowieka, bądź rzeczy) jego właściwości (posiadanej lub możliwej do użycia). Zatem dobro to istnienie, a zło jest skazą na doskonałości tego istnienia (realnej bądź potencjalnej). Józef Tischner przedstawia to w sposób następujący:

[b]yć narażonym na zło ontologiczne to być narażonym na jakieś zubożenie. Dom, który posiadam, może spłonąć; mogę utracić życie, zdrowie. Co to znaczy? Znaczy to: ontologiczna interpretacja zła polega w istocie rzeczy na zastąpieniu pojęcia zła pojęciem niedoskonałości. Zło jest dla ontologii równoważne z niedoskonałością bytów stworzonych. Niedoskonałość nie istnieje w sposób samoistny, lecz tylko o tyle, o ile istnieje byt, w którym powinna zaistnieć jakaś doskonałość [Tischner 2012a: 182].

W ujęciu ontologicznym największym możliwym złem musi być więc taka niedoskonałość, która swą niedoskonałością pozbawi całkowicie doskonałość istnienia przedmiotu, na który oddziałuje. W przypadku człowieka będzie to śmierć – pozbawia ona życia wszystkich jego właściwości – zarówno tych realnych, jak i potencjalnych. „Śmierć jest archetypem ontologicznej filozofii zła” [Tischner 2012a: 183]. A zatem zło ‘sceniczne’ będące właśnie nieszczęściem (przypadkiem) tak naprawdę nie może być pojmowane jako zło, a na pewno nie równa się ono złu dialogicznemu. Pożar domu, śmierć człowieka są zdarzeniami, które w żaden sposób nie ingerują w świadomą wolność i wole ludzką, nie zmuszają do podjęcia decyzji, do wyboru, opowiedzenia się po stronie dobra lub zła. Nieszczęście nie kusi, nie grozi, ono się wyłącznie wydarza:

[c]złowiek pędzi spokojny żywot na scenie świata, gdy w pewnym momencie scena buntuje się przeciwko jego obecności, znika z duszy człowieka radosna pewność posiadania świata [Tischner 2012a: 183].

Łatwo jest pomylić utratę radości ze złem. Człowiekowi, któremu przytrafia się nieszczęście odczytywać je może jako karę, jako zło właśnie. Jednak dobro, będące

przeciwieństwem zła, nie jest wyłącznie radością, dobro może być również bólem i cierpieniem. To nie w sferze odczuć osadzone jest owo rozróżnienie. Cały fenomen zła ukazuje się wyłącznie jako zło ‘dialogiczne’. Zło przemawia przez drugiego człowieka. Owoc, który Ewa zerwała z rajskiego drzewa nie był w swej istocie owocem zła, owocem złym. On był niczym innym jak wyłącznie owocem. Jego zło odsłoniło się dopiero wówczas, gdy stał się tematem dialogu człowieka z kusicielem [Tischner 2012a: 185]. Gdyby wiatr strącił owoc z drzewa, to mówilibyśmy o nieszczęściu, nigdy nie o złu, bo „zło potrzebuje człowieka, aby się stać” [Tischner 2012a: 189].

O tym, że nieszczęście nie może równać się złu świadczy również fakt, że w spotkaniu ze Złem, zło zasłania swoje zło nieszczęściem:

Gloucester stara się pokazać Annie właściwe źródło swej zbrodni i w ten sposób dowieść swojej niewinności. To, co mówi, ma dowieść, że jego zbrodnie nie są złem, lecz nieszczęściem [Tischner 2012a: 184].

Nie można być ofiarą zła, tak jak można stać się ofiarą nieszczęścia. Zło jest wybieralne, a nieszczęście przychodzi samo do człowieka i samo się wydarza. Człowieka dotkniętego nieszczęściem łatwo jest żałować, ale tego, który zło wybiera świadomie współczuć jest zdecydowanie trudniej. Dlatego właśnie jedną ze strategii Glostera w spotkaniu z Anną było przedstawienie się nie jako Zło, ale jako nieszczęśnik. Zło posługuje się więc pewnego rodzaju wieloznacznością, która wyłania się „z samego istnienia wielu punktów widzenia na tę samą rzecz” [Tischner 2012a: 185].

Próbując natomiast uchwycić fenomen zła Józef Tischner stwierdza, że zło przede wszystkim nie jest tym, co jest, tak jak jest owoc, ale tym co się zjawia. A zatem zło jest zjawą:

[z]jawia kłamie i nie kłamie zarazem, grozi i nęci, odbiera jedną nadzieję, aby ożywić drugą. Realność zjawy nie jest realnością bytu ani realnością braku w bycie. Zjawą jest międzyrzeczywistością, która rodzi się **pomiędzy** człowiekiem a człowiekiem jako owoc wspólnych struktur dialogicznych [Tischner 2012a: 186].

Należy jednak zauważyć, że paradoksalnie tym, co warunkuje zjawę jest ontologia sceny. „Wyrasta ona jako granica czasu przyszłego” [Tischner 2012a: 186]. Grożenie zjawy jest bowiem grożeniem odnoszącym się do przyszłości. Zjawą przedstawia projekcję tego co się wydarzy, jeśli konkretny uczynek zostanie spełniony, lub gdy zaniecha

się jego uczynienia. Projekcja ta oddziałuje na wyobraźnię człowieka. Im groźba wywołuje bardziej realną imaginację i im ta imaginacja przeraźliwsza, im większym lękiem, i strachem napawa człowieka, tym większe szanse, że człowiek wybierze tę drogę, którą Zło chciałoby, aby wybraną została. Jakim jednak strachem człowiek straszy człowieka? Są bowiem różne strachy, a „strach strachowi nierówny”. Jest strach przed więzieniem i strach przed piekłem, „strach przed utratą chleba i strach przed utratą honoru” [Tischner 1992a: 83]. Co zatem wybrać z tej palety różnorodności, jakim kluczem się kierować? Wydawać by się mogło, że najpowszechniejszy strach będzie najskuteczniejszym, bowiem możliwym do użycia przeciwko tłumom. Nic jednak bardziej mylnego. Własny strach staje się podstawowym wyborem. „Perswadując strachem, człowiek perswaduje najczęściej strachem, któremu sam ulega. W ten sposób chce – być może nieświadomie – zarazić innych własną chorobą” [Tischner 1992a: 83].

Straszenie – groźba Zła jest jednak tylko groźbą, a nie obietnicą. Dlatego jej urzeczywistnienie nigdy nie jest pewne. Zakładając zaś sytuację, że dochodzi to wypełnienia się zapowiedzi Zła, to realizacja ta ma charakter nieszczęścia. Nieszczęście – czyli ontologiczne zło jest w tym przypadku odpowiedzią na wybór dobra przez człowieka. Zło zagroziłoby pożarem domu, jeśli człowiek Złu by się nie poddał. Człowiek Złu się nie poddał, przy dobru pozostał, a dom spłonął. Ale czy w tej sytuacji można powiedzieć, że zło zatriumfowało? Nie, Zło poległo i w odwecie za swoją porażkę podpaliło dom. Zło jest

próbą dla woli. W tym punkcie zjawia odśłania swą siłę i bezsilę zarazem. Bezsilę, bo sama zjawia jako taka niczego nie może. Ale i siłę, bo może ona uczynić użytek z sił drzemiących w człowieku i skłonić go, by na przekór sobie – zniszczył siebie [Tischner 2012a: 189].

Lepiej więc dom stracić niż siebie stracić. Stracenie siebie oznacza w kontekście dramatycznym istnienie istnieniem nieusprawiedliwionym. Bo usprawiedliwiać istnienie może tylko dobro. „Dobro i zło stanowią prawdziwą metafizykę istnienia ludzkiego” [Tischner 2012a: 189].

Przyglądając się bliżej samej groźbie możemy zauważyć, że Zło ma do swojej dyspozycji trzy podstawowe rodzaje groźb. Może ono:

- grozić śmiercią,

- grozić cierpieniem,
- grozić moralnym zniszczeniem, czyli potępieniem, pozbawieniem poczucia godności i szacunku w oczach innych ludzi [Tischner 2012a: 190].

W pierwszym przypadku – w przypadku grożenia śmiercią – w sam środek zła dialogicznego wkracza archetyp zła ontologicznego. Śmierć w tym kontekście musi intencjonalnie jawić się człowiekowi jako coś złego. Musi on być zdolny uczynić wszystko, aby widmo śmierci od siebie oddalić. „Założeniem groźby zabójstwa jest jedność przekonania między zagrożonym a grożącym co do złego charakteru śmierci. Aksjologia śmierci musi być wspólna” [Tischner 2012a: 192]. Z kolei im śmierć jawi się człowiekowi jako większe zło, tym straszniejsza jest wizja takiej śmierci, a co za tym idzie – większe zniewolenie.

Ale śmierć jest przecież częścią natury, tak jak rajske drzewo i jego owoc są częścią natury. Śmierć po prostu przychodzi, tak jak po zimie przychodzi wiosna i nic nie może zmienić tego porządku. Świadomość śmierci jest w ludziach głęboko zakorzeniona i niezależnie od przyjętej wobec śmierci postawy jest ona „pełna tragizmu” [Tischner 2019: 259]. „Człowiek jest jedyną istotą na świecie, która nie tylko po prostu umiera, ale która wie o tym, że umiera”. Dzięki tej wiedzy może on świadomie wybrać własną postawę wobec śmierci. „Człowiek może zamykać oczy na własną śmierć, może śmierci wybiegać naprzeciw, może nadawać jej wybrane znaczenie i może wreszcie dokonywać »metafizycznego rozstrzygnięcia« odnośnie do tego, co go czeka po śmierci” [Tischner 2014: 307]. Jednak śmierć, którą Zło grozi człowiekowi jest potencjalnym zdarzeniem, które wymyka się podstawowym regułom życia. Nikt bowiem nie zna godziny śmierci, ona przychodzi w nieoznaczonym punkcie przyszłości. „W groźbie jest inaczej. Oto inny człowiek sam wybiera dla mnie czas mojej śmierci [...]. Śmierć przybiera charakter dialogiczny” [Tischner 2012a: 191]. I dlatego właśnie śmierć zawarta w groźbie śmiercią jest złem dialogicznym, a nie scenicznym.

Czym jednak jest obraz śmierci w dialogu ze Złem? Jest on wyłącznie narzędziem do zniewolenia, nacisku, szantażu. Złu przecież nie chodzi o to by zabić człowieka, ale by ten uczynił wszystko, co Zło chce by uczynione zostało. Groźba śmierci staje się więc elementem konstytuującym współzależność między człowiekiem a Złem – między zniewolonym a zniewalającym. To układ, który jest niczym innym jak opisaną przez Hegla relacją pan-niewolnik:

jedną z podstawowych własności człowieka jest jego życie. Ktokolwiek więc bierze w posiadanie życie ludzkie [...], bierze również w posiadanie człowieka, czyni go niewolnikiem, a sam staje się jego panem. Doświadczenie życia i śmierci odgrywa w zniewoleniu kluczową rolę [Tischner 2012a: 192-193].

Śmierć w ujęciu ontologicznym jest absolutnym przeciwieństwem życia. Pozbawia życia nie tylko jego pojedynczej właściwości, ale dokonuje całkowitej jego eksterminacji. Życie jako byt i śmierć jako nie-byt; dobro i zło. Zatem groźba śmierci wywołuje w człowieku lęk przed śmiercią jako utratą życia. O życie, czyli dobro człowiek martwi się więc przede wszystkim. W celu ochrony tego scenicznego dobra, oddaje się w ręce dialogicznego zła. Przyczyna, która kieruje takim działaniem człowieka jest następująca:

[Ż]ycie jest dla niego wartością absolutną. Źródłem życia są zaś, w jego przekonaniu, samoistnie bytujące rzeczy tego świata, realne owoce nie mniej realnej ziemi. Zniewolony przywiązuje się do ziemi jak drzewo – gdyby nagle uzyskało świadomość [...]. Jego zniewolenie okazuje się wynikiem jego realizmu. Wierzy on w realność swego bytu, ponieważ uwierzył wcześniej w realność przedmiotów, którymi zaspokaja swe najbardziej natarczywe potrzeby. Dlatego nie jest on w stanie w walce z panem narazić swego życia. Nie jest też w stanie oderwać się od ziemi. Poświęca swą wolność dla ratowania swej absolutnej wartości – życia [Tischner 2012a: 194].

Sposób w jaki niewolnik pojmuje istotę życia przesądza o jego zniewoleniu. Istota ta osadza się na posiadaniu przedmiotów pożądań. Zatem zanim inny człowiek stał się panem dla niewolnika, wpierw niewolnik był niewolnikiem „swego posiadania rzeczy”. Gdy rzeczy te były własnością niewolnika nie czuł się on o-panowany (zniewolony) przez żadnego pana. Wystarczyło jedynie przejąć jego przedmioty pożądań by niewolnik stał się niewolnikiem pana [Tischner 2012a: 195]. To przejęcie stanowi ostateczny zakończenie – jest zakończeniem naturalnej, nieuniknionej walki. „Wszyscy ludzie chcą żyć, ale przed nimi jest tylko jeden kawałek chleba. I dlatego ludzie zaczynają wchodzić w walkę między sobą”. W tej właśnie walce – ten, który jest skłonny narazić swoje życie na śmierć staje się panem, przeciwnik zaś niewolnikiem [Tischner 2019: 86].

Straszenie śmiercią przez Zło nie jest więc przedstawianiem obrazu ontologicznego braku życia, jest jedynie prezentacją wizji odebrania człowiekowi przedmiotów jego pożądań, które uznaje on za istotę tego życia – pokarmu, napoju, legowiska. „Pan wie o śmierci tyle samo, co jego niewolnik” [Tischner 2012a: 194]. To co ich różni i

jednocześnie umożliwia zawiązanie się łączącej ich zależności – bycia niewolnikiem dla pana i panem dla niewolnika – jest stosunek do sceny dramatu. Pan „oderwał się od bezpośredniego związku z rzeczami [...]. Przedmiotem pożądania panów nie jest już nic, co można znaleźć na scenie świata jako jej część” [Tischner 2012a: 196]. Obsesją pana staje się zaś władza nad człowiekiem. Skąd jednak bierze się w człowieku potrzeba władzy nad drugim człowiekiem? Lęk stanowi odpowiedź na to pytanie.

Człowiek lęka się drugiego człowieka i kiedy się lęka, usiłuje nad tym drugim człowiekiem zapanować. Wydaje mu się, że drugi człowiek jest dla niego jakimś niebezpieczeństwem [...]. Im więcej w człowieku lęku przed człowiekiem, tym większe pragnienie władzy. Im większe pragnienie władzy, tym większy lęk człowieka przed człowiekiem [Tischner 2009: 315-316].

Pan przestał bać się śmierci – on nie w chlebie, wodzie i legowisku upatruje istoty życia i dzięki temu mógł wznieść się ponad niewolnika. Jego jedynym pożądaniem jest pożądanie pożądania niewolnika.

Pan musi się wcisnąć między niewolnika a rzecz, których niewolnik pożąda, i sprawić, by ten – pożądając rzeczy – samym aktem pożądania uznawał go za pana [...]. Niewolnik nie może pić wody bezpośrednio ze źródła, lecz powinien ją pić z rąk pana, wyrażając jednocześnie wdzięczność panu za ów dar [Tischner 2012a: 196].

A zatem wdzięczność, która jest wdzięcznością wymuszoną okazuje się być psychiczną płaszczyzną współlistnienia pana i niewolnika. Jednak w tym układzie niewolnik tak naprawdę nie jest zniewolony przez pana. Ostatecznym panującym jest wyłącznie lęk przed śmiercią rozumianą jako utrata przedmiotów pożądań. Bycie panującym nie może być też uznane przez niewolnika, czego tak usilnie domaga się pan. Niemożliwość ta wynika z faktu, że „[m]ilczenie zabitych jest w gruncie rzeczy odmową uznania, uznanie zniewolonych jest obłudą” [Tischner 2012a: 197]. A zatem paradoks – pan nie jest panem, bo nie może prawdziwie posiąść człowieka, a niewolnik nie jest niewolnikiem pana, bowiem jego właściwe zniewolenie osadza się w świecie przedmiotów. Dlatego właśnie podstawowym warunkiem istnienia relacji pan-niewolnik jest iluzja. „Niewolnikowi wydaje się, że stał się niewolnikiem z winy pana, który go chciał zabić. Panu wydaje się, że stał się panem dzięki swemu męstwu” [Tischner 2012a: 198]. Iluzyjność tej iluzji dotyczy jednak wyłącznie jej źródeł, a nie stanu zniewolenia, który jest faktem. Niewolnik pracuje

dla pana, a pan czerpie owoce z pracy swojego niewolnika. Takie oświecenie opisanej sytuacji zniewolenia odsłania też trzecią drogę wyjścia z tego układu – wyswobodzenia się. Dwie podstawowe – czyli zabicie pana przez niewolnika lub pozostanie w niewoli nie są ani jedyne, a co więcej – nie są najwłaściwsze. Zabicie oznaczałoby przecież odwet, a odwet z prawdziwą wolnością niewiele ma wspólnego. Rozwiązaniem jest wznie-
sienie się

ponad przeciwieństwo między niewolą a panowaniem. Wolność nie polega na pójściu w prawo lub lewo, ale raczej na skoku wzwyż. Wolność polega na wspięciu się na taki poziom, na którym przeciwieństwo: niewola i panowanie – nie istnieje [...]. Trzeba wewnętrznie stworzyć w sobie nowe »Ja«. »Ja-niewolnicze« musi zniknąć. Musi utwo-
rzyć się »Ja-mysłące«. Dla »Ja-mysłącego« panowanie i niewola to sprawy zupełnie obojętne [Tischner 2019: 455-456].

Dlatego właśnie mówimy o dwóch rodzajach wolności: pozornej i autentycznej. Ta pierwsza opiera się na walce lub ucieczce, co uznać można za pozbawione sensu, bo-
wiem zarówno walka, jak i ucieczka nigdy nie mają końca. Druga jest niejako przeciw-
nością tej pierwszej – polega na nieuciekaniu i niewalczeniu, a stworzeniu w swej duszy
nowego Ja, które osiąga pełną wolność poprzez wejście na zupełnie inny poziom świa-
domości siebie i sytuacji.

Powiedziałem wcześniej, że podstawową przyczyną zniewolenia jest lęk niewol-
nika przed śmiercią. Jak wskazuje jednak Tischner w układzie pan-niewolnik wydarza
się jeszcze jedna ważna rzecz. To ona może być przyczyną tego, że niewolnictwo wielo-
krotnie w historii ludzkości stawało się stanem dziedzictwa kolejnych pokoleń:

[p]o utracie wolności pan staje się dla niewolnika etyczną zasadą jego życia. Przedtem,
zanim niewolnik popadł w niewolę, zasadą jego życia była ziemia, były nią samoistne
rzeczy, które znajdował na ziemi – scenie jego dramatu. Ale zasada ta nie miała charak-
teru etycznego, była zwyczajną zasadą istnienia wszelkiego bytu żywego, rośliny i
zwierzęcia. Obecnie, gdy pan przywłaszczył sobie ziemię, on sam stał się zasadą życia
niewolnika. Nowa zasada życia ma charakter etyczny, dialogiczny. Lęk przed powodzią
i nieurodzajem przemienił się w niewolniku w lęk przed gniewem pana, przed skrzyw-
dzeniem pana, przed naruszeniem więzów dialogu z panem [Tischner 2012a: 200].

W ten sposób niewolnik zaczyna rozumieć świat poprzez swoje niewolnictwo. Ono staje się niejako wykładnią jego życia. Układ pan-niewolnik można tym samym rozpatrywać jako układ ojciec-syn. Szansa na zmianę przychodzi dopiero wówczas, gdy niewolnik przestaje bać się śmierci i gdy ‘zabicie’ pana w swym panie, będące formą ojcostwa, nie będzie przez niego rozumiane jako nie-etyczne, ale jako akt koniecznego wyswobodzenia i odzyskania siebie poprzez swoją wolność.

Groźenie śmiercią było pierwszą z trzech możliwych gróźb Zła, której konstrukcja opierała się o Hegłowski model pan-niewolnik. Przejdźmy teraz do drugiego mechanizmu: groźenia cierpieniem. W tym przypadku Józef Tischner swoją filozoficzną refleksję nad fenomenem groźby cierpieniem opiera o literacką prezentację postaci Wielkiego Inkwizytora z powieści *Bracia Karamazow* Fiodora Dostojewskiego. I tak jak w pierwszej – ‘Hegłowskiej groźbie’ niewolnictwo wyrasta z przemocy, tak w tej ‘Dostojewskiej’ zniewolony jest „niewolnikiem ułudy – ułudy nie tylko co do źródeł zniewolenia, ale również co do jego faktu” [Tischner 2012a: 202]. Wskazana różnica pomiędzy gróźbą śmierci a gróźbą cierpienia musi więc powodować kolejne dyferencje. U Hegła istnienie układu pan-niewolnik było warunkowane życiem. Niewolnik w lęku przed śmiercią, lęku przed utratą wody, chleba i legowiska ofiarował swą wolność panu. Wielki Inkwizytor sięga zaś głębiej – „chodzi bowiem nie tylko o to, by niewolnik pracował za pana i dla pana, ale również o to, by w razie potrzeby umierał ochoczo za pana” [Tischner 2012a: 202]. Hegłowski niewolnik życia za swojego pana nie odda, bowiem wyłącznie o nie toczy się tu gra. Strach przed śmiercią go zniewolił, a jego tchórzostwo sprawia, że nie zaryzykuje on utraty życia, tym bardziej właśnie, jeśli owo życie miałby oddać za pana. Śmierć pana stanowiłaby w tym przypadku wyzwolenie i życia swego zachowanie. Wolność i życie, życie i wolność to prawdopodobnie najbardziej skryte marzenie Hegłowskiego niewolnika. Wielki Inkwizytor jest zdecydowanie bardziej wyrafinowany w swym działaniu – jego zło dotyka głębszych warstw ludzkiej duszy, niżli tylko świadomości życia, jak miało to miejsce w spotkaniu niewolnika z panem. Dlatego właśnie stawką spotkania z Złem w osobie Wielkiego Inkwizytora jest nie życie, a sumienie – to ono staje się płaszczyzną gry.

Niewolnictwo przechodzi już wyraźnie z poziomu witalnego na poziom etyczny i religijny. Zniewalającym okazuje się nie ten, kto daje chleb, napój i legowisko, lecz ten, kto **oprócz tego i przede wszystkim** zwalnia z poczucia winy [Tischner 2012a: 203].

Aby dokonać przejścia – z witalności do etyczności – i opanować sumienie niewolnika trzeba „czegoś więcej niż ułudy co do źródeł zniewolenia – trzeba ułudy radykalnej, ułudy co do sensu zaistniałej sytuacji” [Tischner 2012a: 203]. Konstrukcja takiej ułudy, którą tworzy Wielki Inkwizytor, ma budowę trójdzielną, składa się z:

- iluzoryczności wartości natury ludzkiej,
- iluzoryczności człowieczego szczęścia,
- iluzoryczności śmierci „przemienionej w proces długotrwałego umierania” [Tischner 2012a: 203].

Wartość natury ludzkiej odnosi się do godności człowieka. A więc o godność w przypadku pierwszej iluzoryczności chodzi, a właściwie o ułudę nie-godności. Zło swą narracją stara się obniżyć w człowieku poczucie właśnie wartości, chce go pozbawić godności, by w ten sposób człowiek swoją umniejszoną godność powierzył Wielkiemu Inkwizytorowi – osobie cenniejszej i godniejszej od niego samego. Powierzenie to sprawić bowiem może, że umniejszona ludzka godność wzrasta, ale staje się jednocześnie godnością zależną od Wielkiego Inkwizytora. Człowiek będzie więc tak długo godny, jak długo będzie trwał przy Złu, jak długo będzie miał udział w doskonałej i nieosiągalnej godności Wielkiego Inkwizytora.

Iluzoryczność szczęścia w spotkaniu ze Złem zniewalającym poprzez cierpienie polega na przekonaniu człowieka, że „jego szczęście – choć ograniczone – jest jedynym możliwym do zdobycia” [Tischner 2012a: 204], a zdobycie tego szczęścia będzie warunkowane posłuszeństwem wobec Wielkiego Inkwizytora.

Zmusimy ich do pracy, tak, lecz w godzinach wolnych od pracy urządzimy im życie niby dziecięcą zabawę z dziecięcymi śpiewami, chórem, z niewinnymi płasami. O, pozwolimy im nawet na grzech, słabi są i bezsilni, i będą nas kochali jak dzieci, za to pozwolimy im grzeszyć. Powiemy im, że każdy grzech, który popełniony będzie z naszego przyzwolenia, będzie odkupiony; pozwolimy im grzeszyć dlatego, że ich kochamy, karę zaś za te grzechy przejmujemy już na siebie. I przyjmujemy zaiste na siebie, i będą nas ubóstwiać jako dobroczyńców, którzy chcą odpowiadać za ich grzechy przed Bogiem. I nie będą mieli przed nami żadnych tajemnic. Będziemy im pozwalać lub zabraniać żyć z żonami i kochankami, mieć lub nie mieć dzieci – stosownie do ich posłuszeństwa – i będą nas słuchać z radością i uciechą. Najbardziej męczące tajemnice ich sumienia – wszystko, zaiste wszystko nam zwierzą, my zaś wszystko rozstrzygniemy, i

uwierzą w nasze wyroki z radością, albowiem uwolnią ich one od wielkiej troski straszliwych mąk osobistego i swobodnego rozstrzygania. I wszyscy będą szczęśliwi [Dostojewski 1984: 310-311].

Ostatnim elementem analizowanej ułudy jest iluzoryczność „długotrwałego umierania”, czyli groźba cierpienia. Jak już wcześniej wskazałem groźba ta różni się od groźby śmierci, którą stosował Hegłowski pan. Wielki Inkwizytor pragnie większego zniewolenia – chce by niewolnik był gotowy oddać za niego swe życie, a zatem Dostojewska groźba stać się musi groźbą potężniejszą, opartą o bardziej przerażające zło. Tym złem jest właśnie cierpienie powolnego umierania. Jego istotą nie jest śmierć, ale świadomość śmierci. Obumieranie boli „nie tylko jako ból zewnętrzny, lecz również jako cierpienie duchowe, jako bezustanny wyrzut sumienia” [Tischner 2012a: 205]. Czasowy horyzont śmierci, w której osadzony został proces obumierania skazuje człowieka na pewnego rodzaju nieokreśloność – nie jest to bowiem ani stan życia, ani śmierci. Człowiek obumierający znajduje się gdzieś pomiędzy, „jest skazany na połowiczność, na znikomość. Z tym łączy się świadomość upodlenia o charakterze etycznym” [Tischner 2012a: 205]. Upodlenie z kolei jest czynnikiem osłabiającym człowieczą nadzieję. Ona nie zostaje jednak całkowicie odebrana człowiekowi, tak jak sam człowiek nie zostaje ostatecznie uśmiercony. Jest to jednak nadzieja wątła, jest ona cieniem prawdziwej nadziei, bo i cieniem własnego siebie jest obumierający człowiek. Wielki Inkwizytor daje swojemu niewolnikowi „tyle nadziei, by nie popełnił samobójstwa; i tyle beznadziei, by nie wszczynał buntu” [Tischner 2012a: 205].

Tischner słusznie zauważa też, że niewolnik zniewolony Dostojewską groźbą, oddając swe sumienie w ręce Wielkiego Inkwizytora zaczyna upatrywać w nim swego przyjaciela, a nawet staje się on dla niego wzorem do naśladowania. Wrogów zaś niewolnik dostrzega pośród innych niewolników, tych którym marzy się jakiegokolwiek bunt. Ostatecznie więc

[b]ól własnej duszonej wolności przemienia się powoli w radość płynącą z duszenia wolności innych. Człowiek wierzy, że nie jest niewolnikiem, lecz **zwolennikiem** [Tischner 2012a: 206].

Relacja jaka buduje się między niewolnikiem a Wielkim Inkwizytorem przerasta więc tę powstałą między niewolnikiem a panem. Ta druga opierała się na osobie ojca,

stąd zabicie pana uznane zostało za ojcobójstwo. W przypadku pierwszym mamy zaś do czynienia z boskim obrazem Wielkiego Inkwizytora. Ewentualne świętokradztwo oznaczałoby więc całkowite potępienie niewolnika. Dlatego tym bardziej niemożliwym staje się podniesienie ręki na tego, kto zniewolił. „Wielki Inkwizytor jest właścicielem ludzkich sumień. [...] staje się Bogiem, lub raczej anti-Bogiem” [Tischner 2012a: 206]. Świętość Wielkiego Inkwizytora wzmacnia również fakt, że w oczach niewolnika przedstawia się on nie jako czerpiący przyjemność ze swego panowania Hegłowski pan, ale jako cierpiący za swych niewolników zbawiciel. Jaką niewdzięcznością musiałby się więc wykazać niewolnik, aby przeciwstawić się swemu zbawcy? Prędzej umrze on za swego boga niż pozwoli komukolwiek go skrzywdzić. W tym układzie interesującym wydaje się więc pytanie: w jaki sposób niewolnik zostaje spętany tak wyjątkową więzią z Wielkim Inkwizytorem? Czym kierował się w swym działaniu Wielki Inkwizytor, że przewyższył swoją manipulacją pana? Odpowiedź Józefa Tischnera jest wyczerpująca i nie pozostawia wątpliwości – to nie przedmioty pożądań człowieka były pożądaniem Wielkiego Inkwizytora, ale pożądanie „ludzkich miłości, z których wywodzą się ludzkie sumienia” [Tischner 2012a: 208]. Wielki Inkwizytor w tworzonej ułudzie doszedł do perfekcji, stał się mistrzem iluzji, a jego najwyższą sztuką stało się to, iż „stał na miejscu tego, co najwyższe i tym samym odwołał się do tego, co w człowieku najlepsze i najgłębsze” [Tischner 2012a: 208]. I choć mistrzowską jest iluzja Wielkiego Inkwizytora, to i w jej przypadku mamy do czynienia wyłącznie z fikcją. A zatem miłość, którą niejako otrzymuje on od swoich niewolników jest jedynie jakąś jej marną, godną pogardy namiastką. Dlatego właśnie Wielki Inkwizytor „żyje w cieniu nieustannej potrzeby pogardzania swymi własnymi niewolnikami – pogardy, która niszczy jego własną duszę” [Tischner 2012a: 209]. Pogarda jest dla Wielkiego Inkwizytora niszcząca, bowiem pogardzający w akcie swej pogardy również i sobą gardzi za to, że z godnymi pogardy utrzymuje relacje, które konstituować winny jego wielkość.

Zarówno Hegłowska groźba śmiercią, jak i Dostojewska groźba powolnego umierania zbudowane zostały na potępieniu, bowiem „[o]dmówić człowiekowi prawa do istnienia to potępić go” [Tischner 2012a: 209]. Ale istota potępienia objawia się dopiero w akcie potępienia samego siebie – „[n]ikt nie może wtrącić człowieka w stan potępienia, jeśli człowiek sam nie przyzna, iż zasługuje na potępienie” [Tischner 2012a: 213]. Aby jednak możliwym było owo samopotępienie, to wpierw musi dojść do spotkania ze Złym,

musi pojawić się groźba, musi wydarzyć się coś, co sprawi, że człowiek uzna samego siebie za niegodnego istnienia, a godnego potępienia właśnie. Ojcobójstwo i świętokradstwo stanowić mogą przykłady takich czynów, których świadomość dokonania może wpędzić człowieka w ‘chorobę na śmierć’. Zastanović się jednak należy: co oznacza bycie potępionym, co potępiony człowiek czuje, jakie jest jego widzenie świata i siebie? Józef Tischner na te pytania udziela następującej odpowiedzi: być potępionym to znaczy,

że nadal istnieję, jestem, żyję, czuję siebie, innych ludzi, scenę świata. Znaczy to zarazem, iż nie mam już prawa do istnienia. Jestem, żyję, czuję siebie i innych oraz scenę świata – bezprawnie. Jestem kimś złym. Słuszne więc byłoby moje nieistnienie. Mając świadomość potępienia, mam w istocie rzeczy świadomość tego, że istnieć nie powinienem [Tischner 2012a: 210].

W stanie potępienia przebija się zasadniczy problem braku poczucia własnej wartości. Potępiony człowiek postrzega siebie jako istnienie bezwartościowe. Jego myślenie o sobie jako o bycie pozbawionym wartości sprawia, że staje się on dla siebie prochem, „poronionym płodem przypadku” [Tischner 2012a: 210]. Myśli o sobie jak o niczym, więc niczym jest. W tym punkcie dotykamy zatem zagadnienia doświadczenia aksjomatycznego, na którym dopiero może być zbudowana warstwa aksjologiczna. Jeżeli niszczy się fundament, to cała reszta również leży w gruzach:

[n]ajpierw jestem wartością dla samego siebie, w sobie, u siebie. Potępienie zmierza do tego, by owo aksjomatyczne doświadczenie siebie jako wartości zakwestionować. Mówi ono: ponieważ nie jesteś wartością dla drugiego [...], nie jesteś żadną wartością, jesteś zbiorem potworności [Tischner 2012a: 211].

Powtórzę więc jeszcze raz – groźby śmierci i umierania zostały zbudowane na potępieniu i to groźba potępienia jest wyłączną i ostateczną groźbą w każdym przypadku. Wszystko bowiem sprowadza się do tego, że Zło grozi słowami: „jeśli mi się nie poddasz – potępię cię i zmuszę, abyś potępił samego siebie”. A zatem „[n]ieważne czym się grozi [śmiercią, umieraniem – P.N.], ważne, że ten, kto grozi – potępia”. Zaś „[g]dy człowiek potępi samego siebie, droga ku zniewoleniu stanie przed nim otworem” [Tischner 2012a: 211].

Skoro więc potępienie i wynikające z niego zniewolenie osadzają się na ludzkim poczuciu własnej wartości i godności, to wyzwolenie się spod tej niewoli (pana lub

Wielkiego Inkwizytora) prowadzi poprzez samoodbudowę osobistej struktury aksjomatyczno-aksjologicznej. Dzieła tego dokonać można w momencie, gdy człowiek przypomniał sobie, że wartości absolutne stoją u podstaw jego własnego człowieczeństwa, są fundamentem jego własnej wartości. Przypomnienie to najpewniej zadziałać się może w dialogu z innym człowiekiem.

Cogito ergo sum jest odkryciem prawdy. »Myślę, więc jestem« – znaczy: jestem podmiotem prawdy. Prawda jest dobrem. Skoro tak, jestem podmiotem dobra. A skoro jestem podmiotem prawdy-dobra, nie mogę być potępiony. Moje dobro, czyli moja prawda o mnie samym, jest wartością, która usprawiedliwia mój byt. Prawda jest początkiem mojego wyzwolenia. Prawda wyzwala [...]. Od tego dobra, od tej prawdy, zaczyna się moja nowa godność. Wraz z nią jestem poza zasięgiem groźby panów i mistrzów iluzji [Tischner 2012a: 214-215].

Wskazanie sposobu uwolnienia się od Złego, który poprzez swoje groźby uczynił z człowieka swego niewolnika było ostatnim elementem refleksji nad spotkaniem ze Złem, które groziło. Zgodnie zaś z poczynioną zapowiedzą przyjrzyć się teraz Złu, który kusi. Przyjmuje ono imię kusiciela, a niewolnik nim stanie się zniewolony przez zło, wprawdzie jest przede wszystkim tym, którego się kusi – kuszonym. W przestrzeni dialogicznej między kusicielem a kuszonym pojawia się zaś przedmiot kuszenia, czyli pokusa właśnie. Pokusa przybiera postać iluzyjnej obietnicy, w ramach której Kusiciel przedstawia dobro, a wręcz zło. Mechanizm ten uwidacznia paradoks zła: „zło, aby pociągać ku sobie, przybiera cudze oblicze – oblicze dobra. Kusi nie jako zło, lecz jako jego przeciwieństwo [Tischner 2012a: 216]. Konstrukcja prapokusy w pełni oddaje tę formę: „[...] gdy spożyjecie owoc z tego drzewa, otworzą się wam oczy i tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło” [Rdz 3, 5, Biblia Tysiąclecia 2005]. Tymi słowami kusiciel obudził w pierwszych ludziach pożądanie i ból nienasycenia. Pokusa zawładnęła ich myślą. Adam i Ewa, pomimo Bożej przestrogi ulegli. Chęć zaspokojenia żądzy i uwolnienia się od towarzyszącego jej bólowi wygrała z wiernością. Zdradzili. Zło było więc wyborem, który dokonał się w horyzoncie wierności i zdrady [Tischner 2012a: 245]. Sama zaś możliwość wyboru poświadcza wolność człowieka, bo zło nie może być narzucone siłą. Ono musi być wybrane. W przeciwnym wypadku mówilibyśmy o zbrodni – o zbrodniarzu i ofierze. Skoro akt kuszenia zawiera scenę podjęcia decyzji, to relacja, która połączyła kusiciela z kuszonym musiała zostać oparta na zaufaniu – zaufaniu kuszonego do kusiciela. Kuszony

uznał za prawdo-podobne, że to ku czemu się skłania jest dobrem, a nie złem. Stąd właśnie płaszczyzną rozgrywki kusiciela z kuszonym jest płaszczyzna zaufania. „Dopiero po upadku przychodzi pewność. Żywiołem pokusy jest więc niepewność” [Tischner 2012a: 246]. Głównym zaś problemem, na którym osadza się pokusa jest problem prawdy. Prawda jest problemem, bowiem człowiek nie zna odpowiedzi na pytania, które pozwoliłyby ukazać prawdę i jednocześnie zdemaskować kłamstwo. Gdyby odpowiedzi te były znane, pokusa by nie mogła zaistnieć [Tischner 2012a: 246].

Tischner trafnie zwraca również uwagę na to, co w pokusie jest głównym elementem kuszącym. Pozornie wydawać by się mogło, że jest nim rajski owoc, wyobrażenie posiadania Boskiej wiedzy. Wybierając jednak właściwą perspektywę spojrzenia na istotę procesu kuszenia – perspektywę dialogiczną, okazują się, że

[t]ym, co w pokusie kusi, jest wzajemność. Pokusą człowieka jest drugi człowiek [...]. Wzajemność wyraża się poprzez dialog. Pytaniem głównym dialogu jest: czy kusiciel jest wiarygodny? Pytanie: czy owoc jest dobry, czy zły? – ma znaczenie podrzędne [Tischner 2012a: 247].

Podążając zaś dalej ścieżką wyników, przeprowadzonej przez Józefa Tischnera analizy fenomenologicznej procesu kuszenia można wskazać, że mowa pokusy jest „mową pochlebstwa, oskarżenia oskarżycieli, wezwaniem do sprawdzenia czy zło jest naprawdę złem” [Tischner 2012a: 247]. Kwestią zasadniczą, rozpoczynającą akt kuszenia i warunkującą możliwość przejścia do kolejnych części mowy pokusy jest schlebianie. Jego rola jest tak wyjątkowa, bowiem odwołuje się do genezy zła w człowieku, którą jest pycha.

Pycha jest przeświadczeniem typu aksjologicznego, iż dotychczasowe akty uznania indywidualnej wartości człowieka nie odnoszą się do najważniejszych, określających człowieka wartości. Wszelkie oceny jego godności są w istocie poniżeniem. Stąd oczekiwanie na pochlebstwo. Pycha jest zarzewiem zła, bo jest otwarciem na iluzję co do własnej wartości, związanym z poniżeniem wartości innych [Tischner 2012a: 248-249].

Zatem Zło, które kusi jest poniekąd odkrywcą wartości w kuszonym. Sytuacja ta przywołuje scenę ze spotkania z Pięknem. Tam również pojawiła się postać odkrywcy – tego, który dotarł do piękna drugiej osoby. On zauważył to piękno i ukazał je światu. Odkrywca był artystą. Różnica jaka pojawia się pomiędzy odkrywcą Piękna w spotkaniu

z Pięknem a odkrywcą wartości w spotkaniu ze Złem osadza się na dwóch zasadniczych szczegółach. Po pierwsze Piękno jest wartością absolutną, która nie domaga się uznania. Wartość, która spoczywa w człowieku absolutem nie jest, stąd właśnie jej pierwotna potrzeba uznania przez innych ludzi. W sytuacji jednak, gdy to uznanie wartości nie pojawia się, gdy inni przechodząc obok spotykają, ale nie dostrzegają, to w człowieku może pojawić się zwątpienie w istnienie tejże wartości w nim samym. To zwątpienie czasem też miesza się z poczuciem żalu do drugiego człowieka: ‘dlaczego nie widzisz, dlaczego nie doceniasz mej wartości’. I wtedy człowiek wzrasta w takiej niedoceniałości i wzrasta też w nim pragnienie uznania. Możliwy jest też taki scenariusz, gdzie człowiek nie jest świadom istnienia wartości albo wartości tejże wartości. W pierwszym przypadku odkrywca odkrywa wartość, która czekała na odkrycie i o to odkrycie wołała do świata. W drugim przypadku najczęściej chodzi o ukazanie wartości iluzorycznej lub wyniesienie wartości do poziomu niewspółmiernie wysokiego względem tej wartości. Obie sytuacje, z różną siłą, splatają się wokół pychy.

Drugi szczegół różnicujący Zło od artysty polega na tym, że odkrycie Piękna dokonało się poprzez ukazanie wartości tego Piękna w ujęciu bezwzględny. Zło odkrywa natomiast w człowieku wartość poprzez umniejszanie wartości innych osób: ‘spójrz na tych głupców wokół, jak mogli nie dostrzec twego geniuszu!’. A zatem w tle odkrycia wartości przez Zło buduje się „nowa przestrzeń możliwych zawierzeń – nowe: kto-z-kim-przeciwko-komu?” [Tischner 2012a: 248]. Głównym jednak celem pochlebstwa jest obudzić w kuszonym wzajemność. Gdy kusiciel dokona tego dzieła, wówczas może uruchomić kolejne mechanizmy swojej mowy pokusy.

Pochlebstwom uległa również Anna z dramatu Szekspira, który Józef Tischner wykorzystał w swej analizie spotkania ze Złem. Gloucester wychwalał urodę i Piękno, a także podkreślał swoją niezrównaną miłość do lady Anny, która to miłość nie może równać się z miłością innych, próbuje w osłabionej po stracie męża kobiecie dokonać ‘przewrotu’ postrzegania istoty zła. Poprzez pochlebstwa rzucone na wyjałowioną z nadziei glebę morderstwo jakie popełnił Ryszard pozwala ukazać zło tego czynu jako nie-szczęście. Miłość księcia Gloucester do Anny była wielka niczym rwąca rzeka, której nurt niszczy każdą napotkaną na swej drodze przeszkodę. Stąd śmierć Edwarda należałoby uznać za naturalną konieczność, która wydarzyć się musiała, by dać sposobność rozkwitu miłości Ryszarda do Anny. Czy to bardziej pycha, czy poczucie beznadziei po

stracie męża sprawiło, że Anna zawierzyła Złu? Tego nie sposób dokładnie zważyć, ale i konieczność dokonania takiego uszczegółowienia nie niesie za sobą żadnej wartości dodanej. Pierwszym owocem mowy pokusy księcia Gloucester było zbliżenie się do lady Anny, otwarcie nowej przestrzeni obcowania i przede wszystkim wzajemności. Wówczas w Szekspirowskim dramacie rozpoczyna się scena oskarżenia oskarżycieli, którzy w przykładzie rzeczowej sztuki sprowadzają się do osoby Anny. To ona oskarża Gloucester a o morderstwo. „Trzeba więc rozprawić się z samym kuszonym – tym, który widzi w kusicielu diabła” [Tischner 2012a: 249]. Zatem Zło przekonuje Annę, że ona, a właściwie jej Piękno było przyczyną wydarzenia się zbrodni. Anna, która oskarżała, sama stała się więc oskarżoną. Ale oskarżenie oskarżycieli może mieć również inny sens, w którym nie będzie chodzić o „zastąpienie pojęcia zła pojęciem nieszczęścia, lecz o pokazanie, iż nie ma różnicy między poziomem aksjologicznym kuszonego a kusiciela” [Tischner 2012a: 250]. Nie ma różnicy między nimi, tak jak nie ma różnicy między ludźmi, którzy są sobie równi, są tacy sami.

Józef Tischner podsumowując spotkanie ze Złem w sztuce Szekspira tak oto przedstawia dokonaną transformację zła do postaci nieszczęścia:

[n]a początku sprawcą kuszenia jest wcielenie wszelkiego zła – Gloucester, prawie że demon. Potem doświadczenie demoniczności rozplywa się gdzieś we mgle, a pozostaje tylko człowiek – człowiek głęboko nieszczęśliwy [...]. W pierwszym doświadczeniu zło ma charakter substancjonalny: on (drugi) jest zły. Zło istnieje istnieniem człowieka, określa wprost jego substancję. W doświadczeniu końcowym zło ukazuje się jako iluzja znajdująca zakorzenienie w niedoskonałości bytu ludzkiego – substancja ludzka jest dobra, a zło, które z niej wynika, jest jedynie zbiegiem nieszczęśliwych wypadków. Pomiędzy tymi skrajnymi doświadczeniami znajdujemy jeszcze jedno: zło jest zjawą, która kusi, wzywa do współludzkości, argumentuje, podsuwa decyzje, wytycza drogę postępowania. Kim zatem jest ów tajemniczy kusiciel? Jest najpierw dany jako »zła substancja«, a potem jako sprawca zjawy, aż wreszcie okazuje się zwyczajnym nieszczęśliwym [Tischner 2012a: 252].

Ostatecznie więc postać kusiciela ma charakter amorficzny, rozmyty, rozciągnięty w horyzoncie dobra i zła. Z tej nieokreśloności wyłania się jednak pewnego rodzaju bieda. Kusiciel staje się więc niczym Inny – prawie sierotą, prawie wdową i prawie wygnańcem. Z jego twarzy wyłania się jakby zawołanie ‘nie zabijaj!’. Jakże zranić w

takiej sytuacji, jak nie zawierzyć, nie zaufać? Wzajemność, której pragnie kuszony wydarza się.

Siłą istotną kuszenia jest obietnica, że dzięki aktowi poświęcenia on, kusiciel, pozwoli się ocalić. Uleganie pokusie staje się w oczach kuszonego czynnością zbawczą, ocalającą biedną istotę z nędzy [Tischner 2012a: 253].

Ostatnim aktem kuszenia jest sprawdzenie. Jest to moment kluczowy, bo jak klucz otwiera drzwi do prawdy. „Dotychczas nie było wiadomo, czy kuszenie było kuszeniem, czy raczej obiecywaniem jakiegoś dobra” [Tischner 2012a: 253]. Sprawdzenia dokonuje kuszony. Skoro jednak na początku poczynił on założenie, że zmierza ku dobru, to przeprowadzane sprawdzenie przybiera bardziej postać upewnienia się. Kuszony chce potwierdzić, że zaufanie, którym obdarzył kusiciela nie okaże się błędem. Ewa i Adam choć sami zdradzili, to wierzyli, że ich zdrada nie spotka. Gdyby sprawdzenie zawierało w sobie obojętny stosunek do efektu dokonanego sprawdzenia, odkrytej prawdy, to nie mogłoby zadziać się wcześniejsze zawierzenie. Człowiek nie zaufałby, gdyby tak samo wierzył w prawdziwość jak i iluzoryczność pokusy. Domniemanie fałszywości pokusy Zła było na tyle minimalne, że kuszony zdecydował się iść dalej i tak dotarł do ostatniego etapu rozgrywki, w którym jedyne czego pragnie to utwierdzić się w słuszności swojej wcześniejszej decyzji. Ale kusicielem kierowało zło, więc i zakończenie nie może być inne. Dobro okazało się ułudą, a wcześniejszy horyzont dobra i zła zmienia się w jednolicie czarną noc.

Kusiciel nie chwyta wyciągniętej ręki. Kusiciel zdradza. Odsłania się ostateczny sens całego dramatu. To, co wydawało się obietnicą dobra, teraz okazuje się kuszeniem. Jawna staje się istota tragedii ludzkiej: poświęcić siebie na marne. Celem pokusy jest doprowadzenie do ofiary bez sensu. Ofiara bez sensu jest szczytowym momentem dramatu – dramatu zaczynającego się od jakiejś zdrady i kończącego się zdradą [Tischner 2012a: 253].

Dlaczego jednak ta ofiara jest bez sensu? Bo jest ofiarą złożoną złu. To nie jest przypadek pasujący do słów ‘zło dobrem zwyciężaj’. Bo nawet jeśli kuszony miał szlachetne intencje, to nie należy zapominać, że przede wszystkim uległ on pokusie. Zdradził, a żadne dobro nie może być zbudowane na złych fundamentach. W tak skonstruowanej potyczce zło zawsze zwycięży. „Naiwni ludzie ulegają pokusom, myśląc, że mogą swym

poświęceniem coś przeciwko temu zaradzić” [Tischner 2012a: 254]. Człowiek, który ulega pokusie Zła sam niejako przechodzi na stronę zła. Podsumowując cały proces tego przejścia, przejścia od dobra ku złu posłużę się następującymi słowami.

W uproszczeniu wygląda to tak: zostałem wybrany przez Dobro i akt tego wyboru obudził we mnie dobrą wolę wybrania tego, kto mnie wybrał. Wybrałem. Lecz przyszedł czas próby. Zdradziłem. Ten, kto mnie wybrał, powtórzył akt wyboru. Ale wtedy we mnie nastąpił bunt. Akt powtórnego wyboru nie wzbudził we mnie dobrej woli wybrania Dobra, które mnie wybrało. Wzbudził raczej coś przeciwnego – wolę sprzeciwu, złą wolę. Tak stałem się zły [Tischner 2012a: 304].

Ale stanie się złym nie oznacza wcale, że człowiek staje się złym w pełni, nie-kończenie i nieodwracalnie. „W jego sercu płonie ogień dobrych pragnień”. Źródłem tego płomienia jest nowa obietnica będąca „przeciwieństwem pierwszej pokusy. Zwraca się do zdrajców, których zdradzono. Dzięki niej zdrajca, który został zdradzony, odzyskuje jakąś nadzieję” [Tischner 2012a: 255]. A zatem nowa obietnica jest nadzieją, której zło nie może zniszczyć, a która staje się jedyną sposobnością na powrót człowieka ku dobru. Wybrać nadzieję – zwrócić się w kierunku nadziei można jednak wyłącznie z wolności, tak jak wolnym był wybór między dobrem a złem w ‘pierwszej pokusie’.

Józef Tischner wskazuje na jeszcze jedną sposobność zjawienia się zła w międzyludzkiej przestrzeni dialogicznej. Tą sposobnością jest wciśnięta w ową przestrzeń iluzja. Wciśnięcia tego dokonać może osoba bezpośrednio nieuczestnicząca w spotkaniu, która niejako z drugiego planu, poprzez iluzję, steruje przebiegiem wydarzenia rozmowy, czerpiąc satysfakcję z wypełniania się swojej manipulacji.

Tak niewiele potrzeba, by skłócić człowieka z innym człowiekiem. Wystarczy stworzyć iluzję i wcisnąć ją między ludzi [Tischner 2013: 132].

Czasem wydawać się może, że właśnie w takiej wielkiej iluzji przyszło żyć współczesnym ludziom. Że jest świat, który się wydarza, który się dzieje i świat, który jest kreowany, wytwarzany. Przez co, przez kogo? Internet, telewizję, *social media*, fake newsy i postprawdę. To wszystko sprawia, że na rzeczywistość nakładana jest warstwa iluzji, przysłaniająca prawdziwe oblicze świata. Iluzja ta, jak słusznie wskazuje Józef

Tischner, staje się zaś zarzewiem kłótni, konfliktów, wojen i ostatecznie może prowadzić do sytuacji, w której człowiek zabija człowieka, bo „mundur innego koloru, jakieś inne naszywki na naramiennikach” [Tischner 2009: 42]. Oczywiście iluzjoniści nie zrodzili się w XXI wieku, istnieli od początku. Czy wąż z rajskiego ogrodu nie był ich praojcem? Dziś jednak stworzenie iluzji, zarówno tej małej – lokalnej, jak i tej największej, bo globalnej stało się niesłychanie proste. Narzędzia, którymi dysponują współcześni prestidigitatorzy dają im ‘magiczną’ moc. Polega ona przede wszystkim na szybkości i zasięgu działania. O skali zła, jaka niesie za sobą iluzja zaświadcza zaś historia XX wieku. Iluzja „wtłoczona w świadomość społeczną za pomocą przemysłanego kłamstwa” sprawiała, że człowiek uwierzył, że przyczyną jego biedy jest krzywda wyrządzona mu przez innego człowieka.

Bieda usprawiedliwiła bunt przeciwko krzywdzicielom, przeciwko ich poplecznikom i przeciwko całemu światu »opartemu na krzywdzie«. Bunt przeradzał się w odwet, a odwet przybierał pozory sprawiedliwości. Na tej zasadzie wykonawcy wymordowali kilkadziesiąt milionów niewinnych ludzi [Tischner 1993: 67].

Ale iluzja nie jest tylko „wciskana” pomiędzy człowieka i człowieka, nie musi stanowić czegoś, względem nich zewnętrznego, co prowadzi do kłótni. Iluzja może stać się również wewnętrzną częścią człowieka, krzywym zwierciadłem, w którym się sam sobie przygląda.

Człowiekowi może się wydawać, że jest uczciwy, gdy w rzeczywistości nie jest uczciwy, lub że jest szlachetny, gdy w rzeczywistości nie jest szlachetny, może nawet naprawdę w ogóle nie być człowiekiem [Tischner 2013: 231].

Taka tożsamościowa iluzja nie jest zaś dziełem przypadku. Najczęściej to właśnie iluzjoniści zniekształcając obraz świata sprawiają, że człowiek widzi się nieprawdą. Zaryzykować zaś można stwierdzenie, że ta wewnętrzna fikcja jest groźniejsza niż jej zewnętrzna wersja. Ona bowiem przenika do istoty osoby i w konsekwencji może przekształcić człowieka w maszynę, maszynę systemu. Takie sytuacje znane są bardzo dobrze w historii ludzkości, i choć uznane zostały za największe zło, to jednak wciąż się powtarzają i wciąż poprzez iluzję produkowane są ludzkie maszyny zdolne w imię fałszywie pojętej uczciwości i szlachetności dokonywać rzeczy najstraszniejszych. Ale dobro w człowieku nigdy do końca nie znika, ono się tam gdzieś zawsze tli, tak jak niezagłuszalne

jest Heideggerowskie pytanie o prawdę bycia, o „granicę między iluzją a rzeczywistością”, jakie człowiek sam sobie w końcu stawia. Stawia je zaś dlatego, że „jest bytem wyposażonym w świadomość, pędzącym życie na pograniczu tego, co boskie, i tego, co ludzkie” [Tischner 2013: 231].

Jest też wewnętrzna iluzja człowieka o samym sobie, która wtłacza go w rolę niewolnika – ofiary złudzenia.

Wydaje mu się, że to pan pozbawił go wolności, że zatem pan jest »wszystkiemu winien«. Naprawdę jednak to sam niewolnik jest twórcą pana i swego zniewolenia. Gdyby bowiem nie »uznał« cudzego panowania, nie stałby się niewolnikiem [...]. Nie będąc w pełni sobą, nie jest też u siebie [Tischner 2013: 332].

Ale ów pan nie musi mieć ludzkiej postaci. Pan może zrodzić się w samym niewolniku. Przybiera wówczas formę lęku, który sprawia, że człowiek zaczyna uciekać przed samym sobą, poszukuje kryjówki by ukryć się przed irracjonalnością własnego – iluzorycznego strachu [Tischner 2013: 332-333].

Jednym z głównych wniosków, jaki wyłania się z analizy spotkania ze Złem jest fakt, że zło pierwotnie „nie jest ani we mnie, ani w tobie, lecz jest między [...] mną a tobą. Gdyby nie było drugiego człowieka, możliwe byłyby nieszczęścia, ale nie byłoby zła” [Tischner 2012: 211]. Czy nie jest zaś podobnie w przypadku dobra? Immanuel Kant, który choć krytycznie odnosił się do pojęcia dobra, to jednak dostrzegał, że „[n]igdzie na świecie, ani nawet w ogóle poza jego obrębem, niepodobna sobie pomyśleć żadnej rzeczy, która bez ograniczenia można by uważać za dobrą, oprócz jedynie dobrej woli”. Niemiecki filozof zauważa wręcz, że „dobra wola stanowi nawet warunek tego, by [człowiek] był szczęśliwy” [Kant 1953: 11]. Czym zaś jest owa dobra wola? Jest ona niczym więcej i niczym mniej jak zaistniałym w przestrzeni dialogicznej zwróceniem się człowieka ku drugiemu człowiekowi. To dzięki dobrej woli człowiek objawia swoje dobro.

Dobro wyraża się poprzez osobę, gdy osoba wchodzi w dialog z inną osobą. Jedynie w dialogu z innym może człowiek stać się **wyrazem** dobra. Ale człowiek żyje w konkretnym czasie i konkretnej przestrzeni, stąd sposób wyrażania dobra jest związany z

konkretnymi warunkami czasu i przestrzeni. Sposób wyrażania dobra w czasie i przestrzeni w dialogu z innym zwie się dramatem [Tischner 2019: 608].

Skoro zaś zarówno dobro jak i zło istnieją pomiędzy Ja a Ty, urzeczywistniają się w spotkaniu i dialogu, to horyzont owego spotkania rozciąga się pomiędzy tymi dwiema skrajnościami, a zatem i całościowy dramat człowieka staje się dramatem dobra i zła. Ta opozycyjność dobra i zła niesie za sobą jeszcze jedną ważną konsekwencję – tak jak dobro usprawiedliwia istnienie, tak zło tego usprawiedliwiania odmawia, bo „[c]złowiek ma »ma prawo być«, o ile wyraża jakieś dobro wobec kogoś” [Tischner 2019: 608].

3.5 O MIEJSCACH SPOTKANIA

Człowieka łączy z jego światem szczególna więź, którą Józef Tischner określa mianem gospodarowania [Tischner 2012a: 215]. Boskie wezwanie, aby czynić sobie ziemię poddaną jest właśnie zaproszeniem do tego gospodarowania, do uczynienia ziemi miejscem dla siebie i dla innych, miejscem, które przede wszystkim stanie się przestrzenią do spotkań, bo owocem gospodarowania są właśnie miejsca [Tischner 2012a: 219]. Uczynienie ziemi poddanej sobie ukazuje też strukturę hierarchiczną, jaka tworzy się między człowiekiem a jego światem: „człowiek jest **ponad** ziemią, a ziemia **poniżej** człowieka. Ziemia nie jest Bogiem. Ziemia nie jest człowiekiem. Jest sceną” [Tischner 2012a: 217], a dokładniej sceną dramatu. Co dokładnie oznacza zaś stwierdzenie, że ziemia jest sceną dramatu? Józef Tischner wyjaśnia to w następujący sposób:

nie można oddzielić sposobów doświadczenia świata od sposobów doświadczenia ludzi, a przede wszystkim od sposobów przeżywania dramatu człowieka z człowiekiem. Człowiek znaczy ziemię śladami, które świadczą o spotkaniach, obcowaniach, rozstaniach z innymi. Związek człowieka z ziemią także jest dramatyczny [Tischner 2012a: 216-217].

A zatem niemożliwym wydaje się doświadczyć ‘ziemiosceny’ bezpośrednio. To doświadczenie wydarzyć się może wyłącznie poprzez spotkanie. Biblijny cytat: „Na świecie było Słowo, a świat stał się przez Nie” [J 1, 10, Biblia Tysiąclecia 2005] podkreśla w niniejszym kontekście wartość dialogu, który ustanawia ‘światoscenę’ (‘ziemioscena’ = ‘światoscena’).

Gospodarowanie i czynienie sobie ziemi poddanej nie świadczą jednak o zniewoleniu ziemi przez człowieka. Forma ‘ponad-poniżej’ nie powinna przywodzić na myśl układu jaki został przedstawiony w spotkaniu ze Złem, czyli układu pan-niewolnik. Gospodarz ziemi uczynił ją sobie poddaną, szanując przy tym jej godność. Bo ziemia, tak jak i człowiek też ma swoją godność,

ma określoną naturę. Ma swój ład, porządek, swą własną logikę. Nie wolno lekceważyć natury ziemi. Aby panować nad ziemią-sceną, trzeba ją zrozumieć. W przeciwnym przypadku ziemia może się zbuntować przeciwko człowiekowi [Tischner 2012a: 217].

Dlatego właśnie „[g]ospodarowanie jest oparte na rozeznaniu natury ziemi” [Tischner 2012a: 218]. Oczywiście nie należy zapominać, że w filozofii dramatu spotkanie i rozmowa dotyczą wyłącznie przestrzeni międzyludzkiej. Otwarcie dialogiczne jest otwarciem dokonującym się między człowiekiem a człowiekiem. W przypadku sceny zaś mówimy o otwarciu intencjonalnym. Ale gdyby dialog potraktować jako akt poznania właśnie, to owo Tischnerowskie „rozeznanie” człowieka na ziemi uznać można by wówczas jako dialogowanie człowieka z naturą. Człowiek nasłuchując i przyglądając się rozumie w ten sposób naturę. Gdy jego wiedza osiąga odpowiedni poziom, to może on wówczas ‘przemówić’ do ziemi, a mówienie to jest właśnie tym gospodarowaniem. W gospodarowaniu człowiek poznaje również samego siebie. Tak właśnie widzę swoisty dialog jaki dokonuje się między człowiekiem a ‘ziemionaturą’ (‘ziemioscena’ = ‘światoscena’ = ‘ziemionatura’). Podobnie zaś jak dialog człowieka z człowiekiem odbywa się w horyzoncie dobra i zła, tak gospodarowanie człowieka wobec ziemi rozciąga się pomiędzy mądrością a głupotą. Za głupotę uznać można takie działanie, które nic nie robi sobie z godności ziemi, nastawione jest wyłącznie na zaspakajanie pragnień człowieka, jego pożądań posiadania więcej i więcej. Z kolei „[m]ądrość gospodarowania to sposób myślenia łączący twórczo naturę z wartościami życia” [Tischner 2012a: 218].

Gospodarowanie oznacza również, a może przede wszystkim, wspólnotowość międzyludzką. „Gospodarując, jesteśmy razem. Tworzymy siebie jako gospodarzy. Razem też pogłębiamy naszą mądrość i razem przywiązujemy się do ziemi” [Tischner 2012a: 219]. Owo bycie razem we współ-gospodarowaniu osadza się zaś na stosunku wzajemności, który stanowi rdzeń stosunków międzyludzkich. Tak oto wzajemność definiuje Tischner:

[w]zajemność jest wymianą dóbr, które jednak jako dobra w ogóle by nie zaistniały, gdyby wpraw nie doszło do jakiegokolwiek spotkania człowieka z człowiekiem. Gdy się spotykam, czuję, iż budzi się we mnie dobro, które jest moim dobrem dla ciebie, i wiem jednocześnie, że i ty przynosisz mi dobro, które obudziła moja obecność przy tobie. Połączyło nas coś, czego w samotności nie posiadamy ani posiadać nie możemy. Wzajemność to nasza ku sobie skierowana twórczość. Ona tworzy nasze najgłębsze razem [Tischner 2012a: 219].

Podsumowując: wzajemność wyraża się twórczością konstytuującą fundament wspólnotowości, a gospodarowanie, co wskazane zostało powyżej, jest twórczym łączeniem natury z wartościami życia. Dzięki temu ułożeniu myśli jeszcze wyraźniejszym i zasadnym staje się, wcześniej wskazane stwierdzenie, że owocem gospodarowania jest miejsce. Z kolei miejsce, w świetle powyższego, musi oznaczać jakieś ‘razem’. Bez drugiego człowieka wszystko byłoby wyłącznie przestrzenią lub obiektem. W miejscowości mieszkają ludzie – mieszkańcy, miejscowi. W górach i nad morzem hula wiatr.

Miejsce i gospodarowanie mają swoją podstawę w scenie dramatu – w ziemi. Jednakże należy pamiętać, że to

[w]ięż z najbliższymi idzie przed więzią z ziemią. Nie chcę owoców wyłącznie dla siebie. [...] ustalenie się nowych relacji międzyludzkich doprowadza do odkrycia natury ziemi. Nie to jest pierwsze, **co** można zrobić z gliny, lecz to, **dla kogo** można coś z gliny zrobić. Być na ziemi znaczy: dotykać jej poprzez płacz i uśmiech drugiego [Tischner 2012a: 224].

I choć ziemia jawi się człowiekowi przede wszystkim jako ziemia obiecana, to ludzki dramat dopuszcza również takie sytuacje, w których staje się ona ziemią odmowy. To poniekąd analogiczna sytuacja do spotkania, które rozgrywając się zawsze w horyzoncie dobra i zła, nie zawsze zwieńczone zostaje dobrem, ale zło w nim może również zatriumfować. Jaka jest więc kondycja człowieka, dla którego ziemia stała się ziemią odmowy? Tischner opisuje ją słowami:

[c]hodzę po obcej ziemi, poruszam się po cudzej scenie, zrywam z drzew cudze owoce, mieszkam w cudzym domu, umieram cudzą śmiercią. Wszystko co jest, jest mi **odmówione**. Kim jestem? Jestem uzurpatorem, intruzem, złodziejem. Mój stosunek do ziemi, moje gospodarowanie mają teraz inny sens. Wkracza w nie lęk. Boję się każdego kroku

tutaj, bo chodzę po cudzej drodze. Wciąż powtarzam: wybaczenie mi, że tu jestem. Jestem winny. Nawet moja miłość jest pełna grzechu, bo jest miłością do kogoś, kto od początku jest **cudzy** [Tischner 2012a: 232-233].

Pojawia się więc w człowieku lęk i strach, które jednoznacznie wskazują, że gdzieś w pobliżu czai się zło. Ale zło, co zostało wskazane już wcześniej, rodzi się w przestrzeni dialogicznej. W filozofii dramatu zło przychodzące od strony sceny jest jedynie nieszczęściem. Którędy zatem weszło zło do ludzkiego dramatu, które z ziemi obiecaney uczyniło ziemią odmowy? To spotkanie z współ-gospodarującym musiało okazać się być spotkaniem ze Złem. Zamiast współ-tworzyć miejsca człowiek wygnał człowieka. Wgnany pozostał jednak w przestrzeni, w obiekcie, na ogólnej scenie. Nie mógł opuścić ziemi całkowicie, bo uczynić to można wyłącznie w chwili śmierci. Błąka się, a błąkanie to staje się próbą przetrwania, w której decydującą funkcję pełni walka. Gospodarowanie na ziemi odmowy przemienia się więc w pożądanie.

Pożądanie to dążenie do tego, by mieć, by panować, by rządzić – dążenie pokazujące lęk przed domniemanym buntem. Kto pożąda, ten walczy o posiadanie. Walczy, bo wie, że nie ma, i boi się tego [Tischner 2012a: 233].

I tak jak gospodarowanie konstytuowane było wzajemnością, tak pożądanie przestrzeni sceny warunkowane jest odwetem.

Odwet znaczy, że trzeba uprzedzić cios. Należy drugiego przepędzić, zanim drugi przepędzi mnie. Trzeba go chłostać tym samym bólem, jakiego spodziewam się od niego. Wzajemność wyrastała ostatecznie z odkrycia archaicznej obietnicy. Odwet wyrasta z tego, co przeciwne obietnicy – z archaicznej odmowy [Tischner 2012a: 234].

Na ziemi odmowy panuje więc uczucie pożądania i chęć odwetu. A wszystko to ma swe źródło w strachu, a nad tym wszystkim roztacza się zło. Zło, które się zjawia. Dlatego właśnie

[p]ożądanie – czyli życie czymś przesyczone strachem – ustanawia realność zjaw jako swych zagrożeń. Pożądanie wywołuje zjawę z każdej rzeczy, której się tknie. Na przedmiot pożądania wyobrażenia narzuca obrazy, które ją straszą. Człowiek jest wpatrzony w to, czego nie ma, i nie jest już w stanie zauważyć tego, co jest [Tischner 2012a: 236].

Zaistnienie ziemi odmowy ma swój biblijny rodowód i towarzyszy ludzkości od samego początku jej istnienia. To Adam i Ewa wygnani z raju znaleźli się jako pierwsi na ziemi odmowy. Grzech prarodzców sprawił, że odtąd losem człowieka stało się pragnienie powrotu do raju utraconego. Pragnienie to budzi w człowieku „pokusę świata”. Jego lęk i strach biorą się zaś z wyobrażenia o tym, że ziemia, po której stąpa jest ziemią za karę, ziemią Boskiej odmowy, a raj został utracony. Dlatego pożąda on ziemi, aby pokonać w sobie ten lęk. „Podstawą pokusy świata jest archaiczne przeświadczenie o odmowie” [Tischner 2012a: 243]. A kto kusi, kusi światem, rajem obiecany? Czyni to Zło.

Józef Tischner w swojej filozofii dramatu wyróżnia cztery najważniejsze dla człowieka miejsca, dzięki którym w jego życiu istnieje podstawowy ład. Są to: dom, warsztat pracy, świątynia i cmentarz. Pierwsze z miejsc, czyli dom stanowi dla człowieka przestrzeń najbliższą.

Wszystkie drogi człowieka przez świat mierzą się odległością od domu [...]. Człowiek zapytany, skąd przychodzi – wskazuje na dom. Dom jest gniazdem człowieka. Tu przychodzi na świat dziecko, tu dojrzewa poczucie odpowiedzialności za ład pierwszej wspólnoty, tu człowiek rozpoznaje główne tajemnice rzeczy – okna, drzwi, łyżki – cieszy się, cierpi, stąd odchodzi na wieczny spoczynek. Mieć dom znaczy: mieć wokół siebie obszar pierwotnej swojskości [Tischner 2012a: 225].

Ale to nie okna, drzwi i łyżki stanowią sedno domu, nie czynią tego nawet jego ściany chroniące człowieka przed zimnem i gorącem. Sercem domu nie jest też kominek, kuchnia czy stół w jadalni. Jest nim jedynie relacja łącząca domowników – rozmowa wypełniająca przestrzeń, ogień rozpalony przez ojca by całej rodzinie było ciepło, posiłek przygotowany przez matkę, by wszystkim smakowało, opowieść toczona przy stole, w trakcie wspólnie spożywanego obiadu. Współżycie domowników – robienie czegoś wspólnie z drugą osobą i dla drugiej osoby jest prawdziwym budowaniem domu, jest zadowoleniem się, tworzeniem fundamentalnej dla człowieka relacji domowości, w której wszyscy czują się sobą u siebie i poprzez to czucie doświadczają „sensownej wolności” [Tischner 2012a: 225]. Tak rozumiany dom osadza się, jak każde inne miejsce, na wzajemności – „człowiek ofiaruje drugiemu to, co w ogóle staje się możliwe dzięki obecności

drugiego przy nim” [Tischner 2012a: 226]. Nie można więc zbudować domu w samotności, nie można zadomowić się w pojedynkę. Czym zatem byłby dom opuszczony przez ludzi, dom bez spotkań i dialogu? Byłby jedynie budynkiem, mieszkaniem, celą lub kryjówką. Piękny dom to nie jest więc miejsce, w którym są ładne i drogie przedmioty, ale ten, w którym mieszkają bliscy sobie ludzie, pięknie ze sobą rozmawiający.

Bezdomność w świetle powyższej refleksji staje się więc stanem niezwiązanym z nieposiadaniem schronienia, a samotnością. Dom pustoszeje i człowiek staje się bezdomny. To obumieranie domu jest jednak jego nieuniknioną logiką, związaną z rytmem życia i płynącym czasem – dzieci wyprowadzają się z domu i budują własne domy, domownicy umierają – umierają żony i mężowie. Ten kto pozostaje samotnie, spostrzega, iż całe to jego przywiązanie do domu, przywiązanie tak głębokie i wszechstronne, że aż przerastające jego świadomość, było wyłącznie przywiązaniem do drugiego człowieka, a wszystkie rzeczowe pamiątki świadczące o domowym losie człowieka są tylko nic niewartymi przedmiotami. W opuszczonym domu nie ma już śmiechu, jest cisza przerywana szlochaniem. Taki opustoszały dom otwiera jednak przed człowiekiem horyzont transcendencji. „Pozostawia w duszy człowieka niewyraźny ślad – ideę innego domu, domu nietykalnego dla ognia, dla zdrady – domu prawdy” [Tischner 2012a: 227].

Powyższy opis dotyczył domu zbudowanego na ziemi będącej obietnicą, domu, nad którym rozpościera się horyzont ludzkiej wzajemności. Czym jednak jest dom, który powstał na ziemi odmowy, gdzie miejsce wzajemności zajął odwet? Taki dom staje się kryjówką.

Przestrzeń wokół domu jest przestrzenią odmowy – jest pustynią, która rodzi osty i ciernie, pustynią wydaną na pastwę żywiołów, złych zwierząt i złych ludzi, jest ziemią cmentarną, pełną przerażających zjaw. Jedynie mała część ziemi pozwoliła się opanować. Na niej właśnie człowiek buduje swój dom. Zamyka szczelnie okna, zaryglowuje drzwi. Wierzy, że jest tu bezpieczny [Tischner 2012a: 237].

Kryjówka nie jest jednak ‘miejscem’ w Tischnerowskim rozumieniu. Nie stanowi owocu gospodarowania. Jest produktem strachu i lęku, obiektem, którego nadrzędnym celem jest zarówno ukrycie się, jaki i pragnienie ukazania złudnej dominacji. Dlatego właśnie kryjówki nie są małymi, lichymi budowlami – szalasem z gałęzi i liści. Kryjówki to często okazałe warownie, zamczyska, fortece, których grube i wysokie mury mają oddzielić jego mieszkańców od reszty ‘złego’ świata. „We wnętrzu kryjówki

przebywa człowiek. Poza kryjówką są wrogowie, w kryjówce – sojusznicy” [Tischner 2012a: 238]. Jednak strach przenika przez każdą architektoniczną przeszkodę. Dlatego właśnie dzisiejszy sojusznik wspólnie zamieszkujący kryjówkę jutro okazać może się wrogiem. Gdy zaś człowiek dostrzeże w swej kryjówce wroga, to cała jej misterna konstrukcja przestaje mieć sens i zostaje wchłonięta przez ziemię odmowy. Mieszkańcy warowni, zamczysk i fortec nigdy nie zaznają spokoju – wróg pokona każde przygotowane przez nich zabezpieczenie. Dzieje się tak dlatego, że wróg mieszka po pierwsze w człowieku. Wrogiem tym jest strach. Ze strachu wyrasta nieustanna podejrzliwość.

Z reguły podejrzliwości wynika: mieć drugiego na dystans. Stąd kryzys zadomowienia, stąd zjawisko bezdomności. Człowiek idzie przez świat z przeświadczeniem, że nie ma tu miejsca dla siebie. Jest wygnańcem [Tischner 2012a: 238].

Warsztat pracy stanowi kolejne miejsce kluczowych dla człowieka spotkań z drugim człowiekiem. Podobnie jednak jak w przypadku domu, tak i w warsztacie pracy nie chodzi o samą przestrzeń czy budynek. To nie biuro, szkoła, fabryka, sklep czy las są same w sobie istotne dla człowieka w jego procesie dochodzenia do pełni swojego człowieczeństwa. Ta kluczowość warsztatu pracy osadza się bowiem na pracy, jaką człowiek w tym miejscu wykonuje. Pracy z drugim człowiekiem i **dla** drugiego człowieka, a zatem współ-pracy, bowiem pracując pracuje się zawsze dla kogoś. Adekwatność przyimka ‘dla’ ukazuje właściwy sens pracy, który prowadzi do konstatacji, że praca jest służbą – człowiek swoją pracą służy drugiemu człowiekowi. Józef Tischner mówi też o wierności – praca jako forma „wierności człowieka wobec człowieka” [Tischner 1992a: 106].

Prezentowany przez Józefa Tischnera pogląd na temat pracy jest w pełni zbieżny z ujęciem Jana Pawła II, które zostało przedstawione w encyklice *Laborem exercens* z 1981 roku, a z której to encykliki niewątpliwie czerpał inspirację filozof z Łopusznej. W ujęciu papieża praca jest „podstawowym wymiarem ludzkiego bytowania, z którego życie człowieka jest zbudowane na co dzień, z którego czerpie właściwą sobie godność” [Jan Paweł II 1981: 1]. I choć powołaniem człowieka jest praca, to jednak Karol Wojtyła wskazuje, że „nade wszystko praca jest »dla człowieka«, a nie człowiek »dla pracy«” [Jan Paweł II 1981: 6]. Podkreśla on również, że:

[p]raca jest dobrem człowieka — dobrem jego człowieczeństwa — przez pracę bowiem człowiek nie tylko przekształca przyrodę, dostosowując ją do swoich potrzeb, ale także urzeczywistnia siebie jako człowieka, a także poniekąd bardziej »staje się człowiekiem« [Jan Paweł II 1981: 9].

Ważne jest również zwrócenie uwagi na zagrożenia współczesnego świata, na jakie w kontekście pracy wskazuje papież. Przede wszystkim mówi on o niebezpieczeństwie ekonomizmu materialistycznego, który, jeśli zostanie uznany za nadrzędną miarę pracy, co jednocześnie oznacza rezygnację z miary humanistycznej, to doprowadzi to do sytuacji, w której praca ludzka zostanie potraktowana jako towar, anonimowa siła produkcji. Taka kapitalistyczna orientacja sprawi, że praca człowieka, a przez to i sam człowiek ze swą pracą się utożsamiający, uznany zostanie za środek produkcji, a nie podmiot i sprawcę posiadającego swoją godność [Jan Paweł II 1981: 7].

„Praca jest nie tylko pokonywaniem oporu tworzenia, lecz przede wszystkim formą porozumienia ludzi z ludźmi” [Tischner 2012a: 228], jest „szczególną formą rozmowy człowieka z człowiekiem, służącą podtrzymywaniu i rozwojowi ludzkiego życia. Krócej: praca to rozmowa w służbie życia” [Tischner 1992a: 23]. Jak Tischner rozumiał ową szczególną formę rozmowy? Na wstępie należy zauważyć, że zgodnie z duchem epoki właściwej czasom Tischnerowskim praca utożsamiana była przede wszystkim z pracą produkcyjną, z wytwarzaniem. Symbolem człowieka pracy był przecież górnik, czy też stoczniowiec, i choć nauczyciel czy kapłan również wykonywali pracę, to jednak jej usługowy charakter przesądzał o swej ulotności, a zatem stawała się ta praca, a właściwie jej efekty mniej realne i trudniejsze do określenia. Dlatego właśnie jak mówiło się i myślało o pracy, to mówiło się i myślało o produkcji właśnie. Tę intencjonalność doskonale widać w narracji autora. A zatem ta szczególna forma rozmowy jest rozmową poprzez wytwory pracy. I tak jak z poszczególnych dźwięków, słów i zdań budowane jest znaczenie wypowiedzi, które ma potencjał komunikacyjny, i które ostatecznie, w wyniku wymiany tworzy rozmowę, tak samo dzieje się w przypadku ludzi pracy. To co podlega jednak wymianie, to nie słowa, acz wytwory pracy, które

w swej budowie są podobne do słów. Jak słowo jest syntezą zmysłowego tworzywa (na przykład dźwięku) ze znaczeniem, tak produkt pracy jest syntezą jakiegoś tworzywa (na przykład gliny, rudy żelaza itp.) ze znaczeniem (w jej wyniku powstają garnki, żelazka, pługi). Dzięki pracy tworzywo uzyskuje znaczenie. Znaczenie rzeczy łączy się z sobą,

zazębia o siebie, dotykają się i tworzą ogólny świat wytworów pracy [Tischner 1992a: 24].

I choć nawoływanie do filozofii Marksa, który siłę roboczą, proletariat uznawał za siłę napędową dziejów, byłoby absurdem, to nie mniejszy błąd stanowiłoby odrzucenie prawdy, że przede wszystkim praca jest realnym źródłem wartości. To nie praca stwarza człowieka, lecz „człowiek pracy stwarza pracę, nadając jej właściwy sens” [Tischner 1992a: 94], a ten nadany pracy sens usensownije również istnienie człowieka. Nie można w pełni zrozumieć człowieka, nie rozumując go również przez pryzmat pracy. Praca jest sposobem na „wgląd w naturę świata, jakiego nie daje żadna wiedza innego typu”. To dzięki pracy człowiek może poczuć rzeczywistość. „Ludzie pracy są mądrzy mądrością swoistą” [Tischner 2019: 73], która ma swoje źródło w międzyludzkim dialogu. Ten dialog stanowi istotę warsztatu pracy. Przejawia się on nie tylko słowem, ale również czynem, bo pracowanie prawdziwe i piękne jest dopiero wówczas, gdy dzieło pracy jest dziełem dla drugiego człowieka, gdy praca jest formą służby. To wtedy i tylko wtedy praca staje się dialogiem. Przypomnieć bowiem należy, że „[d]ialog jest nie tylko wymianą znaczących słów, ale przede wszystkim wymianą jakichś dóbr, jakichś wartości”. Ta wymiana dóbr w dialogu wskazuje zaś, że „życie w dialogu wiąże się w sposób nierozdzielny z **doświadczeniem łaski**” [Tischner 2013: 290]. Nie chodzi tu zaś o tę ‘teologicznie’ ujmowaną łaskę nadprzyrodzoności, ale o jej doświadczalną stronę. „Doświadczamy jako »łaski« każdego dobra, jakie w sposób niezasłużony staje się naszym udziałem. A ponieważ dobro istotnie jest zawsze dobrem niezasłużonym, doświadczamy łaski w każdym spotkaniu z takim dobrem” [Tischner 2013: 291].

Tak jak mieszkanie stawało się domem w efekcie wzajemności domowników, tak i warsztat pracy jest owocem wzajemności współpracowników [Tischner 2012a: 227]. Powszechną zaś i słuszną w kontekście powyższego racją jest uznanie warsztatu pracy za drugi dom. Często bowiem dzieje się tak, że w pracy człowiek spędza równie dużo swojego czasu, co w domu. A zatem dom i warsztat pracy kształtują ludzi najbardziej – to w tych miejscach dochodzi do najczęstszych spotkań i dialogu z innymi. Jednak formą przywiązania człowieka do warsztatu pracy nie jest zadomowienie a zakorzenienie. Zakorzenienie jest więc odmianą gospodarowania w kontekście warsztatu pracy. Główną siłą zakorzenienia są

ci, **dla** których człowiek pracuje. Dla lekarza są to chorzy, dla nauczyciela uczniowie, [...]. Tam, gdzie nie dochodzi do bezpośredniego zetknięcia z ludźmi, dla których człowiek pracuje, przywiązanie do pracy staje się słabsze. Wtedy pozostaje więź ze współpracownikami, a także z samym warsztatem pracy. Praca wyciska swe znamię na człowieku. Ukazuje to sam język opisujący zjawiska pracy. Lekarz nie mówi »zajmuje się leczeniem«, lecz »jestem lekarzem«. Człowiek pracy jest z tych, dla których pracuje. Oni są dla niego glebą zakorzenienia [Tischner 2012a: 228].

Każda praca powinna być pracą dla kogoś, pracą po coś. Jeżeli trud pracy jest daremny – czyli gdy efekty pracy są społecznie nieużyteczne, albo co gorsza szkodliwe, to praca taka staje się pracą bez sensu. Praca bez sensu godzi zaś w człowieka pracy. Można więc powiedzieć, że wykonując pracę bez sensu, człowiek staje się człowiekiem bez sensu, człowiekiem beznadziei.

W pracy jednak nie tylko jej fundamentalny – dialogiczny sens, konstytuowany społecznie postrzeganą przydatnością wzbogaca egzystencję ludzką. Uczłowiecza nie tylko relacja między wykonawcą pracy a odbiorcą pracy, lecz czyni to również sam trud pracy, bowiem „[p]raca, pokonując naturalny opór tworzenia, wydobywa na jaw życiodajną naturę surowców, ziemi, także ludzi” [Tischner 2012a: 227]. W ten sposób

człowiek przybliża się do poznania jakiejś prawdy o ziemi – scenie jego dramatu. Wydobywając z ziemi to, co najlepsze, człowiek doświadcza natury świata jako ziemi obiecanej. Smakując chleb, człowiek smakuje obietnicę, która się ziściła. Wierzy, że nie jest tu intruzem. Owocowanie pracy, to potwierdzenie archaicznej obietnicy [Tischner 2012a: 228-229].

Gdy jednak trud pracy staje się trudem nie do zniesienia, to praca może również zabić człowieka – „[c]złowiek umiera umęczony pracą” [Tischner 2012a: 229]. Praca może także przemienić się w walkę. Do sytuacji takiej dochodzi wówczas, kiedy fundamenty warsztatu pracy zostają posadowione na ziemi odmowy. Warsztat pracy okazuje się być wtenczas obozem pracy – nie ma współ-gospodarowania, jest hierarchia oparta o model panowania i poddaństwa. Taka struktura nastawiona jest na zwycięstwo w wojnie, w której przeciwnikiem jest ziemia.

Ziemia jest żywiołem, który musi być pokonany. Aby zwycięstwo było pełne, trzeba założyć: ziemia nie posiada żadnej natury, jest czystym tworzywem dla wszechmocnej

pracy. Założenie, iż zbuntowana ziemia nie ma żadnej natury, przenika te nurty techniki, które są wyrazem woli mocy nowożytnego człowieka [...]. W technice tej nie idzie już o wydobywanie na jaw naturalnej prawdy rzeczy, bo rzeczy nie mają w sobie żadnej prawdy naturalnej, lecz o opanowanie lęku przed nieszczęściami idącymi ku człowiekowi od strony ziemi i jej żywiołów, opanowanie przez przemoc nad ziemią [Tischner 2012a: 239].

W obozie pracy nie ma dialogu między ludźmi pracy, między współpracownikami, są wyłącznie rozkazy, monolog dyktatora stojącego na szczycie hierarchii. Nie ma też tego, co nazwałem ‘dialogowaniem’ człowieka z naturą. Nie ma, bo sama natura zniknęła, a jej miejsce zajęło tworzywo. Tworzywo, które choć naturalne – żywe, to jednak uznane za sztuczne. Tworzywo sztuczne. Ono nie ma swej żadnej godności, nie ma uczucia, jest wyłącznie materiałem, które należy prze-twarzać. Człowiek w tych nowych okolicznościach już nie uprawia ziemi, nie troszczy się o nią. On ją eksploatuje, najczęściej do granic możliwości, nierzadko również i te granice przekraczając. „Kwestionowanie śmierci jest ostateczną konsekwencją kwestionowania natury. Walczę, aby panować – pracuję, aby nie umierać” [Tischner 2012a: 240]. Stąd rodzi się problem niewłaściwego użycia techniki, która przestaje być narzędziem wspierającym gospodarowanie, a staje się narzędziem zbrodni, orężem walki człowieka z naturą. Istotną patologią tego systemu jest również fakt, że ideologia pracy nie tylko z natury uczyniła tworzywo, ale tak samo postąpiła z człowiekiem. Działanie to nie może dziwić, jeśli przyjmiemy, że człowiek jest częścią natury. W systemie obozów pracy jedyną słuszną i nakazaną przez jego twórców drogą do uczłowieczenia staje się praca. Ale nie jest to praca dialogiczna a ideologiczna, nie jest to wspó-praca, a współ-zawodnictwo bez reguł i zasad, nie jest to gospodarowanie a niszczenie.

Wchodząc w ujednolicony system pracy społecznej – jako jeden z kwantów siły, jako najdoskonalsza siła wytwórcza, jako aktywista, którego jedynym zadaniem jest działać – człowiek staje się sobą. Istota człowieka utożsamia się wtedy z całokształtem stosunków społecznych. Poza tym całokształtem człowiek jest niczym [Tischner 2012a: 240].

Ale człowiek „niczym” jest również w tym całokształcie, bo wykonuje on pracę pozbawioną swego nadrzędnego sensu, którym jest wskazane wcześniej ‘dla’ – dla

kogoś, dla drugiego człowieka, nie dla systemu. Praca dla ideologii staje się pracą bez sensu i człowiek staje się bezsensownością czyli właśnie „niczym”.

Świątynia – trzeci z czterech owoców ludzkiego gospodarowania wymieniony przez Tischnera jest miejscem szczególnym, jest miejscem spotkania człowieka z Bogiem. „Nawiedzać świątynie znaczy: **uświęcać się**” [Tischner 2012a: 229]. Uświęcenie to odbywa się poprzez poświęcenie, które odsłania sens twórczej wzajemności. „Poświęcić znaczy: ofiarować to, co się posiada, aby być tym, czym się naprawdę jest” [Tischner 2012a: 229]. A kim jest człowiek? Jest on przede wszystkim bytem dla drugiego człowieka. Wyłącznie poprzez bycie dla innego człowiek może dojść do pełni swego człowieczeństwa. Tym samym droga uczłowieczenia siebie samego jest drogą poprzez ofiarowanie siebie samego drugiej osobie. Ofiarowanie to ma charakter daru, który zgodnie z przyjętą symboliką uświęca zarówno obdarowanego jak i obdarowującego.

Świątynia jest zaś istotna nie tylko ze względu na miejsce – miejsce dramatu człowieka, ale również ze względu na czas dramatyczny.

Czas świątyni odsłania najgłębszy sens czasu: czas jest czasem nadziei, drogą powracającego ku człowiekowi Boga. Świątynia otwiera horyzont całkiem Innej Rzeczywistości. To, co jest wokół nas, jako dotykalne i widzialne, jest jedynie metaforą tego co naprawdę jest [Tischner 2012a: 229].

W świątyni człowiek jest sposobny spojrzeć inaczej na siebie, na swoje życie na swój dom i warsztat pracy. To inne spojrzenie dokonuje się w perspektywie Innej Rzeczywistości, czyli ziemi obiecanej. Tym samym dom, czy też warsztat pracy umiejscowiony tu na ziemi jest tylko namiastką (metaforą) prawdziwego domu, prawdziwego warsztatu pracy tam obiecanego. To w świątyni człowiek najwyraźniej może dostrzec, że ‘prawdziwe życie jest nieobecne’. „Tutaj, w świątyni, ukazuje się ostateczna prawda o ziemi – scenie ludzkiego dramatu” [Tischner 2012a: 230]. Tischner wskazuje więc, że metafory zadowolenia i zakorzenienia należy czytać jako znaki nadziei.

Czytać znaki nadziei to rozumieć ziemię obiecaną jako obietnicę ziemi. Idzie w tym rozumieniu o to, by mieć odwagę porzucenia tego, co niepełne, na rzecz tego, co pełne [Tischner 2012a: 230].

Człowiek, w sercu którego miejsce wzajemności zajęła chęć odwetu nie przychodzi jednak do świątyni by się spotkać – spotkać z ludźmi i spotkać z Bogiem. On przekraczając próg kościoła patrzy na modlących się z pogardą, mściwością, patrzy na nich jak na wrogów, czuje się od nich lepszy. Jego ból karmiony strachem i lękiem w świątynnej ciszy nabiera dla niego samej wartości usprawiedliwiającej toczoną walkę. Wpatrzony w ołtarz pożąda łaski nadludzkiej mocy, którą „należy przejąć i wyzyskać w walce” [Tischner 2012a: 241]. Wystarczy, aby wśród społeczności świątyni pojawił się jeden mściciel, by wraz z nim świątynia w swej istocie została zburzona, a na gruzowisku wyrósł „trybunał potępień” [Tischner 2012a: 242]. To zaś sprawia, że współczesne kościoły pustoszeją, a człowiek pragnący spotkać się z Bogiem, wybiera miejsce oddalone, odosobnione, bez innych ludzi. Jednak miejsce to nie jest już świątynią. Nie jest nią nie dlatego, że głos Boga nie dochodzi do leśnego uroczyska, ale z powodu braku współobecności drugiego człowieka, z której to współobecności przecież może dopiero zrodzić się miejsce.

Czym staje się scena ludzkiego dramatu bez miejsc świętych? Staje się ziemią swawoli. Oto miejsce, na którym wszystko wolno. »Bóg umarł – wszystko mi wolno«. Człowiek nawet ziemi grozi zniszczeniem. Niszcząc ziemię, nie czuje winy, jest bowiem przekonany, że niszczy krainę zesłania [Tischner 2012a: 242].

Cmentarz jest ostatnim z miejsc wskazanych przez Tischnera, wśród tych, które w dramacie ludzkim odgrywają najważniejszą rolę. Jaka jest zatem istota cmentarza, czym cmentarz jest dla człowieka? Wbrew pozorom nie jest to miejsce rozstania, bo rozstania są charakterystyczne dla domu. Cmentarzom właściwe są zaś spotkania:

cmentarz jest miejscem spotkania ze zmarłymi. Zmarli stają się tutaj naszymi prawdziwymi przodkami [...]. Idąc na cmentarz, powracamy do tych, którzy byli [...]. Człowiek spotyka na cmentarzu tajemnicę śmierci [Tischner 2012a: 231].

Uwzględniając z kolei fakt, że człowiek jest istotą dziedziczną, gdzie dziedziczność jest formą wzajemności, to okazuje się, że budowanie cmentarzy i stawianie grobów staje się czynem, które oznacza właśnie podejmowanie dziedzictwa, czyli branie udziału

w godnościach własnych przodków [Tischner 2012a: 231]. Podejmowanie tradycji jest więc formą gospodarowania na cmentarzu.

Zdolność do podejmowania dziedzictwa, owa umiejętność dziedziczenia zarówno cudzej, jak i własnej przeszłości staje się możliwa dzięki pamięci. To ona pozwala zachować człowiekowi wspomnienie osób, które zostały pochowane na cmentarzu. To dzięki pamięci możemy tę przeszłość przetwarzać w teraźniejszości – kultywować ją. Za sprawą tej samej pamięci, która „mówi człowiekowi o tym, że jest istotą dziedziczną” możliwe staje się odczuwanie winy. „Pamięć jest do poczucia winy niezbędna”. A jak przekonuje Tischner:

[c]złowiek wyłącznie dzięki poczuciu winy może się wewnętrznie rozwijać. Rozwija się albo oczyszczając się z winy, którą już zaciągnął, albo uciekając od winy, którą może zaciągnąć. Gdyby człowiek nie miał w życiu swoim problemu winy, nie mógłby się rozwijać [Tischner 2019: 29].

Powyższa obserwacja udowadnia też, że w człowieku wszystko łączy się w całość. Poszczególne właściwości określają ostateczny kształt kondycji. Właściwości te nie są jednak niezależnymi ‘substancjami’ elementarnymi zanurzonymi w jednym ciełe, które w żaden sposób nie oddziałują na siebie. Jedna właściwość wynika z innej właściwości i jednocześnie definiuje kolejną. Z zdolności do dziedziczenia, którą to zdolność nabywa się i utrwała m.in. na cmentarzu, poprzez pamięć, aż do konstytuującego rozwój odczuwania winy.

Należy również zauważyć, że cmentarz ma także inne oblicze. Wizyta na cmentarzu jest nie tylko spotkaniem z przodkami, ale też wydarzeniem, które przez owo spotkanie pozwala uświadomić sobie człowiekowi, że jego własne życie na ziemi zawsze ma swój początek i koniec. To na cmentarzu

dotyka człowieka żal i rozpacz po stracie najbliższych. Cmentarz głosi klęskę gospodarowania – zadomowienia, zakorzenienia, fiasco przywiązania do ziemi [...]. »To nie tu« – mówi cmentarz. Nie tu jest dom, nie tu zakorzenienie. Na cmentarzu rośnie świadomość dystansu między człowiekiem a ziemią [Tischner 2012a: 231].

Niczym więc w świątyni, na cmentarzu człowiek również dowiaduje się, że ‘prawdziwe życie jest nieobecne’.

Człowiek, który zastąpił wzajemność regułą odwetu zamienił dom w kryjówkę, warsztat pracy w obóz pracy, świątynię w trybunał potępień, i tak samo uczynił z cmentarzem przeobrażając go w cmentarzysko zjaw, które „budzą niepokój, wzmagają strach, pomnażają pożądanie i pobudzają do walki” [Tischner 2012a: 243]. Cmentarzyskiem jest leśna mogiła – wykopany w ziemi dół, do którego wrzucono zwłoki nieprzyjaciela, odmawiając mu należytej godności, a właściwie grzebiąc tę godność w ziemi na wieczne zapomnienie. Cmentarzyskiem jest również okazały, złotem pokryty grobowiec, w którym spoczywają zmarli, których się wyrzeczono, przekreślono ich dorobek, nie podjęto ich dziedzictwa.

Wiąże się to zazwyczaj ze swoistą ideologią postępu. Dorobek zmarłych jest tym, co można i należy zlekceważyć, aby nieść w górę historię świata [...] Zmusza to żywych do walki z cmentarzami. Żywi, walcząc z cmentarzami, wierzą, że w ten sposób potrafią uwolnić się od własnej historii [Tischner 2012a: 242-243].

Czym jednak staje się stan wolności od własnej historii? Czy takie „uwolnienie” służy człowiekowi, czy wzbogaca, czy jest wartością? Odpowiadając na te pytania w horyzoncie myśli Tischnerowskiej można jednoznacznie stwierdzić, że ludzie walcząc z cmentarzami tak naprawdę walczą sami przeciwko sobie. Nie sposób bowiem w pełni być, gdy w byciu brakuje przeszłości, ciągłości scalającej nas z naszymi rodzicami i dziadkami. Nie należy więc podejmować złudnej w swej naturze próby wymazania z pamięci własnej historii, nawet jeśli historia ta jest raniąca, przywołująca smutek i ból. Z historią taką trzeba się zmierzyć, trzeba ją przepracować. W przeciwnym wypadku będzie niepostrzeżenie budzić demony.

3.6 WARTOŚCI SPOTKANIA

Filozofia dramatu, którą za Józefem Tischnerem ukazałem przez pryzmat czterech spotkań: z Innym, z Pięknem, kłamcą i Złem oraz czterech miejsc spotkań człowieka z człowiekiem: domu, warsztatu pracy, świątyni i cmentarza, dowodzi, że człowiek staje się przede wszystkim poprzez dialog z drugim człowiekiem. Parafrazując – bycie jest

zawsze byciem przez inny byt. *Homo dramaticus*, czy też *homo dialogus*¹⁴ stanowi oryginalną konstrukcję określającą istotę człowieczeństwa.

Dramat zawsze oznacza jakąś wzajemność, odnosi się do człowieka, do jego życia. Dlatego właśnie filozofia dramatu jest filozofią człowieka.

Człowiek jest istotą dramatyczną. Co to znaczy? Znaczy to, że człowiek bierze udział w jakimś dramacie. W dramacie i poprzez dramat człowiek odsłania to, kim naprawdę jest. Aby dowiedzieć się prawdy o człowieku, trzeba popatrzeć na niego poprzez dramat, w którym bierze udział. Należy powiedzieć więcej: człowiek nie tylko odsłania swoją prawdę w dramacie, ale w dramacie sam siebie tworzy [Tischner 2019: 289].

Z kolei wskazane ‘wzięcie udziału’ w dramacie oznacza jakieś świadome działanie człowieka. Człowiek podejmuje decyzję wzięcia w coś udziału. Wraz z tą decyzją i przystąpieniem do uczestnictwa w owym wydarzeniu rozpoczyna się właściwy dramat człowieka. Wydarzeniem tym oczywiście jest spotkanie człowieka z człowiekiem. „Horyzont spotkania jest horyzontem możliwego dramatu; dramatycznego ciągu wydarzeń rozgrywanego w dramatycznym czasie i w dramatycznej przestrzeni” [Tischner 1978: 77]. W tej dramatycznej czasoprzestrzeni spotkania zadziać się mogą dwa skrajne zdarzenia – zwycięstwo lub przegrana. Nie można ich w żaden sposób oddzielić od dobra i zła. A zatem wskazany horyzont spotkania rozpościera się między zwycięstwem a przegraną, czyli między dobrem a złem. Nie jest jednak tak, że w każdym spotkaniu dotykamy jednego z kresów owego horyzontu. Te kresy wyznaczają jedynie granice możliwości, pomiędzy którymi toczy się całe ludzkie życie.

Tischner w swojej filozofii człowieka nie tylko przedstawia własny koncept dramatyczny, ale także wchodzi w dyskusję z innymi propozycjami stanowiącymi o istocie człowieczeństwa. Dialogiczne ujęcie staje się jednak dla niego ostatecznym wyznacznikiem prawdy o kondycji ludzkiej.

Człowiek nie jest monadą bez okien. Nie jest mitycznym Gygesem, który widział wszystko, a sam pozostawał niewidzialny. Nie jest »*cogito ergo sum*«, skazanym na samotny spór ze złośliwym geniuszem. Nie jest czystym podmiotem świadomości

¹⁴ Terminy *homo dramaticus* i *homo dialogus* są moją własną propozycją nazwania koncepcji człowieka w odwołaniu do filozofii Józefa Tischnera.

transcendentalnej Kanta, porządkującej świat wedle subiektywnych kategorii *a priori*. Nie jest Ja transcendentalnym Husserla, które z trudnością przebija się przez systemy wygłądów, by odróżnić żywego człowieka od jego imitacji. Nie jest również Heideggerowskim *Dasein*, któremu w jego byciu idzie wyłącznie o własne bycie. Człowiek jest bytem odpowiedzialnym za drugiego [...]. Nosi drugiego w sercu jako swoją treść [Tischner 2013: 306].

Filozofia dramatu Józefa Tischnera wyrasta z przekonania, że człowiek nie istnieje w próżni, lecz zawsze „bierze udział w dramacie” [Tischner 2012a: 10]. Uczestnictwo w dramacie stanowi jego fundamentalny modus istnienia – dramatyczność egzystencji to nie tylko kondycja ludzka, ale i zadanie etyczne. Tischner ujmuje dramat jako wydarzenie spotkania: między ja a innym, które dokonuje się w przestrzeni sensu, rozpiętej między dobrem a złem. Ta agatologiczna struktura nie jest jedynie tłem, ale istotnym horyzontem – światłem, w którym jawią się znaczenia ludzkiego działania, odpowiedzialności i wolności [Tischner 2012a: 66]. Spotkanie z drugim otwiera właśnie ten horyzont, w którym możliwe stają się zarazem zbawienie i potępienie, uznanie i zdrada, łaska i wina. Uczestnictwo nie oznacza zatem biernej obecności, lecz aktywne współtworzenie dramatycznej rzeczywistości, która domaga się decyzji i zaangażowania.

Zgodzić się zatem należy ze stwierdzeniem, że „[p]ojęcie uczestnictwa [podobnie jak pojęcie horyzontu – P.N.] jest jednym z fundamentalnych pojęć filozofii dramatu Józefa Tischnera” [Kołoczek 2018: 53]. Przeprowadzona jednak z perspektywy strukturalnej analiza dzieł *Filozofii dramatu* i *Spór o istnienie człowieka* doprowadziła jej autora – Łukasza Kołoczka – do sformułowania krytycznych uwag względem filozofii Józefa Tischnera. Kołoczek zarzuca Tischnerowi, iż nie formułuje on spójnej teorii uczestnictwa, a jego teksty pozostają „nieusystematyzowane”, pełne terminologicznych niekonsekwencji oraz strukturalnych napięć między ja, innym a Bogiem.

Oto bowiem z jednej strony w centrum swojego namysłu umieszcza ona [filozofia dramatu – P.N.] człowieka mówiącego »ja«, z drugiej strony za pierwotną daną tegoż namysłu uważa innego człowieka i w tym spotkaniu konstytuuje wzajemność, a w niej jakieś »my«. Zarazem jednak dostrzega ponadjednostkową rzeczywistość społeczną, która nie wypływa ani z »Ja«, ani z »Ty«, ani tym bardziej z »My«, a już w żadnym razie nie można nazwać jej boską. Raczej jest bezosobową siłą społeczną [Kołoczek 2018: 65].

Kołeczek trafnie identyfikuje wielowarstwowość struktury relacji w filozofii dramatu, lecz błędnie ocenie, że obecność ponadjednostkowej rzeczywistości społecznej niweczy spójność koncepcji. Tischner nie przedstawia wspólnoty jako wyłącznie emanacji Ja czy Ty, lecz jako dynamiczne pole międzyosobowe, w którym mogą się ujawniać zarówno relacje autentyczne, jak i struktury obcości, przemocy czy alienacji. „Bezosebowa siła społeczna” nie jest tu błędem systemowym, lecz diagnozą konkretnych form życia zbiorowego, które zatraciły wymiar spotkania. Tischner pisze o tym jako o strukturach władzy, które mogą kształtować człowieka bez jego współudziału, ale właśnie to pozwala rozpoznać, że dramat ludzkiego istnienia nie ogranicza się do relacji osobowych, lecz rozgrywa się również w kontekście historycznym, kulturowym i politycznym. Uznanie tej trzeciej siły nie przeczy logice filozofii dramatu, lecz ją pogłębia, uwzględniając tragiczną ambiwalencję ludzkiego świata.

Centralnym punktem polemiki Kołeczka jest jednak wskazanie na brak precyzyjnego opisu fenomenu uczestnictwa.

Analiza użycia tego pojęcia ujawnia [...] pewnego rodzaju »nadmiar« w określaniu tego, w czym człowiek uczestniczy. Sama ta okoliczność otwiera pole do dalszych dociekań na temat związków czy relacji, jakie łączą poszczególne obszary przestrzeni uczestnictwa [Kołeczek 2018: 77].

Zarzut „nadmiaru” zakłada, że filozoficzne kategorie powinny być jasno zdefiniowane i stosowane konsekwentnie w ramach jednolitej, redukowalnej siatki pojęć. Tymczasem Tischnerowska koncepcja uczestnictwa odzwierciedla wielowymiarowość ludzkiego doświadczenia – dramat to nie tylko scena aksjologiczna, lecz także ontologiczna, historyczna, dialogiczna, cielesna i soteriologiczna. Uczestnictwo w dramacie nie jest abstrakcyjnym ‘braniem udziału w czymś’, lecz konkretnym egzystencjalnym byciem-w-świecie, które może jednocześnie dotyczyć dobra i zła, wspólnoty i wykluczenia, cierpienia i uznania. Różnorodność obszarów, w których Tischner sytuuje uczestnictwo, nie świadczy o nieporządku – przeciwnie, wyraża hermeneutyczny charakter tej filozofii, która zakłada, że sens nie istnieje przed dramatem, lecz wyłania się z jego rozgrywania. Nadmiar nie oznacza tu chaosu, lecz otwartość na pełnię sensu.

Kołeczek podkreśla również trudność z jasnym ustaleniem podmiotu uczestnictwa oraz wieloznaczność pojęcia ‘horyzontu’, która zdaniem krytyka wprowadza epistemologiczny chaos.

Pojęcie horyzontu jest [...] wieloznaczne i może naprowadzać na rozmaite skojarzenia, które w myśleniu Tischnera odgrywają pewną rolę, jedne większą, inne mniejszą. Podstawowa dwuznaczność wskazuje, że horyzont jest z jednej strony przestrzenią ograniczoną przez linię horyzontu, a więc przestrzenią, w której mieści się to wszystko, co mam przed sobą; ale z drugiej strony horyzont to także sama linia, granica między tym, co jakoś znane, oswojone, a tym, co przychodzi spoza horyzontu. Ta dwuznaczność ma też inny wymiar. Horyzont bowiem oznacza również otwarcie. Ale znowu: otwarcie może oznaczać dostęp do tego, co otwiera się w ramach horyzontu, może jednak oznaczać również zmianę horyzontu – i to także w dwojakim sensie: albo odwrócenia się od czegoś ku czemuś innemu, albo dostrzeżenia, że dotychczasowy horyzont sam mieści się w ramach horyzontu szerszego, co oznaczałoby chyba dostrzeżenie dodatkowego układu sensu [Kołeczek 2018: 66-67].

Kołeczek precyzyjnie wydobywa semantyczne niuanse pojęcia ‘horyzont’, lecz jego sugestia, że wieloznaczność tego terminu stanowi słabość filozofii Tischnera, nie znajduje uzasadnienia, jeśli przyjąć fenomenologiczno-hermeneutyczną perspektywę Tischnera jako integralną dla jego projektu. Pojęcie ‘horyzontu’ u Tischnera – inspirowane Husserlem i Heideggerem – musi być wieloznaczne, ponieważ służy opisowi zmiennych, otwierających się i zamykających struktur sensu. To, że horyzont może oznaczać zarówno przestrzeń doświadczenia, jak i jego granice, że może być otwarciem, ale i przekształceniem – nie jest logicznym błędem, lecz odzwierciedleniem dynamiczności ludzkiego bycia. W kontekście dramatu – który zawsze niesie ryzyko przemiany, decyzji, przekroczenia – taka właśnie semantyczna otwartość pojęcia ‘horyzontu’ jest konieczna. Gdyby horyzont był jednoznaczny, dramat byłby iluzją, a nie rzeczywistym ryzykiem sensu.

Podsumowując należy wskazać, że choć zarzuty Kołeczka są trafnie sformułowane z pozycji strukturalnej, to ich zasadność okazuje się ograniczona, gdy weźmie się pod uwagę intencję filozoficzną Tischnera. Jego celem nie było budowanie systematycznej doktryny, lecz odsłonięcie struktury ludzkiego doświadczenia w dramacie egzystencjalnym i moralnym. Tym samym filozofia dramatu nie podporządkowuje się czysto

fenomenologicznym ani strukturalnym rygorom, lecz pozostaje otwarta na wymiar metafizyczny¹⁵.

Kołoczek zarzuca Tischnerowi paradoksalne faworyzowanie perspektywy ja mimo deklarowanego prymatu innego. Tymczasem dramatyczność relacji polega właśnie na nieustannym napięciu między sobą a drugim, który może stać się uczestnikiem mojego dramatu, ale nie przestaje być osobnym podmiotem. Uczestnictwo nie jest tożsame z ontologicznym stopieniem się, lecz z etycznym współ-byciem, które domaga się uznania i odpowiedzialności. Podobnie rzecz się ma wobec zarzutu metaforyki przestrzennej – że jest niejasna i zbyt bogata – nie uwzględnia jej heurystycznej funkcji. Tischner operuje pojęciem ‘horyzontu agatologicznego’, by ukazać, że przestrzeń dramatu jest jednocześnie strukturą sensu, wartością i wyzwaniem. Krytyka, która żąda od tego pojęcia jednoznaczności logicznej, pomija jego rolę jako narzędzia opisu żywej egzystencji człowieka.

Wreszcie, ostateczny zarzut o nieprzejrzystość źródeł struktury dramatu (czy ustanawia ją Bóg, demon, czy społeczeństwo), może zostać oddalony przez wskazanie, że właśnie wielowarstwowość tej przestrzeni czyni dramat ludzkiego uczestnictwa tak realnym i niepokojącym. Tischner nie zamierza wyeliminować ambiwalencji – on ją egzystencjalnie rozgrywa. Dlatego też krytyka Kołoczka, choć analitycznie precyzyjna, nie docenia integralnej wizji człowieka jako istoty dramatycznej – otwartej, rozdartej, ale także zdolnej do wolności i miłości w horyzoncie dobra.

Homo dramaticus jest przepełniony wartościami, których potwierdzenie dokonuje się w spotkaniu i dialogu z innym. Każdy człowiek jest jednak bytem indywidualnym i tę indywidualność widać doskonale w narracji Tischnerowskiej. *Homo dialogus* może być przechodniem, może być wdową, sierotą, wygnańcem, odkrywcą (Piękna), artystą, geniuszem, szaleńcem, a także kłamcą, mordercą, sędzią śledczym, Wielkim Inkwizytorem, panem i niewolnikiem. Jednym słowem: każdym, bo dialogiczność dotyczy wszystkich ludzi, a uczestnictwo w spotkaniu i rozmowie konstituuje człowieczeństwo. Ta uniwersalność Tischnerowskiej filozofii ukazującej osobę jako istotę dramatyczną

¹⁵ O przełamywaniu teoretycznych schematów fenomenologii Husserla, która stanowi o oryginalności i wyjątkowości dzieła Józefa Tischnera pisałem w Rozdziale 2.1.

implikuje złożoność refleksji nad kondycją człowieka w przyjętym horyzoncie interpretacyjnym. Cechy tej nie uznaję jednak za wadę, a zaletę. Holistyczna wiedza może bowiem stanowić narzędzie do rozwiązania dowolnego problemu. Tischner analizując kondycję ludzką przez pryzmat spotkań człowieka z człowiekiem odsłania całe spektrum ludzkich zachowań – od tych dobrych po te złe. Wszystkie one (te zachowania) mogą bowiem ukazać się wyłącznie w horyzoncie spotkania – horyzoncie rozciągającym się właśnie pomiędzy dobrem a złem. Bo tak jak i dobro, tak i zło zawsze i tylko istnieją w przestrzeni międzyludzkich obcować. Tym samym chcąc poznać człowieka, chcąc dowiedzieć się tego ‘jak’ jest człowiek – jak działa i jak myśli, należy przede wszystkim poddać analizie to ‘jak’ się spotyka, co właśnie w swojej filozofii dramatu uczynił Józef Tischner, a co ja syntetycznie przedstawiłem w pierwszej części dysertacji.

Filozofię dramatu możemy więc potraktować jako swoisty przewodnik po złożoności kondycji ludzkiej. To z filozofii dramatu możemy dowiedzieć się, dlaczego konkretny człowiek zachowuje się w konkretny sposób – dlaczego kłamie, dlaczego grozi, dlaczego w ogóle odpowiada na pytanie mu zadane. To filozofia dramatu uświadamia nam, że wartość, którą człowiek w sobie nosi domaga się potwierdzenia przez drugiego człowieka, i w końcu z filozofii dramatu czerpiemy naukę, że być-dla-siebie możemy wyłącznie poprzez drugiego człowieka – **że konstytuującą cechą ludzkiego istnienia jest nisamowystarczalność bytowa.**

Jakie więc problemy współczesnego człowieka możemy rozwiązać przy wykorzystaniu filozofii dramatu, która staje się w tym kontekście swoistym narzędziem interpretacyjnym? Jakie zjawiska i trendy społeczno-kulturowe możemy poddać krytyce i ukazać ich negatywne konsekwencje dla rozwoju człowieczeństwa? Odpowiedź jest tylko jedna: wszystkie. Opierając się na koncepcji kłamstwa politycznego możemy z łatwością dostrzec co kryje się za populizmem, który obecnie, tak jak i w okresie komunizmu w Polsce, był jednym z narzędzi publicznej komunikacji. Możemy zrozumieć fenomen wolności, tak odrębny w swej istocie od idei wolności zindywidualizowanej jednostki i poprzez to zrozumienie tak kreować zarówno wzajemne relacje, jak i polityki publiczne, które tą wolność szanują i rozwijają. Filozofia dramatu wyposaża nas również w umiejętność dostrzegania manipulacji, jakich dopuszcza się człowiek, który horyzont przestrzeni dialogicznej próbuje przesunąć w kierunku zła, i co najważniejsze – opierając się na wykładni Tischnerowskiej możemy z łatwością rozczytać schematy owych

manipulacji i wybrać właściwą odpowiedź by pokonać zło. Filozofia dramatu przypomina nam czym jest miejsce i dlatego stanowi interesującą perspektywę myślenia o dowolnym miejscu. Przez pryzmat domu, warsztatu pracy, świątyni i cmentarza możemy również zdefiniować istotę uniwersytetu, biblioteki, parku, czy też placu zabaw. A zatem posłużenie się filozofią dramatu jako ramą interpretacyjną dla badania wybranych zjawisk społecznych, kulturowych i gospodarczych jest zasadne wszędzie tam, gdzie mówimy o człowieku, a przede wszystkim o spotkaniu człowieka z człowiekiem. Dlatego właśnie nie można nie zgodzić się z faktem, że próba ustanowienia sedna pracy usługowej (rozumianej jako spotkanie usługodawcy z usługobiorcą) poprzez odwołanie się do myśli Tischnerowskiej jest pomysłem właściwym, oryginalnym i zapowiadającym interesujące wnioski końcowe. Jest to bowiem okazja by fenomen pracy usługowej ukazać w sposób całkowicie odmienny niż czyni to powszechna – techniczno-ekonomiczna retoryka.

Zanim jednak przeniosę usługę z horyzontu roztaczającego się pomiędzy zyskiem a stratą na horyzont dramatyczno-dialogiczny to wpierw podsumuję najważniejsze części zaprezentowanej filozofii, niektóre z nich rozwijając o dodatkową refleksję. W tym celu posłużę się nie tylko filozofią, ale również perspektywą właściwą naukom społecznym, na tle których refleksja Tischnerowska dodatkowo ukazuje swoją wyjątkowość, bowiem opiera się na głębokiej znajomości istoty człowieka. Aby nadać temu zadaniu odpowiednią strukturę, to na początku przypomnę i podkreślę to, co w spotkaniach było najważniejsze z punktu widzenia powziętej problematyki pracy usługowej. W dalszej części zaprezentuję te idee, które w *Filozofii dramatu* były jedynie zaznaczone, a których kontynuacja albo źródło znajduje się w innych dziełach autora. Kluczem wyboru owych wątków była mi zbieżność refleksji z podjętym problemem badawczym. Oddzielne miejsce przeznaczam natomiast na podsumowanie i rozważania na temat istoty pracy, z której będę mógł płynnie przejść do kolejnego rozdziału, poświęconego spotkaniu w akcie świadczenia usługi, dialogowi usługodawcy z usługobiorcą.

Spotkanie człowieka z człowiekiem jest najbardziej wzbogacającym wydarzeniem, jakie ludzie są sposobni doświadczyć w swoim życiu. Ten rozpoczynający się wypowiedzeniem pytania akt relacyjny stanowi podstawę do ukonstytuowania się wartości w człowieku poprzez człowieka. „Nie sam siebie uczyniłem tym, kim jestem, lecz

dokonało się to dzięki obecności drugich [...]. Relacja wzajemnego uznania stwarza możliwość wzajemnego zrozumienia” [Tischner 2012a: 272]. Co więcej – spotkanie usprawiedliwia samo istnienie i istnienie wartości w tym istnieniu, a także pozwala zrozumieć czym są wartości tego istnienia i jaki mają sens.

Tak jak spotkanie z innym wzbogaca istotę człowieczeństwa, tak samo czyni to doświadczenie rozstania, które jest nieodłączną częścią każdego spotkania.

Gdy inny odchodzi, pozostaje puste miejsce, z którego wyrasta smutek bytu-dla-siebie. W mrocznej głębi owego smutku byt-dla-siebie odkrywa, jak bardzo – będąc »dla siebie« – nie jest »dla siebie« [Tischner 2011: 267].

Zwrócić jednak należy uwagę, że owo nie-bycie ‘dla siebie’ nie oznacza, że bycie-dla-kogoś jest jakąś ludzką możliwością. To wielka iluzja uznawać, że oto można żyć dla kogoś. Człowiek żyje przede wszystkim dla siebie. Aby jednak w pełni żyć dla siebie musi żyć poprzez drugiego człowieka, z drugim człowiekiem, obok drugiego człowieka, ale nigdy dla niego.

Biada temu, kto uwierzy, że przepaść łączy. Zginie przy pierwszej próbie zbliżenia. Ale biada i temu, kto wierzy, że przepaść nie łączy. Wtedy dobije go smutek, którego źródłem jest obecność nieobecnego w samym środku monady [Tischner 2011: 272].

Przeciwą skrajnością wyznaczonego horyzontu jest zradykalizowana forma bycia-dla-siebie, która odrzuci dialogiczny kontekst owego bycia i koncentruje się wyłącznie na sobie. Wówczas to bycie-dla-siebie przekształca się w bycie-przeciw-sobie. Monada zatrzaskuje swe okna. Odtąd nie ma już z kim rozmawiać, śmiać się, czy też tańczyć [Tischner 2011: 280]. Wtedy okazuje się, że bycie człowieka nie tylko nie może osiągnąć swej pełni, ale następuje degradacja tego bycia, która w skrajnej formie może przybrać postać Kierkegaardowskiej choroby na śmierć.

Zapadła cisza. Jedynie od czasu do czasu ciszę tę dopełnia jakaś skarga, jakiś smutek widoku, jakaś beznadzieja zarastających trawą ścieżek, którymi ktoś kiedyś przechodził, aby zapukać w okno [Tischner 2011: 284].

Ciekawą jest też myśl, którą na jednym ze swoich wykładów o filozofii Heideggera prezentuje Tischner. Sprawa dotyczy się poznania, które rodzi się z poczucia braku:

Istotne jest to, że ja jestem *Mitsein* – *mit Dasein* – ale żebym widział to swoje *mit*, to potrzebuję braku, to znaczy: ja widzę własne *mit* wtedy, kiedy owego drugiego nie widzę, kiedy drugiego *Dasein* nie ma [Tischner 2012c: 206].

Ten brak to nie chwilowa tęsknota, trwanie w oczekiwaniu, ale długotrwały stan pełnej samotności, który sprawia, że w osobie rozmazuje się obraz samej siebie, że „coś się w człowieku »rozłazi«” [Tischner 2012c: 206]. Rozmazuje się i rozłazi bowiem brakuje odzwierciedlenia własnej osoby w oczach drugiej osoby, które to odzwierciedlenie nadaje odpowiedniej wyrazistości Ja. Heideggerowskie *mit* ukazuje swą esencjonalną konstytutywność dla *Dasein*. Samo „*Dasein* nie jest sobą dzięki innemu, ani inny nie jest sobą dzięki *Dasein*”. Z kolei „*Mitsein* nie jest żadną wzajemnością, lecz raczej świadomością różnicy i dystansu do drugiego”. Wynika to z faktu, że jedyny głos jaki dobiega do *Dasein* to głos wewnętrznej troski. Takie ułożenie jest jednak radykalnie niedialogiczne, bo dialogiem jest przede wszystkim rozmowa z drugą osobą, czyli gdy głos do Ja przychodzi z zewnątrz – od Ty, gdy wyłania się z twarzy innego i w ten sposób „[u]stawnia podstawowe zobowiązanie” [Tischner 2019: 588]. Kryjąca się u podłoża Heideggerowskiej troski formuła bytu-dla-siebie dopiero po wejściu na metafizyczny poziom dialogicznie ujętej filozofii człowieka osiąga pożądany kształt. Wtedy to bowiem byt-dla-siebie poprzez dialog z innym bytem-dla-siebie, gdy między nimi rodzi się jakaś wzajemność, staje się bytem-poprzez-innego i w ten sposób może usprawiedliwić zarówno swoje, jak i innych istnienie, swoją i innego wartość [Tischner 2019: 612-614].

Wartości, które człowiek sobą prezentuje, mogą być wyłącznie prezentowane w trakcie obcowania z drugim człowiekiem. Wartość, aby się ukazać światu musi być ukazana w obliczu drugiej osoby, nigdy w obliczu przedmiotu sceny dramatu. Ale to przedstawienie, ta prezentacja wartości jest czymś znacznie więcej niżli jedynie ukazaniem. Jest ono przede wszystkim uznaniem, bo wartość tym się właśnie odznacza, że rości sobie prawo do bycia uznaną:

drugi **potwierdza** we mnie moją rację i moją prawdę. Uznaje w ten sposób, iż to, co było we mnie moją osobistą wartością, posiada zarazem charakter uniwersalny i ma udział w ogólniejszej rozumności. Wynikiem takiego obcowania z drugim jest nie tylko określony »akt poznawczy«, lecz »wydarzenie egzystencjalne«, stwarzające szczególną

wieź międzyludzką, będące trwałym nabytkiem samoświadomości człowieka [Tischner 2012a: 272].

Dlatego właśnie tak ważną częścią spotkania jest przedstawienie się, przedstawienie swojej osoby innemu. Wypowiedzenie własnego imienia, wskazanie miejsca, skąd się przychodzi i dokąd zmierza, często też opowiedzenie kim się jest, a właściwie jaki zawód się wykonuje – to wszystko stanowi przedstawienie. Człowiek przedstawiając się chce by druga osoba widziała go w określony sposób.

Akt przedstawiania siebie, jeśli jest dokonywany swobodnie i bez zakłamania [...] jest integralnym składnikiem dialogu i tak właśnie winien być również teoretycznie potraktowany. Wyłania się on ze mnie jako propozycja zaadresowana wprost do drugiego. Propozycja ta ma charakter propozycji rozumiejącej: mówię drugiemu, jak rozumiem siebie, i oczekuję, że drugi będzie mnie rozumiał tak samo. Zakładam, iż wiem, kim jestem. Zakładam, że drugi o tym nie wie, lecz pragnie wiedzieć. Przedstawiając się, odpowiadam na jego oczekiwanie [Tischner 2012a: 272].

Czy odzwierciedlenie siebie w oczach drugiej osoby będzie jednak zgodne z intencją przedstawiającego się? Czy obraz człowieka zostanie potwierdzony, czy też zanegowany? Jak spotkanie zmieni u spotykających się postrzeganie samych siebie? To pytania, które wskazują na największe piękno spotkania. Bo spotykając się człowiek nigdy nie wie jaką wartość będzie miało dla niego to spotkanie, które przecież zawsze rozgrywa się w horyzoncie dobra i zła stanowiącym zasadniczy horyzont dramatyczny. Dramat z kolei zawsze oznacza jakąś wzajemność. „We wzajemności Ja staje się sobą dzięki Tobie, a Ty stajesz się sobą dzięki mnie” [Tischner 2019: 542]. Józef Tischner mówiąc zaś, że wzajemność jest człowieczą twórczością skierowaną ku drugiej osobie [Tischner 2012a: 219] chce podkreślić nadrzędną moc spotykania się, jaką jest potwierdzanie wartości w człowieku przez innego, co metaforycznie można właśnie odczytać jako tworzenie tego człowieka. Ja potwierdza wartość w Ty, co pozwala temu Ty ukonstytuować swoją wartość, swoje człowieczeństwo w własnym Ja. Dlatego właśnie wzajemność stanowi niejako trzon konstrukcji, ustanowionego przez Józefa Tischnera pojęcia Ja Aksjologicznego [Tischner 2019: 610-611] – Ja będącego nosicielem wartości i Ty dla tych wartości stanowiącym jedyne potwierdzenie.

Zbiór wartości ludzkich, które każdy człowiek wybiera i hierarchizuje tworząc własne Ja stanowi o jego indywidualności. Ich wybór jest bowiem tak duży, a możliwości kombinacji zestawień tak bogate, że nie sposób spotkać dwóch światów. Poza tym świat wartości każdego człowieka jest też światem zmiennym w czasie. Całą tę złożoność wartości prezentowaną przez konkretną osobę Władysław Stróżewski określa mianem „aksjologicznej struktury człowieka” i podaje dziesięć twierdzeń ją charakteryzujących. Najważniejsze z nich to: radykalna indywidualność, hierarchiczność, różnorodność, dynamiczność, dialektyczność, harmonijność elementów struktury oraz teologiczność [Stróżewski 2002: 29-30].

Tischnerowska filozofia dramatu traktuje o wielu wartościach. Autor poddaje szczególnej refleksji istotę wartości absolutnych – dobra, piękna i prawdy. To te wartości są ukazane w spotkaniu z Innym, Pięknem, kłamcą i Złem. Ale przy okazji każdego z spotkań ukazane zostają też inne wartości. Filozof z Łopusznej podejmuje więc kwestie między innymi wartości nadziei, wolności, odpowiedzialności i zaufania. Sporo uwagi skupia on również na wartości pracy, którą to wartość traktuje w sposób wyjątkowy, a ją tą wyjątkowość uznaje i dlatego poświęcam pracy szczególne dlań miejsce, pogłębiając równocześnie refleksje nad samą jej istotą. Z tej też przyczyny, zgodnie z wcześniej podjętą zapowiedzią – wartości pracy dedykowany jest oddzielny rozdział dysertacji, który stanowić będzie wstęp do problematyki współczesnych przemian w zakresie pracy usługowej i konsekwencji, jakie niosą one dla człowieka.

NADZIEJA

Nadziei Józef Tischner poświęcił jedno ze swych dzieł zatytułowane *Świat ludzkiej nadziei*, w którym wskazał, że nadzieja jest najwłaściwszą perspektywą odkrywania prawdy o człowieku i o świecie:

[w] nadziei i poprzez nadzieję odsłania się aksjologiczny wymiar egzystencji ludzkiej. Człowiek doświadcza siebie najgłębiej, gdy czuje, że jest jakąś, nawet dla samego siebie, tajemniczą wartością. Ja człowieka jest w swym rdzeniu Ja aksjologicznym. Ono jest podstawą nadziei. Nadzieja to najgłębszy sposób ochraniać owej wartości.

Człowiek broni siebie swą nadzieją i swą nadzieją walczy o swą ludzką twarz [Tischner 2014: 6].

W filozofii dramatu wskazane zostało, że najpiękniejszą wartością jaką człowiek może obdarować innego człowieka w spotkaniu z nim jest nadzieja. To ona sprawia, że Ja może niejako wciąż w swym człowieczeństwie rodzić się na nowo. Raz popełniony błąd nigdy nie jest błędem ostatecznym. Przeżyta tragedia, doznane nieszczęście, doświadczona zdrada nie muszą skazywać człowieka na nieodmienność własnej sytuacji. Dzięki nadziei, która sięga do najgłębszych warstw ludzkiego istnienia można przezwyciężyć każdą trudność. Nadzieja zaś najczęściej przychodzi od drugiego człowieka lub w drugim człowieku jest pokładana. W tym wydarzeniu rodzenia się nadziei najpełniej daje o sobie znać ludzka niesamowystarczalność. Nie chodzi już bowiem wyłącznie o zapewnienie podstaw do bytowania, ale o samo, istotowe bycie. Tak oto Józef Tischner przedstawia istotę nadziei:

[n]adzieja niesie światło, ale światło nadziei jest rozpraszaniem jakichś uprzednio panujących ciemności. Nadzieja niesie uspokojenie, ale uspokojenie to jest odpowiedzią na jakiś uprzedni niepokój. Nadzieja przynosi radość, ale radość nadziei jest jak kolorowanie uprzedniego smutku. Nadzieja jest **odpowiedzią** na coś, co leży głębiej, co jest związane z podstawową sytuacją człowieka w bycie [...]. U źródeł nadziei rozpościera się doznanie tragiczności [Tischner 2014: 337].

Z tego metaforycznego opisu można wyciągnąć dwa wnioski. Pierwszy wskazuje, że istnienie nadziei jest warunkowane tragedią. Tym samym wydawać by się mogło, że człowiek tragedią nie dotknięty nie jest sposobny doświadczyć nadziei. I przy głębszym namyśle okazuje się, że tak właśnie jest. Musi wszak być jakiś kontrast dla radości, by wiedzieć jaką wspaniałością się ona wyróżnia, musi być ciemność, by móc wiedzieć, że światło ją rozprasza, musi też być niepokój by docenić spokój. Nie można sobie też wyobrazić takiego wyizolowania ludzkiego bytu, które ciemności, niepokojowi i smutku nigdy nie doświadczyło. W człowieczy los wpisane są różne doświadczenia. Jednak te złe, niechciane mogłyby trwać nieskończenie. Człowiek, który upadł mógłby się nigdy nie podnieść, gdyby nie nadzieja. I tu wyłania się drugi wniosek – nadzieja jest niejako wbudowanym w człowieka mechanizmem, który chroni go przed autodestrukcją własnej tragiczności. Tragedia jest jednym z podstawowych doświadczeń człowieka. Dzięki

nadziei staje się ona tylko stanem ograniczonym w czasie. „Losem człowieka jest: dać się pokonać nadziei. Ginie ten, kto przestaje jej ulegać” [Tischner 2014: 344]. Dlatego właśnie tak ważną wartością w spotkaniu ze Złem zajmuje wartość nadziei. To ona sprawia, że powrót ku dobru jest zawsze możliwy. „Nadzieja jest siłą, która nawraca” [Tischner 2011: 245] i właściwie nie ma innej siły, która sprawiłaby, że człowiek może wydostać się z przestrzeni zła. Skoro więc nadzieja jest siłą mogącą przeciwstawić się złu, to musi ona być jednocześnie jakąś formą najwyższego dobra. Tylko najsilniejsze dobro jest w stanie przeciwstawić się złu i wygrać z nim. Nadzieję możemy więc określić podstawowym, absolutnym dobrem zapisanym głęboko w ludzkim istnieniu. To po ten kamień węgielny własnego człowieczeństwa sięga osoba, która ma poczucie, że istota jej życia ulega rozpadowi, że zło w pełni zdominowało jej egzystencję. „Nadzieja jest wyrazem fundamentalnego doświadczenia dobra” [Tischner 2011: 246], jest przeciwieństwem rozpacz i z rozpacz, wywołanej właśnie popadnięciem w zło, pozwala się wydostać. Bo rozpacz prowadzi do rezygnacji z bycia sobą. Nadzieja natomiast jest „zgoda na samego siebie”, którą poprzedza odczucie „siebie jako wartości” [Tischner 2014: 317]. Owa moc odrodzenia się człowieka w nadziei wynika zaś z faktu, że nadzieja jest z dobra. Z kolei dobro działa niczym łaska, a idea łaski „służy do wyjaśnienia możliwości tego, co niemożliwe – przejścia z rozpacz do nadziei”. Ale przejście to nie jest żadną magiczną siłą. Jest zarazem najprostszym i najpiękniejszym gestem wyciągnięcia ręki przez Innego, który to gest jest przewycięzeniem „śmierci człowieka” [Tischner 2011: 335-339].

Sposób w jaki Tischner mówił o nadziei i jak ważne miejsce jej przyznał w hierarchii wartości nie jest odosobnionym uznaniem. Tomas Halik – czeski filozof i duchowny, w swojej książce *Drzewo ma jeszcze nadzieję. Kryzys jako szansa* stwierdza on, że nadzieja jest „biosferą” – czyli sferą życia. Z kolei problem na jaki w kontekście nadziei wskazuje autor związany jest z zjawiskiem sekularyzacji. To w jej wyniku nadzieja, w tradycji chrześcijańskiej będąca „boską cnotą”, przemieniona została w „optymizm i wiarę w postęp”. A optymizm tym różni się od nadziei, że optymista przyjmuje naiwne założenie, że ‘wszystko będzie dobrze’. Z kolei człowiek nadziei ma siłę wytrwać także w sytuacji, gdy oczekiwania wszelkiej pomyślności okazują się być iluzorycznością [Halik 2010: 20]. Fiasko optymizmu może zaś skierować człowieka ku pesymizmowi lub

rezygnacji, czasem też skrywanych pod maską cynizmu. Tę drogę, w przeciwieństwie do nadziei, współczesny człowiek wybiera najczęściej. Stąd właśnie „typową bolączką naszych czasów [...] są depresje i uzależnienia” [Halik 2010: 22].

Filozofia Tomasa Halika jest niewątpliwie blisko związana z filozofią Józefa Tischnera. Nie bez przyczyny czeski myśliciel uhonorowany został w 2021 roku Nagrodą Tischnera, która „przyznawana jest [...] wybitnym intelektualistom, publicystom i działaczom społecznym, którzy wcielają w życie wartości bliskie księdzu Józefowi Tischnerowi. Promuje sposób myślenia i postawy, łączące intelektualną rzetelność, odwagę i wrażliwość na drugiego człowieka. Stwarza niepowtarzalną okazję, żeby pokazać jedność myślenia według wartości i empatii, bliskość intelektualnego wysiłku i codziennego praktykowania dobra” [Nagroda Tischnera]. Tym bardziej zasadne staje się więc ukazanie tego jak czeski duchowny definiuje nadzieję, a robi to w sposób następujący:

[n]adzieja jest szczeliną, przez którą przyszłość rzuca promień światła w teraźniejszość, a jednocześnie pozwala widzieć inaczej, »w innym świetle«, naszą przeszłość. Dlatego jest tak bardzo potrzebna zwłaszcza w ciemnych chwilach życia, szczególnie wtedy, gdy na teraźniejszość pada z przeszłości cień winy. Nadzieja jest szparą, przez którą nawet w najbardziej dusznych chwilach teraźniejszości możemy wciągnąć w płuca oddech przyszłości; są sytuacje kiedy udusili byśmy się bez niej [Halik 2010: 128].

Interesujące jest również wskazanie na przyczynę kryzysu nadziei, która, co wskazane zostało powyżej, stała się powszechną chorobą XXI wieku. Halik utożsamia ten kryzys z próbą rozdzielenia nadziei z nierozzerwalnie z nią związaną nieskończonością absolutną, wymiarem transcendentalnej i Boskiej wyjątkowości. Taka wyjałowiona *post-nadzieja* (analogia do *post-human* nie jest tu przypadkowa) prowadzić może wyłącznie do rozczarowania i niepowodzenia:

[c]złowiek swoją nadzieję skierował ku »temu światu«. Ponieważ jednak ludzkiej nadziei nie da się pozbawić »wymiaru nieskończoności« i tęsknoty za absolutem, nadzieja, pozbawiona swego eschatologicznego celu, zaczęła koncentrować się na celach doczesnych z taką intensywnością oczekiwań i roszczeń, że musiało to niechybnie prowadzić do frustracji. Kiedy człowiek od rzeczy relatywnych i skończonych oczekuje absolutu, to albo owe relatywne wartości absolutyzuje, stwarzając w ten sposób bożków, albo wpada w zaklęty krąg nadwyreżania swoich sił, nierealistycznych oczekiwań i powtarzających się rozczarowań i niepowodzeń [Halik 2010: 185].

WOLNOŚĆ

Kolejną kluczową dla człowieka wartością, której doświadczyć może wyłącznie poprzez spotkanie z innym jest wolność. Jest ona jednym z pierwszych i tym samym podstawowych przedmiotów namysłu filozoficznego.

W personalizmie chrześcijańskim pojęcie wolności stanowi, obok prawdy, wartość konstytuującą człowieczeństwo.

Wolność to klucz, który wartości otwiera dostęp w głąb osoby ludzkiej. Tak jak prawda jest wartością »środka«, konieczną do urzeczywistnienia wszystkich innych wartości w świecie nas otaczającym, tak wolność jest środkiem nieodzownym do tego, by człowiek mógł tworzyć siebie jako osobę moralną [Tischner 2014: 70-71].

Niestety „wolność w nowożytnych czasach przestała być problemem filozofii człowieka, a stała się problemem polityki” [Tischner 2019: 215] i sytuacja ta trwa nieprzerwanie do dziś. Wydawać się zaś może, że ten polityczny aspekt praktycznie zdominował całe myślenie o wolności. Intencjonalna świadomość wolności stopiła się z intencjonalną świadomością demokracji. Tym samym debata na temat istoty wolności ma już praktycznie wyłączny wymiar debaty politycznej. A przecież wolność jest przede wszystkim właściwością ducha, który jest wolnością [Hegel 1963: 27]. Stąd diagnoza Tischnera jest następująca:

[n]ic więc dziwnego, że ile razy w historii w człowieku gaśnie poczucie wolności, to gaśnie też poczucie duchowości. I chyba we współczesnym świecie trzeba tutaj szukać źródeł wygaśnięcia doświadczenia wolności. Ponieważ ludzie uwierzyli w konieczność, przestali wierzyć w duchowość. Odzyskać ducha można zatem na tej drodze, żeby w ludziach obudzić ich naturalne przeświadczenie o wolności [Tischner 2019: 228].

Jak wskazuje Tischner wolność nie powinna być definiowana, opisywana perspektywą ontologiczną – czyli kategoriami służącymi do opisu ‘bytu jako bytu’. Takie działanie prowadzi bowiem do sytuacji, w której ostatecznie idea wolności zostaje odrzucona, a człowiek prawdziwie wolny ontologicznie skazany zostaje na śmierć. Śmierć ta jest wynikiem nieumiejętności opisanego jego życia w wolności. Wolność jest bowiem przede wszystkim problemem działania do wewnątrz – wolny człowiek rodzi siebie. Poprzez wolność dochodzi do pewnego rodzaju rozczepienia bytu, a to z kolei pozwala

określić byt przez sam byt. Ostatecznie więc byt tożsamy z samym sobą „rezygnuje» ze zdobyciej już tożsamości na rzecz »rozszerzenia« i mirażu innej tożsamości» [Tischner 2011: 345]. Podobnie rzecz się ma w przypadku wyboru kategorii gnoseologicznych, wywodzących się z ludzkiego rozumowania. Wówczas to sens wolności staje się wyłącznie wy-rozumiałym aktem poznawczym. Wolność zaś „odzyskuje swój sens dopiero wtedy, gdy jest ujmowana »poza bytem i niebytem« jako sposób istnienia dobra; człowiek jest wolny dlatego, że w człowieku »dobro ma swój byt«» [Tischner 2011: 343]. I podobnie jak dobro wypełnia się w przestrzeni spotkania z drugim człowiekiem, tak samo wolność „krystalizuje się w horyzoncie i według wartości innego» [Tischner 2011: 350]. A zatem wolność możemy obudzić w sobie poprzez spotkania z drugim człowiekiem – doświadczając dobra rodzącego się w przestrzeni dialogicznej.

Analizując słowa Tischnera, należy również zadać pytanie: czym jest, owa ‘konieczność’, która sprawiła, że człowiek zrezygnował z duchowości, a w konsekwencji zgasło w nim poczucie wolności? Próbując zrozumieć tę metaforę przyjmuję za właściwą interpretację uznanie konieczności za współczesne fatum – przeznaczenie. Oznacza to, że współczesny człowiek swoją sprawczość traktuje jako fikcję. Tym samym życie uznawane jest jako predefiniowane już w momencie urodzin. Jestem zdania, że część ludzi traktuje swój los za ‘z góry przesądzony’. Wierzą oni, że globalne mechanizmy, które bezpośrednio i pośrednio oddziałują na ich codzienność są całkowicie poza obszarem ich możliwości zrozumienia i wpływu na nie. Jedną z przyczyn tego stanu rzeczy jest z całą pewnością mega trend ponowoczesności określany mianem transformacji cyfrowej. Charakteryzuje się on implementacją technologii cyfrowych w przestrzeń społeczno-gospodarczą, co wywołuje w tej przestrzeni fundamentalne zmiany i przez to znacząco oddziałuje na kondycję ludzką. Ale technologia cyfrowa nie jest bytem samoistnym, jest tworem człowieka. Algorytmy sztucznej inteligencji, autonomiczne systemy komunikacyjne, czy też transportowe, samoobsługowe platformy cyfrowych usług publicznych – cały ten współczesny *high-tech* został stworzony przez człowieka, a właściwie przez grupę ludzi, którzy, jak przekonuje Manuel Castells,

[w]ykorzystują swoją znajomość technologii, aby stworzyć produkty i procesy, które w ich mniemaniu podbiją rynek. Potem muszą przekonać rynki finansowe do swojej wizji przyszłości, a następnie za wszelką cenę sprzedać technologię użytkownikom, by urzeczywistnić swoje przewidywania. Ich strategia polega na zmianie świata dzięki nowej

technologii, aby w nagrodę zyskać pieniądze i władzę [...] uciekają oni od społeczeństwa, wyżywając się w tworzeniu nowych technologii, i wielbią pieniądze, tracąc kontakt z otaczającym ich światem. W końcu po co zwracać uwagę na świat, skoro tworzą go od nowa na swoje podobieństwo? [Castells 2003: 71-73].

A zatem technologicznie kształtowana rzeczywistość jest w istocie rzeczywistością kształtowaną przez konstruktorów rozwiązań teleinformatycznych, a właściwie przez głównych akcjonariuszy koncernów technologicznych, w których owi konstruktorzy pracują. Tym samym jedynie nieliczne osoby, zgromadzone najbliżej źródła transformacji cyfrowej i dookreślający postać trendu mogą czuć satysfakcję z współczesnych przekształceń – wiedzą, jak poruszać się po świecie i potrafią wykorzystać nabyte umiejętności w celu ciągłego polepszania poziomu zindywidualizowanego życia. Jan van Dijk określa ich mianem „elity informacyjnej”. To ona „podejmuje praktycznie wszystkie istotne decyzje w społeczeństwie, funkcjonuje w gęstych sieciach społecznych i utrzymuje wiele strategicznie ważnych więzi z podmiotami rozsianymi na dużym obszarze” [Dijk van 2010: 259]. Cała reszta, stanowiąca jednak większość, to osoby zależne i niemające wpływu na kierunek zmian, ale zobligowane do adaptacji we wciąż przekształcanym środowisku [Janowski 2019]. To w tych ludziach właśnie wiara w duchowość przekształciła się w wiarę w konieczność. Koniecznością tą są cyfrowe algorytmy – matematyczna broń masowej zagłady zwiększająca nierówności, zagrażająca demokracji [O’Neil 2017] i przez to właśnie ograniczająca wolność jednostki. I choć wydawać by się mogło, że postęp technologiczny powinien przede wszystkim ułatwiać ludziom życie, to jednak okazuje się, że część z nich ma całkowicie przeciwne odczucie – nowe technologie sprawiają, że ich codzienna egzystencja staje się coraz trudniejsza [Ross 2017]. Nie wszystkie osoby są w stanie zaadaptować się do permanentnie zmieniających się realiów codzienności, w której technologie cyfrowe odgrywają konsekwentnie coraz ważniejszą rolę. Z tej też przyczyny współcześnie obserwujemy nową formę wykluczenia społecznego – wykluczenie cyfrowe (*digital exclusion*). Odnosi się ono do różnic „pomiędzy tymi, którzy mają regularny dostęp do technologii cyfrowych oraz informacyjnych i potrafią efektywnie z niego skorzystać, a tymi, którzy tego dostępu nie mają” [Batorski 2009: 225] lub ich umiejętności efektywnego wykorzystania tychże technologii są na niskim poziomie zaawansowania.

Opisane powyżej współczesne zniewolenie jest wyłącznie wariacją na temat klasycznego, Hegłowskiego układu pan-niewolnik. Człowiek nie może na powrót zrodzić w sobie, zastąpionej koniecznością, duchowości, bowiem tak bardzo umiłował swoje ‘legowisko’ bytowania, że sama myśl o ewentualnej jego stracie napawa go paraliżującym strachem. Tkwi więc w swej wygodnej strefie nie komfortu, tłumacząc sobie, że tak musi być, że tak jest skonstruowany świat, no i że przecież jest ‘nie najgorzej’. Jakie jednak możliwości ma niewolnik? Czy zabicie pana lub niepodjęcie żadnego działania i pozostanie w swej roli są wyłącznymi rozwiązaniami? Czy istnieje jakaś trzecia droga? Tak, jest nią droga wolności stoickiej, która wiedzie przez świat ducha i myśli. Rozwiązanie to polega na wyzwoleniu wewnętrznym, uniesieniu się ponad „sytuację wytworzoną przez terror jednych i strach drugich”. Zmianie ulec musi więc sam człowiek, jego myślący duch musi porzucić płaszczyznę zniewolenia i przejść do świata, który jest jego dziełem i poczuć się w tym świecie jak „u siebie” [Tischner 2014:156]. A zatem odwracając Tischnerowską regułę można wskazać, że autentyczna wolność może być osiągnięta, a właściwie odzyskana poprzez ducha i duchowość.

Tischnerowska koncepcja wolności ujęta jako sposób istnienia dobra jest jednak przedmiotem krytyki. Jednym z podnoszonych zarzutów jest ryzyko sprowadzenia zawartej w niej tezy do tautologii. Jak zauważa Leszek Kołakowski (w kontekście analogicznej tezy Jana Pawła II), utożsamienie wolności z dobrem może prowadzić do banalnego stwierdzenia: ‘wolność to brak zła’, co – mimo swej moralnej siły – nie wnosi poznawczo nic nowego. Teza taka mogłaby być przetłumaczona na formułę: ‘jestem wolny, gdy jestem dobry’, a więc: ‘jestem dobry, gdy jestem dobry’ [Kołakowski 2011]. Wojciech Załuski broni jednak Tischnera przed tą interpretacją, sugerując, że teza ta ma głębszy sens: nie chodzi w niej o funkcję moralności wobec wolności, lecz o esencję samej wolności jako wewnętrznego aktu samookreślenia przez dobro. W takim ujęciu wolność nie jest neutralną możliwością wyboru, lecz strukturą bytową człowieka realizującą się wyłącznie w dobru. Niemniej, różnica ta może być niezauważalna dla krytyka, który oczekuje bardziej pluralistycznej i niesprzecznej z intuicją definicji wolności [Załuski 2015]. Zarzut tautologiczności tezy Tischnera – jakoby stwierdzenie ‘jestem wolny, gdy jestem dobry’ było równoznaczne z ‘jestem dobry, gdy jestem dobry’ – wynika z uproszczenia. Tischner nie mówi bowiem o moralnym stanie człowieka, lecz o ontologicznym sposobie jego istnienia. Teza, iż wolność jest sposobem istnienia dobra, nie oznacza, że

dobro definiuje wolność, lecz że wolność przejawia się najbardziej autentycznie w akcie dobra. Nie chodzi więc o relację przyczynową (czynię dobro → staję się wolny), lecz o relację tożsamościową w znaczeniu egzystencjalnym: czynienie dobra jest tym, czym wolność w swej istocie jest. Tischner – inspirowany Schelerem i Lévinasem – sugeruje, że tylko tam, gdzie człowiek wybiera dobro, działa w sposób autonomiczny, a zatem naprawdę wolny. Wolność zatem nie jest pustą możliwością, lecz ruchem ku transcendencji, który nadaje bytowi osobowemu jego godność i wewnętrzne światło.

Kolejny zarzut dotyczy stosunku Tischnera do klasycznego pojęcia wolności woli – rozumianej jako zdolność wyboru między dobrem i złem. Tischner dystansuje się od tej koncepcji, twierdząc, że sama możliwość wyboru nie stanowi jeszcze wolności wewnętrznej. Wręcz przeciwnie – wolność woli pozbawiona orientacji na dobro może prowadzić do jej pozorności. Tischner odróżnia zatem autentyczną wolność od wolności pozornej, twierdząc, że wybór zła nie jest prawdziwym aktem wolności, lecz przejawem zniewolenia przez lęk, nawyk lub samozakłamanie [Tischner 2014]. Ten punkt budzi kontrowersje, gdyż wyklucza on z grona ‘wolnych’ tych, którzy świadomie wybierają zło – nawet jeśli ich wybór jest autonomiczny i refleksyjny. Pomija także fakt, że klasyczna tradycja filozoficzna (od Arystotelesa po Kanta) uznaje możliwość wyboru między dobrem a złem jako istotny warunek odpowiedzialności moralnej.

Uwagę dotyczącą marginalizacji wolności woli (rozumianej jako możliwość wyboru zarówno dobra, jak i zła) należy rozpatrywać w kontekście rozróżnienia, jakie Tischner wprowadza między wolnością w sensie psychologicznym, a wolnością w sensie egzystencjalnym i aksjologicznym. Tischner nie neguje istnienia wolnej woli – uznaje ją za warunek konieczny odpowiedzialności moralnej – ale twierdzi, że wolność rozumiana jako posiadanie siebie i jako realna przestrzeń wewnętrznej swobody pojawia się dopiero tam, gdzie człowiek wybiera dobro. Z kolei zło, nawet wybrane świadomie, nie jest według Tischnera przejawem autentycznej wolności, lecz skutkiem zniewolenia (np. przez lęk lub pychę). W tym sensie Tischner dokonuje nie tyle odrzucenia klasycznego *liberum arbitrium*, ile jego aksjologicznej korekty: nie każda możliwość wyboru jest wyrazem duchowej wolności. Ta ostatnia nie jest neutralna – zakłada otwartość na wartości, a więc na prawdę i dobro, które nie przymuszają, lecz zapraszają.

W końcowej fazie swojej twórczości Tischner wprowadza do analizy wolności kategorię łaski, przeciwstawiając ją fatum. Łaska – jako rzeczywistość duchowa i dar

przekraczający siły człowieka – ma być tym, co umożliwia przemianę zła w dobro i wyjście poza logikę odwetu [Tischner 2011]. Pojawia się jednak pytanie: czy łaska jest u Tischnera pojęciem metaforycznym (estetyczno-egzystencjalnym), czy też należy rozumieć ją w ścisłym, teologicznym sensie?

Interpretacja metaforyczna wskazywałaby na łaskę jako symbol wewnętrznej możliwości człowieka do przezwyciężenia zła dzięki sile ducha. W interpretacji teologicznej – bliższej późnym pismom Tischnera – łaska ma charakter realnej interwencji z zewnątrz, bez której człowiek nie może samodzielnie osiągnąć autentycznej wolności. Oznaczałoby to odejście od wcześniejszego, optymistycznego obrazu człowieka jako istoty z natury dobrej, zdolnej do dobra poprzez własną wolę i rozum.

Zdaniem krytyków niejasność stanowiska Tischnera w tej sprawie osłabia spójność jego filozofii wolności. Czy wolność jest możliwa dzięki duchowej sile człowieka, czy tylko dzięki działaniu transcendentnego Boga? Czy filozofia dramatu operuje pojęciem wolności antropologicznym, czy soteriologicznym? Brak rozstrzygnięcia tych kwestii otwiera przestrzeń dla rozbieżnych interpretacji i zarzutów o wewnętrzną niespójność [Załoski 2015].

Tischnerowskie ujęcie łaski w koncepcji wolności nie musi jednak oznaczać teologicznego determinizmu – przeciwnie, Tischner wyraźnie zaznacza, że łaska nie zniewala, lecz umożliwia wolność. W tym ujęciu łaska jest nieprzymuszającą, ale budzącą obecnością dobra – i to właśnie relacja człowieka z transcendentnym źródłem dobra tworzy przestrzeń dla wolności, która nie byłaby możliwa w ramach wyłącznie immanentnych warunków (kultury, biologii, psychiki). Tischner pozostaje tu bliski św. Augustynowi, ale reinterpretowanemu przez pryzmat dialogu i dramatu – łaska nie działa jako przeciwnik woli, lecz jako jej najgłębsze spełnienie.

ZAUFAJANIE I ODPOWIEDZIALNOŚĆ

Wartości absolutne uznać można za kluczowe dla przestrzeni dialogicznej. Nie mniej ważnymi są jednak zaufanie i odpowiedzialność. To poprzez te wartości uczestnicy spotkania zmierzają w stronę dobra. Pytający w swojej ufności w drugiego człowieka kieruje do niego pytanie, wierząc, że otrzymana odpowiedź będzie prawdziwa. Odpowiadający z kolei bierze na siebie odpowiedzialność za słowo, które ofiarowuje pytającemu. Podarowane słowo (dar słowa) może bowiem sprawić, że życie obdarowanego nim

człowieka ulegnie zmianie. Jaka będzie ta zmiana, co wniesie w życie drugiego człowieka? Tego nigdy nie wiemy, ale zasłanianie się tą niewiedzą nie może być wytłumaczeniem. Zasadnym jest więc bezwarunkowe uznanie potęgi odpowiedzianego słowa. Ale nie o samo słowo tu chodzi i nie o jego samoistną potęgę, ale o drugiego człowieka i odpowiedzialność za jego życie, która poprzez to słowo się wyraża. Zaufanie i odpowiedzialność są więc taką parą wartości, która w dialogicznej przestrzeni dobra stanowi akcję i reakcję, a poprzez to łańcuchowe powiązanie powiększa owo dobro. Zapytany staje się osobą godną zaufania, a pytający postacią godną odpowiedzialności. Wzajemne godności ofiarowanie humanizuje – prowadzi na wyższy poziom człowieczeństwa.

Naiwnością byłoby jednak twierdzić, że obdarowanie zaufaniem każdorazowo wyzwala w drugim człowieku poczucie odpowiedzialności. Złożoność kondycji ludzkiej zdecydowanie wymyka się tej prawidłowości. Gdy celem człowieka jest obiecać dobro, a wręczyć zło, gdy przestrzeń dialogiczna poprzez kłamstwo ulega deformacji, to w odpowiedzi na zaufanie pojawia się manipulacja. Wartość zaufania zostaje zmarnowana. Dokładnie taka sytuacja miała miejsce w przedstawionym przez Tischnera spotkaniu ze Złem. Kuszenie, które stanowiło istotę tego spotkania, ufundowane było na płaszczyźnie zaufania. Co się zaś dzieje z człowiekiem, który zaufał, uznał godność drugiego człowieka, zawierzył i swą wiarą potwierdził wartość innego, a w zamian otrzymał nieprawdę i zlekceważenie? W takiej sytuacji zrodzić się może wyłącznie frustracja i zwątpienie w drugiego człowieka, które, gdy zostają przeniesione na poziom całego społeczeństwa, to prowadzą do alienacji, do ‘chowania się’ przed ludźmi. Skrajnością w tym przypadku jest, wywołana beznadzieją w drugiego człowieka, choroba na śmierć.

Zaufanie i odpowiedzialność okazują się więc być tymi wartościami, które mają kluczowe znaczenie przy budowaniu i pielęgnowaniu wspólnot, społeczeństw, narodów. Socjologia, jako że głównym przedmiotem swoich badań uczyniła relacje zachodzące we współdziałaniu między ludźmi [Hałas 2012: 120], jest tą dyscypliną nauki, która szczególnie zainteresowanie kieruje właśnie na wartości zaufania i odpowiedzialności w wymiarze społecznym. Socjolodzy mówią w tym przypadku o **kapitale społecznym**. Interesujące wydaje się więc sięgnięcie do założeń tej teorii. Jej twórcą jest francuski filozof, antropolog i socjolog Pierre Bourdieu¹⁶. Zgodnie z zaproponowaną przez niego definicją

¹⁶ Pierre Bourdieu poza kapitałem społecznym wyróżnia również kapitał kulturowy i kapitał symboliczny.

kapitał społeczny jest agregatem rzeczywistych lub potencjalnych zasobów, które są związane z posiadaniem trwałej sieci mniej lub bardziej zinstytucjonalizowanych relacji wzajemnej znajomości i uznania – lub innymi słowy, z członkostwem w grupie – która zapewnia każdemu z jej członków oparcie w kolektywnie posiadanym kapitale [Bourdieu 1986: 248]¹⁷.

W mojej opinii wskazane przez Pierre Bourdieu ‘uznanie’ jest niczym innym jak właśnie zaufaniem i odpowiedzialnością, którymi ludzie się nawzajem obdarzają. Multiplikując z kolei to zaufanie i odpowiedzialność na większą grupę społeczną tworzy się sieć relacyjna. W ten sposób tworzy się wspólnota, której członkowie zespoleni są właśnie wzajemnym sobie uznaniem. Wydaje się więc niemożliwością taki model społeczny, w którym członkowie grupy nie mają do siebie zaufania i nie są względem siebie odpowiedzialni. Taki układ byłby jedynie ułudą wspólnotowości.

W oparciu o wykładnię Tischnerowską uznaję, że nadrzędnym celem tworzenia kapitału społecznego jest dobro, *bonum commune*. Wspólnota w dobru staje się więc najpełniejszą formą społeczną – ideałem, do którego, poprzez ciągłą pracę i starania, należy dążyć. Jest to pewnego rodzaju szczyt cywilizacyjny. Taka interpretacja kapitału społecznego wydaje się być zbieżna z poglądem Piotra Sztompki. Ten wybitny polski socjolog definiuje kapitał społeczny właśnie jako wartość zaufania i przedstawia taką oto refleksję w niniejszym przedmiocie:

[z]aufanie to szczególny, ludzki pomost do niepewnego, przyszłego świata, w którym centralną rolę odgrywają inni ludzie. Nie mogę na ten pomost nie wejść, bo inni, choć niepewni w swoich intencjach czy reakcjach, są mi potrzebni. Wchodzę więc i szukam tych, którzy, jak mniemam, będą dla mnie użyteczni, pomocni, życzliwi, uczciwi, lojalni. Szukam bezpośrednio sam, lub pośrednio z drugiej ręki, wiedzy o tych ludziach, a następnie poddaję tę wiedzę testowi praktyki. Decyduję się nawiązać kontakt, interakcje, poznać kogoś, coś od kogoś kupić, zlecić jakąś usługę, pożyczyć komuś pieniądze, oddać dziecko pod opiekę. Każdy taki kontakt dostarcza mi nowej wiedzy, na podstawie której decyduję się kontynuować relację lub ją zerwać. Wiedza staje się coraz pełniejsza w miarę kumulowania się doświadczeń z konkretnymi osobami, przedstawicielami

¹⁷ O ile nie podano inaczej, tłumaczenia wszystkich cytatów pochodzą od autora rozprawy.

pewnych ról społecznych czy zawodów, z członkami pewnych środowisk czy wspólnot, obywatelami pewnych państw czy narodów [Sztompka 2007: 72].

Wśród przedstawicieli nauk socjologicznych wyraźny jest też nurt, którego przedstawiciele kapitał społeczny osadzają na zdecydowanie bardziej pragmatycznym (ekonomicznym) gruncie. Staje się on wówczas narzędziem służącym przede wszystkim do pobudzania wzrostu ekonomicznego [Woolcock 1998]. Dla przykładu, James Coleman pisze tak:

kapitał społeczny jest definiowany poprzez swoją funkcję. Nie jest on pojedynczym bytem, ale wieloma różnymi bytami, które mają dwa wspólne elementy: wszystkie składają się z jakiegoś aspektu struktur społecznych i ułatwiają pewne działania aktorów – osób lub podmiotów korporacyjnych – w ramach tej struktury. [...] kapitał społeczny jest produktywny, umożliwiając osiągnięcie pewnych celów, które w przypadku jego braku nie byłyby możliwe [Coleman 1988: 98].

Cytowany autor wyprowadza definicję kapitału społecznego z dwóch kluczowych nurtów intelektualnych właściwych naukom społecznym. Pierwszy z nich, utożsamiany ze stanowiskiem socjologicznym, „postrzega aktora jako jednostkę uspołecznioną, a działanie jako regulowane przez społeczne normy, reguły i zobowiązania” [Coleman 1988: 95]. Drugi nurt, o ekonomicznej proveniencji „postrzega aktora jako posiadającego cele, które osiąga on niezależnie, działając niezależnie i w pełni egoistycznie” [Coleman 1988: 95]. Ukazując wady obu orientacji, James Coleman wskazuje, że socjologiczne postrzeganie nie uwzględnia „motoru działania” (*engine of action*), wewnętrznej sprężyny, która skłaniałaby go do akcji. Z kolei perspektywa ekonomiczna nie znajduje potwierdzenia w rzeczywistości, bowiem ludzkie działania są kształtowane przez pryzmat społeczny, a „normy, zaufanie interpersonalne, sieci społeczne i organizacja społeczna są ważne w funkcjonowaniu nie tylko społeczeństwa, ale i gospodarki” [Coleman 1988: 96]. Celem, jaki przed sobą postawił amerykański socjolog, było dokonanie połączenia obu nurtów nauk społecznych, co miało w jego opinii utworzyć nową jakość. Ostatecznie więc uczynił on kapitał społeczny narzędziem, które implementowało zasadę racjonalności działania w system społeczny, w tym również system gospodarczy [Coleman 1988: 97]. W mojej opinii dokonana przez Jamesa Colemana operacja spowodowała, że zrodzona hybryda wbrew założeniom nie redukuje wad poszczególnych składników, ale je

multiplikuje. Ostatecznie otrzymujemy bowiem obraz, w którym racjonalnie działający człowiek w celu osiągnięcia swoich indywidualistycznych celów już nie działa samodzielnie, ale wykorzystuje do tego społeczeństwo. W ten sposób inwestowaniu w kapitał społeczny nie przyświeca zasada dobra wspólnego, ale dobro partykularne, jakim ostatecznie okazuje się kapitał ekonomiczny, który „jest natychmiast i bezpośrednio wymierny na pieniądze”¹⁸ [Bourdieu 1986: 242]. Zatem wyróżniona przeze mnie produktywność w cytowanej definicji wplata całe społeczeństwo w spiralę prawideł ekonomicznych uznając je za kluczowe spoiwo. Produktywność będąca stosunkiem tego, co na wejściu, do tego, co na wyjściu [Christopher 1985] nakazuje zaś inwestować jak najmniej, by otrzymać jak najwięcej. James Coleman sprowadza więc kapitał społeczny do roli dźwigni, przy użyciu której można zoptymalizować pracę potrzebną do tego, aby zysk z produktu finalnego był jak największy. Podobną optykę możemy zaobserwować u Francis Fukuyamy, który skupia się przede wszystkim na wymiarze ekonomicznym kapitału społecznego. Ten amerykański filozof pochodzenia japońskiego uznaje, że kapitał społeczny przede wszystkim jest „ważny dla sprawnego funkcjonowania nowoczesnych gospodarek i stanowi warunek *sine qua non* stabilnej demokracji liberalnej” [Fukuyama 2001: 7]. Interesujący wydaje się być również pogląd Francis Fukuyamy, który za podstawę dla tworzenia się kapitału społecznego uznaje wartość zaufania. Jest to więc optyka odmienna od tej, reprezentowanej przez Piotra Sztompkę, który postawił znak równości pomiędzy kapitałem społecznym a zaufaniem. Fukuyama twierdzi, że „kapitał społeczny jest zinternalizowaną nieformalną normą, która promuje współpracę między dwiema lub więcej jednostkami”. Dlatego właśnie „zaufanie, sieci, społeczeństwo obywatelskie i tym podobne elementy [...] są epifenomenalne, powstają jako rezultat kapitału społecznego, ale nie stanowią kapitału społecznego jako takiego” [Fukuyama 2001: 7]. Ekonomiczno-polityczna perspektywa badawcza, którą przyjął autor książki *Zaufanie: kapitał społeczny a droga do dobrobytu*, odzwierciedla się w jego argumentacji na temat społecznego znaczenia kapitału społecznego. W opinii autora kapitał społeczny odgrywa istotną rolę dla rozwoju gospodarczego. Polega ona na tym, że ujęte w definicji kapitału społecznego

¹⁸ Niniejsze tłumaczenie z oryginału, podobnie jak wszystkie kolejne tłumaczenia tekstów na język polski dokonał autor dysertacji – Paweł Nowak.

normy (niejako stanowiące jej oś terminologiczną) redukują koszty transakcyjne wymiany, takie jak umowy prawne i regulacje rządowe.

Ostatnią możliwością dla ukazania związku pomiędzy kapitałem społecznym a zaufaniem jest ustanowienie zaufania jako wartości wynikowej względem kapitału społecznego, czyli uznanie kapitału społecznego jako tworzywa dla budowy zaufania. Taki pogląd głosi Robert Putnam. Korzyści, jakie płyną z inwestycji w kapitał społeczny, w ocenie autora *Samotnej gry w kręgle*, pozwalają społecznościom i jej członkom przede wszystkim na:

- łatwiejsze rozwiązywanie wspólnych problemów,
- płynny rozwój,
- dokonywanie mniejszym kosztem codziennych transakcji o wymiarze biznesowym i społecznym,
- weryfikację własnych poglądów w kontakcie z drugą osobą, przez co ludzie są mniej skłonni ulegać swoim gorszym impulsom,
- poprawę jakości życia poprzez procesy psychologiczne i biologiczne [Putnam 2000].

Interesująca wydaje się również diagnoza, jakiej w stosunku do społeczeństwa amerykańskiego dopuścił się Robert Putnam. Otóż w jego opinii są trzy główne przyczyny obniżenia się kapitału społecznego w USA:

- telewizja – jako główny przykład rozrywki elektronicznej, która wywołała prywatyzację czasu wolnego,
- presja czasu i pieniądza, w tym również wejście kobiet na rynek pracy,
- niekontrolowane rozrastanie się miast, które spowodowało wydłużenie czasu dojazdu do pracy i powrotu do domu [Putnam 2000].

Robert Putnam zwraca również uwagę na korelację związku, jaki zaszedł między spadkiem kapitału społecznego a procesem rozpadu tradycyjnej komórki rodzinnej i zaangażowania religijnego. Rodzina, będąca pod pewnymi względami, zgodnie z opinią Roberta Putnama, główną formą kapitału społecznego, stanowiła punkt narodzin dalszych relacji społecznych. Rodzice wspólnie organizowali się w lokalne struktury obywatelskie, aby razem zadbać o to, by ich dzieci miały jak najlepsze warunki do nauki i

rozwoju. Podobna była rola inicjatyw skupionych wokół kościoła [Putnam 2000]. Na tej podstawie można *implicite* wyprowadzić podstawowy warunek, jaki sprzyja rozwojowi kapitału społecznego – jest to żywa relacja z drugim człowiekiem, spotkanie i dialog, którego ani bezpośrednim, ani pośrednim celem nie jest potrzeba wzrostu kapitału ekonomicznego.

Odnosząc się do przedstawionych koncepcji zwracam przede wszystkim uwagę, że w refleksji przedstawionych badaczy, dotyczącej istoty zaufania (niezależnie od tego czy zaufanie uznamy za wstęp do kapitału społecznego, jego efekt, czy też, gdy utożsamimy go z wartością zaufania) brakuje kluczowego w mojej ocenie, dokonanej przez pryzmat filozofii dramatu, odwołania się do konstytuującej ludzkie istnienie potrzeby bycia w dobru. Dobro to stoi zaś powyżej tego co polityczne i ekonomiczne. Człowiek stając przed drugim człowiekiem i zadając mu pytanie przyznaje się do własnej niesamowystarczalności, powierza siebie i ufa, że w łączącej przestrzeni dialogu zrodzi się prawdziwe dobro, które nie zawodzi. Podstawą jest więc zaufanie, które w relacji przechodzi próbę. Wynikiem tej próby jest lojalność – kapitał społeczny, który jest akumulacją doświadczenia dobra.

O INNYM

Inny to sierota, wdowa, wygnaniec. Ale co to właściwie znaczy? Jak Tischner interpretuje symboliczną postać Innego? Powiedziałem wcześniej, że spotkanie człowieka z człowiekiem realizuje ich wspólne pragnienie współobcowania, dialogu, rozmowy. To spotkanie wypełnia pragnienie drugiej osoby. I dlatego właśnie sierota staje się esencją Innego, bowiem

sieroctwo jest owocem tego, że mamy pragnienie; skoro mamy pragnienie, to znaczy, że jesteśmy sierotami. I z drugiej strony – sieroctwo stwarza możliwość ojcostwa; już nie ojcostwa z natury, ale ojcostwa z wyboru. Ojcostwo z wyboru jest wyższe od ojcostwa z natury, dlatego kiedy w religii mówi się: »przybrane dzieci Boże« – to nie mówi się mniej, ale mówi się więcej, bo przybrane znaczy wybrane [Tischner 2012c: 257].

Sytuacja ma się podobnie w przypadku wdowy, która pragnie męża, i wygnańca pragnącego domu, ale nie domu rozumianego jako budynek mieszkalny, ale domu jako rodziny, jako drugiego człowieka. Istotą bycia Innego jest więc pragnienie drugiego

człowieka. Inny, pomimo swojej etymologicznej podstawy w łacińskim *varius*, nie oznacza wariata w swoim pejoratywnym rozumieniu. Jedynym związkiem jaki możemy wykazać to wariacka potrzeba drugiego człowieka.

Inny nie jest inny w stosunku do drugiego człowieka. Inność innego ma jedynie podkreślić dystans, ową separację konieczną do pokonania. Człowiek spotykający Innego, który znajduje się w oddaleniu, odkrywa, że ten Inny jest podobny do niego samego.

Inność doświadczana jako podobieństwo w niepodobieństwie zaciekawia, zaprasza do zbliżenia, do lepszego poznania, do zrozumienia i porozumienia, a w końcu do uczestnictwa. Świadomość podobieństwa oswaja. Inny, a jednak podobny, skoro podobny, to w zasadzie zrozumiały, a skoro zrozumiały, to »swojski« [...] [Tischner 2011: 260].

Jednak takie postrzeganie inności Innego, będące podobieństwem w niepodobieństwie jest możliwe wyłącznie w horyzoncie dobra. To dobro wydarzające się w przestrzeni współobcowania z Innym sprawia, że owa inność przyciąga i ostatecznie znika. Inny staje się takim samym człowiekiem jak każdy inny człowiek. Jest on taki sam w tym rozumieniu, że jest człowiekiem, któremu mogę ofiarować siebie i przyjąć jego ofiarę z siebie; że w tym współ-ofiarowywaniu się, we wzajemnym obdarowywaniu sobą, osobowe bycie-dla-siebie rozwija się do pełni swojego bycia.

Istnieje również sposobność, gdy inność Innego uniemożliwia spotkanie. Staje się barierą, która wywołuje niechęć, a nawet wrogość. W takim przypadku inność jest nie tylko „zwykłą nieprzekazywalnością treści doświadczeń czy jakości doznań i przeżyć”, ale przede wszystkim niemożliwością „zrozumienia i porozumienia”. Dzieje się tak wówczas, gdy w horyzoncie spotkania ludzie z bieguna dobra, przejdą na biegun zła. Wkraczając w zło jednocześnie wykracza się „poza krąg możliwego uczestnictwa” [Tischner 2011: 261].

PRAGNIENIE

Interesująca jest refleksja na temat pragnienia, którą w oparciu o analizę myśli Levinasa, dokonuje Tischner. Wskazuje on, że w celu zrozumienia istoty pragnienia, „trzeba pokazać, co ono musi pokonać”. W kontekście spotkania człowieka z człowiekiem trzeba więc zrozumieć jakie oddalenie zachodzi między nimi, „oddalenie

pokonywane przez »pragnienie«” [Tischner 2012c: 239]. No i tu właśnie pojawia się propozycja Levinasa, który mówi o separacji – czyli pierwszej przeszkodzie, jaką człowiek ma do pokonania na drodze realizacji pragnienia spotkania [Levinas 1998]. Tischner źródła inspiracji dla ustanowienia tego terminu przez francuskiego filozofa doszukuje się w koncepcji monad autorstwa Gottfrieda Wilhelma Leibniza. Według pierwotnego zamysłu monada jest elementarną substancją, która w żaden sposób nie wchodzi w kontakt z inną elementarną substancją. Monady, utożsamiane z duszą, stanowiące odrębną względem ciała substancję człowieka (i innych istot żywych) charakteryzują się między innymi tym, że: „nie mają okien, przez które cokolwiek mogłoby do nich się dostać czy też z nich się wydostać” [Leibniz 1991: §7]. Jeżeli zaś człowieka określa się mianem substancji, gdy mówi się ‘człowiek jest substancją’, to chce się w ten sposób podkreślić, że odznacza się on szczególną siłą istnienia, w której i dzięki której „istnieje wola, istnieje rozum, istnieje uczucie” [Tischner 2019: 119]. Przyjmując zaś, że człowiek jest monadą, to okazuje się, że

wygląd świata jest mniej więcej taki, jak wygląd zegarów wiszących na ścianie z jednakowo ustawionymi wahadłami, które poruszają się, a nam się wydaje, iż jedno wahadło jest przyczyną ruchu innego wahadła, a w gruncie rzeczy ruch wahadła pochodzi z wnętrza zegara [Tischner 2012c: 241].

W koncepcji Leibniza ludzie są właśnie tymi nakręconymi zegarami – nie komunikują się ze sobą. Emocje, uczucia, myśli, które rodzą się w człowieku prowadzą do próby porozumienia. Ale ta próba, to usiłowanie rozmowy jest tylko pozorem, bowiem paradoksalnie „z jednej strony monada jest zdolna do działania, a z drugiej – okazuje się, że swoim działaniem nie jest ona zdolna wyjść poza siebie i wpłynąć na drugą monadę” [Tischner 2019: 350]. A zatem nie istnieje możliwość porozumienia. Skąd zatem swoisty porządek między monadami, dlaczego wahadła zegarów poruszają się w jednakowym rytmie? Leibniz tłumaczy to Boskim prawem, „na mocy harmonii wprzód ustanowionej między wszystkimi substancjami” [Leibniz 1991: §78].

W pewnym sensie zbieżną z Leibnizowską wydaje się być koncepcja człowieka wg Georga Wilhelma Hegla. Leibnizowskie ustanowienie jakoby naprawdę istniały jedynie byty zdolne do działania, zostaje w przypadku Hegla zastąpione pojęciem czynu:

Czyn jest czymś w sposób prosty określonym, ogólnym i dającym się podciągnąć pod abstrakcję. Jest morderstwem, kradzieżą albo dobrym uczynkiem, dzielnym postępkiem itd. I można o nim powiedzieć, czym jest. Czyn jest tym a tym i jego byt nie jest tylko znakiem, lecz rzeczą samą. Czyn jest tym a tym, a **indywidualny człowiek jest tym, czym jest jego czyn** [wyróżnienie – P.N.] [Hegel 1963: 365].

A zatem mamy tu wizję człowieka, który jest niczym więcej i niczym mniej jak sumą swoich czynów, swoich aktów. Ta antysubstancjalistyczna koncepcja [Mancuso 2018] próbuje udowodnić, że poza sumą tego cośmy w życiu uczynili nie ma innego ja – że jesteśmy tacy jak żyjemy – jakie czyny o charakterze etycznym (na co wskazują wymienione przez Hegla przykłady) podejmujemy. Czyn nie jest symbolem, za którym ukryty jest prawdziwy człowiek, a jest właśnie samym człowiekiem. Tym samym człowiek przestaje być człowiekiem, gdy nie czyni, a wyłącznie doznaje smutku, radości, szczęścia i przeżywa te stany wewnątrz siebie. Czyn jest aktem zewnętrznosci.

Emmanuel Levinas z kolei wprowadza koncepcję odpowiedzialności za Innego jako pierwotnego otwarcia [Levinas 1998], co w opinii komentatorów jest właśnie uznawane za polemikę na temat Leibnizowskiej metafory [Jędraszewski 2004]. Tym samym można uznać, że w ujęciu francuskiego filozofa monada nie jest pozbawiona okien. Te okna w niej są, ale czasem bywają zatrzaśnięte. Zaś ich uchylenie, a nawet otwarcie następuje wówczas, gdy doświadczenie separacji staje się nie do zniesienia, czyli gdy doznanie smutku osiąga wartość radykalną. A zatem monada nie tylko ma uchylne okna, ale przez sam fakt ich otwieralności przestaje być elementarną substancją pozbawioną kontaktu z inną elementarną substancją. Świat zegarów nie przystaje tym samym do świata ludzkiego. Karol Wojtyła natomiast doda, że nie czyn stanowi człowieka, ale że wprawdzie jest osoba, a czyn jest wobec niej wtórny [Wojtyła 1985]. Oznacza to, że człowiek nie jest wyłącznie tym co widzialne na zewnątrz – czyli działaniem lub czynem, ale jest także tym wszystkim co w środku. Środek nie jest zaś wyłącznie, jak u Schelera, centrum promieniowania aktów [1987], ale istotnym elementem życia człowieka. Tam odbywa się wartościotwórczy dialog wewnętrzny, dokonuje się całe przeżywanie, tam człowiek uświadamia sobie swoje człowieczeństwo, które rozwija się poprzez zewnętrzne współczynienie z drugim człowiekiem. Człowiek jest więc substancją wewnątrznie-zewnętrznienie złożoną. I to jest właśnie wizja dramatu, którą wybiera dla swej filozofii Józef Tischner.

ZDRADA

Horyzont zdrady bywa dzisiaj częścią składową światopoglądu (a może »ideologii«) człowieka [...]. Gwałtowne przemiany społeczne i polityczne, migracje ludności i zanikanie dotychczasowych stereotypów zachowania się rodzą poczucie niepewności i osamotnienia. Zacierają się granice między tym co stałe a tym co zmienne. Ponieważ nic w świecie nie jest pewne, nie ma w nim podstaw dla stałości. Zdrada jest trwającą wciąż obok nas naszą możliwością [Tischner 2014: 103-104].

Próbując z kolei ustalić istotę zdrady, to w pierwszej kolejności należy wskazać, że jest ona przeciwieństwem zaufania, jest „zerwaniem pierwotnych więzi ufności”. Stąd rodzi się kolejna cecha zdrady jaką jest negacja dobra [Tischner 2011: 14]. Ale przecież człowieczeństwo opiera się na dobru. Człowiek dąży do dobra. Skoro zaś dobro jest naturalnym, ludzkim pragnieniem, to i pragnieniem musi być zaufanie do drugiego człowieka. Człowiek człowiekowi po prostu chce ufać, chce mu ślubować swoją wierność. W przestrzeni międzyludzkiego obcowania pojawiło się jednak jakieś zło, które ową pierwotną dążność do zaufania przemieniło w zdradę. Jedna zdrada rodzi kolejną zdradę. W ten sposób zdrada zaczęła opanowywać kolejne przestrzenie pomiędzy kolejnymi ludźmi.

Niemożliwość ślubu, czyli bezustanne zagrożenie zdradą, stawia pod znakiem zapytania nie tylko tożsamość ludzi, ale też tożsamość rzeczy, a więc »rzeczywistość«, która dla współczesnych jest »ponad wszystko«. Zagrożone zostało poczucie rzeczywistości. Życie toczy się więc na pograniczu snu i jawy. Świat stał się »zjawiskiem świata«. W środku zjawiska świata kręcą się ludzie podobni do zjaw [Tischner 2011: 69].

Co zaś dzieje się z człowiekiem żyjącym w sytuacji permanentnego zagrożenia zdradą? Otóż jego głównym celem staje się

walka o to, by wyzwolić się z obsesji samotności i poczuć się obok kogoś bliskiego, kto by go nie porzucił w momencie próby. Ale jak to osiągnąć, skoro wszędzie czai się możliwość zdrady? – Dąży się więc do tego, by związać z sobą bliźniego takim przywiązaniem, jakie istnieje między stworzeniami niezdolnymi do nadziei, przywiązaniem niemal zwierzęcym. W tym celu trzeba w bliźnim zabić wyobraźnię. Trzeba w nim podciąć świadomość samodzielności i wolności [Tischner 2014: 104].

I choć powyższa diagnoza została przez Tischnera przedstawiona w 1974 roku, to jednak jest ona wciąż aktualna. Przedstawiony problem zdrady i związany z nim kryzys człowieczeństwa przez pół wieku nie został rozwiązany. Co więcej, uważam, że nastąpiło jego pogłębienie. Oczywiście zmieniły się ‘okoliczności’ i tym samym współczesną formą przywiązania, które w pozorny sposób mogłoby uwolnić człowieka od samotności, staje się nowa technologia i konsumpcjonizm. Otaczanie się przedmiotami, czyli dobrami materialnymi, zostało mylnie uznane za dążenie do życia w dobro-stanie, zapominając, że dobrostan dotyczy zupełnie innego dobra – dobra, które przerasta wszelką materialność. Ale te wszystkie artefakty nowej technologii i współczesnego stylu życia nie są samoistnym tworem. To człowiek je stworzył i to człowiek zdradził drugiego człowieka wmawiając mu, że ich posiadanie doprowadzi go do pełni szczęścia. Żadna jednak droga, która wiedzie przez świat przedmiotów nie może prowadzić do żadnej pełni, bo dotrzeć tam można wyłącznie poprzez drugiego człowieka.

Horyzont zdrady można jednak przezwyciężyć. Nie jest bowiem tak, że piętno bycia zdradzonym (podobnie jak piętno bycia zdrajcą) jest dożywotnością. Tym co sięga głębiej do istoty człowieczeństwa, co ma ową moc przełamania układu zdradzony-zdrajca jest nadzieja – spontaniczna odpowiedź człowieka na rozpacz [Tischner 2014: 316].

TECHNIKA

Podjmując się zagadnienia technologizacji cyfrowej warsztatu Pracy Usługowej koniecznym staje się ukazanie poglądów autora *Filozofii dialogu* na temat techniki, który podkreśla istnienie wyraźnego związku pomiędzy potrzebą refleksji nad kondycją człowieka a dokonującym się rozwojem technologicznym, którego ów człowiek jest sprawcą. O związku tym, już w 1973 roku mówił Tischner w następujący sposób:

[z]ainteresowania człowiekiem rodzą się przecież dziś, w wieku sukcesów człowieka w dziedzinie podboju materii. W tej sytuacji refleksja nad człowiekiem stała się koniecznością chwili. Trzeba nam głębiej zrozumieć człowieka i to nie tylko dlatego, że człowiek nadal jest niezgłębioną tajemnicą, ale także dlatego, by świat, na którym człowiek żyje, nie wyleciał pewnego pięknego poranka w powietrze [Tischner 2014: 137].

Wskazując na materię i obawiając się eksplozji, która spowodowałaby koniec świata, można słowa Tischnera odczytywać w sposób bezpośredni. Bomba atomowa. Jej

stworzenie z całą pewnością potwierdza geniusz człowieka, który dokonał rzeczy, wydawać by się mogło, niemożliwej – rozczepił atom. To odkrycie niesie za sobą jednak poważne i oczywiste konsekwencje. Oto ludzie posiadli broń, której niewłaściwe użycie może doprowadzić do zniszczenia Ziemi i wszelkich istot na niej żyjących. Samounicestwienie stało się więc realną możliwością. W obliczu takiego zagrożenia w naturalny sposób pojawia się pytanie – co może doprowadzić do sytuacji masowego użycia bomby atomowej i zniszczenia świata? A że użycia tego może dokonać wyłącznie człowiek, to pytanie to przenosi nas w obszar refleksji nad kondycją ludzką.

Powyżej cytowanym słowom mistrza myślenia z głębi metafory można również nadać szerszy kontekst. Wówczas to sposobnym staje się odniesienie rozwoju technologicznego (ów ‘podboju materii’) np. do dokonań w zakresie rozwoju sztucznej inteligencji. Opracowywanie algorytmów uczenia maszynowego jest kolejnym potwierdzeniem geniuszu człowieka. Jednak i tutaj pojawiają się zagrożenia. Jednym z nich jest atomizacja społeczna. Roboty społeczne i roboty usługowe coraz częściej zastępują człowieka i stają się głównym towarzyszem ludzkiej podróży.

Mimo osiągnięć techniki, mimo radia, filmu i telewizji, mimo konstrukcji sztucznych języków i bezustannego kurczenia się odległości między kontynentami czasy współczesne przyniosły głęboki kryzys międzyludzkiej komunikacji. Stąd też problem porozumienia człowieka z drugim człowiekiem stanowi dziś jeden z bardziej doniosłych problemów filozoficznych. Bariery dzielące ludzi powodują narastanie dotkliwej samotności człowieka w środku tłumu [Tischner 2014: 102].

Aktualizując powyższe zestawienie (radio, film, telewizja) należy przede wszystkim dodać sieć internet. Sieć, która obecnie stanowi jedno z podstawowych mediów komunikacji. Komunikatory internetowe i *social media* stworzone zostały w celu optymalizacji przepływu informacji między ludźmi. Ale komunikacja jest procesem technicznym i jak się okazuje ma niewiele wspólnego z komunikowaniem **się** ludzi między sobą. Paradoksalnie więc okazało się, że założone usprawnienie technologiczne pogłębia jedynie zarysowany przez Tischnera kryzys porozumienia.

Z drugiej strony, Tischner przyglądając się pracy, jej wyzyskowi, nieefektywności komunistycznego systemu organizacji, upatrywał w technice i nauce sposobności

przewycięcia tychże problemów. Właściwym na owe czasy poglądem charakterystycznym dla polskich intelektualistów, którzy mieli okazję doświadczyć życia w Europie leżącej za Żelazną Kurtyną było uznanie nauki i techniki za szansę „dla nadziei uciśnionych” – szansę na zniesienie nierówności społecznych i stworzenie świata, w którym „chleba będzie pod dostatkiem” [Tischner 1992a: 63]. Tak oto więc Tischner rozumiał technikę:

[t]echnika oznacza postęp w dziedzinie panowania człowieka nad przyrodą. Rozwój nauki i techniki doprowadził do głębokiego przeobrażenia narzędzi ludzkiej pracy. Gdy zmieniły się narzędzia pracy, zmieniła się praca i człowiek znalazł się w nowej sytuacji. Praca stała się lżejsza, bardziej wydajna. Zarazem stała się pracą wszechstronnie uspołecznioną, uzależnioną od współpracy z innymi ludźmi [Tischner 1992a: 63].

Niniejszy pogląd w zakresie roli techniki w życiu człowieka i funkcji pracy warto zestawić z podejściem Jana Pawła II, którego refleksja, co zostało przeze mnie już uprzednio wskazane, była wielokrotnie inspiracją dla Tischnera. Technika w ujęciu Magisterium Kościoła rozumiana jest

nie jako podmiotowa umiejętność czy sprawność pracy, ale jako zespół narzędzi, którymi człowiek posługuje się przy pracy, jest niewątpliwie sprzymierzeńcem człowieka. Ułatwia mu pracę, usprawnia ją, przyspiesza i zwielokrotnia. Pomnaża w przyspieszonym postępie ilość produktów pracy, a także pod względem jakościowym wiele z nich udoskonala. Technika, w pewnych wypadkach, ze sprzymierzeńca może przekształcić się jakby w przeciwnika człowieka, jak w wypadku, gdy mechanizacja pracy »wypiera« człowieka, odbierając mu wszelkie zadowolenie osobiste oraz podniety do działania twórczego i do odpowiedzialności; gdy pozbawia zajęcia wielu zatrudnionych dotąd pracowników lub, na skutek przesadnej fascynacji maszyną, czyni człowieka swoim niewolnikiem [Jan Paweł II 1981: 5].

Widać zatem wyraźną zbieżność poglądu Tischnera z pierwszą częścią opinii Jana Pawła II. Ale oto okazuje się, że papież dostrzega również niebezpieczeństwo nadmiernej technicyzacji (mechanizacji) pracy. To zagrożenie ze strony techniki, choć może nie tak wyraźne w Polsce w okresie komunizmu, staje się współcześnie jednym z ważniejszych problemów, przed którym zostaje postawiony człowiek 3. dekady XXI wieku.

Niestety u Tischnera brakuje pogłębionej refleksji na temat fenomenu techniki i jej (tej techniki) relacji do człowieka. Oczywiście filozofia dramatu jest filozofią dialogu, nie zaś filozofią techniki, stąd może trudno spodziewać się od autora głębi w temacie, który niewątpliwie stoi z boku głównego przedmiotu jego zainteresowania. Jednakże wskazując na warsztat pracy jako jedno z podstawowych miejsc, w którym dochodzi do spotkania człowieka z człowiekiem, gdzie dialog ma szczególną postać i rolę, spodziewałbym się że technika, będąca elementem ‘wyposażenia’ tegoż warsztatu, doczeka się należytego namysłu. Wzorem albo punktem odniesienia mogłyby tu być chociażby dzieła Martina Heideggera, który, pomimo wielu różnic światopoglądowych, dla myśliciela z głębi metafory wielokrotnie stanowił źródło inspiracji, i który technice poświęcił wiele należytej uwagi.

Jednym z centralnych problemów zdiagnozowanych przez Heideggera jest redukcja świata (i człowieka) do postaci przedmiotów użytkowych, podporządkowanych wyłącznie działaniu technicznemu. Kluczowym pojęciem w Heideggerowskiej koncepcji techniki jest *Ge-stell* (ze-staw), którym posługuje się do opisu istoty nowoczesnej techniki. Pojęcie to odnosi się do czegoś więcej niż tylko fizycznych urządzeń technicznych – określa sposób, w jaki nowoczesna technika ujmuje rzeczywistość. *Ge-stell* opisuje to, co leży *suppositum* nowoczesnej technologii.

Ze-staw oznacza sposób odkrywania, jaki włada w istocie współczesnej techniki, a sam nie jest niczym technicznym. [...] Istota współczesnej techniki wprowadza człowieka na drogę takiego odkrywania, za sprawą którego to, co rzeczywiste, wszędzie – bardziej lub mniej dostrzegalnie – staje się zasobem. [...] Tam, gdzie włada ze-staw, wszelkie odkrywanie jest naznaczone piętnem sterowania zasobem i zabezpieczania go [Heidegger 2002: 30-35].

Dla Heideggera technika nie jest po prostu neutralnym narzędziem, ale szczególnym sposobem odkrywania rzeczywistości, który determinuje sposób, w jaki człowiek postrzega świat i siebie samego. Niemiecki filozof odrzuca więc „[p]otoczne przedstawienie techniki, wedle którego jest ona środkiem i ludzkim czynem” i nazywa je (to przedstawienie) „instrumentalnym i antropologicznym” [Heidegger 1977: 225].

Jednym z najpoważniejszych zagrożeń, jakie autor *Sein und Zeit* dostrzega w dominacji techniki, jest zapomnienie autentycznego myślenia. W dziele *Co zwie się myśleniem?* filozof stwierdza, że „[n]ajpoważniejszym w naszym niepewnym czasie jest to,

że jeszcze nie myślimy” [Heidegger 2000: 12]. Człowiek współczesny, zafascynowany techniką i pochłonięty przez nią, utracił zdolność do głębszego, autentycznego myślenia. Heidegger posuwa się nawet do radykalnego stwierdzenia, że „nauka nie myśli” [Heidegger 2000: 14]. Nie oznacza to, że nauka jest bezwartościowa, ale że operuje ona w paradygmacie technicznym, który uniemożliwia dotarcie do źródłowego, fundamentalnego myślenia o byciu.

Szczególnie niepokojącym aspektem dominacji techniki jest to, że prowadzi ona do postrzegania świata wyłącznie jako zasobu do eksploatacji. Technika jako *Ge-stell* powoduje, że wszystko – łącznie z człowiekiem – jest postrzegane jako zasób do wykorzystania, surowiec do przetworzenia, materiał do eksploatacji. W takim ujęciu świat staje się zbiorem przedmiotów do technicznego opanowania. Wszystko, co istnieje, zostaje ustawione przez technikę w stan gotowości, by służyć jako zasób. Nie ominęło to także człowieka: pod wpływem technicyzacji sam siebie postrzega on i traktuje jako element zasobów świata, trybik w wielkiej maszynie produkcji i działania [Heidegger 2002]. Świat pozbawiony zostaje wymiaru tajemnicy czy sacrum – staje się wyłącznie materiałem do technicznej manipulacji, a człowiek traci zdolność autentycznego przeżywania bycia. Pojawia się widmo nihilizmu: gdy każda rzecz ma wartość tylko o tyle, o ile może być skutecznie użyta lub wymieniona na inną, pytanie o cel i znaczenie całości zostaje zagłuszone [Rebes 2016]. Dlatego właśnie pytanie, które stawia Tischner traktuję jako retoryczne, żałując jedynie że autor nie podjął się zadania udzielenia odpowiedzi wprost:

Uświęcić pracę, to przywrócić pracę sobie samej. Ale czy nowożytna technika ma w sobie coś świętego? Wrócić do źródeł znaczy zapytać: Czym jest praca? Co stanowi istotę pracy? Jakiej to istocie mamy przywracać pracę, aby odzyskać swą świętość? [Tischner 1985: 82].

3.7 PODSUMOWANIE ROZDZIAŁU

W niniejszym rozdziale podejmuję wieloaspektową analizę różnych wymiarów spotkania, które uznaję za kluczowy element filozofii dramatu Józefa Tischnera. Skupiam się na relacjach międzyludzkich, wymiarze estetycznym i etycznym, uwzględniając ich wpływ na indywidualny rozwój człowieka oraz kształtowanie wspólnoty. W kolejnych częściach rozpatruję spotkanie z różnorodnymi „innymi” – osobami, ideami, zjawiskami

i wartościami – ukazując, w jaki sposób odmienne konteksty tych spotkań wzajemnie się uzupełniają, przyczyniając się do bogactwa ludzkiego doświadczenia.

Najpierw analizuję spotkanie z Innym jako podstawowy akt konstytuujący tożsamość człowieka. Wskazuję, że wymaga ono otwartości, gotowości do dialogu i uznania podmiotowości drugiego człowieka. Tak rozumiane spotkanie nie tylko kształtuje empatię i zrozumienie, lecz także stanowi proces ciągłej redefinicji siebie w relacji z innymi. Zwracam uwagę, że konfrontacja z nieznanym może wywoływać lęk, ale jednocześnie stwarza przestrzeń do odkrywania nowego i przekraczania własnych ograniczeń.

Następnie podejmuję kwestię spotkania z Pięknem, definiowanym jako przeżycie estetyczne otwierające człowieka na wymiar transcendencji. Uważam, że Piękno inspirowane do poszukiwania harmonii oraz stanowi impuls do twórczości przekraczającej indywidualne doświadczenie. W efekcie spotkanie z Pięknem buduje wspólną przestrzeń wartości estetycznych i duchowych, wzmacniając więzi społeczne. Przyglądam się także trudniejszym aspektom spotkania, takim jak relacja z kłamcą i konfrontacja ze Złem. Wskazuję, że spotkania te wymagają krytycznego rozpoznawania fałszu, odwagi w przeciwstawianiu się manipulatorom oraz nadziei i wytrwałości w obliczu cierpienia i niesprawiedliwości. Ich pozytywny potencjał wiąże się z możliwością rozwoju moralnego, umocnieniem wewnętrznej siły oraz wzmocnieniem poczucia odpowiedzialności za kształt relacji społecznych.

Dalsza część rozdziału dotyczy specyficznych miejsc spotkania, zarówno fizycznych, jak i symbolicznych, które sprzyjają autentycznemu dialogowi i budowaniu wspólnoty. Rozważam tu rolę rodziny, przestrzeni edukacyjnych czy lokalnych społeczności jako środowisk pozwalających na pełne uczestnictwo w życiu społecznym. Kładę nacisk na to, że takie miejsca – oparte na wzajemnym szacunku, trosce i gotowości do współpracy – przeciwdziałają dehumanizacji współczesnego świata, dając jednostkom poczucie sensu i przynależności.

Rozdział zamykam omówieniem wartości rodzących się ze spotkania, takich jak nadzieja, wolność, zaufanie czy współodpowiedzialność. Wykazuję, że wartości te pomagają przezwyciężyć kryzys aksjologiczny współczesnej rzeczywistości, podkreślając konieczność powrotu do humanistycznych fundamentów życia społecznego. Dzięki aktowi wzajemnego uznania i wsparcia możliwe jest bowiem budowanie społeczeństwa opartego na sprawiedliwości i szacunku dla godności każdej osoby. W takim ujęciu

spotkanie okazuje się istotnym źródłem rozwoju zarówno jednostki, jak i wspólnoty, a zarazem narzędziem przeciwdziałającym alienacji i atomizacji świata, w którym żyjemy.

4 O PRACY

Nie można nie zgodzić się z twierdzeniem, że wartość pracy stanowi ten przykład wartości, którą autor *Etyki solidarności* w swojej filozofii dramatu traktował w sposób wyjątkowy. Oczywiście jest to po części konsekwencją tego, na co wielokrotnie zwracałem uwagę, że praca w czasach komunizmu miała charakter szczególny. W opinii Józefa Tischnera znamieny był wówczas wyzysk pracy [1992a] i dlatego właśnie analizie wyzysku pracy w okresie Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej krakowski filozof poświęcił najwięcej uwagi, co szczegółowo omawiam w dalszej części niniejszego rozdziału.

Głębokie zainteresowanie Tischnera zagadnieniem wartości pracy wynika również z faktu, że w swej filozofii przyjmował on za podstawowy aksjomat kondycji ludzkiej założenie, że „[c]złowiek jest *homo faber*, a więc istotą pracującą, uprawiającą jakieś rzemiosło” [Tischner 2019: 69]. Przede wszystkim należy jednak przypomnieć, że **Tischnerowski wymiar pracy osada się na dialogiczności tejże pracy, na porozumieniu ludzi**. A więc praca jest pracą dla kogoś i pracą z kimś. Jest ona również formą służby i wierności człowieka wobec człowieka. Praca zakorzenia człowieka w świecie. Warsztat pracy jest miejscem spotkania. To tutaj człowiek spotyka swoich współpracowników. To tutaj również może dojść do spotkania z Innym, z Pięknością, z kłamcą i ze Złem. A zatem cała nauka płynąca z filozofii dramatu, zaprezentowana przez pryzmat spotkań z powodzeniem może być wykorzystana w kontekście pracy. Praca dla człowieka stanowi jeden z najważniejszych elementów jego egzystencji – jest nie tylko środkiem do zapewnienia sobie podstaw bytowych, ale przede wszystkim miejscem spotkania z drugim człowiekiem, a przez to właśnie okazuje się być również miejscem rozwoju własnego człowieczeństwa. Skoro zaś dorosły człowiek w pracy spędza zdecydowaną większość swojego czasu, to warsztat pracy okazuje się być miejscem spotkania szczególnym – szczególnie ważnym w kontekście rozwoju własnego Ja i budowania indywidualnej struktury aksjologicznej.

Praca, w tym przede wszystkim praca usługowa odsłania kardynalną cechę ludzkiego istnienia, jaką jest niesamowystarczalność bytowa. Jej konsekwencją jest doświadczenie zależności. „Wiedząc, że nie wystarczam samemu sobie, że nie jestem bytem w pełni autonomicznym, szukam oparcia [...]” [Stróżewski 2002: 130]. Oparciem tym

zawsze będzie drugi człowiek. Oparcie to przyjmuje różny charakter – jest oparcie emocjonalne, ale jest też oparcie będące formą wsparcia, pomocy i służby. Istnienie usług medycznych i edukacyjnych, a zatem również istnienie lekarzy i nauczycieli możliwe jest wyłącznie dlatego, że inny człowiek potrzebuje drugiego człowieka (lekarza, nauczyciela) aby wypełnić swoją potrzebę bycia uzdrowionym i nauczonym (wychowanym). Ta potrzeba zaś, niemogąca być samodzielnie zaspokojoną, a więc potwierdzająca własną niesamowystarczalność, sprawia, że człowiek zaczyna patrzeć w kierunku drugiego człowieka, inicjując w ten sposób relację pracy usługowej. Na początku zawiera on swój problem, zadanie, którego samodzielnie nie może (lub nie chce) wykonać. ‘Ja zawierzam ci swoje zdrowie, swoje życie’, ‘ja zawierzam ci wychowanie mojego dziecka’. W odpowiedzi na to zaufanie pojawić się musi zobowiązanie. Lekarz obiecuje zrobić wszystko, aby uzdrowić; nauczyciel zobowiązuje się wychować młodą osobę właściwie – przekazać wiedzę i nauczyć samodzielnego myślenia. Wypełnienie zobowiązania skutkuje wdzięcznością i lojalnością. W ten sposób obie strony usługowego spotkania doświadczają wzajemności. Niesamowystarczalność zrodziła więc i świadomość faktu, że w życiu każdej osoby potrzebny jest drugi człowiek, a człowiekiem tym nie jest tylko inny domownik, ale także nieznamy człowiek pracy, który świadczy tę pracę **dla** drugiej osoby. W ślad za Józefem Tischnerem podkreślić zaś należy, że owa niesamowystarczalność jest obustronna tzn. chory potrzebuje lekarza a uczeń nauczyciela, tak samo jak lekarz swych pacjentów, a nauczyciel studentów. Zdobycie dyplomu uczelni medycznej, czy skończenie studiów pedagogicznych są niewystarczającym warunkiem ku temu by mówić o sobie ‘jestem lekarzem’, czy ‘jestem nauczycielem’. Podstawowym kryterium okazuje się być drugi człowiek, dla którego lekarza uzdrowienie i nauczyciela wychowywanie mają sens – są potrzebne i wartościowe. Nie można jednak scedować roli człowieka na technikę. Tym samym odróżnić należy uzdrowienie od wyleczenia i wychowanie od wykształcenia. W tym przypadku Tischner wskazuje:

[z]achodzi głęboka różnica między wychowaniem a kształceniem. Kształcić [...] mogą zakłady i instytucje. Kształcimy poprzez narzucenie struktury, której źródła leżą dzisiaj ostatecznie w świecie techniki. Ale wychowywać mogą tylko ludzie! Wychowanie stwarza szczególną więź między wychowankiem a wychowawcą [Tischner 2014: 111].

Poprzez analogię można wskazać na kontrast pomiędzy wyleczeniem a uzdrowieniem. Nowe technologie już dziś stwarzają możliwości ku temu, aby w niektórych przypadkach chorobowych diagnostykę pacjenta, podobnie jak zaordynowanie właściwej terapii mógł przeprowadzić wirtualny algorytm sztucznej inteligencji, często opakowany w humanoidalną postać robota. Ale nie tylko o wyleczenie ciała chodzi w spotkaniu pacjenta z lekarzem. Relacja pacjent-lekarz, dokładnie tak samo jak relacja pomiędzy wychowankiem a wychowawcą stwarza szczególną więź, która uzdrawia również, a może przede wszystkim to, co jest *sub positum* choroby ciała.

Ciekawe jest zobrazowanie istoty pracy, które dokonuje mistrz myślenia z głębi metafory. Nawiązując do stanowiska Georga Wilhelma Friedricha Hegla, który orzekł, że „praca jest pożądaniem hamowanym, zanikaniem powstrzymywanym” [Hegel 1963: 226], Tischner przedstawia sytuację następującą, z której następnie wyprowadza wniosek ogólny:

[człowiek – P.N.] łapie zająca, ale nie spożywa tego zająca zaraz, mimo, że jest głodny, tylko »hamuje« swoje pożądanie, w międzyczasie zdziera skórę z zająca, rozpala ogień, przynosi patelnię, kraje cebulę... I w ten sposób pomiędzy moment, w którym człowiek odkrywa swoje pożądanie, a moment nasycenia pożądania wchodzi proces przetwarzania świata, czyli proces pracy. Dokonuje się dzieło podwójne. Dzieło przemiany tego, co jest poza człowiekiem, a także przemiany samego człowieka. Człowiek podlega przemianie. Hamowanie pożądania jest wychowywaniem człowieka [Tischner 2019: 70].

Obowiązkowo należy zaś dodać, że sama praca jak i korzystanie z jej efektów osiągają swoją pełnię dopiero wówczas, gdy wszystko to dzieje się wspólnie z drugim człowiekiem. Nie tylko przygotowanie zająca, ale również, a może przede wszystkim jego spożywanie jest przyjemniejsze, a przez to i sama potrawa staje się smaczniejsza, gdy przy stole zasiada nie jedna osoba, a co najmniej dwoje ludzi. Stąd właśnie warsztat pracy, który w rzeczonym przykładzie może być nawet połową kuchnią, jest miejscem, które otrzymuje swoje właściwe imię dopiero wówczas, gdy nadadzą je współpracujący ze sobą ludzie. W przeciwnym wypadku cała ta obróbka zajęczego mięsa i stojące za nią wychowanie pozbawione zostaje esencji.

4.1 ETYCZNY WYMIAR PRACY

Tischner wskazuje, że istotnym filozoficznie (a przez to i również ogólnospołecznym) wyzwaniem jest ustanowienie nowej definicji pracy, która odpowiadałaby współczesnym przemianom społeczno-gospodarczym [Tischner 2014: 75]. Uważam, że to wezwanie jest dziś jeszcze bardziej aktualne niż wówczas – czyli w roku 1974, gdy autor tych słów pierwotnie je sformułował. Oczywiście szczegółowe pytania o istotę pracy ulegają zmianie. Tischner, z racji historycznego osadzenia swej refleksji, pytał o to „[c]zym odznacza się praca w społeczeństwie zbudowanym według dyrektyw cywilizacji technicznej, z daleko posuniętym podziałem pracy, w którym aparat administracyjny jest niekiedy bardziej rozbudowany niż aparat bezpośrednio służący produkcji dóbr podstawowych?” [Tischner 2014: 79] Jak zatem mogłaby brzmieć uwspółcześniona wersja tego pytania? Uznaję za właściwą taką jego postać: czym odznacza się praca w społeczeństwie zbudowanym według dyrektyw cywilizacji technicznej, gdzie park autonomicznych robotów jest niekiedy bardziej rozbudowany niż ludzka współpraca?

Zarówno w przypadku Tischnerowskiego pytania szczegółowego, jak i mojej uwspółcześnionej propozycji kluczowym dla sformułowania odpowiedzi staje się odwołanie do etyki. To zaś, co etycznie szczególnie interesujące z punktu widzenia zakresłonego dylematu, odnosi się do kwestii wyzysku, wyzysku pracy. Jak się jednak okazuje etycy już dawno oddali prawo do stanowienia o istocie wyzysku: „[e]tyka stała się ślepa na różne formy wyzysku już nie tylko ekonomicznego, ile **moralnego**, w jakie obfitować zaczyna współczesna cywilizacja” [Tischner 2014: 76]. A przecież nie należy zapominać, że praca, zgodnie z założeniami personalizmu chrześcijańskiego, stanowi integralną część drogi ku zbawieniu:

[s]tojąc przy warsztacie swej codziennej pracy, człowiek stacza nie tylko walkę o ilość i jakość »chleba powszechnego«, lecz także, a nawet przede wszystkim, walkę o swe ostateczne, zbawcze »wyzwolenie« [Tischner 2014: 77].

Praca jest również formą realizacji nadziei. I nie chodzi tu wyłącznie o nadzieję „ziemskiego pochodzenia”, ale również o nadzieję „pozaziemską” [Tischner 2014: 79].

Oznacza to po pierwsze, że poprzez pracę człowiek może zaspokoić swoje podstawowe potrzeby chleba, wody i legowiska, a po drugie dzięki pracy może wypełnić swą nadzieję pozostawienia po sobie jakiegoś dzieła, które będzie przypominać o jego pracy, stanowić niejako wieczny posąg jego osoby, choćby miał on mieć formę dobrego wspomnienia współpracowników z warsztatu pracy. To co jednak w pracy jest najważniejsze, a co wynika wprost z filozofii dramatu, to dialog, który w kontekście pracy przybiera postać porozumienia – czyli rozmowy, którego fundament osadzony jest na zrozumieniu. „Praca ludzka zakłada i rozwija porozumienie” [Tischner 2014: 80]. Ale rozmowa **w pracy** nie jest jedyną formą dialogu człowieka z człowiekiem, do którego dochodzi w warsztacie pracy. **Praca sama w sobie**, tak samo jak język, jest już „integralną częścią komunikacji między ludźmi”, która „ma moc konstytuowania szczególnych wspólnot pracy” [Tischner 2014: 88-89]. A zatem człowiek komunikuje się z drugim człowiekiem także **poprzez pracę**, poprzez efekty, produkty swej pracy. Szczególnie wyraźnie można to zaobserwować w pracy artystów, którzy swoimi dziełami przekazują konkretną treść do odbiorców, chcą opowiedzieć jakąś historię, zwrócić uwagę na jakiś problem, lub po prostu wywołać konkretne emocje. To pokazuje wyraźnie, że nauka o pracy jest ściśle związana z nauką o człowieku, że filozofia pracy jest częścią filozofii człowieka. Dlatego etyka winna zajmować kluczowe miejsce w debacie na temat pracy. Stało się jednak tak, że miejsce to zajęła ekonomia. Ekonomia natomiast nie człowieka stawia jako priorytet swojego namysłu, ale efektywność rozumiana jako stosunek kosztu do zysku stanowi główny przedmiot jej zainteresowania. Tym samym ekonomiczna refleksja całkowicie pomija związek sposobu wykonywania pracy z rozwojem człowieczeństwa w człowieku. Oczywiście nie jest to zaskoczeniem, tak samo jak zaskoczeniem nie może być fakt, że zoologia za przedmiot swoich zainteresowań stawia badania zwierząt, a nie związki człowieka z naturą. Wątpliwość budzi jedynie sytuacja, w której to ekonomia przejęła na powszechną wyłączność badania nad pracą, spychając na margines filozofów i etyków.

Stwierdzenie, że adresatem pracy jest człowiek, brzmi jak banał. A jednak o tym banale zapomina się dość chętnie. [...] ztraca się świadomość prawdy fundamentalnej: praca człowieka jest językiem mówionym do drugiego człowieka, językiem, który go niszczy lub rozwija [Tischner 2014: 89].

Dlatego tak ważnym jest przypomnienie etycznego wymiaru pracy. Bo etyka ma zastosowanie wszędzie tam, gdzie dochodzi do spotkania człowieka z człowiekiem, „gdzie wchodzi w grę stosunek osoby do osoby”. A przecież „praca z uwagi na jej wewnętrzną godność jest jednym ze sposobów etycznego zachowania się człowieka” [Tischner 2014: 93]. Dialog pracy zmierzać musi w konkretnym kierunku, by dobro powstające z tej pracy spełniało oczekiwania tego, dla którego owoc tejże pracy jest przeznaczony, kto oczekuje konkretnego efektu pracy. Aby służyć właściwie i odpowiedzieć na czyjąś potrzebę koniecznym jest więc porozumienie – „w jakiejś rozmowie, w jakimś pytaniu i jakiejś odpowiedzi”. Tym samym praca staje się „częścią dialogu społecznego. A ponieważ dialog jest mierzony wartością prawdy, w związku z czym praca może istnieć dopiero tam, gdzie istnieje jakiś elementarny respekt dla prawdy” [Tischner 2019: 339].

Nie należy jednak zapominać, że poza etycznym i poza dialogicznym wymiarem pracy, które to wymiary bezsprzecznie stanowią wartość fundamentalną dla rozwoju człowieka, praca ma również swój wymiar praktyczny – ludzie podejmują pracę przede wszystkim po to, aby zarobić na swoje życie. Zaryzykować można nawet stwierdzenie, że ten merkantylny kontekst pracy dla wielu osób stanowi podstawową i pierwszą przyczynę do jej podjęcia. Z pewnością są też tacy, którzy nigdy nie osiągną samoświadomości filozoficznie wyrozumiałej istoty pracy – gdzie robota jawi się jako coś więcej niż tylko wysiłek fizyczny czy intelektualny – i dlatego zawsze będą ją utożsamiać wyłącznie z trudem oraz społeczno-kulturowym przymusem, nie dostrzegając, że wysiłek towarzyszący pracy posiada nade wszystko duchowo wzbogacający charakter. Nie-pracowanie oznaczać będzie wówczas sytuację pożądaną a zagrożenie duchowego niedorozwoju spowodowane stanem nic-nie-robienia stanie się niewidoczne. Trudno jednak oczekiwać by powszechnie dostrzegana i prawdziwie zrozumiała, szczególnie w społeczeństwie zsekularyzowanym, była narracja, gdzie człowieka stojącego przy warsztacie swojej codziennej pracy postrzega się jako tego, który nie o chleb powszedni toczy walkę, a „o swe ostateczne, zbawcze wyzwolenie” [Tischner 2014: 77]. To perspektywa o cesze szlachetnej, a zatem i zarezerwowana dla nielicznych. Tym samym w Tischnerowskiej filozofii pracy można dostrzec pewnego rodzaju idealizację pracy, co koresponduje z jednym z częściej podnoszonych zarzutów wobec filozofii dramatu stawianym przez przedstawicieli tomizmu [Gabrysz 2013: 11]. Stoję jednak na stanowisku, że człowiek, jako istota rozumna i wolna, wykazuje naturalną skłonność do transcendowania siebie – do

przekraczania tego, co zmysłowe, materialne i doraźne, w kierunku duchowych wyżyn własnego człowieczeństwa. Ów ruch ‘w górę’ jest nie tyle ucieczką od rzeczywistości, co afirmacją wyższych wartości i pragnieniem ich urzeczywistnienia we własnym istnieniu. Wznoszenie się ku sensowi nie jest jedynie rozwojem moralnym, lecz dramatycznym zmaganiem się z samym sobą w obliczu nicości, śmierci i absurdu. To akt wyboru autentycznego bycia – decyzja, by nie zatracić się w banalności życia codziennego, lecz wznieść się ku prawdzie o sobie samym i o świecie – tym obecnym i nieobecnym [Levinas 2008].

Podkreślić zatem należy raz jeszcze, że Tischnerowska praca jest przede wszystkim dialogiem a etyka jest dla jej autora sferą, która przepełnia myślenie o istocie pracy. W ten sposób solidarnościowy wymiar pracy oraz jej społeczny kontekst stają się podstawowymi punktami odniesienia w Tischnerowskiej filozofii pracy. Dlatego właśnie stanowisko Tomasza Żukowskiego przedstawione w artykule *Ksiądz Tischner zbudował grunt pod Balcerowicza*, w którym autor stwierdza, że krakowski filozof „definiuje pracę przez zysk, a nie wkład w społeczny dobrostan” [Żukowski 2025] jest w mojej ocenie całkowicie błędne, upraszczające i krzywdzące. Krytyka Żukowskiego wobec koncepcji pracy Tischnera opiera się na selektywnym odczytaniu jego myśli. Autor rzeczonoego artykułu posłużył się w swojej analizie przede wszystkim tekstem *Dokąd prowadzi ta droga?* [Tischner 1989], pomijając fundamentalne dzieła Tischnera, bez znajomości których ostateczna ocena traci swój sens.

W opublikowanej w listopadzie 1989 roku w *Tygodniku Powszechnym* refleksji na temat dziejącej się wtenczas transformacji ustrojowej w Polsce, pytając o to ‘dokąd prowadzi ta droga’ Tischner wskazał, że miniona epoka komunizmu narzuciła społeczeństwu iluzoryczną strukturę pracy, zmuszając ludzi do uznania pozorów za pracę autentyczną. Pod pozorem „pracy dla wszystkich” tworzone zajęcia, które nie przynosiły realnych efektów ekonomicznych ani społecznych – „ludzie się męczą, ale nie pracują”. Na tym tle Tischner wskazuje, że w normalnych warunkach pracy prawdziwa, efektywna praca musi rodzić realną wartość: „zajęcie, które nie rodzi i nie mnoży kapitału [...] nie jest w ścisłym znaczeniu tego słowa pracą” [Tischner 1989]. To stwierdzenie – odczytane poza kontekstem – sprawia wrażenie, jakoby wykluczało z definicji pracy czynności nieprzynoszące zysku. Jednak Tischnerowi chodzi tu o rozróżnienie między pracą autentyczną a pozorną. Autentyczna praca to taka, która przynosi konkretny owoc dla

człowieka i społeczeństwa (materialny lub niematerialny); praca iluzoryczna zaś to fikcja zatrudnienia rodząca jedynie marnotrawstwo i frustrację. Tischner podkreśla, że dla przezwyciężenia dziedzictwa komunizmu konieczna jest „przemiana pracy pozornej w autentyczną” – tylko rzeczywista, produktywna praca przyczyni się do dobra wspólnego i uchroni społeczeństwo przed powrotem totalitarnych patologii [Tischner 1989]. Zatem kryterium „wzrostu kapitału” należy rozumieć nie jako apoteozę zysku za wszelką cenę, lecz jako postulat realnego wkładu pracy w pomnażanie wspólnego dobrobytu po okresie fikcyjnej gospodarności. Tischner nie neguje bynajmniej sensu prac niezarobkowych – potępia jedynie system, który zmuszał ludzi do bezsensownego wysiłku niemającego przełożenia na rzeczywiste dobro wspólne, co ostatecznie utożsamia z wyzyskiem pracy.

Żukowski również błędnie zarzuca Tischnerowi ignorowanie prac niezbędnych dla istnienia społeczeństwa, które nie generują bezpośrednio zysku:

[n]ie interesuje go [Józefa Tischnera – P.N.], że pewnego rodzaju prace niezbędne dla istnienia społeczeństwa i jego dobrego funkcjonowania nie pomnażają kapitału albo nie są w ogóle opłacane. Na ochronę zdrowia, instytucje opiekuńcze, nie mówiąc już o gospodyniach domowych, zaczyna brakować miejsca. [...] Argumentacja Tischnera dezawuuje tym bardziej, im niższym kapitałem społecznym i symbolicznym dysponują ci, których może dotyczyć. Spycha w społeczny niebyt tych, którzy utracili środki utrzymania, umieszczając ich po stronie ludzi niepotrzebnych i nieużytecznych. Działanie na rzecz poprawy ich sytuacji staje się wydatkiem, który nie ma wartości społecznej ani etycznej [Żukowski 2025].

Tymczasem Tischner *explicite* stwierdza:

[n]ie można rozpatrywać etycznego aspektu pracy w oderwaniu od wartości, jaką jest dla człowieka życie [...]. Praca bądź służy życiu, gdy podtrzymuje życie i zapewnia jego rozwój (praca rolnika, lekarza, budowniczego domu itp.), bądź nadaje życiu głębszy sens (na przykład praca artysty, filozofa, kapłana). Dzięki wartości życia, której służy praca, praca uzyskuje wartość i godność [Tischner 1992a: 27].

Jest to dowód, że Tischner docenia znaczenie wszystkie formy pracy służące życiu, wprost wymieniając zawody opiekuńcze (jak lekarz), które Żukowski uważa za pomijane w jego koncepcji. Tischner wskazuje, że „miarą pracy jest życie ludzkie, któremu praca służy [...] Praca jest formą służby człowiekowi” [Tischner 1992a: 28-33].

Dlatego właśnie życie i społecznie wyrozumiała służba, a nie czysto ekonomiczne parametry, stanowią nadrzędne kryterium oceny sensowności pracy w Tischnerowskiej etyce pracy.

WYZYSK

Pogłębiając namysł nad istotą wyzysku pracy należy nade wszystko zwrócić uwagę na fakt, że

wraz z przemianami społecznymi i gospodarczymi [...] zmienia się również charakter wyzysku. Gdy sobie więc jako tako damy radę z jedną, najjaskrawszą jego formą, na jej miejscu rodzi się druga, jeszcze żadną teorią nie objęta [Tischner 1992a: 27].

Dlatego właśnie wyzysk staje się integralną częścią systemu pracy. Mówiąc o systemie chciałbym w tym miejscu szczególnie podkreślić globalność struktur (warsztatów) pracy. Cecha ta staje się dominującą charakterystyką współczesnych modeli pracy. Globalizacja jako jedna z ważniejszych przemian społeczno-gospodarczych sprawia, że dzisiejsza praca bardzo często przybiera postać bezgranicznej wirtualności. Powiązania pomiędzy poszczególnymi etapami procesów wytwórczych i usługowych przybierają postać układu nie-do-ogarnięcia przez pojedyncze elementy tych procesów – bo za element uznaje się właśnie człowieka ową pracę wykonującego. Ścieżki przepływu procesów przebiegają zarówno w świecie realnym jak i wirtualnym. Mówi się w tym przypadku o zespołach rozproszonych [Connaughton i Shuffler 2007], które łączy jedynie sieć internet i dedykowane systemy informatyczne służące do koordynacji zadań. Pojedynczy człowiek często nie wie, gdzie jest początek, a gdzie koniec. Nie wie też kto steruje całą strukturą, kto układa model, gdzie leży odpowiedzialność za ostateczne dzieło, z kim współpracuje i dla kogo cały ten wysiłek. Rekompensata finansowa nie zawsze stanowi wystarczającą odpowiedź. Kolejną istotną z punktu widzenia pracy i jednocześnie „jedną z najbardziej dynamicznych zmian naszych czasów” [Pieriegud 2016: 25] jest transformacja cyfrowa. Nowe rozwiązania technologiczne będące produktem tej transformacji sprawiają, że praca przybiera całkowicie inny kształt. Do warsztatu pracy wkraczają systemy i roboty oparte na sztucznej inteligencji, co ostatecznie powoduje, że pomiędzy relację współpracujących ze sobą ludzi wchodzi maszyna (robot), która z poziomu narzędzia staje się członkiem zespołu [Morze i Nowak 2023]. Autonomiczne, często również

humanoidalne roboty zastępując jednego człowieka w pracy, stają się dla drugiego nowym współpracownikiem. Jednak czy współpraca człowieka z perfekcyjnie wydajną maszyną, zdolną do przetwarzania olbrzymich ilości danych w bardzo krótkim czasie, zaprojektowaną do wykonywania w sposób optymalny swojej pracy, jest tym samym rozwijającym spotkaniem, jakie opisywał Tischner w kontekście układu współpracujących ze sobą ludzi? Czy zatem globalizacja i transformacja cyfrowa nie są tymi rodzajami przemian społeczno-gospodarczych, które zrodziły nową, jeszcze jaskrawszą formę wyzysku pracy, z którą nie tylko nie dajemy sobie rady, ale która przerasta wszelkie wcześniej znane konstrukty?

„Podobnie jak kłamstwo jest chorobą mowy, tak wyzysk jest chorobą pracy” [Tischner 1992a: 27]. W świadomości ludzi pracy wyzysk w naturalny sposób łączy się z niepotrzebnym cierpieniem. Ale cierpienie to nie oznacza wyłącznie i zawsze cierpienia o charakterze cielesnym. Może nim być również ból psychiczny wywołany doświadczeniem bezsensu pracy.

Praca bez sensu może mieć różne odmiany, najczęściej ukazuje się jako praca zmarnowana. Pracujemy na marne. A więc: albo pracujemy bezowocnie, albo owoce pracy są zbyt mizerne, żeby podtrzymywały i rozwijały życie, albo nie wykonujemy tej pracy, której potrzeba. Robimy wielkie wysiłki i nic z tego [Tischner 1992a: 92].

Niezależnie zaś od formy tego cierpienia, wywołuje ono „bunt, rodzi natrętne pytania, skłania do rozumienia przyczyn” [Tischner 1992a: 28]. Tischner w swojej narracji używa również terminu „moralny wyzysk pracy”. Oznacza on sytuację, w której dochodzi do zakłócenia „struktury dialogicznej pracy” [Tischner 1992a: 30]. Zatem jest to taki stan, w którym warsztat pracy przeradza się w miejsce, gdzie ludzie przestają ze sobą rozmawiać, gdzie Inny staje się Obcym, a ewentualne słowa wypełniające przestrzeń warsztatu są jedynie komunikatami, czy też poleceniami wykonania konkretnych zadań. To warsztat pracy o charakterze obozu, o silnej i bezwzględnej hierarchii, gdzie są lepsi i gorsi, a prawo do opinii leży wyłącznie po stronie tych, co znajdują się wyżej.

Skoro zaś – jak dowodzi Tischner – praca jest „wyrazem dobrej woli człowieka”, to wyzyskiwanie tejże pracy i tegoż człowieka pracy oznacza godzenie w „to, co w

człowieku najbardziej ludzkie – w samą dobroć ludzkiej woli” [Tischner 1992a: 33]. Ugodzona dobroć ludzkiej woli wywołuje uczucie poniżenia, bycia pogardzonym. Dlatego właśnie za tożsame uznać można poczucie zdrady i poczucie bycia wyzyskanym.

Wzgardzić to – rzucić w błoto. Tym, co najgorsze, nie jest ani głód, ani zmęczenie, ani wyczerpanie fizyczne. Najgorszy jest ten podmuch ponurej zdrady rozciągającej się na każdy dzień pracy, każdą jej godzinę [Tischner 1992a: 33].

Dlatego właśnie wyzysk pracy, wbrew powszechnej retoryce, nie jest przede wszystkim problemem o proveniencji ekonomicznej, gospodarczej. Nie o nierówności społeczne, podział dochodów tutaj chodzi, ale o człowieka i jego podstawowe prawo do swego człowieczeństwa. Wyzyskiem jest więc sytuacja, gdy „człowiek wymusza na człowieku pracę niemoralną, lub gdy daje człowiekowi pozór pracy i pozór produktu pracy. W ten sposób zostaje naruszone społeczne zaufanie człowieka do człowieka” [Tischner 2014: 115]. „Człowiek potrafi znosić niejeden ciężar fizyczny i cielesny, cierpieć głód, a nawet poświęcić życie, ale nie jest w stanie znosić ciężarów moralnych” [Tischner 1992a: 33]. A zatem obowiązkiem sumienia staje się podjęcie buntu przeciw wyzyskowi. Buntu, który uratuje w człowieku jego człowieczeństwo wyrażone dobrocią ludzkiej woli. „Gdy praca stała się pracą bez sensu, strajk okazuje się jedyną czynnością pełną sensu” [Tischner 1992a: 92].

Józef Tischner swoją analizę krytyczną względem metod wyzysku pracy osadził w kontekście komunistycznego ustroju politycznego. *Etyka solidarności* stała się podstawowym kodeksem ówczesnych związków zawodowych, które ostatecznie, poprzez rzeźne strajki, doprowadziły do upadku PRL-u. Jednak w czasie przebudowy systemowej krakowski filozof nie podjął się kontynuacji swojej etyki pracy, nie zaktualizował jej o nowe – wynikające z rodzącego się kapitalizmu – formy wyzysku. Nie zwrócił uwagi, że zapewniająca wzrost efektywności automatyzacja pracy produkcyjnej prowadzić może w dłuższej perspektywie do sytuacji, w której kryzys uderzy w człowieka z porównywalną siłą, ale z zupełnie innej strony. Na to zaniechanie zwraca uwagę Rafał Woś. W swojej książce zatytułowanej *Zimna trzydziestoletnia. Nieautoryzowana biografia polskiego kapitalizmu* autor krytycznie odnosi się do roli, jaką odegrał (a właściwie jakiej nie odegrał, a powinien) Józef Tischner w początkowym okresie powstawania kapitalizmu w Polsce. Zarzuca Tischnerowi, że jako publiczny intelektualista i duszpasterz nie dostrzegł lub nie

nagłośnił dostatecznie ogromnych kosztów społecznych ponoszonych przez polskie społeczeństwo w wyniku wprowadzenia kapitalizmu. Autor uważa, że Tischner powinien był lepiej czytać nastroje społeczne i zareagować na narastającą frustrację oraz poczucie niesprawiedliwości, które pojawiły się wśród ludzi pracy w nowym systemie. Publicysta podkreśla, że Tischner nie napisał nowej „Etyki solidarności”, która odnosiłaby się do realiów kapitalizmu i problemów związanych z godnością pracy w warunkach wolnorynkowych. Woś sugeruje, że Tischner mógłby ostrzec przed zagrożeniami, jakie niesie ze sobą neoliberalna transformacja, takimi jak bezrobocie, wykluczenie społeczne i utrata perspektyw przez ludzi pracy. Zamiast tego, według byłego dziennikarza *Tygodnika Powszechnego*, Tischner – podobnie jak inni twórcy narracji transformacyjnej – powtarzał mantrę o braku alternatywy i nie kwestionował dominującej logiki ekonomicznej [Woś 2019: 119-123].

Z MARKSIZMU

Nie sposób zreferować Tischnerowskiego namysłu nad istotą pracy, nie przywołując teorii Marksizmu. Ta niemożliwość wynika z oczywistego względu – komunistycznej rzeczywistości, w jakiej poruszał się autor *Filozofii dramatu*. Jak sam wskazuje: „marksizm to przede wszystkim filozofia ludzkiej pracy” [Tischner 2002: 56]. Praca w ujęciu marksistowskim ustanawia pewną specyficzną wizję człowieka. Ma moc uczłowieczania i odczłowieczania. „Prawidłowa praca tworzy »prawdziwych« ludzi. Praca nieprawidłowa, praca wyzyskiwana, tworzy ludzi niesprawiedliwych”. Ale w marksizmie nie chodziło o to, aby zaprowadzić ogólną sprawiedliwość na świecie, tylko o to, aby wyeliminować wyzysk pracy, bo „[p]raca wyzyskiwana nie jest pracą twórczą, nie tworzy ludzi, odczłowiecza człowieka. A może to zrobić, bo człowiek jest materią, czyli tworzywem dla pracy” [Tischner 2019: 306]. Wydawać by się więc mogło, że naczelnym postulatem marksizmu winno być ustanowienie takiego modelu pracy, który będzie pozbawiony wszelkiego wyzysku. Samo zaś pojęcie wyzysku słusznie nasuwa na myśl skojarzenie z przymusem, przemocą i siłą. A zatem praca marksistowska stanowić musiałaby zaprzeczenie takiemu ujęciu. To co stanowi zaś owo zaprzeczenie wprost odwołuje się do dialogiki. Niestety – taka interpretacja jest całkowicie niewłaściwa. Okazuje się bowiem, że

znamiennym rysem marksistowskiego pojęcia pracy jest to, że wyprowadza się tutaj pracę z doświadczenia siły, z doświadczenia mocy i przemocy nad światem. Istota pracy, wedle marksizmu, nie polega w żadnym stopniu na porozumieniu człowieka z drugim człowiekiem. Marksizm nie przedstawia dialogicznej koncepcji pracy. Wręcz przeciwnie – praca pojęta tutaj jest przede wszystkim jako realizacja siły [Tischner 2019: 337].

Sam Karol Marks z kolei tak określał pracę:

[p]raca jest przede wszystkim procesem zachodzącym między człowiekiem a przyrodą, procesem, w którym człowiek poprzez swoją działalność realizuje, reguluje i kontroluje wymianę materii z przyrodą. Przyrodzie przeciwstawia się sam jako siła przyrody [Marks 1951: 188].

Skoro więc siła i przemoc były naczelnymi przymiotami pracy marksistowskiej, to główne hasło tej filozofii mówiące o walce z wyzyskiem pracy musiało być iluzją. Ta iluzoryczność nie objawia się jednak wprost, ale wynika właśnie z odrzucenia porozumienia dialogicznego i przyjęcia prymatu siły. Taki fundament ostatecznie sprawił, że powstały konstrukt stał się na powrót siedzibą wyzyskiwaczy i wyzyskiwanych, choć punkt ciężkości owego wyzysku mógł ulec nieznacznemu przesunięciu. Praca stała się walką, a człowiek istotą walczącą – o chleb, o mieszkanie, o lepszą przyszłość [Tischner 1985]. Skoro pojawia się walka, to musi być i wróg. Tischner obserwując marksistowskie warsztaty pracy mógł naocznie zauważyć istotę stosowanego w nich modelu pracy. Modelu – idei, która od samego początku była absurdalna:

[a]bsurdem jest, że praca sama przez się »uczłowiecza człowieka«, ponieważ prawdą jest, iż praca nonsensowna odcłowiecza człowieka. Absurdem jest, że to co najbardziej ludzkie jest poza człowiekiem, ponieważ prawdą jest, że najbardziej ludzka z ludzkich rzeczy znajduje się w człowieku, a jest nią: ludzka uczciwość. Absurdem jest i to, że można obóz pracy przemienić w sanatorium pracy. Źródłem absurdu jest zaś teza, że praca jest w ogóle walką. Nie, nigdy nikt nie zdoła zbudować ethosu pracy na ethosie walki [Tischner 1985: 63].

Zastanawiać może zatem dlaczego tak wielu ludzi w Polsce (i na świecie), reprezentujących różne środowiska społeczne, uznało w okresie po II wojnie światowej filozofię marksistowską za atrakcyjną. Diagnoza przyczyn dokonana przez Józefa

Tischnera wskazuje na trzy elementy. Przede wszystkim należy wskazać, że marksizm centralnym punktem swojego programu uczynił problem wyzysku pracy, czego nie robiła „na taką skalę żadna filozofia w owych czasach” [Tischner 2002: 57], i co więcej przedstawia metodę zniesienia owego wyzysku. Po drugie filozofia marksistowska uczyniła człowieka częścią wspólnoty (trans)narodowej, której zadaniem jest dbanie o wspólne dobro. Wreszcie po trzecie – materialistyczne ujęcie dziejów, któremu podporządkowane były idee, wiara i mity.

Owe trzy elementy składowe marksizmu stały się zarazem trzema czynnikami socjalizacji społeczeństwa, tragicznie doświadczonego przez wojnę. Społeczeństwo powojenne okazało się bardziej wrażliwe na hasła socjalizacji, niż można się było tego spodziewać. Potrzeba odbudowy kraju, potrzeba podporządkowania prywatnego interesu interesom ogólnym, przegrana wielkich niepodległości i patriotycznych haseł – to wszystko sprzyjało krystalizowaniu się »realistycznych« postaw. Trzeba z płonącego domu uratować to, co się da, nawet kosztem kompromisu z własnym sumieniem [Tischner 2002: 106].

Ale ten kompromis sumienia nie dla wszystkich był do przyjęcia. Taki sprzeciw wobec marksizmu, wzorem wielu przedstawicieli Kościoła, prezentował Józef Tischner. Dzięki swoim obserwacjom i podjętej refleksji zaproponował filozofię, która wyprowadza istotę pracy nie ze stosunków społecznych, a z samego człowieka, a właściwie z przestrzeni międzyludzkiego obcowania, co doprowadziło do utworzenia właściwej przeciwstawności między pracą wyzyskiwaną a pracą dialogiczną. Ta antropologiczna perspektywa spojrzenia na pracę prowadzi do następującej definicji:

[p]raca jest **dialogiem**. Ludzie, którzy pracują, rozmawiają. Praca rodzi się z mowy i jest jej dalszym rozwinięciem. Rozum wewnętrzny ludzkiej rozmowy jest również rozumem wewnętrznym pracy. Wewnętrzny rozum rozmowy nazywa się porozumieniem. Rozmowa dochodzi do swej istoty, gdy staje się porozumieniem. Podobnie praca. Ona również dochodzi do swej istoty, gdy staje się współpracą [Tischner 1985: 82].

Odmiennej, alternatywną propozycję, tak ważną dla spowitych marksizmem czasów komunizmu w Polsce, przedstawiała chrześcijańska filozofia człowieka.

Podkreślała ona samodzielność człowieka i jego niezależność od warunków społeczno-ekonomicznych. Twierdziła, iż istota człowieka leży w samym człowieku. Istota ta w

wielu przypadkach nie jest do końca rozwinięta, ale mimo to jest w samym człowieku [Tischner 2019: 318].

Konfrontacja filozofii pracy Józefa Tischnera z marksistowskim paradygmatem myślowym stanowi istotny element dyskursu filozoficznego lat 80. XX wieku. Krytyka koncepcji tischnerowskiej, szczególnie wyartykułowana przez Włodzimierza Lebiedzińskiego, koncentruje się na kilku fundamentalnych płaszczyznach społeczno-politycznych. Lebiedziński w swoich pracach: *Socjalizm w krzywym zwierciadle Józefa Tischnera* [1985] oraz *Tischnerowska metoda krytyki socjalizmu* [1987] formułuje szereg zarzutów wobec filozofii krakowskiego myśliciela. Podstawowy dotyczy intencjonalnego burzenia zaufania do marksizmu i socjalizmu poprzez stosowanie aluzyjnego, mglistego języka filozoficznego, który Lebiedziński określa mianem demagogicznego [Lebiedziński 1985: 3]. Gdański przedstawiciel filozofii marksistowskiej kwestionuje też spójność tischnerowskiej koncepcji wyzysku, wskazując na sprzeczności w twierdzeniach myśliciela z głębi metafory. Czyni to jednak w sposób powierzchowny. Chcąc za wszelką cenę wykazać słuszność swoich twierdzeń kompiluje różne fragmenty i różne dzieła Tischnera, które zestawione razem mają na celu potwierdzenie z góry przyjętych założeń. Wskazuje więc, że wprawdzie Tischner mówi, że „w socjalizmie ekonomiczny wyzysk robotnika przybierał niespotykane dotąd rozmiary”, innym razem uznając, że wyzysk ten był „mniej wyzyskiem ekonomicznym a bardziej moralnym” [Lebiedziński 1985: 8]. Tę pozorną sprzeczność Lebiedziński interpretuje ostatecznie jako dowód przeciwko integralności filozofii Józefa Tischnera, twierdząc, że wewnętrzne napięcia i niekonsekwencje ujawniają głębszy problem, jakim jest ideologiczne uprzedzenie Tischnera – reprezentanta środowiska Kościoła katolickiego – wobec myśli socjalistycznej [Lebiedziński 1985: 34]. Według Lebiedzińskiego, Tischner wykorzystuje refleksję nad pracą jedynie jako narzędzie krytyki marksizmu, konstruując „prościutki schemat myślowy” oparty na tezie o niezdolności socjalizmu do zniesienia eksploatacji pracy [Lebiedziński 1987: 60]. Adwersarz kategorycznie odrzuca tischnerowską koncepcję moralnego wyzysku pracy, traktując ją za nieuzasadnioną i bezpodstawnie przypisywaną socjalizmowi. Gdański filozof argumentuje, że wszelkie negatywne aspekty relacji międzyludzkich w procesie pracy wynikają nie z istoty socjalizmu, lecz z jego „niedorozwoju” [Lebiedziński 1987: 27]. Istota polemiki Lebiedzińskiego sprowadza się finalnie do zarzutu, że Tischner, kwestionując marksistowską filozofię pracy, faktycznie podważa podstawy ustrojowe państwa

socjalistycznego, działając przeciwko polskiej racji stanu. Oponent określa Tischnera jako „szczególnie agresywnego ideologa antysocjalistycznego”, którego poglądy wymagają czujności ze strony marksistów [Lebiedziński 1987: 34]. Ta krytyka, mocno osadzona w kontekście historyczno-politycznym, stanowi interesujący przykład ideologicznej konfrontacji dwóch diametralnie różnych wizji człowieka i jego relacji z pracą.

Warta podkreślenia, w kontekście przedstawionego powyżej sporu jest ocena, jaką w stosunku do argumentacji Lebiedzińskiego wystawił Jarosław Legięć. Słusznie i trafnie pokazuje on, że zarzuty formułowane przez filozofa marksistowskiego wynikają z powierzchownego rozumienia myśli Tischnera, a także z wybiórczego traktowania jego tekstów. Krytyka Lebiedzińskiego, jak zauważa Legięć, opiera się na tendencyjnym interpretowaniu tischnerowskich koncepcji oraz na braku zrozumienia ich filozoficznego tła [Legięć 2012: 278-288]. Z tą opinią w pełni się zgadzam.

Jednym z kluczowych argumentów Legięcia jest wskazanie na konieczność stosowania przez Tischnera zawołanego języka w czasach cenzury, co Lebiedziński uznaje za demagogię. Legięć zauważa, że takie podejście było niezbędne, aby wyrazić krytykę wobec socjalizmu w sposób dostępny dla szerokiego grona odbiorców, szczególnie ludzi pracy. Zdaniem Legięcia, Tischner nie tylko diagnozuje problemy socjalizmu, ale także wskazuje na możliwość odzyskania sensu pracy poprzez działania solidarnościowe. Jednak w ocenie gdańskiego oponenta – wszystko to ma znamiona ‘podstępnej’ walki Kościoła z marksizmem.

Tyle lat pracy myślowej na temat pracy człowieka, tyle tekstów wykładów i przemysłów. Tak ogromne zaangażowanie i tak trafne spostrzeżenia dotyczące ludzkiej pracy, zauważone w Polsce i za granicą. To wszystko jest dla W. Lebiedzińskiego tak zwanym haczykiem [Legięć 2012: 284].

Legięć odnosi się również do zarzutu dotyczącego idei „socjalizmu bez partii komunistycznych”, które Lebiedziński określa mianem „zwietrzałych teoryjek antykomunistycznych” [Lebiedziński 1985: 8]. Legięć broni Tischnera, wskazując, że jego propozycje nie miały charakteru nowatorskiego, lecz były próbą przypomnienia człowiekowi o podstawowych wartościach i zadaniach. Tischner nie dążył do destrukcji socjalizmu jako idei, lecz do jego reformy na rzecz dobra człowieka. Jarosław Legięć przedstawia filozofię Józefa Tischnera jako głęboko humanistyczną refleksję nad kondycją człowieka

pracy w realiach socjalistycznych. Odpierając krytykę Lebiedzińskiego, podkreśla jej wartość jako próby przywrócenia sensu pracy i moralności w czasach głębokiego kryzysu społecznego i ideologicznego [Legięć 2012: 280-281].

I choć system pracy marksistowskiej jest już odległą przeszłością, to jednak praca nonsensowna, która jest formą wyzysku nadal funkcjonuje w społeczeństwach nie tylko postkomunistycznych, które przekształciły swoje gospodarki na model kapitalistyczny, ale również w tych krajach, gdzie ów kapitalizm ma znacznie dłuższą tradycję – czyli w Europie Zachodniej i USA. Do wyzysku pracy może bowiem dochodzić wszędzie tam, gdzie spełnione są następujące warunki:

konkretna czynność człowieka i jej konkretny sens stają się częścią całości sensu, obejmującej wiele czynności, sens całości nie pokrywa się z sensem części, a nawet pozostaje z nim w sprzeczności. Wyzysk zakłada z jednej strony znajomość sensu całości, a z drugiej – znajomość sensu jedynie części czynności. Kto zna całość czynności, ten może wykorzystywać tych, którzy znają tylko jej część [Tischner 2011: 51].

Zatem globalne koncerny, które zatrudniają ludzi na całym świecie, atomizują swoje procesy produkcyjne i usługowe do często pojedynczych czynności realizowanych przez różne zespoły ludzi zlokalizowane na różnych krańcach świata są miejscami o wysokiej podatności na zjawisko wyzysku. A możliwość ta nierzadko staje się faktem.

4.2 PRACA I JEJ WSPÓŁCZESNA WARTOŚĆ

Praca zakorzenia człowieka w świecie. Tym samym człowiek niepracujący, szczególnie w przypadku, gdy zostaje on tej pracy pozbawiony niejako traci swoje ukorzenie. Scena dramatu staje się wówczas niejako oddalona, obca. Jeżeli nie dochodzi do połączenia, związania człowieka ze światem poprzez pracę – owego ukorzenia, to jego (tego człowieka) bycie zaczyna się delikatnie ‘unosić’ nad tym światem. To unoszenie sprawia zaś, że owa lekkość bytu staje się ‘nie-znośna’. Wówczas człowiek może nie być w stanie znieść swojego pozbawionego pracy bycia w świecie. Taka sytuacja jest

szczególne wyraźną możliwością we współczesnej kulturze, która zdecydowanie opiera się na pracy – człowiek poprzez pracę konstytuuje swoją pozycję społeczną.

Ciekawą graficzną ilustracją wizji przyszłości, w której ludzi pozbawiono pracy, zaproponował Norman Leto w swoim wielokrotnie nagradzanym dziele filmowym zatytułowanym *Photon* [2017]. Niczym artyści z słynnej grupy cyrkowej *Transe Express*, bezrobotni swobodnie zwisają, zawieszeni na podniebnej instalacji. Nie jest to jednak taniec, akrobatyczny performance, a akt samounicestwienia. Według Normana Leto stan ‘bez-pracowości’ prowadzi do masowych szaleństw i powszechnych samobójstw.

Oczywiście należy podkreślić, że definiowanie się człowieka poprzez pracę jest dziś zdecydowanie słabsze niż kilka dekad wcześniej. Na cmentarzach próżno już szukać wyrytych w kamiennych płytach zapisków, które jeszcze przed chwilą były powszechnością, a które poza imieniem, nazwiskiem, datą urodzin i śmierci przypominały odwiedzających grób o wykonywanej przez zmarłego pracy. Pomimo tej zmiany z całą pewnością można jednak wykazać, że praca nadal stanowi podstawowe źródło samostanowienia. Jest środkiem nie tylko pozwalającym przeżyć, ale także, a właściwie przede wszystkim pięknie żyć. Stanowisko wskazujące, że praca jest „nie tylko koniecznością bytu indywidualnego, lecz warunkuje stworzenie się człowieka w coraz pełniejszym wymiarze” znane było już w starożytności, za sprawą Anaksagorasa [Kaszyński 2009: 55].

Jak wylicza Instytut Gallupa – człowiek przeciętnie poświęca 81 396 godzin swojego życia na pracę zarobkową. To czyni tę pracę drugą w rankingu najbardziej czasochłonnym aktywności w ludzkim życiu. Pierwszą jest zaś sen [Clifton 2023]. Praca jest więc dominującą częścią naszej egzystencji i jak wskazuje Hanna Arendt – stanowi podstawę kondycji człowieka [2000: 11]. Ta konstytutywna rola pracy w procesie dochodzenia do pełni człowieczeństwa jest w kulturze ukształtowanej na religii chrześcijańskiej, a zatem przede wszystkim w cywilizacji określonej przez Feliksa Konecznego mianem łacińskiej [2022], jedną z podstawowych zasad etycznych, a nawet środkiem w służbie wyższych celów, co trafnie zauważa Czesław Strzeszewski:

Chrystus Pan uważany był za syna cieśli i sam, aż do nadejścia czasu swego posłannictwa, zajmował się rzemiosłem. Okres pracy fizycznej, pracy zawodowej nie był jakimś nieistotnym, ubocznym, nieznaczającym fragmentem Jego życia; był on organicznie wbudowany w całość Jego działalności historycznej, środkiem w służbie wyższych celów Jego Boskiego Posłannictwa [Strzeszewski 1987: 110].

Powstaje jednak zasadnicze pytanie – czym jest praca, jak właściwie rozumieć pracę? Tischnerowska wykładnia jednoznacznie osadza fenomen pracy na spotkaniu ludzi pracy, na współpracy:

praca jest szczególną formą rozmowy człowieka z człowiekiem, służącą podtrzymywaniu i rozwojowi ludzkiego życia. Krócej: praca to rozmowa w służbie życia [Tischner 1992a: 23].

Współcześnie jednak praca człowieka stała się „tą kategorią pojęciową, do której różne nauki przypisują sobie daleko idące prawa” [Wiatrowski 2004: 15]. Z tego też powodu te „różne nauki”, a nawet szkoły przynależne do tych nauk „posługują się własnymi definicjami [pracy – P.N.] [...], choć przecież wszystkie one są oznaczone tym samym terminem” [Nowacki i Jeruszka 2004: 11]. Ponadto należy zauważyć, że ewolucja rozumienia roli pracy w życiu człowieka zmieniała się w też czasie. Z tych właśnie przyczyn podanie definicji uwzględniającej wszystkie możliwe aspekty tego pojęcia jest trudne, jeśli w ogóle możliwe [Sztumski 2017: 8]

Obecnie „monetarystyczny aspekt pracy stał się dominujący w świadomości ludzi i determinuje naszą współczesną świadomość pracy” [Sztumski 2004: 27]. Taka sytuacja powoduje zaś, że etyczny i antropologiczny wymiar pracy zostaje zapomniany, a retoryka ekonomiczna staje się powszechną narracją. To w jej ujęciu praca uznawana jest jako towar:

[p]raca jest towarem [...]. Pracodawca kupuje ów towar za pewną cenę: płacę, którą pracownik otrzymuje za swój wysiłek. W warunkach konkurencji płaca, czyli cena pracy, określona jest tak jak inne ceny: poprzez grę popytu i podaży [Kamerschen, McKenzie i Nardinelli 1991: 1].

Od-towarowe ujęcie pracy jest też popularne wśród niektórych przedstawicieli nauk prawnych. Dla przykładu przedstawiam pogląd Andrzeja Świątkowskiego – profesora prawa, reprezentującego Uniwersytet Jagielloński w Krakowie:

[s]toję na stanowisku, że praca ludzka jest towarem [...] podlega prawom ekonomicznym, ma swoją cenę, wpływa na cenę produktów i usług, funkcjonuje na specjalnie dla niej stworzonym rynku. Wymiana pracy na pieniądze odbywa się w ramach

określonych przez prawo, na podstawie kontraktu (umowy o pracę), opartego na zasadach określonych w prawie zobowiązań, które reguluje obrót towarowy [1992: 19].

Powyższa, prawno-ekonomiczna wykładnia pracy, która być może z racji swej prostoty i pierwotności przebiwszy się do świadomości mas, równocześnie tę świadomość monopolizując, implikuje szereg konsekwencji kulturowych, które ostatecznie prowadzą do utraty zaufania człowieka (pracy) do człowieka (pracy). Brak zaufania ostatecznie sprawia zaś, że relacje społeczne ulegają całkowitemu rozpadowi. Wytwarza się kultura nieufności.

Podejście towarowe wskazuje, że należy przede wszystkim być konkurencyjnym, oferować towar (pracę) najwyższej jakości, dostosowany do oczekiwań przyszłego pracodawcy. Trzeba też umieć promować swoje kwalifikacje i możliwości [Meller 1993: 8].

Konkurencyjność w pracy stoi często w sprzeczności z zasadą współpracy. Jeżeli bowiem nadrzędną zasadą jest bycie lepszym, a etyka pracy okazuje się być wyłącznie dobrowolnie przyjętą postawą, która nie tylko nie przystaje do warunków panujących na rynku pracy, ale wręcz przeszkadza w drodze do sukcesu, który to sukces pojęciowo skorelowany z ekonomiczną wykładnią pracy oznacza wyłącznie dobrostan towarowy¹⁹, to wówczas okazuje się, że dialog ludzi pracy staje się fikcją. W takiej sytuacji, parafrazując słynną sentencję Thomasa Hobbesa, powiedzieć można: współpracownik współpracownikowi wilkiem. Dlatego właśnie kategorycznie w myśleniu o pracy należy odrzucić opisaną tu narrację ekonomiczno-prawniczą.

Praca – to znaczy człowiek [...]. **Praca nie może być traktowana – nigdy i nigdzie – jako towar, bo człowiek nie może dla człowieka być towarem, ale musi być podmiotem** [wyróżnienie – P.N.]. W pracę wchodzi on poprzez całe swoje człowieczeństwo i całą swą podmiotowość. Praca otwiera w życiu społecznym cały wymiar podmiotowości człowieka, a także podmiotowości społeczeństwa, złożonego z ludzi pracujących. Trzeba zatem widzieć wszystkie prawa człowieka w związku z jego pracą i wszystkim czynić zadość [Jan Paweł II 1987].

¹⁹ Popularnym jest wśród ekonomistów pogląd, że „podstawą egzystencji [...] musi być **produkt** [wyróżnienie – P.N.]” [Flejterski, Klóska i Majchrzak 2005: 14].

Powrócić należy więc do zasadniczej prawdy o pracy, która to prawda jasno wskazuje, że praca „doskonali człowieka, jego życie materialne i duchowe, jego moralność, charakter, osobowość” [Wyszyński 2000: 9]. Dlatego właśnie nadrzędnym wyzwaniem współczesnej, ogólnospołecznej opowieści o istocie pracy wydaje się przywrócenie konstytutywnego balansu – „element techniczny i ekonomiczny pracy musi być zrównoważony z elementem humanistycznym” [Wyszyński 2000: 19]. Bo za słowem idzie myśl, a za myślą działanie. Tak jak będziemy mówić o pracy, tak też będziemy pracować. Zgadzam się więc ze stanowiskiem Wojciecha Drzeżdżona, który wskazuje, że

[w]łaściwego i pełnego sensu pracy ludzkiej powinno się poszukiwać przede wszystkim na polu filozofii, szczególnie filozofii człowieka. Łączenie pracy tylko i wyłącznie ze sferą ontyczną człowieka rzutuje na ujmowaniu jej w aspekcie działania. Często też określa się pracę jako pewien rodzaj działania wyróżniony ze względu na specyficzny cel, do którego ono jest skierowane, lub z uwagi na specyficzne wartości, które przez to działanie są tworzone. Zatem praca nie jest tylko sposobem zaspokajania podstawowych (biologicznych) potrzeb, ale każdej potrzeby, określa pełnię człowieczeństwa [2015: 108].

Filozoficzny namysł nad istotą pracy ujawnia więc humanistyczną wartość pracy. To dzięki pracy człowiek staje się bardziej człowiekiem, doskonali swoje człowieczeństwo [Dłubacz 2003: 12; Krąpiec 1998: 167]. Tym samym „klucz do rozumienia sensu i wartości pracy ludzkiej posiada tylko ten, kto znalazł klucz do człowieczeństwa [Styczeń 1986: 97]. Bowiem to właśnie „w strukturze osoby ludzkiej pulsuje źródło ostatecznego rozumienia pracy i jej wartości” [Krajewski 2003: 35]. Dlatego właśnie filozoficzna narracja wskazuje nade wszystko, że mówienie o pracy nierozdzielnie wiąże się z mówieniem o etosie pracy, którego „istota polega na traktowaniu pracy ludzkiej jako podstawowej wartości ludzkiej egzystencji” [Lewandowski 2021: 162]. Ale przecież koncepcji osoby ludzkiej w filozofii jest wiele. Praktycznie każda filozofia posiada własny konstrukt człowieka. Tym samym tyle ile filozoficznych koncepcji człowieka, tyle koncepcji pracy [Gogacz 1991: 129]. Przyjęte przeze mnie rozumienie pracy wynikać zaś będzie z filozofii dialogu i personalizmu. To przez pryzmat tych koncepcji człowieka wynikać będzie koncepcja pracy oparta na relacji międzyludzkiej.

Wartym zauważenia jest również socjologiczna perspektywa spojrzenia na pracę. Podkreśla ona relacjotwórczy aspekt pracy. Praca w myśl przedstawicieli tej

dyscypliny naukowej jest bowiem „jednym z głównych elementów kształtowania więzi społecznych” [Olechnicki i Załęcki 1998: 49]. Jako że interakcje (społeczne) zachodzące we współdziałaniu, a zatem w ramach wspól-pracy przede wszystkim, stanowią podstawowy przedmiot badań socjologów [Hałas 2012:120], to można ustanowić, że podstawową wartością pracy w ujęciu socjologicznym jest wartość relacji, która słusznie nasuwa skojarzenie z Tischnerowskim dialogiem i spotkaniem ludzi pracy.

Podążając ścieżką od-relacyjnego pojęcia pracy zwracam również uwagę na powtarzający się w różnych definicjach pracy element społecznej funkcji pracy. Konkretnie chodzi o społeczną przydatność pracy. Człowiek wykonując pracę pożyteczną dla społeczeństwa sam staje się pożyteczny – zarówno w oczach tego społeczeństwa, jak i w swojej własnej samoocenie. Owa przydatność, czy też pożyteczność pracy wskazana jest chociażby w definicjach pracy zaproponowanych przez Jana Szczepańskiego czy Władysława Jachera. Ten pierwszy pracę opisuje w sposób następujący: praca jest to „każda celowa czynność prowadząca do zaspokajania dowolnych potrzeb ludzkich, posiadająca **społeczną doniosłość** [wyróżnienie – P.N.]” [Szczepański 1961: 171]. Drugi z kolei, inspirowany w swej refleksji nad istotą pracy filozofią św. Tomasza z Akwinu, zauważa, że praca to „wysiłek psychofizyczny, twórczy, celowy, świadomy osoby ludzkiej w dążeniu do dobra, posiadający **znaczenie społeczne** [wyróżnienie – P.N.]” [Jacher 2003: 122]. Podobna jest również psychologiczna optyka Zbigniewa Pietrasieńskiego, który w swojej definicji pracy podkreśla przede wszystkim jej **społeczną użyteczność** [1965: 31]. O społecznej użyteczności jako warunku pracy mówi również Czesław Strzeszewski. W jego ujęciu praca to

wolna, choć naturalnie konieczna działalność człowieka, wypływająca z poczucia obowiązku, połączona z trudem i radością, a mająca na celu tworzenie użytecznych społecznie wartości duchowych i materialnych [Strzeszewski 1994: 580].

Podstawą, aby mówić o społecznej doniosłości, znaczeniu i użyteczności pracy jest jednak zrozumienie swojej pracy. Pracownik pracując musi przede wszystkim wiedzieć jaki jest społeczny cel jego pracy, komu ofiarowuje on owoc swojej pracy, kto jest odbiorcą dzieła jego pracy. W dialogicznej wizji pracy owe warunki stanowią podstawę samego myślenia o pracy. Praca jest tu bowiem zawsze pracą-dla-kogoś. Ale współczesne modele pracy korporacyjnej zaburzają ten układ. Atomizacja zadań i ich globalna

sekwencyjność sprawiają, że pojedynczy pracownik często nie ma wyobrażenia o całości procesu pracy, którego jest wyłącznie najmniejszym elementem. Obraz tej całości istnieje zaś najczęściej w umysłach garstki osób przynależnych do kadry zarządzającej najwyższego szczebla hierarchii. Dodatkowo postępująca transformacja technologiczna zmienia sposób w jaki ludzie pracują – „gdy stojące przed nami zadania są upraszczane [...] stajemy się słabi. Nasze zaangażowanie w pracę jest bardziej powierzchowne, przestajemy bowiem rozumieć, co właściwie robimy” [Sennett 2006: 97]. Ostateczną konsekwencją tej sytuacji dla zdecydowanej większości ludzi jest stan, w którym nie umieją oni „odpowiedzieć na pytanie »komu jesteśmy w tym społeczeństwie potrzebni?«” [Sennett 2006: 205]. Bez tej wiedzy cała wykonywana przez nich praca pozbawiona zostaje doniosłości, znaczenia, użyteczności a przez to sensu. Staje się jedynie formą zarobkowania potrzebną do biologicznego zapewnienia przeżycia w świecie. Wartość pracy zostaje sprowadzona wyłącznie do jej wymiaru merkantylnego. Znika całe pozamaterialne wzbogacenie człowieka poprzez pracę. A skoro „[p]raca jest procesem i zjawiskiem ściśle powiązanim z egzystencją człowieka” [Drzeżdżon 2015: 99], to w sytuacji, gdy praca przyjmuje formę społecznie bezużytecznej, to istnieje duże ryzyko, że tożsamy kształt przybierze również całe ludzkie życie – życia bez znaczenia. „Nie można rozpatrywać etycznego aspektu pracy w oderwaniu od wartości, jaką jest dla człowieka życie” [Tischner 1992a: 25]. Pracować bez sensu znaczy więc, że „zerwana została więź między znaczeniem podmiotowym pracy, a jej procesem i wynikami” [Furmanek 2008: 195]. W bezsensie pracy wykonywane zostaje zadanie (czynność) – realizowany jest przedmiot pracy, lecz zanurzony w tym mechanicznym działaniu człowiek, pozbawiony zostaje możliwości duchowego wzbogacenia. Jednak nie-wzbogacanie nie oznacza, że nic się nie zmienia. Nie-wzbogacanie równa się w tym przypadku duchowemu zubożeniu.

Tischnerowska „praca bez sensu”, która pomimo włożonego w nią wysiłku nie podtrzymuje, nie rozwija życia lub jest niepotrzebna [Tischner 1992a: 92] w oczywisty sposób sprawia, że zaangażowanie człowieka w pracę spada. Oczywiście bezsens pracy jest jedną z wielu zmiennych wpływających na zaangażowanie w pracę. Inne to na przykład: stosunki ze współpracownikami, czy też relacje z bezpośrednim przełożonym [por. Juchnowicz 2012: 56]. Instytut Gallupa, który od kilkudziesięciu lat zajmuje się badaniami nad zaangażowaniem pracowników w swoją pracę, a którego istotny wkład w

naukowe poznanie tego zagadnienia jest niepodważalny [Rakowska i Mącik 2016: 50], definiuje trzy postawy w przedmiotowym zakresie. Są to:

- postawa zaangażowania (*engagement*): pracownicy należący do tej grupy uważają, że ich praca ma sens i czują się związani z zespołem i swoją organizacją. Entuzjastycznie podchodzą do swoich zadań. Czują się dumni ze swojej pracy i przejmują odpowiedzialność za swoje wyniki i organizację, której są częścią.
- postawa niezaangażowania (*not engagement*): pracownicy należący do tej grupy są psychicznie oderwani od swojej pracy i współpracowników. Ponieważ ich potrzeby związane z pracą nie są w pełni zaspokajane, angażują w nią czas, ale nie energię i pasję. „Zajmują miejsca i obserwują zegar”. Wkładają minimalnie wymagany wysiłek w realizację swoich zadań. Chociaż ich produktywność jest bardzo niska, to są oni bardziej narażeni na stres i wypalenie zawodowe niż pracownicy zaangażowani, ponieważ czują się zagubieni i odłączeni od miejsca swojej pracy.
- postawa aktywnego niezaangażowania (*actively disengaged*): pracownicy należący do tej grupy podejmują działania, które bezpośrednio szkodzą organizacji, podważają jej cele i zasadność podejmowanych przez decydentów działań. Najczęstszą przyczyną tego stanu jest zdarzenie, które sprawiło, że między pracownikiem a pracodawcą zburzone zostało zaufanie – doszło do zdrady. [Gallup 2023: 4, 94].

Aby ustalić przynależność pracownika do konkretnej grupy i określić jego postawę zaangażowania/niezaangażowania, Instytut Gallupa skonstruował własną metodologię badawczą, która opiera się na ankiecie zawierającej zestaw 12 pytań. Pytania te dotyczą zadowolenia z wykonywanej pracy, postrzegania sensu realizowanych zadań i ich doniosłości (społecznej użyteczności), relacji ze współpracownikami i przełożonymi, poczucia bycia otoczonym troską a także uznania, wsparcia oraz liczenia się ze zdaniem pracownika [Gallup 2023: 94-95].

Jak wskazują wyniki ostatnich badań przeprowadzonych przez Instytut Gallupa jedynie 23% osób na świecie jest zaangażowanych w wykonywanie swojej pracy. Z kolei 59% jest niezaangażowanych, a 18% to osoby aktywnie niezaangażowane. Biorąc z kolei pod uwagę jedynie kraje europejskie można zauważyć, że już tylko 13% Europejczyków

jest zaangażowanych w pracę, 72% jest niezaangażowanych i 15% aktywnie niezaangażowanych. Co zaś szczególnie interesujące wśród europejskich krajów o ponadprzeciętnym wskaźniku zaangażowania pracowników w swoją pracę najwyższą wartość odnotowano dla Rumunii (35%), następnie Macedonii (29%). Wśród liderów znalazły się także Albania, Litwa, czy też Bułgaria. Z kolei najniższy wskaźnik zaangażowania w pracę jest wśród Włochów (5%) i Francuzów (7%). Podobnie niskie wartości odnajdujemy w Hiszpanii, Wielkiej Brytanii, a także Szwajcarii, Austrii i Luksemburgu [Gallup 2023]. Można więc stwierdzić, że wraz z rozwojem gospodarczym maleje zaangażowanie pracowników w wykonywanie swojej pracy, a przez to praca ta staje się dla nich zdecydowanie mniej rozwijająca. Wykazana zależność w pełni pokrywa się z teorią Davida Graebera. Autor *Pracy bez sensu* wskazuje, że współcześnie, w krajach wysokorozwiniętych, nawet 50% prac wykonywanych przez człowieka są pracami bez sensu (*bullshit job*). Amerykański antropolog pracę bez sensu definiuje zaś w sposób następujący:

to forma regularnie płaconego zatrudnienia, której kompletna bezcelowość, zbędność bądź szkodliwość jest tak rażąca, że nawet zatrudniony nie jest w stanie uzasadnić jej istnienia, mimo że – w związku z warunkami swojego zatrudnienia – czuje się zobowiązany udawać, że jest inaczej [Graeber 2019: 23].

Przyczynę tego stanu rzeczy David Graeber upatruje przede wszystkim w zjawisku, które określa mianem feudalizmu kierowniczego (menadżerskiego), który „zdominował bogate gospodarki” [Graeber 2019: 218]. Polega on na tworzeniu skomplikowanych struktur hierarchicznych, w ramach, których powstają stanowiska pracy o całkowitej społecznej nieużyteczności. Przykładem mogą tu być chociażby uniwersytety, gdzie

powstają całe kadry pracowników akademickich, których zadaniem jest utrzymywanie w ruchu menadżerialistycznych kółek – strategii, celów wykonawczych, audytów, przeglądów, ocen, pisanych na nowo strategii i tak dalej, i tak dalej, które wiodą żywot niemal w całkowitym oderwaniu od tego, co stanowi o istocie uniwersytetów – nauczania i edukacji [Graeber 2019: 63].

Opisana sytuacja dotyczy zdecydowanej większości współczesnych korporacji, właściwych najbardziej rozwiniętym gospodarkom światowym. To tam upowszechniają się wewnętrzne rytuały marketingowe, w których „zwykle kłębią się liczne służebne etaty bez sensu”. Są to chociażby prace związane z przygotowaniem raportów i prezentacji, ich

edytowaniem, kopiowaniem czy wyposażaniem w grafikę. Nowe struktury hierarchiczne „pozwalają na rozbudowywanie bez końca coraz to nowszych i bardziej bezsensownych poziomów hierarchii kierowniczych, obsadzanych przez mężczyzn i kobiety z wymyślnymi nazwami stanowisk, biegłych w korporacyjnym żargonie” [Graeber 2019: 171]. Zastanawiać zaś może dlaczego najbardziej rozwinięte gospodarki świata, oparte na kapitalistycznie zorientowanych prawidłach gospodarczych dopuszczają się tworzenia i utrzymywania nieuzasadnionych ekonomicznie struktur hierarchicznych? Pomijając nawet kwestię przemocy psychicznej, która wiąże się z wykonywaniem pracy bez sensu, niezgodności z naturą ludzką, to przecież *bullshit job* wyraźnie zaprzecza „założeniom na temat działania gospodarek rynkowych” [Graeber 2019: 134], gdzie efektywność kosztowa jest podstawowym i powszechnym wymogiem ekonomicznym. Jak wskazuje jednak David Graeber – „[i]m bardziej gospodarka staje się systemem dystrybucji zarbowanych dóbr, tym więcej sensu ma brak wydajności i tworzenie niepotrzebnych struktur dowodzenia” [2019: 220]. Najzamożniejsze państwa świata opierają zaś swoje bogactwo na takim właśnie systemie dystrybucji. Oczywiście epoka kolonialna, która była jaskrawym przykładem systemu opartego o dystrybucję „zarbowanych dóbr”, współcześnie przybiera znacznie bardziej zawoalowaną formę. Międzynarodowe koncerny przemysłowe przenoszą swoją produkcję do krajów, w których koszty pracy, a także ochrona prawna jakiej podlegają pracownicy są zdecydowanie niższe. Ekonomiści nazywają to zjawisko delokalizacją lub outsourcingiem [Zhu i Pickles 2014]. O rabowaniu dóbr możemy też mówić w przypadku niekontrolowanego pozyskiwania nieodnawialnych zasobów naturalnych, czego najpopularniejszym przykładem jest ropa naftowa i kraje należące do Organizacji Krajów Eksportujących Ropę Naftową (*Organization of the Petroleum Exporting Countries*, OPEC). Jak pokazuje Erik Gandini [2023] – w najzamożniejszych krajach arabskich – redystrybucja bogactwa zbudowanego na ropie naftowej wytworzyła system, w którym administracja rządowa, jako największy narodowy pracodawca, tworzy niezliczone liczby miejsc pracy, których główne zadanie polega wyłącznie na przyjeździe do pracy i wyczekiwaniu jej zakończenia. Tym samym teoria Davida Graebera obala mit o efektywności ekonomicznej, która winna wzrastać wraz z rozwojem gospodarczym. Nieefektywny bezsens pracy właściwy cywilizacji zachodniej staje się jednak, zgodnie z definicją autora, systemem utrzymywanym przy życiu przez wszystkich aktorów będących jego częścią. Nikt nie ośmiela się na Tischnerowski strajk. Wygodne,

acz bezsensowne życie, globalny charakter układu i związane z tym poczucie niemocy mogą wyjaśniać przyczynę istnienia modelu *bullshit job*. Warto podkreślić również, że w całym tym absurdzie istotną rolę odgrywają instytucje bankowe. Po pierwsze wskazać należy na fakt, że „wiele osób pracujących w bankowości osobiście jest zdania, że 99 procent tego, czym zajmują się banki, to ściema, która nie daje ludzkości niczego” [Graeber 2019: 69]. Co zaś nie mniej ważne – banki obracając olbrzymimi pieniędzmi i poprzez ten obrót generując nierzadko olbrzymie zyski często doprowadzają do tworzenia się baniek finansowych i globalnych kryzysów ekonomicznych, z których, dzięki swojej pozycji, finalnie i każdorazowo wychodzą zwycięsko [Epstein 2005]. Banki i instytucje finansowe, które działają w oparciu o niezrozumiałe dla wielu osób mechanizmy, są w ostateczności jednym z najważniejszych decydentów na globalnej scenie gospodarczej. Bardzo często to od banków właśnie zależy jaki zostanie powzięty kierunek rozwoju społecznego i kulturowego, bowiem to one są w faktycznej mocy przyznawać fundusze na konkretne inwestycje, lub tego finansowania odmawiać. Rozbudowane systemy decyzyjne i skomplikowane procedury wnioskowania o finansowanie bankowe a następnie raportowania inwestycji prowadzą zaś do generowania niezliczonych i bezsensownych stanowisk pracy. Zjawisko to ogólnie określa się mianem finansjalizacji, które należy rozumieć jako „proces autonomizacji sfery finansowej w relacji do sfery realnej, a nawet uzyskiwania nadrzędności tej pierwszej w stosunku do drugiej”. W jego rezultacie „rynkі finansowe oraz elity finansowe uzyskują coraz większy wpływ na politykę ekonomiczną [...], jak i efekty gospodarowania” [Ratajczak 2020: 11].

Teoria Davida Graebera wywołała w świecie szeroką dyskusję na temat bezsensownej pracy i skłoniła wielu naukowców do weryfikacji tez prezentowanych przez amerykańskiego antropologa. Część z nich zgadza się z opinią Dawida Graebera. Przykładem jest tu chociażby Simon Walo, który dowodzi, że teoria pracy bez sensu znajduje swoje potwierdzenie w wynikach analizy danych ilościowych [2023]. Inni natomiast podważają założenia i metodologię badawczą autora *Bullshit Jobs*, wskazując, że skala zjawiska bezsensownej pracy nie jest tak szeroka jak sugeruje David Graeber. Egzemplifikacją tego stanowiska jest zespół naukowców pod kierownictwem Magdaleny Soffi [2022], który w wyniku przeprowadzonych przez siebie badań ilościowych nie uznał słuszności teorii Davida Graebera. I choć w tym przypadku empiryczna weryfikacja nie potwierdziła skali zjawiska bezsensownej pracy, którą wykreślił Dawid Graeber, to jednak autorzy

przyznają, że „miliony europejskich pracowników cierpią z powodu pracy, która ich zdaniem jest nieprzydatna” [Soffia i in. 2022: 818].

Wśród innych przyczyn szerzenia się stanowisk pracy, których postrzegana społeczna użyteczność jest bardzo niska lub żadna wskazuje się również, odwołując się tym samym do teorii alienacji Karola Marksa [1959]²⁰, na postępujący podział pracy i jej specjalizację. Taka atomizacja procesów pracy powoduje, że zadania wykonywane przez człowieka stają się wyłącznie sekwencją kilku, bezustannie powtarzających się działań. Trudnością staje się również identyfikacja dobra końcowego wykonywanej pracy, która stanowi jedynie drobny fragment skomplikowanego procesu wytwórczego. To wszystko powoduje, że po pierwsze kreatywność pracowników nie ma możliwości się zrodzić i rozwinąć, co tym samym blokuje sposobność samorealizacji poprzez pracę a po drugie wzrasta poczucie bezsensowności z tejże pracy [Dur i Lent van 2019].

Wyzysk pracy może jednak przybierać formy bardziej destrukcyjne niż ma to miejsce w przypadku realizacji zadań bezużytecznych. Bezsensowna praca w swej skrajnej postaci staje się pracą społecznie szkodliwą. Osoby pracujące w firmach, które wykorzystują ludzkie „słabości i niewiedzę, aby zmusić klientów do zakupu swoich produktów” doświadczają cierpienia psychicznego [Dur i Lent van 2019: 8]. Przykładem takiej branży jest wcześniej już wskazana branża bankowa – doradztwo finansowe czasem okazuje się być dla usługobiorców bardziej „przekleństwem niż błogosławieństwem” [Inderst i Ottaviani 2012: 494].

Społeczna użyteczność, doniosłość i znaczenie pracy nie są jednak wyłącznym predykatorem sensowności/bezsensowności pracy. Tischnerowska wykładnia wskazuje bowiem, że praca jest pracą dla drugiego człowieka i z drugim człowiekiem. Tylko poprzez współpracę tworzy się warsztat pracy. O roli jaką odgrywa relacja między współpracownikami dowodzą wyniki badań przeprowadzonych przez Milenę Nikolovą i Femka Cnossena [2020]. Na ich podstawie naukowcy wskazują, że „relacje ze

²⁰ Przywołując postać niemieckiego filozofa należy przypomnieć, że Karol Marks mówił, że alienacja pracy prowadzi do sytuacji, w której człowiek „w swojej pracy nie afirmuje siebie, ale zaprzecza sobie, nie czuje się zadowolony, ale nieszczęśliwy, nie rozwija swobodnie swojej energii fizycznej i psychicznej, ale umartwia swoje ciało i rujnuje swój umysł” [1959:30]. Dla tak rozumianej alienacji pracy przykładem może być również praca bez sensu w ujęciu Davida Graebera.

współpracownikami i przełożonymi okazują się najważniejszym czynnikiem sensowności pracy”. Do podobnych wniosków dochodzą też inni badacze [Smids i in. 2020, Martela i Riekkilä 2018, Madden i Bailey 2016].

Interesującym w świetle czynionej tu refleksji wydaje się również ukazanie związku przyczynowo skutkowego, jaki zachodzi pomiędzy zaangażowaniem w pracę a zadowoleniem (satysfakcją) z tejże pracy [Stefańska i Grabowski 2023]. Opierając się na podejściu psychologii humanistycznej można wskazać, że satysfakcja z pracy to „dobrostan jednostki, związany z faktem zatrudnienia (*well-being, happiness*), w którym przeważają: nadzieja, optymizm, spokój, i która traktowana jest jako cel sam w sobie” [Dobrowolska 2010: 230]. Satysfakcja z pracy natomiast bezpośrednio i znacząco wpływa na całłościowe zadowolenie z życia [Diener 1984: 555], będące przyjemnym stanem emocjonalnym [Danish i Usman 2010, Locke 1976], rozumianym jako ogólna ocena spełnienia i radości płynącej z własnych osiągnięć (w tym właśnie, a może nawet przede wszystkim zawodowych) oraz warunków egzystencji [Diener i in. 1985: 71].

Zadowolenie z życia decyduje z kolei o poczuciu szczęścia, a właściwie jest tym szczęściem [Tatarkiewicz 1965: 21]. Rysujące się więc powiązania jasno dowodzą faktu, że poprzez Tischnerowsko rozumianą dobrą pracę, która „sprzyja udoskonalaniu osoby ludzkiej” [Tischner 2000a: 10] człowiek może dojść do poczucia szczęścia. Tym samym praca zła – obniżająca „doskonałość osoby” [Tischner 2000a: 10] przyczynia się do unieszcześliwienia człowieka.

O istocie i wartości pracy we współczesnym świecie decyduje również środowisko gospodarcze w jakim owa praca jest zanurzona. Chcąc z kolei najogólniej scharakteryzować tę rzeczywistość posłużę się terminem VUCA, który w pełni odzwierciedla istotę ekonomiczno-społecznej dzisiejszości. Akronim VUCA ma proveniencję militarną. Pojęcie to zostało zaproponowane w latach 90. XX wieku przez *US Army War College* i pierwotnie odnosiło się do opisu nowego porządku świata, po zakończeniu zimnej wojny [Taskan i in. 2022: 197]. Następnie termin VUCA został zaadoptowany przez biznes do opisu nowych warunków pracy [Lawrence 2013: 3] i ten kontekst interesuje mnie szczególnie. Należy jednak zauważyć, że dziś VUCA charakteryzuje całość świata i zachodzących w nim procesów społecznych, kulturowych i gospodarczych [Nandram i Bindlish 2017]. VUCA oznacza:

- Zmienność (Volatility) – tempo zmian i towarzysząca temu chaotyczność sprawiają, że nie sposób przewidzieć najbliższej przyszłości.
- Niepewność (Uncertainty) – istnieje duże prawdopodobieństwo, że wcześniej panujące zasady i reguły ulegną całkowitej zmianie, a moment gdy zmiany te zostaną objawione stanowić będzie każdorazowe zaskoczenie dla osób, których zmiana ta dotknie bezpośrednio.
- Złożoność (Complexity) – struktura łańcucha przyczynowo-skutkowego dla procesów społeczno-gospodarczych okazuje się być tak rozbudowana, że identyfikacja impulsów zmian i ich dalszych modyfikacji jest praktycznie niemożliwa do ustalenia.
- Niejednoznaczność (Ambiguity) – mnogość interpretacji znaczeń zachodzących zjawisk społecznych i ekonomicznych oraz nieprecyzyjność generowanych informacji a także ich ilość sprawiają, że podejmowanie właściwych decyzji jest zadaniem o niespotykanym wcześniej stopniu komplikacji [Pacek 2021: 306-307]

Praktycy biznesu wskazują więc, że praca w świecie VUCA nie jest już pracą ciągłą, stabilną, wykonywaną przez wiele lat dla jednego pracodawcy i w jednym, wyuczonym zawodzie. Tym samym współczesny człowiek pracy musi być gotowy na permanentne zmiany „stanowisk, ról, zawodu oraz przekwalifikowanie się, a także na elastyczność form zatrudnienia czy wykonywania zadań i pracę dla wielu podmiotów jednocześnie”. Dlatego właśnie:

to co pracownik potrafi obecnie jest mniej ważne, niż to jak szybko jest w stanie przyswajać wiedzę i zdobywać kompetencje, często nawet jeszcze nieznane lub nieistniejące. Rynek pracy w świecie VUCA z całą swoją nieprzewidywalnością skupiony jest na potencjale, szybkości uczenia się, otwartości na nowe i ogromnej elastyczności. Zestaw tych cech składa się na adaptowalność, którą można nazwać najważniejszą obecnie kompetencją przyszłości [Dutka 2019].

Jednak ekonomicznie wymuszana na człowieku zdolność do tak ujętej elastyczności jest sprzeczna nie tylko z Tischnerowskim rozumieniem pracy, ale z samym sposobem bytowania człowieka, który tylko wówczas, gdy zaspokoi potrzebę stabilizacji, która z poziomu pracy przekłada się równocześnie na pozostałe wymiary jego życia, może

rozpocząć dalszy rozwój swojego człowieczeństwa, dokonujący się w relacji z drugim człowiekiem. VUCA sprawia zaś, że

ciągłe zmieniające się warunki pracy w reorganizowanych i automatyzowanych zakładach wywołują stres i narażają na szwank zdrowie pracowników, a także powodują poczucie braku stabilności [Rifkin 2001: 243].

Ten brak naturalnej, przynależnej człowieczej kondycji harmonii wypełniającej się poczuciem autokontroli nad swoim własnym życiem zostaje zaburzony od-produkcyjną potrzebą elastyczności. Cecha ta, w upowszechnionej definicji, staje się właściwa strukturom organizacyjnym, a nie bytom ludzkim. Istota elastyczności osadzona bowiem została w przestrzeni nauk o zarządzaniu przedsiębiorstwem. „Istotą elastyczności [...] jest umożliwienie firmom zmiany struktur podziału pracy szybko i bez ponoszenia kosztów, a także przesuwania robotników między różnymi zadaniami, stanowiskami i miejscami pracy” [Standing 2014: 96]. A zatem nieludzka, bo od-korporacyjna elastyczność staje się wymaganiem, które nijak nie przystaje do człowieka. W takim układzie osobowa sprawczość musi ustąpić miejsca biznesowej wymagalności giętkości, sprężystości i ostatecznej eteryczności. Ludzie

są nękani wieloma formami społecznej i ekonomicznej niestabilności, brak im poczucia tożsamości zawodowej. Ich życie nie układa się w żadną opowieść. Wielu zmuszanych jest do ciągłych zmian miejsc pracy, które nie dają żadnych perspektyw, i które znaczą dla nich tyle, ile niewielkie wynagrodzenie [Standing 2014: 21].

W przelotności świata VUCA praktycznie niemożliwym staje się budowanie wartościowych i głębokich więzi międzyludzkich. „W nowoczesnym miejscu pracy koledzy i koleżanki nie są niczym więcej, jak przelotnymi znajomymi” [Aldridge 2006: 133]. Zauważyć też można, że ta przelotność znajomości ludzi pracy jest przeszkodą dla konstytutywnej, w ujęciu dialogicznym, cechy warsztatu pracy, jaką jest współpraca ludzi pracy prowadząca do zakorzenienia w świecie. Elastyczność sprzyja natomiast postawom nastawionym na konkurowanie, rywalizowanie ludzi między sobą. Skoro bowiem praca przedstawia się jako efemerydalna, a znajomość epizodyczna, to i poczucie odpowiedzialności za drugą osobę gdzieś ulatuje. Troska staje się wyłącznie troską o samego siebie, o własny rozwój, własną karierę i przede wszystkim własny zysk. Zapomina się

jednak o nadrzędnym zysku z (współ)pracy, który wynika z wzbogacenia tego, co pod powierzchnią – z wzbogacenia *suppositum*.

4.3 PODSUMOWANIE ROZDZIAŁU

W niniejszym rozdziale podejmuję pogłębioną refleksję nad pracą jako jednym z kluczowych elementów ludzkiej egzystencji, szczególnie w kontekście filozofii dramatu Józefa Tischnera. Przyglądam się etycznemu wymiarowi pracy oraz współczesnym przekształceniom, podkreślając, że praca nie ogranicza się wyłącznie do sfery ekonomicznej, lecz stanowi głęboki przejaw ludzkiej obecności w świecie. Jestem przekonany, iż praca odgrywa zasadniczą rolę w kształtowaniu tożsamości człowieka, a także budowaniu relacji społecznych opartych na wzajemnym szacunku i solidarności.

W pierwszej części rozważam etyczny wymiar pracy, wskazując na jej znaczenie nie tylko dla utrzymania ekonomicznego, lecz także dla rozwoju moralnego i społecznego. Zwracam uwagę, że praca jest przestrzenią samorealizacji, która pozwala wyrazić zdolności, wartości i twórczy potencjał każdej osoby. Ten etyczny wymiar szczególnie wyraża się w szacunku dla godności człowieka – w pracy, która nie dehumanizuje, ale staje się aktem odpowiedzialności, troski o drugiego i dialogu z otaczającą rzeczywistością. Moje analizy prowadzą do wniosku, iż praca odwołująca się do wartości humanistycznych sprzyja tworzeniu wspólnot opartych na zaufaniu, współpracy oraz wzajemnym wsparciu.

Następnie podejmuję temat współczesnej wartości pracy, zwłaszcza w obliczu przeobrażeń związanych z rozwojem technologii, automatyzacją czy globalizacją. Zauważam, że zmiany te często prowadzą do osłabienia relacji międzyludzkich w miejscu pracy i wiążą się z poczuciem izolacji. Jednak wciąż dostrzegam istotną rolę pracy w konstruowaniu więzi społecznych i budowaniu tożsamości człowieka. Uważam, że praca musi być postrzegana nie tylko przez pryzmat efektywności i zysku, ale przede wszystkim jako obszar realizacji wartości humanistycznych. Humanizacja pracy – poprzez akcentowanie godności człowieka, współodpowiedzialności i troski o drugą osobę – może przeciwdziałać negatywnym skutkom dehumanizacji wynikającej z postępu technologicznego.

Wskazuję również na potrzebę tworzenia warunków pracy, w których każdy pracownik jest traktowany jako pełnoprawny podmiot, a nie jedynie element systemu produkcyjnego. Moim zdaniem takie podejście zachowuje sens pracy i sprzyja pełnemu rozwojowi człowieka – nie tylko zawodowemu, lecz także społecznemu i moralnemu. Dostrzegam przy tym, że elastyczność współczesnego rynku pracy może zarówno ułatwiać dostosowanie się do potrzeb jednostek, jak i prowadzić do braku stabilności oraz atomizacji więzi społecznych. Dlatego za szczególnie ważne uznaję kształtowanie środowisk pracy, które wzmacniają relacje, budują poczucie solidarności i przeciwdziałają alienacji.

Podsumowując, prezentuję pracę jako zasadniczy element ludzkiej egzystencji, wymagający refleksji etycznej oraz uwzględnienia współczesnych kontekstów. Utrzymuję, że jedynie praca oparta na wartościach humanistycznych – szanująca godność człowieka, wspierająca jego twórczy potencjał i budująca relacje społeczne – może przyczyniać się do autentycznego rozwoju jednostki oraz dobrostanu całej wspólnoty. W obliczu zmian technologicznych i globalizacyjnych to właśnie humanizacja pracy staje się kluczowym wyzwaniem, pozwalającym zachować jej pełną wartość i sens w życiu człowieka.

5 O FENOMENIE PRACY USŁUGOWEJ

Zgodnie z danymi Eurostat (stan na czerwiec 2024), w krajach Unii Europejskiej, w sektorze usługowym pracuje 73,8% wszystkich zatrudnionych [Eurostat 2024a], co koreluje z faktem, że usługi odpowiadają za wytworzenie 74,5% produktu krajowego brutto (PKB) na tym obszarze [Eurostat 2024b]. Ta informacja wskazuje jednoznacznie, że praca w usługach jest współcześnie dominującą formą zatrudnienia w Europie. Zdać sobie jednak należy sprawę, że świadczenie usług jest wyjątkową formą pracy, niepodobną do tej wykonywanej w pozostałych dwóch sektorach gospodarki – czyli w przemyśle i rolnictwie [Rogoziński 2003]. Sama zaś struktura zatrudnienia i PKB w kontekście trójpodziału gospodarki, zgodnie z klasyczną wykładnią Colina Clarka [1940], utożsamiana jest z rozwojem cywilizacyjnym. I tak właśnie kolejne przejścia: rolnictwo → przemysł → usługi oznaczają, że cywilizacja usługowa stanowi najwyższą formę rozwoju. Ów rozwój oznaczać zaś powinien, że społeczeństwa, nazwijmy je ‘usługowymi’, winny charakteryzować się nie tylko wyższym bogactwem materialnym i ogólnie pojętym dobrostanem obywateli, ale również wyższą kulturą, w tym przede wszystkim duchową. Z założenia wynikać miało to z faktu, że akt służenia, czyli właśnie świadczenia (wykonywania) usługi, opiera się na spotkaniu i dialogu człowieka (usługodawcy) z człowiekiem (usługobiorcą). W trakcie tego spotkania, wraz z realizacją przedmiotu świadczenia usługi, pozamaterialnemu wzbogaceniu ulega sam człowiek [Rogoziński 2003], co właściwie można uznać za samo sedno usługi.

Skoro usługi nijak niepodobne są do przemysłu, to nie tylko „nie można ich podstawowych funkcji wyprowadzać z obsługi przemysłu, bowiem ich rudymentalne funkcje mają preindustrialny charakter” [Rogoziński 2003: 59], ale także nie można sprowadzać samej pracy usługowej do pracy w innych sektorach gospodarki. Dlatego też nie można mówić o pracy, nie wskazując czego praca ta dotyczy. Zdecydowanie odmienny w swojej zasadniczej, czyli – z racji podjętej przeze mnie tu tematyki – dialogicznej istocie jest charakter pracy usługowej od charakteru pracy przemysłowej i rolniczej, które skupione są na wytwarzaniu a nie świadczeniu. Z tej też przyczyny dokonuję właściwego rozdziału i za przedmiot swoich rozważań w kontekście pracy przyjmuję pracę usługową. Tischnerowski warsztat pracy staje mi się tym samym miejscem spotkania usługodawcy z

usługobiorcą, w którym dochodzi do świadczenia usługi, czyli wykonywana jest tam praca usługowa.

Chcąc z kolei ustanowić definicję pracy usługowej uzasadnionym staje się jej wyprowadzenie z definicji samej usługi. Jednak zadanie to wbrew pozorom nie jest prostym. Termin ‘usługa’ ma bowiem wiele różnych definicji [Vasanth i in. 2012], które często są ze sobą sprzeczne i prowadzą do wielu nieporozumień interpretacyjnych. A ponieważ usługi są powszechnie uznawane przede wszystkim za formę działalności gospodarczej, i to formę kluczową w tworzeniu PKB, czego dowodzą wcześniej przedstawione dane, to przyjęto, że nauka o usługach – usługoznawstwo – należy do dziedziny nauk ekonomicznych i subdyscyplin z niej się wywodzących. Dominujące postrzeganie usług jest zatem osadzone w myśleniu ekonomicznym.

5.1 USŁUGA W UJĘCIU EKONOMICZNYM

Nie jest moim celem dokonywać historycznego przeglądu definicji usługi, pokazywać różnice i podobieństwa pomiędzy nimi i tłumaczyć przyczynę każdej z tych dyferencji. Wskazuję jedynie, że jednym z pierwszych, który podjął się refleksji nad naturą usług, był Adam Smith. W *Badaniach nad naturą i przyczynami bogactwa narodów* autor dowodził, że to produkcja stanowi podstawę rozwoju i dobrobytu, usługi natomiast jedynie zubożają społeczeństwo [Smith 1954]. I choć od pierwszego wydania tego monumentalnego dzieła minęło prawie 250 lat, to wciąż od-produkcyjne patrzanie na istotę usługi ma swoje konsekwencje. Widać to doskonale na przykładzie definicji zaproponowanej przez jednego z największych współczesnych autorytetów w dziedzinie ekonomii [Lipski 2018: 45] – Philipa Kotlera. Usługę określa on w sposób następujący:

usługa jest dowolnym działaniem, jakie jedna strona może zaoferować innej; jest ono nienamacalne i nie prowadzi do jakiegokolwiek własności. Jego produkcja może być związana lub nie z produktem fizycznym [Kotler 1999: 426].

Autor wskazuje, że usługi się produkuje, co jednocześnie nakłada na teorię usług cały dorobek wyprowadzony z badań nad produkcją. Tym samym usługoznawstwo staje się poniekąd subdyscypliną towaroznawstwa. I tak oto usługa staje się produktem, a służeńie produkowaniem. Ten sposób myślenia zostaje zaś paradoksalnie utrwalony za

sprawą Logiki Usługowej Dominacji – *Service Dominant Logic* (SDL), która z pozoru miała odwrócić istniejący porządek i ukazać alternatywę dla gospodarki zdominowanej produktowo. I choć wielu uwierzyło w te zapewnienia, to jednak po wnikliwej analizie przedmiotu nie sposób nie zgodzić się z opinią Kazimierza Rogozińskiego, że SDL to tylko „intelektualny przekręt” [Rogoziński 2018].

LOGIKI DOMINACJI USŁUGOWEJ

Najnowsza dyskusja naukowa w obszarze usług zasadniczo toczy się wokół dwóch logik usługowych. Najpopularniejszą i powszechnie uznaną w środowisku badaczy jest Logika Dominacji Usługowej – *Service Dominant Logic* (SDL) [Li i in. 2018], którą w 2004 zaproponowali Stephen Vargo i Robert Lush, i którą sukcesywnie rozwijają/uszczegóławiają w formule otwartego dialogu. Nie mniej znaczącą i rozpoznawalną jest koncepcja Logiki Usługowej – *Service Logic* (SL), która wywodzi się ze szkoły nordyckiej [Bürkel i Zimmermann 2021]. To przede wszystkim na podstawie tych logik opracowywane są metodologie projektowania usług [Zimmermann i in. 2021a], które stanowiąc podstawę nowych modeli biznesowych przenoszą teorię usługową do społecznej przestrzeni praktycznego zastosowania.

SDL i SL prezentują zbieżny pogląd na istotę usługi [Grönroos i Gummerus 2014], a różniące je niuanse nie wpływają na zasadniczy kształt usługi nakreślony przez autorów i prowadzą do zbieżnych wniosków na temat współczesnego postrzegania usługi. Wśród naukowców panuje czasem wręcz wrażenie, że „pomimo intensywnego i szerokiego zainteresowania naukowego, zakres, w jakim te perspektywy pokrywają się lub różnią, pozostaje nieco niejasny” [Saarijärvi i in. 2017: 3]. Nie będę jednak przeprowadzał analizy porównawczej między SDL i SL w celu ustalenia różnic i podobieństw między nimi. Moim priorytetem jest bowiem wyłącznie przedstawienie syntetycznego obrazu logik usługowych, ich generalnej istoty. W związku z tym posługiwać się będę w swojej pracy terminem **Logik Dominacji Usługowej (SDLs)**, podkreślając tym samym zasadniczą zbieżność koncepcyjną SDL i SL²¹. Opisując zaś poszczególne założenia będę

²¹ Wyjątek od przyjętej reguły stanowić będzie kwestia współtworzenia wartości usługi, którą odmiennie postrzegają reprezentacji szkoły amerykańskiej i nordyckiej. W tym przypadku wyraźnie zaznaczę dyferencję pomiędzy SDL i SL.

bezpośrednio odwoływał się do konkretnych autorów i tym samym używał właściwych nazw własnych.

Robert F. Lush i Stephen L. Vargo przyznają, że SDL posiada „bagaż” Logiki Dominacji Produktowej – *Goods Dominant Logic* (GDL), który był powszechny dla przemysłowego modelu gospodarczego [2006: 283]. Wskazują przy tym jednak, że ich koncepcja całkowicie zmienia uprzedni paradygmat. W efekcie usługa w ujęciu SDL staje się trzonem wymiany gospodarczej, a produkt stanowi środek dla tej wymiany. Stephen L. Vargo i Robert F. Lush definiują usługę jako zastosowanie na rzecz usługobiorcy wyspecjalizowanych kompetencji tj. wiedzy i umiejętności [2004: 2], uznają przy tym jednocześnie, że „dobra materialne służą [...] do świadczenia usług” [Vargo i Lush 2004: 13]. W takim układzie „produkcja jest procesem pośrednim”, a „towary są urządzeniami, które świadczą usługi dla konsumenta i w połączeniu z nim” [Vargo i Lush 2004: 11]. To w tych dobrach jest bowiem zapisana wiedza i umiejętności ich twórców, którzy za pośrednictwem tych dóbr przekazują ją swoim klientom, a właściwie usługobiorcom. Produkt staje się więc środkiem dystrybucyjnym dla usług [Lusch i Vargo 2009; Vargo i Akaka 2009] – jego rolą jest „działanie jako nośnik zasobów operacyjnych umożliwiające dostęp do korzyści płynących z kompetencji organizacji” [Saarijärvi i in. 2017: 7]. Przyjmując zaś, że „produkcja jest w rzeczywistości procesem transformacji wiedzy” [Osborne i in. 2013: 140] dochodzę do wniosku, że ‘logiczne’ zamieszanie wywołane przez SDL nie dokonuje żadnego przewartościowania, a jedynie semantycznej zmiany. Autorzy *Service Dominant Logic* uznali bowiem, że w sytuacji, gdy „ktoś kupuje dobro materialne, to z zamiarem wykorzystania tego dobra w określonym kontekście w celu świadczenia usługi dla siebie (tj. samoobsługi) lub innej osoby” [Lusch i Vargo 2009: 8].

Podsumowując – SDLs uznają produkt za usługę, a tym samym produkowanie tych produktów za świadczenie usługi: „towary są urządzeniami, które świadczą usługi na rzecz i w połączeniu z podmiotem będącym beneficjentem” [Lusch i Vargo 2014: 70]. Dlatego właśnie „wszystkie gospodarki są gospodarkami usługowymi” [Lusch i Vargo 2006: 66]. Co więcej – próbuje się również wykazać, że usługi „zawsze charakteryzowały istotę działalności gospodarczej” [Lusch i Vargo 2006: 68], co ze współczesnej perspektywy, osadzonej na *knowledge-based economy*, staje się szczególnie wyraźne. W ten sposób odwrócony zostaje dotychczasowy porządek, który opierał się na koncepcji Adama Smitha. Zgodnie z tym porządkiem – wszystko, co nie skutkowało produkcją

przemysłową lub rolną było usługą [Rathmell 1966]. Dziś próbuje się zaś pokazać, że nie tylko ta od-produkcyjna pozostałość jest usługą, ale także, a może przede wszystkim – cała owa produkcja (przemysłowa lub rolna) jest jedynie formą usługi. Badacze zajmujący się Logikami Dominacji Usługowej uznają bowiem, że „[p]rodukcja jest w rzeczywistości procesem transformacji wiedzy, a nie namacalności, i to właśnie jest podstawą autentycznej koprodukcji”. Zatem słuzenie (proces usługowy), którego istotą jest wymiana zasobów wiedzy [Osborne i in. 2013: 140], staje się tożsame z produkcyjnym transferem tejże wiedzy. Vargo i Lush w podobny sposób odnoszą się też do wcześniejszych (przed przemysłowych) gospodarek, a zatem do czasów społeczeństwa zbieracko-łowieckiego i społeczeństwa rolniczego, które traktują jako swoistą makro specjalizację usługową charakteryzującą się „ekspansją i udoskonaleniem określonego rodzaju kompetencji (zasobu operacyjnego), który można było wymieniać” [Vargo i Lusch 2004: 10]. W tym ujęciu makro specjalizacja zbieracko-łowiecka opierała się więc na udoskonalaniu techniki polowań i sposobów wykorzystania dzikorosnących roślin, zarówno w kontekście żywieniowym, jak i leczniczym. Podobnie makro specjalizacja rolnicza – jej istotą była znajomość i rozwój metod upraw i hodowli zwierzęcej. Wszystko to stanowi w opinii autorów argument za tym, że usługi, będące zastosowaniem wyspecjalizowanej wiedzy i umiejętności, od zawsze były sednem gospodarowania. „Usługi nie dopiero teraz stają się ważne, ale dopiero teraz stają się bardziej widoczne” [Vargo i Lusch 2004: 10]. Niniejsze ustalenie pokazuje więc antropologiczny wymiar usługi. Przedstawiona argumentacja jest więc niezwykle cenna dla prowadzonej przeze mnie refleksji, jednak zasadniczy problem jaki się pojawia polega na dalszym wykorzystaniu tej obserwacji w kontekście SDLs. Vargo i Lush słusznie zauważają, że słuzenie (wiedzą i umiejętnościami) od zawsze było podstawą tworzenia się społeczeństw. Na marginesie warto tylko dodać, że ten usługowy fundament miał nie tylko wymiar ekonomiczny, ale może przede wszystkim kulturowy. Autorzy SDLs pominęli jednak konstytutywną dla gospodarowania rolę spotkania i dialogu. Przypomnieć więc należy wykładnię Tischnerowską w przedmiotowej sprawie: **gospodarowanie oznacza wspólnotowość międzyludzką**. „Gospodarując, jesteśmy razem. Tworzymy siebie jako gospodarzy. Razem też pogłębiały naszą mądrość i razem przywiązujemy się do ziemi” [Tischner 2012a: 219]. Owo bycie razem we współ-gospodarowaniu to nic innego jak wzajemność, który stanowi rdzeń stosunków międzyludzkich, „jest wymianą dóbr, które jednak jako dobra w ogóle by nie zaistniały,

gdyby wpięrow nie doszło do jakiegokolwiek spotkania człowieka z człowiekiem [Tischner 2012a: 219]. Konsekwencją nieuwzględnienia przez twórców Logik Dominacji Usługowej tej fundamentalnej dla procesów usługowych kwestii relacyjności, swoistego sedna aktu świadczenia usługi, paradoksalnie jest to, że usługa stała się niczym więcej jak przedmiotowym, a nie podmiotowym, procesem gospodarczej wymiany produktowej. Spotkanie i dialog okazały się nieistotne. Liczy się wyłącznie strumień przepływu, a źródłem jego emisji może być dowolna rzecz, a nawet technologia – „maszyna lub zaprogramowany automat, zwłaszcza twór powstały ze skrzyżowania komputera osobistego z bezprzewodowym telefonem” [Rogoziński 2012: 22]. Powstała post-usługa, gdzie przedrostek ‘post’ słusznie nasuwa skojarzenie z post-humanizmem, czyli technologicznie udoskonaloną formą podstawową.

EKONOMICZNA WARTOŚĆ USŁUGI

W poprzednich rozdziałach przedstawiłem bardzo dokładnie czym jest wartość w kontekście filozofii dramatu. Koncepcja Ja aksjologicznego wskazuje jednoznacznie, że człowiek jest indywidualnie ustanowioną strukturą wartości (strukturą aksjologiczną), a poprzez spotkanie i dialog rozwija swój wewnętrzny zbiór tych wartości – dokonuje potwierdzenia i uznania ich w sobie oraz tworzy własną hierarchię. Jednak filozoficzna perspektywa wartości nie jest jedyną dostępną perspektywą. Przedmiot mojego zainteresowania, jakim są usługi, przynależy do dziedziny nauk społecznych. Przedstawiciele dyscypliny ekonomia i finanse są z kolei tą grupą, która w pełni zmonopolizowała usługoznawstwo [Rogoziński 2020b]. Dlatego właśnie ekonomia wypracowała własne patrzenie na istotę wartości, które, co udowodnię poniżej, znacząco różni się od rozumienia ‘wartości’ przez filozofów. Konsekwencje merkantylnego ujęcia ‘wartości’ prowadzą zaś, w mojej ocenie, do sytuacji, w które bogactwo usługowego *spectaculum* nie ma nawet szansy się zaistnieć. Eliminuje się wartościowo-twórczą relacyjność i dialogiczność usługi poprzez implementację w jej rdzeń posprodukcyjnych prawideł efektywności kosztowej aktu świadczenia (usługi).

Rozważania nad istotą wartości towarzyszą człowiekowi od czasów antycznych [Zimmermann i in. 2019]. Pojmowanie tej kategorii różni się w zależności od kontekstu

historycznego oraz przyjętej perspektywy badawczej. Z uwagi m.in. na to Abraham Maslow stwierdził, że pojęcie wartości stało się „nienaukowe, a nawet antynaukowe”, co w jego opinii stanowiło rażącą słabość ówczesnej mu koncepcji nauki [Maslow [w:] Solomon 1962: 110-111]. Tę słabość wykorzystali jednak ekonomiści i przywrócili ‘wartość’ nauce, tzn. podjęli badania naukowe nad istotą ‘wartości’, próbując, we właściwy swojej dyscyplinie sposób, zdefiniować ‘wartość’, uczynić go terminem jasnym i precyzyjnym i następnie w przyjaznej formie przedstawić społeczeństwu. Siła ich przekazu doprowadziła ostatecznie do sytuacji, w której współcześnie termin ‘wartość’ powszechnie funkcjonuje przede wszystkim w ujęciu merkantylnym. Jej jednostką jest pieniądz [Ford i Mouzas 2013:12]. I tylko pozornie, co udowodnię w toku dalszej analizy, wartość w kontekście usługi, definiowanej przez pryzmat logik jej dominacji odnosi się do czegoś ‘poza’, czegoś ‘więcej’. Dlatego uznaję, że w niniejszej deklaracji, ustanowionej przez prekursory SDL –

tworzenie wartości z punktu widzenia skoncentrowanego na aktorze i zdominowanego przez usługi jest możliwe tylko wtedy, gdy rynek i inne oferty są wykorzystywane – to znaczy, gdy **przyczyniają się do dobrobytu jakiegoś podmiotu w kontekście jego życia** [wyróżnienie – P.N.] [Lush i Vargo 2014: 69]

– całkowicie spłycona została istota dobrobytu. Nie ma ona nic wspólnego z byciem w dobru, które jest wartością absolutną, a które to dobro rodzi się wyłącznie w przestrzeni spotkania, i tu warto podkreślić – spotkania człowieka z człowiekiem. Jednostką pomiaru dobrobytu dla Roberta Luscha i Stephena Vargo jest wyłącznie użyteczność i poziom zadowolenia z użycia.

Przystępując do analizy właściwej omawianej tu kwestii wartości usługi, to uznaję, że jej od-ekonomiczne zrozumienie najprościej wyjaśnić poprzez ukazanie wartości usługi z perspektywy produktowej – czyli poprzez przedstawienie jej w kontekście Logiki Dominacji Produktowej, która charakteryzowała gospodarkę opartą na przemyśle. Logika ta zakłada przede wszystkim, że wartość produktu jest wbudowywana w produkt podczas procesu produkcyjnego. Dlatego właśnie wartość definiuje się poprzez cechy i właściwości użyteczne produktu, które określa producent – dostarczyciel wartości.

Konsument z kolei uznając oferowaną wartość produktu zobligowany jest do zapłaty konkretnej sumy pieniędzy za produkt (za wartość tego produktu), którą określił jego twórca lub sprzedawca. Tak ujętą istotę wartości określa się mianem wartości wymiennej (*value-in-exchange*) [Anker i in. 2015; Bürkel i Zimmermann 2021]. Założenie to wynika wprost z założeń ekonomii klasycznej i odnosi się do wartości będącej miarą ceny [Zimmermann et al. 2021a].

W przypadku usługi mamy we współczesnej ekonomii i marketingu do czynienia z pozornie odmienną sytuacją. Badacze zajmujący się usługami jednoznacznie wskazują, że wartość usługi jest czymś zdecydowanie przeciwnym w stosunku do wartości produktu. Jednak w swoich teoriach definicję wartości usługi ufundowali oni na definicji wartości produktu [Vargo i in. 2017]. To podejście z założenia uniemożliwiło odcięcie się od post-produktowego sposobu myślenia o wartości i tym samym zablokowało sposobność by wartość usługi otrzymała należną jej, niezależnie utworzoną, definicję. Logiki Dominacji Usługowej, które charakteryzują współczesną gospodarkę opartą na usługach i wiedzy, posługują się w swojej opowieści o wartości w usługach terminologią inną od tej używanej przez GDL. Jednak zmiana ta ma wyłącznie charakter kosmetyczny – dotyczy nieistotnych szczegółów.

Wśród dziesięciu podstawowych aksjomatów SDL aż cztery bezpośrednio odnoszą się do zagadnienia wartości usługi. Po pierwsze dostrzega się fenomenologiczny charakter wartości i stwierdza się, że każdy przypadek aktu usługowego „tworzy inne doświadczenie i unikalną (dla beneficjenta) instancję i ocenę wartości” [Lush i Vargo 2014: 78]. Po drugie uznaje się, że usługodawca nie może dostarczać wartości, a jedynie oferować propozycję tejże wartości, która stanowi „zaproszenie do współpracy z firmą w celu uzyskania korzyści” [Lush i Vargo 2014: 71]. Po trzecie wartość nie stanowi samodzielnego ‘istnienia’, które uczestnicy usługowego spotkania wnoszą w jego dialogiczną przestrzeń, i która poprzez to spotkanie może być potwierdzona, ale wartość wyłania się w trakcie ‘użytkowania’ usługi i ma charakter ulotny:

spojrzenie na wartość oparte na ekosystemie usług oznacza, że ekosystem utworzony w wyniku interakcji opartej na usługach pomiędzy wieloma aktorami jest napędzany potrzebą wymiany zasobów, aby przetrwać i prosperować. [...] wartość jest wyłaniającą się właściwością, która pojawia się w sposób czasowy i kontekstowy [...] tworzenie wartości działa jak ukryte spoiwo spajające dynamiczne elementy ekosystemu usług,

ponieważ zarówno motywuje, jak i nadaje znaczenie każdej konkretnej interakcji, w tym wymianie [Vargo i in. 2017: 123].

Wreszcie po czwarte – wartość jest zawsze wartością współtworzoną w okolicznościach indywidualnego użytkowania – w wyniku wymiany zasobów [Vargo i Lusch 2008], co stanowi nawiązanie do koncepcji wartości jako doświadczenia [Prahalad i Ramaswamy 2004]. Dlatego właśnie mówi się o wartości w kontekście (*value-in-context*) [Vargo i Lush 2004]. Przy czym kontekst ten, będący kluczowym wyznacznikiem wartości, nie ma już tylko charakteru diadycznej interakcji pomiędzy usługodawcą a usługobiorcą, konsumentem a dostawcą. Natura tego kontekstu otrzymuje specyficzność sieciową. W współtworzenie wartości zaangażowany staje się zbiór podmiotów i artefaktów, które wymieniają się zasobami w całym ekosystemie usługowym – czyli „samodzielnym, samodostosowującym się systemie aktorów integrującym zasoby, połączonych wspólnymi rozwiązaniami instytucjonalnymi i tworzących wzajemne wartości poprzez wymianę usług” [Vargo i Lusch 2016: 11]. W ten sposób indywidualnie uzyskiwana wartość z konkretnej usługi zostaje ostatecznie ustanowiona w efekcie przepływu zasobów – połączeń (relacji) zachodzących wewnątrz ekosystemu usługowego, co jest właśnie istotą współtworzenia [Chandler i Vargo 2011]. Ta narracja znajduje szczególne zastosowanie w przypadku usług cyfrowych, czyli takich usług, które dostarczane są do odbiorcy za pomocą technologii cyfrowych²². Za sprawą technologii cyfrowych i usług cyfrowych człowiek wszedł w „erę hiperłączości” [Kurowski 2019: 9]. Przy czym ta hiperłączość odnosi się nie do rozwoju relacji człowiek-człowiek, ale do intensyfikacji interakcji człowiek-komputer, i to właśnie owa hiperłączość cyfrowa tworzy siatkę połączeń (interfejsów) w ekosystemie usług cyfrowych, umożliwiając współtworzenie wartości usług cyfrowych przez, niczym nieograniczoną, sieć aktorów – ludzkich i nie-ludzkich [Engen i in. 2021; Stoll i in. 2020]. W takim modelu konsument (usługi) staje się jednocześnie koproducentem (usługi) [Zimmermann i in. 2019]. Z kolei sztuczna inteligencja (zaliczana również do zestawu technologii cyfrowych) pozwala „wyczuwać potrzeby konsumentów” i dzięki temu „zwiększa łatwość ich [tych konsumentów – P.N.] udziału we współtworzeniu wartości” [Manser Payne i in. 2021: 205-206].

²² Szerzej na temat usług cyfrowych będę pisał w rozdziale 5.3.

Koncepcja współtworzenia wartości w propozycji SDL prowadzi ostatecznie do wniosku, że wartość jest wszechogarniającym procesem, a wszystko co dzieje się w kontekście usługi to interakcja. Z tym poglądem nie zgadzają się apologety SL [Grönroos i Gummerus 2014]. Występująca w tym przypadku rozbieżność stanowisk jest kluczowa w kontekście prowadzonej przeze mnie refleksji. W związku z tym prezentuję opinię Christiana Grönroosa i Johanna Gummerusa na przedmiotową kwestię. Po pierwsze należy przytoczyć definicję bezpośredniej interakcji, którą ustanawiają autorzy:

[b]ezpośrednia interakcja oznacza, że dwóch (lub więcej) aktorów działa razem w jednym procesie, w którym ich działania i decyzje wpływają na reakcję i percepcję drugiej strony. W ten sposób procesy dwóch podmiotów łączą się w jeden wspólny, dialogiczny proces. Podczas tego interaktywnego procesu każdy zaangażowany aktor może bezpośrednio i aktywnie wpływać na wartość użytkową, która pojawia się dla drugiego aktora (lub aktorów). Ten oparty na współpracy, dialogiczny proces staje się platformą do współtworzenia wartości [Grönroos i Gummerus 2014: 217].

Jednakże w ramach przedstawionego objaśnienia terminu interakcji bezpośredniej, będącej procesem dialogicznym, dopuszcza się również sytuację, w której ludzkim aktorem stojącym po stronie świadczeniodawcy usługi staje się nie-człowiek, czyli np. robot lub system informatyczny:

[b]ezpośrednia interakcja nie musi być jednak wspólnym, opartym na współpracy, dialogicznym procesem z dwiema osobami; może to być również bezpośrednia interakcja między jednym podmiotem (np. klientem) a inteligentnym zasobem niebędącym człowiekiem. Na przykład interakcje z systemem, który może inteligentnie rejestrować działania lub mowę osoby i reagować na nie, tworząc wspólny proces dialogowy wraz z osobą, a także platformę do współtworzenia wartości. Obie strony uczą się i natychmiast reagują na podstawie wyciągniętych wniosków. Takie interakcje są również interakcjami bezpośrednimi [Grönroos i Gummerus 2014: 217].

To, co jednak zasadniczo różni narrację przedstawicieli *Service Logic* od stanowiska reprezentantów *Service Dominant Logic* wynika z poniższego:

[w]iększość zasobów innych niż ludzkie, takich jak produkty i różnego rodzaju systemy, nie posiada inteligentnych właściwości [...]. Na przykład produkty fizyczne lub systemy informatyczne, które reagują w ustandaryzowany sposób na działania

użytkownika, nie spełniają kryteriów inteligentnych zasobów innych niż ludzkie. Klient nadal wchodzi w interakcje z firmą poprzez korzystanie z produktów lub zasobów, ale interakcje te nie zapewniają platformy współtworzenia wartości. Te pośrednie interakcje z firmą lub usługodawcą obejmują zasoby, w tym nieinteligentne produkty i systemy, które usługodawca oferuje klientowi jako źródło potencjalnej wartości użytkowej. To, czy wartość użytkowa jest tworzona lub powstaje w wyniku korzystania z takich zasobów, zależy wyłącznie od działań klienta. To tworzenie wartości można scharakteryzować jako niezależne tworzenie wartości przez klienta [Grönroos i Gummerus 2014: 217].

Różnica w założeniach koncepcji obu logik usługowych jest więc następująca: w kontekście SDL uznaje się, że wartość jest zawsze współtworzona – wartość ma niezbywalną naturę „współkreacyjności” [Vargo 2011: 183] i przez to też kontekstualności [Lusch i Vargo 2009]. Z kolei wykładnia SL, przyjmująca „podejście bardziej mikropoziomowe” [Saarijärvi i in. 2017], mówi o tym, że to współtworzenie ma wyłącznie miejsce w przypadku, gdy dochodzi do bezpośrednich interakcji między klientem i usługodawcą lub klientem a inteligentnym systemem reprezentującym usługodawcę. W pozostałych zaś przypadkach możemy mówić wyłącznie o rozłączności pomiędzy dostarczaniem propozycji wartości a tworzeniem wartości w zindywidualizowanym doświadczeniu usługi. Wówczas odbiorcy usług są „pierwotnymi twórcami wartości” [Magnussen i Rønning 2021: 2], co oznacza jednocześnie, że są oni „jedynymi twórcami [tej – P.N.] wartości”. [Saarijärvi i in. 2017: 12].

Opisana dyferencja pomiędzy SDL i SL nie zmienia jednak faktu, że wartość w Logikach Dominacji Usługowej pozostaje przede wszystkim wartością ukazywaną z perspektywy „pożądania i użyteczności” [Zimmermann i in. 2021b: 132]. Parafrazując należy uznać, że wartość w kontekście jest wartością w użyciu (*value-in-use*) (Saarijärvi et al. 2017). Wartość usługi jest więc widziana jako „konsumpcyjne doświadczenie użytkowania i przyjemności” [Lindhult i in. 2018: 461], i w obrębie SDLs nie ma miejsca na inne rozumienie terminu wartości [Grönroos i Gummerus 2014]. Dlatego właśnie istota definicji wartości w kontekście usługowym pozostaje produkcyjna. Nie ma tym samym już znaczenia czy mówimy o wartości produktu czy usługi – ostatecznie wartość jest tylko relatywistycznym doświadczeniem preferencji i aby jej doświadczyć „konsument musi wchodzić w interakcje z obiektem korporacyjnym (produktem/usługą) w sposób, który

generuje pozytywne doświadczenie w jego umyśle, a tym samym zaspokaja osobiste preferencje w danej sytuacji” [Anker i in. 2015: 533]. Z kolei wszelkie charakterystyki i właściwości wartości dodane w wyniku rozwoju koncepcji Logik Dominacji Usługowej nie zmieniają jej od-produkcyjnego rdzenia. Sprawiają zaś, że wartość pozostaje prawdopodobnie jednym z „najgorzej zdefiniowanych i najbardziej nieuchwytnych terminów w obszarze marketingu i zarządzania usługami” [Grönroos i Voima 2013: 134]. Autorzy SDL poniekąd również przyznają się do tego, że pomimo czynionych przez nich starań, istota wartości w usłudze cały czas wymyka się zrozumieniu.

Zapewniliśmy podstawowe, teoretyczne ramy umożliwiające zainicjowanie procesu (re)konceptualizacji wartości z punktu widzenia ekosystemu usług. Pozostaje jeszcze wiele do zrobienia, aby odpowiedzieć na pytanie »czym jest wartość?« oraz w pełni rozwinąć odpowiednie zrozumienie jej powstania i oceny [Vargo i in. 2017: 124].

Warto zatem zadać pytanie – czy zapewnione ramy teoretyczne są właściwe do tego, aby rozwiązać problem ustanowienia istoty wartości w usługach. Wieloletnie i wciąż nieprzynoszące odpowiedzi zmagania z tym zadaniem sugerować mogą, że nie tyle sam problem jest skomplikowany, co niewłaściwie prowadzone są poszukiwania odpowiedzi. Wykorzystywane narzędzia nie przystają do jego istoty.

Na marginesie rozważań na temat ekonomicznego postrzegania wartości w usługach zwracam uwagę na interesujący głos w dyskusji. Otóż, fenomenologiczne spojrzenie na wartość pozwala dostrzec, że wymiana zasobów, jaka dokonuje się w procesie usługowym, może prowadzić zarówno do współtworzenia wartości, jak również do całkowicie przeciwnych rezultatów, lub zawierać się gdzieś w horyzoncie zarysowanym pomiędzy tymi dwiema skrajnościami. Rezultat interakcji usługowej (bezpośredniej lub pośredniej) może być bowiem pozytywny lub negatywny. Stąd w przestrzeni debaty naukowej nad zagadnieniem wartości usługi wprowadzony został termin **współzniszczenia**, który definiuje się jako: „proces interakcji pomiędzy systemami usług, który skutkuje pogorszeniem dobrostanu systemu usług” [Plè i Caceres 2010: 431]. Brak harmonii, porozumienia między aktorami procesu usługowego w zakresie wyobrażenia na temat sposobu świadczenia usługi, a także spodziewanego jej rezultatu jest podstawową przyczyną

współzniszczenia wartości [Engen i in. 2021]. Tym samym współzniszczenie osadza się na braku odpowiedniej komunikacji, a mówiąc precyzyjniej – na **nieumiejętności zestrojenia intencjonalnego** pomiędzy usługodawcą a usługobiorcą. Usługa staje się więc doświadczeniem, które może tworzyć wartość (współtworzyć), jak i ją niszczyć (współniszczyć). We współczesnych badaniach nad usługami możemy zaś zaobserwować trend, który wskazuje na systematyczny wzrost zainteresowania naukowców kwestią niszczenia wartości usługowej [Magnussen i Rønning 2021]. Jednym z kluczowym ustaleń wydaje się zaś być stwierdzenie, że niezależnie zaś czy mówimy o usługach prywatnych, czy publicznych, to kluczowym powodem współzniszczenia wartości w usługach jest **problem braku zaufania** [Engen i in. 2021].

Podsumowując, usługa w ujęciu ekonomicznym pozbawiona jest swojej esencjonalnej dialogiczności. Nie jest wydarzeniem spotkania ludzi, w którym utwierdzają się oni nawzajem w swojej wartości – wartości bycia usługodawcą i usługobiorcą. Jest tylko przepływem, dla którego medium pośredniczącym może być dowolny produkt. Z tak rozumianej usługi nie sposób wyprowadzić więc definicji pracy usługowej, która zawierałaby w sobie choć cząstkę filozofii Tischnera. Dlatego właśnie koniecznym staje się poszukiwanie dla usług racji bardziej zasadniczych i wyjście „od podstawowego pytania o *conditio humana*, czyli [...] od sposobu bytowania człowieka będącego konsumentem usług” [Rogosiński 1993: 8].

5.2 ANTROPOLOGICZNA WYKŁADANIA USŁUGOWA

Kazimierz Rogosiński jako pierwszy i jedyny znany mi badacz podjął się zdefiniowania sedna usługi przy wykorzystaniu metody fenomenologicznej, dzięki czemu przezwyciężył gospodarczą jednowymiarowość spojrzenia na usługi, właściwej ujęciu ekonomicznemu. Warto przypomnieć, że metoda fenomenologiczna była również podstawowym narzędziem Józefa Tischnera dla rozumienia i opisu świata. Chcąc z kolei przybliżyć samą istotę fenomenologii jako kierunku filozoficznego, którego na gruncie polskim głównym przedstawicielem był Roman Ingarden i jego uczeń – Józef Tischner [Harciarek 2011: 119], należy przede wszystkim wskazać, że nazwa tego nurtu „pochodzi

od greckiego słowa *phainomenon*, oznaczającego to, „co się jawi” [Harciarek 2011: 119]. Z kolei fenomen, posługując się wykładnią Martina Heideggera, oznacza „to, co się ukazuje w sobie samym” [Heidegger 1994: 44]. Fenomenologia jest więc badaniem

struktur doświadczenia lub świadomości [...], badaniem »zjawisk«: wyglądu w rzeczy, które pojawiają się w naszym doświadczeniu, lub sposobów, w jakie doświadczamy rzeczy, a więc znaczeń, jakie rzeczy mają w naszym doświadczeniu. Fenomenologia bada świadome doświadczenie jako przeżywane z subiektywnego lub pierwszoosobowego punktu widzenia [Smith 2008].

Sama zaś metoda fenomenologiczna jest jakościową metodą opisową, zmierzającą do

poznania danego zagadnienia, tzw. »ujrzenia realności rzeczy«. Wartością i specyfiką tej metody jest redukcja (*epoché*), czyli branie w nawias uprzedzeń teoretycznych, co pozwala na ujawnienie spontanicznych, przedrefleksyjnych sposobów radzenia sobie ze światem. Metoda polega na poszukiwaniu rozwiązań poprzez swobodne wyobrażeniowe uzmiennienie, czyli opis danego zagadnienia z różnych perspektyw, na tzw. badaniu świadomie skierowanej intencjonalności »ku czemuś« [Harciarek 2011: 119].

Wracając zaś do zasadniczego przedmiotu niniejszych rozważań i kontynuując namysł nad istotą usługi, chcę przede wszystkim zaznaczyć, że podejmując się zadania zdefiniowania terminu ‘usługa’ należy przede wszystkim odciąć się od konfrontowania usługi z produkcją, szczególnie zaś stawiania produkcji w pozycji do usług nadrzędnej. Zatem pierwszym i najważniejszym postulatem dla nowej – antropologicznej perspektywy staje się zaprzestanie mówienia o produkcji usług. **Usług się nie produkuje, ale się je świadczy.** Ta istotna różnica kolokacji wprowadza właściwy sposób postrzegania usług. Owa dyferencja, którą tylko pozornie można uznać za subtelny niuans językowy, stanowi fundament przyjętej przeze mnie, w ślad za Rogozińskim, narracji. Jest przeciwstawieniem się ekonomicznej wykładni.

NIESAMOWYSTARCZALNOŚĆ BYTU

Rozważania nad istotą usługi należy rozpocząć, jak uczynił to sam Kazimierz Rogoziński, od przypomnienia podstawowej właściwości kondycji ludzkiej: **konstytutywną cechą egzystencji człowieka jest jego niesamowystarczalność bytowa**, co oznacza, że aby żyć, ludzie ‘skazani’ są „na korzystanie z pomocy innych” [Rogoziński 2017a]. Zależność ta ujawnia dwie kluczowe kwestie. Po pierwsze:

w starożytnej Grecji [...] owa pomoc niemal w pełnym zakresie oferowana była w ramach *oikos*, ówczesnego »kombinatu« obejmującego – jakbyśmy dziś powiedzieli – gospodarstwo domowe, rolne oraz warsztaty rzemieślnicze. Tam też mają swoje źródło wszystkie zajęcia służebne – czyniące egzystencję nie tylko możliwą, ale i znośną – a które z czasem (wymagającym tysiącleci) przekształciły się w zawody usługowe. To egzystencja, życie ludzkie są ponad/historyczną racją bytu usług [Rogoziński 2017a].

Drugim aspektem wynikającym z ludzkiej niesamowystarczalności jest prymarna rola usług, która

ujawnia się nie tyle w przetrwaniu, przeżyciu [...], ale w dochodzeniu do bycia w pełni dojrzałym człowiekiem. Zwłaszcza myślicielom należącym do nurtu określanego jako dialogika zawdzięczamy wskazanie na podstawową, bo formotwórczą zależność: to, kim jestem, bardziej zależy od tego, kogo miałem szczęście [...] spotkać w życiu, niż od tego, w co wyposażone zostało zamieszkiwane przeze mnie siedlisko [Rogoziński 2017a].

Rogoziński formułuje także tezę, że proces **antropogenezy** jest „nie-do-pomyślenia” bez wchodzenia w relacje usługowe.

Dzięki nim w pełni ukształtowany człowiek to jednocześnie *socius*. Ale występuje też zależność wprost przeciwna. Człowiek pozbawiony dostępu do usług zostaje trwale psychicznie i mentalnie »okaleczony«. Ten rodzaj upośledzenia może pojawić się również wtedy, kiedy człowiek chce – jak jego zmechanizowane otoczenie – być innowacyjny i wykonywać wszystko we własnym zakresie [Rogoziński 2017a].

Oczywiście doświadczenie usługi niekoniecznie i nie zawsze musi być doświadczeniem pozytywnym, co oznacza, że w wyniku świadczenia usług zarówno

usługodawcę, jak i usługobiorcę może spotkać rozczarowanie, złość czy inne negatywne uczucia, co w narracji ekonomicznej utożsamiane było z opisanym przeze mnie zjawiskiem **współzniszczenia wartości** usługi. Jednak przyjmując perspektywę antropologiczną możemy dostrzec, że niezależnie od tego jaki charakter ma doświadczenie usługowe (pozytywny czy negatywny), to za każdym razem wejście w relację usługową powoduje w jednostce rozwój wiedzy na temat jej samej. Wzbogacić własne *suppositum* można nie tylko otrzymując społeczne ‘głaski’, ale również mierząc się z krytyką, czy doświadczając niepowodzeń i rozczarowań. Zaryzykować można nawet stwierdzenie, że spotkania, które wymykają się pozytywnym schematom częściej prowadzą do autorefleksji niżli te, które zbudowane są na znanej matrycy.

Dowody ludzkiej niesamowystarczalności Rogoziński wyprowadza głównie z filozofii personalistycznej i egzystencjalnej. Podążając więc za wytyczoną przez poznawskiego ekonomistę ścieżką przede wszystkim należy przywołać refleksję Martina Heideggera – filozofa tak bliskiego również Józefowi Tischnerowi. Dokonując analizy ontologicznej ludzkiego bycia niemiecki fenomenolog stwierdza przede wszystkim, że człowiek jest „byciem-w-świecie” (*In-der-Welt-sein*), którego realne istnienie jest „byciem-tu-oto” (*Dasein*) [Heidegger 1994: 73]. Z kolei określenie ‘tu-oto’ „wskazuje na konstytutywne umieszczenie tego i wszelkiego innego bytu w sieci relacji”, w tym przede wszystkim relacji międzyludzkiej [Załuski 2007: 51] Dlatego

[ś]wiat jestestwa to współświat (*Mitwelt*). Bycie-w to współbycie z innymi. Ich wewnątrzświatowe bycie-w-sobie ma charakter współjestestwa [Heidegger 1994: 169].

W konsekwencji „jestestwo z istoty jest w sobie samym współbyciem” [Heidegger 1994: 171], co wprost wskazuje na ludzką niesamowystarczalność, bo skoro warunkiem *sine qua non* człowieczego „bycia-tu-oto” jest współbycie (z innym człowiekiem), to bez drugiej osoby człowiek w ogóle nie mógłby „być-tu-oto” i dlatego jego jednostkowe bycie nie wystarcza do zaistnienia jego bycia w ogóle. Ta konstatacja wprost wiąże się z założeniami filozofii dramatu. Nie mogłoby zaś być inaczej, skoro Józef Tischner przygotowując swoją filozofię dramatu tak obficie czerpał z myśli Martina Heideggera.

Interesujący, w świetle czynionych tu rozważań, wydaje się być również pogląd kanadyjskiego filozofa Charlesa Taylora. Ten przedstawiciel komunitaryzmu, podkreślającego kluczowość wspólnotowości w życiu człowieka, również jednoznacznie wskazuje na niesamowystarczalność ludzkiego bytu. Mówi on, że człowiek nie jest „neutralnym, punktowym przedmiotem; istnieje tylko w pewnej przestrzeni pytań, tylko dzięki pewnym konstytutywnym sensom” [Taylor 2001: 100]. Wskazana tu ‘przestrzeń pytań’ wprost łączy się z tym co na przykładzie spotkania z Innym mówił sam Józef Tischner. Filozof z Łopusznej wskazał, że człowiek staje się człowiekiem poprzez spotkanie i dialog z Innym. To spotkanie i dialog są zaś ciągiem pytań i odpowiedzi, czyli wzajemnym kwestionowaniem i potwierdzaniem się uczestników tego spotkania, co ostatecznie prowadzi do uznania wartości, które ci uczestnicy w sobie noszą. Pytania i odpowiedzi to istota dialogu. A skoro naczelną zasadą dialogicznej (dramatycznej) koncepcji kondycji ludzkiej jest zasada stawania się poprzez drugiego człowieka, to tym samym człowiek może uzyskać potwierdzenie własnego istnienia wyłącznie w owej przestrzeni pytań, na którą wskazuje Charles Taylor. Stąd właśnie wniosek, że „podmiotem można być tylko pośród innych podmiotów” [Taylor 2001: 68] i tym samym „nie można być podmiotem całkowicie samodzielnie. Jestem podmiotem jedynie w relacji do pewnych rozmówców: w pewnej relacji do tych, którzy odegrali kluczową rolę w procesie mojego samookreślenia” [Taylor 2001: 70].

Dowodów ludzkiej niesamowystarczalności, która stanowi zasadniczą rację, od której Kazimierz Rogoziński rozpoczął swój namysł nad ‘usługą’ znaleźć można bardzo wiele. Nie tylko filozofowie dostrzegają rolę bezpośrednich relacji w stawaniu się człowiekiem i nie tylko humaniści podkreślają konstytutywność współbycia dla bycia. Czynią to również przedstawiciele nauk społecznych, a konkretnie nauk socjologicznych. Za przykład niech posłuży koncepcja jaźni odzwierciedlonej (*looking-glass self*), której autorem jest Charles Horton Cooley. Koncepcja ta mówi o tym, że jednostka myśli o sobie i zachowuje się w taki sposób, w jaki odzwierciedla swoje bycie w oczach drugiej osoby i jak reaguje na to odzwierciedlenie. *Looking-glass self* składa się z trzech zasadniczych elementów:

- wyobrażenia jednostki o tym, jak postrzega ją inna osoba,

- wyobrażenia jednostki na temat osądu, jaki druga osoba konstruuje względem tego postrzegania,
- odczucia dumy lub wstydu, które stanowi niejako reakcję jednostki na ten wyobrażony osąd [Cooley 1922: 184].

W centrum filozofii Józefa Tischnera stoi człowiek jako byt dramatyczny, którego istota realizuje się w spotkaniu z Innym. Ta koncepcja w szczególny sposób koresponduje więc z teorią Charlesa Cooleya. Zatem przywołanie koncepcji jaźni odzwierciedlonej nie jest przypadkiem, lecz przemyślanym wyborem, dzięki któremu sposobne staje się interdyscyplinarne osadzenie przedmiotu moich zainteresowań badawczych. Cooley szczególnie akcentował trzystopniowy proces formowania się jaźni. Mechanizm trzystopniowego procesu formowania się jaźni doskonale ilustruje wewnętrzną dynamikę relacji usługowej, w której usługodawca nieustannie interpretuje reakcje usługobiorcy, budując swoją zawodową tożsamość i poczucie wartości. Umożliwia to opis świadczenia usługi jako wydarzenia intersubiektywnego, w którym usługodawca i usługobiorca nie tylko współdziałają, ale wzajemnie konstytuują swoje jaźnie – poprzez spojrzenie, uznanie, reakcję. Cooley nie tyle wpisuje się w nurt interakcjonizmu symbolicznego, ile umożliwia opis głębokiej dialogiczności, jaka rozgrywa się w każdej relacji, co bezpośrednio łączy się z dramatyczną sceną ludzkiego istnienia. Co więcej, Cooley podkreślał fundamentalne znaczenie grup pierwotnych (*primary groups*) dla formowania moralności, sentymentów i ideałów jednostki [Cooley 2018], co pozwala mi twierdzić, że relacje usługowe, zwłaszcza te długotrwałe i powtarzalne, mogą nabierać cech relacji pierwotnych, wpływając na tożsamość zarówno usługodawcy, jak i usługobiorcy.

Cooleyowskie ‘wyobrażenia’ są więc niczym innym jak właśnie potwierdzeniem lub zaprzeczaniem wartości, jakie człowiek w sobie nosi. I choć owa zasada wyrażona została innymi słowami, to jednak jej sedno sprowadza się do tej samej racji, którą ukazuje Józef Tischner i inni prezentowani przeze mnie filozofowie: człowiek jest tylko poprzez drugiego człowieka. Zadziwiająca staje się więc ekonomiczna myopia, która nie potrafi lub nie chce dostrzec tego, że bezpośrednie spotkanie człowieka z człowiekiem, w tym także, a może przede wszystkim, w ramach aktu usługowego, jest tak istotnym dla rozwoju człowieka wydarzeniem. Pozbawienie ludzi tej sposobności, choć w krótkiej perspektywie może być opłacalne w ujęciu merkantylnym, to jednak w horyzoncie makro

czasowym pozwala dostrzec szereg niebezpieczeństw, również tych należących do kategorii gospodarczych.

Kontynuując poszukiwania dowodów ludzkiej niesamowystarczalności, tak kluczowych dla antropologicznej wykładni usługowej, nie sposób nie przywołać postaci włoskiego filozofa, twórcy socjologii relacyjnej – Pierpaolo Donatiego, który wraz z Margaret Archer – brytyjską badaczką kondycji człowieka – podkreślali, że „żadne ludzkie indywiduum nie jest monadą, ponieważ każda osoba pozostaje w relacji do innych osób” [Donati i Archer 2015: 16].

Teoria Donatiego może być, w mojej ocenie, uznana za formę socjologicznej transpozycji filozofii dramatu. Wartość spotkania i dialogu, określa ogólnym terminem relacji, staje się, we właściwej dla socjologii perspektywie, warunkiem dla powstania i istnienia społeczeństwa, co w kontekście usługowym stanowi ważne wzbogacenie przyjętej przeze mnie ramy Tischnerowskiej. Donati twierdzi, że społeczeństwo konstytuowane jest przez międzyludzkie relacje, ich emergentne właściwości i moce oraz wewnętrzne i zewnętrzne skutki przyczynowe [Donati 2012]. Mój wybór właśnie Donatiego, a nie innych teoretyków relacji społecznych, podyktowany jest oryginalnym sposobem, w jaki rozwija on swoją teorię "w górę" od socjologii do realistycznej meta-teorii [Donati 2012]. Ta perspektywa umożliwia mi przejście od konkretnych aktów usługowych do szerszych struktur społecznych, pokazując, jak mikro relacje usługowe konstytuują makro struktury społeczne. Donati, rozwijając koncepcję relacji jako rzeczywistości *sui generis*, nie tylko wspiera tezę o niesamowystarczalności bytu ludzkiego, ale także ukazuje relacyjność jako miejsce ujawniania się wartości osoby – dokładnie tak, jak dzieje się to w ‘dramatycznie’ wyrozumiałej usłudze.

Z kolei Margaret Archer, współpracująca z Donatim, w swoich badaniach skupiała się przede wszystkim na procesie morfogenezy. Rozwijała „transcendentalny argument, mianowicie, że »poczucie jaźni« jest niezbędne dla istnienia społeczeństwa” [Archer 2015: 36]. Tym samym jej naukowe odkrycia o proveniencji antropologicznej stanowią swoisty most łączący skupioną na osobie w spotkaniu z innym filozofię dramatu z socjologią relacji przenoszącą to spotkanie i dialog na płaszczyznę społeczną. Podejście Archer jest szczególnie istotne dla mojej pracy również ze względu na przeprowadzoną

przez brytyjską socjolożkę analizę relacji pomiędzy sprawczością (*agency*) i strukturą, w której centralne miejsce zajmuje ludzka refleksyjność – zdolność jednostek do prowadzenia ‘wewnętrznych rozmów’ i samooceny w ich interakcjach z innymi.

Gdybyśmy, ludzie, nie byli istotami refleksyjnymi, nie mogłoby istnieć coś takiego jak społeczeństwo. Dzieje się tak dlatego, że każda forma interakcji społecznej – od diady po system globalny – wymaga, by podmioty miały świadomość samych siebie. W przeciwnym razie nie mogłyby uznać, że wypowiedane przez nie słowa są ich własne, ani że ich intencje, działania i reakcje należą do nich samych... żadnego społecznego obowiązku, oczekiwania czy normy nie mógłby uznać za własne choćby jeden »członek« społeczeństwa [Archer 2003: 19].

Archer podkreślając refleksyjność podmiotu i jego zdolność do bycia sprawcą własnego ja poprzez relacje, wnosi istotne uzupełnienie do opisu podmiotowości usługodawcy i usługobiorcy jako aktorów, którzy przez relację nie tylko są kształtowani, ale również kształtują siebie nawzajem. Donati i Archer wspólnie wzmacniają więc tezę, że akt świadczenia usługi jest wydarzeniem egzystencjalnym i dramatycznym – odsłaniającym potrzebę drugiego, możliwość uznania i konfrontacji z własną tożsamością.

Autorzy prezentują również opinię na temat współczesnego społeczeństwa, którą uznają za bardzo ważną w świetle czynionych przeze mnie refleksji. Opinia ta jest następująca:

[s]połeczeństwo późnej nowoczesności pełne jest obrazów i przekazów, które w sposób systemowy wypierają wszelkie wyobrażenia o tym, że nasze relacje z »innymi« są decydujące dla naszej indywidualnej egzystencji. W kulturowych przedstawieniach naszych zachowań rola, jaką odgrywają inni ludzie, jest zazwyczaj przedstawiana jako jedynie warunkowa i przypadkowa. Innymi słowy, relacje nie mają własnego istnienia, nie są same w sobie przedmiotem troski i rozważań [...]. Społeczeństwo późnej nowoczesności systematycznie opiera się na immunizacji **przeciwko** relacjom społecznym i prowadzi do wyparcia relacji społecznych. Niezdolność jednostek do uznania relacji społecznych stała się chorobą stulecia (endemiczna choroba autoreferencyjności). Ten brak relacji społecznych »odwodzi się«, powodując niepokój i dezorientację jaźni, która coraz bardziej doświadcza izolacji, ubóstwa (w sensie witalnym) i braku wsparcia w życiu codziennym. Wyjście z samotności staje się ogromnym i często beznadziejnym przedsięwzięciem [Donati i Archer 2015: 14].

Nie jest jednak tak, że powszechność wskazanej tu ‘choroby stulecia’ jest zauważana tylko przez nielicznych obserwatorów. Naczelna prawda o kondycji ludzkiej, która mówi, że „człowiek nie jest bytem samowystarczalnym, a »podmiotem w relacji«, gdzie relacje społeczne częściowo konstytuują jego osobowość” [Donati i Archer 2015: 15] zaczyna przebijać się do powszechnej społecznej świadomości:

[c]oraz więcej osób uświadamia sobie, że może osiągnąć swoje cele tylko dzięki nowym formom zrzeszania się i nowym ruchom społecznym. Sprawiedliwość i solidarność społeczna wymagają wizji, w której potrzeby i prawa wszystkich członków wspólnoty są ze sobą powiązane. Krótko mówiąc, odkrywamy, że **wszyscy jesteśmy głęboko współzależni** [wyróżnienie – P.N.]. Decyzje, wybory i działania każdego z nas nie są aktami czysto indywidualnymi, ale są podejmowane w relacji do innych i z innymi. Nierealistyczne jest myślenie o nich jako o prostych przejawach autonomicznego »Ja«. Zdajemy sobie sprawę, że w rzeczywistości **każdy z nas żyje w stanie zależności i współzależności z wieloma innymi ludźmi, bez których nie moglibyśmy być tym, czym jesteśmy i czym pragniemy się stać** [wyróżnienie – P.N.] [Donati i Archer 2015: 15].

USŁUGA JAKO WZBOGACAJĄCE SPOTKANIE

Uznaję, że wywodzący się wprost z filozofii dramatu, elementarny warunek ludzkiego istnienia i dochodzenia do pełni swojego człowieczeństwa, jakim jest niesamowystarczalność bytowa, oznaczająca zależność Ja od Ty został udowodniony w oparciu o przedstawione teorie wywodzące się z obszaru różnych dziedzin, dyscyplin i nurtów naukowych. Owa niesamowystarczalność stanowi również zasadniczy warunek dla zaistnienia aktu świadczenia usługi. Opierając się na tym założeniu Kazimierz Rogoziński wyprowadza swoją własną definicję usługi, w myśl której usługa to:

podejmowane na zlecenie, świadczenie pracy i korzyści mające na celu wzbogacenie walorów osobistych lub wolumenu wartości użytkowych, jakimi usługobiorca dysponuje [Rogoziński 1993: 14].

Zanim jednak dokonam samodzielnego rozwinięcia wskazanej tu formuły i zanim wyprowadzę na jej podstawie oczekiwaną definicję pracy usługowej, to w pierwszej kolejności za niezbędne uznaję wyjaśnienie znaczenia ‘usługi’ w przedstawionym ujęciu Rogozińskiego.

W pierwszej kolejności należy zauważyć, że propozycja Rogozińskiego w pełni uniezależnia usługę od produkcji, co już na wstępie daje świadectwo wyjątkowości tej definicji względem innych, wcześniej przeze mnie cytowanych. Nie ma tu więc mowy o produkcji usługi, czy też produkcie usługowym. Dzięki temu możemy rozpocząć myślenie o usłudze nie będąc obciążonym produkcyjnym bagażem doświadczeń i wzorców. Punktem oparcia dla Rogozińskiego stało się świadczenie – usługa to **świadczenie** pracy. Dodając zaś wskazanie, że usługa jest **aktem** świadczenia pracy, podkreślam fakt, że

usługa nie jest rzeczą, nie da się jej również wyjaśnić przez odniesienie do procesu (powstawania czy zarządzania jej tworzeniem). Istotę usługi można wyjaśnić, przyjąwszy, że jest ona aktem (*service is an act*) [Rogoziński 2012: 16].

W kontekście zaś samego świadczenia, wychodząc od zwrotu: ‘wy-świadczyć komuś przy-sługę’, dochodzę do stwierdzenia, że świadczyć w domyśle znaczy czynić dobro, na co uwagę zwrócił już Rogoziński [2003: 55]. Niniejsza konstatacja umożliwia dokonanie symbolizacji aktu świadczenia usługi – czyli jego ujednoznacznienia poprzez odniesienie do innej sfery, z którą jest porównana, co stanowi istotę samego symbolu. Świadczyć dobro w usługowym akcie oznacza ‘obdarowywać’ tym dobrem usługobiorcę. Obdarowywać, czyli darzyć. Stąd właśnie przyjęta dla usługi symbolika daru [Rogoziński 2019c]. Chcąc ustalić natomiast, czym jest dar, proponuję wykładnię teologiczną zaoferowaną przez Katarzynę Parzych-Blakiewicz. Badaczka wskazuje, że dar

jest czymś, co pochodzi od osoby, urzeczywistnia się dzięki innej osobie i nie przemija (choć przemienia) [...]. Jest to aktywność celowa osoby, skierowana do innej osoby, spełniająca ją samą. Dlatego też można powiedzieć, że **osoba egzystuje na sposób daru** [wyróżnienie – P.N.] [Parzych-Blakiewicz 2003: 172].

Z kolei Paweł Prüfer prezentuje takie rozumienie daru:

[p]ojęcie »daru« odsyła do zjawiska, które ma miejsce wtedy, gdy efektem działania jakiegoś podmiotu jest konkretny element »obdarowania«, wyjścia poza czystą formę oddania (przekazania) tego, co się komu słusznie należy. Obdarowany otrzymuje dobro, a wraz z nim całokształt formy, poprzez którą obdarowujący przekracza [...] logikę czystej racjonalności, proporcjonalności i sprawiedliwości. Nie tylko ma miejsce przekazanie [...], lecz także uwzględnienie jakości i kontekstu obdarowania, w którym godność i podmiotowość człowieka stają się istotnym elementem działania społecznego.

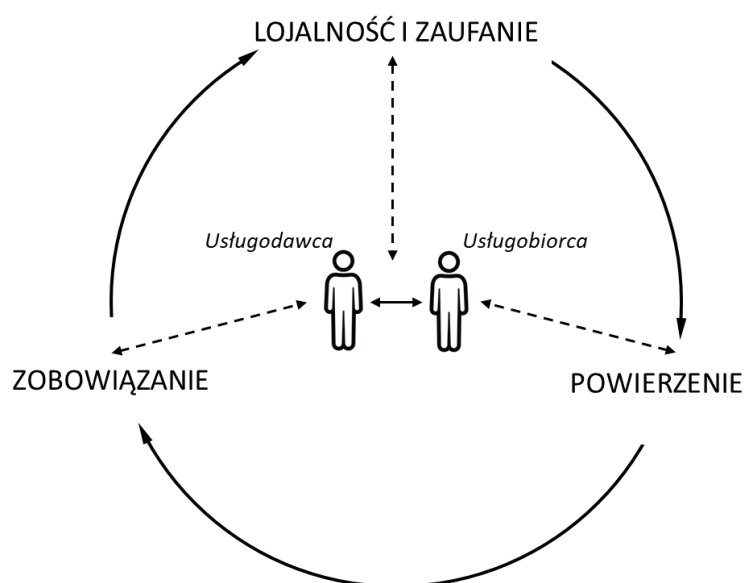
Taka postawa i predyspozycja [...] w działaniu poszerza logikę transakcji ekonomicznej czy wymiany społecznej [Prüfer 2020: 407].

Analizując powyższe fragmenty, można zauważyć, że przyjęcie dla usług symboliki daru odsłania jeszcze jeden istotny jej fundament, który w kontekście koncepcji Kazimierza Rogozińskiego stanowi dodatkowy argument za uznaniem tej antropologicznej wykładni za zbieżną z filozofią Józefa Tischnera. Skoro w naturę człowieka wpisany jest dar (człowiek „egzystuje na sposób daru”), to usługi wypełniają podstawowe założenie egzystencjalne. Taka optyka, jak wskazuje Paweł Prüfer, przekracza właściwą dla perspektywy ekonomicznej konstrukcję *homo oeconomicus*, wychodzi poza logikę racjonalności. Zatem nie tylko niesamowystarczalność bytu, ale również sposób ludzkiej egzystencji stanowią zasadniczą rację i oparty o *conditio humana* punkt wyjścia dla ustanowienia istoty usług.

Tylko z pozoru wydawać się może, że usługowe obdarowywanie ma jednostronny kierunek. Zgodnie ze wskazaniem Katarzyny Parzych-Blakiewicz – obdarowywanie jest nie tylko skierowane ku obdarowywanemu, ale również ‘spełnia’ obdarowyującego. Mamy tu więc pełną zbieżność z dialogicznym podejściem właściwym dla Tischnerowskiej filozofii dramatu, z którego jednoznacznie wynika, że wzbogacenie zawsze dotyczy obu stron dialogu – pytającego i odpowiadającego na pytanie. Dlatego właśnie, również w kontekście spotkania usługowego sednem wydarzenia jest fakt, że beneficjentem daru jest zarówno usługobiorca, jak i usługodawca. Wynika to z cyklu obsługi, który opracował Rogoziński:

- cykl ten zaczyna się powierzeniem. Klient powierza potencjalnemu usługodawcy swój problem, którego samodzielnie nie może (co wynika wprost z jego niesamowystarczalności) lub nie chce rozwiązać;
- w odpowiedzi na powierzenie pojawia się obietnica – przyrzeczenie wykonania usługi, która jest pewną formą umowy, przybierającą postać aktu perlokucyjnego: „obiecuję dołożyć wszelkich starań...”;
- „[n]a początku mamy więc wzajemne obdarowywanie zaufaniem, a na końcu dwustronnie zobowiązującą lojalność” [Rogoziński 2019c].

Cykl ten graficznie przedstawiony został na poniższym schemacie:



Rysunek 2. Cykl usługowy
Źródło: opracowanie własne.

Wydarzenie usługi ma charakter dialogiczny. Każda z części aktu usługowego (Rysunek 2) jest sposobnością do odkrycia wartości przez człowieka w drugim człowieku, uznania tych wartości i ostateczne utwierdzenia człowieka w jego wartości. Dlatego twierdzę, że spotkanie usługowe stanowi jedno z fundamentalnych doświadczeń dla człowieka. Zaufanie i lojalność, to dwie wartości, które, jak wskazuje Rogoziński są ramą dla cyklu usługowego. Parafrazując, można powiedzieć, że ciągłość kompozycji usługowej warunkowana jest zaufaniem i lojalnością – czyli dwiema wartościami, które w Tischnerskiej aksjologii są szczególnie istotne. Lojalność to wierność – czyli nieustająca wiara, w tym przypadku – wiara w drugiego człowieka. Podobnie zaufanie – w kontekście usługowym również kieruje się w stronę Innego. Pojawia się ono na początku spotkania. A zatem, zanim wypowiedziane zostanie pierwsze słowo, zanim człowiek skieruje swój wzrok na Innego, musi najspierw obdarzyć go zaufaniem, nie tyle wierząc, że ten go ‘nie zabije’, co przede wszystkim, ufając, że odpowie na jego pytanie. Tylko w ten sposób jest gotowy zawierzyć drugiemu swoją sprawę i potwierdzić własną niesamowystarczalność.

Dopiero po akcie zaufania występuje świadczenie usługi – wykonywanie określonych czynności. Efektem wykonywanych czynności powinno być powstanie wartości dla klienta. Wykonanie wszystkich elementów usługi umożliwia budowanie zaufania do

podmiotu, które może być wykorzystywane w powtarzających się relacjach pomiędzy stronami [Marzec 2012: 44].

Osadzenie usługi na tak fundamentalnych dla kondycji ludzkiej wartościach jak zaufanie i wiara ukazują wysoce humanistyczny charakter spojrzenia na istotę usługi, który propaguje Rogoziński. Tym samym wyraźnie dostrzegalna staje się odmiennność podejścia ekonomicznego do usługi, które to podejście całkowicie pominęło wartości relacyjne w akcie świadczenia usługi, a skupione było wyłącznie na podstawowych wartościach użyteczności. Wraz z odejściem od narracji właściwej Logikom Dominacji Usług, zbliżamy się do Tischnerowskiej logiki dialogiczno-dramatycznej i przenosimy usługi na grunt humanistyczny, gdzie działalność gospodarcza jest przede wszystkim współgospodarowaniem.

Jeśli dokonamy analizy cyklu usługi przez pryzmat filozofii dramatu Józefa Tischnera, to okaże się, że kołem zamachowym owego cyklu, momentem wprawiającym go w ruch jest zdarzenie zapytania. Powierzenie nie może się bowiem dokonać, zanim nie pojawi się pytanie. Podobnie również odpowiedź w formie aktu perlokucyjnego zrađa się w wyniku uprzedniego pytania. To pytanie można zaś sprowadzić do postaci: ‘czy może mi pan/pani pomóc?’

Jest coś niezwykłego w pytaniu jakie człowiek zadaje człowiekowi. Przede wszystkim pytając przekracza się wymiar separacji między ludźmi, ale także potwierdza się istnienie tej separacji. Przekroczenie nie może się bowiem wydarzyć, jeśli nie istnieje bariera, która przekroczenia wymaga. Ale bariera ta nie jest widzialną fosą, czy wysokim murem. Uświadomienie istnienia separacji wydarza się w czasie pomiędzy intencjonalnym wyobrażeniem sobie pytania, a momentem jego wypowiedzenia lub niewypowiedzenia. Niewypowiedzenie zaś dzieje się wówczas, gdy urealniona separacja okazuje się nie do pokonania, gdy człowiek uznaje siebie za niegodnego do zadania pytania. Jednak w chwili wypowiedzenia pytania dochodzi do przełamania separacji. Akt pytania jest jedyną ku temu metodą. Jest to metoda o cesze wolnościowej:

[s]eparacja może zostać pokonana tylko przez pytanie. A więc nie przez nakaz, zakaz czy groźbę. Pytanie oznacza, że nie ma przymusu, jest uznanie – akceptacja – dla tej zdolności człowieka, która jest zdolnością przyjmowania pytań. Gdzie nie ma

przymusu, jest wolność. Pytanie jest uznaniem wolności – wolności rozumnej [...] [Tischner 2011: 206].

Ukazana tu wolność jest wolnością szczególną – jest wolnością będącą wyborem. Pytający wybiera pytanego. „Aby powiedzieć »Adamie« lub »Abrahamie«, trzeba wybrać. Jest tyle ziaren piasku na pustyni, tyle imion pod słońcem...” [Tischner 2011: 207]. Wraz z dotarciem pytania do zapytanego, poza samą jego treścią, rodzi się w zapytanym „przeczcucie cudzej wolności, wolności Innego, który nie odrzucił, lecz wybrał” [Tischner 2011: 207]. Stąd płynie kluczowy dla ludzkiego dramatu wniosek:

[p]ierwotne, dramatyczne doświadczenie wolności nie jest doświadczeniem własnego »chcę – nie chcę« albo »mogę – nie mogę«, lecz doświadczeniem wybrania poprzez pytanie. Pierwszą wolnością jest wolność Innego, który pyta, i aktem pytania »zawierza siebie«. Co mam z tym pytaniem zrobić? To jest pytanie mojej wolności – wolności »przebudzonej« [Tischner 2011: 207].

Jednak to nie doświadczenie wolności poprzez wolność Innego jest najwyższą z wartości jaką odsłania spotkanie pytającego z zapytanym. Wolność bowiem stanowi ten rodzaj wartości, która pojawia się w świetle wydarzenia spotkania. Jest ‘przedmiotowa’ – i jak przedmiot zostaje oświetlona poprzez spotkanie. Nagle się ukazuje. Jednak oto jest i dobro. To ta najważniejsza z wartości zrodzona spotkaniem. Ale ona jest wartością szczególną, nie zostaje oświetlona, acz pozostaje w cieniu, jest ‘nie z tego świata’.

Wybranie »izoluje« wezwanego od reszty świata. Czyni go dla wybierającego »dobrem bezwzględnym«, dobrem »bez względu na okoliczności«. Jeśli wybiera i pyta, to wybiera i pyta »bez względu na wszystko«. Zarazem uświadamia wybranemu, że mimo wszystko nie jest dobrem »pełnym«. Dobrem »pełnym« można stać się dopiero wtedy, gdy na wybór odpowie się wyborem, a na wezwanie – wyznaniem »oto jestem« [Tischner 2011: 208].

Opisaną tu sytuację w pełni odnajdujemy w akcie świadczenia usługi. Ale zapytanie jest tylko jedną z wielu części tego aktu. Bogactwo treści i wynikających z niej wartości, które ujawniają się w wydarzeniu usługowym pozwala uznać usługę za jedno z kluczowych doświadczeń, jakie zachodzi między ludźmi. Dlaczego usługa jawi się jako doświadczenie konstytuujące istotę człowieczeństwa? Odpowiedź na to pytanie staje się

nadrzędnym zadaniem, jakie podjąłem w niniejszej części pracy. Przez pryzmat filozofii dramatu staram się ukazać dialogiczny fenomen usługi. Pokazuję i uzasadniam rolę usług w życiu pojedynczego człowieka, jak i jej rolę społeczną (publiczną).

Uzasadnionym wydaje się być również wskazanie, że w analizowanym przeze mnie cyklu usługi (Rysunek 2) wdzięczność (w domyśle: za wykonanie usługi) winna być uprzednia względem lojalności, tzn. najpierw rodzi się wdzięczność, a z niej wyrasta lojalność. Usługodawca ofiarowuje swoją pracę usługodawcy, a wraz z tą pracą całe swoje doświadczenie i wiedzę niezbędne do wykonania usługi. Za ów dar w obdarowanym rodzi się wdzięczność. O wdzięczności pięknie napisał przyjaciel Józefa Tischnera – filozof Władysław Stróżewski:

[w]dzięczność nie jest przelotnym uczuciem, lecz egzystencjalną postawą wyrosłą z doświadczenia **zawdzięczenia** czegoś komuś, a to znaczy: świadomości dopełnienia nas o coś, czego sami nie potrafilibyśmy osiągnąć. Wdzięczność jest odpowiedzią na dar, taki zwłaszcza jakiego nie jesteśmy w stanie odwzajemnić: owoc cudzego wysiłku, zdolności widzenia i uczynienia **więcej**. Jesteśmy wdzięczni za [...], ale jeszcze bardziej wdzięczni **komuś**. Uczucie wdzięczności przenosi się z dzieła na twórcę, dzięki któremu dane nam było przekroczyć granice własnych możliwości w doświadczeniu świata aby stać się lepszymi [Stróżewski 2002: 313-314].

Przedstawione rozwinięcie cyklu usługi można podsumować w formie następującego zapisu:

zapytanie → powierzenie i zaufanie → zobowiązanie → wdzięczność → lojalność

Kazimierz Rogoziński w swojej definicji usługi zwraca uwagę na korzyści wynikające z aktu świadczenia usługi. Korzyści te mają charakter intencjonalny [Rogoziński 2017b]. Z racji zaś, że omawiane tu podejście w definiowaniu ‘usługi’ zostało ukształtowane w oparciu o metodę fenomenologiczną, to należy odwołać się do fenomenologii i dokonać właściwej interpretacji owej intencjonalności.

Intencjonalnością określa się w fenomenologii między innymi pewną właściwość świadomości, która polega na uznaniu, że świadomość zawsze posiada jakąś treść, że zawsze jest „świadomością czegoś”, kieruje się na jakiś przedmiot. Intencjonalnym charakterem odznaczają się różne typy aktów: wyobrażenia, spostrzeżenia, uczucia, wola itp. [Waligóra 2013: 25].

A zatem w filozoficznym rozumieniu intencjonalność „jest siłą umysłów i stanów mentalnych” [Jacob 2019] i „nierozzerwalnie łączy się z umysłowością, z bytem umysłowym czy – jak mówią filozofowie współcześni – ze świadomością” [Krokos 2013: 249]. Z kolei w powszechnym rozumieniu intencjonalność oznacza po prostu celowość działania, co nie stoi wszakże w sprzeczności z filozoficzną definicją. W oparciu o to wyjaśnienie należy zadać pytanie: dlaczego usługa jest intencjonalna? Odpowiadając na to pytanie wpierw wskazuję, że stan intencjonalny metaforycznie przedstawiany jako pojemnik skrywający zawartość [Gajewski 2016: 26]. W akcie usługowym chodzi zaś o to, aby tę tajemnicę przekazać. Intencjonalność jest bowiem relacją świadomości i zewnętrznego oraz niezależnego względem niej obiektu [Gajewski 2016: 33]. Zanim jednostka jako usługobiorca zwróci się do usługodawcy ze zleceniem wykonania usługi, już na poziomie doświadczenia samej tylko potrzeby usługi ma wobec niej swoje nastawienie, wyobrażenie o niej. Sednem spotkania – jego celem – jest więc zestrojenie tej intencjonalności z intencjonalnością usługodawcy poprzez skorelowanie ich świadomości [Rogoziński 2017b]. To zharmonizowanie wypełnia się za pomocą dialogu, który „wszczyna świadczenie usługi” [Rogoziński 2019a]. Ciąg: pytanie → odpowiedź → pytanie → odpowiedź → ... – pozwala odkryć tę „skrywaną zawartość pojemnika”. Jest to więc przestrzeń pytań, na którą wskazywał Charles Taylor jako na konstytutywny warunek istnienia. Aby dokonać tego zestrojenia, zarówno usługodawca, jak i usługobiorca muszą się porozumieć. Porozumienie to zachodzi w trakcie dialogu, który zgodnie z wykładnią Tischnerską jest otwartością na Innego, dopuszcza przysposobienie punktu widzenia drugiej strony. Jest to zadanie trudne, ale ćwiczenie się w tej sztuce to jedno z ważniejszych zadań, jakie stoi przed człowiekiem – w dialogu z Innym zrozumieć siebie samego.

W samej intencjonalności świadczenia usługi jest ukryty jeszcze jeden ważny element determinujący zaistnienie aktu usługowego. Element ten staje się zaś szczególnie

istotny, gdy nadrzędnym przedmiotem refleksji jest kondycja ludzka w świetle dokonujących się współcześnie procesów transformacji technologicznej (cyfrowej). Otóż przyjmując, że usługa jest intencjonalna, jednocześnie osadzamy ją w jedynie słusznej przestrzeni międzyludzkich obcować. Wykonawcą usługi, a więc usługodawcą musi być człowiek, bowiem tylko „naturalnym systemom poznawczym” przypisać można intencjonalność, jej najwyższą zaś formę – „systemowi ludzkiemu” [Żegleń 2004: 162]. W związku z tym odrzucam możliwość jakoby świadczącym usługę mogły być algorytmy, maszyny i roboty, co jest stanem dopuszczalnym w perspektywie ekonomicznej, a w myśl SDLs – wręcz pożądanym. Cyfrowe byty są jednak jedynie wytworzone, a ich ewentualna sztuczna inteligencja nie jest systemem naturalnym, więc nie może posiadać świadomości. Ten sam argument należy użyć w stosunku do drugiego aktora aktu usługowego – usługobiorcy. Usługę możemy świadczyć wyłącznie człowiekowi. Tylko wówczas nastąpić może ewentualne zestrojenie intencjonalności.

Uzupełnieniem *definiensu* analizowanego *definiendum* terminu ‘usługa’ jest wskazanie na cel jej świadczenia. Może on być dwojaki: **wzbogacenie walorów osobistych lub wolumenu wartości użytkowych, jakimi usługobiorca dysponuje**. Ta dwoistość celu łączy się z dwoma głównymi rodzajami usług, za które Rogoziński przyjmuje: usługi osobiste i usługi rzeczowe, co wprost nawiązuje do klasycznej macierzy usług zaproponowanej przez Christophera Lovelocka [1983]. Z racji jednak, że moje zainteresowania poznawcze dotyczą przede wszystkim człowieka, to oczywistym staje się fakt, że szczególnie ważne stają mi się usługi osobiste. Głównym ich celem jest bowiem wzbogacenie walorów osobistych usługobiorcy (przy czym nie oznacza to jednocześnie, że usługi rzeczowe takiego celu również nie realizują). Postawić należy zatem pytanie – co oznacza owo wzbogacenie. Udzielając odpowiedzi posłużę się w pierwszej kolejności wykładnią Rogozińskiego, którą następnie rozwinę w oparciu o filozofię dramatu Józefa Tischnera, pokazując jednocześnie spójność obu perspektyw. Jak wskazuje autor przyjętej przeze mnie definicji ‘usługi’ – za wzbogaceniem walorów osobistych kryje się cała złożoność ludzkiego *suppositum* [Rogoziński 1993: 15]. Chcąc przybliżyć ten łaciński termin koniecznym staje się sięgnięcie do antropologii adekwatnej Karola Wojtyły i przyjęcie, leżącego u jej podstaw, założenia o dynamicznej strukturze człowieka i jego dwóch

zasadniczych formach, którymi są: działanie (czynienie), jak i działanie się (uczynnianie). Pierwsza z nich jest formą czynną, użytkującą świadomość, druga bierną, realizowaną poza świadomością. Obie formy dynamizmu natomiast łączą się w stawaniu się podmiotu ‘człowiek’. Owo stawanie się – *fieri* – jest tym aspektem dynamizmu, który skierowany jest ku samemu człowiekowi – kształtuje go i przekształca. Analizując najgłębszą płaszczyznę ludzkiego dynamizmu trafiamy ostatecznie na *suppositum*.

Suppositum nie jest statycznym podłożem, ale pierwszą, podstawową płaszczyzną zdynamizowania bytu będącego osobowym podmiotem: jest to zdynamizowanie przez samo *esse*, przez istnienie. Do niego też należy w ostatecznej analizie odnieść wszelkie stawanie się, wszelkie *fieri*, jakie zachodzi w obrębie istniejącego już podmiotu »człowiek«. Wszak »stawać się« to tyle co »zaczynać istnieć«. Pierwsze zdynamizowanie poprzez istnienie, przez *esse* – to zarazem pierwsze *fieri* bytu ludzkiego, jego zaistnienie. Wszelkie dalsze zdynamizowanie [...] nie przynosi już zaistnienia w sensie podstawowym. Tym niemniej wraz z każdym zdynamizowaniem coś zaczyna istnieć w istniejącym już podmiocie »człowiek« [...]. Człowiek, który raz substancjonalnie zaistniał, poprzez wszystko, co czyni, a także poprzez wszystko, co w nim się dzieje – poprzez obie postaci właściwego sobie dynamizmu – równocześnie staje się coraz bardziej »jakimś«, nawet poniekąd coraz bardziej »kimś« [Wojtyła 1985: 122-123].

W oparciu o powyższe wyjaśnienie możliwym jest właściwe zinterpretowanie pierwszego celu usługi. Wzbogacenie walorów osobistych, czyli wzbogacenie *suppositum* oznacza bowiem, że substancjonalne zaistnienie człowieka rozwija się w dynamizmie czynnym i biernym, których usługobiorca doświadcza w akcie świadczenia usługi. *Suppositum* podkreśla fakt, że ‘cielesna powłoka’ nie wyczerpuje opisu ludzkiej podmiotowości. Cała głębia skrywana jest w człowieczej *psyche*, czyli znajduje się niejako ‘pod powierzchnią’ (*sub positum*). Poprzez usługi człowiek kształtuje własne Ja, dopełnia swoje jestestwo. To poprzez usługi tak naprawdę „zaczynamy istnieć”. Nie ma w tym stwierdzeniu niczego nieoczywistego, jeśli dla przykładu wyobrazimy sobie całe spectrum usług, określanych mianem społecznych, do których zaliczamy między innymi kulturę, naukę, kształcenie i oświatę, rekreację i turystykę, czy też rozrywkę. Uczestnictwo w tych usługach kształtuje nas, sprawia, że stajemy się jacyś, że stajemy się kimś.

Z kolei, gdy ‘wzbogacenie’ rozpatrzymy z punktu widzenia filozofii dramatu, to ostatecznie okaże się, że Kazimierz Rogoziński i Józef Tischner mówią o tym samym i

w niejako w ten sam sposób traktują usługę. Bo skoro usługa jest spotkaniem, to w oczywisty sposób istotą wzbogacenia staje się sam dialog człowieka z człowiekiem, współpraca we współtworzeniu usługowego dzieła. W trakcie aktu usługowego dochodzi więc do potwierdzenia wartości w drugim człowieku. Nie ma lekarza bez pacjentów i nauczyciela bez uczniów. Samoświadomość własnej niesamowystarczalności nakazuje zaś transcendowanie w stronę drugiego człowieka i zawierzenie mu swojego istnienia.

Drugi, alternatywny cel świadczenia usługi to wzbogacenie wolumenu wartości użytkowych, jakimi usługobiorca dysponuje. Chodzi w tym przypadku o takie „rzadkie sytuacje, kiedy jakieś dobro będące konkretyzacją oczekiwań użyteczności ma dopiero powstać” [Rogoziński 1993: 15]. Jak wyjaśnia jednak Rogoziński, dobra powstające jako rezultat usługowy, są dobrami szczególnego rodzaju. Mają one charakter „osobowy”, są ludzkimi towarzyszami podróży przez życie (*fellow travelers*), czyniąc je „nie tylko łatwiejszym, ale i bogatszym” [Rogoziński 1993: 15].

Warto również zwrócić uwagę na społeczno-kulturowe funkcje usług. Ich dostrzeżenie staje się możliwe dopiero wówczas, gdy usługę zdefiniujemy z perspektywy humanistycznej, a nie ekonomicznej. Zgodnie z propozycją Kazimierza Rogozińskiego wśród prymarnych, czyli podstawowych funkcji usług wyróżniamy:

- **funkcję melioracyjną** (*melioratio* – ‘ulepszenie’) – dotyczy poprawy warunków egzystencji człowieka. Kluczowa funkcja usług to bowiem stworzenie (albo odtworzenie) takich warunków życia, w jakich ludzie będą mogli rozwinać się w pełni, żyć pełniej. Dzięki usłudze niesamowystarczalny człowiek zostaje odciążony, wyręczony pracą świadczoną przez usługodawcę na rzecz usługobiorcy. To sprawia, że jego egzystencja staje się nie tylko łatwiejsza, ale i przyjemniejsza;
- **funkcję humanizującą** (łac. *humanus* – ‘ludzki’) – uczłowieczająca. Usługi wprowadzają odmienny porządek w industrialnie ukształtowaną rzeczywistość. Stanowią prześwit w gospodarczej strukturze dzięki temu, że stwarzają możliwość zaistnienia bezpośrednich relacji międzyludzkich. Świat usług jest tym samym alternatywną dla zdominowanej przez postęp technologiczny ścieżką rozwoju społecznego. W akcie świadczenia usługi dochodzi do spotkania Ja z Ty,

w dialogu zapisana jest relacja, która konstytuuje ludzkie jestestwo – człowieczeństwo;

- **funkcję twórczą** – jako że każdy akt świadczenia usługi jest inny, niepowtarzalny, to ma on charakter kreacyjny. Pierwszą częścią spotkania usługodawcy z usługobiorcą jest zestrojenie ich intencjonalności, wyobrażenia usługowego daru. Zestrojenie to angażuje (a poprzez angażowanie także rozwija) intelektu alność obu stron. W zaspokojeniu potrzeby usługowej usługodawca staje przed koniecznością rozwiązania problemu, co wymaga namysłu i twórczego podejścia, wbrew pozorom nie tylko z jego strony, ale jeśli zagadnienie będziemy rozpatrywać z punktu widzenia „współświadczenia”, to wymaganie twórczości adresowane jest również do usługobiorcy. Zatem obaj aktorzy w procesie świadczenia usługi uczestniczą w akcie tworzenia poprzez wprowadzenie z zewnątrz (łac. *invenio*), a nie wyprowadzanie (łac. *productio*) z materii (surowca). Dziełem jest zatem przede wszystkim „wzbogacenie walorów osobistych” – rezultat będący sumą: *soma + psyche + nous* [Rogoziński 2003: 59-61]

HUMANISTYCZNA WARTOŚĆ USŁUGI

Skoro omawiając ekonomiczne ujęcie usługi zanegowałem wyłaniającą się z tej perspektywy interpretację wartości, to jednocześnie podjąłem zobowiązanie do ukazania znaczenia wartości w kontekście antropologicznej wykładni usługowej, co niniejszym czynię.

Za podstawę myślenia o wartości przyjmuje w tym miejscu wykładnię Maxa Schelera, którego dorobek stanowił istotną podstawę dla opracowanej przez Tischnera filozofii dramatu. Sięgam więc do źródeł. Z analizy fenomenologicznej przeprowadzonej przez tego niemieckiego filozofa wynika kilka ważnych spostrzeżeń z perspektywy usługi. Przede wszystkim należy przyjąć, że wartości nie są tworzone przez człowieka, ale przez niego odkrywane [Scheler 1973]. To kluczowe odróżnienie od wykładni ekonomicznej, która sugeruje, że wartość może być współtworzona przez usługodawcę i usługobiorcę. Ta sprzeczność wynika z faktu, że SDLs odnoszą się do wartości indywidualnego doświadczenia, a nie wartości człowieka, które poznaje się (odkrywa) i utwierdza w trakcie spotkania i dialogu. Przyjmuję więc, odwrotnie niż uczynili to Stephen Vargo i Robert Lush oraz reprezentanci nordyckiej szkoły usług, że wartość jest w

człowieku, a nie w przedmiocie, czy niematerialnej usłudze. To człowiek ustanawia swoją hierarchię wartości, wybiera te wartości, którymi się w życiu kieruje. W spotkaniu usługowym usługobiorca odkrywa, że usługodawca jest np. osobą rzetelną, odpowiedzialną, godną zaufania, ceniącą profesjonalizm. Odkrywając te wartości w drugim człowieku, czyli dowiadując się jakimi wartościami w życiu się kieruje ta osoba; parafrazując – jakim człowiekiem jest usługodawca, usługobiorca jednocześnie potwierdza istnienie tych wartości i umacnia je. To samo czyni usługodawca względem usługobiorcy. To jedno z kluczowych elementów spotkania i dialogu, to również fundament dla filozofii dramatu. To, kim jesteśmy, dokonuje się bowiem poprzez drugą osobę – „we wzajemności Ja staje się sobą dzięki Tobie, a Ty stajesz się sobą dzięki mnie” [Tischner 2019: 542]. Nie ma zatem nauczyciela bez uczniów i lekarza bez pacjentów. To nie tylko wykształcenie i kwalifikacje czynią nas tym, kim jesteśmy, ale właśnie relacja z drugą osobą, która odkrywa wartość naszego bycia i tym odkryciem potwierdza tej wartości istnienie, a przez to istnienie samego człowieka, bo człowiek, jak wskazywał Józef Tischner – jest wartością [2012a: 71]. Kolejnym ustaleniem dokonany w oparciu o filozofię Maxa Schelera jest to, że wartości nie poznaje się w sposób racjonalny, ale poprzez różne akty emocjonalne. Zatem irracjonalnością jest próba ekonomizacji – matematycznego obliczania korzyści i kosztów w kontekście wartości. Kluczowa wydaje się jednak hierarchia wartości. Scheler wyróżnił cztery poziomy tej hierarchii. Na najniższym poziomie znajdują się wartości hedonistyczne, związane z doświadczaniem przyjemności. Następne są wartości witalne, czyli związane z sensem życia. Trzeci poziom to wartości mentalne (np. wartość piękna czy sprawiedliwości). Ostatnią grupę stanowią wartości świętości. Podstawowym zadaniem stawianym przed człowiekiem jest odkrywanie kolejnych wartości i wspinanie się po hierarchii wartości, aby osiągnąć pełnię swego bytu [Scheler 1973]. O konieczności odkrywania wartości, które są, a nie tych, które się wymyśla, konstruuje czy tworzy, z psychologicznego punktu widzenia, mówił także Abraham Maslow [Maslow [w:] Solomon 1962]. Z kolei Sławomir Sobczak dodaje, że „[c]hoć hierarchizacja wartości jest czymś niezmiennym, to jednak reguły preferencji będą się zmieniać w zależności od epoki lub kultury” [2017: 21].

Zasadniczym problemem myślenia o wartościach jest jednak subiektywizacja wartości i przedkładanie wartości użytecznych (hedonistycznych) ponad inne wartości, co stanowi niejako odwrócenie pierwotnego układu hierarchicznego. Taki przewrót

aksjologiczny nastąpił w nowożytności, wraz z nadejściem kapitalizmu [Scheler 2003] i trwa nieprzerwanie do dziś. Z punktu widzenia interpretacji Maxa Schelera dekonstrukcja struktury wartości uniemożliwia zatem człowiekowi osiągnięcie pełni swego bytu, a nawet zbliżenie się do tego stanu. Zatrzymanie następuje na poziomie wartości przyjemności. Wartość dla Maxa Schelera i jego apologetów nie ma wymiaru ekonomicznego, lecz duchowy, który wyrażnie sytuuje wartość w sferze podmiotowej, a nie przedmiotowej. Dlatego należy pamiętać, że człowiek jest wartością i źródłem wszelkich wartości. Z tego powodu postulat istnienia i pomnażania wartości w świecie jest jednocześnie postulatem „bycia człowiekiem”. Pomnażanie i intensyfikacja wartości prowadzą do afirmacji istnienia podstawowej wartości, jaką jest człowieczeństwo [Gołaszewska 1985]. Dążenie do wartości i sensu jest najważniejszą siłą motywacyjną człowieka [Janiga 2006]. Zahamowanie tej siły interpretowane jest jako działanie odczłowieczające. Kim bowiem byłby człowiek skupiony wyłącznie na przyjemnościach i dążący do ich zaspokojenia?

Wartość nie jest użytkowa ani kontekstowa. Dlatego podstawowe hasła SDLs należy traktować jedynie jako wymysł marketingowy. Uznanie wartości może nastąpić jedynie w międzyludzkim akcie dialogu. Wynika to z faktu, że wartość ma naturę ludzką – jest zapisana w osobie i może być przez nią odczytana i poprzez to odczytanie potwierdzona (lub zaprzeczona). Filozofia dramatu Józefa Tischnera mówi o spotkaniu ludzi będących wartościami, którzy poprzez swoje spotkania i dialog wzajemnie uznają swoje wartości i poprzez to uznanie potwierdzają istnienie tych wartości. Dialogiczna natura ludzka i rozwój istoty człowieczeństwa dokonujący się poprzez spotkanie z Innym, który swoim pytaniem potwierdza własną niesamowystarczalność w pełni ukazują się w usługowym *spectaculum*.

Należy także pamiętać, że usługi mają charakter przedindustrialny i błędem jest wyprowadzenie elementarnych funkcji usług z procesów produkcyjnych. Koniecznym jest poszukanie bardziej zasadniczych racji świadczenia usług i rozpoczęcie od sposobu istnienia człowieka będącego konsumentem usług. Perspektywa antropologiczna staje się zatem sposobem na zobaczenie, że tym, co inicjuje akt świadczenia usługi, jest człowiek jako istota niesamowystarczalna. Konstytuująca człowieczeństwo współzależność uniemożliwia zrozumienie człowieka jako istoty autonomicznej [Donati i Archer 2015]. Zatem czynność świadczenia usługi jest w swej istocie jedną z najbardziej ‘osobotwórczych’ aktywności, stanowiących fundament egzystencji. Współzależność jest

dwukierunkowa. Usługodawca i usługobiorca potrzebują siebie nawzajem – każdy poprzez spotkanie w usłudze odkrywa i potwierdza wartości.

„Usługę można zdefiniować jako »pomaganie«” [Grönroos 2019: 778]. To stwierdzenie ukazuje kolejny pozaekonomiczny walor aktu usługowego, za którym kryje się już tylko wartość absolutna w postaci dobra. Dobro płynące ze spotkania usługowego należy zaś rozumieć w sposób, jaki proponuje Hanna Arendt: „»dobry« oznacza tyle co dobry-dla, pożyteczny albo użyteczny” [2007: 43], co jak udowodniłem w Rozdziale 1. jest tożsame z myślą Karola Wojtyły i Józefa Tischnera. Filozofia dramatu wskazuje bowiem, że „[n]ikt nie może być dobry w samotności. Żeby być dobrym, trzeba być dobrym dla kogoś. Ktoś musi potwierdzić tę dobroć” [Tischner 2021: 130]. Akt służenia jest więc sposobnością dla takiego potwierdzenia. Usługodawca pomagając drugiemu człowiekowi, czyli wyświadczając mu usługę, ofiarowuje mu dobro (perspektywa usługodawcy). Z kolei usługobiorca pokładając w człowieku zaufanie i potwierdzając jego (tego człowieka) wartość, również obdarowuje go dobrem. Dobro będące wartością absolutną jest najwyższą wartością, jaką można odkryć w spotkaniu usługowym.

Powyższa argumentacja, oparta na perspektywie filozoficznej i antropologicznej, dowodzi, że wartość odkryta w dialogicznym akcie służenia jest zdecydowanie czymś poważniejszym, niż wynikałoby to ze wskazań badaczy usług głównego nurtu. Moje, a bazujące na wykładni Kazimierza Rogozińskiego, pojmowanie istoty usługi jasno pokazuje, że spotkanie usługodawcy z usługobiorcą powinno być w swej istocie spotkaniem interpersonalnym, gdyż towarzyszące mu wartości mają wybitnie humanistyczny charakter. Zaprezentowany punkt widzenia i zastosowana argumentacja to nowa filozofia usługi, która może stanowić ciekawą alternatywę dla marketingowego rozumienia jej istoty.

Szkoła usług Kazimierza Rogozińskiego, będąca jednocześnie w pełnej harmonii teoretycznej z filozofią dramatu Józefa Tischnera, należy niewątpliwie do awangardy usługoznawstwa. Sposób myślenia o usłudze jako o spotkaniu wypełniającym konstytutywne potrzeby egzystencjonalne człowieka, w tym – posługując się terminologią Maxa Schelera – witalne i mentalne, to koncepcja daleka narracji głównego nurtu. Okazuje się jednak, że odmienne w swej istocie, humanistyczne spojrzenie na usługi proponują

przedstawiciele jeszcze jednej dyscypliny nauki – psychologii. Opracowana przez Grahama Bradleya i in. Teoria Potrzeb Spotkań Usługowych – *Service Encounter Needs Theory* (SENT), przyjmuje za punkt wyjścia następujące założenie: „uczestnicy spotkań usługowych mają nie tylko potrzeby materialne/uitylitarne. Mają także potrzeby psychospołeczne” [Bradleya i in. 2010: 232]. Autorzy SENT identyfikują osiem potrzeb psychospołecznych, które są zaspokajane w akcie usługowym. Są to: potrzeby poznania, kompetencji, kontroli, sprawiedliwości, władzy, zaufania, szacunku i zadowalających relacji. Wraz z zaspokojeniem tych potrzeb realizowana jest także potrzeba zwana „meta potrzebą”. Jest to „[p]otrzeba poczucia własnej wartości, czyli wzmocnienia siebie” [Bradleya i in. 2010: 242]. Zatem i perspektywa psychologiczna odsłania tożsamą, co filozoficzno-antropologiczną prawdę: spotkanie usługowe jest po pierwsze spotkaniem pozwalającym na odkrycie wartości w człowieku, rozpoznanie tych wartości i ostateczną ich afirmację.

TEORIA SENT

Teoria Potrzeb Spotkania Usługowego SENT wywodzi się z obszaru nauk społecznych, jednak w przeciwieństwie do SDLs ufundowana została na gruncie psychologii. Czerpie inspiracje między innymi z teorii atrybucji czy teorii sprawiedliwości i wymiany. Twórcy SENT utożsamiają usługę jako interakcję zachodzącą między usługodawcą i usługobiorcą. W przeciwieństwie więc do SDLs nie dopuszcza się tutaj sytuacji, w której usługę mógłby świadczyć produkt, względnie sztuczna inteligencja lub by usługą nazywać samoobsługę. Usługa staje się więc spotkaniem zarezerwowanym dla relacji międzyludzkich, przy czym akceptuje się by technologia stanowiła warstwę pośredniczącą tego wydarzenia. Nie zmienia to jednak faktu, że usługa będąca interakcją posiada dwa, właściwe każdej interakcji społecznej, wymiary. Są to wymiar funkcjonalny (zadaniowy) i wymiar emocjonalny, związany właśnie z potrzebami psychospołecznymi. Pierwszy z poziomów utożsamia oczekiwanie usługi o jasno zdefiniowanym przedmiocie świadczenia, w uzgodnionej cenie i czasie. Poziom emocjonalny odnosi się do wypełniania zestawu ośmiu potrzeb: poznania, kompetencji, kontroli, sprawiedliwości, władzy, zaufania, szacunku i relacyjności. Wymienione potrzeby i oczekiwanie ich zaspokojenia w interakcji usługowej są wspólne dla obu stron spotkania tj. usługodawcy i usługobiorcy. SENT w odróżnieniu więc od zorientowanych klientocentrycznie SDLs, rozpatruje

spotkanie usługowe i zaangażowanych w nie aktorów na równi. Usługodawca i usługobiorca to tacy sami ludzie, którzy mają te same potrzeby psychospołeczne. Dlatego w badaniach nad usługami niezbędne jest uwzględnianie nie tylko oczekiwań klientów, ale również „kosztów ponoszonych przez pracowników w związku z dążeniem do doskonałości usług” [Bradley i in. 2010: 225]. Schodząc tym samym na poziom ekonomiczny funkcjonowania firm usługowych należy pamiętać, że ich rentowność wymaga „czegoś więcej niż tylko stałego zapewniania klientom najwyższej jakości usług. Wymaga również wdrożenia systemów zapewniających wysoki poziom dobrostanu i zaangażowania pracowników” [Bradley i in. 2010: 225].

Potrzeby psychospołeczne, w przeciwieństwie do potrzeb funkcjonalnych, mają swoje podstawy biologiczne, są uwarunkowane ewolucyjnie i kulturowo. „Pojedynczy akt spotkania usługowego może wpływać na wiele potrzeb, a na pojedynczą potrzebę może wpływać szereg działań”. Z kolei „[z]aspokojenie lub naruszenie potrzeb [emocjonalnych – P.N.] oraz poznawcze przetwarzanie tego zdarzenia wywołuje szereg stanów afektywnych” [Bradley i in. 2010: 233]. Potrzeby emocjonalne tym jeszcze różnią się od potrzeb zadaniowych, że często bywają nieuświadomione. Jednak to wypełnienie tych pierwszych ma zdecydowanie istotniejszą rolę – zarówno dla oceny i zadowolenia z samego spotkania usługowego, jak i rozwoju człowieka.

Osiem potrzeb emocjonalnych, o których traktuje SENT stanowią „nieredundantny zestaw”. I pomimo iż „są ze sobą skorelowane, to mają dystynktywne antecedencje i konsekwencje związane ze spotkaniem usługowym” [Bradley i in. 2010: 237]. Potrzeba poznania odnosi się do zrozumienia i nadania sensu spotkaniu usługowemu. Oznacza to, że obie strony aktu oczekują informacji, aby „móc wyjaśnić przeszłe zdarzenia, zinterpretować bieżące wydarzenia, przewidzieć przyszłe zdarzenia i zaplanować odpowiednie działania. Chcą zminimalizować dwuznaczność i niepewność” [Bradley i in. 2010: 238]. W definicji usługi Rogozińskiego podkreślone zostało, że usługa jest intencjonalna. Autor wskazywał na zestrojenie intencjonalności między usługodawcą a usługobiorcą, które stanowi podstawowy element spotkania. Owa intencjonalność okazuje się tym samym być emocjonalną potrzebą poznania, która w SENT otrzymuje szerszy kontekst społeczno-kulturowy. Potrzeba poznania referuje bowiem do relacji międzyludzkich – poznania drugiego człowieka i zrozumienia jego sposobu rozumienia świata, które

zestawić można z własnym rozumieniem i to rozumienie poddać weryfikacji, ewentualnej korekcie lub potwierdzeniu.

Potrzeba kompetencji oznacza chęć uznania własnych umiejętności, wiedzy i doświadczenia w oczach drugiej osoby. „Ja staje się sobą dzięki Tobie” [Tischner 2019: 542]. Chodzi więc o usprawiedliwienie własnego istnienia i wartości, która jest tym istnieniem. To usprawiedliwienie człowiekowi może ofiarować jedynie drugi człowiek. Ludzie „[m]uszą czuć się zdolni, użyteczni i skuteczni” [Bradley i in. 2010: 238]. Kompetencja jest więc niczym innym jak wartością, która domaga się potwierdzenia.

Potrzeba kontroli w definicji autorów SENT jest związana z „poczuciem własnej sprawczości” [Bradley i in. 2010: 238]. Nie o kontrolowanie drugiej strony spotkania usługowego więc chodzi, a o poczucie wolności w relacji między usługodawcą a usługobiorcą. Jest to więc wolność dialogiczna. Wolność, która „krystalizuje się w horyzoncie i według wartości innego” [Tischner 2011: 350]. W spotkaniu usługowym chodzi bowiem przede wszystkim o zawierzenie – pacjent zawiera lekarzowi swoje zdrowie, uczeń nauczycielowi swoje wykształcenie i umiejętność rozumienia świata. A zawierzenie ma swoją podstawę w wolności właśnie – „[p]ierwszą wolnością jest wolność Innego, który pyta, i aktem pytania »zawierza siebie«” [Tischner 2011: 207].

Czwartą z potrzeb psychospołecznych domagającą się spełnienia w trakcie spotkania usługowego jest potrzeba sprawiedliwości. „Nacisk kładziony jest tutaj na sprawiedliwość dystrybucyjną i proceduralną (a nie na sprawiedliwość interakcyjną). Strony muszą mieć poczucie, że zastosowano uczciwe procesy i osiągnięto sprawiedliwe wyniki. Muszą mieć poczucie, że to co wnieśli w spotkanie i to co ze spotkania otrzymali jest proporcjonalne” [Bradley i in. 2010: 239].

Z kolei potrzeba władzy – piąta ze zbioru potrzeb SENT – jest potrzebą, którą spełnić można poprzez obustronne ofiarowanie sobie szacunku, mającego w tym przypadku „wyraźnię społeczną konotację”. Dotyczy bowiem ukonstytuowania własnego „miejsca w hierarchii społecznej” [Bradley i in. 2010: 239]. Tym samym potrzeba władzy splata się z potrzebą szacunku. „Ludzie chcą czuć, że są doceniani i szanowani. Chcą być rozpoznawani jako wyjątkowe i wartościowe jednostki. Chcą być traktowani z uprzejmością i godnością zgodną z ich statusem” [Bradley i in. 2010: 241].

Tak jak potrzeba kompetencji miała kierunek Ty → Ja, czyli wyłącznie Ty mógł ofiarować potwierdzenie kompetencji dla Ja, tak potrzeba zaufania, choć osadzona jest

na tym samym fundamencie, to jednak ma kierunek odwrotny: Ja $\rightarrow$ Ty. „Uczestnicy spotkania usługowego muszą czuć, że mogą zaufać kompetencjom i standardom etycznym drugiej strony” [Bradley i in. 2010: 240]. A zatem to Ja przystępując do spotkania usługowego ofiarowuje zaufanie drugiej stronie. Usługobiorca obdarza zaufaniem usługodawcę – ufa, że ten swoją wiedzą i doświadczeniem będzie sposobny wyświadczyć usługę, której efekt odpowiadać będzie intencjonalnemu wyobrażeniu usługobiorcy o tej usłudze. Z kolei usługodawca wykonując usługę, wkładając w swoją pracę własną wiedzę, umiejętności oraz poświęcając czas otrzyma należną mu rekompensatę – ufa, że jego praca zostanie uznana. Wzajemne obdarowanie się zaufaniem musi stanowić preludium do spotkania usługowego. Jeśli potrzeba zaufania zostanie spełniona, to na końcu pojawia się „dwustronnie zobowiązująca lojalność” [Rogoziński 2019c]. W ten sposób, poprzez akt spotkania usługowego budowany jest kapitał społeczny. Owa lojalność łączy się zaś z ostatnią z ośmiu potrzeb SENT – potrzebą relacyjności. „[S]trony muszą mieć poczucie, że nawiązały i utrzymują przyjemne relacje z drugą stroną” [Bradley i in. 2010: 241].

Wraz z zaspokojeniem ośmiu potrzeb, w spotkaniu usługowym wypełniona zostaje również potrzeba określana mianem **meta potrzeby**. Jest nią potrzeba „poczucia własnej wartości” [Bradley i in. 2010: 242]. W myśl teorii SENT to właśnie odkrycie wartości i jej potwierdzenie okazuje się być sednem spotkania usługodawcy z usługobiorcą. Zatem zrozumienie sensu spotkania usługowego, doświadczenie uznania swoich kompetencji i szacunku do posiadanej wiedzy i umiejętności, poczucie sprawczości i sprawiedliwości, a także możliwość obdarzenia drugiej strony zaufaniem, które to zaufanie ostatecznie przeradza się w lojalność są niezbędne ku temu, aby ostatecznie usługodawca i usługobiorca, aby człowiek poprzez uczestnictwo w akcie świadczenia usługi mógł poczuć własną wartość, utwierdzić się w tej wartości i tym samym wzbogacić swoje człowieczeństwo. Końcowy wniosek jaki wynika z teorii SENT jest więc tożsamy z naczelną myślą fenomenologicznej perspektywy usługowej Rogozińskiego – usługa jest wydarzeniem wzbogacającym osobę. Zadziwiające okazuje się być, że odkrycie tego, jak ważnym dla człowieka jest wchodzenie w relacje usługowe dokonuje się poprzez zmianę perspektywy spojrzenia na usługę. Od-ekonomiczne spłylenie aktu usługowego wyłącznie do poziomu merkantylnego zubaża rozumienie istoty usługi a poprzez to zubożenie pozbawia człowieka możliwości doświadczenia spotkania konstytuującego jego człowieczeństwo.

Wszystkie działania związane z usługą, takie jak powitania, prośby, wyjaśnienia, przeprosiny i oskarżenia, mogą wpływać na zaspokojenie potrzeb psychospołecznych. Kluczowa dla SENT jest teza, że zaspokojenie lub naruszenie tych potrzeb wywołuje szereg emocji (takich jak irytacja, złość i wściekłość, aż po zadowolenie, radość i zachwyt). Te z kolei leżą u podstaw bardziej globalnych ocen uczestników spotkania z usługą, a następnie ich zachowań w roli i poza nią [Bradley i in. 2010: 223].

PRACA USŁUGOWA

Józef Tischner w swojej refleksji na temat pracy wskazał, że „**praca jest formą służby człowiekowi**” [Tischner 1992a: 29]. Służenie z kolei, co wykazałem wcześniej, jest istotą aktu świadczenia usługi. A zatem to w pracy usługowej wypełnia się całe piękno pracy – bezpośredniego służenia drugiemu człowiekowi. I choć wykonując pracę produkcyjną (przemysłową i rolniczą) również owo służenie ma miejsce, wszak wyprodukowane towary ostatecznie mają za zadanie służyć ich nabywcom, to jednak zapośredniczenie tej służby przez produkt, zerwanie bezpośredniej relacyjności i współuczestnictwa, rozdzielenie czasu i miejsca pomiędzy wykonawcą i odbiorcą pracy redukuje kluczowe wartości tego aktu – znika spotkanie i dialog, w trakcie którego wypełnia się istota służenia.

Niedorzecznością byłoby nawoływanie do uznania pracy, szczególnie właśnie pracy usługowej jako podstawowego motoru dziejów, ale nie mniejszym błędem jest zaprzeczenie jej konstytutywnej roli w życiu człowieka. Czym zatem jest praca usługowa? Jak ją zdefiniować, aby obejmowała podstawowe, a zatem również i ekonomiczne wytyczne, przy jednoczesnym wskazaniu na jej nadrzędną cechę, którą nade wszystko jest rola społeczna, kulturowa i duchowa? W oparciu o omówione wcześniej perspektywy myślenia o usługach, prezentuję poniższą definicję:

Praca Usługowa²³ jest dialogicznym aktem podejmowanego na zlecenie, intencjonalnego świadczenia korzyści. To społecznie użyteczne współdziałanie, którego nadrzędnym celem jest wzbogacenie walorów osobistych samoświadomego swej niesamowystarczalności usługobiorcy i potwierdzenie wartości w usługodawcy.

²³ Praca Usługowa pisana z wielkich liter odnosi się do przyjętej przeze mnie definicji tejże pracy.

W zaproponowanej przeze mnie definicji Pracy Usługowej wyraźnie dostrzegalna jest inspiracja definicją usługi Kazimierza Rogozińskiego. W pełni zgadzam się z podejściem poznańskiego fenomenologa na temat istoty usługi. W związku z tym nie-
możliwością byłoby myślenie o Pracy Usługowej w oderwaniu lub opozycji do wypracowanej przez tegoż autora koncepcji. Dlatego w moim wyjaśnieniu terminu Pracy Usługowej zawarte są kluczowe w wykładni Rogozińskiego elementy, które harmonizują z fundamentalnymi w kontekście filozofii dramatu założeniami:

- **dialogiczność** – „[p]raca jest dialogiem” [Tischner 1985: 82], który w przypadku Pracy Usługowej prowadzony jest pomiędzy usługodawcą a usługobiorcą w bezpośrednim spotkaniu człowieka z człowiekiem;
- **akt** – mówienie o Pracy Usługowej jako akcie sytuuje tę pracę w horyzoncie rozpostartym pomiędzy gospodarką a kulturą. Praca Usługowa staje się tym samym pracą o specjalnych walorach, niepodobną do innych rodzajów prac. Tę różnicę trafnie wyjaśnia Rogoziński:

[w] produkcji ciągle mamy do czynienia z wydatkowaniem siły roboczej, będącej jej zużyciem i jednocześnie wyalienowaniem robotnika. W usługach natomiast nie zużycie jest ważne, tylko doświadczanie udziału w tworzeniu czegoś, co przez współrealizację nabiera wartości [Rogoziński 2017b].

Z kolei wpisanie Pracy Usługowej w kontekst kulturowy wynika z tego, że

zespolone z usługami bogactwo życiowych doświadczeń utrwalone zostało w kulturze, sztuce, obyczajach, języku... i ta skarbnica jest czymś o wiele cenniejszym niż *big-data*. Dostarcza nam bowiem przesłanek pozwalających formułować konwergentne i bardziej wiarygodne wnioski dotyczące nie tylko przeszłości, ale wybiegające w przyszłość. Dzięki temu możemy pytać o zasadność obranych i realizowanych celów [Rogoziński 2024b];

- **zleceniowość** – Praca Usługowa jest tym rodzajem ludzkiej aktywności, które wydarza się jako odpowiedź na wyartykułowaną wcześniej ludzką niesamowystarczalność. Do usługodawcy zwraca się usługobiorca, który zdaje sobie sprawę z faktu, że oto potrzebuje pomocy innej osoby do wykonania konkretnego

zadania. To zadanie w postaci Pracy Usługowej wykonuje na jego **zlecenie** usługodawca.

Zleceńowy charakter Pracy Usługowej podkreśla również jej przynależność do sfery gospodarczej. Za wykonanie Pracy Usługowej – za zrealizowane zlecenie należna jest odpowiednia zapłata. Zapłatę tę dokonuje usługobiorca na rzecz usługodawcy. Tym samym Praca Usługowa zostaje oddzielona od tych ludzkich aktywności, które mają charakter pomocy, opierają się na życzliwości czy też uprzejmości, i w konsekwencji nie są związane z otrzymaniem wynagrodzenia za ich realizację. Praca Usługowa „jest pozytywną odpowiedzią na czyjeś wcześniejsze: zagadnięcie, zapytanie i podążające za nimi – zlecenie” [Rogosiński 2017b]. Finansowy charakter zlecenia nie stoi w opozycji do faktu, że Praca Usługowa ma wymiar relacyjny i kulturowy;

- **intencjonalność** – to jak w filozofii oraz ujęciu powszechnym rozumie się istotę intencjonalności wyjaśniałem już wcześniej, a wyjaśnienie to jest w pełni adekwatne do kontekstu Pracy Usługowej.
- **świadczanie korzyści** – Praca Usługowa oparta jest na świadczeniu. Efektem tego świadczenia są korzyści, które przybierają różną postać – od hedonistycznych po witalne i duchowe. Kluczowym zaś jest fakt, że świadczyć w domyśle oznacza czynić dobro. W przypadku Pracy Usługowej szczególnie wyraźny jest zaś kierunek tego dobra: ku drugiej osobie. Jest to dobro-dla (*chresimon*).
- **społeczna użyteczność** – przy okazji omawiania etycznych aspektów pracy wskazałem, opierając się na filozoficznych podstawach, że praca przede wszystkim musi być społecznie użyteczna / społecznie doniosła / posiadać społeczne znaczenie. W przeciwnym wypadku staje się pracą bezsensu, a wówczas jej wykonywanie okazuje się być destrukcyjne dla człowieka, o czym przekonuje Tischer w *Etyce Solidarności*. Nie sposób pomyśleć więc Pracy Usługowej, której trud realizacji nie będzie odpowiadał na społeczną potrzebę. Ryzyko takiej sytuacji dąży do zera w sytuacji, gdy Praca Usługowa opiera się na bezpośrednim spotkaniu i dialogu;
- **współdziałanie** – konsekwencją dialogiczności Pracy Usługowej jest jej relacyjny charakter. Już samo zestrojenie intencjonalności pomiędzy wykonawcą

Pracy Usługowej a jej odbiorcą czyni tę pracę pracą kolaboracyjną opartą na wspólnotowości;

- **wzbogacenie walorów osobistych** – czyli wzbogacenie tego, co jest pod powierzchnią ludzkiej powierzchowności, co znajduje się *sub possitum*;
- **samoświadomość niesamowystarczalności usługobiorcy** – to co najsamopierw wszczyna Pracę Usługową, zanim jeszcze dojdzie do spotkania, zanim ofiarowane zaufanie rozpocznie cykl usługowy, jest człowiecze uświadomienie sobie, że oto potrzebny jest mi drugi człowiek, że bez niego tak naprawdę niewiele mogę zrobić w życiu. Przyjęcie prawdy o własnej niesamowystarczalności jest ważnym wydarzeniem dla człowieka, kieruje go w stronę Innego, jest zaczątkiem dla budowania wspólnoty. Zdecydowałem się wynieść wskazanie o ludzkiej niesamowystarczalności na poziom definicji Pracy Usługowej, ponieważ współcześnie „ludzie boją się być [...] zależni, uważają, że to przejaw bycia gorszym” [Sennett 2012: 21]. To prowadzi zaś do sytuacji, w której Praca Usługowa przybiera negatywny wydźwięk, i w konsekwencji powszechnieją modele quasi usług, które świadczone są w modelu samoobsługowym, najczęściej za pośrednictwem internetowego medium, co traktować można jako odpowiedź na ludzkie strach i jego eliminację. Człowiek sam świadczy sobie usługę – zaliczy e-learningowi kurs w zastępstwie kształcenia czy też skorzysta z wirtualnego doradcy w zastępstwie rozmowy ze specjalistą. Dzięki temu nie obnaży swojej niewiedzy i niekompetencji przed drugim człowiekiem – nie okaże się być zależny od kogoś, w swojej samoświadomości stanie się samowystarczalny. Ułuda takiej niezależności wypacza kondycję ludzką, prowadzi ostatecznie do zubożenia, bowiem izoluje byt ludzki od innych bytów ludzkich, niejako więc zamyka człowieka w kryjówce;
- **potwierdzenie wartości w usługodawcy** – nie ma nauczyciela bez uczniów i nie ma lekarza bez pacjentów. Praca Usługowa musi być wykonywana dla kogoś. Tylko wówczas możliwym staje się za jej pośrednictwem potwierdzenie wartości tejże pracy wykonawcy. Bycie lekarzem czy nauczycielem, to nie tylko wiedza, którą się używa i przekazuje drugiej osobie, ale także odpowiedzialność za człowieka, wrażliwość na drugą osobę i szacunek do niej – całe to podejście

do Innego ukazuje aksjologiczną złożoność wykonawcy Pracy Usługowej. Potwierdzenie wartości ofiarować zaś może wyłącznie odbiorca Pracy Usługowej.

Opisana przez pryzmat filozofii dramatu Józefa Tischnera i antropologicznej teorii usług Kazimierza Rogozińskiego Praca Usługowa ukazuje jej niezwykle bogactwo i złożoność. To poprzez Pracę Usługową człowiek staje się uczestnikiem konstytuującego go wydarzenia, którym nade wszystko jest spotkanie i dialog. Jednak perspektywa ekonomiczna patrzenia na usługę determinują istotę Pracy Usługowej i tym samym prowadzi do istotnych zmian w jej formie. Praca Usługowa ulega technologizacji cyfrowej, a proces ten nie pozostaje obojętny na kondycję ludzką.

5.3 PODSUMOWANIE ROZDZIAŁU

W niniejszym rozdziale przedstawiam szczegółową analizę fenomenu Pracy Usługowej, która stanowi kluczowy czynnik kształtujący współczesną gospodarkę i życie społeczne. Analizuję zagadnienie zarówno z perspektywy ekonomicznej, jak i antropologicznej, podkreślając, że Praca Usługowa wykracza poza czysto materialne ujęcie i staje się zasadniczym elementem relacji międzyludzkich oraz istotnym czynnikiem kształtowania tożsamości jednostki i wspólnoty. Z perspektywy ekonomicznej zwracam uwagę na dynamiczny rozwój sektora usług, obecnie odgrywającego dominującą rolę w strukturze gospodarczej i w coraz większym stopniu zastępującego tradycyjne formy przemysłowe. Ta ewolucja wiąże się z koniecznością posiadania nie tylko fachowej wiedzy, lecz również rozwiniętych umiejętności interpersonalnych, kluczowych w bezpośrednim kontakcie z klientem. W gospodarce opartej na doświadczeniu wartość Pracy Usługowej nie sprowadza się do efektywności ekonomicznej, ale uwzględnia także jakość relacji, która warunkuje zadowolenie i lojalność klientów. W ujęciu antropologicznym omawiam głęboki wymiar społeczny i emocjonalny Pracy Usługowej, traktując ją jako formę interakcji, w której zachodzi wymiana nie tylko dóbr i usług, lecz także wartości i doświadczeń. Wskazuję, że w tak rozumianej pracy usługodawca i usługobiorca jednocześnie kształtują swą tożsamość, co wymaga z jednej strony empatii, troski i umiejętności zarządzania własnymi emocjami, z drugiej zaś otwarcia na potrzeby drugiego człowieka. Podkreślam, iż intensywne zaangażowanie w relacje z klientem może prowadzić do rozwoju osobistego i zawodowego, ale też wiązać się z ryzykiem wypalenia zawodowego. Relacja

usługowa bywa procesem transformacyjnym, sprzyjającym integracji społecznej i budowaniu więzi, o ile towarzyszy jej wzajemny szacunek. Zwracam też uwagę na rolę Pracy Usługowej w kreowaniu wspólnot, gdzie wartości takie jak empatia, solidarność i wsparcie odgrywają kluczowe znaczenie.

Współczesna dominacja sektora usługowego wymaga nie tylko rozpatrywania aspektów ekonomicznych, ale też głębszej refleksji nad tym, w jaki sposób praca usługowa przyczynia się do tworzenia bardziej humanistycznego i zintegrowanego społeczeństwa. Dostrzegam w niej przestrzeń, w której człowiek nie tylko wyraża siebie, lecz także aktywnie angażuje się w budowanie relacji sprzyjających rozwojowi społecznemu i osobistemu. Praca Usługowa, oparta na bezpośrednich kontaktach i wymianie emocjonalnej, pozwala zatem na urzeczywistnianie wartości humanistycznych oraz kreowanie więzi społecznych, które stają się fundamentem bardziej otwartej i solidarnej wspólnoty.

6 TECHNOLOGIZACJA CYFROWA WARSZTATU PRACY USŁUGOWEJ

Józef Tischner w *Etyce Solidarności* wielokrotnie wskazywał na istotną rolę, jaką w warsztacie pracy odgrywa, a właściwie odgrywać winna technika (technologia). W swoich rozważaniach opierał się on jednak na obserwacji człowieka pracy okresu komunizmu w Polsce i zestawiał ten obraz z obrazem robotników Europy Zachodniej. Wynikiem tej analizy było stwierdzenie, że technika sprzyja usensownieniu pracy. W opinii filozofa wykorzystanie nowoczesnych maszyn i urządzeń pozwolić miało nie tyle na wzrost, ocenianej z perspektywy matematyki ekonomicznej, efektywności, ale przede wszystkim na zdjęciu z ludzkich barków najcięższej pracy fizycznej, której realizacja, w kontekście możliwości usprawnień technicznych, rzeczywiście okazywała się bezsens. Technika miała mieć więc wyłącznie rolę wspierającą, bo naczelnym kryterium pracy niezmiennie pozostawał warunek pracy **z drugim człowiekiem** i pracy **dla drugiego człowieka**. Optymalizacja zadań poprzez mechanizację warsztatu pracy musiała więc jawić się jako działanie pozytywne. Co więcej, marnowanie możliwości technicznych dla wsparcia człowieka pracy i jednocześnie nakładanie na tego człowieka zadań wykraczających poza jego siły i możliwości oznaczało wyzysk [Tischner 1992]. A zatem jedną ze skrajności wyzysku pracy jest działanie, które charakteryzuje się niewykorzystaniem wspierającej funkcji techniki, co ostatecznie może prowadzić do bezsensu tejże pracy. Józef Tischner nie wskazał jednak na przeciwną sytuację, która również przyczynia się do wyzysku i sprawia, że praca staje się pracą bez sensu. Mowa tu oczywiście o sytuacji, w której rola techniki staje się rolą pierwszoplanową. Zaryzykuję nawet stwierdzenie, że taka skrajność przyczynia się do znacznie poważniejszych konsekwencji w dialogicznie ukonstytuowanej kondycji ludzkiej. Swoje stanowisko argumentuję w sposób następujący: zastępowanie człowieka pracy robotem nie tylko pozbawia go tejże pracy, ale uniemożliwia innym pracownikom doświadczenia fundamentalnej roli pracy, którą jest bycie z drugim człowiekiem i dla drugiego człowieka. Mamy tu więc do czynienia z dehumanizacją pracy.

Jedną z przyczyn, która prowadzi do urzeczywistnienia się opisanej przeze mnie skrajności leży w naturze człowieka, która współcześnie staje się wyraźna, a która w epoce Tischnerowskiej mogła pozostać niezauważona.

[C]złowiek dzisiejszy uważa *schole* – wczasy za stan błogiej beczynności, w tym także szczególnej bezmyślności, którą utożsamia z wolnością od trosk i odpowiedzialności. Jeśli taki miałby być ostateczny cel życia, ono samo powinno stać się czymś bezkonfliktowym, pozbawionym wysiłku i trudu, jednym słowem – życiem ułatwionym. Istotnie gdy śledzimy rozwój [...] wielorakich działań ludzkich, przynajmniej w naszym kręgu kulturowym, zauważymy bez trudu, że ostatecznie zmierzały one, i zmierzają nadal, do realizacji ideału życia ułatwionego [Stróżewski 2002: 170].

Wskazany przez Władysława Stróżewskiego ideał życia ułatwionego w najprostszym, a przez to i masowym myśleniu oznacza nic innego jak żywot pozbawiony wysiłku pracy. Zatem technika zastępująca człowieka w tym obowiązku okazuje się być dla ludzkości największą nadzieją. Z przeprowadzonej analizy filozofii dramatu wiemy jednak, że takie myślenie jest błędne. Scena warsztatu pracy stanowi jedno z podstawowych miejsc w życiu człowieka. Rezygnacja z tej sceny ma brzemienne skutki dla kondycji ludzkiej. Pozbawienie człowieka pracy może oznaczać równoczesne pozbawienie go sensu życia. Zachwiana zostaje bowiem egzystencjalna struktura dramatyczna. Oczywiście ułatwianie sobie życia, czy też konkretnie podejmowanie działań mających na celu ułatwienie pracy nie jest czynem o wyłącznie negatywnej konotacji. Nie ma nic złego w tym, że praca staje się łatwiejsza, przyjemniejsza, że pozwala zachować radość z jej wykonywania, eliminuje ryzyko zagrożenia życia lub zdrowia. O takim właśnie ułatwianiu mówił Józef Tischner. Takie ułatwianie sprawia, że proporcje zadań wykonywanych w ramach pracy ulegają korzystnym przekształceniom. Eliminując, czy ograniczając mechaniczne zadania wymagające wyłącznie siły fizycznej pojawia się dodatkowa przestrzeń współobcowania ludzi pracy i dialogicznej kolaboracji. Jednak wraz z kolejnym ułatwieniem sobie pracy (życia) pojawia się pokusa by zrobić następny krok. Granica zostaje przekroczona w sytuacji, gdy praca znika lub staje się pracą wyłącznie w towarzystwie maszyn i robotów. Z przedmiotami człowiek nie jest sposobny zbudować żadnego miejsca. W pełni zrobotyzowany warsztat pracy traci swoją zasadniczą, w rozumieniu Tischnerowskim, właściwość – nie jest już miejscem spotkania, a zatem nie jest też i miejscem, staje się wyłącznie przestrzenią produkcyjną, w której wytwarza się zarówno przedmioty, jak i usługi.

Ograniczonym okazuje się być więc zapatrywanie części XX-wiecznych ekonomistów głównego nurtu, którzy przewidywali, że uwolnienie człowieka od pracy

spowoduje, że powstałą lukę wypełni on działaniami o charakterze społeczno-kulturowym, że samodzielnie podejmie trud rozwoju poprzez dialog z innymi ludźmi. „Marzenia ubiegłowiecznych utopistów, że upowszechnienie wykorzystywania osiągnięć techniki zostawi więcej czasu na konsumpcję dóbr kultury, okazały się mrzonką” [Stróżewski 2002: 185]. Gdy znika scena, znika też sposobność do spotkania. Bez spotkania nie ma zaś rozmowy.

W niniejszym rozdziale zaprezentuję współczesny obraz warsztatu Pracy Usługowej, który w wyniku rozwoju nowych, cyfrowych technologii opartych przede wszystkim na sztucznej inteligencji ulega fundamentalnym przemianom, a jej charakter zasadniczo sprowadza się do postępującego zastępowania człowieka systemami robotycznymi.

6.1 SERWICYZACJA CYFROWA

Nieodłącznym towarzyszem technologicznej warstwy procesów transformacji cyfrowej, jakim podlega warsztat Pracy Usługowej jest rozwój teoretycznych modeli zarządzania usługami, i to zarówno w sferze biznesowej, jak i publicznej. Mam tu na myśli przede wszystkim wywodzące się z obszaru nauk ekonomicznych koncepcje usługoznawcze, które przygotowały pierwotny grunt pod wdrożenia wciąż nowopowstających technologii teleinformatycznych, uznając je (i przy wykorzystaniu obliczeń matematycznych dowodząc) za najlepsze metody na zwiększenie wydajności i efektywności pracy. Kooperacja, jaka dokonała się na tym polu pomiędzy ekonomistami a przedstawicielami nauk technicznych (inżynierskich) stała się współcześnie tak ścisła, że dziś już trudnym staje się wskazywanie źródeł kolejnych zmian. Kłopotliwe jest więc rozstrzyganie czy *novum* cyfrowe wpisuje się w uprzedni od-ekonomiczny scenariusz teoretycznie prognozowanej zmiany, czy też odwrotnie: powstała zmiana jest podstawą nowego modelu lub kolejnej wersji już istniejącego. Niezależnie zaś od werdyktu wniosków i tak pozostaje jeden – synergia pomiędzy twórcami nowych technologii a badaczami, którzy osadzają tę technologię w przestrzeni społeczno-gospodarczej jest niepodważalna. Całość okazuje się działać idealnie, a efekt jest taki, że technologizacja okazuje się być najlepszą i praktycznie jedyną ścieżką postępu kulturowo-społecznego.

Zgodnie z omówioną w Rozdziale 5.1 definicją usługi, na której bazują Logiki Dominacji Usługowej można stwierdzić, że dziś wszystko jest usługą. Każdy przedmiot, w który wbudowana jest ludzka wiedza i umiejętności świadczy usługę na rzecz swojego klienta. Dlatego popularnym trendem staje się serwicyzacja, którą nazywa się również infuzją usługową (*service infusion*), tranzycją usługową (*service transition*), lub transformacją usługową (*service transformation*) [Kohtamäki i in. 2020]. Zjawisko to polega na tym, że firmy produkcyjne, kierując się przede wszystkim chęcią zwiększenia marży ze sprzedaży swoich wyrobów i w celu uzyskania przewagi konkurencyjnej zmieniają swój model biznesowy z orientacji produktowej na orientację usługową [Khanra i in. 2021; Manser Payne i in. 2021]. W efekcie powstaje hybryda: System Produkt-Usługa, PSS (*Product-Service System*) [Pirola i in. 2020]. Upraszczając – *novum* tej koncepcji sprowadza się praktycznie do tego, że końcowe rozliczenie pomiędzy sprzedającym a kupującym, to już nie jest jednorazowa transakcja, ale opomiarowane wykorzystanie abonamentowej usługi, której nośnikiem jest produkt [Zimmermann i in. 2021a]. Serwicyzacja odnosi się więc „do komercjalizacji usług cyfrowych w ramach przemysłowego PSS” [Stoll i in. 2020: 284] i tak naprawdę oznacza, że „[p]rodukty materialne [jak również produkty wirtualne, bo cyfrowe – P.N.] są wzbogacane o usługi niematerialne, w miarę jak przedsiębiorstwa [produkcyjne – P.N.] skupiają się na świadczeniu usług [Bürkel i Zimmermann 2021: 144]. Nośnikiem i sednem usługi jest tu więc produkt, a nie bezpośrednia relacja międzyludzka.

Czynnikiem, który z pewnością przyczynia się do marketingowej popularyzacji koncepcji Systemu Produkt-Usługa jest jego prezentowanie jako modelu biznesowego, który stwarza sposobność wypełnienia pryncypiów gospodarki cyrkularnej, zwanej również gospodarką o obiegu zamkniętym, CE (*circular economy*). Nadrzędnym celem tej formuły gospodarczej jest

ustanowienie zasobooszczędnego i wydajnego systemu gospodarczego, który lepiej będzie respektował granice planety. CE jest często interpretowana jako jeden ze sposobów osiągnięcia harmonii pomiędzy gospodarką i środowiskiem, ma również potencjał generowania pozytywnych efektów z perspektywy zrównoważonego rozwoju społecznego [Pieroni i in. 2019].

Sposobem na utworzenie tak opisanego systemu makroekonomicznego jest „poprawa efektywności wykorzystania zasobów poprzez wydłużanie okresu użytkowania

produktów i części [...] oraz zamykanie obiegów materiałowych” [Nußholz 2017: 13], przy jednoczesnym utrzymaniu imperatywu stałego wzrostu gospodarczego [Kjaer i in. 2019]. W praktyce oznacza to, że użytkowanie produktów w formule usługowej staje się uzasadnione zarówno ekonomicznie, jak i ekologicznie, a zatem modowo pożądane [Pieroni i in. 2019; Pirola i in. 2020]. Nie do przeoczenia jest jednak analogia, która rysuje się pomiędzy modelem usługowego użytkowania produktów a opisanym przez Józefa Tischnera mechanizmem konsumpcjonizmu socjalistycznego (komunistycznego), który na tle konsumpcjonizmu liberalnego okazał się jedynie „łagodnym barankiem” [Tischner 1993: 118]. Używanie, a w tym przypadku korzystanie z usług produktowych, okazuje się być zastępczą formą posiadania. Jest ona (ta forma) groźniejsza dla człowieka, bowiem jej niematerialność sprawia złudne wrażenie niebycia w uzależnieniu, bo dowody tego stanu są nienamacalne. Konsumowanie poprzez użytkowanie, jak dowodził Józef Tischner, jest jednak mechanizmem znacznie bardziej uzależniającym od konsumowania poprzez posiadanie (gromadzenie) i prowadzi do znacznie poważniejszych konsekwencji społecznych.

Głównym akceleratorem serwicyzacji jest technologia – szczególnie technologia cyfrowa. Aby zilustrować czym jest technologia cyfrowa, a właściwie czym są technologie cyfrowe, posłużę się przykładem technologii określanej mianem Internetu Rzeczy, IoT (*Internet of Thing*). Jest to spiętą za pomocą internetu sieć urządzeń o „własnej tożsamości, które mogą odbierać i wysyłać wartościowe komunikaty, co czyni je inteligentnymi” [Sharma, Shamkuwar i Singh 2019: 28]. Swoistym zaś rdzeniem transformacji cyfrowej – najbardziej dynamicznej zmiany naszych czasów, megatrendu, głównego wyzwalacza innowacji, procesu ciągłej „konwergencji rzeczywistego i wirtualnego świata” [Pieriegud 2016: 25], jest chmura obliczeniowa (*cloud computing*) [Alenizi i Al-karawi 2022; Long i Qiao 2021]. Technologię tą definiuje się jako

rodzaj równoległego i rozproszonego systemu składającego się z zbioru wzajemnie połączonych i zwirtualizowanych komputerów, które są dynamicznie dostarczane i prezentowane jako jeden lub więcej zunifikowanych zasobów obliczeniowych [Celar i in. 2011: 1].

A zatem technologie cyfrowe to rozwiązania oparte o najnowsze rozwiązania z obszaru teleinformatyki, które wykorzystują sieć internet w celu komunikacji połączonych ze sobą artefaktów technologicznych. To dzięki rozwojowi technologii cyfrowych upowszechniły się strategie biznesowe, które można określić mianem ‘Wszystko jako Usługa’, XaaS (*Everything as-a-Service*) [Bhattacharya i Bhattacharya 2021]. Przykładem niech będzie tutaj chociażby model biznesowy o nazwie ‘Zarządzanie Produkcją jako Usługa’, PMaaS (*Production Management as-a-Service*). Taką usługę świadczy softbot²⁴ (często połączony też z chatbotem²⁵), który analizuje dane z systemów informacyjnych konkretnej organizacji i dostarcza menadżerom tej organizacji cennych informacji, np. wskazuje bieżące zakłócenia w realizacji planu produkcji, identyfikuje wąskie gardła i punkty stanowiskowe na linii produkcyjnej odpowiedzialne za opóźnienia, a także określa aktualny model dojrzałości organizacyjnej i poziom doskonałości operacyjnej. Informacje te pozwalają osobom zarządzającym produkcją reagować szybciej i w oparciu o kompletny zestaw danych, zarówno w przypadku codziennych działań, jak i w kontekście strategicznym. Głównym celem usługi PMaaS jest bowiem „pomaganie menadżerom w lepszym, mniej stresującym i sprawniejszym podejmowaniu decyzji” [Abner i in. 2020: 24].

Inne modele biznesowe, w których to technologia cyfrowa staje się usługodawcą to np. RFID²⁶ jako Usługa (*RFID as-a-Service*), czy Big Data²⁷ jako usługa (*Big Data as a service*) [Pirola i in. 2020]. W każdym z tych przypadków usługodawcą jest system

²⁴ Softbot – oprogramowanie, które definiuje się jako „system wirtualny, wdrożony w danym środowisku komputerowym, który automatyzuje i pomaga ludziom w wykonywaniu niektórych zadań, przy zmiennym poziomie inteligencji, autonomii i proaktywności” [Abner i in. 2020: 20].

²⁵ Chatbot - program komputerowy, który wyposażony w algorytmy sztucznej inteligencji potrafi przetwarzać język naturalny i dzięki temu symulować rozmowę z człowiekiem. Chatoboty są współcześnie jednym z najpopularniejszych przykładów zastosowania AI w praktyce interakcji człowiek-komputer, HCI (*Human Computer Interacion*) [Adamopoulou i Moussiades 2020], stają się standardem w przypadku np. usług umawiania wizyt u lekarza, czy też w urzędzie.

²⁶ RFID – technologia służąca automatycznej identyfikacji obiektów (produktów, przedmiotów), która bazuje na wykorzystaniu dwóch typy urządzeń: czytnika stanowiącego podstawowy element komunikacji, oraz etykiety obiektu, popularnie nazywanej tagiem, w którą wpisany jest kod elektroniczny umożliwiający jednoznaczna identyfikację tego obiektu. Czytnik odczytuje tę etykietę za pomocą sygnałów o częstotliwości radiowej (RF), a etykieta odpowiada swoim kodem identyfikacyjnym (ID) [Landaluce i in. 2020].

²⁷ Big Data – to dane, które można opisać następującymi atrybutami: duży wolumen (*high-volume*), duża szybkość (*high-velocity*) i duża różnorodność (*high-variety*) [Gandomi i Haider 2014]. Analiza Big Data to kolejna flagowa technologia z gatunku cyfrowych. Różni się ona od innych typów analizy tym, że przetwarza ilości i strukturę danych, z którą nie byłby w stanie poradzić sobie żaden inny wcześniej wykorzystywany system informatyczny [Shakhovska 2017]. Nieodłącznym elementem technologii analizy Big Data są algorytmy AI i *cloud computing*.

informatyczny, czyli ‘System jako Usługa’, SaaS (*System as-a-Service*). Radykalne zmiany w modelach biznesowych firm produkcyjnych, jakie dokonały się poprzez proliferację technologii cyfrowych stanowią szczególny przypadek procesu serwicyzacji, który określa się mianem serwicyzacji cyfrowej. Zgodnie z przyjętą przeze mnie definicją – serwicyzacja cyfrowa to

transformacja procesów, możliwości i ofert w firmach przemysłowych i powiązanych z nimi ekosystemach w celu stopniowego tworzenia, dostarczania i przejmowania zwiększonej wartości usług tworzonej przez szeroki zakres zaawansowanych technologii cyfrowych [Sjödín i in. 2020: 478].

W oparciu o powyższe wyjaśnienie nietrudno zauważyć, że współcześnie dokonująca się serwicyzacja to przede wszystkim, jeśli nie wyłącznie, serwicyzacja cyfrowa, która pozwala dla dóbr fizycznych tworzyć substytuty w postaci dóbr cyfrowych [Manser Payne i in. 2021]. W jej wyniku powstałe produkty cyfrowe i jedynie „wzbogacające” je usługi (również cyfrowe) [Bürkel i Zimmermann 2021] tworzą monolityczną i inteligentną strukturę systemu PSS [Kohtamäki i in. 2020], co można odczytywać jako ostateczne wypełnienie się wizji apologetów idei SDLs. Za najbardziej innowacyjne, a równocześnie flagowe przykłady cyfrowych transformacji usługowych uznaje się dokonania firmy FedEx w obszarze usług pocztowych, Airbnb w obszarze hotelarstwa, Amazon – w przypadku usług sprzedażowych, czy też Netflix – w kontekście usług rozrywkowych. Wspólnym mianownikiem innowacji przeprowadzonych przez wskazane firmy jest zaś przełomowy sposób, w jaki „pracownicy [tych firm – P.N.] kontaktują się z klientami”. Sposób ten opiera się na technologiach samoobsługi, SST (*Self-Service Technologies*) [Manser Payne i in. 2021: 203-204], co oznacza jednocześnie eliminację bezpośredniej komunikacji pomiędzy usługodawcą i usługobiorcą. Tym samym wskazana błyskotliwość sposobu komunikacji opiera się na samouczkach, popularnie zwanych tutorialami, opracowanym zestawie najczęściej zadawanych pytań i przygotowanych dla nich odpowiedzi, FAQ (*Frequently Asked Questions*) czy też możliwość skorzystania z chatu obsługiwane przez chat-bota. Powszechna zaś jest narracja ukazująca opisaną zmianę wyłącznie w świetle zalet:

[c]yfrowe systemy i interfejsy umożliwiają klientom korzystanie z kanałów cyfrowych i umożliwiają tworzenie nowych i ulepszonych funkcji produktów zdominowanych

przez usługi. Lepsze doświadczenia klientów i nowe funkcje produktów mogą prowadzić do zwiększenia zadowolenia klientów i zwiększenia przychodów [Zimmermann i in. 2021b: 131].

W nowych, cyfrowych modelach usługowych mówimy o spotkaniu usługowym typu człowiek-technologia [Hsu i in. 2021; Stoll i in. 2020]. W efekcie transformacji cyfrowej modeli biznesowych produkt, który wcześniej utożsamiany był z przedmiotem fizycznym staje się cyfrowy → wirtualny → nienamacalny. Tym samym otrzymuje on cechę, która na zasadzie wcześniejszej opozycji przynależna była usługom (namacalny produkt vs. nienamacalna usługa) [Bürkel i Zimmermann 2021]. W rezultacie usługi cyfrowe, które najczęściej funkcjonują na zasadzie samoobsługowych platform internetowych (np. Microsoft 365), wykorzystując niewyobrażalny w swym rozmiarze efekt dźwigni, stają się najefektywniejszą (najbardziej zyskową) formą działalności gospodarczej [Vasanth i in. 2012; Zimmermann i in. 2021b] – „strumienie przychodów rosną, gdy firmy synchronizują produkty, usługi, łączność i analizę danych z systemami produkt-usługa-oprogramowanie” [Sjodin i in. 2020: 479]. W takiej sytuacji przestaje już być ważne, a nawet rozróżnialne czy ta najefektywniejsza forma działalności gospodarczej jest produkcyjna, czy usługowa. Chodzi bowiem wyłącznie o to by „zaspokoić popyt konsumentów” [Manser Payne i in. 2021: 202] i uzyskać jak największy zysk finansowy. W tym modelu klienci również są zadowoleni, bowiem „mogą uzyskać wysokie korzyści przy niskich kosztach, a co za tym idzie, postrzegają wysoką wartość e-usługi” [Li i in. 2018: 220]. Nie bez znaczenia pozostaje zaś fakt, że zostają oni „zamknięci w długoterminowej relacji” [Vasanth i in. 2012: 635], a wręcz uzależnieniu.

Myliłby się jednak ten, kto twierdziłby, że serwicyzacja cyfrowa, podobnie jak ucyfrowienie usług są domeną wyłącznie sektora prywatnego. Otóż również w przypadku usług publicznych zauważalny jest wyraźny trend cyfrowej automatyzacji procesu świadczenia, a dotyczy to nie tylko usług administracji publicznej, ale praktycznie wszystkich usług, również tych o silnej charakterystyce relacyjnej, jak np. usług edukacyjnych czy medycznych. Wynika to między innymi z faktu, że

znaczna część współczesnej teorii zarządzania publicznego wywodzi się koncepcyjnie z wcześniejszych »ogólnych« badań nad zarządzaniem przeprowadzonych w sektorze

produkcyjnym, a nie w sektorze usług. Stworzyło to »fatalną wadę« w teorii zarządzania publicznego, która postrzega usługi publiczne jako produkcję, a nie procesy usługowe – i które są tworzone na podstawie profesjonalnego projektu i wkładu, a następnie dostarczane użytkownikowi [Osborne i in. 2013: 136].

Należy jednak zauważyć, że jest spore grono osób, które skupione wokół sektora publicznego podejmują się opracowania nowych teorii zarządzania publicznego, gdzie osią centralną jest dialog i współpraca społeczna, czego przykładem niech będzie koncepcja współzarządzania (*governance*). Celem tej propozycji jest odwrócenie negatywnych skutków społecznych, jakie wyrządziło uprzednie zarządzanie publiczne prowadzone podług modelu *New Public Management*. Współzarządzanie miało za zadanie tchnąć życie w obumierającą na skutek neoliberalnych rozwiązań sferę publiczną. Dlatego właśnie we współzarządzaniu podstawowymi instrumentami realizacji polityki publicznej są: „konsultacje, uzgodnienia, deliberacje, komitety doradcze, fora konsultacyjne, partnerstwo międzysektorowe, mechanizmy demokracji bezpośredniej” [Mazur 2017: 24]. Państwo w tym układzie zaś sprawuje funkcję facylitatora, zarządzającego komunikacją pomiędzy wszystkimi aktorami sceny publicznej [Mazur 2017: 25]. Imperatywny model zarządzania zastąpiony został w *governance* modelem interaktywnym, w którym podstawę działania publicznego stanowi dialog [Sześciło 2015:56]. Wydawać by się więc mogło, że reaktywowana we współzarządzaniu sfera publiczna, będąca fundamentem dla usług publicznych i kształtująca te usługi „wedle innego – niż jednoznacznie komercyjny – wzorca działania” [Rogoziński 2011: 9] wykształci paradygmat usług publiczny, który w nowy, bo odwrócony sposób, ustanowi ostateczny wzorzec usługowy również dla sfery prywatnej. Niestety, szczytne cele jakie przyświecały modelowi współzarządzania publicznego nie zostały przeniesione na grunt usług publicznych. W tym obszarze, podobnie jak w sferze biznesowej, powszechne uznanie zdobyło podejście oparte na Logikach Dominacji Usługowej, które we wskazanym wymiarze otrzymało nazwę *Public Service Logic* – przenosząc wartość z poziomu indywidualnie konsumowanej przez użytkownika wartości na poziom całego społeczeństwa i konsumpcji zbiorowej (obywatelskiej) [Engen i in. 2021]. Usługi publiczne są więc dziś również projektowane według cyfrowej matrycy produktowej. A skoro usługi publiczne są tak ściśle powiązane ze sferą publiczną, to finalnie również „agora opustoszała” [Bauman 2006: 23]. Stąd

właśnie współczesną nie agorę, a arenę usługową, w której publiczne niczym nie różni się od prywatnego można podsumować w sposób następujący:

dla usługodawców-profesjonalistów przekształconych w ekspertów-biznesmenów takie pojęcia jak: dobrostan/zdrowostan, ład prawny czy przestrzenny nie mają już żadnego zobowiązującego znaczenia. Podobnie, napędzana przez »punktozę« i naukometrię przedsiębiorczość akademicka uczyniła z profesorów uniwersyteckich dystrybutorów wiedzy i trenerów »technicznych« kompetencji, pozbawiając tym samym społeczeństwo możliwości formowania elit intelektualnych [Rogoziński 2021].

Omawiając zjawisko serwicyzacji cyfrowej nie można nie wspomnieć o czynniku akcelerującym procesy transformacyjne w tym obszarze. Jednym z najważniejszych wydaje się globalna pandemia COVID-19 wywołana wirusem SARS-CoV-2, która na początku 2020 roku ogarnęła cały świat. Oczywiście rozwiązania technologiczne pozwoliły w okresie pandemii i powszechnego lockdownu zachować ciągłość wielu procesów społeczno-gospodarczych, w tym chociażby kontynuować w modelu zdalnym edukację w szkołach i na uniwersytetach. Jednakże hiper cyfryzacja usług spowodowała nieodwracalne zmiany – przyspieszyła procesy digitalizacyjne o kilka lat. I choć po zakończonej pandemii nastąpił powrót człowieka do społeczeństwa i bezpośrednich relacji międzyludzkich, to na stałe zadomowił się w przestrzeni publicznej i biznesowej hybrydowy model świadczenia usług i Pracy Usługowej [Nowak 2020]. Pandemia, która dała pełne przyzwolenie na serwicyzację cyfrową usług w wielu przypadkach wymusiła na usługobiorcach konieczność skorzystania z wyłączonej – zdigitalizowanej formy usługowej. Ten przymus szczególnie wyraźnie dostrzegali pacjenci – usługobiorcy usług medycznych, którzy swoje wcześniejsze doświadczenie i postrzeganie wartości usługi kształtowali „w drodze osobistych, bezpośrednich relacji ze świadczeniodawcami” i niekomfortowa była dla nich konieczność korzystania z zastępczych form zdalnego kontaktu z lekarzem przy wykorzystaniu rozwiązań cyfrowych [Swan i in. 2023].

Pandemiczny eksperyment masowej i przymusowej digitalizacji usług i cyfrowej serwicyzacji przyczynił się do poszerzenia granicy społecznej akceptacji na wskazane procesy zmiany. Tym samym nie może dziwić, że po zakończeniu okresu pandemii nastąpił wzrost liczby rozpoczynanych projektów wdrażania zaawansowanych rozwiązań

IT w obszarze usługowym. W tym przypadku należy zaś przede wszystkim wskazać na sztuczną inteligencję, AI (*Artificial Intelligence*). I choć z wyników badań społecznych wynika, że potrzeba bezpośredniej relacji międzyludzkiej w doświadczeniu usługi jest na tyle duża, że ludzie negatywnie oceniają propozycję jej zastąpienia poprzez wdrożenie agentów AI [Swan i in. 2023], to jednak strategię wielu firm pozostają niezmienne. Wykorzystują one sztuczną inteligencję w kolejnych procesach usługowych ku zadowoleniu jedynie entuzjastów nowych technologii [Barnes i De Ruyter 2022]. Jednak korzyści finansowe wynikające z faktu wdrożenia usprawnień opartych na technologiach cyfrowych są tak duże, że nie sposób nie wykorzystać szansy na zwiększenie zysków z prowadzonej działalności, jaką oferuje *Artificial Intelligence*. A skoro w czasie pandemii społeczeństwo ostatecznie zaakceptowało, a nawet doceniło możliwości, jakie dają technologie cyfrowe w codziennym życiu, to teraz łatwiejszym jest przekonanie ich do kolejnych zmian.

6.2 ROBOTY USŁUGOWE

W gronie naukowców i badaczy panuje pełna zgoda, że pośród wszystkich współczesnych technologii cyfrowych za najważniejszą i najbardziej „ekscytującą” należy uznać technologię sztucznej inteligencji [Zimmermann i in. 2021b: 132]. To AI oferuje największe spektrum możliwości w zakresie tworzenia innowacyjnych usług. Wykorzystanie *Artificial Intelligence* w procesach usługowych może mieć charakter zarówno wirtualny (boty – np. Alexa), jak i fizyczny (roboty – np. Pepper). W tym drugim modelu AI jest implementowana w najróżniejsze struktury maszynowe, które często przybierają formę humanoidalną. Niezależnie zaś od sposobu reprezentacji mówimy w tym przypadku o robotach usługowych, bowiem zgodnie z przyjętą przeze mnie definicją: „roboty usługowe to oparte na systemie [sztucznej inteligencji – P.N.] autonomiczne i adaptowalne interfejsy, które współdziałają, komunikują się i dostarczają usług klientom organizacji” [Wirtz i in. 2018: 909]. Zatem ich realność/wirtualność jest wyłącznie cechą, a nie kryterium przynależności. Inteligentne roboty usługowe symulując ludzką inteligencję stają się kluczowym aktorem procesu usługowego [Manser Payne i in. 2021; Priharsari i in. 2020]. Nie popełniają błędów, które popełnia człowiek, a ich wysoka niezawodność przewyższa ludzkie zdolności [Huang i Rust 2018]. Można je zaprojektować w ten sposób, aby były wolne od uprzedzeń ze względu na rasę, płeć, wiek i status

społeczny. I chociaż możliwość odczuwania prawdziwych emocji przez roboty jest dziś wyłącznie projekcją futurologów, to jednak humanoidalne roboty dzięki zdolności uczenia maszynowego, poprzez swoją mimikę i język ‘ciała’ są sposobne symulować reakcje emocjonalne w sposób dla człowieka autentycznych [Wirtz i in. 2018]. Jesteśmy więc świadkami sytuacji, w której technologia z pozycji narzędzia wspierającego proces świadczenia usługi staje się świadczeniodawcą [Swan i in. 2023]. Dlatego właśnie współcześnie

sektor usług znajduje się w punkcie zwrotnym, jeśli chodzi o wzrost produktywności i industrializację usług podobną do rewolucji przemysłowej w produkcji, która rozpoczęła się w XVIII wieku. Szybko rozwijająca się technologia, która staje się lepsza, inteligentniejsza, mniejsza i tańsza, przekształci praktycznie wszystkie sektory usług [Wirtz i in. 2018: 908].

Dlatego właśnie, jak słusznie konstatuje Ana Rosete „[r]oboty usługowe stają się coraz bardziej powszechne w różnych czynnościach życia codziennego, takich jak opieka zdrowotna, mobilność i tak dalej, [...] są wykorzystywane do świadczenia usług ludziom” [2020: 174]. To upowszechnianie się nowych technologii wykorzystywanych w procesach usługowych wytwarza z kolei efekt kuli śnieżowej i w konsekwencji kolejne firmy „łączą technologie oparte na sztucznej inteligencji z technologiami uzupełniającymi (tj. robotami) z zamiarem ulepszenia lub nawet unowocześnienia świadczenia usług [Rosete 2020: 174].

Wykorzystując klasyczną macierz podziału usług opracowaną przez Christophera Lovelocka [1983], współcześni badacze dodają nowy i kluczowy dla niej wymiar – podatność usług na transformację technologiczną, która rozumiana jest jako proces zastępowania ludzkiego usługodawcy fizycznym robotem wyposażonym w sztuczną inteligencję. Wskazuje się, że w przypadku usług profesjonalnych (*professional services*), które wymagają łączenia zdolności kognitywnych, z umiejętnościami społecznymi, empatyczną wrażliwością i uczuciowością, zastąpienie człowieka robotem jest szczególnie trudnym zadaniem. Przeciwna sytuacja ma miejsce w usługach określanych mianem

wspierających (*subordinate services*), których wykonanie opiera się na czynnościach mechanicznych lub analitycznych.

Na takich stanowiskach roboty mogą zapewniać lepszą obsługę w porównaniu z pracownikami, a w rzeczywistości mogą nawet być lepsze w okazywaniu powierzchownych emocji. Oznacza to, że roboty mogą przewyższać ludzi w rutynowych spotkaniach usługowych (np. kasjer biletowy lub kasjer bankowy) ze względu na ich konsekwentnie przyjemne działanie powierzchniowe, będące poza wpływem nastroju, stanu zdrowia, czy stereotypowych uprzedzeń [Wirtz i in. 2018: 911].

Podział usług na usługi profesjonalne i wspierające, o którym pisze Jochen Wirtz i in. staje się jednak nieadekwatny w świetle przewidywanego kierunku rozwoju sztucznej inteligencji i robotów usługowych. Ming-Hui Huang i Ronald T. Rust [2018] wyróżniają cztery typy ludzkiej inteligencji, HI (*Human Intelligence*):

- inteligencja mechaniczna – dotyczy zdolności automatycznego wykonywania zadań rutynowych. Przykładem mogą być tu zawody usługowe takie jak: pracownicy *call center*, taksówkarze, sprzedawcy sklepowi, czy też kelnerzy;
- inteligencja analityczna – związana jest z umiejętnością przetwarzania danych i informacji, uczenia się na ich podstawie i rozwiązywania problemów, czyli służy do wykonywania złożonych zadań, ale mających charakter systematycznych i spójnych. Księgowi, analitycy finansowi, technicy, inżynierowie to przykłady tych zawodów, w których inteligencja analityczna odgrywa kluczową rolę;
- inteligencja intuicyjna – opiera się na kreatywności, jest domeną myślenia lateralnego. Rozwija się wraz z doświadczeniem. Prawnicy, lekarze czy też menadżerowie w swojej pracy muszą odznaczać się silnie rozwiniętą inteligencją typu intuicyjnego;
- inteligencja empatyczna – służy do rozpoznawania i rozumienia emocji innych ludzi i właściwego reagowania na te emocje. Wiąże się również z zdolnością wpływania na emocje innych ludzi. Rozwija się wraz z rozwojem umiejętności społecznych. Inteligencja empatyczna odgrywa kluczową rolę w tych zawodach usługowych, w których zdolności interpersonalne są podstawą wykonywanych działań, np.: negocjator, psychiatra, ale też polityk [Huang i Rust 2018].

W kontekście wyszczególnionego podziału HI próbuje się ustalić obecny stan rozwoju prac nad AI i przewidzieć jego dalszy kierunek. Tym samym dowodzi się, że dwa pierwsze typy ludzkiej inteligencji (mechaniczna i analityczna) są współcześnie powszechnie zastępowane inteligencją sztuczną. Pierwsze wykorzystania robotów usługowych wyposażonych w inteligencję intuicyjną również stało się faktem. Tym samym wśród naukowców panuje pełna zgoda co do tego, że pierwsze trzy typy inteligencji zostaną rozwinięte w ich sztucznym odpowiedniku do tak wysokiego poziomu, że roboty serwisowe staną się głównym świadczeniodawcą usług opierających się na inteligencji mechanicznej, analitycznej i intuicyjnej. Z kolei w przypadku sztucznej inteligencji empatycznej wciąż trwa naukowa debata nad możliwością jej stworzenia [Wirtz i in. 2018]. Ten, zgodnie z klasyfikacją Ming-Hui Huang i Ronald T. Rust, najwyższy typ inteligencji, bezpośrednio powiązany z ludzką sferą uczuć i emocji, będących „reakcją biologiczną” okazuje się niezwykle trudny do zasymulowania [Ferreira 2020: 205]. Trudny, ale nie niemożliwy. Przyjmując wykładnię Marvinina Minsky’ego i uznając, że każda emocja, tak samo jak poznanie, jest jedynie funkcją obliczeniową [2007], to staje się ona (ta dowolna emocja) przenaszalna z postaci ludzkiej na sztuczną. Nie ma więc już problemu (dylematu), pozostaje jedynie matematyczne zadanie opracowania odpowiedniego algorytmu maszynowego, którego rozwiązanie choć trudne, to jest wyłącznie kwestią czasu [Osawa i in. 2017]. Stąd właśnie przekonanie i wiara, że również inteligencja empatyczna w najbliższym czasie stanie się powszechną domeną robotów usługowych. Ostatecznie więc AI będzie sposobna świadczyć dowolną usługę, którą obecnie świadczy człowiek. Jeżeli zaś okaże się, że „istnieje wystarczająca przewaga kosztowa, wystarczająca przewaga jakościowa lub jedno i drugie” [Huang i Rust 2018: 167], to nie będzie żadnych kontrargumentów za ekonomicznie uznaną racjonalnością totalnej robotyzacji sektora usługowego. Oczywiście proces ten będzie przebiegał stopniowo. Stopniami będą w tym przypadku konkretne poziomy inteligencji. Gdy sztuczna inteligencja mechaniczna osiągnie oczekiwaną jakość, a koszt jej masowej produkcji będzie wystarczająco atrakcyjny, to człowiek zostanie wyparty z zawodów usługowych, w których praca opiera się na wykonywaniu rutynowych zadań. Postawiony w takiej sytuacji człowiek – taksówkarz, kelner, sprzedawca, będzie miał tylko jedną możliwość – rozwinać wyższy poziom inteligencji, który nie został jeszcze w pełni opanowany przez maszynę. Ale sekwencyjność tego procesu jest bardzo ograniczona. Stopnie są tylko cztery, są cztery poziomy

inteligencji. Ming-Hui Huang i Ronald T. Rust opracowali więc teorię, w której prezentują scenariusze rozwoju sztucznej inteligencji w kontekście Pracy Usługowej. Skupiając się zaś na ostatnim etapie tego rozwoju, czyli właśnie na momencie, gdy AI będzie ‘lepsze’ od HI, przedstawiam następujące koncepcje autorów wskazanego modelu predykcyjnego. Jedna z prezentowanych przez nich opcji zakłada podwójne świadczenie usług. Usługa świadczona w tym przypadku przez człowieka stanie się formą luksusową i zarezerwowaną wyłącznie dla najbogatszej części społeczeństwa. Pojawi się więc kolejny wyróżnik klasowości i segregacji społecznej. Inny scenariusz mówi o tym, że człowiek nie będzie musiał już wykonywać żadnej Pracy Usługowej. Jeżeli bowiem robot wykona każdą usługę kosztowo i jakościowo lepiej od człowieka, to nieuzasadnionym stanie się zatrudnianie ludzi do świadczenia usług. Tym samym człowiek nie będzie już wykonywał żadnej pracy, bowiem zanim usługi zrezygnują z człowieka, to wcześniej dokona tego w pełni przemysł i rolnictwo – czyli dwa pozostałe sektory gospodarki, współcześnie już i tak wysoce zautomatyzowane. Autorzy dopuszczają też ewentualność, gdzie człowiek, o ile tylko zechce, to będzie mógł wykonywać dowolną pracę, maszyny przejmą zaś wyłącznie te zadania, których człowiek nie będzie chciał realizować. Prowokacyjny natomiast jest koncept, w ramach którego przewiduje się, że ludzie zostaną fizycznie lub biologicznie zintegrowani z maszynami, a sztuczna inteligencja stanie się technologicznym rozszerzeniem człowieka. Skrajną postacią tego wariantu jest idea Internetu Mózgów (analogia do Internetu Rzeczy), w której mózgi ludzi i robotów złączą się w jedną sieć i będą wzajemnie wymieniać się danymi, informacjami i wiedzą w celu jak najlepszego świadczenia usług swoim klientom [Huang i Rust 2018]. W takim przypadku można więc uznać, że człowiek stanie się jedynie formą cielesnej powłoki, szkieletu, w który implementowane będą algorytmy AI. Naiwnością byłoby bowiem myślenie, że w tej sieci wymiany to mózg ludzki mógłby się okazać dominującym aktorem. Oczywiście można uznać, że te futurologiczne wizje są wyłącznie fantastyką, ale nie można zapominać, że są to modele teoretyczne opracowane przez naukowców i badaczy, którzy publikując takie treści jednocześnie nakreślają kierunek rozwoju technologii. Wpierw bowiem opracowuje się strategię, a następnie wykonuje konkretne działania operacyjne.

Prototypowe algorytmy AI już potrafią analizować ludzkie emocje i symulować odpowiednie reakcje np. w celu rozładowania frustracji i agresji człowieka [Erol i in. 2020; Jiang i in. 2020]. Interesujące są również najnowsze wyniki badań nad stworzeniem

robotów/botów, których zadaniem jest świadczenie usług medycznych. I choć zawód lekarza w zdecydowanej części bazuje na inteligencji intuicyjnej (patrz powyższa klasyfikacja Ming-Hui Huang i Ronald T. Rust), to nie można zaprzeczyć prawdzie, że empatia i dialogiczność w profesji medyka są przez pacjentów równie ważnymi i oczekiwanymi, co wiedza i praktyka, które determinują trafność stawianej diagnozy. I o ile w zakresie drugiego zestawu umiejętności stosunkowo łatwo wyobrazić sobie automat, który wytrenowany na danych medycznych i literaturze przedmiotu, niemożliwych (z racji swojej objętości) do opanowania przez pojedynczego człowieka w czasie jego życia, jest sposobny, na podstawie dostarczonych mu danych wejściowych (szczegółowych informacji z przeprowadzonego wcześniej przez człowieka wywiadu medycznego i wyników badań pacjenta) wygenerować diagnozę, której trafność będzie równa lub wyższa od tej, którą stworzyłby lekarz-człowiek, co wielokrotnie zostało już przetestowane i udowodnione [Ayers i in. 2023; Kanjee i in. 2023; McDuff i in. 2023], to jednak sam proces dialogu człowiek-robot, wywiadu z pacjentem i samodzielnego zbierania danych, które następnie służą do postawienia właściwej diagnozy, wydawać się może zadaniem, w którym lekarz-człowiek winien okazać się lepszy, bowiem to właśnie tutaj potrzebne są umiejętności empatii i komunikacji. Jest to bez wątpienia swoisty rdzeń usługi medycznej – to tutaj wypełnia się istota spotkania lekarz – pacjent. To tu mamy do czynienia z pełną złożonością człowieka. Dialog jest nie tylko najbardziej wszechstronnym narzędziem w rękach lekarza, ale przede wszystkim jest to narzędzie „najczulsze” [Engel i Morgan 1973]. Dlatego właśnie zdecydowanie wykracza on poza proceduralny i ustandaryzowany wywiad. Jest złożoną interakcją opartą na relacji zaufania [Silverman i in. 2013]. W związku z powyższym tym bardziej zadziwiającym jest dokonanie zespołu naukowców z Google Research i Google DeepMind. Opracowali oni AIME (*Articulate Medical Intelligence Explorer*) – system sztucznej inteligencji zoptymalizowany pod kątem dialogu diagnostycznego. AIME zasilony został w wiedzę pochodzącą z różnorodnych medycznych baz danych, transkrypcje wywiadów i konsultacji prowadzonych przez lekarzy kilkudziesięciu specjalizacji w USA na przestrzeni 10 lat. Tak wyposażony algorytm AI przeszedł następnie trening w specjalnie stworzonym środowisku testowym, co umożliwiło naukowcom „skalowanie wiedzy i możliwości AIME w odniesieniu do wielu schorzeń i kontekstów medycznych” [Tu i in. 2024: 5]. Następnie przeprowadzono badanie, które miało na celu sprawdzenie skuteczności działania AIME. Zadaniem systemu było

przeprowadzenie wywiadu z pacjentem, zebranie informacji o chorobie, dokonanie diagnozy i zaordynowanie leczenia. Badanie obejmowało 149 scenariuszy opracowanych przez specjalistów klinicznych z Kanady, Wielkiej Brytanii i Indii. Wyniki AIME zostały następnie porównane z wynikami lekarzy podstawowej opieki zdrowotnej w randomizowanym, podwójnie ślepych badaniu krzyżowym, obejmującym konsultacje z pacjentami. Porównanie wyników miało charakter wieloaspektowy. Lekarze specjaliści z odpowiednim doświadczeniem praktycznym oceniali przede wszystkim trafność diagnozy i poprawność zaordynowanego leczenia. Z kolei perspektywa pacjentów uwzględniała między innymi postrzeganą empatię, zaufanie, szczerość i otwartość lekarza/lekarza-roboty. AIME zwyciężyła w 28 z 32 osi ocen dokonanej przez specjalistów i w 24 z 26 osi ocen wyznaczonej przez pacjentów, w tym tych najbardziej kluczowych jak trafność diagnozy medycznej, poprawność zaleconego leczenia, jak również empatii w kontakcie z pacjentem. To dokonanie stanowi niekwestionowany przełom w badaniach nad sztuczną inteligencją. Swoim zakresem i złożonością przewyższyło ono wszystkie wcześniejsze eksperymenty realizowane w tym obszarze, bowiem „wymagało od systemu sztucznej inteligencji aktywnego zdobywania odpowiednich informacji w drodze rozmowy, a nie poleganiu na informacjach klinicznych zebranych wysiłkiem człowieka” [Tu i in. 2024: 17].

Z drugiej jednak strony zasadną jest argumentacja wskazująca na fakt, że robotyczne systemy AI, takie jak rzeczona AIME są sposobem na to by „poprawić jakość, spójność, dostępność i przystępność cenową opieki, a także pomóc w uzyskiwaniu lepszych wyników zdrowotnych” [Tu i in. 2024: 1], szczególnie w przypadku niedoborów pracowniczych w konkretnych branżach usługowych [Nonaka i in. 2020]. Uważam jednak, że w zachwycie nad możliwościami AI i jej potencjale w zaradzeniu problemom nierówności społecznych, ograniczoności w dostępie do usług publicznych, które z definicji powinny być ich pozbawione, ukryta jest pewnego rodzaju pułapka, w którą jako społeczeństwo wpadamy. Wpadamy (tryb ciągły), bo ten lot w dół cały czas trwa. Pokusa przemianowania rozwiązań technologicznych z roli narzędzia na pierwszoplanową i niezależną rolę wykonawcy (w tym przypadku usług) okazała się być tak duża i ekonomicznie efektywna, że w obszarze usług realizuje się przekształcenie, które z perspektywy filozofii dramatu nie powinno mieć miejsca.

Intensywnie rozwija się również obszar badawczy określany mianem interakcji człowiek-robot, HRI (*human robot interaction*). Kładzie on szczególny nacisk na badanie natury interakcji społecznych między ludźmi i robotami, nie tylko w duetach, ale także w grupach, instytucjach i przede wszystkim czy później w całych społeczeństwach [Bartneck i in. 2020]. HRI różni się od interakcji człowiek-komputer, gdyż ludzie postrzegają roboty inaczej niż inne urządzenia technologiczne ze względu m.in. na ich fizyczność i mobilność. Biorąc pod uwagę ową dyferencję, przy projektowaniu robotów usługowych wykorzystuje się koncepcję trzech wymiarów akceptacji robotów przez człowieka. Są to: wymiar funkcjonalny, relacyjny i społeczno-emocjonalny. W przypadku pierwszego z wymienionych wymiarów – łączy się on z „intencją klienta dotyczącą stosowania nowych technologii, która zależy od poznawczej oceny użyteczności” [Rosete 2020: 176]. Z kolei wymiar relacyjny odnosi się do zaufania i postrzeganej przez klienta przyjemności z interakcji z robotem. W kontekście zaś wymiaru społeczno-emocjonalnego, pod uwagę brane są następujące czynniki:

- antropomorfizacja robota, związana z fizyczną konstrukcją maszyny, co jest rodzajem manipulacji w sposobie odczytywania robota przez człowieka wchodzącego w interakcję z maszyną,
- zdolność symulowania zachowań ludzkich, która odnosi się do modelu działania robota i może, ale nie musi łączyć się z postrzeganym człowieczeństwem. Instalowanie w robotach złożonych systemów i mechanizmów sprzężenia zwrotnego ma więc zapewnić złudzenie od-ludzkich reakcji w ramach interakcji człowiek-maszyna [Kiesler i Hinds 2004],
- uspołecznienie, identyfikowane jako zdolność do „opiekowania się” klientem w sposób, który wywoła w tym kliencie wrażenie „znajdowania się w obecności innej istoty społecznej” [Rosete 2020: 176], czy nawet autentycznej wiary w to, że ktoś naprawdę jest [Heerink i in. 2008].

Wszystko to sprawia, że wraz ze wzrostem wykorzystania robotów usługowych rośnie liczba „wyzwań etycznych i społecznych na poziomie mikro, mezo i makro, które wymagają krytycznej refleksji” [Wirtz i in. 2018: 920]. W toku dyskusji pojawiają się więc głosy o dehumanizacji opieki medycznej wykonywanej przez roboty [Veruggio i in.

2016] czy odczłowieczającym charakterze modeli usług pomocy społecznej, które eliminują bezpośredniość kontaktów międzyludzkich [Delvaux 2017]. Mówi się również, że robotyzacja tych najbardziej intymnych usług, z swej natury opierających się na relacji człowiek-człowiek, jest formą okrucieństwa [Sharkey i Sharkey 2012]. Największymi strachami przed niekontrolowanym odhumanizowaniem usług społecznych wyrażają szczególnie osoby starsze. Boją się zaniedbania i izolacji ze strony bliskich im osób, które przekazując ich pod opiekę robotów pozbawiają kontaktów z żywym człowiekiem [Lehmann i in. 2021; Wu i in. 2014].

Ważnym aspektem oceny etyczności procesów technologizacji cyfrowej usług (w tym robotyzacji) jest perspektywa pracownika. Przyjęło się jednak szczególne zainteresowanie badawcze w omawianym tu obszarze kierować w stronę usługobiorcy, marginalizując przy tym percepcję osób, które zastępowane są robotem w Pracy Usługowej, lub które zobligowane są do kooperacji z maszyną w celu wspólnego świadczenia usług. Ten wybór jest zrozumiały, gdy zrozumiemy zależności jakie kryją się w formule *Science is Business*, w ramach której prowadzi się współcześnie wiele badań naukowych. Model ten zakłada, że nauka ma być przydatna biznesowo, czyli efekty badań mają być użyteczne dla przedsiębiorców. Taki cel stawia sobie wiele uczelni amerykańskich i australijskich. W Polsce zaś propagatorem wskazanej strategii jest między innymi sieć, finansowana z środków publicznych, instytutów badawczo-naukowych, zrzeszona pod marką Sieci Badawczej Łukasiewicz [Ministerstwo Edukacji Narodowej 2022]. Chodzi więc o to, aby rezultaty badań przyczyniały się do wzrostu produktywności i efektywności kosztowej przedsiębiorstw. Z tej perspektywy interesujące przede wszystkim wydaje się ustalenie jak zwiększać sprzedaż i pozyskiwanie nowych klientów. Badania odbiorców usług są więc szczególnie pożądane. I chociaż w najbliższej przyszłości „pracownicy usług będą pracować w zespołach z robotami wykonującymi ciężkie lub w inny sposób dla ludzi nieprzyjemne, trudne lub nawet niebezpieczne zadania” [Wirtz i in. 2018: 914], co już można obserwować na wielu przykładach, to jednak dobrostan pracowników pozostaje kwestią wtórną w perspektywie pracodawców, a przez to rzadziej podejmowaną przez badaczy. Pomimo tego można jednak odnaleźć w światowej literaturze przedmiotu wyniki badań, które odnoszą się do percepcji usługodawców – pracowników firm

usługowych, którzy współpracują z robotami podczas współświadczenia usług. Dla przykładu zespół naukowy pod przewodnictwem Tomomi Nonaka dowiódł w swoich badaniach, że umiętny podział zadań w zespołach pracowniczych człowiek-robot zwiększa satysfakcję pracowników z wykonywanej pracy, a przez to również postrzeganie jakości obsługi przez odbiorców końcowych. Dlatego właśnie w usługoznawstwie znaczenie zadowolenia pracownika z wykonywanej Pracy Usługowej uznać należy za istotny czynnik determinujący postrzeganie wartości z całego spotkania usługowego i przez wszystkie zaangażowane w nie strony. „Zwłaszcza w sytuacjach związanych z obsługą interpersonalną, gdzie pracownicy i klienci stykają się bezpośrednio ze sobą” [Nonaka i in. 2020: 688]. W zapisach wywiadów pogłębionych przeprowadzonych przez zespół naukowców pojawiają się takie oto opinie pracowników usług, którzy w swojej codziennej pracy współpracują z robotami:

[d]zięki ulepszeniu i efektywności naszych działań jesteśmy teraz w stanie zadowolić naszych klientów [...]. Czuję, że poprawiła się wydajność mojej pracy i zmniejszyło się obciążenie fizyczne [...]. Teraz mogę poświęcić więcej czasu na pracę, której nie mogłem wcześniej wykonywać oraz na pracę z klientami [Nonaka i in. 2020: 691].

Ten umiętny podział zadań oznacza przekazanie robotom zadań tej części Pracy Usługowej, która stanowi otoczkę dla relacyjnego, dialogicznego i interpersonalnego rdzenia usługi, którym jest bezpośrednie spotkanie usługodawcy z usługobiorcą. Tylko w takim modelu wykorzystanie techniki będzie wykorzystaniem właściwych, bo wspierającym człowieka – technika jako narzędzie usprawniające pracę. Wszelkie zaś próby wyjścia poza tę granicę prowadzić zaś mogą, w mojej ocenie, do patologii, których społeczno-kulturowe konsekwencje trudne są do przewidzenia. Wielokrotnie przywoływanym przykładem obrazującym ów podział Pracy Usługowej jest praca pielęgniarki. Wielu badaczy jest zgodnych co do tego, że mechaniczna precyzja predestynuje roboty do lepszego wykonywania zadań typu: podawanie leków, mierzenie ciśnienia i temperatury czy wydawania posiłków pacjentom [Roongruangsee i in. 2016]. Z kolei odciążeni pracą pielęgniarki i pielęgniarze mogliby skupić się na rozmowie i dialogicznej trosce, czyli tych elementach pracy opiekuńczej, która wymaga szczególnej empatii i umiejętności komunikacyjnych, a którą przyjęło się określać terminem *Tender Loving Care* [Locsin i Ito 2018]. Bowiem „wydaje się mało prawdopodobne, aby roboty posiadały inteligencję

społeczną i umiejętności komunikacyjne potrzebne do radzenia sobie ze złożonymi problemami emocjonalnymi” [Rosete 2020: 180].

6.3 TECHNOLOGICZNE WSPARCIE PRACY USŁUGOWEJ

Zestawiając ze sobą przyjętą przeze mnie fenomenologiczną perspektywę usługową, bazującą na wykładni Kazimierza Rogozińskiego, z wynikami, gruntownie przeprowadzonej, analizy literatury w zakresie współczesnego postrzegania postusługi i Pracy Usługowej, koniecznym jest nie tyle dokonanie, popartej odpowiednią argumentacją, krytyki, ale przede wszystkim zaproponowanie podejścia, którego potencjał polegałby przede wszystkim na tym, że przywracałoby ono (to podejście), właściwą w ujęciu Tischnerskim, równowagę pomiędzy dialogiem człowieka z człowiekiem a wspierającą ten akt spotkania techniką.

Service economy jest dziś ogólnoswiatowym trendem [Shimmura i in. 2020]. Usługi stają się najistotniejszym obszarem gospodarczym. Za sprawą SDLs cokolwiek podlega wymianie, nawet elektroniczny impuls, jest usługą. Zatem nowe, bazujące na technologii usługi wypełniając przestrzeń gospodarczą, społeczną i kulturową w efekcie wywierają fundamentalny wpływ na kondycję ludzką.

Wykazałem, że istnieje wyraźne powiązanie pomiędzy dominującymi dziś koncepcjami usługowymi, a zjawiskami społecznymi, w których usługi te funkcjonują. SDLs współgra z rozwojem AI, który to rozwój jest częścią procesów transformacji cyfrowej. Na dodatek uznaje się również, że modele XaaS wpisują się w założenia modnego współcześnie konceptu *Circular Economy*. I choć zauważa się, że wykorzystanie AI w obszarze usług spowoduje fundamentalne zmiany na rynku pracy [Ferreira 2020; Reis i in. 2020; Rosete 2020], to jednak spostrzeżenie to nie stanowi żadnego argumentu dla dokonania jakiegokolwiek korekty w kierunku rozwoju usług. Ostatecznie więc w kwestii zasadności zastępowania człowieka robotem w procesach usługowych obowiązuje tylko jedna reguła: reguła ekonomicznego (finansowego) rachunku zysków i strat [Huang i Rust 2018]. Ale przewaga człowieka nad robotem w efektywnym wykonywaniu zadań usługowych (w wymiarze zarówno kosztowym jak i jakościowym) została już potwierdzona na wielu

przykładach usług. Sztuczna inteligencja jest zdolna dostarczyć lepszą wartość dla usługobiorcy [Swan i in. 2023]. Mówi się też o unikalności wartości usługi proponowanej przez sztuczną inteligencję [Stoll i in. 2020].

Wartość stała się synonimem usługi. Jako coś odmaterializowanego usługi dają się łatwo powiązać z abstrakcyjną dla ekonomistów wartością; raz jest to ‘wartość’ oferty producenta, innym razem ‘wartość’ współtworzona z klientem, niemal zawsze ‘wartość’ dodana. Zasadniczy więc problem, który dostrzegam we współczesnym myśleniu o usługach osadza się na pojęciu wartości. Pozbawienie wartości jej esencjonalnej treści doprowadziło do sytuacji, w której AI staje się kluczowym (a w przyszłości prawdopodobnie wyłącznym) dostawcą wartości w procesie usługowym. Zasadniczą przyczyną tego stanu jest nie tylko marketingowa, ale szerzej – ekonomiczna, a także technologiczna myopia. Główny nurt ekonomii sprowadza złożoność ludzkiego bytu do formuły *homo oeconomicus*, gdzie nadrzędnym kryterium w podejmowaniu przez człowieka wszelkich decyzji jest kryterium kosztowej racjonalności [Jackson 2013] a sens bycia jestestwa niezmiennie wyjaśnia się imperatywem zaspokajania potrzeb. Ale taka perspektywa jest „odspołeczniająca” [Milonakis i Fine 2009] – powoduje, że znika wspólnotowość, a ludzka egzystencja sprowadzona zostaje do wyłącznego dbania o indywidualny komfort życia [Delsol 2003]. Przy takich założeniach nie może dziwić, że za wartość przyjmuje się wyłącznie to, co sprawia, że człowiekowi żyje się łatwiej i przyjemniej. Dostarczenie takich wartości jest więc jedyną wytyczną dla twórców nowych *smart* usług. Jej spełnienie ma zaś ostatecznie wypełnić zasadniczy cel świadczenia usługi (pojętej wyłącznie w kategorii działalności gospodarczej), jakim jest zysk finansowy. Z kolei technologie cyfrowe dają sposobność nieograniczonej skalowalności biznesu, przy nieporównywalnie niskich kosztach inwestycyjnych, co koresponduje z opisanym trendem w projektowaniu usług. Współcześnie o ekonomicznej dominacji, statusie giganta branżowego nie świadczy już bowiem ilość zatrudnionych pracowników, powierzchnia biurowca, czy też liczba oddziałów zlokalizowanych na całym świecie, ale stopień ucyfrowienia biznesu, który pozwala obsłużyć potrzeby klienta masowego pracą względnie małego zespołu osób. Przykładem wypełnienia takiej strategii jest amerykańska firma Instagram, która w 2010 roku stworzyła popularny serwis społecznościowy o tej samej nazwie. W 2012 roku, gdy Instagram, za kwotę 1 miliarda dolarów zakupił twórca Facebooka – Mark Zuckerberg, firma zatrudniała jedynie 13 pracowników [Frier 2020].

Od-ekonomiczna perspektywa postrzegania wartości w usługach nie musi być jednak wyłączna. Usługa, zgodnie z przedstawioną przeze mnie wykładnią Rogozińskiego, jest przede wszystkim spotkaniem i dialogiem, a takie ujęcie, w przeciwieństwie do traktowania usługi wyłącznie w kategorii działalności gospodarczej, ukazuje usługę w znacznie szerszym kontekście antropologicznym, zgodnym z filozofią dramatu. Dzięki temu wartości płynące z aktu świadczenia usługi otrzymują wymiar humanistyczny. Ten humanistyczny wymiar wartości usługi zaprezentowany został także w (osadzonej na gruncie psychologii) teorii SENT. Uprawnionym więc, a nawet koniecznym staje się powrót do namysłu na temat wartości samej w sobie. W tym celu wykorzystałem filozofię dramatu i odwołałem się do koncepcji wartości Maxa Schelera, która stanowiła jedną z głównych inspiracji Józefa Tischnera w formułowaniu założeń Ja aksjologicznego [Prawda 2020].

Z przedstawionej w Rozdziale 5.2 fenomenologicznej analizy wartości, przeprowadzonej przez Maxa Schelera, wynikało przede wszystkim, że wartości nie są kreowane przez człowieka, lecz przez niego odkrywane [Scheler 1973]. Charlotte Bühler mówi z kolei o wyborze wartości jako o egzystencjalnym aspekcie naszego życia. Wybieramy coś co jest, co odkrywamy, że jest. Poprzez te wybory człowiek staje się wartością przez siebie wybraną [Bühler 1979]. Gdyby zaś wartość miała charakter względny, lub gdyby wartość stanowiła subiektywny efekt tworzenia (współtworzenia), w ramach zindywidualizowanego doświadczenia, to system wartości oparty na tego rodzaju elastyczności tychże wartości spowodowałby swoją własną i całkowitą destabilizację. W takich warunkach nie mogłyby istnieć żadne systemy etyczne. Dlatego właśnie autor *Myślenia według wartości* kategorycznie sprzeciwiał się takiemu ujęciu wartości [Prawda 2020]. Ja aksjologiczne jest „ku wartościom” [Tischner 2000c]. Jakiegokolwiek zaś odwrócenie tej zasady jest niemożliwością. Wartość nie może zmierzać ku człowiekowi. Niemożliwością jest więc również zmierzanie ku nieokreśloności wartości, której kształt tworzyłby, lub współtworzył sam podmiot zmierzający. Wartość ma więc swoją bytowość, razem „tworzą jedną i tę samą rzeczywistość” [Sobczak 2017: 17].

Ponadto, zgodnie z hierarchią wartości ustanowioną przez Maxa Schelera niższe wartości powinny zostać przez człowieka porzucone w imię wartości wyższych. Tym samym użyteczność postusługi jest mniej uczłowieczająca niż wartość bezpośredniego

spotkania i dialogu człowieka z człowiekiem w ramach Pracy Usługowej. Trafnie podsumowuje to, w oparciu o wykładnie niemieckiego filozofa, Wojciech Prawda:

wartości, zwłaszcza wyższe, domagają się urzeczywistnienia nie tylko ze względu na siłę, jaką posiadają, ale także dlatego, że człowiek ma na nie pewną wrażliwość. To właśnie ich urzeczywistnienie jest warunkiem rozwoju człowieczeństwa. Życie, które nie rozwija się w kierunku sprawiedliwości, wolności, prawdy i nadziei, byłoby pozbawione głębszego sensu. Dlatego zawsze moralnie słuszne jest wybranie wyższej wartości, nawet jeśli wiąże się to z bolesnym porzuceniem niższych [Prawda 2020: 173].

Kluczowe jednak, w kontekście omawianego tu problemu, wydaje się dostrzeżenie, jak czyni to Tadeusz Gadacz, że

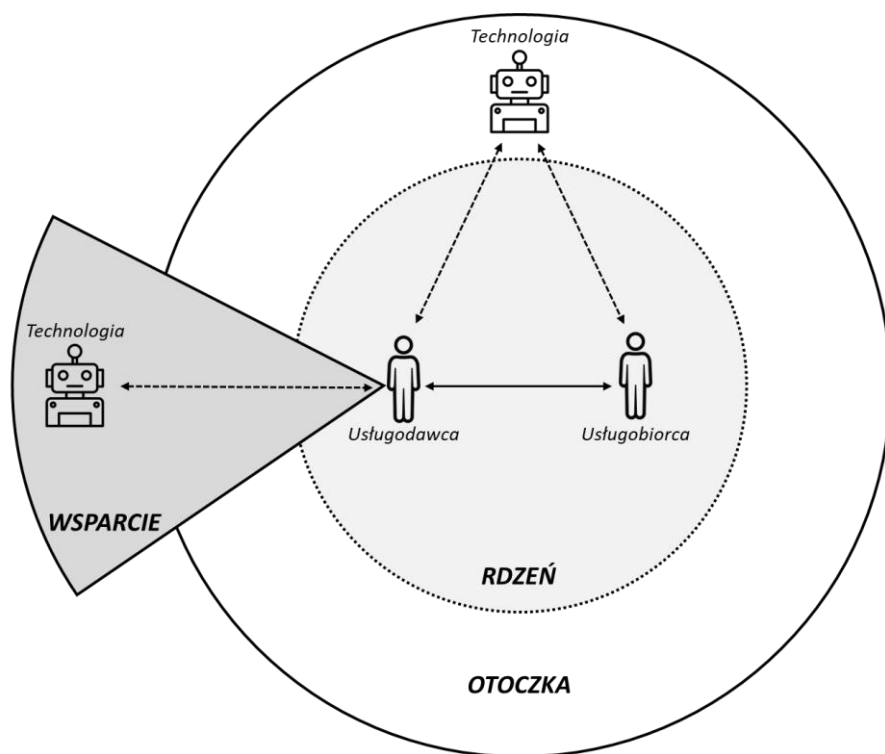
pierwotnym doświadczeniem nie jest doświadczenie wartości samej w sobie, ale obecność drugiej **osoby**. Dramatyczne wydarzenie spotkania między »Ja (Ja)« i »Ty (Inny)« pozwala nam poznać hierarchię wartości, która wraz z wolnością dążenia do autentyczności staje się kryterium odkrywania ludzkiego etosu [Gadacz 2009: 636].

Tym samym w swoich rozważaniach nad wartością (usługi) przeszedłem z płaszczyzny nauk społecznych na płaszczyznę nauk humanistycznych, co ma swoje uzasadnienie historyczne i jest niejako powrotem do źródła / zatoczeniem koła. Przypomnieć bowiem należy, że ekonomia w swoich początkach była jedynie gałęzią filozofii i dopiero neoklasyczny rygor logiczności, ułatwiający matematyczną ekspresję spowodował, że z refleksji ekonomicznej wyłączony został człowiek w swojej aksjologicznej złożoności [Jackson 2013].

Podsumowując, opisałem problem jaki dostrzegam w kontekście współczesnej Pracy Usługowej i technologizacji cyfrowej warsztatu pracy. Krytyka, której dokonałem została oparta o filozofię dramatu. Wyniki tej analizy wykorzystam w celu zaprezentowania podejścia w myśleniu o istocie usługi, relacji usługodawcy i usługobiorcy oraz roli jaką w tym układzie winna odgrywać technologia. Obszerne uzasadnienie humanistycznej nieodpowiedniości powszechnego współczesnego trendu digitalizacji usług i cyfrowej serwicyzacji jest wstępem do ukazania propozycji, która nie tylko uznaje pierwszeństwo Tischnerowskiej koncepcji *homo dialogus*, jak również antropologicznej wykładni

usługowej Kazimierza Rogozińskiego i psychologicznej perspektywie SENT, ale także wykorzystuje nowe technologie w służbie ludzkiej.

Praca Usługowa, aby stać się czynem wzbogacającym kondycję ludzką, musi być przede wszystkim pracą świadczoną człowiekowi przez człowieka. Niezbędne wydaje się jednak, aby nowoczesny model usług uwzględniał także wytyczne ekonomiczne. Rozwiązanie takie stanowi kompromis pomiędzy interpretacją kapitalistycznej dominacji usług, a współczesnym postrzeganiem roli technologii w rozwoju społecznym i próbą integracji wyższych (w ujęciu Maxa Schelera) wartości w przestrzeni usługowej. W związku z tym proponuję **Humanistyczny Model Pracy Usługowej** (HMPU), którego graficzną reprezentację przedstawiam na poniższym rysunku:



Rysunek 3. Humanistyczny Model Pracy Usługowej.
Źródło: opracowanie własne.

HMPU zakłada przede wszystkim, że każda usługa ma **rdzeń** i **otoczkę**. Takie ujęcie jest bezpośrednio inspirowane koncepcją Rogozińskiego [Rogoziński i in. 2017]. Rdzeń usługi ma charakter relacyjno-dialogiczny i powinien być zarezerwowany dla bezpośrednich spotkań międzyludzkich. Otoczką natomiast to część usługi, która może, a nawet powinna zostać zautomatyzowana/zrobotyzowana poprzez zastosowanie

rozwiązań technologicznych. W ten sposób eliminowane są te czynności Pracy Usługowej, które uznać można za niepotrzebne z punktu widzenia wartości humanistycznych i zaspokajania potrzeb psychologicznych wynikających z relacji usługodawca-usługobiorca. Technologie cyfrowe, w tym również narzędzia sztucznej inteligencji, mogą jednak wspierać usługodawcę w świadczeniu usług, dostarczając niezbędnych danych i informacji w trakcie interakcji z usługobiorcą. Jest to część usługi, którą nazywam **wsparciem**. Aby dokładnie wyjaśnić założenia modelu HMPU za właściwe uznaje odwołanie się do przykładu konkretnej usługi i przypisanie elementom Pracy Usługowej terminów użytych w zaproponowanym tryptyku usługowym. Wyobraźmy więc sobie usługę medyczną. Podstawą dla tej usługi jest wizyta u lekarza (konsultacja medyczna). Zatem rdzeniem dla tej usługi jest spotkanie i dialog pacjenta z lekarzem. To ta relacja usługowa ma fundamentalne znaczenie z punktu widzenia wartości Pracy Usługowej, którą wykonuje lekarz. W owym spotkaniu z pacjentem lekarz doświadcza, że pracuje przede wszystkim **dla** drugiej osoby, **dla** Innego. To pacjent potwierdza bycie lekarza. Czyni to samym faktem zwrócenia się do niego o pomoc/wsparcie w kwestii swojego zdrowia. Potwierdzeniu (lub zaprzeczeniu) podlegają również inne wartości, które zarówno lekarz jak i pacjent ukazują w trakcie wydarzenia usługowego. Wartości te nie muszą odnosić się już wyłącznie do relacji lekarz-pacjent, ale mogą zostać wyniesione na poziom ogólny: człowiek-człowiek. Chodzi więc o stosunek jaki jedna osoba wyraża do drugiej, poprzez który owe wartości mają szansę zostać potwierdzone. Z kolei z punktu widzenia antropologicznej wykładni Rogozińskiego, sytuacja, w której naprzeciw siebie stają lekarz i pacjent jest najwspanialszym przykładem afirmacji ludzkiej niesamowystarczalności bytowej. Jeżeli zaś przyjmiemy perspektywę teorii SENT, to okaże się, że wyłącznie w proponowanej przeze mnie konstelacji dialogicznego świadczenia usługi wszelkie potrzeby psychologiczne obu stron uczestniczących w akcie usługowym mają szansę zostać wypełnione. W sytuacji zaś, w której rolę lekarza przejmuje robot (jak np. opisany wcześniej AIME), to całe bogactwo usługowego *spectaculum* nie ma w ogóle sposobności się wydarzyć. Tym samym nie wydarza się dialogiczne wzbogacenie człowieka, co ostatecznie można uznać za zubożenie, bo stan neutralny w takim przypadku byłby jedynie możliwością teoretyczną nijak nie mającą swojego praktycznego odwzorowania. Zmarnowanie potencjału już jest bowiem aktem duchowej pauperyzacji.

Józef Tischner w swojej narracji na temat pracy nawoływał do wykorzystywania rozwiązań technologicznych w taki sposób, aby to wykorzystanie wspomagało człowieka w wykonywaniu zadań zawodowych, ale nigdy go nie zastępowało. Technika jawi się tu więc jako narzędzie, które pozwala zwiększyć efektywność i tym samym satysfakcję z aktu tworzenia (jeśli mówimy o pracy wytwórczej/produkcyjnej) lub służenia (gdy odnosimy się do Pracy Usługowej). Niedorzecznością byłaby zatem taka konstrukcja Humanistycznego Modelu Pracy Usługowej, która z definicji zakładałaby całkowite wyizolowanie przestrzeni aktu usługowego od technicznych, a zatem i kulturowych, zdobyczy cywilizacyjnych. Takie rozwiązanie byłoby sprzeczne z Tischnerowską nauką, a przez to również i przede wszystkim wbrew samemu człowiekowi. Jednak miejsce techniki (technologii) na scenie świadczenia Pracy Usługowej jest konkretnie wskazane, a granic tych nie należy przekraczać. A zatem technika winna wyłącznie pomagać usługodawcy w wykonywaniu Pracy Usługowej, by niejako zrobić więcej miejsca na spotkanie i dialog, czyli te elementy usługi, które stanowią jej sedno i istotę. Odnosząc się więc do rzeczonoego przykładu – lekarz może wykorzystywać sztuczną inteligencję w celu odpytania jej o dane i informacje np. na temat postawionej diagnozy, którą ustanowił w oparciu o przeprowadzony z pacjentem wywiad, przepisanej terapii, dawek leków i ewentualnego konfliktu z przyjmowanymi już przez pacjenta lekami. Narzędzia AI mogłyby również na podstawie analizy rozmowy pacjenta z lekarzem dokonać właściwych wpisów do kartoteki pacjenta, wystawić recepty i zapisywać zalecenia. Jest to więc sztuczna inteligencja wykonująca zadania asystenckie. Zestaw tych działań określam jako obszar wsparcia usługodawcy przez technologię. Granica, jaka tutaj została postawiona polega na tym, że dialog toczący się w rdzeniu aktu świadczenia usługi jest wyłącznym dialogiem człowieka z człowiekiem. Technologia zaś, niejako z drugiego planu, wyłącznie wspiera lekarza – usługodawcę, sprawiając, że może on na bieżąco korzystać z wyników najnowszych badań medycznych, których samodzielnie żaden człowiek nie jest w stanie przyswoić w czasie rzeczywistego ich upublicznienia.

Drugim obszarem wydarzenia Pracy Usługowej, w którym technologia znajduje swoje właściwe miejsce jest otoczka usługi. W usłudze medycznej otoczką staje się zestaw zadań, które poprzedzają akt spotkania pacjenta z lekarzem, jak również następują po tym spotkaniu. A zatem rejestracja i umówienie wizyty ze specjalistą, czy też zapisanie się na badania laboratoryjne może dokonywać się poprzez relację człowiek-technologia i

mieć różną postać – od samoobsługowej (co już na poziomie językowym wskazuje, że ta czynność sama w sobie nie stanowi usługi) platformy internetowej, aż do wykorzystania inteligentnych chatbotów, które dokonają rejestracji w trakcie rozmowy telefonicznej lub czatu. Wyobrazić sobie można również bardziej zaawansowane rozwiązania wykorzystujące wirtualnych asystentów głosowych, które w przyszłości stanowić będą jeden z podstawowych elementów wyposażenia gospodarstw domowych [Musgrave 2024; Xie i in. 2023], szczególnie w przypadku osób starszych [Leite i in. 2024].

Ponieważ każda usługa jest indywidualnym fenomenem, podział usługi na rdzeń i obudowę musi być dokonywany w kontekście konkretnego przykładu. Opisane tu exemplum usługi medycznej pokazuje jedynie ogólną zasadę HMPU. Główną przesłanką podziału usługi na właściwe jej części jest wartość dialogu i spotkania, które wzbogacają ludzkie *suppositum*. Technologia powinna zatem przyczyniać się do tego rozwoju – zapewniając więcej przestrzeni na bezpośrednią relację usługodawcy z usługobiorcą. Nieograniczone wykorzystanie technologii w obu częściach usługi mogłoby spowodować, że ostatecznie każdą usługę świadczyłyby przede wszystkim roboty. Ekonomicznie byłoby to najbardziej uzasadnione. Jednak, jak zauważają niektórzy: symulowanie ludzkich emocji, jaką realizują humanoidalne maszyny wyposażone w AI, jest aktem dehumanizacji [Delvaux 2017], a nawet okrucieństwa [Sharkey i Sharkey 2012].

Należy także podkreślić, że HMPU zmienia dominujący współcześnie wzorzec badania usług w kontekście ich robotyzacji, który polega na rozdzieleniu perspektyw badawczych. Interakcje człowiek-robot są powszechnie analizowane w odrębnych systemach: robot-usługobiorca (człowiek) i robot-usługodawca (człowiek) [Lu i in. 2020]. Modele badawcze mają zatem charakter diadyczny, co uznaję za zasadniczy błąd poznawczy prowadzący do podziału aktu usługowego na fazy świadczenia, ze swej natury będące jednak całością, przyczynowo-skutkowym i nierozzerwalnym ciągiem relacyjnym. Pomijany jest więc obraz całości, który przesądza o istocie usługi. Badaczom działającym w tym schemacie umyka perspektywa holistyczna, mająca charakter triadyczny: robot-usługodawca-usługobiorca. HMPU wpisuje się więc w ten nurt usługoznawstwa, który opowiada się za zmianą paradygmatu, uwzględnieniem całościowej struktury aktorów zaangażowanych w interakcje usługowe i Pracę Usługową, którą usługodawca wykonuje na rzecz usługobiorcy, a która to praca jest podstawą tych interakcji. Podobny apel wystosował zespół naukowy pod przewodnictwem Evy Hornecker [2020], który w wyniku

badan nad wykorzystaniem robotów wspierających usługę opieki nad osobami starszymi dostrzegł konieczność zmiany archetypu i sformułował postulat o konieczności przyjmowania modelu triadycznego we wszystkich badaniach nad usługami, w których zaangażowane są roboty (technologia) stanowiące formę aktora uczestniczącego w kluczowych procesach aktu służenia.

6.4 PODSUMOWANIE ROZDZIAŁU

W niniejszym rozdziale przedstawiam szczegółową analizę technologizacji cyfrowej warsztatu Pracy Usługowej, koncentrując się na tym, w jaki sposób nowoczesne rozwiązania technologii cyfrowej wpływają na organizację świadczenia usługi oraz rolę człowieka w tym akcie. Wychodzę z założenia, że technologizacja cyfrowa nie tylko modyfikuje sposób realizacji usług, lecz także na nowo definiuje relacje między usługodawcą a usługobiorcą, co wywołuje istotne konsekwencje społeczne, etyczne i gospodarcze.

Rozpaczam od omówienia zjawiska serwicyzacji cyfrowej, która poprzez zautomatyzowane systemy rezerwacji, platformy online oraz aplikacje mobilne usprawnia świadczenie usług i obniża koszty operacyjne, lecz jednocześnie może prowadzić do odhumanizowania relacji usługowej. Wprowadzenie innowacji cyfrowych zmienia przy tym wymagania wobec pracowników sektora usług: muszą oni sprawnie posługiwać się narzędziami cyfrowymi i nieustannie doskonalić swoje kompetencje. Z jednej strony, praca staje się bardziej efektywna, z drugiej jednak – rośnie presja związana z ciągłym uczeniem się i koniecznością przystosowania do dynamicznie ewoluujących realiów.

Następnie analizuję rosnącą popularność robotów usługowych, które realizują proste, powtarzalne zadania, wspierają pracowników w trudnych warunkach i pozwalają im skupić się na zadaniach wymagających kreatywności czy wyższych kompetencji społecznych. Doceniam korzyści w postaci ograniczania monotonnych obowiązków oraz poprawy bezpieczeństwa, jednak zauważam również ryzyka, takie jak marginalizacja pracy ludzkiej, utrata miejsc zatrudnienia bądź konieczność przeformułowania relacji z maszyną. W tym kontekście podkreślam, jak istotna jest refleksja nad włączaniem robotów do pracy usługowej w taki sposób, aby stanowiły wsparcie, a nie zagrożenie dla człowieka. Interakcje wymagające empatii, rozumienia potrzeb drugiego człowieka czy

kształtowania głębokich więzi wciąż pozostają domeną pracowników, dlatego nowe technologie powinny ich uzupełniać, a nie zastępować.

Korzystam przy tym z filozofii Józefa Tischnera, by wyjaśnić, w jaki sposób technologie mogą służyć zachowaniu humanistycznego charakteru Pracy Usługowej. Zgodnie z tą wykładnią praca powinna opierać się na dialogu, spotkaniu i relacji z drugim człowiekiem; wprowadzenie narzędzi technologicznych musi więc uwzględniać wartości takie jak empatia, zaufanie i solidarność. Wskazuję, że automatyzacja może przejąć obszary rutynowe, zapewniając pracownikom więcej przestrzeni na wyrażanie autentycznego zaangażowania, dostosowywanie usług do indywidualnych potrzeb odbiorców i budowanie bardziej osobistych kontaktów. Tym samym technologia powinna ułatwiać rozwijanie ludzkiego potencjału, a nie spychać człowieka na dalszy plan. Tylko wtedy pracownicy mogą pielęgnować relacje międzyludzkie, co przekłada się na wyższą jakość usług oraz spełnienie zawodowe. Z perspektywy humanistycznej ważne jest więc zachowanie równowagi między automatyzacją a personalizacją i stale podejmowanie refleksji nad tym, w jaki sposób nowe rozwiązania wpływają na kondycję pracowników i więzi z klientami. W rezultacie uważam, że technologizacja cyfrowa Pracy Usługowej – jeśli zostanie prowadzona w sposób zrównoważony i etyczny – może nie tylko zwiększać efektywność sektora usług, lecz także wspierać rozwój osobisty i społeczny, umożliwiając pracownikom wzbogacenie relacji opartych na dialogu i autentycznym spotkaniu.

ZAKOŃCZENIE

Nie można być dobrym w samotności, bowiem aby „być dobrym, trzeba być dobrym »dla kogoś«” [Tischner 2011: 401]. A zatem wszystko, co czyni człowiek dla drugiej osoby i z drugą osobą jest jedyną sposobnością by dobro mogło zaistnieć. Wspomnianą okazją ku temu jest zaś scena warsztatu pracy, szczególnie Pracy Usługowej, w trakcie której dochodzi do spotkania usługodawcy z usługobiorcą. Spotkanie to wyrasta z kardynalnej potrzeby drugiej osoby. Spotkanie usługowe nie jest więc spotkaniem przypadkowym, a aktem celowym, który opiera się na ludzkiej niesamowystarczalności bytowej, podkreślając w ten sposób piękno ludzkich relacji służebnych.

Filozofia Józefa Tischnera jest filozofią człowieka. Przez pryzmat dialogiczności ukazana zostaje cała prawda o ludzkim bycie. Prawda ta ma wymiar całościowy i ogólny, a przez to jej charakter staje się plastyczny, dzięki czemu sposobnym jest wykorzystanie tej prawdy do dowolnego (szczegółowego) obszaru ludzkiej egzystencji. Ja filozofię dramatu wykorzystałem do analizy fenomenu Pracy Usługowej. Przyczynkiem do tego była analogia, którą dostrzegłem pomiędzy podejściem Józefa Tischnera do rozumienia dialogu, będącego jedyną możliwością rozwoju istoty człowieczeństwa w człowieku a teorią usługi proponowaną przez Kazimierza Rogozińskiego. Filozof z Łopusznej opisując konstytutywne w życiu człowieka wydarzenia, wskazuje:

objawienie jest wybraniem, które dokonuje się na poziomie relacji dialogicznej między osobą a osobą i wyraża się [...] najpierw jako »pytanie«, potem jako »wyznanie«, »zwierzenie« i zapowiedź »powierzenia« [Tischner 2011: 212].

Tak ujęte objawienie staje się „fundamentalnym wyrazem dobra danego poprzez uczestnictwo – dobra, które »mi świeci«, choć samo znajduje się poza tym, co oświecone” [Tischner 2011: 212]. Chodzi więc o wartości, które poprzez dialog mają szansę zostać potwierdzonymi. Człowiek jest zaś niczym więcej i niczym mniej jak właśnie wartością i źródłem wszelkiej wartości. A Praca Usługowa? Rogoziński mówi o wzbogacaniu wartości poprzez dialogiczną relację usługową. Wskazuje też na trzy kluczowe elementy cyklu obsługi (Rysunek 2), który jest niejako kontynuacją objawienia (wybrania). Cykl ten zaczyna się powierzeniem, w odpowiedzi, na które pojawia się przyrzeczenie i na

końcu dwustronnie zobowiązująca lojalność. A zatem jasnym staje się, że spotkanie usługowe jest ważnym wydarzeniem w życiu człowieka.

We współczesne miejsce Tischnerowskiego warsztatu pracy (w tym przede wszystkim Pracy Usługowej) silnie wkracza technologia cyfrowa. Stopień tej ingerencji jest tak znaczący, że koniecznym stało się podjęcie refleksji nad zagrożeniem jakie owo wkroczenie stwarza dla fenomenologicznie ustalonej istoty tegoż miejsca, które ufundowane zostało, zgodnie z definicją autora, na bezpośredniej relacji człowiek-człowiek. Samo zaś rozważanie dotyczące rosnącej dominacji technologii w życiu społecznym jest tematem obecnym w namyśle filozoficznym praktycznie od zawsze. Można bowiem za ryzykować stwierdzenie, że pojawienie się pierwszych narzędzi, stanowiących swoiste przedłużenie funkcji człowieka, szczególnie na początku funkcji ludzkiej ręki, było bodźcem do zastanowienia się nad rolą tychże narzędzi w życiu człowieka. Kolejne rewolucje przemysłowe zintensyfikowały ową dyskusję. Coraz częściej zaczęto podnosić kwestie negatywnych konsekwencji rozwoju techniki i technologii. Dziś dochodzimy natomiast do punktu, w którym nastąpiło kardynalne przekształcenie. Rozpoczynając od pierwotnego układu „narzędzia jako przedłużenia funkcji człowieka dochodzimy do fazy człowieka jako przedłużenia narzędzia” [Krzysztofek 2015: 13]. Obawy związane z tym fundamentalnym przekształceniem wyraźnie wybrzmiały już w klasycznych dziełach Aldousa Huxleya [2001] – *Nowy wspaniały świat* (pierwsze wydanie: 1932), Alvina Tofflera [2001, 1974] – *Trzecia fala* (pierwsze wydanie: 1980) i *Szok przyszłości* (pierwsze wydanie: 1970) czy Neila Postmana [2004] – *Technopol: triumf techniki nad kulturą* (pierwsze wydanie: 1992). Mimo że napisano je (te dzieła) zanim powstały technologie cyfrowe, to ich twórcy stawiali pytania o długofalowe skutki technologizacji życia. Zwracam też szczególną uwagę na spostrzeżenia Marshalla McLuhana [2017], który wskazywał, że ludzie opanowując druk, a więc technologię zapisywania i powielania informacji, „zapomną jak pamiętać” i w ten sposób degradacji ulegną stare, nieraz wielowiekowe tradycje, będące zrębami społeczno-kulturowej tożsamości społecznej. Wspomniani autorzy kładli podwaliny pod liczne dyskusje o przyszłości ludzkich społeczności, zaś niektóre przewidywane przez nich innowacje technologiczne, będące pierwotnie jedynie fantazją, dziś determinują naszą codzienność.

Kiedy w końcu lat sześćdziesiątych XX wieku kształtowała się idea internetu, nikt jeszcze nie zakładał tak radykalnej cyfryzacji ludzkiej egzystencji. Tymczasem w obecnej rzeczywistości możemy obserwować i doświadczać dynamicznej digitalizacji, w której trudno już mówić o rozdzieleniu wzajemnie się przenikających sfer online i offline. To, co wirtualne staje się jej integralnym komponentem kultury. Technologizacja cyfrowa warsztatu Pracy Usługowej jest jednym z przejawów owych przemian i, jak się wydaje, w trzeciej dekadzie XXI wieku ten proces będzie się tylko nasilał. Nawet osoby nieprzychylne tym tendencjom nie mają możliwości ich zahamowania. Właśnie dlatego wydaje mi się istotne formułowanie pytań badawczych, które pozwolą przewidywać nadchodzące trendy, rozpoznawać nastroje społeczne oraz analizować możliwe następstwa cyfryzacji. Celem tych dociekań nie jest jedynie ograniczanie potencjalnych strat, ale przede wszystkim poszukiwanie rozwiązań dających możliwie największe, w kontekście zachodzących przemian, korzyści dla człowieka. Pamięając zaś, że wzbogacenie dokonuje się nade wszystko w dialogu, to o korzyściach tych mówić możemy wówczas, gdy sens spotkania pozostaje niezmienny, pomimo pokusy jego ekonomicznie usprawiedliwionego usprawnienia technologicznego.

Nie ulega wątpliwości, że każda relacja międzyludzka rodzi zróżnicowane emocje – bywa źródłem pozytywnych doświadczeń, lecz potrafi także prowadzić do złości, gniewu czy rozczarowania. Nawet najlepsze intencje nie zawsze wystarczają, by ustrzec się nieporozumień czy konfliktów. Uważam jednak, że owe emocje, w tym te negatywne, mogą stanowić cenny zasób: skłaniają uczestników relacji do refleksji, pracy nad sobą oraz ewentualnych zmian. W perspektywie długofalowej napędzają one rozwój osobisty i mogą wzmacniać samą relację. Ostatecznie najbardziej cenna jest autentyczność, czyli szczerść emocji i nastawienia obu stron. To właśnie ona – szczególnie gdy zyskuje formę życzliwej gotowości na potrzeby drugiego człowieka – decyduje o wartości relacji w akcie świadczenia Pracy Usługowej.

Filozofia Pracy Usługowej oparta na dramatycznej koncepcji człowieka Józefa Tischnera wzywa, aby praca usługowa za pośrednictwem technologii stawiała się bardziej dialogiczna i relacyjna, a przez to samo życie znajdowało potwierdzenie swojej wartości w spotkaniu i rozmowie. Myliłby się jednak ten, kto uważałby, że ów postulat pokrywa się z narracją apologetów ekonomii klasycznej, Keynesa i Milla, oraz tych, którzy są bezpośrednio zaangażowani w rozwój nowych technologii i czerpią z nich korzyści w celu

ciągłego podnoszenia jakości zindywidualizowanych życia [Castells 2003], a których Jan van Dijk nazywa „elitą informacyjną” [2010]. Nie chodzi bowiem o ‘uwolnienie’ człowieka od pracy, co miałoby niejako stworzyć dlań sposobność na rozwój społeczny, okazję by skupić się na relacjach i pozazawodowych aspektach życia. Chodzi o to, aby poprawić relacyjną warstwę samej pracy, zwłaszcza w rzeczonym przykładzie Pracy Usługowej, której antropologiczna proveniencja odsyła właśnie do spotkania (usługodawcy z usługobiorcą), i która sięga do fundamentalnej cechy ludzkiego bytowania – do niesamowystarczalności. To poprawienie dokonać się może właśnie przy wykorzystaniu technologii cyfrowych. Koniecznym jednak jest postawienie granic teleinformatycznej ingerencji. Obszary właściwe dla tego typu działań znajdują się w warstwach spotkania usługowego, które nazwałem otoczką i wsparciem. Dzięki takiemu ułożeniu to co jest sednem Pracy Usługowej – rdzeń usługi – staje się jeszcze bardziej nacechowany wzbogacającą sposobnością doświadczenia drugiego człowieka, a przez to okazją na potwierdzenie własnej wartości i ofiarowanie tegoż potwierdzenia Innemu. Praca, jak zauważył Józef Tischner, jest podstawową sceną rozwoju własnego człowieczeństwa. Technologia ma możliwość usprawnienia tego rozwoju. Więcej czasu na bezpośredni akt służenia oznacza więcej czasu, który człowiek może ofiarować człowiekowi.

Jednak współczesne trendy rozwojowe nie poprzestają na wspieraniu człowieka, ale na jego wypieraniu. Jak pokazują najnowsze wyniki badań naukowych – sztuczna inteligencja jest już gotowa nie tylko lepiej analizować zebrane wcześniej przez lekarzy dane medyczne w celu postawienia właściwej diagnozy, ale także lepiej je pozyskiwać. AIME – system sztucznej inteligencji zoptymalizowany pod kątem dialogu diagnostycznego, okazał się lepszy w ocenie zarówno ekspertów, jak i pacjentów, którzy uznali go za bardziej otwartego, empatycznego, uczciwszego i godniejszego zaufania aktora realizującego specjalistyczną usługę konsultacji medycznej. Uczestnicy badania stwierdzili, że lekarz-robot jest bardziej przyjazny niż lekarz-człowiek [Tu i in. 2024]. Sugeruje to dalsze kierunki zmian w modelach usług i roli, jaką będzie pełnił człowiek w procesie świadczenia usług. Roboty przejmują więc już nie tylko monotonne i powtarzalne zadania, które nie wymagają kreatywności [Furendał i Jebari 2023], ale także takie, podczas których człowiek rozwija swoje człowieczeństwo poprzez Innego, potwierdza wartość drugiego człowieka i otrzymuje potwierdzenie własnej wartości. A to w perspektywie filozofii dramatu przyczyniać się będzie do pogłębiania się kryzysu kondycji ludzkiej,

którego obszerną charakterystykę przedstawiłem w Rozdziale 1. Niniejsza praca jest zaś próbą zwrócenia uwagi na zdiagnozowane problemy. I choć naczelną częścią dysertacji jest analiza krytyczna zjawiska technologizacji cyfrowej warsztatu Pracy Usługowej, to również wskazałem w niej na rozwiązanie – pogodzenie technologii z kardynalnymi potrzebami człowieka. Zaproponowany Humanistyczny Model Pracy Usługowej jest próbą pogodzenia dwóch, obecnie przeciwstawnych sobie, podejść. Antagonistyczność postaw wynika z faktu sprzecznych interesów i odmienności w rozumieniu człowieka i wartości. Ekonomiczna racjonalności, wsparta technologiczną wizją lepszego świata stoi w opozycji do filozoficznej, antropologicznej i psychologicznej troski o dobrostan człowieka, gdzie ów dobrostan rozumiany jest jako bycie w dobru, dobru będącym wartością absolutną.

W aktualnym, ponowoczesnym habitusie, kształtowanym w znacznej mierze przez wpływy marketingu, silny akcent pada na konsumpcyjną samowystarczalność współczesnego człowieka, traktowaną jako potwierdzenie jego wolności. Jednocześnie w socjologicznej antropologii zmienia się rozumienie niesamowystarczalności jednostki: człowiek, postrzegany jako byt zdeterminowany zarówno biologicznie, jak i społecznie, musi dostosowywać się do środowiska kształtowanego przez mechanizmy rynkowe. Tego rodzaju uwarunkowania są przedmiotem coraz żywszej dyskusji, w której pojawia się pytanie, czy nieuchronny rozwój technologiczny i związana z nim standaryzacja ludzkich interakcji wykluczają możliwość zachowania oryginalności w procesie świadczenia Pracy Usługowej. Rozważania te prowadzą do wniosku, że ostateczna odpowiedź na wątpliwość, czy specyficzny charakter Pracy Usługowej może zostać ocalony, zależy od przyjęcia perspektywy, w której sama relacja usługowa nie tylko jest kształtowana przez zaangażowane w nią podmioty, lecz także wpływa na formowanie się ich własnej tożsamości. Jeśli obie strony – usługodawca i usługobiorca – dysponują potencjałem do wzajemnego obdarowywania się wiedzą, doświadczeniem i umiejętnościami, to wytwarza się współdziałanie, zdolne z czasem przerodzić się we wspólnotę czy wręcz swoistą sferę publiczną. W takiej sytuacji udział usługodawcy, wsparty zarówno wiedzą specjalistyczną, jak i kompetencjami praktycznymi, łączy się z habitusem odbiorcy, który – czerpiąc z doświadczenia dnia codziennego – uzupełnia obraz profesjonalisty o własny, bardziej subiektywny punkt widzenia. Na powstałą w ten sposób zbiorową świadomość oddziałuje każda z osób uczestniczących w relacji. Związek między usługodawcą a

usługobiorcą ma więc charakter archetypowego spotkania osób – w idealnym ujęciu: Ja–Ty – w którego ramach „Prawdziwe Dobro” [Rogoziński 2024a] urzeczywistnia się jako współdziałanie, a nie jedynie ekonomiczna wymiana dóbr. Tak pojmowana relacja interpersonalna jest tym cenniejsza, im bardziej bezpośrednia i pozbawiona anonimowości. Należy zatem zaakcentować jej wymiar Sokratejski i etyczny, a nie jedynie funkcjonalny czy techniczny. Interpersonalna geneza usługi sprawia, że nie można jej sprowadzić wyłącznie do fizykalno-mechanistycznego podejścia; przeciwnie – kluczowe staje się zwrócenie uwagi na możliwość swobodnych, dobrowolnych działań, w których pojawia się przestrzeń do odkrywania i rozwijania wartości wykraczających ponad zwykły użyteczny cel. W tym kontekście szczególnie ważna wydaje się głęboka motywacja, stanowiąca fundament współtworzenia usługi. Jeżeli ktoś, nie należąc ani do osób „dobrych”, ani „złych” w sensie moralnym, autentycznie pragnie dokonać czegoś pozytywnego, wówczas łatwiej nawiązuje relacje międzyosobowe, w tym relacje usługowe. Ich pielęgnowanie prowadzi do sytuacji, w której egzystencja nie ogranicza się do pasywnego „wspólnego losu” (*Heimarmenè*), lecz zaczyna ujawniać potencjał wspólnych wartości – stając się transcendowaniem [Rogoziński 2024a].

LITERATURA

- Abner B., Rabelo RJ., Zambiasi SP., Romero D. 2020. *Production Management as-a-Service: A Softbot Approach*. [W:] B. Lalic, V. Majstorovic, U. Marjanovic, G. von Cieminski, D. Romero (red.). *Advances in Production Management Systems. Towards Smart and Digital Manufacturing*. APMS 2020. IFIP Advances in Information and Communication Technology. Cham: Springer. DOI: 10.1007/978-3-030-57997-5_3.
- Adamopoulou E., Moussiades L. 2020. *An Overview of Chatbot Technology*. [W:] I. Maglogiannis, L. Iliadis, E. Pimenidis (red.) *Artificial Intelligence Applications and Innovations*. AIAI 2020. *Advances in Information and Communication Technology*. Cham: Springer. DOI: 10.1007/978-3-030-49186-4_31.
- Aldridge A. 2006. *Konsumpcja*. Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Alenizi AS., Al-karawi KA. 2022. *Cloud Computing Adoption-Based Digital Open Government Services: Challenges and Barriers*. [W:] XS. Yang, S. Sherratt, N. Dey, A. Joshi (red.). *Proceedings of Sixth International Congress on Information and Communication Technology. Lecture Notes in Networks and Systems*. Singapore: Springer.
- Anker TB., Sparks L., Moutinho L., Grönroos C. 2015. *Consumer dominant value creation: A theoretical response to the recent call for a consumer dominant logic for marketing*. *European Journal of Marketing*, 49(3/4). DOI: 10.1108/EJM-09-2013-0518.
- Archer MS. 2003. *Structure, Agency, and the Internal Conversation*. Cambridge University Press.
- Archer MS. 2015. *Morfogeneza – ramy wyjaśniające realizmu*. *Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne*, 10.
- Arendt H. 2000. *Kondycja ludzka*. Warszawa: Aletheia.
- Arendt H. 2007. *Polityka jako obietnica*. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Ayers JW., Poliak A., Dredze M., i in. 2023. *Comparing Physician and Artificial Intelligence Chatbot Responses to Patient Questions Posted to a Public Social Media Forum*. *JAMA Intern Med.*, 183(6). DOI: 10.1001/jamainternmed.2023.1838.
- Baczyński W. 2007. *Ks. Józef Tischner – krytyk tomizmu*. *Wrocławski Przegląd Teologiczny*, 15(1).
- Bajer D. 2011. *Egzystencjalizm jako filozofia podmiotu*. *Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych*, 23.

- Bank Światowy. 2023. *Services, value added*. <https://data.worldbank.org> (dostęp: 15.08.2023).
- Barnes S., Ruyter De K. 2022. *Guest editorial: artificial intelligence as a market-facing technology: getting closer to the consumer through innovation and insight*. *European Journal of Marketing*, 56(6). DOI: 10.1108/EJM-05-2022-979.
- Bartneck C., Belpaeme T., Eyssel F., Kanda T., Keijsers M., Šabanović S. 2020. *Human-Robot Interaction – An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press. DOI: 10.1017/9781108676649.
- Batorski D. 2009. *Wykluczenie cyfrowe w Polsce*. [W:] D. Grodzka (red.). *Spółeczeństwo Informacyjne*. Warszawa: Studia BAS.
- Bauman Z. 2006. *Prywatne zgryzoty na miejskim rynku*. [W:] J. P. Hudzik, W. Woźniak (red.). *Sfera publiczna. Kondycja-przejawy-przemiany*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Bhattacharya S., Bhattacharya L. 2021. *XaaS: Everything-as-a-Service. The Lean and Agile Approach to Business Growth*. World Scientific. DOI: 10.1142/11817.
- Biblia Tysiąclecia. 2005. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum.
- Bierdiajew N. 2002. *Rozważania o egzystencji. Filozofia samotności i wspólnoty*. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Bokwa I. 2017. *Zmagania o tożsamość i chrześcijańskiego ducha Europy. Refleksje na kanwie myśli kardynała Josepha Ratzingera – Benedykta XVI o historii i przyszłości naszego kontynentu*. *Studia Nauk Teologicznych PAN*, 12.
- Bonowicz W. 2020. *Tischner. Biografia*. Kraków: Znak.
- Bourdieu P. 1986. *The forms of capital*. [W:] J.G. Richardson (red.). *Handbook of theory and research for sociology of education*. Londyn: Greenwood Press.
- Bradley GL., McColl-Kennedy JR., Sparks BA., Jimmieson NL., Zapf D. 2010. *Service encounter needs theory: A dyadic, psychosocial approach to understanding service encounters*. [W:] WJ. Zerbe, EJH. Charmine, MA. Neal (red.) *Emotions and Organizational Dynamism. Research on Emotion in Organizations*. Bingley: Emerald Group Publishing Limited. DOI: 10.1108/S1746-9791(2010)0000006013.
- Buber M. 1992. *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*. Warszawa: PAX.
- Bühler Ch. 1979. *Humanistic Psychology as a Personal Experience*. *Journal of Humanistic Psychology*, 19 (1).

- Bürkel J., Zimmermann A. 2021. *Service-Dominant Design: A Digital Ideation Method*. [W:] A. Zimmermann, R. Schmidt, J. Jain (red.) *Architecting the Digital Transformation. Intelligent Systems Reference Library*. Cham: Springer. DOI: 10.1007/978-3-030-49640-1_8.
- Castells M. 2003. *Galaktyka Internetu. Refleksje nad Internetem, biznesem i społeczeństwem*. Poznań: Rebis.
- Celar S., Seremet Z., Turic M., 2011. *Cloud Computing: Definition, Characteristics, Services and Models*. Annals of DAAAM for 2011 & Proceedings of the 22nd International DAAAM Symposium, Wiedeń.
- Chandler JD., Vargo SL. 2011. *Contextualization and Value-in-Context: How Context Frames Exchange*. Marketing Theory, 11. DOI: 10.1177/1470593110393713.
- Christopher WF. 1985. *Productivity measurement handbook*. Cambridge: Productivity Press.
- Chudy W. 1982. *O silne serce kultury. Polemika syntetyzująca z ks. Józefem Tischnerem*. Znak, 329.
- Clark C. 1940. *Conditions of Economic Progress*. Londyn: Macmillan.
- Clifton J. 2023. *The World's Workplace Is Broken. Here's How to Fix It*. <https://www.gallup.com/workplace/393395/world-workplace-broken-fix.aspx> (dostęp: 12.09.2023).
- Coleman JS. 1998. *Social Capital in the Creation of Human Capital*. American Journal of Sociology, 94.
- Connaughton SL., Shuffler M. 2007. *Multinational and Multicultural Distributed Teams: A Review and Future Agenda*. Small Group Research, 38(3). DOI: 10.1177/1046496407301970.
- Cooley CH. 1922. *Human nature and the social order*. Nowy Jork: Charles Scribner's Sons.
- Cooley CH. 2018. *Personal Competition: Its Place in the Social Order and Effect Upon Individuals; With Some Considerations on Success*. Londyn: Forgotten Books.
- Crough C. 2017. *Psucie wiedzy*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Danish RQ., Usman A. 2010. *Impact of reward and recognition on job satisfaction and motivation: An empirical study from Pakistan*. International Journal of Biometrics, 5(159). DOI: 10.5539/ijbm.v5n2p159.

- Dąbrowski S. 2019. *Polemika Józefa Tischnera z tradycją tomistyczną jako spór o kształt współczesnej edukacji religijnej w Polsce*. Forum Pedagogiczne, 9(2). DOI: 10.21697/fp.2019.2.07.
- Delsol C. 2021. *Koniec chrześcijańskiego świata*. <https://teologiapolityczna.pl/koniec-chrzescijanskigo-swiata-chrzescijanstwa-wyklad-prof-chantal-delsol> (data dostępu: 20.04.2022).
- Delsol Ch. 2003. *Esej o człowieku późnej nowoczesności*. Kraków: Znak.
- Delsol Ch. 2023. *Koniec świata chrześcijańskiego*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Delvaux M. 2017. *Report with recommendations to the commission on civil law rules on robotics*. https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/A-8-2017-0005_EN.html#_section1 (dostęp: 06.08.2024).
- Diener E. 1984. *Subjective Well-Being*. Psychological Bulletin, 95(3). DOI: 10.1037/0033-2909.95.3.542.
- Diener E., Emmons RA., Larsen RJ., Griffin S. 1985. *The Satisfaction With Life Scale*. Journal of Personality Assessment, 49(1). DOI: 10.1207/s15327752jpa4901_13.
- Dijk van J. 2010. *Společne aspekty nowych mediów. Analiza społeczeństwa sieci*. Warszawa: PWN.
- Dłubacz W. 2003. *Antropologiczny wymiar pracy*. [W:] W. Dłubacz (red.). *Człowiek – praca – globalizacja. Praca jako powołanie człowieka i klucz do rozwiązania kwestii społecznej*. Nowy Sącz: Katolickie Stowarzyszenie Civitas Christiana.
- Dobrowolska M. 2010. *Związek satysfakcji z pracy i kosztów psychologicznych pracowników tymczasowo zatrudnionych*. [W:] B. Kożusznik, M. Chrupała-Pniak (red.). *Zastosowania psychologii w zarządzaniu*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Domarecki P. 2006. *Zgryzoty po-nowoczesne*. [W:] C. Piecuch (red.). *Kondycja człowieka współczesnego*. Kraków: Universitas.
- Donati P. 2012. *Relational Sociology. A New Paradigm for the Social Sciences*. Londyn: Routledge.
- Donati P., Archer MS. 2015. *The Relational Subject*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dostojewski F. 1984. *Bracia Karamazow*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

- Drzeżdżon W. 2015. *Praca jako fundamentalna czynność człowieka: studium interpretacyjne*. Studia Gdańskie. Wizje i rzeczywistość, 12.
- Dur R., Lent van M. 2019. *Socially useless jobs*. Industrial Relations: A Journal of Economy and Society, 58(1). DOI: 10.1111/irel.12227.
- Dutka B. 2019. *Pracownik w świecie VUCA – czyli jak przetrwać na zmiennym rynku pracy?* <https://hrnews.pl/pracownik-w-swiecie-vuca-czyli-jak-przetrwac-na-zmiennym-ryнку-pracy/> (dostęp: 24.09.2023).
- Engel GL., Morgan WL. 1973. *Interviewing the patient*. Londyn, Filadelfia: WB. Saunders.
- Engen M., Fransson M., Quist J., Skålen P. 2021. *Continuing the development of the public service logic: a study of value co-destruction in public services*. Public Management Review, 23(6). DOI: 10.1080/14719037.2020.1720354.
- Epstein GA. 2005. *Financialization and the World Economy*. Cheltenham, Northampton: Edward Elgar Publishing.
- Erol BA, Majumdar A., Benavidez P., Rad P., Choo KR., Jamshidi M. 2020. *Toward Artificial Emotional Intelligence for Cooperative Social Human–Machine Interaction*. IEEE Transactions on Computational Social Systems, 7(1). DOI: 10.1109/TCSS.2019.2922593.
- Eurostat. 2024a. *Employment*. <https://ec.europa.eu/eurostat> (dostęp: 06.06.2024).
- Eurostat. 2024b. *Gross value added and income*. <https://ec.europa.eu/eurostat> (dostęp: 06.06.2024).
- Ferreira P., Teixeira JG., Teixeira LF. 2020. *Understanding the Impact of Artificial Intelligence on Services*. [W:] H. Nóvoa, M. Drăgoicea, N. Kühl (red). *Exploring Service Science*. IESS 2020. Lecture Notes in Business Information Processing 377. Cham: Springer. DOI: 10.1007/978-3-030-38724-2_15.
- Flejterski S., Klóska R., Majchrzak M. 2005. *Usługi w teorii ekonomii*. [W:] S. Flejterski (red.). *Współczesna ekonomika usług*. Warszawa: PWN.
- Ford D., Mouzas S. 2013. *Service and value in the interactive business landscape*. Industrial Marketing Management 42(1). DOI: 10.1016/j.indmarman.2012.11.003.
- Frier S. 2020. *No Filter: The Inside Story of how Instagram Transformed Business, Celebrity and Our Culture*. Nowy Jork: Simon & Schuster.

- Fukuyama F. 2001. *Social capital, civil society and development*. Third World Quarterly, 22(1).
- Furendal M., Jebari K. 2023. *The Future of Work: Augmentation or Stunting?* Philosophy & Technology, 36. DOI: 10.1007/s13347-023-00631-w.
- Furmanek F. 2008. *Zarys humanistycznej teorii pracy (z perspektywy pedagogiki pracy)*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Gabrysz R. 2013. *Stanowisko Józefa Tischnera wobec tomizmu*. Tarnowskie Studia Teologiczne, 32(2).
- Gadacz T. 2009. *Historia filozofii XX wieku. Tom 2*. Kraków: Znak.
- Gajewski K. 2016. *Umysł wobec świata. Intencjonalność w filozofii Johna Searle'a*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN.
- Gallup. 2023. *State of the Global Workplace 2023 Report. The Voice of The World's Employees*. Waszyngton.
- Gandini E. 2023. *Świat po pracy*. Szwecja, Włochy, Dania.
- Gandomi A., Haider M. 2014. *Beyond the hype: Big data concepts, methods, and analytics*. International Journal of Information Management, 35(2).
- Gierycz M. 2017. *Europejski spór o człowieka. Studium z antropologii politycznej*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Glinkowski WP. 2016. *Problem sceny w tischnerowskiej filozofii dramatu*. Analiza i Egzystencja, 34. DOI: 10.18276/aie.2016.34-04.
- Goffman E. 1981. *Człowiek w teatrze życia codziennego*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Gogacz M. 1974a. *Czym zajmuje się filozofia?* Znak, 243(26).
- Gogacz M. 1974b. *Filozofia i inspiracje*. Tygodnik Powszechny, 28(2).
- Gogacz M. 1976. *Ku prawdzie o człowieku*. Znak, 259(1).
- Gogacz M. 1977. *Nieporozumienia w wystąpieniu Tischnera przeciw Świeżawskiemu*. Życie i Myśl, 27(9).
- Gogacz M. 1985. *Wokół problemu osoby*. Warszawa: Pax.
- Gogacz M. 1991. *Ku etyce chronienia osób*. Warszawa: Pallottinum.
- Gogacz M. 1991. *Nie można dłużej milczeć*. Słowo Powszechne, 45.
- Gogacz M. 1996. *Trzeba powrócić do realistycznej metafizyki*. [W:] A. Zieliński, M. Bagiński, J. Wojtysiak (red.). *Rozmowy o filozofii*. Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

- Gołaszewska M. 1985. *Artistic and Aesthetic Values in the Axiological Situation*. Philosophica, 36. DOI: 10.21825/philosophica.82532.
- Graeber D. 2019. *Praca bez sensu. Teoria*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Grönroos C. 2019. *Reforming public services: does service logic have anything to offer?* Public Management Review, 21(5). DOI: 10.1080/14719037.2018.1529879.
- Grönroos C., Gummerus J. 2014. *The service revolution and its marketing implications: service logic vs service-dominant logic*. Managing Service Quality, 24(3). DOI: 10.1108/MSQ-03-2014-0042.
- Grönroos C., Voima P. 2013. *Critical service logic: making sense of value creation and co-creation*. Journal of the Academy of Marketing Science, 41. DOI: 10.1007/s11747-012-0308-3.
- Halik T. 2010. *Drzewo ma jeszcze nadzieję. Kryzys jako szansa*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Hałas E. 2012. *Interakcjonizm symboliczny*. Warszawa: PWN.
- Harari Y.N. 2018. *Homo deus. Krótka historia jutra*. Warszawa: Wydawnictwo Literackie.
- Harciarek M. 2011. *Metoda fenomenologiczna w badaniu kapitału ludzkiego i społecznego*. Zeszyty Naukowe Politechniki Częstochowskiej, 3.
- Heerink M., Kröse B., Evers V. i in. 2008. *The influence of social presence on acceptance of a companion robot by older people*. Journal of Physical Agents, 2(2). DOI: 10.14198/JoPha.2008.2.2.05.
- Hegel GWF. 1963. *Fenomenologia ducha. T1*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Heidegger M. 1977. *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. Warszawa: Czytelnik.
- Heidegger M. 1994. *Bycie i czas*. Warszawa: PWN.
- Heidegger M. 2000. *Co wie się myśleniem?* Warszawa: PWN.
- Heidegger M. 2002. *Technika i zwrot*. Kraków: Baran i Suszczyński.
- Hornecker E., Bischof A., Graf P., Franzkowiak L., Krüger N. 2020. *The Interactive Enactment of Care Technologies and its Implications for Human-Robot-Interaction in Care*. 11th Nordic Conference on Human-Computer Interaction: Shaping

- Experiences, Shaping Society. Association for Computing Machinery. Nowy York. DOI: 10.1145/3419249.3420103.
- Hostyński L. 2021. *Karnawał czy post? O moralnych zagrożeniach w świecie konsumpcji*. Warszawa: PWN.
- Hsu P-F., Nguyen TK., Huang J-Y. 2021. *Value co-creation and co-destruction in self-service technology: A customer's perspective*. Electronic Commerce Research and Applications, 46. DOI: 10.1016/j.elerap.2021.101029.
- Huang MH., Rust RT. 2018. *Artificial Intelligence in Service*. Journal of Service Research, 21(2). DOI: 10.1177/1094670517752459.
- Husserl E. 1975. *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*. Warszawa: PWN.
- Husserl E. 2015. *Fenomenologia* [„Encyklopedia Brytyjska”: wersja I]. Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna, 4(2). DOI: 10.14746/fped.2015.4.2.18.
- Huxley A. 2001. *Nowy wspaniały świat*. Warszawa: Muza.
- Inderst R., Ottaviani M. 2012. *Financial Advice*. Journal of Economic Literature, 50(2). DOI: 10.1257/jel.50.2.494.
- Jacher W. 2003. *Mysł Tomasza z Akwinu o pracy ludzkiej*. [W:] K. Doktor, K. Konecki, W. Warzywoda-Kruszewska. *Praca. Gospodarka. Społeczeństwo. Studia i szkice socjologiczne dedykowane Profesor Jolancie Kulpińskiej*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Jackson WA. 2013. *The desocialising of economic theory*. International Journal of Social Economics, 40(9). DOI: 10.1108/IJSE-09-2012-0174.
- Jacob P. 2019. *Intentionality*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy.
- Jan Paweł II. 1981. *Laborem exercens*. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens.html (dostęp: 12.06.2023).
- Jan Paweł II. 1987. *Homilia z mszy dla świata pracy w Gdańsku*. <https://jp2online.pl/obiekt/homilia-z-mszy-dla-swiata-pracy-w-gdan-sku;T2JqZWN0OjM2NTQ=> (dostęp: 12.09.2023).
- Janiga W. 2006. *Funkcje wartości w osobowości*. Studia Warmińskie, 43.
- Janowski J. 2019. *Trendy cywilizacji informacyjnej. Nowy technototalitarny porządek świata*. Warszawa: Wolters Kluwer Polska.

- Jawor M. 2013. *Spór Józefa Tischnera z tomizmem – między konfrontacją a dialogiem*. Filozofia chrześcijańska, 10. DOI: 10.14746/fc.2013.10.13.
- Jędraszewski M. 2004. *Emmanuel Lévinas: osoba jako monada i jej relacje*. Filozofia Chrześcijańska, t1.
- Jiang D., Wu K., Chen D., Tu G., Zhou T., Garg A., Gao L. 2020. *A probability and integrated learning based classification algorithm for high-level human emotion recognition problems*. Measurement 150. DOI: 10.1016/j.measurement.2019.107049.
- Juchnowicz M. 2012. *Zaangażowanie pracowników. Sposoby oceny i motywowania*. Warszawa: Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne.
- Judycki S. 1988. *Fenomenologia a metafizyka w perspektywie rozważań Edmunda Husserla*. Zeszyty Naukowe KUL, 31(3).
- Kamerschen D., McKenzie RB., Nardinelli C. 1991. *Ekonomia*. Gdańsk: Fundacja Gospodarcza NSZZ "Solidarność".
- Kanjee Z., Crowe B., Rodman A. 2023. *Accuracy of a Generative Artificial Intelligence Model in a Complex Diagnostic Challenge*. JAMA, 330(1). DOI: 10.1001/jama.2023.8288.
- Kant I. 1953. *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Karoń-Ostrowska A. 2003. *Spotkanie Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska*. Kraków: Znak.
- Kaszyński K. 2009. *Aksjologiczne aspekty pracy ludzkiej*. Problemy Profesjologii, 2.
- Khanra S., Dhir A., Parida V., Kohtamäki M. 2021. *Servitization research: A review and bibliometric analysis of past achievements and future promises*. Journal of Business Research, 131. DOI: 10.1016/j.jbusres.2021.03.056.
- Kierkegaard S.A. 2009. *Dziennik uwodziciela*. Warszawa: Hachette Polska
- Kiesler S., Hinds P. 2004. *Introduction to this special issue on human-robot interaction*. Human-Computer Interaction, 19(1-2). DOI: 10.1207/s15327051hci1901&2_1.
- Kjaer LL., Pigosso DCA, Niero M., Bech NM., McAloone TC. 2019. *Product/Service-Systems for a Circular Economy. The Route to Decoupling Economic Growth from Resource Consumption?* Journal of Industrial Ecology, 23(1). DOI: 10.1111/jiec.12747.
- Kłoczkowski JA. 2005. *Filozofia dialogu*. Poznań: W drodze.

- Kocowski T. 2015. *Działalność gospodarcza zakładów i przedsiębiorców w dziedzinie świadczenia usług pogrzebowych*. [W:] J. Gołaczyński, J. Mazurkiewicz, J. Turłowski, D. Karkut (red.). *Non omnis moriar: osobiste i majątkowe aspekty prawne śmierci człowieka: zagadnienia wybrane*. Wrocław: Oficyna Prawnicza.
- Kohtamäki M., Parida V., Patel PC., Gebauer H. 2020. *The relationship between digitalization and servitization: The role of servitization in capturing the financial potential of digitalization*. *Technological Forecasting and Social Change*, 151. DOI: 10.1016/j.techfore.2019.119804.
- Kołakowski L. 2011. *Kościół w krainie wolności. O Janie Pawle II, Kościele i chrześcijaństwie*. Kraków: Znak.
- Kołoczek Ł. 2018. *Struktury uczestnictwa w filozofii dramatu Józefa Tischnera*. *Logos i Ethos*, 2(48). DOI: /10.15633/lie.2785.
- Koneczny F. 2022. *Cywilizacja łacińska*. Warszawa: Capital.
- Konkol K. 2005-2006. *Bóg w filozofii nadziei ks. Józefa Tischnera*. *Studia Gdańskie*, 18-19.
- Kot D., Węgrzecki A. 2012. *Przedmowa*. [W:] J. Tischner. *Współczesna filozofia ludzkiego dramatu. Wykłady*. Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera.
- Kotler P. 1999. *Marketing. Analiza, planowanie, wdrażanie, kontrola*. Warszawa: Felberg SJA.
- Krajewski K. 2003. *Godność pracy ludzkiej*. [W:] W. Dłubacz (red.). *Człowiek – praca – globalizacja. Praca jako powołanie człowieka i klucz do rozwiązania kwestii społecznej*. Nowy Sącz: Katolickie Stowarzyszenie Civitas Christiana.
- Krapiec MA. 1995. *Dzieła. Tom VII. Metafizyka*. Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Krapiec MA. 1998. *O ludzką politykę*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Krapiec MA. 1999. *O rozumienie filozofii*, Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Krokos J. 2013. *Odślanianie Intencjonalności*. Stare Kościeliska: Liberi Libri.
- Krzysztofek K. 2015. *Technologie cyfrowe w dyskursach o przyszłości pracy*. *Studia Socjologiczne*, 4(219).
- Kulik J. 2001. *Tischner daje do myślenia*. W drodze, 8.
- Kurowski W. 2019. *Blockchain + AI = ?*. Warszawa: Gazeta SGH, 352.

- Landaluce H., Arjona L., Perallos A., i in. 2020. *A Review of IoT Sensing Applications and Challenges Using RFID and Wireless Sensor Networks*. Sensors, 20. DOI: 10.3390/s20092495.
- Lawrence K. 2013. *Developing Leaders in a VUCA Environment*. Chapel Hill: UNC Executive Development.
- Lebiedziński W. 1985. *Socjalizm w krzywym zwierciadle Józefa Tischnera*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Lebiedziński W. 1987. *Tischnerowska metoda krytyki socjalizmu*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Legięć J. 2012. *Człowiek w filozofii pracy Józefa Tischnera*. Kraków: Znak.
- Lehmann S., Ruf E., Misoch S. 2021. *Emotions and Attitudes of Older Adults Toward Robots of Different Appearances and in Different Situations*. [W:] M. Ziefle, N. Guldemand, L.A. Maciaszek (red.). *Information and Communication Technologies for Ageing Well and e-Health*. ICT4AWE 2020. Communications in Computer and Information Science. Cham: Springer. DOI: 10.1007/978-3-030-70807-8_2.
- Leibniz G. W. 1991. *Monadologia*. Toruń: Uniwersytet Mikołaja Kopernika.
- Leite H., Hodgkinson IR., Lachowski Volochchuk AV., Nascimento TC. 2024. *'It's not the boogeyman': How voice assistant technology is bridging the digital divide for older people*. Technovation, 136. DOI: 10.1016/j.technovation.2024.103080.
- Leto N. 2017. *Photon*. Alter Ego Pictures.
- Levinas E. 1998. *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*. Warszawa: PWN.
- Levinas E. 2006. *Istniejący i Istnienie*. Kraków: Wydawnictwo Homini.
- Levinas E. 2008. *Bóg, śmierć i czas*. Kraków: Znak.
- Lewandowski R. 2021. *Praca jako wartość w życiu człowieka*. Szkoła – Zawód – Praca, 22. DOI: 10.34767/SZP.2021.02.10.
- Li L., Huang Q., Yeung K., Jian Z. 2018. *Human-computer interaction and value co-creation in electronic service*. Industrial Management & Data Systems, 188(1). DOI: 10.1108/IMDS-03-2017-0095.
- Lindhult E., Chirumalla K., Oghazi P., Parida V. 2018. *Value logics for service innovation: practice-driven implications for service-dominant logic*. Service Business, 12. DOI: 10.1007/s11628-018-0361-1.

- Lipski A. 2018. *Problem osób niepełnosprawnych w warunkach dyskursu ekonomii neo-liberalnej*. Problemy Edukacji, Rehabilitacji i Socjalizacji Osób Niepełnosprawnych, 27.
- Locke EA. 1976. *The nature and causes of job satisfaction*. [W:] M.D. Dunnette (red.). *Handbook of industrial and organizational psychology*. Chicago: Rand McNally.
- Locsin RC., Ito H. 2018. *Can humanoid nurse robots replace human nurses?* Journal of Nursing, 5(1). DOI: 10.7243/2056-9157-5-1.
- Long Y., Qiao H. 2021. *Technology roadmap for transforming enterprises into cloud native*. 2021 International Conference of Social Computing and Digital Economy. Chongqing.
- Lovelock CH. 1983. *Classifying services to gain strategic marketing insights*. Journal of Marketing, 47(3). DOI: 10.2307/1251193.
- Lu VN., Wirtz J., Kunz WH., Paluch S., Gruber T., Martins A., Patterson PG. 2020. *Service robots, customers and service employees: what can we learn from the academic literature and where are the gaps*. Journal of Service Theory and Practice, 30(3) DOI: 10.1108/JSTP-04-2019-0088.
- Lusch RF., Vargo SL. 2009. *Service-dominant logic – a guiding framework for inbound marketing*. Marketing Review St. Gallen, 6. DOI: 10.1007/s11621-009-0094-6.
- Lusch RF., Vargo SL. 2014. *Service-Dominant Logic: Premises, Perspectives, Possibilities*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lush RF., Vargo SL. 2006. *Service-dominant logic: reactions, reflections and refinements*. Marketing Theory, 6(3). DOI: 10.1177/1470593106066781.
- Madden C., Bailey A. 2016. *What makes work meaningful – or meaningless*. MIT Sloan Management Review, 57(4).
- Magnussen S., Rønning R. 2021. *Creating Value in Public Services: The Struggle between Private and Public Interests?* The Innovation Journal: The Public Sector Innovation Journal, 26(1).
- Mancuso V. 2018. *Hegel teologo: e l'imperdonabile assenza del «Principe di questo mondo»*. Mediolan: Garzanti Libri.
- Manser Payne EH., Dahl AJ., Peltier J. 2021. *Digital servitization value co-creation framework for AI services: a research agenda for digital transformation in financial*

- service ecosystems*. Journal of Research in Interactive Marketing, 15(2). DOI: 10.1108/JRIM-12-2020-0252.
- Marks K. 1951. *Kapitał*. Tom 1. Warszawa: Wydawnictwo Książka i Wiedza.
- Marks K. 1959. *Economic & Philosophic Manuscripts of 1844*. Moscow: Progress Publishers.
- Martela F., Riekkari T.J.J. 2018. *Autonomy, competence, relatedness, and beneficence: a multicultural comparison of the four pathways to meaningful work*. Frontiers in Psychology 9. DOI: 10.3389/fpsyg.2018.01157.
- Marzec M. 2012. *Wymiary zaufania w procesie świadczenia usług*. Ekonomiczne Problemy Usług, 95.
- Mazur S. 2017. *Cyrkulacja idei zarządzania publicznego*. [W:] E.M. Marciniak., J. Szczupaczyński (red.). *Nowe idee zarządzania publicznego. Wyzwania i dylematy*. Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa.
- McDuff D., Schaekermann M., Tu T. i in. 2023. *Towards Accurate Differential Diagnosis with Large Language Models*. arXiv: 2312.00164. DOI: 10.48550/arXiv.2312.00164.
- McLuhan M. 2017. *Galaktyka Gutenberga. Tworzenie człowieka druku*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Meller J. 1993. *Płaca jako cena pracy i szczególne cechy rynku pracy*. Polityka Społeczna, 10.
- Milonakis D., Fine B. 2009. *From Political Economy to Economics. Method, the social and the Historical in the Evolution of Economic Theory*. Nowy Jork: Routledge.
- Ministerstwo Edukacji Narodowej. 2022. *Polityka Naukowa Państwa*. Warszawa.
- Minsky M. 2007. *The Emotion Machine: Commonsense Thinking, Artificial Intelligence, and the Future of the Human Mind*. Nowy Jork: Simon & Schuster.
- Morze M., Nowak P. 2023. *Working with robots as team collaboration*. Argument. Biannual Philosophical Journal, 13. DOI: 10.24917/20841043.13.1.08.
- Musgrave L. 2024. *Everyday Life, Ever-Present AI*. [W:] M. Artz, L. Koycheva (red.). *EmTech Anthropology Careers at the Frontier*. Nowy Jork: Routledge. DOI: 10.4324/9781003458555-2.
- Nagroda Tischnera. *O nagrodzie*. <https://nagrodatischnera.pl/o-nagrodzie/> (dostęp: 06.08.2024).

- Nandram S., Bindlish PK. 2017. *Introduction to VUCA*. [W:] Nandram S., Bindlish, P. (red.). *Managing VUCA Through Integrative Self-Management. Management for Professionals*. Cham: Springer
- Nierodka P. 2012. *Józef Tischner w sporze o społeczną naturę człowieka: "Homo sovieticus" a "Homo solidaritus"*. *Studia Philosophiae Christianae*, 48(4).
- Nikolova M., Cnossen F. 2020. *What makes work meaningful and why economists should care about it*. *Labour Economics*, 65. DOI: 10.1016/j.labeco.2020.101847.
- Nonaka T., Shimmura T., Fujii N. 2020. *Service System Design Considering Employee Satisfaction Through Introducing Service Robots*. [W:] B. Lalic, V. Majstorovic, U. Marjanovic, G. von Cieminski, D. Romero (red.) *Advances in Production Management Systems. Towards Smart and Digital Manufacturing*. IFIP Advances in Information and Communication Technology. Cham: Springer. DOI: 10.1007/978-3-030-57997-5_79.
- Nowacki TW., Jeruszka U. 2004. *Podstawy dydaktyki pracy*. Warszawa: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej Towarzystwa Wiedzy Powszechnej.
- Nowak P. 2020. *Společno-kulturowe konsekwencje akceleracji procesu cyfryzacji usług publicznych wywołanej pandemią COVID-19*. [W:] K. Kalbarczyk, K. Skrzątek (red.). *Naukowa analiza wybranych problemów społecznych*. Lublin: Wydawnictwo Na-ukowe Tygiel.
- Nußholz JLK. 2017. *Circular Business Models: Defining a Concept and Framing an Emerging Research Field*. *Sustainability*, 9. DOI: 10.3390/su9101810.
- O'Neil C. 2017. *Broń matematycznej zagłady. Jak algorytmy zwiększają nierówności i zagrażają demokracji*. Warszawa: PWN.
- Olechnicki K., Załęcki P. 1998. *Słownik socjologiczny*. Toruń: Wydawnictwo Graffiti BC.
- Osawa H., Arisa M., Hattori H., Akiya N. i in. 2017. *Analysis of robot hotel: Reconstruction of works with robots*. 26th IEEE International Symposium on Robot and Human Interactive Communication. Lisbon. DOI: 10.1109/ROMAN.2017.8172305.
- Osborne SP., Radnor Z., Nasi G. 2013. *A New Theory for Public Service Management? Toward a (Public) Service-Dominant Approach*. *The American Review of Public Administration*, 43(2). DOI: 10.1177/0275074012466935.

- Pacek P. 2021. *Znaczenie informacji dla przetrwania w świecie VUCA*. [W:] D. Kaźmierczak, J. Ropski, O. Wasiuta, W. Zakrzewski (red.). *Edukacja w świecie VUCA. Szanse, wyzwania, zagrożenia*. Kraków: Wydawnictwo Libron.
- Parzych-Blakiewicz K. 2003. *Na progu teologii dialogu. Dar według Osoba i czyn Karola Wojtyły*. [W:] J. Baniak (red.). *Filozofia dialogu. Tom 1*. Poznań: Wydawnictwo Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Pieriegud J. 2016. *Cyfryzacja gospodarki i społeczeństwa – wymiar globalny, europejski i krajowy*. [W:] Gajewski J. (red.). *Cyfryzacja gospodarki i społeczeństwa – szanse i wyzwania dla sektorów infrastrukturalnych*. Gdańsk: Instytut Badań nad Gospodarką Rynkową – Gdańska Akademia Bankowa.
- Pieron MPP., McAloone CT., Pigosso CAD. 2019. *Configuring New Business Models for Circular Economy through Product-Service Systems*. Sustainability, 11, 3727. DOI: 10.3390/su11133727.
- Pietrasinski Z. 1965. *Praktyczna psychologia pracy*. Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne.
- Pirola F., Boucher X., Wiesner S., Pezzotta G. 2020. *Digital technologies in product-service systems: a literature review and a research agenda*. Computers in Industry, 123. DOI: 10.1016/j.compind.2020.103301.
- Plè LP., Cáceres RC. 2010. *Not Always Co-creation: Introducing Interactional Co-destruction of Value in Service-Dominant Logic*. Journal of Services Marketing, 24(6). DOI:10.1108/08876041011072546.
- Postman N. 2004. *Technopol: triumf techniki nad kulturą*. Warszawa: Muza.
- Powałowski A. 2015. *Użyteczność publiczna a działalność gospodarcza*. Gdańskie Studia Prawnicze, 34.
- Półtawski A. 1970. *O metodzie naukowej, pogańskim realizmie i chrześcijańskim idealizmie*. Znak, 193-194(7-8).
- Prahalad CK., Ramaswamy V. 2004. *Co-creation experiences: The next practice in value creation*. Journal of interactive marketing, 18(3). DOI: 10.1002/dir.20015.
- Prawda W. 2020. *Józef Tischner's Ethics of Values in Relation to Freedom*. Studia Ełckie, 22(2).

- Priharsari D., Abedin B., Mastio E. 2020. *Value co-creation in firm sponsored online communities: What enables, constrains, and shapes value*. Internet Research, 30(3). DOI: 10.1108/INTR-05-2019-0205.
- Prüfer P., 2020, *Wymiana dóbr i logika daru w społeczeństwie i w przedsiębiorczości – analiza socjologiczno-etyczna*. Przedsiębiorczość – Edukacja, 16(1).
- Putnam RD. 2000. *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. Nowy Jork: Simon & Schuster.
- Rakowska A., Mącik R. 2016. *Zaangażowanie pracownika a satysfakcja z pracy – modelowanie zależności z wykorzystaniem PLS-SEM*. Przegląd Organizacji, 5(916). DOI: 10.33141/po.2016.05.07.
- Ratajczak M. 2020. *Państwo a finansjalizacja*. Bezpieczny Bank, 78(1). DOI: 10.26354/bb.1.1.78.2020.
- Rathmell JM. 1966. *What Is Meant by Services?* Journal of Marketing, 30(4). DOI: 10.2307/1249496.
- Rebes M. 2016. *Filozoficzny protest Heideggera wobec współczesnej nauki i techniki*. Roczniki Kulturoznawcze, 7(1). DOI: 10.18290/rkult.2016.7.1-7.
- Reis J, Santo PE., Melão N. 2020. *Artificial Intelligence Theory in Service Management*. [W:] H. Nóvoa, M. Drăgoicea, N. Kühn (red.) *Exploring Service Science. IESS 2020. Lecture Notes in Business Information Processing 377*. Cham: Springer. DOI: 10.1007/978-3-030-38724-2_10.
- Riesman D. 2017. *Samotny tłum*. Kraków: Vis-à-Vis/Etiuda.
- Rifkin J. 2001. *Koniec pracy. Schyłek siły roboczej na świecie i początek ery postrykowej*. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie.
- Rogoziński K. 1993. *Usługi rynkowe*. Poznań: Akademia Ekonomiczna w Poznaniu.
- Rogoziński K. 2003. *Cywilizacja usługowa - samorealizujące się niespełnienie. Szkice z pogranicza epok*. Poznań: Wydawnictwo Katedry Usług Akademii Ekonomicznej w Poznaniu.
- Rogoziński K. 2011. *Sfera publiczna fundamentem sektora usług publicznych*. [W:] B. Kożuch, A. Kożuch A. (red.). *Usługi publiczne. Organizacja i zarządzanie*. Kraków: Monografie i Studia Instytutu Spraw Publicznych Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Rogoziński K. 2012. *Definicja usługi i to, co poniżej*. Ekonomiczne Problemy Usług, 95.

- Rogoziński K. 2017a. *Fundamenty nowego paradygmatu teorii usług*, <https://usluga.edu.pl/fundamenty-nowego-paradygmatu-teorii-uslug/> (dostęp 3.04.2023).
- Rogoziński K. 2017b. *Re/definicja usług*. <https://usluga.edu.pl/110/> (dostęp 3.04.2023).
- Rogoziński K. 2018. *Service dominant logic – intelektualny przekręt?* Ekonomiczne Problemy Usług, 130. DOI: 10.18276/epu.2018.130-14.
- Rogoziński K. 2019a. *Dialog*. <https://usluga.edu.pl/dialog/> (dostęp 3.04.2023).
- Rogoziński K. 2019b. *Materia – Natura – Człowiek. Szkic antropologiczny*. <https://usluga.edu.pl/materia-natura-czlowiek-szkic-antropologiczny/> (dostęp 3.04.2021).
- Rogoziński K. 2019c. *W stronę metafizyki usług*. <https://usluga.edu.pl/w-strone-metafizyki-uslug/> (dostęp 3.04.2023).
- Rogoziński K. 2020a. *Fenomenologia usług. Część II. "Usługowy fenomen"*. <http://usluga.edu.pl/wp-admin/post.php?post=1589&action=edit> (dostęp: 15.08.2023).
- Rogoziński K. 2020b. *Usługoznawstwo upominające się o uwagę ekonomii*. <http://usluga.edu.pl/2020/11/30/uslugoznawstwo-upominajace-sie-o-uwage-ekonomii/> (dostęp: 15.08.2023).
- Rogoziński K. 2021. *Usługa publiczna*. <http://usluga.edu.pl/2021/01/25/usluga-publiczna/> (dostęp 15.08.2023).
- Rogoziński K. 2024a. *Usługi Między Gospodarką a Kulturą. Kultura – Usługi – Cywilizacja. Studium dynamiki przeobrażających je sił*. <https://usluga.edu.pl/uslugi-miedzy-gospodarka-a-kultura-kontynuacja-cz-7-1/> (dostęp 11.09.2024)
- Rogoziński K. 2024b. *Relacja usługowa*. <https://usluga.edu.pl/relacja-uslugowa-cz-5/> (dostęp: 15.08.2023).
- Rogoziński K., Dobska M., Gnusowski M., Garczarek-Bąk U. 2017. *Zarządzanie usługami*. Poznań: Wydawnictwo Uniwersytetu Ekonomicznego w Poznaniu.
- Roongruangsee R., Patterson P., Ngo LV. 2016. *Building client psychological comfort through communication style in financial advisory services*. Proceedings of the 2016 Australian and New Zealand Marketing Educators Conference. Canterbury.
- Rosete A., Soares B., Salvadorinho J., Reis J., Amorim M. 2020. *Service Robots in the Hospitality Industry: An Exploratory Literature Review*. [W:] H. Nóvoa, M.

- Drăgoicea, N. Kühl (red.). *Exploring Service Science. IESS 2020. Lecture Notes in Business Information Processing*. Cham: Springer. DOI: 10.1007/978-3-030-38724-2_13.
- Ross A. 2017. *Świat przyszłości*. Warszawa: MT Biznes.
- Saarijärvi H., Puustinen P., Yrjölä M., Mäenpää K. 2017. *Service-dominant logic and service logic – contradictory and/or complementary?* Int. J. Services Sciences 6(1). DOI: 10.1504/IJSSCI.2017.10008998.
- Salij J. 1970. *Znak, Duch prawdy, duch wolności*. Znak, 193-194(7-8).
- Scheler M. 1973. *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values. A New Attempt Toward the Foundation of an Ethical Personalism*. Evanston: Northwestern University Press.
- Scheler M. 1976. *O zjawisku tragiczności*. [W:] Arystoteles, D. Hume, M. Scheler. *O tragedii i tragiczności*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Scheler M. 1987. *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Warszawa: PWN.
- Scheler M. 2003. *Ressentiment*. Milwaukee: Marquette University Press.
- Sennett R. 2006. *Korozja charakteru. Osobiste konsekwencje pracy w nowym kapitalizmie*. Warszawa: Wydawnictwo Muza.
- Sennett R. 2012. *Szacunek w świecie nierówności*. Warszawa: Wydawnictwo Muza.
- Shakhovska N. 2017. *The method of big data processing*. 12th International Scientific and Technical Conference on Computer Sciences and Information Technologies.
- Sharkey N., Sharkey A. 2012. *The rights and wrongs of robot care*. [W:] P. Lin, K. Abney, GA. Bekey (red.) *Robot Ethics. The Ethical and Social Implications of Robotics*. Cambridge: MIT Press.
- Sharma N., Shamkuwar M., Singh I. 2019. *The History, Present and Future with IoT*. [W:] V. Balas, V. Solanki, R. Kumar R., M. Khari (red.). *Internet of Things and Big Data Analytics for Smart Generation. Intelligent Systems Reference Library*. Cham: Springer.
- Shimmura T., Ichikari R., Okuma T. 2020. *Human-Robot Hybrid Service System Introduction for Enhancing Labor and Robot Productivity*. [W:] B. Lalic, V. Majstorovic, U. Marjanovic, G. von Cieminski, D. Romero (red.). *Advances in Production Management Systems. Towards Smart and Digital Manufacturing. APMS 2020. IFIP*

- Advances in Information and Communication Technology*. Cham: Springer. DOI: 10.1007/978-3-030-57997-5_76.
- Silverman J., Kurtz S., Draper J. 2013. *Skills for Communicating with Patients*. Londyn: CRC Press. DOI: 10.1201/9781910227268.
- Sjödin D., Parida V., Kohtamäki M., Wincent J. 2020. *An agile co-creation process for digital servitization: A micro-service innovation approach*. Journal of Business Research, 112. DOI: 10.1016/j.jbusres.2020.01.009.
- Skarga B. 2003. *Rozpacz jest negacją*. Tygodnik Powszechny, 21.
- Smids J., Nyholm S., Berkers H. 2020. *Robots in the Workplace: a Threat to – or Opportunity for – Meaningful Work?* Philosophy & Technology 33. <https://doi.org/10.1007/s13347-019-00377-4>.
- Smith A. 1954. *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów. Tom I*. Warszawa: PWN.
- Smith DW. 2008. *Phenomenology*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy.
- Sobczak SR. 2017. *Epistemologia wartości Maxa Schelera jako podstawa myślenia pedagogicznego*. Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska, 30(3). DOI: 10.17951/j.2017.30.3.17.
- Soffia M., Wood AJ., Burchell B. 2022. *Alienation Is Not ‘Bullshit’: An Empirical Critique of Graeber’s Theory of BS Jobs*. Work, Employment and Society, 36(5). DOI: 10.1177/09500170211015067.
- Solomon LN. 1962. *A Symposium on Human Values*. Journal of Humanistic Psychology, 2(2). DOI: 10.1177/002216786200200208.
- Standing G. 2014. *Prekariat. Nowa niebezpieczna klasa*. Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Stanowski A. 1958. *Egzystencjalizm*. Znak, 48.
- Stefańska M., Grabowski G. 2023. *Zaangażowanie pracowników a satysfakcja z pracy w warunkach pracy zdalnej*. E-mentor, 98(1). DOI: 10.15219/em98.1597.
- Stępień A. 1970. *Przedwczesne podzwonne tomizmowi?* Znak, 193-194(7-8).
- Stoll O., West S., Barbieri C. 2020. *Using Service Dominant Logic to Assess the Value Co-creation of Smart Services*. [W:] B. Lalic, V. Majstorovic, U. Marjanovic, G. von Cieminski, D. Romero (red.). *Advances in Production Management Systems. Towards*

- Smart and Digital Manufacturing. APMS 2020. IFIP Advances in Information and Communication Technology*. Cham: Springer. DOI: 10.1007/978-3-030-57997-5_33.
- Stróżewski W. 2002. *O wielkości. Szkice z filozofii człowieka*. Kraków: Znak.
- Strzeszewski C. 1987. *Praca ludzka. Zagadnienia społeczno-moralne*. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Strzeszewski C. 1994. *Katolicka nauka społeczna*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Styczeń T. 1986. *Problem sensu i wartości pracy ludzkiej*. [W:] J. Gałkowski (red.). *Jan Paweł II. Laborem exercens. Tekst i komentarze*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Swan EL., Peltier JW., Dahl AJ. 2023. *Artificial intelligence in healthcare: the value co-creation process and influence of other digital health transformations*. *Journal of Research in Interactive Marketing*, 18(1). DOI: 10.1108/JRIM-09-2022-0293.
- Szary S. 2005. *Człowiek-podmiot dramatu. Antropologiczne aspekty filozofii dramatu Józefa Tischnera*. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Szczepański J. 1961. *Uwagi o przedmiocie i zadaniach socjologii pracy*. [W:] B. Biegeleisen-Żelazowski, T. Tomaszewski, A. Sarapata, J. Rosner (red.). *Jak pracuje człowiek. Z badań polskich psychologów, socjologów i ekonomistów*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Sześciło D. 2015. *Samoobsługowe państwo dobrobytu. Czy obywatelska koprodukcja uratuje usługi publiczne?* Warszawa: Scholar.
- Szmyd J. 2017. *Nowoczesny konsumpcjonizm – zmiana kondycji ludzkiej i jakości życia. Wyzwania społeczne i pedagogiczne*. *Kultura – Przemiany – Edukacja*, 5. DOI: 10.15584/kpe.2017.5.2.
- Sztompka P. 2007. *Zaufanie. Fundament społeczeństwa*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Sztumski J. 2017. *Praca ludzka jako wartość moralna*. *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska Lublin – Polonia*, 30(2). DOI: 10.17951/j.2017.30.2.7.
- Sztumski W. 2004. *Nieklasyczne podejście do pracy i bezrobocia*. [W:] Z. Stachowski (red.). *Praca a bezczynność zawodowa*. Tyczyn: Wyższa Szkoła Społeczno-Gospodarcza.
- Świątkowski A. 1992. *Praca towarem?* *Polityka Społeczna*, 4.

- Tarnowski K. 2016. *Wolność i wartości*. [W:] M. Drwiega, R. Strzelecki (red.). *Wolność jako odpowiedzialność, Jackowi Filkowi na siedemdziesiąte urodziny*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Taskan B., Junça-Silva A., Caetano A. 2022. *Clarifying the conceptual map of VUCA: a systematic review*. *International Journal of Organizational Analysis*, 30(7).
- Tatarkiewicz W. 1965. *O szczęściu*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Taylor C. 2001. *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, Warszawa: PWN.
- Tischner J. 1964. *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*. *Studia Theologica Varsaviensia*, 2(1-2).
- Tischner J. 1970a. *Schylek chrześcijaństwa tomistycznego*. *Znak*, 187(1).
- Tischner J. 1970b. *O co właściwie chodzi?* *Znak*, 193-194(7-8).
- Tischner J. 1974. *Sporu o inspirację ciąg dalszy*. *Znak*, 245(11).
- Tischner J. 1976. *Ku prawdzie o istnieniu*. *Znak*, 259(1).
- Tischner J. 1978. *Fenomenologia spotkania*. *Analecta Cracoviensia*, 10.
- Tischner J. 1985. *Polska jest ojczyzną. W kręgu filozofii pracy*. Paryż: dialogue / znaki czasu.
- Tischner J. 1992a. *Etyka solidarności*. [W:] J. Tischner. *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Tischner J. 1992b. *Homo sovieticus*. [W:] J. Tischner. *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Tischner J. 1993. *Nieszczęsny dar wolności*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Tischner J. 1998. *Spór o istnienie człowieka*. Kraków: Znak.
- Tischner J. 2000a. *Jak żyć?* Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej TUM.
- Tischner J. 2000b. *Miłość nas rozumie. Rok liturgiczny z księdzem Tischnerem*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Tischner J. 2000c. *Myślenie według wartości*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Tischner J. 2002. *Polski kształt dialogu*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Tischner J. 2009. *Wiara ze słuchania. Kazania starszadecki 1980-1992*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Tischner J. 2011. *Spór o istnienie człowieka*. Kraków: Wydawnictwo Znak.

- Tischner J. 2012a. *Filozofia Dramatu*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Tischner J. 2012b. *Książka na manowcach*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Tischner J. 2012c. *Współczesna filozofia ludzkiego dramatu. Wykłady*. Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera.
- Tischner J. 2013. *Myślenie w żywiole piękna*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Tischner J. 2014. *Świat ludzkiej nadziei*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Tischner J. 2017. *Inny. Eseje o spotkaniu*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Tischner J. 2019. *Filozofia człowieka. Wykłady*. Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera.
- Tischner J. 2020. *Nadzieja mimo wszystko*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Tischner J. 2021. *Miłość w czasach niepokoju. Niepublikowane wykłady*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Tischner J. 2023. *U źródeł myślenia*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Tischner.pl. 2014. 14. Dni Tischnerowskie: Relacja z drugiego dnia. <https://tischner.pl/14-dni-tischnerowskie-relacja-z-drugiego-dnia/> (dostęp: 15.04.2025).
- Toffler A. 1974. *Szok przyszłości*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Toffler A. 2001. *Trzecia fala*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Tołstoj L. 2012. *Anna Karenina*. Kraków: Znak.
- Trybka W. 2018. *Działalność lecznicza jako działalność gospodarcza (wybrane zagadnienia)*. Studia i Prace Kolegium Zarządzania i Finansów, 167.
- Tu T., Palepu A., Schaekermann M. i in. 2024. *Towards Conversational Diagnostic AI*. arXiv:2401.05654v1. DOI: 10.48550/arXiv.2401.05654.
- Vargo SL. 2011. *Market systems, stakeholders and value propositions. Toward a service-dominant logic-based theory of the market*. European Journal of Marketing, 45(1-2). DOI: 10.1108/03090561111095667.
- Vargo SL., Akaka MA. 2009. *Service-dominant logic as a foundation for service science: clarifications*. Service Science, 1(1). DOI: 10.1287/serv.1.1.32.
- Vargo SL., Akaka MA., Vaughan CM. 2017. *Conceptualizing Value: A Service-ecosystem View*. Journal of Creating Value, 3(2). DOI: 10.1177/2394964317732861.
- Vargo SL., Lusch RF. 2004. *Evolving to a New Dominant Logic for Marketing*. Journal of Marketing, 68(1). DOI: 10.1509/jmkg.68.1.1.24036.

- Vargo SL., Lusch RF. 2008. *Service-dominant logic: Continuing the evolution*. Journal of the Academy of Marketing Science, 36(1). DOI: 10.1007/s11747-007-0069-6.
- Vargo SL., Lusch RF. 2016. *Institutions and axioms: An extension and update of service-dominant logic*. Journal of the Academy of Marketing Science, 44(1). DOI: 10.1007/s11747-015-0456-3.
- Vasantha GVA., Roy R., Lelah A., Brissaud D. 2012. *A review of product–service systems design methodologies*. Journal of Engineering Design, 23(9). DOI: 10.1080/09544828.2011.639712.
- Veruggio G., Operto F., Bekey G. 2016. *Roboethics: social and ethical implications*. [W:] B. Siciliano, O. Khatib (red.). *Springer Handbook of Robotics*. Berlin, Heidelberg: Springer International Publishing.
- Vonnegut K. 2021. *Pianola*. Poznań: Zysk i S-ka.
- Wadowski J. 1999. *Filozofia dramatu jako opis sytuacji granicznych*. Principia, 24-25.
- Waligóra M. 2013. *Wstęp do fenomenologii*. Kraków: Universitas.
- Walo S. 2023. *'Bullshit' After All? Why People Consider Their Jobs Socially Useless*. Work, Employment and Society, 37(5). DOI: 10.1177/09500170231175771.
- Weiss A., Wortmeier AK., Kubicek B. 2021. *Cobots in Industry 4.0: A Roadmap for Future Practice Studies on Human Robot Collaboration*. IEEE Transactions on Human-Machine Systems, 51(4).
- Wesołowska A. 2012. *Fenomenologia jako możliwość filozofii dramatu Józefa Tischnera*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Wiatrowski Z. 2004. *Praca w zbiorach wartości pracujących, bezrobotnych i młodzieży szkolnej*. Włocławek: Oficyna Wydawnicza Włocławskiego Towarzystwa Naukowego
- Wilczek A. 2009. *W poszukiwaniu prawdy o człowieku. Spór księdza Józefa Tischnera z tomizmem*. Czasopismo Filozoficzne, 4/5.
- Wirtz J., Patterson PG., Kunz WH., Gruber T., Lu VN., Paluch S., Martins A. 2018. *Brave new world: service robots in the frontline*. Journal of Service Management, 29(5). DOI: 10.1108/JOSM-04-2018-0119.
- Wojtyła K. 1985. *Osoba i czyn*. Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne.
- Wojtyła K. 2009. *Personalizm tomistyczny*. [W:] tenże. *Aby Chrystus się nami posługiwał*. Kraków: Znak,

- Wojtyła K. 2017. *Elementarz Etyczny*. Lublin: Wydawnictwo Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu.
- Woolcock M. 1998. *Social capital and economic development: Toward a theoretical synthesis and policy framework*. *Theory and Society*, 27.
- Workowski A. 2009. *Ontologiczne podstawy posiadania*. Wrocław: Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej.
- Workowski A. 2019. *O doniosłości Tischnerowskich wykładów o człowieku*. [W:] J. Tischner. *Filozofia człowieka. Wykłady*. Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera.
- Woś R. 2018. *Zimna trzydziestoletnia. Nieautoryzowana biografia polskiego kapitalizmu*. Kraków: Mando.
- Wu Y-H., Wrobel J., Cornuet M., Kerhervé H. 2014. *Acceptance of an assistive robot in older adults: a mixed-method study of human–robot interaction over a 1-month period in the Living Lab setting*. *Clinical Interventions in Aging*, 9. DOI: 10.2147/CIA.S56435.
- Wyszyński S. 2000. *Duch pracy ludzkiej. Myśli o wartości pracy*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Xie Y., Shuping Z., Zhou P., Liang Ch. 2023. *Understanding Continued Use Intention of AI Assistants*. *Journal of Computer Information Systems*, 63. DOI: 10.1080/08874417.2023.2167134.
- Zajdel J. 2004. *Limes Inferior*. Warszawa: Wydawnictwo Supernowa.
- Załoski T. 2007. *Ontologia jako koegzystencjalna analityka „bycia-z”*. *Analiza i Egzystencja*, 6.
- Załoski W. 2015. *„Wolność jako sposób istnienia dobra”*. *O filozofii wolności Józefa Tischnera*. *Studia z Filozofii Polskiej*, 10.
- Zembrzuski M. 2012. *„Cienie bez jaskini” – spór M. Gogacza i J. Tischnera o charakter filozofii*. [W:] I. Andrzejuk, T. Kilmski (red.). *Mieczysław Gogacz. Filozofia i mistyka*, Warszawa Wydawnictwo UKSW.
- Zhu S., Pickles J. 2014. *Bring In, Go Up, Go West, Go Out: Upgrading, Regionalisation and Delocalisation in China's Apparel Production Networks*. *Journal of Contemporary Asia*, 44(1). DOI: 10.1080/00472336.2013.801166.
- Zimmermann A., Schmidt R., Sandkuhl K., Jugel D., Bogner J., Möhring M. 2019. *Architecting Service-Dominant Digital Products*. [W:] E. Damiani, G. Spanoudakis, L.

- Maciaszek (red.). *Evaluation of Novel Approaches to Software Engineering. ENASE 2018. Communications in Computer and Information Science*. Cham: Springer. DOI: 10.1007/978-3-030-22559-9_3.
- Zimmermann A., Schmidt R., Sandkuhl K., Jügel D., Schweda C., Bogner J. 2021a. *Architecting Digital Products and Services*. [W:] A. Zimmermann, R. Schmidt, L. Jain (red.) *Architecting the Digital Transformation. Intelligent Systems Reference Library*. Cham: Springer. DOI: 10.1007/978-3-030-49640-1_10.
- Zimmermann A., Schmidt R., Sandkuhl K., Masuda Y. 2021b. *Architecting Intelligent Digital Systems and Services*. [W:] A. Zimmermann, R. Howlett, L. Jain (red.) *Human Centered Intelligent Systems. Smart Innovation, Systems and Technologies*. Singapore: Springer. DOI: 10.1007/978-981-15-5784-2_11.
- Zuziak W. 2012. *Czy aksjologia może przewyciężyć ponowoczesny kryzys wartości?* Przegląd Filozoficzny, 2(82).
- Żegleń U. 2004. *Wielowymiarowość umysłu*. Filozofia Nauki, 3-4.
- Żukowski T. 2025. *Książd Tischner zbudował grunt pod Balcerowicza*. Krytyka Polityczna. <https://krytykapolityczna.pl/kraj/ksiazd-tischner-zbudowal-grunt-pod-balcerowicza/> (dostęp: 20.05.2025).