

*Marek Jawor*

ORCID 0000-0003-3394-3622

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie  
Instytut Filozofii

University of Warmia and Mazury in Olsztyn  
Institute of Philosophy

## **AKSJOLOGICZNE FUNDAMENTY DEMOKRACJI – AKTUALNOŚĆ MYŚLI SPOŁECZNO-POLITYCZNEJ JÓZEFA TISCHNERA**

### **Axiological foundations of democracy – topicality of Józef Tischner’s social-political concept**

**Słowa kluczowe:** Józef Tischner, demokracja, pokój społeczny, wolność, solidarność, dialog

**Key words:** Józef Tischner, democracy, peace, freedom, solidarity, dialogue

#### Streszczenie

W artykule omówiono Tischnerowską koncepcję demokracji, skupiając się na podstawowych wartościach tego ustroju. Należą do nich: pokój społeczny, pluralizm, wolność i solidarność. U źródła tych wartości leży egzystencjalnie pojmowany dialog. Celem artykułu jest wskazanie aktualności filozofii Józefa Tischnera szczególnie w dobie burzliwych sporów politycznych o demokrację, które toczą się w ostatnich latach w Polsce.

#### Abstract

The paper examines Tischner’s views on democracy, focusing on its basic values: peace, pluralism, freedom, and solidarity. These values are rooted in the dialogue in its existential meaning. The aim of the paper is to prove the timeliness of Tischner’s philosophy in the age of political disputes taking place in modern Poland.

W ostatnim czasie słowo „demokracja” odmieniane jest w Polsce przez wszystkie przypadki. Jedni budują „sprawiedliwą” demokrację, inni wychodzą na ulice, by zagrożonej demokracji bronić. Wydaje się, że szczególnie w tym burzliwym czasie sporów nie traci na swej aktualności myśl Józefa Tischnera, filozofa, duszpasterza, a zarazem jednego z najaktywniejszych

komentatorów polskiego życia społeczno-politycznego lat 80. i 90. XX wieku. Polska demokracja mimo 30-letniego stażu nadal zdaje się przeżywać problemy podobne do tych, które związane były z początkami transformacji ustrojowej: znów obserwujemy upadek autorytetu państwa i prawa, wracają pytania o podstawowe wolności, o sens demokracji i jej granice. W artykule swym chciałbym wrócić do analiz Józefa Tischnera dotyczących demokracji, a zwłaszcza jej aksjologicznych fundamentów. Czynię to z nadzieją, że przywołanie tych myśli pomoże w zdystansowanym spojrzeniu na obecną sytuację społeczno-polityczną.

## **Praworządność i pokój społeczny**

Na początku należałoby podkreślić, że dla Józefa Tischnera było rzeczą oczywistą, że demokracja jest taką formą organizacji porządku społecznego, w której władzę publiczną oddaje się pod rządy prawa. W systemie tym nie tyle człowiek sprawuje władzę nad drugim człowiekiem, ile prawo. Porządek proceduralno-prawny tworzący fundamenty demokracji, choć sam nie jest wartością najwyższą, to jednak umożliwia swobodny wybór wartości najwyższych (Michnik, Tischner, Żakowski 1995: 565). Waga demokratycznych procedur prawnych ufundowana jest na tym, że wpisane są w niej co najmniej dwie wartości: wolność i równość. „Demokracja nie uzurpuje sobie prawa do rozstrzygania, który z wyznaczonych poglądów jest prawdziwy, lecz każdemu przyznaje równą przestrzeń wolności” (Tischner 1998d: 22). Poszanowanie przez demokrację wolności gwarantuje możliwość wyboru, a za sprawą poszczególnych wyborów następuje pokojowa zmiana władzy. Tym samym procedury demokratyczne zapewniają wolność zewnętrzną, co odróżnia demokrację od państwa totalitarnego. Owe procedury nie likwidują jednak przeszkód wewnętrznych związanych z realizowaniem wolności (Tischner 1998b: 217). Do owych przeszkód zaliczyć można: unikanie odpowiedzialności, obniżoną świadomość obywatelską, brak szacunku do praworządności, resentyment czy mściwość.

Analizując aksjologiczny fundament demokracji, Tischner spostrzega, że demokracja w swej istocie nie jest wcieleniem w system państwowy zasady wolności negatywnej. Zauważa on, że pojęcie obywatela, jakim posługuje się demokracja liberalna, jest określeniem wolności przez prawo. Zatem demokracja stara się wprowadzać prawo w głąb

wolności. Prawo to nie jest narzucane z zewnątrz, lecz wylania się z wnętrza wolności. W ten sposób wolność, poddając się prawu, jest wierna samej sobie. Prawo, któremu poddana jest wolność, jest przede wszystkim prawem formalnym. Sednem tego prawa jest wyrzeczenie się przemocy. Tym samym demokracja nie zostaje pozbawiona etyki. Dopelnieniem demokratycznego „jak” jest etyczne (a zarazem demokratyczne) „co” nawołujące do pokoju społecznego – konstatuje Tischner (1998b: 27–28). Konsekwencją tak rozumianego prawa wolności jest to, że, paradoksalnie, demokracja jest ograniczona w swym pluralizmie. Do głosu dopuszcza ona tylko te grupy, które chcą realizować swoje założenia bez użycia przemocy większości nad mniejszością (Tischner 2005: 164). W ten sposób dostrzec można, jak już sam porządek proceduralny demokracji zawiera silny ładunek aksjologiczny.

Ze względu na historyczne doświadczenia Polaków – zabory, czasy okupacji, komunizm – Józef Tischner wielokrotnie podkreślał, że w Polsce szczególnie ważne jest, aby państwo demokratyczne odbudowało autorytet swej legalności. Tylko wtedy może być ono trwałą strukturą. Stać się to może przez przywrócenie autorytetu prawu. A to jest niemożliwe bez powiązania go z etyką. Krakowski filozof w tej sytuacji stawia pytania: w jakim stopniu prawo powinno odzwierciedlać etykę, jaki powinien być stosunek między prawem w demokratycznym państwie a ideałem etycznym, który według Tischnera zawiera w sobie chrześcijaństwo? (Ibidem: 160–161). Nawet w wyjątkowo liberalnym państwie prawo musi mieć także związek z obyczajem. Jeśli nie będzie ono w jakimś sensie odpowiadać moralnym odczuciom obywateli, nigdy nie będzie przestrzegane (Michnik, Tischner, Żakowski 1995: 569). Aby uniknąć takiej sytuacji, potrzebne jest z jednej strony głębsze zakorzenienie społeczeństwa w aksjologicznym fundamencie demokracji, odwołującym się do wartości przeddemokratycznych, z drugiej jednak strony „etos państwowy” nie może być dokładnym odzwierciedleniem etycznych ideałów chrześcijańskich, gdyż warunkiem demokracji jest zdolność do kompromisów (Tischner 1998b: 140). Na tej płaszczyźnie widzi Tischner ważną rolę religii, której istotą jest nauczanie dialogu, gdyż właśnie ów dialog jest zarówno rdzeniem chrześcijaństwa, jak i podstawową wartością demokracji – zapewnia on wymianę poglądów i doświadczeń między ludźmi. Dialog gwarantuje, że dążenie do prawdy łączy się z tolerancją, a co za tym idzie, z wykluczeniem przemocy.

Pluralistyczna koncepcja demokracji w gruncie rzeczy wynika z głębi chrześcijańskiego etosu, z piątego przykazania dekalogu – konkluduje Tischner (Ibidem: 218–219). Uwidacznia się, jak wielkie znaczenie w formowaniu obywateli przypisuje on religii. Krakowski filozof pisał, że dialogicznie pojęta religia to „potężna siła społeczna, która wychowuje człowieka do więzi wierności, wychowuje go również do samorządu, demokracji i pluralizmu” (Tischner 1991: 307). Nie oznacza to bynajmniej chęci budowania państwa, w którym katolicy mieliby szczególne prawa. Odwołując się do świadectw, jakie złożyli wielcy Polacy związani z religią, podkreśla się uniwersalność tych czynów – walkę o prawa człowieka. Tak więc Tischnerowska chęć odwoływania się do religii nie jest zagrożeniem dla równości wobec prawa w państwie, gdyż, jak stanowczo twierdził krakowski filozof: „Ani katolik, ani Polak, ani nikt inny nie mogą mieć w państwie większych praw, niż ma człowiek” (Tischner 1999: 43).

Z powyższych analiz wynika, że stabilność swą demokracja zawdzięcza prawu, którego zasadą jest sprawiedliwość wymienna. W imię tej zasady obywatele rezygnują nawzajem z części swojej wolności w imię dobra wspólnego, jakim jest pokój społeczny. Józef Tischner nazywa tę zasadę „minimum etycznym” demokracji. Dzięki niemu stworzona zostaje w państwie pewna sfera, w której mogą współistnieć niewyniszczający się wzajemnie zwolennicy różnych wartości, poglądów (Tischner 1998b: 183). Tutaj można wskazać pewien paradoks demokracji, nazywany „paradoksem Böckenfördego” (Böckenförde 1994: 85–92). Pokój społeczny oparty na zasadzie sprawiedliwości jest podstawową wartością, na straży której stoi demokracja. Sednem tego systemu jest rozwiązywanie konfliktów w społeczeństwie bez używania przemocy, z poszanowaniem równych praw jego członków. Jednak do budowy demokracji potrzebny jest pewien poziom współzycia społecznego, zwłaszcza poziom tolerancji i gotowości na kompromis. Poziom ten nie jest ustanowiony przez demokrację, lecz jest zakładany jako warunek możliwości jej zaistnienia (Tischner 1994: 8). Dodatkowo paradoks ten wskazuje, że istnieją niebezpieczeństwa, które tkwią immanentnie w demokracji. Przykładowo, większość może pozbawić jakąś mniejszość praw obywatelskich, może wprowadzić swój dyktat, jednakże w takiej sytuacji oznaczałoby to koniec demokracji. To jest również specyfiką owego systemu – istnieje „demokratyczna możliwość końca demokra-

cji”. Odróżnia to ją od totalitaryzmu, którym społeczeństwo zostaje „obdarowane”, natomiast posiadanie demokracji jest zależne od woli obywateli – konkluduje Tischner (1998d: 22). Stąd istotnym jest, aby wola obywateli była związana z odpowiedzialnością, z otwartością na pokojowe rozwiązywanie konfliktów, sporów, napięć. Tylko tak rozumiana wolność może stać na straży demokracji, może być jej podstawą.

## Aksjologiczne oblicze wolności

Charakterystycznym dla antropologii Tischnerowskiej jest fakt łączenia jej z aksjologią. Krakowski filozof uważa, że u źródeł wszelkiego doświadczenia „ja” leży doświadczenie siebie jako podmiotu odbierającego wartości – ja aksjologiczne (Tischner 1992b: 162–182). Człowiek myśli według wartości, przeżywa je oraz podług nich dokonuje przeróżnych wyborów w aktach preferowania jednych wartości nad innymi. W perspektywie tej koncepcji wolność u swych podstaw jawi się jako afirmacja jakiejś pozytywnej wartości. Akt wolności jest przede wszystkim skierowany na zewnątrz człowieka, na świat wartości, na to, co dla człowieka ważne. W ten sposób wolność nie jest istotowo rozumiana jako negatywność, lecz jako „coś” pozytywnego. Jeśli nawet przejawem wolności jest jakiś sprzeciw, to bierze się on z uprzedniej afirmacji innej wartości, w imię której ów bunt się dokonuje (Ibidem: 155–156). Ponadto Tischner zauważa, że wolność da się stopniować w sposób wprost proporcjonalny do hierarchii wartości. W *Myśleniu według wartości* pisze: „Im wyższa wartość, tym większa wolność jej uznania. Wartość zdaje się mówić do mnie: «jeśli chcesz, możesz mnie wybrać». Wszystko jest zawarte w drobnym «jeśli chcesz». Stając wśród wartości, naprawdę niczego nie musisz. Ale właśnie to, że «wśród wartości niczego nie musisz», samo jest wartością – wartością wolności” (Tischner 2002: 481–482).

Wolność człowieka jest tak wielka, że może on zanegować hierarchiczność świata, może odejść od preferencyjnego sposobu myślenia i postrzegać wszystko jednowymiarowo, może zamknąć się na drugą osobę (Ibidem: 492). Tym samym jednak, paradoksalnie, człowiek rezygnuje z wolności, gdyż uciekając od wartości, według których myśli, popada w bezmyślność: gdy wszystko zaczyna się człowiekowi jawić jako „bez-wartościowe”, neutralne, jednowymiarowe, przestaje on wybierać

i poddaje się przypadkom, żądom, siłom odwetowym, resentymentowi, różnego rodzaju grom politycznej władzy, warunkom, jakie go otaczają, czy formalnemu prawodawstwu, czasem choćby nie wiadomo jak nie-ludzkim. Przykładem takiej „ucieczki od wolności” było ujawnienie się w Polsce po upadku systemu komunistycznego pewnego antywzoru społecznego, który Tischner określał (za Zinowiewem) mianem „homo sovieticus”. Choć system obiecujący raj na ziemi upadł, nie oznaczało to jednak, aby równie szybko runęły złudne nadzieje z nim związane. Łatwiej było ulokować je w nowym miejscu niż wziąć odpowiedzialność za własne życie, jak czyni to wolna osoba<sup>1</sup>. O tym negatywnym wzorcu pisał Tischner, że „jest on jak niewolnik, który po wyzwoleniu z jednej niewoli czym prędzej szuka sobie drugiej” (1992a: 125). Taka „ucieczka od wolności” jest wynikiem strachu, który paraliżuje człowieka zdanego na siebie. Człowiek o takiej mentalności będzie pragnął powrotu do fatum, będzie pragnął władzy, używającej go do celów, które wcześniej owa władza przedstawi mu je jako „absolutne” (Tischner 1998b: 123). Nieodpowiedzialność człowieka sowieckiego jest bardzo specyficzna, gdyż jest nieodpowiedzialnością pozytywną – pełną pretensji i roszczeń, szukania winy wśród innych, przeświadczenia o swym nieszczęściu, chorej podejrzliwości i niezdolności do poświęceń (Tischner 1992a: 167). W konsekwencji, według Tischnera, z owej postkomunistycznej odmiany „ucieczki od wolności” biorą się w społeczeństwie tendencje do głosowania w wyborach na ludzi o skłonnościach autorytarnych. Decyzje takie są dokonywane na zasadzie odwetu. Wyborca mówi „nie” reformom, dobru wspólnemu i innym pozytywnym wartościom w imię utraconej pracy czy przeżytego ponizenia. Mówiąc krótko, buntuje się w imię niezaspokojenia przez nowy system potrzeb, które rzekomo miał zaspokajać komunizm (Ibidem: 129)<sup>2</sup>.

Powyższe rozważania dobitnie wskazują, że wolność jest podstawową wartością, to dzięki niej można realizować wszelkie inne wartości, zwłaszcza te najwyższe. Wolność przenika świat wartości, jak pisze krakowski filozof: „Cały urok świata wartości bierze się zapewne stąd, że nic z tego świata nie narzuca się nam przemocą. Niemniej dzięki

<sup>1</sup> W tym miejscu warto podkreślić za Zbigniewem Stawrowskim, że nie tylko nawiązanie do koncepcji *homo sovieticus*, ale cała myśl społeczna Tischnera jest próbą poradzenia sobie z doświadczeniem totalitaryzmów oraz z formą zabezpieczenia.

<sup>2</sup> Szerzej o myśli społecznej Tischnera jako o próbie odpowiedzi na problemy społeczeństwa doświadczonego totalitaryzmem pisze Zbigniew Stawrowski (2005: 67–70).

wartościom czujemy niewyraźnie, że jeśli tego świata nie uznajemy, możemy ulec jakiejś przemocy” (Tischner 2002: 482). Człowiek zaangażowany w konkretne sytuacje życiowe, nie będąc istotą idealną, zawsze w jakąś przemoc popada, a wyzwala ją go spod niej wartości pozytywne. Dlatego Józef Tischner w rozmowie z Jackiem Żakowskim powie: „w ludzkim doświadczeniu nie ma wolności czystej. Jest tylko wyzwalać. Wyzwalanie spod zewnętrznej przemocy, ale także spod jakiejś przemocy wewnętrznej” (Tischner, Żakowski 1996: 124). Wyzwalanie polega więc na odkrywaniu wartości i przyswajaniu ich sobie, zaś odkrycie to nie zachodzi w pojedynkę, lecz w spotkaniu z drugim człowiekiem. Krakowski filozof zauważa: „Wolność przychodzi po spotkaniu drugiego człowieka. Kiedy niewolnik spotka człowieka wolnego, albo go za tę jego wolność zniechęci, albo sam staje się wolny” (Michnik, Żakowski, Tischner 1995: 290). Staje się wolny, przyjmując drugiego, otwierając się na jego inność i pozwalając mu być. W tej perspektywie jasnym jest stwierdzenie Tischnera, że „ograniczeniem wolności człowieka nie jest, jak się niekiedy twierdzi, wolność innego człowieka, lecz jego niewola” (Tischner 1991: 255). Stąd widać, że wolny człowiek nie jest zagrożeniem dla drugiego, lecz wyzwoleniem, gdyż może nieść poszerzenie perspektyw poznawczych, weryfikację swoich utrwalonych postaw. Zagrożeniem są niewolnicy nieposiadający siebie, zakładający maski i zasłony, nieodczuwający siebie jako niepowtarzalnej wartości; zagrożeniem przez nieposzerzanie obszaru wolności, gdyż ona swą realizację osiąga w „My”. Im więcej ludzi wolnych, tym szerszy obszar wolności. Zniewolone osoby nazywa Tischner ludźmi z kryjówek, a w ich przypadku można jedynie mówić o „wolności zaleknionej, wolności zatroskanej potrzebą chronienia siebie” (Tischner 2002: 414). Ze strachu, z zatroskania sobą wynika zamknięcie się tych osób. Postawa ucieczki od wzajemności łatwo może przemienić się w „bojowe” nastawienie do rzeczywistości, w chęć kontrolowania wszystkich i wszystkiego oraz w mechanizmy odwetowe. Wolność istoty „zatroskanej o własne bycie” nie widzi dobra wolności drugiego, a tym samym nie jest prawdziwą wolnością, gdyż, jak pisze Tischner: „Jestem wolny przyznając wolność innemu. Właściwe posiadanie siebie jest możliwe dopiero wtedy, gdy rezygnuje z dążenia do posiadania innego. Posiadanie siebie pozwala innemu być. Pozwalając być innemu, doświadczamy dobra własnej wolności i w tym przeżyciu głębiej «mamy siebie»” (1998c: 298).

Tischner zauważa, że w związku z troską o dobro wspólne pozostaje „zadanie określenia takiej przestrzeni wolności, by człowiek – przy pomocy innych – mógł osiągnąć pełnię człowieczeństwa” (Tischner 1998b: 140). Krakowski filozof łączy ideę wolności z etyką, bez której prawdziwa wolność jest niemożliwa. Wolność jest zadana człowiekowi po to, by wydobyć z nieodpowiedzialnej swawoli odpowiedzialną wolność. Jest ona barierą, jaką należy postawić na drodze rozpasanej wolności (Ibidem: 120). Tischner, w odróżnieniu od polskich zwolenników liberalizmu koncentrujących się przede wszystkim na sferze gospodarczej, wskazuje na potrzebę pozytywnego wypełnienia negatywnej koncepcji wolności. Wskazuje na ideał człowieczeństwa i podkreśla, że sukces liberalizmu w Polsce był tylko częściowy: „Miarą wolności stał się sukces ekonomiczny, a nie ideał autentycznego człowieka. Rewolucja liberalna obalająca system komunistyczny, okazuje się rewolucją połowiczną” (Tischner 1998d: 86)<sup>3</sup>. Przy tym Tischner powtarza, że demokracja musi być oparta na poprawnej koncepcji człowieka, że aksjologicznym fundamentem demokracji powinna być idea praw człowieka i godności osoby ludzkiej. Ona zapewniałaby równość wobec prawa, gdyż godność człowieka przysługuje każdemu w równym stopniu, niezależnie od tego, czy jest się nosicielem prawdy, czy nie (Tischner, Żakowski 1996: 150). Tym samym spełniona byłaby jedna z głównych zasad demokracji, tzn. umożliwianie poprzez państwo wolności obywatelom bez użycia siły. Jest to zgodne z tą zasadą demokracji, która mówi: „wolny człowiek nie pozbawia wolności innego człowieka. Dla kogoś, kto zrozumiał wartość wolności i sam stał się człowiekiem wolnym, nie ma nic bardziej odrażającego niż pozbawienie wolności bliźniego swego” (Tischner 2005: 160).

## Solidarność

Wyżej opisana idea wolności rodzi się w aksjologicznej przestrzeni spotkań, w poczuciu wspólnoty i odpowiedzialności. Tak pojęta wolność

---

<sup>3</sup> Odnosnie Tischnerowskiego rozumienia wolności można w literaturze przedmiotu znaleźć również stanowiska wykluczające tę koncepcję z kręgu myśli liberalnej. Czyni tak choćby Ryszard Legutko, który uważa, że o ile w liberalizmie pojmuje się człowieka jako jednostkę, o tyle Tischner rozumie go jako osobę zaangażowaną w dramat toczący się między dobrem a złem (Legutko 2005: 57).



nierozerwalnie związana jest z inną fundamentalną wartością demokracji – z solidarnością, którą to Józef Lipiec określa mianem reprezentantki cnót kolektywnej więzi międzyludzkiej. Pokrewne jej wartości to: pomoc, współpraca, opiekuńczość, życzliwość wzajemna, lojalność, współczucie i najwyższa – przyjaźń (Lipiec 2001: 221). Tischner, opisując znaczenie słowa solidarność, nawiązywał do fragmentu wypowiedzi św. Pawła: „jeden drugiego ciężary noście, a tak wypełnicie prawo Boże”. Słowa te trafiają w sedno pojęcia solidarności – podkreślają relacyjność ludzkiego bytu, który nie jest bytem zamkniętym w sobie, lecz zespolonym z innymi osobami poprzez różnego rodzaju więzi. Narodzenie się między ludźmi solidarności jest tym, co budzi świadomość tych powiązań, twierdzi Tischner (1992a: 10). Owa świadomość rodzi się poprzez uznanie siebie wzajemnie jako wartości, przez uznanie, że jesteśmy ważni dla siebie. Rodzi się zatem poprzez wzajemny wybór siebie, poprzez odkrycie i wybranie więzi, jakie nas łączą, oraz poprzez wzajemną wolę wspierania się w trudach życia. Solidarność tym samym rodzi się we wnętrzu człowieka w sposób spontaniczny i wolny, nie da się jej nikomu narzucić z zewnątrz, nie powstaje pod wpływem przemocy płynącej ze strony jakichś sił, czy nawet zewnętrznych norm. Istotą solidarności jest również wspólny cel, czyli troska o określone dobro wspólne. Co za tym idzie, nie jest niezbędny jej wróg czy przeciwnik, aby się rozwijała. Osób nie łączy to, z kim należy walczyć, ale co należy zrobić – konkretna wspólna sprawa (Ibidem: 10–11).

Tischner podkreśla, że charakterystyczne dla solidarności dążenie do dobra wspólnego przy rezygnacji z walki wymaga gotowości do wchodzenia w dialog, zarówno ze sprzymierzeńcami, jak i z mimowolnymi przeciwnikami. Dialog ten musi być prowadzony językiem rzeczowym, przystającym do rzeczywistości, nie zaś językiem oskarżeń, ani językiem zrozumiałym jedynie dla jakiejś instytucji czy grupy. Równie ważne jest meritum sprawy, jakiej dialog ma dotyczyć. Dialog ów powinien odnosić się do cierpień zadanych jednemu człowiekowi przez drugiego i szukać dróg zaradzenia takiej sytuacji. Tischner pragnie, aby do naturalnych bólów, jakie towarzyszą każdemu, nie dołączać bólów zbytecznych, tzn. takich, które zostały uczynione przez drugiego człowieka. Na tej zasadzie poprzez dialog szuka się przyczyn cierpienia i próbuje odnaleźć możliwości wyjścia z takiej sytuacji. Ludzie solidarni mają wobec tego trzy zadania: nazywać rzeczy po imieniu, buntować się

przeciw cierpieniom i zasadnicze – bronić nadziei, że sprawy dadzą się zmienić (Ibidem: 19–22).

Rezygnacja z walki i wybór dialogu jako pokojowej formy uczestnictwa we wspólnocie, a tym samym dążenia do dobra wspólnego, nie stoi w opozycji do możliwości sprzeciwu. Wybór dążenia do dobra wspólnego nie dokonuje się jedynie poprzez jego potwierdzenie, lecz również poprzez sprzeciw. Bunt wobec np. sytuacji w Polsce czyni się najczęściej w imię nadziei na lepszą „Polskę jutra”. Sprzeciw nie jest aktem zerwania wzajemności, czyni to dopiero zdrada (Tischner 1985: 110)<sup>4</sup>. Nawet chwilowe odosobnienie wskazujące na dezaprobatę nie jest zdradą. Jest nią dopiero odwet, pożądanie, walka, mściwość. Aby w nią nie popaść, po chwili wyrażenia dezaprobaty, przystąpić powinno się na powrót do dialogu. W sytuacji sprzeciwu nie rezygnuje się z niego. Czyni się tak, aby wydobyć z buntu to, co w nim słuszne, a pozostawić na boku różnego rodzaju animozje. Oczywiście dialog nie będzie usuwał wszelkich napięć i konfliktów, jednak bez względu na trudności należy go realizować, gdyż tylko on może doprowadzić ludzi do wymiany poglądów i możliwości zmiany sytuacji.

Wyjątkowy trud bycia wiernym etosowi solidarności pojawia się w momencie spotkania z przeciwnikiem. Rodzi się wtedy pokusa użycia przemocy. Józef Tischner zauważa jednak, że tym, co łączy społeczeństwo solidarne, jest nie siła, lecz szukanie prawdy, której znaczącą część odsłania przed człowiekiem drugi człowiek (Tischner 1989: 53). W takiej sytuacji działanie na zasadzie odwetu mnoży tylko ofiary, z tego względu wskazuje on, że należy pozostać wiernym etosowi solidarności. Moc tego etosu tkwi w sile pokojowego rozwoju i w fascynowaniu swą ideą kolejnych ludzi. Skoro podstawą solidarności jest sumienie, to nie może ono odwoływać się do strachu budowanego na przemocy. Tym samym ludzie solidarni nie mogą zastraszać przeciwnika przez walkę z nim, lecz zastraszanie powinni zamienić na zawstydzanie go przez dochodzenie do prawdy. Należy odzwierciedlić postawę drugiego, aby mógł on dostrzec mechanizmy własnego postępowania (Tischner 1992a: 91–92). Tym samym Tischner wskazuje na potrzebę dialogu wsłuchania, dialogu wierności nawet w spotkaniu z tymi, którzy zagrażają naszym interesom.

<sup>4</sup> Tischner ewidentnie w swej koncepcji nawiązuje do myśli Karola Wojtyły, który zarówno solidarność, jak i sprzeciw, zalicza do postawy autentycznego uczestnictwa w dobru wspólnym (Wojtyła 1969: 310–314).

Tischner w etosie solidarności widzi wartości oddające sens epoki, a co za tym idzie, nie są normatywnie przez etykę narzuconym ideałem, lecz rodzą się z zaangażowania osób w dramat społeczny. W dramacie takim zawsze istnieje napięcie między postawą zachowawczą a postawą progresywną. Są wartości, których w postępie społecznym zatracić nie można, z drugiej zaś strony trzeba zwracać uwagę na wartości, które należy dzięki postępowi osiągnąć, licząc się z kosztami, jakie w tym celu muszą być poniesione. Obie te postawy łączy to, że u ich podstaw znajduje się wybór, który angażuje ludzi w dramat społeczny, czyniąc z nich jego określone postacie. Istotnym zatem jest, że etos społeczny rodzi się w sposób wolny, że ma on wolność u swych podstaw. Człowiek czuje wewnętrznie, że nie może pozostać obojętny wobec wyborów dotyczących życia społecznego, ponieważ, jak podkreśla Tischner – są one wybieraniem nadziei, jakie chce on realizować w społeczeństwie i w jakie chce się angażować. Z wyborem nadziei łączy się idea ofiary. Jest ona konieczną ceną, jaką trzeba płacić, uczestnicząc w dramacie dziejów. Ciągłe jest we wspólnocie pytanie o to, co trzeba poświęcić dziś, aby jutro mogła spełnić się nasza nadzieja (Tischner 2002: 549–551). Józef Tischner następująco reasumuje swój wywód: „Wszelkie zaangażowanie społeczne jest zaangażowaniem w imię pewnej nadziei, w ramach określonej wolności i stosownie do gotowości na ofiarę, którą trzeba podjąć. Rozważając zagadnienie nadziei, wyboru i ofiary, rozważamy sam rdzeń *ethosu* społecznego” (Ibidem: 551).

## Podsumowanie

Analizując myśl społeczno-polityczną Józefa Tischnera, można dojść do wniosku, że miernikiem funkcjonowania demokracji są takie wartości, jak: praworządność, pokój społeczny, pluralizm, kompromis, wolność, solidarność tworząca wspólnotę oraz prawa człowieka wynikające z jego niezbywalnej godności. „Siłą”, która pozwala zaistnieć tym wartościom, jest dialog. Rozumienie zjawiska dialogu może podążać w dwie strony: w kierunku badania wewnętrznej logiki dialogu lub może skupiać się na jego podmiotach. Różnicę tych dwóch podejść dobrze określa Johann Mader. Wskazuje on, że korzenie pierwszego podejścia można dostrzec u zarania dziejów europejskiej filozofii – u Sokratesa i Platona. W dialogach tych chodzi o dyskusje na temat przedmiotu, z którym ma

się do czynienia. Trzeba uchwycić ruch myśli między sądami o przedmiocie, aby dojść do ogólnej prawdy o nim. Ten nurt prowadzi do budowania teorii komunikacji językowej, w której rzeczowo-informatywnie zorientowana komunikacja zostaje w znacznym stopniu oddzielona od konkretnego sposobu przeżywania życia przez osoby rozmawiające ze sobą. Nacisk kładzie się na znaczenie dialogu dla ogólności, w której ma się ukazywać prawda, zatracając tym samym wymiar indywidualny – egzystencjalny. Właśnie nacisk na egzystencjalny wymiar dialogu charakteryzuje drugie podejście do tego fenomenu. Podejście to podkreśla odrębność osób, dla których dialog staje się momentem istotnym osobowego spotkania. Tu dialog nie jest ważny w pierwszym rzędzie rzeczowo, lecz osobowo. Dla tak podchodzącej do dialogu filozofii najważniejszy jest namysł nad rozmową w jej znaczeniu egzystencjalnym, gdzie chodzi o urzeczywistnienie się jednostek jako osób w swych powiązaniach (Mader 1989: 372–377). Patronować temu podejściu będą współcześni filozofowie dialogu: z tradycji judaistycznej – Franz Rosenzweig, Martin Buber, Emmanuel Lévinas – oraz z chrześcijańskiej – Ferdinand Ebner, Gabriel Marcel. W ten nurt należałoby wpisać Tischnerowskie podejście do dialogu, zastrzegając specyfikę jego dramatyczności, charakterystyczną dla krakowskiego filozofa (Kłoczowski 2005: 120). Tischner podkreśla pierwotny wzajemny wybór siebie jako partnerów dialogu, poprzedzający jakiegokolwiek jego słowo. To ten właśnie wybór jest podstawą dialogu. To w nim wyraża się gotowość do słuchania, oznaczająca przeniesienie się w sytuację, w której znajduje się interlokutor. Dzięki owej wymianie miejsc może dojść do częściowego choćby zrozumienia i przy dobrej woli obu stron dialogu również do porozumienia. Podstawą w tym jest wzajemne uznanie wartości – pytający wybierając, uznaje adresata swych pytań za wartość, a ich adresat odpowiadając, uznaje, że pytający jest wartością dla niego. Osoba, która pyta, pozwala być drugiemu, odpowiadający zaś uznaje wartość pytającego. Podstawą dialogu są konkretne żywe osoby, a nie uniwersalny charakter czystej świadomości. Poprzez dialog osoba staje się „ja-dla-drugiego”, a z wzajemności kształtuje się „my” dialogu (Tischner 1998a: 105–106). Tym samym wspólnota nie konstytuuje się na przekreślaniu różnic, dążąc do uniwersalnej świadomości, która uszkalaby wiedzę absolutną, lecz na uznaniu różnic. Pluralizm będący istotą demokracji potrzebuje siły, aby utrzymać się w istnieniu, tą siłą

zaś jest egzystencjalnie rozumiany dialog. Największym zagrożeniem dla niego nie jest brak rzeczowego kompromisu, konsensusu czy jakiś rodzaj nieporozumienia w komunikacji językowej, lecz egzystencjalne postawy uczestników społecznego dialogu nacechowane tęsknotą za uproszczeniami, nastrojami sekciarskimi, plemiennymi, resentymentem, chęcią odwetu, mściwością, wrogością czy syndromem obłądzonej twierdzy. To w tym newralgicznym miejscu egzystencjalnego nastrojenia rodzi się zniewolenie, które jest najbardziej niebezpieczne dla demokracji, równie niebezpieczne jak zniewolony umysł, tak celnie opisywany przez Czesława Miłosza. To przed rozprzestrzenianiem się takiego nastrojenia ma chronić społeczeństwo realizowanie podstawowych wartości demokracji, o których pisał Tischner. Źródłem zaś, z którego one czerpią swą moc, jest owo egzystencjalne oblicze dialogu, którego istotę trafnie oddaje Andrzej Wiśniewski: „Przypomina się słowo «dialog». Trudne zadanie. Pozwolić istnieć różnicy, inności, kontrastowi, bez natychmiastowego odruchu do wyrównywania napięć. Bez chęci uprzedmiotowienia ludzi, ale też lasów, zwierząt i wszystkiego, co żyje na swoją modłę” (Wiśniewski 2016: 23).

## Bibliografia

- Böckenförde E.-W. (1994), *Wolność – państwo – Kościół*, tłum. P. Kaczorowski, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków.
- Kłoczowski A. (2005), *Filozofia dialogu*, Wydawnictwo W drodze, Poznań.
- Legutko R. (2005), *Czy Tischner był liberałem?*, [w:] „*Bądź wolność Twoja*”. *Józefa Tischnera refleksja nad życiem publicznym*, J. Jagiełło, W. Zuziak (red.), Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków.
- Lipiec J. (2001), *Świat wartości. Wprowadzenie do aksjologii*, Wydawnictwo AWA, Kraków.
- Mader J. (1989), *Filozofia dialogu*, przeł. R. Kijowski, [w:] *Filozofia współczesna*, J. Tischner (red.), Instytut Księży Misjonarzy, Kraków.
- Michnik A., Tischner J., Żakowski J. (1995), *Między Panem a Plebanem*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków.
- Stawrowski Z. (2005), *O pewnej fundamentalnej iluzji. Polemiczny komentarz do myślenia politycznego Józefa Tischnera*, [w:] „*Bądź wolność Twoja*”. *Józefa Tischnera refleksja nad życiem publicznym*, J. Jagiełło, W. Zuziak (red.), Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków.
- Tischner J. (1985), *Polska jest Ojczyzną. W kręgu filozofii pracy*, Editions du Dialogues, Paris.
- Tischner J. (1989), *Praca niepodległa*, [w:] A. Krajewski, *Kiedy Polska...*, Wydawnictwo Prawy Margines, Warszawa.

- Tischner J. (1991), *Polski młyn*, Wydawnictwo Nasza Przeszłość, Kraków.
- Tischner J. (1992a), *Etyka solidarności oraz homo sovieticus*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków.
- Tischner J. (1992b), *Świat ludzkiej nadziei*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków.
- Tischner J. (1994), *U źródeł integryzmu*, „Tygodnik Powszechny”: 25.
- Tischner J. (1998a), *Filozofia dramatu, Wprowadzenie*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków.
- Tischner J. (1998b), *Nieszczęsny dar wolności*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków.
- Tischner J. (1998c), *Spór o istnienie człowieka*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków.
- Tischner J. (1998d), *W krainie schorowanej wyobraźni*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków.
- Tischner J. (1999), *Książka na manowcach*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków.
- Tischner J. (2002), *Myślenie według wartości*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków.
- Tischner J. (2005), *Idąc przez puste błonia*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków.
- Tischner J., Żakowski J. (1996), *Tischner czyta Katechizm*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków.
- Wiśniewski A. (2016), *Wieczne żeglowanie, czyli filozoficzno-psychologiczne peregrynacje żeglarskie po Mazurach*, Oficyna Ingenium, Warszawa.
- Wojtyła K. (1969), *Osoba i czyn*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków.