

Waldemar Rogowski:

Wolność jako główne kryterium tworzenia instytucji demokratycznego państwa prawnego w myśli Józefa Tischnera

Ustrój polityczny oraz model głównych instytucji państwa

Znajdując się u progu kreowanej przez obecny układ rządzący IV Rzeczypospolitej, warto w nieco retrospektywny sposób sięgnąć do myśli księdza Józefa Tischnera, z okresu odrzucania komunizmu w Polsce. Warto jeszcze raz powrócić do wyznaczania aksjologicznych podstaw ustroju oraz tworzonych wówczas instytucji państwa. By nie wpaść w pułapkę populizmu politycznego czy też nie ulec pokusie dyktatury, dzisiejsze elity polityczne powinny zdawać sobie sprawę, że istnieją wartości stanowiące niezbywalne podstawy nowoczesnego modelu demokratycznego państwa prawnego.

Fundamentem, na którym należy budować nowoczesne państwo, była – według księdza Tischnera – idea wolności¹. W jednej z publikacji, dotyczącej kształtu konstytucji, Tischner nie wska-

zywał modelu ustroju, nie odpowiadał na pytanie o kształt instytucji, uznawał bowiem, że człowiek sam wie, jakie wartości ma realizować, nie depreczając przy tym wolności. Zaufanie pokładane w człowieku, który korzystając z daru wolności, miał wykreować nową, lepszą wizję społeczeństwa i państwa, głosił ksiądz Tischner od początku procesu transformacji ustrojowej.

Wówczas koniecznym stało się: „[...] budowanie nowych instytucji, reguł gry, odmiennych ośrodków kierowniczych, społeczeństwa obywatelskiego z wielogłosem partii politycznych i wolnymi mediami”². Problem sposobu tworzenia instytucji życia politycznego stał się zagadnieniem nadrzędnym. Wynikał nie tylko z potrzeby czy konieczności uczynienia zadość powszechnym regułom demokracji partycypacyjnej, lecz także z potrzeby wykształcania w społeczeństwie świadomości politycznej. Tischner pisał, że owa świadomość nie jest

¹ Zob. J. Tischner: *Moje trzy grosze w sprawie konstytucji*. „Tygodnik Powszechny” 1991, nr 43, s. 1–3.

² P. Śpiewak: *Obietnice demokracji*. Warszawa 2004, s. 20.

przywilejem nielicznych, lecz „istotną częścią ludzkiej samowiedzy”³. Tylko w przypadku rzeczywistego uczestnictwa w procesach demokratycznego kreowania instytucji państwa można mówić o legitymizacji władzy. Władza musi pokazać, że istnieją jakieś racje jej władania, więc żądanie legitymizacji władzy ma charakter polityczny⁴.

W Polsce okresu transformacji społeczeństwo dopiero uczyło się reguł demokracji, co wywoływało problemy, a nierzadko konflikty. Ksiądz Tischner zdawał sobie sprawę z trudności odbudowy instytucji państwa. Pisał, iż przy jego rekonstrukcji konieczne jest tworzenie podwalin społeczeństwa obywatelskiego. Jak to jednak czynić, gdy w umysłach ludzkich obecny i zakorzeniony był wstręt do „wspólnoty”, „spółdzielni” czy kolektywu. Tym niemniej, tylko społeczeństwo podmiotów prawa, które korzystają z pełnej wolności, „[...] może być fundamentem nowego państwa, innego niż państwo dyktatury”⁵. Konieczność budowania demokracji wyrażał w stwierdzeniu, iż: „[...] demokracja powstawała po to, by pluralistyczne społeczeństwa, niejako z samej swej natury skazane na konflikt, nie sięgały w procesie dochodzenia swych racji po przemoc”⁶.

Pomimo jedności co do kierunku zmian ustrojowych wśród środowisk tworzących nową rzeczywistość polityczną, wiele gorących sporów wywoływała koncepcja wprowadzania wartości chrześcijańskich do budowanego modelu państwa. Ksiądz profesor jednoznacznie i krytycznie obszedł się ze wspomnianymi postulatami. Pisał wówczas, iż demokracja nie może chronić jedynie praw chrześcijan – chroni prawa obywatelskie⁷. Wzmocnieniem jego argumentacji była konsekwencja, z jaką głosił ideę wolności. Demokracja nieść powinna dla każdego równą przestrzeń wolności, więc nie można jej używać do zabezpieczania wyłącznie interesów katolików. W innym przypadku można by mówić o próbie stworzenia państwa wyznaniowego, czemu jednoznacznie się sprzeciwiał. Jego głos był wówczas jednym z nielicznych, które wyrażały absurdalność propozycji zrodzonych w zakątkach politycznym myśleniem głowach niektórych katolików. Dekretowanie najwyższych wartości zawsze nosi znamiona działań podszytych hipokryzją. Trudno więc dziwić się krytyce, którą wyrażał Tischner, pisząc: „Oto dokonuje się jakiś gwałt na wartościach: czyniąc wartość przedmiotem

³ Zob. J. Tischner: *Etyka solidarności. Homo sovieticus*. Kraków 2005, s. 76.

⁴ Zob. R. Dahl: *O demokracji*. Kraków 2000, s. 39.

⁵ J. Tischner: *Etyka solidarności...*, s. 158.

⁶ Idem: *W krainie schorowanej wyobraźni*. Kraków 2002, s. 258.

⁷ Ibidem, s. 25.

nakazu, odrywa się ją od doświadczenia wolności⁸.

Wnikliwa obserwacja sytuacji politycznej pozwoliła Tischnerowi znaleźć przyczynę prób zaszczepienia chrześcijańskiej aksjologii w kreowany model ustroju. Do wspomnianego już wcześniej lęku przed wolnością dołączył lęk katolików przed demokracją liberalną. Antyliberalna retoryka, podnoszona w środowiskach zbliżonych do Kościoła katolickiego, odbierana była jako głos w walce o chrześcijański wymiar demokracji, nowy i zgodny z prawem natury ład, w którym próby głoszenia idei wolności sprowadzane były do występku przeciw boskiemu porządkowi świata. Pomimo upływu dwóch wieków od Rewolucji Francuskiej, która obaliła stary ład, pomimo upływu ćwierćwiecza od II Soboru Watykańskiego, który nowy porządek zaakceptował, nadal w społeczeństwie „schorowanej wyobraźni” pokutowała wizja grzesznego liberalizmu, który miał wtargnąć i siłą zawładnąć społeczeństwem.

Przed taką retoryką ostrzegał autor *Nieszczęsnego daru wolności*. Twierdził – nie bez racji – że próby kreowania porządku chrześcijańskiego w wymiarze ogólnopaństwowym wymusiłyby konieczność akceptacji pewnego przymusu, konieczność kontroli instytucji, być może wprowadzania rozwiązań si-

lowych, które z demokracją nie mają wiele wspólnego⁹. Zdumiewać mógł również zdiagnozowany przez Tischnera lęk katolików przed demokracją w sytuacji, gdy stanowili przecież przeważającą większość społeczeństwa, czyli siłę sprawczą nowej rzeczywistości politycznej. Kościół katolicki, który był źródłem owego lęku, przestrzegał przed zgubnymi skutkami wprowadzenia demokracji liberalnej z jej nieokiełznaną wolnością człowieka. Wydaje się, iż obawy te, wynikające z prognozowanego przez wspomniane środowisko „zachłystywania się wolnością” przez człowieka w nowym ustroju, spowodowane były troską o możliwość rozluźnienia jego związków z wiarą i Kościołem katolickim. Jednak czy brak zaufania do człowieka, że poradzi sobie ze swoją wolnością, nie był błędem Kościoła? Pozostawiwszy wolność wyboru samemu człowiekowi, dokonałoby się jego upodmiotowienie, bo czyż Bogu może zależeć na zniewolonych wyznawcach? Pomimo jednoznacznej wykładni księdza Tischnera, iż Bóg oczekuje wiary dojrzałej, którą można osiągnąć tylko w wolności, lęk ów wydaje się ponadczasowy i – pomimo upływu lat – nadal jest immanentną cechą niektórych środowisk polskiego społeczeństwa¹⁰.

Dostrzeżona przez Tischnera trudność w przyjęciu demokracji przez

⁸ J. Tischner: *Spory przed znakiem drogowym*. „Tygodnik Powszechny” 1993, nr 8, s. 6.

⁹ Ibidem, s. 28.

¹⁰ Zob. J. Gowiń: *Religia i ludzkie biedy. Ks. Tischnera spory o Kościół*. Kraków 2003, s. 67.

katolików miała jeszcze jedno źródło. Otóż nowy ustrój, w swej liberalnej odmianie wymuszał tolerowanie niekiedy sprzecznych z katolicyzmem, ale równouprawnionych orientacji czy poglądów. Dla niektórych równało się to z rezygnacją z poszukiwania i głoszenia prawdy, uderzało w aksjologię i wymuszało działania określane przez krakowskiego myśliciela jako religijność polityczna. Poczucie zagrożenia przed naruszeniem świętych wartości religii przez liberalizm, podsycane przez niektórych hierarchów katolickich, wywoływało irracjonalne zachowania polityczne. Dziś również obserwuje się gwałtowne reakcje niektórych środowisk katolickich na liberalną koncepcję demokracji.

Ustrój demokratyczny wymaga zapewnienia pełnej wolności człowieka. Bez wolności żaden czyn, żadne pragnienie, żadne wypełnienie funkcji nie będzie własnym czynem człowieka. Idea jest demokratyczna wtedy, gdy wyznacza jak największe pole indywidualnej wolności i odpowiedzialności¹¹. Mimo potwierdzenia słuszności obranej drogi transformacji przez największe autorytety Kościoła katolickiego, niektóre środowiska związane z tym nurtem chrześcijaństwa nie potrafiły pogodzić się ze stwierdzeniem księdza Tischnera o uwolnieniu demokracji z koniecz-

ności ponoszenia odpowiedzialności za wieczne zbawienie obywateli.

Adwersarze krakowskiego myśliciela często używali argumentu, iż nadmierna wolność może prowadzić do anarchii. W istocie – jak pisał Józef Tischner – może być przyczyną jej wystąpienia, jednak zazwyczaj to ograniczenie wolności człowieka wywołuje podobne nastroje w społeczeństwie¹². Takie upraszczanie idei wolności, kreujące zagrożenie, odbierane było przez księdza profesora jako uznanie prymatu siły nad słuszością, co w konsekwencji prowadzić mogło do usprawiedliwienia stosowania przemocy. Postawy takie, zamiast do demokracji, prowadzić mogły do teleokracji, czyli ustroju, w którym cel nadrzędny uświęcałby środki jego realizacji, co z perspektywy dzisiejszej rzeczywistości politycznej wydaje się stwierdzeniem uprawnionym. Jednak by jednoznacznie rozstrzygnąć, czy język imperatywu kategorycznego, jakim posługiwał się katolicki Kościół instytucjonalny podczas prób wpływania na zmiany ustrojowe, znajdował uzasadnienie, należy odpowiedzieć, czy obawa przed zachodnioeuropejską liberalizacją standardów moralnych, połączoną z laicyzacją społeczeństwa, była uzasadniona. Tego bowiem hierarchie Kościoła katolickiego chcieli uniknąć.

Tischner krytykował niekonsekwencję Kościoła katolickiego, który przy-

¹¹ Zob. J. Tischner: *Etyka solidarności...*, s. 60–61.

¹² Idem: *W krainie schorowanej wyobraźni...*, s. 31.

znając człowiekowi prawo do wolności, jednocześnie nie dowierzał, by mógł on właściwie z niej skorzystać. Pisał więc: „Dzieje się coś niepokojącego: człowieka, który kiedyś, w trudnych czasach w kościele przeżywał wolność, wyprowadza się z tego kościoła i proponuje mu inne przeżycie wolności”¹³. Podkreślić należy, że nie dotyczyło to całego Kościoła katolickiego, a tylko niektórych środowisk, zarówno duchowieństwa, jak i laikatu.

Pomimo poparcia dla demokratycznej drogi rozwoju państwa, ks. Tischner nie był bezkrytycznym jej apologetą. Przypominał, że to właśnie demokracja zabiła Sokratesa w Atenach, z demokracji wyrósł i rozwinął się nazizm. Konkludował więc, że istotnym elementem koncepcji jej budowania jest idea wolności: „Bez wolności człowiek jest wprawdzie człowiekiem, ale nie jest sobą”¹⁴. Dostrzegając również – co należy podkreślić – szerszą perspektywę tworzenia ustroju demokratycznego w kontekście jego kryzysu występującego w Europie Zachodniej. Świadomie stwierdzał, że celem demokracji nie jest określanie wartości absolutnych ani ideałów dla człowieka, lecz wyłącznie kształtowanie formy ich społecznych zachowań¹⁵.

Jak każdy ustrój, tak i rodząca się demokracja potrzebowała wykształcenia się instytucji, których legitymizację zapewniały wolne wybory. Tylko instytucje posiadające legitymację suwerena, czyli narodu, są warunkiem determinującym powstanie reżimu politycznego, który, określając wzajemne relacje między parlamentem a rządem i prezydentem, wykreuje ich wzajemne kompetencje, sposób powoływania oraz odpowiedzialność polityczną. Reżim polityczny jest bowiem kategorią określającą ogół relacji prawnopolitycznych, zachodzących między dwoma strukturami decyzyjnymi, jakimi są legislatura i egzekutywa¹⁶.

Podmiotowość instytucji politycznych znalazła potwierdzenie w tezie, iż to one właśnie wyznaczają ramy polityki, a demokracja polityczna uzależniona jest zarówno od warunków ekonomicznych i społecznych, jak i od projektu instytucji politycznych¹⁷. Podmiotowość tychże oraz ich odpowiedzialne działanie stanowi również ważny element porządku politycznego i może generować zaufanie obywatela do sprawności działania państwa.

W swych wypowiedziach dotyczących sfery polityki ksiądz Tischner

¹³ Idem: *Spory przed znakiem drogowym...*, s. 6.

¹⁴ Idem: *Nieszczęsny dar wolności*. Kraków 1996, s. 213.

¹⁵ Idem: *W krainie schorowanej wyobraźni...*, s. 112.

¹⁶ Zob. H. L i s i c k a: *Ewolucja reżimu politycznego w Polsce po 1989 roku*. W: *Demokratyzacja w III Rzeczypospolitej*. Red. A. A n t o s z e w s k i. Wrocław 2002, s. 27.

¹⁷ Zob. J. G. M a r c h, J. P. O l s e n: *Instytucje. Organizacyjne podstawy polityki*. Warszawa 2005, s. 29–30.

podkreślał, że działanie to nie może w żaden sposób być skierowane przeciw wolności człowieka. W innym przypadku mamy do czynienia z totalitaryzmem. Zatem, gdy kreacja instytucji w okresie transformacji przebiegać miała w oparciu o fundament wolności w wymiarze antropologicznym, to można jednoznacznie stwierdzić, że do stworzenia dobrego ustroju konieczna była instytucjonalizacja idei wolności w wymiarze politycznym.

Poglądy księdza profesora były wynikiem sporu, jaki prowadził z ideologią totalitaryzmu¹⁸. Według niego, do zbudowania dobrych instytucji politycznych niezbędny był „rozum polityczny” taki, by nie antagonizował postaw politycznych, nie kreował klasycznych dychotomii „my – oni”.

Instytucja parlamentu, jako podstawa systemu przedstawicielskiego, była więc w jego opinii miejscem dla kandydata związanego z lokalną społecznością. Przyjmował on postawę obywatelskiego republikanizmu, w aktywności obywatelskiej upatrywał szansy na realny, demokratyczny udział w generowaniu zmian ustrojowych. Tischnerowska wolność „do” uwidaczniała się w popieraniu takich działań, które

dowodziły, że „człowiek tylko wtedy rozwija swój potencjał i uczy się praktykowania cnoty, gdy działa w sferze publicznej”¹⁹. Tischnerowska wolność pozytywna rozumiana jest jako antyteza względem wolności negatywnej „od”, które ujmował w koncepcji dwóch wolności Isaiah Berlin.

Model instytucji parlamentu pojmowany był przez niego jednoznacznie. O sejmie pisał, iż powinni zasiadać w nim ludzie niezwiązani własnym interesem, których obowiązkiem jest stanowić prawo i przez nie wychowywać naród. Polityka zaś określana była jako dobrowolna służba, która wymaga heroizmu, odpowiedzialności za historię oraz woli jej kształtowania²¹. Idea wolności, która towarzyszyła kreowaniu instytucji parlamentu, obowiązywała również, gdy szło o wyrażanie ocen czy wyjańnięń związanych z jego pracą. Jednoznaczność takiej tezy odnaleźć można w stwierdzeniu: „Gdyby jakiś parlament założył, że jest organizmem, w obrębie którego wolno mówić, do którego jednak mówić nie wolno, to nie byłby parlament, lecz... komitet centralny”²².

Rzeczywistość polityczna, której wówczas Tischner doświadczał, do-

¹⁸ Zob. Z. Stawrowski: *O pewnej fundamentalnej iluzji. Polemiczny komentarz do myślenia politycznego Józefa Tischnera*. W: *Bądź wolność twoja*. Red. J. Jagiełło, W. Zuziak. Kraków 2005, s. 69 i n.

¹⁹ D. Pietrzyk – Reeves: *Idea społeczeństwa obywatelskiego. Współczesna debata i jej źródła*. Wrocław 2004, s. 207.

²⁰ Zob. J. Tischner: *Nieszczęsny dar wolności...*, s. 44.

²¹ Zob. J. Gowin: *Religia i ludzkie biedy...*, s. 167.

²² J. Tischner: *Idąc przez puste błonia*. Kraków 2005, s. 190.

wodziła jednak braku entuzjazmu obywateli w tworzeniu nowego ładu politycznego. Uleganie demagogii, postawy roszczeniowe oraz odrzucenie daru wolności miał wtedy za złe społeczeństwu. Zagnieżdżony w nim *homo sovieticus*, tęskniący za autorytarną władzą, zaspokajającą podstawowe potrzeby i zwalniającą od odpowiedzialności, karmiący ludzi melancholijną iluzją socjalistycznego dobrobytu, kazał uwierzyć w miraż szczęścia oferowany przez takich ludzi jak Stanisław Tymiński²³. *Homo sovieticus*, a właściwie część społeczeństwa dowiodła pewnej słabości demokracji partycypacyjnej. Wynikało to z braku wiary w jej skuteczność, a także było pokłosiem konfliktu elit politycznych, których wzajemna zgoda oraz zaufanie wyborców tworzą stabilną demokrację²⁴; zaś działania inspirowane przez *homo sovieticus* rodziły groźbę rozczerowania demokracją, która nie powiększyła przestrzeni realnej wolności.

Konkludując, można jednoznacznie stwierdzić, iż przemiany ustrojowe w ówczesnej Polsce dały jednostce wolność polityczną, wolność, z której korzystanie niosło zarówno nadzieje, jak i niebezpieczeństwa. O tym, czy dzięki tej wolności społeczeństwo osiąga więcej

pożytku, czy szkody, decyduje zawsze sposób wykorzystania wykreowanych dzięki niej instytucji. Doniosłość tych decyzji najlepiej oddaje stwierdzenie: „Kształtowanie instytucji politycznych, będących wyrazem suwerenności ludu, uznaje się za proces polityczny pierwszego rzędu, a walka o formy instytucjonalne stanowi sedno polityki”²⁵.

Podmioty polityki w zmieniającym się ustroju

Istotnym wówczas zjawiskiem było również tworzenie się partii politycznych. Jednakże „partie polityczne powstawały sytuacyjnie w wyniku inicjatyw sfragmentaryzowanych elit politycznych oraz instytucjonalnego zapotrzebowania na podmioty realizujące funkcję wyborczą”²⁶. Swoista erupcja nowo powstałych partii była spowodowana dynamizującym się wówczas procesem heterogenizowania elit obozu solidarnościowego. Sytuacja taka została wywołana przez nową rzeczywistość polityczną. Powszechność i autentyczna wolność wyborów stała się kluczem do konstruowania własnych wizji i ofert programowych poszczególnych partii politycznych wówczas powstałych. Rywalizacja polityczna zyskała niezbędną

²³ Szczegółowa analiza postaw ludzkich określanych przez księdza Tischnera mianem *homo sovieticus* nie mieści się w ramach niniejszego artykułu.

²⁴ Zob. A. Michnik, J. Tischner, J. Żakowski: *Między panem a plebanem*. Kraków 1995, s. 594.

²⁵ J. G. March, J. P. Olsen: *Instytucje...*, s. 140.

²⁶ T. Godlewski: *Polski system polityczny. Instytucje – Procedury – Obywatele*. Toruń 2005, s. 147.

doniosłość, świadcząca o rzeczywistej transformacji ustroju.

Jak twierdzi John H. Hallowell, niemożliwa jest powszechna zgoda co do najlepszego sposobu wspierania interesu narodowego czy wspólnego dobra, bowiem istnienie jakiejś partii politycznej zarówno ze swej definicji, jak i z natury zakłada istnienie partii rywalizującej²⁷. Zatem, poprzez wyborczy styl rywalizacji politycznej, powiązany z aktywnością partii politycznych, których celem było uzyskanie legitymacji społeczeństwa do działań kreujących rząd i kształtujących politykę państwa, polski system polityczny wpisał się w tradycję demokratycznych systemów zachodnioeuropejskich²⁸.

Celem nadrzędnym partii politycznych jest – jak wiadomo – zdobycie władzy. W rozumieniu Tischnera, rządzenie zwycięskiej partii miało posiadać wymiar kreatywnego wykorzystywania daru wolności, budowy nowego, własnego państwa, w którym znalazłoby się miejsce dla wszystkich. Obserwował zaś przede wszystkim waśnie i konflikty, karmione pokusą odwetu, wzmagane wizją wszędzie czającego się zła. Dla krakowskiego filozofa niepojętym stało się, że wśród ludzi, którzy jeszcze niedawno wiele ryzykowali dla odzyskania wolności, teraz stała się ona zbędnym balastem,

a nierzadko zagrożeniem. Narzędziem ich demagogii była również religia, która stała się religią schorowanej wyobraźni. Rządzenie kimś – w ich rozumieniu – stało się pragnieniem do posiadania go na własność, co – według Tischnera – stało w sprzeczności do wolności i podmiotowości człowieka.

Ważność wyborów w demokratycznym państwie dostrzeżona została również przez Józefa Tischnera. Krytykując pewne zachowania polityków i partii politycznych, rywalizujących wówczas na scenie politycznej, wyraźnie wskazywał podmiotowość wyborcy jako decydenta kreującego parlamentarne byty polityczne. Pisał, iż w głowie każdego polityka nieustannie rozbrzmiewa pytanie: „Z kim trzymasz, wyborco?”²⁹. Pytanie to, fundamentalne przecież dla wspomnianej funkcji kształtowania opinii i postaw politycznych kreowanych przez polityków, było dla Tischnera kanwą dla piętnowania zapalczywości i zjadłości w walce o głosy. Nie do przyjęcia były dlań zachowania sprowadzające rywalizację polityczną do wymiany inwektyw, podejrzeń, pomówień i insynuacji. Teoretycznie – pisał – język polityki powinien być językiem troski o dobro wspólne, a w praktyce jest to często, zwłaszcza w okresie sporów przedwyborczych, język konkurentów do władzy. W myśleniu politycznym,

²⁷ Zob. J. H. H a l l o w e l l: *Moralne podstawy demokracji*. Warszawa 1993, s. 55.

²⁸ Szerzej zob. *Demokracje zachodnioeuropejskie. Analiza porównawcza*. Red. A. A n t o s z e w s k i, R. H e r b u t. Wrocław 1997, s. 65 i n.

²⁹ J. T i s c h n e r: *Polityka i duszpasterstwo*. „Tygodnik Powszechny” 1991, nr 42, s. 1 i n.

które postawiło sobie za cel zdobycie władzy, nie chodzi o prawdę czy kształtowanie opinii, ale o wykluczenie przeciwnika z gry³⁰.

Postulatywny, wobec zachowań polityków, charakter krytyki nie brał się z idealizmu politycznego. Tischner doskonale znał reguły i zasady, którymi partie polityczne kierują się podczas kampanii wyborczych. Zdawał sobie sprawę: „[...] jaki jest los polityka w demokracji: nigdy – w tym, co mówi i robi – nie może wykroczyć poza horyzont potrzeb i myśli swojego wyborcy”³¹. Demokratyczny polityk ma służyć swojemu wyborcy. Jednak Tischner dawał wyraźnie do zrozumienia, że służba ta ma pogłębiać wolność człowieka, nie zaś, jak rozumieli niektórzy, rozwijać doktrynę populizmu.

Wobec powyższego – krakowski myśliciel – dosyć krytycznie odniósł się do faktu, iż wiele ugrupowań politycznych wprowadziło do swych nazw określenie „chrześcijańskie”. Uważał, że to określenie jest częścią wymiaru sakralnego, a polityka nią nie jest. Prowadziło to do swoistego „uświęcania” polityki i kreowania jedynie słusznej postawy politycznej wyborców katolików: „Skoro jest możliwa partia chrześcijańska, możliwe jest również usankcjonowanie wartości chrześci-

jańskich przez ustawodawstwo państwowe”³². Nie licowało to – według księdza Tischnera – zarówno z katolicką nauką społeczną, jak i jego ideą wolności, w tym wypadku wolności wyboru zaangażowanego politycznie obywatela. W partiach „chrześcijańskich” widział polską odmianę antydemokratycznego lefebryzmu. Jak sam pisał, nie mógł o tym zamilczeć, by nie zarzucono mu, iż jako filozof milczał, gdy na jego oczach obumierała wolność³³.

Konsekwencje powstawania partii chrześcijańskich były dla autora *Etyki solidarności* dosyć bolesne. Już nie tylko upodobnienie religii do ideologii – które niewątpliwie ją wypaczało i słycało – stanowiło powód zatroskania duszpasterza „Solidarności”. Było to także znaczne zradykalizowanie postaw politycznych, które sprawiło, iż przeciwnik polityczny stawał się dla tych ugrupowań również przeciwnikiem wiary. Zastąpienie „solidarności uniwersalnej” „solidarnością frakcyjną” spowodowało zanik gotowości do zawierania kompromisów politycznych i wzmogło skłonności demagogiczne tych ugrupowań³⁴. W tej sytuacji *bonum commune* zastąpione zostało przez *bonum christiane*, co stało się przyczynkiem do krytyki sakraliza-

³⁰ Ibidem.

³¹ Idem: *Inżynier Kiprijew i Jan Paweł II*. „Tygodnik Powszechny” 1992, nr 19, s. 1.

³² Idem: *Nieszczęsny dar wolności...*, s. 178.

³³ Idem: *Ksiądz na manowcach*. Kraków 2001, s. 165.

³⁴ Zob. J. G o w i n: *Religia i ludzkie biedy...*, s. 135–136.

cji polityki przez księdza Tischnera. Dostrzegł on nawet pewien paradoks związany z upolitycznieniem religii. Pisał wówczas, iż wszystkie partie polityczne, nawet postkomunistyczne, powoływały się na społeczną naukę Kościoła katolickiego, a mimo to „partijność” podzieliła ludzi tak, jak nigdy przedtem³⁵. Próba wciągania instytucji Kościoła katolickiego w rozgrywki polityczne miała na celu wzmocnienie pozycji politycznej danej partii, jej legitymizację w społeczeństwie. Takie postawy ugrupowań politycznych ksiądz Tischner określał mianem neo-manicheizmu. Ukrywanie złych zamiarów pod pozorem cnoty uznawał za przejaw obłudy i krytykował: „[...] transformacja ustrojowa nie polega tylko na zmianie struktur zewnętrznych, lecz wymaga głębokiej zmiany świadomości. Nie wszyscy są zdolni do takiej przemiany. Wielu zejdzie z tego świata z niewolą wewnętrzną w duszy”³⁶. Trafność tej refleksji nie straciła na aktualności.

Norberto Bobbio dowodził, że prawica i lewica to dwa terminy anty-etyczne i jako takie wzajemnie się wykluczają, zaś łącznie wypełniają swoje uniwersum polityczne. Żadna doktryna i żaden ruch nie może być

jednocześnie prawicowy i lewicowy³⁷. Jednak w warunkach polskiej transformacji ustrojowej powyższa teza uległa niezwyklej relatywizacji. W warunkach „wojny na górze” „odnosi się wrażenie, że wzorem demokracji jest spór wszystkich ze wszystkimi”³⁸. Wnikliwość obserwacji księdza Tischnera doprowadziła do wniosku, iż określenia „prawica”, „lewica”, „centrum” nie wskazywały wówczas na stanowiska ideowe partii, lecz na wzajemne układy. „W momencie, gdy od relatywizmu przechodzimy do określeń istotnych, okazuje się, że prawica jest lewicą, lewica prawicą, a to, co miało stać w centrum, znajduje się na skraju demokracji”³⁹. Cała nietypowość wspomnianej sytuacji – według księdza profesora – brała się z politycznego niedokszałcenia, jakie wywołała w społeczeństwie komunistyczna indoktrynacja.

Refleksja krakowskiego myśliciela dotycząca kształtowania się podmiotów polityki doprowadziła do wykreowania swoistego paradygmatu polskiej prawicy. Szukanie wrogów w środowiskach, które wywodzą się z tego samego rdzenia solidarnościowego, kłótnie o wartości, zamiast konstruktywnego dyskursu politycznego, postawy demaskatorskie i odwetowe, marnotrawienie

³⁵ Zob. J. Tischner: *Nieszczęsny dar wolności...*, s. 192.

³⁶ Idem: *W krainie schorowanej wyobraźni...*, s. 99.

³⁷ Zob. N. Bobbio: *Prawica i Lewica*. Kraków 1996, s. 25.

³⁸ J. Tischner: *W cieniu komunistycznych straganów*. „Tygodnik Powszechny” 1990, nr 34, s. 1–2.

³⁹ Ibidem.

owoców zwycięstwa wyborczego, poniewieranie dialogu, który w poszukiwaniu konsensusu ogranicza nieco wolność, ale nikomu jej nie odbiera. Permanentnie pojawiające się przekonanie, co do konieczności wsparcia demokracji pewnym przymusem politycznym, wreszcie wciąganie religii do realizacji swych celów. Oto wizja polskiej prawicy. Z perspektywy współczesnej sceny politycznej widać dość jaskrawo, że depozyt refleksji pozostawiony przez księdza Tischnera nadal pozostaje aktualny, by z niego zaczerpnąć. Jednak czerpaki współczesnych polityków przerdzewiały, a głos wybitnego myśliciela, wołającego, by prostować ścieżki wolności, nadal zagłuszają niemilkące spory.

Podmiotem polityki w systemie demokratycznym – według krakowskiego filozofa – była również opozycja jako przeciwwaga dla rządzących. Podmiotowość opozycji w państwie demokratycznym dostrzegał ksiądz Tischner w kontekście mniejszości podporządkowanej się woli większości wyłonionej w wolnych wyborach. Uznawał owo podporządkowanie jako fakt uznania legalnej władzy. Stawiał jednak zaraz pytanie, czy większość zawsze będzie realizować dobro wspólne, czy tylko własny interes polityczny? By temu zapobiec, konieczne stało się upodmiotowienie głosu opozycji. Krytyka wygłaszana przez opozycję nie kontestuje

systemu politycznego, przeciwnie potwierdza go, działając w jego ramach. Właściwym adresatem krytyki jest większość, która za władzą głosowała. Opozycja stara się przekonać, że miała rację. Jeśli się jej to uda, w nowych wyborach inny program i inni ludzie znajdą uznanie większości⁴⁰.

Przytoczona powyżej konkluzja dowodzi, iż działanie opozycji wpisuje się w regułę pluralistycznego systemu demokracji liberalnej, jaką jest konkurencyjność partii politycznych. Rywalizacja i konkurencja określa zachowanie w sferze politycznej, a ich wymogom podporządkowana jest istota działalności opozycyjnej. Legitymująca władzę większość, dzięki cyklicznym i wolnym wyborom, tę rywalizację kreuje, a także akceptuje bądź neguje działania rządzących. Cykliczność owych zachowań politycznych rodzi zaś wspomnianą wyżej, a docenianą przez Tischnera świadomość polityczną, która w połączeniu z aktywnością obywatela prowadzi do upodmiotowienia jego wolności w sferze politycznej. Wolność bowiem musi być aktywna, nieść zobowiązania wobec siebie, wobec możliwości wyboru swej przyszłości: „Wolność [...] wystawia na próby. Sprawdź siebie. Zobaczymy, czy nie zmarnujesz teraz samej wolności”⁴¹.

Ważną instytucją dla księdza Tischnera był wówczas związek zawodowy

⁴⁰ Idem: *Etyka solidarności...*, s. 77.

⁴¹ Idem: *Polska jest ojczyzną*. Paryż 1985, s. 90.

„Solidarność”, którego był kapelanem. Z niepokojem i troską obserwował on ewolucję etosu tego wielkiego ruchu społecznego, którego determinacja przyczyniła się do zmiany ustroju w Polsce. Widząc odejście od wspomnianego etosu solidarności oraz opaczne wykorzystywanie daru wolności przez niektórych działaczy, rozpoczął krytykę ich poczynań. Uważał, że rolą „Solidarności” jest zapewnienie jak największej liczbie obywateli możliwie dużego udziału w decyzjach, tworzenie warunków dla inicjatyw oddolnych i pluralizmu. Postulował konieczność obudowania tego dialogiem⁴². Istotnym zagadnieniem, jakim miał zająć się związek zawodowy, miało być rozwiązywanie problemów związanych z przekształcaniem rynku pracy i bezrobociem, które było ceną postępu i pokłosem transformacji. Etyka solidarności uległa jednak zatraceniu, a sam Tischner stał się obiektem krytyki, której autorami byli ludzie związani z „Solidarnością”.

Autor *Nieszczęsnego daru wolności* widział również w ruchu solidarnościowym możliwość kreowania idei społeczeństwa otwartego, które realizowałyby podstawową ideę wolności każdego człowieka, w duchu ekumenizmu i pluralizmu. Jednak wspomniane działania ludzi tworzących ruch solidarnościowy w dużej mierze przyczyniły

się do hermetyzacji postaw własnych i zrodziły podziały nie tylko na scenie politycznej. Uwikłanie się „Solidarności” w próbę łączenia etosowego i politycznego wymiaru tego ruchu dało krótkotrwałe efekty wyborcze w pierwszych latach transformacji.

Model stosunków państwo – Kościół i rola Kościoła w nowoczesnym państwie

Rozpoczęta w 1989 r. transformacja ustrojowa spowodowała przewartościowanie znaczenia wielu podmiotów życia politycznego i społecznego. Dotknęło to również Kościół katolicki. Według Danuty Karnowskiej, Kościół do rozpoczęcia transformacji, jako sojusznik w walce z totalitaryzmem i mediator z komunistami, cieszył się zaufaniem i bezkrytycznym poparciem ówczesnej opozycji⁴³. W nowej sytuacji politycznej dużej wagi nabrało nie tylko ulokowanie się w niej Kościoła katolickiego, lecz również uregulowanie wzajemnych stosunków z państwem.

Fakt wzajemnych kontaktów między wspomnianymi instytucjami występuje zawsze tam, gdzie istnieje i działa Kościół, który jest przecież organizmem społecznym. Relacje instytucjonalne zachodzą między państwem a Kościołem katolickim, jako dwiema spo-

⁴² Zob. J. G o w i n: *Religia i ludzkie biedy...*, s. 169.

⁴³ Zob. D. K a r n o w s k a: *W kierunku liberalizmu. Recepcja idei liberalnych w Polsce w warunkach transformacji ustrojowej*. Toruń 2005, s. 86.

łecznościami odmiennej natury, które działają w tym samym społeczeństwie globalnym. Relacje wewnątrzpaństwowe zachodzą między aparatem państwa i jego obywatelami, którzy jednocześnie należą do określonej wspólnoty religijnej. Jakość wspomnianych relacji, poparta zapisami prawnymi regulującymi stosunki powyższych instytucji, determinuje charakter państwa.

Jest rzeczą oczywistą, że Kościół katolicki w państwie demokratycznym ma prawo angażować się w szeroko rozumiane życie polityczne. Z owego zaangażowania wynikają również pewne konsekwencje. Jako instytucjonalny podmiot polityki może spodziewać się krytycznych reakcji wobec swych wyborów politycznych i udzielanego innym poparcia. Dochodzi wówczas do swiego uwikłania instytucji kościelnej w walkę o realizację jej partykularnych interesów. Przekłada się bezpośrednio na spadek autorytetu Kościoła, który postrzegany jest wówczas jako aktor sceny politycznej, a nie jej obserwator.

Polski Kościół i katolicyzm od bardzo dawna związany był ze sprawami polityki. Walczył o suwerenność państwa i przetrwanie narodu w warunkach utraty państwowości bądź jej ograniczeń. Podejmował działania polityczne, co niewątpliwie wpływało na prestiż oraz zaufanie obywateli. W związku z powyższym, niejako siłą rozpędu,

Kościół katolicki w pierwszych latach przemian ustrojowych rościł sobie prawa do kreowania postaw politycznych obywateli, nie zważając na zmieniającą się mentalność narodu.

Genezy takiego postępowania należy szukać w tradycji historycznej, określającej pozycję tej instytucji wobec państwa. Wspomniana tradycja wykształciła się w całej Europie w czasach, gdy państwa były monarchiami i chrześcijańskimi państwami zwierzchnimi. Tron i ołtarz były gwarantami i właściwymi nośnikami porządku państwowego. Ówczesne państwo było strukturalnie związane z Kościołem i jego poparciem dla autorytetu władzy⁴⁴. Wobec powyższego bardziej czytelne staje się to, iż po okresie zniewolenia komunistycznego hierarchowie Kościoła katolickiego rozpoczęli zabiegi o odzyskanie znaczenia politycznego.

Taka postawa Kościoła katolickiego nie wpisywała się w wizję wolności głoszoną przez księdza Tischnera. Formułowana przezeń krytyka nie ominęła również stosunku wspomnianej instytucji do odradzającego się państwa jak i jego (Kościół) roli w nowych realiach ustrojowych. Pisał wówczas: „Oczekujemy, a wręcz domagamy się od Kościoła, aby nam pomógł zbudować własne państwo. Wraz z tym obserwujemy dążenia, których nie można nazwać inaczej niż dążeniami do ukościelnienia

⁴⁴ Zob. E. W. Böckenförde: *Ethos współczesnej demokracji i Kościół*. „Znak” 1992, nr 4, s. 38.

państwa⁴⁵. Dostrzegał więc niebezpieczeństwo jego wkraczania na obszary zarezerwowane dla organów państwa. Zdawał sobie sprawę, że wraz z poszerzającą się sferą wolności obywateli wspomniana polityczna aktywność Kościoła katolickiego wywołać może nastroje antyklerykalne i obawy o budowę państwa wyznaniowego. Dramatycznie pytał w związku z tym: „Kościół powiedział, że nie chce państwa wyznaniowego, a robi wszystko, jakby chciał. Czy Kościół nas okłamał?”⁴⁶.

Dla Tischnera najważniejszym wówczas zadaniem było przekonanie ludzi związanych z Kościołem katolickim do wyzbycia się „syndromu antypaństwowości”, zakorzenionego przez komunistów, i potrzeby legitymizowania swym niewątpliwym autorytetem procesu budowania demokratycznego państwa. Twierdził, iż: „Po tylu latach panowania państwa komunistycznego nowa demokracja potrzebuje legitymizacji ze strony takiego autorytetu, jakim w Polsce jest Kościół. Legitymizacja taka nie ma nic wspólnego z klerykalizacją. Klerykalizacja polega na sięganiu po władzę, legitymizacja polega na potwierdzeniu, że istniejąca władza jest władzą prawną”⁴⁷.

Będąc duchownym katolickim, obserwował tę instytucję od wewnątrz, stąd

krytyka przesycona była troską o akceptację demokratycznej wizji państwa przez hierarchów Kościoła katolickiego. Akceptacja ta wiązała się z przyjęciem zasad wolności, jakie państwo świeckie zobowiązane było zapewnić swym obywatelom. Najistotniejszym wówczas dlań pytaniem było: „[...] czy obywatel ma prawo do ochrony swojej autonomii jednostkowej przed naciskiem moralnym, obyczajowym i religijnym ze strony większości społeczeństwa. Czy też, na odwrót, państwo powinno wcielać w życie – jeśli potrzeba w postaci prawnych zakazów i kar – moralne i religijne przekonania większości społeczeństwa”⁴⁸. Wizja państwa wyznaniowego, przed którym przestrzegał, stała się swoistą antytezą idei wolności przezeń głoszonej, a odnoszącej się również do sfery religii, etyki i moralności. Dla wzmocnienia swego stanowiska cytował wypowiedzi papieża Jana Pawła II, który mówiąc o „wymiarze świętości” w państwie, z pewnością nie miał na myśli państwa wyznaniowego. Puentując swe rozważania, stwierdził, że wobec powyższego „katolik ma moralny obowiązek troszczyć się o demokrację”⁴⁹.

Tischnerowskie ujęcie stosunków państwo – Kościół katolicki określić można jako „przyjazny rozdział”. Zakładało ono zachowanie przez instytucje państwo-

⁴⁵ J. T i s c h n e r: *Nieszczęsny dar wolności...*, s. 51.

⁴⁶ Ibidem, s. 103.

⁴⁷ Idem: *Idąc przez puste blonia...*, s. 188.

⁴⁸ Idem: *Nieszczęsny dar wolności...*, s. 132.

⁴⁹ Idem: *Idąc przez puste blonia...*, s. 192.

we równego dystansu wobec wszelkich Kościołów, światopoglądów czy wyznań, przy jednoczesnym uznaniu dobra wspólnego, jakie niesie religia. Dostrzegając pewną tęsknotę ludzi Kościoła do dawnych form państwa, przestrzegał przed ich zapędami integrystycznymi, których podstawową ideą było podporządkowanie państwa Kościołowi katolickiemu. Dlatego zdecydowanie przeciwstawiał się zbytniemu zaangażowaniu się Kościoła w grę i walkę polityczną. Polemikę z fundamentalizmem, który dawał o sobie znać w polskim Kościele katolickim, uznał za jeden z głównych celów swej ówczesnej refleksji⁵⁰. Opisując rolę Kościoła i państwa oraz różnice między ich zadaniami, ksiądz Tischner pisał: „Są wartości najwyższe i wartości podstawowe. Zbawienie duszy jest niewątpliwie wartością najwyższą. Ale życie człowieka też jest wartością, może nie najwyższą, ale podstawową. Zadaniem demokratycznego państwa jest stać na straży wartości podstawowych, pozostawiając obywatelom dążenie do wartości najwyższych”⁵¹. Wzajemna komplementarność zadań obu instytucji była potwierdzeniem pielęgnowania idei wolności, która to wolność, dostarczana przez ustrój demokratyczny państwa i kształtowana przez religię, może stać się: „[...] potężną siłą społeczną, która wychowuje czło-

wieka do więzi wierności, wychowuje go również do samorządu, demokracji i pluralizmu”⁵².

Rola Kościoła katolickiego w budowaniu nowego ustroju miała polegać na moderowaniu procesów zachodzących w trudnych czasach zmian. Kościół katolicki miał budować dialog, wręcz inspirować dialogowo społeczeństwo, spełniać rolę wychowawcy, swoistego mentora i opiekuna czuwającego nad odradzającą się wolnością. Tymczasem, pochwała wolności głoszona przez Tischnera sprawiła, iż znalazł się on w niewielkiej mniejszości wśród ludzi Kościoła. To hierarchowie katolicki z Episkopatem Polski na czele, w większości pełni obaw związanych z demokracją, zdecydowali się zaangażować politycznie, by – dla dobra narodu – kreować odpowiednie zachowania polityczne. Pokusa uczynienia z polityki narzędzia zbawienia brała górę nad kształtowaniem systemu wartości wyznawanych przez społeczeństwo, jego kultury i obyczajowości⁵³.

W pierwszych latach transformacji ustrojowej działalność Kościoła katolickiego rozminęła się z wizją roli tej instytucji, jaką głosił ksiądz Tischner. Katolicki Kościół instytucjonalny, w przeciwieństwie do niego, nie odważył się głosić idei wolności jako fundamentu,

⁵⁰ Zob. J. G o w i n: *Ks. Tischnera wizja stosunków między Kościołem a demokratycznym państwem prawa*. W: *Bądź wolność twoja*. Kraków 2005, s. 45.

⁵¹ J. T i s c h n e r: *W krainie schorowanej wyobraźni...*, s. 247.

⁵² Idem: *Polski kształt dialogu*. Kraków 2002, s. 307.

⁵³ Zob. J. G o w i n: *Religia...*, s. 165.

na którym miały powstać instytucje nowego ustroju. Przez chwilę jakby zapomniał, że etyki, moralności jak i samej wiary narzucić się nie da. Wszystkie muszą zrodzić się w wolności człowieka. Odpowiedzi na pytanie dotyczące przyczyn takiej postawy należy doszukiwać się w hierarchicznej i hermetycznej strukturze organizacji kościelnej, gdzie o demokracji nie może być mowy. Kolejną przyczyną mógł być lęk przed używaniem demokracji do stanowienia prawa zagrażającego wartościom pryncypialnym, głoszonym przez Kościół katolicki (problem aborcji, eutanazji itd.), co zawsze stanowiło swoisty przyczółek aksjologiczny doktryny katolickiej. Obawa przed wolnością relatywizującą dogmaty okazała się silniejsza niż wiara w ich nieprzemijalność i zakorzenienie się w społeczeństwie.

Problem rozbieżności poglądów krakowskiego filozofa i jego kościelnych adwersarzy miał charakter doktrynalny jeszcze z jednego, bardzo istotnego powodu. Otóż Kościół, pomimo doktrynalnego traktowania człowieka jako istoty wolnej, zawiera również w swych naukach ideę prawdy związanej z dogmatami wiary. Wyższość prawdy nad wolnością wskazywana przez tę instytucję wywołuje pewien konflikt idei. W omawianym okresie zmian ustrojowych Kościół katolicki obawiał się, że głoszona przezeń

prawda objawiona może w ustroju demokratycznym zostać uznana za produkt polityki i wytwór woli większości, stać się prawdą większości⁵⁴.

Troska o dogmaty wiary determinowała więc aktywność polityczną Kościoła katolickiego w stosunkach z państwem, jak i zaangażowanie w wyborach, by stanowione później prawo wpisywało się w chrześcijańskie normy aksjologiczne. Dla księdza Tischnera zaś nie prawda, lecz dobro było pojęciem podstawowym. Z Tischnerowskiej filozofii dobra – agatologii czerpała wolność. „Wolność to sposób istnienia dobra. [...] Dobro może istnieć tylko w wolności i tylko dzięki wolności. Ale i wolność możliwa jest tylko tam, gdzie otwiera się perspektywa dobra”⁵⁵. Wniosując, iż zasada ta odnosi się również do instytucji państwa, konkluzja staje się oczywista: tylko dzięki wolności można zbudować dobre państwo, dobre instytucje dla dobra człowieka. „Człowiek pojęty wyłącznie jako byt jest jednym z ogniw łańcucha przyczynowości. Jedynie dobro jest wolne. Jest transcendentne w stosunku do bytu. Człowiek może być wolny i transcendentny, o ile może mieć udział w tym, co dobre. Ale mieć udział w tym, co dobre, znaczy wybrać to, co dobre”⁵⁶.

Idea wolności, jako podstawowa wartość kształtująca godność osoby ludzkiej,

⁵⁴ Zob. P. Mazurkiewicz: *Kościół i demokracja*. „Civitas. Studia z filozofii polityki” 1999, nr 3, s. 92.

⁵⁵ Z. Stawrowski: *Prawda i wolność w myśli ks. Józefa Tischnera*. W: *Religia – tożsamość – Europa*. Red. P. Mazurkiewicz, S. Sowiński. Kraków 2005, s. 127.

⁵⁶ J. Tischner: *Polski...*, s. 211.

stała się w czasie zmian ustrojowych przedmiotem ożywionych dyskusji. Ścierające się wówczas poglądy przedstawiały tę ideę w rozmaity sposób. Pojawiały się głosy absolutyzujące wolność człowieka, nawiązujące do indywidualizmu, który czerpał z tradycji liberalizmu klasycznego Locke'a. Z kolei inni wskazywali konieczność samoograniczenia wolności człowieka w imię komunitarystycznej wyższości dobra wspólnego nad jednostkowym. Jeszcze inni przestrzegali przed wolnością jako nieszczęsnym darem, który człowiekowi przyniesie zgubę.

Także wyznaczenie granic wolności wywoływało rozdziewięki związane z odmiennym ich pojmowaniem przez różne środowiska. Dla jednych determinizm czy obiektywny ład moralny był owym wyznacznikiem, inni proponowali aksjologiczny wymiar wolności, którego granicą był drugi człowiek.

Trudno okazywać zdziwienie, wszakże chodziło o nową rzeczywistość, nowe państwo i jego instytucje oraz o zagospodarowanie nową treścią umysłów wielu próbujących odnajdywać się w tych realiach ludzi. Szło więc o wieloaspektowość wolności jako siły sprawczej nowego ustroju, opartego na demokracji liberalnej. Nie u wszystkich takie zmiany ustrojowe wywoływały aprobatę. Pojawiające się integrystyczne głosy niektórych grup katolickich, z ich manichejską wizją złego liberalizmu jako wroga Kościoła katolickiego i człowieka, sugerowały, iż w dyskursie o wolności próbuje się marginalizować etykę chrześcijańską.

Ksiądz Józef Tischner był filozofem, który bardzo konsekwentnie próbował

wpływać na budowę nowych obszarów wolności. Nie wyrzekając się tego, co zasadnicze dla chrześcijaństwa, dostrzegał potrzebę upodmiotowienia wolności człowieka w jej wszystkich wymiarach. Pojmując odzyskaną wolność jako łaskę, próbował ostrzem swego pióra uświadomić człowiekowi, jak wielki to dar, lecz także obowiązek. Cała jego filozofia zbudowana została na fundamencie tej właśnie idei, więc niekiedy zmuszało go to do polemizowania z własnym środowiskiem, jakim był Kościół katolicki.

Bez wolności nie może być mowy o zbudowaniu demokracji. Nie może być tworzone i rozwijane dobro wspólne społeczeństwa. To wolność determinuje świadomość człowieka, jest podstawą jego godności. Tezy te, aktywnie proponowane przez myśl Tischnerowską, pozostawały w opozycji do obaw głoszonych przez niektóre środowiska katolickie. Odwaga głoszenia niepopularnych dla Kościoła katolickiego poglądów liberalnych sprawiła, że do dziś część polskiego duchowieństwa z niechęcią wspomina jego dorobek publicystyczny. Tischner nieco przewrotnie nazwał jedną ze swych ostatnich książek: *Ksiądz na manowcach*. Odwiedzając „manowce” swych przemysłów, był jednak pewny swego człowieczeństwa i swojej wolności, która osadzona w filozofii dramatu, wyznaczać miała jemu i każdemu człowiekowi cel życiowej wędrówki. Bez prawdziwej wolności człowieka, jako podstawowej wartości, nie można zbudować trwałego ustroju i państwa. Oto teza, która powinna być rozważana przez elity sprawujące władzę nie tylko w naszym kraju.

Waldemar Rogowski:

***Liberty as a main criterion of building institutions of
democratic legal state in the concept
of Józef Tischner***

Retrospective consideration of the priest Józef Tischner's writing permits us to describe him as a philosopher of liberty. He considered this idea as a determinant of humanity and a basis of creating a new political reality during the political system transformation. At the same time the idea of liberty as a fundamental value shaping a sense of a human being's dignity was a subject of lively discussions. Concepts clashing with each other presented this idea in different ways. There appeared opinions absolutising a human being's liberty with reference to individualism which derived from the tradition of J. Locke's classical liberalism. In turn, others indicated that man should restrict his freedom for the sake of communitaristic superiority of common good over the individual one. Other opinions warned against freedom as an unfortunate gift that would destroy a human being.

Tischner based his view of freedom on personalism and courageously propagated a necessity of using it to form institutions of a democratic legal state. His critical look at new political subjects and institutions as well as on a changing role of the Catholic Church is essential in this paper.

The timeless character of Tischner's proposals or suggestions in the issues of institutions or political systems is still open and may be used as an important voice in a discourse concerning the directions of political transformation.