

ks. Andrzej Jędrzejewski, Radom

NARÓD I PAŃSTWO W POLSKIEJ MYŚLI FENOMENOLOGICZNEJ

Pozornie wydawać by się mogło, że zagadnienia społeczne są odległe od kwestii leżących w centrum zainteresowań fenomenologii. Już jednak fakt, że fenomenologia tak mocno wpłynęła na współczesną socjologię sugeruje, że może ona stanowić przydatne narzędzie w poznaniu i opisywaniu świata społecznego. Czy jednak mając na uwadze fenomenologiczną ideę filozofii, charakterystyczne dla tego nurtu metody badawcze, zwłaszcza redukcję transcendentálną, oraz wyłaniające się stąd trudności w kwestiach metafizycznych i epistemologicznych (przede wszystkim stawiane głównie pod adresem Husserla zarzuty idealizmu metafizycznego i solipsyzmu) faktycznie znajdujemy w fenomenologii jakieś podstawy dla stworzenia realistycznej filozofii społecznej? Rozległe badania w tym względzie ukazują, że taka możliwość istnieje, a w przypadku polskich fenomenologów ich realizm i poznawcza dostępność pozapodmiotowej rzeczywistości są niepodważalne. W niniejszym artykule spośród polskich filozofów zostaną uwzględnieni tylko ci, których twórczość odznacza się personalistycznym charakterem oraz posiada najwyraźniejsze odniesienia do fenomenologii, a zarazem charakteryzuje się dużą dozą samodzielności i oryginalności. Wybór ten sprowadza się ostatecznie do czterech odmian polskiej myśli fenomenologicznej. Są to tzw. II fenomenologia R. Ingardena, fenomenologia tomizująca K. Wojtyły, fenomenologia dialektyczna W. Stróżewskiego i fenomenologia J. Tischnera, będąca swoistą syntezą elementów klasycznej fenomenologii, hermeneutyki, filozofii dialogu i filozofii dramatu.

Do klasycznej myśli fenomenologicznej zagadnienie narodu i państwa weszło głównie dzięki Maxowi Schelerowi¹. W swej typologii istotnościowych odmian zbiorowości społecznych umieścił on naród na najwyższym poziomie życia społecznego, zaliczając go - obok Kościoła i kręgu kulturowego - do *osób zbiorowych* (*Gesamt-personen*). Do tej samej kategorii zalicza też państwo, choć stwierdza, że nie jest ono *czystą osobą zbiorową*, lecz *mieszaną*, duchowo-witalną realnością². Naród jako *osoba zbiorowa* (*Nation*) wyrasta na podłożu narodu jako *wspólnoty życiowej* (*Volk*) i różni się od swego podłoża tym, że następuje w nim urzeczywistnienie specyficznego świata dóbr kulturowych. O ile dla *narodu-wspólnoty życiowej* ważną rolę odgrywają takie czynniki jak pochodzenie i terytorium, o tyle dla *narodu-osoby* zbiorowej nie mają one istotnego znaczenia, a liczą się tylko czynniki kulturowe, takie jak język, niekiedy religia a zwłaszcza etos, rozumiany jako szczególna struktura zbiorowego preferowania bądź stawiania niżej wartości. Im wyższe są wartości, o realizację których stara się naród, tym wyraziściej zarysowuje się jego indywidualne oblicze i tym głębiej sięgają różnice między nim a innymi narodami. Etos narodu znajduje swój wyraz we wszystkich dziedzinach jego życia i kultury, w filozofii, sztuce, nauce, prawie, gospodarce³. Nie jest on wprawdzie czymś wiecznym, ale można mó-

wić o pewnej stałości tego czynnika, który trwa tak długo, jak długo istnieje naród. Względnie stałemu etosowi towarzyszą zmienne wydarzenia, które również należy uwzględnić, jeśli chce się poznać dzieje narodu i zrozumieć *ducha narodu*⁴.

Państwo określa Scheler jako centrum duchowej woli zbiorowej. Jego zdaniem, zajmuje ono w stosunku do narodu-*wspólnoty życiowej* (*Volk*) nadrzędną pozycję, jako *duchowa jedność panowania*, ale stoi niżej wobec *narodu-osoby zbiorowej* (*Nation*). Państwo nie posiada własnego etosu, lecz swoje funkcje i zadania pełni opierając się na etosie pochodzącym od narodu (*Nation*). W przeciwieństwie do narodu, państwo potrzebuje koniecznie jakiegoś terytorium. W tym między innymi uwidacznia się to, że jest ono *mieszana, duchowo-witalną realnością*. Największe zbliżenie między *narodem-osobą zbiorową* a państwem ma miejsce w przypadku państwa narodowe-⁵.

Z Schelerowską koncepcją narodu i państwa polska myśl fenomenologiczna zbieżna jest przede wszystkim w kwestii przyznania kulturze zasadniczego znaczenia dla ukształtowania się i istnienia narodu. Myśl ta jest bardzo mocno akcentowana przez wszystkich omawianych autorów, zwłaszcza przez Wojtyłę, Ingardena i Tischnera. Ten ostatni powie wprost, że podstawa istnienia i trwania narodu oraz jego istota leży w sferze kultury. Jego zdaniem, stosownie do tego, czy się tę tezę akceptuje czy nie, można wyróżnić dwie zasadnicze koncepcje istoty narodu. Pierwsza z nich - nacjonalistyczna, upatruje tę istotę w czynnikach materialnych: w ciele, we krwi, w materii otaczającego świata; druga zaś - humanistyczna, przede wszystkim w kulturze. Opowiadając się jednoznacznie za koncepcją humanistyczną, dodaje, że rdzeniem kultury jest etyka, wobec czego naród byłby przede wszystkim wytworem etyki. Za Heglem powtórzy Tischner nawet, że *naród - to substancja etyczna*. Jako wyraz tej myśli, przywołuje też słowa Norwida, iż *ojczyzna to moralne zjednoczenie, (...) bez którego partie są jak bandy lub koczowiska polemiczne, których ogniem niezgoda, a rzeczywistością dym wyrazów*⁶

Sprawą podstawową dla narodu jako substancji etycznej jest człowiek, dlatego dla ojczytych dziejów ważniejsza od przemiany struktur i systemów jest prawdziwa przemiana człowieka. Wszystkie te przemiany i cała ojczyzna nadzieja są pochodne od tego, jaki jest człowiek. Etyczny wymiar narodu wyraża się także w *poczuciu narodowym*, które jest przede wszystkim formą poczucia odpowiedzialności za wspólne, narodowe dziedzictwo⁷

Spoivo narodowej społeczności stanowią język, wspólna przestrzeń i wspólna tradycja. Naród niesie człowiekowi propozycję zakorzenienia się w przestrzeni i czasie. Tą przestrzenią jest ziemia ojczyzna. Stanowi ona jedno z *miejsc*, rozumianych jako *ludzki świat otoczenia*. Jak życie rodziny powiązane jest z *domem*, tak życie narodu z *ziemią ojczystą*. Jest ona widziana przez naród jako pole jego wolności i jako warunek poczucia *bycia sobą u siebie*⁸. *Ziemia ojczyzna jest ze swej natury dobrem wspólnym narodu. Rola pszenicą wschodząca jest rolą wspólną, bo ojczystą - niezależnie od tego, kto jest jej właścicielem. Wawel też jest ojczysty. Ojczysty jest kamień przydrożny. Jest tak przede wszystkim dlatego, że mieszkaniac tego kraju widzi w jego krajobrazach owoce ojczystej pracy*⁹ - stwierdza krakowski myśliciel. Ziemia ojczyzna nosi w sobie ślady przeszłości: cmentarze, pola bitew, różne pomniki kultury. Jest ona także skierowaną w przyszłość przestrzenią nadziei, bo na niej rosną lasy i zboża, płyną rzeki, w niej kryją się surowce, które ludzka praca przemienia w dobro służące ludziom. Naród nie tylko więc żyje na swej ojczystej ziemi, ale też żyje z niej; ona jest podsta-

wą jego istnienia. Ten związek z ziemią ojczyzną jest czymś nieodłącznym od poczucia więzi z narodem. Nawet jeśli naród jest pozbawiony swej ziemi, pozostaje doświadczenie przestrzeni jako czegoś utraconego, a zarazem czegoś do odzyskania. Wiążę narodu i poszczególnych ludzi nie jest czymś stałym, niezmiennym, lecz stanowi rzeczywistość dynamiczną i dramatyczną, jak dramatyczny jest sposób istnienia człowieka na ziemi. Dramatyzm ten wiąże się z doświadczeniem ziemi ojczyźnej jako *ziemi obiecanej*, bądź jako *ziemi odmówionej*. Doświadczenie to jest przejawem pierwszego i najbardziej istotnego spotkania człowieka z ziemią, oraz spotkania z drugim. Ziemia ojczyzna jawi się jako dar, jako *ziemia-dla-nas*. Zarum tu przyszliśmy, ktoś jej dotknął, pomyślawszy o nas. Może to był ktoś z przodków - założycieli narodu, może sam Bóg. Pytanie: *кто to был?* - nie jest pytaniem najważniejszym. Ważna jest obietnica i związana z nią nadzieja ziemi jako daru. Jest to jednak dar niedokończony, bo na ziemi tej trzeba pracować i zмагаć się z różnymi przeciwnościami, które spotęgowane sprawiają, że ziemia może stawać się *ziemią odmowy*. Ziemia ojczyzna, pojmowana jako dar i owocująca nadzieją obietnica, to nie tylko to, co mam pod nogami, ale to także wiara, etyka, kultura. Obietnica ziemi ojczyźnej obejmuje więc także tradycję. Nie dziedziczy się jej tak, jak koloru oczu czy płci. Jest to obietnica skierowana do wolności. Można ją przyjąć w całości lub w części, można też odrzucić¹⁰. Wybieram ojczyzną ziemię między innymi wtedy, gdy wybieram *warsztat pracy*, którym może być rola, huta, szkoła, uniwersytet, kościół - wszystko, co jest częścią ojczyźnej ziemi na zasadzie uczestnictwa w ojczyźnej pracy. Podejmując tę pracę wchodzę w jakąś duchową ojcowiznę, by rozwijać dzieło przez kogoś zaczęte. Chciałbym pracować wśród swoich, ze swoimi, dla swoich, na swoim i kontynuując swojskie dzieło. To pragnienie się nie spełnia, gdy ziemia okazuje się *ziemią odmowy*, gdy moja praca nie może dojść do zgody z tym, co dzieje się na *mojej i nie-mojej ziemi*¹¹. Praca, według Tischnera, jest nie tylko podstawową rzeczywistością ludzką, ale jest także rzeczywistością narodową, gdyż w niej szuka człowiek potwierdzenia swej społecznej użyteczności¹². Z problematyką ojczyźnej ziemi, pojmowanej jako warsztat pracy, wiąże się Tischnerowska koncepcja społecznienia¹³. Społecznienie w jego rozumieniu nie polega na zniesieniu własności prywatnej, ale na budowaniu narodowej wspólnoty, opartej na wspólnych narodowych wartościach i na wspólnej narodowej pracy. Ani socjalistyczny dogmat społecznienia, ani kapitalistyczny dogmat prywatności nie stanowi właściwego rozwiązania problemu. Nie może za prywatne uchodzić gospodarstwo, które żywi naród, ani za społecznione takie, które jest przykładem totalnego marnotrawstwa. Tischner przechodzi od sensu genetycznego własności do sensu teleologicznego i wiąże go ze wspólnym dobrem narodu. Z społecznieniem mamy do czynienia wtedy, gdy wspólny jest owoc pracy, w tym sensie, że służy wspólnocie, niezależnie od swej genezy. Społecznienie polega na takim *znoszeniu* własności prywatnej, które nie jest jej niweczeniem, lecz włączaniem w służbę wspólnocie, w tym także wspólnocie narodowej. Mamy więc do czynienia ze swoistą syntezą przeciwieństw, pokazującą, że bez prywatności nie ma społecznienia i bez społecznienia nie ma prywatności¹⁴.

Pojęcie narodu powiązane jest u Tischnera ściśle z pojęciem ojczyzny. Nieraz terminy te są używane zamiennie, choć na pewno nie można traktować ich synonimicznie. Dokonane przez krakowskiego filozofa pojęciowe rozróżnienie między narodem a ojczyzną odznacza się pewną oryginalnością a zarazem brakiem precy-

zji i pełnej jednoznaczności. Ojczyzna, to nie tyle własna ziemia narodu, ani nawet nie jakieś dziedzictwo wspólnych dziejów, kultury i tradycji, ile jakiś wyższy etap w rozwoju narodu. Tak pisze o tym autor *Etyki solidarności: Ojczyzna - to naród, który refleksyjnie wybrał i uznał siebie. Aby z narodowego tworzywa mogła powstać ojczyzna, naród musi w krystalicznej refleksji przejść przez ogniową próbę wolności. Stąd można pomyśleć naród bez wolności, ale nie można pomyśleć ojczyzny nie myśląc o wolności, w której stała się ona wartością wybraną w godzinie jakiejś próby*¹⁵. Naród z jego prawami i etosem byłby więc rzeczywistością zastaną, ojczyzna zaś wybraną, całokształtem wybranych wartości. Rodzimy się jako członkowie narodu, ale ojczyznę zawsze jakoś sobie wybieramy. Jest ona propozycją etyczną, dlatego można się do niej przyznać, można od niej odejść, można ją zdradzić. Między człowiekiem i jego ojczyzną istnieje wolność¹⁶. Nawiązując do Schelerowskiego podziału na wartości personalne i apersonalne, Tischner stwierdza, że naród ucieleśnia całokształt wartości pozwalających mu żyć, bez wyraźnego wyodrębnienia wartości personalnych, zaś ojczyzna byłaby związana z wyborem tych właśnie wartości: wartości, które aby zaistnieć, muszą być wybrane i których wybór personalizuje (czyrni coraz pełniej osobą) tego, kto wyboru dokonuje. Idea ojczyzny oznacza w tym kontekście zasadę personalizacji stosunków międzyludzkich w ramach narodu. Wśród tych wartości personalnych szczególnie miejsce zajmuje wolność. Nie może być ojczyzny tam, gdzie nie ma wolności zewnętrznej lub dążenia do niej, ani tam, gdzie jedni są panami, a inni poddanyimi. Nie można pragnąć wolności, jeśli nie pragnie się jej dla wszystkich¹⁷. Krakowski myśliciel nie wyjaśnia ani na czym miałyby polegać owa *krystaliczność* refleksji, ani kto miałby jej dokonywać - bo przecież nie sposób pomyśleć, by mogła być ona zawsze jakąś refleksją powszechną całego narodu. Ta sama uwaga dotyczy wyboru wartości. Wątpliwości nasuwa też zastosowanie zasady personalizacji w odniesieniu do ojczyzny. Wydaje się, że takie rozróżnienie między ojczyzną a narodem nie tylko nie wprowadza pojęciowego uporządkowania, ale przeciwnie - sprawia w tej dziedzinie dodatkowe zamieszanie i odznacza się pewną nieuzasadnioną dowolnością. W dalszej analizie należy jednak z tego rozróżnienia zdawać sobie sprawę, jak również z tego, iż Tischnerowskiej refleksji na temat narodu i ojczyzny nie można - bez zagubienia jej sensu - oderwać od jej aksjologicznej optyki, od charakterystycznego dla całej filozofii tego autora prymatu aksjologii. W filozofii narodu widoczny jest on może jeszcze wyraźniej niż gdzie indziej. Tischner stwierdza wprost nieadekwatność, a nawet wręcz nieprzydatność metafizyki dla filozofii narodu. Stosunku między osobą a narodem nie da się ująć w kategoriach metafizycznych, nie można go sprowadzić do relacji między bytem *per se* a *per accidens*. Zdaniem omawianego autora, pojęcie osoby jako bytu autonomicznego, zaś narodu jako bytu *per accidens*, powstałego na fundamencie człowieka, wbrew pozorom wcale nie stanowi gwarancji zachowania autonomii osoby wobec narodu, natomiast całkowicie czyni niezrozumiałym fakt, iż np. ludzie oddający życie dla narodu zyskują uznanie, potępieniu zaś podlega zdrada sprawy narodowej czy ojczyźnianej. Poza tym, nakładanie na rzeczywistość narodu modeli klasycznej metafizyki grozi reifikacją i zagubieniem istoty tej rzeczywistości. Filozofia narodu musi być rozwijana w świetle wartości, zwłaszcza takich jak prawda, sprawiedliwość, suwerenność, dobro wspólne, praworządność, rozwijająca się wolność¹⁸.

Stosunek do tych wartości oraz do narodu i ojczyzny otwiera horyzont, w którym pojawia się kolejna wartość: patriotyzm. Patriotyzm jest wartością jako forma

miłości, a zarazem jest świadectwem, że naród jest wartością. Troszcząc się o chleb, o kulturę, o niepodległość dla narodu, daje się też świadectwo, że naród jest nosicielem tych wartości, pośród których człowiek może być bardziej człowiekiem. Patriotyzm jest również świadectwem prawdy o człowieku, o jego wielkości i nędzy w narodowym dramacie. Jest też świadectwem prawdy o człowieku w tym sensie, że łączy w sobie partykularyzm i uniwersalizm. Współczesny kryzys patriotyzmu wynika - zdaniem Tischnera - między innymi stąd, że przeciwstawiono uniwersalizm partykularyzmowi, widząc w tym ostatnim jedno ze źródeł nacjonalizmu i rasizmu, których najtragiczniejszym przejawem był narodowy socjalizm. Aby nie popaść w podobne niebezpieczeństwa, odrzuca się partykularyzm oraz patriotyzm, przekreślając tym samym nie tylko skrajności, ale także właściwy sens miłości do narodu i ojczyzny. Tymczasem, według krakowskiego filozofa, opozycja między partykularyzmem a uniwersalizmem w tym przypadku jest fałszywa. Patriotyzm jest partykularny przez to, że odnosi się do konkretnej ojczyzny, ale zarazem jest uniwersalny jako świadectwo wskazanych wyżej uniwersalnych prawd i wartości. Wylaniająca się z tego świadectwa prawda o człowieku jest prawdą dla wszystkich, zaś narody, ze swoją własną, odrębną mądrością i kulturą, są jak księgi w ogromnej bibliotece świata, których zbiór stanowi wspólne bogactwo i mądrość ludzkości. W tym miejscu dochodzi do głosu także *dialogiczność* Tischnerowskiej koncepcji narodu, wyrażająca się między innymi w tym, że różnice narodowe nie tylko dzielą narody, ale także łączą je ze sobą w dialogicznym, wzajemnie ubogającym spotkaniu. Dlatego nie można w imię ochrony Europy czy świata przed klęską nacjonalizmów podważać sensu idei narodu, ojczyzny czy patriotyzmu, lecz trzeba przywracać im właściwe znaczenie¹⁹.

Kategorie etyczne, zwłaszcza kategoria dobra wspólnego, mające fundamentalne znaczenie dla sformułowania Tischnerowskiej koncepcji narodu i ojczyzny, odgrywają zasadniczą rolę także w jego koncepcji państwa. Właśnie na etycznej więzi między wolnymi ludźmi opiera się państwo, które jest dobrem wspólnym obywateli²⁰. Tischner odrzuca Hegłowską koncepcję państwa jako *odbiccia boskiej idei na ziemi*, ale równie stanowczo sprzeciwia się traktowaniu go jako tworu neutralnego etycznie, wolnego od ujmowania go w kategoriach dobra i zła moralnego. Dlatego nie tylko wobec narodu i ojczyzny, ale także wobec państwa, posiada człowiek naturalne zobowiązania moralne, domagające się niekiedy, zwłaszcza w razie zagrożenia, najwyższego poświęcenia. Podstawową wartością w obszarze dobra wspólnego obywateli jest pokój społeczny. Wiąże się on z prawem do życia każdego obywatela, którego zagwarantowanie stanowi pierwszy obowiązek państwa²¹.

Uwagi powyższe dotyczą ogólnej wizji tego, czym państwo jest ze swej istoty. Pozostaje pytanie o to, jakie to państwo powinno być, za jaką konkretną wizją państwa opowiada się autor *Etyki solidarności*? Odpowiedź - co charakterystyczne dla całej filozofii społecznej Tischnera - osadzona jest bardzo mocno w kontekście polskim. Układa się ona w koncepcję liberalnego demokratycznego państwa prawa. Przymiotnik *liberalny* nie jest w tym wypadku jednoznaczny. Omawiany autor mówi nawet o sporze między liberalizmem pozytywnym i negatywnym, do którego dąłoby się sprowadzić istotny sens konfliktów na drodze do demokracji. Według Tischnera, państwo liberalizmu negatywnego to takie państwo, które opiera się na zasadzie wolności rozumianej przede wszystkim jako *wolność od czegoś*. Granicą wolności obywatela pozostaje wolność drugiego człowieka; jego indywidualną sprawą

pozostaje wolność ku czemuś. Nie jest zadaniem państwa wskazywanie tych wartości, którym obywatel winien się poddać, a jedynie stworzenie odpowiedniej przestrzeni społecznej, w której może on siebie urzeczywistniać. Krakowski filozof nie odrzuca takiej wizji państwa, ale znacznie bliższe jest mu *państwo liberalizmu pozytywnego*, które w *wolności od czegoś* widzi jedynie funkcję *wolności ku czemuś*. W państwie takim wolność jest nie jedyną, lecz jedną z wielu wartości, na których się to państwo opiera. Dąży ono do takiego określenia przestrzeni wolności, by człowiek - przy pomocy innych - mógł w nim realizować pełnię swego człowieczeństwa. W efekcie można mówić o pewnym wewnętrznym, autonomicznym etosie państwa, o *państwowej moralności*²².

Postulując demokrację jako zasadę organizacji państwa, autor *Nieszczęsnego daru wolności* nie twierdzi, iż wolna jest ona od wszelkich wad. *To demokracja posłała na śmierć Sokratesa i demokracja dała władzę do rąk Hitlerowi. Demokracja głosi również, że zarządzenia są ważniejsze, niż prawa wypisane w sercu*²³. Stanowi ona jednak najlepszy z możliwych systemów społecznych i najskuteczniejszą zaporę przeciw wszelkim totalitaryzmom. Dlatego Tischner mówi o obowiązku zabiegania o demokrację w państwie jako o obowiązku sumienia. Demokracja w ogóle wiąże się ściśle z kwestią sumienia, gdyż sama nie będąc *władzą nad sumieniami*, stara się ochraniać każde sumienie, gwarantować jego wolność. Demokracja winna mieć jednak granice i dopuszczać do głosu tylko te siły, które godzą się na realizację swoich celów wyłącznie metodami demokratycznymi. Nie powinna też być budowana na relatywizmie, bez uwzględnienia fundamentu trwałych, ogólnoludzkich wartości, zwłaszcza wartości prawdy²⁴. Nawiązuje tu Tischner wprost do znanej tezy Jana Pawła II, iż *demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm* (*Centesimus annus* nr 46). Z drugiej zaś strony, krakowski filozof przestrzega, że państwa totalitarne ograniczały wolność zawsze w imię wartości, które wcześniej uznały za *absolutne*. Dlatego trzeba pamiętać o podstawowym aksjologicznym prawie, że im większa wartość, tym większa wolność. Wartości absolutne, najwyższe nie tylko nie wykluczają wolności, ale szczególnie ją zakładają²⁵. Nie samo więc *ludowładztwo*, lecz wolność i sfera wartości decydują o tym, czy mamy do czynienia z demokracją. Co więcej, Tischner uważa, że demokratyczne są przede wszystkim idee, a dopiero wtórnie reprezentujące je siły społeczne. Idee mogą być demokratyczne wtedy, gdy stają się podstawą ładu społecznego i gdy prowadzą do wyzwolenia; gdy wyznaczają jak największej liczbie ludzi możliwie największe pole indywidualnej wolności i odpowiedzialności. Nie wszystko może być zorganizowane, musi istnieć pole spontanicznej, wolnej twórczości człowieka. Zasada ładu społecznego i wolność zdają się być względem siebie w opozycji. Na każdym etapie dziejów potrzebna jest idea, która jednoczyłaby te przeciwieństwa. Idea ta stanowi zarazem wyraz demokracji konkretnej. Zdaniem autora *Etyki solidarności*, dziś taką ideą stała się idea godności osoby ludzkiej. Określa ona etyczną perspektywę rozwoju człowieka, mówi o potrzebie takiego systemu społecznego, który taki rozwój, rozpoczynany od wnętrza człowieka, czyniłby możliwym. Jest to więc koncepcja demokracji etycznej i personalistycznej²⁶. Warunkiem zbudowania państwa demokratycznego jest zdolność do kompromisu, wymagająca odpowiedniego języka i otwarcia na racje drugiego. Na tej zdolności negatywnie waży takie czynniki, jak kategoria *myślenia politycznego*, które w przeciwniku politycznym upatruje śmiertelnego wroga, oraz *jednostronne przywiązanie do ideału etycznego*. To ostatnie Tischner ilustruje przykładem polskiej

debaty aborcyjnej. Nie mogąc ustawowo wprowadzić ochrony każdego życia, długo nie godzono się na kompromis ratujący życie przynajmniej niektórych, w efekcie czego obowiązywała ustawa najgorsza z możliwych. Przykład ten pokazuje, że etos państwowy nie może być dokładnym odbiciem chrześcijańskich ideałów etycznych. Widać to wyraźnie także na przykładzie rozwodów. W tej kwestii poglądy państwa i Kościoła są rozbieżne, ale problem nie budzi już kontrowersji²⁷. Tischner jest w ogóle dość sceptyczny wobec prób wpisywania do ustawodawstwa państwowego wartości czerpanych z systemów religijnych. Pyta: *Co będzie, gdy inne wyznania lub religie zechcą wpisać do ustawodawstwa państwowego swoje wartości? Wtedy wybuchnie spór o to, czyje wartości są lepsze, czyje mniej lub bardziej ogólnoludzkie. I można wyobrazić sobie, że wtedy - w imię najwyższych wartości - przygotuje się ludziom na tej ziemi świat wyzuty z wszelkich wartości*²⁸. Aby temu zapobiec, demokratyczne państwo powinno stworzyć przestrzeń, w której mogą współistnieć zwolennicy różnych wartości i religii, nie wyniszczając się nawzajem. Argumentując to przekonanie, krakowski filozof odwołuje się nie tylko do zasady tolerancji i wolności sumienia, ale także do zasady sprawiedliwości wymiennej, która postulowałaby w tym względzie zrezygnowanie z części własnej wolności w zamian za to, że inni zrezygnują z części swojej wolności, dla osiągnięcia wspólnej wartości, jaką jest pokój społeczny²⁹. Innym charakterystycznym rysem Tischnerowskiej wizji demokracji w państwie jest ścisłe powiązanie jej ze sferą gospodarczą, zwłaszcza z dziedziną ludzkiej pracy. Praca nie jest dziś prostym wysiłkiem mięśni lecz jest dialogiem społecznym, stając się tym samym pracą *decyzyj* człowieka pracującego, który ze zwykłej *sily roboczej* staje się *decydentem*. Proces decyzyjny jest oczywiście bardzo złożony, są decyzje które podejmuje jednostka i decyzje, które mogą i powinny podejmować całe grupy społeczne. Jest tu potrzebna synteza między ideałem demokracji a ideałem oświeconego autorytetu. Nie zmienia to jednak faktu, że o demokracji w państwie można mówić tylko tam, gdzie obywatele mają władzę nad procesem narodowej pracy i rozdziałem jej owoców³⁰.

Państwo jest społecznością posiadającą swój wymiar wertykalny i horyzontalny. Nie ma państwa tam, gdzie nie ma władzy, i nie ma państwa tam, gdzie nie istnieją więzi społeczne między obywatelami.³¹ Władza, by była uznana przez obywateli, potrzebuje legitymizacji. Tischner mówi o dwóch zasadniczych formach legitymizacji władzy. Pierwsza dokonuje się przez demokratyczny wybór. Większość nie zawsze musi mieć rację, dlatego obok tak legitymizowanej władzy wylania się potrzeba istnienia politycznej krytyki i opozycji. Drugą formą legitymizacji jest uznanie przywództwa elit. Jest to legitymizacja ideologiczna, stanowiąca część uznania za swoją podstawowej ideologii władzy. Legitymizacja ta zawsze musi w jakimś istotnym punkcie odwoływać się do doświadczeń etycznych. Refleksyjny stosunek między ludem a władzą opiera się nie na woli większości, lecz na wspólnej wrażliwości etycznej. Władza rozliczana jest z wierności zasadom ideologii, etyki, religii. Elita nie może zdradzać ludu, dzięki któremu jest elitą, lud zaś nie może wyrzekać się swej elity, gdyż zostaje wtedy jak owce bez pasterza. Stosunek ludu do władzy legitymizowanej przez demokratyczny wybór można zilustrować obrazem piramidy. Jej szczyt stanowi władza, której los uzależniony jest od tego, jak szeroka jest podstawa. Drugi typ legitymizacji lepiej ilustruje obraz wędrującego ludu, na czele którego podąża wódz, lub cała elita. Los tej władzy zależy od zaufania ludu i od tego, czy elita nie biegnie zbyt szybko, albo zbyt wolno, w rezultacie czego zostaje

wyprzedzona przez lud czy nową elitę³².

Władza legitymizowana opiera się zawsze na jakiejś formie dialogu ze społeczeństwem. Jej przeciwieństwo stanowi władza totalitarna. Tischner definiuje ją jako władzę dążącą do poddania sobie całego człowieka i tworzącą w tym celu odpowiednią, usprawiedliwiającą ją ideologię. Wedle tej ideologii, stanowi ona wyraz siły rządzącej całością świata i całością historii. Stąd czerpie tytuł do stosowania wszelkich możliwych środków przymusu. To właśnie ta ideologia ma stanowić legitymizację, do której odwołuje się władza totalitarna³³. Ideologia ta na rzeczywistość społeczną narzuca dialektykę opisującą relacje między przedmiotami. Być naprawdę, to znaczy mieć siłę, zwyciężać w toczącej się wciąż walce. Pojawia się też element *sacrum*. Może nim być rewolucja, może być deifikowane państwo. *Sacrum* wzywa do największych poświęceń, budzi fascynację i przerażenie. Jest wreszcie element etyczny tej ideologii. Każdy, kto działa dla realizacji wzniosłych idei wskazywanych przez państwo, ma czyste sumienie. Ideologia totalitarna usiłuje zapewnić czyste sumienie nawet zbrodniarzom. Tak więc totalitarna władza, której nie może wymknąć się żaden obywatel ani żadna dziedzina jego życia, buduje sobie ontologiczną, sakrologiczną i etyczną legitymizację. Władza ta sama też decyduje o tym, co to jest ontologia, co stanowi *sacrum*, co to jest etyka. Powstaje zamknięte koło: Legitymizacja stanowi integralną część władzy, z kolei władza jako taka jest integralną częścią sposobu jej legitymizowania³⁴. Roszczenie władzy totalitarnej obejmuje też decydowanie o tym, co jest prawdą, a co fałszem³⁵. Totalitaryzm nie przyniósł ani szczęścia człowiekowi, ani nie doprowadził do rozkwitu potęgi państwa. Jako symbol jego klęski wskazuje Tischner dwie nazwy: Oświęcim i Kołyma³⁶. W państwach posttotalitarnych nie można jednak poprzestać na analizie i ocenie totalitaryzmu, lecz trzeba go przewyciężyć, budując państwo demokratyczne. Obok opisanych wyżej warunków zbudowania takiego państwa, konieczne jest stworzenie dialogu i odbudowanie więzi zarówno w poziomie wertykalnym jak i horyzontalnym państwa. Innymi słowy, chodzi o przejście od społeczeństwa monologicznego, przez społeczeństwo dialogu, do społeczeństwa obywatelskiego, oraz o prowadzenie stałego wzajemnego dialogu między demokratyczną władzą a obywatelskim społeczeństwem. Dialog podważa zasady totalitarnej gnozeologii, burzy podstawy totalitarnego porządku, gdyż zakłada równouprawnienie punktu widzenia władzy i obywateli³⁷. W państwie totalitarnym może istnieć wyłącznie społeczeństwo monologiczne, w którym ten, kto stoi na szczycie władzy, przekazuje prawdę i dyspozycje stojącym niżej. W społeczeństwie dialogicznym poznanie prawdy o życiu społecznym, jak i jego kształtowanie, dokonuje się we wzajemnym porozumieniu, w dialogu obywateli ze sobą i z władzą³⁸. Walka o społeczeństwo dialogiczne jest przede wszystkim walką o jawność życia społecznego, o wolność od zakłamania, o prawdę. Demokracja, samorządność, respektowanie praw człowieka, równość obywateli wobec prawa - wszystko to uwarunkowane jest, zdaniem Tischnera, powodzeniem walki o zbudowanie społeczeństwa dialogicznego³⁹. W Polsce początek społeczeństwa dialogicznego krakowski filozof wiąże z umowami sierpniowymi i powstaniem *Solidarności*, choć już wcześniej istniały momenty czy sfery życia, w których monolog władzy był przerwany. Kolejny etap w budowaniu państwa demokratycznego to przejście od społeczeństwa dialogicznego do obywatelskiego. Jest to społeczeństwo, w którym obywatele są podmiotami prawa i mają tego świadomość. Nie wystarczy już prowadzenie dialogu ze sobą i z władzą

- choć to jest konieczne. Musi zaistnieć twórcza podmiotowość, wyrażająca się między innymi w trosce o dobro wspólne państwa, w twórczej inicjatywie, w korzystaniu z przysługujących praw i realizowaniu obywatelskich obowiązków. Pośród tych wszystkich praw podstawowym jest prawo do posiadania siebie, do samostanowienia o sobie jako odpowiedzialnym podmiocie praw i obowiązków. Bez uświadomienia sobie tego prawa niemożliwa byłaby budowa społeczeństwa obywatelskiego, a tylko ono może być fundamentem państwa prawdziwie demokratycznego⁴⁰.

Władza w państwie demokratycznym musi spełniać określone warunki. Przede wszystkim musi mieć świadomość swej służebności wobec społeczeństwa oraz podporządkowania względem prawa. Współczesne państwo demokratyczne jest bowiem państwem prawnym i rządzi w nim nie tyle głowa państwa czy rząd, ile demokratycznie ustanowione prawo⁴¹. Kandydaci do sprawowania władzy w państwie muszą też legitymować się wysokimi walorami etycznymi. Kwestia ta nie podlega wątpliwościom, już choćby z tego tytułu, że *państwo jest substancją etyczną*. Tischner przestrzega tu jednak przed *pułapką moralizmu*. Ocena etyczna nie może być wystarczająca, nie może wyprzeć i zastąpić oceny ekonomicznej, politycznej i fachowej. Wszystkie te kryteria winny być brane pod uwagę w demokratycznym wyborze władz państwowych⁴².

Znacznie mniej miejsca niż Tischner poświęcili w swej filozoficznej twórczości zagadnieniu narodu i państwa pozostali polscy fenomenologowie. Ingarden zaledwie dotyka problemu, podkreślając realne istnienie tych bytów, ich znaczenie i wartość dla człowieka oraz decydujący dla narodu wymiar kulturowy. Autor *Sporu* nie rozstrzyga, jakiego rodzaju bytem jest państwo czy naród, zdecydowanie jednak sprzeciwia się odmawianiu im realnego charakteru. Naród i państwo istnieją wprawdzie inaczej niż samoistne byty substancjalne (wydaje się że przechodząc z Ingardenowskiej ontologii do metafizyki można je określić jako byty akcydentalno-relacyjne), ale z całą pewnością wchodzą w skład świata, w którym żyjemy i z którym codziennie obcujemy, współokreślają otaczającą nas rzeczywistość. Co więcej, jest to rzeczywistość tak ważna dla człowieka, iż jest on gotów oddać swe najlepsze siły za dobro i honor państwa, którego jest obywatelem, i narodu, do którego należy. Zdaniem Ingardena, czynnikiem decydującym o istnieniu narodu, o jego tożsamości i sile, jest przede wszystkim jego kultura. Dlatego wszelkie próby niszczenia jakiegoś narodu łączą się na ogół z próbą zniszczenia jego kultury, czego szczególnie dobitną ilustracją mogą, według krakowskiego filozofa, stanowić dzieje narodu polskiego⁴³.

Do doświadczeń naszych ojczystych dziejów odwołuje się w swej filozofii narodu także Karol Wojtyła. Te dzieje pokazują, jak wielką cenę musieli płacić poszczególni ludzie i całe pokolenia naszych rodaków w imię wspólnego dobra narodu i ojczyzny. Miara tych ofiar i trudu wkładanego w realizację dobra wspólnego narodu, miara poświęcenia tyłu dóbr jednostkowych - włącznie z wygnaniem, więzieniem i śmiercią - świadczy o wielkości tego dobra i jego nadrzędności a zarazem ukazuje, że warunkuje ono sobą dobra jednostkowe poszczególnych członków społeczności narodowej⁴⁴. Podkreślanie przez Wojtyłę wielkości i nadrzędności dobra wspólnego wiąże się z przyznawaniem przez niego tej kategorii fundamentalnego znaczenia dla ukonstytuowania się każdej społeczności. Zrozumiałe więc, że dobro wspólne, będące przyczyną formalną i celową każdej społeczności, ma także za-

sadnicze znaczenie dla ukształtowania się społeczności narodu i jej specyfiki. Właśnie nie tyle wskutek wspólnego pochodzenia czy terytorium, co przede wszystkim dzięki temu wspólnemu dobru, ludzie przynależący do tego samego narodu oraz obywatele tego samego państwa mogą o sobie myśleć i mówić *My*, wskazując tym samym nie tylko na wielość podmiotów, ale także na ich wzajemne powiązanie, na określoną jedność i wspólną podmiotowość⁴⁵. Jest to jedność wyższego stopnia, gdyż naród - podobnie jak rodzinę - określa Wojtyła mianem *wspólnoty bytowania*, a nie tylko *wspólnoty działania*⁴⁶. Czym jednak w swej konkretnej treści jest dobro wspólne narodu i państwa, co odróżnia je od dobra wspólnego innych społeczności, w czym tkwi jego specyficzność? - na te pytania w filozoficznej twórczości Wojtyły odpowiedzi nie znajdujemy. Odpowiedź ta pojawia się dopiero w jego papieskim nauczaniu społecznym. I choć to nauczanie pozostaje zasadniczo poza zakresem przedmiotowym artykułu, to jednak w tym miejscu trzeba sięgnąć do niego, jako do koniecznego - jak się wydaje - dopełnienia przedpontyfikalnej refleksji papieża nad narodem i państwem. Z nauczania tego wynika, że naród to przede wszystkim wspólnota ludzi i oni są największym jego dobrem i bogactwem. Jest to jednak wspólnota związana nie tylko - a nawet nie przede wszystkim - więzami krwi i wspólnej przestrzeni, lecz głównie kulturą, wspólną historią, tradycją, wspólną działaniem oraz pewną zbiorową podmiotowością i samoświadomością⁴⁷. Czynnikiem mającym największe znaczenie dla ukształtowania się narodu, jednocześnie będącym najbardziej doniosłym i specyficznym elementem jego dobra wspólnego, jest - zdaniem papieża - kultura. Jan Paweł II powie wprost, że *naród istnieje z kultury i dla kultury*⁴⁸. Z tej narodowej kultury wyrasta i w niej się najpełniej wyraża podstawowa suwerenność narodu - kolejny istotny element dobra wspólnego. Ojciec święty przywołuje przykład polskiego narodu, który w najstraszliwszych doświadczeniach dziejów zachował swoją suwerenność i tożsamość właśnie w oparciu o swoją kulturę, która okazała się potęgą większą od fizycznych potęg sąsiadów, skazujących wielokrotnie nasz naród na śmierć. Wyrastająca z kultury podstawowa suwerenność narodu jest zarazem tą suwerennością, przez którą najbardziej suwerenny jest człowiek; która umożliwia mu *bycie* człowiekiem w wewnętrznej prawdzie jego człowieczeństwa. Wobec tak wielkiej wagi kultury i związanej z nią suwerenności narodu, papież apeluje o dołożenie wszelkich starań, by strzec tych wartości przed poddaniem ich interesom politycznym czy ekonomicznym; by obronić kulturę i podstawową suwerenność przed różnego rodzaju totalitaryzmami, imperializmami czy hegemoniami, dla których człowiek i naród nie liczy się jako podmiot, a jedynie jako przedmiot dominacji różnorodnych interesów⁴⁹. Zagrożenie dla kultury narodu, a w konsekwencji dla niego samego, może płynąć nie tylko z zewnątrz. Może w jeszcze większej mierze stanowi je oderwanie jej od moralności, będącej podstawą wszelkiej kultury, a więc także narodowej⁵⁰. Wskazują na to jednoznacznie słowa papieża: *na prawie moralnym budują się narody, bez niego upadają*⁵¹; *naród ginie, gdy znieprawia swego ducha - naród rośnie, gdy duch jego coraz bardziej się oczyszcza*⁵².

Problematyka państwa w filozofii kardynała Wojtyły właściwie się nie pojawia. Nie ma też żadnego dokumentu papieskiego, który w całości traktowałby o państwie. Można natomiast przedstawić zarys koncepcji państwa w oparciu o liczne homilie i wystąpienia Jana Pawła II⁵³. Podobnie jak w kwestiach dotyczących narodu - ograniczę się do wskazania w wielkim skrócie tylko głównych wątków myśli papieża w tym względzie. Państwo jest, według niego, wyrazem suwerennego sa-

mookreślenia się ludów i narodów i - jako takie - stanowi normalną realizację porządku społecznego⁵⁴. Celem państwa jest *wspólne dobro wszystkich obywateli - wszystkich bez wyjątku*⁵⁵. Nie wolno więc identyfikować dobra wspólnego państwa z dobrem grupy rządzącej, bądź określonej klasy społecznej, czy nawet tylko własnego narodu. Jest ono zawsze dobrem wszystkich osób wchodzących w skład społeczności państwowej. Zdaniem papieża, realizacja tego celu domaga się od państwa podjęcia przede wszystkim takich zadań, jak: zabezpieczenie ładu wewnętrznego, troska o ład gospodarczy i materialny dobrobyt obywateli oraz troska o kulturę. Ich wypełnianie prowadzi ostatecznie do stworzenia możliwie najlepszych warunków rozwoju każdej osobie ludzkiej⁵⁶.

W kwestii stosunku narodu do państwa papież opowiada się wyraźnie za prymatem narodu. Suwerenność państwa nie może być pojmowana jako suwerenność władzy czy całej własnej struktury, ale jako służba na rzecz suwerenności narodu i całego społeczeństwa oraz organizowania jego podmiotowości⁵⁷. *Państwo jest istotnie suwerenne, jeśli rządzi społeczeństwem i zarazem służy dobru wspólnemu społeczeństwa i jeśli pozwala narodowi realizować właściwą mu podmiotowość, właściwą mu tożsamość. (...) Suwerenność państwa jest głęboko związana z jego zdolnością promowania wolności narodu, czyli stwarzania warunków, które pozwolą mu wyrazić całą swoją własną tożsamość historyczną i kulturalną, to znaczy pozwolą mu być suwerennym przez państwo*⁵⁸ - stwierdza Jan Paweł II. Tylko pełna suwerenność całego społeczeństwa stanowi rację istnienia państwa. Ono zatem ma prawo kształtować ustrój polityczny, społeczny i ekonomiczny; ono winno być *panem i władcą swoich własnych losów*⁵⁹. Warunki te najlepiej realizują się w państwie demokratycznym, stąd również u papieża dostrzegamy pozytywną ocenę demokracji. Demokracja nie może jednak oznaczać akceptacji relatywizmu i agnostycyzmu w kwestii poznania prawdy, zwłaszcza w odniesieniu do porządku moralnego. Demokracja pozbawiona trwałych wartości przeraża się bowiem w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm - stwierdza papież w encyklice *Centesimus annus*⁶⁰.

Według Stróżewskiego, naród konstytuowany jest przez poczucie wspólnoty ziemi i wspólnoty dziejów. Ziemia i historia są czynnikami obiektywnymi, które jednak określona społeczność ludzi uczyniła własnymi, subiektywnymi. Nie pochodzenie, miejsce urodzenia czy zamieszkania, ale właśnie akceptacja tych dwóch czynników decyduje o przynależności do narodu. Z kolei pojęcie ojczyzny zostaje ukonstytuowane od strony podmiotowej przez naród, zaś od strony przedmiotowej przez ziemię i historię⁶¹. Każdy naród ma prawo do decydowania o sobie, do uszanowania jego podmiotowości ze strony innych narodów i państw. Jedną z największych niesprawiedliwości jest odbieranie bądź ograniczanie tego prawa przez użycie siły bądź politycznych wpływów⁶².

W Stróżewskiego filozofii narodu i ojczyzny dostrzegamy wiele wątków bardzo bliskich ujęciu Tischnera. Należą do nich między innymi: rozróżnienie ojczyzny i ojcowizny (tzw. ojczyzna lokalna lub *mała ojczyzna*), wiązanie narodu i ojczyzny z kategorią *swojskości*, *bycia u siebie* (jako warunki poczucia *bycia u siebie* wskazuje Stróżewski między innymi pewien zakres wolności, swobody, możliwości inicjatywy a zarazem poczucie bezpieczeństwa i pomocy w potrzebie) oraz podkreślanie etycznego charakteru więzi narodowej i zobowiązań wobec swojej ojczyzny. W tej ostatniej kwestii nawet literackie odniesienia krakowskich filozofów są te same, gdyż obaj powołują się chętnie na Norwidowe słowa o ojczyźnie - *moralnym zjednoczeniu*

i wielkim zbiorowym obowiązku⁶³. Stosunek do własnego narodu, ojczyzny i państwa jest zagadnieniem tak mocno związanym ze sferą aksjologiczno-etyczną, że można, zdaniem Stróżewskiego, traktować go jako miarę nie tylko wartości obywatela, ale także wartości człowieka⁶⁴. Jest to zrozumiałe, jeśli patrzy się na naród i ojczyznę jako na naturalne środowisko realizacji wartości od witalnych i ekonomicznych poczynając, a na najwyższych ideałach kończąc. A taką właśnie optykę przyjmuje krakowski filozof, co więcej - w realizacji tych wartości widzi on cel związanego wspólną tradycją i troszczącego się o wspólną przyszłość narodu⁶⁵. W tym kontekście pojawia się szczególna definicja patriotyzmu, który Stróżewski określa jako miłość wartości i wzięcie odpowiedzialności za to, by ojczyzna stała się ich nosicielką, środowiskiem, które jest nimi nasycone i które pozwala kultywować je dalej. Taką koncepcję patriotyzmu autor *Istnienia i wartości* przeciwstawia koncepcji subiektywistycznej, opartej na przekonaniu, że to jest wartościowe, co sprawia, że jest mi dobrze. Postawa ta jest niebezpieczna szczególnie w powiązaniu z idealizmem aksjologicznym, wedle którego to sam człowiek stwarza wartości. Może to doprowadzić do uznania ojczyzny, w której jest mi dobrze - i dlatego właśnie że jest mi w niej dobrze - za wartość absolutną, oraz stawiania jej - dlatego że jest moją ojczyzną - ponad prawem, ponad dobrem i złem. Postawa ta wiedzie prostą drogą do totalitaryzmu i szowinizmu. Tymczasem w prawdziwym patriotyzmie chodzi o realizację obiektywnie istniejących wartości, które same z siebie domagają się realizacji. Jej konsekwencją - a nie punktem wyjścia - jest szczęście. Pośród różnych wartości, niezbędnie potrzebnych do tego szczęścia, istnieją i takie, których urzeczywistnienie możliwe jest tylko w czasoprzestrzennym, ludzkim środowisku ojczyzny. Miłość do ojczyzny oznacza umiłowanie tych wartości i wzięcie za nie odpowiedzialności w odniesieniu do wszystkich czynników konstytuujących to środowisko, a więc w odniesieniu do narodu, historii i ziemi. Odpowiedzialność wobec historii oznacza między innymi wzięcie na siebie jej blasków i cieni; poczucie dumy z tego, co było dobre a zarazem było moje - ojczyste, ale i smutku z powodu tego, że udziałem mojego narodu było i to, co złe.

Podstawę miłości ojczyzny stanowi niewątpliwie to, że jest to *moja* ojczyzna. Jako taką zyskujemy ją w sposób naturalny wraz z urodzeniem, a więc niejako jesteśmy nią zdeterminowani. Zdaniem Stróżewskiego, nie przekreśla to jednak tego, że jest ona także przedmiotem wyboru, gdyż inaczej nie mogłaby być przedmiotem miłości i odpowiedzialności. Wybór ten polega głównie na tym, że godzę się na taką ojczyznę, jaką ona jest, i staram się czynić dla niej dobro. Nie jest to naturalnie jednorazowy wybór, ponieważ wartość ojczyzny, jak każda autentyczna wartość, domaga się nieustannej akceptacji, ciągłego wybierania na nowo. Taka postawa sprawia, że determinizm zamienia się w autodeterminizm⁶⁶.

Istotnym elementem Stróżewskiego koncepcji patriotyzmu jest podkreślanie nie tylko braku opozycji między patriotyzmem a uniwersalizmem, ale ich komplementarności. Wynika to już z przytoczonej wyżej definicji patriotyzmu, łączącej ściśle miłość ojczyzny z miłością i urzeczywistnianiem wartości, które są wartościami powszechnie obowiązującymi. Nie można poddać w wątpliwość uniwersalnego wymiaru takich wartości, jak np.: zakorzenienie, bliskość, sprawiedliwość, równość, bezpieczeństwo, wolność, suwerenność itd., a przecież są to wartości, o które każe się zmagać i do których prowadzi miłość własnej ojczyzny. W tym świetle okazuje się być ona konkretną, szczegółową drogą realizacji wartości uniwersalnych. Oczy-

wiście, uniwersalizm nie oznacza uniformizmu, lecz jedność podbudowaną wielością tradycji, kultur i innych czynników. Realizacja uniwersalnych wartości w konkretnym miejscu i czasie prowadzi do wzbogacenia lub wręcz stworzenia własnej kultury, z kolei wzbogacenie i rozwój własnej kultury sprawia, iż bez gubienia swej swoistości, staje się ona częścią wartości ogólnoludzkich, zyskuje wymiar uniwersalny jako dobro ludzkości⁶⁷. *Nie dlatego widzę w czymś najwyższą wartość, że to jest na przykład - polskie, lecz przeciwnie: dlatego, że jest autentyczną wartością, pragnę, by było także polskie. Gdy stanie się polskim, nie nabiera przez to więcej czystej wartościowości, ale uzyska jeszcze jedną partykularną realizację, a więc to, do czego każda wartość jest przeznaczona. Równocześnie nie ma żadnych powodów do zazdrości, że ta sama wartość staje się udziałem Niemców, Anglików, Chińczyków czy Eskimosów. Po to jest, by stała się udziałem*"⁶⁸ - pisze krakowski filozof. Tak być powinno i tak jest w sytuacji normalnej. Kiedy jednak dochodzi do sytuacji zagrożenia, gdy zagrożona jest sama możliwość realizacji wartości, bądź gdy ta możliwość zostanie odebrana, wówczas na plan pierwszy wysuwa się walka o jej odzyskanie, o odpowiednie warunki realizacji wartości, którymi są między innymi wolność i niepodległość. W konsekwencji to, co narodowe, przesłania to, co uniwersalne, i rodzi się między jednym a drugim przeciwieństwo. W tym kontekście pojawia się ciekawa i chyba słuszna, choć w jakiejś mierze zapewne kontrowersyjna myśl Stróżewskiego, że jednym z najważniejszych skutków utraty wolności i niepodległości jest zerwanie jedności między patriotyzmem i uniwersalizmem, a w konsekwencji nacjonalizm i szowinizm. Trzeba więc, zdaniem autora *Istnienia i wartości*, zawsze się bronić przed zagubieniem prawdy o zależności dobra narodowego od realizacji obowiązujących uniwersalnie wartości absolutnych. Największą tragedią narodu nie jest utrata warunków ich realizacji, gdyż te można zawsze odzyskać, a nawet ta utrata, stanowiąca zagrożenie dla samych wartości, czyni je tym bardziej cenniejszymi i godnymi pożądania. Największą tragedią narodu jest jego odwrócenie się od ideałów dobrych samych przez się, do celów uznanych za dobre i zabsolutyzowanych dlatego, że są narodowe⁶⁹. Rodzi się wówczas nacjonalizm, który można wyrazić lapidarnym stwierdzeniem: *dobre, bo nasze* w przeciwieństwie do patriotyzmu, wypowiadającego się w słowach: *dobrze, że nasze*. Nacjonalizm jest zaprzeczeniem patriotyzmu i niesie w sobie niebezpieczeństwo dążenia do narzucania innym tego, *co dobre, bo nasze*. Niebezpieczeństwo to się wzmacnia, gdy nacjonalizm przeradza się w szowinizm, który Stróżewski charakteryzuje stwierdzeniem: *dobre, bo nasze i tylko nasze - a wszystko inne gorsze albo wręcz złe*. Powstaje wówczas poczucie misji: trzeba nieść *dobro*, choćby przemocą⁷⁰. Uciekanie się do przemocy nie jest w tym przypadku czymś zaskakującym, gdyż nacjonalizm i szowinizm, jako ideologie oparte na nieautentycznych wartościach, w naturalny sposób szukają jakiejś formy przemocy dla wzmocnienia swej siły⁷¹.

Autor *W kręgu wartości* poddaje krytyce jako zaprzeczenie patriotyzmu nie tylko postawy nacjonalistyczne i szowinistyczne, ale także kosmopolityczne. Kosmopolityzm jest pozornym uniwersalizmem i stanowi konsekwencję wspomnianego wyżej subiektywizmu aksjologicznego, który ocenia dobro według tego, czy i w jakim stopniu jest komuś dobrze. Czymś zupełnie innym jest natomiast taka postawa, która prowadzi do autentycznego uniwersalizmu przez patriotyzm, a zarazem jakieś przewyciężenie patriotyzmu i porzucenie ojczyzny. Postawa ta opiera się na obiektywnym porządku wartości i różnych typów ich realizacji, a jej charaktery-

styczną cechę stanowi duch pokory i rezygnacji z wartości wypracowanych w środowisku partykularnym ze względu na jakieś większe i powszechne dobro. Jako przykłady, wskazuje Stróżewski takich ludzi, jak Dag Hammarskjöld czy Jan Paweł II, którzy przekroczyli granice własnej ojczyzny, a przecież nie przestali być patriotami⁷².

Zamykając prezentację przedstawionej przez Stróżewskiego charakterystyki aksjologicznych ustosunkowań się do narodu i ojczyzny, trzeba wspomnieć o jeszcze jednej postawie, którą krakowski myśliciel uznaje za najpełniejszą, choć najtrudniejszą do zrealizowania i pozostającą jak dotąd jedynie w sferze życzeń. Postawę tę określa mianem *patriotyzmu uniwersalnego*. Aby stała się ona rzeczywistością, musiałyby w każdym kraju zrealizować się na trwałe wartości podstawowe (między innymi chleb i dach nad głową, dobrobyt, zaspokojenie nie tylko elementów, ale także potrzeb wyższego rzędu) i najwyższe (między innymi równość, sprawiedliwość, poszanowanie ludzkiej godności, wolność), do których realizacji każdy naród jest przeznaczony. Wówczas przedmiotem patriotyzmu nie musiałby już być tylko własny kraj, gdyż wartości w nim ucieleśnione byłyby analogiczne do zrealizowanych gdzie indziej, i wtedy w zgodzie z pozostałymi różnicami następowaloby prawie niezauważalnie przejście do patriotyzmu uniwersalnego. Pozostałaby świadomość wielości pochodzeń i wartości narodowych kultur, ale zarazem ziemia stawałaby się faktycznie ojczyzną ludzi a oni obywatelami świata. Działoby się to nie mimo własnej ojczyzny, ale w niej i poprzez nią⁷³.

W filozofii Stróżewskiego o wiele mniej miejsca niż kwestie dotyczące narodu i ojczyzny, zwłaszcza patriotyzmu, zajmuje problematyka państwa. Przy jej omawianiu, podobnie jak u Tischnera, akcent jest położony na krytykę totalitarnych form państwa, afirmację demokracji oraz charakterystykę różnych typów władzy i jej legitymizacji. Autor *Istnienia i wartości* nie formułuje wyraźnie definicji państwa, podkreśla natomiast jego sformalizowany charakter, ściśle powiązanie z instytucją władzy oraz służebną rolę względem narodu i wartości, do realizacji których wezwany jest naród. Jeśli państwo, zamiast służyć autentycznym wartościom, stawia najwyższej wartości fałszywe, jak np.: czystość rasy, interes klasowy czy rewolucja, to nie tylko przestaje służyć swojemu narodowi, ale staje się dla niego - a często także dla innych narodów - prawdziwym i wielkim zagrożeniem. Władza w takim państwie przybiera na ogół postać władzy totalitarnej, przekonanej o swej nieomyślności i uznającej każdego, kto nie chce działać na rzecz wskazanych przez nią wartości, za osobnika nieprzystosowanego lub wroga⁷⁴. Dla totalitarnej władzy szczególnego znaczenia nabiera ideologia, będąca zarazem podstawą legitymizacji władzy. Stopiona z ideologią władza przeważnie uważa siebie za najdoskonalszą realizację władzy w ogóle. Wśród motywów uzasadniających to fałszywe przekonanie, wskazuje Stróżewski następujące:

1. Motyw wybrania, powołania, przeznaczenia. Polega on bądź na odwołaniu się do procesów dziejowych, w których na plan pierwszy wysuwa się rola określonej warstwy społecznej, klasy czy narodu, bądź do procesów ewolucyjnych, ujawniających szczególne właściwości, zwłaszcza przywódcze, którejs z tych grup społecznych. W tym typie motywacji mieszczą się też argumenty odwołujące się do woli Boga, z których wyrastają idee narodów wybranych czy mesjańskich.

2. Motyw gnostyczny, sprowadzający się do przekonania, że władza wie lepiej, na czym polega szczęście poddanych i jak do niego doprowadzić. Tę *wiedzę* gwa-

rantuje jej pochodzenie, ukonstytuowanie przez *dziewą konieczność*, zapewniające zachowanie właściwego instynktu klasowego, poczucia narodowego czy wrażliwości rasowej.

3. Motyw misji, zobowiązujący do propagowania i szerzenia określonej ideologii.

4. Motyw *rządu dusz*. Władza może ingerować we wszystkie dziedziny życia człowieka, bo ona wie lepiej, co jest dla niego dobre. Im więcej oddadzą jej obywatele swej podmiotowości, tym bardziej będą szczęśliwi⁷⁵.

Wszystkie te motywy uznaje Stróżewski za fałszywe i niebezpieczne, jak fałszywe i niebezpieczne jest każde powiązanie władzy z ideologią, które musi prowadzić do totalitaryzmu. Nawet jeśli byłaby to ideologia słuszna, nie może jej władza narzucać i na niej się opierać. Zdaniem krakowskiego filozofa, władza musi być sprowadzona do swej właściwej, racjonalnej istoty - ostatecznie do natury człowieka. Naczelną racją uzasadniającą władzę jest bowiem nie jakakolwiek ideologia, lecz idea człowieka. Zadaniem władzy w państwie jest przede wszystkim, a może nawet wyłącznie, obrona wartości elementarnych, które same nie są w stanie konstytuować żadnej ideologii. Niepotrzebne jest też ich ideologiczne uzasadnienie, gdyż wiąże się bezpośrednio z naturą człowieka. Zalicza do nich Stróżewski wartości leżące u podstaw naturalnych i niezwykłych praw człowieka, ujmowanego jako istota żyjąca, myśląca i podmiot działań moralnych. Są to między innymi: wolność, czyste, nieskażone środowisko naturalne, prawo do pracy, mieszkanie, możliwość osobowego rozwoju itp. Jeśli ktoś tych wartości i wynikających z nich praw człowieka nie uznaje, to - zdaniem omawianego autora - nie oznacza, że wyznaje złą ideologię, lecz że jest pozbawiony zdroworozsądkowej znajomości rzeczy. Do realizacji tych wartości oraz takiej koncepcji państwa i władzy najbardziej nadaje się demokracja, będąca systemem władzy, od którego, według Stróżewskiego, jak dotąd niczego lepszego w tym zakresie ludzkość nie wynalazła. To właśnie w demokratycznym państwie najpełniej uszanowana jest podmiotowość obywatela, który jako świadomy podmiot może odpowiedzialnie zdecydować, jaką część swej wolności winien oddać na rzecz dobra wspólnego. W demokracji też najpełniej uszanowane są prawa człowieka, może dlatego, że respektuje ona jego naturę zarówno w jej pozytywnych, jak i negatywnych aspektach. Te ostatnie nie tylko nie podważają wartości demokracji, ale wskazują na jej potrzebę, gdyż jak Stróżewski powtarza za R. Niebuhrem, zdolność człowieka do sprawiedliwości czyni demokrację możliwą, zaś jego inklinacje ku niesprawiedliwości czynią ją konieczną⁷⁶.

Podsumowując poglądy omawianych autorów na temat narodu i państwa, należy stwierdzić:

1. U wszystkich polskich fenomenologów istnieje wyraźne rozróżnienie a zarazem stwierdzenie ścisłego związku między narodem i państwem. Takie stanowisko jest dziś powszechnie przyjmowane, zarówno na gruncie filozofii społecznej, jak i socjologii czy innych nauk społecznych. Różne natomiast są próby rozwiązania kwestii wzajemnych relacji między tymi bytami, tak w sensie genetycznym, jak i funkcjonalnym. Polscy fenomenologowie (Tischner, Wojtyła i Stróżewski) opowiadają się wyraźnie za prymatem narodu. Podkreślają naturalne pierwszeństwo wytworzenia się kultury narodowej i narodu w stosunku do polityczno-administracyjnej struktury państwa oraz służebną rolę tego ostatniego względem narodu.

Pogląd ten może budzić pewne wątpliwości co do jego uniwersalnej adekwat-

ności. W świetle historyczno-socjologicznych analiz można bowiem wskazać przykłady potwierdzające tezę, że powstanie narodu jest uprzednie w stosunku do wytworzenia się struktury typu państwowego, ale także przykłady przeciwne, ukazujące państwa, w ramach których - i dzięki którym - tworzyła się świadomość narodu i konstituował naród we właściwym znaczeniu tego słowa⁷⁷. Jedność państwowa nie musi wprawdzie stworzyć wspólnoty narodowej, czego przykładem może być monarchia austriacko-węgierska, ale może ją wytworzyć, na co wskazują procesy dokonujące się np. w Stanach Zjednoczonych⁷⁸. O ile jednak w aspekcie historyczno-socjologicznym sprawa pozostaje co najmniej kontrowersyjna i należałoby się raczej zgodzić z poglądem, iż obie drogi rozwoju (od narodu do państwa i od państwa do narodu) są możliwe i w jakimś sensie paralelne, o tyle w sensie metafizycznym i aksjologicznym uznanie pierwszeństwa narodu względem państwa wydaje się być słuszne. Prymat ten wynika między innymi stąd, że naród jest społecznością naturalną, dającą, podobnie jak rodzina, możliwości całościowego rozwoju osobie ludzkiej, gdy tymczasem państwo, będące również społecznością naturalną i konieczną, interesuje się człowiekiem-obywatelem tylko w niektórych aspektach jego życia. Naród jest ponadto o wiele bardziej trwały niż zmienne losy społeczności polityczno-państwowych. Potwierdzenie ostatniego stwierdzenia dają dzieje narodu polskiego, trwającego mimo braku własnego państwa, do których odwołują się bezpośrednio wszyscy omawiani autorzy.

2. Częste - zwłaszcza u Tischnera - powoływanie się w swych analizach na doświadczenia polskie, nadaje im z jednej strony bardzo konkretny charakter, z drugiej zaś strony może rodzić wątpliwość co do adekwatności tych analiz wobec sytuacji innych krajów czy opisu państwa i narodu w ogólności.

Wątpliwość ta wydaje się nieuzasadniona, gdyż omawiani autorzy, bazując na najbliższej, wręcz doświadczalnie danej rzeczywistości narodu i państwa, wskazują w niej elementy istotne, co jest zresztą zgodne z metodą fenomenologiczną. Niektóre odniesienia do konkretnego, polskiego kontekstu można też traktować jako egzemplifikację tez o charakterze ogólnym.

3. Według omawianych filozofów, naród posiada swą własną bytowość i podmiotowość. W koncepcji obecnego papieża, niektórzy dopatrują się nawet pojmowania narodu - trochę podobnie jak u Schelera - jako pewnej zbiorowej personalności, *quasi-osobowości*, tak, iż można w pewnym sensie mówić o *duszy narodu*⁷⁹. Podmiotowość narodu wyeksponowana jest mocno także przez Stróżewskiego i Tischnera, przy czym ten ostatni nie zgadza się na traktowanie narodu w metafizycznych kategoriach bytu akcydentalnego.

Ukazanie, iż naród jest swoistym, odrębnym bytem a nie tylko sumą jednostek, jak głosi nominalizm społeczny, stanowi najgłębsze uzasadnienie jego podmiotowości. Z niej z kolei wynika podstawowe prawo narodu do decydowania o sobie (samostanowienia); ona też stanowi podstawę demokracji. Stąd akcentowanie realnego istnienia narodu jako bytu *sui generis* i jego podmiotowości wydaje się mieć fundamentalne znaczenie dla całej koncepcji narodu i państwa, i jako takie należy uznać za pozytywny element przedstawionych poglądów. Trudno natomiast zgodzić się z argumentacją Tischnera przeciw uznaniu narodu za byt *per accidens*. Stwierdzenie, iż ludzie nie znosiliby tak wielkich poświęceń, włącznie z ofiarą życia dla narodu, gdyby ten był bytem przypadłościowym, stanowi kolejny przejaw pomieszania porządku metafizycznego z aksjologicznym. Nie dlatego coś jest przedmio-

tem dążenia czy troski człowieka, że ma taki bądź inny status ontyczny, ale dlatego, że stanowi dla niego wartość. Wartości jako takie nie mają bytu substancjalnego, są w nim co najwyżej zapodmiotowane, a przecież dla nich człowiek jest gotów oddać wiele, nawet własne życie, jeśli są to wartości od życia cenniejsze.

4. Choć można mówić o podmiotowości narodu, to jednak jego podstawę stanowią ludzie - podmioty w najściślejszym tego słowa znaczeniu. Papież stwierdza, że największym bogactwem narodu jest człowiek; Tischner przypisuje większą rolę przemianie człowieka, niż przemianom struktur społeczno-politycznych; wszyscy zgodnie podkreślają, że realizacja dobra wspólnego narodu służy ostatecznie stworzeniu najlepszych warunków dla rozwoju osoby ludzkiej. Człowiek jest też właściwym podmiotem i twórcą kultury, stanowiącej przecież zasadniczy czynnik tworzenia się i trwania narodu.

Wszystkie te stwierdzenia posiadają duże znaczenie między innymi z tego tytułu, iż stawiają zaprezentowane koncepcje w opozycji do kolektywistycznych koncepcji narodu oraz ideologii nacjonalistycznych, stawiających dobro narodu ponad dobrem osoby ludzkiej. Ponadto, uwidacznia się w nich kolejny raz personalistyczny rys filozofii omawianych autorów.

5. W koncepcji polskich fenomenologów na pojęcie narodu składają się elementy przedmiotowe (wspólnota terytorium, pochodzenia i wspólnota egzystencjalno-ekonomiczna) i podmiotowe (świadomość narodowa, tradycja, kultura duchowa, etos, czasami religia). O wiele większe znaczenie mają czynniki podmiotowe, a zwłaszcza kultura, w której wszyscy omawiani autorzy widzą główne źródło istnienia i tożsamości narodu.

Słuszne jest stwierdzenie, iż nie można żadnego z tych elementów przeceniać i trzeba ujmować je łącznie, gdyż dopiero w całości tworzą złożony fenomen narodu⁸⁰, nie oznacza to jednak, że wszystkim należy przypisać jednakowe znaczenie. Całkowicie uzasadniony i coraz powszechniej podzielany jest pogląd, że właśnie kultura stanowi najważniejszy z konstytutywnych elementów narodu. Na szczególną uwagę zasługuje papieska koncepcja podstawowej suwerenności, wynikającej z kultury narodu i w niej się wyrażającej. W dzisiejszej dobie, gdy z jednej strony pojęcie suwerenności ogranicza się do wymiaru politycznego, z drugiej zaś strony podporządkowana interesom ekonomicznym ponadnarodowa kultura masowa zdaje się z powodzeniem wypierać kultury narodowe, wołanie o suwerenność kultury narodu jako podstawę wszelkiej innej suwerenności nabiera szczególnej aktualności.

6. Wojtyła, Tischner i Stróżewski podkreślają, iż dla kultury narodu, a w konsekwencji dla niego samego, szczególne znaczenie posiada moralność. Ona jest częścią kultury, a zarazem jej fundamentem.

Są to stwierdzenia o ponadczasowej ważności, ale szczególna jest ich doniosłość w czasach szerzenia się relatywizmu moralnego i kształtowania się takiej kultury, która jest w znacznej mierze zaprzeczeniem zasad moralnych. Jej przykładem może być kultura czy wręcz - używając słów papieża - *cywilizacja śmierci*, która wiedzie do śmierci kultury i nie tylko duchowej śmierci narodu. Rzeczywiście, jeśli naród ze swoją kulturą chce przetrwać, nie mogą jego dzieje *płynąć przeciw prądowi sumień*⁸¹.

7. Do najważniejszych pojęć obecnych w filozoficznej myśli omawianych autorów na temat narodu należy kategoria dobra wspólnego. W skład dobra wspólnego narodu wchodzi wszystkie konstytuujące go materialne i duchowe elementy oraz

wartości, które mogą i powinny być realizowane w tej społeczności i przez nią. Tischner poczucie narodowe wręcz utożsamia z poczuciem odpowiedzialności za dobro wspólne, którym jest całe narodowe dziedzictwo. Również jego wizja narodowej pracy i oryginalna koncepcja uspołecznienia opiera się na kategorii dobra wspólnego narodu. Wojtyła w dobru wspólnym widzi formalną i celową przyczynę powstania narodu; podobnie Stróżewski w realizacji stanowiących wspólne dobro wartości widzi cel istnienia narodu. Także koncepcja państwa wiąże się ściśle z pojęciem dobra wspólnego. Według omawianych autorów, państwo, pełniąc służebną rolę względem narodu (czy szerzej: społeczeństwa), powinno zabezpieczać jego dobro wspólne oraz stwarzać formalne warunki korzystania z tego dobra i jego powiększania. Taki jest cel istnienia państwa: służba dobru wspólnemu. Ale także samo państwo, jak słusznie podkreśla Tischner, jest dobrem wspólnym obywateli. Stąd ich moralne zobowiązania wobec państwa.

Zastosowanie charakterystycznego dla społecznej myśli personalizmu pojęcia dobra wspólnego w analizie narodu i państwa w przypadku omawianych autorów nie może dziwić. Personalizm ten jest jeszcze bardziej uwydatniony przez stwierdzenia wskazujące, iż choć można mówić o nadrzędności wspólnego dobra narodu wobec dóbr jednostkowych, to jednak ostatecznie dobro to ma na celu stworzenie jak najlepszych warunków życia i rozwoju dla każdej osoby ludzkiej. Szczególną uwagę warto natomiast zwrócić na przytoczoną przez Tischnera tezę, iż państwo jest dobrem wspólnym. Zwłaszcza w Polsce, gdzie ze zrozumiałych historycznych względów bardzo często przeciwstawiano naród i państwo, taka rewaloryzacja państwa wydaje się być szczególnie potrzebna nie tylko dla teoretycznych racji.

8. Z tekstów wszystkich omawianych autorów przebija wyraźna afirmacja patriotyzmu, pojmowanego jako więź miłości w stosunku do narodu i ojczyzny. W przypadku jednak Tischnera, a zwłaszcza Stróżewskiego, można mówić o czymś więcej: o gruntownie opracowanej koncepcji patriotyzmu. Na szczególne podkreślenie zasługuje przekonywujące uzasadnienie komplementarności między uniwersalizmem a patriotyzmem, jako pewną formą partykularyzmu. Jeszcze ważniejsze wydaje się być powiązanie patriotyzmu z umiłowaniem autentycznych wartości i odpowiedzialnością za ich realizację przez naród oraz dogłębna analiza i krytyczna ocena nacjonalizmu, szowinizmu i kosmopolityzmu. Interesująca jest także przedstawiona przez Stróżewskiego koncepcja *patriotyzmu uniwersalnego*, choć zarzut utopizmu nie byłby chyba wobec niej bezzasadny. Można ją raczej traktować jako pewien typ idealny, ku realizacją którego można się zbliżyć, nigdy go jednak nie osiągając w pełni.

9. Problematyce państwa omawiani autorzy poświęcają znacznie mniej uwagi niż narodowi i trudno mówić o jakiejś kompletnej koncepcji państwa w ujęciu polskich fenomenologów. Niemniej szereg istotnych jej elementów został szeroko omówiony, zwłaszcza przez Tischnera. Spośród trzech elementów składowych państwa: społeczności, terytorium i organizacji politycznej (władzy), omawiani filozofowie najwięcej miejsca poświęcili temu ostatniemu, choć największe znaczenie przyznają społeczności. To właśnie ludzie tworzący społeczność państwa stanowią podstawę jego egzystencji i oni - nie władza - są prawdziwym suwerenem. Państwo w swym aspekcie organizacyjno-politycznym jest niczym innym, jak wyrazem suwerennego określenia się narodu czy społeczności państwowej (Wojtyła). Dlatego nie wystarcza suwerenność zewnętrzna (wobec innych państw), ale muszą być spełnione warunki wewnętrznej suwerenności ludzi tworzących państwo, a więc przede

wszystkim wolność od wyzysku, niesprawiedliwości społecznej i traktowania obywateli na zasadzie relacji pan-niewolnik (Tischner). Podmiotowość społeczności państwowej wyraża się także w tym, że cała struktura państwa ma służyć realizacji tych wartości, które stanowią dobro wspólne tej społeczności.

Zwrócenie uwagi na podmiotowość i suwerenność społeczności państwa wpisuje powyższe stanowiska w te nurty, które bazują na personalistycznej i demokratycznej wizji porządku społecznego oraz stawia je w opozycji do wszelkich ujęć totalitarnych. Pewną oryginalnością odznacza się Tischnerowska koncepcja społeczeństwa monologicznego, dialogicznego i obywatelskiego. To bardzo ważne, zwłaszcza w okresie społecznych transformacji, by uświadomić sobie, że kształt państwa zależy nie tylko od ustroju i władzy, ale przede wszystkim od relacji między władzą a społecznością oraz od zorganizowania się i obywatelskiej aktywności samego społeczeństwa.

10. Wszyscy omawiani autorzy, oprócz Ingardena, podejmują zagadnienie władzy w państwie. Wspólny mianownik tych poglądów stanowi teza o jej służebnej roli wobec społeczeństwa i autentycznych wartości oraz odrzucenie wszelkich form władzy totalitarnej.

Taka koncepcja władzy odpowiada sformułowanym wcześniej zasadom godności osoby ludzkiej, podmiotowości społeczeństwa i personalistycznie rozumianego dobra wspólnego. Interesującym wątkiem są przedstawione przez Stróżewskiego i Tischnera niektóre formy legitymizacji władzy. Oprócz legitymizacji demokratycznej, w pełni przez nich akceptowaną, omawiają legitymizację ideologiczną, którą - zwłaszcza w ujęciu Tischnera - można uznać za pewną odmianę czy uszczegółowienie Weberowskiego typu legitymizacji charyzmatycznej. Tischner zdaje się ją po części akceptować (uznanie przywództwa elit), ale nie jako legitymizacji władzy państwowej, lecz co najwyżej przywództwa politycznego. Stróżewski natomiast, przedstawiając różne typy legitymizacji ideologicznej, uznaje ją zdecydowanie za fałszywą drogę uprawomocnienia władzy, charakterystyczną dla rządów totalitarnych. Zgadając się z tym poglądem, za kontrowersyjne należy uznać stwierdzenie, iż każda władza państwowa powinna być wolna od wszelkiej ideologii, niezależnie od tego, czy jest ona prawdziwa, czy fałszywa. Wydaje się, że jest to pogląd zbyt radykalny. Z całą pewnością słuszny jest wniosek, że władza nie powinna narzucać swej ideologii stosując jakiegokolwiek formy przymusu, ani nie powinna kierować się kryteriami ideologicznymi w traktowaniu obywateli, w respektowaniu ich praw czy obowiązków; nie można też tych kryteriów stawiać wyżej niż zasada dobra wspólnego, sprawiedliwości itd., ale żądanie całkowitego wyzbycia się ideologii wydaje się mało realistyczne i nie w pełni zasadne, zwłaszcza, że zdecydowana większość politycznych partii, ubiegających się o władzę w państwie, wiąże swe programy z jakąś określoną ideologią społeczną.

11. Wojtyła, Tischner i Stróżewski opowiadają się za państwem opartym na systemie demokratycznym, choć afirmacja demokracji nie jest bezwarunkowa. Nie może ona oznaczać samych rządów większości, lecz musi opierać się na fundamencie godności osoby ludzkiej i obiektywnych wartości, wśród których kluczowe znaczenie posiada prawda.

Jest to etyczna i personalistyczna koncepcja demokracji, różniąca się wyraźnie od dominującej w praktyce koncepcji liberalnej. Ku tej ostatniej wydają się jednak zbliżać niektóre stwierdzenia Tischnera, np. jego opowiedzenie się za państwem *libe-*

ralizmu pozytywnego, czy sprzeciw wobec odwoływania się w prawie do wartości chrześcijańskich, manifestowany w imię poszanowania wolności ludzi należących do innych wyznań czy religii. Pierwsze stanowisko jest nie całkiem jasne. Według opisu Tischnera, jego *liberalizm pozytywny* jest znacznie bliższy personalizizmowi niż liberalizmowi w powszechnym rozumieniu tego pojęcia. Być może chodziło jedynie o mocniejsze wyakcentowanie wolności w demokracji, co potwierdzałoby częste opowiadanie się krakowskiego filozofa za zasadami obcymi liberalizmowi, jak zasada solidarności, pomocniczości czy dobra wspólnego oraz stwierdzenie, o czekającej chrześcijaństwo konfrontacji z liberalizmem jako nowym przeciwnikiem po upadku komunizmu¹. Drugi problem nasuwa jednak więcej wątpliwości. Wydaje się, że wbrew głoszonym deklaracjom, autor *Filozofii dramatu* buduje wizję państwa, według której może ono ostatecznie znaleźć się w pewnej aksjologicznej próżni. Z całą pewnością demokratyczne państwo ma obowiązek zadbać o stworzenie takich warunków (także przez prawodawstwo), w których będzie poszanowana wolność sumienia i wyznania każdego obywatela, tym bardziej nie może ono narzucać określonej religii czy ideologii, ale to nie musi oznaczać oderwania się państwa od aksjologicznego fundamentu wyrażającego się w tradycji narodu i decydującego w znacznej mierze o jego tożsamości, także jeśli jest to tradycja ukształtowana pod wpływem określonej religii. Stawiane przez Tischnera retoryczne pytanie w kontekście konkretnej sytuacji polskiej: *co będzie, jeśli inne wyznania lub religie zechcą wpisać do ustawodawstwa państwowego swoje wartości?* Nie wydaje się być na miejscu, gdyż państwo polskie nie rodzi się dziś, lecz jego zadaniem jest między innymi troska o zachowanie tradycji, kulturowego dziedzictwa i tożsamości, uformowanych przez określony świat wartości. Wśród nich szczególna rola wartości płynących z chrześcijaństwa i również z niego wyrastającej tolerancji jest nie do zakwestionowania. Budowanie państwa na tych wartościach oznacza zachowanie jego tożsamości, a nawiązywanie do chlubnej karty polskiej tolerancji zapewniłoby wolność ludziom innych religii czy światopoglądów. Demokracja nie może być formą dyktatury większości, ale nie może też oznaczać dyktatu mniejszości, i w imię poszanowania jej dość dowolnie rozumianych praw, odbierać większości prawo do czucia się w swej ojczyźnie *u siebie*, także w sferze wartości chronionych i kulturowanych. Pozytywnie natomiast należy ocenić rozciągnięcie przez Tischnera pojęcia demokracji na sferę gospodarki, zwłaszcza na dziedzinę ludzkiej pracy. Przedstawione przez niego propozycje rozwiązań w tym względzie są zbieżne z nauczaniem papieża zawartym w *Laborem exercens* i *Centesimus annus*.

PRZYPISY

¹ M. Scheler problematyce tej poświęca odrębną rozprawę pt.: *Der allgemeine Begriff von „Nation“ und die konkreten Nationalideen*, w: *Gesammelte Werke*, t. 6.

² A. Węgrzecki, *Scheler*, Warszawa 1975, s. 98.

³ Tamże, s. 98-99.

⁴ M. Scheler, *Der allgemeine Begriff...*, s. 343-344.

⁵ Tamże, s. 340 i nn; por. A. Węgrzecki, *Scheler*, s. 98-100.

⁶ J. Tischner, *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, Kraków 1992, s. 148-149; Tenże, *Polski młyn*, Kraków 1991, s. 52.

- ⁷ Tenże, *Polska jest Ojczyzną*, Paryż 1985, s. 108-109, 123.
- ⁸ Tenże, *Polski młyn*, s. 41-42.
- ⁹ Tenże, *Polska jest Ojczyzną*, s. 111.
- ¹⁰ Tenże, *Polski młyn*, s. 42-43.
- ¹¹ Tenże, *Polska jest ojczyzną*, s. 110-111.
- ¹² Tenże, *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1993, s. 54.
- ¹³ Koncepcja ta jest bliska stanowisku zaprezentowanemu przez Jana Pawła II w encyklice *Laborem exercens*. Czytamy w niej: *O uspołecznieniu można mówić tylko wówczas, kiedy zostanie zabezpieczona podmiotowość społeczeństwa, to znaczy, gdy każdy na podstawie swej pracy będzie mógł uważać siebie równocześnie za współgospodarza wielkiego warsztatu pracy, przy którym pracuje wraz ze wszystkimi. Drogą do osiągnięcia tego celu mogłaby być droga połączenia, o ile to jest możliwe, pracy z własnością kapitału i powołania do życia w szerokim zakresie organizmów pośrednich o celach gospodarczych, społecznych i kulturalnych (nr 14).*
- ¹⁴ J. Tischner, *Polska jest Ojczyzną*, s. 114, 122-123, 183.
- ¹⁵ Tenże, *Polski młyn*, s. 53.
- ¹⁶ Tenże, *Polska jest Ojczyzną*, s. 109.
- ¹⁷ Tenże, *Polski młyn*, s. 53-58.
- ¹⁸ Tenże, *Myślenie według wartości*, Kraków 1993, s. 267-275.
- ¹⁹ Tenże, *Polski młyn*, s. 40, 45-48.
- ²⁰ Tenże, *Spowiedź rewolucjonisty*, Kraków 1993, s. 130.
- ²¹ Tenże, *Nieszczęsny dar...*, s. 139-140.
- ²² Tamże, s. 136-140.
- ²³ Tamże, s. 51.
- ²⁴ Tamże, s. 215-216.
- ²⁵ Tamże, s. 210-217.
- ²⁶ Tenże, *Etyka solidarności oraz...*, s. 50-54.
- ²⁷ Tenże, *Nieszczęsny dar...*, s. 140-141.
- ²⁸ Tamże, s. 183.
- ²⁹ Tamże.
- ³⁰ Tenże, *Polska jest Ojczyzną*, s. 181-182.
- ³¹ Tenże, *Spowiedź rewolucjonisty*, s. 130.
- ³² Tenże, *Etyka solidarności oraz...*, s. 65-69.
- ³³ Tenże, *Polski młyn*, s. 147, 162.
- ³⁴ Tamże, s. 147-150.
- ³⁵ Tenże, *Filozofia dramatu*, Paryż 1990, s. 132-133.
- ³⁶ Tenże, *Polski młyn*, s. 295.
- ³⁷ Tamże, s. 157-158, 304-305.
- ³⁸ Tenże, *Etyka solidarności oraz...*, s. 131-133.
- ³⁹ Tenże, *Polski młyn*, s. 184.
- ⁴⁰ Tamże, s. 133, 140, 151-152; Tenże, *Nieszczęsny dar...*, s. 137-138.
- ⁴¹ Tenże, *Nieszczęsny dar...*, s. 182-183.
- ⁴² Tenże, *Etyka solidarności oraz...*, s. 134-135.
- ⁴³ R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987, s. 32-34.
- ⁴⁴ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: Tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 406-407.
- ⁴⁵ Tenże, *Uczestnictwo czy alienacja?* w: Tenże, *Osoba i czyn oraz inne...*, s. 457-458.

- ⁴⁶ Tenże, *Osoba i czyn*, s. 318-321.
- ⁴⁷ *Druga podróż Jana Pawła II do Polski 16-23 czerwca 1983*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie 4 (1983), nr nadzw. I, s. 19, 21, 27; C. Bartnik, *Sakrament pojednania narodu według Jana Pawła II*, w: *Polska teologia narodu*, pr. zb. pod red. C. Bartnika, s. 315-317.
- ⁴⁸ Jan Paweł II, *Przemówienie w UNESCO z 2.06.1980r.*, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, Rzym-Lublin 1996, s. 144.
- ⁴⁹ Tamże, s. 144-145.
- ⁵⁰ C. Bartnik, *Sakrament pojednania narodu...*, s. 317.
- ⁵¹ *Wizyta - Pielgrzymka Jana Pawła II w Polsce*, „Chrześcijańskie życie” 11 (1979) nr 8, s. 102.
- ⁵² *Druga podróż Jana Pawła II...*, nr II, s. 21.
- ⁵³ J. Kupny, *Antropologiczne podstawy...*, s. 95.
- ⁵⁴ Jan Paweł II, *Przemówienie do Korpusu Dyplomatycznego z 12.01.1979*, w: *Tenże, Nuczanie papieskie*, t. II, cz. I, Poznań 1990, s. 24.
- ⁵⁵ Tenże, *Przemówienie do Korpusu Dyplomatycznego w Nairobi z 6.06.1987*, w: *Tenże, Nauczanie społeczne 1980*, t. III, Warszawa 1984, s. 375.
- ⁵⁶ J. Kupny, *Antropologiczne podstawy nauczania społecznego Jana Pawła II*, Opole 1994, s. 95-96.
- ⁵⁷ C. Bartnik, *Sakrament pojednania narodu...*, s. 314.
- ⁵⁸ *Druga podróż Jana Pawła II ...*, nr I, s. 21.
- ⁵⁹ Jan Paweł II, *Encyklika Redemptor hominis*, nr 17; por. J. Kupny, *Antropologiczne podstawy...*, s. 95.
- ⁶⁰ Tenże, *Encyklika Centesimus annus*, nr 46.
- ⁶¹ W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, Kraków 1981, s. 290-292.
- ⁶² Tenże, *W kręgu wartości*, Kraków 1992, s. 142-143.
- ⁶³ Tenże, *Istnienie i wartość*, s. 292-293.
- ⁶⁴ Tenże, *Etyka afirmacji*, w: „Znak” 13 (1961) nr 11, s. 1476.
- ⁶⁵ Tenże, *Istnienie i wartość*, s. 293-294.
- ⁶⁶ Tamże, s. 297-299.
- ⁶⁷ Tamże, s. 294-295.
- ⁶⁸ Tamże, s. 295.
- ⁶⁹ Tamże, s. 295-297.
- ⁷⁰ Tamże, s. 299.
- ⁷¹ Tenże, *W kręgu wartości*, s. 143-144.
- ⁷² Tenże, *Istnienie i wartość*, s. 299-300.
- ⁷³ Tamże, s. 300-301.
- ⁷⁴ Tenże, *W kręgu wartości*, s. 140-144, 148.
- ⁷⁵ Tamże, s. 145-146.
- ⁷⁶ Tamże, s. 147-149; por. R. Niebuhr, *The Children of Light and the Children of Darkness*, 1944.
- ⁷⁷ Por. J. Turowski, *Socjologia. Wielkie struktury społeczne*, Lublin 1994, s. 161-165.
- ⁷⁸ C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1994, s. 62-63.
- ⁷⁹ C. Bartnik, *Sakrament pojednania narodu...*, s. 318.
- ⁸⁰ S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność*, Lublin 1994, s. 276.
- ⁸¹ K. Wojtyła, *Myśląc Ojczyznę*, w: *Tenże, Poezje i dramaty*, Kraków 1980, s. 89.
- ⁸² J. Tischner, *Nieszczęsny dar...*, s. 91.