

ANNA KAMIŃSKA

WOLNOŚĆ A ZOBOJĘTNIE NIE –
W ROZWAŻANIACH FILOZOFICZNYCH
JÓZEFA TISCHNERA, ERICHA FROMMA
I EMMANUELA LÉVINASA

*Może się mylę, ale często – bardzo często – widzę,
jak nasz lęk przed wolnością staje się większy
niż lęk przed przemocą¹.*

Józef Tischner

Spróbujmy pochylić się nad obszarem rozpostartym pomiędzy ludzką wolą i aktywnością a biernością i zobojętnieniem. Zastanówmy się, jak duże pole może zająć wolne myślenie, formułowanie i wyrażanie myśli oraz działanie, szczególnie w warunkach wojny i zniewolenia, ale także w naszej nowoczesnej demokracji. Na ile umiejętnie korzystanie przez ludzi z ich wolności wewnętrznej, na różnych etapach zewnętrznego zniewolenia, może zatrzymać proces odzierania z godności.

Zastanówmy się nad następującymi pytaniami: Jak mają się do siebie wolność i zobojętnienie? Gdzie kończy się wolność, a zaczyna zniewolenie? Jakie są obiektywne i subiektywne pola wolności? Czym jest wolność twórcza i jakie są jej granice? I wreszcie, jaka jest cena wolności?

Myszę, że pomocą w poszukiwaniu odpowiedzi na powyższe pytania może być filozofia Emmanuela Lévinasa, ale także Ericha Fromma oraz Józefa Tischnera (który był jednym z najwybitniejszych znawców filozofii E. Lévinasa w Polsce).

Chciałabym zestawić refleksje J. Tischnera, zawarte przede wszystkim w jego książce „Nieszczęsny dar wolności” (1993), z tezami E. Fromma z książki „Ucieczka od wolności” (1941) – do których *nota bene* J. Tischner *explicitie* nawiązuje – oraz połączyć to z filozofią E. Lévinasa.

Chodzi mi o uwypuklenie bardzo silnie obecnej u wszystkich wspomnianych myślicieli kwestii lęku przed wolnością czy zobojętnienia na wolność oraz nieporozumień prowadzących do mylenia wolności i wyzwolenia z niewolą i zniewoleniem. Okazuje się, że refleksje podjęte kilkadziesiąt lat temu, w różnych

¹ J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1993, s. 7.

kontekstach kulturowych i historycznych, są bardzo aktualne we współczesnym świecie, także – a może nawet szczególnie – w Europie Wschodniej i w Polsce.

I. Lévinas: odpowiedzialność źródłem wolności

Zacznijmy od E. Lévinasa. Pomoże nam to bowiem zarysować pewne ogólne, filozoficzne pole wolności.

Jak trafnie zauważył J. Tischner w książce „Świat ludzkiej nadziei”, *E. Lévinas dokonuje odwrócenia porządku, który nawet w filozofii stał się schematem*². Zwykle sądzimy, że wolność jest podstawą i źródłem odpowiedzialności: musimy najpierw być wolni, aby starać się być odpowiedzialnymi. Tymczasem E. Lévinas wykazuje, że jest odwrotnie: to odpowiedzialność jest podstawą i źródłem wolności. Jak określa on w książce „O Bogu, który nawiedza myśl”, wolność *wybucha w bliskości bliźniego, w odpowiedzialności za drugiego człowieka*³. Innymi słowy: *odpowiedzialność za bliźniego poprzedza moją wolność*⁴. W przeciwnym wypadku, zauważa francusko-żydowski filozof, wolność postawiona ponad etyką może się okazać wolnością do przemocy i tyranii.

W europejskiej myśli dominuje tradycja, w której za tragiczne czy skandaliczne uważa się ograniczenie wolności. Teorie polityczne wyprowadzają sprawiedliwość z uznawanej za bezdyskusyjną wartości spontanicznego działania, dodając jednakowoż konieczność uzgodnienia wolności jednostki z wolnością innych ludzi. Jednak E. Lévinas podkreśla niebezpieczeństwo nieusprawiedliwionej wolności, która *nie potrafi się za siebie wstydić*. Jego zdaniem, z etycznego punktu widzenia istotny jest właśnie ten *wstyd, w którym wolność odkrywa, że sam użytek wolności jest zabójczy*⁵. Właśnie w imię ideału wolności filozof stwierdza, że wolność nie usprawiedliwia się sama przez się (*wolność nie uzasadnia się przez wolność*⁶), przeciwnie: ukazuje się sobie w postaci świadomości własnej uzurpacji i wstydu za siebie. *Zbliżać się do Innego to kwestionować swoją wolność, swoją spontaniczność żywej istoty, swoje władanie rzeczami – tę wolność „pędzącej siły”, ten niepowstrzymany pęd, któremu wszystko wolno, nawet zabić. „Nie zabijesz” wyrażane przez twarz, w której wydarza się Inny, stawia moją wolność pod sąd*⁷. Spontaniczna wolność Ja, które nie

² Tenże, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 2005, s. 146.

³ E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, przedm. T. Gadacz, Kraków 1994, s. 77.

⁴ Tamże, s. 251.

⁵ Tenże, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, wstęp B. Skarga, Warszawa 2002, s. 85.

⁶ Tamże, s. 366.

⁷ Tamże.

troszczy się o swoje usprawiedliwienie, przypomina E. Lévinasowi sytuację Gygesa, który widzi, nie będąc widzianym przez innych, i który wie, że nie jest widziany. Ma przez to poczucie bezkarności bytu jedyne go na świecie, dla którego świat jest tylko spektaklem. Na tym właśnie, zdaniem filozofa, polega kondycja wolności samotnej, niekwestionowanej i bezkarnej, wolności jako pewności siebie. Czytamy w „Całości i nieskończoności...”: *Moralność zaczyna się wtedy, gdy wolność nie usprawiedliwia się sama przez się, lecz czuje się arbitralna i zadająca gwałt*⁸. W tym sensie filozofia i wiedza krytyczna to według E. Lévinasa wykraczanie poza nagą, arbitralną wolność w kierunku możliwości etycznego jej kwestionowania. Filozofia polega na krytycznej wiedzy, na szukaniu moralnych podstaw do używania własnej wolności⁹. Jej początkiem jest świadomość moralna. *Moja wolność usprawiedliwia się nie wtedy, kiedy mam poczucie pewności, lecz wtedy, gdy nieskończenie wiele od siebie wymagam i wciąż wykraczam poza spokojne sumienie*¹⁰.

O jakiej wolności i o jakiej odpowiedzialności tu mowa?

Jak zauważa E. Lévinas, istnieje wolność ontologiczna – jako wyodrębnienie się z tego wszystkiego, co nie jest mną. Jest ona koniecznym warunkiem zaistnienia podmiotu. Jest to wolność zaczynania, wychodzenia od siebie po to, żeby być. Wolność istniejącego podmiotu owocuje trudem i bólem, które nadają ciężar właściwy jego egzystencji. Nieuchronnie pociąga ona za sobą samotność istnienia. Owa pierwsza, ontologiczna wolność człowieka jest wolnością skończoną – gdy zatrzymujemy się na niej, doprowadza do zniewolenia sobą samym. Może także dążyć do zapanowania nad wszelką innością.

Lévinas podkreśla, że prawdą bycia jest samotność, a prawdą samotności jest bolesność, ponieważ samotność skupia się w sobie aż do bólu. I w gruncie rzeczy, nie można uwolnić się od bólu samotności. Jednak ten ból nie jest skazany na samego siebie, ponieważ właśnie dzięki niemu człowiek otwiera się na drugiego człowieka. Chodzi właśnie o to, aby wyzwolić się z zamknięcia się w sobie. A owo wyzwolenie może przyjść jedynie ze strony Inności, innego człowieka, zwłaszcza *biedaka, obcego, wdowy i sieroty*¹¹ (w tym sensie, jak pisze E. Lévinas w „Trudnej wolności”, nawet *poprzez cierpienie można wzbudzić wolność*¹²). Dopiero dzięki relacji etycznej i społecznej człowiek może realizować autentyczną wolność. Jej warunkiem jest zatem nie tyle wyeliminowanie zewnętrznych przeszkód, ile

⁸ Tamże, s. 86.

⁹ Tamże, s. 86–93.

¹⁰ Tamże, s. 367.

¹¹ Tamże, s. 302.

¹² Tenże, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, tłum. A. Kuryś, J. Migasiński, wstęp M. Jędraszewski, postł. M. Czajkowski, Gdynia 1991, s. 74.

przede wszystkim usunięcie przeszkód wewnętrznych. Ta wolność, którą można by nazwać wolnością pozytywną, polega na zakwestionowaniu egoizmu i dopiero ona umożliwia człowieczeństwo.

A czym według E. Lévinasa jest odpowiedzialność? Najprościej mówiąc jest to zdolność do dobroci. W tym sensie w jego filozofii dobroć jest przed wolnością. Dobroć i wynikająca z niej odpowiedzialność są warunkiem możliwości realizowania autentycznej wolności. Inaczej bowiem człowiek zniewoliłby sam siebie (zniewoliłby się własnym egoizmem), zamykając się na świat i na innych ludzi. Według E. Lévinasa, w samym rdzeniu swego człowieczeństwa człowiek jest odpowiedzialnością. Jest wolny o tyle, o ile umie być odpowiedzialny za drugiego człowieka, a tym samym za kształt ludzkiego świata. Chodzi tu więc o coś, co moglibyśmy nazwać **odpowiedzialną wolnością do bycia dobrym**.

Etyczna bariera stawiana uzurpatorskiej wolności przejawia się np. w przykazaniu *ty nie możesz móc, tobie nie wolno mnie zabić!* To nie jest wolność pojęta jako samowola, lecz jako odpowiedzialność za drugiego.

W jednym z najwcześniejszych swych artykułów, w artykule z 1934 r. zatytułowanym „Kilka refleksji nad filozofią hitleryzmu”¹³, E. Lévinas próbował odstąpić prawdę historyczną i polityczną, ukazując, że hitleryzm stanowi niebezpieczeństwo dla całej cywilizacji, w tym także dla chrześcijaństwa. Wskazywał, iż jest on wynikiem apologii wolności, przekonania, że człowiek może być uwolniony od grzechu, że nieskończona wolność uwalnia człowieka od wszelkich determinacji, że człowiek może odzyskać swą niewinność, uwolnić się od przeszłości i znaleźć zbawienie. We wspomnianym artykule młody filozof stwierdza, iż uzurpatorska wolność nie wystarcza, aby człowiek mógł wznieść się ku swej ludzkiej godności, że konieczna jest jeszcze odpowiedzialność za drugiego człowieka. Podkreśla także, że trzeba dostrzec ów moment, w którym idea wolności, na skutek swej radykalizacji i absolutyzacji, odstania swe groźne aspekty i zaczyna przeczyć samej sobie¹⁴.

Potem, w „Całości i nieskończoności” E. Lévinas napisze: *Być wolnym to budować świat, w którym można być wolnym*¹⁵ – podkreślając, że **nie można być wolnym bez odpowiedzialności** i że *cienka różnica między człowiekiem i nie-człowiekiem wymaga bezinteresownej dobroci*¹⁶. Według filozofa, wolność

¹³ E. Lévinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, „Esprit” 1934, nr 26, s. 199–208. Zob. także: E. Lévinas, *Kilka myśli o filozofii hitleryzmu*, tłum. J. Migasiński, „Literatura na Świecie” 2004, nr 1–2, s. 5–13.

¹⁴ Zob. B. Skarga, *Po śmierci Emmanuela Lévinasa. Odstąpić kielkujące zło*, „Tygodnik Powszechny” 1996, nr 7; B. Skarga, *O filozofię bać się nie musimy. Szkice z różnych lat*, Warszawa 1999, s. 139–144.

¹⁵ E. Lévinas, *Całość...*, s. 191.

¹⁶ Tamże, s. 21.

nie oznacza *kapryśnej spontaniczności wolnej woli*¹⁷. Zupełnie przeciwnie: *Wolność polega na świadomości, że wolność jest zagrożona. Ale wiedzieć lub mieć świadomość to mieć czas, by uniknąć niehumanitarnej chwili albo by ją uprzędzić*¹⁸.

Z kolei w książce pt. „Trudna wolność” – stanowiącej zbiór artykułów, które E. Lévinas publikował przede wszystkim w latach 50. XX w. i które ukazują los Żyda-tułacza – znajdujemy następującą refleksję: *Nie możemy [...] przyłączyć się do reakcji konformistów, którzy nie zadają sobie trudu myślenia i którzy, poddawszy inkwizycji odczucia wyzwolone – w zasadzie – od wszelkiego przymusu, kończą na zbawieniu ludzkości w obozach koncentracyjnych*¹⁹. W posłowniu do wspomnianej książki E. Lévinasa ks. Michał Czajkowski w 1990 r., w 78. rocznicę założenia Domu Sierot Janusza Korczaka, napisał: *Nie ulega wątpliwości, że najważniejsze wyzwanie Szoah dla Kościołów to przyznanie się do starych win i bezwzględna walka z nacjonalizmem i rasizmem w świecie*²⁰. I dodał: *A ilu naszych antysemitów nie opamiętało się i po Oświęcimiu, i po Kielcach, i po marcu 1968, i po odzyskaniu niepodległości i wolności? [...] Nowa biblistyka, nowa teologia, nowa teoria, potrzebna jest nam, ciągle jeszcze niewolnym od antyżydowskich stereotypów i uprzedzeń*²¹. Lévinas sam zauważa, że kryzys ideału człowieczeństwa objawia się m.in. w *antysemityzmie, który w swej istocie jest nienawiścią do człowieka innego, to znaczy nienawiścią do innego człowieka*²².

Przekonanie, że odpowiedzialność poprzedza wolność jest zgodne z tradycją żydowską, jak również ze starą tradycją chrześcijańską, która moralnego przymusu czynienia dobra nie przeciwstawia wolności, lecz głosi, że tylko w czynieniu dobra wolność uzyskuje swój pełny wymiar. W tej tradycji tkwi również Kant, który uważa, że uleganie niskim skłonnościom ogranicza ludzką wolność, a w rezultacie niszczy człowieczeństwo. Lévinas podkreśla, iż wartości są wcześniejsze niż wolność i że dopiero odpowiedzialność pozwala spojrzeć i pomyśleć wartość. To dlatego filozof uznaje, poniekąd także za Platonem, że Dobro idzie przed bytem.

II. Fromm: ucieczka od wolności

Aby zrozumieć potrzebę rozróżnienia wolności ontologicznej oraz *odpowiedzialnej wolności do bycia dobrym*, innymi słowy, aby zrozumieć Lévinasowską tezę, iż etyka jest ważniejsza od ontologii i że etyka jest filozofią pierwszą, warto odnieść

¹⁷ Tamże, s. 32.

¹⁸ Tamże, s. 20–21.

¹⁹ Tenże, *Trudna wolność...*, s. 305.

²⁰ M. Czajkowski, *Lévinas czytany po Soborze*, [w:] E. Lévinas, *Trudna wolność...*, s. 326.

²¹ Tamże, s. 329.

²² E. Lévinas, *Trudna wolność...*, s. 302.

się ponownie do znanej książki E. Fromma z 1941 r. pt. „Ucieczka od wolności”. Pomoże nam to przejść *od analizy pojęć do rzeczywistości*²³ – jak określał J. Tischner.

Główną tezę Frommowskiej „Ucieczki od wolności” jest stwierdzenie, że człowiek współczesny, uwolniony od więzów społeczeństwa, nie zyskał wolności w sensie pozytywnego urzeczywistnienia swego indywidualnego ja.

Podobnie jak E. Lévinas, E. Fromm zauważa, że wolność istnienia czyni człowieka samotnym, a przez to lęklwym i bezsilnym. Ten stan jest nie do zniesienia, co stawia go przed wyborem między dążeniem do pełnej realizacji wolności pozytywnej, która opiera się na jedyności i niepowtarzalności podmiotu, a ucieczką przed brzemieniem wolności ku nowym zależnościom i podporządkowaniu.

Fromm zastanawia się, czy wolność może stać się ciężarem zbyt wielkim, by człowiek mógł go udźwignąć, zagrożeniem, przed którym usiłuje on uciec. Jak to się dzieje, że dla jednych wolność jest wymarzonym celem, a dla innych zagrożeniem?

Aby zobrazować odniesienie człowieka do wolności, filozof przywołuje biblijny mit o wygnaniu z raju. Spożycie owocu z drzewa poznania dobra i zła było pierwszym ludzkim aktem wolności, w ogóle pierwszym ludzkim aktem. Człowiek wybrał wolność. Ten wybór naruszył jednak stan harmonii z przyrodą, której człowiek był częścią, dopóki poza nią nie wykraczał. Z punktu widzenia Kościoła reprezentującego władzę był to grzech, ale z punktu widzenia człowieka był to początek ludzkiej wolności. Przy okazji E. Fromm przypomina, że Kościół katolicki nie wspierał człowieka w walce o ludzką wolność, godność i autonomię, przeciwnie, tradycyjnie *sprzymierzał się z grupami, które walczyły przeciw wyzwoleniu człowieka, aby zachować swoje przywileje*²⁴. Biblijny akt nieposłuszeństwa jako akt wolności okazał się początkiem rozumu. Jednak wraz z wolnością narodziło się poczucie niemocy i lęku. Ponieważ utożsamienie z przyrodą – podobnie jak z klanem czy religią – daje człowiekowi poczucie bezpieczeństwa. Zajmuje *swe bezsporne miejsce w strukturalnej całości, do której należy, w której tkwi korzeniami. Może cierpieć głód i ucisk, lecz nie cierpi najgorszej z mąk – zupełnego osamotnienia i zwątpienia*²⁵.

Fromm zatem zwraca uwagę na dialektyczny charakter procesu narastania wolności. Z jednej strony, dzięki niej człowiek staje się bardziej niezależny, samodzielny i krytyczny, a z drugiej strony wyizolowany, samotny i przerażony. *Świeżo zdobyta wolność wydaje mu się przekleństwem; uwolnił się ze słodkich więzów raju, lecz nie dość jest wolny, aby rządzić sobą i realizować swoją osobowość*²⁶.

²³ J. Tischner, *Nieszczęsny...*, s. 177.

²⁴ E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, tłum. O. i A. Ziemiłscy, przedm. F. Ryszka, Warszawa 1993, s. 125.

²⁵ Tamże, s. 50.

²⁶ Tamże, s. 49.

Dzieje się tak dlatego, mówi E. Fromm, że negatywna *wolność od* nie jest tym samym, co pozytywna *wolność do*.

Istnieją nie tylko zewnętrzne ograniczenia wolności, lecz także ograniczenia wewnętrzne. Jesteśmy zafascynowani wolnością od autorytetów i przymusów zewnętrznych, ale rzadko zauważamy wewnętrzne hamulce, przymusy i lęki, które podkopują znaczenie zwycięstw odniesionych przez wolność nad jej tradycyjnymi wrogami. Tymczasem, zdaniem E. Fromma, problem wolności jest nie tylko problemem ilościowym, lecz także jakościowym. Chodzi o zdobywanie takiej wolności, która umożliwi urzeczywistnienie autentycznego ja i wiarę w życie, a to wymaga *porzucenia tak kojących, jak i przerażających zabobonów*²⁷. Wzrost wolności pozytywnej to rozwój aktywnego, krytycznego i odpowiedzialnego ja. A zatem, **E. Fromm, podobnie jak E. Lévinas, łączy wolność pozytywną ze zdolnością do odpowiedzialności.**

Niemiecki filozof i socjopsycholog zauważa, że rozziw między *wolnością od*, czyli wolnością od wszelkich więzów, a *wolnością do*, czyli możliwością pozytywnej realizacji wolności, osobowości i odpowiedzialności, doprowadził w Europie do panicznej wprost ucieczki w nowe kajdany albo w zupełne zubożenie. Zdaniem E. Fromma, stało się tak dlatego, że ludzie nie są w stanie dźwigać brzemienia wolności „od”, jeżeli nie mają możliwości i siły przejść do wolności pozytywnej. Jeżeli nie mogą przejść od wolności negatywnej do pozytywnej, próbują, a wręcz muszą spróbować całkowicie uciec od wolności.

Fromm analizuje społeczne, kulturowe oraz psychologiczne mechanizmy tej ucieczki – zarówno w systemach autorytarnych, jak i w warunkach nowoczesnej demokracji.

Zauważa, że główne społeczne szlaki ucieczki od wolności to podporządkowanie się wodzowi, jak to się stało w krajach faszystowskich oraz komunistycznych i dzieje się we wszelkich systemach autorytarnych, oraz przymusowa konformizacja (tzw. mechaniczny konformizm) i zautomatyzowanie, jakie występują w nowoczesnej demokracji.

Podporządkowanie się wodzowi (autorytaryzm) najbardziej wyraziście ujawnia się w dążnościach sadystycznych (w dążeniu do dominacji) i masochistycznych (w dążeniu do podporządkowania się). Fromm wymienia trzy rodzaje skłonności sadystycznych, mniej lub bardziej ze sobą splecionych: uzależnianie innych od siebie, by mieć nad nimi władzę i manipulować nimi; pragnienie eksploatowania i wykorzystywania, „wysysania” innych (może to dotyczyć zarówno rzeczy materialnych, jak i niematerialnych, np. uczuć lub intelektu); chęć zadawania innym bólu albo oglądania ich cierpień, fizycznych lub duchowych.

²⁷ Tamże, s. 112.

Socjopsycholog zauważa przy tym, że masochizm jest większą zagadką niż sadyzm. Wszak przez wielu, jeżeli nie przez większość ludzi, dążenie do władzy i panowania jest zwykle traktowane jako naturalne i zrozumiałe. Trudniej zrozumieć sytuację, gdy ludzie pragną umniejszać się, osłabiać i krzywdzić, a nawet sprawia im to przyjemność. Zdaniem E. Fromma, wynika to z potrzeby wtopienia się w większą i potężniejszą całość dającą poczucie bezpieczeństwa i dumy. Może to być *człowiek, instytucja, Bóg, naród, sumienie albo przymus psychiczny*²⁸.

Wprawdzie masochistyczne pragnienie zależności lub cierpienia jest przeciwieństwem sadystycznej chęci dominacji i zadawania cierpienia drugiemu, jednak obie te tendencje wywodzą się z jednej fundamentalnej potrzeby ucieczki przed nieznośnym uczuciem izolacji i bezsilności. Dlatego często masochistyczne i sadystyczne skłonności są ze sobą przemieszane. Jest to bierna i czynna strona tego samego symbiotycznego kompleksu.

Fromm zauważył, że *sado-masochistyczny charakter jest typowy dla przeważającej części niższych klas średnich w Niemczech i innych krajach europejskich i [...] jest to ten rodzaj struktury charakteru, w którym ideologia hitlerowska znajdowała najsilniejszy odzew*²⁹. Socjolog nazywa go charakterem autorytarnym, ponieważ charakterystycznym rysem sado-masochistycznego osobnika jest jego postawa wobec autorytetu: *Podziwiał go i skłonny byłby mu ulec, ale jednocześnie sam chciałby być autorytetem i podporządkować sobie innych*³⁰. Człowiek o takim charakterze wielbi przeszłość, uznając, że to, co było zawsze, będzie wiecznie. Twórcze działanie w imię czegoś, czego jeszcze nie było, uznaje za szaleństwo lub przestępstwo.

Drugim mechanizmem ucieczki od wolności, jaki wymienia E. Fromm, jest mechaniczny konformizm. Jest on bardzo powszechny w nowoczesnym, demokratycznym społeczeństwie, a polega na tym, że jednostka przestaje być sobą, w pełni adoptując ten rodzaj osobowości, jaki oferują jej dominujące wzorce kulturowe. Dzięki temu staje się zupełnie podobna do innych, w wyniku czego znika różnicowość między ja a światem, a wraz z nią lęk przed samotnością i bezsilnością.

Socjopsycholog zauważa przy tym, że dosyć rozpowszechniony jest pogląd, iż „normalnym” sposobem przezwyciężenia samotności jest stać się automatem – zrezygnować z przeżycia „ja myślę”, „ja czuję”, „ja chcę”. Tłumienie krytycznego myślenia zaczyna się już we wczesnym wieku. Dziecko traci zdolność krytycznego myślenia, gdy okaże się, że jest ono *równie beznadziejne, jak niebezpieczne*³¹. Prawdziwe uczucia są zastępowane przez pseudouczucia, które w rzeczywistości nie są naszymi uczuciami, choć je za takie uważamy. Natomiast

²⁸ Tamże, s. 154.

²⁹ Tamże, s. 161.

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże, s. 186.

akty woli są zastępowane przez pseudowolę – wiele naszych decyzji w rzeczywistości nie jest naszymi decyzjami, lecz sugestiami i oczekiwaniami z zewnątrz. Człowiek doznaje uczucia, że to „on” chce tego, czego od niego oczekują, by chciał. Ulega wewnętrznemu albo zewnętrznemu przymusowi, który „każe” mu chcieć tego, co musi robić. Tłumi swoje rzeczywiste pragnienia i tak przyswaja sobie oczekiwania innych osób, że wydaje mu się, iż są to jego własne życzenia. Zastąpienie aktów myślenia, odczuwania i woli przez pseudoakty prowadzi w końcu do zastąpienia czy zduszenia ja przez pseudo-ja.

W ten sposób E. Fromm rzuca wyzwanie konwencjonalnemu pogładowi, że uwalniając jednostkę od zewnętrznych ograniczeń, nowoczesna demokracja doprowadza do prawdziwego indywidualizmu. Pyszni się tym, mówi autor „Ucieczki od wolności”, że nie ulegamy żadnemu zewnętrznemu autorytetowi, że możemy wyrażać swoje myśli i uczucia, podczas gdy nie osiągnęliśmy tego celu ani nawet nie zbliżyliśmy się do niego. W konsekwencji socjolog konstatuje, że *„autentyczna” decyzja jest stosunkowo rzadką rzeczą w społeczeństwie, które w decyzji indywidualnej chciałoby widzieć fundament swojej egzystencji*³², że indywidualność jednostki w nowoczesnym społeczeństwie demokratycznym jest tylko złudzeniem. Ponieważ *prawo do wyrażania myśli wyłącznie wtedy coś znaczy, kiedy jesteśmy zdolni mieć myśli własne*³³.

Opisując człowieka zautomatyzowanego na kulturowym tle demokracji, E. Fromm podkreśla: *nie ma większego błędu i niebezpieczeństwa niż niedostrzeżenie, że w naszym własnym społeczeństwie stoimy w obliczu tego samego zjawiska, które wszędzie jest urodzajną glebą dla powstania faszyzmu: bezsilności i znikomości jednostki*³⁴. Fromm pisze to w 1941 r. Jednak, jak zauważa autor przedmowy do polskiego wydania „Ucieczki od wolności” z 1993 r. (tego samego, w którym został wydany tischnerowski „Nieszczęsny dar wolności”, do którego to wydania odwołuję się w tym artykule), Franciszek Ryszka, *lektura tej książki wydaje się nadal potrzebna*³⁵.

Moim zdaniem, refleksje E. Fromma pozostają nadal aktualne. Czy bowiem nasza kultura i aktualna sytuacja, w jakiej się znajdujemy, nie sprzyja tendencji konformistycznej?

Fromm dostrzegł, że tłumienie rozwoju prawdziwej indywidualności zaczyna się już od najwcześniejszego okresu wychowania dziecka. Oryginalne akty psychiczne są zastępowane przez uczucia, myśli i pragnienia zestandaryzowane i skomercjalizowane. Zapomina się o tym, że twórcze myślenie, jak każda

³² Tamże, s. 193.

³³ Tamże, s. 225–226.

³⁴ Tamże, s. 226.

³⁵ F. Ryszka, *Przedmowa*, [w:] *Ucieczka od wolności...*, s. 13.

twórcza działalność, wiąże się z uczuciem. Rozdziela się i przeciwstawia sobie rozum i uczucia. Zakłada się, że uczucia mogą, a wręcz muszą istnieć zupełnie niezależnie od intelektualnej strony osobowości, czego efektem jest tani i zakłamanym sentymentalizm, którym karmi się miliony spragnionych wzruszeń konsumentów. Podobnie dzieje się z myśleniem. Już w początkach wychowania zniechęca się dzieci do samodzielnego myślenia i wtłacza im do głowy martwe formułki. W szkole podstawowej i średniej stosuje się metody wychowawcze i edukacyjne, których rezultatem jest pogłębiająca się niechęć do samodzielnego myślenia. Kładzie się nacisk na przyswajanie informacji, ulegając *patetycznemu zabobonowi*³⁶, jak określał E. Fromm, że poznawanie coraz większej ilości informacji prowadzi do poznania rzeczywistości, podczas gdy w rzeczywistości zabiera czas i energię, pozostawiając niewiele czasu na myślenie. Metodą zniechęcania do samodzielnego myślenia jest także traktowanie wszelkiej prawdy jako względnej, uznawanie, że prawda to rzecz zupełnie subiektywna, nieomal rzecz gustu. Podczas gdy, zdaniem E. Fromma, prawda leży w interesie człowieka, z uwagi na jego orientację w świecie zewnętrznym oraz ze względu na znajomość prawdy o sobie samym. *Złudzenia w odniesieniu do siebie samego mogą być jak kule, użyteczne dla tych, którzy nie są zdolni chodzić o własnych siłach; potęgują one jednak ludzką słabość. Największą siłę osiąga jednostka dzięki maksymalnej integracji swojej osobowości, a to oznacza również maksymalną znajomość samego siebie. „Poznaj samego siebie” – oto jedno z fundamentalnych zaleceń prowadzących do siły i szczęścia człowieka*³⁷.

Czy nie jest tak, jak pisał E. Fromm, że nasza kultura pełni funkcję zaciemniania rzeczywistości, a jedną z takich zasłon dymnych jest zakładanie z góry, że pewne kwestie są zbyt skomplikowane, aby przeciętna jednostka mogła je zrozumieć. Rezultatem takiego stanu rzeczy jest, z jednej strony sceptycyzm i cynizm, a z drugiej – dziecinna wiara we wszystko, co usłyszymy i zobaczymy. *Ta kombinacja cynizmu i naiwności jest nad wyraz typowa dla nowoczesnego człowieka. Jej głównym skutkiem jest niechęć do samodzielnego myślenia i decydowania. [...] Przystajemy się entuzjasmować, tracimy zdolność wzruszania się i zmysł krytyczny, wskutek czego nasz stosunek do wydarzeń na świecie staje się powierzchowny i przybiera charakter zobojętnienia. W imię „wolności” odbiera się życiu wszelką spójną strukturę*³⁸. Zostajemy pozostawieni samym sobie, jak dzieci ze swymi klockami. Nie dostrzegamy jednak znaczenia całości, której części dostają nam się w ręce. Brak oryginalności w dziedzinie odczuwania i myślenia, o którym pisze

³⁶ E. Fromm, *Ucieczka...*, s. 232.

³⁷ Tamże, s. 233.

³⁸ Tamże, s. 234 i 235.

E. Fromm, odnosi się również do aktów woli. Żyjemy w złudzeniu, że wiemy, czego chcemy, gdy w istocie możemy chcieć głównie tego, czego się od nas wymaga. Albowiem, wbrew powszechnemu przekonaniu, wiedzieć, czego się istotnie chce, nie jest rzeczą łatwą, lecz jednym z trudniejszych zadań stojących przed każdą istotą ludzką.

Myślę, że warto zastanowić się, za E. Frommem, czy nie stajemy się, czy już nie staliśmy się *automatami żyjącymi w złudzeniu, że są istotami rozporządzającymi własną wolą*³⁹, czy nie żyjemy w świecie, gdzie *każdy i wszystko zostało zinstrumentalizowane*, gdzie jednostka stała się częścią zbudowanej przez człowieka maszyny. Jakie jest znaczenie wolności dla człowieka współczesnego?

Fromm przestrzega: *jeśli nie dostrzegamy nieświadomego cierpienia typowego dla osoby zautomatyzowanej, oznacza to, że jesteśmy ślepi na niebezpieczeństwo zagrażające naszej kulturze u jej podstaw psychologicznych: gotowość zgody na każdą ideologię i każdego wodza, który przyrzeka rozrywkę i proponuje strukturę polityczną i symbolikę mającą rzekomo unieść ład i znaczenie w życie jednostki. Rozpacz ludzkiego automatu to podatny grunt dla politycznych celów faszyzmu*⁴⁰.

Mimo wszystko jednak E. Fromm chce wierzyć, że może istnieć stan wolności pozytywnej, w którym człowiek żyje jako niezależne ja, a jednocześnie jest zjednoczony ze światem, z innymi ludźmi i z przyrodą. Filozof uważa, że *człowiek może być wolny, a jednak nie samotny, krytyczny, a jednak nie przepojony wątpliwościami, niezależny, a jednak stanowiący integralną część ludzkości*⁴¹. Jego zdaniem, wolność tę można osiągnąć przez realizację zintegrowanej osobowości. Dokonuje się to dzięki twórczemu działaniu angażującemu zmysły, uczucia, intelekt i wolę. Za pomocą tego działania człowiek na nowo jednoczy się ze światem – z ludźmi, z naturą i z samym sobą. Tego typu aktywność jest w naszej kulturze zjawiskiem względnie rzadkim, ale jesteśmy do niej zdolni. Przejawiają ją pewni artyści, filozofowie czy naukowcy. Ich pozycja jest jednak nader chwiejna, ponieważ respektuje się osobowość tylko tego artysty, filozofa czy naukowca, który osiągnął sukces i zdobył uznanie, w przeciwnym przypadku uchodzi on za dziwaka i neurotyka. Przejawiają ją także dzieci, mające zdolność prawdziwie własnego odczuwania i myślenia.

Głównym i pierwszym komponentem tego typu działalności czy aktywności jest miłość – którą należy odróżnić, na co uwrażliwia E. Fromm, od wszelkiego rodzaju symbiotycznych uzależnień (w tym sadyzmu, masochizmu czy sadomasochizmu), dosyć powszechnie określanych jako miłość, a będących jej

³⁹ Tamże, s. 237.

⁴⁰ Tamże, s. 239.

⁴¹ Tamże, s. 240.

przeciwieństwem. A drugim komponentem tego twórczego i wolnego działania jest praca. I znowu, nie chodzi o pracę w sensie działalności przymusowej, której celem jest ucieczka od samotności i od wolności, lecz praca pojęta jako twórczość, w której człowiek realizuje swoje człowieczeństwo.

III. Tischner: *nieszczęsny dar wolności*

Powyższe refleksje E. Fromma warto odnieść do twórczości J. Tischnera – jako filozofa i zaangażowanego w sprawy publiczne myśliciela.

W książce „Świat ludzkiej nadziei” J. Tischner notuje, że E. Fromm dostrzegł, iż ucieczka od wolności stała się w XX w. *rysem znamionującym całe społeczeństwa i całe narody. Wolność pociąga za sobą odpowiedzialność i ciężar osamotnienia, poddanie się przywództwu daje poczucie wspólnoty i uwalnia od winy. [...] Odejście od wyboru, rezygnacja z wolności, „ucieczka od wolności” – jak mówi Fromm – jest zawsze ucieczką człowieka od siebie*⁴².

Tischner zauważa, że z jednej strony wolność jest środkiem nieodzownym do tego, by człowiek mógł tworzyć siebie jako osobę moralną i tym samym jest ona koniecznym warunkiem urzeczywistnienia wszelkich wartości, w tym także tych absolutnych, ale z drugiej strony sama w sobie nie jest wartością absolutną. *Doświadczamy wolności jako wartości, czasem pozytywnej, czasem negatywnej, w stosunku do której musimy zająć jakąś postawę. Nie można uciec od wyboru, bo ucieczka już jest wyborem*⁴³.

Powyższe refleksje J. Tischnera są zgodne z myślą E. Lévinasa zawartą w „Trudnej wolności”: *Wolność nie jest celem sama w sobie. Pozostaje jednak warunkiem każdej wartości, jaką człowiek może osiągnąć*⁴⁴. Jednak w wolności absolutnej tkwi też *możliwość świata niemoralnego, to znaczy kres moralności*⁴⁵. Mimo to E. Lévinas, a za nim J. Tischner, wierzy w *wyższość słabego, mocnego swą sprawiedliwością, nad mocnym, pokładającym ufność tylko we własnej sile*⁴⁶.

W pracy pt. „Myślenie w żywiole piękna” J. Tischner zauważa, że pytanie o wolność jako jedno z najpoważniejszych zagadnień filozofii człowieka jest stale na nowo aktualne. A jego rozstrzygnięcie zależy w znacznej mierze od sposobu postawienia. Czy człowiek ma wolność? Czy człowiek jest wolny? To nie są te same pytania⁴⁷.

Przed wszystkim J. Tischner analizuje to zagadnienie w znanej książce z 1993 r. pt. „Nieszczęsny dar wolności”. Filozof spogląda w trzech kierunkach:

⁴² J. Tischner, *Świat...*, s. 60 i 137.

⁴³ Tamże, s. 136.

⁴⁴ E. Lévinas, *Trudna...*, s. 15–16.

⁴⁵ Tamże, s. 80.

⁴⁶ Tamże, s. 243.

⁴⁷ J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*, wybór i oprac. W. Bonowicz, Kraków 2005, s. 156.

w wolność, w siebie oraz w ojczyznę. Stawia przy tym dwa podstawowe pytania: Czy nie stajemy się dziś ofiarami lęku przed wolnością? I czy nie doszło u nas do załamania dialogu między naszą wiarą a myślą współczesną?

Myszę, że oba te pytania możemy sobie postawić także dzisiaj. Zacznijmy od pierwszego pytania: Czy nie stajemy się dziś ofiarami lęku przed wolnością?

Tischner zauważa: *dzisiaj – odnoszę wrażenie – nie potrafimy spojrzeć w głąb odzyskanej wolności. Czyżby to, o co tak długo walczyliśmy, było dla nas zapowiedzią samego tylko piekła? [...] Pamiętajmy, jak pisał Erich Fromm: ludzie uciekają od wolności i sami, bez przymusu, wybierają sobie Hitlera. Kiedy przed laty czytaliśmy tę książkę, mówiliśmy sobie: nie my; my, Polacy, umieraliśmy za wolność. No tak, ale czy wiedzieliśmy wtedy, czym jest wolność?*⁴⁸.

Przede wszystkim **J. Tischner jako duszpasterz diagnozuje frommowski lęk przed wolnością w polskim katolicyzmie**. Jego zdaniem, wynika on m.in. z braku wrażliwości na innego, z wrogości wobec inności i wobec innych. *Często z krzyżem na piersi daje się „falszywe świadectwo przeciw bliźniemu swemu”, a myśl o przebaczeniu nieprzyjaciółom traktuje się jako zdradę „jedynie słusznej” sprawy*⁴⁹. Tymczasem, według J. Tischnera, *kto ma w pogardzie wolność drugiego, ma również w pogardzie własną wolność i oddaje się w służbę siłom wyższym, a niekiedy również gorszym niż on. Kto jest niewolnikiem, nie ma pojęcia o wolności*⁵⁰.

Jedną z przyczyn takiego stanu rzeczy okazuje się *drastyczna bezmyślność*⁵¹, prowadząca do splycenia wiary. Nie chce się widzieć spraw z wielu stron, myśli się wyłącznie jednowymiarowo, i nie stawia się pytania, co z tego wynika. Na przykład nie zauważa się, że nie chodzi już o ewangelizację, tylko o władzę.

Tischner pyta: *Jaki jest ten nasz polski katolicyzm w dobie postkomunizmu?*⁵². I zauważa trzy zjawiska: podziały, resentyment i cierpiętnictwo.

Katolicy dzielą się i przeciwstawiają sobie nawzajem. Punktem wyjścia stało się pytanie: Kto jest „prawdziwym katolikiem”, „prawdziwym chrześcijaninem”, „prawdziwym Polakiem”? A pytanie to nie służy bynajmniej pogłębieniu wiary i temu, aby dać dobre świadectwo Ewangelii, przeciwnie: służy wykluczaniu, poniżaniu i oskarżaniu. Tę potrzebę podziałów filozof uważa za rodzaj ucieczki od wolności.

Drugą cechą postkomunistycznego katolicyzmu polskiego jest według J. Tischnera resentyment. Gdy człowiek *napotka na wartości, do których nie dorósł, wmawia sobie, że są to wartości pozorne*⁵³. Jako przykład resentymentu J. Tischner

⁴⁸ Tenże, *Nieszczęsny...*, s. 7 i 9.

⁴⁹ Tamże, s. 19.

⁵⁰ Tamże, s. 11.

⁵¹ Tamże, s. 20.

⁵² Tamże, s. 23.

⁵³ Tamże, s. 24.

wskazuje „katolicki” atak na autorytety moralne z tego tylko powodu, że są to autorytety „laickie”. Mali ludzie wzięli w dzierżawę moralność i za jej pomocą pryskają błotkiem na tych, którzy udowodnili, że winogrona nie były kwaśne. Stara to prawda: nawet najmniejszy gest wolności jest wielką obrazą tych, którzy grzali ciała w ciepłej niewoli⁵⁴. Resentyment rodzi żądzę odwetu. Jako przykład resentymentalnego odwetu J. Tischner podaje: *pomysł dekomunizacji*⁵⁵. Zdaniem polskiego filozofa: *To nie „dekomunizacji” najbardziej nam dziś potrzeba, lecz ewangelizacji. [...] Trudno, ale tak to widzę: „dekomunizacja”, jak się o niej dziś mówi, jest tragiczną kompromitacją chrześcijaństwa*⁵⁶.

Trzeci rys naszej postkomunistycznej religii to sentymentalizm religijny i idące za nim cierpiętnictwo. Skończyły się cierpienia wynikające z prześladowań, ale potrzeba cierpień pozostała. Rośnie więc cierpienie iluzoryczne – fikcyjny krzyż. Jest to wkląmane cierpienie. *Bo największym cierpieniem cierpiętnika jest to, że mu nikt cierpień nie zadaje*⁵⁷.

Zdaniem J. Tischnera, ów *postkomunistyczny katolicyzm* jest jak butwiejące drzewo i stanowi największe zagrożenie dla autentycznej wiary chrześcijańskiej. *Bo chrześcijaństwu w Polsce nie grozi dziś ani laicyzm, ani ateizm (przynajmniej na razie), ale parodia religii*⁵⁸.

Tischner przypomina, że w Polsce gmach demokracji wznosi się na gruzach komunistycznego państwa. *Przez długi czas Polacy ćwiczyli się raczej w sztuce niszczenia państwa, które kiedyś było dla nich państwem zaborczym, potem państwem okupacyjnym, a na końcu państwem totalitarnym. Dziś muszą się wykazać wręcz przeciwnymi umiejętnościami*⁵⁹. Zastanawiając się nad kwestią budowania demokracji, ksiądz-filozof pisze: *Czy jednak Kościół katolicki ze swą niedemokratyczną strukturą władzy może sprzyjać powstaniu demokracji?*⁶⁰. I zauważa, że lęk przed wolnością zagraża niebezpieczeństwem ustanowienia państwa wyznaniowego, klerykalnego, w którym tzw. *katolicki ideał etyczny wcielany będzie pod państwowym przymusem*⁶¹. Dostrzega, że grozi nam „*ukościelnienie*” państwa⁶². *Oto dokonuje się jakiś gwałt na wartościach: czyniąc wartość przedmiotem nakazu, odrywa się ją od doświadczenia wolności. Odtąd*

⁵⁴ Tamże, s. 25.

⁵⁵ Tamże, s. 114.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Tamże, s. 26.

⁵⁸ Tamże, s. 34.

⁵⁹ Tamże, s. 131.

⁶⁰ Tamże, s. 210.

⁶¹ Tamże, s. 133.

⁶² Tamże, s. 51.

nie ma już tego: „jeżeli chcesz”. Pozostaje: „musisz”. A jeśli nie zechcesz, odebrane ci zostanie prawo głosu⁶³. Dzieje się coś niepokojącego, zauważa J. Tischner: człowiekowi, który kiedyś, w trudnych czasach, w kościele przeżywał wolność, proponuje się inne przeżycie wolności: *być wolnym znaczy dostosować się*. Filozof zastanawia się wręcz, czy Kościół nas okłamał? Kościół powiedział, że nie chce państwa wyznaniowego, a robi tak, jakby chciał⁶⁴.

Jego zdaniem, problem tkwi w tym, że nasza polska wiara nigdy nie przeszła przez naprawdę radykalną krytykę wewnętrzną, że dotychczasowe krytyki miały charakter wyłącznie zewnętrzny. Tymczasem krytyce powinna towarzyszyć samokrytyka. *Trzeba pamiętać: naprawdę mocna krytyka „tego świata” ze strony Kościoła idzie w parze z samokrytyką Kościoła*⁶⁵. Według J. Tischnera, polski Kościół wyrósł ze świadczenia przeciwko komuś. Tymczasem *trzeba umieć być bardziej „dla kogoś” niż „przeciwko komuś”*. [...] *Nie wystarczy ryzykować strajkami, ale trzeba jeszcze umieć rozwikłać łamigłówki polskiego kryzysu pracy i polskiej reformy*⁶⁶.

I tutaj ksiądz-filozof przestrzega, że w Polsce istnieje niebezpieczeństwo religii politycznej. Konkretnie chodzi mu o stosunek państwa i Kościoła, czyli o takie sprawy, jak *religia w szkole, aborcja, własność kościelna, wartości chrześcijańskie w środkach przekazu...* *A wszystko to wokół jednej osi: władzy. Kto zajmie opuszczony przez komunistów tron?*⁶⁷. W 1993 r. J. Tischner pisze, że wcześniej był „upartyjniony” ateizm i laicyzm⁶⁸, a teraz jest „upartyjnione” chrześcijaństwo i „upartyjniony” katolicyzm⁶⁹. Mamy dwa powiązane ze sobą dążenia: z jednej strony próba „upolitycznienia” chrześcijaństwa, a z drugiej strony próba „chrystianizacji” polityki. Władza świecka jest mylona z władzą religijną. Polityka jest traktowana jak dążenie do zbawienia. Przeciwnik polityczny traktowany jako ktoś, kto zawarł pakt z demonem. *Jeśli ktoś potrafi „utożsamić się” z polskim narodem, ten nie będzie nawet pytał. A kto pyta, ten jest tu obcym ciałem. Trudno obronić tego rodzaju wypowiedź przed zarzutem nacjonalizmu*⁷⁰. Tischner określa to zjawisko jako *przykład alienacji rozumu duszpasterskiego przez rozum polityczny*⁷¹. I zauważa, że alienacja duszpasterstwa przez politykę przejawia się m.in. w myśleniu i w języku duszpasterstwa.

⁶³ Tamże, s. 172.

⁶⁴ Tamże, s. 103.

⁶⁵ Tamże, s. 195.

⁶⁶ Tamże, s. 184.

⁶⁷ Tamże, s. 192.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Tamże.

⁷⁰ Tamże, s. 178.

⁷¹ Tamże, s. 193.

Książ-filozof ubolewa nad stanem *polskiej mowy religijnej*. *U wielu duszpasterzy myślenie bez wroga jest myśleniem ponad siły. Zdolność tropienia wrogów rozwinęła do perfekcji. Ich mowa staje się mową bezustannych „donosów”*⁷². Zdaniem J. Tischnera, religia polityczna, która się stąd wyłania, ma podobny charakter jak *religie totalitaryzmu*⁷³.

Religię polityczną J. Tischner zauważa w niektórych czasopismach katolickich, które w gruncie rzeczy są *czasopismami partyjnymi z większym lub mniejszym dodatkiem religijnym*⁷⁴. Dostrzega ją także w ugrupowaniach (partiach) politycznych, które wprowadzają do swej nazwy określenia „chrześcijańskie”: *rodzą się, jak grzyby po deszczu, „chrześcijańskie” partie polityczne, „katolickie akcje wyborcze” itp. „Partyjność” staje się prawdziwym „opium dla ludu”*⁷⁵. Tymczasem, zdaniem J. Tischnera, określenie partii czy ruchu politycznego przymiotnikami „katolicki” lub „chrześcijański” pociąga za sobą upolitycznienie i upartyjnienie religii. Katolickość nabiera charakteru polityczno-partyjnego. Natomiast: *W idei chrześcijaństwa jest zawarty wymiar uniwersalizmu: „dobra nowina” jest przeznaczona dla wszystkich, „katolicki” znaczy „powszechny”*⁷⁶.

Ów wymiar powszechności naprowadza nas ponownie na zagadnienie powiązania wolności z odpowiedzialnością.

W pamiętnym kazaniu z października 1980 r. na Wawelu dla przywódców związków zawodowych J. Tischner, jako „kapelan Solidarności”, parafrazując słowa św. Pawła skierowane do Galacjan (Gal 6,2), powiedział słynne zdanie: *solidarność to jeden drugiego ciężary noście*⁷⁷. Zdanie to koresponduje także z ideą E. Lévinasa, że nie można być wolnym bez odpowiedzialności za drugiego człowieka, zwłaszcza za owych biblijnych ubogich, obcych, wdowy i sieroty⁷⁸.

⁷² Tamże.

⁷³ Tamże, s. 176.

⁷⁴ Tamże, s. 192.

⁷⁵ Tamże.

⁷⁶ Tamże, s.125.

⁷⁷ K. Żelazek, *Ks. Józef Tischner. Święta prowa*, <https://www.ecs.gda.pl/tischner> [dostęp: 15.10.2020]. Zob. także: A. Szwed, *Solidarność dziś*, http://www.tischner.org.pl/antoni-szwed/solidarnosc_dzis [dostęp: 15.10.2020]. *Jedni drugich brzemiona noście, a tak wypełnicie zakon Chrystusowy. Jeśli bowiem kto mniema, że jest czymś, będąc niczym, ten samego siebie oszukuje* (Gal 6,2). Za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, tłum. A. Wantuła, J. Szeruda, W. Niemczyk, K. Wolfram, B. Wiczorkiewicz, Warszawa 1975, s. 1260.

⁷⁸ [...] *ratujcie uciśnionego z ręki gnębiela, obcego przybysza ani sieroty ani wdowy nie uciskajcie, nie zadawajcie gwałtu i nie przelewajcie krwi niewinnej* (Jer 22,3). Za: *Pismo Święte Starego i Nowego...*, s. 839.