



POLSKA FILOZOFIA
CHRZEŚCIJAŃSKA
XX WIEKU



Józef Tischner

WYDAWNICTWO NAUKOWE
AKADEMII IGNATIANUM W KRAKOWIE

Seria wydawnicza

POLSKA FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA XX WIEKU

Mieczysław Gogacz • Stanisław Kamiński • Kazimierz Kloskowski
Kazimierz Kłósak • Feliks Koneczny • Mieczysław Albert Krąpiec
Piotr Lenartowicz • Tadeusz Styczeń • Tadeusz Ślipko • Józef Tischner
Karol Wojtyła • Jacek Woroniecki • Zofia Józefa Zdybicka
Przewodnik po polskiej filozofii chrześcijańskiej XX wieku

Rada naukowa

Artur Andrzejuk, Tadeusz Biesaga SDB, Józef Bremer SJ,
Piotr Duchliński, ks. Grzegorz Hołub, ks. Jarosław Jagiełło,
Adam Jonkisz, ks. Jan Krokos, Anna Latawiec, Anna Lemańska,
Damian Leszczyński, ks. Ryszard Moń, Zbigniew Pańpuch,
Ewa Podrez, Paweł Skrzydlewski, ks. Jan Sochoń,
Krzysztof Stachewicz, ks. Kazimierz M. Wolsza, ks. Władysław Zuziak

Redakcja naukowa

ks. Maciej Bała, Piotr Stanisław Mazur

<https://pchph.ignatianum.edu.pl>



POLSKA FILOZOFIA
CHRZEŚCIJAŃSKA
XX WIEKU

Józef Tischner

Redakcja
Ks. Jarosław Jagiełło

Wydawnictwo Naukowe
Akademii Ignatianum w Krakowie

Kraków 2020

© Copyright by Akademia Ignatianum w Krakowie, 2020

Teksty Józefa Tischnera (s. 143–220)

Copyright © by Kazimierz Tischner & Marian Tischner

Wydano w porozumieniu ze Społecznym Instytutem Wydawniczym Znak Sp. Z o.o.

Publikacja finansowana w ramach programu

Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą

„Pomniki polskiej myśli filozoficznej, teologicznej i społecznej XX i XXI wieku”

w latach 2016–2020, nr projektu 0033/FIL/2016/90

Recenzenci

Tadeusz Gadacz

Elżbieta Paczkowska–Łagowska

Redaktor prowadzący

Roman Małecki

Redakcja i korekta

Anna Zaremba

Skład i łamanie

Lesław Sławiński

Projekt okładki i stron tytułowych

PHOTO DESIGN – Lesław Sławiński

ISBN 978-83-7614-446-7

Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie

ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków

tel. 12 39 99 620

wydawnictwo@ignatianum.edu.pl

<http://wydawnictwo.ignatianum.edu.pl>

Spis treści

I. JÓZEF TISCHNER – OSOBA I DZIEŁO

1. BIOGRAFIA	
<i>Ks. Mirosław Pawliszyn</i>	11
2. CHARAKTER EPOKI	
<i>Ks. Mirosław Pawliszyn</i>	21
3. WSTĘPNA PREZENTACJA FILOZOFII JÓZEF TISCHNERA	
<i>Ks. Mirosław Pawliszyn</i>	31
4. OD AKSJOLOGII DO AGATOLOGII – FILOZOFIA CZŁOWIEKA JÓZEF TISCHNERA	
<i>Ks. Jarosław Jagiełło</i>	41
4.1. WPROWADZENIE	41
4.2. FILOZOFIA CZŁOWIEKA	
W ŚWIETLE MYŚLENIA WEDŁUG WARTOŚCI	44
CZŁOWIEK JAKO ISTOTA ETYCZNA	45
CZASOWOŚĆ OSOBY LUDZKIEJ	46
JA AKSJOLOGICZNE	48
DIALOGICZNY SPOSÓB ISTNIENIA CZŁOWIEKA	50
NADZIEJA CZŁOWIEKA	53
4.3. FILOZOFIA CZŁOWIEKA	
JAKO FILOZOFIA DRAMATU LUDZKIEGO	65
KONTEKST ODKRYCIA KATEGORII DRAMATU	66
FORMALNY OPIS CZŁOWIEKA	
JAKO PODMIOTU DRAMATU	68
PROBLEMATYKA „ZWROTU”.	
DOŚWIADCZENIE AGATOLOGICZNE JAKO	
ŹRÓDŁO DOŚWIADCZENIA AKSJOLOGICZNEGO	71

NARZĘDZIOWY CHARAKTER KATEGORII SPOTKANIA	73
DRAMAT JAKO MOŻLIWOŚĆ TRAGEDII	78
AGATOLOGIA JAKO METAFIZYKA CZŁOWIEKA	84
4.4. AGATOLOGIA ŚMIERCI I NARODZENIA CZŁOWIEKA	87
ŚMIERĆ CZŁOWIEKA	89
POWTÓRNE NARODZINY	97
4.5. ZAKOŃCZENIE, CZYLI OSTATNIE SŁOWO DRAMATU OCALENIA	106
5. DYSKUSJE I POLEMIKI	
<i>Ks. Miłosz Hołda</i>	109
6. ODDZIAŁYWANIE NA ŚRODOWISKO NAUKOWE	
<i>Ks. Miłosz Hołda</i>	119
7. SŁOWNIK POJĘĆ	
<i>Andrzej Tarchała OFM</i>	129

II. JÓZEF TISCHNER – TEKSTY WYBRANE

CZYM JEST FILOZOFIA, KTÓRĄ UPRAWIAM?

J. Tischner, <i>Myślenie według wartości</i> , wyd. 3, Wydawnictwo Znak, Kraków 2000, s. 5–9	143
--	-----

MYŚLENIE WEDŁUG WARTOŚCI

J. Tischner, <i>Myślenie według wartości</i> , wyd. 3, Wydawnictwo Znak, Kraków 2000, s. 477–493	147
--	-----

FILOZOFIA DRAMATU – WSTĘP

J. Tischner, <i>Wstęp</i> , w: <i>Filozofia dramatu. Wprowadzenie</i> , Éditions du Dialogue, Société d'Éditions Internationales, Paris 1990, s. 9–23	163
---	-----

MYŚLENIE Z WNĘTRZA METAFORY

J. Tischner, <i>Myślenie według wartości</i> , wyd. 3, Wydawnictwo Znak, Kraków 2000, s. 462–476	173
--	-----

AGATOLOGIA

J. Tischner, <i>Filozofia dramatu. Wprowadzenie</i> , Éditions du Dialogue, Société d'Éditions Internationales, Paris 1990, s. 53–58	177
--	-----

OSTATNIE SŁOWO DRAMATU	
J. Tischner, <i>Filozofia dramatu. Wprowadzenie</i> , Éditions du Dialogue, Société d'Éditions Internationales, Paris 1990, s. 249–257	183
ONTOLOGIA I AGATOLOGIA CZŁOWIEKA	
J. Tischner, <i>Spór o istnienie człowieka</i> , Wydawnictwo Znak, Kraków 1998, s. 274–290	193
WOLNOŚĆ JAKO SPOSÓB ISTNIENIA DOBRA	
J. Tischner, <i>Spór o istnienie człowieka</i> , Wydawnictwo Znak, Kraków 1998, s. 291–304	207
INNY	
J. Tischner, <i>Inny. Eseje o spotkaniu</i> , posłowie D. Kot, Wydawnictwo Znak, Kraków 2017, s. 5–7, 17–20, 22–23	213
MYŚLENIE RELIGIJNE	
J. Tischner, <i>Myślenie według wartości</i> , wyd. 3, Wydawnictwo Znak, Kraków 2000, s. 336–339	217
BIBLIOGRAFIA	221

I.

JÓZEF TISCHNER
– OSOBA I DZIEŁO

1.

BIOGRAFIA

Urodziłem się w Starym Sączu dnia 12 marca 1931 r. Ojciec mój Józef, matka Weronika z domu Chowaniec, pracowali w zawodzie nauczycielskim w Łopusznej pow. Nowy Targ. Od roku 1937 zacząłem uczęszczać do szkoły powszechnej. Z początkiem wojny zostaliśmy przeniesieni najpierw do Chabówki, potem Raby Wyżnej i wreszcie w r. 1942 do Rogoźnika pow. Nowy Targ. Do szkoły powszechnej uczęszczałem najpierw w Rabie Wyżnej, w Rogoźniku, Czarnym Dunajcu i w Nowym Targu. Jednocześnie tajnie przerobiłem 1-szą gimnazjalną, by po wyzwoleniu zdać egzamin do kl. II-jej gimn. w Nowym Targu. Tam ukończyłem najpierw gimnazjum, potem, w r. 1949, liceum typu humanistycznego. Od tegoż roku byłem studentem wydz. prawa Uniwersytetu Jagiellońskiego. Rodzice moi nadal pracują w zawodzie nauczycielskim, a od czasu wyzwolenia mieszkają, wraz z bratem Kazimierzem, w Łopusznej, podczas gdy drugi brat Marian uczęszcza do liceum ogólnokształcącego w Nowym Targu¹.

Tak pisał o pierwszych latach swojego życia Józef Tischner, składając podanie o przyjęcie do Metropolitalnego Seminarium Duchownego w Krakowie. Był dzień 19 czerwca 1950 roku, autor miał już za sobą okres trudnego dzieciństwa i zapewne jeszcze trudniejszej młodości. Mając trzynaście lat, zaczął pisać dziennik², z którego

¹ „Tygodnik Powszechny”, 9 lipca 2000, nr 28 (2661), s. 2. Zachowano pisownię oryginalną.

² Zapiski młodego Józefa Tischnera ukazały się drukiem w tomie: J. Tischner, *Dziennik 1944–1949. Niewielkie pomieszczenie klepek*, Kraków 2014. Opisując skrótkowo życie Tischnera, świadomie odwołuję się w dużej mierze do tej pozycji,

dowiadujemy się, że Łopuszna, po latach nieodłącznie kojarzona z jego nazwiskiem, to dopiero trzecie miejsce pobytu całej rodziny. Tym, co z tego okresu wspomina najchętniej, są podróże do Starego Sącza i Jurgowa. To tam zdobywa pierwsze wrażenia ze świata oglądane czy to z okna pociągu, czy z wozu ciągniętego przez konie. Beztroskie dzieciństwo zostało jednak przekreślone przez II wojnę światową. Czytamy: „Wtem wybuchła wojna, nie wiedziałem, co to jest, byliśmy wtedy w Łopusznej, zrobił się straszny strach, wszystko uciekało w góry i my też w nich ukryliśmy się, nie wiadomo przed kim”³. Przez Rabę Wyżną cała rodzina dotarła do Rogoźnika, skąd młody Józef dojeżdżał do Nowego Targu, by kontynuować naukę w szkole. W tym czasie miało miejsce zdarzenie, które być może zaowocowało po latach w tekstach dotyczących ojczyzny i toczących się w niej sporów: „Tym razem nie chodziliśmy spokojnie jak zeszłego roku, zaczepiały nas dzieci z Kowańca, bijąc w nas kamieniami. Było to bardzo brzydko ze strony chłopców z Kowańca, przecież oni i my byliśmy Polakami i między Polakami miała powstać bójka?”⁴.

We wczesnych latach życia opisywanych w notatkach Tischnera odnaleźć można inny ważny ślad, który jest wymownym świadectwem jego dojrzałości i uczciwości. 3 lutego 1946 roku zamieszcza informację, że w związku z imieninami matki nie tylko trzeba wypowiedzieć „wzniosłe słowa”⁵, ale też kupić prezent. Tymczasem „ojciec powiedział, że mi forsy nie da, dokąd rachunku nie zrobię; myśli, że gdzieś przepuszczam. Myli się grubo”⁶. To wydarzenie, choć banalne, świadczy nie tylko o wrażliwości nastoletniego chłopca, ale nade wszystko ukazuje kogoś na wskroś samodzielnego w myśleniu i zdolnego do rozsądnego oglądu świata. Cechy te ujawnią się z mocą wówczas, gdy stanie się osobą publiczną.

Na kształtującą się osobowość mają również wpływ zdarzenia zachodzące w otaczającym go burzliwym świecie. Widać to wyraźnie

by pokazać proces kształtowania się osoby przyszłego filozofa i kapłana. *Dzienniki*, choć pisane prostym językiem, stanowią nieocenione źródło wiedzy o ich autorze. Siłą rzeczy prezentowana biografia nie jest czystą faktografią, a raczej próbą uchwycenia inspiracji, zasadniczych torów, jakimi podążało życie naszego bohatera.

³ J. Tischner, *Dziennik 1944–1949. Niewielkie pomieszanie klepek*, dz. cyt., s. 3.

⁴ Tamże, s. 37.

⁵ Tamże, s. 57.

⁶ Tamże.

w notatce z 22 lutego 1947 roku. Wiąże się ona ze śmiercią Józefa Kurasia, żołnierza AK i Batalionów Chłopskich, pseudonim „Ogień”. Właśnie w tym dniu zmarł on po próbie samobójczej, zdradzony wcześniej przez towarzyszy broni. Fakt ten skłania naszego bohatera do ważkich przemyśleń. „Jasnym jest, że Anglia ani Ameryka nie myślą czynnie interweniować w sprawie polskiej, a partyzantka bez wyraźnej pomocy z zewnątrz nie może istnieć. Anders zaś też nie myśli i nie może popierać jej, zresztą on, jak się zdaje, jest człowiekiem całkowicie zdyskredytowanym tak samo u nas, jak i u sojuszników”⁷. Dalszy fragment, związany z powyższym, to jakże ważna myśl: „Zresztą teraz czas do pracy, a nie bójki, bo te żadnego pożytku nie przyniosą Polsce”⁸. Można domniemywać, że po latach właśnie tego typu przemyślenia doprowadzą Tischnera do stworzenia własnej, oryginalnej filozofii pracy. Inny jeszcze ważny wątek, który także rzuca światło na jego kształtującą się osobowość, pojawia się w notatce z 26 marca 1947 roku. Autor próbuje spojrzeć w niej na samego siebie: „Zdaje mi się, że dążę i sięgam za wysoko, że pcham swą iskrę między gwiazdy ludzi wielkich, przywódców narodu, a zapominam o rzeczywistości, o zwykłym średnim poziomie, który powinienem przejść”⁹. Notuje dalej otwarcie, że ma dość wysokie mniemanie o sobie, jest przekonany o swoim talencie i zdolnościach. Nie dość na tym: styka się z pochwałami, a otoczenie patrzy na niego z uznaniem i podziwem. Doświadczenie to nie jest dlań łatwe i wcale nie wywołuje w nim samouwielbienia, choć jednocześnie zastanawia się, czemu „nie zatyka uszu przed tymi słowami, nie tłumii zaczątku dumy w sercu”¹⁰. Ten niebanalny wpis kończy się uroczystym ślubowaniem danym samemu sobie: „Postanawiam przeto, chociaż postanowienia takie czyniłem już w duchu kilka razy, wziąć się do nauki, do pracy organicznej, a tłumić w sobie zalążki dumy i wyolbrzymienia! Tak mi dopomóż Bóg!”¹¹.

Okres dzieciństwa należy zwieńczyć jeszcze jednym wspomnieniem, datowanym na 28 marca 1947 roku. Jest ono związane z odbytą spowiedzią rekolekcyjną, podczas której spowiednik miał mu

⁷ Tamże, s. 69.

⁸ Tamże.

⁹ Tamże, s. 85.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże.

powiedzieć, „że sam nie wiem, ile on i Kościół ode mnie się spodziewa. Mówił, że mam chlubnie wypełnić posłannictwo me szkolne. Wstrząsnęło to mną bardzo. Ja i posłannictwo. Potem długom nad jego słowami rozmyślał u stóp ołtarza”¹².

Lata dorastania były dla Tischnera czasem budzących się emocji i uczuć. Widać wyraźnie, że jest to okres, kiedy młody człowiek, zmagając się ze sobą, wewnątrznie dojrzewa, a trawiące go dylematy poddaje pod osąd rozumu. Kształtuje się pierwsze prawdziwie filozoficzne pytanie. Inspiracją do jego postawienia jest kolega, który w szkolnym referacie miał się zastanawiać, „czy uczucie można uzależnić od woli”¹³. Wybrzmiewa też pytanie o sens życia, a skwitowane zostaje stwierdzeniem: „Już go mam! Służyć Bogu! Ojczyźnie dla dobra ludzi! Więc mam żyć dla bliźnich i dla nich się poświęcić”¹⁴.

Zarysowany skrótowo obraz młodego Józefa Tischnera, mający za zadanie wydobyć pojawiających się w nim uczuć i przemyśleń, które ukształtują dojrzałego myśliciela oraz gorliwego kapłana, znajduje dopełnienie w jeszcze jednej notatce, datowanej na 16 listopada 1947 roku. Dostrzec w niej można jakże wyraźny ślad rodzącego się filozofa – z jednej strony krytycyzm myślenia, z drugiej wyraźne już nastawienie ku filozofii dramatu:

Ktoś, może młodość, wyrobiła we mnie dziwnie krytyczne uczucia, które nawet nie hamują się przed religią. Niekiedy nawet przychodzą do mnie takie chwile, krótkie zresztą, kiedy pytam, czy Bóg w ogóle istnieje. Jeśli wglądam w przyrodę, w wszechświat, w otoczenie, widzę Go na każdym kroku, ale w życiu ludzkim jakoś nie mogę Go dostrzec. Widzę w nim tylko negację Jego istnienia¹⁵.

Wreszcie otwarta deklaracja, rodzaj sformułowanego przezeń manifestu: „Czyli mam być filozofem. Raczej uważam, że będę w ścisłej zależności od literatury, będę literatem-filozofem”¹⁶.

Osobna kwestia, zasługująca zresztą na znacznie poważniejszą analizę, dotyczy tego, jak rodzi się w Tischnerze myśl, by zostać księdzem. Jego *Dzienniki* wskazują na kilka istotnych wątków. Religijne

¹² Tamże, s. 87.

¹³ Tamże, s. 99.

¹⁴ Tamże, s. 117.

¹⁵ Tamże, s. 180.

¹⁶ Tamże, s. 243.

wychowanie, obecność katechetów mają pewne znaczenie w wyborze przyszłej drogi życia. Widać wyraźnie, że chce on być człowiekiem prawym, zachowującym określone standardy etyczne, co znajduje odzwierciedlenie w rozgrywających się w sercu dylematach moralnych i w postawach wobec najbliższych. Jednocześnie nie zadowala się prostymi rozwiązaniami czy wskazaniem. Między innymi dlatego właśnie traktuje chrześcijaństwo, a dokładniej katolicyzm, jako religię, która jest czymś niezbędnym dla rozwoju jego ojczyzny, ale też nie waha się twierdzić, że Kościół ma „przyjąć marksowską drogę reform społecznych, choć może do niej dorzucić jako podstawę przykazanie miłości, choć może zaprzeczyć rewolucji i innym achrześcijańskim akcentom”¹⁷. Na tym tle myśl o kapłaństwie dojrzewa z oporami, nie jest wynikiem naturalnego biegu zdarzeń, zda się wręcz przeciwna wpływom otoczenia. Powie: „Zadaję sobie często pytanie, co mnie trzyma przy katolicyzmie. Długo nie znalazłem odpowiedzi, długo. Nawet dosyć długo. Obecnie doszedłem do wniosku jednak, że coś tam jest w tym katolicyzmie”¹⁸. W *Dziennikach* trudno odnaleźć jednoznaczną deklarację Tischnera dotyczącą wyboru drogi życiowej, zwłaszcza że on sam nie wie, kim „bardziej jest ksiądz, czy człowiekiem czynu i walki, czy tchórzem uciekającym do metafizyki od realizmu życiowego”¹⁹. Dokonuje się w nim wewnętrzna walka, czego przejmującym wyrazem jest passus z 28 maja 1949 roku, w którym czytamy: „Chciałbym być wybranym, a nie pozostawionym wezwaniu. Poddaję się Twojej woli, Panie. Jestem posłuszny każdemu głosowi, który pada Stamtąd”²⁰, oraz kolejny, jakże żywiłowy: „Nienawidzę kleru za zło, które się tam gnieździ, ale mam szacunek dla wyższych władz. Nienawidzę psychozy alumnów seminariów duchownych. Nienawidzę wielu rzeczy z przeszłości Kościoła, ale wierzę w Ewangelię, Pismo święte i w Boga. Ale nade wszystko wierzę w Miłość!”²¹.

Mimo to Tischner decyduje się rozpocząć studia w Seminarium Duchownym w Krakowie. Miejsce to, „antypatyczne w swojej zewnętrzności, przedsoborowe, kostyczne, zimne – aż trudno uwierzyć,

¹⁷ Tamże, s. 313.

¹⁸ Tamże, s. 289.

¹⁹ Tamże, s. 295.

²⁰ Tamże, s. 309.

²¹ Tamże, s. 314.

że ktoś tam wytrzymał²², umożliwiło spotkania zarówno z rówieśnikami, z którymi przyszło mu dzielić czas wzrastania i kształcenia, jak i z ważnymi wykładowcami, wspierającymi go na drodze rozwoju duchowego oraz intelektualnego. Z pewnością należy tu wymienić takie nazwiska, jak Stanisław Stomma czy Adam Vetulani, a także Aleksy Klawek, Kazimierz Kłósak, Marian Michalski, Ignacy Różycki, Jan Pietraszko, który „nigdy nie był naukowcem, ale potrafił fascynować swoim ewangelicznym myśleniem i ogromną wrażliwością na godność człowieka”²³, czy wreszcie Karol Wojtyła, który rozpoczął właśnie wykłady z etyki społecznej dla kleryków. Wczesne zainteresowanie Tischnera filozofią przybiera bardziej usystematyzowaną formę, gdy jako kleryk zaczyna chodzić na seminarium filozoficzne ks. Kłósaka. Tutaj zapoznaje się z myślą kard. Désiré-Josepha Merciera (1851–1926) francuskiego filozofa i teologa, który był nie tylko przedstawicielem neotomizmu, ale, co istotne dla dalszego rozwoju myśli samego Tischnera, zwolennikiem konfrontacji tego nurtu z naukami szczegółowymi oraz filozofią Immanuela Kanta. 26 czerwca 1955 roku, wraz z piętnastoma innymi diakonami, Józef Tischner kończy seminarium i przyjmuje święcenia kapłańskie.

W wyniku trudności stwarzanych przez władze państwowe co do zatwierdzenia go na stanowisku wikariusza w parafii oraz przy poparciu ks. Kłósaka zostaje skierowany na studia filozoficzne na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Wojciech Bonowicz, jego biograf, przytacza wspomnienie jednego ze studentów, które pokazuje skalę osobowości naszego bohatera.

Był niewątpliwie prymusem – ale nie był to *primus inter pares*. Czuło się, że ma nad nami przewagę, nie tylko intelektualną... Pamiętam jeden epizod. Po południu mieliśmy egzamin i my, biedne barany, przyszliśmy odpowiednio wcześniej i wpisaliśmy się na listę, żeby być jak najwyżej. Józek przyszedł przed samą czternastą, wypadło, że będzie ósmy czy dziewiąty. Podszedł, zdał kartkę, wziął nową, przypiął i napisał: ks. Józef Tischner. Potem stanął z boku, uśmiechnięty, i przyglądał się, jak my, bez słowa sprzeciwu, pokornie wpisaliśmy się pod spodem²⁴.

²² A. Michnik, J. Tischner, J. Żakowski, *Między Panem a Plebanem*, Kraków 1995, s. 21.

²³ Tamże, s. 38.

²⁴ W. Bonowicz, *Tischner*, Kraków 2001, s. 151.

Lata spędzone na ATK to czas pogłębionych studiów nad współczesną myślą tomistyczną (Étienne Gilson, Jacques Maritain), fenomenologią i egzystencjalizmem, jak również logiką (szukał inspiracji podczas wykładów na Uniwersytecie Warszawskim), wreszcie psychologią, którą wykładał Kazimierz Dąbrowski. Na skutek zawirowań politycznych związanych z tragicznymi wydarzeniami w czerwcu 1956 roku w Poznaniu oraz nasilających się represji władz komunistycznych wobec Kościoła studia w Warszawie zostały przerwane w 1957 roku, a sam Tischner wrócił na południe, by podjąć pracę jako katecheta w parafii w Chrzanowie. W tym samym roku udało mu się jednak kontynuować studia, tym razem w Krakowie, na Uniwersytecie Jagiellońskim. Już 19 kwietnia 1963 roku odbyła się tutaj jego promocja doktorska na podstawie rozprawy *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*, pisanej pod kierunkiem Romana Ingardena.

W tym czasie Józef Tischner staje się coraz bardziej znanym i cenionym kaznodzieją. Zaczyna głosić kazania w kościele św. Anny, gdzie dochodzi w nich do znaczącej przemiany. „Zmiana nastawienia – stopniowe odchodzenie od modelu mówienia do kogoś na rzecz mówienia z kimś, otwarcia się na to, z czym przychodzi słuchający”²⁵ to coś, co nie tylko zaowocuje późniejszymi studiami nad myślą Paula Ricoeura, ale nade wszystko ukształtuje jego myślenie o religii, czy lepiej powiedzieć, religijności człowieka. Nie jest ona czymś zastanym w jego naturze ani też lekarstwem na ludzkie bolączki, a raczej czymś, co dopiero ma szansę pojawić się jako efekt więzi, wzajemności. Religijność nie ma więc charakteru wymuszonego, co prowadzi do konkluzji, że nie może się rodzić jako efekt strachu przed potępieniem. Po latach pogłębienie tych pierwotnych intuicji znajdzie wyraz w medytacjach Tischnera nad postacią biblijnego Abrahama.

Trudno nie wspomnieć o innym ważnym fakcie z życia naszego bohatera. Pobyty w Krakowie, szczególnie działalność kaznodziejska, praca filozoficzna, a także coraz głębsze dążenie do rozumienia istoty chrześcijaństwa zaowocowały nawiązaniem współpracy ze środowiskami „Znaku” i „Tygodnika Powszechnego”. Znamienne, że pierwsza próba zamieszczenia tekstu skończyła się odmową redakcji. Pierwszy artykuł Tischnera ukazał się zatem w styczniowym numerze „Więzi” z 1960 roku, a był on próbą przedstawienia wyników przeprowadzonej wśród chrzanowskich parafian ankiety. W zakończeniu czytamy słowa,

²⁵ Tamże, s. 193.

które po wielokroć i na różne sposoby będą powracać w jego dalszej twórczości: „Mogą istnieć identyczne argumenty za istnieniem Boga. Ale nie istnieją dwie identyczne drogi wiodące do uznania tego istnienia. I żaden język mówiący o typach i porządkujący według podobieństw nie powinien przysłonić owej pierwotnej indywidualności”²⁶.

Kolejne lata to intensywne działanie duszpasterskie i naukowe. W tym czasie Tischner poświęca wiele uwagi studiowaniu prac Martina Heideggera, którego myśl znacząco zaważy na jego własnej filozofii. W drugiej połowie lat 60. udaje się do Louvain, by pracować w Archiwum Husserla. Po powrocie rozpoczyna pracę nad rozprawą habilitacyjną, którą wieńczy uzyskaniem stopnia w roku 1974. Najbardziej znaczące analizy ogniskują się wokół wypracowania pojęcia „ja” aksjologicznego oraz wokół czegoś, co nazwać można rozprawą z kondycją filozofii współczesnej. Należy podkreślić, że stawiana przez niego diagnoza wynika właśnie z opracowywanej własnej koncepcji filozoficznej, nie jest zawieszona w próżni, co czyni cały wysiłek bardziej wartościowym. Z tego okresu szczególnie należy wyróżnić teksty: *Schyłek chrześcijaństwa tomistycznego*²⁷, *Impresje aksjologiczne*²⁸, *W poszukiwaniu istoty wolności*²⁹. Na osobną wzmiankę zasługuje rozwijający się równoległe wątek związany z tzw. filozofią pracy, zapoczątkowaną na gruncie polskim przez Stanisława Brzozowskiego³⁰. Podjęta polemika z marksizmem i jego rozumieniem pracy ludzkiej zaowocuje po kilku latach jakże znaczącymi rozważaniami o etyce solidarności.

Po historycznych wydarzeniach sierpnia 1980 roku Tischner związał się z ruchem „Solidarności”, a punktem kulminacyjnym tego zaangażowania była homilia wygłoszona do przywódców związkowych 18 października 1980 w katedrze wawelskiej. Rok później był gościem I Krajowego Zjazdu Delegatów NSZZ „Solidarność” w Gdańsku. Tutaj również wygłosił homilię, a znamienne jest to, że „delegaci

²⁶ J. Tischner, *Zagadnienie istnienia Boga w świadomości współczesnego katolika (Przyczynek do badań nad strukturą polskiego „katolicyzmu powiatowego”)*, „Więź” 1960, nr 1 (21), s. 75.

²⁷ Tenże, *Schyłek chrześcijaństwa tomistycznego*, „Znak” 1970, nr 1 (187), s. 1–20.

²⁸ Tenże, *Impresje aksjologiczne*, „Znak” 1970, nr 2–3 (188–189), s. 204–220.

²⁹ Tenże, *W poszukiwaniu istoty wolności*, „Znak” 1970, nr 7–8 (193–194), s. 821–838.

³⁰ Tenże, *Refleksje o etyce pracy*, „Znak” 1972, nr 6 (216), s. 848–863.

postanowili tekst kazania przyjąć jako oficjalny dokument Zjazdu, gdyż żaden inny tekst nie oddawał tak czytelnie etosu polskiego pracownika i polskiej pracy³¹. W 1982 roku został kapelanem Związku Podhalan, co wiązało się z zainicjowaniem sierpniowych mszy św. w intencji ojczyzny w kaplicy pod Turbaczem.

W tym gorącym okresie nie zapomniał o działalności naukowej. Współtworzył Wydział Filozoficzny PAT, który stał się samodzielną jednostką naukowo-dydaktyczną w roku 1981. Tischner piastował tu stanowisko dziekana, a od 1985 został profesorem nadzwyczajnym tej uczelni. Odmówił przyjęcia funkcji rektora PAT, tłumacząc się chęcią kontynuowania pracy naukowej i duszpasterskiej. Nie wolno też pominąć faktu, że wraz z Hansem-Georgiem Gadamerem i Krzysztofem Michalskim współtworzył Instytut Nauk o Człowieku w Wiedniu. Ten ośrodek naukowy stał się nie tylko istotnym elementem życia intelektualnego w samej stolicy Austrii, ale wciąż odgrywa rolę pośrednika w dyskusji intelektualnej pomiędzy Europą Wschodnią i Zachodnią. Czytamy w deklaracji ideowej: „Cel ten ma kluczowe znaczenie jeszcze ponad 25 lat po upadku żelaznej kurtyny, ponieważ stare i nowe granice między Wschodem i Zachodem nadal kształtują przekonania, postawy i instytucje³²”.

Rok 1990 można uznać za symboliczny w życiu Józefa Tischnera. Wtedy właśnie ukazuje się pierwsze wydanie *Filozofii dramatu*, kluczowej, jak się wydaje, pozycji w jego dorobku, a tłem tej koncepcji są polityczne i społeczne przemiany w kraju, wobec których autor zajmuje zdecydowane, a jednocześnie dla wielu kontrowersyjne stanowisko. Staje się to widoczne już w pierwszym miesiącach transformacji ustrojowej, kiedy po wyborach prezydenckich, podczas telewizyjnej wypowiedzi, myśliciel przywołuje postać *homo sovieticus* jako tego, który trafnie opisuje stan społeczeństwa wychodzącego spod władzy totalitaryzmu. Największa krytyka spotkała go, kiedy opowiedział się po jednej stronie sceny politycznej, tej zajmowanej przez Unię Wolności i Kongres Liberalno-Demokratyczny. Tym, co bolało go wówczas najbardziej, były procesy dokonujące się w polskim Kościele: wzmagający się lęk przed wolnością, głoszenie na ambonach „złej nowiny”,

³¹ I Krajowy Zjazd Delegatów NSZZ „Solidarność”, http://www.solidarnosc.org.pl/wszechnica/page_id=174/index.html (dostęp: 20.09.2019).

³² Institut für die Wissenschaften vom Menschen, *The Institute*, <http://www.iwm.at/the-institute/> (dostęp: 20.09.2019).

używanie mowy, która dzieli, a nie łączy; spór, jaki toczył, był dlań sporem z narastającym integryzmem. Wobec takich tendencji zajmował jednoznacznie negatywne stanowisko, co sprawiło, że w Kościele stał się dla wielu osobą niepożądaną, wręcz szkodliwą.

W 1997 roku pojawiły się pierwsze symptomy poważnej dolegliwości. Jak się wkrótce okazało, diagnoza była tragiczna. Od tego momentu zmagają się z nowotworem krtani. 10 sierpnia tego roku odprawia ostatnią mszę św. na Turbaczu. Kolejne lata to coraz bardziej dramatyczna walka ze śmiertelną chorobą. Zmarł 28 czerwca 2000 roku, dwa dni po czterdziestej piątej rocznicy święceń kapłańskich.

2.

CHARAKTER EPOKI

Scharakteryzować na kilku stronach, i to w sposób wyczerpujący, czasy stanowiące tło życia ks. Józefa Tischnera, to zadanie właściwie niewykonalne. Chociaż żył on „tylko” 69 lat, to okres ten przypadł na lata niezwykle burzliwe, obfitujące w zasadnicze, a do tego dramatyczne przemiany historyczne. Nie dość na tym: czytelnik, jeżeli tylko zechce, znajdzie obfitą i fachową literaturę, wypełnioną szczegółowymi danymi o faktach, zdarzeniach i ludziach, którzy je tworzyli bądź byli pod ich wpływem. Zatem gwoli uczciwości metodycznej należy wskazać, że zamieszczona poniżej analiza żadną miarą nie zasługuje na to, by traktować ją jako całościową i oddającą w pełni ducha tych lat. Podejmując się, mimo zastrzeżeń, tego zadania, wyjaśnić też trzeba, że wyróżnione zostaną te fakty, które w określony sposób dotknęły Tischnera, obok których on sam nie przeszedł obojętnie, oraz te osoby, które w znaczącym stopniu odcisnęły swoje piętno na jego życiu i twórczości.

Lata 1931–2000, które obejmują życie ks. Józefa Tischnera, można podzielić na kilka okresów, wyznaczając też pomiędzy nimi precyzyjne cezury. Pierwszy to rzecz jasna II wojna światowa, po niej do roku 1980 panuje w Polsce ustrój totalitarny, komunizm, po czym przychodzi wyjątkowy czas Niezależnego Samorządnego Związku Zawodowego „Solidarność” i stanu wojennego; ostatnich jedenaście lat jego życia to wolna Polska, w której rodzą się załączki demokracji. Wedle tych czterech etapów opiszemy charakter epoki, w jakiej żył i tworzył nasz autor.

Z pewnością okrucieństwo i bezwzględność II wojny światowej dotarły również w rejony Podhala. Warto wspomnieć o dwóch

okolicznościach z nią związanych, które sprawiły, że miała ona na tych terenach swoją specyfikę. Pierwsza to akcja germanizacyjna w powiecie nowotarskim, zwana Goralenvolk. Wiąże się z nią postać Wacława Krzeptowskiego, rodowitego górala i znanego w tych okolicach działacza ludowego. Ku zdziwieniu miejscowych nawiązał on „pierwsze kontakty z nowymi władzami kilka tygodni po zajęciu Polski przez Wehrmacht. Być może już wtedy proponował polityczne oddzielenie górali od reszty narodu polskiego”¹. 7 listopada tego samego roku jako przedstawiciel górali powitał w Krakowie wjeżdżającego do miasta Hansa Franka, za co ten „odwdzięczył się” rewizytą pięć dni później. „W odezwie do mieszkańców Podhala gubernator podkreślił, że «rząd Rzeszy Niemieckiej zawsze dbał o dobro swych mniejszości» oraz że «zakończyły się czasy prześladowania górali»”². W czerwcu 1940 roku, przy okazji prowadzonego spisu ludności, „w arkuszach spisowych obok działów dla Polaków, Żydów i Ukraińców znalazła się rubryka «góraliska»”³. Każdemu, kto chciał wpisać narodowość polską bądź żydowską, grożono wysiedleniem. Wspomina Tischner: „W całej naszej podhalańskiej wsi, w której mieszkali sami górale, może tylko jeden czy drugi zapisał się na listę Goralenvolk”⁴. W 1941 roku utworzony został Komitet Góralski, przy czym jego działalność była ściśle kontrolowana przez Niemców. W niektórych miejscowościach kenkartę „G” przyjęła znacząca liczba mieszkańców, co skłoniło do reakcji polskie podziemie. O śmierci jednego ze współpracowników Krzeptowskiego, Franciszka Latochy, wspomina sam Tischner. Z perspektywy czasu okazało się, że „Goralenvolk był w czasie drugiej wojny światowej największą formą kolaboracji na ziemiach polskich. Uderzył w jedność społeczeństwa polskiego, dążąc do oderwania od niego jednej z lokalnych grup kulturowych”⁵.

Druha historia wiąże się z postacią Józefa Kurasia (1915–1947), który był żołnierzem Armii Krajowej i Batalionów Chłopskich. W czasie wojny, chcąc uniknąć wywozu na przymusowe roboty do III Rzeszy, zatrudnił się jako robotnik w lesie. Wstąpił wówczas do miejscowej

¹ D. Markowski, *Goralenvolk – anatomia zdrady*, „Mówią Wieki” 2010, nr 1, s. 22.

² Tamże.

³ Tamże.

⁴ A. Michnik, J. Tischner, J. Żakowski, *Między Panem a Plebanem*, dz. cyt., s. 10.

⁵ D. Markowski, *Goralenvolk – anatomia zdrady*, dz. cyt., s. 26.

placówki Związku Walki Zbrojnej i przyjął pseudonim „Orzeł”. W 1943 roku miało miejsce brzemiennie w skutki wydarzenie: Kuraś zastrzelił dwóch policjantów w przebraniu cywilnym, podejrzewając, że są konfidentami wojsk niemieckich. W odwecie Gestapo zamordowało jego siedemdziesięcioletniego ojca, żonę i dwuletniego syna oraz spaliło jego rodzinny dom. Po tej tragedii Kuraś przyjął pseudonim „Ogień” i z grupą zaufanych ludzi dołączył w Gorcach do leśnego oddziału Armii Krajowej. Historycy notują, że na skutek okoliczności związanych z otoczeniem oddziału partyzantów przez Niemców, sprowokowanych przez samego Kurasia, miał on zdezerterować, za co otrzymał wyrok śmierci. Następnie nawiązał kontakty z władzami Stronnictwa Ludowego i w październiku tegoż roku został zaprzyszczony na dowódcę oddziału egzekucyjnego. W 1944 roku powiatowy delegat rządu w Nowym Targu zarządził wstrzymanie przez władze Stronnictwa Ludowego kontaktów służbowych z „Ogniem”, ponieważ jego konflikt z AK nie został rozwiązany. Miał też współpracować z partyzantką radziecką, a ściślej z kapitan NKWD Ludmiłą Gordijenko, oraz podporządkować grupę swoich ludzi oddziałowi Armii Ludowej. Współpraca ta ułatwiła mu dokonywanie napadów i rabunków na mieszkańcach Podhala i Pienin. „Ogień” zginął w zasadzce 22 lutego 1947 roku. Opinie na jego temat są do dzisiaj skrajnie podzielone i niejednoznaczne. Jeden z żołnierzy AK, Julian Tomecki pseudonim „Brzoza”, wspomina: „Działania Ognia to nie celowa i bohaterska walka o polskie i narodowe cele, ale bezrozumne i mordercze działania ambicjonera. Najślawniejszy morderca pozostanie zawsze i tylko mordercą. Piętna mordercy nie zmyje nikt, a zbrodniczych czynów nie zasłoni nawet najdroższa tablica w najświętszym kościele”⁶. Tymczasem pracownik oddziału IPN w Krakowie dr Maciej Korcuć twierdzi: „Co do motywacji Ognia to nie ma wątpliwości. Walczył nie o własne korzyści, ale o niepodległość i o wolną Polskę. Był przez całe życie ludowcem”⁷. Sam Tischner, co widać szczególnie na stronach będących zapisem jego rozmowy z Adamem Michnikiem i Jackiem Żakowskim, wypowiada się o „Ogniu” pozytywnie: „To była wielka legenda całego

⁶ *Prawda o Józefie Kurasiu „Ogniu”*, <http://partyzanciakpodhale.pl/kto-na-tym-korzysta/105-kto-na-tym-korzysta/196-julian-tomecki-prawda-oogniu> (dostęp: 20.08.2019).

⁷ *Józef Kuraś „Ogień”*, <http://dzieje.pl/artykulyhistoryczne/jozef-kuras-ogien-tragiczny-bohater> (dostęp: 20.08.2019).

Podhala i mojego dzieciństwa”⁸, i dalej: „może trafiło tam trochę rzeźmieszków, ale tego trudno uniknąć”⁹.

Czasy powojenne to okres rosnącego w siłę komunizmu. Tischner był uważnym obserwatorem zachodzących procesów, co zaowocuje potem trafną diagnozą skutków, jakie wywołał totalitaryzm. Wskażmy i tutaj na kilka faktów, które rzutują na dojrzewającego filozofa i kapłana. Jak przyznają historycy, pierwsze lata powojenne nie były dla Kościoła czasem nadmiernych restrykcji. Sytuacja zmieniła się zasadniczo w 1947 roku, kiedy komuniści postanowili zorganizować grupę księży wyrażających poparcie dla władzy. Sam pomysł wyszedł od Hilarego Minca, członka Komisji Bezpieczeństwa Komitetu Centralnego, komórki nadzorującej aparat represji: zaproponował on „utworzenie grupy inicjatywnej wśród księży, która nie tylko złoży deklarację lojalności, ale wystąpi też przeciw kapłanom demonstrującym sprzeciw nadchodzącym porządkom”¹⁰. Księża patrioci, bo o nich mowa, najpierw w liczbie czterdziestu pięciu wzięli udział w kongresie jednoczącym organizacje kombatanckie, w wyniku czego powstał Związek Bojowników o Wolność i Demokrację. Jeden z nich w publicznym wystąpieniu „skrytykował episkopat za to, że nie ustanawia stałego duszpasterstwa dla Ziemi Odzyskanych, a przy okazji Watykan za szkodenie interesom Polski. Na zakończenie wysłano wiernopoddaną depezę do Stalina”¹¹. Tischner bardzo jednoznacznie ocenia uczestników tego ruchu, mówiąc, że „z pewnością byli oni już po drugiej stronie linii zdrady”¹². Ta surowa ocena ma swoje uzasadnienie, gdyż na kwestię księży patriotów nakładają się inne bolesne zdarzenia tego okresu. Mówi Tischner: „Czasy pozostawiły w mojej pamięci dość przygnębiający obraz naszego narodu. Był to głównie obraz manifestacji pierwszomajowych”¹³. Kiedy komunizm zdawał się rosnać w siłę, nasilało się też prześladowanie Kościoła. Wystarczy wspomnieć chociażby o procesie biskupa kieleckiego Czesława Kaczmarka, który został oskarżony o szpiegostwo na rzecz Stanów Zjednoczonych i działalność szkodzącą

⁸ A. Michnik, J. Tischner, J. Żakowski, *Między Panem a Plebanem*, dz. cyt., s. 11.

⁹ Tamże.

¹⁰ *Kościół pod wezwaniem Bolesława Bieruta. Kim byli księża-patrioci?*, <http://www.polskatimes.pl/artukul/3705314,kosciol-pod-wezwaniem-boleslawabieruta-kim-byliksiezapatrioci-nasza-historia,id,t.html> (dostęp: 20.08.2019).

¹¹ Tamże.

¹² A. Michnik, J. Tischner, J. Żakowski, *Między Panem a Plebanem*, dz. cyt., s. 31.

¹³ Tamże, s. 61.

Związkowi Radzieckiemu; internowaniu prymasa Stefana Wyszyńskiego za to, że nie potępił skazanego bpa Kaczmarka oraz sprzeciwił się ingerencji władz w życie wewnętrzne Kościoła; procesie pracowników kurii krakowskiej, w wyniku którego „Ks. Józefa Lelitę, Edwarda Chachlicę i Michała Kowalika – skazano na śmierć. Ks. Szymonka na dożywocie, ks. Brzyckiego na 15 lat, ks. Pochopienia na 8, Stefanię Rospond na 6 lat więzienia. Wyroków śmierci nie wykonano. Decyzją Rady Państwa z 18 sierpnia 1953 roku zamieniono je na karę dożywotniego więzienia”¹⁴; zdjęciu przez cenzurę w 1953 roku kolejnego numeru „Tygodnika Powszechnego”, który miał się ukazać po śmierci Stalina, czy wreszcie zamknięciu w 1954 roku Wydziału Teologicznego na Uniwersytecie Jagiellońskim – dodajmy, założonego w roku 1397.

Ważnymi wydarzeniami tego okresu były rozruchy z czerwca i października 1956 roku. Zostały one zapoczątkowane w Poznaniu, w Zakładach Metalowych im. Józefa Stalina. „Przyczyny wybuchu robotniczego protestu były natury ekonomicznej i społecznej, jednak wkrótce pojawił się również bardzo silny nurt jednoznacznie polityczny”¹⁵. 28 czerwca doszło do tragicznych zająć, w wyniku których „zginęły w sumie nie mniej niż 73 osoby, a kilkaset zostało rannych”¹⁶. Efektem ich były coraz głębsze tarcia wewnątrz władz partyjnych. W kraju „w kierunku centrum przemieszczały się wówczas kolumny wojsk radzieckich stacjonujących w Polsce. Jednocześnie trwały ruchy jednostek Wojska Polskiego dowodzonych przez radzieckiego marszałka i zarazem polskiego ministra obrony narodowej Konstantego Rokossowskiego”¹⁷. 20 października rządu w Polsce objął Władysław Gomułka, co doprowadziło do chwilowego uspokojenia nastrojów. Józef Tischner był świadkiem tych wydarzeń: „byłem na placu Defilad¹⁸, kiedy przemawiał tam Gomułka, widziałem ludzi szczerze przekonanych, że skończyło się coś złego”¹⁹.

¹⁴ *Proces kurii krakowskiej – (ksiądz Lelito i działacze podziemia narodowego)*, <https://ipn.gov.pl/pl/edukacja-1/wystawy/13676,Proces-kurii-krakowskiej-ksiadz-Lelito-i-dzialacze-podziemianarodowego.html> (dostęp: 20.08.2019).

¹⁵ J. Eisler, „*Polskie miesiące*”, czyli kryzys(y) w PRL, Warszawa 2008, s. 20.

¹⁶ Tamże, s. 24.

¹⁷ Tamże, s. 26.

¹⁸ Na plac przybyło kilkaset tysięcy osób, manifestując na cześć Gomułki. Ten wygłosił przemówienie, w którym zaapelował o spokój, przekonywał, że Polska jest suwerennym krajem, potępił też czas „błędów i wypaczeń”.

¹⁹ A. Michnik, J. Tischner, J. Żakowski, *Między Panem a Plebanem*, dz. cyt., s. 61.

Jak się okazało, wszystkie następne bolesne wydarzenia z lat 1968, 1970 i 1976 oraz rodzące się wraz z nimi nadzieje skończyły się porażką. W Polsce lat 60. i 70. postępuje kryzys gospodarczy, ekonomiczny i polityczny. Grupą, która szczególnie dotkliwie odczuwa skutki narastającego kryzysu, są robotnicy. Inteligencja tworzy w tym czasie pierwsze struktury zorganizowanej opozycji. Początkowo kontakty między oboma grupami okazały się trudne. O tym właśnie problemie mówił Tischner w takich słowach: „Robotnicy nie buntują się pod wpływem literatury, nie strajkują po obejrzeniu *Dziadów*, ale są wyczuleni na wyzysk”²⁰. Narastająca świadomość bezowocności wykonywanej pracy, nabrzmiewające poczucie niesprawiedliwości wywołują masowe protesty w sierpniu 1980 roku. Ważnym momentem na tej drodze był wybór Karola Wojtyły na papieża 16 października 1978 roku.

Pierwsze oznaki niepokoju w roku 1980 pojawiły się w momencie ogłoszenia decyzji o podwyższeniu cen żywności. Zastrajkowały wówczas zakłady w Mielcu, Tarnobrzegu, Poznaniu i Lublinie. Przełomowym momentem była decyzja o proklamowaniu strajku w Stoczni im. Lenina w Gdańsku. Zapadła ona, gdy „rozeszła się informacja o zwolnieniu z pracy z dniem 7 sierpnia 1980 r. Anny Walentynowicz, suwnicowej pracującej w Stoczni Gdańskiej, działaczki Wolnych Związków Zawodowych (WZZ), której brakowało 5 miesięcy do uzyskania wieku emerytalnego”²¹. W trakcie jego trwania sformułowanych zostało dwadzieścia jeden postulatów, obok żądań płacowych mających też charakter polityczny i społeczny – w pierwszym rzędzie domagano się utworzenia wolnych związków zawodowych. Efektem strajków, w których uczestniczyli zarówno przedstawiciele świata pracy, jak też inteligencji, było podpisanie porozumień, najpierw w Szczecinie, potem w Gdańsku, Jastrzębiu-Zdroju i Katowicach oraz utworzenie Niezależnego Samorządnego Związku Zawodowego „Solidarność”. Po między ludźmi zaangażowanymi w NSZZ a Tischnerem szybko narodziła się nić sympatii i współpracy. Już 19 października 1980 roku wygłosił on kazanie podczas mszy św. na Wawelu, w którym sformułował podstawy duchowe i etyczne ruchu:

²⁰ Tamże, s. 198.

²¹ *O Polskę wolną! O Polskę solidarną!*, red. W. Polak, S. Skarbińska, V. Kmieciak, Gdańsk 2011, s. 10.

Słowo „solidarność” skupia w sobie nasze pełne niepokoju nadzieje, pobudza do męstwa i myślenia, wiąże ze sobą ludzi, którzy jeszcze wczoraj stali od siebie daleko. [...] Słowo „solidarność” przyłączyło się do innych, najbardziej polskich słów, aby nadać nowy kształt naszym dniom. Jest kilka takich słów: „wolność”, „niepodległość”, „godność człowieka” – a dziś „solidarność”. [...] Solidarność nie potrzebuje wroga lub przeciwnika, aby się umacniać i rozwijać. Ona zwraca się do wszystkich, a nie przeciwko komukolwiek. [...] Trzeba zrobić porządek w domu. Właśnie to, co trzeba zrobić, zespała i pobudza do czynu. Zespała głębiej i trwalej niż strach przed wrogiem. Chcemy być narodem zespolonym, ale nie zespolonym strachem. Chcemy, aby nas jednoczył nasz najprostszy ludzki obowiązek. Przeżywamy dziś niezwykle chwile. Ludzie odrzucają maski, wychodzą z kryjówek, ukazują prawdziwe twarze. [...] Jesteśmy dziś tacy, jacy naprawdę jesteśmy. [...] To, co przeżywamy, jest wydarzeniem nie tylko społecznym czy ekonomicznym, lecz przede wszystkim wydarzeniem duchowym²².

Ważnym wydarzeniem tamtego czasu stał się I Krajowy Zjazd Delegatów NSZZ „Solidarność”, na którym Tischner był również obecny. Po dwóch miesiącach, 13 grudnia 1980 roku, władze komunistyczne wprowadziły w Polsce stan wojenny. Czas ten, choć opisany w wielu fachowych rozprawach, wciąż skrywa tajemnice i budzi emocje. Nie ulega wątpliwości, że została zrujnowana gospodarka; na nieudolność władz nałożyły się sankcje zastosowane przez Zachód. Postępujący kryzys, a także zmiany polityczne w Związku Radzieckim prowokowały do stopniowych ustępstw na rzecz opozycji. Nie oznaczało to jednak, że ustał terror względem społeczeństwa i Kościoła, czego wymownym przykładem było zamordowanie 19 października 1984 roku przez funkcjonariuszy Służby Bezpieczeństwa ks. Jerzego Popiełuszki.

W kwietniu i maju 1988 roku w kraju ponownie wybuchają strajki, zakończone niepowodzeniem na skutek ostrych represji wobec protestujących. W nocy z 4 na 5 maja oddziały ZOMO przy użyciu petard i granatów łzawiących wtargnęły na teren Huty im. Lenina w Krakowie, dokonując brutalnej pacyfikacji. W Gdańsku 10 maja po nieudanych negocjacjach Komitet Strajkowy poinformował protestujących o decyzji przerwania strajku. Do historii przeszła scena milczącego marszu kilku tysięcy ludzi. „W pierwszym szeregu szli trzymając się

²² Ks. Józef Tischner. *Sumienie „Solidarności”*, http://www.ecs.gda.pl/title_Sumienie_Solidarnosci,pid,888.html (dostęp: 20.08.2019).

pod rękę m.in. Lech Wałęsa, Tadeusz Mazowiecki oraz przewodniczący Komitetu Strajkowego Alojzy Szablewski²³. Ten właśnie moment uświadomił władzom, że nie jest już możliwe opanowanie narastającej fali niezadowolenia. 6 lutego 1989 roku rozpoczęły się obrady Okrągłego Stołu, w których kontrpartnerem komunistów stała się prześladowana przez lata opozycja, a 4 czerwca odbyły się wybory, przynosząc tej drugiej przysięgające zwycięstwo.

Można postawić tezę, że lata 90., a więc też ostatnia dekada życia ks. Józefa Tischnera, to obok dokonujących się reform i tworzenia nowej, postkomunistycznej rzeczywistości również czas nabrzmiewania nowych, mocno niepokojących tendencji. Osią jednego z ważniejszych sporów była rola Kościoła w czasach postkomunizmu. Rodzi się wówczas pytanie, które głęboko nurtuje Tischnera: „Czy rola Kościoła jako głosu narodu nie wpędza go w pułapkę, nie czyni zakładnikiem oczekiwań i nastrojów społecznych, nie prowadzi do nowej ideologii jego przesłania”²⁴. Zaraz za tym szła kwestia dialogu Kościoła z osobami, które były zdystansowane wobec jego duszpasterskiej działalności, co pociągało za sobą narastającą w niektórych kręgach niechęć do ludzi pochodzących z innych narodowości, szczególnie żydowskiej. Tak zatem to, co do tej pory było rzeczą oczywistą, czyli obecność polityki w nauczaniu Kościoła, teraz stało się jednym z zagadnień fundamentalnych i kontrowersyjnych. Stąd żywa dyskusja (Tischner zajmował w niej zdecydowane stanowisko) dotyczyła pytania: czy w swoim nauczaniu Kościół nie przedkłada polityki ponad etykę?²⁵ Diagnozy, jakie w tym czasie stawia Tischner, oczywiście mogą być poddawane ocenie. Wydaje się jednak, zwłaszcza z perspektywy czasu, że były one niezwykle trafne. „Najbardziej bolało mnie nie to, co Kościół mówił, lecz to, czego nie mówił. Mianowicie za brakło całego tego wymiaru religii, którego uczyłem się od Pietraszki. Bo religia może często spełniać wiele funkcji społecznych, ale tylko wtedy, kiedy jest religią – a nie doktryną albo programem partii politycznej”²⁶.

²³ 31 lat temu kraj objęła wiosenna fala strajków, <http://dzieje.pl/aktualnosci/wiosenna-fala-strajkow-w-1988-r> (dostęp: 20.08.2019).

²⁴ W. Bonowicz, *Tischner*, dz. cyt., s. 404.

²⁵ Pytanie to brzmiało szczególnie znacząco w kontekście powstałej w Toruniu rozgłośni katolickiej Radio Maryja.

²⁶ W. Bonowicz, *Tischner*, dz. cyt., s. 561.

Innym aspektem toczących się sporów, którego nie wolno pominąć milczeniem, jest fakt, że lata te uwybraźniły tłący się od sierpnia 1980 roku spór wewnątrz samej „Solidarności”. Dotyczył on relacji pomiędzy światem pracy a tak zwaną inteligencją oraz roli, jaką odgrywał w tych dziejowych przemianach jej przywódca Lech Wałęsa. „Wielu katolików, zwłaszcza polityków, podkreślało i umacniało rozpad społeczeństwa. Zaczęły się wojny na dole i na górze – niestety z udziałem duszpasterzy”²⁷. Punktem szczytowym tych konfliktów były takie wydarzenia, jak wybory prezydenckie w 1990 roku, poprzedzone burzliwą kampanią, upadek rządu w roku 1993, wreszcie przegrana urzędującego prezydenta w wyborach 1995 roku.

Jeden jeszcze element należy podkreślić, by choć częściowo uzupełnić panoramę lat 90. w Polsce. Przeprowadzana wówczas radykalna transformacja gospodarki i ekonomii, wiążące się z nią uciążliwości kontrastowały w oczach znacznej części społeczeństwa z sukcesami tak zwanych postkomunistów, czyli spadkobierców minionego systemu. Dotyczyło to nie tylko ich sukcesów na gruncie polityki, ale nade wszystko biznesu. „Rosło więc polityczne poparcie dla osób głoszących konieczność radykalnego zerwania”²⁸. Rodziło się pytanie, czy przypadkiem sam proces zmiany ustrojowej nie był wynikiem układu bądź spisku elit; nie ulega wątpliwości, że wraz z upływem lat pytanie to pogłębiło wzajemne podziały i kłótnie. Trudno nie odnieść wrażenia, że Józef Tischner umarł, kiedy te procesy dopiero nabrzmiewały, by w późniejszych latach wybuchnąć ze zwielokrotnioną siłą.

Okres, w którym żył ks. Józef Tischner, to czas głębokich, również tragicznych zdarzeń, przemian i procesów. Można powiedzieć, że czas ten rozpoczął się i zakończył dla niego na swój sposób dramatycznie. Nie ulega wątpliwości, że z jednej strony on właśnie uformował Tischnera, lecz jednocześnie sam został przez niego, w pewnej przynajmniej mierze, ukształtowany. Z perspektywy lat nadal symbolicznie brzmią słowa filozofa: „Widzę, że będziemy musieli jeszcze trochę pożyć, zanim tę naszą normalną Polskę wreszcie zobaczymy”²⁹.

²⁷ A. Michnik, J. Tischner, J. Żakowski, *Między Panem a Plebanem*, dz. cyt., s. 560.

²⁸ P. Borowiec, *Czas polityczny po rewolucji. Czas w polskim dyskursie politycznym po 1989 roku*, Kraków 2013, s. 508.

²⁹ A. Michnik, J. Tischner, J. Żakowski, *Między Panem a Plebanem*, dz. cyt., s. 649.

WSTĘPNA PREZENTACJA FILOZOFII JÓZEFA TISCHNERA

Józef Tischner nierzadko uważany jest przez komentatorów i badaczy jego twórczości bardziej za eseistę niż rasowego filozofa. Nie wchodząc, z braku miejsca, w szczegółowe uzasadnienie tej tezy, odnotujmy płynącą z niej konsekwencję. Przedstawiona poniżej charakterystyka jego twórczości ma jeden zamysł: być próbą syntetycznego spojrzenia na to, o czym i jak myślał i pisał Tischner, wydobyć charakterystyczne elementy stosowanej przezeń metody, wreszcie wskazać cel, jaki chciał osiągnąć, pisząc znaczącą liczbę tekstów. Jednak uwaga zawarta w pierwszym zdaniu każe nam pamiętać, że inną metodą posługuje się eseista, a inną filozof, chociaż mogą zmierzać do jednego celu. Nie dość na tym: w jednym i drugim obszarze namysłu refleksja może przybierać różne oblicza, począwszy od tych, które ujawniają się w drobnych niuansach, a skończywszy na tych, które są we wzajemnej opozycji. Jedno jest oczywiste – eseista i filozof, jak i stosowane przez nich metody nie muszą się znosić, a biorąc pod uwagę myślenie Heideggera, Ricoeura czy Levinasa, raczej się uzupełniają.

Pytanie o filozofię Józefa Tischnera jest dla nas pytaniem o metodę, jaką stosował. Innymi słowy: jest to pytanie o strategię myślenia o tym, co w niej istotne, fundamentalne, pierwsze.

Jeżeli odwołać się do źródła, słowo „metoda” (μετά χροδός) znaczy w języku greckim tyle, co „po ulicy” bądź „wzdłuż drogi”. Istotne jest to, że nie mówimy tu o chodzeniu bez celu, „błąkaniu się” z miejsca na miejsce. Skoro tak, to mamy do czynienia ze ściśle określoną sytuacją. Jest ktoś, kto podąża skądś dokądś, jest też przestrzeń między

jednym a drugim punktem, która staje się tym samym moim miejscem, czymś, co w tym oto momencie zdaje się dane wyłącznie mnie. Pozostając wciąż niezmienną, ukonstytuowaną przez obiektywne warunki i okoliczności, staje się czymś, co umożliwia moje podążanie. Chodzenie wzdłuż drogi to przemieszczanie się od punktu początkowego ku końcowemu, a jeden od drugiego oddziela ileś pośrednich, każdy wynikający z poprzedniego i prowadzący ku następnemu. Jeżeli tak, to wolno zapytać: czy któryś z nich jest ważniejszy od innych, czy jest taki, który ustanawia pozostałe? Postawmy tezę, której z braku możliwości nie sposób w tym momencie uzasadnić, że takim zdaje się punkt startowy, miejsce wyjścia; wszak nie ma podążania bez ruszenia z miejsca.

Co jest tym swoistym punktem startowym dla Józefa Tischnera, czymś, co umiejscawia całość jego namysłu, nadaje mu zasadniczy rys? Nie wystarczy tu tylko wskazanie na filozofów, którzy go inspirowali, których dobrze zna i zazwyczaj trafnie komentuje. Pozwolę sobie zatem na wyróżnienie jednego elementu o kluczowym, jak się wydaje, znaczeniu. Jest nim wskazanie, czy raczej wydobywanie wątku słowa i ukrytej w nim mocy, doniosłości znaczenia, jakie posiada. Praca filozofa opiera się właśnie na słowie, na dostrzeżeniu jakże ważnego faktu, że jest ono nie tylko dźwiękiem bądź płaszczyzną umożliwiającą porozumienie, ale samo w sobie żyje tkwiącą w nim treścią. Przekonanie to zdaje się nawiązywać do Paula Ricoeura, który przywołując Pierre'a Janeta, wskazuje na rozróżnienie krzyku i właśnie słowa: „Krzyk jest słowem, odkąd sam już nie czyni, ale sprawia, że coś się czyni”¹. Słowo u Tischnera żyje, to znaczy nie jest samo dla siebie, nie jest dane ku kontemplacji; raczej umożliwia bycie, daje wolność. Myśl tę trzeba rozwinąć.

Mowa tu nie o pieczołowitości słowa, o jego wyczelowanej precyzji, zgodności z zasadami logiki. Chodzi o tę pieczołowitość dla słowa, która umożliwia wydarzenie się otaczającej rzeczywistości. To nastawienie widoczne jest nade wszystko w kazaniach czy rekolekcjach, które głosił Tischner. Jedno z nich rozpoczyna w taki sposób: „W tym niezwykłym miejscu, które pamięta początki historii Polski i trudne chwile chrześcijaństwa, miejscu pracy i modlitwy, przychodzi do głowy podstawowe pytanie: czy to wszystko jest jeszcze aktualne?”². Wszystko,

¹ P. Ricoeur, *Praca i słowo*, w: tegoż, *Podług nadziei. Odczyty, szkice i studia*, przeł. S. Cichowicz i in., Warszawa 1991, s. 89.

² J. Tischner, *Miłość niemilowana*, Kraków 1993, s. 5.

co znajduje czytelnik na dalszych stronach, to właśnie stopniowe dzia-
nie się słowa, które w żadnym razie nie wywiera nacisku, przymusu,
presji. Znamienne jest, że wypowiedziane słowo nie ma przycisnąć
słuchacza, zmusić go do czegokolwiek. Inaczej: ma ono się w nim za-
gnieździć, zdomować. W pismach filozoficznych Tischnera czy tych
traktujących o istocie religii tendencja ta jest raczej skryta, acz para-
doksalnie widoczna, by wskazać chociażby fragment rozważań na
temat „troski” z dzieła *Studia z filozofii świadomości*³ czy praktycznie
całość *Filozofii dramatu* bądź *Sporu o istnienie człowieka*. We wstępie
do *Sporu...* czytamy: „Chciałem raz jeszcze wydobyć na jaw obszary
dobra, w które zapuszcza swe korzenie dojrzewające w dramacie czło-
wieczeństwo człowieka”⁴. Uderza tu nie samo piękno formy, plastycz-
ność opisu; Tischner nie tyle pokazuje, ile właśnie wydobywa treści,
nie przed, ale raczej razem z czytelnikiem.

Tischner przypatruje się temu, co go otacza, jako człowiek
z gruntu wrażliwy. Kategoria wrażliwości nie jest u niego emocjonal-
nym doznaniem, chwilą wzruszenia czy nawet szczególnym rodzajem
wyczulenia na jakiś bodziec z zewnątrz. Chodzi raczej o coś, co okre-
ślić można jako wnikliwość patrzenia. Tischner chce na tej bazie roz-
poznać i opowiedzieć to, co dostrzega. Mając szesnaście lat, notuje
w swoim dzienniku: „Uzmysłowiłem sobie Boga rozumowo w ten spo-
sób, że uosobiłem Go w postaci światła, a dusze ludzkie w postaci
mniejszych płomyków. Między Światłem a Płomykami wyciągnięte
są złociste nici, które łączą duszę z Bogiem. Ciało i ziemi nie dostrze-
głem, widziałem tylko ducha”⁵. Rzecz jasna, fragment ten nie jest za-
piskiem doznań o charakterze mistycznym. To refleksja związana
z lekcją szkolną, w której uczestniczył, na temat dowodów na istnie-
nie Boga. Rozpoznanie i próba opowiedzenia poprzez słowo, które
daje do myślenia, tak charakterystyczne dla każdego, kto chce upra-
wiać filozofię, funkcjonują u Tischnera w sposób specyficzny. Jak sam
przyznaje, filozofii zaczął się uczyć „głównie na tomizmie. Był to taki
tomizm, na jaki nas wtedy było stać”⁶.

³ Por. tenże, *Studia z filozofii świadomości*, Kraków 2006, s. 303–306.

⁴ Tenże, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 8.

⁵ Tenże, *Dziennik 1944–1949. Niewielkie pomieszanie klepek*, Kraków 2014, s. 180.

⁶ Tenże, *Czym jest filozofia, którą uprawiam*, w: tegoż, *Myślenie według warto-
ści*, Kraków 2000, s. 6.

Istotne dla zrozumienia filozofii Tischnera jest pytanie związane z tym, co rozpoznać i jak o tym czymś opowiedzieć. Nie dość na tym, kwestia ta brzmi u niego w sposób zdecydowany i jednoznaczny. Nie wystarczy zapytać, co poznawać, ale raczej co należy poznać bądź czego nie wolno nie poznać.

Tischner ma świadomość, że można poznawać świat, który nas otacza. Każdy choć pobieżnie zorientowany w jego twórczości wie, że znajomość meandrów filozofii jest u niego imponująca. Ma on jednak świadomość, że tak naprawdę jest jeden temat wart uprawiania filozofii. „Potem (po studium tomizmu) nastąpiło zetknięcie z konkretnym człowiekiem”⁷. To zetknięcie funkcjonuje znów specyficznie. Zapytajmy: kim jest człowiek spotkany przez polskiego filozofa? Posiada on, trochę wbrew temu, o czym czytamy w *Dzienniku*, zarówno ciało, jak i duszę. Ciało jest dlań nieodłączne, nie można od niego uciec, pominąć go, unieważnić. Ważne jest to, że nie jest ono duszy obce. Tischner widzi wyraźnie, że cały człowiek, z duszą i ciałem, znalazł się w określonej sytuacji. Nie sposób o nim myśleć z pominięciem tego kontekstu; takie rozważania byłyby jałowe i bezowocne. Nie jest to „człowiek historyczny” chociażby w tym sensie, w jakim używa tego terminu Samuel Beckett – to nie ludzkość, ogół jednostek kroczących przez dzieje. To ta oto jednostka, będąca w świecie, rzucona weń, wraz ze wszystkimi płynącymi stąd konsekwencjami. Jednak, zdaniem Tischnera, przyszło nam żyć w czasach, w których jednostki zostały postawione wobec wspólnego nieszczęścia; los każdego został uwikłany w niedolę: „nasz współczesny człowiek wkroczył w okres głębokiego kryzysu swej nadziei”⁸. Kryzys ten dotyczy wielu różnych dziedzin, da się go też opisać na wielu różnych płaszczyznach. Pozostawmy na boku tę kwestię. Ważne jest jego źródło, to, skąd się wydobywa. Człowiek stanął, być może jak nigdy dotąd, wobec systemu, który bezprawnie chciał zagospodarować wszystkie bez wyjątku obszary życia. Doświadczenie wojny, a następnie komunizmu to nie tylko zdarzenie, coś, co zaszło w jakimś momencie historii. To mechanizm, który zmierza do unicestwienia człowieka jako takiego, nie tylko w wymiarze ciała, ale i ducha. Jednak, co należy podkreślić, nikt nie jest niewinny. Mamy do czynienia z sytuacją, w której człowiek odkrywa być może nieznanne mu dotąd obszary opisujące jego wewnętrzną

⁷ Tamże.

⁸ Tamże.

strukturę. Zło systemu nie wzięło się znikąd, ma ono konkretnego autora. Z jednej strony jest ten, który ma nadzieję, a kto ją ma, „widzi przed sobą przestrzeń otwartą, poprzecinaną drogami, zapraszającą do ruchu”⁹, z drugiej ten, który zawsze współuczestniczy w złu. Kryzys nadziei polega nie tylko na tym, że ktoś ją człowiekowi odebrał, ale że on sam „unicestwił siebie, stając się graczem w grze”¹⁰. Co zatem dostrzega Tischner, rozpoznając rzeczywistość? Odpowiedź jest jedna: człowieka, ale nie jego byt, nawet nie jego los. Chodzi o to, by dostrzec, „że z wnętrza jego gry wydobywa się tęsknota za tym, co naprawdę dobre, i tęsknota ta poprzez wolność szuka dla siebie przestrzeni”¹¹.

Nic zatem dziwnego, że takie ujęcie zaowocowało wypracowaniem innego kluczowego terminu – „dramat”. Tischner zauważa, że dramat, „cokolwiek by się rzekło, wskazuje na życie człowieka”¹², przy czym dalej odnajdujemy istotne dopowiedzenie. Dramat nie jest całością zawikłanych odniesień międzyludzkich ani też przeżyciem, które uwyrażnia się w jednostce na skutek takich bądź innych doznań. To coś, co dzieje się w kimś, rozgrywa się w danym temu komuś czasie. Człowiek spogląda na samego siebie właśnie jako na tego, który postrzega swój własny czas, obok zaś zauważa innych ludzi, wreszcie widzi świat, którego dotyka własnymi stopami. Perspektywa ta daje Tischnerowi możliwość innego spojrzenia na rzeczywistość. Nie chodzi o to, by opisywać świat, bowiem staje się on wówczas czymś, co jest dane do oglądu, czymś poza mną, czymś, czego nie dotykam stopami. W świecie jestem ja właśnie, ten oto, dotknięty kryzysem mojej własnej nadziei. Pytam zatem nie tyle o to, czym bądź jaki jest świat. Pytam o samego siebie, uświadamiając sobie, że „na początku dramatu rodzi się pytanie: kim jesteś? Na końcu widnieją dwie przeciwne sobie możliwości: przeklęty lub błogosławiony”¹³. Charakterystyczne jest to, że problem właściwie nie zostaje rozwiązany. Nie do końca wiemy, czym jest owa alternatywa, na co wskazuje, jak odnosi się do naszego życia.

Rzecz jasna, Tischner nie pozostawia nas w tym miejscu. Istnieją dwie pokusy, by człowiekowi w tym właśnie stanie wskazywać drogi

⁹ Tenże, *Ludzie z kryjówek*, w: tegoż, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 412.

¹⁰ Tenże, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 64.

¹¹ Tamże, s. 65.

¹² Tenże, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Paris 1990, s. 11.

¹³ Tamże, s. 312.

rozwiązania. Jedna z nich to pokusa dochodząca ze świata, formułowana przez socjalizm, tomizm czy integryzm, a można ją nazwać pokusą ze strony totalitaryzmów; druga tkwi w samym człowieku, a ujawnia się jako *homo sovieticus*. Cały problem sprowadza się zatem do tego, by sugerując rozwiązania, uniknąć możliwych pułapek, by tworząc filozofię człowieka, nie dokonać jego powtórnego zniewolenia.

Widać wyraźnie, że Józef Tischner uprawia filozofię człowieka i praktycznie cały jego wysiłek sprowadza się właśnie do zrozumienia tej podstawowej kwestii. Jak zatem należy myśleć o człowieku? Odnajdujemy tu dwa istotne wątki. Trzeba najpierw zapytać o samo ja, uchwycić je w jego źródowości, a dalej o drugiego jako o tego, który pojawia się w horyzoncie doświadczanego świata. Zaznaczmy, że nie jest rzeczą właściwą rozdzielać te porządki, choć na poziomie myślenia trudno tego uniknąć. Obydwa są do siebie ściśle odniesione; jeden wyraża się w drugim i poprzez niego. Myślenie polskiego filozofa podąża właśnie tym torem, by uwyraźnić połączenie tych dwóch wymiarów.

Pytanie o człowieka musi być postawione w sposób jak najbardziej radykalny. Jak to rozumieć? Radykalność nie oznacza tu całościowej wiedzy, wyczerpującej teorii stanowiącej jedyne możliwe wyjaśnienie. Właściwe rozumienie wiąże się z faktem mojego bycia w świecie. Należy więc zapytać: co świat czyni ze mną, jak odślania mnie samego? „Radykalne myślenie filozoficzne, a więc myślenie metafizyczne, nie rodzi się z podziwu wobec otaczającego nas świata, jak chcą arystotelicy. Nie pyta ono również, dlaczego jest raczej coś, a nie nic”¹⁴. Byt jest – czy jednak fakt ten może naprowadzić człowieka na prawdę o nim samym? Tischner jest tu wyraźnie sceptyczny. Czas kryzysu, o którym była mowa wyżej, jest niczym innym jak kryzysem wartości, a w nim „jest coś, czego być nie powinno”¹⁵, jakies pierwotne zachwianie, przeinaczenie. Trzeba jednak odnaleźć w człowieku fundament, pierwotną dyspozycję, coś, co umożliwi dostrzeżenie wartości. Tischner tworzy koncepcję ja aksjologicznego, a do jego uchwycenia stosuje metodę opisu fenomenologicznego, często obecną w prowadzonych przezeń analizach. Z ja aksjologicznego dadzą się „wywieść wszystkie inne pojęcia ja”¹⁶. Punktem wyjścia jest ukazanie

¹⁴ Tenże, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 489.

¹⁵ Tamże, s. 486.

¹⁶ Tenże, *Impresje aksjologiczne*, w: tegoż, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1994, s. 163.

procesu solidaryzowania się z tym, co moje, przy czym proces ów jest wyznaczony właśnie przeze mnie; dzieje się tak dlatego, że samo ja jawi się jako naznaczone wartością; „sam siebie przeżywam jako jakąś szczególną wartość”¹⁷. Szczegółność bierze się stąd, że ono samo jest czystą i absolutną pozytywnością. Można powiedzieć, że jest dane jako takie właśnie i nie przeciwstawia się mu żadna wartość negatywna. Nikt nie zdoła przedstawić sobie siebie jako „upersonifikowanej demoniczności”¹⁸, a ewentualne próby są rodzajem mistyfikacji czy gry. By uwyraźnić pojęcie ja aksjologicznego, autor używa też języka metaforycznego; dodajmy, że jest to jeszcze jeden charakterystyczny rys filozofowania Tischnera. Ujawnia się ono jako głód, pragnienie, kiedy człowiek doświadcza albo nieobecności jakiejś wartości, albo też jej zagrożenia. Jest ono też irrealne, obecne poza kontekstem czasu i miejsca, wykazuje wyraźne nachylenie ku światu, ku zrealizowaniu się w danym przedmiocie. Jest wreszcie indywidualne, można powiedzieć, że zawsze i nieodwołalnie niesprowadzalne do jakiegokolwiek innego ja. Tutaj jednak pojawia się wspomniany wyżej inny istotny element. Ja ujawnia się poprzez drugiego, wraz z nim, poprzez jego „indywidualność aksjologiczną”¹⁹.

Dochodzimy w ten sposób do jeszcze jednego ważnego pojęcia w filozofii Tischnera. Pomiedzy mną a drugim człowiekiem może wydarzyć się relacja dialogiczna, inaczej mówiąc spotkanie. Kategoria ta, w której widać wyraźnie wpływy Bubera czy Lévinasa, zyskuje nowe znaczenie. Nie jest to samo zetknięcie z drugim, nawiązanie rozmowy czy wymiana doświadczeń. Jest ono naznaczone sytuacją kryzysową, w jakiej wspólnie się znaleźliśmy. Kryzys ten jest przeżywaną razem tragicznością naszego losu. Tischner mnoży symbole, rozwijając myśl swoich inspiratorów. „Spotkać to osiągnąć bezpośrednio naoczność tragiczności przenikającej wszystkie sposoby bycia”²⁰, a to znaczy, że spotkanie między mną i tobą rozgrywa się tam, gdzie dobro zmagają się ze złem, gdzie istnieje jego realne zagrożenie. Problem polega na tym, że w punkcie wyjścia nie sposób tej sytuacji opisać, scharakteryzować. Skazani jesteśmy właśnie na metafory i symbole; można powiedzieć, że w jakimś sensie u samych źródeł

¹⁷ Tamże, s. 168.

¹⁸ Tamże, s. 174.

¹⁹ Tamże, s. 178.

²⁰ Tenże, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 483.

naszego spotkania stajemy bezbronni, nadzy. Wiemy, że coś się dzieje, ale nie wiemy skąd, dla kogo, w jakim celu. Jedyne oświetlający głębię spotkania stanowi dobro, które możemy wspólnie wybrać. Fundamentalnym gestem ze strony uczestników spotkania będzie wzajemne pozwolenie na to, by drugi mógł być, wraz z pełną świadomością, że ktoś może kogoś zostawić czy zdradzić. Dobro i zło są tu doświadczane u samych źródeł, przy czym zarówno ja, jak i drugi wyczuwamy wyraźnie, że nasze spotkanie „ciąży ku jakiemuś poświęceniu”²¹.

Filozoficzne myślenie Józefa Tischnera, z racji tego, kim był, niejednokrotnie i nieodłącznie wkracza na tereny myślenia religijnego. Zdaje się ono nie tyle dopowiedzeniem, ile niezbędnym uzupełnieniem właściwie uprawianej filozofii. Spotkanie człowieka z człowiekiem, zdaniem Tischnera, zawsze jest jakimś rodzajem odbicia relacji zachodzącej między osobą a Bogiem. Można pokazywać, na czym polega różnica między jednym a drugim, mnożyć opisy. Wskażmy na jeden, jak się wydaje, niezwykle ważny. Twarz objawia się w momencie, kiedy drugi staje się uczestnikiem mojego dramatu, kiedy okazuje się, że moje pytanie: „kim jestem?” nie rozlega się w próżni, że jest obok mnie świadek, a zarazem ktoś, kto przeżywa je w podobny sposób. Pytanie ze strony świadka brzmi donioślej, zdaje się apelem skierowanym właśnie do mnie, nie do kogoś innego. Jak ujawnia się Bóg, skoro nie napotykam w świecie Jego twarzy? Biblijne „gdzie jesteś?”, skierowane do Adama, jest samym centrum spotkania religijnego. U źródeł religii, mówi Tischner, leży tajemnica wybrania. Epifania Boga nie jest obecnością, z której wnętrza rozlega się „jakieś roszczenie”²² pod moim adresem – jest to czysta miłość, zaproszenie do wzajemności. Wydaje się, że jest to też jedyna możliwość, by człowiek został wydobyty z kryzysu, by ja aksjologiczne zaspokoilo trawiący je głód. Napisze Tischner już w okresie, kiedy był dotknięty nieuleczalną chorobą: „Tym, co dźwiga, podnosi i wznosi ku górze, jest miłość”²³. Nie oznacza to jednak, że droga, jaką przeszedł nasz myśliciel, zostaje zamknięta tą właśnie kłamrą. Zastanawialiśmy się nad punktem wyjścia całej jego twórczości, próbowaliśmy wydobyć tropy, po których podążał. Co jest końcem tej drogi? Trzeba powiedzieć: miłość,

²¹ Tamże, s. 485.

²² Tenże, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 13.

²³ Tenże, *Miłość*, w: tegoż, *Miłość nas rozumie. Rok liturgiczny z księdzem Tischnerem*, wybór i opracowanie W. Bonowicz, Kraków 2000, s. 26.

a „słowo to wskazuje na twórczą zdolność człowieka, na podziwu godną umiejętność stwarzania cudów”²⁴. Uderza jednak ostatni tekst, który wyszedł spod pióra polskiego filozofa: „Czy mocowałeś się kiedy, drogi Czytelniku, ze swoją własną miłością? Czy odczułeś bezradność, w jaką wtrąca miłość bezsilna?”²⁵.

Czyniąc człowieka głównym obiektem swoich analiz, człowieka odniesionego do drugiego, a nade wszystko do Boga, podążając drogą wyznaczoną przez fenomenologię i egzystencjalizm, dążąc do wydobycia tegoż człowieka z bied, jakie go trapią, warunkowanych przez totalitaryzmy, ułomność natury i tajemnicę grzechu, Tischner pozostaje wierny temu, co zapisał w *Filozofii dramatu* – tam pojawia się słowo „bezradność”, w ostatnim tekście zastąpione innym: „bezsilność”. Jednak w tym przypadku otwiera się przed człowiekiem „misterium uczestnictwa”, w którym bierze też udział sam Bóg; *religio* wszak znaczy więź.

²⁴ Tenże, *Miłość niemiłowana*, dz. cyt., s. 56.

²⁵ Tenże, *Maleńkość i jej Mocarz*, w: tegoż, *Miłość nas rozumie*, dz. cyt., s. 171.

OD AKSJOLOGII DO AGATOLOGII – FILOZOFIA CZŁOWIEKA JÓZEFA TISCHNERA

4.1. WPROWADZENIE

Analiza życia i twórczości filozoficznej Józefa Tischnera, jednego z najwybitniejszych myślicieli polskich XX wieku, pozwala mówić o nim jako o typowym filozofie współczesnym. Tischner miał bowiem szczególnie wyczuloną wrażliwość przede wszystkim na to wszystko, co się wokół niego działo. Można powiedzieć, że w wysokim stopniu posiadał zdolność wiązania doświadczenia myślenia z doświadczeniem codziennego życia. Narzędziem tego wiązania nie były metody badawcze przejęte z odległych dziejów filozofii, lecz przede wszystkim takie, których spektakularny rozwój przypadł właśnie na czas, w jakim żył sam Tischner. Wszystkie jego jakże liczne pisma stanowią świadectwo zastosowania przezeń metody fenomenologiczno-hermeneutycznej. Uczył się jej głównie od swego nauczyciela w Krakowie Romana Ingardena. W szczególności jednak poznawał ją intensywnie studiując pisma Edmunda Husserla i Martina Heideggera, a także Hansa-Georga Gadamera, Emmanuela Lévinasa i Paula Ricoeura. W swojej pierwszej wydanej drukiem książce pisał:

Wiemy, że to, co rozumiemy pod pojęciem metody fenomenologicznej, jest w istocie wielością metod przepojonych wspólnym dążeniem do opisu tego, co uobecnia się naszej intuicji. W ramach metody fenomenologicznej natrafiamy również na interpretację

hermeneutyczną sensu przedmiotów i zdarzeń świata otaczającego, często sensu tekstu filozoficznego¹.

Za pomocą fenomenologii hermeneutycznej Tischner badał krytycznie i opisywał najbardziej palące problemy, z jakimi mierzyć się musieli ludzie XX wieku, w szczególności natomiast jego rodacy w Polsce, konkretny człowiek, żyjący między Tatrami i Bałtykiem². Spośród rozmaitych problemów uderzało Tischnera przede wszystkim napięcie między dobrem i złem, ocaleniem i potępieniem, zniewoleniem i wyzwoleniem, nadzieją i rozpaczą. To napięcie kreśliło Tischnerowskie drogi rozumienia człowieka. Zarazem te drogi były zazwyczaj drogami rozumienia Boga, wyznaczały bowiem horyzont pytania o Boga³. Zatem w filozofii Tischnera te dwa horyzonty – pytania o człowieka i pytania o Boga – najczęściej przenikają się wzajemnie⁴.

Podkreślić wszakże należy, że wszystkie poczynania Tischnera zarówno naukowe, jak i duszpasterskie⁵, wszystkie jego teksty filozoficzne⁶, eseje religijno-teologiczne⁷ i publicystyka o charakterze społeczno-politycznym⁸ mają jeden wspólny, znamieny rys. Tischner był zafascynowany przede wszystkim człowiekiem i to właśnie o niego był niezwykle zatroskany. Celem jego troski był głównie ten

¹ J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1994, s. 11, por. tamże, s. 47.

² Por. tenże, *Myślenie według wartości*, Kraków 2000, s. 7.

³ Te dwa zagadnienia: problematykę człowieka i problematykę Boga, Tischner analizuje na łamach 37 napisanych przez siebie książek. W niniejszym opracowaniu odwołuję się zaledwie do kilku z nich, które uznaję za najbardziej reprezentatywne dla jego myśli filozoficzno-religijnej.

⁴ Por. tenże, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 268–290. Odnotujmy w tym kontekście dwie trafne uwagi: „Ma się wrażenie, iż Tischner badał człowieka, ale szukał Boga. Człowiek i ludzkie dzieje były dlań miejscami objawiania się Boga”, w: M. Bielawski, *Teologiczne manowce Tischnera*, „Znak” 2001, nr 3 (550), s. 21. „Wszędzie tam jednak, gdzie [Tischner – przyp. J.J.] podejmował problem człowieka, podejmował jednocześnie problem Boga”, w: T. Gadacz, *Bóg w filozofii Tischnera*, „Znak” 2001, nr 3 (550), s. 25; por. T. Gadacz, *Chrześcijańskie korzenie Tischnerowskiej filozofii człowieka*, „Znak” 2004, nr 5 (588), s. 77–87.

⁵ Por. K. Tarnowski, *Filozof dojrzałej wiary*, „Znak” 2001, nr 3 (550), s. 39.

⁶ Por. *Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, red. W. Zuziak, Kraków 2001; *Warsztaty młodych*, „Logos i Ethos” 2002, nr 1–2, s. 4–88.

⁷ Por. *Między potępieniem a zbawieniem. Myślenie religijne ks. Józefa Tischnera*, red. J. Jagiełło, W. Zuziak, Kraków 2004, s. 276.

⁸ Por. „*Bądź wolność twoja*”. *Józefa Tischnera refleksja nad życiem publicznym*, red. J. Jagiełło, W. Zuziak, Kraków 2005, s. 189.

człowiek, który w XX wieku musiał sprostać dosięgającym go różnego rodzaju kryzysom. Wiązały się one nie tylko z tragedią pisaną przez dwa totalitarne systemy, których znakiem były takie tragiczne wydarzenia, jak Auschwitz i Kołyma⁹. Tischner pochylał się nad człowiekiem, który w Europie tracił spontaniczną wiarę w Boga i przekonanie o stałości swojej natury. Wskazywał na niebezpieczeństwo relatywizmu w pojmowaniu prawdy i rodzący się z tego stanu rzeczy współczesny manicheizm w jego dwóch odsłonach: jako nihilizm i pesymizm. Pisał: „Nihilizm głosi, że nie ma obiektywnych i zobowiązujących wartości, są tylko fakty. Pesymizm twierdzi, że wartości wprawdzie istnieją, ale dla słabego człowieka są nieosiągalne; są, by tym wyraźniej zaznaczyć jego klęskę”¹⁰. Wbrew niektórym klasykom XIX- i XX-wiecznej filozofii Tischner twierdził, że ratunku dla człowieka, stojącego w obliczu klęski stworzenia, trzeba szukać przede wszystkim w otwarciu na świat wartości. Podstaw zaś aksjologii – nauki, która jest refleksją filozoficzną nad wartościami – poszukiwał Tischner „w łonie samego myślenia”¹¹. Przyjmując takie stanowisko, stawał w wyraźnej opozycji zarówno do myśli pozytywistycznej, jak i do Heideggerowskiego projektu prawdy bycia. Dostrzegął również wyraźnie, że ludzie zagrożeni nihilizmem sami zaczynają tęsknić za trwałym światem wartości. Ich najgłębszą tęsknotę wspierał znanym zawołaniem: „świat oczyszczony z wartości nie jest naprawdę naszym światem”¹². W ten sposób wprowadzał swoich słuchaczy i czytelników do znaczącej w XX wieku szkoły myślenia według wartości. Tischner był głęboko przekonany o tym, że to właśnie w tej szkole może zrodzić się w człowieku nadzieja, że stopniowo odbuduje on swoje związki z otaczającym go światem, głównie zaś z drugim człowiekiem i z Bogiem.

Aksjologiczny wymiar filozofii człowieka, którą Tischner rozwijał w latach 70. i 80. minionego stulecia, stanowi niezwykle ważny etap jego myślowej drogi. Na tej drodze dotrze aż odkrycia „złotej żyły”¹³ – filozofii dramatu ludzkiego. Nie zdąży wprawdzie rozwinąć tej filozofii w pełni, zdoła jednak twórczo zwrócić uwagę na jej prawdziwy

⁹ Por. J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt. s. 47 n.

¹⁰ Tenże, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, Kraków 1991, s. 109.

¹¹ Tenże, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 478.

¹² Tamże, s. 480; por. s. 479.

¹³ Tenże, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 7.

rdzeń – myślenie dobra. Dlatego wydobędzie na światło dzienne rozmaite obszary dobra, aby pokazać, że to w nim przede wszystkim „zapuszcza swe korzenie dojrzewające w dramacie człowieczeństwo człowieka”¹⁴. Być może dopuszczając się pewnej retorycznej przesady, powiedzmy jednak, że Tischnerowska filozofia dramatu „zawiśnie – by przywołać słowa Martina Heideggera – jak gwiazda na niebiosach nieba”¹⁵, aby oświetlić mroki ludzkiego życia i aby otworzyć „horyzont dalszych refleksji”¹⁶ na temat prawdy bycia człowieka.

4.2. FILOZOFIA CZŁOWIEKA W ŚWIETLE MYŚLENIA WEDŁUG WARTOŚCI

Choć aksjologiczny rys myśli antropologicznej Tischnera jest faktem rzucającym się w oczy ze szczególną mocą, to jednak nie można powiedzieć, że wczesny Tischner próbuje zredukować filozofię człowieka do filozofii wartości, antropologię do etyki. Daleki od tego przedsięwzięcia, podkreślił natomiast, że filozofia człowieka, odizolowana od refleksji nad światem wartości, prowadzi ostatecznie jedynie do fragmentarycznego, jednostronnego rozumienia człowieka, w którego życiu wszystko rozgrywa się na jednym poziomie. Co więcej, Tischner twierdził, że takie życie jest nie tylko możliwe, lecz równocześnie jest ono niesprzeczne wewnątrznie: „Zamiast przedkładać coś nad coś, zamiast preferować, możemy porządkować według współrzędnej: «to najpierw, a to potem». Najpierw spożyję obiad, potem pójdę na spacer, potem jeszcze przeczytam książkę – wszystko na jednym poziomie”¹⁷. Gdyby filozofia człowieka – podkreśla Tischner – przedstawiała go wyłącznie na jednym poziomie, gdyby zatem była pozbawiona wymiaru aksjologicznego, wówczas rezultatem takiego filozoficznego stanowiska byłoby stworzenie obrazu „człowieka jednowymiarowego” – taki zaś obraz stanowi policzek wymierzony ludzkiej godności. „W gruncie rzeczy – pisał – nikt z nas nie chce być człowiekiem jednego wymiaru. I tak preferencyjny sposób naszego myślenia przedstawia się nam jako gwarancja autentyzmu i podstaw

¹⁴ Tamże, s. 8.

¹⁵ M. Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, Pfullingen 1954, s. 7.

¹⁶ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 8.

¹⁷ Tenże, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 481.

ludzkiej godności”¹⁸. Refleksja nad wartościami stanowi tedy ważny i zarazem pierwszy krok w kształtowaniu Tischnerowskiego rozumienia człowieka – bo to według wartości „człowiek formuje swe postawy, swoje uczynki [...] ocenia postawy i uczynki drugich ludzi”¹⁹. Dzięki myśleniu i działaniu według wartości człowiek może się więc odnosić zarówno do siebie, jak i do innych ludzi. Aksjologiczny horyzont rozumienia człowieka jest zatem takim horyzontem, w którym odsłaniania się prawda o ludzkim sposobie bycia, o bezpośrednim przejawie tego, „kim człowiek jest”²⁰.

Człowiek jako istota etyczna

Według Tischnera człowiek *in genere* jest przede wszystkim istotą etyczną²¹. Aby wyjaśnić to określenie Tischner odwołuje się do obrazu pieśni, instrumentu i artysty muzyka: „Człowiek jest jak płynąca poprzez czas – pieśń. Kto gra ową pieśń? Sam człowiek jest tu instrumentem i artystą. [...] Człowiek – jak pieśń – żyje w pośrodku wartości, ku którym kierują się jego dążenia, jego myśli i czyny”²². Świat wartości, podkreśla Tischner, stanowi coś trwałego, mocny punkt odniesienia – jednym słowem stanowi „partyturę”²³, której człowiek chce być wierny, aby jak najlepiej mogła być zagrana, aby jak najlepiej mogła wybrzmieć ta pieśń, którą jest on sam, którą jest jego życie. Inaczej mówiąc, dzięki otwarciu na wartości, człowiek może w pełni zrealizować swoje istnienie – tylko jemu bowiem „chodzi w życiu o to, by jakieś wartości, którym jest poddany, wcielały się w świat dzięki niemu”²⁴. Za Schelerem Tischner przypisuje wartościom istnienie wprawdzie obiektywne, lecz zarazem idealne a nie realne. Pisał:

¹⁸ Tamże. W sposób oczywisty Tischner czyni aluzję do tytułu jednej z głównych prac Herberta Marcusego, niemieckiego filozofa ze szkoły frankfurckiej. Patrz: H. Marcuse, *Der eindimensionale Mensch*, Neuwied–Berlin 1964. Dzięki tej książce Marcuse był wielokrotnie nazywany duchowym ojcem tzw. rewolucji kulturalnej na Zachodzie w 1968 roku. Aluzja Tischnera bynajmniej jednak nie znaczy, że rozumienie jednowymiarowości człowieka jest u obu myślicieli takie samo.

¹⁹ J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, w: D. von Hildebrand, J.A. Kłoczowski, J. Paściak, J. Tischner, *Wobec wartości*, Poznań 1984, s. 57.

²⁰ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 369.

²¹ Por. tenże, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 56.

²² Tamże, s. 57.

²³ Tamże, s. 56.

²⁴ Tamże, s. 58, por. s. 67.

„Wartości stają wobec nas jako coś niezależnego od naszego widzi-
 się i domagają się kategorycznie wcielenia w życie. Obiektywne istnie-
 nie wartości bywa niekiedy nazywane istnieniem «idealnym». Stąd
 mówi się, że wartości są «ideałami» ludzkiego zachowania w jakiejś
 konkretnej sytuacji”²⁵. W tym kontekście odnotować należy, że w wy-
 kładach poświęconych Schelerowej fenomenologii wartości Tischner
 chętnie podpisywał się pod stanowiskiem niemieckiego fenomeno-
 loga, według którego wartości są obiektywne, zatem są prawdziwymi
 przedmiotami poznania, mają więc charakter przedmiotu²⁶. Zarazem
 Tischner podkreślał: „Wartości są to takie «przedmiotowości», które
 zastajemy, my ich nie wymyślamy; stajemy wobec wartości, nie wy-
 myślając tych wartości, one są nam zadane. [...] Subiektywne znaczy-
 łoby «zadane tylko dla mnie». A więc tym bardziej jest coś obiektywne,
 im bardziej jest zadane dla wielu”²⁷. W tym przede wszystkim znacze-
 niu myślał krakowski filozof o stosunku człowieka do wartości, które
 zawsze mają charakter przedmiotowości obiektywnych. Natomiast
 pod wpływem Kantowskiej teorii poznania Tischner wyjaśniał rów-
 nocześnie, że gdyby wartości były realne, to można by je było np. „spa-
 lić, zjeść, wypić; wartości nie są realne, innymi słowy, wartości nie
 istnieją w przestrzeni i czasie”²⁸. To w tym właśnie znaczeniu wartości
 istnieją idealnie. Tak twierdząc, Tischner niewątpliwie włączał myśle-
 nie o wartościach Maksa Schelera i Romana Ingardena w projekt swo-
 jej własnej, aksjologicznie ufundowanej filozofii człowieka.

Czasowość osoby ludzkiej

Ekspozowany przez Tischnera związek między istnieniem czło-
 wieka a urzeczywistnianiem przezeń wartości w świecie swego życia
 ma bardzo istotne znaczenie dla Tischnerowskiej teorii człowieka. Jeśli
 bowiem człowiek doświadcza siebie w swoim odniesieniu, w swoim
 ustosunkowaniu, a więc w relacji do wartości – w ten sposób grając
 pieśń swego istnienia, wówczas człowiek nie tyle istnieje w znacze-
 niu, że „jest”, ile raczej on się dzieje, kształtuje, wydarza pod wpływem
 wartości. Można zatem twierdzić, że w filozoficznej optyce Tisch-
 nera nie ma miejsca na jakiś trwały, niezmienny typ natury człowieka.

²⁵ Tamże, s. 67.

²⁶ Por. tenże, *Etyka a historia. Wykłady*, Kraków 2008, s. 341.

²⁷ Tamże, s. 342.

²⁸ Tamże, s. 341.

Egzystencjał, jakim jest czasowość, *resp.* dziejowość, jest w tym kontekście wiążący dla charakterystyki istnienia ludzkiego, stanowi jego uposażenie fundamentalne. W takim razie Tischner, niewątpliwie pod wpływem Heideggera, dystansuje się względem ponadczasowej, substancjalistycznej koncepcji ludzkiej natury. Wielokrotnie przyznaje, że bliskie mu jest przede wszystkim rozumienie człowieka jako egzystencji a nie substancji²⁹. Równocześnie należy zauważyć, że samo uczasowione odniesienie człowieka do wartości stanowi jednak pewien niezmienny aspekt formalny ukształtowania bytowego człowieka, jego cechą konstytutywną. Gdybyśmy chcieli zastosować do Tischnerowskiej filozofii człowieka terminologię antropologii fundamentalnej Michaela Landmanna, wówczas można by powiedzieć, że czasowość relacji człowieka do świata wartości i tym samym wydarzeniowy charakter jego istnienia stanowi jego zasadniczy *antropinon*. Człowiek w swej istocie jest dlatego istotą etyczną, ponieważ od początku dzieje się/wydarza w swoim odniesieniu do wartości. Nie może inaczej istnieć. O ile sama ekspozycja wartości w rozumieniu człowieka stanowi punkt rozbieżności między Tischnerem i Heideggerem, o tyle zaakcentowanie roli czasu w kształtowaniu się prawdy bycia człowieka wyraźnie zbliża sposób podejścia Tischnera i Heideggera do problematyki ludzkiego jestestwa. Należy wszakże ponownie odnotować, że antysubstancjalny rys Tischnerowskiej koncepcji człowieka nie ma wymiaru dogmatycznego. Bowiem – jak to już zostało powiedziane – w zmienności człowieka, uwarunkowanej jego czasowym odniesieniem do wartości, kryje się jednakże to, co niezmienne, bez czego proces formowania przez człowieka siebie samego, własnych działań i uczynków nie byłby możliwy. Tym, co niezmienne, tym, co trwałe, co ma charakter substancjalny, jest właśnie owa wspomniana powyżej partytura, a więc „szczególne układy wartości, którym artysta pragnie nadać brzmienie”³⁰. Można zatem twierdzić, że Tischnerowska koncepcja człowieka stanowi ogniwo łączące egzystencjalne i substancjalne rozumienie człowieka³¹.

²⁹ Por. tenże, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt. s. 183–200.

³⁰ D. von Hildebrand, J.A. Kłoczowski, J. Paściak, J. Tischner, *Wobec wartości*, dz. cyt., s. 57.

³¹ Należy przypomnieć w tym miejscu inspirujący komentarz Aleksandra Bobko do metafory pieśni, za pomocą której Tischner przedstawił swoją podbudowaną aksjologicznie koncepcję człowieka: „W metaforze tej zawarta jest dyskusja pomiędzy klasyczną (substancjalną) a współczesną (egzystencjalną)

Tak rozumianego człowieka Tischner nazywa osobą. Dokonując fenomenologicznego opisu jej istoty, Tischner nie tropi śladów Boecjusza, zatem nie substancjalizuje osoby – odwołuje się raczej do rdzenia łacińskiego słowa „persona”. Byt *per se* „odnosząc się do wartości będących poza nim, buduje siebie jako wartość – wartość szczególną, której na imię – Ja”³². Budowanie własnego Ja jest wielkim zadaniem, wewnętrzną twórczością człowieka, która rozciąga się na całe jego życie.

Ja aksjologiczne

W tym kontekście odnotujemy, że problematyka Ja towarzyszyła Tischnerowi niemal od początku jego badań filozoficznych. W dysertacji doktorskiej, napisanej pod kierunkiem Romana Ingardena, Tischner najpierw streszcza poglądy Husserla na temat Ja transcendentalnego, następnie krytycznie się do nich ustosunkowuje, aby w końcu przedstawić szkic własnej koncepcji Ja transcendentalnego jako natury konstytutywnej, bezpośrednio określającej czysty podmiot świadomości³³. Kontynuację tych badań fenomenologicznych stanowi jego rozprawa habilitacyjna, zogniskowana wokół zagadnienia konscjentywności czyli samoświadomości, analizowanej pod kątem odmian jej pierwotności. Dokonując metodologicznego rozróżnienia doświadczenia Ja somatycznego, Ja jako podmiotu poznania i Ja osobowego (przecież „mamy świadomość tego, że Ja jest stale i zawsze to samo”³⁴), Tischner dochodzi do przekonania, wbrew Husserlowi, Heideggerowi, a nawet Ricoeurowi, że fenomen Ja pierwotnego pojawia się przede wszystkim w przestrzeni aksjologicznej: Ja pierwotne „jest «bytem-dla-siebie», bo dla niego jest świat wartości. Jest egzystencją,

koncepcją człowieka. [...] Metaforyka melodii wydaje się, co prawda, bliższa egzystencjalnej koncepcji człowieka, ale Tischner podkreśla także rolę «partytury», która stanowi przynajmniej pewną namiastkę substancjalności. Tą substancjalną «partyturą», według której człowiek «odgrywa» siebie, są wartości”; A. Bobko, *Poszukiwanie prawdy o człowieku*, „Znak” 2001, nr 3 (550), s. 57 n. oraz tenże, *Józefa Tischnera myślenie o człowieku*, w: J. Tischner, *O człowieku. Wybór pism filozoficznych*, Wrocław 2003, s. XIX n.

³² D. von Hildebrand, J.A. Kłoczowski, J. Paściak, J. Tischner, *Wobec wartości*, dz. cyt., s. 58.

³³ Por. J. Tischner, *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla* (1962), w: tegoż, *Studia z filozofii świadomości*, Kraków 2006, s. 1–127.

³⁴ Tenże, *Fenomenologia świadomości egotycznej* (1971), w: tegoż, *Studia z filozofii świadomości*, dz. cyt., s. 401.

ponieważ jest ciężeniem ku wartościom”³⁵. W swoim zapytywaniu o najbardziej podstawowe uwarunkowanie tzw. procesu egotycznej solidaryzacji, czyli procesu konstytuowania się w świadomości ludzkiego Ja, Tischner wykazał zatem, że ten proces ostatecznie jest uwarunkowany doświadczeniem wartości. W ten sposób badania fenomenologiczne doprowadziły go do odkrycia znaczenia aksjologii w rozumieniu Ja – najważniejszym rezultatem tych badań było właśnie odkrycie Ja aksjologicznego człowieka. Dając wyraz swojemu myśleniu transcendentalnemu, Tischner napisał w innym miejscu, że niezbędnym warunkiem możliwości ukonstytuowania się jakichkolwiek doświadczeniowych odmian ludzkiego Ja, a także takich egzystencjałów, jak np. troska i wina, jest wyłącznie Ja aksjologiczne, bowiem

Ja aksjologiczne jest Ja pierwotnym. Znaczy to, że Ja pierwotne nie jest realnym, czasoprzestrzennym bytem, lecz irrealną wartością. Realne istnienie człowieka stanowi mniej lub bardziej udaną próbę czasoprzestrzennej realizacji tej wartości. [...] wymiar człowieczeństwa otwiera się w człowieku dzięki odczuciu aksjologicznego Ja i współdanemu z tym odczuciem doświadczeniu świata zewnętrznego w jego aksjologicznym wymiarze³⁶.

Ja aksjologiczne, zdefiniowane przez Tischnera jako wewnętrzna wartość władająca ludzką świadomością i zdolna do rodzenia wartości, musi być nieustannie potwierdzane każdym ludzkim wyborem wartości³⁷. O Ja aksjologicznym Tischner zatem napisze, że jest ono „w pewnym sensie absolutne, ponieważ jest ostatecznym podmiotem dóbr i wartości”³⁸. Jeśli Ja aksjologiczne stanowi prawdziwy rdzeń osoby, to trzeba stwierdzić, że każda osoba ludzka jest dla Tischnera wartością absolutną, indywidualną,

³⁵ Tamże, s. 410.

³⁶ Tenże, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 122 n.; por. także s. 162–182, gdzie w swych impresjach aksjologicznych Tischner w całości poświęca swoją uwagę pojęciu Ja aksjologicznego, z którego dają się wywieść wszystkie inne pojęcia Ja, w tym także pojęcie Ja transcendentálnego.

³⁷ Por. tenże, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, dz. cyt., s. 122.

³⁸ Tamże, s. 123. Należy zauważyć, że ekspozycję różnicy między dobrem i wartością Tischner zawdzięcza przede wszystkim Schelerowi. Mówi o tym w wykładach krakowskich w semestrze letnim 1983 roku, w których za Schelelem podkreśla: „Dobrem jest rzecz określona przez wartość. Jeżeli mamy jakąś rzecz, która staje się nosicielem wartości, rzecz tę nazywamy dobrem”, w: tegoż, *Etyka a historia. Wykłady*, dz. cyt. s. 342 n.

niepowtarzalną³⁹. Natomiast pierwotną podstawą kształtowania osoby jest obiektywna hierarchia wartości – to dopiero z jej perspektywy człowiek doświadcza siebie jako twórcę prawdy swego bycia. Słowo „twórczość”⁴⁰ odgrywa istotną rolę w Tischnerowskiej koncepcji człowieka. Człowiek tworzy siebie jako wartość na tym świecie: „Czyn etyczny człowieka to prawdziwa twórczość [...]. Człowiek buduje siebie”⁴¹. Dlatego zdaniem Tischnera możemy mówić o sobie w kategorii dzieła sztuki, dla którego podstawą jest ludzki akt twórczenia. Jednakże Tischner nie ujmuje tego aktu w sensie technicznym – dla niego technika ma przede wszystkim sens normatywny, opiera się na nakazie i zakazie⁴². Tymczasem czyn etyczny jest przede wszystkim odsłanianiem, odkrywaniem i wyzwaniem tego, co fundamentalne dla konstytuowania się osoby. Tischner ma tu na myśli „wyzwalanie dobroci woli, ocalanie jej i umacnianie”. Właśnie to wyzwianie „jest Sztuką – największą ze wszystkich sztuk”⁴³.

Dialogiczny sposób istnienia człowieka

Człowiek jest zatem bytem szczególnym. Potwierdza siebie wówczas, gdy znajduje właściwą odpowiedź na wezwanie płynące ku niemu ze strony świata obiektywnych wartości – urzeczywistniając je, tworzy siebie jako osoba. Ale to konstytuowanie się osoby nie dokonuje się w osamotnieniu: podstawowym bowiem modelem, według którego Tischner rozumie człowieka, nie jest model egologiczny, lecz dialogiczny. Ten model jest również kluczem do właściwego zrozumienia samego rdzenia doświadczenia etycznego. Dlatego Tischner napisze: „Pierwotnym źródłem doświadczenia etycznego nie jest przeżycie wartości jako takich, lecz odkrycie, że obok nas pojawił się drugi człowiek”⁴⁴. Na innym miejscu doda, że podstawowym źródłem wszystkich przeżyć aksjologicznych z przeżyciem myślenia włącznie,

³⁹ Por. tenże, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 91.

⁴⁰ Por. tamże, s. 59; tenże, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 367.

⁴¹ Tenże, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 59.

⁴² Por. tenże, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 370.

⁴³ Tamże. W tym kontekście raz jeszcze odnotujmy komentarz Aleksandra Bobko, który podkreśla, że według Tischnera człowiek „tworzy siebie tak, jak artysta grający melodię. Prawda o człowieku jest zatem swoistym dziełem sztuki, a tym samym jako akt twórczy podlega ostatecznie ocenie estetycznej”, w: A. Bobko, *Wstęp. Józefa Tischnera myślenie o człowieku*, dz. cyt., s. XXV.

⁴⁴ J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 88.

jest spotkanie z drugim człowiekiem⁴⁵. Oznacza to najpierw, że tylko obecność drugiego człowieka jest gwarantem możliwości etyki. Bez jego obecności traci sens mówienie o przeżywaniu tak podstawowych wartości etycznych, jak prawda, sprawiedliwość czy wierność. Co więcej, bez uwzględnienia punktu widzenia drugiego człowieka może się okazać, że zniknie nam z pola widzenia pierwotny sens tych wartości – sens dialogiczny. Obecność drugiego człowieka jest także podstawowym warunkiem obiektywizmu w myśleniu o wartościach. Znaczy to, że bliźni chroni mnie przed subiektywizowaniem wartości, przed widzeniem ich jedynie moimi oczami. Spotkanie z drugim człowiekiem jest niewątpliwie fundamentem zachowania obiektywizmu w ludzkich zobowiązaniach etycznych, wśród których na czoło wysuwa się zobowiązanie do odpowiedzialności⁴⁶. Tischner wielokrotnie eksponuje ten wątek swojej filozofii człowieka, zawdzięczając go przede wszystkim zarówno Ingardenowi, jak i Lévinasowi⁴⁷.

Spotkanie z drugim człowiekiem stanowi, zdaniem Tischnera, pierwotną przestrzeń „ukształtowania własnego człowieczeństwa”⁴⁸. To kształtowanie wyraża się nie tyle w znajomości norm etycznych i układności zachowań, ile raczej w dogłębnej wrażliwości na bliźniego, który się znalazł w sytuacji jakiegokolwiek próby życiowej. Tischnerowi nie chodzi więc tylko o to, aby znać wartości, lecz by je naprawdę urzeczywistnić i w ten sposób dać konkretny wyraz własnemu odniesieniu do innego człowieka. Na tej drodze dokonuje się uznanie bliźniego, jego obrona i ocalenie. Z tej perspektywy patrząc, drugi człowiek ma być w spotkaniu zawsze celem, nigdy zaś środkiem do celu. W takim spojrzeniu na człowieka Tischner odwołuje się wyraźnie do słynnej zasady imperatywu kategorycznego Kanta⁴⁹, idąc jednak krok dalej w porównaniu z filozofem z Królewca. Tischner nie poprzestaje bowiem jedynie na formalnej stronie tej zasady, lecz

⁴⁵ Por. tegoż, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 482; również s. 363, 485 i 491.

⁴⁶ Por. tamże, s. 363–366.

⁴⁷ Tę problematykę omawiam w opracowaniu: *Ingarden – Tischner. Od ontologii do agatologii odpowiedzialności*, w: *Dziedzictwo etyki współczesnej. Aksjologia i etyka Romana Ingardena i jego uczniów. Studia i rozprawy*, red. P. Duchliński, Kraków 2015, s. 241–267.

⁴⁸ J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 88.

⁴⁹ Por. tamże oraz I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Warneberg, Warszawa 1953, s. 62.

wskazuje na życiowe konsekwencje, jakie z niej wynikają. To dlatego napisze: „Stajemy wobec drugiego człowieka i zapytujemy siebie: «czy mam prawo zrobić mu przykrość?» [...] Samarytanin zobaczył umierającego i zrozumiał: «trzeba pomóc»⁵⁰. Obecność bliźniego prowokuje nas do urzeczywistnienia konkretnej wartości. To ze strony bliźniego dociera do nas wołanie, abyśmy uznali go w jego istnieniu, w jego wartości i w ten sposób ją ocalili. Człowieczeństwo drugiego jawi się tu jako wartość szczególna, niepotrzebująca żadnego uzasadnienia, bo uznają ją w istnieniu wszystkie inne wartości, które ofiarujemy bliźniemu. Spotkanie z drugim człowiekiem aspiruje do miana wydarzenia stanowiącego pierwotną przestrzeń, w której najpełniej objawia się myślenie według wartości⁵¹. Głównym celem tego myślenia jest wartość niepowtarzalna, która w człowieku „stała się osobą”⁵².

Zauważmy, że spotkanie z drugim człowiekiem uświadamia nie tylko jemu osobowy charakter jego istnienia, lecz równocześnie budzi we mnie samym przekonanie, że jestem tą wartością, której na imię o s o b a. Akceptując bowiem we własnym życiu obecność bliźniego, dochodzę do przekonania, że sam jestem podmiotem aktów dobroci. To wokół nich zawsze w jakiś sposób się integruję wewnątrznie a tym samym potwierdzam we własnym osobowym istnieniu. Jednakże impuls dla tej integracji nie rodzi się najpierw we mnie, lecz pochodzi pierwotnie od Innego. Ta okoliczność jest podstawą wzrostu mojej etycznej samowiedzy. Promocja *resp.* ocalenie bliźniego stanowi zarazem promocję *resp.* ocalenie mnie samego. Podkreślmy za Tischnerem po raz wtóry, że ta promocja i to ocalenie dokonują się w blasku światła wartości⁵³. Filozof z Krakowa nada tej prawdzie charakter uniwersalny: „Człowiek służy wartościom – realizując je, wartości «służą» człowiekowi – ocalając go”⁵⁴.

Międzyludzkie spotkanie w horyzoncie aksjologicznym Tischner wiąże ściśle ze szczególnym doświadczeniem, które może się stać udziałem każdego z podmiotów dialogu – z doświadczeniem wzajemnej nadziei⁵⁵. Ponieważ jest to jedno z doświadczeń kluczowych dla

⁵⁰ J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 89.

⁵¹ Por. tenże, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 491.

⁵² Tenże, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 90.

⁵³ Por. tamże, s. 60.

⁵⁴ Tamże, s. 89.

⁵⁵ Szczegółowo omawiam tę problematykę w opracowaniu: *Współczesna filozofia nadziei – od Blocha do Tischnera*, w: *Filozofia Boga*, cz. 1, *Poszukiwanie Boga*, red.

zrozumienia zarówno aksjologicznego, jak i tzw. agatologicznego wymiaru Tischnerowskiej filozofii człowieka, dlatego wypada poświęcić tej problematyce należną uwagę. Poza tym, Tischnerowska ekspozycja tej problematyki jest jeszcze z innej racji niezwykle istotna – ona bowiem pokazuje, jak dramaturgia życia staje się najgłębszym tłem filozofii człowieka Józefa Tischnera.

Choć Tischner zapisał się w najnowszej historii filozofii przede wszystkim jako polski twórca filozofii dramatu, której rdzeń tworzy zarówno aksjologia, jak i agatologia, czyli filozofia dobra zagrożonego przez zło, to jednak należy wyraźnie podkreślić, że w ten rdzeń od początku została wkomponowana, dyskutowana przezeń na przestrzeni wielu lat, problematyka nadziei. Znamienny w swej wymowie jest fakt, że pierwsza książka Tischnera jest w całości poświęcona właśnie nadziei⁵⁶. Również niemal ostatnie teksty polskiego filozofa jednoznacznie świadczą o tym, jak ważne dla jego myślenia religijnego było właśnie zagadnienie nadziei⁵⁷. Był nawet taki czas, gdy mówiono o nim, że jest polskim filozofem nadziei. Zresztą on sam mówił:

[...] kiedy patrzę na moją robotę jako księdza i filozofa, wtedy łapię się na tym, że przez te kilkadziesiąt lat pracowałem głównie nad ludzką nadzieją. [...] Nad ludzką nadzieją od przedszkolaka, ucznia, aż do dorosłego w rozmaitych sytuacjach, na rozmaitych życiowych zakrętach wciąż trzeba pracować⁵⁸.

Nadzieja człowieka

Jak już powiedziano, Tischnera myśl o nadziei wtapia się w dzieje narodu. Współautor części dziewiątej Katechizmu Religii Katolickiej odczytuje je jako czas szczególnej próby⁵⁹. Według Tischnera nadzieję zawsze poprzedza jakaś życiowa próba, której towarzyszy niepewność,

S. Janeczek, A. Starościc, Lublin 2017, s. 331–356. W niniejszym opisie doświadczenia nadziei w filozofii Tischnera odwołuję się właśnie do tego opracowania.

⁵⁶ Przypomnijmy, że pierwsze wydanie książki *Świat ludzkiej nadziei* przypada na rok 1975.

⁵⁷ Por. J. Tischner, *Adwentowe krajobrazy*, w: tegoż, *Miłość nas rozumie. Rok liturgiczny z księdzem Tischnerem*, wybór i opracowanie W. Bonowicz, Kraków 2000, s. 7–26.

⁵⁸ J. Tischner, J. Żakowski, *Tischner czyta Katechizm*, Kraków 1997, s. 94.

⁵⁹ Por. J. Tischner, *Podstawy etyki – jak żyć?*, w: J. Bukowski, J. Tischner, *Podstawy wiary – w co wierzyć? Podstawy etyki – jak żyć?*, Wrocław 1982, s. 206. Por. J. Tischner, J. Żakowski, *Tischner czyta Katechizm*, dz. cyt., s. 94.

niepokój, uzasadniony lęk a nawet pokusa rozpacz. Nadzieja jest odpowiedzią na tego rodzaju bolesne stany i przeżycia człowieka. Ona daje moc do podjęcia trudu istnienia, zawiera w sobie twierdzenie obietnicę: „Trzeba człowiekowi powiedzieć: jesteś większy niż twoja rozpacz”⁶⁰. Nietrudno zauważyć, że Tischner od razu sytuuje nadzieję w jakiejś hierarchii wartości, a doświadczenie wartości zawsze będzie decydować o wymiarze nadziei⁶¹. W *Świecie ludzkiej nadziei* Tischner notuje:

Nadzieja wyrasta z doświadczenia zmienności świata i zmienności człowieka. Ale widzi ona tę zmienność w sposób szczególny. Nie chodzi o zmianę stanu lub miejsca, lecz o zmienność powiązań świata z wartościami, które urzeczywistniają się w świecie. Wartości mogą się nie urzeczywistnić. [...] A wtedy przekreślony będzie los wartości⁶².

Pod wpływem Schelera Tischner nazwie tę sytuację tragicznością. Nadzieja jest odpowiedzią na ludzką „tragiczność”⁶³, jest przekonaniem wyrażonym w myśli, słowie i działaniu, że wartości jednak mogą się urzeczywistnić, że nie dojdzie do ich unicestwienia, do ich zdrady⁶⁴. Pytając o sens owego urzeczywistniania, które dokonuje się w przestrzeni nadziei, faktycznie pytamy z jednej strony o to, ze-względu-na-co mają być urzeczywistniane wartości, z drugiej natomiast strony pytamy o sens, czyli w rezultacie o cel nadziei, która przecież też jest wartością. Dla Tischnera ta sprawa ma wielką wagę. Otóż sensem nadziei, jak i każdej innej wartości etycznej, jest prawda. Nadzieja wyznacza potrójny horyzont odkrywania i oglądania prawdy. Chodzi o prawdę o człowieku, o Bogu i o świecie ludzkiego otoczenia.

⁶⁰ J. Tischner, J. Żakowski, *Tischner czyta Katechizm*, dz. cyt., s. 94. Do tego wątku nawiąże poniżej, gdy zwrócę uwagę na zagadnienie tzw. nadziei istotnej.

⁶¹ Ta konstatacja Tischnera odnosi się zarówno do aksjologicznej jak i agatologicznej perspektywy widzenia nadziei. Należy wszakże zauważyć, że u „późnego” Tischnera podstawowym punktem odniesienia w analizie nadziei nie będzie jedynie wartość, lecz przede wszystkim dobro, którego – jak już wiemy – Tischner nie utożsamia z wartością. Jest ono bowiem jednym z transcendentaliów, które w Tischnerowskiej filozofii dramatu można rozumieć jako metafizyczną zasadę rzeczywistości.

⁶² J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 297.

⁶³ Tamże, s. 298.

⁶⁴ Por. tamże, s. 97.

Poszukując prawdy o człowieku, Tischner zwraca najpierw uwagę na samą podstawę nadziei. Czytamy w jego pierwszej książce:

W nadziei i poprzez nadzieję odsłania się aksjologiczny wymiar egzystencji ludzkiej. Człowiek doświadcza siebie najgłębiej, gdy czuje, że jest jakąś, nawet dla siebie, tajemniczą wartością. Ja człowieka jest w swym rdzeniu Ja aksjologicznym. Ono jest podstawą jego nadziei. Nadzieja to najgłębszy sposób ochraniańa owej wartości. Człowiek broni się swą nadzieją i swą nadzieją walczy o ludzką twarz⁶⁵.

Gdy Tischner ujmuje w ten sposób głęboką więź między nadzieją i Ja aksjologicznym – w pewnym sensie absolutnym, wszak ostatecznym podmiotem dóbr i wartości⁶⁶ – to bynajmniej nie twierdzi, że nadzieja jest sposobem skutecznego zatroskania człowieka jedynie o samego siebie, że jest wyrazem jednej spośród wielu odmian ludzkiego egoizmu. Należy pamiętać bowiem o tym, że myślenie Tischnera o nadziei w horyzoncie aksjologicznym jest całkowicie wpisane w jego koncepcję człowieka jako bytu dialogiczno-religijnego. Owszem, w stanie nadziei człowiek chroni siebie, swoje Ja aksjologiczne, przede wszystkim wówczas, gdy znajduje właściwą odpowiedź na wezwanie płynące ku niemu ze strony świata wartości obiektywnych. Jednakże nie zapominajmy o tym, że według Tischnera ta ochrona nie dokonuje się w osamotnieniu, w zamknięciu na obecność „Innych”. Raz jeszcze przypomnijmy bowiem, że podstawowym modelem, według którego Tischner tworzy etykę nadziei, nie jest model egologiczny, lecz dialogiczny⁶⁷. Inaczej mówiąc, dopiero obecność „Innego” jest gwarantem zaistnienia takiego doświadczenia etycznego jak doświadczenie nadziei. Spotkanie z „Innym” stanowi równocześnie pierwotną przestrzeń ukonstytuowania się Ja aksjologicznego, którego istnienie w człowieku bynajmniej nie stanowi rezultatu jedynie znajomości norm etycznych i etykiety zachowań. Ujawnia się ono przede wszystkim w dogłębnej wrażliwości na bliźniego, który znajduje się w sytuacji jakiejś próby życiowej⁶⁸. To właśnie od niego dociera do mnie wołanie, abym uznał go w takim jego istnieniu, jakie

⁶⁵ Tamże, s. 10; por. tegoż, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 241.

⁶⁶ Por. tenże, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, dz. cyt., 123.

⁶⁷ Por. tenże, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 88.

⁶⁸ Por. J. Jagiełło, *Tischner wobec wartości*, w: *Człowiek wobec wartości*, red. J. Jagiełło, W. Zuziak, Kraków 2006, s. 13.

ono jest, abym uznał go w jego wartości i w ten sposób stał się nadzieją na jego ocalenie⁶⁹. Zauważmy za Tischnerem, że spotkanie z „Innym” jest szansą także i dla mnie, że budzi we mnie nadzieję na samospełnienie, na objawienie się w dialogicznej przestrzeni mojego własnego Ja, dzięki któremu jestem w stanie wyjść poza siebie i w goście wspa-
niałomyślności jestem zdolny do tego, aby wznieść się ponad wszelki egoizm, ponad wszelką osobistą korzyść⁷⁰. Nadzieja, dotycząca jądra egzystencji człowieka i jego związania ze światem wartości, wypełnia wszakże nie tylko przestrzeń międzyludzkich obcowañ, lecz także wpisuje się w wydarzenie spotkania człowieka z Transcendencją.

W tym kontekście Tischner otwiera przed nami drugi horyzont poznawczej funkcji nadziei i wypowiada istotną prawdę o Bogu chrześcijaństwa. Nadzieja, obok wiary rozumnej, jest dla Tischnera sposobem poszukiwania Boga, który dla człowieka nie jest zaledwie przedmiotem poznania rozumu, lecz nade wszystko kimś, komu człowiek może powierzyć swoją nadzieję. Odkrywany w ludzkiej nadziei „Bóg staje się ratunkiem człowieka – istoty pielgrzymującej, której nieobce są chwile błędzeń”⁷¹.

Trzeci rodzaj poznania poprzez nadzieję pozwala człowiekowi odkrywać prawdę o świecie. Nie jest to jakiś abstrakcyjnie rozumiany świat, lecz świat, w którym żyje konkretny człowiek – uwikłany w politykę i ekonomię⁷². Doświadczony przez zdradę, zniewolenie oraz kryzys pracy, człowiek zarazem jest wezwany do nadziei na niepodległość swojej pracy⁷³. Myślenie Tischnera o świecie implikuje najgłębszą prawdę o człowieku powołanym do dojrzałości, a dojrzałość „to owocowanie nadziei w stronę heroizmu”⁷⁴. Z jednej strony nadzieja jest podstawowym warunkiem etycznego dojrzewania człowieka, z drugiej natomiast strony heroizm jest podstawą zachowania nadziei w innym człowieku: „Drugi człowiek może mnie zdradzić, ale to nie znaczy, że

⁶⁹ Por. J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 89.

⁷⁰ Por. tenże, *Miłość nas rozumie*, dz. cyt., s. 80 n.

⁷¹ Tenże, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 10.

⁷² Por. tenże, *Polska jest Ojczyzną*, Paris 1985, s. 173 oraz tegoż, *Miłość nas rozumie*, dz. cyt., s. 84.

⁷³ Por. tenże, *Polska jest Ojczyzną*, dz. cyt., s. 179, 184 n. oraz tegoż, *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, Kraków 1992, s. 27–35, 95–99, 108–112. Filozofię pracy Tischnera znakomicie wyklada Enrico Sperfeld w rozprawie *Arbeit als Gespräch. Józef Tischners Ethik der Solidarność*, Freiburg–München 2012.

⁷⁴ Tenże, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 308.

mogę zdradzić drugiego człowieka. Nie umiem powierzyć nadziei mojemu uczniowi, bo mój dzisiejszy uczeń może stać się jutro moim zdrajcą. Mimo to jestem gotów przyjąć na siebie jego nadzieję. Na tym właśnie polega mój heroizm”⁷⁵. Skąd ma się brać w człowieku ten heroizm, gdzie jest jego ostoja? Czy jego ostoją ma być abstrakcyjne prawo dziejów, o którym mówił kiedyś Hegel? Nie jest nią również *Dasein*, którego ontologiczny obraz namalował wczesny Heidegger, ani też klasa społeczna, opisywana przez Marksa. Co jest więc ostoją człowieka gotowego do heroizmu, pyta Tischner? „Ostoją jest c z ł o w i e k, serce człowieka. Szuka się w człowieku serca po to, by złożyć w nim część swego serca – serca przepełnionego nadzieją. A chleb i wino są tego widomym wspomnieniem”⁷⁶. Znowu w centrum problematyki ludzkiej nadziei staje ten, kto jest Bogiem chrześcijaństwa, ten, w którego nadziei może się zmieścić konkretna nadzieja człowieka. Przekonanie, że nadzieja człowieka nie stoi w opozycji do Bożej nadziei, jest też źródłem mocy do tego, aby człowiek mógł złożyć swoją nadzieję w boskie ręce⁷⁷.

Tę bogatą mozaikę zagadnień Tischnerowskiej filozofii nadziei przenikają dwa istotne wątki tematyczne. Pierwszy z tych wątków dotyczy relacji między nadzieją i czasem⁷⁸, drugi natomiast wskazuje na fenomen powiernictwa⁷⁹. Metoda badania tych wątków jest u Tischnera metodą fenomenologiczno-hermeneutyczną.

Porównując dramat grecki z dramatem judeochrześcijańskim, Tischner odróżnia nadzieję pozbawioną wymiaru czasu, od nadziei, która wpisana jest w wydarzenie historyczne, umiejscowione w czasie i przestrzeni. Nadzieja w tradycji judeochrześcijańskiej uwrażliwia nas na ważną prawdę o człowieku – na prawdę o czasowości jego bytu, w której odsłania się otwarty sens życia ludzkiego. Otwartość stanowi przeciwieństwo sensu zamkniętego, o którym mówi tragedia grecka. Tischner pisze:

Nadzieja Odysa była przede wszystkim pamięcią Odysa. [...] Nadzieja Abrahama, nadzieja Ziemi Obiecanej nieustannie przezycięża pamięć. [...] dzień jutrzejszy nie jest powtórzeniem dnia

⁷⁵ Tamże, s. 98; por. s. 299, 305 n.

⁷⁶ Tamże, s. 100.

⁷⁷ Por. tamże, s. 307.

⁷⁸ Por. tamże, s. 300.

⁷⁹ Por. tamże, s. 305.

wczorajszego. [...] W zasadzie Odys mógł spotkać się tylko z Penelopą, z którą już się kiedyś spotkał. Natomiast w przypadku judeochrześcijańskiej nadziei [...] [zmierzamy – przyp. J.J.] ku spotkaniu z czymś, z czym człowiek nigdy się nie spotkał. [...] Są dwie możliwości: nadzieja wedle pamięci – nadzieja Odysa – i wtedy masz zamknięty sens życia, albo pamięć wedle nadziei, a wtedy masz historię, refleksję nad przeszłością, dziejowość, dzieje, świadomość, że ja sam dzieję się razem z dziejami⁸⁰.

Analizując czasowość człowieka w kontekście problematyki nadziei, Tischner porównuje nadzieję do światła, „które rozszerza horyzont ludzkiego widzenia i umożliwia wszelki celowy ruch w przyszłość. Ono życiu udziela życia”⁸¹. Nadzieja jako światło rozprasza ciemności, które uniemożliwiają człowiekowi dostrzec właściwy sens swego istnienia. Ta myśl Tischnera jest dalece zbieżna z wątkiem światła i ciemności, z którym we współczesnej filozofii nadziei spotkamy się np. u Ernsta Blocha⁸². Pewną zbieżność między poglądami obu myślicieli można również dostrzec na przykładzie przedstawienia czasowej struktury nadziei. Przypomnijmy, że u Blocha chodziło o napięcie między już-i-jeszcze-nie⁸³. Gdy Tischner mówi o celu nadziei religijnej, którym ostatecznie jest sam Bóg i o czasie zakorzenionym w nadziei, który jest czasem zbliżania się do Boga, to wówczas zwraca uwagę na boską pedagogikę nadziei, w której Bóg przez swoje obietnice wychowuje człowieka do zrozumienia szczególnego czasowego napięcia – w nim dokonuje się stopniowe spełnienie sensu życia. Czytamy: „[Bóg] jest na tyle bliski, że jak gdyby dotyka człowieka, ale czyniąc to, mówi: do widzenia, to znaczy: jeszcze nie, jeszcze nie tak, jeszcze poczekaj...”⁸⁴. Oczywiście nic nie wskazuje na to, aby Tischner dobrze znał niemieckiego filozofa. Podobieństwo jest raczej przypadkowe, zresztą na różnych poziomach znaczeniowych, za to wiele mówi o dążeniach XX-wiecznej filozofii nadziei. Tymczasem odniesienie do historii, do przyszłości nieznanej, otwartej,

⁸⁰ J. Tischner, J. Żakowski, *Tischner czyta Katechizm*, dz. cyt., s. 89–93; por. J. Tischner, *Miłość nas rozumie*, dz. cyt., s. 79 n.

⁸¹ J. Tischner, *Podstawy etyki – jak żyć?*, dz. cyt., s. 205.

⁸² Por. J. Jagiełło, *Współczesna filozofia nadziei – od Blocha do Tischnera*, dz. cyt., s. 332–334.

⁸³ Por. tamże.

⁸⁴ J. Tischner, *Miłość nas rozumie*, dz. cyt., s. 82; por. J. Tischner, J. Żakowski, *Tischner czyta Katechizm*, dz. cyt., s. 95.

w której spełnia się nadzieja, wyraźnie świadczy o inspiracjach, które Tischner zawdzięcza zarówno Gabrielowi Marcelowi, jak i Paulowi Ricoeurowi⁸⁵.

Drugi ważny wątek filozofii nadziei Tischner eksponuje w swej analizie idei powiernictwa. Niewątpliwie to Marcel uwrażliwił Tischnera na tę ideę⁸⁶. Ale Tischner rozwija ją w sobie właściwy sposób. W jego myśleniu pojawia się bowiem – wspomniany już powyżej – nowy punkt widzenia, z którego można dostrzec samo jądro nadziei. Chodzi o postawę heroiczną człowieka. Tischner przygląda się tej postawie z różnych stron. Jedno wszakże jest dla niego pewne. Heroizm jakoś wiąże się z przyjęciem nadziei potencjalnego zdrajcy, ale zarazem „z aktem powiernictwa własnej nadziei bliźniemu”⁸⁷. Z tego heroizmu rodzi się usprawiedliwienie człowieka w jego istnieniu. Według intuicji Marcela usprawiedliwić znaczy pozwolić drugiemu być.

Jak już powiedziano, doświadczenie nadziei w jej źródłowym wymiarze Tischner wiąże z doświadczeniem obecności „Innego”. Ktoś siebie samego powierza „Innemu”. Tym „Innym” jest drugi człowiek, może nim być również sam Bóg⁸⁸. Urzeczywistnia się relacja powiernictwa. Z kolei powiernictwo rodzi wzajemność. Tischner znów wiąże tę relację z wydarzeniem obietnicy. Bez obietnicy nadzieja jest pusta. Autorem obietnicy jest powiernik nadziei – ten, który powierza swoją nadzieję. Naprzeciw niego stoi ten, który obietnicę może przyjąć:

Jaka jest relacja między mną, który przyjmuję obietnicę, a tobą, który mi obietnicę dajesz? Otóż nazywa się to relacją powiernictwa nadziei. Dając obietnicę, stajesz się powiernikiem nadziei. Oczywiście, kiedy masz nadzieję, od czasu do czasu przychodzi czas próby. Przeżywasz próby nadziei: lęk, rozpacz, różne niepokoje. I żeby podtrzymać nadzieję, wracasz do powiernika nadziei. Mniejsza o to, co on ci obiecuje. Liczy się, jaki on jest⁸⁹.

⁸⁵ Por. J. Jagiełło, *Współczesna filozofia nadziei – od Blocha do Tischnera*, dz. cyt., s. 335–344.

⁸⁶ Por. G. Marcel, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, przeł. P. Lubicz, Warszawa 1984, s. 42, 62 n. oraz J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 161.

⁸⁷ J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 100.

⁸⁸ Por. tenże, *Miłość nas rozumie*, dz. cyt., s. 81 oraz tegoż, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 161.

⁸⁹ J. Tischner, J. Żakowski, *Tischner czyta Katechizm*, dz. cyt., s. 92.

Prawdziwy powiernik nadziei rozumie słowa „jeden drugiego ciężary noście”⁹⁰. Rozumie także, że w relacji powiernictwa, w relacji wzajemności „nawzajem jesteście powiernikami swoich nadziei”⁹¹. Powiernictwo nadziei stanowi dla Tischnera, podobnie jak dla Marcela właściwy klucz do rozwoju więzi, komunii⁹² między ludźmi, do zaistnienia rzeczywistej wspólnoty.

Łącząc natomiast relację powiernictwa z doświadczeniem heroizmu, Tischner chce podkreślić radykalny charakter wzajemności, która jest ufundowana przez nadzieję. Ten, kto zawiera sobie „Innemu”, podejmuje jakieś ryzyko. Jego zawierzenie może spełznąć na niczym. A jednak zawiera siebie i to doświadczenie – podobnie jak przyjęcie nadziei zdracy – też jest doświadczeniem heroizmu. Powierając swoją nadzieję, równocześnie zawiera siebie i nie wie, co „Inny” zrobi z tym zawierzeniem. Trafnego zobrazowania takiej sytuacji dostarcza Tischner na przykładzie ukrzyżowanego Jezusa. Jego śmierć jest pełna sensu. Ten sens funduje nadzieja i ukryte w niej wartości. Centralną wartością Jezusowej nadziei jest człowiek, któremu Jezus składa obietnicę wybrania. Tischner pisze: „Śmierć za człowieka oznacza, że Chrystus także w człowieku pokłada swą nadzieję. [...] Nie tylko obecność cierpienia jest [w heroizmie – przyp. J.J.] decydująca i nie tylko to, że wybór wyrasta ponad substancję bólu i jest bólowi na przekór. Heroiczne jest także, a może nawet przede wszystkim, że w człowieku została położona jakaś nadzieja”⁹³, że człowiek nie zmarnuje tego, co uczynił dla niego Jezus. Dwustronny charakter powiernictwa nadziei: przyjęcie nadziei i złożenie nadziei, pokazuje Tischner jeszcze w innym kontekście, w którym wskazuje na fundamentalną więź między nadzieją, heroizmem i wolnością człowieka: „nie tylko sam przyjmuję nadzieję, lecz także drugiego obarczam moją nadzieją. Powierając drugiemu moją wolność i moją nadzieję, potwierdzam w nim jego wolność i zarazem jego zdolność do heroizmu, potwierdzam w nim jego będące w ruchu człowieczeństwo”⁹⁴. Powiernictwo nadziei wyznacza zawsze horyzont doświadczenia „Innego”.

⁹⁰ Tamże, s. 94.

⁹¹ Tamże.

⁹² Por. J. Tischner, *Myslenie według wartości*, dz. cyt., s. 163.

⁹³ Tenże, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 306.

⁹⁴ Tamże, s. 101. Por. tenże, *Miłość nas rozumie*, dz. cyt., s. 85.

Tropiąc ślady Ricoeurowskiej filozofii nadziei⁹⁵, Tischner zastanawia się również nad różnymi patologiami nadziei, które dostrzega w szeroko rozumianym przez siebie horyzoncie agatologicznym, to znaczy w horyzoncie napięcia między dobrem i złem. Źródłem choroby nadziei jest zawsze jakieś zło, ostatecznie zło zdrady⁹⁶. Wszelako do zła nie należy ostatnie słowo, ponieważ względem nadziei okazuje się ono złem kruchym, nietrwałym⁹⁷ i tylko próbą, w której – jak już wiemy – dojrzewa nadzieja⁹⁸. Doświadczenie życiowe pozwala Tischnerowi mówić np. o złu totalitaryzmu – ono ludzi człowieka spełnieniem nadziei, faktycznie zaś odbiera mu zdolność do powiernictwa⁹⁹. Zagrożeniem dla nadziei jest również pozostawanie na poziomie wspomnień, które sprawiają, że nadzieja człowieka należy do przeszłości, „jest powtórzeniem tego, co było”¹⁰⁰ – jak w przypadku Odyseusza. Podobnie zagrożeniem dla ludzkiej nadziei jest spowodowana przez człowieka postawa, którą Tischner określa jako bycie-przeciwko-sobie. Polski filozof demaskuje ją jako negatywną stronę osoby¹⁰¹. Bycie-przeciwko-sobie paraliżuje człowieka w jego ruchu w stronę świata, w stronę innych ludzi. W rezultacie człowiek przysparza cierpień zarówno sobie, jak i innym. Snując refleksje na kanwie książki Antoniego Kępińskiego¹⁰², Tischner wskaże na przyczynę tego paraliżu, a człowieka zamkniętego w sobie nazwie człowiekiem z kryjówki, czyli takim, który „cierpi na chorobę nadziei: jego nadzieja rządzi się zasadą ucieczki od ludzi”¹⁰³. Korzenie tej choroby tkwią w stłumieniu woli otwarcia na świat i „Innych” na rzecz rozwoju mniej lub bardziej świadomego lęku przed ludźmi i światem. Rozwijający się w człowieku zanik pragnienia wartości dialogicznych prowadzi najpierw do ograniczenia w nim „przestrzeni nadziei”¹⁰⁴, a to ograniczenie oznacza

⁹⁵ Por. P. Ricoeur, *Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia*, przeł. S. Cichowicz i in., Warszawa 1991, s. 194 oraz J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 68, 304.

⁹⁶ Por. J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, s. 94 n., 97.

⁹⁷ Por. tamże, s. 300, 303.

⁹⁸ Por. tenże, *Miłość nas rozumie*, dz. cyt., s. 84.

⁹⁹ Por. tamże, s. 83.

¹⁰⁰ Tamże, s. 84.

¹⁰¹ Por. tenże, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, dz. cyt., s. 104–109 oraz tenże, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt. s. 235–242.

¹⁰² A. Kępiński, *Psychopatie*, Warszawa 1977.

¹⁰³ J. Tischner, *Myslenie według wartości*, dz. cyt., s. 413.

¹⁰⁴ Tamże, s. 414.

równocześnie skurczenie się „przestrzeni jego życia”¹⁰⁵. W tym kontekście Tischner eksponuje ulubiony przez siebie wątek swojej filozofii człowieka – wątek wolności. Subtelne doświadczenie wolności od początku towarzyszy myśleniu Tischnera¹⁰⁶. W jego przekonaniu istnieje głęboki związek między doświadczeniem rozmaitych wartości dialogicznych, a doświadczeniem nadziei i wolności. Otóż wartość ma to do siebie, że nie uznaje przymusu – nikt nikogo nie może zmusić do jej przyjęcia, wszystko zależy od dobrej woli człowieka, od drobnego „jeśli chcesz» [...]. Ale właśnie – powie Tischner – samo to, że «wśród wartości niczego nie musisz», samo jest wartością – wartością wolności”¹⁰⁷. Poza tym istnieje nierozrwalna więź pomiędzy nadzieją i wolnością – stopień wolności warunkuje bowiem stopień nadziei i odwrotnie. Kryjówka człowieka, jako miejsce skurczonej nadziei, jest miejscem „wolności załężnionej, wolności zatroskanej potrzebą chronienia siebie. Otwarta przestrzeń nadziei to przestrzeń wolności zatroskanej potrzebą realizowania wartości”¹⁰⁸, którego celem nie jestem ja sam, lecz właśnie „Inny”¹⁰⁹.

Jednak największą patologią, zagrożeniem i wprost przeciwieństwem nadziei jest rozpacz, która może być „towarzyszką” totalitaryzmu wspomnień¹¹⁰ i bycia-przeciwko-sobie. Człowiek zawsze może ulec rozpaczce. „Kiedy niebezpieczeństwo tak się wzmaga, że śmierć się staje nadzieją, rozpacz jest beznadziejnością niemożliwej śmierci”¹¹¹. Wielokrotnie komentując tę myśl Kierkegaarda, Tischner – rzecz znamieną – dostrzega ratunek dla zrozpaczonego człowieka właśnie w nadziei. Myśli on o nadziei szczególnej, którą nazwie nadzieją istotną.

Przypomnijmy raz jeszcze, że cała problematyka nadziei wpisana jest przez Tischnera w jego dialogiczną koncepcję człowieka¹¹². Skala

¹⁰⁵ Tamże, s. 412.

¹⁰⁶ Por. tamże, s. 492.

¹⁰⁷ Tamże, s. 481 n.

¹⁰⁸ Tamże, s. 414.

¹⁰⁹ Por. tenże, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt. s. 89.

¹¹⁰ Por. tamże oraz tenże, *Podstawy etyki – jak żyć?*, dz. cyt., s. 206; J. Tischner, J. Żakowski, *Tischner czyta Katechizm*, dz. cyt., s. 94; J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 308, oraz tenże, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 161.

¹¹¹ S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1982, s. 151.

¹¹² Por. J. Jagiełło, *Tischner wobec wartości*, dz. cyt., s. 14–16.

wartości, jakich ludzie doświadczają w dialogu, „rzeźbi” skalę nadziei, z jakimi ludzie zwracają się do siebie wzajemnie¹¹³. Spośród rozmaitych nadziei człowieka Tischner wyróżnia przede wszystkim nadzieję istotną¹¹⁴. Zwraca on uwagę, że podanie definicji tej nadziei nie jest łatwe, można ją jedynie bardziej lub mniej trafnie opisać. Ważne jest natomiast, aby ją odkryć. Umiejętność odkrywania¹¹⁵ takiej nadziei Tischner rozumie jak podstawowy wyraz prawdziwej, a nie jakiejś wyłącznej „odgrywanej”¹¹⁶ moralności ludzkiej. Odkrycie istotnej nadziei „Innego” budzi bowiem w człowieku potrzebę rzeczywistego działania, spełnienia takiej czy innej wartości, która nagle przestaje być jedynie tym, co abstrakcyjne, co utrwalone w normie etycznej. Nadzieja istotna domaga się konkretnego czynu: „Niekiedy może to być zwykłe poprawienie poduszki pod głową chorego, niekiedy wystąpienie z szeregu więźniów obozu koncentracyjnego i odejście do bunkra głodowego, który przeznaczono dla kogoś innego”¹¹⁷. Nadzieja istotna, która uzdalnia człowieka nawet do czynu heroicznego, wskazuje zatem na źródłową prawdę o wartościach żyjących w dialogu, w przestrzeni międzyludzkiego spotkania. Takie wartości są wyrazem daru, jakim może być jeden człowiek dla drugiego człowieka. Tischner mówi w tym kontekście o jedynym w swoim rodzaju związku pomiędzy nadzieją istotną a wartościami, w szczególności zaś tą wartością, która jest osobą. To właśnie dzięki nadziei istotnej kierujemy się w stronę najbliższych sercu wartości, aby je wcielić „[...] w świecie, w drugim, w sobie. [...] Poprzez nadzieję istotną wyraża się to, co w osobie jest najbardziej osobowe”¹¹⁸. W bliźnim człowiek doświadcza tego „co zarazem indywidualne i absolutne”¹¹⁹ – doświadcza osoby. Nadzieja istotna ma dla Tischnerowskiej koncepcji człowieka znaczenie fundamentalne, prozopociczne – osobotwórcze: bez niej bowiem człowiek

¹¹³ Por. J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 90.

¹¹⁴ Por. tamże.

¹¹⁵ Por. tamże, s. 91. W „zasadzie odkrywczosci” Tischner doszukuje się klucza do międzyludzkich spotkań, kierowanych przez nadzieję kształtowaną wartościami. Prawda o tej na wskroś etycznej zasadzie podlega w jego przekonaniu ocenie estetycznej. Etyka to „sztuka odkrywania”, „sztuka celnych odsłoneń”. Por. J. Tischner, *Myslenie według wartości*, dz. cyt., s. 366 n. i 371.

¹¹⁶ Tenże, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 88.

¹¹⁷ Tamże, s. 90.

¹¹⁸ Tamże.

¹¹⁹ Tamże.

nie jest w stanie skutecznie bronić siebie przed zagrażającą mu nieustannie ostateczną śmiercią własnego człowieczeństwa. Ta śmierć potrafi sięgnąć „samego «dna» osoby” i sprawia, że osoba przemienia się z bytu-dla-siebie w byt-przeciw-sobie¹²⁰. Ta śmierć, najtragiczniejsza ze wszystkich, ma tylko jedno imię – rozpacz. I to właśnie nadzieja istotna staje się jedyną obroną człowieka „przed upadkiem w rozpacz”¹²¹.

Ponieważ nadzieja zawsze może być jakoś zdradzona przez człowieka, a doświadczenia w tym względzie są nader częste i bolesne, dlatego według Tischnera ostatnie słowo w filozofii nadziei nie należy do człowieka, lecz do Boga. Wobec szerzącego się wokół człowieka zła może on nawet wątpić w to, że jest dobry z natury. Czy tedy jedyną perspektywą człowieka jest potępienie?¹²² Dla potępionych nie ma nadziei. Dlaczego tak jest? – pyta Tischner. „Ponieważ rozpacz została poprzedzona przez radykalne zwątpienie – zwątpienie w «wartość», w «dobro», które nadzieja mogłaby brać pod ochronę”¹²³. Popaść w rozpacz, to upaść na samo dno. Jedyną możliwością, by człowiek mógł się podnieść, jest pojednanie człowieka z Bogiem¹²⁴. W tym pojednaniu dokonuje się usprawiedliwienie człowieka. Człowiek potrzebuje usprawiedliwienia, bo tylko wówczas zrozumie, że jego istnienie ma wartość, że jest czegoś wart, że „jest wart nadziei” na dobroć Boga¹²⁵. Antycypując naszą późniejszą analizę filozofii człowieka Józefa Tischnera, dotyczącą przede wszystkim agatologicznego wymiaru różnych rodzajów dramatu ludzkiego, odnotujmy następujące słowa Tischnera: „Istota dramatu z Bogiem polega na tym, że Bóg jest Dobrocią, a człowiek grzesznikiem. Przepaść dzieląca dobro od zła jest większa niż przepaść między nieskończonością a skończonością bytu. Przepaść tę pokonuje usprawiedliwienie”¹²⁶. Nie jest ono zwykłym przebaczeniem, nie ma żadnych racji. Jest objawieniem się Boga – absolutnej Dobroci.

¹²⁰ Tenże, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 282. Por. w całości, s. 281–283.

¹²¹ Tenże, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 91. Ze szczególnie wnikliwą analizą znaczenia nadziei dla przezwyciężenia rozpacz, spotykamy się w studium K. Tarnowskiego *Drogi potępienia, drogi zbawienia*, w: *Między potępieniem a zbawieniem...*, dz. cyt., s. 19–38.

¹²² Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 256 n.

¹²³ Tenże, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 190.

¹²⁴ Por. tamże, s. 191.

¹²⁵ Tamże, s. 192.

¹²⁶ Tamże, s. 194–195.

Opierając się na niej, człowiek może odbudować siebie. Nie dokonuje się to inaczej, jak w powiernictwie nadziei: „Tobie powierzam moją nadzieję”¹²⁷.

Filozofia człowieka w świetle myślenia według wartości stanowi wprawdzie znaczący, jednakże – jak to już zostało powiedziane – dopiero pierwszy etap źródłowego wglądu Józefa Tischnera w człowieka. W rozwijaniu oryginalnego projektu antropologii filozoficznej Tischner nigdy nie zrezygnuje z wątku myślenia według wartości. Jednakże aksjologiczny horyzont rozumienia człowieka, który chce się poruszać po drogach życia jasno wyznaczonych przez wartości, zostanie sprobematyzowany przez odkrycie horyzontu agatologicznego, w którym – powtórzmy to raz jeszcze – dokonuje się dramatyczne spotkanie dobra ze złem. Dramaturgia tego spotkania już została zasygnalizowana w przedstawieniu Tischnerowskiej filozofii nadziei. W tym miejscu należy wszakże podkreślić, że dopiero mocne sprobematyzowanie myślenia według wartości pokaże, jak Tischner wznosi się na szczyty metafizycznego myślenia o człowieku. I dopiero to myślenie, które ostatecznie okaże się myśleniem według dobra, dostarczy definitywnego uzasadnienia dla konieczności myślenia i działania według wartości.

4.3. FILOZOFIA CZŁOWIEKA JAKO FILOZOFIA DRAMATU LUDZKIEGO

Pierwsze wykłady w całości poświęcone filozofii dramatu ludzkiego Tischner wygłosił już na początku lat 80. XX wieku¹²⁸. Natomiast pierwsze reprezentatywne dla filozofii dramatu dzieło, stanowiące ekspozycję głównych wątków tej filozofii zostało opublikowane najpierw w języku niemieckim w prestiżowym Wilhelm Fink Verlag¹²⁹, a dopiero

¹²⁷ Tamże, s. 209. Por. G. Marcel, *Homo viator...*, dz. cyt., s. 42, 62.

¹²⁸ Por. J. Tischner, *Współczesna filozofia ludzkiego dramatu*, Kraków 2012, s. V. Odnotować należy, że niektóre wykłady poświęcone tej filozofii zostały opublikowane do użytku wewnętrznego w formie niewielkich skryptów dla studentów. Por. np.: tenże, *Filozofia człowieka*, zeszyt I: *Od ontologii do metafizyki człowieka*, Kraków 1986 (ss. 80); tenże, *Dramat człowieka*, Kraków 1987 (ss. 88). Szczególnie rozwiniętą, znaną i bardzo nowatorską postać tych wykładów stanowi napisany przez Józefa Tischnera już cytowany powyżej podręcznik *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, dz. cyt. (ss. 129).

¹²⁹ J. Tischner, *Das menschliche Drama. Phänomenologische Studien zur Philosophie des Dramas*, przeł. S. Dzida, München 1989, s. 280.

kilka miesięcy później, w roku 1990, ukazała się w Paryżu polska edycja tego dzieła w paryskiej serii Éditions du Dialogue¹³⁰.

Kontekst odkrycia kategorii dramatu

Ze swojej intelektualnej przygody z wybitnymi przedstawicielami filozofii europejskiej – zwłaszcza nowożytnej i współczesnej – Tischner wyniósł mocne przekonanie, że każda wielka filozofia krąży zasadniczo wokół jednego słowa, jednej idei, jednej intuicji, jednego źródłowego doświadczenia, stanowiącego klucz do dogłębnego zrozumienia przedmiotu badań filozofa. W takim przekonaniu umocniło Tischnera w szczególności jego, choć krytyczne, to jednak pełne fascynacji studium ontologii fundamentalnej Martina Heideggera¹³¹. W *Filozofii dramatu* Tischner napisze wprost, że „Trzeba się posłużyć słowem jako pomostem ku rzeczy. Trzeba zapytać, na jaką rzeczywistość, na c o słowo to wskazuje”¹³². Na pewnym etapie swych filozoficznych poszukiwań nagle odkrył to słowo, jedno słowo – klucz do zrozumienia rzeczywistości, którą jest życie człowieka. Niewątpliwie godny uwagi jest kontekst odkrycia tego najważniejszego słowa. Jego znalezienie – twierdzi sam Tischner – okazało się dziełem przypadku. Jako właśnie przypadek Tischner rozumiał zatrudnienie go w trudnych czasach polskiego stanu wojennego w Państwowej Wyższej Szkole Teatralnej im. L. Solskiego w Krakowie. Mówił:

Nie wiem dokładnie, jak to jest, ale w kształtowaniu filozofii, o której mówimy, dużą rolę odgrywają przypadki. [...] Nie wyobrażam sobie, jak mógłbym wpaść na pomysł filozofii dramatu, gdybym nie wykładał w szkole teatralnej. A jednocześnie to odkrycie było

¹³⁰ Tenże, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 273. To właśnie do tego wydania będę się odwoływał w niniejszym opracowaniu. Równocześnie odnotować należy, że jego polska wersja została przygotowana do druku już w październiku 1986 roku. Natomiast pierwsze wydanie tej rozprawy w Polsce nastąpiło dopiero pod koniec lat 90. ubiegłego wieku. Por. tenże, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Kraków 1998, s. 319. Od tej pory książka ta była parokrotnie wznawiana w Wydawnictwie Znak.

¹³¹ Por. *Oby wszyscy tak milczeli o Bogu! Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska*, Kraków 2015, s. 33 n.

¹³² Tamże, s. 11. Odnotować należy, że gruntownego wyjaśnienia tego szczególnie ważnego dla Tischnera słowa „dramat” jako pomostu ku rzeczy dokonuje w swojej rozprawie habilitacyjnej Dobrosław Kot: *Myślenie dramatyczne*, Kraków 2016, s. 39 n.

tak bliskie, tak było podręczne, tak się prosiło o to, żeby je odkryć. [...] To, o czym mówię, kojarzy mi się z takim obrazem: biegną konie i tylko od człowieka zależy, na którego wskoczy¹³³.

To właśnie podczas wykładów kierowanych do studentów i wykładowców wydziału reżyserii i dramatu Tischner dokonywał fenomenologicznych opisów dramatycznego splotu dobra i zła, prawdy i złudzenia prawdy, piękna i brzydoty, wierności i zdrady, wolności i zniewolenia. Ten splot zwłaszcza dobra i zła był przezeń odkrywany w dziejach europejskiej literatury pięknej, np. w twórczości Fiodora Dostojewskiego, w *Antygonie* Sofoklesa, w dziełach greckiej mitologii (historia Agamemnona i jego córki Ifigenii, dzieje Edypa), w biblijnych opisach ofiary Abrahama i cierpień Hioba czy też w dramacie Pedro Calderóna de la Barca *Życie jest snem*. Perspektywę rozumienia metafory dramatu wyznaczały zarazem Tischnerowskie analizy w szczególności dzieł Platona, Nietzschego, Heideggera i Lévinasa¹³⁴.

Równocześnie należy przypomnieć, że to przypadkowe odkrycie kategorii dramatu w próbie wnikliwej odpowiedzi na pytanie „kim jest człowiek”, wpisuje się w krytyczną dyskusję Józefa Tischnera z całą antropologiczną tradycją filozofii europejskiej. Poczynając od analizy stanowiska Arystotelesa¹³⁵ a na Heideggerze skończywszy¹³⁶, Tischner wprawdzie nie twierdzi, że zdominowana przez ontologię myśl antropologiczna proponuje błędną koncepcję człowieka. Jest on natomiast przekonany, i to przekonanie uzasadnia w swoich pismach, że dzieje filozofii dostarczają nam rozmaitych jednostronnych i dlatego splotonych określeń człowieka, stanowiących zastosowanie ogólnej teorii bytu¹³⁷. Tymczasem Tischner jest zdania, że najgłębszego opisu istoty człowieka można dokonać dopiero za pomocą kategorii dramatu, dzięki której filozofia człowieka jest w stanie uwolnić się z więzów ontologii. To uwolnienie oznacza zarazem, że filozofia człowieka ufundowana na kategorii dramatu „nie może stać na

¹³³ *Oby wszyscy tak milczeli o Bogu!...*, dz. cyt., s. 34 n.

¹³⁴ Por. J. Tischner, *Współczesna filozofia ludzkiego dramatu*, dz. cyt., passim.

¹³⁵ Por. tenże, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, dz. cyt., s. 68.

¹³⁶ Por. tamże, s. 96 n. Szczegółowo omawiam tę problematykę w: J. Jagiełło, *Niedokończony spór o antropologię filozoficzną (Heidegger – Plessner)*, Warszawa 2011, s. 133–149.

¹³⁷ Por. J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, dz. cyt., s. 23.

zewnątrz ludzkiego dramatu [...], lecz musi być jego integralnym składnikiem”¹³⁸.

Formalny opis człowieka jako podmiotu dramatu

„Dokonując krok po kroku rozjaśnienia ludzkiej egzystencji” za pomocą kategorii dramatu¹³⁹, Tischner z szeroko rozumianej filozofii dialogu bogato czerpie takie określenia, jak spotkanie, wzajemność, dialog, bycie poprzez siebie i dzięki sobie, idea wolności i Boga, jeden i ten sam wątek dramatyczny wiążący ze sobą ludzi na dobre i na złe¹⁴⁰. Aplikując tę gamę pojęć do stworzonej przez siebie filozofii człowieka, Tischner stwierdza, że dramat „wskazuje na człowieka. Człowiek żyje w ten sposób, że bierze udział w dramacie – jest istotą dramatyczną. Inaczej żyć nie może”¹⁴¹. Jasne jest zatem, że w optyce Tischnera dramaturgia, wręcz tragizm istnienia, wewnętrzny spór, jakiego człowiek doświadcza choćby w aksjologicznym horyzoncie swojego istnienia, nie dokonuje się inaczej, tylko w obliczu Innego – zarówno drugiego człowieka, jak i Boga. Ta dramatyczno-dialogiczna koncepcja człowieka wyraża całość jego ziemskiego bytowania. Świadczy również i o tym, że Tischner w swojej refleksji filozoficznej nad sposobem istnienia człowieka nie zatrzymuje się wyłącznie na zewnętrznej, uprzedmiotawiającej człowieka perspektywie, lecz – podążając śladem Franza Rosenzweiga¹⁴² – hermeneutycznie to znaczy rozumiejąco wyjaśnia zarówno ideę człowieczeństwa, jak i doświadczenia człowieka, jakie skrywają się w tej idei. Dopiero w tym rozumiejącym podejściu do człowieka ujawnia się prawda o nim jako o egzystencji dramatycznej. Inaczej mówiąc, w zastosowanej przez Tischnera hermeneutyce dochodzi do głosu sam człowiek, który „Rozumie siebie poprzez swój dramat i pragnie, by inni go tak rozumieli”¹⁴³. To właśnie o tym mówi Tischner w jednym z wywiadów, jakiego udzielił w związku z publikacją ostatniego, niezwykle znaczącego

¹³⁸ Tenże, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 14.

¹³⁹ Tamże, s. 11. Odnotować należy, że z określeniem „rozjaśnienie ludzkiej egzystencji” spotykamy się najpierw u K. Jaspersa, potem u M. Heideggera i H. Plessnera.

¹⁴⁰ Por. J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, dz. cyt., s. 11 n.

¹⁴¹ Tenże, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 13.

¹⁴² Por. tenże, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, dz. cyt., s. 9.

¹⁴³ Tamże.

dzieła w swojej filozofii człowieka¹⁴⁴. Czytamy w nim w kontekście ekspozycji dramatyizmu ludzkiej egzystencji:

W ontologii, jak wiadomo, na trzecim stopniu abstrakcji piękno, prawda i dobro *convertuntur* (są zamienne). Ale my nie żyjemy na trzecim stopniu abstrakcji. W naszym życiu trzy „wartości” znajdują się w stanie sporu. Dramat prawdy nie bywa dramatem dobra, a tym bardziej dramatem piękna. Podobnie z dramatem dobra i zła. Zło także bywa piękne. Prawda nie zawsze bywa „dobra”. W tej sytuacji człowiek musi wybierać, w czym ma szukać swego „usprawiedliwienia”. Między innymi na tym polega dramatyizm jego egzystencji¹⁴⁵.

W swoim formalnym opisie dramatu Tischner wskazuje na trzy czynniki, bez których nie można byłoby mówić o człowieku jako egzystencji dramatycznej. Chodzi o przepływający czas dramatyczny i o dwa otwarcia: na scenę dramatu i na „Innego”¹⁴⁶.

Czas dramatyczny nie jest czasem, o jakim mówi się w fizyce, nie jest czasem przyrody żywej – czasem rodzenia, rozwoju i umierania, nie jest też opisywanym przez Husserla czasem wewnętrznej świadomości. Według Tischnera czas dramatyczny wiąże uczestników jednego i tego samego wątku dramatycznego, nie tyle jest w nich, ile raczej między nimi, między ich pytaniami i odpowiedziami, charakteryzuje się ciągłością i nieodwracalnością – nie można go cofnąć. Dzięki swemu czasowi dramat biegnie od przeszłości, poprzez teraźniejszość, ku jakiejś najczęściej nie od razu znanej przyszłości. Podsumowując wstępną charakterystykę czasu dramatycznego Tischner napisze, że „Ciągłość naszego czasu jest jakby substancją dramatu”¹⁴⁷, a więc paradoksalnie czymś trwałym w dramacie człowieka, bez czego dramat w ogóle nie byłby do pomyślenia, nie byłby możliwy, nie mógłby zaistnieć.

Sceną dramatu jest świat, a w nim życie ludzi, płaszczyzna spotkań i rozstań. Tischner podkreśla, że rozciągająca się u stóp człowieka scena „jest przestrzenią wolności, w której człowiek szuka sobie domu,

¹⁴⁴ Chodzi o rozprawę tegoż, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt.

¹⁴⁵ *Spór o istnienie człowieka. Z księdzem profesorem Józefem Tischnerem rozmawia Tadeusz Gadacz*, „Nowe Książki” 1998, nr 3 (50), s. 6.

¹⁴⁶ Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 11 i 13.

¹⁴⁷ Tamże, s. 12.

chleba, Boga, i w której znajduje cmentarz”¹⁴⁸. Podstawowym nastawieniem człowieka do sceny dramatu jest stosunek intencjonalnej obiektywizacji¹⁴⁹. Zatem człowiek otwiera się na scenę w ten sposób, że ją uprzedmiotawia, wypełnia przedmiotami, a w tym wypełnianiu nierzadko uprzedmiotawia innych ludzi, czyniąc ich częścią sceny.

Najbardziej podstawowym otwarciem człowieka jako istoty dramatycznej jest otwarcie dialogiczne, otwarcie na „Innego”¹⁵⁰. Jako uczestnik tego samego co mój dramatu jest on – jakby powiedział Ferdinand Ebner – w swoim słowie, poprzez słowo i jako słowo¹⁵¹ zawsze konkretnym Ty mojego Ja. Relacja między dwoma podmiotami dramatu – podkreśli Tischner – jest szczególna, wskazuje bowiem na formę każdego uczestnictwa w każdym dramacie.

Inny człowiek staje wobec mnie poprzez jakieś rozszczenie, w następstwie którego powstaje we mnie poczucie zobowiązania.[...] Oto do moich uszu dochodzi twoje pytanie. Jest chwila ciszy, wspólnej terażniejszości. Oczekujesz na odpowiedź. Trzeba dać odpowiedź. To t r z e b a jest istotne. Dzięki niemu i w nim jesteś przy mnie obecny¹⁵².

Tischner bardzo mocno podkreśla, że człowiek jest podmiotem dramatu, co oznacza, że bierze w nim udział inaczej aniżeli rzeczy przynależące do sceny. I nie chodzi tu o to, czy człowiek występuje w dramacie jako lekarz bądź prawnik, robotnik czy intelektualista, kobieta czy mężczyzna, dziecko, młodzieniec czy starzec. Bez względu na swój status rodzinny, społeczny czy zawodowy, bez względu na to, jaka jest nasza percepcja człowieka, jako podmiot dramatu nieuchronnie doświadcza on uwikłania siebie w niemożliwe do przewyciężenia napięcie między dobrem i złem, prawdą i kłamstwem – słowem: między usprawiedliwieniem siebie w istnieniu lub brakiem tego usprawiedliwienia, między zbawieniem i potępieniem, błogosławieństwem i przekleństwem, ocaleniem swego człowieczeństwa a jego zatraceniem, zgubą. Wedle tego napięcia – dla człowieka nie zawsze do końca

¹⁴⁸ Tamże.

¹⁴⁹ Tamże, s. 12 n., 15–17.

¹⁵⁰ Por. tamże, s. 18.

¹⁵¹ F. Ebner, *Słowo i rzeczywistości duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*, przeł. K. Skorulski, Warszawa 2006, s. 7. Por. na ten temat: J. Jagiełło, *Vom ethischen Idealismus zum kritischen Sprachdenken. Ferdinand Ebners Erneuerung des Seinsverständnisses*, München 1997, s. 164–193.

¹⁵² J. Tischner, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 13.

jasnego w swej treści – człowiek żyje, myśli, planuje swoje postępowanie, doświadcza siebie i innych ludzi¹⁵³, a nawet samego Boga¹⁵⁴. To napięcie, ten dramatyzm ludzkiej egzystencji powyżej wstępnie przedstawiłem jako konflikt wartości w życiu człowieka. Ten dramatyzm Tischner wyraża w ogólnej formie, która stanowi ważny punkt odniesienia w jego analizie poszczególnych przykładów ludzkich dramatów: „Biorąc udział w jakimś dramacie, człowiek wie mniej lub bardziej jasno, że – mówiąc metaforycznie – w jego ręku jest jego zguba lub ocalenie. Być istotą dramatyczną, to wierzyć – prawdziwie czy nieprawdźiwie – że zguba lub ocalenie jest w rękach człowieka”¹⁵⁵. Odwołując się w *Filozofii dramatu* do rozmaitych przykładów ludzkich dramatów, Tischner dostrzega w nich jeden wspólny im wątek dramatyczny – zmaganie się człowieka o samego siebie. Z jednej strony polski filozof opisuje ludzkie pragnienie ocalenia siebie od zraty swego człowieczeństwa przez uczestnictwo w pięknie, prawdzie i dobru. Z drugiej natomiast strony Tischner wskazuje na błądzenie, wspólne błądzenia dwóch podmiotów dramatu na drogach życia. Skutkiem wspólnego chodzenia po manowcach prawdy, dobra i piękna może być wprowadzenie ocalenie człowieka poprzez dobro, prawdę i piękno, ale możliwa jest jeszcze inna sytuacja: wskutek uwikłania człowieka w dramatyczne napięcie dobra i zła, prawdy i fałszu, piękna i brzydoty człowiekowi grozi zguba i towarzysząca jej świadomość rozpacz, potępienia. Rzecz w tym, że wynik tej walki o siebie zależy ostatecznie jedynie od samego człowieka, rozumianego przez Tischnera jako osoba, czyli byt-dla-siebie, który w dramacie chce siebie sobie przyswoić ze względu na nadzieję ocalenia swego człowieczeństwa¹⁵⁶. A to właśnie zależy od wolnych wyborów, decyzji, przyjęcia odpowiedzialności za „Innego” lub rezygnacji z niej.

Problematyka „zwrotu”. Doświadczenie agatologiczne jako źródło doświadczenia aksjologicznego

Zwrócenia się Tischnera w stronę kategorii dramatu, stanowiącej słowo klucz do źródłowego rozumienia ludzkiej egzystencji, nie należy traktować w kategorii takiego zwrotu, po przekroczeniu którego

¹⁵³ Por. tamże, s. 14, 257.

¹⁵⁴ Por. tamże, s. 22.

¹⁵⁵ Tamże, s. 13.

¹⁵⁶ Tamże, s. 14.

Tischner miałby wykreować antropologię filozoficzną zupełnie nową względem promowanej przezeń wcześniej i zabarwionej aksjologicznie filozofii człowieka. W przypadku Tischnerowskiej filozofii człowieka można natomiast w pełni zasadnie mówić o „zwrocie” w tym znaczeniu, że Tischner dokonał zmiany akcentów, kolejności aspektów lub wręcz perspektyw rozumienia jednego i tego samego, konkretnego człowieka. U wczesnego Tischnera punktem odniesienia w tym rozumieniu jest bowiem wartość i w rezultacie horyzont aksjologiczny. Gdy natomiast Tischner określa źródłowo człowieka jako istotę dramatyczną, to właściwym punktem odniesienia w rozumieniu egzystencji dramatycznej jest dobro i w rezultacie horyzont agatologiczny. Te dwa horyzonty poniekąd nakładają się na siebie w tym sensie, że nierozzerwalnie wiążą się ze sobą w konkretnym życiu człowieka. To już w *Myśleniu według wartości*, książce bardzo poczytnej, stanowiącej jedno z najważniejszych dzieł wczesnego Tischnera, został wydobyty na jaw ścisły związek między tymi dwoma horyzontami. Przynajmniej krótko zwróćmy uwagę na głębokie powiązanie ze sobą tych dwóch horyzontów.

Tischner zawsze chętnie odwoływał się do filozofii platońskiej i obficie czerpał z bogactwa jej pojęć. Metafora jaskini z *Państwa* Platona, sytuacja uwięzionych w niej ludzi, podobnie platońskie opisy okoliczności śmierci Sokratesa, ale także starogrecki mit o Prometeuszu wywarły znaczący wpływ na Tischnerowskie odkrywanie prawdziwego początku doświadczenia aksjologicznego, a więc jego pierwotnego, najgłębszego wymiaru: „Prometeusz wisi przybity do ściany, ale dlaczego, za co? Wszyscy żyjemy w jaskini pełnej cieni, za co nas tak przykuto? Dlaczego sprawiedliwi cierpią? Dlaczego umarł Sokrates w taki sposób?”¹⁵⁷. W przekonaniu Tischnera, bez tego dramatycznego pytania „dlaczego?”, „za co?” wszelkie doświadczenia aksjologiczne, które stają się udziałem człowieka, nie mogą być przezeń w pełni zrozumiane. Bez tych pytań wskazujących na prawdziwe źródło aksjologii człowiek nie potrafi uzasadnić swego myślenia i działania według wartości. Odnotujmy istotny dla tej problematyki fragment analiz polskiego filozofa:

Pierwotne doświadczenie aksjologiczne nie mówi nam, że powinno być coś, czego nie ma. Nie mówi nam też, że powinienem

¹⁵⁷ Tenże, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 486.

coś zrobić, czegoś zaniechać. Pierwotne jest wyłącznie to: j e s t c o ś, czego być nie powinno. [...] Dlaczego? Pytanie to ma jedno proste źródło – światło płynące z dobra. Dobro po grecku zwie się *agaton*. Doświadczenie, które staramy się opisać, jest radykalnym doświadczeniem agatologicznym¹⁵⁸.

Narzędziowy charakter kategorii spotkania

W opisie tego radykalnego doświadczenia polskiemu filozofowi posłużyła kategoria „spotkania innego”. W dziejach recepcji myśli krakowskiego myśliciela przez jakiś czas nazywano go nawet filozofem spotkania. Niejednokrotnie można było spotkać się z opinią, że centralne miejsce w jego filozofii zajmuje właśnie pojęcie „spotkania”. Jednakże sam Tischner zdecydowanie dystansuje się od takiej opinii. Cała gama wypowiedzi Tischnera na temat spotkania pozwala twierdzić, że pojęcie spotkania jest dlań przede wszystkim narzędziem, za pomocą którego pragnie on dotrzeć do aksjologiczno-agatologicznego jądra egzystencji ludzkiej. Odnotujmy niektóre z jego wypowiedzi:

Spotkanie to wydarzenie. Od spotkania rozpoczyna się dramat. [...] Przeżywając spotkanie, wiemy w sposób pewny: drugi jest, jest inny, jest transcendentny. Wiemy również coś więcej: on i ja znajdujemy się w przestrzeni dobra i zła, wartości i antywartości. [...] Spotkać znaczy coś więcej i coś innego niż zobaczyć, usłyszeć, podać rękę. [...] Spotkać, to osiągnąć bezpośrednią naoczność tragiczności przenikającej wszystkie sposoby bycia Drugiego¹⁵⁹.

„Tragiczność ludzka [...] to ruchomy splot tego co [...] dobre z tym co złe, tego co wartościowe z tym co jest zdolne zniszczyć wartość, splot wzniosłości z groźbą upodlenia, życia ze śmiercią, młodości z przemijaniem, szczęścia z możliwym nieszczęściem. [...] Ów niezwykły splot wartości i tego, co jest w stanie zniszczyć wartość daje do myślenia”¹⁶⁰. W tych cytatach stopniowo klaruje się obraz narzędziowego *resp.* instrumentalnego charakteru spotkania. To właśnie w spotkaniu rośnie w człowieku mniej lub bardziej jasna świadomość czegoś, czego nie powinno być, co dla człowieka stanowi prawdziwy problemem do rozwiązania. W spotkaniu drugiego doświadczamy

¹⁵⁸ Tamże, s. 486.

¹⁵⁹ Tamże, s. 482 n.

¹⁶⁰ Tamże, s. 487.

„problematyzacji” rzeczywistości¹⁶¹. Inaczej mówiąc, obecność drugiego człowieka prowokuje nas do myślenia, w szczególności do myślenia krytycznego, które objawia się właśnie w problematyzowaniu świata. Dystansując się względem Kartezjusza, natomiast przyjmując za swój sposób myślenia Lévinasa, Tischner wprost powie: „Dla mnie podstawowe jest to, że drugi jest początkiem myślenia. Nic tak nie daje do myślenia jak drugi”¹⁶². To właśnie w obliczu drugiego uświadamiamy sobie jakiś problem, stawiamy bowiem pytanie „jak to możliwe”¹⁶³, że jest coś, czego nie powinno być. Zdumiewamy się i zarazem buntujemy wobec tego, co jest, a czego być nie powinno. Powiedzmy to raz jeszcze: agatologię czyli naukę o dobru skrywającą w sobie myślenie pełne zdumienia i buntu wobec zagrożenia dobra, Tischner rozpoznaje w pewnym doświadczeniu źródłowym. Jest nim dokonujące się w spotkaniu „doświadczenie drugiego człowieka”¹⁶⁴. To właśnie w międzyludzkim spotkaniu zaczynamy rozumieć fenomen tragiczności – ów wspomniany przez Tischnera ruchomy splot wartości i antywartości, sprzężenie dobra i zła, piękna i brzydoty, prawdy i fałszu. Ten splot z jednej strony prowokuje pytanie „jak to możliwe”, z drugiej natomiast strony rodzi on pytanie o to, jak musi być zbudowany człowiek, aby mógł brać udział w dramacie. Pytanie Tischnera o rolę spotkania w rozumieniu człowieka jest zatem pytaniem o źródło, z którego wypływa to rozumienie. Ale to pytanie nie wskazuje na to, że głównym przedmiotem zainteresowań Tischnera jest najpierw „spotkanie”. Jego interesuje przede wszystkim, by posłużyć się określeniem Heideggera, prawdziwa gleba, z której spotkanie drugiego wyrasta, by dawać do myślenia. A glebą tą jest człowiek. Innymi słowy, Tischner koncentruje się przede wszystkim na człowieku, podmiocie spotkania, podmiocie dramatu. Odnotujmy jego słowa, napisane zresztą zupełnie w duchu Heideggera właśnie¹⁶⁵:

¹⁶¹ Tamże, s. 488.

¹⁶² *Spotkanie. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska*, dz. cyt., Kraków 2003, s. 130.

¹⁶³ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 488.

¹⁶⁴ *Spotkanie...*, dz. cyt., s. 129. Do problematyki zdumienia i buntu w filozofii Tischnera powrócimy poniżej raz jeszcze w kontekście opisu metafory twarzy i spotkania „Innego” we wnętrzu horyzontu agatologicznego.

¹⁶⁵ Por. M. Heidegger, *Wegmarken (1919–1961)*. (Gesamtausgabe, Band 9), red. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main 2004, s. 365.

Posługuję się szeroko pojętą metodą analizy transcendentальной. Wygląda to tak: najpierw szukamy doświadczenia źródłowego (w tym wypadku jest to spotkanie na drodze), a kiedy mamy już to „źródło”, trzeba do opisu doświadczenia dodać pytanie: jak musi być zbudowana ziemia, żeby mogło z niej wypłynąć źródło? Ja się nie bawię w pytanie o to, jakie jest to źródło, gdzie płynie woda, dokąd. Ja się pytam o to, z jakiej ziemi może wypłynąć źródło. Otóż źródłem jest spotkanie, a ziemią jest podmiot – spotykający. Pytam o to, jak musi być zbudowany, żeby mógł spotkać drugiego. Pytam o „ja”, o rozmiary jego duszy, o to, jak widzi, co słyszy, pytam o doświadczenie dobra i zła w nim, pytam o „ja” aksjologiczne i agatologiczne. To mnie przede wszystkim interesuje¹⁶⁶.

Zatem w centrum oglądu fenomenologicznego znajduje się przede wszystkim człowiek, a samo spotkanie stanowi niezwykle ważne m e d i u m tego oglądu. Spotkanie bowiem – napisze Tischner – „jest otwarciem agatologicznego horyzontu doświadczenia międzyludzkiego”¹⁶⁷. W ten sposób możliwa jest agatologia, w ten sposób jest równocześnie możliwe doświadczenie przez osobę ludzką zarówno innej osoby, jak i samej siebie w najbardziej pierwotnej perspektywie, to znaczy w perspektywie dobra i zła. Zawsze bowiem tak jest, że człowiekowi chodzi w swoim życiu najpierw o jakieś dobro i jakieś grożące mu zło, a rozumienie wszystkiego innego w ludzkim życiu poniekąd jest dopiero rezultatem doświadczenia dobra i zła. Horyzont agatologiczny, stanowiący z jednej strony warunek zaistnienia spotkania, z drugiej natomiast ujawniający się dopiero w spotkaniu¹⁶⁸, jest horyzontem szczególnym, porównywanym przez Tischnera do hierarchicznie ukonstytuowanej przestrzeni. Czytamy bowiem: „Horyzont agatologiczny

¹⁶⁶ *Spotkanie...*, dz. cyt., s. 132.

¹⁶⁷ J. Tischner, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 53.

¹⁶⁸ W tym kontekście odnotować należy uwagę jednego z najwybitniejszych uczniów Józefa Tischnera, Tadeusza Gadacza, który podkreśla, że „pierwotna nie jest agatologia, lecz spotkanie”; T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku. Nurty*, t. 2, *Neokantyzm. Filozofia egzystencji. Filozofia dialogu*, Kraków 2009, s. 637. Stoję na stanowisku, że nie ma sprzeczności między stwierdzeniem Gadacza a moimi stwierdzeniami w tekście głównym. Według Tischnera zachodzi bowiem szczególna korelacja między agatologią a spotkaniem. To przede wszystkim myślenie według dobra i zła kreuje spotkanie, które zawsze dochodzi do skutku dopiero w horyzoncie agatologicznym, jest jego darem, natomiast spotkanie umożliwia ekspozycję doświadczenia agatologicznego – ono jest dziełem spotkania; por. J. Tischner, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 53.

to taki horyzont, w którym wszystkimi przejawami innego i moimi włada swoisty logos – logos dobra i zła, tego co lepsze i co gorsze, wzlotu i upadku, zwycięstwa i przegranej, zbawienia i potępienia¹⁶⁹. Cała dramatyczna koncepcja człowieka wyraża się w filozofii Tischnera w stopniowym dookreśleniu tego horyzontu i w rezultacie dookreśleniu doświadczenia agatologicznego. Zatem w źródłowym rozumieniu człowieka mamy u Tischnera do czynienia z pewną dynamiką, której punkt kulminacyjny dostrzegamy w dziele filozoficznym, napisanym dopiero u schyłku życia filozofa¹⁷⁰. Równocześnie dodajmy, że rozwijana przez Tischnera agatologia stanowi jego bardzo nowatorski, oryginalny wkład w szeroko rozumianą współczesną filozofię człowieka. Tischner udowadnia bowiem, idąc dalej niż Heidegger i nawet dalej niż Lévinas, że to nie rozpoznanie ontologii fundamentalnej i nie doświadczenie etyczne umożliwiają najbardziej źródłowe doświadczenie człowieka, lecz jest to możliwe przede wszystkim za sprawą doświadczenia agatologicznego¹⁷¹, w którym dobro ostatecznie nie musi przegrywać ze złem, w którym bycie człowieka wcale nie musi być złe i dlatego może być doświadczane według nadziei ocalenia¹⁷². To właśnie doświadczenie agatologiczne, dokonując się i zarazem objawiając nie inaczej jak wyłącznie w spotkaniu osób, jest w Tischnerowskiej filozofii kluczem do zrozumienia człowieka jako istoty dramatycznej.

Do tego, co tu zostało dotychczas powiedziane, włączmy jeszcze jeden wątek, który bezpośrednio dotyczy problemu spotkania i stanowi istotny przyczynek do agatologii człowieka. Otóż mocno zainspirowany przez Lévinasa Tischner w swojej filozofii odwołuje się do metafory twarzy. Spotykając bowiem drugiego człowieka, spotykamy go nie inaczej jak właśnie „w jego twarzy”¹⁷³. Takie spotkanie jest szczytowym momentem doświadczenia „Innego”. W optyce Tischnera, twarz, która objawia prawdę człowieka, nie ma – jak u Lévinasa –

¹⁶⁹ Tamże.

¹⁷⁰ Oczywiście chodzi o dzieło *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998.

¹⁷¹ Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 57. Tę kwestię omawia szczegółowo Karol Tarnowski w swoich dwóch opracowaniach: *Drogi potępienia, drogi zbawienia*, dz. cyt., s. 19–38 oraz *Dialogiczna metafizyka Józefa Tischnera*, w: *Spory o naturę człowieka*, red. J. Jagiełło, Kielce 2015, s. 217–228.

¹⁷² W dalszej części opracowania powrócę do tego zagadnienia w kontekście promowanego przez Tischnera uprawomocnienia problematyki łaski w filozoficznej nauce o człowieku.

¹⁷³ J. Tischner, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 67.

charakteru wyłącznie pasywnego, zatem nie opowiada jedynie o losie wdowy, sieroty i obcokrajowca, o doznawanej przez nich biedzie życia. Twarz, o której pisze Tischner, ma charakter równocześnie na wskroś aktywny. Znaczy to, że twarz nie tylko opowiada, lecz przede wszystkim odpowiada na biedę i krzywdę – twarz chce przewyciężyć wszelkie zło, które dotyka człowieka i które go niszczy. W swojej ekspozycji fenomenu twarzy, której naturalnie nie należy pojmować jako anatomicznej części człowieka, Tischner podkreśla: „Twarz objawia się jako dar horyzontu agatologicznego – horyzontu, w którym dobro i zło przybierają postać dramatu, a dramat zapowiada możliwość tragedii lub zwycięstwa człowieka. W dramacie dobro i zło nie stoją daleko od siebie, jak w królestwie pojęć, lecz splatają się we wspólnym czasie, we wspólnej przestrzeni, w jednym i tym samym człowieku”¹⁷⁴. To właśnie dzięki dobru i złu możliwe jest objawienie twarzy. Z jednej strony twarz eksponuje niepowtarzalną wzniosłość, wspaniałość człowieka, wszak to w niej skrywają się odblaski idealnego dobra, prawdy i piękna ludzkiego. Z drugiej natomiast strony jest kruchością ludzkiego życia, nosi na sobie znamiona bólu zagubienia i rozmaitych bied człowieka, włącznie z jego przemijaniem i umieraniem. Twarz jest aktywna, dynamiczna, wręcz zdolna do buntu w tym sensie, że reaguje, jakoś odpowiada na wszelką biedę, krzywdę, które dotyczą człowieka. W związku z tym Tischner pisze: „Logos twarzy – to sposób, w jaki człowiek przewycięża perspektywę tragiczności, która pod postacią osobistego zła, bólu i krzywdy, wtargnęła w jego egzystencję. Twarz to postać ludzkiej niezgody na to, że życie prawdziwe jest nieobecne”¹⁷⁵. To właśnie ta niezgoda objawia się w zdumieniu i w buncie. Odwołując się do przykładów różnych dramatycznych spotkań choćby w Biblii czy w powieściach Dostojewskiego, Tischner odkrywa rodowód zdumienia i buntu. Spotkany w swej twarzy „Inny”, we wnętrzu horyzontu agatologicznego nie jest ani ucieleśnieniem tryumfu dobra, ani ucieleśnieniem tryumfu zła. Natomiast jest on tym, zauważa Tischner, w którym dobro zostało wystawione na działanie zła. W takiej właśnie sytuacji rodzi się w nas zdumienie wyrażone w skrywającym w sobie bunt pytaniu: jak to możliwe? „W pytaniu takim miesza się bunt z akceptacją. Buntujemy się przeciwko wydaniu dobra na pastwę zła, akceptujemy dobro

¹⁷⁴ Tamże, s. 69.

¹⁷⁵ Tamże, s. 70.

zagrożone złem¹⁷⁶. Osadzona w doświadczeniu twarzy problematyka zdumienia i buntu umożliwia Tischnerowi rozpoznanie ludzkiego istnienia jako tajemnicy splotu dobra i zła. Ta tajemnicza więź prowokuje ważne pytanie o rację istnienia: „być – dobre to, czy złe?”¹⁷⁷.

Kluczem do odpowiedzi na to na wskroś metafizyczne pytanie jest właśnie twarz widziana przede wszystkim z perspektywy dobra. „Twarz to wyraz egzystencjalnego ruchu, w którym człowiek stara się usprawiedliwić to, że jest, oddając swe istnienie pod ochronę przynoszącego mu nadzieję dobra. Bo człowiek wierzy: tylko dobro zdolne jest ocalić”¹⁷⁸. Ale ta wiara w dramacie spotkania niejednokrotnie jest wystawiona na ciężką próbę, którą Tischner rozpoznaje w ludzkim doświadczeniu tragedii.

Dramat jako możliwość tragedii

Ważnym rezultatem wieloaspektowych analiz doświadczenia agatologicznego jest dokonany przez Tischnera wgląd w istotę tragedii ludzkiej i konsekwentnie wgląd w naturę dobra i zła. Zwróćmy najpierw uwagę na problematykę dobra. Międzyosobowy dialog niewątpliwie pokazuje, jak żyje dobro, którego człowiek doświadcza i w którym może uczestniczyć. Bez względu na to, jak dramatyczny byłby dialog, chodzi w nim zawsze o coś niezwykle wzniosłego, o zawiązanie się wzajemności, która jest wzajemnością w perspektywie dobra¹⁷⁹. W dialogu chodzi przecież o wzajemne uznanie wartości, wreszcie o rozumienie i porozumienie¹⁸⁰. W dialogu jako podstawowym wyrazie dramatu dobro jest jego aksjomatem. Jednak Tischner nie pojmuje go jako z góry założonego aksjomatu rozumu, wszak dobra nie da się wyrozumować. Tischner przedstawia je natomiast jako dobro, które „musi być doświadczone”¹⁸¹ – bardziej jako słyszalne aniżeli widzialne. „Głos dobra przenika przez hałasy świata, aby wezwać człowieka do czegoś absolutnego. Myślenie odgrywa w tej dziedzinie wyłącznie rolę przygotowawczą: ma przygotować uszy do słyszenia. Swój cel osiąga poprzez krytykę głosów, które

¹⁷⁶ Por. tamże, s. 57.

¹⁷⁷ Tamże.

¹⁷⁸ Tamże, s. 70.

¹⁷⁹ Por. tamże, s. 91.

¹⁸⁰ Por. tenże, *Zarys filozofii dramatu dla duszpasterzy i artystów*, dz. cyt., s. 15.

¹⁸¹ Tenże, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 91.

zagłuszają głos dobra”¹⁸². Wykorzystana przez Tischnera poetycka i religijna metafora dobra jako dobra widzialnego i przede wszystkim dobra słyszalnego umożliwia należyte rozpoznanie natury dobra. Ono chce zaistnieć, chce się urzeczywistnić. Jako dobro słyszalne, w swym istnieniu chce się przebić przez zgiełk tego świata do człowieka, aby w nim rozbudzić powołanie do czegoś zupełnie wyjątkowego. W tym powołaniu chodzi o to, aby dobru pozwolić być pomimo rozmaitych życiowych przeciwności, aby dostrzec rację jego istnienia, aby oddać mu sprawiedliwość w codziennym życiu, co w rezultacie prowadzi do zwycięstwa dobra nad tym wszystkim, co jest dobra zaprzeczeniem. Na tym właśnie polega tryumf dobra w życiu człowieka. Píše Tischner: „Dobro jest tym, co z n a t u r y dąży do zaistnienia. Pozwolić dobru być, znaczy – oddać mu sprawiedliwość. Dobro, które zaistniało wbrew złu, jest dobrem heroicznym”¹⁸³. Tryumf dobra w życiu człowieka jest zarazem usprawiedliwieniem istnienia samego człowieka i ujawnieniem prawdziwego sensu jego życia. Człowiek istnieje w tym celu, aby zło zwyciężać dobrem. Symbole tego zwycięstwa, wyboru dobra dokonującego się w międzyludzkim spotkaniu, Tischner przedstawia w metaforze sceny dramatu, ziemi obiecanej – ziemi obietnicy i nadziei, ziemi do zagospodarowania¹⁸⁴. Owocem zagospodarowania ziemi jest dom – przestrzeń najbliższa człowiekowi, w której może on doświadczać prawdziwej wolności, w której może być sobą u siebie, w której może – jakby powiedział Bergson – brać siebie w posiadanie. Rezultatem zagospodarowania jest także warsztat pracy – ufundowana we wzajemności i współpracy przestrzeń zakorzenienia się człowieka w tym świecie¹⁸⁵. W tym kontekście Tischner pisze również o świątyni – przestrzeni wydobywania z człowieka dobra i przez to otwierania nowych horyzontów spotkań, w szczególności spotkania z Bogiem. Tischner wymienia jeszcze jeden owoc zagospodarowania ziemi – jest nim budowa cmentarza, przestrzeni

¹⁸² Tamże.

¹⁸³ Tamże, s. 55.

¹⁸⁴ Por. tamże, s. 179–193.

¹⁸⁵ Dotychczas najbardziej znana była w świecie Tischnerowska filozofia życia społecznego, której symbolem jest wydana w kilkunastu językach *Etyka Solidarności*, Kraków 1982. Wkomponowana w tę filozofię Tischnerowska koncepcja pracy jako dialogu i międzyludzkiego porozumienia w pełni koresponduje z przedstawionymi w *Filozofii dramatu* refleksjami na temat dramatycznego wymiaru warsztatu pracy ludzkiej.

podejmowania dziedzictwa przodków, ale też i takiej przestrzeni, w której rodzi się zdrowy dystans człowieka do ziemskiego życia.

Ponieważ jednak to właśnie w przestrzeni spotkania, w horyzoncie agatologicznym dochodzi do głosu dramatyczny wymiar ludzkiego istnienia, dlatego doświadczenie dobra łączy się z doświadczeniem zła – w przestrzeń dobra może się bowiem zakraść również i zło jako coś, co jest zewnętrzne względem człowieka, a co człowiek szybko może sobie przyswoić, myląc jakieś zło z jakimś dobrem, którego pragnie. Agatologiczny wgląd w dramatyczny wymiar ludzkiego istnienia pozwala Tischnerowi mówić o tym, że jest to „istnienie problematyzowane w jego wartości nieusuwalną perspektywą tragedii”¹⁸⁶. Na tym właśnie polega istota tragedii, że zło odnosi zwycięstwo nad dobrem. „Zło zamiast ginąć – tryumfuje. [...] Tragedia kończy się wydarzeniem, w którym dobro ukazuje swą bezsilność w sporze ze złem. [...] Zło jest w tym, że dobre istoty ustawiają się naprzeciw siebie, jako wrogowie. [...] Zanim więc dobro stało się przeciwnikiem innego dobra, zło wtargnęło pomiędzy nich i stało się podstawową zasadą tragedii”¹⁸⁷. Zwycięstwo zła powoduje, że zamiast doświadczać ziemi obiecanej człowiek doświadcza ziemi odmowy, dom staje się jedynie kryjówką przed wrogami, w której nie można się zadomowić, w której nie ma miejsca na wzajemność. Tryumf zła sprawia, że warsztat pracy przemienia się w katorgę, świat pracy – w świat przekleństwa. Świątynie stają się miejscem odwetu, trybunałem potępień tych, których albo w świątyniach nie ma, albo znajdują się obok nich. W rezultacie świątynie systematycznie pustoszeją, a poszukiwanie Boga dokonuje się w ucieczce od widoku drugiego człowieka. Wskutek tryumfu zła także cmentarz zmienia swój sens, przyjmuje formę odwetu na zmarłych i zacierania po nich śladów. Wpłątana w międzyludzkie zło symbolika cmentarza obrazuje jedynie lekceważenie i w konsekwencji porzucanie dziedzictwa ojców, uwolnienie się od własnej historii¹⁸⁸.

Szczegółowa analiza dialektyki dobra i zła pozwala Tischnerowi wnikać w samą naturę zła¹⁸⁹. W przekonaniu polskiego filozofa zło

¹⁸⁶ Tenże, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 55.

¹⁸⁷ Tamże, s. 53 n.

¹⁸⁸ Por. tamże, s. 193–203.

¹⁸⁹ Kompetentnego opracowania tej problematyki dostarczają przede wszystkim czterej polscy autorzy: A. Bobko, *Myślenie wobec zła. Polityczny i religijny wymiar myślenia w filozofii Kanta i Tischnera*, Kraków–Rzeszów, 2007; Z. Dymarski, *Dwugłós o złu. Ze studiów nad myślą Leszka Kołakowskiego i Józefa Tischnera*,

nie powstaje w odniesieniu do sceny, nie jest częścią przestrzeni intencjonalnej. W odróżnieniu od nieszczęścia¹⁹⁰ zło zawsze ma wymiar dialogiczny. Podobnie jak dobro, zło pojawia się na linii odniesień osoby czyli podmiotu dramatu do innych osób: do „Boga, ludzi, a także na poziomie odniesień do samej siebie”¹⁹¹. Podobnie jak w metafizyce klasycznej, tak i według Tischnera zło nie jest przedmiotem, rzeczą, krótko mówiąc nie jest bytem. Nie znaczy to jednak, że ono jest niczym. W swojej filozofii Tischner opisuje zło jako zjawę, jako coś innego względem bytu i niebytu: „Między bytem i niebytem jest coś «trzeciego» – zjawisko, ściślej: zjawa. Zło, choć nie istnieje realnie, to jednak «się zjawia». «Zjawiające się», straszy lub kusi a często straszy i kusi jednocześnie. Straszy swą potwornością, kusi pozorami piękna. Zło pojmowane jako zjawa zawiera w sobie jakąś nieprawdę – iluzję i kłamstwo”¹⁹². Zło na poziomie iluzji i kłamstwa zasłania i zagłusza obecność prawdy i dlatego radykalnie utrudnia spotkanie między ludźmi. Kręte drogi dialogicznego powiązania prawdy i kłamstwa, na których ludzie doświadczają dwuznaczności prawdy, Tischner nazywa ich drogami błędzenia. Na takich drogach prawda dla jednych jest drogą do ocalenia życia, inni natomiast szukają ocalenia siebie w kłamstwie¹⁹³. Błędzenie możliwe jest także w porządku piękna, pozostającego wszakże w dramatycznym napięciu z brzydotą. Dlatego może być doświadczane w swojej dwuznacznej roli jako swojskie i zarazem wrogie, jako to, co pociąga i oddala, co uszczęśliwia i wtrąca w nieszczęście, co jest okrutne i łaskawe. Dlatego w swej dwuznaczności wprawdzie niekiedy umożliwia ono międzyludzkie spotkanie, potem jednak może prowadzić ludzi na bezdroża, na których już nie potrafią siebie odnaleźć¹⁹⁴. Podobnie błędzenie w żywiole dobra i zła nie pomaga człowiekowi w odnalezieniu sensu swego życia, w usprawiedliwieniu własnego istnienia. Dwuznaczność dobra i zła, ujawniająca się na bezdrożach międzyludzkich spotkań ostatecznie także powoduje ucieczkę człowieka od człowieka¹⁹⁵. Odwołując

Gdańsk 2009; T. Gadacz, *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle’a do Tischnera*, Kraków 2007; I. Marszałek, *Józef Tischner i filozoficzne koncepcje zła. Czy zło jest w nas czy między nami?*, Kraków 2014.

¹⁹⁰ Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 151 n.

¹⁹¹ Tenże, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, dz. cyt., s. 99.

¹⁹² Tamże, s. 17.

¹⁹³ Por. tenże, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 109.

¹⁹⁴ Por. tamże, s. 103, 139.

¹⁹⁵ Por. tamże, s. 144 n.

się do Camusa, Nietzschego i Szekspira, w szczególności zaś do Kierkegaarda, Dostojewskiego i Tołstoja, Tischner niezwykle szczegółowo opisuje błądzenie człowieka w porządku piękna, prawdy i dobra. Błądzenie to, dokonujące się przecież zawsze w międzyludzkim spotkaniu, początkowo może się jawić – zauważa Tischner – jako wspólna droga poszukiwania nadziei na ocalenie człowieka. Ostatecznie jednak jest to droga stopniowego przyswajania przez człowieka zła, które jako zjawia ukazuje się w formie niszczącej człowieka pokusy i groźby¹⁹⁶.

Biblijna scena kuszenia, w której pojawia się ten, kto kusi, ten, kto jest kuszony i to, co jest przedmiotem kuszenia, stanowi dla Tischnera podstawowy kontekst odkrycia istoty pokusy. To właśnie w chwili pokusy człowiek wpada w stan złudzenia i dlatego traci jasny pogląd na to, co jest dobrem i co jest złem, wskutek czego daje się kusicielowi wciągnąć w zło, jakiego nie chce, stając się zarazem jego ofiarą. Oddajemy głos Tischnerowi: „Kusiciel perswaduje. Pokusa jest formą obietnicy – jest obietnicą przewrotną, w której obiecuje się dobro, a ofiaruje zło. [...] Kuszony ulega jakiejś iluzji. Wierzy, lub co najmniej przypuszcza, że to, ku czemu się skłania, jest jego dobrem. [...] zło, aby pociągać ku sobie, przybiera cudze oblicze – oblicze dobra. Kusi nie jako zło, lecz jako jego przeciwieństwo”¹⁹⁷. Czas pokusy jest faktycznie czasem nadziei na przyswojenie sobie przez człowieka dobra, którego on pragnie, bo ono jest mu bliskie, łagodne, wolne od przemocy. Zatem w pokusie, która – jak podkreśla Tischner – może wyrażać się w schlebaniu, oskarżaniu oskarżycieli lub wezwaniu do sprawdzenia czy zło jest naprawdę złem¹⁹⁸, podszyte pod dobro zło dociera do człowieka w sposób łagodny, wolny od przemocy, tak, aby człowiek nie odczuwał z jego strony jakiegokolwiek zagrożenia i mógł je chętnie wybrać. Aby w ogóle mogło się dokonać zło, aby mogła się dokonać tragedia czyli tryumf zła nad dobrem, sam człowiek musi się na nie zgodzić, musi je wybrać, sobie przyswoić, uczynić częścią swojego życia. Dopóki ten wybór się nie dokona, towarzyszy człowiekowi jakaś niepewność. Pewność natomiast przychodzi dopiero po wyborze zła. Jest to pewność, w której człowiek nagle odkrywa, że paradoksalnie jest ofiarą tego, co wybrał: jest ofiarą zła, czuje się istotą zdradzoną. Píše Tischner:

¹⁹⁶ Por. tamże, s. 156, 247.

¹⁹⁷ Tamże, s. 179.

¹⁹⁸ Por. tamże, s. 207–221.

„Zło w sensie podstawowym, zło zasadnicze, zło dialogiczne – przejawia się więc jako zdrada”¹⁹⁹. Wybierając zdradę, człowiek zdradza nie tylko siebie, zdradza bowiem i innych a nawet samego Boga. Zdrada samego siebie jest zdradą szczególną – bolesna świadomość wybranego zła, błędnie rozpoznanego jako dobro, sprawia, że człowiek nie czuje się godny istnienia i dlatego popada w rozpacz. W niej jedyną nadzieją człowieka jest nadzieja na śmierć, która wszakże nie przychodzi. Zainspirowany filozofią egzystencji Kierkegaarda Tischner pisze, że w rozpaczcy człowiek „żyje wzgardzony przez ludzi, Boga i siebie samego. Będąc zły, sprawił, że jego istnienie stało się złe. Mimo to nie umiera”²⁰⁰.

Gdy Tischner analizuje zło w aspekcie groźby, to również, podobnie jak w przypadku pokusy, zwraca uwagę na moment przyswojenia przez człowieka jakiegoś zła. Groźba poniekąd jest bezradna wobec człowieka, nie potrafi go zniszczyć, jeśli on sam nie zniszczy siebie przyjmując zło za coś własnego²⁰¹. Równocześnie – podobnie jak w przypadku pokusy – Tischner przygląda się ludzkiej nadziei w sytuacji groźby. Rzecz w tym, że w przypadku pokusy w człowieku rośnie nadzieja na dobro, choć pod dobro faktycznie podszyło się zło. Tymczasem w przypadku groźby, która pochodzi od „Innego”, trudno mówić o wzroście nadziei. Groźba, będąca ostatecznie „odmową prawa do istnienia”²⁰², raczej przyczynia się do zachwiania nadziei, ona wręcz odbiera człowiekowi nadzieję²⁰³, ponieważ straszy go potępieniem – odmawia mu prawa do istnienia. Wskazując na aksjologiczne konsekwencje zła obecnego w groźbie, Tischner pisze: „mam w istocie rzeczy świadomość tego, że istnieć nie powinienem. [...] Nie jestem wart istnienia, imienia, ziemi pod stopami, odpowiedzi na zadawane innym pytanie”²⁰⁴. W dramacie międzyludzkiego spotkania dobro ostatecznie bywa zagłuszone, zasłonięte przez zło, które w swym tryumfie nad dobrem przyjmuje postać zdrady i woła: „jesteś zły i nie masz prawa istnieć”²⁰⁵, „jesteś zerem”²⁰⁶,

¹⁹⁹ Tamże, s. 205.

²⁰⁰ Tenże, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, dz. cyt., s. 122.

²⁰¹ Por. tamże, s. 155.

²⁰² Tamże, s. 156.

²⁰³ Por. tamże, s. 155.

²⁰⁴ Tamże, s. 174.

²⁰⁵ Tamże, s. 156.

²⁰⁶ Tamże, s. 123.

„jesteś potępiony”²⁰⁷. Zamiast uznania, słycać głos potępienia. Dla tego adresat tego głosu skarży się w słowach: „Jestem istotą zdradzoną. Wszystko, czego tutaj doświadczam, potwierdza mi prawdę o zdradzie. [...] Lepiej nie istnieć, niż istnieć istnieniem zdradzionym”²⁰⁸. W tym kontekście ostatnie słowo dramatu jest słowem zdrady, słowem wielorako opisanego przez Tischnera potępienia – w szczególności potępienia estetycznego, politycznego i wreszcie religijnego, które w optyce Tischnera zawsze jest następstwem ludzkiej zdrady²⁰⁹. Tragedia człowieka według Tischnerowskiej filozofii dramatu ostatecznie polega na tym, że sam człowiek jako podmiot dramatu jest zbyt słaby, aby dzięki sobie, aby o własnych siłach mógł się wydobyć ze stanu potępienia, aby zatem sam mógł doprowadzić do zwycięstwa dobra nad złem.

Agatologia jako metafizyka człowieka

Doświadczenie agatologiczne Tischner nazwie radykalnym doświadczeniem metafizycznym. Doświadczenie dobra nieustannie zagrożonego przez zło oraz nieodłączne od tego doświadczenia pytanie „jak to możliwe?” i konstatacja „tak nie powinno być”²¹⁰ skłaniają bowiem człowieka do tego, aby stawiał znaki zapytania nad swym istnieniem. W przekonaniu Tischnera to doświadczenie uczy nas odróżniać „pełnię od niepełni, istnienie od istoty, formę od materii, przyczynę od skutku”²¹¹. Myśl o metafizycznym znaczeniu doświadczenia agatologicznego Tischner jasno wyrazi właśnie w nieontologicznej charakterystyce zła jako zjawy, która – podobnie jako dobro – istnieje poza bytem i niebytem: „Nie można powiedzieć, że zło jest czymś realnym, bo gdyby było, nie mogłoby nęcić, aby się urzeczywistnić. Nie można powiedzieć, że zła nie ma, bo to, czego nie ma, nie może grozić, napaść lekiem, przerażać”²¹². Na innym miejscu Tischner odnotuje, że dobro i zło, będące dla człowieka warunkiem jego istnienia usprawiedliwionego bądź nieusprawiedliwionego, „stanowią prawdziwą metafizykę istnienia ludzkiego, są tym, czym jest meta-ta-physika”²¹³.

²⁰⁷ Tamże, s. 251.

²⁰⁸ Tamże, s. 217.

²⁰⁹ Por. tamże, s. 252–256.

²¹⁰ Tamże, s. 57 n.

²¹¹ Tenże, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 486.

²¹² Tenże, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 140.

²¹³ Tamże, s. 156.

W polemice z Martinem Heideggerem na temat rozumienia ludzkiego świata Tischner zarzuci mu zlekceważenie wysoce skomplikowanych dziejów powiązania idei dobra z ideą zła. To właśnie te skomplikowane dzieje według Tischnera są wręcz kluczowe dla udzielenia odpowiedzi na pytanie kim jest człowiek: „W świecie [Heideggera – przyp. J.J.] nie ma jednak tego, co najbardziej «ludzkie»: nie ma domu, gdzie rodzi się ludzkie dobro, nie ma świątyni, gdzie człowiek spotyka Boga, nie ma cmentarza, gdzie spotka umarłych. Aby bowiem odkryć dom, świątynię czy cmentarz, trzeba porzucić płaszczyznę «sensu bycia» i wznieść się do poziomu dobra i zła – do agatologii, która jest rdzeniem metafizyki”²¹⁴.

Doświadczenie agatologiczne określone przez Tischnera jako radykalne doświadczenie metafizyczne ukazuje tragiczność bytu ludzkiego²¹⁵. Jako metafizyczne doświadczenie egzystencji człowieka w świetle dobra, jest ono według filozofa z Krakowa nieodłączne od doświadczenia aksjologicznego, które dotyczy wydarzeń w świetle tego, co wartościowe²¹⁶. Jest ono nieodłączne w tym sensie, że agatologia funduje aksjologię, funduje więc takie projektowanie życia, w którym byłoby możliwe zwycięstwo dobra nad złem, zażegnanie możliwej tragedii stanowiącej rezultat zarówno bezsilności człowieka wobec zła, jak i braku należytej wiedzy na temat iluzji rozładniającej definitywną różnicę między dobrem i złem²¹⁷.

Podsumowując to zagadnienie, Tischner notuje:

To, co agatologiczne, sprawia, że samo istnienie staje się problemem. To co aksjologiczne ukazuje sposoby ocalenia. To, co agatologiczne, wytrąca człowieka z rytmu dnia i nocy, wtrąca w sytuację graniczną, w której wolność akceptuje lub odrzuca sama siebie, rozum chce lub nie chce być rozumem, sumienie wyrzeka się siebie lub przyznaje się do siebie. To, co aksjologiczne, jest przestrzenią działania wolności, rozumu i sumienia²¹⁸.

W tym panoramicznym obrazie międzyludzkiego dramatu, eksponującym wież horyzontu agatologicznego z perspektywą aksjologiczną, zdumienia i buntu człowieka z projektem jego dynamicznego działania,

²¹⁴ Tenże, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, dz. cyt., s. 102.

²¹⁵ Por. tenże, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 486.

²¹⁶ Por. tamże, s. 486.

²¹⁷ Por. tenże, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 54 n.

²¹⁸ Tamże, s. 58.

Tischner przedstawia człowieka w granicach jego człowieczeństwa. Granice te wyznaczone są z jednej strony przez pytanie „kim jestem”, z drugiej natomiast strony są one wyznaczone przez dwie możliwości życia ludzkiego – potępienie lub ocalenie/zbawienie. Jak już wiemy, międzyludzki dramat częstokroć kończy się tragedią, zwycięstwem zła nad dobrem, metaforycznym „jestem zdradzony”. Świadomość potępienia okazuje się smutnym stanem człowieka.

Dlatego na ostatniej stronie swojej *Filozofii dramatu* Tischner stawia sprawę jasno: aby dobro mogło zwyciężyć, aby stan potępienia ustąpił miejsca stanowi usprawiedliwienia w istnieniu, bez którego człowiek nie może być szczęśliwy, potrzeba szczególnego metafizycznego otwarcia człowieka, otwarcia na Dobro pisane wielką literą, przekroczenia siebie właśnie w stronę takiego Dobra: „Szczęście przychodzi, gdy człowiek wybiera Dobro przeciwko złu, które go wciąga. Wybierając udzielające się człowiekowi Dobro, człowiek staje się szczęśliwy”²¹⁹. Zauważmy, że Tischner mówi w tym zdaniu o człowieku twórcy, który tworzy swoje szczęście, wybierając Dobro wyższego rzędu. Ale to wybranie jest możliwe tylko i wyłącznie dlatego, że to najpierw Dobro udziela się człowiekowi, to znaczy – wybiera go. Świadomie stosując poetykę metafory religijnej, Tischner opisuje Dobro osobowe, „Wiekuiście Serce”, które człowieka „pociąga ku sobie”²²⁰. Ta uwaga Tischnera poniekąd odsłania metafizyczny projekt jego filozofii człowieka – projekt widziany z perspektywy punktu dojścia tej filozofii. W punkcie wyjścia Tischner wprawdzie podkreślił, że najważniejszym dramatem człowieka jest jego dramat z Bogiem, którego zaledwie fragmentem jest każdy inny dramat człowieka i każdy inny wątek dramatyczny²²¹. Jednakże cały wielobarwny opis dramatu ludzkiego, zawarty w dziele *Filozofia dramatu. Wprowadzenie* jest faktycznie świadectwem Tischnerowskiego milczenia o Bogu. Być może uprawniona jest nawet teza, że ów wielobarwny opis to opis dziejów dyskretnego skrywania się Boga, który w pełni daje o sobie znać dopiero w momencie dla człowieka granicznym: w tragicznej samowiedzy człowieka – w jego świadomości potępienia. Mamy tu do czynienia z logiką filozofii człowieka, która jest zarazem logiką filozofii ukrytego Boga. Z tej perspektywy patrząc, jasne w swej wymowie jest

²¹⁹ Tamże, s. 257.

²²⁰ Tamże.

²²¹ Por. tamże, s. 22.

stanowisko Tischnera, który na stwierdzenie, że w jego filozofii człowieka niewiele jest miejsca dla Boga, odpowiedział trochę w duchu Heideggera: „Oby wszyscy tak milczeli o Bogu jak ja! Mówię o tym, co widzę, a nie o tym, co sobie wymyślę, że zobaczą. Kiedy robię filozofię człowieka i staram się, żeby tego człowieka pokazać w maksymalnym otwarciu na Boga, to ja milczę o Bogu?!”²²².

Zatem aby człowiek mógł w pełni odpowiedzieć sobie na postawione pytanie „kim jestem?” i aby nie możliwość potępienia, lecz właśnie możliwość ocalenia czyli usprawiedliwienia w istnieniu mogła się urzeczywistnić, a nadzieja życia spełnić, Tischner niedwuznacznie proponuje człowiekowi, aby w rozumieniu samego siebie wzniósł się ponad poziom jedynie międzyludzkiego dramatu i aby wprowadził swój „kruchy los pod dach Dobra, które mu błogosławi”²²³, aby w jego relacji do osoby ludzkiej potrafił otworzyć się także na kogoś „Trzeciego”, aby skierował się w stronę absolutnego Dobra. To właśnie w drugiej części filozofii dramatu, czyli w dziele *Spór o istnienie człowieka*, spotykamy się ze szczególnie wnikliwym opisem fenomenologicznym tej tajemniczej, ugruntowanej w Dobru relacji, jaka zachodzi między człowiekiem i Bogiem.

4.4. AGATOLOGIA ŚMIERCI I NARODZENIA CZŁOWIEKA

Literatura filozoficzna ostatnich stu lat dowodzi, że człowiek, jak nigdy wcześniej, stał się dla siebie wielkim problemem. Na początku drugiej dekady XX wieku jeden z ojców założycieli nowoczesnej antropologii filozoficznej, stanowiącej niewątpliwie szczególne osiągnięcie niemieckiej filozofii, zauważył, że rozciągające się obok siebie trzy różne perspektywy rozumienia człowieka – teologiczna, metafizyczna i przyrodnicza – zrodziły w człowieku maksimum poczucia własnej problematyczności. W takim stanowisku Max Scheler podkreślił, że – pomimo bardzo dynamicznego rozwoju nauk o człowieku – współczesny człowiek właściwie wie mniej niż kiedykolwiek wcześniej, kim naprawdę jest. Sytuacja ta, określona przez Schelera jako sytuacja przerażająca dla samego człowieka, równocześnie stała się według niemieckiego myśliciela prawdziwym wyzwaniem dla współczesnej

²²² *Spotkanie...*, dz. cyt., s. 122.

²²³ J. Tischner, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 257.

filozofii i okazją dla samego człowieka, aby ponownie odważnie postawił pytanie kim właściwie jest, jaka jest jego istota²²⁴. Jednakże zamiast czytelnej odpowiedzi na tak postawione pytanie, niektórzy filozofowie zafundowali nam, zwłaszcza w drugiej połowie XX wieku, tezę z jednej strony wstrząsającą, z drugiej natomiast budzącą z uspienia myślenie filozoficzne o człowieku: chodzi o tezę o śmierci człowieka jako tworu historycznego. Podobnie jak Nietzsche ogłosił w 1882 roku, że w XIX wieku dokonało się obumarcie idei Boga, tak w XX wieku ogłoszona została śmierć człowieka, czyli obumieranie jego idei. To obumieranie okazało się tragiczną konsekwencją kulturowej śmierci Boga²²⁵. Przypomnijmy, że szczególnym piewcą śmierci człowieka był francuski filozof i socjolog Michel Foucault. Pisał:

Okazuje się, że śmierć Boga i ostatni człowiek to jeden problem: ostatni człowiek jest zarazem starszy i młodszy od śmierci Boga; ponieważ zabił Boga, sam musi odpowiadać za swoją własną skończoność, ale ponieważ właśnie w śmierci Boga człowiek mówi, myśli, istnieje, samo to zabójstwo skazane jest na zagładę. [...] Człowiek zniknie²²⁶.

Gdy z tej perspektywy patrzymy na drugą część filozofii dramatu, przedstawioną przez Józefa Tischnera w jego ostatnim wielkim dziele filozoficznym, w *Sporze o istnienie człowieka*, to od razu mamy okazję dostrzec prawdziwy klucz do próby zrozumienia tej niełatwej w lekturze, a problemowo – zdawać by się mogło – bardzo rozległej rozprawy. Wprawdzie można odnieść wrażenie, że Tischner finalizował to dzieło w pośpiechu, jakby obawiał się, czy przed szybko zbliżającą się śmiercią uda mu się napisać to, co – jak sam podkreśla – chciał napisać, to znaczy: czy zdąży „wydobyć na jaw obszary dobra, w które zapuszcza swe korzenie dojrzewające w dramacie człowieczeństwo człowieka”²²⁷. Można także powiedzieć, że tytułowemu *Sporowi*, jakże dramatycznemu w swej treści, doskwiera brak jednego wątku tematycznego, który znacząco ułatwiał lekturę wcześniej napisanego dzieła – *Filozofii dramatu*. Zresztą sam autor *Sporu* odnotowuje krytycznie: „moja praca

²²⁴ Por. M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, w: tegoż, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przeł. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987, s. 46 n.

²²⁵ Por. J. Życiński, *Humanizm tragiczny jako następstwo kulturowej śmierci Boga*, „Roczniki Filozoficzne” 2002, t. 50, nr 2, s. 5.

²²⁶ Cyt. za: B. Szymańska, *Co to jest strukturalizm?*, Kraków 1980, s. 47.

²²⁷ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 8.

robi wrażenie, jakbym przeskakiwał z gałęzi na gałąź, które w dodatku wiszą w próżni”²²⁸. Równocześnie pyta on retorycznie, jakby chciał w testamencie filozoficznym powierzyć swym spadkobiercom misję kontynuacji zapoczątkowanego przezeń dzieła: „Może filozofia dramatu musi mieć dramatyczne oblicze? Nie wiem. W każdym razie otwiera się horyzont dalszych refleksji”²²⁹.

A jednak to dzieło nie jest napisane chaotycznie i na pewno nie jest to rozprawa, w której Tischner w swym przeskakiwaniu z „gałęzi na gałąź” zaledwie powierzchownie dotyka tak ważnego zagadnienia antropologicznego jak sprawa właściwego horyzontu źródłowego rozumienia człowieka, którego w XX wieku kulturowo uśmiercono. W przekonaniu Tischnera, jak to już wiemy, horyzontem źródłowego rozumienia człowieka nie jest w pierwszej kolejności horyzont ontologii, lecz przede wszystkim agatologii. To właśnie w tym horyzoncie Tischner namaluje obraz narodzenia *resp.* odrodzenia człowieka zagrożonego śmiercią swego człowieczeństwa²³⁰. Napięcie między śmiercią i narodzeniem to w moim przekonaniu klucz do zrozumienia *Sporu o istnienie człowieka*. Śmierć i narodzenie to dwie rzeczywistości, między które Tischner wejdzie ze swoją nauką o dobru, aby spierać się o to, jak istnieje człowiek, aby myślą i piórem kreślić drogi ocalenia człowieczeństwa w człowieku. We *Wstępie do Spor...* napisał: „Moja teza brzmi: nawet jeśli «człowiek umarł», jak chcą niektórzy strukturaliści, to znaczy, że istniał, a jeśli istniał, to znaczy, że może się narodzić”²³¹.

Śmierć człowieka

Według Józefa Tischnera myślenie o śmierci człowieka pojawia się przede wszystkim na poziomie napięcia językowego. To napięcie powoduje dogłębną dezintegrację obrazu człowieka i w jej rezultacie fiasko zgłębienia zagadkowego charakteru jego życia. Polski filozof pisze nawet o „wojnie trzech języków”²³². Na poziomie wyrażonego w mowie myślenia tragicznym skutkiem tej „wojny” jest rozbitcie jedności bytowej człowieka. Pisząc o trojakim języku, Tischner myśli

²²⁸ Tamże.

²²⁹ Tamże.

²³⁰ Por. tamże, s. 280.

²³¹ Tamże, s. 8.

²³² Tamże, s. 326.

głównie o powodującym niejasności w rozumieniu człowieka napięciu między językiem ontologii, teorii świadomości i agatologii. Chodzi zatem z jednej strony o przeciwstawienie niedoskonałości bytowej człowieka doskonałości bytowej Boga. Z drugiej zaś strony chodzi o przeciwstawienie człowieka, świadomego, że jest mieszaniną miłości i nienawiści, Bogu, który jest samą Miłością. A z trzeciej natomiast strony chodzi o przeciwstawienie człowieka Bogu jako Dobru absolutnemu – człowiek jest wprawdzie dobry, jednak skłonny do zła. W tym kontekście Tischner pyta:

Jaka mowa jest w stanie wyrazić najgłębiej tajemnicę człowieka – czy mowa opisująca jego ontologię, czy mowa opisująca jego świadomość, czy mowa sięgająca do mieszkającego w człowieku dobra i zła? Mowa towarzyszy myśleniu. Pytania dotyczące mowy są również pytaniami dotyczącymi myślenia. Niejasność w sprawie języka sprawia, że troisty język rozbija nam obraz człowieka. Nie jest łatwo złożyć na powrót to, co zostało rozbite. Rozbity obraz staje się przejawem myśli o „śmierci człowieka”²³³.

Należy zatem powiedzieć, że spór o istnienie człowieka rozgrywa się najpierw na poziomie sporu o wybór właściwego języka, w którym można by najlepiej wyrazić źródłowe samodoświadczenie człowieka. Całe dzieło *Spór o istnienie człowieka* jest świadectwem tego, że w swoim filozoficznym wglądzie w istnienie człowieka Tischner opowiada się przede wszystkim po stronie języka agatologii. To właśnie za pomocą tego języka polskiemu autorowi udaje się trudna sztuka pokazania rodowodu idei śmierci człowieka. W przedstawianiu tego rodowodu, w którym dobro znajduje się jakby w cieniu życia człowieka, podstawową rolę odgrywa niestety jednak zło, którego wieloaspektowe przejawy, rzec by można – którego anatomie, Tischner analizuje bardzo gruntownie.

Drogi swej podróży do krainy śmierci człowieka krakowski filozof wyznacza za pomocą takich określeń, jak niemoc człowieka wobec zła, jego niewiedza na temat zła czy wreszcie świadomie wybrane przezeń zło. Rozpoczynając tę podróż od zwiedzania wielopoziomowego „dantejskiego piekła”, Tischner widzi w nim ludzi, którzy wprawdzie dali się zwieść złu ukrytemu w złości i w zdradzie, którzy, owszem, doświadczyli swej niemocy wobec takiego zła, ale to dialogicznie

²³³ Tamże, s. 325.

doświadczone zło nie pochłonęło ich bez reszty, nie uśmierciło w nich resztek człowieczeństwa. Dlatego Tischner napisze:

Piekiło nie oznaczało „śmierci człowieka”. [...] Mieszkańcy piekła jedynie ulegli złu i dlatego ponoszą sprawiedliwą karę. Choć za życia poddali się „pożądliwości ciała” i „pysze żywota”, to ani pożądlivość, ani pycha nie pochłonęły ich bez reszty. „Coś” w nich jeszcze pozostało i to „coś” jest osnową ich cierpienia. [...] Tylko demon jest zdrajcą z natury. [...] Ponieważ nawet demon nie ma totalnej władzy nad człowiekiem, w chrześcijaństwie nie mogła powstać idea „śmierci człowieka”²³⁴.

Przenosząc się w świat filozofii Kartezjusza, Tischner odkrywa w nim zło jako skutek ludzkiej niewiedzy. Metafora złośliwego geniusza skrywa w sobie obraz upadku w nieprawdę. Okłamany człowiek nie wie co czyni. Tragicznym skutkiem tej niewiedzy w pierwszym rzędzie nie jest zły uczynek człowieka, lecz przede wszystkim jego uczestnictwo w zlu. To właśnie metafora złośliwego geniusza posłuży polskiemu filozofowi do ekspozycji zniewalającego człowieka uczestnictwa w zlu. Píše Tischner:

Kłamstwo przylega do człowieka, wsiąka w jego rozum, staje się jego drugą naturą. Kłamstwo zniewala. [...] Zło zanim znajdzie się w naszym czynie, staje za naszymi plecami, przenika do wnętrza, wchodzi w nasze oczy i uszy, przenika nasz smak i dotyk, określa wrażliwość na świat, budzi pragnienia i lęki, narzuca odpowiednie formy rozumowi i zamyka go w pozornych oczywistościach. Nie czyn jest najważniejszy, ale pole uczestnictwa²³⁵.

Jednak podobnie jak u Dantego, tak też i w filozofii Kartezjusza nie pojawia się idea śmierci człowieka. Wprawdzie Kartezjusz szczegółowo opisuje zniewolenie rozumu przez kłamstwa i przesady, wskutek których rośnie międzyludzka wrogość i szeroko rozumiane zło dziejowe, przyjmujące nawet formę anonimowego kłamstwa. Jednakże – zauważy Tischner – barierą dla „śmierci człowieka” jest w filozofii Kartezjusza idea prawdomównego Boga. To przede wszystkim Bóg jest prawdziwym gwarantem ludzkiego poznania prawdy oraz możliwości przezwyciężenia wszelkich kłamstw i przesądów. To ostatecznie Bóg umożliwia człowiekowi wyzwolenie się z niewoli nieprawdy.

²³⁴ Tamże, s. 16.

²³⁵ Tamże, s. 17.

Według Tischnera idei śmierci człowieka nie implikuje również Kantowska koncepcja zła radykalnego. Zło radykalne jako odstępstwo ludzkiego działania od zasady moralnej nie oznacza bowiem w człowieku jakiegoś trwałego, definitywnego zamiłowania do wyboru zła. Opisywane przez Kanta zło nie zabija człowieczeństwa w człowieku, ponieważ człowiek dzięki dobrej woli jednak może walczyć ze złem w sobie. „Kant stwierdza: [...] człowiek nie jest demonem, choć rozumie demonizm”²³⁶. Tischner z pewnością nie obarcza Kanta odpowiedzialnością za rozszerzanie idei „śmierci człowieka”. Jednakże idea ta zaczyna kiełkować w oświeceniowym dziedzictwie kartezjanizmu.

W przekonaniu Tischnera Oświecenie sterryzowało, to znaczy uziemiło zło: „Zło stało się przejryste i wymierne, dostępne racjonalnej analizie. Straciło metafizyczną siłę”²³⁷. Zatem człowiek nie musi być wyłącznie sprawcą zła, może być także jego władcą i w swojej dobrej woli może nad nim zapanować. Tymczasem myśl spadkobierców Oświecenia pokazała – przykładem jest Schopenhauer – że wola wcale nie musi być bezgranicznie dobra, wręcz przeciwnie, może być ciemna, chaotyczna a przede wszystkim może znaleźć upodobanie w złu. Poza tym, w sporze z chrześcijaństwem i na drodze bezkrytycznego zaufania do osiągnięć nauki, Oświecenie podjęło się dzieła uwolnienia człowieka od zawinionych przez niego nieszczęść – od nieszczęść spowodowanych przez zniewolony kłamstwami i przesadami ludzki rozum²³⁸. Szybko jednak okazało się, zauważa Tischner, że wyzwalamie człowieka faktycznie było dziełem utopijnym: „Oświecenie nie przewyciężyło «zła historii», lecz w miejsce zbrodni „przesądnych” wprowadziło zbrodnię «oświeconych»”²³⁹. Zbrodnia „oświeconych” oznaczała uczestnictwo w złu, którego człowiek właściwie nie chciał. Zbrodnia ta oznaczała przede wszystkim uczestnictwo w strukturze, której zasadę istnienia określił sam Kant. Odnotujmy uwagę Tischnera: „Człowiek Oświecenia okazał się tancerzem, który tańczył wprawdzie dobrze, ale do niewłaściwej muzyki. Kant powiedział: «pełnij swój obowiązek». Ci którzy byli przekonani, że pełnią swój obowiązek, znaleźli się potem na ławie oskarżonych w Norymberdze”²⁴⁰.

²³⁶ Tamże, s. 24.

²³⁷ Tamże, s. 21.

²³⁸ Por. tamże, s. 19 i 22.

²³⁹ Tamże, s. 35.

²⁴⁰ Tamże, s. 31.

Tą niewłaściwą muzyką jest zło strukturalne – ma ono znamiona zła demonicznego. Człowiek uczestniczy, żyje w strukturze zła i choć sam nie jest demonem, to jednak w swoim działaniu, poprzez swój czyn pokazuje, na czym polega fenomen demoniczności: w nim nie tylko jest niszczona świadomość dobra, lecz w nim przede wszystkim gaśnie świadomość zła, którego człowiek wprawdzie nie chce, w którym jednak uczestniczy, fanatycznie i bezmyślnie wypełniając swoje obowiązki. To ta właśnie przestrzeń uczestnictwa wiąże się z ideą śmierci człowieka. Tischner pisze:

Ale czy mając udział w złu – w czymś, czego nie chcemy – jesteśmy naprawdę tym, czym wiemy, że jesteśmy? Jeśli nasz udział przekracza granice naszej świadomości, to znaczy, że naprawdę wszystko może być inne. Wtedy umieramy, zanim zdążyliśmy się narodzić. Wtedy „śmierć człowieka” oznacza śmierć kogoś, kogo nigdy nie było²⁴¹.

Zanim powrócimy do tego, sygnalizowanego przez Tischnera rozumienia śmierci, zwróćmy uwagę jeszcze na jedną sprawę.

Zło demoniczne to takie zło, które w tym świecie jest jednak zjawiskiem nie z tego świata, które jest metafizyczne i które jest – powie krakowski filozof za Jeanem Nabertem – samą „nieusprawiedliwalnością”²⁴², zatem tym, co „niemożliwe do usprawiedliwienia”²⁴³, wszak racją jego działania jest „odwet w stosunku do dobra za to, że odważa się być dobrem”²⁴⁴. Przykładem obecności takiego zła są według Tischnera dwa totalitaryzmy XX wieku: hitleryzm i komunizm. Ich szczególnymi symbolami są niemiecki Auschwitz i sowiecka Kołyma. Opisując wnikliwie te dwa symbole bezkresnego zła, polski filozof dokonuje najpierw ich dwutorowej oceny: z jednej strony bierze za punkt odniesienia życie niewinnych ofiar zła, z drugiej natomiast strony – zachowanie sprawców zła. W kontekście Auschwitz i niemieckiego faszyzmu Tischner zwraca uwagę na doświadczenie „cierpienia wszelkich cierpień”. Po pierwsze było ono związane z lękiem przed śmiercią, sprowadzoną do poziomu zwierzęcego „zdychania”. Po drugie łączyło się ono z wręcz niewyobrażalnym poniżaniem człowieka, z odbieraniem mu poczucia

²⁴¹ Tamże, s. 38.

²⁴² Tamże, s. 37.

²⁴³ Tamże, s. 56.

²⁴⁴ Tamże, s. 38.

własnej godności i tożsamości²⁴⁵. Natomiast w kontekście tragicznego wydarzenia, jakim była Kołyma, Tischner pisze o współczesnym horyzoncie manichejskiej metafizyki. Jej przerażającym skutkiem jest wyzysk człowieka przez człowieka, skrajna indoktrynacja prowadząca przekleństwo istnienia²⁴⁶, wskutek której człowiek poświęca wartości sobie najbliższe na rzecz najwyższych, najważniejszych „wartości” zbrodniczej ideologii²⁴⁷. Zauważmy, że to właśnie w kontekście tych dwóch współczesnych wcieleń zła demonicznego polski filozof przygląda się idei śmierci człowieka. Twórcy Auschwitz i Kołymy chcieliby się usprawiedliwić, wszak tylko spełniali swoje obowiązki, chcieliby uwolnić się od odpowiedzialności za pomocą zasady działania oświeconych, wedle której – przypomnijmy – każdy powinien pełnić swój obowiązek. W związku z tym Tischner odnotowuje, że budowniczy Auschwitz i Kołymy

[...] chciałby dowieść, że w niczym nie ma udziału, że wszystko stało się bez niego i za jego plecami. Aby uniewinnienie stało się jasne, rysuje się perspektywa unicestwienia człowieka. To, czego nie udało się piekłu, podejmuje sam człowiek: chce dowieść, że to, co robił, nie on robił, ponieważ jego nigdy nie było. Tak powstaje idea „śmierci człowieka”²⁴⁸.

Z tej perspektywy patrząc, idea śmierci człowieka jest bardzo wygodna dla sprawcy zła wołającego o pomstę do nieba. Oczywiście ta idea z pewnością jest wyrazem oskarżenia człowieka i narzędziem zobrazowania jego upadku o głęboko etycznym znaczeniu, który jest równoważny z samozniszczeniem człowieczeństwa w człowieku²⁴⁹. W przekonaniu Tischnera samounicestwienie zaczyna się wówczas, gdy człowiek odkrywa, że ze słabości lub niewiedzy „nie jest w stanie być dobry” i dlatego „zawsze będzie nosicielem jakiegoś zła”²⁵⁰. Zatem by się usprawiedliwić, by zdjąć z siebie odpowiedzialność za

²⁴⁵ Por. tamże, s. 40 n.

²⁴⁶ Por. tamże, s. 18.

²⁴⁷ Por. tamże, s. 47 n.

²⁴⁸ Tamże, s. 56 n. Obrazem uśmiercenia człowieka w sobie jest dla Tischnera życie bohaterów dramatu Witolda Gombrowicza *Ślub*, por. W. Gombrowicz, *Ślub*, Warszawa 1957, s. 57–63.

²⁴⁹ Por. J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 280.

²⁵⁰ Tamże, s. 64 n.

zło, człowiek zaśłania się koniecznością wypełniania podyktowanego realiami życia obowiązku i równocześnie głosi pogląd, że w takim razie jego nigdy nie było.

W swoim opisie Tischner dwukrotnie wyjaśnia to charakterystyczne dla idei śmierci człowieka stwierdzenie: „nigdy go nie było”. Motywem przewodnim idei śmierci człowieka jest śmierć człowieczeństwa w człowieku. Opisując człowieczeństwo Tischner wyjaśnia, że ma ono przede wszystkim sens agatologiczny. Człowieczeństwo wyraża się w wewnętrznej przestrzeni świadomości, która jest wrażliwa na możliwość zła i na możliwość dobra. Ta podwójna wrażliwość i związane z nim napięcie między świadomością możliwości zła i świadomością możliwości dobra jest według Tischnera podstawowym warunkiem możliwości człowieczeństwa człowieka²⁵¹. Kto nie wykształci w sobie takiej świadomości, kto nie dorośnie do tego poziomu rozumienia siebie i nie weźmie odpowiedzialności za możliwość dobra i zła w sobie i wokół siebie, ten umiera, zanim się narodzi się, czyli zanim objawi się w swoim człowieczeństwie.

W pierwszej odsłonie tej problematyki Tischner kreśli obraz człowieka, który unicestwia swoje człowieczeństwo, zwalniając siebie z odpowiedzialności za uczestnictwo w złu. Ten stan rzeczy pojawia się wówczas, gdy człowiek eliminuje ze swego życia absolutny punkt odniesienia w kształtowaniu świadomości dobra i zła²⁵². Opisując śmierć człowieka, Tischner odkrywa w nim „gracza”: on swoje życie poddaje zewnętrznej regule i wplata je w świat oparty na konwencji. W takim życiu, w wewnętrznej przestrzeni świadomości człowieka, już nie ma miejsca na trwałe i niezmiennie zasady moralne i prawne. Samo zaś życie stanowi jedynie odzwierciedlenie świadomie zaprojektowanej i podpisanej przez graczy umowy, która dziś jest taka, a jutro może być inna, w zależności od zaplanowanego zysku, który najczęściej okazuje się wyzyskiem zarówno ekonomicznym, jak i moralnym człowieka przez człowieka²⁵³. W tej płynności już nie ma nic trwałego, co przeszkadzałoby człowiekowi „uśmiercić w sobie człowieka”²⁵⁴.

W odsłonie drugiej punktem wyjścia jest rozpoznanie przez Tischnera „śmierci człowieka” jako bycia-przeciwko-sobie. W tym

²⁵¹ Por. tamże, s. 278, 280.

²⁵² Tamże, s. 57.

²⁵³ Por. tamże, s. 43, 64, 108 n.

²⁵⁴ Tamże, s. 57.

przypadku śmierć człowieka jest następstwem manichejskiego zwycięstwa świadomości możliwości zła nad świadomością możliwości dobra, jest uwikłaniem człowieka w sytuację, w której dobro staje się pożywką dla zła²⁵⁵. W tym kontekście śmierć człowieka jest przede wszystkim upadkiem człowieka w stan beznadziei: „Nie jestem wart istnienia, bo jestem zły. Moje zło jest widoczne w innych: jestem ich nieszczęściem [...]. Beznadzieja jest czymś więcej niż tylko nastrojem. Jest sposobem przyzywania wartości. Nie jestem wart życia, nie jestem wart innych”²⁵⁶. Śmierć człowieka, jego człowieczeństwa, rozumiana jako odmowa prawa do istnienia, znów wiąże się z tym, że w wewnętrznej przestrzeni swej świadomości człowiek doprowadził do paraliżu wrażliwości na możliwość dobra – nie chciał się narodzić: „w przypadku bycia sobą i człowieczeństwa” nie można się narodzić, nie można być sobą, jeśli się nie chce. Paradoks człowieka na tym polega, że z jednej strony „już się narodził” (został zrodzony), a z drugiej „sam rodzi siebie”²⁵⁷. Jak już wiemy, w optyce Tischnera jest to możliwe wyłącznie w agatologicznej przestrzeni świadomości, w świadomości napięcia między dobrem a złem i w świadomości odpowiedzialności za własny wybór dobra lub zła. Z tej perspektywy patrząc wymowne jest Tischnerowskie rozpoznanie problematyki śmierci człowieka w przestrzeni tzw. postmodernizmu: „«śmierć człowieka» jest śmiercią tego, kogo nigdy nie było – kto jeszcze się nie narodził”²⁵⁸, wszak nie chciał siebie zrodzić w przestrzeni agatologicznej, nie chciał jej spożytkować dla swego życia. Należy zatem powiedzieć, że proklamacja śmierci człowieka w postmodernizmie była możliwa tylko dlatego, ponieważ postmodernizm nie odkrył znaczenia agatologicznej przestrzeni świadomości w konstytuowaniu się człowieczeństwa w człowieku.

W tych dwóch odsłonach problematyki śmierci człowieka Tischner w *Sporze o istnienie człowieka* ponownie podejmuje zagadnienie rozpaczy. Jest ona negacją radykalną możliwości usprawiedliwienia bytu w istnieniu, jest wyrazem zakwestionowania wszelkiej racji jego istnienia, ponieważ przede wszystkim jest zanegowaniem dobra w człowieku. W języku Tischnera znaczy to, że „Rozpacz [...] dotyka samego «dna» osoby. Co jej mówi? O czym chce ją przekonać? O tym,

²⁵⁵ Por. tamże, s. 235–240.

²⁵⁶ Tamże, s. 241.

²⁵⁷ Tamże, s. 280.

²⁵⁸ Tamże, s. 266.

że «jest zła» [...]. Rozpacz jest odzwierciedleniem zła, które się uobecnia i które zagarnia dla siebie osobę²⁵⁹. To zagarnięcie przez zło jest właśnie równoważne z radykalnym byciem przeciwko sobie, ze śmiercią człowieczeństwa, z której człowiek nie może wyjść bez pomocy kogoś innego. W tym kontekście znów pojawia się – obecny już w *Filozofii dramatu* – motyw Innego i motyw nadziei. Dopiero „Wzajemne powiernictwo nadziei jest przezwyciężeniem «śmierci człowieka»²⁶⁰. Ta wzajemność stanowi horyzont ujawnienia się ludzkiej tęsknoty „za tym, co naprawdę dobre, i tęsknota ta poprzez wolność szuka dla siebie przestrzeni”²⁶¹. To rozpoznanie Tischnera ma fundamentalne znaczenie dla jego projektu filozofii człowieka jako filozofii ludzkiego dramatu. Jest to bowiem filozofia, w której Tischner wskazuje na niezbędne warunki bycia człowiekiem i równocześnie na konieczne kryteria przezwyciężenia idei śmierci człowieka. Są to – odnotowane przez Tischnera – dwa warunki: otwarcie na dobro i w rezultacie tego otwarcia odkrycie przez człowieka znaczenia wolności w rozumieniu swego człowieczeństwa. A ponieważ, jak już wiemy, Inny jako inny człowiek nie zawsze chce uczestniczyć we wzajemnym powiernictwie nadziei, dlatego stawienie czoła idei śmierci człowieka dokonuje się według Tischnera przede wszystkim w relacji do Boga, czyli w najważniejszym dramacie ludzkiego życia. W tym kontekście filozofia człowieka Józefa Tischnera spleta się w jedną całość z jego filozofią Boga. To właśnie w tej całości szczególnego znaczenia nabiera ekspozycja dobra i wolności jako najważniejszych wymiarów dróg odrodzenia, będących faktycznie drogami wyzwolenia człowieka z sideł idei jego śmierci. Mocne powiązanie dobra i wolności opisuje Tischner w kontekście swojej fascynacji zagadnieniem łaski.

Powtórne narodziny

Problematyka łaski jest dlatego tak ważna w Tischnerowskiej filozofii człowieka, ponieważ bez niej nie wiadomo jak odpowiedzieć na pytanie, „jak w świecie zła [...] może pojawić się dobro?”²⁶² Jak możliwe jest to, co „we wnętrzu logiki wzajemności pojętej jako odwet”²⁶³

²⁵⁹ Tamże, s. 282.

²⁶⁰ Tamże, s. 290.

²⁶¹ Tamże, s. 65.

²⁶² Tamże, s. 220.

²⁶³ Tamże.

wydaje się na pierwszy rzut oka niemożliwe, a więc jak jest możliwe „przejsie od rozpaczy do nadziei”²⁶⁴ – w rezultacie jak jest możliwe przewyciężenie idei śmierci człowieka na rzecz jego odrodzenia, jego życia w nadziei, radości i poczuciu własnej godności?²⁶⁵

Problematyka łaski

Jak powszechnie wiadomo, łaska jest przede wszystkim ważnym pojęciem teologicznym. Tymczasem Tischner podkreśla zasadność stosowania pojęcia łaski właśnie w filozofii człowieka. Oto bowiem czytamy:

[...] teologia dotyka jedynie jednej strony tego pojęcia – strony „nadprzyrodzonej”; faktem niezaprzeczalnym jest jednak, że „łaska” ma również swą stronę doświadczeniową. Doświadczamy jako „łaski” każdego dobra, jakie w sposób niezasłużony staje się naszym udziałem. A ponieważ dobro istotne jest zawsze dobrem niezasłużonym, doświadczamy łaski w każdym przypadku spotkania z takim dobrem. Doświadczenie łaski może a nawet musi stać się tematem filozofii²⁶⁶.

Tej swojej intuicji Tischner daje wyraz ponownie, gdy podkreśla, że „Pojęcie łaski nie jest wyłącznie pojęciem religijnym. Pojawia się ono również w obszarze pozareligijnym i służy do opisu wydarzeń zachodzących między człowiekiem a człowiekiem”²⁶⁷.

Problematyce dziejów refleksji nad zagadnieniem łaski Tischner poświęca znaczną część swojej ostatniej rozprawy filozoficznej²⁶⁸, twierdząc we wnioskach z przeprowadzonych analiz tego zagadnienia, że jakakolwiek próba fatalistyczno-kauzalnego podejścia do problematyki łaski wtrąca człowieka w błędne koło, to znaczy w niekończące się spory o to, jak pogodzić łaskę z wolnością i wolność człowieka z wszechmocą Boga: „Jeśli człowiek jest wolny, to Bóg nie jest już wszechmocny. Jeśli Bóg jest wszechmocny, to człowiek nie jest wolny. [...] Jeśli łaska działa, to nie działa człowiek, a jeśli działa człowiek to nie działa łaska”²⁶⁹.

²⁶⁴ Tamże, s. 287 i 317.

²⁶⁵ Por. tamże, s. 317.

²⁶⁶ Tenże, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, dz. cyt., s. 101.

²⁶⁷ Tenże, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 129.

²⁶⁸ Por. tamże, s. 127–164.

²⁶⁹ Tamże, s. 164.

Niewątpliwie dla Tischnera łaska jest przeciwieństwem fatum, jest ona przede wszystkim darem bezinteresownym, wspaniałomyślnym płynącym z wolnej i nieprzymuszonej woli²⁷⁰. Dlatego rozjaśniając fenomenologiczne podstawy tego pojęcia, Tischner zwraca uwagę głównie na więź łaski, dobra i wolności. Dobro i wolność są darem łaski w pewnym wprost proporcjonalnym porządku. Po pierwsze, w perspektywie chrześcijańskiej „łaska nie jest przeciwieństwem wolności, lecz jej warunkiem”, [...] jest „łaską wyzwolenia”²⁷¹. Po drugie, im większa łaska tym większe dobro, a gdy dobro jest najwyższe, tam jest i największa wolność²⁷². To właśnie więź między łaską, dobrem i wolnością wyznacza przestrzeń wyzwolenia człowieka z więzów idei śmierci, z więzów zła. Przypomnijmy raz jeszcze, że to wyzwolenie *resp.* ocalenie człowieka nie leży w mocy człowieka. Dlatego potrzebuje on łaski ze strony Innego, ze strony powiernika nadziei. Ponownie odnotujmy rozpoznanie Tischnera: Idea łaski wyjaśnia, jak możliwe jest „przezwyciężenie «śmierci człowieka» [...] jak możliwy jest przeskok od rozpacz do nadziei”²⁷³. Ta idea jest, według polskiego filozofa, nie do pominięcia w rozumieniu ludzkiego dramatu życia. „Jeśli ją pominiemy, pozostaniemy z samym pojęciem fatum”²⁷⁴. Tymczasem przyjęcie łaski faktycznie oznacza przyjęcie jakiegoś dobra, które ocala człowieka. Wyłącznie dobro ratuje człowieka przed rozpaczą i tylko ono pozwala zrozumieć prawdziwy sens nadziei. Dlatego Tischner pisze: „Czytanie nadziei, to czytanie dobra, które nadchodzi. Nadzieja jest możliwa jedynie w istocie skończonej, dotkniętej przez Dobro Nie-skończone”²⁷⁵. Stosując w tym zdaniu wielkie litery Tischner niedwuznacznie twierdzi, że według niego ostateczny, definitywny, w pełni skuteczny ratunek dla człowieka znajdującego się w sytuacji rozpacz, w śmierci swego człowieczeństwa, może przyjść jedynie od Boga. To dlatego Tischner podkreśla, że dialogiczna struktura ludzkiego dramatu wyraża się najgłębiej właśnie w relacji człowieka z Bogiem. Powierzenie siebie Dobru a zarazem przyjmowanie powierzającego się Dobra, którym jest Bóg, wpisuje się – jak już wiemy – w „czytanie”

²⁷⁰ Por. tamże, s. 129–131.

²⁷¹ Tamże, s. 132.

²⁷² Por. tenże, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, dz. cyt., s. 129.

²⁷³ Tenże, *Spór o istnienie człowieka*, s. 289 n.

²⁷⁴ Tamże, s. 287.

²⁷⁵ Tamże, s. 209.

nadziei, stanowiącej przestrzeń powtórnego narodzenia człowieka – przestrzeń stawania się nowym człowiekiem. Ilustracji tej drogi dostarcza Tischner w obrazie nawrócenia św. Pawła²⁷⁶. Natomiast pierwowzór relacji międzyosobowych, w szczególności bosko-ludzkich odnajdujemy w Tischnerowskim opisie dynamicznego życia Trójcy Świętej. Tropiąc ślady teologii trynitarniej w szczególności Hansa Ursa von Balthasara i Gisberta Greshake’a, Tischner charakteryzuje to życie jako wewnętrzne życie Dobra. Wyrażają je trzy wolne Osoby, będące dla siebie darem²⁷⁷.

Metafizyka dobra i wolności

Rozjaśniając na kanwie problematyki łaski drogę człowieka od śmierci swego człowieczeństwa do powtórnego narodzenia, Józef Tischner koncentruje się przede wszystkim na metafizyce dobra i wolności. Wiemy już, że to właśnie w tej metafizyce dostrzega on życiodajną glebę, w której kiełkuje najgłębsze ludzkie doświadczenie życia. Jedno z pierwszych odkryć tej metafizyki Tischner – w nawiązaniu do Schelera – ujawnia w istotnym dla rozumienia człowieka rozróżnieniu: dobro nie może być utożsamiane z wartościami. Podczas, gdy wartości w świecie mają charakter przedmiotowy, dobro ma wymiar podmiotowy i stanowi warunek pojawienia się wartości. Ukazuje się ono bowiem jako światło²⁷⁸, dzięki któremu w ogóle można myśleć i działać według wartości. Mając to na uwadze Tischner odnotowuje:

„Wartości” są tym, co pojawia się „w świetle”: są „przedmiotowe”, zakorzenione w sytuacji, dane nam do podziwu (piękno), do realizacji (moralność). „Dobro” jest tym, co pozostaje w cieniu, jest „nie z tego świata”, co jednak [...] „mi świeci” – świeci dla „mojego dobra”. Dobro „rodzi” dobro. [...] Dobro ma na świecie swoje imię, a nie nazwę. Nie jest przedmiotem, rzeczą, układem struktur. Jest: Adamem, Ewą, Abrahamem. Imię jest „inne” – inne niż świat, po którym chodzi²⁷⁹.

Zauważmy, że w swoim opisie dobra/Dobra pisanego zarówno małą, jak i wielką literą, Tischner – duchowy dłużnik Mistrza Eckharta – posługuje się językiem szczególnym: mówi o świetle, o rodzeniu. Jest to

²⁷⁶ Por. tamże.

²⁷⁷ Por. tamże, s. 240 n.

²⁷⁸ Por. tamże, s. 212.

²⁷⁹ Tamże, s. 176.

język metafory, język dramatycznego wychodzenia dobra z cienia, dramatycznego rodzenia się dobra w człowieku. Jest to język wyrażający paradoks ludzkiego życia. Z jednej bowiem strony człowiek już się narodził, został zrodzony, z drugiej strony natomiast sam siebie rodzi nie inaczej, jak tylko w przestrzeni dobra, w przestrzeni agatologicznej i dzięki niej – ona jest prawdziwą macierzą jego powtórnego narodzenia²⁸⁰.

Podkreślić zatem należy, że język metafory, język Tischnerowskiej agatologii nie jest językiem filozofii bytu. Ta bowiem filozofia w przekonaniu polskiego myśliciela, nie jest w stanie dotrzeć do istoty dobra, nie potrafi opisać powstania dobra. Jako wydarzenie w człowieku i dla człowieka dobro bowiem „dokonuje się «poza bytem i niebytem» w przestrzeni, w której żyją «transcendentalia»: piękno, prawda i dobro”²⁸¹. Inaczej mówiąc, logika dobra nie jest logiką bytu, porządek agatologiczny nie jest porządkiem ontologii²⁸². Dobro istnieje poza bytem i niebytem, a więc wyłamuje się spod panowania zasad filozofii bytu²⁸³. Widać to szczególnie na przykładzie stosowania zasady przyczynowości i zasady racji dostatecznej. W tym kontekście Tischner zauważa, że:

[...] przyczynowość dobra nie utożsamia się z przyczynowością bytu: ona nie dba o proporcje, nie liczy się z warunkiem dostatecznym, nie wyczerpuje swych sił w działaniu. Gdy działa byt, jego skutek musi być proporcjonalny do przyczyny. Gdy działa dobro, niech nikt nie usiłuje mierzyć proporcji. Gdy działa byt, działa wedle racji dostatecznej. Gdy działa dobro, już sama możliwość działania jest racją dostateczną. Gdy działa byt, po jakimś czasie czuje się „zmęczony” i „wyczerpany” działaniem. Gdy działa dobro, każdy jego „dobry czyn” nie wyczerpuje go, lecz pogłębia i „dodaje sił”²⁸⁴.

Zainspirowany etyką Lévinasa oraz filozofią wolności zarówno Platona, św. Augustyna, Hegla, jak i Bergsona, Tischner – na bazie splotu metafizyki dobra z metafizyką wolności – kreuje agatologię jako metafizykę człowieka. W swoim opisie tego splotu Tischner zwraca

²⁸⁰ Por. tamże, s. 280, 311 n.

²⁸¹ Tamże, s. 200.

²⁸² Por. tamże, s. 130.

²⁸³ Por. tamże, s. 254.

²⁸⁴ Tamże, s. 286–287.

uwagę na wielorakie jego aspekty. Przede wszystkim dobro nie uobecnia się inaczej jak tylko przez wolność, ono nie jest w stanie inaczej istnieć jak tylko w wolności²⁸⁵. Skoro dobro nie wyraża siebie inaczej jak właśnie w dzieleniu się sobą w postaci daru, zatem mówienie o darze nie w kontekście wolności, lecz przymusu byłoby absurdem. Ponadto należy podkreślić, że więź daru z wolnością świadczy o tym, iż wolność nigdy nie może być zła, lecz w swej istocie jest zawsze dobra. Dobro jest zasadą wolności, a wolność zakłada istnienie dobra. Poza tym zarówno dobro, jak i wolność wyłamują się zasadom rządzącym w filozofii bytu. Ten związek dobra z wolnością Tischner zwięzłe przedstawia w słowach: „Wolność jest sposobem istnienia dobra. Dobro samo przez się jest wolne. Jest wolne w sposób absolutny. Ono jest poza strukturami bytu. Będąc same przez się wolne, uwalnia każdego, kto chce mieć w nim udział”²⁸⁶. Na innym miejscu nasz autor podkreśla suwerenność wolności względem działania praw ontologii:

Aby zrozumieć naturę wolności, trzeba się wznieść do poziomu agatologicznego. Wolność jest „poza bytem i niebytem”. [...] Właściwym polem działania wolności jest osoba. Wolność działa na osobę w ten sposób, by ona wybrała swą wolność. Ale w wyborze własnej wolności tkwi cały paradoks wolności: aby wybrać wolność, trzeba już być wolnym, ale nie jest się wolnym, jeśli się nie wybrało wolności. Paradoks dowodzi, że porzuciliśmy sferę bytu i znaleźliśmy się „poza bytem i niebytem”²⁸⁷.

Tischnerowskie przedstawienie agatologicznego sensu wolności przypomina z jednej strony filozofię słowa Ferdynanda Ebnera, z drugiej natomiast Buberowskie opisy fenomenu „pomiędzy” (*zwischen*). Przebudzenie wolności dokonuje się bowiem najpierw między osobami a nie w nich samych. Dlatego zasadne jest mówienie o Tischnerowskiej ekspozycji dialogicznej przestrzeni ludzkiej wolności. Jej zakorzenie w dramacie ludzkim sprawia, że przede wszystkim nie jest to jakaś abstrakcyjna wolność, że pierwszym punktem odniesienia w rozumiejącym podejściu do wolności nie jestem ja sam, lecz właśnie ten Inny: „Wolność jest przede wszystkim wolnością

²⁸⁵ Por. tamże, s. 317.

²⁸⁶ Tenże, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, dz. cyt. s. 128; por. tenże, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 254.

²⁸⁷ Tenże, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 298, por. s. 311.

innego”²⁸⁸. Wolność innego określa Tischner jako udzielony człowiekowi dar łaski: „Nikomiu nie można «wmusić» wolności, można jednak ofiarować wolność jako dar łaski. [...] Stając się «łaskawy», człowiek nie tylko wyraża to, kim jest, ale również «budzi» wolność zniewolonych”²⁸⁹.

Przywołane powyżej fragmenty z dzieł Tischnera mówią o więzi dobra i wolności głównie na poziomie międzyludzkiego dramatu. Dobro, jakim jest „budzenie” wolności zniewolonych, otwiera człowiekowi już znany nam świat nadziei, dialog łask, w którym słycać głos, że zawsze istnieje szansa na wyjście z rozpacz, że śmierć człowieczeństwa nie musi być ostatnim „słowem” ludzkiego istnienia, że w dialogu dwóch ludzkich wolności każdy z podmiotów dialogu doświadcza swojej własnej wolności jako dobra, dzięki któremu może brać siebie w posiadanie, dzięki któremu ma siebie²⁹⁰.

W metafizycznej optyce Józefa Tischnera splot dobra i wolności rozpoznajemy jeszcze na innym poziomie ludzkiego dramatu – jednym z jego pomiotów jest osobowy Bóg. Problematyka Boga w dziele filozoficznym Tischnera pojawia się przede wszystkim w dwóch kontekstach, które nieustannie zachodzą na siebie, które się wzajemnie przeplatają. Pierwszy kontekst stworzony jest przez najbardziej dramatyczne pytanie człowieka – pytanie o Boga: „Czy Bóg jest? Gdzie Bóg jest? Skąd przychodzi Bóg do człowieka? W jaki sposób może odnaleźć swego Boga? [...] istnieje właściwie tylko jeden dramat osoby – dramat człowieka z Bogiem. Każdy inny dramat i wątek dramatyczny jest jedynie fragmentem tego dramatu”²⁹¹. Najpełniejszej ekspozycji tego kontekstu Tischner dokonuje dopiero w *Sporze o istnienie człowieka*. Czyni tak w swojej reinterpretacji ontologicznego dowodu na istnienie Boga, w której pokazuje możliwość przejścia z poziomu logiki bytu, logiki ontologii na poziom dramaturgii dobra, logiki dramatu. Pisze bowiem:

[...] tym, ponad co niczego większego nie można pomyśleć, jest absolutne Dobro [...]. Absolutne Dobro domaga się zaistnienia w sposób absolutny, nie może nie zaistnieć. Bóg – jako Dobro absolutne – istnieje. Skąd jednak wiemy, że Dobro domaga się istnienia? Wiemy

²⁸⁸ Tamże, s. 299.

²⁸⁹ Tenże, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, dz. cyt. s. 129.

²⁹⁰ Por. tenże, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 334.

²⁹¹ Tenże, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, dz. cyt. s. 19; por. tenże, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 164.

to z naszego własnego wewnętrznego doświadczenia. Chcę dobra, nie chcę zła. [...] Bóg nie dlatego jest absolutnym Dobrem, absolutną wolnością i świadomością, że istnieje w sposób absolutny, lecz dlatego istnieje w sposób absolutny, że jest absolutnym Dobrem, absolutną świadomością i wolnością²⁹².

Zauważamy bez trudu, że pytania otwierające pierwszy kontekst myślenia o Bogu od razu kreują drugi kontekst odkrywania Boga. Ta kreacja dokonuje się na fundamencie splotu dobra i wolności. Bóg jest Dobrem absolutnym, niezależnym od dobroci wszelkich innych, względem Dobra absolutnego relatywnych dóbr. Bóg jest Dobrem najwyższym, a tam, gdzie jest takie Dobro, tam jest i największa wolność i najgłębsza łaskawość. Dlatego, według Tischnera, człowiek wyłącznie wobec Boga może stanąć w pełnej wolności, to znaczy w swej samodzielnosci²⁹³. W opisie spotkania skończonej wolności człowieka, jako bytu przygodnego, z wolnością absolutną, z nieskończoną wolnością Boga, Tischner posługuje się obrazem dialogu dwóch dóbr, dwóch łask. W ten sposób wyjaśnia, jak w ogóle możliwa jest relacja suwerennego względem Boga człowieka do suwerennego względem człowieka Boga. Dialog łask to faktycznie mająca źródło w Bogu dynamiczna promocja człowieka przed obliczem Boga. Budzenie dobra w człowieku czyni zeń przyjaciela samego Boga. Przyjaźń wyklucza przemoc, przyjaźń jest doświadczeniem wolności: „Najgłębsza łaskawość budzi gotowość do podobnej łaskawości w człowieku. Stąd bierze się religijna więź między Bogiem a człowiekiem – więź, w której nie ma przemocy, ponieważ łaska pochłonęła przemoc. Lub lepiej: przemoc stała się absurdem”²⁹⁴.

Pierwowzoru tej więzi Tischner doszukuje się w wewnętrznym życiu Trójcy Świętej. W opisie relacji między Ojcem, Synem i Duchem zwraca szczególną uwagę właśnie na wolność trzech Osób boskich. One są wolne – posiadają siebie gdy dzielą się sobą, swoją dobrocią – są darem dla siebie²⁹⁵. „Dobro jest trój-Osobowe, przepełnione miłością, wiedzą i samowiedzą, wewnętrznie wolne”²⁹⁶. Motyw wolności w życiu Trójcy Świętej dla Tischnera jest szczególnie ważny. Odkrycie

²⁹² Tenże, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 270 i 272.

²⁹³ Por. tamże, s. 345.

²⁹⁴ Tenże, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, dz. cyt. s. 129.

²⁹⁵ Por. tenże, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 342.

²⁹⁶ Tamże, s. 343.

bowiem, że Bóg jest wewnętrznie wolny, ma w jego w przekonaniu istotne znaczenie dla rozumienia rodowodu ludzkiej wolności i w rezultacie dla wykreowania takiego projektu ludzkiego życia, w którym gaśnie idea śmierci człowieka:

Odkrycie to [że Bóg jest wewnętrznie wolny – przyp. J.J.] rzuca snop światła na nasze ziemskie sprawy. Czy nie zastanawialiśmy się, skąd na ziemi wzięła się wolność? Właściwie ziemia mogłaby być bez niej obejść. Nie ma wolności wśród kamieni, wód, deszczów i gradów, trzęsień ziemi i wichrów. Nie ma wolności w pięknym świecie motyli i w groźnych gniazdach węży. A u człowieka? Czy to nie paradoks, że człowieka nawiedza idea wolności? Skąd przychodzi? Jedni biją się o wolność, drudzy uciekają od wolności, ale wolność jest wciąż problemem. Czy wolność na tym świecie może być z tego świata? Ona jest przeciw naturze. Jeśli jednak Bóg jest wewnętrznie wolny, to wszystko ulega zmianie. Stworzony na obraz i podobieństwo Boga człowiek musi nieść w sobie ten wiatr, który wieje we wnętrzu Trójcy Świętej²⁹⁷.

Odnotować w tym kontekście należy, że Tischner nie zamienia swej antropologii w teologię. Kończąc swój *Spór o istnienie człowieka* sam zresztą czyni ważną uwagę: „Nie było moim zamiarem przedstawienie tutaj pełnej teologii trynitarniej. W gruncie rzeczy wciąż interesuje nas bardziej człowiek niż Bóg”²⁹⁸.

Z tej perspektywy patrząc, ponownie stawiamy – wraz z Tischnerem – kluczowe dla dialektyki śmierci i narodzenia człowieka pytanie: „pod jakimi warunkami w człowieku może «urodzić się człowiek»?”²⁹⁹ Przypomnijmy, że prawdziwą przestrzenią powtórnego narodzenia człowieka, owym *matrix*, czyli macierzystą glebą człowieczeństwa jest wewnętrzna przestrzeń świadomości w jej agatologicznym sensie. To w tej przestrzeni rośnie wrażliwość człowieka na zło i dobro, on w niej odkrywa, że nie cały jest zły, ponieważ może doświadczyć w sobie dobra jako wolności i wolności jako dobra. Czy warunkiem koniecznym odrodzenia jest wyłącznie nawrócenie do Boga? Tego Tischner nie powiedział. Jednakże napisał, jak to już wiemy, że człowiek musi nieść w sobie powiew dobra, ów wiatr wolności, który wieje we wnętrzu

²⁹⁷ Tenże, *Ksiądz na manowcach*, Kraków 1999, s. 89.

²⁹⁸ Tenże, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 342.

²⁹⁹ Tamże, s. 276.

Osób Trójcy Świętej. W optyce Tischnera ten powiew dobra, ten wiatr wolności ujawnia się w stopniu najwyższym właśnie w wewnętrznym życiu Trójcy Świętej. I to jest ten wiatr, który wypełnia agatologiczną przestrzeń świadomości stanowiącej warunek możliwości człowieczeństwa w człowieku, jego bycia sobą, jego brania siebie w posiadanie, jego życia w wolności, która jest prawdziwym dobrem człowieka.

Przypomnijmy myśl Tischnera, że na początku dramatu rodzi się pytanie „kim jesteś”. Na jego końcu widnieją dwie wykluczające się możliwości: jesteś przeklęty lub błogosławiony³⁰⁰. Tischner sytuuje swoje filozoficzne rozpoznania na temat człowieka właśnie w tym napięciu między przekleństwem i błogosławieństwem, czyli stanem szczęścia człowieka. To usytuowanie pokazuje, że nie tylko człowiek przeżywa swój dramat, lecz także sama filozofia człowieka jest dramatyczna: jak bowiem pokazać człowiekowi na czym polega jego prawdziwe ocalenie? W filozofii Tischnera jedno jest pewne: im człowiek wyższe dobro wybiera, tym jest bardziej szczęśliwy, tym mocniejsze fundamenty ma jego życie. Tak po platońsku wciąż wstępując wzwyż – pociągany przez łaskawe dobro – człowiek wchodzi w kontakt z Dobrem najwyższym³⁰¹. To właśnie przede wszystkim dlatego Tischner zgłębiał wewnętrzne życie Boga, ponieważ chciał pokazać człowiekowi, jak wydarza się Dobro absolutne – najwyższa wolność – i jaki jest styl jego istnienia. Zaszczepić we własne życie styl życia Dobra absolutnego – oto bardzo konkretna propozycja Tischnera dla człowieka poszukującego szczęścia. To jest propozycja, określająca minimalne i zarazem niezbędne warunki odrodzenia człowieka zagrożonego ideą śmierci własnego człowieczeństwa. Zakończenie *Sporu o istnienie człowieka* nie pozostawia złudzeń: tylko Bóg może rzucić najjaśniejsze światło w mroki ludzkiego dramatu³⁰².

4.5. ZAKOŃCZENIE, CZYLI OSTATNIE SŁOWO DRAMATU OCALENIA

Tropiąc główne wątki filozofii człowieka Józefa Tischnera, wątek aksjologiczny i agatologiczny, uzyskaliśmy metafizyczny obraz człowieka – istoty dramatycznej, dotkniętej egzystencjalnym napięciem

³⁰⁰ Por. tenże, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 257.

³⁰¹ Por. tenże, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 214.

³⁰² Por. tamże, s. 346.

między możliwością wyboru zła i możliwością wyboru dobra, między możliwością zniewolenia i możliwością wyzwolenia, między możliwością śmierci i możliwością życia, między możliwością potępienia i możliwością ocalenia. W ostatniej fazie Tischnerowskiej ekspozycji tego napięcia znaczącą rolę odegrał trynitarny kontekst odkrycia Dobra absolutnego jako najwyższej wolności. Już wiemy, że ten trynitarny kontekst posłużył Tischnerowi przede wszystkim do wnikliwego wglądu w dzieje wyzwolenia człowieka z więzów idei jego śmierci. Okazuje się, że ten wgląd jest równocześnie wglądem w samo jądro człowieka, bez którego człowiek po prostu nie istnieje.

Chcąc zrozumieć tę finalną myśl Tischnera o człowieku dramatycznym, raz jeszcze zwróćmy uwagę na więź wolności i dobra w wewnętrznym życiu Trójjedynego Boga. Tischner pisze:

Wolność jest przede wszystkim „posiadaniem siebie”. Osoby Trójcy Świętej posiadają siebie. Na tym zasadza się ich wolność. Doskonałym wyrazem wolności jest to, że są „darem dla siebie”. A do tego, by być darem, nie wystarcza sama wolność, potrzebna jest także miłość. Życie wewnętrzne Osób Trójcy Świętej jest aktem miłości. Z kolei nie byłoby tego aktu, gdyby Bóg nie był absolutnym Dobrem³⁰³.

Oto pojawia się niezwykle ważny wątek w Tischnerowskim opisie Bożego życia – wątek miłości. W odniesieniu do wewnętrznego życia Trójcy Świętej zostanie on doprecyzowany niemal u końca życia filozofa, który w książce *Książka na manowcach* wyjaśnia, że „Świadomość dobroci skierowanej ku innemu jest miłością”³⁰⁴. Zatem Dobro absolutne chce być świadome, samoświadome, a więc osobowe. Nie przypadkiem dzieli się sobą z Innym – ono chce się dzielić i to z bardzo konkretnym Innym. W kontekście metaforycznego opisu ludzkiego ruchu wzwyż ku Dobru absolutnemu, ku niebu, a więc kontekście opisu wychodzenia człowieka ze stanu śmierci swego człowieczeństwa do stanu życia Tischner wykorzysta to rozumienie miłości w swoim przedstawieniu owego jądra człowieka, jego rdzenia, jego pełni, bez której jest mu trudno żyć:

³⁰³ Tamże, s. 342.

³⁰⁴ Tenże, *Książka na manowcach*, dz. cyt., s. 90.

Drugą stroną ruchu człowieka wzwyż ku niebu jest ruch w głąb. Im wyżej znajdujemy się w niebie, tym głębiej wchodzimy w siebie. Stać się mieszkańcem nieba znaczy zarazem: stać się sobą dla siebie, osiągnąć „rdzeń siebie”. „Rdzeniem” człowieka jest miłość. Cała reszta kręci się wokół miłości. Miłość jest podstawowym sposobem uczestnictwa w dobru³⁰⁵.

Skoro tylko dobro ratuje człowieka przed śmiercią własnego człowieczeństwa, to znaczy, że ostatnim słowem i ostatnim aktem dramatu ocalenia jest miłość.

Motywu miłości Józef Tischner już nie zdążył rozwinąć w swojej filozofii człowieka. Nie jest wykluczone, że właśnie o tym motywie myślał, gdy pisząc o śmierci człowieczeństwa i drogach jego odrodzenia, stwierdził: „Wciąż poruszamy się w polu ogromnych możliwości”³⁰⁶.

³⁰⁵ Tenże, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 214 n.

³⁰⁶ Por. tamże, s. 8.

DYSKUSJE I POLEMIKI

Tischner dojrzewał poprzez „żarliwe spory”¹. W tych sporach kształtowała się jego myśl i postawa. Ale nie to było najważniejsze, że potrafił odważnie i błyskotliwie bronić swoich racji. Najważniejsze było to, o co i dla kogo walczył. Tischner spierał się o kwestie istotne, wręcz fundamentalne. Walczył zaś o człowieka i o Boga. Nie chodziło w tych sporach o to, by wykazać przeciwnikowi, że ma się rację. Zasadniczą sprawą było adekwatne rozumienie tego, kim jest człowiek i tego, kim jest Bóg oraz ukazanie możliwości nawiązania relacji między człowiekiem a Bogiem. Bardzo uważnie nasłuchiwał człowieka, ale równie uważnie nasłuchiwał Boga, szukał Jego śladów². Starał się pokazywać, że „[n]ie można myśleć o Bogu, nie myśląc o człowieku, do którego kieruje On swoje przesłanie. I odwrotnie: nie można sensownie myśleć o człowieku bez wzięcia pod uwagę perspektywy absolutnej”³. Nasłuchiwanie skierowane w stronę człowieka i w stronę Boga prowadziły Tischnera do dialogu z przedstawicielami różnych nurtów myślowych. Dialog ten przybierał czasem formę sporu.

Dzięki filozoficznym studiom i spotkaniom z konkretnymi ludźmi Tischner zdał sobie sprawę, że błędy w rozumieniu człowieka nie tylko utrudniają życie, ale mogą mieć kolosalne znaczenie dla tego,

¹ Por. J. Galarowicz, *Dlaczego oddalam się od tomizmu?*, w: *Zawierzyć człowiekowi. Księdzu Józefowi Tischnerowi na sześćdziesiąte urodziny*, red. W. Stróżewski, Kraków 1991, s. 501.

² Por. M. Bielawski, *Teologiczne manowce Tischnera*, „Znak” 2001, nr 3 (550), s. 20.

³ Z. Stawrowski, *Głos w ankiecie: „Tischnerowskie spojrzenia. Głosy uczniów i przyjaciół”*, „Znak” 2004, nr 5 (588), s. 20.

jakie decyzje się podejmuje, jak tworzy się międzyludzkie więzi, a także jak przeżywa się religijną wiarę. Dobrze rozumiał, jak groźne potrafią być złudzenia, a jednocześnie nie tracił wiary w to, że człowiek może się wydobyć spod ich wpływu i odważyć się na relację z Bogiem. Był świadom, że ludzkie poszukiwanie samego siebie i poszukiwanie Boga przybierają w naszych czasach specyficzny wymiar, który trzeba uwzględnić. Tischner wiedział, że myśląc o Bogu i człowieku, nie można udawać, że nic złego w XX wieku się nie stało, że nie można zamykać oczu na dramat Oświęcimia i Kołomy⁴. Uważał, że „odwaga myślenia bierze się z odwagi patrzenia”⁵. Tischner myślał odważnie i odważnie się spierał, ponieważ nie bał się patrzeć w oczy rzeczywistości, w której przyszło mu żyć. W tej rzeczywistości szukał „Boga po Auschwitz” i „człowieka po Kołymie”.

Nie chciał być myślicielem uciekającym w obszar abstrakcji, lecz świadomie wybierał mocne zakorzenie w sytuacji, z którą przyszło się zmierzyć jemu i jego współczesnym. Poprzez spory, które toczył, chciał pomóc ludziom odnaleźć się po tragicznych doświadczeniach i zbudować życie w tej niełatwej rzeczywistości. Za pewniki uznawał to, że filozofować trzeba w miejscu, gdzie człowiek się znajduje, a także, że filozofowanie musi się wiązać z zajmowaniem bardzo mocno zarysowanego stanowiska⁶. A nade wszystko był przekonany, że filozof musi stać na straży wartości, których zrealizowanie może dać człowiekowi szansę na właściwe budowanie swojego życia i relacji z Bogiem.

We wszystkie te spory Tischner wchodził z pozycji człowieka wierzącego. Chrześcijaństwo było dla niego kluczem hermeneutycznym otwierającym drzwi do rozumienia człowieka i jego relacji z Bogiem⁷. Choć zdawał sobie sprawę z tego, że myśl chrześcijańska dotknięta jest kryzysem, chciał na nowo odsłonić jej „świeżość” i potencjał. Problem człowieka wydawał mu się do rozwiązania jedynie wówczas, gdy połączony zostanie z problemem Boga. Powiązanie takie nie tylko dawało możliwość uzasadnienia prawa do wiary, lecz także dawało szansę na uchronienie myślenie o człowieku przed zawężającymi

⁴ Por. J. Tischner, *Opisując sytuację polskiej wiary*, w: tegoż, *Idąc przez puste łonia*, Kraków 2005, s. 119–134.

⁵ Tenże, *Wokół spraw wiary i rozumu*, w: *Filozofować w kontekście nauki*, red. M. Heller, A. Michalik, J. Życiński, Kraków 1987, s. 45.

⁶ Por. K. Tarnowski, *Filozof dojrzałej wiary*, „Znak” 2001, nr 3 (550), s. 39.

⁷ Por. tenże, *Głos w dyskusji: „Wokół myślenia religijnego”*, „Znak” 2004, nr 5 (588), s. 52.

interpretacjami⁸. Właśnie dlatego, że wychodził od chrześcijaństwa, w sporach, w których uczestniczył, bronił przede wszystkim trzech wartości, które bardzo mocno zakorzenione są w chrześcijaństwie i które w nim znajdują najlepsze uzasadnienie. Wartościami tymi były: nadzieja, indywidualność i odpowiedzialność⁹.

Spór o nadzieję Tischner toczył z marksizmem¹⁰. Wiedział, że marksizm nie jest jedynie bardzo rozbudowaną filozofią społeczeństwa i polityki, lecz przede wszystkim antropologią. „Marksizm to przede wszystkim filozofia ludzkiej duszy” – pisał¹¹. Atrakcyjność myśli marksistowskiej brała się zdaniem Tischnera stąd, że stanowiła ona propozycję *ethosu*, który stanowił imperatyw walki o wyzwolenie pracy spod jarzma wyzysku¹². Tischner trafnie rozpoznał źródło powodzenia idei marksistowskich i na tym rozpoznaniu chciał zbudować możliwość dialogu z myślą marksistowską¹³. Zdawał sobie sprawę z tego, że marksizm i chrześcijaństwo chcą być filozofiami ludzkiej nadziei, lecz świadom był również faktu, że obrazy ludzkiej nadziei w jednej i drugiej filozofii znacznie się różnią¹⁴.

⁸ Por. J. Jagiełło, *Głos w dyskusji: „Tischnerowskie spojrzenia. Głosy uczniów i przyjaciół”*, „Znak” 2004, nr 5 (588), s. 36.

⁹ Oprócz omawianych przeze mnie sporów o koncepcję człowieka, Tischner toczył jeszcze inne, wewnętrzne filozoficzne spory, z których za najważniejsze uznać należy: spór z E. Husserlem o „ja aksjologiczne”, spór z E. Lévinasem o łaskę i spór z K. Wojtyłą o rozumienie osoby ludzkiej.

¹⁰ Innymi ważnymi przedmiotami sporu Tischnera z marksizmem były spór o pracę i wyzysk pracy. Tischner zwracał uwagę na to, że marksistowski protest przeciwko wyzyskowi pracy był inspirowany wartościami chrześcijańskimi. Różnica pomiędzy chrześcijaństwem i marksizmem, która stała się powodem Tischnerowskiej krytyki marksizmu, „powstała dopiero wtedy, gdy z poziomu ideałów marksizm przeszedł na płaszczyznę realizacji” (J. Tischner, *Spór o kształt ludzkiej nadziei*, w: *Filozofia chrześcijańska w dialogu*, praca zbiorowa, Kraków 1981, s. 43). Tischner nie tylko diagnozował kryzys pracy w jego polskim wydaniu (zob. choćby: J. Tischner, *Polski kryzys pracy*, w: *Filozofia współczesna*, red. J. Tischner, Kraków 1989, s. 302–311), lecz także wskazywał recepty na ten kryzys w postaci odnowienia *ethosu* pracy opartego na jej chrześcijańskim rozumieniu oraz na przywróceniu pracy jej duchowej godności (por. J. Tischner, *Praca i słowo o pracy*, w: *Filozofia współczesna*, dz. cyt., s. 312–319).

¹¹ J. Tischner, *Filozofia chrześcijańska w dialogu z marksizmem (do użytku wewnętrznego)*, Kraków 1979, s. 13.

¹² Por. tenże, *Marksizm a teoria osobowości*, w: *Filozofia współczesna*, dz. cyt., s. 261.

¹³ Por. S. Konstańczak, *Józefa Tischnera krytyka marksizmu*, w: *Tischner – człowiek w horyzoncie nadziei*, red. E. Struzik, Katowice 2016, s. 93–94.

¹⁴ Por. J. Tischner, *Spór o kształt ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 40.

Najważniejszym powodem, dla którego Tischner podjął dyskusję z myślą marksistowską było jego przekonanie, że marksizm radykalnie neguje nadprzyrodzoną nadzieję. Taka nadzieja w marksizmie, twierdził Tischner, traktowana jest jako utopia, wyraz myślenia oderwanego od konkretnego życia, niechęci do walki o lepsze jutro, a wreszcie jako zgoda na wyzysk. Zdaniem marksistów odwoływanie się do nadziei nadprzyrodzonych blokuje drogę do adekwatnego, naukowego poznania świata oraz pełnego zapanowania nad nim. Horyzontem nadziei, jaki ukazuje marksizm, jest ziemia – *terra*. Dla marksistów człowiek jest istotą „sterryzowaną”, zdolną jedynie do operowania rozumną siłą, jaką jest praca i do coraz głębszego zadamawiania się na ziemi. Każda postać nadziei, która sięga dalej niż ziemia i jej sprawy, musi zostać w tym świetle uznana za niepotrzebny, odrywający od życia dodatek.

Tischner nie godził się na to ograniczenie. Chciał bronić ładu nadziei, a przede wszystkim o to, by nie zabierano ludziom nadziei – nie tylko przyrodzonej, ale i tej, która wykracza poza ziemski horyzont¹⁵. Nie godził się także na traktowanie nadziei związanej z panowaniem nad siłami przyrody nad ziemią jako podstawowej nadziei człowieka. Bronił pierwszeństwa nadziei międzyludzkiej, twierdząc, że właściwe podejście do przyrody jest konsekwencją właściwych relacji z ludźmi, nie zaś odwrotnie¹⁶. Zwracał również uwagę, że choć marksiści uznają człowieka za najwyższą wartość, to jednak umieszczają go jedynie w horyzoncie pracy społecznej. Tischner przypominał, że chrześcijaństwo ukazuje inny horyzont etyczny. W tym horyzoncie ważniejsze od relacji człowiek–świat są relacje człowiek–człowiek i człowiek–Bóg. Co więcej, już samo indywidualne istnienie osoby, nie zaś praca, stanowi największą świętość¹⁷. Zdaniem Tischnera dzięki takiemu pojmowaniu człowieka chrześcijaństwo jest w stanie wyzwolić go z zamknięcia w kryjówkach oraz nauczyć budowania relacji opartych na miłości, nie zaś na wzajemnej kontroli¹⁸. Tischner sugeruje, że dopiero dzięki uwzględnieniu wymiaru nadziei nadprzyrodzonej człowiek może się w pełni zaangażować w realizację nadziei ziemskich. Potrafi brać odpowiedzialność za wszystkie wartości świata i może

¹⁵ Por. tenże, *Dialog z filozofią marksistowską*, w: *Filozofia chrześcijańska w dialogu*, dz. cyt., s. 25.

¹⁶ Por. tamże, s. 26.

¹⁷ Por. tamże, s. 28.

¹⁸ Por. tamże, s. 39.

się zaangażować w świat jako uprawniony jego posiadacz¹⁹. Tischnerowi udało się rozpoznać duchowe znaczenie marksizmu i zaproponować adekwatną odpowiedź na tym samym – duchowym poziomie²⁰. Odpowiedzią tą jest ukazanie obszaru nadziei nadprzyrodzonej i zdolności człowieka do budowania relacji z Bogiem.

Spór Tischnera z tomizmem, zapoczątkowany słynnym esejem *Schyłek chrześcijaństwa tomistycznego*²¹, opublikowanym w roku 1970, może być widziany jako „domowa kłótnia” w łonie myśli chrześcijańskiej²². Takie spory są jednak najtrudniejsze. Bywają bowiem traktowane jako „podcinanie gałęzi, na której się siedzi”. Tischner uważał jednak, że spór ten warto podjąć, aby wydobyć spod tomistycznego kostiumu, w który ubrane zostało chrześcijaństwo, nieprzemijające wartości, które pod nim się kryją. Wspominał: „Tomizm zaczął uchodzić ze mnie, bo nie dostarczał narzędzi do rozgryzania tego świata. Pozbyłem się go niczym kołowrotka, który trzeba odstawić do muzeum, bo została odkryta maszyna”²³. Tischner uważał za naturalne zjawisko to, że każda interpretacja chrześcijaństwa ma swój czas i jest tylko skończenie aktualna i przydatna. Uznawał, że jeśli jakaś filozofia nie może dać człowiekowi tego, czego on potrzebuje, to widocznie wyczerpały się jej możliwości²⁴. Twierdził, że zbyt mocne akcentowanie ważności jednego systemu myślowego uniemożliwia odkrycie chrześcijańskiego *ethosu* myślenia, który obecny jest we współczesnej filozofii i który trzeba, jego zdaniem, wydobyć na wierzch.

Najistotniejszym problemem z myślą tomistyczną było jednak dla Tischnera to, że w zamysśle stanowić miała ona zwarty system

¹⁹ Por. tenże, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 214–215.

²⁰ Por. tenże, *Filozofia chrześcijańska w dialogu z marksizmem*, dz. cyt., s. 11–12.

²¹ Por. tenże, *Schyłek chrześcijaństwa tomistycznego*, „Znak” 1970, nr 1 (187), s. 1–20.

²² W sporze tym, który toczył się głównie na łamach „Znaku”, „Tygodnika Powszechnego” oraz „Życia i Myśli”, udział brali filozofowie i teologowie skupieni wokół środowisk KUL i ATK: S. Swieżawski, M.A. Krąpiec, W. Chudy, A.B. Stępień, A. Półtawski, B. Demboróg, R. Waszkinel, K. Krajewski, T. Ślipko, M. Gogacz, S. Grygiel, J. Salij. Teksty Tischnera polemiczne wobec tomizmu zostały zebrane w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, wyd. 4, Kraków 2002, s. 201–357. Spór ten, prezentując obszerną bibliografię, omawia Z. Dymarski, *Debata księdza Józefa Tischnera ze szkołą lubelską*, „Logos i Ethos” 1998, nr 1, s. 235–245.

²³ Cyt. za: J. Galarowicz, *Ks. Józef Tischner*, Kraków 2013, s. 53

²⁴ Por. *Oby wszyscy tak milczeli o Bogu! Z Ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska*, Kraków 2015, s. 134, 144.

elementów pochodzących z Objawienia i bardzo konkretnego rodzaju filozofii. W systemie tym porządek wartości został, zdaniem Tischnera, zastąpiony schematem ontologicznym. Dlatego, jego zdaniem, tomizm „jest ślepy na wszystko, co się nie pozwala ontologizować, a więc na cały dramatyczny wymiar życia ludzkiego. Nie wie on na prawdę, co to jest rozpacz, zwątpienie, zdrada, czym jest nadzieja, po tępienie, ocalenie. Tomizmowi wymyka się cała subiektywność i cała intymność ludzkiej osoby” – pisał²⁵. To właśnie jest powód, dla którego, zdaniem Tischnera, tomistom nie udaje się właściwie zrozumieć relacji międzyludzkich oraz relacji między człowiekiem a Bogiem. Według niego należy je tłumaczyć używając kategorii dramatycznych, nie zaś kategorii przyczynowych²⁶. Tomizm, sugeruje Tischner, zdaje się zapoznawać to, co w jednostce niepowtarzalne i nie daje narzędzi do zrozumienia jedyności jej dramatu z drugim człowiekiem i z Bogiem. Choć krytycy Tischnera zwracali uwagę na to, że powodem różnic może być odmienność podejść badawczych, Tischner stał na stanowisku, że adekwatne zrozumienie człowieka i jego spraw nie jest możliwe z tej perspektywy, którą tomizm ma do zaoferowania.

Tischner pokazywał, że niewłaściwe ujęcie relacji międzyludzkich przenosi się również na niewłaściwe ujęcie relacji między człowiekiem a Bogiem oraz na rozumienie tego, kim jest Bóg. Dla tomizmu, twierdził Tischner, Bóg jest przede wszystkim bytem *per se*. Najistotniejszymi z przyznawanych Mu atrybutów są niezmienność i nieskończona doskonałość. Bóg w systemie tomistycznym jest pojmowany także jako ostateczna racja wyjaśniająca świat. Choć wszystkie te tezy uległy zakwestionowaniu w myśli nowożytnej, przypominał Tischner, sam problem Boga nie został z filozofii usunięty, a Jego istnienie nie zostało zanegowane. Tischner chce podkreślić, że pokrewieństwa między Bogiem a człowiekiem szukać należy nie na gruncie mechaniki rządzącej stworzeniem, lecz na gruncie więzi międzyosobowej. Bóg pojmowany powinien być jako nieograniczona wolność, jako Osoba, która podlega prawu miłości. Odkrycie Boga i odkrycie osoby idą w parze. Na tym tle wyraźnie widać wzajemną zależność teologii i antropologii. Na tym tle widać także wyraźnie niebezpieczeństwo myślenia systemowego. Spór o indywidualność toczy się zatem nie tylko o to, jak pojmowany

²⁵ J. Tischner, *Wokół spraw wiary i rozumu*, dz. cyt., s. 44.

²⁶ Por. tenże, *Uprawiam filozofię dobra*, w: *Rozmowy o filozofii*, red. A. Zieliński, M. Bagiński, J. Wojtysiak, Lublin 1996, s. 256.

będzie człowiek, lecz także o to, jak pojmowany będzie Bóg i jak rozumieć się będzie bosko-ludzka relacja.

Trzecim sporem Tischnera był spór o odpowiedzialność. Choć spór ten objętościowo jest najmniejszym ze sporów, w jakich Tischner brał udział, to jednak jego waga nie jest mniejsza niż waga sporów omówionych powyżej. Najwyraźniej jest on widoczny w *Sporze o istnienie człowieka*. Tischner dyskutuje tam głoszoną przez postmodernistów ideę „śmierci człowieka”. Głównym zamiarem Tischnera nie była polemika z przekonaniem o tym, że człowiek umarł, lecz raczej znalezienie odpowiedzi na pytanie o to, czy człowiek może narodzić się na nowo. Zamiast bezpośrednio walczyć z postmodernizmem, Tischner wprowadzał swoich czytelników w obszar myślenia religijnego, w którym widział odpowiedź na problem wywołany myślą o śmierci człowieka²⁷.

Tischner chciał pokazać, że aby człowiek mógł wejść w relację religijną, musi najpierw wyjść ze świata gry. Nawiązując do pochodzącego od Kierkegaarda podziału stadiów życia na estetyczne, etyczne i religijne, Tischner twierdził, że uczynienie z życia gry jest dla człowieka bardzo niebezpieczne. Na pierwszy rzut oka może się wydawać, że przyjęcie, iż wszystko jest grą zadziała uzdrawiająco i wyzwalająco. Jednak tam, gdzie jest gra, nie ma miejsca na prawdę – chodzi tylko o uwodzenie. Nie podejmują odpowiedzialności ci, którzy żyją, grając. To właśnie jest źródło katastrofy, która może spaść na człowieka i doprowadzić go do sytuacji, w której pozostanie mu życie melancholią. Kto traktuje życie jak grę, ten przyczynia się do budowania coraz bardziej trywialnej i egotycznej kultury oraz społeczności ludzi niedojrzałych i nieodpowiedzialnych. Nawet jeśli człowiek uświadomi sobie w końcu granice gry, może się to dokonać w sposób bardzo dlań niekorzystny – poprzez zderzenie ze złem. To zaś prowadzić może bądź do relatywizmu, bądź do fundamentalizmu. Obie te postawy są nieadekwatnymi sposobami radzenia sobie z dramatem, jaki stanowi ludzkie życie. Adekwatną odpowiedzią jest podjęcie odpowiedzialności. Świadomość odpowiedzialności, przypomina Tischner, wyłania się z głębi osoby, ogarnia jej całość, pozwala człowiekowi dojrzeć. Odpowiedzialność jest trudnym wyzwaniem, bo domaga się ofiary. Łatwiej jest buntować się przed nią, uciekać, robić, co się da, by zatrzymać życie na poziomie gry. Jednak bez podjęcia wyborów dotyczących

²⁷ Por. A. Bobko, *Józefa Tischnera myślenie o człowieku*, w: J. Tischner, *O człowieku. Wybór pism filozoficznych*, Wrocław 2003, s. XVI.

życia jako całości, wyborów, które są daniem świadectwa prawdzie i wolności, bez wzięcia odpowiedzialności za własne życie, człowiek nie będzie mógł mieć udziału w tym, co może nadać sens jego życiu – w dobro. Dramat dobra, który dokonuje się w przestrzeni miłości, jest szansą na to, by człowiek narodził się na nowo. Dramat ten jest także szansą na odkrycie, że człowiek jest prawdą, na której można polegać. Odkrycie to dokonuje się przez zawierzenie Bogu-Człowiekowi, który mówi o sobie, że jest prawdą²⁸. Spotkanie z Nim pozwala rozstrzygnąć na korzyść ludzi ten trudny i dramatyczny spór o istnienie człowieka.

Tischner był przekonany, że spory są bardzo pożyteczne, pozwalają bowiem znaleźć płaszczyznę, na której można budować coś wspólnie. Jeśli uda się odkryć właściwą podstawę poglądów oponenta, może wówczas powieść się zadanie wytyczenia wspólnej drogi, a przede wszystkim zadanie odnowy własnych źródeł. Tak było w przypadku marksizmu. Chrześcijanie, pisze Tischner, odkryli nadzieję, na której marksizm był zbudowany, dlatego mogli budować swoje przekonania na ziemi „lepiej użyźnionej”, ziemi „użyźnionej inaczej”²⁹.

Wchodząc w spory, Tischner myślał o człowieku, nie zaś o idei człowieka. Patrzył na konkretnych ludzi, konkretne twarze tych, z którymi się spotykał. Dlatego domagał się od tomizmu, by brał pod uwagę człowieka takim, jakim on jest. Przypominał, że nawet jeśli chrześcijaństwo powołuje się na wyższe ideały, to nie czyni tego po to, by unieważnić człowieczeństwo konkretnej jednostki, lecz po to, by pokazać możliwe wypełnienie tego człowieczeństwa³⁰.

Podjmując spór, Tischner chciał sięgać do tych stanowisk filozoficznych, w których człowiek rozumiany jest trafnie. Dlatego odrzucał zarówno postmodernistyczny relatywizm, jak i jego przeciwwagę w postaci fundamentalizmu. Zdaniem Tischnera ani relatywiści, ani fundamentaliści „[n]ie wiedzą, co jest w człowieku”. Tylko ten, który potrafi widzieć człowieka w całej jego prawdzie, może pomóc podjąć walkę o odrodzenie człowieka. Właśnie dlatego Tischner sięgał do Ewangelii, w której mógł przeczytać o Jezusie, że „wiedział, co jest w człowieku”³¹.

²⁸ Por. J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 139–147.

²⁹ Por. tenże, *Dialog z filozofią marksistowską*, w: *Filozofia chrześcijańska w dialogu*, dz. cyt., s. 39c.

³⁰ Por. T. Gadacz, *Chrześcijańskie korzenie Tischnerowskiej filozofii człowieka*, „Znak” 2004, nr 5 (588), s. 83–84.

³¹ Por. J. Tischner, *Między samoudręką a trwogą*, w: tegoż, *Ksiądz na manowcach*, Kraków 1999, s. 171–179.

Wszystkie spory Tischnera miały nie tylko teoretyczny, lecz także praktyczny wymiar. Tischnerowi chodziło o to, by na trafnym rozpoznaniu tego, kim jest człowiek, budować społeczność ludzi gotowych do dialogu. Chciał pomóc swoim rodakom wznieść się ponad poziom społeczeństwa monologicznego, w którym warunkiem poznania prawdy jest osiągnięcie poziomu widzenia władzy, ponieważ jednostka uważana jest za nosiciela złudzeń. W takim społeczeństwie niemożliwy jest dialog, nadzieja nie może wzrastać, a odpowiedzialność scedowana zostaje na przedstawicieli władzy. W społeczeństwie dialogicznym, do którego budowania Tischner zachęcał i o którego tworzenie się starał, możliwy jest nie tylko pluralizm nadziei i uniknięcie podporządkowania człowieka systemowi, lecz także branie odpowiedzialności za własne wybory³².

Tischner daje do zrozumienia, że pełne rozumienie człowieka i ludzkiego życia jest możliwe tylko wówczas, gdy perspektywę antropologiczną połączy się z perspektywą teologiczną. Tischner przypomina, że w chrześcijaństwie losy Boga i człowieka są bardzo ściśle związane ze sobą³³. Jego zdaniem myśl chrześcijańska ma do odegrania ogromną rolę pod warunkiem, że chrześcijaństwo nie będzie uciekać od świata, lecz aktywnie w nim uczestniczyć. Dzięki chrześcijaństwu, przypomina, najwyraźniej daje się doświadczyć dobro, które jest aksjomatem dramatu. Myślenie, które Tischner podejmuje, inspirowane chrześcijaństwem, jest próbą wyrwania się z hałasów świata, przez które trudno jest przeniknąć głosowi dobra. Spełnia ono rolę przygotowawczą. Przez krytykę głosów, które zagłuszają głos dobra, myślenie ma przygotować uszy do słyszenia tego, co najważniejsze³⁴.

Spierając się, Tischner szuka „Boga po Oświęcimiu” i „człowieka po Kołymie”. Próbuje odpowiedzieć na pytanie, jaką twarz ma Bóg i jaką twarz ma człowiek po wszystkim tym, co stało się w naszych czasach. Pyta wreszcie o możliwość religijnej więzi między Bogiem a człowiekiem³⁵. Na wszystkie te pytania można znaleźć odpowiedź jedynie wówczas, gdy nie pozwoli się na sprowadzenie nadziei człowieka do ziemskiego jedynie wymiaru, gdy uchroni się indywidualność przed

³² Por. tenże, *Homo sovieticus*, w: tegoż, *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, Kraków 1992, s. 131–132.

³³ Por. A. Bobko, *Józefa Tischnera myślenie o człowieku*, dz. cyt., s. XXXIX.

³⁴ Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 1999, s. 117–119.

³⁵ Por. tenże, *Opisując sytuację polskiej wiary*, dz. cyt., s. 120.

zapadnięciem się w system oraz gdy uzna się człowieka za zdolnego do odpowiedzialności. Tylko tak rozumiany człowiek zdolny jest, zdaniem Tischnera, do tego, by naprawdę być. Tylko taki człowiek może nawiązać dojrzałą relację z Bogiem. Tylko w takiej perspektywie antropologicznej można zbudować adekwatną teologię. Spory Tischnera toczą się o dużą stawkę. Warto do nich wracać, gdy przychodzi nam się konfrontować z dzisiejszym uwiędem nadziei, presją systemów i niewiarą w naszą zdolność do bycia odpowiedzialnymi. A przede wszystkim, gdy trudno nam znaleźć miejsce dla Boga.

ODDZIAŁYWANIE NA ŚRODOWISKO NAUKOWE

Tischner jest jednym z tych filozofów, których oddziaływanie wykracza daleko poza obszar filozofii akademickiej. Praca nad ludzkimi nadziejami, odpowiadanie na ludzkie cierpienia były świadomym wyborem Tischnera. Decyzja, by budować filozofię dramatu, która pomoże ludziom w radzeniu sobie z dramatami, z którymi przychodzi im się zmagać, sama była dramatyczna. Tischner nie chciał koncentrować się na robieniu wielkiej, ale odległej od życia filozofii, lecz wolał aktywnie uczestniczyć w tym, co się wokół niego działo. Uczestniczyć tak, jak może to czynić myśliciel: próbując rozumieć, opisać, podpowiedzieć możliwe rozwiązania. A przede wszystkim wskazywać na wartości, które mogą stać się odpowiedzią na zaistniałą sytuację.

Takie podejście Tischnera do filozofowania nie odbijało się jedynie na doborze tematów jego tekstów, lecz także na ich formie. Jego teksty nie stanowią ciągów rozumowań, których efektem ma być doprowadzenie czytelnika do tego, by przyjął proponowaną przez autora konkluzję. Mają one raczej charakter odślaniający. Dobrze przygotowany przez studia nad Husserlem i fenomenologiczne seminarium Ingardena, Tischner próbuje naprowadzić czytelnika na doświadczenia, w których może on sam zobaczyć to, co w danej sprawie jest najbardziej istotne. Teksty te stanowią zaproszenie do współmyślenia, otwierają przed czytelnikiem przestrzeń wspólnego dramatu. Choć czasem bywają dość trudne, to jednak zawsze widać w nich pragnienie rozmowy, spotkania, które ma szansę dokonać się w obliczu spraw najważniejszych. W imponującym dorobku Tischnera wiele jest przykładów porządnej filozoficznej roboty, lecz dużą część jego dorobku stanowią

teksty popularyzatorskie, komentarze, polemiki. Tischner nie oddziaływał zresztą jedynie przez pisane teksty, lecz także przez to, co mówił – jako wykładowca i jako duszpasterz.

Trudno pomylić Tischnera z jakimkolwiek innym autorem. Daje się odczuć w jego tekstach jakiś swoisty „duch poważnego spotkania”. Nawet jeśli teksty Tischnera skrzą się humorem, to jednak ma się poczucie, że sprawa w ten sposób opowiedziana jest śmiertelnie poważna. Tischner umiał mówić lekko o sprawach bardzo trudnych. „Lekko” znaczy tu jednak: zrozumiale i tak, by chciało się z nim myśleć, rozmawiać. „Lekkość” nie była celem samym w sobie. Stanowiła raczej zaproszenie do wspólnej drogi.

Tischner chciał oddziaływać i potrafił to robić. Aby to oddziaływanie mogło być skuteczne, Tischner musiał odpowiedzieć sobie na pytanie, na kogo właściwie oddziałuje, z kim rozmawia. Analizując otaczającą go rzeczywistość społeczną, wyszedł z założenia, że adresatami jego słów są ludzie, którzy z rozpaczny uciekli do kryjówek i potrzebują czegoś, co pomoże im wyjść na wolność. Maciej Bielawski pisze, że Tischner plótł linę, za pomocą której miało mu się udać pomóc ludziom wydobyć się z ukrycia. Tej liny nie dało się upleść inaczej, jak tylko budując ją z wartości, jakimi są spotkanie z drugim człowiekiem, dobrze rozumiana praca i relacja z Bogiem¹. Udało mu się połączenie niezwykle trudnych do połączenia cech. Nie uciekał przed powagą i grozą sytuacji, nie bał się prawdy o człowieku, myślał o nim bardzo trzeźwo, a jednocześnie nie tracił nadziei, która płynie z tego, kim człowiek może być, jeśli stanie się sobą w relacji z Bogiem. Można odnieść do Tischnera słowa, które św. Paweł umieścił w 2 Liście do Tymoteusza: „nie dał nam Bóg ducha bojaźni, ale mocy i miłości, i trzeźwego myślenia”. Myślenie Tischnera było trzeźwe i odważne, ale jednocześnie pełne mocy i miłości.

Wszystko to sprawiało, że Tischner mógł stać się przewodnikiem dla ludzi swoich czasów. Był nie tylko cenionym myślicielem, ale także autorytetem, którego chciano słuchać, z którym chciano się spotykać i na którego rady czekano. Traktowano go jako kogoś, kto jest w stanie pomóc ludziom zrozumieć samych siebie i zrozumieć czas, w którym żyją. Tischner wiedział, że jest dla ludzi znaczącym punktem odniesienia. Rozumiał siebie jako wychowawcę, filozofa, nie jako polityka.

¹ Por. M. Bielawski, *Teologiczne manowce Tischnera*, „Znak” 2001, nr 3 (550), s. 14.

Nawet jeśli stał się niejako nieformalnym duchowym przywódcą rodzącej się „Solidarności” czy znaczącym uczestnikiem debat politycznych na przełomie lat 80. i 90. ubiegłego wieku, robił to w duchu odpowiedzialności za wybory, których dokonują ludzie i za ich życiowe drogi, na które wybory te mogą ich wprowadzić. Wychowawcą stał się dla swoich słuchaczy, którymi byli studenci polonistyki UJ (gdzie prowadził wykłady w latach 1976–1997) i Akademii Teatralnej w Krakowie (w latach 1980–1997). Funkcję wychowawcy pełnił również wobec górali, będąc honorowym kapelanem Związku Podhalan, oraz sprawując od roku 1982 pod Turbaczem coroczne sierpniowe msze św. w intencji ojczyzny.

Niezwykle ważnym elementem w oddziaływaniu Tischnera była jego osobowość. Niektórym z tych, którzy go słuchali do dziś trudno jest oddzielić osobowość Tischnera od jego myśli². Tischner promieniował wolnością. Otwierał w ludziach nowe przestrzenie. Przenosił ich na inny poziom istnienia. Myśl Tischnera wymyka się prostym klasyfikacjom. Najlepszym tego dowodem jest fakt, że próbuje się pokazywać ją na tle różnych szkół filozoficznych i że toczy się spór o to, do której z nich Tischner właściwie należy. Jedni zaliczają go do przedstawicieli krakowskiej szkoły fenomenologicznej bądź krakowskiej szkoły etyki. Jeszcze inni sytuują go pośród członków krakowskiej szkoły antropologicznej lub czynią go jednym z twórców krakowskiej szkoły filozofii spotkania³. Wydaje się jednak, że myśl Tischnera wyznacza osobną „szkołę”. Badania nad jego twórczością muszą uwzględnić przenikanie się rozmaitych wątków oraz propozycje, które wyróżniają Tischnera na tle przedstawicieli wszystkich wymienionych szkół.

Dla celów badań nad jego dorobkiem utworzony został Instytut Myśli Józefa Tischnera, który zajmuje się archiwizowaniem tekstów samego Tischnera oraz tekstów poświęconych jego osobie i myśli. W ramach działalności tegoż Instytutu podejmuje się próby ukazania myśli Tischnera na tle myśli filozofów, którzy go inspirowali i do których nawiązywał. Prowadzi się pracę wydawniczą, przygotowując do druku niepublikowane dotąd teksty Tischnera jak również wznowienia jego książek. Wydaje się także prace, w których kontynuowany

² Na problem oddzielenia osoby Tischnera od jego myśli zwrócił uwagę Jacek Filek. Zob. J. Filek, *Głos w ankiecie: „Tischnerowskie spojrzenia. Głosy uczniów i przyjaciół”*, „Znak” 2004, nr 5 (588), s. 21–22.

³ Por. J. Galarowicz, *Ks. Józef Tischner*, Kraków 2013, s. 28–30.

jest namysł w duchu Tischnera. Propaguje się również jego filozofię w zagranicznych środowiskach akademickich poprzez udostępnienie jego tekstów w języku angielskim, ukazując przy tym oryginalność jego myśli.

Świadectwem oddziaływania Tischnera są także, odbywające się od roku 2001, Dni Tischnerowskie. Jest to cykl wykładów, konferencji, debat filozoficznych, które poświęcone są nie tylko analizie poglądów Tischnera, lecz także mają wskazywać nowe możliwości twórczego rozwijania jego myśli. Towarzyszą im wydarzenia kulturalne i edukacyjne, których celem jest upowszechnienie twórczości Tischnera oraz udostępnienie spotkania z jego myślą w formie artystycznej. Przy okazji Dni Tischnerowskich corocznie przyznawana jest Nagroda im. Ks. Józefa Tischnera w trzech kategoriach: pisarstwa religijnego i filozoficznego kontynuującego ideę „myślenia według wartości”, publicystyki lub eseistyki na tematy społeczne oraz inicjatyw duszpasterskich i społecznych.

Myśl filozoficzna Tischnera stanowi punkt odniesienia dla wielu autorów, którzy nie tylko omawiają jego dokonania, lecz także podejmują nad nimi krytyczny namysł. Na temat filozofii Tischnera powstają prace dyplomowe. Zwiększa się także ilość monografii jedno- i wieloautorskich. W badaniach pokazuje się nie tylko filozoficzne i teologiczne wątki jego myśli, lecz także bada jego wpływ w obszarze myśli pedagogicznej, politycznej czy społecznej. Powstają również prace biograficzne, których autorzy starają się umieścić myśl Tischnera na tle czasów, w których żył i pokazują konteksty jego filozoficznej pracy. Pojawiło się także wiele prac, które zbierają świadectwa spotkań z Tischnerem, dowody jego oddziaływania na poszczególnych ludzi oraz wspomnienia i anegdota związane z jego życiem i działalnością filozoficzną i pozafilozoficzną.

Bardzo ważnym świadectwem oddziaływania jest fakt nadawania placówkom edukacyjnym różnych poziomów imienia ks. Józefa Tischnera. Jego imię noszą także koła zainteresowań, kluby filozoficzne i społeczne rozsiane po całej Polsce, inicjatywy społeczne i obywatelskie, a także Krakowskie Hospicjum dla Dzieci. Organizowanych jest coraz więcej konferencji naukowych poświęconych różnym aspektom twórczości Tischnera, spotkań, szkoleń czy pojedynczych wykładów, które mają na celu zapoznanie z jego postacią i myślą. Nie brak również wydarzeń kulturalnych inspirowanych jego twórczością: spektakli teatralnych, filmów, projektów muzycznych.

Istnieje także kilka stron internetowych poświęconych jego osobie i twórczości.

Choć myśl Tischnera była głęboko polska i stanowi dziedzictwo polskiej filozofii do tego stopnia, że stał się on niejako klasykiem, oddziaływanie Tischnera wykraczało i wykracza coraz bardziej poza granice Polski. Instytut Nauk o Człowieku, założony przez Tischnera wraz z Krzysztofem Michalskim w Wiedniu, który utworzony został dla podjęcia mających międzynarodowy zakres badań nad problemami filozofii człowieka, był pierwszym znaczącym wkładem Tischnera do filozofii europejskiej. Drugim były słynne kolokwia w Castel Gandolfo, organizowane przez instytut, na które zapraszano wybitnych filozofów, teologów oraz przedstawicieli nauk przyrodniczych i humanistycznych. Istotą tych spotkań także była troska o człowieka⁴. Warto zwrócić uwagę również na wpływ, jaki myśl Tischnera wywarła poprzez działalność i nauczanie papieża Jana Pawła II. Wystarczy przypomnieć choćby, poświęconą problematyce ludzkiej pracy, Encyklikę *Laborem exercens*, w której pojawia się wiele idei dających się powiązać wprost z myślą autora *Etyki solidarności*.

Można sądzić, że odkrycie Tischnera w skali światowej jest dopiero przed nami. Jego dzieła są coraz chętniej tłumaczone i czytane nie tylko w europejskich ośrodkach akademickich, lecz także w Stanach Zjednoczonych i w Ameryce Południowej. Tischner jest znany za granicą przede wszystkim jako „filozof solidarności”⁵. Wzrasta jednak także znajomość jego „filozofii dramatu”, tekstów krytycznych wobec marksizmu oraz tekstów poświęconych zagadnieniom antropologicznym⁶. Planowane wydania dzieł Tischnera, choćby w języku włoskim, niewątpliwie przyczynią się do jeszcze lepszej rozpoznawalności jego myśli.

⁴ Zapisem tych konferencji jest dwutomowe wydanie: *Rozmowy w Castel Gandolfo*, t. 1 i 2, red. K. Michalski, W. Bonowicz, Warszawa–Kraków 2010.

⁵ *Ethik der Solidarität. Prinzipien einer Hoffnung*, Graz–Wien–Köln 1982; *Éthique de Solidarité*, Limoges 1982; *The Spirit of Solidarity*, San Francisco 1984; *Ética de la solidaridad*, Madrid 1983.

⁶ Por. *Das menschliche Drama. Phänomenologische Studien zur Philosophie des Dramas*, München 1989; *Filozofia ludzkiej dramy*, Bratislava 2007; *La philosophie du drame*, Paris 2012; *Der Streit um die Existenz des Menschen*, Berlin 2010; *Der unmögliche Dialog: Christentum u. Marxismus in Polen*, Graz–Wien–Köln, 1982; *Marxism and Christianity: the quarrel and the dialogue in Poland*, Washington 1987; *The Philosophy of Person: solidarity and cultural creativity*, Washington 1994 (z J. Życińskim i G.F. McLean'em).

Filozofia Tischnera wyrasta z określonej sytuacji i jest próbą nasświetlenia konkretnej sytuacji. Była tworzona po to, by stanowić środek zaradczy na bardzo specyficzne biedy ludzi, z którymi Tischner się spotykał w swojej działalności filozoficznej i duszpasterskiej. Choć jego filozofia, jak zauważa Karol Tarnowski, adresowana jest do człowieka żyjącego współcześnie, a nie do kogoś w ogóle, choć jest mocno zakorzeniona w sytuacji kraju wyjątkowo silnie doświadczonego i obojętego, to jednak dostarcza pewnych rozpoznań dotyczących podstawowych bied współczesnej ludzkiej kondycji⁷. Warto zastanowić się, które z podejmowanych przez Tischnera wątków są szczególnie uniwersalne i obiecujące. Warto również podjąć próbę wskazania kwestii, które, czytane bez kontekstu osobowości Tischnera i jej przemożnego wpływu, mogą okazać się najbardziej płodne. Sądzę, że najistotniejszymi z tych wątków są „filozofia rozumu” oraz „zwrot ku Bogu”.

Pierwszy ze wskazanych przeze mnie wątków jest związany z postulowaną przez Tischnera ideą „myślenia religijnego”, choć nie ogranicza się do niej. Tischnerowska „filozofia rozumu” składa się z części „negatywnej” (krytyka błędnych ujęć rozumu) oraz pozytywnej (propozycja „myślenia religijnego”, które ma zadośćuczynić ludzkim potrzebom poznawczym). Tischner zwraca się przeciwko charakterystycznej dla myśli współczesnej skłonności do zbyt daleko posuniętej demarkacji pomiędzy poszczególnymi dziedzinami poznania. Uznaje, że przemożny jest wpływ naukotwórczego rozumu, lecz to nie sam ten rozum, który przyczynił się do naukowego i technologicznego rozwoju ludzkości, jest problemem. Jest nim to, że absolutyzując rozum naukotwórczy gubi się z oczu ludzki dramat. Poddanie się dyktatowi tego rozumu nie jest jedynym niebezpieczeństwem. Innym, sytuującym się niejako po zupełnie przeciwnej stronie, jest ucieczka od rozumu, pójsie drogą romantycznego kultu nastrojowości, pogrążenie się w tym, co „żywiłowe”, „elementarne”, „dionizyjskie”. Jeszcze inne błędy polegają na zamknięciu się w jednym rodzaju filozofii i zabsolutyzowaniu jej metod, uczeniu się formuł dogmatycznych czy wreszcie zrównaniu różnych rodzajów racjonalności, które stanowiąc mają niejako wyspy na morzu irracjonalności⁸. W tak zarysowanej

⁷ Por. K. Tarnowski, *Myślenie według wartości Józefa Tischnera*, w: tegoż, *Wiara i myślenie*, Kraków 1999, s. 252.

⁸ Por. J. Tischner, *Rozum poszukuje siebie*, w: tegoż, *Ksiądz na manowcach*, Kraków 1999, s. 224.

sytuacji Tischner broni ideału pluralizmu racjonalizmów. Ideał ten daje szansę na to, by zmieścić się między Scyllą naukotwórczego rozumu a Charybdą irracjonalizmów.

Realizacja tego ideału będzie, zdaniem Tischnera, możliwa jedynie wówczas, gdy rozum stanie się „jeszcze bardziej rozumny niż był dotąd”. Rozum musi niejako zaprzeczyć sobie, aby móc siebie odzyskać. Drogą do odzyskania rozumu jest „heroiczne myślenie”, dzięki któremu rozum pokonuje własny bezruch mocą sił, które w sobie znajduje⁹. Niezwykle ważnym elementem „heroicznego myślenia” jest odzyskanie utraconych oczywistości. Dzięki tym zabiegom możliwe jest przywrócenie rozumowi naukotwórczemu właściwego miejsca w przestrzeni myślenia i odzyskanie tych wymiarów racjonalności, których uwzględnienie potrzebne jest w procesie poszukiwania prawdy¹⁰.

Tischner ukazuje zdolność do zawierzenia jako konieczny warunek pełnej rozumności. Zawierzenie, wbrew rozpowszechnionej opinii, nie stanowi, zdaniem Tischnera, zaprzeczenia rozumności, lecz jej urzeczywistnienie. Dzięki zawierzeniu myślenie staje się uskrzydłone, wyzwala się z ograniczeń¹¹. Innym ważnym elementem rozumności jest zdolność do przyjęcia świadectwa. Świadectwo pozwala człowiekowi poruszać się w kluczowym dla dramatu ludzkiego życia obszarze dobra i zła¹². „Filozofia rozumu”, którą proponuje Tischner, oparta nie tylko na krytyce błędnych ujęć rozumu, lecz także zawierająca twórczą pozytywną treść, może stać się ciekawym przedmiotem dyskusji i dalszych badań. Choć sam wątek jest stary i był wielokrotnie podejmowany w filozofii, sytuacja, w której Tischner formułuje swoją propozycję jest nowa i na tym tle jego „filozofia rozumu” może okazać się bardzo inspirująca.

Drugą kwestią jest coś, co nazwałbym „zwrotem ku Bogu”. Myśl Tischnera przez cały czas krąży wokół Boga i jego spraw. Krąży tam bez wątpienia ze względu na człowieka. Bóg jest odpowiedzią na ludzkie biedy, źródłem nadziei, ucieczką przed ograniczaniem człowieka jedynie do spraw tego świata. Nie da się jednak utrzymać tezy, że Tischner

⁹ Por. tenże, *Świadectwo heroicznemu myśleniu*, w: tegoż, *Myślenie według wartości*, wyd. 4, Kraków 2002, s. 438.

¹⁰ Por. tamże, s. 443–446.

¹¹ Por. tenże, *Myślenie religijne*, w: tegoż, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 346–347.

¹² Por. tamże, s. 347–348.

myśli o Bogu tylko ze względu na człowieka. Tischner pyta bowiem o to, jak musi być zbudowany człowiek, by wziąć udział w relacji z Bogiem¹³. Wskazuje przy tym na „otwarcie”, „niespokojne serce”, „absolutną tęsknotę”, „pragnienie” obecne w głębi skończonej wolności jako warunki takiej relacji¹⁴. W świetle niektórych wypowiedzi Tischnera można postawić tezę, którą wyraźnie formułuje Anna Karoń-Ostrowska. Twierdzi ona, że „dramat religijny, dramat spotkania z Bogiem, jest jedynym, który interesuje Tischnera, a spotkanie z drugim człowiekiem jest tylko substytutem tego najważniejszego, w którym wszystko się dopełnia”¹⁵.

Tischnerowi nie wystarcza widzenie człowieka przez boski pryzmat i w horyzoncie relacji z Bogiem. Tischner szuka samego Boga. Dochodzi bowiem do wniosku, że „istnieje właściwie tylko jeden dramat osoby – dramat człowieka z Bogiem. Każdy inny dramat i wątek dramatyczny jest jedynie fragmentem tego dramatu”¹⁶. Dlatego zaprasza do spekulacji, która jest najlepszym ćwiczeniem umysłu, bardzo potrzebnym nam, ludziom współczesnym, przyduszonym do ziemi potrzebami eksperymentu¹⁷. Także z tego powodu komentuje teologiczne dzieła poświęcone tajemnicy Trójcy Świętej. Zastanawiając się nad znaczeniem zwrotu ku człowiekowi, który dokonał się w teologii XX wieku, Tischner pisze:

Być może jest to jednak tylko mały wycinek dziejów myśli, po którym znów – uzbrojeni w nową wiedzę o człowieku – zapytamy o Boga? Czy poświęcone tajemnicy Trójcy Świętej dzieła wymienionych autorów, a także liczne studia, na których zostały oparte, nie są jakąś zapowiedzią zmiany duchowej orientacji naszego świata? Gdyby tak było, znaczyłoby to, że spirala zmierza w kierunku punktu przeciwległego i po przygodach z rozumieniem –

¹³ Por. tenże, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 220.

¹⁴ Por. tamże, s. 392.

¹⁵ A. Karoń-Ostrowska, *Głos w ankiecie: „Tischnerowskie spojrzenia. Głosy uczniów i przyjaciół”*, „Znak” 2004, nr 5 (588), s. 24. Tischner przyznaje się do tego, że interesuje go przede wszystkim to, jak musi być zbudowany człowiek, by mógł wziąć udział w dramacie; zob. *Oby wszyscy tak milczeli o Bogu! Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska*, Kraków 2015, s. 224–228.

¹⁶ Por. J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, w: tegoż, *Myślenie w żywiole piękna*, wyd. 2, Kraków 2013, s. 158.

¹⁷ Por. tenże, *Podglądanie Pana Boga*, w: tegoż, *Książd na manowcach*, dz. cyt., s. 252.

i nierozumieniem – samego człowieka znów pragniemy zrozumieć Boga¹⁸.

Zwrócenie się w stronę Boga uznać można za wyraz filozoficznej tęsknoty za zbawieniem, o której Tischner pisze w kontekście filozofii Heideggera¹⁹, a także za dowód na to, że filozofia Tischnera posiada istotny wymiar mistyczny²⁰. Komentując dzieła św. Jana od Krzyża Tischner pisze coś, co można by odnieść do jego własnej filozofii: „Jest mistykiem, który zamienia się w filozofa opisującego doświadczenie”²¹.

Zarówno „filozofia rozumu”, jak i „zwrot ku Bogu” mają w myśli Tischnera korzenie chrześcijańskie. Obecność chrześcijaństwa jest, jego zdaniem, szansą na odnowienie rozumu przez wskazanie wspólnego *ethosu*, w obszarze którego żyją rozum i wiara. Chrześcijaństwo może, zdaniem Tischnera, okazać się ożywcze dla współczesnej myśli, przywracając jej zmysł otwartej tajemnicy, która buduje nadzieję. Chrześcijaństwo przypomina myśleniu, że obok nadal istnieją tajemnice i że otwierają się, a pamięć o tym „czyni myślenie myśleniem”²². Tischner sięga do idei chrześcijańskich także dlatego, że jest przekonany, iż ideałem dramatu jest dramat religijny. Choć nie daje rozstrzygającej odpowiedzi na pytania, czy każdy dramat każdej religii i czy podmiot każdej odmiany dramatu religii jest taki sam, to jednak nie przypadkowo sięga do tradycji judeochrześcijańskiej i pochodzącej z niej metaforyki, by ilustrować swoje myśli i znajdować oparcie dla prowadzonych analiz²³.

¹⁸ Tenże, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 380. Na to teologiczne przesunięcie zainteresowań Tischnera zwraca uwagę Aleksander Bobko; zob. A. Bobko, *Józefa Tischnera myślenie o człowieku*, w: J. Tischner, *O człowieku. Wybór pism filozoficznych*, Wrocław 2003, s. XXXIX–XL.

¹⁹ Zob. J. Tischner, *Światło Gwiazdy Zbawienia*, w: tegoż, *Ksiądz na manowcach*, dz. cyt., s. 282.

²⁰ Na istnienie i znaczenie tego wymiaru w filozofii Tischnera zwraca uwagę Adam Szostkiewicz; zob. A. Szostkiewicz, *Głos w debacie: „Co powiedziały nam dzisiaj Tischner?”*, w: W. Bereś, A. Więcek, *Tischner. Życie w opowieściach*, Warszawa 2008, s. 282–283.

²¹ *Oby wszyscy tak milczeli o Bogu!...*, dz. cyt., s. 250–251.

²² Por. J. Tischner, *Świadectwo heroicznemu myśleniu*, w: tegoż, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 446–448.

²³ Por. tenże, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, dz. cyt. s. 158.

Poprzez swoją „filozofię rozumu” i „zwrot ku Bogu” Tischner wpisuje się w bardzo szeroki i niezwykle ciekawy nurt nowego rozumienia granic i możliwości ludzkiego poznania oraz rozumienia Boga w obliczu odkryć nauki i dziejowych doświadczeń ludzi XX wieku. Ta część pracy, którą wykonuje, odnosi się przede wszystkim do rozumienia Boga widzianego od strony międzyludzkich relacji i poszukiwania Jego śladów w obszarze spotkania. Zestawiona z badaniami myślicieli takich jak choćby ks. Michał Heller, poszukujących śladów Boga w świecie przyrody, może dać niezwykle interesujący efekt w postaci takiego rozumienia chrześcijańskiej wiary, które pozwoli ludziom naszych czasów odkryć na nowo jej sens i niewyczerpane bogactwo. Sądzę, że tym, co najmocniej oddziaływać będzie, jeśli chodzi o myśl Tischnera, jest właśnie jego reinterpretacja chrześcijaństwa, której znaczącymi elementami są „filozofia rozumu” i „zwrot ku Bogu”.

SŁOWNIK POJĘĆ

BÓG

Jako istota dramatyczna Bóg jest kimś więcej niż „absolutem istnienia”. Jest On raczej „absolutem Dobra”, które „przyjęło postać bytu”. [...] Dobro jest trój-Osobowe, przepełnione miłością, wiedzą i samowiedzą, wewnątrznie wolne.

Tak więc, aby przybliżyć się choć trochę do rozumienia Boga, trzeba się wznieść w myśleniu poza „byt i nie-byt”. [*Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 343]

Chrześcijańska religia dialogu człowieka i Boga stała się możliwa, ponieważ Bóg sam stał się jak obcokrajowiec, sierota i wdowa. Religia nie polega już na wzniosłym uczuciu zachwytu, który unosi człowieka ku niebu, ani na racjonalnej spekulacji o najwyższym z bytów, ale na poczuciu odpowiedzialności za odpowiedź, jaką zapytany i wezwany winien dać pytającemu i wzywającemu. [*Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Paris 1990, s. 79]

CIAŁO

Czym jest ciało? Jest wartością dramatyczną; dzięki niej człowiek uczestniczy wraz z innymi w dramacie życia. Nie jest to, oczywiście, łatwe, ponieważ człowiek nie posiada jednolitej i oczywistej koncepcji życia. Mimo to jedno wydaje się pewne: istotną wiedzę o własnym

ciela osiąga człowiek przez najgłębiej pojęty dialog – dialog wzajemności – z drugim człowiekiem. Rozpoznają własne ciało przez innego, a inny rozpoznaje własne ciało przeze mnie. Istotna wiedza o własnym cielem nie jest ani owocem badań obiektywnych, ani owocem doświadczeń subiektywnych, lecz wyłania się z dramatu życia, w którym kluczowe znaczenie posiadają spotkania z innymi. [*Myślenie w żywiole piękna*, Kraków 2004, s. 32]

CZŁOWIEK

[...] człowiek jest istotą dramatyczną. [...] Być istotą dramatyczną, znaczy: przeżywać dany czas, mając wokół siebie innych ludzi i ziemię jako scenę pod stopami. Człowiek nie byłby egzystencją dramatyczną, gdyby nie te trzy: otwarcie na innego człowieka, otwarcie na scenę dramatu i przepływający czas. [*Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Paris 1990, s. 11]

Tylko człowiek jest podmiotem dramatu dobra i zła, ponieważ tylko człowiek uczestniczy w jednym i drugim; dzięki niemu, lub z jego winy, dobro i zło wkraczają w świat. [*Myślenie w żywiole piękna*, Kraków 2004, s. 286]

[...] człowiek tym się różni od innych istot na tej ziemi, że to potrafi: na zło odpowiedzieć dobrem. Tego nawet aniołowie nie potrafią, bo aniołowie nie doświadczają żadnego zła. A człowiek doświadczając zła. I może ze zła budować dobro. Może tworzyć dobro ze zła, które go dotyka. Na tym polega wielkość człowieka, na tym polega jego godność, jego twórczość. Człowiek nie potrafi z niczego stworzyć drzewa, kamieni, domów, ale potrafi zrobić większy cud: ze zła stworzyć dobro. W ten sposób człowiek może przekreślić dawny stary świat, budować nowy świat. W ten sposób może człowiek stawać się kamieniem węgielnym królestwa Bożego na ziemi. [*Wiara ze słuchania. Kazania starsądeckie 1980–1992*, Kraków 2009, s. 229]

DIALOG

Człowiek łączy się z człowiekiem za pośrednictwem dialogu, w którym rola kluczowa przypada pytaniom i odpowiedziom. Pytam i oczekuję odpowiedzi. Słucham kierowanych do mnie pytań i daję na nie odpowiedź. Między momentem odpowiedzi a momentem pytania upływa jakaś chwila napięcia, w której konstytuuje się przeżycie szczególnego zobowiązania: świadomość, że ja zapytany – p o w i n i e m dać drugiemu jakąś odpowiedź. [*Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Paris 1990, s. 147]

Można powiedzieć, że „dialog” znaczy tyle, co „logika między dwojgiem” (w domyśle – osób). Wyobraźmy sobie dwie osoby obok siebie; każda widzi świat ze swojego miejsca, ze swojego czasu, z głębi osobistych, niepowtarzalnych uczuć. Czy między nimi może istnieć jakieś porozumienie? Może, ale pod warunkiem, że pojawi się coś wspólnego – coś, co połączy je pomimo różnorodności. Czynnikiem łączącym jest słowo – *logos*, „idea”, „pojęcie”. Wspólny *logos* ujawnia się w rozmowie. [...]

Dialog jest możliwy tam, gdzie istnieje odrębność osób. Osoby, zanim zaczną wymieniać między sobą słowa, muszą dokonać wyboru siebie jako partnerów dialogu. Chcę mówić z tobą, czy zechcesz mnie słuchać? U podstaw dialogu leży wybór. Dialog Boga i Abrahama zaczyna się od wezwania Boga: „Abrahamie, Abrahamie!”. Wołanie oznacza, że Bóg wybrał. Co zrobi Abraham? Czy odpowie wyborem, czy ucieknie, jak Adam? Wybranie oznacza, że wybierający gotów jest słuchać, a słuchać – to przenieść siebie w sytuację, w której znajduje się mówiący. Dzięki takiej wymianie miejsc i punktów widzenia może zaistnieć rozumienie i porozumienie. Oczywiście, nie byłoby wyboru ani wymiany miejsc, gdyby nie było wzajemnego uznania wartości: wybierając, uznaje, że drugi jest dla mnie wartością; drugi, który daje odpowiedź, uznaje, że ja jestem dla niego wartością. W dialogu Ja staję się Ja-dla-drugiego. Z wzajemności wyłania się My dialogu. [*Myślenie w żywole piękna*, Kraków 2004, s. 150–152]

DOBRO

Dobro jest jakby aksjomatem dramatu. Nie jest to jednak żaden założony z góry aksjomat rozumu, przeciwko któremu nie można wątpić. Dobro, jeśli naprawdę ma być dobrem, nie może być wyrozumowane, lecz musi być doświadczone. W jaki sposób dobro daje się doświadczyć? Nawiązując do poetyckiej i religijnej metaforyki dobra, trzeba uznać, że dobro jest raczej słyszalne niż widzialne. Głos dobra przenika przez hałasy świata, aby wezwać człowieka do czegoś absolutnego. Myślenie odgrywa w tej dziedzinie wyłącznie rolę przygotowawczą: ma przygotować uszy do słyszenia. Swój cel osiąga poprzez krytykę głosów, które zagłuszają głos dobra. [*Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Paris 1990, s. 91]

DOŚWIADCZENIE ETYCZNE

Jakie doświadczenie otwiera nas na dobro i zło i zarazem uczy nas obiektywizmu?

Na pytanie to trzeba odpowiedzieć wyraźnie: źródłowym doświadczeniem dla ludzkiej samowiedzy etycznej jest doświadczenie drugiego człowieka. Doświadczenie drugiego człowieka, jeśli się je uchwyci w jego niezafałszowanym przez technikę rdzeniu, jest doświadczeniem *par excellence* etycznym. Tak jak jesteśmy zdolni doświadczyć drugiego, nie jesteśmy zdolni doświadczyć niczego, żadnej rzeczy, żadnego przedmiotu, żadnego krajobrazu ani żadnego zwierzęcia. Dlatego doświadczenie to może być źródłem naszej samowiedzy etycznej. W nim znajdują swój fundament podstawowe wartości etyczne: prawda, sprawiedliwość, wierność itd. W nim kryje się podstawa obiektywizmu dla naszych zobowiązań etycznych. Tu leży źródło prawdziwej odpowiedzialności za świat zewnętrzny. Jeśli ktoś zezwoli na to, by stępiła się w nim wrażliwość na drugiego człowieka, cała jego moralność i całe myślenie etyczne zawiśnie w próżni. [*Myślenie według wartości*, Kraków 2000, s. 363]

DRAMAT

Człowiek żyje w ten sposób, że bierze udział w dramacie – jest istotą dramatyczną. Inaczej żyć nie może. Jego naturą jest dramatyczny czas oraz dwa otwarcia – intencjonalne otwarcie na scenę i dialogiczne otwarcie na innego człowieka. [...] Człowiek bierze udział w dramacie inaczej niż rzeczy znajdujące się na scenie. Jest istotą dramatyczną w innym sensie niż jest kobietą lub mężczyzną, dzieckiem lub starcem. Biorąc udział w jakimś dramacie, człowiek wie mniej lub bardziej jasno, że – mówiąc metaforycznie – w jego ręku jest jego zguba lub ocalenie. [*Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Paris 1990, s. 13]

HOMO SOVIETICUS

[...] *homo sovieticus* to zniewolony przez system komunistyczny klient komunizmu – żywił się towarami, jakie komunizm mu oferował. Trzy wartości były dla niego szczególnie ważne: praca, udział we władzy, poczucie własnej godności. [...] *Homo sovieticus* to postkomunistyczna forma „ucieczki od wolności”. [*Homo sovieticus*, w: *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, Kraków 1992, s. 125]

HORYZONT AGATOLOGICZNY

Horyzont agatologiczny to taki horyzont, w którym wszystkimi przejawami innego i moimi włada swoisty logos – logos dobra i zła, tego co lepsze i co gorsze, wzlotu i upadku, zwycięstwa i przegranej, zbawienia i potępienia. [*Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Paris 1990, s. 53]

INNY

[...] *i n n y* to ten, który może się stać Ty lub On i dla którego również ja mogę się stać On lub Ty. Innym nie jest natomiast „to” lub „tamto”. [...] *i n n y* nie jest rzeczą między rzeczami ani przedmiotem między przedmiotami, lecz podmiotem, innym Ja, który staje się dla

mnie Ty lub On i z którym mogę też wejść we wspólnotę My. [*Inny, w: Inny. Esej o spotkaniu*, Kraków 2017, s. 7–8]

JA AKSJOLOGICZNE

Rdzeniem sobości jest Ja. Jakie Ja? Co znaczy Ja? Ja jest „aksjologicznym punktem” sobości. Pierwotne Ja człowieka to Ja aksjologiczne. Jest ono wartością zdolną do rodzenia wartości – wybierania dobra, które je wybrało. Ja nie jest bytem. Nie jest również nie-bytem. Jest wartością, która domaga się przemiany w byt. Mimo że nie jest bytem, włada świadomością – włada jako wewnętrzna wartość, potwierdzana każdym wyborem, każdym tworzeniem wartości. Ja aksjologiczne jest „centrum” uczestnictwa: to niejako wokół niego ogniskuje się całość uczestnictwa, do jakiego zdolny jest człowiek. [*Myślenie w żywiole piękna*, Kraków 2004, s. 327]

KONSCJENTYWNOŚĆ

Czymże jest konscjentywność *resp.* samoświadomość?

Przede wszystkim sfera konscjentywności jest sferą świadomości w dosłownym rozumieniu tego pojęcia. To, co w tej sferze się pojawia lub co w niej może się pojawić, istnieje w niej jako mniej lub bardziej wyraźnie uświadomione przez „podmiot” świadomości.

[...] określam tutaj samoświadomość *resp.* konscjentywność jako sposób bytowania takich treści jak ból, przyjemność, radość, akt decyzji, akt miłości, akt sądenia itd. Jest to sposób bytowania nieredukowalny ani do istnienia realnego, ani istnienia idealnego, ani intencjonalnego (Ingarden), ani żadnego innego. [*Fenomenologia świadomości egotycznej*, w: *Studia z filozofii świadomości. Dzieła zebrane*, Kraków 2006, s. 131–134]

MYŚLENIE RELIGIJNE

Człowiek, którego rozum szuka wiary i którego wiara szuka rozumu – myśli religijnie. Poprzez jego myślenie przejawia się jego wiara i poprzez jego wiarę przejawia się jego myślenie. Między wiarą

a myśleniem nie ma przepaści niemożliwej do przekroczenia. Nie ma też dążenia, by jedno zniszczyć przez drugie. Myślenie religijne wyrasta z uznania praw religii i praw rozumu. Uznając prawa rozumu, wiara staje się myśleniem, uznając prawa wiary, rozum ma udział w jej naturze. [*Myślenie religijne*, w: *Myślenie według wartości*, Kraków 2000, s. 336]

NADZIEJA

Podstawowym wymiarem nadziei jest skierowanie ku przyszłości. Nadzieja jest tą duchową siłą, która steruje z ukrycia ludzkim dramatem, pozwala człowiekowi pokonać przeszkody teraźniejszości i zwracać się ku przyszłości. [*Myślenie według wartości*, Kraków 2000, s. 453]

Każda nadzieja odznacza się jakimś wymiarem: jest nadzieją płytszą lub głębszą, widzi ciaśniej lub widzi szerzej, spodziewa się mniej lub więcej, jest gotowa ponieść większe lub mniejsze ofiary. Co decyduje o wymiarze nadziei? [...] o wymiarze nadziei decyduje doświadczenie w a r t o ś c i. W ramach nadziei rozwija się poznanie aksjologicznego aspektu rzeczywistości. [...] Nadzieja wtrąca człowieka w jakieś oczekiwanie. Nie jest to jednak zwyczajne oczekiwanie, którym czeka się na nadejście nocy, wschód księżycy, pierwsze gwiazdy. [...]

Nadzieja wyrasta z doświadczenia zmienności świata i zmienności człowieka. Ale widzi ona tę zmienność w sposób szczególny. Nie chodzi o zmianę stanu lub miejsca, lecz o zmienność powiązań świata z wartościami, które urzeczywistniają się w świecie. Wartości mogą się nie urzeczywistnić. [...]

Poprzez doświadczenie nadziei [...] odsłaniają się nie tylko te wartości, które mogą być urzeczywistnione w świecie, lecz także odsłaniają się ja sam j a k o w a r t o ś ć. Doświadczając nadziei, człowiek doświadcza siebie jako wartości. W nadziei ludzkie Ja jest Ja aksjologicznym. W imię tej wartości nadzieja odpowiada na perspektywę zagrożenia swoim „nie”. Mówiąc zagrożeniu „nie”, nadzieja podnosi człowieka do poziomu wartości. W słowie nadziei opowiada o sobie godność człowieka. [*Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1994, s. 296–298]

OSOBA

[...] proponuję następujące określenie: osoba jest podmiotem dramatu. Być podmiotem dramatu znaczy: uczestniczyć w dramacie. Uczestnictwo w dramacie wymaga, aby uczestnik dramatu był „czymś więcej” niż rzeczą, przedmiotem i w ogóle „bytem-w-sobie”. Musi on nie tylko po prostu być, ale również jakoś się do siebie odnosić, musi być „bytem-dla-siebie”. Wydaje się, że kluczem do tajemnicy osoby jest słowo „dla”.

Byt-dla-siebie to taki byt, który może przyjąć swe bycie (swój byt) jako zadanie dla siebie. Ma on świadomość, że nie tylko coś można, ale i coś trzeba zrobić z tym bytem. Można zmarnować swój byt, można go stracić. W osobie byt – sam byt – staje się problemem. Co to bliżej znaczy? Znaczy to nie tylko, że osoba ma jakąś świadomość swego bytu, ale również, że „odczuwa go” jako swe dobro lub zło, zależnie od okoliczności. Słowo „dla” wyraża istotną sytuację osoby, która zasadza się na tym, że osoba może „mieć siebie” lub „nie mieć siebie”. We wnętrzu osoby pierwotne słowo „być” traci jakby swą siłę na rzecz pierwotnego „mieć”. „Mieć” warunkuje „być”. Osoba jest sobą, gdy ma siebie. [*Myślenie w żywiole piękna*, Kraków 2004, s. 159]

PRACA

[...] praca jest szczególną formą rozmowy człowieka z człowiekiem, służącą podtrzymywaniu i rozwojowi ludzkiego życia. Krócej: praca to rozmowa w służbie życia. [*Etyka Solidarności*, Kraków 1981, s. 19]

[...] na Ofiarowanie, usłyszemy słowa: „Błogosławiony jesteś. Panie, Boże wszechświata, albowiem dzięki Twej hojności otrzymaliśmy chleb – owoc ziemi oraz pracy rąk ludzkich, który Tobie ofiarujemy...”. I to samo z winem: „Otrzymaliśmy wino, owoc ziemi oraz pracy rąk ludzkich...”. Ten chleb i to wino staną się za chwilę ciałem i krwią Syna Bożego. Ma to głęboki sens. Oto odsłania się przed nami ostateczny horyzont pracy. Gdyby nie ludzka praca, nie byłoby chleba ani wina. Gdyby nie chleb i nie wino, nie byłoby wśród nas Syna Człowieczego. Bóg nie przychodzi ku nam poprzez dzieła natury: święte drzewa, wodę, ogień. Bóg przychodzi poprzez pierwsze dzieła

kultury – chleb i wino. Praca tworząca chleb i wino jest budowaniem drogi Boga. Ale każda praca ma udział w tej pracy. Nasza praca również. W ten sposób nasza praca, praca każdego z nas, okaże się budowaniem drogi Boga. [...] Praca to wzajemność. Ale nie chodzi tylko o wzajemność z ludźmi. Chodzi także o wzajemność z Bogiem, który – pracując łaską – uświęca świat. [*Niepodległość pracy*, w: *W kręgu filozofii pracy*, Kraków 1983, s. 7–8]

PRAWDA

Prawda jest wartością pierwszego rzędu, bowiem tylko poprzez prawdę może człowiek odnaleźć Boga, tylko poprzez prawdę może się spotkać z Kościołem, a Kościół z nim. [...] Idea prawdy nie jest również czymś zewnętrznym wobec rozumu. Wszelka działalność rozumu jest działalnością ze względu na ideę prawdy. [...] Właśnie idea prawdy raz jeszcze głębiej przemyślana była owym oparciem i zarazem uchwytem, które pozwalały rozumowi wznieść się ponad siebie – porzucić siebie, by znów odzyskać siebie. [*Myślenie według wartości*, Kraków 2000, s. 445–446]

SOLIDARNOŚĆ

Gdyby trzeba było jakoś bliżej określić znaczenie słowa „solidarność”, to należałoby chyba sięgnąć do Ewangelii i tam szukać jego rodowodu. Sens tego słowa określa Chrystus: „Jeden drugiego ciężary noście, a tak wypełnicie prawo Boże”. Cóż znaczy być solidarnym? Znaczy nieść ciężar drugiego człowieka. [*Etyka Solidarności*, Kraków 1981, s. 6]

SPOTKANIE

Doświadczamy innego, spotykając go. Spotkać, to coś więcej, niż mieć świadomość, że inny jest obecny obok mnie lub przy mnie. [...] Spotkanie jest wydarzeniem. Spotkanie pociąga za sobą istotną zmianę w przestrzeni obcowania. Ten, kto spotyka, wykracza – transcenduje – poza siebie w podwójnym sensie tego słowa: ku temu, komu może dać

świadcstwo (w stronę innego) i ku temu, przed kim może złożyć świadectwo (przed Nim – tym, kto żąda świadectwa). Dlatego należy powiedzieć: spotkać, to do-świadczyc Transcendencji. [*Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Paris 1990, s. 27]

SUMIENIE

Sumienie to naturalny „zmysł etyczny” człowieka, w znacznym stopniu niezależny od rozmaitych systemów etycznych. Mamy wiele systemów etycznych, ale sumienie jest jedno. Ono jest wcześniejsze niż owe systemy. Sumienie stanowi w człowieku rzeczywistość samodzielną, trochę jak rozum i wola. [...] Sumienie jest głosem, który woła wewnątrz człowieka. Do czego wzywa dziś sumienie? Przede wszystkim do tego, by człowiek chciał mieć sumienie. [...] Sumienie to zmysł czytania drogowskazów. Tylko ono wie, na który drogowskaz należy zwrócić uwagę tu i teraz. Myśliciele chrześcijańscy mówili: sumienie jest głosem Boga. Znaczyło to: Bóg, który nie przemawia poprzez sumienie człowieka, nie jest prawdziwym Bogiem, lecz bożkiem. Prawdziwy Bóg dotyka najpierw sumień. [*Etyka Solidarności*, Kraków 1981, s. 11]

SZCZĘŚCIE

Przeciwieństwem rozpaczcy jest szczęście. Jeśli rozpacz polega na „chorobie na śmierć”, to szczęście będzie czymś zbliżonym do „tężyzny na życie”. Człowiek jest cały zdrow – ma duszę zdrową i ciało, rozum i wolę, zdrowe zmysły i zdrowe uczucia. Zdrowie wciąż przynosi i mnoży życie. Życie to jest oznaką błogosławieństwa. Szczęście jest wyrazem wciąż rosnącego życia. [*Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Paris 1990, s. 257]

TWARZ

Twarz jest wyższością, jest skonkretyzowaną chwałą, niepowtarzalną wzniosłością, wspaniałością człowieka. Zdolna jest porwać, zachwycić, wynieść ponad prozę świata ku poetyce istnienia. Ale jest

ona także kruchością, zagubieniem, krzywdą lub biedą. Są na niej znaki minionych bólów, są miejsca dla bólów przyszłych. To przede wszystkim na twarzy człowieka przemija jego piękno i jego życie. Tutaj ukazują się łańcuchy i umieranie. Twarz jest o s a d z o n a na krzyżu istnienia. [*Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Paris 1990, s. 69–70]

USPRAWIEDLIWIENIE

Droga zbawienia wiedzie w przeciwną stronę niż droga potępienia. Droga zbawienia jest drogą wciąż ponawianej wierności Dobru – które woła. [...]

Stan zbawienia daje się pomyśleć jako stan usprawiedliwienia, który jest przeciwieństwem stanu potępienia. [*Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Paris 1990, s. 256–257]

WARTOŚĆ

Kluczem do etyki jest doświadczenie wartości. W etyce wartością jest drugi człowiek, wartością jestem ja sam i wartościami są rozmaite płaszczyzny obcowania człowieka z człowiekiem. [*Etyka wartości i nadziei*, w: *Wobec wartości*, Poznań 1984, s. 55]

Zagadnienie wartości bywa zazwyczaj rozpatrywane od dwóch stron: od strony rzeczy, której „przysługują” jakieś wartości, i od strony człowieka, który przeżywa jakieś wartości, doświadcza wartości, myśli według wartości. [...] Gdy mówimy, że „nasz świat jest światem wartości”, widzimy obok siebie sprawy i rzeczy konkretne. Może nawet bardziej „sprawy” niż „rzeczy”. Ktoś przed chwilą na nas czekał, bo miał do nas jakąś „sprawę”, myślimy na kogoś czekali, aby mu „coś ważnego” powiedzieć, ktoś zachorował i trzeba było kupić lekarstwo, ktoś umarł i trzeba było wziąć udział w pogrzebie, ktoś był szczęśliwy, bo właśnie miał wesele. [...] ludzki świat zawiera coś, co jest dobre i coś, co jest złe, a także to coś, co jest lepsze, gorsze, najgorsze. Nasz świat jest, w jakimś bliżej nieokreślonym zakresie, światem hierarchicznie uporządkowanym. Sprawy, przedmioty, ludzie układają się w nim dla nas według mniej lub bardziej trwałego ładu hierarchicznego. [...] Problem wartości bywa również rozważany od strony człowieka.

[...] My ludzie jesteśmy nieustannie w jakimś ruchu: ku czemuś zdążamy, przed czymś uciekamy, czegoś pragniemy i czegoś się lękamy, żyjemy jakąś nadzieją i grozi nam jakaś rozpacz, kogoś kochamy, a kogoś innego nie potrafimy kochać, przeżywamy radości i zgryzoty. I tak jesteśmy wtrąceni w konieczność bezustannego „przedkładania czegoś nad coś”, konieczność „preferowania”. [...] Tak więc, okazuje się, że nasz świat jest światem ładu hierarchicznego, a nasze myślenie myśleniem preferencyjnym. [*Myślenie według wartości*, Kraków 2000, s. 479–481]

WOLNOŚĆ JAKO SPOSÓB ISTNIENIA DOBRA

Wolność nie może być interpretowana poprzez kategorie służące do opisu „bytu jako bytu”, np. kategorie: siły, bezsily, przyczyny, skutku, bytu względnie lub bezwzględnie izolowanego i wreszcie „nicności”. [...] Wolność odzyskuje swój sens dopiero wtedy, gdy jest ujmowana „poza bytem i niebytem” jako sposób istnienia dobra; człowiek jest wolny dlatego, że w człowieku „dobro ma swój byt”. [*Wolność jako sposób istnienia dobra*, w: *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 293]

WZAJEMNOŚĆ

Wzajemność oznacza, że jesteśmy, jacy jesteśmy, poprzez siebie. To *poprzez* znaczy: możemy siebie obwiniać lub możemy być sobie wdzięczni. [*Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Paris 1990, s. 83]

ZŁO DIALOGICZNE

Zło jest zjawą, złą zjawą – przy czym przymiotnik zły jedynie analitycznie wyraża to, co kryje się w samym pojęciu zjawy. Zjawy kłamie i nie kłamie zarazem, grozi i nęci, odbiera jedną nadzieję, aby ożywić drugą. Realność zjawy nie jest realnością bytu, ani realnością braku w bycie. Zjawy jest „międzyrzeczywistością”, która rodzi się pomiędzy człowiekiem a człowiekiem jako owoc wspólnych struktur dialogicznych. [*Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Paris 1990, s. 152–153]

II.

JÓZEF TISCHNER
– TEKSTY WYBRANE

*Wybór i opracowanie
Andrzej Tarchała OFM*

CZYM JEST FILOZOFIA, KTÓRĄ UPRAWIAM?

J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2000, s. 5–9.

Zastanawiam się, gdzie mam szukać owej filozofii, „którą uprawiam”: czy w opublikowanych tekstach, czy w moich marzeniach. [...] Od czasu do czasu „marzę sobie” o tym, jaką filozofię trzeba by u nas dzisiaj naprawdę uprawiać, jakie pytania postawić, z kim podjąć polemikę, aby nie stać na marginesie światowego ruchu filozoficznego. Kiedyś wierzyłem, że marzenia te są planowaniem. Dziś wiem, że nic z tego nie wyjdzie. To, co powstaje, jest kompromisem między marzeniem a potrzebami chwili. Potrzeba chwili jest, jak się dotąd okazywało, mocniejsza.

Spójrzmy na potrzebę chwili.

Przyznam to otwarcie: na kształcie „mojej filozofii” wycisnęły głębokie piętno warunki, w jakich dotychczas żyłem i pracowałem. Sedno sprawy jest proste. Tak się jakoś złożyło, że n a j p i e r w zacząłem uczyć się filozofii, a dopiero potem n a p r a w d ę spotkałem się z c z ł o w i e k i e m. Filozofii zacząłem się uczyć głównie na tomizmie. Był to taki tomizm, na jaki nas wtedy było stać. Nie sądzę, żeby to był zły tomizm. Potem nastąpiło zetknięcie z konkretnym człowiekiem. Zostałem duszpasterzem „z prawem do filozofowania”. Przyszły rozmowy z ludźmi, spotkania, rozstania: konfesjonał, katecheza, kazanie, odprowadzenie na wieczny spoczynek i... kradzione chwile na studia. W międzyczasie miałem wiele szczęścia: spotkałem Romana Ingardena. Zaczęły się studia fenomenologii pod jego kierunkiem. A potem znów to samo: konfesjonał, kazanie, katecheza, wędrówka po cmentarzu, odwiedziny u chorego. Rygorozą doktorskie zdawałem, prowadząc jednocześnie pierwsze w życiu rekolekcje dla studentów.

Jaki był wynik owych spotkań?

Było nim odkrycie, że nasz współczesny człowiek wkroczył w okres głębokiego kryzysu swej nadziei. Kryzys nadziei jest kryzysem podstaw. Kiedyś ludzie zabijali się w imię wiary w wyższość własnej nadziei nad nadzieją cudzą. Dzisiaj „doduszają się” własną beznadziejnością.

To otwiera dla filozofii specjalne zadania i specjalne pole odpowiedzialności. Dla mnie oznaczało to duchowe rozstanie się z tomizmem. Wykładałem już wtedy filozofię w seminarium, wróciłem z zagranicy. O tym rozstaniu trzeba było powiedzieć otwarcie. Wtedy napisałem *Schyłek chrześcijaństwa tomistycznego*. Teza artykułu była prosta: to nie chrześcijaństwo przeżywa kryzys, ale jedna z jego wersji interpretacyjnych. Chrześcijaństwo jest nadal szansą. W efekcie zasłużyłem sobie na to, że zaliczono mnie do fenomenologów [...] zainteresowanych w sposób szczególny „aksjologicznymi podstawami chrześcijaństwa” [...]. Ale nie te klasyfikacje są dla mnie najistotniejsze. Najistotniejsza była n a z w a, którą znalazłem na określenie kryzysu.

Teraz trzeba było dawać o d p o w i e d ź. Szła ona w dwóch kierunkach, a obydwa były w jednakowym stopniu wyznaczone potrzebami chwili.

Kierunek pierwszy: popularyzacja. Istnieje w Polsce niezwykle wielka potrzeba popularyzacji filozofii, zwłaszcza filozofii współczesnej. Ludzie chcą, aby im mówić o rozmaitych „-izmach”. I to nie ze snobizmu, chcą autentycznie. Od tej potrzeby uciec nie można. Więc eseje o Marcelu, Heideggerze, Lévinasie, Ricoeurze, Schelerze i wielu innych. To wszystko jako wynik wykładów, konferencji, seminariów. Przy okazji pytanie: do jakiego „-izmu” ja zaliczę siebie? Byłem przekorny. Postanowiłem filozofować „bez etykiety”. Fenomenologia to tylko metoda. Każdy jest w jakimś zakresie fenomenologiem. Ale metoda to nie żaden „-izm”. W tym postanowieniu nie wszystko jednak było przekorą. To stara prawda: kto zdecydował się na filozofowanie, powinien zejść z grzbietu klasyka. Spróbowałem schodzić z grzbietu klasyków. Co nie znaczy, że się odcinam. Sam wiem najlepiej, ile zawdzięczam Schelerowi i Lévinasowi. Zarazem jednak wiem, że gdy stanąłem twarzą w twarz wobec n a s z e g o kryzysu nadziei, musiałem całkiem samodzielnie wymyślać i wymierzać słowa. Cóż więc było ostatecznym celem popularyzacji? Starąłem się przywoływać na pomoc najbliższą mi myśl europejską dla ratowania naszej polskiej nadziei. Tak ściągałem z nich haracz za przedmurze i inne podobne historie.

Namawiano mnie także, abym czynił coś odwrotnego. Mówiono: trzeba dać się poznać światu, wejść w międzynarodowy dialog, pokazać, że my też rozumiemy hermeneutykę, dziejowość i epifanię twarzy (to Lévinas). To piękna pokusa, ale dla mnie niemożliwa do zrealizowania. W mojej naturze leży egoizm. Nie mam zamiaru ratować nadziei Niemców, pokazując im Husserla, ani Francuzów, ucząc ich Bergsona czy Ricoeura. Ja sam jednak nie mogę nie znać tych panów. Powinienem ich znać, bo z tego może być pożytek przy szukaniu odpowiedzi na pytania zrodzone na tej ziemi. Egoizm jest zawsze źródłem ciasnoty. Wybrałem, aby być ciasnym i tępyim filozofem Sarmatów. Staram się im wymyślać i dobrze im radzić. Na szczęście niezbyt mnie słuchają, więc i wina moja nie będzie zbyt wielka.

Kierunek drugi: szukanie dróg w y j ś c i a z kryzysu nadziei. Powiem o tym najprościej, powołując się na znany fakt. Mamy w Polsce postać O. Kolbego, który – czy się tego chce czy nie – jest częścią naszych ostatnich dziejów. O. Kolbe jest kimś więcej niż franciszkaninem, który poświęcił swe życie za drugiego. Jest on także żywym wcieleniem naszej, polskiej, gdzieś we krwi naszej zawartej, ale nigdzie do końca nie opisanej filozofii człowieka. Zaś na Zachodzie mamy: egzystencjalizm, strukturalizm, cybernetykę, alienację i teorię zachowania na deser. Fakt Kolbego jest absolutnie poza tym wszystkim. Takiego świadectwa człowiekowi, jakie swym uczynkiem dał O. Kolbe, nie dał żaden współczesny kierunek filozofii człowieka. Heidegger mówi: „człowiekowi w jego byciu chodziło o własne bycie”. Sartre mówi: „drugi to piekło”. Lévi-Strauss mówi: „piekło jest we mnie”. Inny strukturalista mówi: „koniec człowieka”. A my mamy Kolbego. Gdybyż tylko Kolbego! Iluż było takich, o których nikt nie wiedział! W tym leży nasz problem: brak jasnej filozofii człowieka idzie w parze z niezwyklej wrażliwością na sprawy człowieka. Naprawdę nie mordowaliśmy swoich królów, nie dobijali rannych, „w klasy” bawiliśmy się trochę jak dzieci, nie napuszczaliśmy na współziomków „capih biesów” rodem z Dostojewskiego, nawet diabła umieliśmy skłonić do tego, żeby dla dobra potępionego przyjął łapówkę. Mimo to na naszych kartach i w naszych podręcznikach królują „izmy”. Na czym polega nasz paradoks.

Jest jeden wyjątek: Antoni Kępiński, lekarz psychiatra. Ten wie o człowieku więcej niż Freud, Heidegger, Lévinas. W moim przekonaniu to pierwsza po polsku odczuta, po polsku napisana, z polskiej dobroci płynąca, a zarazem uniwersalnie mądra, polska filozofia

człowieka. Zarazem jakiś niezwykle sposób ratowania człowieka przed światem i przed samym sobą. Dodajmy: dzieło rozchwytywane przez ludzi i zarazem cudownie nieobecne na kartach ostatnich prac poświęconych filozofii człowieka.

Czy istnieje zatem jakiś polski horyzont wyjścia z polskiego kryzysu nadziei? Myślę, że istnieje. Odkrył go Kolbe, ale go nie nazwał. Po prostu zrobił to, co zrobił. Rzeczą filozofii jest: z r o z u m i e ć i n a z w a ć. Tu widzę szansę i trudne zadanie.

Takie mniej więcej były moje dotychczasowe poszukiwania pod hasłem „filozofia bez etykiety”. A co będzie jutro? Pytanie dotyka marzeń. Trudno mówić o marzeniach. Myślę, że jutro także nie przekroczę własnego cienia. Wiem, że idąc na kolejne spotkanie z człowiekiem, kolejne kazanie, kolejną popularyzację, będę gdzieś w głębi duszy dręczony myślą, że nie robię tego, co robić powinienem. Zawsze muszę kopać o te pół metra dalej, niż – jak mi się wydaje – znajduje się mój skarb. Nawet teraz wydaje mi się, że niepotrzebnie o tym piszę. Czy nie lepiej jest uprawiać filozofię niż pisać o uprawianiu filozofii? I chyba tak będzie do końca życia. Powiem wtedy: nie zrobiłem tego, co zrobić chciałem, nie zrobiłem tego, co zrobić mogłem, nie zrobiłem nawet tego, co naprawdę trzeba było zrobić. Co zrobiłem? O tym powiedzą inni. Niech wymyślą etykietę.

Wydaje mi się, że przed wszelkim filozofowaniem, zwłaszcza u nas, trzeba dokonać istotnego wyboru: trzeba wybrać z tego, o czym myśleć można, to o czym myśleć t r z e b a. Ale to, o czym myśleć trzeba, nie przychodzi u nas z kart książki, lecz z twarzy zaniepokojonego swym losem człowieka.

Kiedyś filozofia rodziła się z podziwu wobec otaczającego nas świata (Arystoteles). A potem także z wątpienia (Kartezjusz). A teraz, na naszej ziemi, rodzi się ona z bólu. O jakości filozofii decyduje j a k o ś ć bólu ludzkiego, który chce filozofia wyrażać i któremu chce zaradzać. Kto tego nie widzi, jest bliski zdrady.

MYŚLENIE WEDŁUG WARTOŚCI

J. Tischner, *Myślenie według wartości*, wyd. 3, Wydawnictwo Znak, Kraków 2000, s. 477–493.

We współczesnym myśleniu o wartościach i nadziejach, jakie niektórzy z nas wiążą z aksjologią, kryje się jakiś paradoks¹. Przede wszystkim od wielu już lat nie maleje, zwłaszcza u nas, zainteresowanie tematem wartości. Nie wydaje się prawdopodobne, by wypływało to z przypadku. Dowodzi raczej, że uświadomiliśmy sobie sytuację jakiegoś kryzysu, w której odeszła od nas pewność tego co podstawowe. Człowiek utracił spontaniczną wiarę w Boga i spontaniczne przekonanie o stałości swej wewnętrznej, a także zewnętrznej natury. Na czym powinien więc oprzeć swe decyzje? Wartości wydają się dogodnym oparciem, bowiem ani nie wymagają tej wiary, co Bóg, ani tego rodzaju wiedzy, co wiedza o naturze człowieka i istocie rzeczy. Rzecznicy różnych poglądów na świat, wychodząc z własnych punktów widzenia, mogą dać na wartości swą kompromisową zgodę. Dla wielu sceptyków aksjologia wciąż jest ratunkiem przed nihilizmem, dla jednego z chrześcijan jest ona wygodną płaszczyzną dialogu z tymi, którzy utracili już zaufanie do techniki i wyzwalanych przez nią sił materii, ale nie potrafili jeszcze odzyskać wiary w Boga. Słyszemy więc: zanim porozumiemy się co do Boga i istoty rzeczy, niechaj przynajmniej między nami „prawda zawsze prawdę znaczy, a sprawiedliwość – sprawiedliwość”.

Zarazem jednak obserwujemy zjawisko przeciwne – proces zdecydowanego odchodzenia od aksjologii, wyraźny szczególnie na Zachodzie.

¹ Tekst poszerzony odczytu na Tygodniu Filozoficznym KUL w lutym 1978 roku.

Przykładem mogą być deklaracje wciąż bardzo wpływowego M. Heideggera. Píše on np.: „Dziwne usiłowanie, by wykazać, że wartości są obiektywne, samo nie wie, co robi. Ogłaszając, że Bóg jest najwyższą wartością, poniża się istotę Boga. Myślenie według wartości jest tu i wszędzie największym bluźnierstwem, jakie można pomyśleć przeciwko byciu”². Dzieje nowożytnej aksjologii streszcza w sposób znamieny Helmut Kuhn³. Aksjologia, sądzi on, osiągnęła swój szczyt u F. Nietzschego. Ale Nietzsche, dokonując znanego „przewrotu w dziedzinie wartości”, oddał wartości we władanie „woli mocy”. Pojęcie wartości splata się w ten sposób z subiektywizmem i nihilizmem. Nie pomogły wysiłki M. Schelera, N. Hartmanna i innych fenomenologów. Idea przedmiotu jest nieodłączna od idei podmiotu: im bardziej będziemy podkreślać przedmiotowy aspekt wartości, tym mocniej odezwie się podmiot. Aksjologia zamiast otwierać drogę poza sferę podmiotu, będzie wciąż potwierdzać podmiotowość.

Tak więc, jedni widzą w aksjologii ratunek przed upadkiem w nihilizm, inni drogę wiodącą wprost do nihilizmu. Dlaczego tak jest? Kiedyś przed laty R. Ingarden wygłosił w Krakowie doniosły odczyt: „Czego nie wiemy o wartościach?”. Ale wtedy nasza sytuacja myślowa była inna. Do naszej świadomości nie dotarło jeszcze radykalne kwestionowanie aksjologii ze strony rzeczników myślenia „według prawdy bycia”, a kwestionowanie ze strony myśli pozytywistycznej – stale obecne – nie było brane zbyt poważnie; wierzyliśmy, że fenomenologia przezwyciężyła pozytywizm, chociaż pozytywiści nic o tym nie wiedzą. Dlatego dziś należałoby, jak sądzę, sformułować nasze zagadnienie inaczej, chyba bardziej zasadniczo: czy jesteśmy w stanie w naszym myśleniu pozbyć się myślenia według wartości? Nasze pytanie winno dotknąć sprawy myślenia. Wielu rzeczników aksjologii sądzi, że aksjologia ma swą subiektywną podstawę w emocjonalnej sferze człowieka, bowiem „rozum jest ślepy na wartości”. Czy naprawdę? Dziś, w obliczu kwestionowań typu Heideggera, trzeba nam szukać podstaw aksjologii w łonie samego myślenia, w przeciwnym bowiem razie aksjologia nie spełni nadziei zrodzonych w sytuacji kryzysu. Czy nasze myślenie jest myśleniem według wartości i czy jesteśmy w stanie pozbyć się takiego myślenia?

² M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, przeł. K. Michalski i in., Warszawa 1977, s. 111.

³ Por. H. Kuhn, *Das Sein und das Gute*, München 1962.

PROBLEM WARTOŚCI

Zagadnienie wartości bywa zazwyczaj rozpatrywane od dwóch stron: od strony rzeczy, której „przysługują” jakieś wartości, i od strony człowieka, który przeżywa jakieś wartości, doświadcza wartości, myśli według wartości. Rozważmy sprawę najpierw od strony rzeczy, potem od strony człowieka. Rozważmy ją w sposób możliwie ogólny, nie wdając się w polemiki precyzujące użyte pojęcia. Spróbujmy uchwycić to, co wydaje się oczywiste.

Znajdujemy się w tej chwili na sali wykładowej. Są tutaj obok nas znajomi i nieznajomi, profesorowie i koledzy, ludzie mniej lub bardziej dla nas sympatyczni, są także przedmioty, takie jak krzesła, okna, drzwi, są instrumenty wzmacniające głos. Każdy człowiek i każdy przedmiot wymaga od nas stosownego uznania i stosownego zachowania. Aby zachować się właściwie w tym naszym małym świecie, musimy umieć „czytać wartości”. Nie witamy się z krzesłami, nie usiłujemy szukać dla siebie miejsca na kolanach ludzi już siedzących. Bez koniecznej potrzeby nie siadamy tyłem do katedry. Nasz obecny świat jest niewątpliwie światem jakichś wartości, a my w nim jesteśmy istotami czytającymi wartości. Co to znaczy? Nie spierajmy się o użycie pojęć, spróbujmy wejrzeć wprost w doświadczenie.

Gdy mówimy, że „nasz świat jest światem wartości”, widzimy obok siebie sprawy i rzeczy konkretne. Może nawet bardziej „sprawy” niż „rzeczy”. Ktoś przed chwilą na nas czekał, bo miał do nas jakąś „sprawę”, myśmy na kogoś czekali, aby mu „coś ważnego” powiedzieć, ktoś zachorował i trzeba było kupić lekarstwo, ktoś zmarł i trzeba było wziąć udział w pogrzebie, ktoś był szczęśliwy, bo właśnie miał wesele. Rozglądamy się po „naszym” krajobrazie: tu widzimy czyjś dom, tam widzimy las pełen uroków, gdzie dalej widać szkołę, kościół, a oto drzewa cmentarne. Można mnożyć opisy, można je coraz bardziej dramatyzować, ukonkretniać. Jedno będzie się jednak stale powtarzać: ludzki świat zawiera coś, co jest dobre i coś, co jest złe, a także coś, co jest lepsze, gorsze, najgorsze. Nasz świat jest, w jakimś bliżej nieokreślonym zakresie, światem hierarchicznie uporządkowanym. Sprawy, przedmioty, ludzie układają się w nim dla nas według mniej lub bardziej trwałego ładu hierarchicznego. Nie wiemy dokładnie, czym jest zło, a czym dobro, nie umiemy ustalić precyzyjnej granicy między jednym a drugim, pomimo to nie potrafimy wymknąć

się jakiejś hierarchii. Prawdę rzekłszy, gdy się dokładniej przyjrzeć, nigdy nie usiłujemy tego robić. Naszą główną troską w naszym świecie jest: wymknąć się „złu”, które nam obecnie grozi, osiągnąć „dobro”, które tu i teraz jest do osiągnięcia.

Czy „nasz świat” mógłby być innym światem? Na pierwszy rzut oka wydaje się, że tak. Świat oczyszczony z wartości nie jest światem wewnętrznym sprzecznym. W jednorodnej przestrzeni geometrycznej, jaką potrafimy myśleć, wszystkie formy i bryły są jednakowo ważne i jednakowo nieważne. Możemy powiedzieć tak: kamień jest sobą, drzewo jest sobą, zwierzę jest sobą i człowiek jest sobą. Byt jest bytem, każdy byt ma jakieś właściwości. Wśród tych właściwości nie ma jednak żadnej takiej, która by była dobrocią, złością, tym co gorsze i lepsze. Wszystko istnieje „na tym samym poziomie”. Nietzsche powiedział: „Zło to przesąd Boga – rzekł wąż”. My możemy powiedzieć: „zło to przesąd człowieka”, dobro podobnie. Mimo jednak, że obiektywistyczna wizja świata nie jest sama w sobie sprzeczna, wiemy, iż radykalnie zobiektywizowany świat, świat oczyszczony z wartości, nie jest naprawdę naszym światem. W świecie „obiektów” są bryły, formy, płaszczyzny i żaden przedmiot nie jest lepszy od drugiego. W naszym świecie, w którym rodzimy się i umieramy, jest jakiś dom i jakaś bezdomność, jest miejsce pracy i brak miejsca pracy, jest szkoła, jest kościół, jest także cmentarz i to wszystko przedstawia dla nas jakąś swoistą godność. W świecie tym jest także głód, jest i niesprawiedliwość, jest odwaga i śmierć, sprawa ważna i mniej ważna. Gdyby to wszystko stało się nagle dla kogoś zupełnie obojętne, pytalibyśmy z niepokojem: co dzieje się z tym człowiekiem? W pytaniu tym wróci ku nam hierarchia.

Problem wartości bywa również rozważany od strony człowieka. Znów nie spieramy się o precyzyjny zasięg słów. My ludzie jesteśmy nieustannie w jakimś ruchu: ku czemuś zdążamy, przed czymś uciekamy, czegoś pragniemy i czegoś się lękamy, żywimy jakąś nadzieję i grozi nam jakaś rozpacz, kogoś kochamy, a kogoś innego nie potrafimy kochać, przeżywamy radości i zgryzoty. I tak jesteśmy wturceni w konieczność bezustannego „przedkładania czegoś nad coś”, konieczność „preferowania”. Jak mówił Liebert: „uczyniwszy na wieki wybór, w każdej chwili wybierać muszę”. Nie umiemy określić dokładnie reguł, według których dokonujemy naszych przedkładań, a jednak żyjemy dzięki temu, że umiemy przedkładać.

Czy można sobie wyobrazić, by było inaczej? Znów natrafiamy na paradoks: tak, nie ma w tym nic wewnętrznym sprzecznego. Zamiast

przedkładać coś nad coś, zamiast preferować, możemy porządkować według współrzędnej: „to najpierw, a to potem”. Najpierw spożyję obiad, potem pójdę na spacer, potem jeszcze przeczytam książkę – wszystko na jednym poziomie. Myśląc tak, staję się – jak mówi H. Marcuse – „człowiekiem jednowymiarowym”. Człowiek jednowymiarowy wie, co do czego służy, i stosownie do tej wiedzy porządkuje swe czyny, gesty i pragnienia. To także jest do przyjęcia. Zarazem jednak samo pojęcie „człowieka jednowymiarowego” traktujemy jak jakiś policzek wymierzany poczuciu własnej godności. Myślimy: jeśli w pojęciu tym jest zawarta prawda o nas, to znaczy, że znajdujemy się w stanie jakiegoś upadku. W gruncie rzeczy nikt z nas nie chce być człowiekiem jednego wymiaru. I tak, preferencyjny sposób naszego myślenia przedstawia się nam jako gwarancja autentyczności i podstaw ludzkiej godności.

Tak więc, okazuje się, że nasz świat jest światem ładu hierarchicznego, a nasze myślenie myśleniem preferencyjnym. Ale, czy to wszystko nie jest naszym przesądem? Raz jeszcze powtórzmy: przypuszczenie takie nie jest absurdalne, nic nas nie zmusza do przyjęcia wartości. A jeśli nawet zmusza, to przymus ten nie jest taki sam, jak przymus, który zakazuje nam myśleć o kwadratowych kołach i górach bez dolin. W naszym myśleniu według wartości jest obecny znamienny motyw – m o t y w w o l n o ś c i. Nikt nie musi widzieć wartości. Nikt nie musi uznać ich aż do końca. Im wyższa wartość, tym większa swoboda jej uznania. Wartość zdaje się mówić do mnie: „jeśli chcesz, możesz mnie wybrać”. Wszystko jest zawarte w drobnym „jeśli chcesz”. Stając wśród wartości, naprawdę niczego nie musisz. Ale właśnie samo to, że „wśród wartości niczego nie musisz”, samo jest wartością – wartością wolności. Podmiotem doświadczenia wartości jest podmiot wolny. Cały urok świata wartości bierze się zapewne stąd, że nic z tego świata nie narzuca się nam przemocą. Niemniej dzięki wartościom czujemy niewyraźnie, że jeśli tego świata nie uznajemy, możemy ulec jakiejś przemocy.

Dlatego wartości są wiecznym źródłem fascynacji dla ludzkiego życia i myślenia. Nawet „myślenie bycia” M. Heideggera nie wydaje się od tego wolne. Kluczowe pojęcia filozofii Heideggera mają wyraźnie aksjologiczny wydźwięk. Czym jest np. „prawda” w formule „prawda bycia”, jeśli nie jakimś „dobrem” człowieka? Czym jest „prześwit prawdy”, jeśli nie tym, co przeciwne mrokom? A czym „zdecydowanie”, jeśli nie aktem ostatecznego samookreślenia w preferencji

dokonanej na widok śmierci? Czym głęboka i piękna symbolika domu, ojczyzny, pasterza bycia, za pomocą której Heidegger wydobywa nasze związki z istnieniem?

Jeśli tak, to postawmy jeszcze jedno pytanie: jakie doświadczenie jest dla nas podstawowym źródłem w s z y s t k i c h przeżyć aksjologicznych z przeżyciem myślenia włącznie? Kiedy dobro i zło, wartość i antywartość, radość i rozpacz wkraczają w naszą wewnętrzną rzeczywistość w taki sposób, że nie uciekamy od nich, choć – teoretycznie rzecz biorąc – ucieczka taka zawsze jest możliwa? Wydaje mi się, że jest tak przede wszystkim w chwilach s p o t k a n i a z drugim człowiekiem. Podkreślam słowo „spotkanie”. Doświadczenie spotkania kryje w sobie niezwykłą siłę perswazji. Spotkanie jest czymś więcej niż zwyczajnym „zetknięciem się” z drugim, widzeniem czy słyszeniem drugiego. Spotkanie to Wydarzenie. Od spotkania zaczyna się dramat, którego przebiegu nie da się przewidzieć. Oto przykłady spotkań: Szaweł spotkał na drodze do Damaszku Tego, którego prześladował. I w innym wymiarze: Raskolnikow spotkał Sonię (F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*), Lewin spotkał Kitty (L. Tołstoj, *Anna Karenina*), Anna spotkała hr. Wrońskiego (tamże), Fryderyk spotkał panią Arnoux (G. Flaubert, *Szkoła uczuć*). Przeżywając Spotkanie, wiemy w sposób pewny: drugi jest, jest inny, jest transcendentny. Wiemy również coś więcej: on i ja znajdujemy się w przestrzeni dobra i zła, wartości i antywartości. Mogę dotknąć drugiego, skrzywdzić go, mogę mu przynieść radość. Podobnie on. W ten sposób spotkanie skłania mnie nie tylko do preferencyjnego czucia, lecz również do preferencyjnego myślenia. Aksjologia wyrasta z samego rdzenia tego, kim jestem.

SPOTKANIE

Spotkać, znaczy coś więcej i coś innego, niż zobaczyć, usłyszeć, podać rękę. Co znaczy spotkać? Spotkać to osiągnąć bezpośrednią nacoczność tragiczności przenikającej wszystkie sposoby bycia Drugiego. Czym jest tragiczność? O tym pouczył nas M. Scheler. Tragedia dzieje się tam, gdzie jakieś dobro, jakaś wartość, może ulec zniszczeniu przez jakieś zło, jaką antywartość. Aby pojawiła się tragiczność, wcale nie potrzeba, by zniszczenie stało się faktem. Już sama możliwość zniszczenia, sama nieznanomość wyniku walki dobra ze złem jest czymś tragicznym. Tak właśnie ma się rzecz z drugim człowiekiem.

Nie wiemy, co właściwie grozi drugiemu. Aby opisać jego tragiczność, posługujemy się metaforami, symbolami. Jedno w tym wszystkim wydaje się stałe: jest w drugim coś takiego, co wzywa do ocalenia. Spotykamy wtedy, gdy uzyskujemy jakąś naoczność owego wezwania oraz źródeł, z których się bierze. Drugi zdaje się mówić samą swoją obecnością: „jeśli chcesz, możesz...” Co mogę? Nie wiem. Co mam chcieć? Tego też nie wiem. Wiem, że mogę chcieć i nie chcieć. Nic nie dzieje się tu z konieczności. Zawsze drugi będzie mi mógł powiedzieć: „przyszedłeś, bo sam chciałeś”. Cokolwiek się zdarzy, zdarzy się z wolności, która do końca będzie wierzyć, że mogłaby inaczej.

Od spotkania rozpoczyna się jakiś dramat. Dramat ten ma swój czas, swoje miejsce, ma też swoich pierwszo- i drugorzędnych bohaterów. Oznacza to, że dramat ma hierarchię. Każdemu spotkaniu grozi rozstanie, w każdym rozstaniu żyje tłumiona pamięć spotkania. Niemożność radykalnego odcięcia jednego od drugiego jest jednym ze źródeł tragedii, jaka przenika obcowania ludzkie. Stąd bierze się dążenie do powtarzania spotkań i potwierdzania rozstań. Ale, rozważając spotkanie w nim samym, wcale nie jest tak, by musiało ono kończyć się tragicznie. Horyzont dramatu, nawet jeśli jest otwarty zjawiskiem tragiczności, zawiera wiele innych możliwości, np. możliwość tryumfu dobra, możliwość apoteozy człowieka, a także możliwość komedii, farsy. Wszystkie odmiany dramatu są jednak możliwe dopiero tam, gdzie międzyludzka przestrzeń przybrała charakter hierarchiczny, a preferencyjność wtargnęła w sam środek ludzkiego myślenia.

Spotykając, spotykamy zawsze Kogoś. Ktoś spotkany jest nam dany w fenomenie tragiczności. Co to znaczy? E. Kant pisał: „Nigdzie na świecie ani nawet poza jego obrębem niepodobna sobie pomyśleć żadnej rzeczy, którą bez ograniczenia można by uważać za dobrą, oprócz jedynie dobrej woli”⁴. Nie wiemy, czy dobre, czy złe są rzeczy, przedmioty, krajobrazy, byty jako byty. Na ten temat krążą rozmaite poglądy, a nasza intuicja dobra nie jest jasna. Jeśli mimo wszystko pojęcie dobra nie jest pustym brzmieniem, dzieje się tak dzięki tej możliwości, że gdzieś w głębi ludzkiej duszy żyje okruczeństwo prawdziwej dobrej woli. Wola człowieka jest jedynym obszarem danej nam rzeczywistości, w którym przypuszczenie dobra nie jest próżne. Oczywiście, możemy także przypuszczać zło, a nawet je przypuszczamy.

⁴ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Warszawa 1953, s. 11.

Jedno jest nieodłączne od możliwości drugiego. Dlatego widzimy tragiczność. Dlatego słyszymy: „jeśli chcesz, możesz...”.

To wtrąca mnie „na drogę” radykalnej przemiany wewnętrznej: metanoi, konwersji, nawrócenia, czy jak ją trzeba nazwać. Nie wiemy dokładnie, dokąd nas ta droga doprowadzi. Przeczujemy cel ogólnie. Wiemy, że istnieje przepaść między człowiekiem, który zabija spotkane życie, a człowiekiem, który je pielęgnuje. Pielęgnować – znaczy: pozwolić być. W formule tej G. Marcel dojrzał metafizykę bytu ludzkiego. Człowiek jest tym, kto może „pozwolić być”. Jak to się dzieje, że człowiek „pozwala być”? Spotkanie jest chwilą, w której osiągamy żywą naoczność tragiczności cudzej, a pośrednio i własnej (tę sprawę obecnie pomijamy). Z łona fenomenu tragiczności wyłania się wezwanie: „jeśli chcesz, możesz pozwolić być”. Chodzi o to, by nie dobić żadnym słowem, żadnym czynem ani ucieczką, ani zuchwałością, by nagiąć istnienie ku przeczualnej dobroci, a dobroć ku istnieniu, ku trwaniu. Uczynki mogą być różne: obwiązanie rany, udzielenie dobrej rady, podanie chleba i wody. Każdy z tych uczynków wyłoni się jednak z wnętrza horyzontu p o ś w i ę c e n i a, który otwarł się we mnie. Na widok tragedii otwiera się możliwość jakiegoś poświęcenia. Czym jest poświęcenie? Jest dopuszczeniem do głosu mojej własnej dobrej woli – mojej woli dobra dla drugiego. Akt poświęcenia jest szczytowym przeżyciem aksjologicznym, do jakiego zdolny jest człowiek.

Ten tylko, kto doświadczył spotkania, może mówić, że doświadczył źródłowo jakiegoś konkretnego dobra i zła, jakiejś tragiczności, jakiejś wolności oraz głosu imperatywu kategorycznego, który od drugiego doszedł ku niemu. Tylko ten, kto spotkał, może szczerze poświęcić siebie. Poza spotkaniem wszystkie wymienione wyżej pojęcia są pojęciami wypranymi z doświadczenia. Doświadczenie aksjologiczne ciąży ku jakiemuś poświęceniu. Jakiemu? Tego także nie wiemy. Kluczem do aksjologii jest spotkanie z drugim. Dopiero dzięki spotkaniu widzimy ludzi na scenie życia zorganizowanej w hierarchię, preferujemy i rozumiemy preferencje innych. Pozwalamy być. Inni pozwalają nam być. Dopiero dzięki spotkaniu możemy mieć otwartą drogę ku Bogu. Pisze E. Lévinas: „Wymiar boskości otwiera się, poczynając od ludzkiej twarzy [...] Bóg wznosi się ku swej najwyższej obecności odpowiednio do sprawiedliwości, jaką oddajemy ludziom”⁵.

⁵ E. Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye 1968, s. 50.

W tym punkcie konieczne jest pewne wyjaśnienie. Klasycznym tekstem aksjologicznym, przekazanym nam przez filozoficzną tradycję (pomijam tutaj teksty typowo religijne), jest opis człowieka w jaskini z *Państwa* Platona. Ludzie przykuci łańcuchem do skały oglądają na ścianie cienie prawdziwej rzeczywistości, która skrywa się gdzieś poza nimi. Platon nie mówi o wartościach przedmiotowych ani o przedmiotach wartościowych, a jednak jego opis ma głęboko aksjologiczny charakter. Ale doświadczenie aksjologiczne jest w tym ujęciu czymś nad wyraz prostym i zarazem nad niczym innym nie nadbudowanym. Przeciwnie, wszystkie inne doświadczenia są w jakiś sposób nadbudową tego doświadczenia. Cóż nam odsłania to doświadczenie? Odsłania nam ono fakt, że i świat, w którym żyjemy, nie jest takim światem, jakim może i powinien być. Pierwotne doświadczenie aksjologiczne nie mówi nam, że powinno być coś, czego nie ma. Nie mówi nam też, że powinienem coś zrobić, czegoś zaniechać. To wszystko okazuje się wtórne. Pierwotne jest wyłącznie to: jest coś, czego być nie powinno. Widzialny świat jest ułudą świata. Prometeusz wisi przybity do ściany, ale dlaczego, za co? Wszyscy żyjemy w jaskini pełnej cieni, za co nas tak przykuto? Dlaczego sprawiedliwi cierpią? Dlaczego umarł Sokrates w taki sposób? Wciąż pierwotne jest to: jest coś takiego, czego być nie powinno. Dlaczego? Pytanie to ma jedno proste źródło – światło płynące z dobra. Dobro po grecku zwie się „agaton”. Doświadczenie, które staramy się opisać, jest radykalnym doświadczeniem agatologicznym. Doświadczenie to jest zarazem radykalnym doświadczeniem metafizycznym, bo to ono skłania nas do tego, abyśmy stawiali znaki zapytania nad istnieniem, ono uczy rozróżniać pełnię od niepełni, istnienie od istoty, formę od materii, przyczynę od skutku.

Tak więc należy wyróżnić dwa rodzaje doświadczeń: doświadczenie agatologiczne i doświadczenie aksjologiczne. Pierwsze jest bardziej podstawowe: odsłania „negatywną” stronę wszystkiego, co nas otacza. Mówi nam: jest coś, czego być nie powinno, świat jest ułudą świata. Ono również ukazuje nam tragiczność bytu ludzkiego. W doświadczeniu tym nie ma jeszcze przeżycia zobowiązania. Nie wiem jeszcze, co powinienem, jak powinienem, czy w ogóle coś powinienem. Mimo to już przeżywam jakiś bunt. Na początku myśli jest bunt, bunt jest pierwotną winą myśli. W buncie tym już jest zawarta preferencja, już tkwią zarodki widzenia hierarchii. Preferencja jest warunkiem możliwości myśli. A potem, po doświadczeniu agatologicznym lub

„nad” nim przychodzi doświadczenie aksjologiczne, którego rdzeniem jest: „jeśli chcesz, możesz...” Dopiero teraz staram się zobaczyć, co trzeba zrobić, jak postąpić, kogo ocalić, za czym biec, a co porzucić. Doświadczenie agatologiczne jest przede wszystkim doświadczeniem odsłaniającym, zaś doświadczenie aksjologiczne doświadczeniem projektującym. Doświadczenie agatologiczne dotyczy bycia w świetle dobra, doświadczenie aksjologiczne dotyczy wydarzeń w świetle tego co wartościowe. Doświadczenie aksjologiczne i płynące stąd myślenie aksjologiczne nastawia się na jeden podstawowy cel – projektowanie wydarzenia, które może zaradzić rozwojowi tragedii. Jako takie zakłada nadzieję, zakłada poczucie siły, zakłada istnienie „zmysłu rzeczywistości”, który odsłania to, jakie wartości są *hic et nunc* możliwe do zrealizowania.

MYŚLENIE WEDŁUG WARTOŚCI

Jakie to wszystko ma znaczenie dla postawionego na wstępie problemu myślenia? Czy myślenie jest ze swej istoty myśleniem według wartości, czy też wartości są zewnętrznym dodatkiem do myślenia?

Wysuwamy obecnie dwie kluczowe tezy. Teza pierwsza: to, co agatologiczne daje do myślenia. Teza druga: to, co aksjologiczne, budzi szukanie i kieruje nim. Pierwsze jest warunkiem drugiego: myślowe poszukiwania są możliwe tam, gdzie już coś zostało „dane do myślenia”.

Myślenie wyłania się jako dążenie do wyjaśnienia tajemnicy tragiczności, którą postawił wobec nas agatologiczny horyzont spotkania. Tragiczność ludzka – wzorzec wszelkiej doświadczalnej tragiczności – to ruchomy splot tego, co – mówiąc ogólnie – dobre, z tym, co złe, tego, co wartościowe, z tym, co jest zdolne zniszczyć wartość, splot wzniosłości z groźbą upodlenia, życia ze śmiercią, młodości z przemijaniem, szczęścia z możliwym nieszczęściem. Tragiczność, aby być tragicznością, wcale nie musi stać się faktem, możliwość tragedii już jest tragedią. Ów niezwykły splot wartości i tego, co jest w stanie zniszczyć wartość, daje do myślenia. Myślenie nie budzi się w wyniku prostego widzenia tego, co jest. Nie powstaje ono również jako wynik intuicji tego, że czegoś nie ma, ani tego, że coś jest mieszaniną bytu i niebytu. Myślenie nie jest prostym odbijaniem stanu rzeczy. Właściwym motywem myślenia, który budzi myślenie ze snu, jest „splot właściwości” charakteryzujących tragiczność ludzką. Pisze Hegel: „Duch odnajduje

swą prawdę tylko wtedy, jeśli w absolutnym rozdarciu odnajduje siebie samego. Duch jest ową potęgą nie jako to, co pozytywne, nie wtedy, gdy pomija negatywność – jak się to dzieje, kiedy mówimy o czymś, że jest niczym albo że jest czymś fałszywym i w ten sposób załatwiwszy się z tym, przechodzimy do czegoś innego; potęgą jest duch wtedy, kiedy negatywności patrzy prosto w oczy i przy niej się zatrzymuje”⁶. To, co Hegel nazywa „negatywnością”, nazwalibyśmy tutaj „tragicznością”. Wydało się nam bowiem, że nazwa „tragiczność” trafniej oddaje istotę fenomenów, na które wskazaliśmy i które ma również na uwadze Hegel. Spotkać – spojrzeć w oczy tragiczności, zatrzymać się przy niej, dążyć do tego, by ją zrozumieć, oswoić, rozwiązać. Spotkać, znaczy jednak również: móc się cofnąć przed spotkaniem, uciec, zając postawę agresji, zrezygnować z myślenia. Móc się cofnąć albo podjąć spotkanie – to uświadomić sobie wolność. Spotkanie nie wymusza niczego, zwłaszcza myślenia, ono tylko daje do myślenia. Podjęte myślenie jest zakładaniem i potwierdzaniem wolności.

Dlaczego to, co agatologiczne, daje do myślenia? Skąd bierze się preferencyjny bunt myślenia? Albo jeszcze konkretniej: dlaczego daje do myślenia tragedia Prometeusza, Edypa, duszy wygnanej do jaskini cieni? Jaki pierwiastek świata jest odpowiedzialny za problematyzację (czy „mysterioryzację”) bycia? W Platońskim obrazie jaskini widzimy go wyraźnie – światło dobra. Gdyby nie światło, nie byłoby cieni, a bez kontrastu między blaskiem a cieniem nie ma podstaw do żadnych pytań. Światło jest czymś absolutnie prostym. Jest również tym, czego wprawdzie nie widać, co jednak pozwala nam widzieć, rozróżniać, pytać. Ale światło u Platona jest tylko metaforą, symbolem, my zaś wolelibyśmy bardziej jednoznaczną odpowiedź. Wielu myślicieli mówi: światło to coś idealnego, może nawet wprost idea. Nie wdawajmy się w spory na ten temat, poprzestańmy na prostocie zjawiska podstawowego. Otóż, czy się powie „światło”, czy się powie „idea”, czy może jeszcze inaczej, jedno trzeba będzie powtarzać stale – problematyzacja. Wymiar „świełanej idealności” problematyzuje wszystko, z czym się spotykamy, stykamy, możemy spotkać i zetknąć. Problematyzacja to podstawowy przejaw funkcjonującej idealności. Dzięki niej każde wydarzenie, każdy przedmiot czy byt mogą stać się dla nas problemem, *resp.* tajemnicą (przechodzę tutaj ponad rozróżnieniem,

⁶ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 1, przeł. A. Landman, Warszawa 1963, s. 44.

jakie w tej sprawie uczynił G. Marcel). Stając w obliczu problemu, pytam zdumiony: jak to możliwe? Jak to możliwe, by ukarano Prometeusza? Jak to możliwe, by nasza wolność była wolnością skrępowaną? I dalej: jak to możliwe, by pełnia bytu, jaka nas otacza, była pełnią pozorną? Jak to możliwe, by żadna widzialna istota nie osiągała pełni swego istnienia, czyli inaczej: jak jest możliwa różnica między istotą a istnieniem? W pytaniach tych brzmią echa buntu i zdumienia. Bunt i zdumienie to podstawowa preferencja myślenia, które pobudził do życia agatologiczny ideał istnienia. Radykalne myślenie filozoficzne, a więc myślenie metafizyczne, nie rodzi się z podziwu wobec otaczającego nas świata, jak chcą arystotelicy. Nie pyta ono również, dlaczego jest raczej coś, a nie nic. Podziw jest tym rodzajem afirmacji bytu, który kończy myślenie. Myślenie radykalnie filozoficzne jest formą preferencyjnego buntu przeciwko tragiczności świata. Ale nie jest to jednak ten bunt, który chce porzucić albo zniszczyć świat, lecz ten, którego celem pierwszym jest zrozumieć świat.

Rozważmy obecnie pokrótce drugą tezę: to, co aksjologiczne budzi szukanie i kieruje nim. W łonie myślenia jest zawarty nie tylko preferencyjny bunt, ale również preferencyjna akceptacja. Myślenie jako akceptacja jest myśleniem ze względu na wartość prawdy. Dąży ono do tego, by wyróżnić prawdę od nieprawdy. Prawda to idealna wartość tego myślenia. Aby rozpoznać prawdę, aby zrozumieć spotkanego człowieka, trzeba mu pozwolić być, trzeba wejść z nim w dialog, zapytać, co myśli, szukać odpowiedzi, gdy on zada pytanie. Kto zaraz na wstępie zniszczy człowieka, ten nigdy nie zrozumie. Myślenie wynika bezpośrednio z ludzkiej zdolności do poświęceń; aby myśleć, trzeba coś z siebie poświęcić. Jest ono czymś więcej niż przelotnym aktem świadomości, jest wprost sposobem przejawiania się dobrej woli człowieka po przezwycięzeniu agresji i pokusy ucieczki. Ale w imię czego dokonuje się to przezwycięzenie? Właśnie w imię idealnej wartości prawdy. Myślenie na poziomie aksjologicznym okazuje się preferencją prawdy nad nieprawdą.

O jaką prawdę chodzi? Znów nie wdając się w szczegóły, wskażmy na to, co wydaje się zasadnicze. Z pewnością nie chodzi o prawdę pojętą jako „zgodność sądu z rzeczą”. Spotkanie jest źródłem doświadczenia prawdy w bardziej podstawowym wymiarze niż wymiar stosunku człowieka do rzeczy. Stosunek do rzeczy jest zapośredniczony przez dialog z drugim człowiekiem. Źródłowych doświadczeń prawdy należy więc szukać w spotkaniu z drugim, a nie w zetknięciu

się z rzeczą. Czymże jest w tej sferze ideał prawdy? Powiedzieliśmy, że to, co idealne, problematyzuje świat od siebie właściwej strony, prawda jako ideał również go problematyzuje. Dzięki niej wyłania się istotowe dla przebiegu spotkania, a potem także dla całego procesu obcowania człowieka z człowiekiem – rozróżnienie między ludzką grą, ułudą, fantomem a ludzką twarzą, czyli – nawiązując do greckiego sposobu mówienia – „ikoną” drugiego. Fantom jest maską człowieka, ikona jest jego twarzą. Człowiek może maskować swą twarz, może przybierać rozmaite pozy, może udawać. Stąd kluczowy problem spotkania – problem prawdy spotkania. Gdzie biegnie granica między maską a twarzą? Do odpowiedzi potrzebny jest dialog. Dialog nie tylko rozprasza międzyludzkie złudzenia, lecz również otwiera możliwość rozproszenia złudzeń rzeczowych. Dialog rodzi ideę obiektywizmu, z idei obiektywizmu bierze się nauka o obiektywnym świecie. Prawda pojęta jako właściwość sądu o rzeczach okazuje się wynikiem złożonego rodowodu. Gdyby nie było spotkań, nie byłoby i tej prawdy.

Myślenie na poziomie aksjologicznym, myślenie preferujące prawdę przed ułudą prawdy, nazywa się najczęściej po prostu szukaniem. Myślenie jako szukanie jest przeniknięte szczególną odmianą męstwa (myślenie odważne jako przeciwieństwo tchórzliwej bezmyślności), które hamuje odruchy ucieczek od problemów oraz próby zuchwałej agresji na obcą tragiczność. Wiąże się ono również ściśle z nadzieją. Myśląc, mamy nadzieję, że mimo wszystko coś kiedyś „wymyślimy” lub przynajmniej coś „przemyślimy”. Dlatego myślenie aksjologiczne jest również myśleniem projekcyjnym: zawiera w sobie dążność do wykrycia projektu rozwiązania problemu tragiczności. Ten punkt wydaje się szczególnie doniosły. Zawsze, gdy spotkanie dobiega kresu, wyłania się pytanie: co dalej? Pytanie to wcale nie jest przypadkiem. Myślenie, które zostało pobudzone do życia spotkaniem z tragicznością, nie może zapaść z powrotem w sen, zanim nie rozwiąże problemu tragiczności. Inaczej zdradziłoby własną istotę. Oczywiście, zawsze istnieje możliwość zdrady, zawsze jest tyle spraw niedomyślanych do końca, ale dzieje się to wbrew naturze myślenia. Naturą myślenia jest projektowanie wydarzenia, które zdolne jest przezwyciężyć tragiczność.

W tym momencie dotykamy jednego z końcowych przejawów myślenia jako myślenia według wartości. Mamy już poza sobą nasz bunt, naszą dziecięcą pokusę ucieczki i młodzieńczą pokusę agresji. Żyjemy nadzieją zrozumienia. Wraz z postępującym rozumieniem

krystalizuje się w naszej twórczej wyobraźni projekt wydarzenia, które może *hic et nunc* ocalić. Cała nasza uwaga koncentruje się na konkretyzacji projektu. Myślenie według wartości jest, jak stąd widać, przede wszystkim myśleniem wydarzeniowym. Okazuje się, że pierwotną siedzibą wartości w świecie nie są ani byty, ani tzw. wartościowe przedmioty, lecz wydarzenia. M. Heidegger odkrył w pojęciu wydarzenia głęboki metafizyczny sens. Wydarzenie kryje w sobie myśl o jakimś darze. Jakim darze? Czyim darze? Czymkolwiek byłby dar i kimkolwiek byłby darowujący, zawsze wiadomo jedno: była to pomoc do wyjścia z tragedii i było to jakieś poświęcenie siebie. Poświęcenie objawiło się najpierw myślącą preferencją. Ktoś nie uciekł, nie zniszczył, ale pomyślał i począwszy od tego, pozwolił być.

Myślenie to swobodna odpowiedź ducha na to, co daje do myślenia i na to, co umożliwia i kieruje poszukiwaniem. Nic jednak tak nie daje do myślenia, jak spotkanie z drugim. W spotkaniu osiągamy żywą naoczność tragiczności bytu, spotkanie otwiera agatologiczny i aksjologiczny horyzont istnienia. Spotkanie jest wydarzeniem i jako wydarzenie stanowi pewne *a posteriori*: zaczyna się ono od doświadczenia. Zarazem jednak jest ono możliwe dzięki jakiemuś idealnemu *a priori*, które rządzi z ukrycia jego przebiegiem i które jest wcześniejsze niż ono. Obecność tego, co aprioryczne, skłania m.in. do powtarzania spotkań. Żadne konkretne spotkanie nie osiąga pełni swej prawdy, nad każdym ciąży cień możliwego rozstania. Czyżby w ten sposób tajemniczy los przygotowywał człowieka na jakieś najprawdziwsze ze wszystkich spotkań? Wiemy, że filozofia dostarcza nam wielu, często przeciwstawnych sobie koncepcji idealnego *a priori*, które rządzi z ukrycia naszym życiem i myśleniem. Platon i św. Augustyn pogłębiali symbolikę światła. Kartezjusz i nawiązujący dziś do niego E. Lévinas wskazują na wymiar nieskończoności, który warunkuje wszelkie myślenie skończoności. Są to jednak sprawy i teorie późniejsze, nadbudowane nad doświadczeniem problematyzacji. Nie wnikajmy w te sprawy. Niechaj spotkanie i problematyzacja pozostaną dla nas wydarzeniem, które budzi ze snu i skłania do szukania.

AKSJOLOGIA I KRYZYS

Na zakończenie powróćmy raz jeszcze do motywu wolności. Zapytajmy: czy człowiek musi spotkać drugiego człowieka, czy nie mógłby

przeżyć życia bez spotkania? Rozważając wydarzenie spotkania, widzimy wyraźnie: nie istnieje żadna konieczność spotkania. Wprawdzie spotykamy ludzi i Boga, ale to wszystko dzieje się jakby z przypadku, z łaski. Wydarzenie spotkania jest swobodnym darem czasu, przekraczającym nasze oczekiwania i nasze wyobrażenia. „Duch tchnie, kędy chce”. Z każdej strony odsłania się nam wolność.

Myśleniu według wartości towarzyszy stale jakieś subtelne doświadczenie wolności. Wolność staje się sama wartością myślenia według wartości – wartością, która jest osiądana, ponieważ jest zakładana. Przypomnijmy poszczególne etapy myślenia według wartości i jego związki z wolnością. Możemy zakwestionować hierarchiczność świata. Możemy zrezygnować z preferencji. Możemy zniszczyć widok tragiczności, możemy od niego uciec. Możemy zamknąć się na idealność, która problematyzuje. Możemy nie pytać o różnicę między twarzą a maską, rozkoszując się maską, która nam odpowiada. Możemy wreszcie zrezygnować z refleksji nad projektem wydarzenia, które miałyby przynieść jakieś ocalenie, możemy zrezygnować z każdej formy poświęcenia. Wszystkie te możliwości nie są wcale teorią. Nie tylko nauka, także filozofia poszukuje dziś dla siebie przymusu wśród oczywistości, które by zwalniały człowieka z wszelkiej wolności. Ale ucieczka od wolności sama świadczy o wolności. Skoro wolność jest wszędzie, trzeba przyjąć, że myślenie potwierdza samo siebie, gdy potwierdza swą wolność. Fakt ten raz jeszcze ukazuje nam głęboki związek myśli z wartościami.

Myślenie radykalne, które usiłujemy opisać, łączy w sobie to, co agatologiczne, z tym, co aksjologiczne. Znaczy to, że jest ono nie tylko podstawą wszelkiej nauki o tym, co jest, podstawą ontologii, lecz również podstawą możliwej polityki. Trzeba przywrócić słowu „polityka” najgłębsze znaczenie. Polityka to – w radykalnym znaczeniu tego słowa – nauka projektu, sensownego projektu dla ludzkich poświęceń na aktualnym etapie dziejów.

Wspomniałem na samym wstępie o żywym zainteresowaniu, jakie od szeregu lat budzi u nas aksjologia. Być może, przybliżyliśmy się do zrozumienia najgłębszych źródeł owego zainteresowania. Z pewnością znajdujemy się w stanie jakiegoś kryzysu. Kryzys sięgnął samych podstaw naszego człowieczeństwa: zachwiały się związki człowieka z człowiekiem, związki człowieka z Bogiem. Nasze myślenie usiłuje się obejść bez hierarchii i preferencji. Gdy w tej sytuacji kierujemy swe zainteresowania ku aksjologii, nie chodzi nam w gruncie

rzeczy ani o polemikę z nihilizmem, ani o szukanie płaszczyzny dialogu z tymi, którzy myślą inaczej. W każdym razie nie o to przede wszystkim nam chodzi. Nasze sięganie ma sens metafizyczny i polityczny zarazem: chodzi o odkrycie właściwego projektu dla tych poświęceń, do których wzywa ludzi dobrej woli nasza dzisiejsza dziejowa tragiczność.

FILOZOFIA DRAMATU

– WSTĘP

J. Tischner, *Wstęp*, w: *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Éditions du Dialogue, Société d'Éditions Internationales, Paris 1990, s. 9–23.

Rozważania wokół filozofii ludzkiego dramatu należałoby zacząć do definicji słowa *d r a m a t*. Tak w każdym razie zaczyna się zazwyczaj literacka teoria dramatu. Wychodzi się od analizy greckiego słowa i powoli – przez łączenie i rozróżnienie – wyznacza się mu zakres możliwej użyteczności. Troską podstawową jest przy tym zachowanie wyraźnej granicy znaczeń; słowo nie powinno zlewać się z innymi słowami, nie powinno świecić ich blaskiem. Ale taki sposób postępowania nasuwa podejrzenie, że w filozofii ludzkiego dramatu celem najważniejszym jest osiągnięcie precyzji pojęciowej. Cel ten tymczasem, aczkolwiek doniosły, jest jednak celem wtórnym. Celem pierwszorzędnym jest przywrócenie słowu *d r a m a t* właściwego ciężaru gatunkowego. [...] Rozumieć dramat, to zrozumieć, że człowiek jest istotą dramatyczną. Dokonując krok po kroku rozjaśnienia ludzkiej egzystencji jako egzystencji dramatycznej, przywracamy pojęciu dramatu właściwy sens.

Być istotą dramatyczną, znaczy: przeżywać dany czas, mając wokół siebie innych ludzi i ziemię jako scenę pod stopami. Człowiek nie byłby egzystencją dramatyczną, gdyby nie te trzy czynniki: otwarcie na innego człowieka, otwarcie na scenę dramatu i przepływający czas. [...]

Zazwyczaj zwraca się najpierw uwagę na czas. Mówi się o szczególnej odmianie czasu – czasie dramatycznym. Czas dramatyczny nie jest czasem obiektywnym matematycznego przyrodoznawstwa, w którym zachodzą procesy fizyczne, chemiczne, przemiany mikro- i makrokosmosu. Nie jest również czasem przyrody żywej, w którym toczy

się życie roślin i zwierząt od urodzenia po śmierć. I nie jest czasem wewnątrznej świadomości w sensie, jaki nadał temu pojęciu Edmund Husserl. Aby wyrazić się zwięźle, należałoby rzec: jest to czas, który dzieje się między nami jako uczestnikami jednego i tego samego dramatu. Czas dramatyczny wiąże mnie z tobą, ciebie ze mną, i wiąże nas ze sceną, na której toczy się nasz dramat. Wiązanie czasowe ma jakąś przeszłość, trwa w teraźniejszości i dąży do przyszłości. Czas dramatyczny nie jest – ściśle biorąc – we mnie i nie jest w tobie, lecz właśnie między nami. Ma on swoją – sobie tylko właściwą – logikę, która rządzi jego ciągłością i nieodwracalnością. Coś musi się najpierw stać, by coś innego mogło stać się potem. We wszystkim, co staje się potem, znać jakiś ślad tego, co było przedtem. Logiki tej nie można odwrócić. [...] Ciągłość naszego czasu jest jakby substancją dramatu.

Pod naszymi stopami jest nasz świat – scena dramatu. Chodzimy po niej, widzimy ją i słyszymy oraz dotykamy jej rękami. Przedstawienia sceny mogą być różne, różne mogą być jej wyobrażenia i teoretyczne koncepcje; jedno będzie jednak się stale powtarzać: scena jest. Powstaje pytanie: jak jest? Na pytanie to odpowiadają różne ontologie świata. Dla Arystotelesa scena jest całością samoistnie bytujących rzeczy – substancji, dla George’a Berkeleya jest wspólnym wyobrażeniem ludzi – snem, który sprawia w ich duszach sam Bóg. Ale dla ludzi zaangażowanych w przeżywanie dramatu scena życia jest przede wszystkim płaszczyzną spotkań i rozstań, jest przestrzenią wolności, w której człowiek szuka sobie domu, chleba, Boga, i w której znajduje cmentarz. Scena znajduje się u stóp człowieka. [...] Człowiek doświadcza sceny uprzedmiotawiając ją, zamieniając ją na przestrzeń wypełnioną „przedmiotami”, z których następnie zestawia rozmaite całości, jakie mu służą. Obiektywizacja jest możliwa dzięki aktom szczególnego rodzaju – aktom intencjonalnym. Dlatego stosunek człowieka do sceny będziemy tu nazywać stosunkiem intencjonalnej obiektywizacji.

Wokół mnie i obok mnie znajdują się ludzie, szczególnie ci, którzy są uczestnikami tego samego dramatu, w którym i ja biorę udział. Wbrew rozpowszechnionym poglądom nie widzę ich, nie słyszę, nie dotykam i w ogóle nie spostrzegam. To bowiem, co spostrzegam, jest tylko zewnętrżnością, a nie człowiekiem jako człowiekiem, innym jako innym. Inny człowiek jako człowiek może pojawić się dopiero wtedy, gdy – nie wykluczając całej „zewnętrzności” – stanie

przede mną jako uczestnik mojego dramatu. Uczestnictwa w dramacie nie mogę ani słyszeć, ani widzieć – wymaga ono całkiem innego otwarcia niż otwarcie właściwe świadomości intencjonalnej. Inny człowiek staje wobec mnie poprzez jakieś roszczenie, w następstwie którego powstaje we mnie poczucie zobowiązania. [...]

Otwarcie na innego ma charakter dialogiczny. Różni się ono istotnie od otwarcia intencjonalnego. Dzięki otwarciu intencjonalnemu staje przed nami świat przedmiotów, dzięki otwarciu dialogicznemu stajesz przy mnie Ty.

Czym zatem jest dramat? Pojęcie to wskazuje na człowieka. Człowiek żyje w ten sposób, że bierze udział w dramacie – jest istotą dramatyczną. Inaczej żyć nie może. Jego n a t u r ą jest dramatyczny czas oraz dwa otwarcia – intencjonalne otwarcie na scenę i dialogiczne otwarcie na innego człowieka. [...]

Człowiek bierze udział w dramacie inaczej niż rzeczy znajdujące się na scenie. Jest istotą dramatyczną w innym sensie niż jest kobietą lub mężczyzną, dzieckiem lub starcem. Biorąc udział w jakimś dramacie, człowiek wie mniej lub bardziej jasno, że – mówiąc metaforycznie – w jego ręku jest jego zguba lub ocalenie. [...] Będąc przekonany, że zguba i ocalenie są w jego rękach, człowiek kieruje swym życiem wedle tego przeświadczenia. Przekonanie to zakłada szczególną o n t o l o g i c z n ą s t r u k t u r ę człowieka: człowiek może być podmiotem dramatu, bo jest b y t e m - d l a - s i e b i e. Kluczowe jest słowo dla. Stąd bierze się p r z y s w o j e n i e. Ponieważ człowiek jest dla siebie, może sobie siebie p r z y s w o i ć. Uczestnictwo w dramacie jest p r z y s w a j a n i e m siebie ze względu na nadzieję ocalenia. [...]

ŚWIADOMOŚĆ SCENY

Pojęcie intencjonalności pochodzi od Husserla. Intencjonalne są akty świadomości. Oznacza to, że są one z istoty swej skierowane na jakiś przedmiot. Kto jednak mówi o przedmiocie, myśli tym samym o podmiocie [...]. Przedmiot i podmiot są ze sobą ściśle związane na zasadzie przeciwieństwa. [...] Nie wyklucza to oczywiście ich przynależności do siebie, ich jedności. Można powiedzieć, że między przedmiotem a podmiotem zachodzi j e d n o ś ć p r z e c i w i e ń s t w.

Husserlowi nie chodzi jednak o relację między pojęciami. Relacja intencjonalna jest relacją podmiotu świadomości do przedmiotu

świadomości. Husserl – w wyniku wielu żmudnych analiz – nazwie w końcu tę relację relacją *k o n s t y t u o w a n i a s e n s u*. Tak więc stwierdzenie, że do istoty aktu świadomości należy intencjonalność, oznacza w języku Husserla, iż akty świadomości *r o d z ą / g e n e r u j ą s e n s* – zarówno sens przedmiotowy, jak i podmiotowy. Przedmiot, o którym mówi Husserl, nie jest przedmiotem w znaczeniu tej oto, tu istniejącej *r z e c z y*, ale samym *s e n s e m p r e d m i o t o w y m* (sensem *b y c i a p r e d m i o t e m*) – przedmiotem w znaczeniu korrelatu podmiotowego aktu świadomości. Podobnie podmiot. Podmiot, to *c z y s t y p o d m i o t ś w i a d o m o ś c i*, subiektywny warunek możliwości wszelkiego sensu przedmiotowego.

Zarysowana w ogromnym skrócie Husserlowska idea intencjonalności nasuwa dwie uwagi. Przede wszystkim przyjąć należy, że może ona znaleźć zastosowanie do lepszego wyjaśnienia sceny pojętej jako świat, na którym dzieje się ludzki dramat. Słowo *n a* jest tu szczególnie znamienne. Jesteśmy *n a ś w i e c i e j a k n a s c e n i e*. Nasz stosunek do sceny może się w ciągu trwania dramatu zmieniać i może być różny w zależności od rodzaju przedmiotów wypełniających scenę. Ale to, co zasadnicze, nie ulega zmianie. Czym jest to, co zasadnicze? Jest tym otwarta możliwość uprzedmiotowienia. Uprzedmiotowieniu może ulec, część po części, cały świat. Należy dobrze rozumieć znaczenie tego pojęcia. Mówiąc, że jakaś rzecz ulega „uprzedmiotowieniu”, nie twierdzimy, że uzyskała coś, czego przedtem nie miała. Twierdzimy raczej, że *o d s ł o n i ła t o*, co od samego początku było jej podstawą. Wszelka rzecz, aby mogła być rzeczą dla świadomości, musi wpiery być jej (dla niej) przedmiotem. Sens przedmiotowy jest podstawą, na której może się nadbudować sens rzeczowy. Sens przedmiotowy jest jednak – według logiki wytyczonej przez jego znaczenie – przeciwieństwem sensu podmiotowego. Oznacza to, że stosunek człowieka jako istoty dramatycznej do sceny jest wyznaczony przez zasadę przeciwieństwa. Scena jest tym, co w jakimś punkcie jest przeciwne człowiekowi. Właśnie dlatego człowiek musi ją sobie „oswajać”. Człowiek – istota dramatyczna – „oswaja” sobie scenę, wychodząc od przeciwieństwa, które znajduje swój wyraz w przeciwieństwie podmiot–przedmiot.

Do punktu widzenia Husserla trzeba jednak dodać punkt widzenia Martina Heideggera. Pozornie są to dwie przeciwstawne koncepcje. W istocie uzupełniają się one nawzajem. Wydaje się, że można interpretować pogląd Heideggera w sensie następującym: Heidegger

włącza Husserlowską teorię genezy sensu przedmiotowego w ogólną teorię dziejów prawdy bycia. Przewycięża on przeciwieństwo podmiotu i przedmiotu, pokazując, że jest ono pochodne od pojęcia egzystencji i dziejów bycia. Zmienia to w sposób zasadniczy obraz genezy sensu. Sens p r z e d m i o t o w y, *respective* sens bytu, nie ma już swego uwarunkowania w subiektywnych warunkach możliwości, lecz w transcendentnych wobec podmiotu dziejach prawdy bycia. Wszelki sens przedmiotu jest ostatecznie wyznaczony przez w y d a r z e n i e sensu bycia. Jeśli więc uprzedmiotowienie jest jakby negatywną stroną procesu przyswojenia świata, to rozumienie bytów wedle wydarzonego s e n s u b y c i a jest jego stroną pozytywną. Człowiek jako istota dramatyczna dąży więc w swej relacji do sceny do przewyciężenia przeciwieństwa w stronę jakiejś harmonii i jedności ze sceną. Dążenie do jedności jest warunkowane każdorazowo dziejowym wydarzeniem sensu *respective* prawdy bycia.

Dążenia Husserla i Heideggera przynależą do siebie jak dwie strony tego samego. Obydwaj mówią naprawdę o stosunku człowieka do sceny. Sprawa relacji człowiek–człowiek wymyka się ich ujęciom, jeśli więc nawet o niej mówią, to w sposób s c e n i c z n y, zamieniając człowieka w przedmiot, w byt. Stosunek do sceny jest określony negatywnie i pozytywnie zarazem. Negatywnie opisuje go Husserlowska teoria genezy sensu przedmiotowego w świadomości pojętej w sposób podmiotowy, a pozytywnie teoria rozumienia bytu poprzez sens bycia, wyznaczony przez dzieje metafizyki. Pojęcie przedmiotu określa negatywną granicę stosunku do świata człowieka-podmiotu, pojęcie prawdy bycia wyznacza jego granicę pozytywną. Między tymi dwiema granicami rozpościera się pole przyswojenia sceny przez istotę dramatyczną – człowieka. Tutaj mają swe miejsce takie akty konstytutywne sensu jak budowanie czegoś: budowanie domu, drogi, świątyni, mieszkanie, pracy itp. To, co powiedziałem tu o Husserlu i Heideggerze, nie stanowi podręcznikowej rekonstrukcji ich poglądów. Chodziło mi raczej o interpretację pod kątem potrzeb filozofii dramatu. Mimo że filozofie te nie są filozofiami dramatu w sensie ścisłym, to jednak mówią one o dramacie. Opowiadają przede wszystkim o stosunku człowieka do świata. Podkreślanie zasługi jest jednak zarazem krytyką. Na próżno bowiem szukalibyśmy w obydwu filozofiach tego, co dla dramatu istotne – teorii dialogicznego otwarcia na drugiego człowieka. Zarówno jedna, jak i druga filozofia nie wykracza w jakiś zdecydowany sposób poza stereotyp myślenia monologicznego.

Postawmy jeszcze jedno pytanie: czym jest Husserlowski p r z e d m i o t i czym Heideggerowska p r a w d a b y c i a? Mimo że ani jeden, ani drugi nic o tym bliżej nie mówią, to jedno wydaje się wspólne tym pojęciom: określają to, co może być uznane nie tylko przez indywidualny podmiot czy indywidualną egzystencję, ale również przez innych – przez każdy podmiot i każdą egzystencję. Użyte pojęcia mają znaczenie ogólne. Można powiedzieć, że są abstrakcjami – abstrakcjami, które roszczą sobie pretensje do intersubiektywności. W samym użyciu tych pojęć daje się uchwycić dążenie do przewycięzenia subiektywizmu w stronę jakiegoś porozumienia z innymi, jakiejś z nimi wspólnoty. Znaczy to, że Husserl i Heidegger budują scenę. Sposób budowy i kształt budowli są różne, ale jedno jest wspólne: scena nie może być sceną wyłącznie dla mnie, lecz musi być również sceną dla innych. I w tym właśnie dążeniu daje o sobie znać fundamentalna świadomość obecności drugiego człowieka. Inny człowiek okazuje się bliski; bliższy niż scena. Jest obecny zanim jeszcze pojawi się na scenie jako ten, kogo spotykam. Jest obecny jako ukryta siła, która domaga się wspólnej płaszczyzny, drogi, miejsca. Ponieważ scena ma być nie tylko dla mnie, lecz również dla innych, musi być zbudowana z czegoś, co ma sens ogólny, co przez wszystkich musi być uznane za b e d ą c e n a p r a w d ę. Gdyby bowiem nie było sceny, nie byłoby g d z i e miejsca spotkania.

W tym punkcie natrafiamy na wskazówkę, od czego zacząć naszą filozofię dramatu. Z d w u o t w a r ć – otwarcia intencjonalnego i dialogicznego – niewątpliwie bardziej podstawowe jest otwarcie dialogiczne. To ono, a ściśle biorąc: to obecny w nas dzięki temu otwarciu inny człowiek – uczestnik dramatu – kieruje jakby z ukrycia naszym odniesieniem do sceny; stawiając temu odniesieniu istotny warunek: scena ma być wspólna.

ŚWIADOMOŚĆ DRUGIEGO

Otwarcie dialogiczne jest otwarciem na innego człowieka: na t y, na o n i o n a, na m y, w y i o n i. W nim inny człowiek jest obecny dla mnie, a ja dla innego. Otwarcie dialogiczne różni się w sposób istotny od intencjonalnego. Nie konstytuuje ono przedmiotu ani relatywnego do przedmiotu podmiotu i nie jest „nastawione” na sens bycia. Pojęcie o t w a r c i a nie jest zresztą najszcześniejsze. Sugeruje

ono bowiem, że to, co dialogiczne, należy do tego samego gatunku, do którego należy również to, co intencjonalne. Naprawdę jednak tak nie jest. Chodzi raczej o dwa aspekty tego samego, gdzie jeden zakłada drugi, jeden drugi przenika. Inny człowiek nie jest moim przedmiotem i ja nie jestem jego przedmiotem. Ale to nie znaczy, że nie możemy siebie uprzedmiotowić, jak głosił Jean-Paul Sartre. Nie jest również wykluczone dialogiczne odniesienie do sceny. Na tym właśnie polega wzajemne przenikanie struktur otwarcia, że w pewnym przynajmniej zakresie jest możliwe uprzedmiotowienie ludzi i uczłowiczenie martwych przedmiotów. Powiedziałem na samym wstępie, że inny człowiek jest we mnie obecny – lub obecny przy mnie – poprzez roszczenie, jakie we mnie budzi. Widać to w świadomości pytania. Drugi postawił mi pytanie. [...] Ten, kto pyta, rości sobie prawo do odpowiedzi. Pierwszą odpowiedzią na pytanie jest świadomość, że trzeba odpowiedzieć. W tym trzeba czujemy obecność innego człowieka. Inny człowiek jest obecny przy mnie poprzez to, co trzeba, abym dla niego uczynił; i ja jestem przy nim obecny poprzez to, co trzeba, aby on uczynił dla mnie. Wiąż, która między nami powstaje, jest wiązą zobowiązania. [...] Zobowiązania rodzą się w spotkaniu. [...]

W mowie codziennej słyszymy często, że ludzie, aby mogli się spotkać, muszą mieć wspólną płaszczyznę spotkania. Nie chodzi tylko o płaszczyznę sceny, o drogę, dom, miejsce pracy itp. Chodzi raczej o coś, co można nazwać „zapleczem” spotkania. [...] Czym jest zaplecze spotkań? Jest nim szeroko pojęta sfera przeżywanych przez ludzi idei i wartości, czyli sfera tego, co znajduje się jakby ponad nami i po czym nigdy nie możemy deptać. O sferze tej trudno powiedzieć, czy jest, czy nie jest, czy jest całością przedmiotów, czy nie jest całością przedmiotów; trudno też powiedzieć, że nie jest, skoro stanowi zaplecze dialogu. Jedno należy powiedzieć: ona wiąże, odślaniając i zobowiązując zarazem. Ustanawia dla spotykających się osób jakby nowy świat – świat spraw ważnych i nieważnych, chwil doniosłych i błahych, czasów świętych i czasów powszednich – słowem: ustanawia hierarchię. Podejmując dialog z drugim, przychodzę ku niemu z wnętrza jakiejś hierarchii; i drugi, podejmując dialog ze mną, przychodzi ku mnie z wnętrza hierarchii. Dialog będzie tylko wtedy owocny, gdy nasze hierarchie będą podobne lub gdy będą zdolne upodobnić się do siebie.

Doświadczenie hierarchii ma szczególny charakter: hierarchii się nie widzi, w hierarchii się uczestniczy. Uczestniczenie w hierarchii daje się doświadczyć jako przywiązanie i zobowiązanie. Nie chodzi jednak o przymus, hierarchia nie wiąże bez naszego przyzwolenia. Istnieją nawet stopnie przyzwolenia, które różnicują charakter uczestnictwa. Mój udział w hierarchii może być głębszy lub płytszy, bliższy temu, co wyżej, lub temu, co niżej, co bardziej wiąże się z działaniem lub temu, co raczej sprzyja powstrzymaniu się od działania. Podobnie jest z twoim udziałem – i on może być głębszy lub płytszy, wyższy lub niższy, bardziej aktywny lub pasywny. Stąd biorą się trudności dialogu, ale stąd również płynie jego potrzeba.

Pojęcie uczestnictwa ma bogatą tradycję – od Platona aż do tomistycznych odmian teorii partycypacji. I znów trudno wchodzić tutaj w szczegóły tej tradycji. Chciałbym jedynie podkreślić to, co wydaje się zwodzić na manowce odnawiane dziś teorie partycypacji. Najczęściej, zwłaszcza tomistyczna filozofia partycypacji, są one próbą rozwinięcia intencjonalnej teorii przedmiotu, *respective* teorii bytu, a więc częścią składową filozofii sceny. Pomijają one – może z wyjątkiem teorii Platońskiej – to, że otwarcie na hierarchię, czyli na uczestnictwo, jest otwarciem dialogicznym, w którym daną pierwotną nie jest ani byt, ani przedmiot, lecz inny człowiek – ty, on, ona, my, wy, oni. [...] O wiele łatwiej przychodzi nam mówić o tym, co jest następstwem wzajemnego uczestnictwa. Następstwem jest jakiś wspólny wątek dramatu. Dialog ustanawia, umacnia i rozwija trwającą dłużej lub krócej, bogatszą lub uboższą, duchową rzeczywistość – rzeczywistość międzyludzką – która zakreśla istotny sens dialogicznej wzajemności osób.

Na rzeczywistość tę składa się to wszystko, co ludzi wiąże, co zbliża i ogarnia, lecz i to, co ich dzieli, oddala, odpycha, o czym nie należy mówić, że się znajduje we mnie lub w tobie albo na scenie, lecz co jest „między nami”. Między nami jest właśnie wspólny wątek dramatyczny – nasz dramat. Ustanawia go i buduje nasze uczestnictwo, ale i na odwrót – nasze uczestnictwo jest przezeń ustanawiane i określane. Coś dzieje się między nami. Nierzadko to, co dzieje się między nami, pozostawia swój ślad na scenie. Może nim być na przykład dom.

Możemy teraz lepiej zrozumieć, na czym polega wpływ otwarcia dialogicznego na otwarcie intencjonalne. Otwarcie intencjonalne kieruje się na przedmiot i zawsze wychodzi od jakiegoś podmiotu,

na przykład czystego podmiotu świadomości. Czym jest przedmiot? Jest pewnym minimum – minimum wymaganym dla przeciwieństwa między nim a podmiotem. Czym jest podmiot? Jest przeciwieństwem przedmiotu – niczym mniej i niczym więcej. Czym jest podmiot ze względu na drugiego człowieka? Jest maksimum możliwego uczestnictwa – uczestnictwem, które zbliża się do tożsamości. Wspólny świat przedmiotów może być światem wspólnym jedynie dla podmiotów, które tak samo widzą i które w swoim widzeniu mają ten sam punkt obserwacji. Dążenie do tożsamości podmiotów świadomości to szczególny rodzaj wątku dramatycznego między ludźmi. Zaistnienie takiego wątku jest warunkiem koniecznym uprzedmiotowienia. Warunkiem intencjonalnego uprzedmiotowienia jest więc dialogiczne uczestnictwo w dramach świadomości, ściślej – podmiotów świadomości.

W ten sposób raz jeszcze potwierdziło się pierwszeństwo problematyki dialogu przed wszelką inną.

PYTANIE O BOGA

[...] Pytanie o Boga jest istotnym pytaniem człowieka jako istoty dramatycznej. Ono samo jest dramatem. Czy Bóg jest? Gdzie jest Bóg? Skąd przychodzi Bóg do człowieka? W jaki sposób człowiek może odnaleźć swego Boga? Czy otwarcie na Boga jest trzecim otwarciem, obok otwarcia na świat i na drugiego? A może istotny jest tu sam wymiar czasu?

Odpowiedzi mogą być rozmaite. Dla filozofii tomistycznej Bóg daje o sobie znać przede wszystkim poprzez scenę. Dla René Descartes'a Bóg przychodzi do człowieka wprost, bez pośrednictwa świata, a jedynie poprzez ideę, którą człowiek o Bogu posiada. Dla Martina Bubera Bóg przychodzi poprzez drugiego. Dla jednych Bóg jest daleki, dla innych bliski, wedle jednych przychodzi, aby nas oskarżyć, wedle innych – aby nas zbawić. Są i tacy, którzy sądzą, że w ogóle nie przychodzi.

Wśród rozmaitych opinii i przypuszczeń jedno jest szczególnie godne uwagi: właściwie istnieje tylko jeden dramat – dramat z Bogiem. Każdy inny dramat i inny wątek dramatyczny jest jedynie fragmentem tego dramatu. Jeśli tak, to ideałem dramatu w ogóle jest dramat religijny. Czy każdy dramat każdej religii? Nie, nie każdy – religią w pełnym sensie tego słowa dramatyczną jest jedynie judeochrześcijaństwo.

Nie wypowiadając się ostatecznie w tej sprawie, będziemy jednak często sięgać do tradycji judeochrześcijańskiej i pochodzącej z niej metaforyki, by zawartym w niej materiałem ilustrować, a może nawet i wspierać nasze analizy. Myślenie dramatyczne ujawni się nam w ten sposób jako myślenie z głębi metafory. [...]

MYŚLENIE Z WNEŹTRZA METAFORY

J. Tischner, *Myślenie według wartości*, wyd. 3, Wydawnictwo Znak, Kraków 2000, s. 462–476.

Najpierw dzięki Kartezjuszowi, a potem dzięki Kantowi utrwalił się w nowożytnej filozofii pogląd, że znamienym rysem wszelkiego dyskursu filozoficznego jest radykalny krytycyzm, za pomocą którego zmierza się do osiągnięcia niezbywalnych podstaw pewności. Można słusznie twierdzić, że wszelkiemu myśleniu chodzi o osiągnięcie prawdy lub co najmniej o zbliżenie się do niej – prawda jest żywiołem wszelkiego myślenia, ale przywilejem myślenia filozoficznego jest prawda zdobyta w sposób radykalnie krytyczny. Myślenie filozoficzne, mówiąc nieco ściślej, jest przeniknięte dwoma przeciwstawnymi sobie dążeniami. Jedno kieruje się w stronę najwyższych prawd – o sensie życia, istnieniu lub nieistnieniu Boga, początku lub końcu wszechświata, o naturze dobra i zła. Drugie kieruje się w stronę niezbywalnej pewności, nawet za cenę wiedzy o sprawach ostatecznych. Stąd bolesna świadomość rozdarcia między najwyższymi nadziejami a trwającą możliwością utraty wszelkiej nadziei.

Zadaniem naszym tutaj jest rozważenie roli metafory w języku filozoficznym w związku z przysługującą mu szczególną funkcją odślaniającą podstawowe sprawy człowieka. Ale język filozofii nie daje się oddzielić od myślenia filozoficznego. Jeżeli gdzieś w języku filozoficznym pojawia się metafora, symbol czy przenośnia, jeśli w dodatku metafora ta w syntetycznym skrócie zdaje się streszczać jakiś ważny fragment dyskursu filozoficznego – znaczy to, że metaforyczne stało się samo myślenie. Czy można wykreślić z Platona symbol ludzi zamkniętych w jaskini i oglądających jedynie cienie rzeczywistości? Czy można z filozofii poznania rozwijanej przez św. Augustyna wykreślić

symbolikę „rodzenia”? A hipotezy „złośliwego geniusza” z myśli Descartes’a? O roli symbolu w myśleniu pisano już wiele. P. Ricoeur poświęcił temu zagadnieniu kilka bezcennych prac. Mimo to trzeba raz po raz wracać do sprawy, aby – jeśli nawet niczego naprawdę nowego się nie powie – przypomnieć kilka podstawowych prawd.

Przypomnijmy sobie jaskinię z Platona: ludzie przykuci do skały, przed nimi cienie rzeczywistości, za nimi świat prawdy i świecące słońce dobra. Platon porównuje myślenie do światła, które nagle wtargnęło w głąb jaskini i odsłoniło przed ludźmi i dla ludzi ich stan właściwy. Dzięki myśleniu, które jest jakby światłem, otaczający człowieka świat uzyskuje tło. Ze świadomości kontrastu między światem a jego tłem rodzą się pierwsze słowa myślenia. O czym mówią te słowa? Mówią, że dzieje się coś, co się dzieć nie powinno. Powinniśmy istnieć inaczej. Nasze istnienie jest pozorem istnienia. Kto nas w to wtrącił? Dlaczego? Za jakie winy? Myślenie otwiera przed człowiekiem i dla człowieka agatologiczny horyzont bycia – horyzont prawdy lub fałszu, piękna lub brzydoty, dobra lub zła. Myślenie, pytając – chce poznać prawdę: gdzie biegnie granica dzieląca pozory od rzetelnych przejawów? Jeśli poznamy tę granicę, otworzy się nam droga do autentycznego dobra i autentycznego piękna. Jeśli nie, wszystko może się okazać pozorem.

Zważmy, jak żyje myślenie. Myślenie dokonuje jakby dwojakiego ruchu: ruchu w głąb siebie i ruchu na zewnątrz siebie. Myślenie jakby się wycofywało z życia, z codziennych zajęć i trosk, jakby się chciało skupić w sobie, jakby szukało jakiegoś szczególnie uprzywilejowanego punktu widzenia, z którego najlepiej będzie patrzeć mu na świat i najlepiej słuchać głosów dobiegających ze świata. Myślenie filozoficzne jest swoiste najpierw przez to, skąd ono płynie. Dopiero potem jest ono swoiste przez to, co mówi. Filozofowie przemawiają z takich miejsc w świecie, z jakich nikt inny nie mówi – ani poeta, ani kaznodzieja, ani uczoney uprawiający nauki pozytywne. Powstaje pytanie: co to są za miejsca? Ale również to, co mówią, jest czymś szczególnym. Powstaje drugie pytanie: co chcą powiedzieć? W każdym razie coś ukrytego dla profanów, coś nadzmysłowego, metafizycznego, nadprzyrodzonego. Czy nie sprzeciwiają się wtedy postulatowi krytycyzmu? Czy nie lepiej, aby „milczeli o tym, czego nie można mówić”? [...]

Metafora, symbol nie są zjawiskami przypadkowymi w myśleniu radykalnym, lecz wręcz przejawami jego radykalizmu. Myślenie to otwieranie horyzontów możliwości dla tego, co jest dane jako istniejące.

Każdy akt otwarcia nowego horyzontu pragnie się wyrazić metaforą. Dzięki temu „symbol może dawać do myślenia”.

Metafora jaskini daje do myślenia o podstawowym cierpieniu istoty myślącej – cierpieniu niepewności. To samo sugeruje metafora rodzenia. Przemieszczenie tej metafory z płaszczyzny ludzkiej na płaszczyznę boską odsłania specyfikę aktu poznania w przeciwieństwie do odbijania i tworzenia. Metaforyzacja okazuje się przejściem na myślenie według wartości. W tym punkcie metaforyzacja może sfalszować obraz miejsca, które ją zrodziło. Poznanie może zapomnieć o obowiązkach wobec cierpienia. Wciąż istnieje potrzeba czuwania. I wreszcie ostatnie dzieło „metafory żywej”: odebrania temu, co bezpośrednio, pozoru istnienia absolutnego. Skoro możliwa jest metafora filozoficzna, to możliwy jest zupełnie inny świat niż świat, na którym żyjemy dziś.

Jakież więc myślenie może się obejść bez metafory?

Myślenie, którego celem i racją jest bezwzględna afirmacja aktualnego świata. Jest to takie myślenie, dla którego realizm staje się nie tylko filozofią, ale jest już chorobą, a zasada ścisłej jednoznaczności języka – niczym zakaz wychodzenia na dwór obowiązujący zagrypionych – nie tyle dyrektywą, która ma ułatwiać porozumienie, ile rezygnacją z przemyślenia sensu ukrytego w wielkich metaforach europejskiej filozofii.

AGATOLOGIA

J. Tischner, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Éditions du Dialogue, Société d'Éditions Internationales, Paris 1990, s. 53–58.

[...] Spotykając drugiego (innego), spotykam go w horyzoncie, który w ogóle umożliwia spotkanie i zarazem jest jego dziełem. Spotkany inny i ja wraz z nim znajdujemy się w przestrzeni, w której coś jest lepsze, a coś gorsze, dobre lub złe. Przestrzeń ta nie jest zwykłą przestrzenią geometrii Euklidesa, lecz przestrzenią hierarchiczną. Dobro zwie się po grecku *agaton*. *Logos* znaczy to, co rozumne, mądre. Powiemy więc: spotkanie jest otwarciem agatologicznego horyzontu doświadczenia międzyludzkiego. Horyzont agatologiczny to taki horyzont, w którym wszystkimi przejawami innego i moimi włada swoisty *logos* – *logos* dobra i zła, tego, co lepsze i co gorsze, wzlotu i upadku, zwycięstwa i przegranej, zbawienia i potępienia. Na czym to polega? Tego przy spotkaniu jeszcze nie wiem. Wiem jednak, że gdy spotykam, zawsze o coś takiego chodzi.

Dramat otwiera możliwość tragedii. Istotą tragedii stanowi zwycięstwo zła nad dobrem. Wmyślając się w agatologiczną istotę tragedii, możemy zbliżyć się do rozumienia natury zła. Z natury zła – o czym wspomniał Heidegger¹ – płynie dążność do samozagłady. Zniszczyć zło to wymierzyć mu sprawiedliwość. Ale w tragedii dzieje się coś innego. Tragiczny splot wydarzeń tym się charakteryzuje, iż zło, zamiast ginąć – tryumfuje. Za swój czyn miłosierdzia Prometeusz ponosi karę. Uciekający przed przeznaczeniem król Edyp pada ofiarą przeznaczenia. Sprawiedliwy ginie ukrzyżowany między łotrami. Tragedia kończy się wydarzeniem, w którym dobro ukazuje swą beziłość

¹ Por. M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, w: tegoż, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, przeł. K. Michalski i in., Warszawa 1977, s. 121 n.

w sporze ze złem. Słowkiem *t r a g i c z n o ś ć* określamy możliwość tragedii. Dramat kryje w sobie zarodek tragiczności, otwiera bowiem drogę ku tragedii jako swej możliwości. Ktokolwiek bierze udział – jakikolwiek – w dramacie, ten ociera się o możliwość tragedii; ma jakieś uczestnictwo w tragiczności. Dlatego perspektywa tragiczności jest nieodłącznym tłem każdego spotkania. Co nie znaczy, iż jest nam ona dana wyraźnie.

W tym miejscu konieczna jest uwaga polemiczna pod adresem Maksa Schelera i jego ujęcia tragedii. Scheler pisze najpierw słusznie: „Wszystko, cokolwiek by się zwało tragicznym, obraca się w dziedzinie wartości i stosunków między nimi. W świecie pozbawionym wartości – jaki konstruuje np. ściśle mechanistyczna fizyka – nie ma tragedii. Tylko tam, gdzie istnieje to, co wzniosłe i niskie, szlachetne i prostackie, istnieje coś takiego jak zdarzenie tragiczne”². Uwaga Schelera uznaje istotną różnicę między horyzontami: w horyzoncie rzeczowym (scenicznym) nie ma możliwości tragedii, możliwość ta pojawia się dopiero w horyzoncie wartości – ludzkich wartości. Scheler pisze: „Zjawisko tragiczności jest więc przez to uwarunkowane, że siły niszczące wyższą wartość pozytywną mają same udział w podmiotach wartości pozytywnych i występują właśnie tam w najczystszej i najostrzej zarysowanej postaci, gdzie nad podmiotami równie wysokich wartości zdaje się wisieć klątwa, każąca im zetrzeć się wzajemnie i znieść. Toteż te właśnie tragedie najskuteczniej dopomagają do ujawnienia fenomenu tragiczności, w którym nie tylko każdy «ma słusność», lecz gdzie także każda z osób i potęg biorących udział w walce reprezentuje równie wzniosłe prawo lub też zdaje się mieć i wypełniać równie wzniosły obowiązek”³. Zjawisko tragiczności ma zatem jakby dwie warstwy: pierwsza to zwanie pozytywnych podmiotów wartości, rzeczników prawa i ładu moralnego; druga, to intryga zła, które przeciwstawia sobie i zmusza do walki uczciwych skądinąd ludzi czy bogów. Zło jest w tym, że dobre istoty ustawiają się naprzeciw siebie jako wrogowie. Ale co ich tak sobie przeciwstawia? Kto? Fatum, ślepotą, demon? Tragiczne jest, że Prometeusz ofiaruje ludziom ogień, a bogowie m u s z ą go ukarać. Piłat wie, iż Jezus jest

² M. Scheler, *O zjawisku tragiczności*, w: Arystoteles, D. Hume, M. Scheler, *O tragedii i tragiczności*, przeł. W. Tatarkiewicz, T. Tatarkiewiczowa, R. Ingarden, Kraków 1976, s. 58.

³ Tamże, s. 61.

sprawiedliwy, ale m u s i umyć ręce. Zanim więc dobro stało się przeciwnikiem innego dobra, zło wtargnęło pomiędzy nie i stało się podstawową zasadą tragedii.

Możliwe są rozmaite źródła tragiczności, ale wszystkie dają się wywieść z dwóch podstawowych: z beziary i z niewiedzy. Tragedia Prometeusza przykutego do skały Kaukazu to tragedia beziary – tragizm skrepowanej wolności. Dla Prometeusza jego własna sytuacja nie zawiera tajemnic. Prometeusz cierpi w pełnym świetle, nawet w nadmiarze światła, wie, dlaczego, i wie, że nie ma dla niego wyjścia. Inaczej król Edyp. Tragedią Edypa jest, jak się okazuje, niewiedza. Edyp ma dość siły, by uciec od swego przeznaczenia, ponieważ jednak zewsząd otaczają go ułudy, pada w końcu jego ofiarą. Są też możliwe tragedie wynikłe z kombinacji pierwiastka beziary i niewiedzy. W wyniku tego może powstać sytuacja, że głównym źródłem bólu stanie się wiedza. Mędrzec może umierać z nadmiaru prawdy. Niemniej te i tym podobne odmiany tragiczności są wtórne, nadbudowane nad określonymi koncepcjami dobra, zła, losu ludzkiego, człowieka. Teoria spotkania nie wymaga – przynajmniej na razie – szerszego omawiania tych koncepcji.

Możliwość tragedii idzie w parze z możliwością tryumfu. Dramat, otwierając pierwszą, otwiera zarazem drugą. Tryumf znaczy zwycięstwo dobra nad tym, co dobru przeciwne. Poprzez ideę tryumfu odsłania się nam nieco głębiej natura dobra. Dobro jest tym, co z natury dąży do zaistnienia. Pozwolić dobru być, znaczy – oddać mu sprawiedliwość. Dobro, które zaistniało wbrew złu, jest dobrem heroicznym. Trafnie zauważa Hegel: „Ogólnego podłoża akcji tragicznej dostarcza zarówno w eposie, jak i w tragedii, ten stan świata, który określiłem [...] jako heroiczny”⁴. Heroiczny tryumf dobra nad złem może przybierać różne formy: może być tryumfem mocy, która odsłania niezniszczalność dobra, lub tryumfem prawdy, która dowodzi ograniczoności wszelkich ułud. Ideałem tryumfu byłaby synteza jednego i drugiego: dobro okazałoby się zarazem niezniszczalne i jawne.

Spotkanie z innym to spotkanie z tym, co naprawdę jest poza mną. Drugi to wprost transcendens. Drugi stawia mnie w sytuacji, w której nawet pominięcie go jest formą przyznania, iż jest. Obecność innego to żywa świadomość intuicji istnienia. Ale istnienie, jakie nie się ze sobą inny, nie jest istnieniem neutralnym, istnieniem czystym,

⁴ G.W.F. Hegel, *Wykłady o estetyce*, t. 3, przeł. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1967, s. 643.

doskonałością przejawiającą istotę. Istnienie to określa się agatologicznie. Innymi słowy: jest ono istnieniem problematyzowanym w jego wartości nieusuwalną perspektywą tragedii. Nie można oddzielić doświadczenia tego istnienia od doświadczenia zła, które mu zagraża, od nieszczęścia, które zagraża innym, ani też od dobra, o które musi walczyć i którego musi domagać się od innych, nawet jeśli nie wie, na czym polega jedno i drugie. Istnienie innego dzieje się. Czas nie jest tu jednak rzeczywistością zasadniczą, lecz to, ku czemu dzieje się istnienie innego. Natrafiając na takie istnienie w innym, wiem, że istnienie to nie jest takie, jakie być powinno. „Życie prawdziwe jest nieobecne”. Ale nie tylko jego istnienie jest takie; takie jest również moje istnienie, jeśli widzę je w perspektywie wspólnego dramatu.

Prometeusz cierpi przykuty do skały, wydany na żer sępowi, skazany na wiekiiste konanie bez nadziei śmierci. Mit Prometeusza, jak pisał Paul Ricoeur, jest propozycją rozumienia każdego istnienia ludzkiego. Dlaczego życie ludzkie jest takie? Za co ta kara? Gdzie źródło naszej winy? Edyp ucieka od przeznaczenia, a mimo to pada jego ofiarą. To także symboliczne przedstawienie ludzkiego losu. Dlaczego tak jest? O Judaszu powiedziano: „Lepiej by mu było, aby się nie narodził”. A nam?

U Platona znajdujemy symboliczny opis sytuacji człowieka w jaśkuni. Człowiekowi temu odebrano wolność i zdolność prawdziwej oceny świata. Ontologia tomistyczna proponuje nam teorię przygodności wszelkiego spotkanego bytu, wedle której sama istota bytu, różniąc się realnie od istnienia, stanowi rację skończoności, niedoskonałości, przypadkowości bytów. Blaise Pascal rozwija myśl o zamknięciu człowieka między dwiema nieskończonościami: nieskończoną nikłością i nieskończoną wielkością; człowiek pozbawiony jest możliwości pojęcia zarówno jednej, jak i drugiej. Wszystkie te koncepcje są, jak sądzę, pośrednią wykładnią tego, co jest nam dane w doświadczeniu spotkania. Są poetycką i ontologiczną wykładnią podstawowej sytuacji ludzkiej, która jawi się w pełnym świetle dopiero w spotkaniu. Wykładnie te nie tylko opisują sytuację, ale próbują ją również wyjaśnić. Odślaniają to, co jest, odsyłając byt do jakiejś miary. Miarą bytu staje się bądź pełna wolność, bądź pełna jasność, bądź czysty akt istnienia, bądź nieskończoność. Ale zanim sięgnie się po miarę, trzeba doświadczyć wymierności. Wymierność dana nam jest w spotkaniu. Doświadczając jej, pytamy: jak to możliwe? Nie jest to jednak pytanie ciekawości, lecz głębokiego zobowiązania.

Odkrywając dzięki spotkaniu, iż „prawdziwe życie jest nieobecne”, popadamy w zdumienie. Nie jest to podziw. Podziw jest radością na widok dobra, piękna, prawdy, które okazały się choć trochę zwycięskie. Nie jest to jednak również przeciwieństwo podziwu – zgorszenie na widok zwycięskiego zła. Ten, kogo spotykamy we wnętrzu horyzontu agatologicznego, nie jest ani zwycięskim dobrem, ani zwycięskim złem. Jest tym, w kim dobro zostało wystawione na działania zła. Stąd zdumienie. Ze zdumienia płynie pytanie: jak to możliwe? Jak to możliwe, by Prometeusz cierpiał z powodu dobra, uciekający Edyp padał ofiarą losu, Judasz zdradzał, a Sprawiedliwy umierał na krzyżu? W pytaniu takim bunt miesza się z akceptacją. Buntujemy się przeciwko wydaniu dobra na pastwę zła, akceptujemy dobro zagrożone złem. Pytanie zrodzone z takich korzeni dotyczy sedna sprawy istnienia: być – dobre to czy złe? Istnienie jest tajemniczą kategorią, w której dobro ze złem może się łączyć i splatać. Czy zatem lepiej jest być, czy nie być? „Istnienie wartości negatywnej jest wartością negatywną” – pisał Scheler. Czy istnienie jest w ogóle zdolne wyzbyć się tej negacji? Spotkanie i tylko spotkanie jest źródłem najgłębszych pytań metafizycznych.

Zdaniem Lévinasa właściwym horyzontem spotkania jest horyzont etyczny. „Zakwestionowanie przez obecność Innego mojej spontaniczności zwie się etyką. Obecność Innego – jego niesprowadzalność do mnie – do moich myśli, do mego stanu posiadania, spełnia się właśnie jako kwestionowanie mojej spontaniczności, jako etyka”⁵. W pojęciu etyki kryje się jednak pełna dwuznaczność. Przez etykę pojmuje się najczęściej pewną *praxis* człowieka z człowiekiem – jednym lub wieloma. Etyka jest zarazem mądrością i sztuką służącą działaniu, przygotowującą nagany i pochwały, sposobem bycia i postępowania z ludźmi. W niektórych przypadkach przybiera ona kształt systemu, w innych – aforyzmu, moralitetu, wyznania. Tymczasem horyzont agatologiczny jest bardziej podstawowy niż wszystkie projekty działania. Jest to raczej horyzont światła niż siły. Spotykając innego, nie wiem jeszcze, co powinienem, a czego nie powinienem zrobić; nie wiem, czy w ogóle coś powinienem, czy można tu coś zrobić. Wiem jedno: tak być nie powinno.

To, co powiedziałem, pokrywa się w zasadzie z koncepcją pragnienia u Lévinasa. Pragnienie Abrahama miało dwa aspekty: odkrycie

⁵ E. Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'exteriorité*, La Haye 1968, s. 13.

ziemi obiecanej pozostawało w ścisłym związku z odkryciem ziemi wygnania. Jedno nie dało się oddzielić od drugiego.

Spróbujmy jednak rozróżnić i kierować się takim rozróżnieniem: horyzont agatologiczny i perspektywa aksjologiczna. Podstawową funkcją tego, co agatologiczne, jest odsłanianie i problematyzowanie. Podobne to jest do światła i do ciszy. „Prawdziwe życie jest nieobecne”. Stąd zdumienie i pytanie metafizyki: jak to możliwe? To, co agatologiczne, daje do myślenia. To, co aksjologiczne, ukazuje kierunki działania. To, co agatologiczne, sprawia, że samo istnienie staje się problemem. To, co aksjologiczne, ukazuje sposoby ocalenia. To, co agatologiczne, wytrąca człowieka z dotychczasowego rytmu dnia i nocy, wtrąca w sytuację graniczną, w której wolność akceptuje lub odrzuca sama siebie, rozum chce lub nie chce być rozumem, sumienie wyrzeka się siebie lub przyznaje się do siebie. To, co aksjologiczne, jest przestrzenią działania wolności, rozumu i sumienia. Rozmiary tej przestrzeni zależą od poczucia mocy człowieka, stąd raz są mniejsze, a raz większe. To, co agatologiczne, budzi poczucie mocy i niemocy. Człowiek ma świadomość granicy człowieczeństwa.

Spotykając innego, natrafiamy na jego twarz. Czym jest twarz? Odpowiedź przybliżył nam Lévinas. Nawiązując do wprowadzonej terminologii, możemy powiedzieć: twarz innego nie wyłania się z horyzontu aksjologicznego, lecz agatologicznego [...].

OSTATNIE SŁOWO DRAMATU

J. Tischner, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Éditions du Dialogue, Société d'Éditions Internationales, Paris 1990, s. 249–257.

W rozwijanej tutaj filozofii dramatu przyjmujemy, że zło należy do kategorii *z j a w i s k*, które tym się wyróżniają od reszty zjawisk przedmiotowych, iż są możliwe wyłącznie między osobami dramatu. Zło przedstawia się nam jako kusząca lub strasząca *z j a w a*, wywołana obecnością innych osób obok nas. Jest ono jakby *k i m ś t r z e c i m* – kimś, kto będąc wśród nas, może mówić do nas. Czy poza tą *z j a w ą* kryje się jeszcze coś więcej? Tego nie rozstrzygamy. Nie pozwala na to przyjęta fenomenologiczna metoda badań. Jednak nie zakładamy tego ograniczenia. Zajęte stanowisko pozostaje w harmonii z klasyczną filozofią zła, która głosi, że zło jest brakiem bytu; czymże bowiem jest zjawisko, jeśli nie podającym się za byt – brakiem bytu? Nie popadamy jednak również w sprzeczność z manichejską koncepcją zła, wedle której zło istnieje jako byt samodzielny. Może naprawdę tak istnieje, ale my poprzestajemy na badaniu samych zjawisk. Tym sposobem zajęliśmy w punkcie wyjścia postawę neutralną, nie opowiadając się za żadną ze zwaśnionych stron.

Coś podobnego należy powiedzieć o dobru. Ono także wyłania się jako zjawisko z przestrzeni międzyludzkiej. Mówi do nas jak *k t o ś t r z e c i*, z nas i nie z nas, z innych i nie z innych. Czy poza tym jest jeszcze czymś więcej? Czy jest bytem samodzielnym? Czy jedynie iluzją bytu samodzielnego? Tego nie rozstrzygamy. Także w kwestii dobra zachowujemy neutralność. Pragniemy badać dobro wedle tego, jak jest nam dane. O dobru, które w żaden sposób nie jest nam dane,

nie wiemy nic. Nie mamy go w doświadczeniu, skąd więc moglibyśmy go mieć w pojmowaniu?

Horyzontem filozofii dramatu pozostaje wciąż biblijna opowieść o upadku Adama i Ewy. Filozofia dramatu nie ucieka od metafor, wie bowiem, że metaforyzacja należy do natury myślenia. Stąd jej filozofowanie jest zdecydowanym „myśleniem z wnętrza metafory”. W opowieści o upadku, głos dobra, jaki brzmi między Adamem a Ewą – jest głosem Boga. Głos zła jest głosem kusiciela (w tym wypadku węża). Ten trzeci (a może także ten czwarty) pojawią się między dwoma osobami dramatu. Czy ten trzeci istnieje realnie? Pytanie to jest wieczną udręką ontologii, która wierzy, że tylko to może działać, co realnie jest. Człowiek ulega w swoim działaniu zarówno temu, co jest, jak temu, czego nie ma. Demon możliwy odgrywa w filozofii dramatu taką samą rolę, jak demon realnie istniejący. Podobną rolę odgrywał – według Kanta – Bóg w klasycznej ontologii. Zamiast więc pytać: co jest?, pytaliśmy: kogo i czego słuchamy?

Mówimy tutaj o głosie. To znamienne: główne metafory, przy pomocy których Biblia stara się opisać doświadczenie dobra i zła (zresztą nie tylko Biblia) są związane z doświadczeniem słuchowym. Dobro i zło dają o sobie znać poprzez głos. W odróżnieniu od tego rzeczy są nam dane poprzez wzrok i dotyk. Należałoby powiedzieć: dobro nie daje się widzieć, ale daje się słyszeć. Podobnie zło: zła nie widać, ale można je usłyszeć. Dobro i zło przychodzi do nas najczęściej przez zakazy i nakazy, w których mniej ważna jest obiektywna treść, a bardziej to n, z jakim są podawane. Zerwanie owocu z drzewa stało się czymś więcej niż zmianą miejsca przedmiotu, gdyż było przekroczeniem uprzedniego zakazu. Powstrzymanie się od pracy w dzień święty nie jest samym tylko pozostawieniem rzeczy na dotychczasowych miejscach, lecz oddaniem czci Bogu, ponieważ stanowi wypełnienie odpowiedniego nakazu. Ani owoc na drzewie nie woła o zerwanie, ani rzeczy nie wołają o nietykanie – woła k t o ś t r z e c i, kto znalazł się m i ę d z y n a m i. O pierwszeństwie mowy w doświadczeniu dobra świadczy również filozofia twarzy Lévinasa. Twarz, wbrew temu, co sugerowałyby dosłowne rozumienie tego słowa, nie jest tym, co widzialne, lecz tym, co słyszalne. Twarz mówi – „ty nie popełnisz morderstwa”. Mowa twarzy wyłania się z horyzontu Dobra i budzi pragnienie dobra w tych, którzy ją słyszą.

Zazwyczaj w badaniach nad tajemnicą dobra i zła na pierwszym miejscu rozważa się pytanie o naturę dobra, a dopiero potem pytanie

o naturę zła. W niniejszym wprowadzeniu do filozofii dramatu poszliśmy inną drogą: zaczęliśmy od zła, aby poprzez zło dochodzić powoli do rozumienia dobra. Wyniknęło to z przekonania, iż dobro jest wprawdzie bliższe naszym nadziejom, ale zło jest jednak bliższe naszym doświadczeniom. Filozofia, która przyznaje się do stosowania metody fenomenologicznej, jest niejako z góry skazana na przyznanie pierwszeństwa badaniom zła przed badaniami dobra.

Spróbujmy na zakończenie tych analiz uchwycić to, co podstawowe w mowie zła i dobra. Zapytajmy o ostatnie słowo – ostatnie słowo zła i ostatnie słowo dobra, wypowiedziane nad człowiekiem.

POTĘPIENIE

Powiedzieliśmy: zło prowadzi do potępienia. Jego celem jest usłyszeć – „jesteś potępiony”. Ten, kto jest potępiony, jest zły. Zły jest on i jego istnienie. Scheler pisał: „istnienie wartości negatywnej jest wartością negatywną”. Istnienie złego człowieka jest istnieniem złym. Wiemy, że zło przemawia do człowieka albo jako pokusa, albo jako groźba. Ostatecznym celem zła jest doprowadzić człowieka do stanu, w którym prawdą stają się słowa – „on jest zły”. Kto jest zły, powinien zostać potępiony. Nie ma bowiem niczego, co mogłoby usprawiedliwić jego istnienie. Co znaczy, że jestem zły? Wiemy, iż obydwa słowa mogą przybierać różne znaczenie. Przeprowadzone dotąd analizy zwróciły uwagę na kilka możliwości. A więc: jestem zły, bo jestem szpetny. Dalej: jestem zły, bo jestem buntownikiem. Również: jestem zły, bo jestem kłamcą. A także: jestem zły, bo jestem zdrajcą. Szpetota, kłamstwo, zdolność do buntu i zdrady są przejawami mego egzystencjalnego zła. Lecz bym mógł z powodu szpetoty, kłamstwa, zdolności do buntu i zdrady powiedzieć *J a* jestem zły, musi wpieryw nabrać szczególnego znaczenia słówko *J a*. Powinno się najpierw dokonać utożsamienia między mną a określoną wartością, a mianowicie: pięknem, prawdomównością, posłuszeństwem, wiernością, których mi brak, a które chciałbym mieć. Człowiek, który z powodu szpetoty dochodzi do przekonania, że *j e s t* zły, utożsamiał całe swoje dobro z pięknem, a tego właśnie dobra mu brak. Podobnie w innych przypadkach. Teraz, gdy widzi, że nie jest takim, za jakiego się uważał, popada w rozpacz, jak ktoś godny potępienia.

Utożsamienie Ja z określoną wartością – osiową wartością – nazywamy procesem solidaryzacji egotycznej. Proces zmierzający w przeciwnym kierunku jest procesem desolidaryzacji¹.

Do czego zatem dąży mowa zła? Dąży do tego, by wzbudzić w świadomości osoby dramatu proces konstytucjonowania sensu aksjologicznego, którego końcowym wynikiem stanie się identyfikacja Ja ze złem. Początkiem tego procesu jest dialog ze złem – złem, które grozi lub kusi.

Paralelną do mowy zła jest mowa dobra – dialog z Dobrem. Mowa dobra prowadzi do związania świadomości Ja wartościami, które mogą wyjść obronną ręką w sporze ze złem. Cóż z tego, że jestem szpetny, skoro jestem prawdomówny? A jeśli przyłapano mnie na kłamstwie, to nic, bo jestem przecież posłuszny swemu panu. A skoro nie jestem posłuszny panu, to jestem wierny bliźniemu. I tak w sporze ze złem, inspirowane mową dobra Ja zmienia płaszczyzny owego właściwego istnienia – wycofuje się z jednej, by być sobą na drugiej. I nigdy nie będzie przekonane, że jest złe. Zawsze bowiem znajdzie się jakieś dobro, jakaś wartość, pod dachem której poszuka sobie schronienia.

Wszystkie te przemiany świadomości są wewnętrznym odzwierciedleniem zewnętrznego dramatu człowieka. Poszczególne rozdziały dramatu pozostawiają po sobie wciąż nowe warstwy w duszy biorących w nim udział osób. Zewnętrzny wątek dramatyczny przemienia się w wątek wewnętrzny. Międzyludzkie dobro i zło staje się dobrem i złem człowieka – złem, które go niszczy i dobrem, które go buduje.

POTĘPIENIE ESTETYCZNE

Mówiliśmy wyżej o błędzeniu w żywiole piękna. Zwróciliśmy uwagę raczej na pozytywną stronę przeżycia piękna, biorąc pod uwagę piękno innego człowieka. Piękny człowiek porывa nas, przemienia, usprawiedliwia – jak jakieś dzieło sztuki. Lecz w jawiącym się nam pięknie jest także ukryty zarodek pogardy. Piękno może w każdej chwili zwrócić się do zachwyconego nim artysty słowami – „nie jesteś

¹ Por.: J. Tischner, *Solidaryzacja i problem ewolucji świadomości*, w: *Studia z teorii poznania i filozofii wartości*, red. W. Stróżewski, Wrocław 1978.

mnie godny”. Słowa te brzmią jak potępienie. Piękno daje do zrozumienia, że tylko piękni mogą stać w jego orszaku. Kto nie jest piękny, pada ofiarą pogardy. Może podziwiać, ale nie będzie podziwiany.

Potępienie estetyczne, którego oparciem jest przeżycie piękna, różni się istotowo od potępień – nazwijmy je „etyczno-religijnych”. Głos potępienia nie pada tu z przestrzeni międzyludzkiej od k o g o ś t r z e c i e g o, lecz wprost od samego dzieła sztuki. To ono pogardza i ono potępia. Ale właśnie dlatego nie jest głosem, którym przemawia dobro i zło. Natrafiamy tutaj na istotną różnicę między doświadczeniem estetycznym, a doświadczeniem etyczno-religijnym. Doświadczenie estetyczne jest i n t r y g ą dwojga, natomiast przeżycie etyczno-religijne domaga się k o g o ś t r z e c i e g o.

Każdy, kto stał się ofiarą pogardy ze strony dzieła sztuki – a stać się ofiarą pogardy, to uznać, iż w gruncie rzeczy pogarda jest zasłużona – wie, że j e s t szpetny. Jego szpetota ma egzystencjalny charakter. Znaczy to: on jest samą szpetotą. Tego nie można zmienić. Można przysłonić egzystencjalną szpetotę, ale zmienić jej nie można. Zmienić ją znaczyłoby popełnić samobójstwo. I rzeczywiście, potępienie estetyczne prowadzi niekiedy do samobójstwa.

Możliwy jest jednak spór z estetycznym potępieniem. Są dwie możliwości: albo zadać kłam potępieniu i wykazać, że się myli, albo zmienić wartość osiową solidaryzacji egotycznej. W tym drugim przypadku piękno przestaje być integralnym składnikiem Ja. W jego miejsce wchodzi inna wartość.

Zmieniając oś egotycznej solidaryzacji, człowiek mówi: cóż, że nie jestem piękny, skoro jestem... na przykład pracowity. Piękno przestaje już być tym, czym się jest, a staje się tym, co się ma. To co się ma, można stracić, nie przestając być tym, czym się jest. Tym sposobem potępienie estetyczne trafia w pustkę. Nie wywołuje już rozpaczy, co najwyżej zwykłe wzruszenie ramion.

POTĘPIENIE POLITYCZNE

Absolutna władza oskarża i potępia słowami, w których zawiera się zarazem jej usprawiedliwienie – „jesteś buntownikiem”. Władza absolutna widzi człowieka jako poddanego poprzez pryzmat nigdy do końca niewygaszonego buntu. Człowiek, to nieposkromiony anarchista. Zasadą działania jego woli jest sprzeciw. Wyzwolony spod

kontroli władzy człowiek staje się od razu podpalaczem świata. Na każde wezwanie do posłuszeństwa odpowiada krnąbrnością. Dlatego potrzeba mu władzy, której nie chce. Władza, aby panować nad człowiekiem, musi posłużyć się strachem lub podstępem. Strach i podstęp splatają się w jedno w formule oskarżenia i potępienia – „jesteś buntownikiem”.

Potępienie polityczne upodobia się pod pewnym względem do potępienia estetycznego. Także tutaj nie jest konieczny t e n t r z e c i. Im bardziej absolutna władza, tym większą wykazuje samodzielność w potępianiu. Władza naprawdę absolutna przemawia zawsze we własnym imieniu. Nie dopuszcza żadnej instancji ponad sobą – instancji, do której mógłby się odwołać poddany. Władza względnie absolutna dopuszcza taką instancję, a nawet sama dąży do jej ustanowienia. Wtedy dopiero między nią a poddanego wkracza t e n t r z e c i – Bóg, Prawo Historii, Postęp, Ludzkość. Negatywną stroną tego t r z e c i e g o jest wtedy t e n c z w a r t y – demon, niezrozumienie chwili dziejowej, zacofanie, nieludzkość.

A więc: jesteś buntownikiem, bo nie słuchasz Boga, lecz demona, bo nie rozumiesz praw Historii, bo nie idziesz z Postępem tylko cofasz się, bo nie działasz w interesie Ludzkości. Władza, czyniąc się przedstawicielką tych i tym podobnych wartości, przestaje być czystą władzą absolutną. Co wcale nie znaczy, iż jest ograniczona w swej potencji. Stara się bowiem wyzyskać dla swych celów t y c h t r z e c i c h, którzy zjawiają się w przestrzeni międzyludzkiej.

A więc: jestem buntownikiem. Jeśli zgodzę się na to potępienie, muszę pójść na wygnanie. Wygnanie jednak nie mieni mojej istoty. Na wygnaniu też będę buntownikiem. Lepiej mi zatem zginąć. Czy to konieczne? Czy nie mógłbym się zmienić? Nie, to niemożliwe. Przecież j e s t e m buntownikiem. Gdyby mój bunt był jedynie wydarzeniem, wszystko dałoby się naprawić. Ale ja jestem buntownikiem. W tej sytuacji jedynym wyjściem jest, aby mnie w ogóle nie było.

Żeby ocalić życie, muszę zaprzeczyć oskarżeniu. Moje zaprzeczenie brzmi: nie jestem. Nie jestem buntownikiem dlatego, ponieważ jestem posłuszny komuś innemu i czemuś innemu. Posłuszeństwo to wyraża się poprzez moją wierność. Jestem wiemy – oto odpowiedź i ratunek.

Zaprzeczenie oskarżeniu pociąga za sobą otwarcie na k o g o s t r z e c i e g o, komu lub czemu jestem wierny, gdy buntuję się przeciwko władzy. Władza chciała to wyzyskać przeciwko mnie, ale teraz

ja wyzyskuję je przeciw władzy. Ten trzeci: to może Bóg, może bliźni, może własne sumienie. Każdy z nich jest konkretnym ucieleśnieniem idei dobra i zła. Tym sposobem między poddanym a władzą zaczyna rozpościerać się szerokie pole etyki, prawa, moralności, obyczaju, religii. Nie ma już miejsca na absolutny rozkaz absolutnej władzy i absolutne tej władzy posłuszeństwo. Ale nie ma też miejsca na swawolę, anarchię, terror rozpasanej indywidualności. Władanie i poddanie zaczynają zależeć od tego, co dzieje się pomiędzy ludźmi.

POTĘPIENIE RELIGIJNE

„Idźcie przekłęci w ogień wieczny” – tak brzmi wyrok na potępionych. Tragizm tego wyroku polega na tym, że ogłasza go Bóg – Wiekuiste Serce. Gdyby na miejscu Boga był ktoś inny, można by się spierać z sentencją wyroku, a w przypadku Boga – nie można. Absolutna Prawda nie myli się. Absolutne Dobro nie jest niesprawiedliwe. Wiekuiste Serce nie jest okrutne. Niemniej wyrok jest taki, jaki jest.

Niepojęta Mądrość może cierpieć z powodu wyroku, ale czy może go zmienić?

Jestem potępiony. Dlaczego? Bo jestem zły. Co to znaczy? Zobaczmy najpierw drogę, która wiodła do potępienia. Potem spróbujmy uchwylić stan potępienia.

Początkiem drogi potępienia jest zdrada. W uproszczeniu wygląda to tak: zostałem wybrany przez Dobro i akt tego wyboru obudził we mnie dobrą wolę wybrania tego, kto mnie wybrał. Wybrałem. Lecz przyszedł czas próby. Zdradziłem. Ten, kto mnie wybrał, powtórzył akt wyboru. Ale wtedy we mnie nastąpił bunt. Akt powtórnego wyboru nie wzbudził we mnie dobrej woli wybrania Dobra, które mnie wybrało. Wzbudził raczej coś przeciwnego – wolę sprzeciwu, złą wolę. Tak stałem się zły. Czy istnieje dla mnie ratunek? Jeśli istnieje, to przede wszystkim we mnie. Tylko sam mogę stać się dobry. Ja jednak właśnie stałem się zły. Zamknąłem się w tej złości. Stwardniałem. Można mnie unicestwić, ale beze mnie zmienić mnie nie można. Potępienie, które przychodzi od Boga, jest stwierdzeniem tego, kim jestem.

Potępienie jest następstwem szczególnej sytuacji dialogicznej, która powstaje wtedy, gdy wołanie Dobra nie budzi w człowieku odzewu jako wyboru dobra, lecz sprawia tym bardziej zdecydowany wybór zła. Wygląda to jak droga upadku: im wyższe dobro woła, tym większe

rodzi zaparcie i głębszą złość. Aby zaprzeczyć małemu dobru, wystarczy mała złość. Aby odrzucić Wiekuiste Serce, trzeba całej złości.

Patrzac w perspektywę drogi potępienia, widzimy zarysy stanu potępienia. Stan ten przypomina rozpacz, o której Kierkegaard pisał, iż jest „chorobą na śmierć”. Stan rozpacz, jest stanem wybranym. Nie dopada on człowieka bez jego przyzwolenia. Człowiek nie wybiera jednak dla siebie rozpacz jako rozpacz. Rozpacz przychodzi, gdy człowiek wybiera zło, a czyni to przeciwko Dobru, które jego wybrało. Wybierając coraz większe zło przeciwko coraz większemu Dobru, człowiek wybiera swe własne przekleństwo. Żyjąc swym przekleństwem, człowiek godzi się na bycie w rozpacz – rozpacz jest jego oddechem. To powinno przywieść go do śmierci. Lecz śmierć jest niemożliwa. Nie można zabić ducha. Potępiony istnieje, ale istnieje istnieniem przeklętym – istnieniem, którego wyrazem jest przeklinanie istnienia. Przekleci przeklinają. Przeklinający stają się przeklętymi. Tak powstaje zamknięty krąg zła, do którego nie przenika już głos Wiekuistego Serca.

USPRAWIEDLIWIENIE

Droga zbawienia wiedzie w przeciwną stronę niż droga potępienia. Droga zbawienia jest drogą wciąż ponawianej wierności Dobru – które woła. Ucieleśnione we mnie, dzięki memu wyborowi, dobro przechodzi przez sytuację próby. Człowiek jednak jest istotą słabą, stąd każda próba kończy się jego większą lub mniejszą klęską. Nawet zwycięstwa są jakimiś klęskami. Po klęsce słychać nowe wołanie i oto dopełnia się nowe powtórzenie wyboru. Tak krok po kroku, we wzlotach i upadkach, rodzi się wierność – wierność absolutna, czyli wierność bez względu na okoliczności. Ona to otwiera drogę zbawieniu. Zbawienie wyraża się słowami – „pójdźcie błogosławieni”.

Stan zbawienia daje się pomyśleć jako stan usprawiedliwienia, który jest przeciwieństwem stanu potępienia. Potępienie, znaczy: rozpacz. Przeciwieństwem rozpacz jest szczęście. Jeśli rozpacz polega na „chorobie na śmierć”, to szczęście będzie czymś zbliżonym do „tężyzny na życie”. Człowiek jest cały zdrow – ma duszę zdrową i ciało, rozum i wolę, zdrowe zmysły i zdrowe uczucia. Zdrowie wciąż przynosi i mnoży życie. Życie to jest oznaką błogosławieństwa. Szczęście jest wyrazem wciąż rosnącego życia.

Ale szczęście to tylko przybliżenie stanu zbawienia. Aby od tego przybliżenia posunąć się dalej, trzeba powiedzieć: stan błogosławionego szczęścia jest stanem wybranym. Nie dopada on człowieka bez jego woli. W wyborze tym jednak nie szczęście jest tematem wyboru. Tematem wyboru jest dobro. Szczęście przychodzi, gdy człowiek wybiera Dobro przeciwko złu, które go wciąga. Wybierając udzielając się człowiekowi Dobro, człowiek staje się szczęśliwy. Im wyższe dobro wybiera, tym mocniejsze życie. Wybierając wciąż życie wedle dobra, człowiek wznosi się ku czemuś, co jest ponad czasem. Jest przeświadczony, jakoby samo Wiekuiste Serce pociągało go ku sobie. Człowiek wprowadził swój kruchy los pod dach Dobra, które mu błogosławi.

Na początku dramatu rodzi się pytanie: kim jesteś? Na końcu widnieją dwie przeciwne sobie możliwości: przeklęty lub błogosławiony. Dramat człowieka toczy się wśród tych możliwości. Co one znaczą? Tego dokładnie nie wiemy. Niewiedza ta nie przeszkadza nam jednak żyć wśród nich, myśleć według nich, wedle nich oceniać innych i siebie. Gdyby pewnego dnia znikły nam z oczu i uszu, stanęlibyśmy bezradni na scenie świata, jak słowa, które zapomniały o regułach, czyniącej z nich mowę, gramatyki.

ONTOLOGIA I AGATOLOGIA CZŁOWIEKA

J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1998, s. 274–290.

Na próbę przeniesienia argumentu ontologicznego z filozofii Boga do wnętrza filozofii człowieka natrafiamy u Jeana-Paula Sartre'a. Wstęp do *L'être et le néant* Sartre'a zawiera krótki rozdział zatytułowany: *Dowód ontologiczny*. Znajdujemy tam zwięzłe streszczenie wcześniejszych intuicji, w których autor stara się ujawnić szczególny związek świadomości bytu z bytem świadomości. Czytamy: „[...] fenomen bytu jest «ontologiczny» w sensie, w jakim ontologicznym nazywamy dowód św. Anzelmia i Descartes'a. Jest przywołaniem bytu; wymaga on, jako fenomen, transfenomenalnej podstawy. Fenomen bytu domaga się transfenomenalności bytu”¹. I dalej: „Świadomość jest świadomością tego czegoś: znaczy to, że transcendentja jest konstytutywną strukturą świadomości; mówiąc inaczej, świadomość rodzi się, opierając się na bycie, który nie jest nią. To właśnie nazywamy dowodem ontologicznym”².

Jean-Paul Sartre pragnie pokazać specyfikę „bycia ludzkiego” – bycia-dla-siebie – w odróżnieniu od bycia-w-sobie przedmiotu i rzeczy. Człowiek tym się charakteryzuje, że w nim „egzystencja” poprzedza „esencję”. Uświadamiamy sobie to, kim jesteśmy, poprzez świadomość tego, co napotykamy w świecie jako transcendentne wobec świadomości. Świadomość tego, co transcendentne, ma charakter „pozycjonalny” (intencjonalny, przedmiotowy). Świadomość siebie, osiągnięta niejako na marginesie świadomości transcendentnego przedmiotu,

¹ J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris 1943, s. 16.

² Tamże, s. 28.

ma charakter „niepozycjonalny”, czyli „przed-przedmiotowy”. Jedna i druga świadomość jest „zanurzona w byciu”. Albowiem: „wszelka świadoma egzystencja egzystuje jako świadomość egzystencji”³. Sartre „podgląda” wędrówkę momentu pozycjonalności. Samoświadomość zawdzięcza świadomość swego bycia świadomości bycia przedmiotu, ku któremu się kieruje. Podmiot poznania wie, że jest poprzez świadomość istnienia przedmiotu, które poznaje. Sartre mówi: samoświadomość „rodzi się”. To trafne słowo. Świadomość przedmiotu „zapładnia” świadomość podmiotu. Ona się „rodzi” jako to, co już wcześniej było, a dopiero teraz „ujrzało światło dzienne”.

Na czym polega „ontologiczność” tego argumentu? Jak w dowodzie ontologicznym z myślenia o określonym przedmiocie wyprowadza się wnioski o jego istnieniu, tak u Sartre’a intencjonalne stwierdzenie bytu przedmiotowego rodzi świadomość bycia stwierdzającego podmiotu. Analogia nie jest jednak tożsamością. Na różnicę wskazuje słowo „rodzi”, wprowadzone w miejsce słowa „wynika”. Słowo to stwarza nowe problemy. Podejmując je, musimy porzucić obszar ontologii. Cała analiza Sartre’a mieści się bowiem w ramach ontologii. Sartre operuje dwoma podstawowymi pojęciami: istotą i istnieniem (esencją i egzystencją). Pyta: co idzie przed czym? Możliwości rozstrzygnięć są jednak z góry ograniczone przez siatkę użytych pojęć. Albo istnienie wyprzedza istotę, albo istota wyprzedza istnienie. Czy taka i tylko taka alternatywa nie zubaża dramaturgicznego bogactwa świadomości? Już na pierwszy rzut oka wydaje się, że zubaża. Aby odsłonić dramat, trzeba się wznieść „ponad” ontologię.

Zapytajmy najpierw: co znaczy „rodzić”?

Metafora rodzenia służy do opisu zjawisk, które nie mieszczą się w kategoriach przyczynowości. Rodzenie nie jest żadną odmianą związku przyczynowego. Rodzi matka, ale matka nie jest ani przyczyną sprawczą, ani celową, ani formalną, ani materialną urodzonego dziecka. Czym jest? Matką. Podobnie jest z ojcem. Ojciec także nie jest „przyczyną”, lecz ojcem. Przy urodzeniu pomaga akuszerka. Również jej pomoc nie mieści się w kategoriach przyczyny i skutku. Rodzenie nie jest „ontologiczne”, choć owoc rodzenia jest i jest bytem. W urodzeniu to, co niejawne, staje się jawne. Urodzenie jest wydobywaniem na jaw.

Wydobywanie na jaw ma następstwa „ontologiczne”. W wyniku urodzenia można powiedzieć: mamy dziecko. A także: jestem matką,

³ Tamże, s. 20.

jestem ojcem. Słowo „mieć” wskazuje na jakieś dobro, „jestem” stanowi określenie bytu. Doświadczenie agatologiczne stało się podłożem świadomości pozycjonalnej, ustanawiającej sens bytu.

Rodzenie nadaje się znakomicie do opisu tajemnicy światła. Ono także wydobywa na jaw to, co już wcześniej istniało. Z drugiej jednak strony, gdyby nie światło, to to, co już wcześniej istniało, jakby nie istniało. Dzięki światłu „urodził się” człowiekowi świat. Człowiek może mówić: „to jest, tamto jest, jest tam, jest tu” itp. „Świat” jest tym, co zawsze pojawia się w polu światła. Stosując terminologię Husserla, można powiedzieć: świat jest tym, czego sens został „ukonstytuowany”. „Konstytucja” („geneza konstytutywna”) to pojęcie, które wskazuje na „rodzenie światła-sensu”. Sens konstytuuje się już tam, gdzie coś jest możliwe. Sens jako określenie pola możliwości poprzedza wszelką faktyczność.

Postawmy kluczowe pytanie: jakie jest pole możliwości człowieka? Innymi słowy: pod jakimi warunkami w człowieku może „urodzić się człowiek”?

Przyjrzyjmy się najpierw nieco lepiej charakterowi tej przestrzeni, która staje się właściwą „przestrzenią narodzin” człowieka – jego naturalnym *matrix* – macierzystą „glebą” człowieczeństwa. Chodzi o „wewnętrzną przestrzeń świadomości”. Kategoria przestrzeni sprawia, że przedmioty układają się nam „jeden-obok-drugiego”. Przestrzeń wewnętrzną przynosi podobny efekt. Dzięki niej także przeżycia układają się „jedno-obok-drugiego”. Co to bliżej znaczy? Czy wszystkie przeżycia? Wiadomo, że Kant stosował kategorię przestrzeni wyłącznie do danych zmysłów zewnętrznych, zachowując dla zmysłu wewnętrznego samą tylko kategorię czasu.

Jeśli mówimy tu o „przestrzeni wewnętrznej”, trzeba wyjaśnić, o jaką „przestrzeń” chodzi. Przestrzeń wewnętrzna nie jest przestrzenią „płaską”, lecz ma swoją „powierzchnię i głębię”. Pisali o tym między innymi Henri Bergson i Max Scheler. Bergson pisał o „Ja głębinowym” i „Ja powierzchniowym” – o wolnych aktach, które wyłaniają się „z głębi świadomości” i przez „skorupę Ja powierzchniowego” wystają „na zewnątrz” nieprzewidywalnymi czynami. Scheler mówił o sposobie doświadczania wartości najwyższych: im wyższa wartość, tym „głębszy” sposób jej odczuwania. „Głębia” oznacza, że wewnętrzna świadomość siebie ma jakby trzy „wymiar”, dzięki czemu jedne przeżycia odsłaniają się nam jako „bliższe”, inne jako „dalsze”, jeszcze inne jako mniej lub bardziej ważne. Ból skaleczonej ręki leży „dalej” niż ból

tęsknoty za ukochanym człowiekiem, jest też jakby mniej ważny od niego. Rozpacz, która „wgrzyza się w człowieka”, jest bardziej „niebezpieczna” niż ból zęba, choć cierpienie, które z niej płynie, może wydawać się nie tak mocne, jak tamten ból. Wewnętrzna przestrzeń świadomości kryje jakiś paradoks. Z jednej strony „wszystko ma w niej swoje miejsce”, a z drugiej – „wszystko może opuścić swe miejsce”, zajmując „cudze miejsce”. Tak właśnie dzieje się w przypadku wewnętrznego zakłamania. Wtedy jedno przeżycie „gra rolę innego”, jedno wypycha drugie, strąca je poniżej progu świadomości, zasłania lub zmienia jego sens. Coś podobnego można powiedzieć o „walce” między przeżyciami – walce złych myśli z dobrymi, walce miłości z nienawiścią, nadziei z rozpaczą; wygląda to tak, jakby przeżycia „walczyły” o to, by znaleźć swoje miejsce w świadomości. Paradoks wewnętrznej przestrzeni sprawia, że w jakiejś mierze rację mają ci, którzy – jak sam Bergson – przestrzegają przed zbyt dosłownym rozumieniem wewnętrznej przestrzeni świadomości, jak i ci, którzy – jak na przykład szkoła freudowska – nie mają w tej sprawie większych obiekcji. Gdy racje rozkładają się równo po obu stronach, trzeba zapytać o właściwy sens wewnętrznej przestrzeni świadomości. Gdzie tkwi zasada zmiany „miejsc” przez przeżycia w tej przestrzeni? Jaki jest mechanizm zmian?

Wewnętrzna przestrzeń świadomości ma sens agatologiczny i porządkuje się wedle zasady ważności. Oznacza to przede wszystkim, że jest wrażliwa na możliwość zła. Możliwość zła oznacza dla niej świadomość możliwości zła. Pociąga to za sobą świadomość możliwości upadku, winy, rozpacz. Świadomość możliwości nie ma charakteru przedmiotowego: nie chodzi w niej o to, że taki „przedmiot” jak rozpacz jest w ogóle możliwy, ale o to, że rozpacz „uobecnia się”. Jeszcze jej nie ma, a jednak jakby już była: ona jest tą „ciemną mocą”, którą wciąż przewycięża nadzieja. Nadzieja odsłania się w tym konflikcie jako „nosicielka dobra”. Wrażliwość na zło i dobro oznacza, że wewnętrzna przestrzeń świadomości ma charakter agatologiczny. Jej logika jest „logiką ważności”. Ważność oznacza możliwość przedkładania jednych przeżyć nad inne. Można powiedzieć: wszystko, co uobecnia się w wewnętrznej przestrzeni świadomości, nosi na sobie piętno przedkładalności. Ono samo w sobie, niezależnie od odniesień opartych na refleksji, „toczy bój o lepsze” z innymi, „sąsiednimi” przeżyciami. Złe myśli chcą być „przedłożone” nad dobre, nienawiść chce „zdominować” miłość, rozpacz chce „zepchnąć w przepaść” nadzieję.

Co jest zasadą przedkładalności? Zasadą tą jest jakieś życie. Powiedziano: „Nie samym Chlebem żyje człowiek”. Człowiek nie tylko „coś przeżywa”, człowiek przede wszystkim „żyje tym, co przeżywa”. Człowiek „żyje dobrymi myślami”, „żyje nadzieją”, „żyje miłością”. A jak się ma sprawa z człowieczeństwem człowieka?

Zanim podejmiemy to pytanie, powiedzmy słów kilka na temat „momentu pozycjonalności” u Jeana-Paula Sartre’a. Sartre rozwija analizy aktów świadomości przedstawione przez Husserla. Moment pozycjonalny – zwany przez Husserla także momentem tetycznym – charakteryzuje wyłącznie intencjonalne akty świadomości, czyli akty skierowane na przedmiot. Oznacza on uznanie w istnieniu odnośnego przedmiotu. U Husserla źródłem uznania była świadomość transcendentarna istniejąca „absolutnie”. Świadomość ta jako „absolutne” źródło światła „uznawała” i niejako „przyznawała się” do „blasku”, którym „błyszczał” przedmiot. U Sartre’a punkt ciężkości przesuwa się na przedmiot. To przede wszystkim on „świeci”. „Blask” przedmiotu przenosi się dzięki pozycjonalności na podmiot, który nabiera „egzystencjalnego” charakteru. Podmiot odnajduje siebie w „byciu”, które „już jest i jest dane”. Bez względu na to, jak oryginalna i ciekawa jest myśl Sartre’a, wynika ona jedynie ze zmiany układu pionków na tej samej szachownicy. Wprowadzając ideę przestrzeni agatologicznej, dokonaliśmy radykalnej zmiany szachownicy i pionków. Weszliśmy w inny dramat. W dramacie tym moment pozycjonalny został „poddany” momentowi ważności. Ukazał swą drugą stronę. To, co jest, jest o tyle, o ile jest ważne. Koncepcja realizmu, która obiecuje, że przeniesie świadomość w obszar tego, co „naprawdę jest”, ma sens o tyle, o ile już wcześniej ważne się stało to, że coś jest. Ale dlaczego to stało się ważne? – tego realizm nie wie.

Powiedzieliśmy: wewnętrzna przestrzeń świadomości ma sens agatologiczny. Agatyczność określa jej strukturę, która jest nie tylko strukturą „jeden-obok-drugiego” lub „jedno-zachodzi-na-drugie”, lecz także „jedno-nad-pod-drugim”. Przestrzeń wewnętrzna jest hierarchiczna. Nie znaczy to jednak, by granice „miejsc” były w niej wyraźnie zakreślone. Kant miał wiele powodów, by pozostawać przy samej kategorii czasu. Z pewnością czas stwarza w tej sferze bardziej wyraźne podziały. Ale i one na pewnym poziomie się załamują. „W głębi” świadomości nie ma już czasu, a jednak hierarchia ważności wciąż pozostaje.

Agatologiczna przestrzeń świadomości jest warunkiem możliwości człowieczeństwa człowieka – jego bycia sobą jako człowieka. Dwa

te pojęcia: „człowieczeństwo” i „bycie sobą”, traktujemy jako równoważne. „Śmierć człowieka” oznacza bowiem „śmierć jego bycia-sobą”; „śmierć bycia-sobą” oznacza zarazem „śmierć człowieczeństwa”. Równoważność nie oznacza, oczywiście, równoznaczności. Do tematu znaczeń wrócimy na innym miejscu.

Powróćmy do metafory narodzin. Bycie sobą – człowieczeństwo – jest tym, co się „rodzi”. A rodzi się to, co już przedtem było. Było jednak tak, jakby go nie było. Rodzić się znaczy: „wyjść na światło” i „ujrzeć światło”. Urodzenie wymaga „zapłodnienia”. „Zapłodnienie” nie jest jednak „przyczyną” urodzenia i urodzenie nie jest „skutkiem” zapłodnienia. W przypadku bycia sobą i człowieczeństwa nie jest bowiem tak, że bycie sobą rodzi się samo, lecz tak, że nie można być sobą, jeśli się tego nie chce. Paradoks człowieka na tym polega, że z jednej strony „już się narodził” (został „zrodzony”), a z drugiej – „sam rodzi siebie”. Na podstawie dotychczasowych analiz wiemy: „rodzi siebie” w przestrzeni agatologicznej i dzięki niej. Ona jest jego przestrzenią macierzystą, jego *matrix*.

Spróbujmy rozwinąć nasz opis w nawiązaniu do Sørena Kierkegarda.

Bycie sobą jest owocem negacji tego, co samo ukazuje się jako negacja – owocem negacji rozpacz. Aby być sobą, trzeba przejść przez próbę rozpacz. Sobą staje się ten, kto wybiera siebie w sytuacji zagrożenia rozpacz. Pisze Kierkegaard: „Zwróciłem na to szczególną uwagę, analizując niektórych niemieckich filozofów. Ich tok myśli jest spokojny, obiektywne, logiczne myślenie zostało, stosownie do wymogów obiektywności, doprowadzone do stanu spoczynku, a mimo to są zropaczeni, chociaż usiłują się rozerwać obiektywnym myśleniem, jako że człowiek może się rozerwać różnorodnymi metodami, a nie ma chyba lepszego środka oszałamiającego od myślenia abstrakcyjnego, przy którym chodzi o to, aby się zachować jak najbardziej bezosobowo. Wątpienie i rozpacz należą do zupełnie innych sfer i dotyczą zupełnie innych stron duszy. Tym stwierdzeniem bynajmniej się nie zadowalam, ponieważ w ten sposób wątpienie i rozpacz zostałyby niejako zrównane ze sobą, a tak nie jest. Rozpacz ogarnia człowieka znacznie głębiej i obejmuje swoim zasięgiem znacznie więcej niż wątpienie. Rozpacz odzwierciedla bowiem stan całej osobowości, a wątpienie jedynie stan myślenia. Rzekoma obiektywność, która wyróżnia wątpienie i nadaje mu pewną elegancję, jest właśnie wyrazem jego niedoskonałości. Stąd wątpienie mieści się w obszarze, w którym

dominują różnice, rozbieżności poglądów, a rozpacz – w obrębie tego, co absolutne”⁴.

Rozpacz jest negacją – negacją radykalną. Ostrze negacji sięga ku temu, co absolutne. Nie chodzi zatem wyłącznie o negację bytu. Gdyby o to tylko chodziło, nasz dramat toczyłby się wciąż na scenie pewności i dotyczył dramaturgii między momentami pozycjonalnymi aktów świadomości. Dramat rozpaczony dotyczy tego, co usprawiedliwia lub odmawia usprawiedliwienia bytowi. Dlatego rozpacz może być „chorobą na śmierć” – pragnieniem śmierci, która nie może przyjść. „Gdy śmierć jest największym niebezpieczeństwem, człowiek ma nadzieję na życie, ale kiedy poznaje większe niebezpieczeństwo, ma nadzieję na śmierć. Kiedy niebezpieczeństwo tak się wzmacnia, że śmierć staje się nadzieją, rozpacz jest beznadziejnością niemożliwej śmierci”⁵.

Byłoby grubym nieporozumieniem, gdybyśmy chcieli zaliczać rozpacz do kategorii „nastrojów”, „doznań” czy „aktów” świadomości. Co nie znaczy, by rozpacz nie znajdowała swego wyrazu na poziomie „nastrojania”, „doznaniowości” czy „aktowości”. Rozpacz sięga głębiej, dotyka samego „dna” osoby. Co jej mówi? O czym chce ją przekonać? O tym, że „jest zła”. Nie wydaje mi się możliwe zrozumienie rozpaczony bez sięgnięcia do pojęcia zła. Cała obrona przed rozpaczą, jaką toczy osoba, jest w istocie rzeczy obroną przed złem. Należy powiedzieć: w istocie dramatu nie chodzi o rozpacz, lecz o zło. Rozpacz jest tylko odzwierciedleniem zła, które się uobecnia i które zagarnia dla siebie osobę.

Język religii mówi w tym przypadku o grzechu. Grzech ma dwie strony: rozpacz i potępienie. Grzech potępia. Potępia tego, dzięki komu zaistniał między ludźmi. Potępia absolutnie. Oznacza to: żadne okoliczności nie tłumaczą grzesznika – on „jest zły”. Zło poza grzesznikiem jest tylko „zjawiskiem” zła. W grzeszniku stało się „substancją”. Kłamstwo stało się kłamcą; zabójstwo zabójcą; zdrada zdrajcą. Odpowiedzialność grzesznika jest odpowiedzialnością za „substancjalizację” zła.

Czy istnieje możliwość odrodzenia? Powiedziano: „Zło dobrem zwyciężaj”. Czy jednak istnieją takie warunki możliwości? Czy jest dana *matrix* tej perspektywy?

⁴ S. Kierkegaard, *Albo-albo*, t. 2, przeł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1976, s. 285–286.

⁵ Tenże, *Choroba na śmierć*, w: tegoż, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1969, s. 152.

Kluczowy tekst Kierkegaarda jest wielce niejasny. Niemniej jest on fundamentalny. Niejasności mają też swoje znaczenie: służą do określenia perspektywy. Kierkegaard pisze: „Mam tylko jedną odpowiedź: rozpaczaj”. I dalej: „Ogólnie jednak nie można rozpaczać, jeśli się tego nie pragnie, albowiem po to, by naprawdę rozpaczać, trzeba tego naprawdę chcieć; jeśli się tego rzeczywiście pragnie, wówczas faktycznie już wyszło się poza rozpacz. Jeśli się rzeczywiście wybrało rozpacz – wówczas naprawdę wybrało się to, co się wybiera, opierając się na niej, mianowicie dokonało się wyboru swojej wiecznej wartości, wyboru samego siebie. Osobowość dopiero w rozpaczcy znajduje uspokojenie, co jednak nie wynika z konieczności, ponieważ nigdy nie rozpacza się z przymusu, ale zawsze z wolności i dopiero przez to zdobywa się to, co absolutne”⁶. Co to jednak znaczy „chcieć rozpaczcy”? Czy znaczy to samo, co nie chcieć rozpaczcy? Czy można chcieć i nie chcieć jednocześnie? A jeśli się chce rozpaczcy i wybiera rozpacz, to czy możliwe jest wtedy wyjście z rozpaczcy? Czy sam wybór „swojej wiecznej wartości” przewyższa negację wartości siebie przez rozpacz?

Kierkegaard pisze dalej: „Tak więc wybierając absolutnie, wybieram rozpacz, a w rozpaczcy wybieram absolutnie, jestem bowiem sam tym, co absolutne, ustanawiam to, co absolutne, i sam jestem tym, co absolutne; równoznacznie z powyższą myślą muszę powiedzieć: wybieram to, co absolutne, które mnie wybiera, ustanawiam to, co absolutne, które mnie ustanawia [konstytuuje]; jeśli nie przypomnę, że to drugie wyrażenie jest tak samo słuszne jak pierwsze, wówczas moje rozumienie kategorii wyboru byłoby błędne, gdyż oba wyrażenia zawierają tę samą treść. To, co wybieram, tego nie ustanawiam, bo gdyby nie było dane, nie mógłbym tego wybrać, a mimo to, gdybym nie ustanawiał wybierając – nie wybrałbym. To, co wybieram, istnieje, bo inaczej nie mógłbym tego wybrać; tego, co wybieram, nie ma, bo ono staje się dopiero przez to, że je wybieram, w przeciwnym wypadku mój wybór byłby iluzją”⁷. Czy nie przypomina to dowodu ontologicznego? Czy nie oznacza „rodzenia siebie” z „nicości siebie”?

Czytamy dalej: „Jednakże, czym jest to, co wybieram, czy to jest to, czy tamto? Nie, gdyż wybieram w sposób absolutny, a absolutnie wybieram dzięki temu, że dokonałem wyboru, aby nie wybierać tego

⁶ Tenże, *Albo-albo*, dz. cyt., s. 279, 286.

⁷ Tamże, s. 287.

czy tamtego. Wybieram to, co absolutne, a czym jest to, co absolutne? To ja sam w swoim wiecznym znaczeniu”. Na tym jednak nie koniec pytań. Pojawia się bowiem jeszcze jedno, najbardziej podstawowe: Jednakże czym jest ta moja jaźń? Gdybym miał na to pytanie odpowiedzieć natychmiast, posługując się pierwszym nasuwającym się wyrażeniem, odpowiedziałbym: jest to coś najbardziej abstrakcyjnego ze wszystkiego, co istnieje, i co jednocześnie jest najbardziej konkretne ze wszystkiego – to jest wolność. [...] Ta jaźń, którą wybrał, jest nieskończenie konkretna, ponieważ jest ona nim samym; mimo to różni się ona od poprzedniej jaźni, gdyż on ją wybrał w sposób absolutny. Tej jaźni przedtem nie było, ponieważ ona stała się sobą dzięki dokonaniu aktywu wyboru, a przecież jednak istniała, ponieważ był to «on sam»⁸.

Powstaje pytanie: czy Kierkegaard nie przypisuje wolności zbyt wielkiej mocy? Czy w związku z tym nie przechodzi od metaforyki rodzenia do metaforyki tworzenia? Czy jaźń jest jeszcze „rodzona”, czy „tworzona” przez wolność? Czy może sama jest wolnością? A może Kierkegaard pominął jakieś ważne ogniwo rodowodu jaźni?

Zanim podejmę te pytania, chcę zwrócić uwagę na analogię między ujęciem wolności Kierkegaarda i Hegla. Mimo sporu z Heglem Kierkegaard wydaje się jego dłużnikiem w kwestii wolności. Być może cytowane tu już słowa Hegla rzucą nieco światła na „twórcze” momenty wolności: „[...] jak substancją materii jest ciężar, tak substancją, istotą ducha jest wolność. Dla każdego jest rzeczą bezpośrednio wiarygodną, że duch pośród innych właściwości posiada także cechę wolności; filozofia natomiast uczy, że wszystkie właściwości ducha istnieją tylko dzięki wolności, są tylko środkiem do wolności, wszystkie jej tylko poszukują i ją wytwarzają. Filozofia spekulatywna prowadzi do poznania, że jedynym prawdziwym znamieniem ducha jest wolność. [...] Na tym właśnie polega wolność, gdyż skoro jestem zależny, odnoszę się do czegoś innego, czym nie jestem, nie mogę istnieć bez czegoś zewnętrznego; jestem zaś wolnym, gdy jestem u samego siebie. Ten byt ducha u samego siebie jest samowiedzą, świadomością siebie samego. Dwie rzeczy odróżnić należy w świadomości: po pierwsze, że wiem, po drugie, co wiem. W samowiedzy zlewa się jedno z drugim, ponieważ duch wie o sobie samym, jest

⁸ Tamże, s. 287–288, 290.

oceną własnej istoty i równocześnie czynnością dochodzenia do siebie, czynienia się tym, czym jest w sobie samym”⁹.

Być wolnym to być u samego siebie. Drogą do tego jest uniezależnienie. Kto jest zależny, ten nie jest wolny. Aby się uniezależnić, trzeba „stworzyć” siebie samego. Jest to jednak szczególne „tworzenie” – polega ono na „czynieniu się tym, czym się jest w samym sobie”. W końcu zatem człowiek jest niezależny, ale o tym nie wie. To czyni go zależnym. Dopiero wiedza o niezależności uniezależnia naprawdę. U Kierkegaarda akcent pada raczej na wybór. Wybierając rozpacz, zarazem wybieramy siebie. Sam wybór rozpaczy jest „wymknięciem się” rozpaczy, „uniezależnieniem” od rozpaczy, wzniesieniem się ponad nią.

Zgoda. Ale o jakie „uniezależnienie” chodzi? Czy wyklucza ono wolność pojętą jako „rozumienie konieczności”? Wybierając rozpacz, mogę być „sobą zrozpaczoną” i jako autentyczne, zrozpaczone Ja mogę stać się byciem-przeciwko-sobie. W końcu, tak czy inaczej, dramat obraca się przeciwko mnie. Wiemy, że ani Hegel, ani Kierkegaard nie dopuszczali takiej możliwości. Dlaczego? Co ich powstrzymało? Czy o tym wyraźnie powiedzieli?

Aby wydobyć na jaw „brakujące ogniwo”, sięgnijmy do innego myślenia – myślenia, w którym wyraźniej mówi się o dobru. Rozważmy teksty Mistrza Eckharta. Aby je jednak postawić we właściwym świetle, spróbujmy uchwycić problem rodowodu Ja od nieco innej strony.

Kierkegaard mówi: rozpacz. Co jest przeciwieństwem rozpaczy? Jest nim nadzieja. Trzeba zatem zapytać: jak jest możliwa nadzieja w zrozpaczonej świadomości?

Wydaje się przede wszystkim, że jest ona niemożliwa. Tragizm rozpaczy na tym bowiem polega, że rozpacz uniemożliwia nadzieję. Gdyby nadzieja była możliwa, nie byłoby rozpaczy. Mówi się: „nie ma dla ciebie nadziei”. Może gdzieś tam, gdzieś dla kogoś jest nadzieja, ale dla ciebie nie ma nadziei. Od tych słów zaczyna się dantejskie piekło. Dlaczego dla tych w dantejskim piekle nie ma nadziei? Można wysunąć dwa przypuszczenia: są niegodni nadziei albo są zbyt dumni, by cokolwiek brać z zewnątrz. W pierwszym przypadku dar nadziei byłby sprzeczny z porządkiem wartości, w drugim dar nadziei natrafiłby na opór świadomości totalnie zamkniętej. W którą stronę idzie rozstrzygnięcie Kierkegaarda? Co oznacza jego wybór nadziei i dokonany

⁹ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, przeł. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958, s. 26–27.

w tym wyborze wybór siebie jako wartości absolutnej? Odpowiedź nie jest jasna. Kierkegaard – biorąc pod uwagę wyłącznie cytowane teksty – nie wyklucza jednak bycia sobą jako człowieczeństwa zrozpaczonego. Być sobą znaczy tutaj: nieść w sobie nieszczęście rozpacz i w tym właśnie widzieć swą absolutną wartość. Czy jednak wybór ten nie jest wyborem nowego uzależnienia? Czy nie jest upadkiem w demoniczność? Gdyby tak było, znaczyłoby to, że nadzieja jest tym bardziej niemożliwa.

A jednak to, co niemożliwe, dzieje się. Nadzieja przezwycięża rozpacz. Zwycięstwo nadziei nad rozpaczą jest integralną częścią argumentu ontologicznego, dzięki któremu z idei bycia sobą rodzi się bycie sobą. Aby rzucić nieco światła w głąb tej niemożliwości, sięgnijmy do tekstów Mistrza Eckharta. Wszystkie one mówią o dobru. Zakładają, że *bonum est diffusivum sui* i że musi ono być przyjęte przez człowieka w sposób wolny, bowiem tylko zło posługuje się przemocą.

Co znaczy, że *bonum est diffusivum sui*? Znaczy to, że przyczynowość dobra nie utożsamia się z przyczynowością bytu: ona nie dba o proporcje, nie liczy się z warunkiem dostatecznym, nie wyczerpuje swych sił w działaniu. Gdy działa byt, jego skutek musi być proporcjonalny do przyczyny. Gdy działa dobro, niech nikt nie usiłuje mierzyć proporcji. Gdy działa byt, działa wedle racji dostatecznej. Gdy działa dobro, już sama możliwość działania jest racją dostateczną. Gdy działa byt, po jakimś czasie czuje się „zmęczony” i „wyczerpany” działaniem. Gdy działa dobro, każdy jego „dobry czyn” nie wyczerpuje go, lecz pogłębia i „dodaje sił”. Byt chętnie „odpoczywa”, dobro „nie zna spoczynku”.

I jeszcze jeden znamieny rys: gdy działa byt, niszczy inne byty lub przesuwają je z miejsca na miejsce. Gdy działa dobro, oszczędza inne dobra. Stąd płynie respekt dla wolności. Wolność sama jest dobrem człowieka. Określa jego samoistność. Gdyby działanie dobra unicestwiała wolność, byłoby złym działaniem.

Dobro działa jako łaska. Idea łaski służy do wyjaśnienia możliwości tego, co niemożliwe – przejścia od rozpacz do nadziei. Ona jest nie do pominięcia w analizach ludzkiego dramatu. Jeśli ją pominiemy, pozostaniemy z samym pojęciem fatum.

To znamienne, że żaden z wielkich opisów ludzkiej świadomości, od św. Augustyna po Hegla i Husserla, nie może się obejść bez idei tego, co „absolutne”. Idea ta przybiera rozmaite znaczenia i ma swoją bogatą historię. Nie wchodząc w szczegóły tej historii, jedno jest

godne podkreślenia: idea świadomości wiąże się w sposób szczególny z ideą dobra. Jest coś naturalnego w formule „dobra absolutne”. Podobnie jak jest coś naturalnego w formule „świadomość absolutna”. Stąd gdy natrafiamy u wymienionych autorów na przymiotnik „absolutne”, nie bacząc na ryzyko pomyłki, myślimy: świadomość dobra. Bez żadnego ryzyka możemy natomiast myśleć o świadomości i dobru, czytając Mistrza Eckharta. Z tym dodatkiem, że „Dobrem absolutnym” i „absolutną świadomością” jest tu Bóg, który miłuje. Wraz z Eckhartem stajemy wobec nowej perspektywy dramatycznej – wobec dramatu z Bogiem. Można zapytać: Co Bóg wie o „śmierci człowieka”? Czy Bóg – To, co absolutne – pozwala „umrzeć” człowiekowi?

Tym, co szczególnie uderza w tekstach Mistrza Eckharta, jest odwaga, z jaką mówi się o Bogu. Czytamy między innymi: „Jeśli wyrzekłem się swojej woli przez to, że złożyłem ją w ręce przełożonego i niczego już nie chcę dla siebie, to wówczas Bóg musi chcieć dla mnie, a jeśli straci coś dla mnie, straci również dla siebie. Tak jest we wszystkim: gdy niczego nie chcę dla siebie, wtedy On chce dla mnie”¹⁰. Mistrz Eckhart nie ma wątpliwości: Bóg „musi”. Nawet grzech nie jest przeszkodą: „Tak, kto by całkowicie był zanurzony w woli Bożej, ten nie powinien chcieć, żeby grzech, którego się dopuścił, nie został popełniony – grzech rozumiany, oczywiście, nie jako przeciwstawienie się Bogu, którego woli się przezeń przeciwstawił, ale jako pobudka do większej miłości, jako coś, co poniża i upokarza. Miej do Niego pełne zaufanie i bądź przekonany, że On nie dopuściłby do grzechu, gdyby nie zamierzał przezeń osiągnąć twego większego dobra. A kiedy ktoś się całkowicie podźwignie z grzechów i od nich odwróci, wtedy wierny Bóg zachowuje się tak, jak gdyby człowiek nigdy w nie nie popadł i ani przez chwilę nie zamierza go za nie karać”¹¹.

Skąd bierze się pewność Eckharta? Bierze się z intuicji dobra. Intuicja dobra wydobywa na jaw jego wewnętrzną dramaturgię. Dobro jest pragnieniem jeszcze większego dobra. Każda próba, przed jaką staje dobro, pogłębia je i czyni tym bardziej dobrem. Powtórzmy: każda próba, w tym także próba grzechu, próba zła. W spotkaniu ze złem dobro staje się świadomością dobra, a świadomość dobra to nic innego jak pragnienie bycia „jeszcze bardziej dobrem”.

¹⁰ Mistrz Eckhart, *Pouczenia duchowe*, w: tegoż, *Traktaty*, przeł. W. Szymona, Poznań 1987, s. 18.

¹¹ Tamże, s. 38.

Eckhart czyni człowieka ośrodkiem „dialektyki” dobra. Jesteśmy „poza bytem i niebytem”, we wnętrzu „dramatu agatologicznego” – dramatu, z którego ma „narodzić się byt”. W dramacie tym zło ma swoje miejsce. Jest gdzieś na uboczu. Ono też ma swoje znaczenie, ale bez jego udziału dramat i tak by się toczył.

Raz jeszcze powrócmy do znanego tekstu Mistrza Eckharta: „Dobroć nie jest stworzona, uczyniona ani zrodzona, jest natomiast rodząca i rodzi dobrego, on zaś jako taki nie jest stworzony ani uczyniony, lecz jest zrodzonym dzieckiem i synem dobroci”¹². „Rodzenie” jest uwarunkowane przez „zapłodnienie”. „Dusza” powinna „dać się zapłodnić”. Oznacza to „otwarcie” i „bierność”. W języku Eckharta mówi się: „posłuszeństwo”. Jakieś: „nie moja, lecz Twoja wola”. W tym punkcie natrafiamy na różnicę w stosunku do Kierkegaarda. Gdy Kierkegaard mówi o „wyborze siebie”, to Mistrz Eckhart mówi o „wyrzuczeniu się siebie”. Czy różnica ta jest sprzecznością? Niekoniecznie. Otwarcie jest także wyborem. Wyborem jest „nie moja, lecz Twoja wola”. Problemem pozostaje tylko to, czy wybór ten oznacza – jak twierdzi Kierkegaard – „wybór swej nieskończonej wartości”. Jest to raczej wybór „ryzyka”, „utrata siebie” bez pewności, że się „odzyska siebie”. „Ryzyko” takie i taka „utrata siebie” to ofiara.

Zdaniem Mistrza Eckharta, ofiara ta nie może pozostać bez odpowiedzi. Ona bowiem jest dobrem, które wyzywa. Dobro Najwyższe, czyste i absolutne, nie może pozostać obojętne wobec takiego wyzwania.

Z drugiej jednak strony trzeba przyznać, że prawdą jest również coś odwrotnego. Ten, kto „zapładnia”, także pragnie być „zapłodniony”. Jego ryzyko jest pierwsze. Jego ofiara poprzedza ofiarę człowieka. „Wyzrywający” sam jest „wyzwanym”. Ojciec płodzi syna, syn pozwala na urzeczywistnienie ojcostwa.

Istotne jest, że dramaturgia wyzwań i odpowiedzi na wyzwania nie jest dramaturgią przymusu, lecz wolności. Wolność jest osadzona na możliwości odmowy. W końcu nic takiego się nie stanie, jeśli nie będzie „zapłodnienia”. Pozostanie rozpacza. Ale z rozpaczą też można żyć i być sobą. Gdy jednak nie było odmowy, gdy dokonało się „wejście” we wnętrze dramatu dobra, wtedy odkrywa się jeszcze jedno: wraz z doświadczeniem wolności idzie doświadczenie łaski. Kto wybiera rozpacza, wybiera logikę fatum. Kto wybiera wyzwanie, ten wybiera łaskę – łaskę nadziei.

¹² Tamże, s. 81–82.

Idea łaski wyjaśnia, jak jest możliwy przeskok od rozpacz do nadziei. Powiedziałem, że pod pewnym względem przeskok ten nie jest możliwy. Człowiek, który raz popadł w rozpacz, nie jest w stanie sam „o własnych siłach” wyjść ze stanu rozpacz. Gdyby miał na to dość sił, zapewne nie popadłby w rozpacz. Wyjście w stronę nadziei dokonuje się poprzez Innego. Już samo ryzyko wyzwania jest załączkiem nadziei. Nadzieja dochodzi do swej pełni, gdy uświadomi sobie, że jest powiernik nadziei. Oto Ten, komu powierzam swą nadzieję. Ale i na odwrót: oto ja, który przyjmuję Jego nadzieję. Wzajemne powiernictwo nadziei jest przewyciężeniem „śmierci człowieka”.

WOLNOŚĆ JAKO SPOSÓB ISTNIENIA DOBRA

J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1998, s. 291–304.

Przeprowadzone dotąd opisy porządku zła i dobra nie mogły obejść się bez pojęcia wolności. Nadeszła chwila, by wyjaśnić bliżej jego sens. Na wstępie należy wykluczyć znaczenie, które stało się niemal powszechne – znaczenie ontologiczne. Wolność nie może być interpretowana poprzez kategorie służące do opisu „bytu jako bytu”, np. kategorie: siły, bezsiły, przyczyny, skutku, bytu względnie lub bezwzględnie izolowanego i wreszcie „nicości”. Przyjęcie tezy, wedle której wolność jest pojęciem opisywanym za pomocą kategorii ontologicznych, prowadzi wcześniej czy później do odrzucenia idei wolności. Znajdujemy się bliżej prawdy, gdy opisujemy wolność za pomocą kategorii gnoseologii jako szczególnego typu „samowiedzy” wynikającej z określonego poznania i rozumienia rzeczywistości. Ale i wtedy zatracamy istotny sens wolności, sprowadzając ją prawie wyłącznie do „aktu rozumu”. Wolność odzyskuje swój sens dopiero wtedy, gdy jest ujmowana „poza bytem i niebytem” jako sposób istnienia dobra; człowiek jest wolny dlatego, że w człowieku „dobro ma swój byt”.

Pozostańmy przez chwilę przy „ontologii wolności”. Rozpatrując wolność poprzez kategorie „bytu jako bytu”, mamy przed sobą ograniczony zakres możliwych rozstrzygnięć. Koniec końców, najrozsądniej postępujemy, uznając, że wolność jest jakąś „siłą”, zdolną do przeciwstawienia się innym siłom i innym bytom. Cała troska o wolność staje się jednak wtedy „troską o moc” – pragnieniem „woli mocy”. Tak ujmował wolność nie tylko Nietzsche, ale również Kartezjusz, który pisał: „Polega ona [wolność] na tym, że możemy to samo uczynić albo tego nie uczynić (tzn. potwierdzić lub zaprzeczyć, pójść

za czymś lub unikać tego), albo raczej na tym, że przystępujemy do potwierdzenia lub zaprzeczenia tego, czyli podążania za tym lub unikania tego, co nam intelekt przedkłada, w ten sposób, że czujemy przy tym, iż żadna siła zewnętrzna nas do tego nie zmusza”¹. W przytoczonej charakterystyce widać pewne wahania: „Możemy czynić lub nie czynić... albo raczej przystępujemy do potwierdzenia lub zaprzeczenia”. Ewentualne wątpliwości przecinają jednak słowa: „żadna siła zewnętrzna nas nie zmusza”. Tak więc pozostajemy na płaszczyźnie zmagania się sił. Jaki stąd wniosek? Definiując wolność poprzez siłę, jak proponuje Kartezjusz, nie możemy nie uznać, że bytem najbardziej wolnym jest byt najbardziej „mocny”. Byt taki może działać na inne byty, nie ulegając wpływowi z ich strony. Istotnym przejawem wolności byłaby wtedy jego na zewnątrz skierowana przyczynowość. Co wobec takiego bytu miałyby do powiedzenia byty skończone, nie tak „mocne” jak on? Ich wolność sprowadzałyby się do „rozumienia konieczności”. Rozpoznając kierunek działania „mocy”, która „idzie przez świat”, i „łącząc się” z kierunkiem jej działania, byt skończony – człowiek – mógłby mieć świadomość, że ma w sobie coś z tamtej „mocy”, i być przekonanym, że na tym właśnie polega jego wolność. Wtedy być wolnym znaczyłoby: móc wszystko, czego się chce, ale chcieć tylko tego, co można lub trzeba chcieć.

Przeciwko takiemu ujęciu wolności można wysunąć wiele zastrzeżeń. Już sama ontologizacja jest problemem. Czy jest możliwe wyizolowanie jakiegokolwiek bytu ze strumienia więzi przyczynowych? Czy w pojęciu „bytu jako bytu” mieści się pojęcie wyboru? Abstrahując od tych zastrzeżeń, trzeba podkreślić jedno: proponowane ujęcie wolności pomija całkowicie immanentną stronę wolności. Wolność przy takim ujęciu staje się działaniem określającym to, co inne, ale przestaje być działaniem określającym samego działającego. Akt wolności jest jak wytrysk wody z przedziurawionego zbiornika. Jest przejawem mocy, która działa tylko na zewnątrz. Taka moc jest przemocą i jako przemoc potwierdza siebie w tym, co inne. Tymczasem idea wolności wiąże się z czymś przeciwnym. Wolność może powstrzymać wszelkie na zewnątrz skierowane dążenie, ona może działać i nie działać; wolność jest zdolnością do działań „wewnętrznych”, do samookreślenia.

¹ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. i K. Ajdukiewicz, Warszawa 1958, s. 6. Por. także: J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1994, s. 130 n.

Dzięki wolności człowiek – wolny byt – określa siebie („rodzi siebie”) do tego lub tamtego. Akt wolności jakby „rozszczenia” bytu na dwie „połowy”, dzięki czemu może dojść do określenia bytu przez sam byt. Wolność to nie tylko problem działania na zewnątrz, ale przede wszystkim problem działania „do wnętrza” i „robienia z samym sobą” czegoś, co wydaje się niemożliwe. Jak to możliwe, by byt, który „jako byt” jest tożsamy z sobą, „rezygnuje” ze zdobytej już tożsamości na rzecz „rozszczenia” i mirażu innej tożsamości? Czyż utrata tożsamości nie jest śmiercią bytu? Ontologii brakuje słów, by to opisać i wyjaśnić. A czyż brak słów nie idzie często w parze z brakiem wrażliwości na to, na co słowo wskazuje?

Pojawia się jeszcze inna trudność. Jakaś ontologizacja wolności – definiowanie wolności poprzez pojęcie „siły” – byłaby może zrozumiała, gdy bierze się pod uwagę stosunek człowieka do rzeczy, do przedmiotu, w ogóle do sceny dramatu. Rodzaj przedmiotu wyznacza zawsze sposób odnoszenia się podmiotu do przedmiotu. „Rzeczy” i „przedmioty” działają przez swą moc i przemoc. Zawsze jednak „moc” rzeczy prowokuje „przemoc” człowieka i „przemoc” rzeczy wyzwala „moc” człowieka. Czy podobna ontologizacja jest jednak dopuszczalna na poziomie stosunku człowieka do innego człowieka? Czy relacja dialogiczna jest właściwą płaszczyzną do manifestowania mocy? Czy wyrazem wolności nie jest na tej płaszczyźnie zarówno działanie, jak i nie-działanie, myślenie, jak nie-myślenie, marzenie, jak nie-marzenie itp.?

Na poziomie dialogicznym wyłaniają się nowe problemy i nowe kategorie opisu nieznanne ontologii. Przede wszystkim wyłania się problem odpowiedzialności: co ona znaczy i jak jest możliwa? Odpowiedzialność oznacza substytucję – sytuację, w której osoba staje na miejscu innej osoby i podejmuje jej zadania. Gdzie leżą ostateczne racje substytucji? Jak jest możliwa? Jak to możliwe, by jeden byt „grał rolę” innego bytu? Co ją usprawiedliwia? I dalej: jaki jest stosunek wolności i odpowiedzialności? Czy wolność jest fundamentem odpowiedzialności, czy też odpowiedzialność jest fundamentem wolności?² Czy wolność może być opisana bez odniesienia do dobra i zła? A przede wszystkim, czy wolność jest pierwotnie istotną i immanentną „właściwością” osoby, czy darem innego, czyli – mówiąc inaczej – czy jest

² Por. J. Filek, *Ontologizacja odpowiedzialności. Analityczne i historyczne wprowadzenie w problematykę*, Kraków 1996. Por. także J. Tischner, *Odpowiedzialność – powrót do źródła*, „Znak” 1997, nr 6 (505), s. 119 n.

wolnością czy wyzwaniem? Formułuję te pytania nie po to, by wytyczyć dokładny kierunek badań nad wolnością, ale po to, by pokazać, iż sama aparatura pojęciowa, użyta między innymi w tych pytaniach, wyprowadza nas daleko poza ontologię.

Do kategorii ontologicznych należy również kategoria „nicości”. Po pojęcie to sięgnął Jean-Paul Sartre. Było to z pewnego punktu widzenia logiczne: określając prowadzone analizy mianem „ontologii”, Sartre nie miał innego wyjścia, sięgnął po graniczne pojęcie ontologiczne, by określić coś, co leży „poza ontologią”. Co przez to osiągnął? Osiągnął rozumienie wolności jako źródła negacji. Hegel napisał: „wolność jest negatywnością”, Sartre poszedł po nitce do kłębka. Cóż może być racją negatywności? Tylko nicość. Ale co w ten sposób uzyskał? Myślę, że nic poza możliwością niszczenia i samozniszczenia. Taka wolność nie jest niczym innym jak „mocą niszczącą”, która mówi „nie”. Moc ta jest z góry skazana na operowanie w obszarze ontologii jako „moc” („niemoc”?) unicestwiająca to, co już jest, dlatego tylko, że jest.

Inne dążenie usiłuje – jak wspomniałem – sprowadzić wolność do kategorii poznawczych, *respective* „świadomościowych”. Mówi, że wolny jest ten, kto „czuje się sobą u siebie”. Miarą wolności jest stopień „oswojenia” świata. Oswajamy świat, poznając go. W wyniku poznania świat przestaje nas „straszyć”; rozumiemy go, wiemy, co do czego w nim służy, czego możemy, a czego nie możemy od niego i w nim oczekiwać. Wraz z poznaniem świata poznajemy również siebie. Poznanie ujawnia rozumność świata i naszą własną rozumność. Wolność sięga tak daleko, jak daleko sięga rozumność. Rozumność jest wcześniejsza niż działanie, ona wręcz umożliwia działanie. Jest u podstaw sfery „siły i bezsiły”, jest „byciem w świetle”, następstwem „prawdy, która wyzwala”.

Niewątpliwym osiągnięciem takiego ujęcia wolności jest wyprowadzenie jej z opłotków ontologii. Wolność jako sposób „rozumienia” świata „nie jest z tego świata”. Wolność przypina człowiekowi skrzydła, aby mógł patrzeć „z góry” na wszystko, co go ogranicza. Dzięki niej człowiek nie jest „w świetle”, ale „na świetle”. Wraz z osiągnięciami w parze idzie jednak pewne ograniczenie. W proponowanym ujęciu naprawdę wolny jest jedynie rozum człowieka, a cała reszta o tyle, o ile ma udział w rozumie. Wolność przestrzega człowieka przed nierozumnością; nierozumność okazuje się tożsama z niewolą. „Prawda wyzwala”, ponieważ osadza człowieka w środku tego, co „swojskie”. Czy nie oznacza to jednak również jakiegoś okrojania idei

wolności? Czy nie może istnieć „rozumna niewola”? A czyż wolność nie łączy się z jakimś ryzykiem? Czy być wolnym nie znaczy wykraczać poza „oswojony” świat i podejmować ryzyko zdobywania innego świata? Zdrowy rozsądek wiąże wolność z wyborem. Czy właśnie sam wybór już nie jest ryzykiem? A czy ryzyko nie pojawia się wszędzie tam, gdzie kończy się „rozumność”, a zaczyna niepewność i ciemność? Czyż nie jest tak, że nie tylko „prawda wyzwala”, ale również „wolność otwiera na prawdę”? A jak inaczej wolność może „otwierać na prawdę”, jeśli nie poprzez ryzyko?

Aby zrozumieć naturę wolności, trzeba się wznieść do poziomu agatologicznego. Wolność jest „poza bytem i niebytem”. Stawiając problem wolności na poziomie agatologicznym, musimy się zgodzić, że być wolnym znaczy przede wszystkim: być wolnym w stosunku do dobra i zła. Wolność ma dwa główne promienie: jednym kieruje się na zewnątrz siebie, drugim do wnętrza siebie. Dzięki pierwszemu promieniowi wolność dokonuje czegoś w świecie. Dzięki drugiemu wolność dokonuje czegoś w sobie, przede wszystkim dookreśla osobę do dobra lub zła. Wolność w pewnym sensie „działa” na byt. Ale działa tak, jak to, co jest „wyżej”, działa na to, co jest „niżej”. Właściwym polem działania wolności jest osoba. Wolność działa na osobę w ten sposób, by ona wybrała swą wolność. Ale w wyborze własnej wolności tkwi cały paradoks wolności: aby wybrać wolność, trzeba już być wolnym, ale nie jest się wolnym, jeśli się nie wybrało wolności. Paradoks dowodzi, że porzuciliśmy sferę bytu i znaleźliśmy się „poza bytem i niebytem”.

Spróbujmy choć częściowo wyjaśnić sens agatologicznego ujęcia wolności.

Wolność jest najpierw i przede wszystkim kategorią dramatyczną: pojawia się między ludźmi (ściślej: między osobami). Pierwotnie nie jest ona ani we mnie, ani w tobie, lecz „między nami”. Jesteśmy wolni w stosunku do siebie: ty wolny wobec mnie, ja wolny wobec ciebie. Nie ma problemu wolności w stosunku do sceny naszego dramatu; na tym poziomie pojawia się raczej problem „mocy” i „nie-mocy”: mogę lub nie mogę przetrzymać zmęczenie, mogę lub nie mogę znieść głód, mogę lub nie mogę podnieść ten kamień. Problemem wolności jest: odpowiedzieć czy nie odpowiedzieć na postawione mi pytanie; pójść czy nie pójść za skierowanym ku mnie wyzwaniem; podzielić się chlebem czy się nie podzielić; zabić czy nie zabić?

Pierwotne pytanie nie dotyczy jednak „mnie”, lecz „ciebie”. Jaki ty jesteś? Jakikolwiek jesteś, jesteś nieprzewidywalny. Czy odpowiesz

na moje pytanie, czy pójdziesz za moim wezwaniem, czy podzielisz się chlebem, czy mnie nie zabijesz? Wolność jest przede wszystkim wolnością innego. To przede wszystkim inny robi, co chce. Jest obojętny lub kapryśny, odpowiedzialny lub swawolny, obliczalny lub nieobliczalny. Moja wolność krystalizuje się w horyzoncie i według wolności innego. Jest albo na jego miarę, albo ją przewyższa, jest wolnością z nim, dla niego, przeciwko niemu, obok niego. Wolność abstrakcyjna, wydzielona z dramatu, „wolność jako wolność”, istnieje tylko na papierze.

Wolność rysuje przestrzeń między mną a innym. Jest to przestrzeń oddalenia i zbliżenia, przestrzeń „obok”, „nad” i „pod” innym. Sens naszej wolności określają struktury przestrzeni dramatycznej. Bez tego „ku tobie” i „od ciebie”, „z tobą” i „przeciwko tobie”, bez „obok”, „pod” i „jak” wolność byłaby „pustką”. Nie wolno zapominać, że za każdym z użytych słów kryje się jakieś uczucie, przeżycie, jakaś postawa wobec innego. Poza słowami „ku innemu” można odczytać miłość, sympatię, zaciekawienie. Poza słowem „od” kryje się lęk, wstręt, a może nawet nienawiść. Między słowami: „z tobą” i „bez ciebie”, można domyślać się nadziei i tęsknoty. W strukturze „nad” czai się pycha, a w strukturze „pod” ukazuje się uniżenie. Struktury te są przesycone świadomością dobra i zła. Coś jest „dobre” dla innego, a „złe” dla mnie, coś jest „złe” dla innego, a „dobre” dla mnie. Ale może jest coś takiego, co byłoby „dobre” dla mnie i dla innego? Wolność wchodzi w intymny związek z przeżyciami, szczególnie z przeżyciami aksjologicznymi, i dzięki nim rysuje sobie przestrzeń preferencyjną, w której możliwe jest przedkładanie jednego z pominięciem drugiego. W takiej przestrzeni możliwy jest wybór. Wybór jest fundamentalnym wyrazem wolności. Ale wybór jest dwojaki: podstawowy i wtórny. Wybór podstawowy na tym polega, że w nim wybierany jest sam wybór; w nim wolność wybiera samą siebie. Wybór wtórny dokonuje się w ramach wyboru podstawowego.

Rysują się dwie drogi badań nad wolnością. Jedna droga jest badaniem wolności innego – innej wolności. Tu sposobem badania jest obserwacja. Druga droga jest badaniem mojej wolności; posługujemy się na niej – mówiąc najogólniej – refleksją. Do pełnej idei wolności dochodzimy, porównując wyniki obserwacji z wynikami refleksji. [...]

INNY

J. Tischner, *Inny. Eseje o spotkaniu*, posłowie D. Kot, Wydawnictwo Znak, Kraków 2017, s. 5–7, 17–20, 22–23.

Spotkanie z *inny*m jest wydarzeniem, które otwiera przed spotkanym i spotykającym nowy wątek dramatyczny. Bodaj pierwszym następstwem spotkania jest zmiana znaczenia przestrzeni, w której znajduje się spotykający. Przestrzeń zaczyna przypominać skrzyżowanie dróg. *Inny*, którego napotykam, znajduje się w ruchu, co sprawia, że i we mnie budzi się świadomość możliwego ruchu. On może się oddalić i odejść – i ja mogę odejść lub przybliżyć się; on może pójść w prawo, a ja w lewo, on w lewo, a ja w prawo; ja mogę się unieść, a on wywyższyć lub ja wywyższyć, a on poniżyć. Obojętna dotąd przestrzeń staje się przestrzenią poprzecinaną możliwymi drogami. Wszystkie te możliwości dają się – za Antonim Kępińskim – sprawdzić do dwóch podstawowych: można się zwrócić ku spotkanemu lub można się odwrócić od spotkanego; wywyższenie i poniżenie są także odmianą ruchu „od-do”.

Przestrzeń, którą przecinają drogi, jest elementarną przestrzenią wolności. Wewnętrzna świadomość wolności ujawnia się i dochodzi do pełni poprzez zewnętrzną świadomość przestrzeni, w której „stawia nas” spotkanie z innym. Oglądamy własną wolność jako możliwy ruch na drodze. Wraz z przestrzenią konstryuuje się także czas – czas możliwego obcowania z *inny*m, zbliżenia, oddalenia, pogoni, ucieczki, wyniesienia, poniżenia. Jak przestrzeń, tak i czas nabierają w spotkaniu znaczenia dramatycznego. Przestrzeń staje się sceną dramatu, a czas jego wewnętrznym rytmem.

Co znaczy „inny”? „Inny” nie jest tym samym co „różny”. Słowo „różny” stosujemy do przedmiotów, natomiast słowo „inny” do osób, w szczególności do ludzi w ich obcowaniu między sobą. [...]

Poznać i n n e g o jako innego i zarazem nie-innego znaczy uchwycić go w jego indywidualnym, wewnętrznym skręcie, określającym jego niepowtarzalny sposób przeżywania życia. Wiadomo wtedy – oczywiście z grubsza – co i n n y „trawi”, a czego „nie trawi”. Czy jest to jednak możliwe bez rozpoznania skrętu własnej świadomości? Skrętu i n n e g o nie poznaje się przez bezstronną obserwację, ale przez dramatyczne zderzenie z nim własnego skrętu i wyrastające stąd nieporozumienia i konflikty. Mamy dwa skręty, czyli dwa różne sposoby „trawienia świata”. Skręty spinają się ze sobą, boją, ale i cieszą, nie pozwalają ani na zbytne zbliżenie, ani na oddalenie. Widzę, jak naprzeciw siebie stanęli i n n i. Czy potrafią „strawić” siebie?

Są dwie możliwości dramatyczne: albo postępująca przemiana w stronę takózsamości, albo przemiana w stronę radykalnej inności. Przemiana w stronę takózsamości biegnie po linii Ja – Ty – On – My. Przemiana w stronę radykalnej różnicy biegnie po linii Ja – Ty – On – nie-My.

I n n y wzywa najpierw do pojednania. Fundamentem pojednania jest wzajemne uznanie, które może mieć charakter estetyczny, etyczny, religijny. (Pisałem o tym szerzej na innym miejscu¹). Dalszym warunkiem pojednania jest porozumienie. Aby się porozumieć, trzeba się zrozumieć. Z kolei, aby się zrozumieć, trzeba uzyskać odpowiedni „materiał porozumienia”. Materiał przychodzi wraz z doświadczeniem. Doświadczenie ma charakter „analogizujący”, jest doświadczeniem podobieństwa w niepodobieństwie. Jak przedstawia się intencja wyzwania do pojednania – wyzwania, które promieniuje z i n n e g o?

Wyzwanie zawiera najpierw pewną negację: wzywa, abym stał się i n n y m dla siebie samego. Jeśli pozostanę taki-sam, nie będę rozumiał i nie pojednam się. Moje oczy, które patrzą, a nie dostrzegają, muszą się stać innymi oczami, podobnie moje uszy, mój rozum. Negacja przenika głęboko i atakuje mój indywidualny skręt, którym „trawię świat”. Ja nie mogę już być Ja-w-sobie-i-dla-siebie, lecz muszę się stać Ja-z-i n n y m, a nawet Ja-dla-i n n e g o. Muszę się „otworzyć” na samą inność i n n e g o, „znosząc” własną inność. Muszę się w tej inności „zanurzyć”, „zatopić”, „obumrzeć dla siebie”. Zmiana taka nie jest niczym więcej jak konsekwentną zmianą punktu widzenia – z mojego

¹ Por. J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 181–188 (rozdz. *Objawienie jako „uznanie”*; przyp. red.).

na jego. Konsekwencja owocuje tym, że Ja nie jest już Ja, lecz Ty – jestem Ty dla i n n e g o.

Ruch jednania może jednak skierować się w przeciwną stronę. Nie tylko ja jestem kwestionowany przez i n n e g o, lecz również i n n y przeze mnie. Wtedy jego Ty zanurza się i zatapia w moim Ja, kwestionując swój skręt przeżywania świata, swą indywidualność. Kwestionowania biegną w obydwie strony – raz Ty staje się mną, raz Ja staje się nim. Nie ma tutaj stałej reguły. Granice dzielące Ja od Ty zamazują się. Jeśli można mówić o wzajemnym uznaniu, to tylko w sensie możliwości: uznaję cię, ponieważ możesz stać się mną; jestem uznany przez ciebie, ponieważ mogę stać się tobą. Naprawdę nie ma mnie i ciebie w naszej utrwalonej na zawsze tożsamości, przechodzimy w siebie, tracimy siebie i pozyskujemy siebie.

Przechodzenie mnie w ciebie i ciebie we mnie dokonuje się w doświadczeniu, którego jedną granicę stanowi pieszczota, a drugą okrucieństwo.

Pieszczota jest w swej istocie doświadczeniem analogizującym, w którym w bezpośredni sposób dane jest przechodzenie od Ja do Ty i od Ty do Ja. Jest odkrywaniem siebie w i n n y m i i n n e g o w sobie. Pieszczota odkrywa wciąż to samo: pokrewieństwo uczuć, wrażliwość, przynależność do siebie. Są „dwoje w jednym ciele”. Zawsze bliscy, a jednak wciąż za mało bliscy; sycący się sobą, a zarazem wciąż głodni siebie; coraz to pełniej otwarci na siebie, a zarazem wciąż nieodgadnieni w swoim skręcie ku sobie. Lévinas mówi: „Bliskość nigdy dość bliska”. I dalej: „Pieszczota jako kontakt jest zmysłowością. Ale pieszczota transcenduje to, co uzmysławialne”. [...]

Drugą granicą bezpośredniego obcowania Ty i Ja jest okrucieństwo. Zarodek okrucieństwa mieści się już w samej relacji kwestionowania „swawolnej niezależności” Ja przez i n n e g o. I n n y atakuje moje oczy, by umiały spojrzeć na świat także jego oczyma, atakuje moje uszy, by umiały słyszeć to, co on słyszy, podważa suwerenność punktu widzenia, który jest moim punktem widzenia. Niczego w zamian nie obiecując, i n n y wymaga, aby stać się jego pokarmem, jego częścią składową, nim. I n n y zadaje ból. Poprzez ból poszerza granice swego królestwa. [...]

MYŚLENIE RELIGIJNE

J. Tischner, *Myślenie według wartości*, wyd. 3, Wydawnictwo Znak, Kraków 2000, s. 336–339.

Wielka tradycja filozoficzna i teologiczna chrześcijaństwa określała wzajemny stosunek wiary i rozumu dynamicznym słowem „szukanie”. „Wiara szuka rozumienia” – mówili augustynicy, i „rozum szuka wiary” – mówili zwolennicy tomizmu. Mimo widocznego przeciwieństwa postaw, słowo „szukanie” znalazło się w jednej i drugiej formule. Szukać znaczy: mieć i nie mieć zarazem. Szukamy jedynie tego, czego nie posiadamy. Zarazem jednak to, czego szukamy, już jest naszym udziałem, już powierza siebie naszym przeczuciom, naszej wyobraźni, pamięci, ma w nas swoją ideę. Jeśli wiara szuka rozumu, rozum jest udziałem wiary, jeśli rozum poszukuje wiary, wiara nie jest mu całkiem obca. Swój przywołuje swego, swój szuka swego.

O czym mówi nam obecne w wymienionych formułach słowo „szukanie”? Do czego odnosi i co wyraża? Słowo to mówi o istnieniu myślenia religijnego. Człowiek, którego rozum szuka wiary i którego wiara szuka rozumu – myśli religijnie. Poprzez jego myślenie przejawia się jego wiara i poprzez jego wiarę przejawia się jego myślenie. Między wiarą a myśleniem nie ma przepaści niemożliwej do przekroczenia. Nie ma też dążenia, by jedno zniszczyć przez drugie. Myślenie religijne wyrasta z uznania praw religii i praw rozumu. Uznając prawa rozumu, wiara staje się myśleniem, uznając prawa wiary, rozum ma udział w jej naturze.

Kiedys przed wiekami, aby opisać tajemnicę poznania, posługiwano się szeroko metaforą światła. Mówiono o „Światłach wiary” i o „światłach rozumu”. Światło łączy się ze światłem, jak woda z wodą, jak powietrze z powietrzem – bez oporu i bez sporu. I chociaż inaczej wygląda świat w świetle rozumu, a inaczej w świetle wiary,

to jednak różnica wyglądów nie zabija ani wiary, ani rozumu. Wręcz przeciwnie, jedno światło jest zachętą dla drugiego światła, jest inspiracją i kuszącą obietnicą. Gdyby odebrać człowiekowi jedno ze światła, jego świat i on stałby się uboższy.

Stawiamy sobie tutaj zadanie lepszego zrozumienia stosunku między wiarą a rozumem, między religią a szeroko pojętą wiedzą, która jest owocem działalności rozumu. Aby urzeczywistnić nasz zamiar, winniśmy przyrzeć się lepiej zjawisku myślenia religijnego. Czym ono jest? Jakie są warunki jego możliwości? Z jakiego podłoża wyrasta i jakimi nadziejami się żywi?

Nowożytna filozofia religijna i antyreligijna obeszła się dość surowo z ideą myślenia religijnego. Skrajny racjonalizm, którego wyrazem stał się ateizm epoki Oświecenia, zakwestionował sens takiego myślenia: myślenie religijne to – w jego oczach – myślenie według dogmatów wiary, a więc nie jest to naprawdę myślenie, ponieważ nie jest to myślenie dostatecznie krytyczne. Skrajny fideizm zajął przeciwną postawę: myśleniem autentycznym jest jedynie myślenie rozwijające się według Objawienia, które w fideizmie sprowadza się do indywidualnej inspiracji przez łaskę bezpośrednio daną. Między tymi dwiema skrajnościami pojawiają się stanowiska pośrednie. Kant mówi o swej filozofii, że obala ona rozum, aby zrobić miejsce dla wiary. Dziedzina wiary to dziedzina praktyki (rozumu praktycznego), w której wprawdzie jest możliwe myślenie, ale nie jest możliwe naukowe poznanie, ponieważ wykracza ona poza sferę możliwego doświadczenia. Dziedzina rozumu poznającego to dziedzina możliwego doświadczenia, w której nie ma żadnych podstaw dla religii. Ani więc rozum nie powinien szukać wiary, ani wiara rozumu. Kant wykopuje przepaść między wiarą a rozumem, co przynosi ten zysk, że odtąd niemożliwy już jest konflikt między jednym a drugim – konflikt, będący zmorą czasów nowożytnych. W pewnej opozycji do Kanta staje Hegel. Dostrzega on w religii tę samą prawdę, jaką odkrywa i broni filozofia, z tą różnicą, że w religii prawda mieszka w formie obrazowej, zaś w filozofii w formie systemu. Właściwą formą prawdy nie jest jednak obraz, lecz system. Dlatego religia musi zostać „zniesiona” przez filozoficzną wiedzę absolutną. Bo myśleniem religii, powie Hegel, jest „[...] bezpostaciowy dźwięk dzwonów albo ciepła woń kadzideł, jakieś myślenie muzyczne, niedochodzące do pojęcia, które jedynie mogłoby tu stanowić immanentny modus przedmiotowości”¹.

¹ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 1, dz. cyt., s. 249.

Rozum może się więc wiele nauczyć od religii i dlatego powinien się w nią wgłębiać, ale po to tylko, by wiara mówić przestała.

Zarysowane tutaj postawy nie są jedynie wymysłem filozofów, lecz wyrażają ogólniejsze dążenia. Skrajny racjonalizm i skrajny fideizm rozmaicie zresztą uzasadniany – wyznaczają dwa główne bieguny przeciwności, ku którym ciężą dziś z jednej strony entuzjaści nauk pozytywistycznych, z drugiej entuzjaści doświadczeń charyzmatycznych. Rozstrzygnięcie Kanta jest kontynuowane m.in. przez niektórych neotomistów, tyle że bez powoływania się na Kanta, za to z powołaniem na osiągnięcia nowożytnej, pozytywistycznej i neopoztywistycznej metodologii nauk. Ślady poglądów Hegla możemy znaleźć w postawie wielu badaczy i filozofów szczerze zainteresowanych religią, którzy z wielką pieczołowitością opisują i interpretują zjawiska religijne, niemniej sami przyjmują postawę wyższości wobec nich. Dla wszystkich tych ujęć idea szukania jest kamieniem obrazu.

To zdumiewające, jak bardzo rozmaite filozoficzne i teologiczne interpretacje religii oddaliły się od najprostszycy doświadczeń wiary i myślenia, jak bardzo skrzywiony obraz religijności uznały za obraz autentyczny. Czy człowiek jest w stanie nie szukać? Czy jest możliwa wiara, która by się oczyściła z tęsknoty za rozumieniem? Czy jest możliwe myślenie, które by nie pragnęło posłużyć się jeszcze jednym światłem więcej? Gdyby ktoś rzeczywiście oczyścił się z tego rodzaju tęsknot, to czy nie popadłby w gorsze niebezpieczeństwo niż groźba konfliktu między wiarą a wiedzą, w groźbę wewnętrznego rozszczępienia jaźni, w postawę nieautentyczności, w kryzys własnej tożsamości. Można niekiedy wierzyć i nie rozumieć, można też rozumieć i nie chcieć wierzyć, ale – jak długo? I jak bardzo na serio? Szukanie to nie tylko sprawa tej lub owej doktryny – doktrynę zawsze można nagiąć do potrzeb – to sprawa egzystencjalnej prawdy człowieka. Prawda ta jest niepodzielna – taka sama na poziomie wiary i taka sama na poziomie myślenia. Nie można być ateistą lub agnostykiem w myśleniu, a wierzącym w działaniu. Jeśli jedno nie przystaje do drugiego, rodzi się szukanie – szukanie jedności. Należy dobitnie podkreślić: myślenie religijne jest – jest wcześniej niż teorie tego myślenia. Trzeba dążyć do tego, by oddać mu sprawiedliwość. Pierwszym aktem sprawiedliwości wobec niego jest wierny opis. Dopiero potem może przyjść czas na krytykę i ewentualne modyfikacje.

Czym jest myślenie religijne? Z jakich wyrasta korzeni? Jakim nadziejom służy?

Wszelkie myślenie jest c z y m ś myśleniem, myśleniem z k i m ś i myśleniem o c z y m ś. Myślenie posiada więc trzy wymiary: wymiar subiektywny (ja myślę), wymiar dialogiczny (myślę z tobą), wymiar obiektywny (o tym myślimy). Trzy te wymiary stanowią trzy podstawowe warunki możliwości myślenia. Aby zrozumieć istotę myślenia w ogóle, w tym także istotę myślenia religijnego, należy rozpatrzyć je pod kątem jego warunków możliwości. [...]

BIBLIOGRAFIA

PUBLIKACJE JÓZEFA TISCHNERA – WYBÓR (W UKŁADZIE CHRONOLOGICZNYM)

Książki

- Tischner J., *Polski kształt dialogu*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1979.
- , *Etyka Solidarności*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1981.
- , *Der unmögliche Dialog: Christentum und Marxismus in Polen*, przeł. T. Mechtenberg, Verlag Styria, Graz–Wien–Köln 1982.
- , *Ethik der Solidarität. Prinzipien einer Hoffnung*, [b.tł.], Verlag Styria, Graz–Wien–Köln 1982.
- , *Éthique de Solidarité*, przeł. K. Jocz, Librairie Adolphe Ardant et Critérium, Limoges 1982.
- , *Ética de la solidaridad*, przeł. M.J. Rodríguez Fierro, Ediciones Encuentro, Madrid 1983.
- , *The Spirit of Solidarity*, przeł. M.B. Zaleski, B. Fiore, Harper & Row, San Francisco 1984.
- , *Polska jest Ojczyzną*, Éditions du Dialogue, Société d'Éditions Internationales, Paris 1985.
- , *Filozofia człowieka, z. 1: Od ontologii do metafizyki człowieka*, Wydział Filozofii Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków 1986 (skrypt dla studentów).
- , *Marxism and Christianity: the quarrel and the dialogue in Poland*, przeł. M.B. Zaleski, B. Fiore, Georgetown University Press, Washington 1987.
- , *Das menschliche Drama. Phänomenologische Studien zur Philosophie des Dramas*, przeł. S. Dzida, Wilhelm Fink Verlag, München 1989.
- Tischner J. (red.), *Filozofia współczesna*, Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy, Kraków 1989.

- Tischner J., *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Éditions du Dialogue, Société d'Éditions Internationales, Paris 1990.
- , *Książeczka pielgrzyma*, Wydawnictwo Calvarianum, Kalwaria Zebrzydowska 1990.
- , *Polski młyn*, Nasza Przeszość, Kraków 1991.
- , *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1991.
- , *Boski młyn*, Oficyna Podhalańska „Secesja”, Kraków 1992.
- , *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1992.
- , *Miłość niemiłowana*, Wydawnictwo Sławomira Grotomirskiego, Kraków 1993.
- , *Nieszczęsny dar wolności*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1993.
- , *Spowiedź rewolucjonisty: czytając „Fenomenologię ducha” Hegla*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1993.
- , *Czytając „Veritatis splendor”*, Unum, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1994.
- , *Idzie o honor*, Oficyna Podhalańska „Secesja”, Kraków 1994.
- , *Świat ludzkiej nadziei*, wyd. 3, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994.
- Tischner J., Życiński J., McLean G.F., *The Philosophy of Person: Solidarity and Cultural Creativity*, Paideia Press: Council for Research in Values and Philosophy, Washington 1994.
- Tischner J., Michnik A., Żakowski J., *Między Panem a Plebanem*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995.
- Tischner J., Żakowski J., *Tischner czyta katechizm*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996.
- Tischner J., *W krainie schorowanej wyobraźni*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997.
- , *Spór o istnienie człowieka*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1998.
- , *Drogi i bezdroża miłosierdzia*, Wydawnictwo AA, Wydawnictwo M, Kraków 1999.
- , *Książdz na manowcach*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999.
- , *Jak żyć?*, TUM Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 2000.
- , *Miłość nas rozumie: Rok liturgiczny z księdzem Tischnerem*, wybór i opracowanie W. Bonowicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 2000.
- , *Myślenie według wartości*, wyd. 3, Wydawnictwo Znak, Kraków 2000.
- , *Myśli wyszukane*, wybór i opracowanie W. Bonowicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 2000.
- , *Pomoc w rachunku sumienia*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2000.
- Tischner J., Czubernatowa W., *Wieści ze słuchanicy*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2001.

- Tischner J., *O człowieku. Wybór pism filozoficznych*, wyb. i oprac. A. Bobko, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 2003.
- , *Słowo o ślebodzie. Kazania spod Turbacza 1981–1997*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2003.
- , *Spotkanie. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2003.
- , *Myślenie w żywiole piękna*, wybór i opracowanie W. Bonowicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004.
- , *Idąc przez puste błonia*, opracowanie i posłowie W. Bonowicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005.
- , *Wokół Biblii. Z księdzem Józefem Tischnerem rozmawia Ewelina Puczek*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005.
- , *Studia z filozofii świadomości. Dzieła zebrane*, opracował naukowo i przedmową opatrzył A. Węgrzecki, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2006.
- , *Zrozumieć własną wiarę*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2006.
- , *Filozofia ludzkiej dramy*, przeł. J. Matyas, Vydavatelstvo Serafin, Bratislava 2007.
- , *Etyka a historia. Wykłady*, opracował naukowo i przedmową opatrzył D. Kot, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2008.
- , *Wiara ze słuchania*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009.
- , *Der Streit um die Existenz des Menschen, aus dem Polnischen und mit einer Einführung von Steffen Huber*, Insel Verlag, Berlin 2010.
- , *La philosophie du drame*, przeł. M. Laurent, Cerf, Paris 2012.
- , *Współczesna filozofia ludzkiego dramatu. Wykłady*, opracowali naukowo i przedmową opatrzyli D. Kot i A. Węgrzecki, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2012.
- , *Dziennik 1944–1949. Niewielkie pomieszanie klepek*, opracowanie M. Tischner, W. Bonowicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 2014.
- , *Oby wszyscy tak milczeli o Bogu! Z Ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2015.
- , *Inny. Eseje o spotkaniu*, posłowie D. Kot, Wydawnictwo Znak, Kraków 2017.

Artykuły i rozdziały w książkach

- Tischner J., *Czy egzystencjalizm jest humanizmem?*, „Homo Dei” 1958, t. 8, nr 3, s. 393–397.
- , *Zagadnienie istnienia Boga w świadomości współczesnego katolika (Przyczynek do badań nad strukturą polskiego „katolicyzmu powiatowego”)*, „Więź” 1960, nr 1 (21), s. 64–65.
- , *Strukturalne zagadnienia refleksji i spostrzeżenia immanentnego w świetle niektórych tez Edmunda Husserla*, „Studia Philosophiae Christianae” 1966, nr 1, s. 205–257.

- , *Z problematyki wychowania chrześcijańskiego*, „Znak” 1966, nr 11 (149), s. 1334–1345.
- , *Prowokacja Ericha Fromma*, „Tygodnik Powszechny” 1967, nr 2, s. 1–2.
- , *Ludzka twarz prawa natury*, „Znak” 1968, nr 6 (180), s. 747–760.
- , *Prolegomena chrześcijańskiej filozofii śmierci*, „Znak” 1968, nr 4 (166), s. 422–441.
- , *Świat wielkiej nadziei*, „Tygodnik Powszechny” 1968, nr 15, s. 1, 7.
- , *Z problematyki nauczania*, „Znak” 1968, nr 7–8 (269–270), s. 903–914.
- , *Chochół sarmackiej melancholii*, „Znak” 1970, nr 10 (196), s. 1243–1254.
- , *Impresje aksjologiczne*, „Znak” 1970, nr 2–3 (188–189), s. 204–220.
- , *Mit i nowa antropologia*, „Tygodnik Powszechny” 1970, nr 34, s. 4.
- , *Schyłek chrześcijaństwa tomistycznego*, „Znak” 1970, nr 1 (187), s. 1–20.
- , *W poszukiwaniu istoty wolności*, „Znak” 1970, nr 7–8 (193–194), s. 821–838.
- , *Aksjologiczne podstawy doświadczenia „ja” jako całości cielesno-przestrzennej*, w: *Logos i ethos. Rozprawy filozoficzne*, red. K. Kłósak, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1971, s. 33–82.
- , *Było formalistów wielu*, „Znak” 1972, nr 6 (216), s. 795–801.
- , *Egzystencja i wartości*, „Znak” 1972, nr 7–8 (217–218), s. 917–931.
- , *Refleksje o etyce pracy*, „Znak” 1972, nr 6 (216), s. 848–863.
- , *Rewolucja i patologia nadziei*, „Tygodnik Powszechny” 1972, nr 15, s. 1, 2.
- , *Filozofia i ludzkie sprawy człowieka*, „Znak” 1973, nr 1 (223), s. 18–30.
- , *Od prawdy do sądu prawdy o egzystencji*, „Analecta Cracoviensia” 1972, t. 4, s. 51–67.
- , *Swemu istnieniu zaufać*, „Znak” 1972, nr 11 (221), s. 1557–1562.
- , *Wartości etyczne i ich poznanie*, „Znak” 1972, nr 5 (215), s. 629–646.
- , *Filozofia i chrześcijaństwo*, „Tygodnik Powszechny” 1974, nr 5, s. 3–5.
- , *Filozofia wypróbowanej nadziei*, „Znak” 1974, nr 3 (237), s. 331–345.
- , *Ku Transcendencji, która jest Osobą*, „W Drodze” 1974, nr 2, s. 3–16.
- , *Świadectwo filozofii*, „Tygodnik Powszechny” 1974, nr 18, s. 3–4.
- , *Etos wolności*, „Znak” 1975, nr 2 (248), 185–194.
- , *Martin Heidegger*, „W Drodze” 1976, nr 8, s. 19–25.
- , *Między moralnym kompromisem a utopią*, „Znak” 1977, nr 10 (280), s. 1103–1121.
- , *Przestrzeń obcowania z Drugim*, „Analecta Cracoviensia” 1977, t. 9, s. 67–86.
- , *Refleksja nad myśleniem i uczestnictwem*, „Tygodnik Powszechny” 1977, nr 49, s. 1, 2.

- , *Sumienie i odpowiedzialność*, „W Drodze” 1977, nr 6, s. 15–20.
- , *Świat ludzkiej pracy*, „W Drodze” 1977, nr 7, s. 3–7.
- , *Świat wartości etycznych*, „W Drodze” 1977, nr 2, s. 3–11.
- , *Tomizm bez mitologii*, „Tygodnik Powszechny” 1977, nr 11, s. 1, 2.
- , *Pozwolić drugiemu być*, „W Drodze” 1977, nr 5, s. 55–60.
- , *Fenomenologia spotkania*, „Analacta Cracoviensia” 1978, t. 10, s. 73–98.
- , *Ludzie z kryjówek*, „Znak” 1978, nr 1 (283), s. 57–72.
- , *Solidaryzacja i problem ewolucji świadomości*, w: *Studia z teorii poznania i filozofii wartości*, red. W. Stróżewski, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1978, s. 91–102.
- , *Sztuka etyki*, „Tygodnik Powszechny” 1978, nr 8, s. 4–5.
- , *W kręgu myśli Husserlowskiej*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1978, t. 24, s. 215–236.
- , *Filozofia chrześcijańska w dialogu z marksizmem (do użytku wewnętrznego)*, Instytut Filozofii przy Papieskim Wydziale Teologicznym oraz Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy w Krakowie, Kraków 1979.
- , *Labirynty racjonalizmu*, „Tygodnik Powszechny” 1979, nr 5, s. 5.
- , *Bezdroża spotkań*, „Analecta Cracoviensia” 1980, t. 12, s. 137–172.
- , *Myślenie o etosie społecznym*, „Znak” 1980, nr 3 (290), s. 290–300.
- , *Czas zakorzenienia. Homilia ks. Prof. Józefa Tischnera wygłoszona na otwarcie drugiej tury Zjazdu NSZZ „Solidarność”*, „Kierunki” 1981, nr 41, s. 1–2.
- , *Człowiek zniewolony i sprawa wolności (Hegel – Dostojewski – Descartes)*, „Znak” 1981, nr 1–2 (319–320), s. 123–142.
- , *Dialog z filozofią marksistowską*, w: *Filozofia chrześcijańska w dialogu*, praca zbiorowa, Studium Myśli Chrześcijańskiej przy Duszpasterstwie Akademickim w Krakowie, Kraków 1981, s. 21–39c.
- , *Niepodległość pracy*, „Tygodnik Powszechny” 1981, nr 38, s. 1.
- , *Perspektywy etyki Solidarności*, „W Drodze” 1981, nr 10, s. 85–93.
- , *Przesłanie o człowieku i jego pracy*, „Tygodnik Powszechny” 1981, nr 42, s. 1,4.
- , *Spór o kształt ludzkiej nadziei*, w: *Filozofia chrześcijańska w dialogu*, praca zbiorowa, Studium Myśli Chrześcijańskiej przy Duszpasterstwie Akademickim w Krakowie, Kraków 1981, s. 40–48.
- , *Podstawy etyki – jak żyć?*, w: J. Bukowski, J. Tischner, *Podstawy wiary – w co wierzę? Podstawy etyki – jak żyć?* (Katechizm Religii Katolickiej, cz. 9), Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1982, s. 162–249.
- , *Prawda i sprawiedliwość*, „Tygodnik Powszechny” 1982, nr 49, s. 1, 7.
- , *Spojrzenie matki*, „Tygodnik Powszechny” 1982, nr 52, s. 1, 2.
- , *Zło w dialogu kuszenia*, „Znak” 1982, nr 3 (328), s. 3–40.
- , *Symposium w Castel Gandolfo*, „Tygodnik Powszechny” 1983, nr 36, s. 1, 4.

- , *Uświęcenie pracy*, „Tygodnik Powszechny” 1983, nr 45, s. 1,7.
- , *Etyka wartości i nadziei*, w: D. von Hildebrand, J.A. Kłoczowski, J. Paściak, J. Tischner, *Wobec wartości*, W Drodze, Poznań 1984, s. 55–149.
- , *Od nienawiści do tchórzostwa*, „W Drodze” 1984, nr 9, s. 60–65.
- , *Der Leib als Wert im Drama des Menschen*, w: *Christliche Anthropologie als Perspektive für die Medizin*, red. H.J. Patt, J.P. Bachem Verlag, Köln 1985, s. 43–53.
- , *Ethik der Solidarität*, w: *Damit die Erde menschlich bleibt: Gemeinsame Verantwortung von Juden und Christen für die Zukunft*, red. W. Breuning, H. Heinz, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau 1985, s. 114–127.
- , *Kryzys jako kryzys myślenia (Na marginesie dyskusji w Castel Gandolfo)*, „Tygodnik Powszechny” 1985, nr 46, s. 1, 2.
- , *Nadzieja szukająca prawdy*, „Znak” 1985, nr 12 (373), s. 3–14.
- , *Wezwani do wolności (Aksjologia wolności a religia)*, „Znak” 1985, nr 1–2 (362–363), s. 204–212.
- , *Władza a technika*, „Tygodnik Powszechny” 1985, nr 33, s. 1,4.
- , *Ideologiczne usprawiedliwienie przemocy*, „Dwadzieścia Jeden” 1986, nr 1, s. 96–104.
- , *Między pytaniem a odpowiedzią, czyli u źródeł obiektywizmu*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 5–6, s. 115–127.
- , *Rodowód ludzkiej godności*, „W Drodze” 1986, nr 49, s. 49–54.
- , *Rozważania o wyzwoleniu i wspólnocie*, „Tygodnik Powszechny” 1986, nr 24, s. 1, 2.
- , *Dramat człowieka*, Wydział Filozofii Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków 1987 (skrypt dla studentów).
- , *Klucz do kwestii społecznej (Filozofia pracy)*, „Tygodnik Powszechny” 1987, nr 23, s. 1, 7.
- , *Kłamstwo polityczne*, „Krytyka” 1987, nr 25, s. 20–26.
- , *Własność prywatna i jej wrogowie*, „Tygodnik Powszechny” 1987, nr 35, s. 1, 2.
- , *Wokół spraw wiary i rozumu*, w: *Filozofować w kontekście nauki*, red. M. Heller, A. Michalik, J. Życiński, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1987, s. 35–45.
- , *Dwie metafory początku*, „Analecta Cracoviensia” 1988, t. 19, s. 487–494.
- , *Spór o człowieka, czyli komunizm i chrześcijaństwo w Polsce po drugiej wojnie światowej*, „Ojcowizna” 1988, nr 60, s. 2–24.
- , *Śmierć człowieka*, „Akcent” 1988, nr 4, s. 132–137.
- , *Fenomenologia i hermeneutyka*, w: *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii*, zebrał i opracował J. Perzanowski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1989, s. 130–144.
- , *Intencjonalność a dialogiczność*, „Ruch Filozoficzny” 1989, nr 3, s. 304.

- , *Marksizm a teoria osobowości*, w: *Filozofia współczesna*, red. J. Tischner, Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy, Kraków 1989, s. 261–279.
- , *Polski młyn*, „Tygodnik Solidarność” 1989, nr 25, s. 3.
- , *Teologia wyzwolenia a etyka Solidarności*, „Tygodnik Powszechny” 1989, nr 23, s. 1–2.
- , *Totalitaryzm usprawiedliwiony*, „Nasza Rodzina” 1989, nr 3, s. 32–35.
- , *Mądrość*, „Nasza Rodzina” 1990, nr 2, s. 14.
- , *Solidarność a rewolucja*, „Ethos” 1990, nr 11–12, s. 111–113.
- , *Kościół nie jest partią*, „Przegląd Tygodniowy” 1991, nr 42, s. 3.
- , *Ludzie z mrokiem w sercu. Przyczynek do sprawy aborcji*, „Tygodnik Powszechny” 1991, nr 28, s. 3.
- , *Próba wyjaśnień (na temat życia poczętego w Polsce)*, „Tygodnik Powszechny” 1991, nr 48, s. 6–7.
- , *Umeblowanie głów. Zmiany w świadomości społecznej Polaków*, „Tygodnik Powszechny” 1991, nr 15, s. 1, 18.
- , *Krytyka i obrona Kościoła (Rozdroża fundamentalizmu)*, „Tygodnik Powszechny” 1992, nr 14, s. 6.
- , *Łaska i wolność, czyli spór o podstawy liberalizmu*, „Znak” 1992, nr 5 (444), s. 4–26.
- , *Obecność myślenia (Wiedeński Instytut Nauki o Człowieku)*, „Tygodnik Powszechny” 1992, nr 31, s. 6.
- , *O dobrym i niedobrym użyciu moralności – ewangelizacja, czy dekomunikacja?*, „Tygodnik Powszechny” 1992, nr 13, s. 4.
- , *Wiara w mrocznych czasach*, „Znak” 1992, nr 4 (443), s. 5–16.
- , *Wolność – łaska wszystkich łask. O liberalizmie chrześcijańskim*, „Tygodnik Powszechny” 1992, nr 12, s. 1, 7.
- , *Człowiek sprawdzonej wolności*, „Tygodnik Powszechny” 1993, nr 31, s. 7–8.
- , *Miejsce dla Pana Boga*, „Wprost” 1993, nr 23, s. 33–35.
- , *Władza konsumpcji a konsumpcja władzy*, „Tygodnik Powszechny” 1993, nr 6, s. 5.
- , *Wolność – w modlitwie o wolność*, „Znak” 1993, nr 10 (461), s. 5–10.
- , *Wolność w blasku prawdy (Papieska encyklika „Veritatis splendor”)*, „Tygodnik Powszechny” 1993, nr 48, s. 5–6.
- , *Zło metafizyczne czyli wejrzenie w otchłań*, „Znak” 1993, nr 3 (454), s. 13–28.
- , *Polemika: Państwo prawdy i państwo prawa*, „Tygodnik Powszechny” 1994, nr 49, s. 8–9.
- , *Wobec zła: wokół „Veritatis splendor”*, „Tygodnik Powszechny” 1994, nr 2, s. 1, 8.
- , *Gra wokół odpowiedzialności*, „Znak” 1995, nr 10 (485), s. 47–55.
- , *Lęk przed odpowiedzialnością. Etyka bierności*, „Home and Market” 1995, nr 8.

- , *Religia polityczna*, „Tygodnik Powszechny” 1996, nr 50, s. 1, 9.
- , *Droga Sokratesa i perć Sabaty. Uwagi o filozofii wychowania*, „Znak” 1996, nr 11 (498), s. 41–45.
- , *O stylu myślenia*, „Znak” 1996, nr 4 (491), s. 113–119.
- , *Porozumienie i rozumienie człowieka*, „Dialog” 1996, nr 3–4, s. 52–56.
- , *Uprawiam filozofię dobra*, w: *Rozmowy o filozofii*, red. A. Zieliński, M. Bagiński, J. Wojtysiak, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996, s. 249–267.
- , *Wiara bezinteresowna*, rozm. przepr. J. Żakowski, „Tygodnik Powszechny” 1996, nr 17, s. 11.
- , *Wychodzenie z kryjówek*, rozm. przepr. W. Łuka, „Prawo i Życie” 1996, nr 51–52, s. 1, 8.
- , *Historia filozofii po góralsku*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997.
- , *Kościół łaski*, „Znak” 1997, nr 1 (500), s. 16–19.
- , *Małe prawdy, duże kłamstwo*, „Tygodnik Powszechny” 1997, nr 21, s. 1, 5.
- , *Naród i jego prawa. Komentarz do przemówienia Jana Pawła II na forum ONZ w październiku 1995 roku*, „Znak” 1997, nr 4 (503), s. 27–45.
- , *Odpowiedzialność – powrót do źródeł*, „Znak” 1997, nr 6 (505), s. 119–124.
- , *Promieniowanie twórczej wzajemności*, „Więź” 1997, nr 6, s. 13–19.
- , *Przeszedł dobrze czyniąc*, „Tygodnik Powszechny” 1997, nr 51–52, s. 1, 4.
- , *Pytanie o sens*, „Tygodnik Powszechny” 1997, nr 30, s. 3.
- , *Religia schorowanej wyobraźni*, „Tygodnik Powszechny” 1997, nr 15, s. 1, 5.
- , *Tożsamość wiary*, „Tygodnik Powszechny” 1997, nr 5, s. 1, 5.
- , *Wiara i potrzeby świata*, „W Drodze” 1997, nr 1, s. 82–85.
- , *Cierpkie winogrona i chytrość rozumu*, „Znak” 1998, nr 8 (519), s. 34–41.
- , *Ewangelia – nadzieją czy wspomnieniem?*, „Kultura” 1998, nr 9, s. 13–25.
- , *Krótki traktat o naturze służby*, „Analecta Cracoviensia” 1998–1999, t. 30–31, s. 83–87.
- , *Adwentowe krajobrazy*, „Tygodnik Powszechny” 1999, nr 48, s. 1–2.
- , *Epizody sensu*, „Logos i Ethos” 1999, nr 1, s. 69–78.
- , *Filozofia dramatu*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999.
- , *Metamorfozy naszej pracy*, „Tygodnik Powszechny” 1999, nr 32, s. 1, 10.
- , *Niebiańskie ideały i ziemskie złudzenia*, „Znak” 1999, nr 2 (525), s. 38–52.

- , *Pochwalna pieśń Boga. Rozmowa o ośmiu błogostawieństwach*, rozmowę przepr. D. Zańko, J. Gowin, „Tygodnik Powszechny” 1999, nr 14, s. 5.
- , *Religia władzy czy wyzwolenia*, „Gazeta Wyborcza” 1999, nr 213, s. 26
- , *Robespierre i siostra Faustyna*, „Tygodnik Powszechny” 1999, nr 1, s. 1. 9.
- , *Wydarzenie mowy*, „Przegląd Filozoficzny” 1999, nr 2, s. 63–72.
- , *Tajemnica choroby*, „Tygodnik Powszechny” 2000, nr 28.
- , *Czym jest filozofia, którą uprawiam?*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2000, s. 5–9.
- , *Himmlische Ideale und irdische Illusionen*, w: *Anti-Totalitarismus. Eine polnische Debatte*, red. P. Śpiewak, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 2003, s. 212–234.
- , *Tragiczny błąd terroryzmu*, „Znak” 2004, nr 7–8 (590–591), s. 175.
- , *O odwadze i nadziei*, rozm. przepr. E. Puczek, „Charaktery” 2005, nr 6, s. 67.
- , *Fenomenologia świadomości egotycznej*, w: J. Tischner, *Studia z filozofii świadomości. Dzieła zebrane*, opracował naukowo i przedmową opatrzył A. Węgrzecki, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2006.
- , *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*, w: J. Tischner, *Studia z filozofii świadomości. Dzieła zebrane*, opracował naukowo i przedmową opatrzył A. Węgrzecki, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2006.
- , *Naprawić ludzką śmierć. Niepublikowane rekolekcje ks. J. Tischnera, wygł. w 1966 r. w poznańskim kościele dominikanów*, przyg. do druku W. Bonowicz, „Tygodnik Powszechny” 2008, nr 12, s. 8–9.
- , *Tajemnica kilku pojęć teatralnych*, „Tygodnik Powszechny” 2008, nr 19.

BIBLIOGRAFIA PRZEDMIOTOWA ORAZ LITERATURA POMOCNICZA

- I Krajowy Zjazd Delegatów NSZZ „Solidarność”*, http://www.solidarnosc.org.pl/wszecznic/page_id=174/index.html (dostęp: 20.09.2019).
- 31 lat temu kraj objęła wiosenna fala strajków*, <http://dzieje.pl/aktualnosci/wiosenna-fala-strajkow-w-1988-r> (dostęp: 20.08.2019).
- Adamczyk A., *Nadzieja w horyzoncie dramatu. Koncepcja nadziei w filozofii Józefa Tischnera*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2005, nr 1–2, s. 241–250.
- Alfabet Tischnera*, wybór i opracowanie W. Bonowicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 2012.
- Baczyński W., *Człowiek jako istota dramatyczna w ujęciu księdza Józefa Tischnera*, Papieski Wydział Teologiczny, Wrocław 2004.

- Barszczak S., *Chabry wolności. Studium myśli ks. Józefa Tischnera*, Wydawnictwo Garmond, Częstochowa 2005.
- „Bądź wolność twoja”. *Józefa Tischnera refleksja nad życiem publicznym*, red. J. Jagiełło, W. Zuziak, Wydawnictwo Znak, Wydział Filozoficzny Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków 2005.
- Bereś W., Więcek „Baron” A., *Tischner – życie w opowieściach: na podstawie scenariusza filmu „Tischner – życie w opowieściach”*, Świat Książki, Warszawa 2008.
- , *Tischner. Podróż*, Wielka Litera, Warszawa 2015.
- Bielawski M., *Teologiczne manowce Tischnera*, „Znak” 2001, nr 3 (550), s. 9–24.
- Bobko A., *Józefa Tischnera myślenie o człowieku*, w: J. Tischner, *O człowieku. Wybór pism filozoficznych*, wybrał i opracował A. Bobko, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 2003, s. V–L.
- , *Myślenie wobec zła. Polityczny i religijny wymiar myślenia w filozofii Kanta i Tischnera*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków–Rzeszów 2007.
- , *Poszukiwanie prawdy o człowieku*, „Znak” 2001, nr 3 (550), s. 56–70.
- Bonowicz W., *Co powiedział TW „Andrzej”. Donosy na księdza Józefa Tischnera*, „Tygodnik Powszechny” 2007, nr 9, s. 11.
- , *Czas nowej wspólnoty. „Etyka solidarności” księdza Józefa Tischnera*, „Tygodnik Powszechny” 2005, nr 36, s. 18–19.
- , *Kapelusz na wodzie. Gawędy o księdzu Tischnerze*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2010.
- , *Parafia Tischnera*, „Znak” 2001, nr 3 (550), s. 71–82.
- , *Tischner*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2001.
- Bonowicz W., Ryś G., Poniewierski J., Boniecki A., *Sakrament wspólnoty. Eucharystia w myśli Jana Pawła II i ks. Józefa Tischnera*, „Znak” 2005, nr 9 (604), s. 71–84.
- Borowicz A., *Transcendentalizm w filozofii Józefa Tischnera*, Wydawnictwo UG, Gdańsk 2010.
- Borowiec P., *Czas polityczny po rewolucji. Czas w polskim dyskursie politycznym po 1989 roku*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2013.
- Bożejewicz W., *Tischner. Poglądy filozoficzno-antropologiczne. Szkice*, Oficyna Wydawnicza Łośgraf, Warszawa 2006.
- Brejdak J., *O solidarnej naturze osoby w ujęciu Józefa Tischnera i Maksa Schelera, w: Spory o naturę człowieka. Józefowi Tischnerowi w 15. rocznicę śmierci*, red. J. Jagiełło, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2015, s. 69–88.
- Człowiek wobec wartości*, red. J. Jagiełło, W. Zuziak, Wydawnictwo Znak, Kraków 2006.
- Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. i K. Ajdukiewicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958.
- Dramat odpowiedzialności. Romano Guardini – Józef Tischner. Drama der Verantwortung*, red. L. Hagedorn, Z. Stawrowski, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Berliner Wissenschafts-Verlag, Kraków–Berlin 2013.

- Dymarski Z., *Debata księdza Józefa Tischnera ze szkołą lubelską*, „Logos i Ethos” 1998, nr 1, s. 235–245.
- , *Dwugłos o złu. Ze studiów nad myślą Józefa Tischnera i Leszka Kołakowskiego*, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2009.
- Ebner F., *Słowo i realności duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*, przeł. K. Skorulski, IFiS PAN, Warszawa 2006.
- Eisler J., „Polskie miesiące”, czyli kryzys(y) w PRL, Instytut Pamięci Narodowej, Warszawa 2008.
- Filek J., *Głos w ankiecie: „Tischnerowskie spojrzenia. Głosy uczniów i przyjaciół”*, „Znak” 2004, nr 5 (588), s. 21–23.
- , *Ontologizacja odpowiedzialności. Analityczne i historyczne wprowadzenie w problematykę*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1996.
- Gadacz T., *Bóg w filozofii Tischnera*, „Znak” 2001, nr 3 (550), s. 25–38.
- , *Chrześcijańskie korzenie Tischnerowskiej filozofii człowieka*, „Znak” 2004, nr 5 (588), s. 77–87.
- , *Cierpienie i miłosierdzie. Pytania do Józefa Tischnera i Jana Pawła II*, „Znak” 2006, nr 4 (611), s. 21–35.
- , *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle’a do Tischnera*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007.
- , *Historia filozofii XX wieku. Nurty, t. 2: Neokantyzm. Filozofia egzystencji. Filozofia dialogu*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009.
- , *The Problem of Evil in Tischner’s Philosophy*, „Forum Philosophicum” 2007, t. 12, nr 2, s. 277–291.
- Galarowicz J., *Dlaczego oddałam się od tomizmu?*, w: *Zawierzyć człowiekowi. Księdzu Józefowi Tischnerowi na sześćdziesiąte urodziny*, red. W. Stróżewski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1991, s. 501–517.
- , *Ks. Józef Tischner, Petrus*, Kraków 2013.
- Glinkowski W.P., *Wolność ku nadziei. Spotkanie z myślą ks. Józefa Tischnera*, Wydawnictwo UŁ, Łódź 2003.
- Gombrowicz W., *Ślub*, Czytelnik, Warszawa 1957.
- Gowin J., *Postowie*, w: J. Tischner, *Polski kształt dialogu*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2002, s. 262–264.
- , *Religia i ludzkie biedy. Ks. Tischnera spory o Kościół*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2003.
- , *Zmącona pieśń Pana. Ks. Tischner jako krytyk Kościoła*, „Znak” 2001, nr 3 (550), s. 89–101.
- Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha*, t. 1, przeł. A. Landman, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1963.
- , *Wykłady o estetyce*, t. 3, przeł. J. Grabowski, A. Landman, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1967.
- , *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, przeł. J. Grabowski, A. Landman, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958.
- Heidegger M., *Aus der Erfahrung des Denkens*, Günther Neske Verlag, Pfuldingen 1954.

- , *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, wybór i oprac. K. Michalski, przekł. K. Michalski, K. Pomian, M. Siemek, J. Tischner, K. Wolicki, Czytelnik, Warszawa 1977.
- , *Wegmarken (1919–1961)*. (Gesamtausgabe, Band 9), red. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 2004.
- Institut für die Wissenschaften vom Menschen, *The Institute*, <http://www.iwm.at/the-institute/> (dostęp: 20.09.2019).
- Jagiełło J., *Głos w dyskusji: „Tischnerowskie spojrzenia. Głosy uczniów i przyjaciół”*, „Znak” 2004, nr 5 (588), s. 35–37.
- , *Ingarden – Tischner. Od ontologii do agatologii odpowiedzialności*, w: *Dziedzictwo etyki współczesnej. Aksjologia i etyka Romana Ingardena i jego uczniów. Studia i rozprawy*, red. P. Duchliński, Akademia Ignatianum, Wydawnictwo WAM, Kraków 2015, s. 241–267.
- , *Niedokończony spór o antropologię filozoficzną (Heidegger – Plessner)*, IFiS PAN, Warszawa 2011.
- , *Vom ethischen Idealismus zum kritischen Sprachdenken. Ferdinand Ebners Erneuerung des Seinsverständnisses*, Don Bosco Verlag, München 1997.
- , *Współczesna filozofia nadziei – od Blocha do Tischnera*, w: *Filozofia Boga*, cz. 1: *Poszukiwanie Boga*, red. S. Janeczek, A. Starościc, Wydawnictwo KUL, Lublin 2017, s. 331–356.
- Jędrzejewski A., *Nikt nie jest dobry w samotności. Filozofia społeczna ks. Józefa Tischnera*, Wyższa Szkoła Biznesu, Radom 2006.
- Józef Kuraś „Ogień”, <http://dzieje.pl/artykulyhistoryczne/jozef-kuras-ogien-tragiczny-bohater> (dostęp: 20.08.2019).
- Jurczyk S., *Dokąd ta droga prowadzi?*, w: *Zawierzyć człowiekowi. Księdzu Józefowi Tischnerowi na sześćdziesiąte urodziny*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1991, s. 522.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1953.
- Karoń-Ostrowska A., *Głos w ankiecie: „Tischnerowskie spojrzenia. Głosy uczniów i przyjaciół”*, „Znak” 2004, nr 5 (588), s. 23–24.
- Kępiński A., *Psychopatie*, Wydawnictwo Lekarskie PZWL, Warszawa 1977.
- Kierkegaard S., *Albo-albo*, t. 2, przeł. J. Iwaszkiewicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1976.
- , *Choroba na śmierć*, w: S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1969.
- Konstańczak S., *Józefa Tischnera krytyka marksizmu*, w: *Tischner – człowiek w horyzoncie nadziei*, red. E. Struzik, WW Oficyna Wydawnicza, Katowice 2016, s. 82–108.
- Kościół pod wezwaniem Bolesława Bieruta. Kim byli księża-patrioci?*, <http://www.polskatimes.pl/artykul/3705314,kosciol-pod-wezwaniem-boleslawa-bieruta-kim-byli-ksiezapatrioci-nasza-historia,id,t.html> (dostęp: 20.08.2019).

- Kot D., *Myślenie dramatyczne*, Copernicus Center Press, Kraków 2016.
- , *Podmiotowość i utrata*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2009.
- Krajewski A., *Praca niepodległa*, w: *Kiedy Polska...: [o swoim widzeniu przyszłości mówią] Jan Nowak, Andrzej Celiński, Józef Tischner, Timothy Garton Ash, Adam K., Zdzisław Najder, Andrzej Krajewski*, Baza, Warszawa 1989, s. 43–54.
- Ks. Józef Tischner. *Sumienie „Solidarności”*, http://www.ecs.gda.pl/title_Sumienie_Solidarnosci,pid,888.html (dostęp: 20.08.2019).
- Kubiak A., *Wprowadzenie do etyki dramatycznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2010.
- Kuhn H., *Das Sein und das Gute*, Kösel Verlag, München, 1962.
- Kwapiszewski J., *Filozofia ks. Józefa Tischnera jako źródło dialogu*, Wydawnictwo Uczelniane WSP, Słupsk 1998.
- Lebiedziński W., *Socjalizm w krzywym zwierciadle Józefa Tischnera*, (Biblioteka Lektora i Wykładowcy nr 17), Redakcja Publikacji Wydziału Ideologicznego KC PZPR, Książka i Wiedza, Warszawa 1985.
- , *Świat wartości*, w: *Filozofia współczesna*, red. J. Tischner, Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy, Kraków 1989, s. 330–353.
- , *Tischnerowska metoda krytyki socjalizmu*, Książka i Wiedza, Warszawa 1987.
- Lévinas E., *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, La Haye 1968.
- Makowski J., *Wariacje Tischnerowskie*, Świat Książki, Weltbild Polska, Warszawa 2012.
- Marcel G., *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, przeł. P. Lubicz, posłowie A. Podsiad, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1984.
- Marcuse H., *Der eindimensionale Mensch*, Luchterhand, Neuwied–Berlin 1964.
- Markowski D., *Goralenvolk – anatomia zdrady*, „Mówią Wieki” 2010, nr 1, s. 22.
- Marszałek I., *Józef Tischner i filozoficzne koncepcje zła. Czy zło jest w nas, czy między nami?*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2014.
- Michalski M., *Filozof jako pisarz: Kołakowski. Skarga. Tischner*, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2010.
- Między potępieniem a zbawieniem. Myślenie religijne ks. Józefa Tischnera*, red. J. Jagiełło, W. Zuziak, Wydawnictwo Znak, Wydział Filozoficzny Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków 2004.
- Mistrz Eckhart, *Księga Boskich pocieszeń*, w: *Traktaty*, przeł. W. Szymona, Poznań 1987.
- , *Pouczenia duchowe*, w: *Traktaty*, przeł. W. Szymona, Poznań 1987.
- Olkowska B., *Rola dialogu w antropologii filozoficznej Józefa Tischnera*, w: *Aporie sensu – emotywiizm i racjonalizm*, red. J. Bańka, A. Kiepas, Wydawnictwo UŚ, Katowice 1998, s. 130–136.

- O autorytecie. W poszukiwaniu punktu odniesienia*, red. J. Jagiełło, Wydawnictwo Znak, Wydział Filozoficzny Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków 2008.
- O niebezpieczeństwach polityki, czyli o myśleniu społecznym Józefa Tischnera*, panel dyskusyjny, „Logos i Ethos” 2002, nr 1–2 (12–13), s. 43–55.
- O Polskę wolną! O Polskę solidarną!*, red. W. Polak, S. Skarbińska, V. Kmiciek, Tatastudio, Gdańsk 2011.
- Ponikło T., *Józef Tischner – myślenie według miłości. Ostatnie słowa*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2013.
- Prawda o Józefie Kurasiu „Ogniu”*, <http://partyzanciakpodhale.pl/kto-na-tym-korzysta/105-kto-na-tym-korzysta/196-julian-tomecki-prawda-o-ogniu> (dostęp: 20.08.2019).
- Pro memoria. Ks. Józef Tischner (1931–2000): Filozof szczęśliwych darów*, zebrał i oprac. J. Borzyszkowski, Instytut Kaszubski, Gdańsk 2007.
- Proces kurii krakowskiej – (ksiądz Lelito i działacze podziemia narodowego)*, <https://ipn.gov.pl/pl/edukacja-1/wystawy/13676,Proces-kurii-krakowskiej-ksiadz-Lelito-i-dzialacze-podziemia-narodowego.html> (dostęp: 12.03.2019).
- Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, red. W. Zuziak, Wydawnictwo Znak, Wydział Filozoficzny Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków 2001.
- Ricoeur P., *Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia*, przeł. S. Cichowicz i in., Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1991.
- , *Praca i słowo*, przeł. M. Łukasiewicz, w: P. Ricoeur, *Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1991.
- Rozmowy w Castel Gandolfo*, t. 1 i 2, red. K. Michalski, W. Bonowicz, Centrum Myśli Jana Pawła II, Wydawnictwo Znak, Warszawa–Kraków 2010.
- Ryś G., *Ksiądz Tischner – duszpasterz*, „Znak” 2001, nr 3 (550), s. 83–88.
- Sartre J.P., *L'Être et le néant*, Gallimard, Paris 1943.
- Scheler M., *O zjawisku tragiczności*, przeł. R. Ingarden, w: Arystoteles, D. Hume, M. Scheler, *O tragedii i tragiczności*, przeł. W. Tatarkiewicz, T. Tatarkiewiczowa, R. Ingarden, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1976.
- , *Stanowisko człowieka w kosmosie*, w: M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przeł. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1987.
- Sobczak P., *Koncepcja nadziei w ujęciu filozoficznym św. Tomasza z Akwinu i Józefa Tischnera*, Biblos, Tarnów 2005.
- Sperfeld E., *Arbeit als Gespräch. Józef Tischners Ethik der Solidarność*, Verlag Karl Alber, Freiburg–München 2012.
- Stawrowski Z., *Głos w ankiecie: „Tischnerowskie spojrzenia. Głosy uczniów i przyjaciół”*, „Znak” 2004, nr 5 (588), s. 19–21.
- , *Solidarność znaczy więź. W kręgu myśli Józefa Tischnera i Jana Pawła II*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2010.

- Strapko I., *Apologia nadziei w filozofii i pedagogice Józefa Tischnera*, ZW Nomos, Kraków 2004.
- Sumienie w świecie wolności*, red. J. Jagiełło, W. Zuziak, Wydawnictwo Znak, Wydział Filozoficzny Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków 2007.
- Szary S., *Człowiek – podmiot dramatu. Antropologiczne aspekty filozofii dramatu Józefa Tischnera*, Antyk, Kęty 2005.
- Szostkiewicz A., *Głos w debacie: „Co powiedziałby nam dzisiaj Tischner?”*, w: W. Bereś, A. Więcek „Baron”, *Tischner. Życie w opowieściach*, Świat Książki, Warszawa 2008, s. 261–285.
- Szymańska B., *Co to jest strukturalizm?*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Kraków 1980.
- Tarchała A., *Ein wertorientiertes Denken. Józef Tischners Wertphilosophie*, „Przegląd Kalwaryjski” 2017, nr 21, s. 19–39.
- Świat i wiara w godzinie przelomu*, red. J. Jagiełło, Wydawnictwo Znak, Wydział Filozoficzny Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, Kraków 2011.
- Tarnowski K., *Dialogiczna metafizyka Józefa Tischnera*, w: *Spory o naturę człowieka. Józefowi Tischnerowi w 15. rocznicę śmierci*, redakcja naukowa ks. J. Jagiełło, Wydawnictwo Jedność Kielce 2015, s. 217–223.
- , *Filozof dojrzałej wiary*, „Znak” 2001, nr 3 (550), s. 39–55.
- , *Głos w dyskusji: „Wokół myślenia religijnego”*, „Znak” 2004, nr 5 (588), s. 45–64.
- , *Myślenie według wartości Józefa Tischnera*, w: K. Tarnowski, *Wiara i myślenie*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999, s. 251–272.
- , *Tropy myślenia religijnego*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2009.
- „Thinking in Values. The Tischner Institute Journal of Philosophy. Solidarity” 2007, nr 1.
- „Thinking in Values. The Tischner Institute Journal of Philosophy. Agathology” 2008, nr 2.
- „Thinking in Values. The Tischner Institute Journal of Philosophy. Dialogue and Encounter” 2011, nr 3.
- „Tygodnik Powszechny”, 9 lipca 2000, nr 28 (2661).
- Wadowski J., *Dramat pytań egzystencjalnych. Ks. Józefa Tischnera filozofia dramatu jako próba odpowiedzi na pytania egzystencjalne*, Papieski Fakultet Teologiczny, Wrocław 1999.
- Walczak P., *Wychowanie jako spotkanie. Józefa Tischnera filozofia człowieka jako źródło inspiracji pedagogicznych*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2007.
- Wesołowska A., *Fenomenologia jako możliwość filozofii dramatu Józefa Tischnera*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2012.
- Wieczorek K., *Dwie filozofie spotkania. Konfrontacja myśli Józefa Tischnera i Andrzeja Nowickiego*, Uniwersytet Śląski, Katowice 1990.

- Wodziński C., *Okolice Łopusznej*, w: C. Wodziński, *Między anegdotą a doświadczeniem*, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2007, s. 115–128.
- Workowski A., *Tischner i Husserl: dzieje fascynacji*, http://www.tischner.org.pl/adam-workowski/tischner_i_husserl_dzieje_fascynacji (dostęp: 12.03.2019).
- Zuzga W., *Wójt, czyli Michnik z Tischnerem obgadani*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 1995.
- Życiński J., *Humanizm tragiczny jako następstwo kulturowej śmierci Boga*, „Roczniki Filozoficzne” 2002, t. 50, nr 2, s. 5–22.
- , *Odyseusz z Łopusznej*, w: W. Życiński, *Pożegnanie z Nazaretem. Duchowość Ewangelii wobec wyzwań współczesności*, Gaudium, Lublin 2000, s. 257–269.