WITOLD P. GLINKOWSKI

Wolność ku nadziei

WYDAWNICTWO UNIWERSYTETU ŁÓDZKIEGO
ŁÓDŹ 2003

http://dx.doi.org/10.18778/7171-698-2

WITOLD P. GLINKOWSKI

Wolność ku nadziei

SPOTKANIE Z MYŚLĄ KS. JÓZEFA TISCHNERA

WYDAWNICTWO UNIWERSYTETU ŁÓDZKIEGO
ŁÓDŹ 2003

REDAKCJA NAUKOWO-DYDAKTYCZNA
„FOLIA PHILOSOPHICA”
Grzegorz Malinowski, *Marek Grygorowicz*, *Bogdan Banasiak*

RECENZENT
Witold Mackiewicz

REDAKTOR WYDAWNICTWA UŁ
Hanna Wróblewska

REDAKTOR TECHNICZNY
Jadwiga Kulesza

OKŁADKĘ PROJEKTOWAŁA
Barbara Grzejszczak

FOTOGRAFIA NA OKŁADCE
Hubert Łuczak

© Copyright by *Witold P. Glinkowski*, 2003

Książka ukazała się dzięki pomocy finansowej Miasta Łodzi

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
2003

Wydanie I. Nakład 300 egz. Ark. druk. 17,25
Papier kl. III, 80 g, 70×100
Przyjęto do Wydawnictwa UŁ 12.09.2003 r.
Zam. 133/3622/2003. Cena zł 25,–

Drukarnia Uniwersytetu Łódzkiego
90-236 Łódź, ul. Pomorska 143

ISBN 83-7171-698-2

WITOLD P. GLINKOWSKI

Wolność ku nadziei

SPOTKANIE Z MYŚLĄ KS. JÓZEFA TISCHNERA

WYDAWNICTWO UNIWERSYTETU ŁÓDZKIEGO
ŁÓDŹ 2003

REDAKCJA NAUKOWO-DYDAKTYCZNA
„FOLIA PHILOSOPHICA”
Grzegorz Malinowski, *Marek Grygorowicz*, *Bogdan Banasiak*

RECENZENT
Witold Mackiewicz

REDAKTOR WYDAWNICTWA UŁ
Hanna Wróblewska

REDAKTOR TECHNICZNY
Jadwiga Kulesza

OKŁADKĘ PROJEKTOWAŁA
Barbara Grzejszczak

FOTOGRAFIA NA OKŁADCE
Hubert Łuczak

© Copyright by *Witold P. Glinkowski*, 2003

Książka ukazała się dzięki pomocy finansowej Miasta Łodzi

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
2003

Wydanie I. Nakład 300 egz. Ark. druk. 17,25
Papier kl. III, 80 g, 70×100
Przyjęto do Wydawnictwa UŁ 12.09.2003 r.
Zam. 133/3622/2003. Cena zł 25,–

Drukarnia Uniwersytetu Łódzkiego
90-236 Łódź, ul. Pomorska 143

ISBN 83-7171-698-2

Spis treści

Przedmowa 7

◇ *Tischner, czyli spróbujmy się spotkać* 8
◇ *Droga ku „zagadnięciu" Dobrem* 13
◇ *Dlaczego etyka?* 44

I. *Transcendencja na nowo odczytana* 47

◇ *Scena* 52
◇ *Człowiek* 54
◇ *Bóg* 67

II. *Człowiek w sporze o tożsamość* 75

III. *Błądzę, więc jestem* 95

IV. *Ja wobec transcendencji* 109

◇ *Ja-akcjologiczne* 109
◇ *Otwartość Ja-aksjologicznego* 125
◇ *Nadzieja* 130
◇ *Wola i jej wolność* 143
◇ *Pragnienie* 163

V. *W świecie tego, co ważne* 171

◇ *Wartości* 171
◇ *Dobro* 188

VI. *Tischner – Heidegger. Inspiracje i kontestacja* 213

VII. *Spotkanie – dopełniająca się transcendencja* 229

Zamiast zakończenia 243

Bibliografia ważniejszych prac ks. J. Tischnera 255

Literatura przedmiotu w wyborze 269

Pragnę wyrazić podziękowania Wydziałowi Kultury UMŁ, którego życzliwe zrozumienie i pomoc finansowa umożliwiły ukazanie się niniejszej publikacji. Łódź – miasto dialogu czterech kultur – przed dziesięciu laty nadała ks. Tischnerowi doktorat honorowy w uznaniu jego zasług na polu nauki, a obecnie przyczynia się do rozpropagowania filozofii Agatologa z Łopusznej, czyli tego, który zachęcał, by dialog czynić najwyższą normą myślenia i życia.

Autor

A dobro? Jest niepojmowalne, a jednak ujmujące; niewidzialne, a jednak widzące; nieobecne, a jednak kogoś uobecniające... budzące w człowieku dobroć, której wyrazem jest pragnienie.

J. Tischner, *Filozofia dramatu*

Przedmowa

Z myślą ks. J. Tischnera spotkałem się wcześniej niż z samym filozofem. Zwykle próbuje się uzasadnić ścisły związek między czyimś myśleniem a życiem jego autora, wykazać, że dopiero ludzkie czyny stanowią rękojmię wiarygodności głoszonych poglądów. Usiłując odnaleźć ścisły związek między nimi, głosi się niejako w konsekwencji, że dopiero znajomość człowieka, konkretnej ludzkiej jednostki, żyjącej w konkretnym miejscu i czasie, umożliwia pełny poznawczy dostęp do jego wytworów, do których – rzecz jasna – zalicza się również obszar tworów intelektu i ducha. W przypadku dorobku humanisty ta sugestia nabiera szczególnej ważności. Czy wolno wierzyć filozofowi odgrodzonemu murem swego gabinetu od codzienności, od świata z jego radościami i smutkami, z jego dobrem i złem, z barwami, którymi nas zachwyca albo przeraża? A jednak gdy idzie o myśl Tischnera – tak przecież bliską temu wszystkiemu, co dla nas ważne – chciałoby się przewrotnie powiedzieć, że nawet bez spotkania z krakowskim filozofem, z psychofizyczną realną osobą, spotkanie z Jego myślą nie musi być skazane na porażkę. Takie spotkanie jest zresztą sprawdzianem autentyczności wszelkich prawdziwych spotkań. W nich liczy się przecież to coś nieuchwytnego, co wprawdzie dzieje się pomiędzy Ja i Ty, ale czego ani Ja, ani Ty nie potrafimy wywołać stosownie do naszych upodobań bądź oczekiwań. Życie Tischnera w pełni potwierdzało przesłanie jego tekstów. Jednak ich siła bierze się – jak sądzę – z czegoś więcej

niż tylko z owego współbrzmienia. Wynika ona ze szczególnej wrażliwości ich autora na specyfikę jedynego w swym rodzaju fenomenu, jakim jest człowiek. Człowiek, który w czasach „ponowoczesnych" uważa swoje człowieczeństwo za pożałowania godny anachronizm i wstydzi się mówić **o sobie**, może z obawy, że niewiele miałby do powiedzenia, a jeszcze mniej ma ochoty, by to czynić. W większym jeszcze stopniu brakuje mu motywacji do mówienia **z sobą**, do **spotkania się**, do podejmowania **dialogu**. I właśnie te bolączki, ale też szanse pełnego urzeczywistniania dialogicznej istoty naszej egzystencji Tischner potrafił odkrywać. Umiał dostrzec w nich niepowtarzalne uposażenie współczesnej *conditio humana*. Dlatego spotkanie z Tischnerem odbywać się może zawsze wtedy, gdy skierujemy się ku uobecnionemu w Jego tekstach dialogowi. Dialog tym różni się od zwykłej mowy, że potrzebuje obu uczestników – słuchającego i mówiącego, zagadującego i zagadniętego, spotykanego i spotykającego – stosownie do tego, jak obaj otwierają się na rzeczywistość nie znaną żadnemu z tekstów, żadnej gramatyce i żadnemu słownikowi.

Tischner, czyli spróbujmy się spotkać

Bogaty dorobek filozoficzny ks. Prof. Józefa Tischnera, mimo iż koresponduje z najbardziej reprezentatywnymi dla współczesnej myśli nurtami (fenomenologia, hermeneutyka, filozofia dialogu i inne), opiera się próbom jednoznacznej klasyfikacji podejmowanym wedle wyróżników treściowych bądź metodologicznych. Mając na uwadze zakres zainteresowań ks. Tischnera oraz fakt, że dystansował się od spekulacji, która koncentrowałaby się na zagadnieniach bytu za cenę zapoznania specyfiki rzeczywistości określanej jako „świat człowieka", należy – jak sądzę – usytuować tę myśl w przestrzeni, na jaką sama wskazuje: w aksjologicznym horyzoncie sensu, a zarazem w agatologicznym horyzoncie dramatu. Owe horyzonty umożliwiają zakreślenie obszaru o podwójnej ważności. Umożliwia on bowiem niezbywalne, swoiste w aspekcie podmiotowym oraz bezprecedensowe treściowo „doświadczenie"

drugiego człowieka – tego, kogo **spotykamy** – nadając zarazem **spotkaniu** charakter dramatyczny. **Spotkanie** rozumiane jest przez Tischnera **dialogicznie**, skoro uświadamia nam ono wagę międzyludzkiego i międzyosobowego dialogu, ale też **dramatycznie**, jako że odsłania przed nami dramat będący treścią ludzkiej egzystencji. W konsekwencji doświadczenie Drugiego współpojawia się z doświadczeniem dramatu, będącego zapowiedzią możliwej tragedii.

Wobec tak rysującego się programu Tischnerowskiego myślenia staje się jasne, że będzie ono dalekie od „systemowości", jeśli pojęcie to ma się odnosić do totalnego charakteru wszelkich filozofii dogmatycznych. Tischner – wbrew temu, co czasem bywało mu imputowane[1] – nie chciał głosić filozofii roszczącej sobie prawo do wyłączności w dziedzinie głoszonej przez siebie prawdy. Bo jest owa prawda raczej zachętą tego, kto na stare problemy filozofii pragnie spojrzeć z nowej perspektywy – nie odseparowanej od problemów człowieka, lecz z nich wyrastającej. Tischner chciał bowiem zaproponować wzajemne zbliżenie filozofii i człowieka, a w rezultacie wzajemne zbliżenie się ludzi. Takie zbliżenie pozwoliłoby odsłonić ważny aspekt ludzkiej rzeczywistości – wspólnoty tych, którzy nie boją się myśleć, przeżywać, doświadczać wartości. Nie jest to propozycja filozofa uzurpującego sobie przywilej pouczania *ex cathedra*, lecz raczej tego, kto – mówiąc językiem Martina Bubera – chce wziąć swego słuchacza za rękę, poprowadzić go do okna, otworzyć je i pokazać nowy widok[2]. W tym sensie nie jest ona tym bardziej „nauką", lecz raczej zachętą do ponownego przemyślenia tego, co fundamentalne nie tylko dla współczesnego człowieka, ale także dla filozofa, człowieka-filozofującego.

Człowiek taki, jakim go Tischner widział – rozumiejący się na swej egzystencji, trwający jak wartość pośród wartości, zmagający się z rozmaitej natury przeciwnościami, zabiegający o zachowanie swej autentyczności i tożsamości – staje się najważniejszym „obiektem" Tischnerowego namysłu. „Obiektem", lecz nie przedmiotem[3], bowiem

---

[1] Por. np. **W. Chudy**, *O silne serce kultury*, „Znak" 1984, nr 4, s. 242–253.

[2] Por. **M. Buber**, *Antwort*, [w:] *Martin Buber*, Hrsg. P. A. Schlipp, M. Friedman, Stuttgart 1963, s. 593.

[3] Morfologia słowa *Gegenstand*, kluczowego dla klasycznej filozofii niemieckiej, niesie z sobą intuicję podmiotowo-przedmiotowego dualizmu, właściwego myśli pokartezjańskiej, z charakterystyczną dlań polaryzacją rzeczywistości poznawanego i poznającego.

„myślenie człowieka" podejmowane przez Wielkiego Agatologa z Łopusznej[4] nie zakłada separacji „myślącego" od „myślanego". To myślenie – by odwołać się do słów Georga Simmla (służących obronie jego własnych koncepcji przed zarzutem niesystemowości) – bardziej koncentrowało się na „zapoczątkowaniu i wskazaniu nieskończenie długiej drogi", aniżeli na budowaniu gotowej teorii. Bo też człowiek pojawiający się w antropologicznej refleksji Tischnera jest zawsze tym, z kim się współ-myśli, komu się wiernie i odpowiedzialnie towarzyszy, a tym samym wspiera w trudach jego „bycia". Ten, kto myśli, okazuje się tym, „kogo się myśli", zaś prawdy rodzące się w owym dialogicznym doświadczeniu myślenia bezwzględnie przewyższają swą rangą i ważnością wszystko, co dałoby się pomyśleć w tradycyjnym horyzoncie: przedmiotowym i monologicznym. Niepodobna bez zagubienia tego, co istotne, uczynić człowieka przedmiotem wiedzy. Nie można go poznać, można go tylko zrozumieć. Rozumienie bowiem, inaczej niż poznawanie, rezygnuje z tematyzowania tego, ku czemu (komu) się kieruje. Nie sprowadza go do rzędu jednego spośród przedmiotów. Nie poddaje go urzeczowieniu w naturalny sposób wpisanemu w postawę badacza, który zwykle dąży do uczynienia obiektu swych zainteresowań w pełni rozporządzalnym, optymalnie dostępnym poznawczej eksploracji, co nieuchronnie musi prowadzić do „zawładnięcia" nim, umieszczenia wewnątrz ontycznego horyzontu. Owo „poznać" dawnej filozofii zainteresowanej człowiekiem oznaczało arbitralną redukcję swoistości obiektu badań, polegającą na dostosowaniu go do poziomu teoretycznych dociekań przebiegających stosownie do trzech wymogów podmiotowej racjonalności. Wymogi te[5] dałoby się określić jako: idea „wiecznej prawdy", przeświadczenie o nadrzędności kategorii przedmiotowej „całości" dostarczającej właściwej perspektywy dla oglądu „części", i wreszcie – jako postulat uprawiania filozofii na podobieństwo nauki. Tymczasem zrozumieć człowieka to – jak pokazuje Tischner – tyle, co dostrzec w nim Drugiego, czyli osobę, dzięki której możliwe jest ukonstytuowanie

[4] Tak nazwał Tischnera Cezary Wodziński w swoim motcie do tekstu: **C. Wodziński**, *Agathon. Fragmenty epifaniczne*, [w:] *Honoris causa. Księga pamiątkowa ku czci Józefa Tischnera*, Łódź 1997, s. 161.

[5] Jakkolwiek trzeba tu zaznaczyć, że ani w filozofii, ani w nauce nie utrzymały one swej dawnej pozycji.

się najgłębszej warstwy naszej podmiotowości, naszego ja-aksjologicznego[6].

Dla Tischnera – podobnie jak niegdyś dla Emmanuela Lévinasa – fundamentem metafizyki nie jest abstrakcyjny byt, lecz dopełniające się w spotkaniu etyczne doświadczenie osoby: doświadczenie drugiego człowieka. Właśnie Drugi umożliwia etykę, uzasadnia ją, wypełnia treścią. On również otwiera dostęp do wszelkich wartości i do prawdy – nie absolutnej, „domkniętej" w twierdzeniach spłodzonych przez ludzki intelekt i będących jego korelatem, lecz transcendentnej, bo domagającej się od człowieka wielorakiego przekraczania jego własnej skończoności. Człowiek nie jest dla Tischnera bytem „w sobie", lecz egzystencją rozumianą jako aksjologiczne „istoczenie się". Temu ludzkiemu „istoczeniu się" przysługuje ważność, człowiek rozpoznaje się jako wartość pośród wartości. Jako taki jest uwikłany w dramat, w którym nieustannie zwraca się ku innemu (człowiekowi), wciąż trwając „wobec" niego, w czym wyraża się jego dialogiczna otwartość. A skoro człowiek tak właśnie egzystuje, niepodobna go bez reszty zamknąć w przestrzeni „problemu" (przed półwieczem zwracał na to uwagę Gabriel Marcel). Dla myśliciela pochylającego się z pokorą nad „fenomenem człowieka" pozostaje on „tajemnicą" analogiczną do tajemnicy Transcendencji[7].

Urzeczywistniany ludzkim istnieniem wysiłek bycia, jako realizowane w obrębie wolności współ-bycie człowieka z Drugim, stanowi

---

[6] Sygnalizowany w literaturze filozoficznej rozdźwięk między poziomem teorii a obszarem opisywanej przez nią rzeczywistości sięga przynajmniej czasów Arystotelesa, ale wydaje się szczególnie niepokojący w sytuacji, gdy terenem aplikacji teorii jest ludzka egzystencja. Warto przytoczyć opinię będącą trafną tego ilustracją: „Intelekt płodzi uniwersalne kategorie i usiłuje narzucić je pozaintelektualnej sferze istnienia, w czym objawia się jego imperialna i dyktatorska natura: indywidualnemu i unikatowemu istnieniu stara się narzucić schemat i regułę. I nieustannie dziwi się, że świat nie stosuje się do jego zasad, do teorii"; **W. Mackiewicz**, *Ontologia jednostki*, Warszawa 1995, s. 52.

[7] Ilustracją do myśli Tischnera mogą być słowa Marcela: „Problem jest czymś, z czym się spotykamy, co nam zagradza drogę. Cały znajduje się przede mną. Przeciwnie zaś, tajemnica jest czymś, w co zostaję zaangażowany, a więc w konsekwencji do istoty jej należy, że nie znajduje się cała przede mną. Jak gdyby w tej strefie rozróżnienie pomiędzy «we mnie» a «przede mną» przestawało mieć znaczenie [...] właściwością problemów jest to, że stają się coraz bardziej szczegółowe. Przeciwnie zaś, tajemnica nie daje się uszczegółowić". **G. Marcel**, *Być i mieć*, przeł. P. Lubicz, Warszawa 1986, s. 86–87.

„istotę" świadomego odnoszenia się człowieka do własnej egzystencji. Dla adekwatnego wskazania przedmiotu swych rozważań Tischner dokonuje wielu metodologicznych wyborów. Jednym z nich jest sięgnięcie po metaforę, mającą służyć za środek właściwy dla analizy ludzkiego dialogicznego istnienia. Czyniąc to, autor nie pozostaje odosobniony. Inspirują go znaczące nurty współczesnego dyskursu o człowieku – nurty zarówno proweniencji hermeneutycznej (np. Paul Ricoeur czy Rudolf Bultmann), jak i dialogicznej (Ferdinand Ebner, Martin Buber, Emmanuel Lévinas). A zatem nie tylko w odniesieniu do Tischnera uwidacznia się aktualność retorycznej sugestii wyartykułowanej przez B. Skargę: „czy można pisać o dobru i złu bez metafory?"[8], że metaforze przysługuje ugruntowane już miejsce we współczesnej filozofii zainteresowanej człowiekiem. Również w Tischnerowskim dyskursie miejsce, jakie przyznaje się metaforze, decyduje o jego randze i zasięgu. Celem Tischnera jest bowiem nie tyle osiągnięcie niekwestionowanej pewności na temat „przedmiotu" swych badań, ile postawienie w centrum rozważań tego, co dla człowieka najcenniejsze, co najściślej splata się z jego egzystencją, sytuując ją wewnątrz uniwersalnego horyzontu rozumienia. A skoro ludzka egzystencja przybiera postać dramatu rozgrywającego się w obliczu Dobra i zła, to także mówienie o uczestniczącym w tym dramacie człowieku, stojącym jako wolny podmiot, wobec Drugiego i wobec transcendencji, i wciąż dokonującym wyborów, wydaje się Tischnerowi możliwe dopiero dzięki metaforze. Jej użycie nie będzie już – o czym upewnia lektura Tischnerowskich tekstów – symptomem niedoskonałości języka filozofii. Przeciwnie, zyska ona rangę niezastąpionego medium, za pomocą którego człowiek i świat, w którym żyje, uzyskują dlań zrozumiałość. Dzięki wzbogaceniu o ten niezastąpiony instrument język potrafi „wyrazić niewyrażalne", udźwignąć wielość sensów, naświetlić wzajemne związki czy zapośredniczenia, jakie pojawiają się w świecie konstytuowanym przez „samorozumiejące się" ludzkie istnienie, niezdolne do wyjścia poza aksjologiczny horyzont, w jaki jest wpisane.

Tischnerowskie „myślenie według wartości" zmierza do wyeksponowania agatologiczno-dramatycznego rysu ludzkiej egzystencji.

[8] **B. Skarga**, *Pytać o zło*, „Znak" 1993, nr 3, s. 11.

A jako że jest ona zawsze wykraczaniem-ku-transcendencji (w szerokim, nie wyłącznie religijnym, znaczeniu tego słowa), okoliczność ta tłumaczy dobór kategorii, ujęć i perspektyw zastosowanych do opisu „fenomenu" człowieka. W tej refleksji „*logos*" prawdy o człowieku następuje zawsze po „*ethosie*" i jest nim warunkowany. Oznacza to, że ludzka prawda odsłania się stosownie do wyborów, jakich człowiek nieustannie dokonuje. *Ethos* ludzkiego bycia, konstytuowany jako „wypadkowa" rozlicznych aktów decyzji spełnianych przez człowieka pośród aksjologicznego uniwersum, pełni rolę podstawowego czynnika interpretacji. O ile zatem metafora służy za sprawne, dostosowane do specyfiki przedmiotu, narzędzie filozoficznego dyskursu, o tyle *ethos* winien wyrażać całościowy sens tego dyskursu. Odwołując się do przenośni wolno przyjąć, że Tischner – pomny na słowa św. Bonawentury[9] – zważał, by „wino Objawienia" nie przemieniło się w „wodę filozofii". Toteż myślenie Tischnera, prowadzone „z wnętrza metafory" oraz upatrujące w ludzkim „ethosie" podstawową płaszczyznę swej intersubiektywności, nie mogło nie przekroczyć ram idealizmu, transcendentalizmu, czy wreszcie „czystej fenomenologii".

Droga ku „zagadnięciu" Dobrem

Ksiądz Józef Tischner urodził się 12 marca 1931 r. w Starym Sączu w rodzinie nauczycielskiej, od pokoleń związanej ze społecznością podhalańskich górali. Dzieciństwo i lata młodzieńcze, na które przypada czas wojny i okupacji, spędził w Łopusznej koło Nowego Targu. Po złożeniu w 1949 r. egzaminów maturalnych podjął studia na Wydziale Prawa Uniwersytetu Jagiellońskiego. W tym też roku poznał wybitnego polskiego fenomenologa, Romana Ingardena, co szybko zaowocowało żywym zainteresowaniem się filozofią, głównie zagadnieniami teorii poznania. W latach 1950–1955 odbywał studia teologiczne w UJ oraz alumnat w krakowskim

[9] **S. Swieżawski**, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, t. II: *Wiedza*, Warszawa 1974, s. 169.

Seminarium Duchownym (czego zwieńczeniem było otrzymanie święceń kapłańskich w 1955 r.), zaś w latach 1955–1957 studiował na Wydziałach: Filozofii Chrześcijańskiej w Akademii Teologii Katolickiej oraz Filozoficzno-Historycznym Uniwersytetu Jagiellońskiego, gdzie w 1963 r. obronił pracę doktorską *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*, napisaną pod kierunkiem Ingardena[10]. Od 1963 r. wykładał filozofię w Wyższym Seminarium Duchownym oraz w Instytucie Księży Misjonarzy w Krakowie. W 1974 r. uzyskał stopień doktora habilitowanego przyznany przez Papieską Akademię Teologiczną na podstawie rozprawy *Studia z teorii świadomości*.

Był profesorem krakowskiej ATK (gdzie kierował Zakładem Filozofii Boga) i na Wydziale Filologii Polskiej UJ oraz na Wydziale Reżyserii krakowskiej PWST (filozofia dramatu i etyka); był też współinicjatorem (obok papieża Jana Pawła II, H.-G. Gadamera i K. Michalskiego) i pierwszym prezesem, działającego od 1981 r. wiedeńskiego Instytutu Nauk o Człowieku, a także członkiem Europejskiej Akademii Nauk i Sztuk w Salzburgu. Zasadniczy zrąb wszechstronnych zainteresowań księdza stanowiły zagadnienia związane z człowiekiem: jego metafizycznymi troskami i rozterkami, jego duchowością, wymiarem religijnym i społecznym, z funkcjonowaniem zarówno w kontekście polityki, jak i codziennych międzyosobowych relacji. Działalność naukową potrafił pogodzić z obowiązkami kapłańskimi, a w życiu publicznym dał się poznać jako twórca i współrealizator wielu ważnych inicjatyw o charakterze społecznym, kulturalnym, duszpasterskim.

W procesie dojrzewania religijno-filozoficznej osobowości księdza Tischnera niebagatelne znaczenie miało oddziaływanie takich kapłanów i uczonych, jak Kazimierz Kłósak, Karol Wojtyła, Jan Pietraszko czy Franciszek Jop, w których rozpoznawał swoich duchowych przewodników. Już jako młody ksiądz ujawnił talenty wspaniałego kaznodziei obdarzonego charyzmą, otwartego na tych, z którymi rozmawiał, z którymi się modlił, będąc spolegliwym powiernikiem ich trosk, zwątpień i nadziei. Później, jako duszpasterz i duchowy orędownik „Solidarności", wniósł swój niezaprzeczalny wkład w dzieło

[10] Wcześniej Ingarden był również promotorem pracy magisterskiej Tischnera zatytułowanej *Teoria poznania u J. D. Merciera*. Wśród recenzentów doktoratu

budowania zrębów polskiej demokracji, wskazując na konieczność uczynienia sfery etycznej fundamentem polskich przemian – zachodzących zarówno w obszarze społecznym, politycznym, jak i religijnym. Swą bezpośredniością szybko zjednał sobie zaufanie wielu, dla których stał się osobą znaczącą. Były wśród nich dzieci spontanicznie garnące się do Księdza, z którym chętnie podejmowały rozmowę podczas coniedzielnych mszy w krakowskim kościele św. Marka. Pełniąc obowiązki kapelana Związku Podhalan, ks. Tischner każdego roku w dniu święta Wniebowstąpienia NMP odprawiał w kaplicy na Turbaczu msze święte, które stały się kultowym momentem spotkań nie tylko okolicznych górali, ale także inteligencji tłumnie ściągającej tu z całego kraju.

Nigdy nie brakowało mu ani odpowiedzialności, ani odwagi – również wtedy, gdy przedmiotem publicznej debaty, przybierającej nieraz postać gwałtownego sporu, stawały się kwestie drażliwe, kontrowersyjne, jak: upolitycznienie sfery sacrum, pojmowanie liberalizmu w sferze politycznej czy wolności w sferze prywatno-osobowej, problem tożsamości narodu, etosu pracy, i wreszcie hasło dekomunizacji. Jako jeden z pierwszych pragnął (w duchu przemyśleń E.-W. Böckenförde[11]) wskazać na możliwość koegzystencji nauki chrześcijańskiej w ramach demokratycznego państwa, szanującego zasady tolerancji i dostrzegającego w nich wartość. Nie unikał dzielenia się swą opinią ze społeczeństwem w sprawach, o których wiele uznanych autorytetów wolałoby milczeć, by nie narażać się na publiczną, bezceremonialną krytykę, utratę prestiżu. Z taką krytyką nieraz przecież wiąże się pochopne szufladkowanie osoby głoszącej swoje poglądy – zwykle płytkie i niesprawiedliwe, przebiegające według ubogich schematów interpretacji. Jednak nie zważając na aktualne, następujące po sobie trendy, w katolicyzmie ks. Tischner zawsze upatrywał siły, która łączy, a nie dzieli, i dlatego zjawiska przenoszenia ocen politycznych na oceny religijne spotykały się z jego bezkompromisowym sprzeciwem[12].

---

trzeba wymienić Władysława Tatarkiewicza.

[11] Por. **J. Tischner** [dalej: **J. T.**], *Prawda i godność*, [wprowadzenie do:] **E.-W. Böckenförde**, *Wolność – państwo – Kościół*, przeł. P. Kaczorowski, Kraków 1994, s. 5–20.

[12] Por.: **J. T.**, *List otwarty*, „Tygodnik Powszechny" 1998, nr 16, s. 3; **J. T.**, *W krainie schorowanej wyobraźni*, Kraków 1998.

Spośród wielu prestiżowych wyróżnień przyznanych ks. Tischnerowi wymienić trzeba nagrody: Pen-Clubu, Fundacji im. Stefana Kisielewskiego oraz Mieczysława i Ksawerego Pruszyńskich. W styczniu 1995 r. uzyskał tytuł doktora *honoris causa* Uniwersytetu Łódzkiego, zaś w 1996 r. został uhonorowany bezprecedensową Nagrodą Wydawców ustanowioną przez Polskie Towarzystwo Wydawców Książek oraz wyróżnieniem w konkursie o nagrodę „Ikara". 20 września 1999 r. otrzymał najwyższe odznaczenie Rzeczypospolitej Polskiej – Order Orła Białego – będące wyrazem uznania dla działalności księdza na rzecz pojednania Polaków i zgłębienia idei tolerancji. Tej ostatniej ks. Tischner nigdy nie sytuował w obszarze doraźnych politycznych rozgrywek, przeciwnie: przez całe swoje życie postrzegał ją w nierozerwalnym związku z wolnością i godnością ludzkiej osoby.

Szeroko rozwijana aktywność pedagogiczna ks. Tischnera oraz promieniowanie jego etycznej i intelektualnej postawy zaowocowały wcale szerokim kręgiem jej kontynuatorów i spadkobierców. Należą do nich, by wymienić tylko niektórych: Aleksander Bobko (Kant, neokantyzm, filozofia społeczna, PAT), Tadeusz Gadacz (filozofia dialogu i wolności, Collegium Civitas), ks. Roman Rożdżeński (filozofia człowieka, PAT), Zbigniew Stawrowski (Hegel, etyka, filozofia społeczna, PAT).

Pamięć o Księdzu na stałe złączyła się w świadomości publicznej z jego otwartą, pełną niestrudzonego zaangażowania postawą aktywności społecznej i publicystycznej. Obecność w kolegiach redakcyjnych i stała współpraca z takimi periodykami o zasięgu ogólnokrajowym, jak miesięcznik „Znak", „Tygodnik Powszechny", „Logos i Ethos", „Analecta Cracoviensia" czy „Gazeta Wyborcza" – to tylko niektóre tego dowody. Należał także do zespołów redakcyjnych wielu wydawnictw (m. in.: Wydawnictwo Znak i Wydawnictwo Papieskiej Akademii Teologicznej). Szczere i otwarte zainteresowanie ks. Tischnera problematyką człowieka, wykazywane konsekwentnie również w trudnym okresie społeczno-politycznych przełomów ostatnich dekad ubiegłego stulecia, czyniło go niekwestionowanym autorytetem głoszącym ważkie treści w publicznej dyskusji na temat moralnej kondycji naszej współczesności. Dorobek naukowy i publicystyczny ks. Tischnera obejmuje przeszło trzydzieści książek oraz około 800 tekstów (w tym wiele artykułów) zamieszczanych w fachowych czasopismach i periodykach, polskich i zagranicznych.

Nie powinno zatem dziwić, że osoba ks. Józefa Tischnera – duchownego i myśliciela, przewodnika gotowego dzielić mozoły i niepokoje każdego, kto wędruje przez świat wartości, a jednocześnie wiernego i odpowiedzialnego towarzysza wszystkich, którym leży na sercu troska o ważność sensów decydujących o „ludzkim" tego świata obliczu – dziś, podobnie jak już za jego życia, budzi zainteresowanie nie tylko filozofów. Dlatego zasadne wydaje się przybliżenie sylwetki Księdza, zwłaszcza gdy uwzględni się rezultaty jego wieloletnich zmagań z filozoficzną materią. Jej „oswojenie", uprzystępnienie przeciętnemu odbiorcy, wreszcie nazywanie językiem zrozumiałym i zdolnym wyeksplikować to, co w niej szczególnie istotne i cenne – uważał za nieodłączne względem swego duchowego powołania. Tischnerowi bowiem w tym, co przedsiębrał jako ksiądz i jako filozof, zawsze szło o powiązanie myśli człowieka z jego wymiarem duchowym. Pragnął przeciwdziałać tendencjom do polaryzowania naszych codziennych doświadczeń – praktyki skłonnej odróżniać w nich poziom przynależny „czystemu" myśleniu od tego, którego właściwym żywiołem miała być religijność: niezdolna do poddania się żadnej powszechnie zrozumiałej filozoficznej eksplikacji, zamknięta w granicach subiektywności wyrażającej jedyny sens relacji między ludzką osobą a Absolutem. W przekonaniu Tischnera rozdzielanie płaszczyzny ludzkiej duchowości i rozumności jest operacją sztuczną, i z punktu widzenia całościowej refleksji nad człowiekiem – niepożądaną. Obie te płaszczyzny bowiem – wskazując na swoistość egzystencji człowieka będącego bardziej lub mniej świadomie *homo religiosus* – przyczyniają się do konstytuowania ludzkiego doświadczenia. Co więcej, wypływają ze wspólnego im etosu. Tischner nie dystansował wymiaru duchowo-religijnego od refleksyjno-filozoficznego[13]. To ostatnie, o ile jest autentyczne i o ile wiąże się z fundamentalnym zaangażowaniem podejmującego je człowieka, zawsze będzie „myśleniem według wartości", myśleniem

[13] Liczne głosy najwybitniejszych współczesnych teologów optują za nieoddzielaniem od siebie filozoficznego i religijnego obszaru wypowiadania się na temat człowieka, jako że „między horyzontami rozumienia a tym, co powiedziane, usłyszane i rozumiane [mowa o Objawieniu – W. G.], istnieje nieunikniony wzajemny związek. Ostatecznie jedno zakłada drugie, i na odwrót". Oznacza to, że „stajemy wobec charakterystycznego zjawiska przenikania się filozofii i teologii"; **K. Rahner**, *Podstawowy wykład wiary*, przeł. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, s. 26.

przebiegającym w horyzoncie tego, co dla człowieka najważniejsze – między ocaleniem a potępieniem. Nie tylko zatem rozum, ale też wiara i uczucia uczestniczą w przyjmowaniu przez człowieka postawy względem tradycyjnych elementów zamieszkiwanego przezeń świata: Boga, człowieka i przyrody. Te trzy obiekty ludzkiego namysłu są zarazem elementami współtworzącymi doświadczenie tego, kto je spotyka, lub kto się od nich dystansuje.

Dla Tischnera filozofowania – jeśli jest filozofowaniem autentycznym, angażującym „całego" człowieka, a nie jedynie formalną grą wedle zadanych i konwencjonalnie uznawanych reguł – niepodobna odseparować od całej sfery wyznaczającej treść ludzkiej egzystencji. Zapewne zgodziłby się z XVIII-wiecznym ewangelickim pastorem, dla którego uczucie i rozum „są jak anioły wchodzące i schodzące po drabinie Jakubowej; mieszają się, nawzajem upodabniają i w końcu nie można ich już wyraźnie od siebie oddzielić"[14]. Można założyć, iż według Tischnera bycie filozofem – a bywa nim, chcąc nie chcąc, każdy z nas (jako że wciąż pytamy o „sens" naszego życia, nieustannie wartościujemy i dokonujemy wyborów) – zakłada jakąś formę religijności, uczestnictwa w etosie, którego najwyrazistszą w naszym obszarze cywilizacyjnym propozycję przynosi chrześcijaństwo. Ważne jest, by nie zagubić wzajemnych powiązań między tymi sferami, by nie zobojętnieć na ich wzajemne warunkowanie się i zapośredniczanie[15]. Filozofia jest przecież nieuniknionym „przesądem" naszego bycia-w-świecie, podobnie jak uniwersalnym „przed-sądem", powszechnie ważnym uposażeniem naszej etycznej wrażliwości, są treści, jakie niesie nam przesłanie ewangeliczne. Staje się to ewidentne tym bardziej w dobie współczesnej, w czasach, których historycznej retrospektywy nie potrafimy uwolnić od „ponowoczesnych rozterek" i metafizycznych rozczarowań, w czasach, które choćbyśmy nawet chcieli, nie mogą uchodzić za „tekst bez kontekstu", w czasach, które w sposób dla nas niewidzialny wchłonęły w siebie wszelką

[14] **J. G. Hamann**, [w:] *Sämtliche Werke*, t. III, Hrsg. J. Nadler, Wien 1949–1957; cyt. za: **I. Berlin**, *Mag Północy. J. G. Hamann i źródła nowożytnego irracjonalizmu*, przeł. M. Pietrzak-Merta, Warszawa 2000, s. 96.

[15] Idzie o to, by *fides* i *ratio* – „dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy" (**Jan Paweł II**, Encyklika *Fides et ratio. O relacjach między wiarą a rozumem*, Poznań 1998, s. 3) – nie tylko korespondowały z sobą, ale trwały w poczuciu niezbywalnej komplementarności i wzajemnego współistnienia.

„mowę dziejów", i w którą przyszło nam wsłuchiwać się w samotności. Jednak najwłaściwszym kontekstem filozofii, „całością", która uposaża realnością jej wątki i poszczególne warstwy znaczeniowe, jest – o czym Tischner usilnie pragnie nas upewnić – jej odniesienie do obszaru religijnego. Na tę prawdę pragnie – jak się wydaje – wskazać w swych pracach, uzasadniając ją i broniąc jej wiarygodności.

Zainteresowania filozoficzne ks. Tischnera były nader różnorodne, a źródeł inspiracji dostarczała mu niemal cała europejska tradycja (może poza filozofią analityczną). Platon, Kartezjusz, Pascal, Kierkagaard, Kant i Hegel, a także Max Scheler (którego etyką zainteresował się podczas wykładów ks. Karola Wojtyły), Hermann Lotze, Dietrich von Hildebrand, Gabriel Marcel, Martin Buber, Martin Heidegger, Paul Ricoeur, Emmanuel Lévinas – oto autorzy, których pisma najbardziej przyczyniły się do kształtowania jego myśli[16]. I jakkolwiek już w młodości zainspirowała go fenomenologia (był przecież – jak wspomniano – uczniem Romana Ingardena), to jednak zarzucił postulowany przez Husserla metodologiczny rygoryzm. Zaproponował własną wizję filozofii: odwołującej się do ludzkiej **nadziei**, osadzonej w realiach **doświadczenia aksjologicznego**, sytuowanej i samosytuującej się w płaszczyźnie **dialogu**, filozofii zakreślanej relacjami międzyludzkiej **wzajemności**. O ile jednak konstruowanie refleksji z perspektywy dialogicznej nie jest w filozofii czymś nowym (F. Ebner, M. Buber, F. Rosenzweig i in.), o tyle u Tischnera przybiera ona postać *par excellence* oryginalną. Jego **filozofia dramatu**, stanowiąca odmianę filozofii dialogu, podejmuje próbę zasymilowania (na gruncie paradygmatu dialogicznego) rozmaitych filozoficznych wątków i tradycji. Zwraca się więc ku hermeneutyce metafory Ricoeura, nie rezygnując z inspiracji perspektywą wyznaczaną przez tę odmianę hermeneutyki, jaką niesie z sobą myśl Heideggera. Wreszcie zbliża się Tischner do wątków „filozofii nadziei" dających się odnaleźć w różnych, czasem dalekich od siebie formacji intelektualnych współczesnego myślenia – zarówno chrześcijańskiej (Gabriel Marcel), jak i laickiej (Ernest Bloch) – dokonując zarazem radykal-

[16] Do ich grona zaliczają się nie tylko „zawodowi" filozofowie. Przykładem niech będzie wybitny psychiatra Antoni Kępiński, którego książki stanowiły w odczuciu Tischnera – co nieraz przyznawał – cenny bodziec dla jego antropologicznych przemyśleń.

nego przeformułowania horyzontów, jakie owa myśl dotąd wytyczała. Wyraża się to osadzeniem jej w nowych, aksjologicznych realiach. Na Tischnerowskiej dialogice wyraźnym śladem odcisnęła się myśl E. Lévinasa. I jakkolwiek z jej ogólnego projektu obficie korzystał, nie czynił tego jednak za cenę rezygnacji z krytycyzmu bądź niezależności, zwłaszcza w odniesieniu do szczegółowych rozwiązań. Będąc świadomy specyfiki obszaru swych filozoficznych zainteresowań, za podstawowe narzędzie wypowiedzi obrał – jak powiedziano – metaforę, najwyraźniej doceniając jej nośność w kontekście próby nowego przemyślenia „problemu człowieka".

Tematyka pierwszych publikacji Tischnera (począwszy od połowy lat pięćdziesiątych) była dość zróżnicowana: od transcendentalizmu Husserla, poprzez egzystencjalizm (Sartre, Jaspers, Marcel), po filozofię religii i problematykę chrześcijańskiego duszpasterstwa – a jednak wyraźnie ogniskowała się wokół zagadnień antropologicznych. W latach siedemdziesiątych zarysował się dość spektakularny i wywołujący szeroki społeczny oddźwięk tzw. spór Tischnera z filozofią tomistyczną. W rzeczywistości był to jednak, wbrew bezkrytycznie powielanym etykietom, nie tyle „spór z tomizmem", ile raczej spór o zasadność zajmowania przez tę tradycję filozoficzną uprzywilejowanego miejsca względem oficjalnej doktryny chrześcijańskiej – miejsca, jakie tomizm zajął, i którego przez stulecia skutecznie bronił. Tischnerowi bowiem szło przede wszystkim (choć intencje te nie zawsze spotykały się z właściwym odczytaniem) o poddanie krytycznemu namysłowi konsekwencji powyższego stanu rzeczy, który to – jego zdaniem – nie sprzyjał integracji chrześcijaństwa z ewoluującym przecież kontekstem kulturowym, a także nie przyczyniał się do wspierania człowieka-chrześcijanina na drodze ku dojrzałości etycznej, korelatywnej wobec dojrzałości jego wiary. W sporze udział wzięło wielu autorów: H. Bortnowska, M. Gogacz, S. Grygiel, A. Półtawski, J. Salij, A. B. Stępień, S. Swieżawski i inni, jednak na przeszkodzie w jego przeobrażeniu w konstruktywną dyskusję często stawały względy pozamerytoryczne, pobrzmiewające nawet w opiniach formułowanych przez znanych autorów[17]. Tak

[17] Za symptomatyczne uznać można rozgoryczenie prof. S. Swieżawskiego (wywołane filozoficznymi diagnozami Tischnera), jakiemu dał upust w swej korespondencji. Czytamy: „... zadaję sobie ... pytanie: jakie są przyczyny faktu, że autorzy o orientacji i o tupecie, jakie występują u Tischnera, znajdują u nas i za

więc spór ów bardziej przypominał starcie wielu monologów aniżeli dialog, jako że ówcześni interlokutorzy Tischnera niejednokrotnie przedkładali nad próbę nieuprzedzonego rozważenia argumentów wzbogacenie płaszczyzny dysputy o racje ideologiczne i emocjonalne. Nietrafne było zatem postrzeganie w osobie Tischnera „kontestatora tomizmu"[18], gdyż rzeczywistym przedmiotem jego krytyki nie był sam tomizm, lecz właściwa mu zaborczość względem płaszczyzny religijno-etycznych doświadczeń człowieka – doświadczeń odwołujących się przecież w pierwszym rzędzie do etosu chrześcijanina, a nie do logosu filozofa. Tomizm, nie tylko zresztą on, był ponadto przez Tischnera postrzegany jako myślenie ignorujące czasowy wymiar ludzkiej egzystencji – nie tylko to, że przebiega ona „w doczesności", ale również, że czynnik czasu w sposób istotny decyduje o jej ludzkim obliczu.

Ostatecznie kwestię sporną wyłaniającą się z owego sporu można ująć w pytaniu: Jakiego rodzaju filozofia jest bliższa duchowi chrześcijaństwa, a zarazem odpowiedniejsza dla człowieka, pragnącego rozpoznać swoje istnienie adekwatnie do właściwego sobie środowiska – będącego wszak „dziejącym się" światem wartości? Stąd proponowany przez Tischnera, a zasadniczo różny od tomistycznego, program uprawiania filozofii; stąd też radykalna odmienność w zakresie wizji etosu filozofii. Wizja człowieka proponowana w obrębie tomizmu była, w odczuciu Tischnera, zbyt statyczna, jako że uznawała prymat bytu nad relacją. I tak, w odniesieniach człowieka do Boga gotów był Tischner widzieć nie tyle stosunek bytu przygodnego do Bytu *per se* (stworzenia do Stwórcy), ile przede wszystkim relację z Pierwszym i Najwyższym (choć niewidzialnym) podmiotem „agatologicznego zagadnięcia".

Tischner nie koncentrował się zatem, jak dawni czy współcześni tomiści, na pytaniu o byt, o jego *esse*, o miejsce, jakie zajmuje on

---

granicą poparcie, a zwłaszcza wydawców, którzy publikują przekłady ich prac – ci zaś, którzy reprezentują inne poglądy i są mniej agresywni, nie mogą pokonać oporu i trudności, które nie pozwalają im wyjść z impasu...". Gwoli wyjaśnienia dodajmy, że irytacja prof. Swieżawskiego spowodowana była tekstem: **J. Tischnera**, *Schyłek chrześcijaństwa tomistycznego*, „Znak" 1970, nr 1; cytuję za: **S. Swieżawski**, *Owoce życia. 1966–1968*, Lublin 1993, s. 346 (Swieżawski, z przyczyn niewiadomych, zmienił oryginalne brzmienie tytułu eseju, o którym pisze, na: *Zmierzch*... zamiast *Schyłek*...).

[18] Por.: **V. Possenti**, *Józef Tischner – kontestator tomizmu*, „Zeszyty Naukowe KUL" 1984, nr 3, s. 69–77.

w kosmosie, i o rolę przysługującą mu w heurezie podejmowanych przez człowieka poszukiwań Boga. Gdyby odwołać się do aparatury pojęciowej tomistów, to świat rozumiany jako uniwersum bytów był dla niego zaledwie „w możności" stania się Dobrym[19]. Kategoria bytu pojawia się wprawdzie w Tischnerowskim myśleniu o człowieku – w owym „myśleniu człowieka" (gdzie „człowiek" obecny jest jednocześnie w roli podmiotu, jak i orzecznika) – lecz przynależy ona głównie realiom sceny: miejscu, gdzie rozgrywa się dramat, które jednak samo ani o przebiegu dramatu nie rozstrzyga, ani nawet w sposób istotny nań nie wpływa. A skoro to nie „prawda bytu", lecz „prawda wartości" sytuuje się w centrum zainteresowań krakowskiego myśliciela, konsekwencją tego będzie zarówno jego metoda inspirowana fenomenologią, jak i pole zainteresowań – dialogiczny obszar międzyludzkich relacji wyznaczających rzeczywistość dramatu. Tischner zakwestionuje pogląd, jakoby jedyny spełniający kryteria nakładane przez filozofię dyskurs o Bogu miał się odbywać w paradygmacie wypracowanym w obrębie filozofii tomistycznej – tym, który, jakkolwiek pośrednio, posiłkuje się aparatem teologii spekulatywnej. Taka formuła uprawiania filozofii wynika z faktu, iż Tischner był i pragnął pozostać myślicielem chrześcijańskim, przy czym arystotelizm, inspirujący w średniowieczu myśl chrześcijańską, uznawał za odleglejszy od jej judeo-chrześcijańskich korzeni aniżeli np. tradycja augustyńska.

Mariaż filozofii z chrześcijaństwem nie wynikał u Tischnera z „pomieszania materii dyskursu" (co było mu zarzucane): stał się nie tylko możliwy, ale był wręcz konieczny. Etos filozofa winien być budowany w nierozerwalnej symbiozie z etosem chrześcijanina, dla którego Bóg nie jest Przedmiotem metafizycznej, „teoretycznej" spekulacji, lecz Tym, kto mówi, i do którego się mówi; Tym, dzięki któremu możliwe jest otwarcie horyzontu doświadczeń aksjologicznych. Dopiero chrześcijaństwo (jako religia modelowa) pozwala myślicielowi zgłębić prawdę o dramacie ludzkiego dialogu. Dopiero filozofia umożliwia chrześcijaninowi wyrażenie tej prawdy w intersubiektywnie zrozumiałych kategoriach. Filozofia otwiera przed

[19] J. T., *Uprawiam filozofię dobra*, [w:] *Rozmowy o filozofii*, red. A. Zieliński, M. Bagiński, J. Wojtysiak, Lublin 1996, s. 249–267.

religią obszar tego, co racjonalne, pozwalając, by również w nim znalazła swe ugruntowanie. Z kolei dzięki religii filozofia ma szansę uznać swe ograniczenia[20]. W konsekwencji mniej Tischnera interesowały problemy atrybutów boskiego (i odpowiednio – ludzkiego) bytu czy pytania o ontologiczną realność Tego-Który-Jest, bardziej natomiast – pytania w rodzaju: *unde sit malum* lub: czy możliwy jest Bóg „po Auschwitz"?[21]

Szczególnie stanowczo występował Tischner przeciw zjawisku wkraczania tomizmu w praktykę duszpasterską. Człowiek, a tym bardziej chrześcijanin, postrzegany z perspektywy tomistycznej, wpisany zostaje w uniwersum bytów, gdzie takie egzystencjały jego istnienia jak „wolność", „wybieranie", „bycie autentyczne" czy „nawrócenie" sytuują się w planie substancjalnym – nieporęcznym i niewłaściwym do wyrażenia istotnej prawdy o tym, kto szuka Boga i kto Go odnajduje[22].

Należałoby zdecydowanie podkreślić, iż Tischnerowska polemika z tomizmem nie miała na celu dyskwalifikowania tej orientacji myślowej, lecz stanowiła propozycję bardziej adekwatnego sposobu filozofowania o człowieku, który dla Tischnera jest w większym stopniu podmiotem nadziei czy cierpienia rozpoznającym się w dia-

---

[20] Tischner, podobnie jak wielu współczesnych myślicieli, dostrzega szansę we wzajemnym inspirowaniu się tego, co religijne, oraz tego, co filozoficzne. I odwrotnie: tendencje do separowania od siebie tych dziedzin są przeszkodą na drodze do osiągnięcia przez nie dojrzałości i autentyczności. Podobnie uważali np. P. Tillich czy A. J. Heschel. Por. **ks. W. Szczerbiński**, *Abrahama Joshuy Heschela filozofia człowieka*, Lublin 2000 s. 84–86.

[21] Tischnerowska próba sprowadzenia filozofii „z nieba metafizyki na ziemię ludzkiego doświadczenia" (by odwołać się do słów metafory Cycerona charakteryzującego filozoficzny etos nauki Sokratesa) stawiała sobie za podstawowy cel reorientację filozoficznego myślenia o człowieku, czyniąc zarazem to myślenie probierzem wartości, przydatności i wiarygodności filozofii jako takiej, zmuszonej w świecie współczesnym do uaktualnienia swego tradycyjnie utrzymywanego statusu. Dla Tischnera filozofia współczesna, na co zwrócił uwagę A. Żak, „chce być filozofią konkretu rozwijającą zmysł rzeczywistości przez docieranie do doświadczeń źródłowych, które po raz pierwszy znalazły swój wyraz na kartach Biblii, a nie przez odgrzewanie doktryn interpretujących i budowanie systemowych konstrukcji nakładanych potem na rzeczywistość"; **A. Żak**, *Dwa sposoby myślenia*, [*Wstęp* do:] **C. Tresmontant**, *Esej o myśli hebrajskiej*, Kraków 1996, s. 10.

[22] *Przekonać Pana Boga. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawiają Dorota Zańko i Jarosław Gowin*, Kraków 1999, s. 6–7.

logu z Drugim, pośród Dobra i zła, aniżeli przedmiotem „obiektywnej" wiedzy.

Jeśli można przyjąć, że sercem filozofii „klasycznej"[23], jej „filozofią pierwszą", była metafizyka, dla Tischnera będzie nią aksjologia. Wymiarem aksjologii – tak jak ją Tischner rozumiał – jest zresztą nie tyle „gotowy" system etyczny instytucjonalnie ugruntowany i osadzony w historycznych realiach, ile sens – jedyny w swym rodzaju, niesiony człowiekowi przez wartości. O randze wartości nie przesądza ani ich istnienie, ani struktura, jaką tworzą, ani walory teorii, która by je badała w sposób, w jaki bada się to, co „przedmiotowe". Decyduje o niej natomiast (podobnie jak w koncepcji H. Lotzego) ich **ważność** – fakt, **że znaczą**, oraz **co znaczą** dla doświadczającego ich człowieka. W aksjologii Tischner nie upatrywał gotowego systemu wartości, spostrzegał raczej, iż człowiek, będąc najpierw Ja-aksjologicznym, wciąż stającym wobec konieczności wybierania, potwierdzania, obrony wartości, a zarazem uwikłanym w nieustający dialog z Drugim, permanentnie udziela sensu wartościom, które współtworzy. Owo egzystencjalne, dziejące się wraz z człowiekiem, jego „rozumienie się" na wartościach ma zarazem postać hermeneutycznego koła, człowiek bowiem – wartość pośród wartości – angażując się na rzecz ich realizacji, nieustannie współkonstytuuje swoje „człowieczeństwo" i czyni je coraz pełniejszym.

„Świat wartości" wykazuje hierarchiczne ustrukturowanie. Prawda jest wartością podstawową, gdyż otwiera przed człowiekiem drogę ku innym wartościom. Nie jest ona jednak wartością najwyższą; tej upatrywał Tischner w dobru. Obok dobra-wartości rozróżnia Dobro „transcendentalne", stanowiące aprioryczny i zarazem uniwersalny warunek pojawienia się i funkcjonowania wszelkich wartości w dostępnym człowiekowi świecie. Zamiast spierać się o absolutną ważność tego warunku Tischner poprzestaje raczej na wskazaniu, iż jest on nieodłączny tym cywilizacjom, które wyrosły z tradycji wielkich religii, wyznających aksjologię podobną do chrześcijańskiej. Relację między owym Dobrem a wartościami

[23] Co w języku niektórych filozofów jest synonimem tradycji tomistycznej. Por. **A. B. Stępień**, *Kilka uwag o «filozofii klasycznej» i relacji: metafizyka – teoria poznania*, „Ruch Filozoficzny" 1977, z. 1.

pojmuje inaczej niż np. M. Scheler[24]. Dobro nie jest „dobre" ze względu na okoliczność bycia czymś wartościowym – przeciwnie: to wartości jawią się w roli nośników swego aksjologicznego sensu dopiero ze względu na ich uprzednie „rozświetlenie" przez transcendentalne Dobro. To właśnie Dobro sprawia, że wartości będą dla człowieka zrozumiałe i ważne. I jakkolwiek człowiek w swym codziennym doświadczeniu bezpośrednio „obcuje" jedynie z wartościami, a nie z samym Dobrem, to jednak nie uposaża ich sensem na drodze sublimacji własnych utylitarnych potrzeb (jak głosili wskazywani przez P. Ricoeura „mistrzowie podejrzeń"). Nie znaczy to, tym bardziej, by sens Dobra Tischner miałby wyprowadzać „*a posteriori*", z tła swych etycznych doświadczeń. Dobro, chociaż niewidzialne, bo raczej – jak Tischner powie – „słyszalne", daje się poznać poprzez wartości, te, których miejsce i znaczenie w aksjologicznej rzeczywistości nieustannie uzasadnia. A zatem twierdzenie: „Dobro jest" będzie dla Tischnera raczej zachętą do ugruntowania własnej myśli na fundamencie etycznym aniżeli punktem wyjścia do ontologicznych czy metafizycznych spekulacji. Wszak bezpośrednie, rzetelne rozważanie „*esse*", bycia przysługującego Dobru, wydaje się zadaniem przekraczającym możliwości człowieka, również filozofa.

Wartości są obiektywne, tj. obowiązujące i zrozumiałe powszechnie. O ile jednak dla Platona-„idealisty" wartościom (ideom) przysługiwała realność z uwagi na umiejscowienie ich poza czasem, o tyle Tischner-fenomenolog z tego samego powodu odmówi im realności: sens wartości pozostaje „pusty" (może podobnie jak sens Kantowskich form zmysłowości?) dotąd, póki nie osadzimy ich w kontekście aksjologicznego doświadczenia człowieka.

Znamionami wartości decydującymi o miejscu zajmowanym w tworzonej przez nie hierarchii są: trwałość (im wartość trwalsza, tym wyższa), niepodzielność, zakres uposażania swym sensem innych wartości, wreszcie siła, rozległość (obszar obowiązywania) oraz „jakość" zadowolenia, jakie dana wartość roztacza przed obcującym z nią człowiekiem. Rolę istotnego czynnika umożliwiającego realizację wartości odgrywa **wolność** ludzkiej woli. Proporcjonalnie do rangi

[24] Por. **P. Orlik**, *Fenomenologia świadomości aksjologicznej. Max Scheler – Dietrich von Hildebrand*, Poznań 1995, s. 90–93.

danej wartości zaangażowana jest na rzecz jej realizacji ludzka wolność. Tym tłumaczył Tischner zasadę głoszącą, iż afirmacja Boga, czyli wartości *Sanctum* – będącego wartością najwyższą – stanowi akt podejmowany przez człowieka całą mocą własnej wolności. Człowiek kierujący się ku Dobru utwierdza swój status **osoby-podmiotu-moralności**. I chociaż osoba ta jako źródło dobra realizowanego w świecie empirycznym działa „bez-inter-essownie", nie kierując się racjami utylitarnymi (niejako bez względu na to, „co jest"), to jednak fundamentem takiego działania, jego zasadniczą pobudką, nie jest wyłącznie (jak u Kanta) poczucie moralnego obowiązku. Wolna wola, o ile ma być dobra, respektuje dialogicznie ukonstytuowaną i doświadczaną hierarchię wartości, a czyni to **odpowiedzialnie** oraz stosownie do horyzontu zakreślonego ludzką **nadzieją**. W tym miejscu Tischner, w duchu Schelerowskiej krytyki Kanta oraz w zgodzie z myśleniem „dialogicznym", przekroczył formalizm etyki twórcy filozofii transcendentalnej.

Podmiotowym podłożem ludzkiego życia „pośród wartości" i „w świetle Dobra-Transcendencji" – choć nie samym podmiotem (gdyż ten pojawia się dopiero w płaszczyźnie refleksyjnej) – jest **Ja-aksjologiczne**. Jego pierwsze doświadczenie etyczne, inicjujące łańcuch desolidaryzacji oraz solidaryzacji egotycznych, ma postać prywatywną: „jest coś, czego nie powinno być". Owo doświadczenie aksjologiczne (niesprowadzalne do intencjonalności, gdyż mające swój początek w obszarze pozarefleksyjnym, z drugiej zaś strony wywołane przez coś „zewnętrznego" względem Ja) wyzwala „głód aksjologiczny" przybierający postać **pragnienia**. Pragnienie stymuluje człowieka do poszukiwania, do podjęcia trudu wędrówki pośród świata wartości. W odróżnieniu od potrzeb, **pragnienia** kierują się ku temu, czego niepodobna do końca zrealizować – co **transcendentne**, i co jako takie uzyskuje rangę wezwania, którego nie można zignorować. W swej eksplikacji pragnienia – jego miejsca w życiu osoby ludzkiej jako podmiotu moralności – odwołuje się Tischner do rozwiązań E. Lévinasa. Francuski filozof niejednokrotnie nawiązywał do Kartezjusza, upatrującego w idei nieskończoności obecnej w umyśle ludzkim argumentu za istnieniem Tego, który ją tam umieścił. Lévinas parafrazuje ów Kartezjański argument: to, co nieskończone – jako „ślad" Nieskończonego – towarzyszy nie tyle ludzkiej intelligibilności, co raczej ludzkiemu pragnieniu. Z kolei dla

Tischnera fenomen „rozumienia" tego, co nieskończone, a co manifestuje się człowiekowi poprzez doświadczane pragnienie, stanowi o uwrażliwieniu ludzkiej podmiotowości moralnej. To uwrażliwienie towarzyszy każdemu, od początku naszego osobowego istnienia, i rozwija się w **dialogu** z innymi ludźmi. **Pragnienie** stanowi jednak odwrotność **tęsknoty**. Ona koncentruje się na przeszłości, zdając się na zapis ludzkiej pamięci (powrót Odysa); ono – na przyszłości: heroicznej, otwartej, takiej, której przeczucie ożywione jest **nadzieją** (wędrówka Abrahama). Potrzeby wyrażają brak ontyczny, podatny na uzupełnienie brakującym bytem. Inaczej z pragnieniem – ono nie może być zaspokojone; rośnie wraz z zaspokajaniem, posiłkuje się nim. Ostatecznie celem ludzkiego pragnienia okazuje się **transcendentne Dobro**. Człowiek nie „potrzebuje" być podmiotem dobra, a jedynie p r a g n i e rozpoznawać siebie jako uczestniczącego w bezinteresownym istnieniu dobra. Ruch pragnienia ku dobru przypomina ruch myślenia ku prawdzie, co wskazuje na wzajemne zespolenie prawdy i dobra. W ten sposób prawda, której pragniemy, jawi się jako odwrotność kłamstwa, a nie fałszu, który przecież jest charakterystyką sądu bądź zdania formułowanego anonimowo i jako takie opisującego rzeczywistość. Prawda odsłania swój podstawowy wymiar – staje się nieodzownym warunkiem wzajemnego porozumienia między ludźmi. To porozumienie w swej fundamentalnej warstwie odnosi się do relacji dialogicznej, zawiązującej się między ludźmi i dającej wyraz ich pragnieniu; wszelkie inne odmiany porozumienia (komunikacji) oraz inne sensy prawdy, prawdziwości, mają charakter wtórny, bowiem ich pozorna neutralność aksjologiczna zakłada uprzednie zakorzenienie w motywacji człowieka, który nie tylko wyraża potrzeby, ale „wcześniej" czegoś pragnie.

Teorię wartości sytuuje Tischner w centrum rozważań o człowieku. Trudno jednak oczekiwać, by samo to jej usytuowanie miało wystarczać za gwarancję jej obowiązywalności również w obszarze pozateoretycznym – tam, gdzie dopełnia się realność ludzkiego życia. Dlatego Tischner wskazuje na to, co – jakkolwiek samo nieuzasadnialne – dostarcza uzasadnienia wartościom rozpoznawanym przez człowieka i nadającym sens jego życiu. Dlatego drogę do aksjologii otwierać musi **agatologia**, czyli rozważania na temat dobra. Autor *Filozofii dramatu* zmierza do poddania tego obszaru

– o ile to możliwe – rygorom filozoficznego dyskursu, doceniając wagę perspektywy, w której dawne pytanie: „kim jest człowiek?" nabiera nowego filozoficznego wyrazu.

Dla filozofii zajmującej się bytem podstawowe problemy ogniskują się wokół jego istnienia i jego struktury. Jednak myślenie bytu – zarówno ze względu na zadomowioną praktykę tematyzacji, przebiegającej pod znakiem separacji „tego, co myślane" od „tego, kto myśli", jak i towarzyszącą jej często „substancjalizację", czy wreszcie z uwagi na tendencje totalizujące – popadło w niełaskę współczesnej refleksji nad człowiekiem. Bodaj najgłośniejszej krytyce poddał je, idący w ślad za Rosenzweigiem, Emmanuel Lévinas. Bo skoro – co próbuje wykazać ów myśliciel odwołujący się do hekatomb, jakie w czasach najnowszych dotknęły ludzkość – bytowi (w tym także Heideggerowskiemu byciu) idzie o przetrwanie „za wszelką cenę", to należałoby zerwać z takim jego wyobrażeniem, podobnie jak i z wszelką filozofią, która tak rozumiany byt sytuowałaby w centrum swej uwagi. W konsekwencji, tym bardziej niedopuszczalne, wręcz niemoralne, będzie dla Lévinasa „ontologizowanie" zagadnień antropologicznych. „Prawdziwe bycie", czyli ludzka egzystencja stająca się taką ze względu na swój wymiar etyczny, jest poza bytem, jest „nieobecne". Dla Tischnera owo „jest" nie posiada jednak charakteru egzystencjalnego, nie przejmuje funkcji dawnego „jest" określającego byty, będącego wyznacznikiem ich realności. Nie zmierza on – jak Lévinas – do krytycznej rozprawy z ontologią, która zawładnęła dziedziną antropologii.

Jaką tedy postawę winien przyjąć człowiek – podmiot etycznych zachowań i wyborów – świadomy pozycji osiąganej w rezultacie swych agatologicznych doświadczeń? Przede wszystkim ważne jest, by nie stracił z pola widzenia personalnej jakości Dobra względem którego się określa, i które wyznacza przestrzeń jego człowieczeństwa. Tym, do czego się Tischner odwoła, będzie „fenomenologia" moralnego doświadczenia ludzkiej osoby. Idzie tu o doświadczenie, w którym człowiek, poprzez sens podmiotowy, odkrywa zarazem sens orzecznikowy własnego istnienia. Poprzez akty etycznych wyborów mówiących, „gdzie" człowiek jest rozpoznaje on, „jaki" jest. Będzie to doświadczenie tyleż uniwersalne (powszechne i konieczne, bo nieodłączne kondycji ludzkiej oraz zrozumiałe dla

wszystkich ludzkich istot uposażonych elementarną świadomością etyczną), co osobiste (każdorazowo związane z życiem doznającej go jednostki).

Wydaje się, że pełnię oryginalności swej myśli, a zarazem niezależność i śmiałość rozwiązań proponowanej „aksjologicznej antropologii" osiągnął Tischner już wówczas, gdy nadał jej kształt filozofii dramatu. I jakkolwiek książka o takim tytule ukazała się w Paryżu w roku 1990, to jednak w zamyśle autora stanowić miała zaledwie rodzaj prolegomenów do szerokiej wizji filozoficznej. Z drugiej zaś strony, była już zapowiadana dużo wcześniej (czego dowodem są choćby prace Tischnera publikowane na łamach periodyku „Analecta Cracoviensia") – jako taka stopniowo organizowana wokół zajmującej go już wówczas problematyki.

Koncentrując swoją uwagę na człowieku, Tischner starannie odgradza się od wszelkiego rodzaju „substancjalizmów", sprowadzania człowieka do esencji uposażonej niezmiennymi predykatami, zdystansowanej od dziejów, aktywności poznawczej bądź etycznej, od samoświadomości i samooceny, czy wreszcie od faktu, że jakość ludzkiego życia jest nieodrodna kontekstowi „międzyludzkiego". W człowieku dostrzega Tischner nade wszystko podmiot etycznych interakcji, ten zaś – pod groźbą utraty przypisywanego mu sensu – domaga się zachowania dystansu względem systemów metafizycznych, religijnych, wizji teleologicznych i inych. Utrata takiej niezależności musiałaby oznaczać, wraz z subsumcją swego obiektu pod kategorie bytowe oraz podporządkowaniem go związkom przyczynowym, uszczuplenie wolności gwarantującej autentyczność jego podmiotowego statusu. Bo jakże ten, któremu odebrano wolność, mógłby w pełni odpowiadać za podejmowane przez siebie akty moralnych zachowań?

Warto odnotować, iż wolność ludzkiej woli Tischner starał się pojmować bezprzymiotnikowo. Nie zapominając o wolności najwyższej (umożliwiającej człowiekowi wybór Dobra), świadom był wagi takiej wolności, która wyraża sobą wartość podstawową – warunkującą każdy wybór odpowiedzialnie podejmowany przez człowieka będącego podmiotem moralnych doświadczeń. A zatem nawet, gdy wybiera zło – choć w wyborze tym odwraca się od nadziei i zmierza ku tragedii – człowiek nie przestaje być wolny. Wolność woli nie oznacza też ludzkiej wszechwładzy w odniesieniu

do „sceny" świata. Tischner kroczy tu zapewne tropem Pascala wyprowadzającego godność człowieka z świadomości ontycznych ograniczeń, jakim ten podlega w porządku natury. Człowiek jest wolny niejako „obok" świata, bo jakkolwiek wolność ludzka z konieczności manifestuje się w świecie, to jednak potencjalnym źródłem zagrożeń owej wolności nie jest świat, lecz sam człowiek. Jest on bowiem zdolny do wyborów odpowiedzialnych za **Drugiego**, respektujących hierarchię wartości. Ale wyborem jest również decyzja odrzucająca etyczne roszczenie, skierowane ku nam przez drugiego człowieka. Sytuację konieczności podejmowania wyboru, będącego *par excellence* wyborem wolnym, Tischner doskonale rozumiał i trafnie opisywał. A zarazem, odchodząc od metafizycznej spekulacji, źródeł dla swej refleksji upatrywał w fenomenach codziennego doświadczenia, w aksjologiczno-etycznym sensie, jaki przynoszą one człowiekowi. Skoro zaś sens owego doświadczenia jest aksjologiczny, przesądza to o jego uniwersalności, gdyż w sposób podobny przeżywają go wszyscy uczestnicy ludzkiej wspólnoty i społecznej komunikacji. Oczywiście treść tych doświadczeń bywa zróżnicowana, bogata i nie poddaje się ostatecznemu usystematyzowaniu, jako że jest funkcją indywidualnej ludzkiej wrażliwości. Jednak kategorie umożliwiające człowiekowi poruszanie się pośród świata osób i rzeczy, pozwalające mu na „rozumienie się" na realności tego świata, pozostają takie same. Dobru (i odpowiednio złu), niezależnie od jego szczegółowych egzemplifikacji i treści odnajdywanych przez człowieka w konkretnym historycznym miejscu i czasie, zawsze przysługują analogiczne funkcje semantyczne.

Kondycja człowieka jest w swej istocie dramatyczna, a zatem i język mający służyć jej opisowi bliższy będzie – by odwołać się do sformułowań użytych niegdyś przez E. Cassirera[25] – narracji dramatycznej aniżeli epicznej. Tischner starał się nadto dowieść, że filozofia dramatu może być rozwijana wyłącznie na bazie aksjologii. Człowiek – podmiot dramatu – to ten, który podejmuje spór rozgrywający się w obszarze wartości etycznych. Spór ten przebiega nie wedle rygorów metafizyki, lecz toczy się stosownie do etycznych

[25] **E. Cassirer**, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, przeł. A. Staniewska, Warszawa 1998, s. 46.

wyborów podejmowanych przez wolnego człowieka. I o ile „logika" metafizyki posiada strukturę monologiczną, o tyle filozofia dramatu, nawiązująca bezpośrednio do sensów, jakie niesie człowiekowi *Objawienie* i *spotkanie z Drugim*, przeniknięta jest dialogicznością.

Rzeczywistość dramatu rozpościera się pomiędzy Dobrem, które **usprawiedliwia** (ocala), a złem, które **oskarża** (potępia). Dramat rozgrywa się na „scenie", czyli pośród bytów; ich obecność jest nieodzowna, jednak nie mają one wpływu na jego akcję, która dzieje się stosownie do **dialogicznego otwarcia** oraz w **czasie dramatycznym**, a nie ontycznym. Finałem dramatu może być ocalenie – gdy podejmowane przez „Ja" solidaryzacje egotyczne doprowadzą człowieka do rozpoznania siebie w horyzoncie Dobra, albo zguba – gdy człowiek rozpozna w sobie „posłańca zła", uznając siebie tym, którego istnienia nie można usprawiedliwić. Tischner – w przeciwieństwie do zaprzyjaźnionego z nim P. Ricoeura, bodaj najsłynniejszego spośród współczesnych „hermeneutów zła" – nie usiłował odnaleźć tego, co wspólne w rozmaitych *modi* doświadczeń cierpiącego człowieka (potępienie, rozpacz, lament, ból). U Tischnera obszar zła zostaje spolaryzowany: właściwe **zło** jest czymś jakościowo różnym od wszelkich odmian **nieszczęścia**. Temu ostatniemu przysługuje swoista realność – wszak należy ono do świata bytów. Inaczej ze **złem**. Zło nie jest realne, co nie znaczy, że nie jest groźne. Przeciwnie! Zło przychodzi niczym zjawa, dlatego jego złowieszczy sens, wywodząc się wyłącznie z rzeczywistości dialogicznej (zło nigdy nie jest bezosobowe), wymyka się próbom okiełznania i racjonalizacji. I jakkolwiek **nieszczęście** jest czymś różnym od zła, to zarazem dopiero rozpoznając zło, człowiek uzyskuje dostęp do sensu nieszczęścia będącego pozorem zła, jego ontyczną atrapą, reminiscencją. Zło nie będzie – jak to zwykle bywało rozwiązywane w filozoficznej tradycji – ani brakiem bytu (*privatio*), nieodpowiednim wyborem jakiegoś dobra dokonywanym kosztem zignorowania dobra większego (*omisio*), albo niedoskonałością, lub wreszcie brakiem harmonii pomiędzy bytami. Złem nie określimy również błędu poznania lub poznawczego złudzenia. (Błąd od złudzenia różni się tym, że może zajść jedynie w sytuacji poznania bezpośredniego, złudzenie zaś – wyłącznie w przypadku poznania pośredniego). A zatem ani błędu, ani złudzenia nie nazwiemy złem, w przeciwień-

stwie do **kłamstwa** jako wywodzącego się z intencji i sytuacji dialogicznej. Dla Tischnera zło nade wszystko było jednak „sposobem przeżywania egzystencji jako «złej»".

Orężem zła wymierzonym w człowieka jest **groźba** lub **pokusa**. Zło jest nieobliczalne, podobnie jak wolność tego, który zawsze może je wybrać przeciw Dobru. Jest ono zarazem (w duchu nowotestamentowych ewangelii) jedyną rzeczywistą groźbą: wybierając je, człowiek opowiada się za swoim potępieniem. Tischnerowskie analizy zła nie pomijają jego funkcji hermeneutycznej: bez ludzkiego rozumienia się na złu, również Dobro, to, którego jest ono „cieniem", nie mogłoby zostać rozpoznane. Bo przecież właśnie zło było ceną (*felix culpa*), jaką przyszło człowiekowi zapłacić za skosztowanie z rajskiego drzewa owocu, który przyniósł mu wiedzę o dobru i o złu. Z drugiej strony, w zgodzie z Augustyńsko-Tomaszową tradycją, pojęciu zła brak bytowej autonomii: gdy kusi – przybiera pozór dobra; gdy grozi – również odwołuje się do „lepszego" wyboru.

Warto zauważyć, iż autor *Zła w dialogu kuszenia*, rozważając problem zła, abstrahował od jego wymiaru „noumenalnego", od tego, czym zło jest „samo w sobie". Co więcej, Tischnera-fenomenologa interesowało przede wszystkim zło czynione, napotykane, doznawane. Podobnie jak dzieje się w całej tradycji fenomenologiczno-egzystencjalnej, rozważając fenomeny zła, autor umyślnie stronił od zabiegów czysto eksplikatywnych czy budowania systemów w abstrakcji od aksjologicznej doświadczanej przez człowieka rzeczywistości, koncentrując się na próbach wypracowania takich środków językowego wyrazu, które pozwoliłyby ująć owo zjawisko możliwie adekwatnie i źródłowo. Swą uwagę kierował zatem ku złu doświadczanemu – zarówno przeżywanemu, jak nazywanemu – a czyniąc to, posiłkował się swoistą retoryką[26].

Niewątpliwym źródłem inspiracji dla Tischnerowskiej „filozofii dramatu" – podobnie jak źródłem dla myśli dialogicznej, do której autor nawiązywał – jest tradycja biblijna. Archetypiczną postacią dialogicznie rozumianego spotkania między osobami będzie zatem „idealne" spotkanie człowieka z Bogiem, a także dramat generowany wydarzeniem takiego spotkania. Tischner jednak – pomny ewan-

[26] Próbę analizy fenomenologicznych odczytań zła odnaleźć można np. w pracy: **E. A. Mukoid**, *Filozofia zła: Nabert, Marcel, Ricoeur*, Kraków 1993.

gelicznej nauki: „cokolwiek uczyniliście jednemu z tych najmniejszych moich braci, mnie uczyniliście" (Mt 25, 40) – uzna, iż jedynym dostępnym fenomenologicznemu badaniu *exemplum* spotkania jest to, którego człowiek doświadcza w swej doczesności. Trzeba w tym miejscu wyraźnie stwierdzić, że Tischnerowska propozycja tycząca odkrywania sensów ludzko-Boskiej relacji wykracza poza filozofię dialogu, w kształcie charakterystycznym dla myśli dwudziestowiecznej. A zatem, gdyby za punkty odniesienia przyjąć np. myśl dialogiczną w ujęciu proponowanym przez F. Ebnera, jak i przez M. Bubera, bez trudu dostrzeżemy ich odmienność względem propozycji Tischnera. U Ebnera bowiem (skłaniającego się ku myśli chrześcijańskiej) świat występował jako element napięcia w relacjach między człowiekiem a Bogiem: ilekroć człowiek zwraca się ku światu, tylekroć (i tym samym) odwraca się od Boga, „odbiera" Mu świat. Świat, wieczna pokusa człowieka, był zatem probierzem ludzkiej wierności Bogu. Tymczasem u Tischnera – jak pamiętamy – to nie świat, lecz sam człowiek, użytek czyniony przezeń z własnej wolności, przesądza o wartościach ludzkiego czynu i o tym, czy człowiek zwraca się ku Bogu, czy też ignoruje skierowane ku niemu Boskie przesłanie. Z kolei Buber (nawiązujący do tradycji chasydzkiej) nie dostrzegał opozycji podobnej do zarysowanej przez Ebnera, nie przypuszczał, by relacja dialogiczna musiała wykluczać zapośredniczenie światem; przeciwnie: człowiek obraca się ku światu po to właśnie, by odnaleźć w nim swego Stwórcę.

Tischner rozbudowuje myślenie dialogiczne o wątki dramatu, bez którego nie sposób jego zdaniem właściwie rozpoznać ludzką egzystencję. Bo jakkolwiek doczesnym miejscem wszelkich ludzkich spotkań (w tym „spotkania" z Bogiem) jest wyłącznie scena świata, to jednak sama scena nie niesie człowiekowi niebezpieczeństwa dramatycznego – zagrożenia tragedią. Jedyny moment realnej groźby pochodzącej ze sceny, a mogącej ugodzić uczestników spotkania, wiąże się z ewentualnym „ubóstwieniem" przez któregoś z nich świata, co niesie groźbę przysłonięcia i zniekształcenia sensu toczącego się dialogu. Świat-scena – o ile partnerzy spotkania nie przeformułowują przysługującego mu pierwotnie sensu (w konsekwencji uszczuplając podmiotowość któregoś z uczestników dialogu) – nie może stanowić czynnika wpływającego na kierunek akcji dramatycznej. Bo przecież to nie ze względu na scenę, czyli na miejsce spotkania,

i napotykane w jej obrębie byty, lecz z uwagi na dialog – przebiegający pomiędzy wolnymi i odpowiedzialnymi partnerami – realny i czytelny staje się dramat ludzkiej egzystencji. A zatem: poza dialogicznością, uzyskującą w spotkaniu swą źródłową manifestację, dramat nie istnieje.

Specyficzną realność, w jakiej prowadzony jest dialog i która sprzyja ujawnieniu i przeżyciu najgłębszych wartości osobowych, stanowi rzeczywistość **spotkania**. Tischner stara się ukazać mechanizmy decydujące o tym, że w spotkaniu odnajdujemy siłę zdolną wyeksplikować jedyną w swym rodzaju jakość „bycia człowieka z człowiekiem". Lévinas – jak wiadomo – gromił Heideggera za to, że w swoim *Dasein* bytującym już „od razu" w-świecie (*in-der-Welt-Sein*) i znoszącym tradycyjną epistemologiczną dystynkcję (poznający – poznawane) sprowadził **inne** do wymiaru **tego-samego**. *Dasein* uosabiało monistyczną wizję świata: homogenicznego, zapoznającego ów dawny podział na sferę podmiotową i przedmiotową. Takie odrzucenie perspektywy Kartezjańskiej mogłoby zostać przez Lévinasa zaaprobowane, gdyby nie towarzyszyła mu powszechna ontologizacja bytu. Tymczasem Lévinas ostro przeciwstawia swoją metafizykę – budowaną na fundamencie etycznym – wszelkiej ontologii (tym bardziej: „fundamentalnej", totalizującej). „Problem człowieka", postawiony z perspektywy metafizycznej, zachowuje oczywiście swoją doniosłość; idzie jednak o to, by nie rozstrzygać go przedwcześnie, tj. przed gruntownym przeanalizowaniem go na płaszczyźnie dialogiki – jedynie taka kolejność postępowania badawczego jest adekwatna dla rozpoznawanej materii. Projekt filozoficzny Tischnera unika skrajności Lévinasowej konfrontacji z ontologią, jest bowiem organizowany – jak powiedziano – nie tyle wokół metafizyki, co wokół człowieka zaangażowanego w d r a m a t d i a l o g i c z n o ś c i.

Spotkanie zawiązuje się pomiędzy dwiema osobami, co oznacza, że koniecznym jego warunkiem jest w z a j e m n o ś ć. Spotkanie jest czymś więcej niż doświadczeniem twarzy Drugiego, czyli prawdy jego istnienia. Takie doświadczenie byłoby jednostronne, czyniłoby z Drugiego **przedmiot** aktów intencjonalnych, to zaś przeczy wzajemności. Wzajemność spotkania wymaga, by spotykający otworzył się na spotykanego (ukazał swoją twarz); co więcej: wymaga, by również spotykany, Drugi, zechciał uczynić to samo. A ponieważ

te obopólne działania na rzecz szczególnego rodzaju doświadczenia są swoistym darem, jakiego spotykający się wzajemnie sobie udzielają, Tischner nie zawaha się określić spotkania mianem **wydarzenia**. I tu, po raz kolejny, jego myśl wskaże na swe powinowactwo względem dialogiki M. Bubera. Skoro bowiem dopiero spotkanie się z Drugim umożliwia człowiekowi pełne rozpoznanie w sobie podmiotu etycznego, zaś etyka stanowi (tak, jak u Lévinasa) fundament filozofii człowieka, to można przyjąć, że dopiero dzięki **Ty** – zagadnięciu skierowanemu do mnie przez Drugiego – mogę w pełni stać się **Ja**. Wymownie zabrzmi Tischnerowska konkluzja: „To nie wartości, to nie normy, nie przykazania są «pierwsze», ale obecność drugiego człowieka"[27]. Miarą tej obecności będą wszelkie płynące z niej konsekwencje aksjologiczne – jako takie rozpoznawane i doświadczane przez człowieka.

Wydarzenie spotkania posiada też rangę hermeneutycznej całości, ze względu na którą sensu nabierają kolejne epizody ludzkiego dramatu rozgrywającego się na scenie świata. Spotkanie jest realnością udzielającą aksjologicznego znaczenia temu wszystkiemu, co bez owego dopełnienia nie mogłoby przekroczyć horyzontu aksjologicznej bezzałożeniowości, indyferencji, czy wreszcie przypadkowości. To właśnie ze względu na ową całość spotkania dotychczasowe częściowe epizody z życia każdego pojedynczego człowieka nabierają nowej jakości. Ten bowiem nie jest już odseparowany od spotykanego Ty, a zatem nie doznaje zawężenia swej egzystencji redukującego jego relacje ze światem do partykularyzmu własnego egocentrycznego Ja.

Dopiero spotkanie nadaje sens etyce. Jej podstawę wyznacza moralna wrażliwość człowieka określająca pole jego aksjologicznych doświadczeń, nie zaś kodeks zobiektywizowanych norm, sformułowanych w abstrakcji od płaszczyzny dialogicznej i rozgrywającego się tam dramatu.

Pojawiająca się u Tischnera metafora **twarzy** stanowi nawiązanie do myśli Lévinasa. Twarz najłatwiej określić w sposób negatywny:

---

[27] J. T., *Etyka wartości i nadziei*, [w:] **D. v. Hildebrand, J. A. Kłoczowski, J. Paściak, J. T.**, *Wobec wartości*, Poznań 1982, s. 85. Autor opowiada się tam jednoznacznie za poglądem, iż pierwotnym źródłem ludzkich doświadczeń etycznych „nie jest przeżycie wartości jako takich, lecz odkrycie, że obok nas pojawił się drugi człowiek"; *loc. cit.*

nie jest ona **zasłoną**, bo ta skrywa ludzką prawdę; tym bardziej nie jest **maską**, która kłamie. W twarzy manifestuje się wolność człowieka: nie można nią zawładnąć, można ją jedynie zabić, ale nawet wtedy, gdy się to uczyni, twarz nie przestanie zaświadczać o nieredukowalnej różnicy między Tym, kogo spotykamy (Drugiego), a tym, czego doświadczamy (przedmiotu aktów intencjonalnych). Podstawową treścią, jaką niesie twarz objawiająca się w spotkaniu, jest wyrażenie jakiejś **biedy**; ta wzywa do udzielenia odpowiedzi, czyli do podjęcia odpowiedzialności za Drugiego, do otwarcia się na niego w perspektywie Dobra i zła.

Konsekwencją podniesienia spotkania – jak również pojawiających się w jego obrębie doświadczeń aksjologicznych – do rangi kluczowych obiektów filozoficznego namysłu będzie przeformułowanie dotychczasowego, powszechnie funkcjonującego sensu transcendencji jako kategorii filozoficznej. To pojęcie, zadomowione w języku filozofii i w kulturowej tradycji, stara się Tischner określić na nowo. Motywacja skłaniająca do tego przedsięwzięcia będzie w tym większym stopniu uzasadniona, gdy zważymy, że Tischnerowi zależy na uwzględnieniu istotnych elementów ludzkiego doświadczenia etycznego, zarówno w jego historycznej uniwersalności, jak i dziejowości. Jednak autor nie dokonuje owego przeformułowania wprost – nowy sens transcendencji nie zostaje wyłożony *explicite*, jest bowiem budowany równolegle z oryginalną koncepcją człowieka jako podmiotu dramatu i będzie względem niej nierozdzielny. U Tischnera transcendentne (w fundamentalnym, etycznym sensie) to nie „przekraczające" (możliwości poznawcze podmiotu lub jego ontyczne kwalifikacje)[28] – jak w tradycji europejskiego myślenia, ani też „zupełnie inne" – jak u Lévinasa. Radykalnie „transcendentny Drugi" nie mógłby stać się dla nas ani tym, komu wszystko jesteśmy winni jako jego **zakładnicy**, ani tym, kto świeci

[28] Tradycyjna eksplikacja kategorii transcendencji głosi: „Transcendencja ogólnie oznacza «przewyższenie» i «górowanie» jednego bytu w stosunku do innych bytów, znanych nam zazwyczaj z naszego doświadczenia życiowego. Szczególnie zaś wyrażenie «transcendencja» bywa używane na ukazanie sposobu istnienia Boga w stosunku do istnienia całego świata, a także w stosunku do możliwości poznawczych człowieka w odniesieniu do samego Boga"; **M. A. Krąpiec**, *Metafizyka – ogólna teoria rzeczywistości*, [w:] **M. A. Krąpiec, S. Kamiński, Z. J. Zdybicka, P. Jaroszyński**, *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 1992, s. 32.

blaskiem etycznej doskonałości, niczym **mistrz sprawiedliwości**. Niepodobna również pomyśleć Boga „transcendentnego" poza człowiekiem i poza dialogiem, jaki człowiek bezustannie wiedzie z Drugim. Możliwe są oczywiście rozmaite filozoficzne wizerunki Boga (Absolutu); skoro jednak są sztucznie wypreparowane z kontekstu tego, co dla człowieka źródłowe, z etycznego doświadczenia, to uzna je autor za nieinstruktywne, niezdolne, by określać etos współczesnej filozofii człowieka.

Rezygnacja z radykalnego sensu „transcendencji" wcale nie oznacza, by Drugi miał być zredukowany do poziomu „tego-samego". Różnica między tradycyjnie (radykalnie) pojmowaną transcendencją a nowym jej odczytaniem proponowanym przez Tischnera, jest nieco podobna do tej, jaka zachodzi między pojęciami ***sacrum*** i ***sanctum***. Pierwsze odnosi się do świętości „w ogóle", zaś jego przykłady łatwo odnaleźć w świecie „scenicznym"[29]. Drugie wskazuje na świat, w którym człowiek rozpoznaje wartości osobowe: Boga, siebie, Drugiego. W ślad za powyższą dystynkcją właściwą obszarowi świętości zdąża odpowiadające jej pojmowanie religii. Religia, religijność nabierają charakteru rzeczywistego zaangażowania jako wyboru, w którym człowiek wybiera (określa i akceptuje) siebie. Ten wybór dokonuje się zawsze w relacji z drugim człowiekiem. Inny staje się tym, który, podobnie jak my, wybiera: odpowiedzialnie i wciąż na nowo, gdyż wierne trwanie w rzeczywistości usankcjonowanej wyborem samo stanowi wybór, nadając mu autentyczność. Na takich właśnie, relacyjnie zapośredniczonych wyborach, w których osoba ludzka kieruje się ku innym osobom, polega istota doświadczania świętości, dopełniająca się szczególną więzią – religią[30].

Międzyosobowa więź człowieka z Drugim (bliźnim) i z Bogiem przesądza o dojrzałości religii. Będzie to religia prawdziwa, charyzmatyczna, której autor przeciwstawi religię zniekształconą czy zubożoną. Ta ostatnia nie jest niestety wyłącznie fikcją, wytworem schorowanej wyobraźni tych, którzy bardziej skłonni są tropić i demaskować

[29] Por. np. J. T., *Ksiądz na manowcach*, Kraków 1999, s. 180–189.

[30] Spotykane w literaturze religioznawczej głosy krytyczne wymierzone przeciwko kojarzeniu słowa *religio* z łacińskim *religare* (łączyć) i upatrujące dlań źródłosłowu – zgodnie z zaleceniem Cycerona – w *relegere* (troszczyć się), nie jest istotne dla rozważań, nie mających wszak charakteru analiz etymologicznych. Por. **S. Reinach**, *Orpheus. Historia powszechna religii*, przeł. L. Gorecki, Warszawa 1929, s. 1–2.

realnych lub wymyślonych wrogów, aniżeli budować wartościową wspólnotę, gdzie relacje między jej uczestnikami byłyby oparte na miłości, odpowiedzialności i zaufaniu. Ową chorą religijność określa mianem sekciarskiej; będzie się ona wyrażała charakterystyczną tendencją do radykalnej polaryzacji rzeczywistości międzyludzkiej według klucza: „my – inni", skłaniającą do otwierania nie tyle płaszczyzny uczestnictwa, co obszarów przeciwieństwa. W takiej przestrzeni „inny" nie może stać się partnerem współuczestnictwa w religijnej prawdzie, w etosie, ponieważ jawi się jako napiętnowany, naznaczony obcością wykluczającą nie tylko naszą solidaryzację z nim czy przyjaźń, ale nawet zrozumienie. Tymczasem wyznanie wiary religijnej, *credo* – o jakim pisze Tischner, upatrując w nim autentycznej wartości życia wspólnotowego – dokonuje się w wymiarze relacji, jaką każdy z nas podejmuje, i w jakiej trwa wraz z Drugim. Tak należy rozumieć słowa Księdza: „Zbawiamy się poprzez siebie"[31], jako że wiary w Chrystusa (zawierzenia Chrystusowi) niepodobna oderwać od dialogicznej relacji z drugim człowiekiem, oznaczającej wzajemne zawierzanie się i powierzanie się sobie.

Dla Tischnera doświadczenie moralne uzyskuje ważność w wyniku aktu **egotycznej solidaryzacji** podejmowanego przez subiektywne ludzkie „ja". Prawdziwym wyzwaniem i zarazem problemem dla podmiotu etycznych doświadczeń nie będzie zatem jego separacja implikująca radykalną transcendencję Innego i domagająca się jej uznania, lecz konscjentywna (pozarefleksyjna) akceptacja treści tych doświadczeń, jakie przynosi temu podmiotowi relacja z drugim człowiekiem[32]. Zasadnicze wysiłki autora *Myślenia według wartości* mają za podstawowy cel nie tyle obronę metafizycznej realności pojęcia „transcendencji" – owego odwiecznego tematu filozoficznych roztrząsań, ile odnalezienie w nim uniwersalnego etycznego sensu leżącego u podstaw samorozpoznawania się, jakie podejmuje człowiek w swym ludzkim świecie. Ten świat – podobnie jak u Martina Bubera, ale też w najgłębszej istotowej koherencji z przesłaniem nauki Chrystusa – jest możliwy dzięki Drugiemu. Drugi bowiem jest tym, który, mówiąc do mnie „Ty", wydobywa mnie z etycznego

[31] *Przekonać Pana Boga...*, s. 6.

[32] Kategorię świadomości konscjentywnej Tischner objaśnia w *Świecie ludzkiej nadziei*, s. 196, 208–211.

niebytu. Ale zarazem – inaczej niż np. u Lévinasa – dopiero Ja (którego jądrem jest ja-aksjologiczne) władne będzie usłyszeć, zaakceptować i podjąć skierowane ku niemu przesłanie Drugiego (w tym także Boski kerygmat).

Z tego, co dotąd powiedziano, można by wnioskować, iż właściwością Tischnerowskiego „myślenia człowieka" nadającą twórczości krakowskiego myśliciela szczególną wagę filozoficzną jest „dia-logiczność", czyli to, co stanowi opozycję wobec „monologiczności". Wszelako posługując się tą kategorią, winniśmy uściślić jej sens, wyjaśnić, co rozumiemy przez **filozofię dialogu**. Jest bowiem owo pojęcie nadal, niestety, poddawane chwiejnym, albo wręcz całkowicie opacznym interpretacjom, przyczyniającym się do rozlicznych nieporozumień. Niejednokrotnie próbuje się odmówić tej orientacji myślowej miana filozofii. Kiedy indziej – poprzestając najwyraźniej na pobieżnej eksplikacji tego, co zawarte w literalnym brzmieniu samej nazwy – postrzega się w **filozofii dialogu** jakąś odmianę filozofii języka lub filozofii lingwistycznej. Są to rzecz jasna nieporozumienia: zabawne – jeśli mają swe źródło w luźnych skojarzeniach[33], zasmucające – gdy ulegają im poważni badacze. Podobnie nietrafnymi wydają się intuicje skłonne upatrywać w filozofii dialogu rodzaj „niefilozoficznego mistycyzmu", którego żywiołem jest kontemplacja lub modlitwa, w jakich człowiek, poprzestając na swej subiektywnej prywatności i wycofując się ze świata, zwraca się ku Bogu[34]. Taka relacja między konkretną osobą ludzką a Bogiem, nie może – co oczywiste – stanowić tematu dyskursu prowadzonego w sposób roszczący pretensje do intersubiektywnej zrozumiałości. Tymczasem filozofia dialogu nie mieści się w tradycji mistycyzmu, nawet w jego odmianie zasymilowanej przez tradycję filozoficzną wiodącą od św. Augustyna, poprzez Mistrza Eckharta i Jakuba Böhmego, świętych: Teresę z Avila i Jana od Krzyża, aż po współczesną nam Simone Weil. I jeśli nawet Tischnerowskie myślenie inspiruje się mistycyzmem odnajdywanym u Kierkegaarda, to

[33] Nie przypuszczam, iżby związek myśli dialogicznej z tak czy inaczej uprawianą filozofią języka miał być ściślejszy aniżeli ten, jaki łączy np. działalność kompozytora bądź pianisty z działalnością konstruktora lub stroiciela fortepianów.

[34] Zwykle za powszechne wyznaczniki mistycyzmu uznaje się negację rzeczywistości codziennego doświadczenia oraz towarzyszące jej wycofanie się ze świata i irracjonalizm.

w swym wymiarze dialogicznym – a sądzę, iż właśnie on stanowi o niezaprzeczalnej oryginalności i doniosłości tej myśli – pozostaje bliskie dyskursowi, którego z mistycyzmem utożsamiać niepodobna. Tischner – jak było już powiedziane – pozostaje pod niekwestionowanym wpływem takich „klasycznych" już projektów dialogicznych, jak realizowane w pismach M. Bubera, F. Ebnera, czy F. Rosenzweiga.

Już Buber w sposób jednoznaczny odróżnił pojęcia: „dialogu" od „życia dialogicznego". O ile pierwsze ma zastosowanie do werbalnej komunikacji między ludźmi podejmowanej przez dwu lub więcej uczestników, o tyle **życie dialogiczne** jest wyrazem postawy człowieka względem świata[35]. W życiu dialogicznym – tym, które czyni przedmiotem swych dociekań filozofia dialogu – nie idzie zatem o przekaz informacji, ich wymianę czy podejmowanie kulturowej gry, jakiej podstawowym medium jest język, lecz o świadome organizowanie przez człowieka dialogicznej relacji, stosownie do całej prawdy o sobie jako o współuczestniku dialogu. W większym stopniu niż „prawda o sobie" jest ona „prawdą siebie", jako że ten, kto ją wypowiada – czyniąc to – nie tylko „coś" wyraża, ale zwłaszcza siebie wyraża. W życiu dialogicznym stają naprzeciw siebie nie tyle roz-mówcy, co współ-mówcy, depozytariusze wspólnej płaszczyzny sensu, o którym wzajemnie przed sobą dają świadectwo. A jest to przede wszystkim s e n s a k s j o l o g i c z n y – niesprowadzalny do warstwy znaczeniowej, nieredukowalny do relacji semantycznych i reguł syntaktycznych, których respektowanie miałoby uzyskać status zasadniczego postulatu. Tu uczestnicy dialogu – zarówno zapytywany, jak pytający – angażują nie tylko to, c o w i e d z ą, ale przede wszystkim to, c z y m (k i m) s ą. Bo o ile w tym, c o mówimy, możemy być zastąpieni, wyręczeni (a nawet dopuszczalne jest przeformułowanie pytania w taki sposób, by nadać mu kształt

[35] Buber pisał: „Świat ma dwojakie oblicze dla człowieka, tak jak dwojaka może być ludzka postawa. Postawa człowieka jest dwojaka, tak jak dwojakie są podstawowe słowa, które może on wypowiadać. [...] Jednym podstawowym słowem jest para słów Ja – Ty. Drugim jest para słów Ja – Ono ..." Zob. **M. Buber**, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktór, Warszawa 1992, s. 39. W innym przekładzie tego samego autora niemieckie „Es" zostało oddane przez „To"; **tenże**, *O Ja i Ty*, tłum. J. Doktór, [w:] *Filozofia dialogu*, oprac. B. Baran, Kraków 1991, s. 37 (por. przyp. 45).

bezosobowej wypowiedzi), o tyle fakt, że mówimy – sam czyn mówienia, traktowany tu jako akt dialogiczny – nie poddaje się ani oderwaniu od swego nadawcy pojmowanego jako podmiot etyczny, ani nawet substytucji (zastąpieniu konkretnego nadawcy innym podmiotem mowy). Tak jak dialogiczne **pytanie** (zapytanie) nie jest zwykłym pytajnikiem domagającym się uzupełnienia brakującej informacji, lecz dotyka tego, co podstawowe – w ostateczności samego istnienia zapytywanej osoby – podobnie **odpowiedź** angażuje całą prawdę osoby odpowiadającej[36]. Tak rozumiany dialog jest nie tyle „medium" porozumienia, ile autonomiczną rzeczywistością odsłaniającą przed człowiekiem szczególnego rodzaju „miejsce" (Buberowskie „między" – *zwischen*), w którym człowiek się rozpoznaje i realizuje[37]. Dopiero w rzeczywistości, w jakiej przebiega dialog, potrafi człowiek dostrzec to, co swoiste dla jego osobowego istnienia, co je ustanawia i warunkuje. Jako *homo dialogi* odnajduje osoba ludzka wartość, jaką sama uobecnia, a czyni to na drodze zapośredniczenia poprzez **Innego**: zapytującego, rozmówcę, którym jest napotykany Drugi.

Okoliczność, że filozofia Tischnera – a może nie filozofia, może „tylko" myślenie, współmyślenie z człowiekiem, obok którego ks. Tischner nie chce przechodzić obojętnie – wzbudza od lat przynajmniej trzydziestu nie słabnące i wciąż nowe emocje, daje powód do satysfakcji wszystkim wrażliwym na jej autentyczność i wagę horyzontów, jakie przed nami roztacza. Na czym zatem polega „fenomen Tischnera" i czym jest owo odpowiedzialne, nie uciekające przed trudnościami i świadome swej dramatyczności „myślenie człowieka", któremu autor pozostaje wierny na przestrzeni wielu lat swego filozoficzno-duszpasterskiego mozołu? Precyzyjniej udałoby się wskazać, czym owa myśl nie jest. Z pewnością nie jest efemerydą, modą, kaprysem, żywiołową li tylko i nie do końca przemyślaną pogonią

[36] Jan Doktór w szkicu stanowiącym wprowadzenie do tłumaczonego przez siebie tekstu M. Bubera stwierdza: „Życie dialogiczne to ciągłe wsłuchiwanie się i odpowiadanie. [...] Nie odczucia czy zewnętrzna forma są tu najważniejsze, ale realna partycypacja partnerów"; **J. Doktór**, *Filozofia dialogu Martina Bubera*, „Życie i Myśl" 1980, nr 6, s. 63.

[37] **W. P. Glinkowski**, *Dialog jako filozofia czyli o realności Buberowskiego „pomiędzy"*, „Edukacja Filozoficzna" 2000, vol. 30, s. 294–306.

za czymś nowym czy efektownym. Nie jest, tym bardziej, zgodą na zastane *status quo* myśli współczesnej – zarówno tej, która próbuje wypowiadać się o człowieku, towarzyszyć mu w jego „byciu pośród świata", jak i tej, która pytanie o człowieka zawiesza, uważając je za iluzoryczne, niemożliwe do postawienia. Niełatwo zaszufladkować Tischnerowską refleksję, osadzić ją w zamkniętym kontekście filozoficznym, powiązać z określoną szkołą, kierunkiem bądź nurtem. Na tym przede wszystkim zasadza się jej ważność oraz to, że jest filozofią żywą, potrzebną, wychodzącą naprzeciw troskom, obawom, oczekiwaniom nas, współczesnych.

Niezależnie od stopnia motywacji, z jakim pragnęłoby się naszkicować sylwetkę Tischnera-filozofa, pozostaje świadomość, że trudno jest adekwatnie uchwycić i nazwać to, co w jego myśleniu najcenniejsze. Bo przecież – a przyznają mi, jak sądzę, rację wszyscy, którzy choćby pobieżnie spotkali się z jego myślą (celowo piszę: „spotkali", a nie „zetknęli") – wyjątkowość Tischnerowego projektu nie sprowadza się do jednej z wielu, znanych dziejom europejskiej myśli, konceptualizacji tego, czego dotychczas nie udało się wypowiedzieć, co nie dopowiedziane, albo choćby wyrażone, ale w sposób już nieczytelny, nieaktualny. W projekcie tym niepodobna rozpoznać jedynie kolejnej, następującej po wielu wcześniejszych, próby udzielenia odpowiedzi na tradycyjne, kluczowe dla filozofii kwestie. Przywodzi on raczej skojarzenia z fenomenem Sokratesa, który swoją nauką – nie tylko w jej treści, w jej „co", ale także poprzez jej formę, charakter i wymiar – wytyczał drogę wedle nie zawsze zrozumiałych dla „tradycyjnej" umysłowości kanonów. I tak, jak wielkiego mistrza i nauczyciela Platona współcześni określali nieprzychylnym mianem „drętwy" (obawiając się jego etyczno-intelektualnych „ukąszeń"), podobnie Tischner, daleki od apologii aktualnej kondycji człowieka filozofującego, w niejednym z nas budzić może uzasadniony niepokój. Będzie to niepokój tym większy, im większe zadania stawia się filozofii, upatrując w niej czegoś więcej niż tylko systemu spełniającego określone formalne wymogi, albo gry do niczego nie zobowiązującej, bo względem człowieka zewnętrznej – takiej, w której uczestnictwo lub której odrzucenie jest jedynie kwestią wyboru.

A może przyrównanie Tischnera do kontestatora zastanych norm i burzyciela utrwalonych kanonów kulturowych, jakim niewąt-

pliwie był Sokrates, jest niefortunne? Bo przecież Sokrates nie wskazywał na coś „całkiem innego", a jedynie proponował nowy sposób hierarchizacji tego, co już wcześniej dane i zastane, choć niedocenione. Co więcej, Sokratesa interesował nie tyle poziom teorii, ile dziedzina ludzkiego czynu etycznego, i nawet, gdy zmuszał rozmówcę do precyzji w używaniu pojęć i klarowności wypowiadanych sądów, to głównie po to, by doprowadzić do wykazania ewidentnej jego zdaniem korelacji między wiedzą a czynem. Tymczasem przedsięwzięcie Tischnera ocenić trzeba jako nieporównanie rozleglejsze. Zamierzał bowiem – poprzez rzeczywiste związanie filozofii z etosem chrześcijańskim, a nawet z szerszą tradycją judeochrześcijańską – dokonać radykalnego „przewartościowania wszystkich wartości", pośród których dotychczas obracało się filozoficzne myślenie inspirowane etosem religii.

Dotąd w nowożytnym dyskursie o człowieku – głównie za sprawą św. Tomasza, który sporo uwagi poświęcił uzasadnieniu rozdziału między myśleniem filozoficznym a przeżyciem religijnym oraz dziedziną powierzoną teologom – dominowała praktyka odróżniania od siebie tych dwóch, jakże istotnych z punktu widzenia samookreślającego się człowieka, obszarów. To, co przynależne sferze *profanum*, nie powinno – rozumowano – infiltrować do rzeczywistości *sacrum*. Powszechnie znana zasada rozróżnienia „Boga filozofów" od „Boga Abrahama, Boga Izaaka i Boga Jakuba", sformułowana przez „mistycyzującego racjonalistę", jakim był Pascal[38], trafiała w gusty nie tylko jemu współczesnych[39]. Wydaje się, że wartość i atrakcyjność jej przesłania głoszącego, iż filozof z należytą troską (być może nawet równą tej, jaką żywią przedstawiciele nauki) winien czuwać nad nieskazitelnością swej metody, jak i nad ekskluzywnością obszaru, jakim się zajmuje, jest ponadczasowa. Jednak siła perswazji, jaka niewątpliwie temu przesłaniu towarzyszy, nie wyeliminowała – na szczęście – myślicieli, którzy jawią się nam jako nie dość „ortodoksyjni metodologicznie", za to bliżsi człowiekowi, z jego troskami, nadziejami, obawami i pragnieniami. Toteż zdarzały

[38] Por. **A. Béguin**, *Pascala portret własny*, przeł. A. Borkowska, Warszawa 1963, s. 128–130.

[39] **W. P. Glinkowski**, *„Bóg filozofów". Bóg w myśli Martina Bubera*, „Edukacja Filozoficzna" 2003, vol. 35, s. 251–267.

się większe lub mniejsze odstępstwa od normy zakazującej filozofom – zorientowanym na rzeczywistość myśli, odróżnianej od rzeczywistości wiary – dokonywania ekskursu w głąb granic okalających tę ostatnią. Dorobek ks. Tischnera w sposób wymowny zaświadcza o walorach „myślenia według wartości" sprawiających, że jest ono cenne i nie daje się zastąpić „myśleniem według logiki systemu", choćby nawet najrzetelniej przeprowadzonym.

Dlaczego etyka?

Doniosłość Tischnerowskich dociekań wynika z kompleksowego, pytającego o „istotę", formułowania „problemu człowieka". Ów problem podjęty jest nie tyle z intencją wtłoczenia go w ramy jakiegoś nowego systemu (jeżeli z perspektywy poheglowskiej takie zamierzenie mogłoby jeszcze bronić swojej wiarygodności), ile w celu wypracowania uniwersalnej płaszczyzny dyskursu – takiej, która lokowałaby „fenomen" człowieka we właściwym dlań horyzoncie: w horyzoncie sensu transcendentnego, bo odsyłającego poza ludzką jednostkę, sensu otwieranego przez aksjologię. Oznacza to, że dawnemu obwieszczanemu przez Nietzschego: „Nic-jest" pragnie Tischner przeciwstawić: „Dobro-jest".

Krakowski filozof nie ogranicza jednak swych rozważań o człowieku, będącym podmiotem moralnego współbycia z innymi, do perspektywy samego tylko „rozumu praktycznego". Nie zawęża mocy wiążącej owego dyskursu, który tym jest prawomocniejszy, im bardziej wyprowadzalny z „transcendentalnych" uwarunkowań ludzkiego podmiotu moralnego. Zamiast Kantowskich kategorii pojawią się u Tischnera: nierozciągła **przestrzeń** sensu, **czas dramatu**, **przestrzeń spotkania** z Drugim, **przestrzeń sceny**, wreszcie **przestrzeń błądzenia** w świecie platońskiej prawdy, piękna i dobra, pozwalające człowiekowi na odnajdywanie się w świecie swego otoczenia, świecie obwiedzionym kręgiem **aksjologicznego** horyzontu. Ale najbardziej ważką, bo wydobywającą sens „człowieka-jako-stającego-się" i, poprzez to stawanie się – dramatycznego – jawi się „kategoria" **transcendencji**. To w niej filozof zyskuje adekwatne do swoistości

przedmiotu narzędzie, pozwalające uchwycić i opisać fenomen człowieka, głównie poprzez nieodrodne jego egzystencji „jeszcze nie" oraz wychodząc od towarzyszącej mu aksjologicznej prywatywności („jest coś, czego nie powinno być"), a nie koncentrując się na tematyzowaniu tego, co jest realne ze względu na swoje istnienie.

O człowieku nie sposób mówić w kategoriach bytu, skoro jest on dla Tischnera stawaniem się, istnieniem przekraczającym siebie, a nawet zaistniałym dzięki niezbywalności owego ciągłego procesu. Transcendencja nie będzie już dla człowieka abstrakcyjną, niezgłębioną, na poły nierzeczywistą zewnętrznością, a stanie się najistotniejszym momentem sensotwórczej konstytucji ludzkiego życia. Sens owego życia nigdy nie będzie „czysty", samoprzejrzysty czy bezzałożeniowy; nie podda się też ontologizacji, bo jego miarą nie jest istnienie, lecz wartość. Dziedziną, która określi ludzką egzystencję w sposób najwłaściwszy, okaże się sfera etyki.

Myślenie Tischnera przebiega „wedle wartości". I jakkolwiek nie jest z założenia „antyontologiczne" – jak myśl Lévinasa – to jednak dystansuje się od ontologii czy metafizyki, jeśli uznamy je za dyscypliny zainteresowane tym, co **jest**. Refleksja autora nie będzie ontologią, gdyż to, co w człowieku istotne, nie stanowi b y t u, lecz konstytuowane jest przez r e l a c j ę – wciąż na nowo podejmowaną i realizowaną. A ponieważ obszar tej refleksji nie jest (jak u Arystotelesa) zakreślany z zamiarem skonfrontowania go z „fizyką", stosowniejszym członem korespondującym z „meta-" byłoby raczej słowo „etyka", oczywiście nie w znaczeniu nauki opisowej, a nawet nie (nie tylko) normatywnej. Cechą istotną takiej etyki, a zarazem jej osobliwością jest bowiem zawarte w niej wyzwanie – utrafiające każdego człowieka (i każdego z osobna) w tym, co wyznacza doniosłość jego egzystencji. Ta etyka, pozwalająca wyróżnić obok innych wyznaczników ludzkiego bycia, dotychczas uwzględnianych przez filozofów, takie kategorie, jak nadzieja, dramat, tragiczność potencjalnie i aktualnie grożącą człowiekowi, służy Tischnerowi do wypowiadania się o uczestniku tego dramatu[40]. A ponieważ ów

[40] **G. Marcel**, należący do ścisłego kręgu filozoficznych inspiratorów Tischnera, wykazywał w tomie *Homo viator* (przeł. P. Lubicz, Warszawa 1959), że ludzkiej

podmiot jest nie tylko „przytomny swemu byciu", ale także otwarty na transcendencję, odczytywać ją będzie jako posiadającą wiele imion, których nie sposób redukować ani do „ja", ani do „ty", (a tym bardziej do „ono"), bowiem obie te perspektywy, patronując dramatowi, są równie cenne.

---

egzystencji nie zdołają określić tradycyjne kategorie filozofii, lecz takie, jak: nadzieja, miłość, poświęcenie, wierność czy wspólnota.

Na tym polega transcendencja Dobra, że znajduje się ponad „ontologią" i żadne prawa ontologii go nie dotyczą.

J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*

Rozdział I

Transcendencja na nowo odczytana

Zmierzając do wyeksponowania odmienności sensu transcendencji rozumianej jako kategoria otwierająca antropologiczno-etyczny obszar myśli Tischnera – w odróżnieniu od „transcendencji" znanej tradycyjnej metafizyce – rozpocznijmy od wskazania na takie pary wzajemnie zdystansowanych od siebie pojęć, jak: świat (jako uniwersum bytów) i scena (stanowiąca miejsce dziania się ludzkiej egzystencji); człowiek (będący *exemplum* bytu stworzonego) i pozostały byt stworzony; wreszcie Absolut (Bóg-Stwórca Wszechświata, Wszechpotężny Podmiot Woli i Mocy) i Bóg-Osoba (idealny świadek ludzkiego doświadczenia moralnego i aksjologicznego).

Aby właściwie odczytać sens egzystowania człowieka w świecie, pojawiający się w kontekście Tischnerowskiego „myślenia według wartości", należałoby na wstępie odróżnić to myślenie od ujęć znanych tradycyjnym filozoficznym koncepcjom człowieka. Przede wszystkim trzeba zwrócić uwagę na dokonane przez Tischnera przewartościowanie wartości polegające na odwróceniu klasycznego porządku transcendentaliów. Słowo „transcendentalia" niesie z sobą ogromną filozoficzną tradycję. Swój rozkwit w epoce przedkantowskiej osiągnęło w wiekach średnich jako nieodrodne filozofii scholastycznej, a odnoszące się do powszechnych kategorii bytu. Byt – jak wiemy – jest czymś najogólniejszym, nie podpadającym ani pod gatunki, ani nawet pod rodzaje, stąd konieczność uzgodnienia poziomu abstrakcji, na którym zamierza się o nim mówić, z poziomem

abstrakcji właściwości, które go opisują i które zakresowo (choć nie treściowo) mają się z nim pokrywać[1]. A zatem dokonana przez Tischnera konwersja wyraża się tym, że za **absolutne** uzna on: dobro, prawdę, piękno, słowem: **wartości** („transcendentalia relatywne"), a nie tradycyjnie: „byt" (*ens*), „rzecz" (*res*), „jedno" (*unum*), „odrębne-coś" (*aliquid*), „prawda" (*verum*), „dobro" (*bonum*), „piękno" (*pulchrum*) – jak chciała dawna metafizyka[2]. Konsekwencją powyższego „przewartościowania" transcendentaliów będzie przyznanie **transcendencji** funkcji odmiennej niż dotychczasowa, wynikająca z logiki ontycznej struktury systemu, którego centrum zajmował **byt jako byt**[3].

A zatem tradycyjny sens terminu **transcendencja** sprowadzał się do „przewyższania" lub „górowania" jednego bytu względem innych[4]. Przy takim rozumieniu można było mówić o „transcendencji" człowieka względem świata. Argumenty dawnej metafizyki za ową „innością" człowieka na tle świata miały przedstawiać się – według Tischnera – następująco: „istnieje w człowieku dusza, istnieje myślenie,

---

[1] Por. **S. Swieżawski**, *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Kraków 1999, s.141–148.

[2] **J. Tischner** [dalej: **J. T.**], *Człowiek przez okna systemu*, [w:] **J. T.**, *Myślenie według wartości*, Kraków 1993, s. 328–356. Por. **M. A. Krąpiec**, *Metafizyka – ogólna teoria rzeczywistości*, [w:] **M. A. Krąpiec, S. Kamiński, Z. J. Zdybicka, P. Jaroszyński**, *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 1992, 11–140; **tenże**, *Ja-człowiek*, Lublin 1986; **A. B. Stępień**, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1989. Nie należy zapominać, że poglądy filozofów scholastycznych na temat transcendentaliów (podobnie jak w przedmiocie uniwersaliów) nie były do końca uzgodnione. I tak św. Tomasz wymienia sześć „transcendentalnych własności bytu": *ens, res, unum, aliquod, verum et bonum*, i choć na liście tej nie ma piękna, to jednak np. w swym komentarzu do *Imion Bożych* Pseudo-Dionizego autor przypisuje piękno wszystkim bytom: „*Deus dat pulchritudo secundum proprietatem uniuscuisque*", *De Divinis Nominibus*, 4, 5, 339, cyt. za: **P. Jaroszyński**, *Spór o piękno*, Poznań 1992, s. 169. Myśl scholastyczna, pomijając szczegółowe różnice, termin „transcendentalia" wiązała z powszechnymi własnościami bytu (wykraczającymi poza kategorie Arystotelesa), wyrażającymi jego: „bytowość", „jedność", „rzeczowość", „odrębność", „prawdę", „dobro" i „piękno". **M. Hempoliński**, *Filozofia współczesna. Wprowadzenie do zagadnień i kierunków*, Warszawa 1989, s. 364. Na marginesie można zauważyć, że Krąpiec używa, w zastosowaniu do transcendentaliów, zamiennie pojęć: „relatywne" i „relacyjne", co wymagałoby komentarza. *Metafizyka...*, s. 33–34.

[3] Por. też: **J. Makota**, *Rozmowy o ethosie sztuki*, „Tygodnik Powszechny", 22.05.1983, nr 21, s. 2.

[4] **M. A. Krąpiec**, *Metafizyka...*, s. 32.

dążenie do dobra, skierowanie ku Bogu. Cokolwiek jest ludzkie, jest zarazem swoiste. A zwłaszcza śmierć"[5]. W ujęciu filozofii koncentrującej się na badaniu bytu „jako istniejącego" – bytu wielorako złożonego i w rezultacie nieustannie zmierzającego od możności do aktu – zasadą „inności" ludzkiego „faktu" będą jego specyficzne cechy, a nie wartości, bowiem ontyczna samoistność tych ostatnich była konsekwentnie negowana[6]. Rozważanie „faktu ludzkiego" od strony jego bytowości stanowi logiczną konsekwencję obranej wcześniej metody badawczej, co Tischner komentował następująco: „System metafizyki odsłania [...] szeroką przestrzeń badawczą, w której znajduje się niejako *a priori* każdy rozważany [...] przedmiot, w tym także «fakt ludzki». Przestrzeń ta odsłania się nam dzięki określonej idei bytu [...], w którym akt istnienia jest «czynnikiem» najbardziej zasadniczym"[7].

Z powyższego fragmentu odczytać można niezgodę autora na „redukcjonizm" filozofii traktującej człowieka jako *casus* bytu. Jeśliby miarą egzystencji ludzkiej uczynić kategorię bytu, wówczas to, co moralne i aksjologiczne (wyznaczniki odróżniające człowieka od reszty ontycznego uniwersum), ulegnie subsumcji do dziedziny ontologii[8]. W tym kontekście zarzut Tischnera, iż „transcendencja człowieka wobec świata nie została dostatecznie odsłonięta"[9], zyskuje sens podwójny. Idzie tu bowiem o dwojakie rozumienie formuły **transcendencji**. To tradycyjne, radykalne, akcentujące nieprzezwyciężalną „zewnętrzność" sfery, do jakiej się odnosi, mogłoby – zdaniem Tischnera – zostać utrzymane w odniesieniu do świata „przejść od możności do aktu", w którym świadomość człowieka zredukowana jest do samego tylko świadomego działania, zaś „Ja" – sprowadzone do kategorii „metafizycznego działacza". Jednak dla adekwatnego

[5] **J. T.**, *Myślenie według wartości*, s. 329.

[6] Wedle Krąpca, wartości mogą być rozważane jedynie w obrębie metafizyki rozpatrującej byt jako byt „gdyż poza tym «jest nicość» jedynie". W konsekwencji: „wartość może być uważana za jakość-przymiot bytu, o ile jest ona (w bycie) przedmiotem intencyjnych aktów poznawczo-emocjonalnych"; **M. A. Krąpiec**, *Metafizyka...*, s. 69.

[7] **J. T.**, *Myślenie według wartości*, s. 330.

[8] Tischner, komentując pracę M. A. Krąpca *Ja-człowiek* stwierdza, że w myśl prezentowanego tam ujęcia: „Działania etyczne to działania zgodne z regułami bytu"; **J. T.**, *Myślenie według wartości*, s. 343.

[9] *Ibidem*, s. 331.

ujęcia rzeczywistości ludzkiego bycia w świecie, autor postuluje miast manipulowania pojęciami aktu i możności – „radykalne wykroczenie poza te pojęcia"[10]. Jeśli więc bytowe uniwersum ludzkiej egzystencji opisywać wyłącznie z użyciem tradycyjnych narzędzi filozofii bytu „jako istniejącego", to okaże się, że obecność człowieka musi poza nie wykroczyć, będzie względem niego zewnętrzna, a zatem w określonym sensie „transcendentna". W sytuacji niezgody Tischnera na powyższe modelowanie świata jako „zewnętrznego", obcego człowiekowi – rozumienie pojęcia „transcendencji", które koncentrowałoby się na wyrażaniu zewnętrzności jednego bytu względem innego, uznane zostanie za nieprzydatne. Autor *Myślenia według wartości* domagać się będzie dostatecznego, właściwego dla danego obszaru problemowego, odsłonięcia transcendencji człowieka w stosunku do świata jako podłoża ludzkiego dramatu. Aby ten postulat wyjaśnić, odwołać się trzeba najpierw do wyłożenia kategorii **sceny** – miejsca, jakie zajmuje ona w myśli Tischnera. Nim jednak to nastąpi, niezbędne wydaje się krótkie podsumowanie i komentarz ułatwiający rozróżnienie pojęć: transcendencji – w takich odczytaniach i aplikacjach, jakie pojawiają się w tekstach Tischnera, oraz „transcendencji" pojmowanej tradycyjnie. Pozwoli to na uniknięcie ewentualnych nieporozumień.

1. Tradycyjna „transcendencja", oznaczając „przewyższenie", zakładała radykalny dystans bytu transcendującego względem transcendowanego. Kierunek tej relacji jest jeden, co eliminuje możliwość zwrotności[11].

---

[10] *Ibidem*, s. 349.

[11] Trzeba w tym miejscu poczynić dwie uwagi. Po pierwsze, termin „zewnętrzność", który pojawia się u Tischnera przy okazji omawiania problematyki związanej z transcendencją, nie może być traktowany synonimicznie z terminem „przewyższenie". I tak w przypadku tradycyjnej wykładni „transcendencji" – „zewnętrzność" (jako właściwość danego stanu rzeczy, a nie jako sam akt) przysługuje obu bytom: temu, który transcenduje (ew. jest Transcendencją), np. Bogu, i temu, który podlega transcendencji, np. człowiekowi. Ale oczywiście nie sposób przyznać podobnej zwrotności omawianym bytom w aspekcie „aktu przewyższania": jedynie Bóg będzie w tym rozumieniu „Transcendentny", gdyż „przewyższa". Po drugie, wątpliwe jest, by termin „przewyższanie" nadawał się do wskazywania na istotne funkcje „transcendencji" w obrębie przedtischnerowskiej tradycji. Można przyjąć, że skoro np. w analizach egzystencjalnych Hegla czy Sartre'a „transcendencją" jest nicość – która wydobywa, ujawnia, „obramowuje" byt, umożliwiając tym samym jego istnienie

2. Istotą tej „transcendencji" jest „jakość", a nie „ilość", co oznacza, że byt „transcendentny" (nieskończony) nad transcendowanym (skończonym) góruje wyróżnionym statusem swego gatunkowego uposażenia. W ten właśnie sposób metafizyka pojmowała „transcendencję" Boga-Stwórcy wobec stworzenia, a w ramach tego ostatniego – „transcendencję" człowieka względem pozostałych przygodnych i złożonych bytów.

3. Należy wreszcie wskazać na modyfikację obszaru znaczeniowego nowego pojęcia transcendencji, polegającą na jego rozszerzeniu i przeformułowaniu. Różnice stają się wyraźne, zwłaszcza gdy za punkt wyjścia dla konfrontacji obrać następujące momenty „transcendencji" funkcjonującej w dawnym znaczeniu:

a) „transcendencji" jako **aktu przewyższania** (np. górowania bytu stwarzającego nad stwarzanym);
b) „transcendencji" jako **podmiotu przewyższania** (np. Bóg, Stwórca, Absolut);
c) „transcendencji" jako **właściwości** będącej atrybutem przysługującym bytowi „transcendentnemu" i przesądzającej o jego niesprowadzalności do poziomu innych bytów.

Czym innym było zatem mówienie o Bogu jako „Transcendencji" („samej w sobie") aniżeli o samej relacji przewyższania, czy wreszcie – o radykalnej odmienności istotowej Boga i stworzenia.

U Tischnera powyższe dystynkcje, zważywszy na znaczenia pojawiające się wraz z Tischnerowskimi aplikacjami sensu tego terminu, tracą na ważności. Wynika to z przyjęcia odmiennej optyki. Pojęcie transcendencji służy tu bardziej wydobyciu wspólnoty między osobami aniżeli różnic między bytami. Tischner nie koncentruje swej uwagi na sporach dawnej filozofii usiłującej wypracować takie istotowe charakterystyki „transcendencji", które miałyby na celu wyeksponowanie „substancjalnej" odrębności bytów. U Tischnera przeciwnie: idzie raczej o ujęcie relacji między człowiekiem a transcendencją oraz o jej ważność dla człowieka – splatającej się z jego dziejami, „dziejącymi się" zarówno w historii, jak i poza nią. Z symbolu oddalenia Tischnerowska transcendencja przeistacza się – by skorzystać z „dialogicznej" terminologii F. Rosenzweiga

– trafniejszym niż „przewyższanie" określeniem funkcji tego pojęcia będzie „dopełnianie". Por. **W. Pawluczuk**, *Potoczność i transcendencja*, Kraków 1994, s. 141–143.

– w „opowieść o Jego bliskości"[12]. Tym samym, zakres jej semantycznego i filozoficznego funkcjonowania nie będzie u Tischnera zarysowany zbyt rygorystycznie. Akcent zostaje bowiem przeniesiony z tego, co dzieli i odróżnia byty, na sferę tego, co im wspólne, a co konstytuuje się wraz z dialogiem, jaki one między sobą prowadzą. Kluczowym elementem umożliwiającym wyodrębnienie tej sfery okażą się wartości.

Scena

Od niej, niemego świadka i zarazem miejsca, gdzie dzieje się egzystencja człowieka, rozpocząć wypada opis ludzkiego dramatu[13]. W przestrzeni sceny wszelkie przedmioty (także ludzie) są „jeden-obok-drugiego". Przedmiotom należącym do sceny przysługują, rzecz jasna, różne właściwości[14]; nie to jest jednak dla Tischnera najważniejsze. Bytu należącego do sceny nie da się sprowadzić do rangi bytu „jako takiego", czy bytu „samego w sobie". Scena – płaszczyzna spotkań i rozstań, przestrzeń wolności, „w której człowiek szuka sobie domu, chleba, Boga"[15] – staje się dziedziną ontologii jedynie o tyle, o ile postrzega się w niej samoistną sferę dociekań filozoficznych. Tak było u Lévinasa, gdy przeciwstawiał on własną kategorię „transcendowania" jako radykalnego wykraczania człowieka poza opisującą go pierwotnie „sobość", ku Innemu, znajdującemu się „na śladach Boga", „transcendowaniu" znanemu ontologii, czyli „filozofii rzeczy"[16]. Dla Tischnera jednak niepodobna rozpatrywać sceny w planie dyktowanym przez ontologię. Scena stanowi integralny składnik filozofii dramatu i jako taka przyczynia się – choć tylko

[12] Cyt. za: **B. Baran**, *Przedmowa*, [w:] *Filozofia dialogu*, wybór i oprac. B. Baran, Kraków 1991, s. 13.

[13] Przestrzenią dramatu ludzkiego jest „najpierw rzeczywistość sceny. Scena jest miejscem akcji dramatycznej". **J. T.**, *Spotkanie w horyzoncie zła*, „Analecta Cracoviensia" 1981, t. XIII, s. 91.

[14] *Ibidem*, s. 94.

[15] **J. T.**, *Filozofia dramatu*, Paris 1990, s. 12.

[16] *Ibidem*, s. 28.

pośrednio, jako „tło" akcji dramatycznej – do ujawnienia istotnego sensu transcendencji człowieka wobec „jego" świata. O ile więc np. „transcendencja" Boga-Podmiotu stworzenia świata w stosunku do bytów wewnątrzświatowych zakłada jego zewnętrzność, Jego dystans względem tego, co stworzone bądź przedstawione, o tyle transcendencja człowieka względem sceny jest transcendencją uczestnika dramatu w stosunku do przestrzeni dramatycznej i składających się na nią elementów.

Powołując się na Husserla, autor wskazuje na swoiste przeciwieństwo rysujące się między sceną a człowiekiem (podmiotem konstytucji sensów). Scenie przysługuje sens przedmiotowy (będący punktem wyjścia do konstytuowania np. sensu rzeczowego), zaś człowiekowi – sens podmiotowy (bowiem jako przedmiot jest „transcendencją w immanencji"). Te dwa sensy są sobie przeciwne, ale wzajemnie się warunkują za sprawą wiążącej je zasady przeciwieństwa – zachodzi między nimi „jedność przeciwieństw"[17]. Niewiele od Husserlowskiej koncepcji genezy sensu przedmiotowego odbiega ta, która należy do wczesnej twórczości Heideggera. Tischner proponuje uznać ontologię fundamentalną Heideggera za włączenie wypracowanej przez Husserla teorii „w ogólną teorię dziejów prawdy bycia"[18]. Jednak ani Husserl, ani u Heidegger nie wypowiadali się o dramacie ludzkiej egzystencji. Nie ukazywali relacji dialogicznej – ich dyskurs przynależy dawnemu myśleniu monologicznemu – koncentrują się bowiem na stosunku człowieka do świata. To, co głoszą o przedmiocie (Husserl) czy o prawdzie bycia (Heidegger), zachowuje jednakową ważność dla każdego z podmiotów i przez każdy z podmiotów winno być uznane. Dzieje się tak za sprawą uniwersalności teorii, ogólności pojęć, anonimowości tego, kto otwiera się na świat; jest nim każdy, a zatem człowiek abstrakcyjny, człowiek „w ogóle". Tischner kwestionuje prawo zakotwiczenia koncepcji ludzkiej egzystencji w abstrakcji, która w sposób arbitralny przypisuje sobie intersubiektywną ważność. Proponuje inną drogę: zakłada, że porównując dwa możliwe otwarcia się człowieka na świat – dialogiczne i intencjonalne – „niewątpliwie bardziej podstawowe jest otwarcie dialogiczne"[19]. I właśnie z uwagi na konsekwencje uprzedniości tej

[17] *Ibidem*, s. 15.
[18] *Ibidem*, s. 16.
[19] *Ibidem*, s. 18.

perspektywy oglądania świata względem perspektywy intencjonalnej (uprzedmiotawiającej) jesteśmy w stanie zrozumieć, dlaczego człowiek – istota dramatyczna – stoi wciąż przed zadaniem „oswajania" sobie sceny.

Scena, będąc zewnętrzną wobec zjawiających się w jej obszarze osób i utrzymując niezależność dziedziny, w obrębie której pojawiają się przedmioty „dla-ludzi", stanowi zarazem warunek, pierwszy i konieczny, konstytuowania nie tylko sensów, ale także wszelkiej możliwej rzeczywistości ludzkiej (tak przedmiotowej, jak „moralnej"): „Gdyby bowiem nie było sceny, nie byłoby **gdzie** miejsca spotkania"[20]. Scena, a zatem odnajdywane w horyzoncie ontycznego uniwersum przedmioty świata, będąc wspólną spotykającym się na niej ludziom, stanowi o wspólnocie obecnych w jej obrębie uczestników dramatu. Jej obszar rozpościera się między dwiema granicami: negatywną, której rozumienie wyznaczane jest przez transcendentalne i fenomenologiczne pojęcie przedmiotowości, oraz pozytywną, zawierającą się w kategorii „prawdy bycia"[21].

Jeśli swoistość **transcendencji** u Tischnera, wyrażająca się „przewyższeniem" **sceny** jako **podłoża dramatu** przez **człowieka** – **podmiot dramatu** (przy jednoczesnym zakotwiczeniu człowieczej egzystencji w scenie) – w stosunku do pojęcia tradycyjnego, wskazującego na radykalną odrębność „substancji" człowieka wobec pozostałego bytu (odmienność uwarunkowaną istotnościowo, epistemologicznie, „teleologicznie"), daje się na przykładzie sceny uchwycić jedynie sygnalnie, to owo rozróżnienie nieporównanie zyska na wyrazistości, gdy odwołamy się do analizy takich pojęć, jak: **człowiek i Bóg**.

Człowiek

W tradycji tomistycznej okoliczność, iż dusza człowieka, charakteryzująca się intelektem i wolą jest jego „formą substancjalną",

[20] *Ibidem*, s. 17. O randze spotkania jako kluczowego dla filozofii dramatu „wydarzenia" – rzutującej także na ważność sceny – będzie mowa w osobnym rozdziale książki.

[21] J. T., *Filozofia dramatu*, s. 16–18.

przesądza o określeniu bytu ludzkiego mianem osoby[22]. W perspektywie tak rozumianej filozofii człowieka, ten, jako jedno spośród stworzeń, wespół z innymi bytami oraz stosownie do swych istotowych kwalifikacji, uczestniczy w przestrzeni zakreślonej granicami ontologii czy metafizyki.

Dla Tischnera dostrzegającego w człowieku „egzystencję", a nie „substancję", o rzeczywistości ludzkiego bytu decyduje jego rozumienie – żywe, zmienne, uwikłane w wartości, nieprzekładalne na żadną jednolitą i ostateczną teorię. „«Byt dla siebie» nie daje się sprowadzić do bytu «w sobie» [...] Między nimi jest przepaść. «Byt dla siebie» jest poza systemem. Odznacza się tym, że tak istnieje, iż zawsze odnosi się jakoś do swego własnego istnienia. Własne istnienie jest dla niego problemem[23]. Dlatego ma on «moc» tworzenia siebie, wyprowadzania siebie z niebytu siebie"[24].

Człowiek – zarówno „Ja", jak „Ty", a nawet „On" (inaczej niż u Martina Bubera)[25] – nie jest bytem pośród bytów, lecz uczestnikiem

---

[22] **A. B. Stępień**, *Wstęp do filozofii*, s. 215.

[23] Nie należy tego odczytywać jakoby Tischner usiłował „wzbogacić" formułę bytu „w sobie" (wyrażającą się w „jest" bytu) o „dla siebie" (wskazującą na jego refleksyjność lub na jakąś inną formę „przytomności swemu byciu"). Przeciwnie, autor pozostaje na gruncie pierwotnego (Heglowskiego) rozumienia logicznej treści tych kategorii, które wprowadzone zostały do języka filozofii (oczywiście na długo przed Sartre'em) jako sobie przeciwstawne. Formy: „dla" oraz „w" są wzajemnie do siebie niesprowadzalne. Ewentualna wątpliwość rodzić się może w związku ze sformułowaniem (gdyby wyłączyć je z kontekstu): „On [byt „dla siebie" – W. G.] nie tylko jest, ale jest «przytomny» swemu byciu", gdzie kategoria „bytu dla siebie" ma służyć uchwyceniu egzystencji człowieka. Tu bowiem możliwe są dwie interpretacje. Albo człowiek „łączy" w sobie obie – skądinąd pozostające względem siebie w całkowitej sprzeczności – kategorie bytu, i ludzkie „dla siebie" ogarnąć miałoby sobą oba Heglowskie pojęcia. Wtedy jednak Tischner wyjść musi poza Hegla i zbliżyć się do Sartre' a. Albo egzystencjalny wskaźnik „jest" należy traktować nie jako przynależny bytowi „w sobie", lecz bytowi „dla siebie". W drugim jednak przypadku wyglądałoby na to, że Tischner usiłuje godzić jakąś odmianę personalizmu z ontologią typu Heideggerowskiego, co wydaje się zabiegiem ryzykownym.

[24] **J. T.**, *Myślenie według wartości*, s. 345.

[25] Buber pisał: „Jednym podstawowym słowem jest para słów Ja – Ty. Drugim jest para słów Ja – Ono, przy czym bez naruszenia słowa podstawowego Ono może być zastąpione przez On lub Ona". **M. Buber**, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktór, Warszawa 1992, s. 39. Ks. M. Jędraszewski zwraca uwagę, iż właściwszym polskim słowem na oddanie Buberowskiego „Es" jest „To" (użyte w innym przekładzie J. Doktóra); **M. Jędraszewski**, *„Es" jako „Ono" czy jako „To"*, „Logos i Ethos" 1992, nr 2, s. 160–165.

dialogicznego otwarcia. Ale nawet wcześniej, zanim takie otwarcie nastąpi, pierwsza, jeszcze przedrefleksyjna (konscjentywna) świadomość daje człowiekowi poczucie, że prawdziwy wymiar człowieczeństwa należy do sfery wartości. Ów wymiar „otwiera się w człowieku dzięki odczuciu aksjologicznego Ja i współdanemu z tym odczuciem doświadczeniu świata zewnętrznego w jego aksjologicznym wymiarze"[26].

Teoria Ja-aksjologicznego – znamienna dla myśli Tischnera – zostanie omówiona w innym miejscu, tu jednak, sygnalizując odmienności w funkcjonowaniu transcendencji w ramach Tischnerowskiej koncepcji człowieka na tle innych rozwiązań (np. ontologii inspirowanej tomizmem), warto wskazać na zarysowane w obrębie filozofii człowieka przeciwstawienie: „ja" – „moje", o czym za chwilę.

O transcendencji nie można mówić w odniesieniu do bytu „w sobie", gdyż jest ona kategorią, którą stawia człowiek, a ten jest bytem „dla siebie". Sens pojęcia transcendencji zakłada ponadto relację jako transcendowanie jakiegoś bytu (człowieka) przez inny (Boga); stąd również Bóg transcendentny jako taki objawia się nie w swym byciu „w sobie", lecz jako byt dla człowieka. Byt Boga jako „byt w sobie", jak również jego atrybuty i relacje, w jakie ów byt wchodzi, dawna metafizyka próbowała opisać posiłkując się utrwaloną kategorią „transcendencji"[27]. Jednak takie próby, pomijając niepewność ewentualnych konkluzji, nie przysparzały wiedzy na temat człowieka – tego, który transcendowany jest przez Boga będącego bytem dla siebie, ale też trwającego w relacji z nim. Wedle Tischnera odpowiedzią na pytanie, kim jest człowiek, „nie jest pokazanie miejsca, jakie człowiek zajmuje wśród innych bytów, ani wydobycie na jaw «elementów», z których się «składa», ani określenie celu, ku któremu zmierza"[28]. Takie wskazania byłyby

[26] J. T., *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1994, s. 123.

[27] Nie wyklucza to oczywiście sytuacji odwrotnej. Człowiek może „transcendować" inne byty stworzone, na co skrupulatnie zwracają uwagę „metafizycy bytu", podkreślając, że: „człowiek będąc zwierzęciem transcenduje niesłychanie świat zwierzęcy". **M. A. Krąpiec**, *Kim jest człowiek?*, [w:] *Wprowadzenie...*, s. 143. Owo tradycyjne rozumienie „transcendencji" („transcendowania") nie pozwala jednak na uchwycenie swoistości człowieka-osoby, o jaką idzie Tischnerowi.

[28] J. T., *Sprawa osoby – wstępne przybliżenie*, „Logos i Ethos" 1992, nr 2, s. 5.

„zewnętrzne", w najlepszym razie dotyczyłyby elementów sceny, po jakiej człowiek stąpa i w jaką jako byt jest uwikłany. Tymczasem intencją powyższego pytania są „wewnętrzne", istotnościowe ukwalifikowania ludzkiej osoby. Powierzchowna, zakwestionowana przez Tischnera odpowiedź na pytanie o człowieka pomijała lub nawet wykluczała moment „świadomości siebie" – to, „kim się jest". Tymczasem jedyna właściwa odpowiedź na „kto" zawarte w powyższym pytaniu wskazuje na dramat, w jaki człowiek jest uwikłany. Formuła tego dramatu jest dla wszystkich ludzi ta sama, ale jego treść, przebieg poszczególnych aktów dramatu i finał bywają różne. Każdy **człowiek staje się** tym, kim „jest", **poprzez swój dramat**. Wewnętrzna prawda o człowieku wyraża się nie w jego substancjalnej istocie ani w „teleologii", czy wręcz w „entelechii" (nie w tym, do czego człowiek zmierza, a co da się wyeksplikować w kategoriach domkniętego, skończonego sensu), lecz „w dramacie i poprzez dramat". I właśnie uwikłanie człowieka w dramat sprawia, iż jest on **osobą-podmiotem dramatu**[29]. I nawet sama odpowiedź na pytanie o człowieka-osobę – zważywszy, kto jej oczekuje – musi być naznaczona piętnem dramatu.

Sytuacja dramatu wyznaczającego najgłębszy sens ludzkiej egzystencji i wciąż przewijający się w polu tego dramatu moment transcendencji, jako struktura uzasadniająca rzeczywistość dramatyczną i legitymująca jej ważność, towarzyszą człowiekowi już od zarania jego „ludzkich" dziejów: „Mimo takich czy innych różnic w interpretacji tego, co naprawdę godne jest naśladowania, zarówno pogańska Grecja, jak chrześcijaństwo żywią takie same przekonania, że «istotą» człowieka jest zdolność do przerastania samego siebie"[30]. To przekraczanie przez człowieka swojego „tu i teraz" ani nie oznacza żywiołowej ekspresji, ani nie tworzy sekwencji kolejno następujących po sobie „rozumień" własnego bycia. Przeciwnie: odsyła ono do realności względem człowieka transcendentnej, a zarazem objawiającej się Osoby. Człowiek, tworząc siebie na Jej obraz, postępuje podobnie do artysty, który również kieruje się

[29] Autor zaznacza, że pojęcie osoby, wywodzące się z dramatu greckiego, zostało jako jedno z pierwszych przejęte przez myśl chrześcijańską.

[30] Tischner, wskazując na koneksje między chrześcijaństwem a myślą grecką (w kwestii wzorów kulturowo-osobowych), powołuje się na dzieło: **W. Jaeger**, *Paideia*, przeł. M. Plezia, t. 1–2, Warszawa 1962–1964; **J. T.**, *Sprawa osoby...*, s. 7.

wzorcem, ideałem; przynajmniej Grecy tak właśnie pojmowali działalność artystyczną. Autor stwierdza: „Człowiek jest istotą, która ma moc «upodobnienia» się do Boga, «obrazowania» Boga w sobie". Obrazowanie, którym to słowem posługuje się Tischner – będące następstwem twórczego wykorzystania wzoru – określić można mianem naśladowania, upodabniania się, „bycia według", lub bytowania wedle przyjętego przez siebie wzorca. „Wtórność" **bycia** w stosunku do **wzorca** występuje w trojakim sensie, jako:

1) wtórność logiczna – obrazowanie, jako rezultat odwzorowania własności odczytywanych w obrębie oryginału lub mu przypisywanych;
2) wtórność czasowa – wyrażająca się w założeniu, że ludzki dramat nawiązuje do wzorca, który czasowo go poprzedza;
3) wtórność ontologiczna – odnosząca się do tworzywa, które jest pasywne i „podlega formującej sile wzoru, który nadaje mu dopiero znaczenie «prawdziwego bytu»"[31].

Między wzorem a obrazem utrzymuje się napięcie wynikające stąd, iż obrazujący dąży do uzyskania rzetelnego odzwierciedlenia wzoru. Z drugiej jednak strony, „idealne odwzorowanie oznaczałoby zupełne utożsamienie się wzoru i jego obrazu, a więc kres wszelkiego obrazowania. Obrazowanie obraca się więc między dwoma skrajnościami, których urzeczywistnić nie może: między potwierdzeniem totalnej różnicy a potwierdzeniem totalnej tożsamości"[32].

Najważniejszym wyznacznikiem ludzkiego „bycia według" jest jednak doświadczenie wartości. Podczas naśladowania wzoru człowiek daje wyraz przekonaniu, że „nasza wartość istotna znajduje się zasadniczo poza nami". To „poza" nie oznacza jednak wykraczania wzoru poza zasięg promieniowania jego sensu dla osoby ludzkiej, ta bowiem rozumiejąc ów sens, zaświadcza, iż jest on „jej" sensem. W figurze „bycia-według" dokonuje się i ujawnia samo-rozumienie osoby: „osoba rozumie siebie poprzez zapośredniczenie ideału". Rozumienie siebie okazuje się także „mierzeniem siebie". Tak więc, wbrew częstym przekonaniom, egzystencja człowieka „oznacza coś więcej niż tylko wychodzenie z siebie ku temu, co zewnętrzne

---

[31] *Loc. cit.*

[32] *Loc. cit.* Por. też: **W. P. Glinkowski**, *Odwrotna strona obrazu*, „Tygiel Kultury" 2002, nr 1–3, s. 165–173.

i powrót do siebie, oznacza «ekstazę idealną» ku Dobru jako «wzorowi» i powrót do siebie jako «obrazu» wzoru. «Poza siebie» oznacza przede wszystkim «ponad siebie»". Powyższe pozwala Tischnerowi sformułować stwierdzenie, iż egzystencja człowieka-osoby jest „istotowo agatoeidetyczna", a jej *eidos* okazuje się wyznaczony zakorzenieniem osoby w Dobru[33].

Tischner nie przeocza okoliczności, że „sztuka" kreacji człowieka przez siebie samego za pomocą obrazowania dopuszcza różne interpretacje. I tak, u Platona naśladować-obrazować to nie to samo, co „odbijać dokładnie wzorcową rzeczywistość, lecz **twórczo przekładać** treści słuchowe (muzykę) na treści ruchowe (taniec)"[34]. Artysta (jak każdy odpowiednio uzdolniony i wrażliwy człowiek) potrafi zbudować pomost między tym, co jest dźwiękiem, a tym, co jest ruchem, i taniec okazuje się w tym przykładzie „ruchową wykładnią muzyki". Owo (artystyczne) „naśladowanie" nie oznacza prostego powielania, na które zdobyć się może bierna receptywność: tancerz, idąc „po śladach" muzyki, odczytuje ją w sobie tylko właściwy sposób. Można też obrazowanie interpretować od strony jego znaczenia jako czynności negatywnej: w tym sensie będzie ono oczyszczaniem np. wizerunku Boga, który człowiek nosi w sobie, z grzechu czyniącego go nieczytelnym. Człowiek-artysta zajmuje tu miejsce podobne, a jednocześnie poślednie w porównaniu z człowiekiem usuwającym brud grzechu[35]. Można wreszcie, po trzecie, owo obrazowanie interpretować jako formowanie materii[36].

Autor wskazuje na jeszcze inną, doniosłą wykładnię obrazowania. Łączy ona cechy dwóch pierwszych, ujawnia zarazem inspirację myślą Sokratesa, św. Augustyna (metafora „wewnętrznego nauczyciela"), Hegla (koncepcja dziejowego rozwoju samowiedzy) i Husserla (teoria konstytucji sensu, zwłaszcza „sensu bycia-sobą w świecie otoczenia").

---

[33] **J. T.**, *Sprawa osoby...*, s. 8.

[34] *Loc. cit.*

[35] Podobną funkcję symbolizacji odnaleźć można w metaforze „plamy" u Ricoeura (**P. Ricoeur**, *Symbolika zła*, przeł. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 1986, s. 35–41).

[36] Niewątpliwie najbliższymi Tischnerowi wykładniami obrazowania jest: pierwsza (wyraźnie nawiązująca do metafizyki Lévinasa) oraz druga (zdradzająca powinowactwo z myślą Ricoeura).

U Sokratesa podniesiony jest problem niedoskonałej bytowości usiłującej „więcej wiedzieć" po to, by „bardziej być". Nie sposób wiarygodnie kierować się rozumem bez świadomości własnej niewiedzy, podobnie jak nie sposób być sobą, nie wiedząc, kim się jest. Człowiek u Sokratesa określany jest – w zgodzie z intelektualizmem sokratejskiego nauczania etyki – przez to, co „wie" o sobie, jednak nie idzie tu o wiedzę przedmiotową, stematyzowaną, lecz o taką, która „współtworzy rzeczywistość tego, co sobą przenika". Tischner podkreśla tu rolę konscjentywności (świadomości pozarefleksyjnej) stanowiącej podłoże kształtowania się wizerunku ludzkiego Ja. Bo, analogicznie do nieistnienia np. bólu (jako fenomenu) poza „świadomością bólu", również istnienie ludzkiego Ja poza jego świadomością jest niemożliwe[37]. Samoświadomość jest oczywiście czymś innym niż przedmiotowa wiedza o świecie zewnętrznym. Ma ona bowiem wymiar prawdy nie abstrakcyjnej, lecz konkretnej, nie ogólnej, lecz indywidualnej, a ważnej powszechnie o tyle, o ile może zostać przez ludzkie indywiduum wyrażona w sposób korespondujący z możliwościami intelektualno-percepcyjnymi innych ludzi. Prawda ludzkiej samoświadomości rodzi się – jak powie Tischner – „w duszy, wraz z duszą, wraz z osobą, z Ja, które wchodząc w swój dramat, «tworzy» siebie".

Warto w tym miejscu zatrzymać się na Tischnerowskiej „maieutyce". Już Sokrates starał się wykazać, iż rodzenie jest czymś innym niż stwarzanie. Nie przypomina ono także – jak w neoplatonizmie – emanacji bytu z innego bytu. „Urodzić można jedynie to, co już wcześniej istnieje, z drugiej strony to, co już jest, a co bierze początek z zapłodnienia, wielostronnie przekracza byt, który je rodzi". I tak, taniec „zrodzony" przez artystę nie istniał przed zrodzeniem, ale też nie był nicością; drzemał w człowieku, czekając aż pod wpływem muzyki zostanie ujawniony naoczności. Podobnie człowiek postrzegany przez pryzmat tradycji biblijnej ma urodzić siebie, „nowego człowieka", „dziecko Boże" będące Jego obrazem. Autor *Filozofii dramatu* – daleki jest od utożsamiania greckiej i judeo-chrześcijańskiej wizji człowieka – dostrzega wszakże ciekawą

[37] Świadomość Ja, opierająca się na samoświadomości, nie jest ukonstytuowana drogą refleksyjnego odnoszenia się do świata (zewnętrznego), bowiem jej zasadą jest refleksywność (konscjentywność) pozwalająca na „rozumienie się" człowieka na sobie samym.

między nimi zależność: „Myśl chrześcijańska wzbogaca myśl sokratejską, dorzucając do momentu poznania istotny moment wyboru. Nie wystarcza poznać, trzeba również wybrać siebie. «Obrazowanie» Boga jest wciąż ponawianym wyborem «usynowienia»"[38]. Ten wybór jest tożsamy z wyborem Dobra. Człowiek pragnący zrodzić siebie winien dokonać takiego wyboru. Okazuje się zatem, że „świadomość czy samowiedza nie jest więc niczym innym jak świadomością dobra, które stało się mną". W ten sposób świadomości pozycjonalnej zostaje przeciwstawiona samoświadomość zakreślająca sobą agatologiczny horyzont. W konsekwencji człowiek z jednej strony dysponuje wiedzą przedmiotową (o sobie), z drugiej – konscjentywną, agatologiczną samowiedzą, i dopiero ta stanowi o jego „istocie". Ale poza wiedzą i agatologiczną samoświadomością, udziałem każdego człowieka jest również świadomość grzechu, zmazy, winy, czyli upadku. Stąd towarzyszące egzystencji poczucie rozdarcia.

To rozdarcie, którego doznawał człowiek biblijny, polegało na równoczesnym uświadamianiu sobie własnej godności oraz upadku. Okazuje się jednak, że analogiczna świadomość rozdarcia towarzyszyła także człowiekowi greckiemu. Obaj doznają głębokiego napięcia między realnym a idealnym wymiarem swej egzystencji. Obaj też – jako osoby – stają się podmiotami swego dramatu. Tu zło ujawnia się jako wewnętrzny wymiar człowieczeństwa: „Człowiek ma udział w złu". Co więcej: „poprzez człowieka zło staje się rzeczywistością tego świata". I o ile w myśli sokratejskiej „zło zła" sprowadzone zostaje do ucieczki człowieka od poznania siebie, o tyle w Biblii zło towarzyszące ludzkiej egzystencji, choć nie łatwo poddaje się tematyzacji, werbalizowane jest za pomocą „pojęć wieloznaczących": symboli i metafor.

Jak wcześniej powiedziano, człowiek jest dla Tischnera osobą, ale nie tylko w sensie znanym filozofii od czasów Orygenesa, lecz przede wszystkim jako istota uwikłana w dramat. Każdy uczestniczy w swoim dramacie, podczas którego obrazuje, czyli przekracza siebie – transcenduje – kierując się ku wzorcowi, ku Transcendencji. Ale kim nadto jest osoba? Tischner odpowiada, że jest ona stosunkiem człowieka do samego siebie, a więc bytem-dla-siebie[39]. I właśnie

[38] J. T., *Sprawa osoby...*, s. 10.
[39] *Ibidem*, s. 12.

słówko „dla" wprowadza w tajemnicę osoby. Owo „dla" (np. w takim zestawieniu jak „dla-mnie") wskazuje na coś, co człowiek odczuwa jako zadanie. To, czego ono dotyczy, „nie jest jeszcze moje, ale w pewnym sensie już jest moje, ponieważ jest mi «przeznaczone», jest ku mnie «zwrócone». Słówko «mieć» różni się od słówka «być». Słówko «być» wskazuje na «byt» i jego odmiany, słówko «mieć» wskazuje na «dobro» i rozmaite odmiany «dobra» rsp. «wartości». To, co jest dla mnie i to, co jest moje, jest dobrem"[40].

Właśnie po owym „dla" poznajemy, że coś jest „ze względu na kogoś" – na tego, kto „ma". Osoba „mając" swój byt-dla-siebie – ma siebie. Zaś sensem bycia sobą, bytem-dla-siebie, jest bycie dobrem-dla-siebie. Osoba nie przyzwala na ujmowanie jej w kategoriach „bytu w sobie", bo nowe jej traktowanie staje się wykonalne dzięki słówku „dla", które zwalnia byt z jego „bytowości". Myślenie o osobie w kategoriach bytu-dla-siebie musi, zdaniem Tischnera, odbywać się w planie agatologicznym, „w horyzoncie dobra i zła".

Tischner podkreśla, że w przypadku osoby, jej „być" poprzedzone jest przez jej „mieć". O osobie tylko wówczas powiemy, że w pełni „jest" (że jest sobą), gdy „siebie ma"[41]. Dla człowieka obarczonego ciężarem zła, winą, nowym sensem zwrotu „mieć siebie" będzie pozbycie się zła. I gdyby poprowadzić myśl autora paralelnie do myśli Lévinasa, słynne „pozwolić być" tego ostatniego przybierze u Tischnera postać nieontologiczną, za to agatologiczną: „pozwolić mieć (Dobro)".

Ilekroć człowiek myśli o sobie jako o bycie-dla-siebie, wówczas porusza się w obrębie horyzontu zakreślonego granicami dobra

---

[40] Tischner, kwestionujący zasadność mierzenia egzystencji ludzkiej miarą wypracowaną przez „filozofię bytu", może się tu jawić jako adwersarz G. Marcela, ale taka opinia byłaby pochopna, gdyż para: „być" – „mieć" pełni u obu autorów całkiem różne funkcje znaczeniowe. Tischner – w odróżnieniu od autora *Etre et avoir* – pragnie wykazać, że „być" nie nadaje się do uchwycenia głębi ludzkiego „bycia", gdyż pozostać musi w obszarze egzystencji, której „istnienie" nadal opisuje się w kategoriach bytu. Z kolei „mieć" – przeciwnie: nie pozwala na umieszczenie go w płaszczyźnie ontyki i dlatego posłużyć może wyrażaniu tej swoistości ludzkiej egzystencji, której ważność Tischner pragnie wyartykułować. Tak więc optyki Tischnera-fenomenologa nie sposób konfrontować ze stosowaną przez „egzystencjalistę" – Marcela.

[41] J. T., *Sprawa osoby...*, s. 12.

i zła. Ale będąc „dla-siebie", jest on też po części „przeciw sobie" – przeciw tej części własnego ja, która go ogranicza. To bowiem, co ogranicza, nie jest „całkiem inne", obce. Nie może być takim już choćby dlatego, że umożliwia człowiekowi „rozumienie siebie". Tylko to władne jest człowieka ograniczać, co zarazem – poprzez aksjologiczną zrozumiałość – jest mu jakoś pokrewne. Przykładem ograniczającego, właśnie poprzez brak całkowitej odmienności, jest drugi człowiek. Ograniczenie zewnętrzne okazuje się najpierw ograniczeniem wewnętrznym, które musi je z konieczności poprzedzać. Sprzeciw Antygony wobec ojca musi być zarazem i najpierw sprzeciwem wobec samej siebie. Autor dochodzi do stwierdzenia: „Byt-dla-siebie jest bytem-dla-siebie poprzez innego, czyli [...] – dzięki innemu". Byt-dla-siebie jest bytem zapośredniczonym. Jego konstytucja dokonuje się poprzez „inne-bycie-dla-siebie", za sprawą wiążących je wzajemnie relacji[42]. Oznacza to, że dopiero dzięki Drugiemu, potwierdzającemu „moje" bycie-dla-siebie, możliwa jest „racjonalizacja pierwotnej sytuacji osoby".

Z momentem racjonalizacji wiąże się moment legitymizacji stanowiący jego bazę: „Inny stwierdza i potwierdza wartość bytu-dla-siebie, jego «dobroć» w świecie i dla świata". Odtąd byt-dla-siebie może być mężem, żoną, sługą, panem, obywatelem itp., co wprowadza go w społeczną przestrzeń sensu. Afirmacja ze strony innego posiada moc legitymizującą nie tylko byty-dla-siebie, ale także wartości. Autor pisze: „wartości i dobra absolutne stają się dopiero wtedy absolutne, gdy są za absolutne uznane. Poza uznaniem jakby ich nie było"[43].

Niezbywalność innego (Drugiego) ujawnia się też jako warunkująca relację osoby do sceny. Otwarcie na scenę (intencjonalne) nigdy nie jest bezpośrednie, lecz zawsze jest zapośredniczone przez innego. Drugi stanowi w tym momencie miarę „realności rzeczy". Dzieje się tak, ponieważ: „pierwszy jest świat obecności innych, a dopiero poprzez tę obecność rysuje się «świat otaczający» ze wszystkimi jego «strukturami»". Charakterystyczną jest w tym stwierdzeniu bliskość Tischnera „filozofii dialogu", a zarazem od-

[42] Autor pisze: „Jestem dla-siebie poprzez ciebie. I ty jesteś dla-siebie poprzez mnie"; J. T., *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 219.

[43] J. T., *Sprawa osoby...*, s. 14.

mienność w sposobie widzeniu „pierwotnej kondycji świadomości" od tego, które znaleźć można np. u wczesnego Heideggera.

Stanowiąc byt-dla-siebie, jest też osoba bytem-przez-siebie, bowiem „jest otwarciem na inne osoby i na świat [...] – wchodzi w dramat i wraca do siebie, budując lub niszcząc siebie. Dramat osoby jest zawsze dramatem dobra i zła". Właśnie dlatego – jak już powiedziano – określa Tischner osobę mianem agatoeidetycznej[44]. W ostatecznym rozrachunku osoba sama decyduje o tym, kim jest. Dalsze charakterystyki osoby ujawniają też jej „strukturę" podobną do budowy „wyrazu", jako że „wyraża siebie". Jest zatem osoba taka, „jaki jest jej wyraz. Jest na tyle osobą, na ile potrafi wyrazić siebie jako siebie"[45]. Tym samym osoba-byt-dla-siebie stanowi agatoeidetyczną egzystencję poszukującą siebie w swoim wyrazie i poprzez niego. Już nie to „stanowi" człowieka, że może się on wyrazić, ale to, że sam jest owym wyrazem. Według Tischnera, „wewnętrzne skupienie osoby na sobie zmierza do tego, by stać się wyrazem. Osoba potwierdza siebie w tym, co sobą wyraża", a wyraża sobą to, w czym uczestniczy. Nieustanne przechodzenie osoby od uczestnictwa do wyrazu – oto syndrom dramatu jej egzystencji. Autor pisze: „Aby zrozumieć tajemnicę osoby, trzeba uchwycić jej właściwy wyraz i przedrzeć się w obszar uczestnictwa, dzięki któremu możliwa stała się osobowa twórczość".

Dramatyczny charakter bytu-dla-siebie potęgują przeszkody, na jakie natrafia on w drodze do siebie, a które musi przezwyciężyć. Ów dramatyzm wynika jednak – o czym nie wolno zapominać – nie z jednego, lecz z dwóch wątków dramatycznych wplecionych w egzystencję. Dramat od strony zewnętrznej zachodzi między osobą a osobą, drugi – wewnętrzny – między osobą a nią samą. Dramat powszechnie wchodzi w relacje z osobą: staje się podmiotem lub przedmiotem jej alienacji. W pierwszym przypadku „to, co wewnątrzludzkie, zostaje pochłonięte przez to, co międzyludzkie"; w drugim – rzeczywistość międzyludzka znika, ustępując miejsca wewnątrzludzkiej. W obu tych przypadkach kryzys dramatu doprowadza do jego destrukcji, czego skutkiem jest odpowiednio: reifikacja lub deifikacja osoby ludzkiej. A skoro egzystencja wciąż

[44] *Ibidem*, s. 15.
[45] *Loc. cit.*

miota się między skrajnościami (reifikacją i deifikacją), skoro „upada" w zapoznanie swej niezbywalnie dramatycznej swoistości, to podwójny dramat okazuje się jednym dramatem osoby: „wewnętrzny dramat osoby jest niemożliwy do oddzielenia od zewnętrznego dramatu między osobami"[46].

Przeszkody napotykane przez osobę w jej drodze „do siebie" wykazują ścisły związek z doświadczeniem zła, i tylko z nim, przy czym wewnętrzne zło człowieka przybiera potrójną postać (lub jedną z trzech): niewiedzy, bezsiły oraz błędnej zasady egzystencjalnej. Dla potrzeb adekwatnej charakterystyki osoby ważne jest nie tylko wskazanie stosunku, jaki, będąc bytem-dla-siebie, wykazuje ona względem siebie, oraz że jej „być" poprzedzone jest przez jej „mieć", ale także tego, że oto w jej wnętrzu zjawia się zło, które oddziela ją od niej samej. „Byt-dla-siebie jest skazany na bezustanne pokonywanie przeszkód, które są widomym znakiem rozdarcia egzystencjalnego. Pokonywanie przeszkód polega na wyborze uczestnictwa"[47]. Ale choć wybór uczestnictwa jest fundamentem „sobości" bytu-dla-siebie, to jednak nie jest on z nią tożsamy. Inaczej można to wyrazić, stwierdzając, że żadne „akty" uczestnictwa nie zdołają wyczerpać egotyczności osoby. Autor pisze: „Sobości jako takiej należy szukać w wyrazie – tym wyrazie, w którym i poprzez który osoba raz jeszcze «rodzi» samą siebie"[48]. Wyraz jest tyleż różny od „swych warunków", co taniec od inspirującej jego fenomen muzyki. Wyraz jest bowiem – powtórzmy to jeszcze raz – świadectwem wolnej twórczości, a nie generowania (kauzalnie określonego), ani też emanacji.

Interesującą, z perspektywy analiz problemu człowieka jako pola ujawniania się różnych znaczeń pojęcia transcendencji, jest podjęta przez Tischnera próba krytycznego przekroczenia tej wizji ludzkiej egzystencji, jaka zaciążyła nad tradycją dwudziestowiecznego egzystencjalizmu. Tischner pragnął uniknąć niedogodności związanych z zawężaniem obszaru intersubiektywnej wypowiedzi na temat ludzkiego bycia. Fenomen człowieka – posiłkujący się metaforą, odwołujący się do poszukiwań *ethosu*, odnajdujący w sferze aks-

[46] *Ibidem*, s. 16.
[47] *Ibidem*, s. 19.
[48] *Loc. cit.*

jologicznej właściwy *eidos* swego bycia – upoważnia, zdaniem Tischnera, do rewizji poglądu głoszącego niewypowiadalność „prawdy człowieka". Sporo miejsca, głównie za sprawą formalnych podobieństw i zapożyczeń terminologicznych, poświęcił Tischner dialogowi z chrześcijańską odmianą egzystencjalizmu zaproponowaną przez G. Marcela. Charakterystycznym dla tego myśliciela jest, jak wiadomo, zrodzone z ducha egzystencjalizmu rozróżnienie między tym, co człowiek „ma", a tym, czym człowiek „jest", czyli bytem, egzystencją[49]. Egzystencja jednak, w odróżnieniu od jakości poddających się tematyzacji, problematyzacji, zamknięciu w pojęciach, wymyka się opisowi. Sfera istnienia okazuje się radykalnie „transcendentna" w stosunku do sfery posiadania. Próby przekroczenia posiadania w kierunku egzystencji – czyli usiłowania człowieka, by wykorzystując kategorie właściwe świadomości pozycjonalnej, wkroczyć poznawczo w obszar istnienia – muszą, wedle Marcela, pozostawić zapoznaną swoistość ludzkiej egzystencji. Ilekroć człowiek próbuje uchwycić swą egzystencję za pomocą określników bytowych – odnoszących się do tego, co „posiadane" – ulega iluzji. Obszerne, obejmujące sobą zarówno moment esencjalny, jak i egzystencjalny, pojęcie bytu odsłania (zwłaszcza dzięki analizom Marcela) swą treściową niejednorodność.

Tischner, dzięki zastosowaniu metody fenomenologicznej[50], zyskuje od razu dogodniejszy dostęp poznawczy do badanego przez siebie fenomenu człowieka. Miast odgraniczania tego, co dostępne badaniu przedmiotowemu, od tego, co jako właściwe „samej egzystencji" wymyka się pojęciowemu ujęciu, Tischner proponuje inną dysjunkcję. Wynika to, rzecz jasna, z porzucenia refleksji nad bytem „jako takim" i „jako istniejącym", na rzecz fenomenu istnienia „ze względu na swoją ważność" (na swój sens aksjologiczny). U Marcela byt jest zarówno nośnikiem sfery sensu, istoty, jak i momentu egzystencjalnego. Nawiązanie do znanego tomizmowi „złożenia" (tu: z „istoty" i „istnienia")[51] prowadzi do ujawnienia „pęknięcia"

[49] **G. Marcel**, *Być i mieć*, przeł. P. Lubicz, Warszawa 1986.

[50] Nasuwa się uwaga, że dla Tischnera fenomenologia jest czymś więcej niż metodą: jest ona „funkcją" ethosu jego myślenia i sama ów ethos ugruntowuje.

[51] Tomizm zna również inne, poza istotą i istnieniem (bądź możnością i aktem), choć w tym miejscu nieistotne, zasady pozwalające na rozpoznanie w bycie stworzonym złożenia. I tak wymienia się złożenie: z materii i formy, z części całkujących,

bytu, a to z kolei implikuje konieczność opowiedzenia się za jedną z dwu możliwych perspektyw badawczych: „substancjalnej" lub „egzystencjalnej". Z kolei dla Tischnera owo „pęknięcie" wewnątrz bytu usprawiedliwia konieczność obrania innej perspektywy badawczej, a nawet ją wymusza. To, co przynależne egzystencji ludzkiej, nie jest już bytem – może być traktowane jedynie jako fenomen. Autor pojęciowo określanemu bytowi przeciwstawia fenomen przeżywanego (doświadczanego) bycia. I dlatego Tischnerowskie „mieć" należy czytać całkiem inaczej niż to, któremu Marcel przeciwstawia swoje „być". Dochodzi tu do niejakiego odwrócenia sensów. Dla Tischnera Marcelowskie „być" nie wykracza (wbrew intencjom Marcela) poza byt, i nadal pozostaje w zasięgu związanego z jego sferą aparatu pojęciowego. Tischner sądzi, iż próba zwrócenia się poprzez „być" ku ludzkiej egzystencji nie może się powieść. Przeciwnie, to właśnie „mieć" – poprzez swą ginącą w ludzkiej habitualności posesywność, traktowane jako „przeżywany" przez człowieka fenomen – pozwala na dostosowanie wypowiedzi o ludzkim byciu do jego swoistości. Owo „mieć" zawiera się w „kto" człowieka, w jego podmiotowości, nie zaś w przedmiotowości. Ku tej ostatniej może się człowiek kierować dopiero jako ku „swemu" przedmiotowi – uprzedmiotowionemu istnieniu. Ale jeśli na pytanie o człowieka Tischner odpowiada: to ten, który „mając siebie", doświadcza transcendencji, sens owego stwierdzenia ujawni się dopiero w tym, co źródłowe, poprzez doświadczenie fenomenów wyznaczających szlak Tischnerowskiego myślenia.

Bóg

Szczególnie nośnym dla wyrażenia wyjątkowej roli, jaką transcendencja pełni w tekstach Tischnera, jest problem Boga. Zarówno pytanie o Boga, obnażające człowieka jako istotę dramatyczną, jak

---

z natury i samoistności jednostkowej oraz z podmiotu substancjalnego i przypadłości. **Z. J. Zdybicka**, *Transcendentalna partycypacja bytu*, [w:] *Logos i ethos. Rozprawy filozoficzne*, red. K. Kłósak i in., Kraków 1971, s. 180.

też zagadnienie „dramatu z Bogiem" i „dramatu Boga" niosą z sobą pytania o transcendencję, której obecność w doświadczeniach człowieka jest niezbywalnym jego udziałem[52]. Tischner sięga do przykładów z dziejów myśli europejskiej, kiedy rozprawiając o „transcendencji" Boga, poprzestawano na charakteryzowaniu jej wyłącznie w odniesieniu do „sceny". Stwierdza: „Dla filozofii tomistycznej Bóg daje o sobie znać przede wszystkim poprzez scenę"[53]. Zwraca też autor uwagę na częste pomijanie płaszczyzny doświadczenia przy budowaniu obrazu Boga (a także człowieka), co w tradycyjnej metafizyce odbywało się w ramach spekulacji abstrahującej od przeżyć człowieka czy doświadczeń ludzkiej egzystencji: „Dla Rene Descartes' a Bóg przychodzi do człowieka wprost, bez pośrednictwa świata, a jedynie poprzez ideę, którą człowiek o Bogu posiada"[54]. Tischner zauważa, iż scholastyczną metafizykę Boga poprzedzała ontologia Boga, czyli naukę o Bogu „rzeczywistym" – nauka o Bogu „możliwym"[55]. Spekulowano na temat Imienia Najwyższego, przy czym ów święty *Tetragrammaton* – do jakże wielu różnych interpretacji przywodził rozważających jego sens. Imię „Ten-Który-Jest" miało, według Augustyna, wskazywać na Jego nieprzerwane, wieczne i odwieczne, a zarazem niezmienne trwanie. Dla Jana Eckharta wskazywało na coś zgoła innego – na skrywanie się „ciemnego" oblicza Tego, który dla człowieka musi pozostać tajemnicą. Nieco podobne poglądy głosił wcześniej Jan Szkot Eriugena. Z kolei św. Tomasz akcentował moment egzystencjalny Boskiego „jest" mający, jego zdaniem, wyrażać absolutną charakterystykę istoty Tego, który „jest nade wszystko i ponad wszystko". Według św. Tomasza w boskim *esse* miał się manifestować najważniejszy spośród przejawów bytowania (*modi essendi*) przysługujących Absolutowi.

Właśnie w powyższej ekspozycji problematyki, wytyczającej „zagadnieniu Boga" jego zakres treściowy, upatruje Tischner w europejskich dziejach myśli dominacji refleksji nad Bogiem możliwym,

---

[52] Tischner stwierdza: „właściwie istnieje tylko jeden dramat – dramat z Bogiem. Każdy inny dramat i inny wątek dramatyczny jest jedynie fragmentem tego dramatu"; J. T., *Filozofia dramatu*, s. 22.

[53] *Loc. cit.*

[54] *Loc. cit.*

[55] J. T., *Świat ludzkiej nadziei*, s. 229.

względem namysłu nad Bogiem rzeczywistym. Konsekwencjami tego priorytetu są: określony aparat pojęciowy, wymóg budowania dowodów na istnienie Boga, formułowanie kanonów służących opisaniu Boskiej natury bądź istoty itd. Starając się uchwycić znamienną dla paradygmatu scholastyczno-tomistycznego swoistość w postrzeganiu zagadnienia Boga, Tischner częściowo abstrahuje od oryginalnych poglądów św. Tomasza z Akwinu, a także badaczy współczesnych – spadkobierców i kontynuatorów tej tradycji. Idzie mu raczej o odsłonięcie historycznej recepcji tomizmu, która wydatnie odciskając się w obszarze nowożytnego myślenia o Bogu, stanowiła o charakterystycznym dlań ukierunkowaniu. Stawia zatem krakowski filozof pytanie: „czym był Bóg scholastyki tomistycznej dla Kartezjusza i jemu współczesnych, bo tylko z takim Bogiem mieli oni do czynienia"?[56]

Odpowiedź ujmuje Tischner w cztery punkty. Po pierwsze: związane z Bogiem określenie *perseitas*, wynikające z negatywnego wskazania genezy Boskiego istnienia (a także Boskiej natury), podkreślało bytową pierwotność i niezależność Boga. W odniesieniu do bytu koniecznego i stanowiącego uosobienie pełni bytowania pytanie o przyczynę traci swą zasadność.

Po drugie: ilekroć pytano o istotę Boga, by odróżnić odeń to, co Bogiem nie jest, usiłowano zarazem zbudować zasadę pozwalającą na wyprowadzenie z niej wszelkich Boskich atrybutów. Uznano, iż Bogu – jakkolwiek sam w sobie jest On bytem prostym – przysługuje jeden podstawowy atrybut wyróżniony spośród innych, dających się ogarnąć procedurami refleksyjno-logicznymi. Jest nim akt istnienia. Czymkolwiek zatem okazałby się Bóg, jest On aktem własnego istnienia: Tym, który jest. W Bogu zasadnicze dla tomizmu rozróżnienie – istnienia (aktu) i istoty (możności) – znika, czego najdonioślejszą konsekwencją będzie zerwanie z ograniczającą wszystkie pozostałe byty funkcją istoty. Bóg, którego istnienie swobodnie „wymyka się" istocie, okazuje się absolutną Doskonałością, skupiającą wszelkie dające się pomyśleć przymioty: „Skoro «ktoś» jest taką «eksplozją istnienia», jest także absolutnie doskonały: duchowy, niezmienny, jedyny, dobry, słowem – o s o b o w y".

[56] *Ibidem*, s. 230.

Po trzecie: z doskonałości Boga wynika Jego niezmienność. Bóg – *Actus Purus* – nie przekracza granic aktu, gdyż to oznaczałoby przejście od lub do mniejszej doskonałości, co sprzeczne jest już z samym Jego pojęciem.

I wreszcie, po czwarte: Bóg odgrywał rolę podmiotu czterech relacji przyczynowo-skutkowych sformułowanych przez myśl scholastyczną, a uzasadniających istnienie bytów niekoniecznych: relacji sprawczej, wzorczej, materialnej i formalnej. Dopiero postrzeganie Boga w aspekcie owych relacji umożliwiało metafizyce uczynienie świata zrozumiałym.

Okazuje się zatem, że pojęcie Boga, po odpowiedniej adaptacji dla potrzeb metafizyki tomistycznej, oddało jej – i nie tylko jej, bo również całej „ontoteologii" – nieocenione usługi, stając się kluczowym elementem-zwornikiem systemu, pozwalającym na kompleksową i systemowo wyczerpującą eksplikację dziedziny ontycznej. I tak, dawny filozof: „Czyniąc z Boga rodzaj «najwyższej zasady wyjaśniającej», widzi Jego naturę od strony pytań, które odsłaniają dla niego problematyczność świata. Mówi, że Bóg jest Pierwszym Poruszycielem, bo problematyzuje ruch w świecie, że jest celem, bo problematyzuje porządek świata, że jest Racją istnienia, bo problematyzuje przygodność. Odczytuje Boga tak, jak nauczył się odczytywać świat"[57].

Tym samym, na gruncie omawianej metafizyki dochodzi do sytuacji, że Bóg – sam w sobie, „Transcendentny" (prosty, doskonały, „z konieczności" niezmienny, bytowo niezależny) – uzyskuje rangę jedynego w swym rodzaju Aksjomatu systemu dedukcyjnego, zatrzymującego wszelkie pytania i udzielającego systemowi zrozumiałości. Najdoskonalszy Byt staje się najdoskonalszą Przesłanką, zaś niezręczność metodologiczna nosząca ślady *circulus vitiosus* (jako że wcześniej owa przesłanka zajmowała miejsce konkluzji w filozofii wychodzącej od próby usystematyzowania ogromnego materiału dostarczonego drogą obserwacji świata) usprawiedliwiona zostaje niedoskonałością ludzkiego intelektu.

U Kartezjusza Bóg nadal utrzymuje swą wyróżnioną pozycję Bytu Doskonałego i Niezależnego oraz Stwórcy bytu, ale już nie na mocy swego istnienia (aktu), lecz ze względu na przysługującą

[57] *Ibidem*, s. 232–233.

Mu absolutną wolność. Bóg z „eksplozji istnienia" staje się „eksplozją wolności". Scholastyczna „transcendencja" istoty Boga wyrażająca się Jego istnieniem ustępuje miejsca nowej „transcendencji" – Wolności nieskończonej wobec wolności skończonych. Kartezjusz, mówiąc o Bogu, będzie zatem wskazywał raczej na Jego ideę zakorzenioną w ludzkim umyśle aniżeli na istnienie, które miało Mu przysługiwać w nieskończonym zakresie[58]. Nawet rozumność – dla myśli scholastycznej jeden z podstawowych atrybutów Boga, który, choć zakryty przed skończonym umysłem ludzkim, „sam w sobie" jest całkowicie rozumny (stanowiąc czysty Rozum) – zostaje przez Kartezjusza zakwestionowana w tym kształcie, jaki posiadała dotychczas. Bóg nieskończenie wolny okazuje się „transcendentny" wobec rozumności powszechnej, która sprowadzona zostaje do rzędu jednego z przejawów Jego wolności. Żadna z decyzji Boga nie stanowi prostej konsekwencji racjonalności, którą Bóg sobą wyraża. Wszystkie są natomiast „rezultatami" aktów Jego wolnej woli[59]. W ślad za nową filozoficzną wizją Boga zmierza nowa koncepcja osoby: ta nie jest już, wedle Kartezjusza, konstytuowana przez rozum (rozumność), lecz przez wolność.

Dopiero jednak w Heglowskiej koncepcji Absolutu ewoluującego dostrzega Tischner radykalną odmianę w sposobie rozumienia problemu Boga: Jego życia stanowiącego „grę miłości z samą sobą", Tego, który łączy w sobie cechy Absolutu i Boga religii:

---

[58] Tischner nie zgadza się na nieuzasadnioną, jego zdaniem, interpretację polegającą na przypisaniu Kartezjuszowi zastąpienia idei Boskiej wolności ideą Boskiej mocy. Tę ostatnią uczynił E. Gilson, w swoim odczytaniu Kartezjusza, fundamentem istoty Boga. Gilson ubolewał nad faktem, że u Kartezjusza stwórcza moc Boga, będąca manifestacją Jego nieskończonej i nieograniczonej wolności: „pochłonęła całkowicie Jego istotę". **E. Gilson**, *Bóg i filozofia*, przeł. M. Kochanowska, Warszawa 1961, s. 81; **J. T.**, *Świat ludzkiej nadziei*, s. 235.

[59] U Kartezjusza wolność Boga nie „wymusza", by sprzeniewierzył się On zasadom swej miłości, wyrażającym zarazem Jego istotę. Podobnie kwestię tę rozwiązywał inspirujący niejednokrotnie Kartezjusza św. Augustyn: „Wszak ani życia Boga, ani Jego przedwiedzy rzeczy przyszłych nie podporządkowujemy konieczności, gdy mówimy, że Bóg koniecznie musi żyć zawsze i z góry wiedzieć o wszystkim. Tak samo nie umniejszamy Jego mocy, gdy powiadamy, że nie może ani umrzeć, ani się mylić. Nie może bowiem w tym znaczeniu, że gdyby mógł, to właśnie wtedy moc Jego byłaby mniejsza. [...] A zwie się Go wszechmocnym stąd, iż czyni, co chce, i nie doznaje niczego, czego doznać nie chce"; **Św. Augustyn**, *O państwie Bożym*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1977, t. 1, s. 275.

„Bóg nie musi już być «hipotezą hipotez»« [jak u deistów – W. G.] ani «rozumnością rozumności» [oczywiście: rozumności ludzkiej, jak u Malebranche'a – W. G.], Bóg może pozostać sam w sobie tajemnicą. Tajemnica może jednak powoli odsłaniać się przed człowiekiem, w miarę, jak sam człowiek będzie się starał otworzyć przed nią. Jest możliwa nauka o sposobach, stopniach i o ewolucji objawiania się Absolutu osobie. Przynajmniej jest możliwa..."[60].

Tischnerowi przyświecała idea zwrócenia fenomenologii w kierunku obszaru doświadczeń wywiązujących się na osi: człowiek – Bóg. I nie tyle idzie tu o wyczerpującą realizację monumentalnego zamierzenia, by – wzorem Hegla – prześledzić całą historię Absolutu-wobec-człowieka, zrekonstruować „sposoby, stopnie i ewolucję" objawiania się Boskiego Absolutu ludzkiej osobie, co raczej o wskazanie niezmiennej swoistości owej relacji. Jest to relacja o tyle wzajemnie możliwa, że uobecnia się w płaszczyźnie fenomenalnej. Ponadto przysługuje jej szczególna doniosłość, stanowi ona bowiem „dowód na istnienie człowieka"[61].

„Doświadczając" Boga, człowiek daje świadectwo swemu istnieniu. Ale „przedmiot" tego doświadczenia nie musi, zdaniem Tischnera, spełniać warunków wyznaczających miejsce przedheglowskiemu Absolutowi. „Doświadczenie" Absolutu czy Eksplodującej Wolności byłoby względem człowieka „transcendentne". Doświadczenia Dobra i Miłości – przeciwnie: dają wyraz Transcendencji. Tak pojęty Bóg nie jest już „instancją ostatecznie wyjaśniającą rzeczywistość świata, lecz T e m a t e m opisu dla filozofii, która w tym punkcie uprawia prawdziwą «fenomenologię ducha»"[62]. Staje się On zarazem Osobą – w najszerszym rozumieniu tego pojęcia – zarówno jako ukryta w szyfrach „tajemnica Transcendencji" (K. Jaspersa), jak i „ostateczny punkt ewolucji" (T. de Chardina). Ostatecznie, we współczesnych interpretacjach problemu Boga przeważa pogląd, że jest On „jedyną w swym rodzaju Osobą", za jaką uznaje Go osoba ludzka, co dokonuje się nie na płaszczyźnie teoretycznej, wytyczonej za pomocą pojęć i służącej wypracowaniu określonej koncepcji w możliwie

[60] J. T., *Świat ludzkiej nadziei*, s. 238.
[61] *Ibidem*, s. 240–244.
[62] *Ibidem*, s. 243.

skończonym i dyskursywnym kształcie, ale dużo wcześniej, w sferze osobistego doświadczenia, „już na etapie szukania Boga"[63].

Transcendencja – Boga, człowieka, a także „miejsca", gdzie istoczy się ludzka egzystencja – wyłaniająca się z *ethosu* Tischnerowskiego myślenia, jako „myślenia człowieka", spełnia w jego obszarze funkcję wysoce konstruktywną. Buduje ona i uosabia pomost między człowiekiem a wartościami, między człowiekiem a Drugim oraz człowiekiem a Bogiem. I jeśli słuszne jest odczytanie jej podstawowego miejsca, jakie zajmuje w proponowanym przez Tischnera dyskursie o człowieku, to łatwo będzie ową jej konstruktywność przeciwstawić destruktywności „transcendencji" (ujmowanej tradycyjnie). Tamta bowiem – jako twór filozoficznego umysłu, a nie kluczowy element wiary człowieka – wyrażała się, jak wiemy, radykalną i nieprzezwyciężalną dyskrepancją między człowiekiem a innymi bytami, albo też między człowiekiem-stworzeniem a Absolutem-Stwórcą, pozostającym jako niezmienny w swoim doskonałym i doskonale odległym od ludzkiego doświadczenia świecie[64].

---

[63] *Ibidem*, s. 247.

[64] Por. J. T., *Myślenie według wartości*, s. 215–379; J. T., *Świat ludzkiej nadziei*, s. 227–247; M. Gogacz, *Czym zajmuje się filozofia*, „Znak" 1974, nr 9, s. 1150–1158.

Jakże więc? Jestem. Lecz nie mam siebie.
Dlatego stajemy się sobą dopiero.

E. Bloch, *Die Spuren*

Rozdział II

Człowiek w sporze o tożsamość

Tischner, podobnie jak kiedyś Martin Buber w swym *Problemie człowieka*[1], sytuuje własne pytanie o człowieka w obrębie wielkiej filozoficznej tradycji – w dialogu z Arystotelesem i Heglem, Kantem i Kierkegaardem, Heideggerem i Nabertem, a także nie kryjąc swej fascynacji rozwiązaniami współczesnych filozofujących teologów, jak Gisbert Greshake, Martin Bieler czy Hans Urs von Balthasar. Tischnerowski głos w dyskusji nad człowiekiem – zdawałoby się tak dawnej jak ludzkość – staje się udziałem w sporze o istnienie tego, czyja tożsamość, a być może również gatunkowe istnienie odsłoniły współcześnie swą problematyczność.

Analizując swoistość fenomenu człowieka („człowieczeństwa") pod kątem zbadania przyczyny jego ewentualnej śmierci – będącej metaforą i diagnozą formułowaną począwszy od Nietzschego po myślicieli spod znaku dekonstrukcji, ale też pewną rzeczywistością, syndromem czasów po-nowoczesnych – można wskazać, zdaniem autora, na dwie typowe sytuacje będące owej śmierci prognostykiem i zarazem przykładem. Są to sytuacje różne, niesprowadzalne do siebie, jednak powtarza się w nich stały motyw: realność śmierci będącej konsekwencją otwarcia wymiaru dialogicznego, charakterystycznego dla ludzkiej egzystencji. Człowiek okazuje się bowiem **albo** tym, kto pragnie uwolnić Drugiego od brzemienia własnej obecności,

[1] Książka po raz pierwszy wydana w 1943 r. (po hebrajsku); przekład polski J. Doktóra, Warszawa 1993.

albo tym, kto podejmuje ofiarę za innego. Czymś całkiem różnym, dysonansem wobec powyższej charakterystyki śmierci (pojmowanej nie jak obiektywne zdarzenie biologiczne, lecz jak akt nie tylko angażujący nasze rozumienie go, ale też wymagający naszego przyzwolenia), będzie śmierć widziana z perspektywy ponowoczesnej – śmierć tego, kto „jeszcze się nie narodził". To ostatnie ujęcie zdaje się wykraczać poza obszar właściwy „problemowi człowieka" – zaksjologizowany i dialogiczny, czyli w kształcie, jaki nakreślił mu Tischner – wybiegając poza ludzkie istnienie zawieszone w międzyosobowej przestrzeni zakreślonej dwoma horyzontami: między usprawiedliwieniem a negacją. Bo jak tu usprawiedliwić tego, który wyparłszy się siebie, **sam dla siebie** stał się iluzją?

Jednak dla Tischnera człowiek, choć skończony, poddany destrukcji czasu i śmiertelny – bo wydany śmierci będącej śmiercią „za innego", „dla innego", ale też śmiercią „przez innego" – istnieje. To istnienie zakłada zgodę człowieka na siebie. Zapada ona w przestrzeni pomiędzy dwiema skrajnościami: anihilacją i deifikacją, czyli między „ucieczką w nicość a ucieczką w Boga"[2].

Gdyby literalnie potraktować deklarację autora zawartą już w pierwszym zdaniu *Sporu o istnienie człowieka*, to w książce tej rozwinięto wątki poprzedzającej ją niemal o dekadę (niedawno wydanej ponownie) *Filozofii dramatu*[3], i jest ona nie tyle bezpośrednią kontynuacją dzieła wcześniejszego, co raczej próbą syntezy dotychczasowej dialogiki zarysowanej w sposób niezwykle oryginalny na kartach poprzedniej książki, z wykorzystaniem szerokiego zaplecza „wielkiej" tradycji filozoficznej. Tym, co dla obu książek wspólne, jest niewątpliwie próba opisania ludzkiego dramatu – nie konkretnego, rzecz jasna, lecz dramatu ludzkiej egzystencji, dramatu „w ogóle" – dziejącego się w nieodłącznym względem niego horyzoncie agatologicznym. Wierny temu założeniu autor stwierdza: „Pewne jest, że napisałem to, co chciałem napisać. Chciałem raz jeszcze wydobyć na jaw obszary dobra, w które zapuszcza swe korzenie dojrzewające w dramacie człowieczeństwo człowieka". Wszelako uzupełnia autor powyższą ocenę akcentem krytycznym, jakby ta książka, skądinąd głęboka i niepowtarzalna, nie spełniła wszystkich wiązanych z nią

[2] **J. Tischner** [dalej: J. T.], *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 265.
[3] **J. T.**, *Filozofia dramatu*, Paris 1990; (wyd. II: Kraków 1998).

oczekiwań: „Chciałem pokazać, jak z jednego pnia rozrastają się gałęzie. Dziś widzę, że obraz jest nieco zamazany: korzenie i pień zanikają, a moja praca robi wrażenie, jakbym przeskakiwał z gałęzi na gałąź, które w dodatku wiszą w próżni"[4]. Gdyby jednak w jakiejś mierze powyższa autokrytyka byłaby zasadna, to nawet wówczas winić za ten stan należałoby nie jej autora czy metodę, jaką obrał („fenomenologiczno-hermeneutyczną"), lecz sam temat, którym jest fenomen ludzkiej egzystencji, nie tak łatwo, jak wiemy, poddający się najprzemyślniej choćby realizowanej problematyzacji. Dość, że w książce Tischnera znajdujemy reprezentatywny przegląd najważniejszych kwestii nurtujących autora jeszcze na długo przed ogłoszeniem „dialogicznego *credo*", za jakie uznana być mogła jego *Filozofia dramatu*.

Niełatwa to książka. Najpierw autor zaprasza na „wędrówkę wokół dramatu zła", taki też tytuł nosi jej pierwszy rozdział. Kolejne rozdziały koncentrują się na dramacie rozumianym nie tyle jako jeden z trzech rodzajów literackich (których zasady wyłożył w swej *Poetyce* Arystoteles), ani też jako dzieło sceniczne (według współczesnej, teatralnej teorii dramatu), lecz przede wszystkim dialogicznie. Tytuły brzmią: *Wokół dramatu cielesności*, *Czas ciała – czas człowieka* oraz *Osoba w dramacie*. Inne partie książki poświęcone zostały problematyce łaski, głównie w relacji do wolności człowieka i w związku z kwestiami eschatologicznymi (*Z historii problemu łaski* i *Boski rodowód wolności, czyli „Bądź wolność Twoja"*). I wreszcie, najbardziej właściwa Tischnerowej perspektywie filozofowania, problematyka „agatologiczna", znajduje miejsce dla siebie w rozdziałach: *Za istnieniem człowieka argument ontologiczny* i *Wolność jako sposób istnienia dobra*.

Spór... wywołany (a może tylko ujawniony) przez Tischnera rozpoczyna się od doświadczenia zła, wiedzie poprzez dramat. Człowiek weń uwikłany staje się adresatem łaski, choć zarazem nie przestaje być wolnym podmiotem etycznych zachowań i wyborów, by wreszcie rozpoznać siebie jako partycypującego w agatologicznej podstawie sensu określającego i usprawiedliwiającego jego istnienie.

---

[4] J. T., *Spór o istnienie człowieka*, s. 8.

Przeczucie dramatu, prześwietlającego ludzką kondycję swoistym dlań sensem, zdaje się towarzyszyć czytelnikowi od pierwszych stron książki, aż po ostatnie. Nie oznacza to wszak (zgodnie z logiką hermeneutycznej heurezy), że doświadczenia dramatu, wypełniające w obfitości ludzkie życie, są daremne, nie przyczyniają się do głębszego czy pełniejszego „smakowania" przez człowieka jego egzystencji. Przeciwnie. Dla Tischnera „jesteśmy tym, czym są nasze dramaty". Dramaty bywają jednak różne: jedne czynią człowieka bezwolnym świadkiem swego losu, inne przeżywane są z nadzieją przetrwania i ocalenia. W dramacie wywołanym działaniem fatum, działaniem równie przemożnym, co nieuniknionym, człowiek (np. Edyp) od początku dźwiga swe przeznaczenie. Inaczej w dramacie chrześcijańskim, tu: „na początku mamy powołanie i nadzieję, na końcu jest owoc wierności – człowiek, który dojrzał do nieba"[5]. Jest zatem człowiek albo nosicielem fatum, albo powiernikiem powołania. Istnieje jednak trzeci rodzaj człowieka. Jest nim uczestnik gry – ów produkt świadomości niosącej w sobie pytanie o własne istnienie; ale to tylko człowiek-zjawa zdolny co najwyżej „recytować swoją ludzkość".

Już z wcześniejszych tekstów autora wiemy, że właściwą dramatowi nie jest przestrzeń fizykalna, ontyczna, czy nawet metafizyczna, te bowiem nie są podatne na wzbogacenie sensem aksjologicznym wpisanym w scenę ludzkiej egzystencji, scenę będącą czymś „więcej" niż tylko uniwersum bytów. Nie znaczy to, by Tischner zapoznawał okoliczność, iż człowiek jest istotą cielesną. W dramacie uczestniczymy także przez swą cielesność objawiającą się bólem, przyjemnością, znużeniem, rześkością – słowem – będącą czymś więcej niż sama jedynie cielesność. Również pożądania, wyrażające się w ciele i poprzez ciało, odsłaniają przed człowiekiem jego dramatyczny wymiar. Pożądania wydają się tym, co zapoczątkowuje proces konstytuowania się człowieczeństwa. U Arystotelesa – spostrzega Tischner – pożądania pojawiają się jako główne źródło aktywności człowieka, a zarazem stwarzają mu sposobność do opanowywania własnych popędów. Dla Hegla pożądania staną się „odpowiedzialne za realizm świata". Stopień realności świata będzie odpowiadał realności pożądań, jakie pojawiają się w jego horyzoncie: realność

[5] *Ibidem*, s. 61.

przysługuje tylko temu, co jest w stanie „realnie" zaspokoić pożądanie. „Właściwy realizm zaczyna się wraz z pożądaniami i wraz z nimi umiera". Rzeczywistość świata wyrastać będzie z bólów i rozkoszy, jakie niosą z sobą pożądania. Tym samym u Hegla następuje przeniesienie dramatu z płaszczyzny bytu na płaszczyznę poznania: „Nie to jest istotne, czym coś jest, ale to, jakie ma znaczenie dla świadomości"[6]. Chętnie nawiązuje autor do słynnych odczytań *Fenomenologii ducha*, jakie pozostawił nam A. Kojève: „Pożądać innego, to «pożądać jego pożądań»"[7]. Takie pożądanie jest zarazem ustanawianiem określonego typu władzy człowieka nad człowiekiem. Podstawowym sensem, na którego podstawie organizowana jest cała struktura pożądań, i zarazem zasadniczą prawdą ludzkiej cielesności staje się odwet.

Opisywany przez autora dramat cielesności – która obiecuje szczęście, ale potrafi również zabić – nie jest dramatem ciała osamotnionego, oddzielonego od innych ucieleśnionych istot, zwłaszcza ludzi. Ciało żyje obok innych ciał, styka się z nimi. Pełna prawda o naturze cielesności nie odsłania się w relacji osoby do rzeczy, lecz w relacji osoby do innego człowieka. I odwrotnie: ciało otwiera przed człowiekiem perspektywę dialogiczną. Gdyby nie ciało, nie mogłoby dojść do dialogu. Nawet słowo nie zaistniałoby bez ucieleśnienia. Owo Platońskie „więzienie ludzkiej duszy" – jak zauważa Tischner – „nie pragnie niczego bardziej, jak właśnie «być więzieniem», ponieważ będąc «więzieniem duszy», zostaje podniesione do nowego poziomu istnienia"[8].

Tak jak istnieje różnica w pojmowaniu realizmu przez „filozofię bytu" Arystotelesa i „filozofię świadomości" Hegla, istnieje również różnica w pojmowaniu wolności. U Arystotelesa wolność jest grą sił, u Hegla pozostaje ona „poza siłą i bezsiłą": „Jej właściwym żywiołem jest świat sensów, znaczeń, wartości"[9]. U Arystotelesa granicą wolności była słabość, u Sartre'a – nicość, u Hegla – będzie nią „obcość" wyrażająca się „nie-byciem u siebie".

Przejście od analizy dramatu pożądań do analizy dramatu cielesności wiąże się z wprowadzeniem horyzontu czasu. „Czas

[6] *Ibidem*, s. 83.
[7] *Ibidem*, s. 94.
[8] *Ibidem*, s. 99.
[9] *Ibidem*, s. 88.

ciała" wyznaczają takie etapy, jak zabawa, gra i wreszcie odpowiedzialność, która pozwala na pełne ukonstytuowanie się podmiotu dramatu.

Dysponując „wstępnym rozumieniem" kategorii zła oraz dramatu cielesności (wraz z jego aspektem temporalnym), Tischner zatrzymuje się na problemie łaski. Łaska jest dana darmo, ale nie bez motywacji; w przeciwnym razie byłaby kaprysem. „Darami łaski rządzi określona logika, która przy bliższym wejrzeniu okazuje się «porządkiem dobra», (*respective* «logiką wartości»)". To, co za sprawą łaski zostało człowiekowi darowane – choćby nawet pochodziło ze sfery ontycznej i podlegało jej zasadom, będąc darowaną wartością – wkracza w nowy porządek, budowany wedle sensu dobra lub zła, wartości lub antywartości: „W darach łaski wyraża się to, co jest «poza bytem i niebytem» – jakieś Dobro. Dlatego w opisie świata łaski należy się strzec błędu przenoszenia kategorii ontologicznych na dziedzinę, która ma inny sens"[10].

Łaska stanowi lekarstwo na zło, które zdążyło przeniknąć w głąb człowieka. Wychodząc z takiego założenia, autor osią swych rozważań czyni dysputę Pelagiańsko-Augustyńską. Podniesiono tu, jakże złożone kwestie: relacji między ludzką wolnością i jej odmianami a łaską, zakres pojęcia natury człowieka, czy wreszcie ważność ludzkiego doświadczenia w aspekcie jego konfrontacji z wiarą bądź z łaską. Autor próbuje odtworzyć ewolucję sporu o łaskę, który z dyskusji nad istnieniem wolnej woli przeistoczył się w „spór o istnienie człowieka". W czasach nowożytnych dawna dysputa nad problemem łaski przybrała postać pytania o wolność człowieka. Za podstawowy wyraz wolności uznany zostanie nie tyle sam akt wyboru wartości, które człowiek napotyka, co przede wszystkim „przyswojenie przez wybierającego wybieranej wartości".

Odwołując się do tekstów współczesnego teologa, Otta Pescha, Tischner wskazuje na owoce łaski jako wartości, którymi obdarowani zostajemy dzięki Drugiemu. A gdy formułuje pytanie: jak możliwe jest, by nadzieja, męstwo, mądrość czy wolność drugiego pobudzała i umacniała powyższe dyspozycje u tego, ku któremu się kierują – za warunek ich zaistnienia uzna Tischner dialog z Bogiem pojmowanym jako Osoba, a nie „byt *per se*". Skłania się również do

[10] *Ibidem*, s. 130.

tezy, iż „nie ma takiego owocu łaski, który nie byłby dobrem lub wartością zakorzenioną w obszarze wzajemności dialogicznej, a więc w tym, co Martin Buber nazywa ludzką «międzyrzeczywistością»"[11]. A skoro w owej międzyrzeczywistości wszelkie dobro jawi się niczym łaska skierowana ku niemu przez Boską Osobę, to w konsekwencji człowiek – byt skończony – „nie może czynić siebie dobrym inaczej, niż wybierając dobro, które ku niemu przychodzi"[12].

I znów powracamy do dramatu. Pytanie o łaskę, nieodłączne pytaniu o wolność – tego, ku któremu łaska jest skierowana, jej beneficjenta i depozytariusza – zostaje przez autora wpisane w archetypiczną postać dramatu, jaką jest dramat „człowieka z Bogiem". Na dramat ten składają się trzy główne akty: stworzenie, objawienie (wybranie) i zbawienie. Struktura ta została oczywiście zaczerpnięta z *Gwiazdy Zbawienia* Franza Rosenzweiga[13]. Ontologiczna strona dramatu układa się według porządku: „nie byłoby zbawienia, gdyby nie było stworzenia i wybrania". Inny jednak, ważniejszy sens, wyłania się z dramatu pojmowanego agatologicznie. Tu ważne jest, że „Bóg mnie stworzył, aby mi się objawić", co dokonuje się ze względu na dobro, a nie ze względu na byt. Autor pisze: „Osobie nie chodzi już o «byt» czy o «bycie», lecz o jakość bycia, która transcenduje «bycie»". Tę „jakość bycia" wyznaczać będzie nie Heideggerowskie „rozumienie własnego bycia", lecz przede wszystkim „usprawiedliwienie" oraz „zbawienie", „w którym lub dzięki któremu byt ludzki osiąga swą «prawdę»"[14]. Tym samym ontologia osoby zostaje podporządkowana regułom agatologii. Również wolność, gdy rozpatrywać ją w planie agatologicznym, okaże się sposobem istnienia dobra w osobach: ludzkiej i Boskiej. Na tym polega istota dra-

[11] Tischner ma tu na uwadze „międzyrzeczywistość" wyznaczającą pole wzajemnej relacji osób. Niemieckie Zwischenmenschliche jest terminem ściśle związanym z XX-wieczną filozofią dialogu, zaś szczególne miejsce zajmuje w dialogice Martina Bubera. Por. np. **M. Buber**, *Elemente des Zwischenmenschlichen, Das dialogische Prinzip*, Heidelberg 1973, s. 269–298; (**M. Buber**, *Między osobą a osobą*, [w:] **tenże**, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktór, Warszawa 1992, s. 138–154).

[12] **J. T.**, *Spór o istnienie człowieka*, s. 156.

[13] **F. Rosenzweig**, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt/M. 1921 (Gwiazda Zbawienia, przeł. T. Gadacz, Kraków 1998).

[14] **J. T.**, *Spór o istnienie człowieka*, s. 168.

matu, że rozgrywając się między wolnymi osobami, wprowadza pomiędzy nie dobro – czyli to, które władne jest usprawiedliwiać.

Dlaczego istnienie człowieka – to, wydawałoby się najoczywistsze spośród wszelkich możliwych istnień, o jakie kiedykolwiek pytali najdociekliwsi z myślicieli – stać się mogło przedmiotem krytycznego namysłu? Co usprawiedliwia poświęcenie obszernej książki tematowi, którego już sama próba problematyzacji wydaje się czymś niezwykłym. Bo przecież nawet podejrzliwy Kartezjusz rozstrzygał ową kwestię pozytywnie, i to już niemal na początku swej filozoficznej wędrówki. Dlaczego zatem coś, do niedawna najoczywistsze, dziś – jako problematyczne – angażuje najpoważniejszych myślicieli, nieskorych do uprawiania jakiejkolwiek intelektualnej ekwilibrystyki czy gry pozorów? Czyż taka problematyzacja nie zaświadcza o naszych skłonnościach do nazbyt pochopnego ulegania intuicji zachęcającej, by podjąć mozół poszukiwań czegoś nie istniejącego oraz spierania się o kwestie, które zaledwie przybierają pozór problemów. Może jedynie błądzimy w magicznym kręgu niecodziennych pomysłów, którymi zgorączkowane, „po-nowożytne" myślenie zwykło samo siebie epatować i uwodzić?

Podobne pytania pojawiają się przed rozpoczęciem lektury książki Tischnera. Pojawiają się, bo do ich postawienia skłania tytuł, bo prowokuje, bo wybudza nie tylko z „metafizycznej drzemki", ale także z rozmaitych form sceptycyzmu, dystansując od zjawisk, które ostatnio zdają się dominować w refleksji antropologicznej.

Kim zatem jest człowiek, o którego istnienie pyta autor głównie w tym celu – co staje się jasne już podczas lektury pierwszych rozdziałów książki – by na rzecz jego obrony móc rozwinąć argumenty niebagatelne, choć raczej nie znane dawnej filozoficznej antropologii.

Tradycyjne myślenie o człowieku – z konieczności tematyzujące swój przedmiot – zwykle przebiegało według jednej z dwu najczęściej obieranych perspektyw badawczych. Były nimi: z jednej strony „transcendentalny subiektywizm", z drugiej zaś – „genetyczny obiektywizm"[15]. Pierwszą drogą, polegającą na wychodzeniu od

[15] **J. T.**, *Przestrzeń obcowania z Drugim*, „Analecta Cracoviensia" 1977, t. IX; **J. Bukowski**, *Czy ks. J. Tischner przełamuje „cogito"?*, „Analecta Cracoviensia" 1981, t. XIII, s. 39–49.

subiektywnej aktywności transcendentalnego podmiotu ku przedmiotowi będącemu „innym ja", zmierzał Husserl. Proponowana przezeń redukcja fenomenologiczna sprawia jednak, że „*alter ego*" nie może być dane w sposób apodyktyczny (tak dane jest tylko „własne" Ja świadomości transcendentalnej), lecz jedynie hipotetycznie. Husserl kwestionował możliwość eidetycznego oglądu czyjegoś „czystego ja". Druga droga wyznaczona została przez filozofów dialogu: Bubera, Ebnera, Rosenzweiga, a także w jakimś stopniu przez Schelera, Marcela czy Lévinasa. Polegała ona na odwróceniu perspektywy poznawczej: nie „ty" jesteś „drugim-ja", lecz raczej „ja" jestem „drugim-ty". Świadomość egotyczna nie jest tym, co byłoby dane „na początku", co konstytuowałoby i warunkowało wszelką przedmiotową świadomość. Przeciwnie: świadomość taka wymaga uprzedniego zapośredniczenia jej przez świadomość „bycia zagadniętym" przez innego, który uobecnia się jako osoba. Dopiero takie uobecnienie, mające charakter pytania-zagadnięcia, staje się okazją, by ludzkie ja rozpoznało siebie. A zatem świadomość siebie nie jest czymś gotowym czy apriorycznym, na trwałe wpisanym w kondycję ludzkiej podmiotowości. Jej urealnienie zachodzi pod warunkiem i dopiero wówczas, gdy znajdzie się ona w polu oddziaływania osoby, a nie rzeczy, bowiem jedynie osoba zdolna jest do tego doprowadzić. Dokonuje się to z chwilą usłyszenia podstawowego słowa (dla Tischnera takim słowem jest w szczególności imię, czyli „nazwa" wskazująca na istotę noszącej je osoby), które wyposaża słuchającego w sens nie dający się wypowiedzieć w żaden inny sposób, nieosiągalny na drodze zastosowania jakichkolwiek innych środków. Właśnie słowo zagadnięcia, nie niosące żadnej treści przedmiotowej, ma moc objawienia słyszącemu je prawdy o nim samym – o tym, że jest osobą. Tylko osoba, „moje Ty", potrafi ofiarować innemu jakość bycia osobą, „moje Ja"; w tym Tischner solidaryzuje się z myślą dialogiczną.

Pytanie o człowieka, zwłaszcza ono, zdradza trudną do rozdzielenia więź między „jak" i „co" owego pytania, dlatego wydaje się ono od początku obciążone jakąś „metodologiczną winą". Sformułowanie problemu i wybór metody wiodącej do jego rozwiązania wpływają na treść oczekiwanej odpowiedzi. I odwrotnie: przeczucie czy „przedrozumienie" odpowiedzi, jaką w pewnym stopniu suponuje formuła pytania, słowem: wszystko to, czego jako

z góry zakładanego pominąć, obejść ani „zawiesić" niepodobna, decyduje o trafności wyboru narzędzi i procedur badawczych.

Tischnera od dawna frapował „spór o metodę" toczący się pomiędzy filozofią transcendentalną, której program nakreślił E. Husserl w swoich (wydanych w 1913 r.) *Ideach czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, a myślą zarysowaną w pracach dialogików. Nie wykluczał ponadto możliwości przeniesienia owego „sporu" na płaszczyznę zewnętrzną wobec optyk postulowanych przez dwie wymienione wyżej orientacje, a zarazem na tyle uniwersalną, by mogła stanowić pole konstruktywnego dyskursu między nimi. A jednak teksty z lat osiemdziesiątych, znajdujące w *Filozofii dramatu* niejakie podsumowanie dotychczasowego ruchu myśli Tischnera i jej kulminację, nie zmierzają do zatarcia odrębności tych dwóch perspektyw organizujących jego myślenie – o człowieku i „myślenie człowieka". Nie zacierają ich wzajemnej nieredukowalności, czy wręcz odmienności filozoficznego paradygmatu. Tischnera mniej angażowały zawiłości metodologiczne, bardziej natomiast wyłaniające się z tego „sporu" pytanie o istotę ludzkiej świadomości: czy należy jej poszukiwać w obszarze intencjonalności, czy przeciwnie – w „rzeczywistości" międzyludzkiego dialogu. Zdążając tym tropem, Tischner odwoływał się do M. Theunissena, autora *Der Andere*, pragnącego dokonać konstruktywnej konfrontacji intencjonalnego i dialogicznego modelu świadomości[16]. Transcendentalizm Husserla wymaga, dla funkcjonowania intencjonalnego modelu świadomości, przyznania pierwszeństwa Ja przed Ty, które jako konstytuowane przez Ja jest wobec niego logicznie wtórne. Inaczej rysuje się problematyka „Drugiego" w filozofii dialogicznej. W tej perspektywie Ty pojawia się nie jako „**to**, o czym się mówi", lecz jako „**Ten**, kto mówi" i „do kogo" mówi – komu odpowiada, z kim prowadzi dialog. Mówiąc „do kogoś", Ja wchodzi w relacje. Relacji dialogicznej nie sposób sprowadzić do pasywności ani wyłącznie do aktywności. Już Rosenzweig zwracał uwagę, że jakkolwiek Bóg wybrał Abrahama, to ten winien był odpowiedzieć na Boski wybór, zagadnięcie, kerygmat[17]. Dopiero odpowiedź stanowi dopełnienie sensu pytania

[16] **M. Theunissen**, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegewart*, Berlin–New York 1977; **J. T.**, *Filozofia dramatu*, s. 148.

[17] **F. Rosenzweig**, *Gwiazda Zbawienia*, s. 614.

i zagadnięcia; sens rodzi się „między" uczestnikami relacji dialogicznej zakładającej wzajemność i wymagającej wzajemności. A zatem istotą relacji dialogicznej jest możliwość wzajemnego odniesienia się do siebie uczestniczących w niej osób.

Niejednokrotnie, również w tekstach późniejszych od *Sporu...*, Tischner powracał do perspektywy dialogicznej, uważając ją za cenną, „dającą do myślenia", prowokującą do dialogu, sprzyjającą spotkaniu wydarzającemu się między ludzkimi osobami. Dialogika pobrzmiewa w myśli Tischnera, gdy pisze np. (komentując Rosenzweiga): „...przekreślenie możliwości Ty jest zarazem przekreśleniem możliwości Ja. Nawet Bóg nie może wyłamać się od tej zasady"[18].

Jednak *Spór...* napisany jest z pozycji filozofa pragnącego wyjść poza ograniczenia „klasycznej", Buberowskiej dialogiki, może zawiedzionego jej niejednoznacznością ontologiczną, a nawet powstrzymywaniem się od orzeczeń na temat bytu lub bycia oraz tym, że nie potrafi ona zasymilować rygorów metody fenomenologicznej.

Pewne partie książki przywodzą myśl, że autor poszukuje „trzeciej drogi", jakby dla uniknięcia niedoskonałości dwu poprzednich. Nie znaczy to jednak – na szczęście – by perspektywa „dialogiczna" została przez Tischnera zapoznana, a tym bardziej „przekroczona". „Na szczęście", bo rzeczywistość dialogu z przynależną jej „przestrzenią", z dramatycznością, która przenikając ją roztacza przed uczestniczącymi w niej osobami dwie przeciwstawione sobie wizje (potępienia lub ocalenia) – rzeczywistość, jakże celnie i wnikliwie zarysowana w *Filozofii dramatu* – wydaje się wyjątkowo stosowna po temu, by w jej obrębie budować dyskurs na temat kwestii dla Tischnera najważniejszych: o prawdziwym, a zarazem dokonującym się w codziennym doświadczeniu, „*eidosie*" ludzkiej egzystencji.

Podczas lektury czytelnik odnosi wrażenie, że autor – zapewne dla zapobieżenia aporetyczności, jaką implikuje dialogika (wynikającej ze swoistości jej metody oraz z jej opozycji względem dotychczasowej tradycji filozofii) – dąży do „wpisania" jej w szerszy teoretyczny kontekst. Tu, w *Sporze...*, próbuje się zakreślić taką płaszczyznę

[18] J. T., *Światło gwiazdy zbawienia*, „Tygodnik Powszechny" 1999, nr 7, s. 10.

mówienia o człowieku, która potrafiłaby pogodzić obie, wydawałoby się rozbieżne, perspektywy. Czy taki zabieg jest wykonalny, to osobny problem, którego rzetelne rozważenie mogłoby stać się przedmiotem obszernego studium.

Tymczasem Tischnerowy *Spór*... wcale nie przypadkiem kojarzy się z wydaną przed półwieczem książką jego mistrza i nauczyciela – Romana Ingardena[19]. Oba dzieła powstawały jako konstatacja, a zarazem próba przezwyciężenia, zasadniczej trudności, w jaką uwikłała się myśl współczesna. Oba nabierały ważkości stopniowo i powoli, rodząc się jako owoc dojrzałego namysłu ich autorów[20]. Wreszcie w przypadku obu *Sporów*, ich autorzy wiązali z nimi nadzieję usytuowania tam najbardziej zasadniczej wykładni swego filozoficznego *credo*. Oba *Spory* dotyczą zagadnienia realizmu: jego epistemologicznego i ontologicznego sensu, jego ważności, kryteriów rozstrzygania o nim. Ingarden pragnął dowieść, że istnienia realnego nie sposób sprowadzić do istnienia dostępnego poprzez akty intencjonalne. Sądził, że istnieniu realnemu odpowiada swoisty fenomen, którego sens nie został przez Husserla należycie uchwycony ani wyjaśniony. *Spór* Ingardena dążył do uniknięcia niepożądanych konsekwencji rygorystycznego stosowania Husserlowskiej metody transcendentalnej. Podjęta przez Ingardena krytyka Husserlowego transcendentalizmu nie była odosobniona. Już Hildebrand zarzucał „ojcu fenomenologii", iż postulowane przezeń abstrahowanie od „naturalnego nastawienia podmiotu" – czyli od przekonania o rzeczywistym istnieniu przedmiotu – może doprowadzić do „zniknięcia" tego ostatniego z pola naszej percepcji[21]. Z kolei w rozumieniu M. Schelera (którego myśl wywarła niemały wpływ na dojrzewanie Tischnera-fenomenologa) warunkiem *sine qua non* redukcji fenomenologicznej było spełnienie przez podmiot określo-

---

[19] **R. Ingarden**, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987.

[20] Na marginesie warto odnotować, że recenzja z *Książeczki o człowieku* R. Ingardena, opatrzona charakterystycznym tytułem: Swemu istnieniu zaufać, opublikowana została przez Tischnera w tym samym roku co pierwsza edycja książki Ingardena (1972).

[21] **D. von Hildebrand**, *Was ist die Philosophie?*, [w:] **tenże**, *Gesammelte Werke*, Bd I, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1976, s. 93. Cyt. za: **P. Orlik**, *Fenomenologia świadomości aksjologicznej*, s. 39.

nych postulatów natury moralnej. Dopiero bowiem wtedy podmiot będzie uczestniczył (czy „miał udział" – niemieckie *Teilhabe*) w tym, czego poznawczo dosięga, przy czym treść owego fenomenologicznego doświadczenia jest niedostępna w pełni adekwatnemu uchwyceniu za pomocą pojęć, twierdzeń lub definicji.

Książka Tischnera, co sugeruje jej tytuł, pyta o istnienie człowieka w kontekście jego ewentualnej „śmierci". „Śmierć człowieka" – podobnie jak w czasach Nietzschego „śmierć Boga" – miałaby stanowić syndrom czasów „ponowoczesnych", obwieszczających zarówno kres dotychczasowej formuły obecności aksjologii w przestrzeni filozoficznej, jak i bezwarunkowe odejście wszystkich „wielkich narracji" opowiadających o człowieku i jego świecie. Zanim jednak wolno wypowiedzieć się na temat orzeczeń o istnieniu bądź śmierci człowieka, wypadałoby spytać o formalne warunki, przy których mogą być one w ogóle rozpatrywane.

A zatem – stwierdza Tischner – o śmierci człowieka zwykło się mówić w kontekście jego świadomości aksjologicznej, zwłaszcza w następujących przypadkach: (1) gdy człowiek uważa się za twórcę zła, a nie wyłącznie za jego ofiarę; (2) gdy zło uznane zostanie za absolut (co w optyce chrześcijańskiej jest niemożliwe).

Ale to nie wszystko. Autor wskazuje też na „śmierć pozorną": gdy człowiek, o którym miałaby ona orzekać, albo „jeszcze nie nadszedł", albo też wprawdzie się „narodził", jednak będąc „narzędziem fenomenu demoniczności", zmuszony jest, by uczestniczyć w czymś, z czym się nie identyfikuje. Czy mając udział w złu – pyta Tischner – w czymś, czego nie chcemy, jesteśmy naprawdę tym, czym wiemy, że jesteśmy? Wydaje się więc, że w tym przypadku śmierć dotyczyłaby kogoś innego niż człowiek, niż ten, który przecież pragnie pozostać żywy.

Czy nie jest tak, że człowiek musi umrzeć wraz ze śmiercią Boga, jako że również ludzkie życie jest jakoś złączone z Jego życiem. Przy czym nie idzie tu o śmierć pełniącą li tylko rolę metafory, wyrażającą anihilację dotychczasowego systemu wartości, co związane jest ze współczesnym kryzysem tożsamości człowieka. Rzecz dotyczy czegoś, co fundamentalne dla ludzkiego bycia, dla „rozumienia się" człowieka na jego „ludzkim" świecie. Groźba śmierci człowieka wskazuje na inną genezę oraz nadchodzi skądinąd

– przede wszystkim „z powodu jakiejś choroby mowy: z braku Słowa, które mogłoby być słowem wierności"[22].

Tischner wskazuje na istotną różnicę między słowem „dla kogoś" a słowem „wobec kogoś". Pierwsze, jako dar, łączy wolne osoby. Drugie, nie stanowiąc daru, ani nie zakłada wolności tego, ku któremu jest skierowane, ani nie jest zdolne ustanawiać więzi z nim: więzi wierności, czyli „religii". Pierwsze (w odróżnieniu od drugiego) nie tylko o czymś donosi, coś komunikuje, czegoś dotyczy, ale również daje świadectwo wypowiadającej je osobie jako tej, która z własnej woli zwraca się ku drugiej osobie. Mowa „dla kogoś" zawiązuje więź między mówiącym a słuchającym – nie pozbawia ich wolności, lecz stanowi apel o odpowiedzialność. Inaczej jest z mową „wobec kogoś". Ta prowadzi do przemocy władzy, służy narzuceniu komuś (a w rezultacie również sobie) określonego sposobu bycia, mówienia, działania.

Mowa „dla kogoś" jest darem, ale obdarowując, dokonujemy zarazem wyboru. Wybór oznacza nie tylko akceptację i usprawiedliwienie tego, co wybierane; zakłada też jego przyswojenie przez wybierającego. Takiego wyboru nie podejmuje „monada bez okien", lecz osoba wyłaniająca się z pola uczestnictwa; z miejsca, jakie zajmuje w płaszczyźnie „międzyludzkiego" – miejsca zajmowanego nie tylko uprzednio, ale przede wszystkim następczo, w wyniku wyboru. Uczestnictwo osoby w takiej rzeczywistości zakłada jej „przyswojenie" będące rezultatem egotycznej solidaryzacji dokonywanej przez jej uczestnika. A zatem jest ono czymś różnym od „uczestnictwa", które by wyprzedzało czyn i, jako takie, było zdolne wyznaczać aksjologiczny charakter czynu. Wartość moralna czynu człowieka nie może wynikać z winy lub zasługi uczestnictwa, lecz odwrotnie: uczestnictwo może być określane na podstawie czynów wolnej osoby. W przeciwnym razie – gdyby udział w tym, czego człowiek nie chce, co jest mu obce, miał przesądzać o jego tożsamości – należałoby uznać, że jego życie, jego śmierć, jego człowieczeństwo były tylko pozorem.

Uczestnictwo, na jakim koncentruje się myśl Tischnera, nie stanowi zwykłego „przyswajania", którego przykładów w obfitości

[22] J. T., *Spór o istnienie człowieka*, s. 59.

dostarcza nam świat bytów. W przyswajaniu nie idzie o asymilację czegoś przez coś innego, lecz o rozpoznanie w czymś zewnętrznym tego, co jest dla nas cenne; i z tego powodu nie tylko pragniemy uznać je za nam przynależne, ale także siebie uznajemy za przynależnych jemu. Właśnie taka, zakładająca wzajemność relacji, jest logika owego przyswajania. Tym, co „przyswajane", nie będzie zatem przedmiot, rzecz, byt, ale wartość decydująca o tym, że coś dla nas przedstawia się jako ważne. Nie poprzestajemy jednak na samej wartości, bowiem wybierając ją, każdorazowo odwołujemy się tym wyborem do czegoś transcendentnego, i co jako takie stanowi niewzruszony probierz wartości, ważności, realności, jakimi legitymują się obiekty naszych wyborów.

Z drugiej strony, uczestnictwo wskazuje na szczególny charakter relacji, której daremnie byłoby szukać w obrębie zwykłego „uprzedmiatawiającego" przyswajania. Jest to relacja wzajemności, wzajemnego aksjologicznego zapośredniczenia – tak charakterystyczna dla odniesień międzyosobowych i tylko tam występująca. A skoro filozof pragnie zgłębić tajemnicę międzyosobowej relacji, to nie powinien przeoczyć najdoskonalszego, jak się wydaje (choć przysparzającego trudności interpretacyjnych), ich archetypu, jaki uosabia chrześcijańska figura Trójcy Świętej. Odwołując się do tekstów współczesnych teologów, odnajduje Tischner niezgłębioną inspirację i impuls do nowego przemyślenia, przeżycia, niemal doświadczenia tego, co w dawnym tomistycznym paradygmacie uchodzić musiało za tajemnicę: „nieprzyswajalną", zamkniętą przed człowiekiem i nie poddającą się żadnej eksplikacji. I oto wskazuje autor na Trójcę jako wyrażającą życie wspólnoty zwracających się wzajemnie do siebie Boskich Osób. Trójca św. unaocznia nie tylko „zewnętrzną" wolność Absolutu, którą z dawna teologowie i filozofowie zwykli rozpoznawać w Boskich dziełach, ale przede wszystkim wolność „wewnętrzną", towarzyszącą wzajemnemu odnoszeniu się do siebie Boskich Osób. Podstawową treścią znamionującą tę wzajemną relację Osób jest ich miłość: każda z Osób wolnych i autonomicznych, czyli będących „sobą u siebie" (to jest warunkiem koniecznym wszelkich wyborów), dokonuje wiekuistego wybrania – podejmowanego przez Ojca i przez Syna. Owocem tego wybrania-pojednania jest Duch Święty – Duch jedności i miłości – osobowy Świadek

wewnętrznej prawdy Boga[23]. Wybieranie nie unieważnia inności; bez niej nie byłoby możliwe. Jednak inność, transcendencja warunkująca wybór Osoby przez Osobę – odwołujący się do dobra i sam wyrażający sobą Dobro – nie oznacza obcości bądź niezrozumiałości. „Inny" – pisze autor – „to różnica i podobieństwo dramatu, to dziedzictwo i nadzieja, to w końcu także podobieństwo i różnica w potykaniu się ze złem". To dlatego Hans Urs von Balthasar upatrywał pomiędzy Osobami Trójcy największych dających się pomyśleć różnic, nie przecząc zarazem, że Bóg w Trójcy jest jednością. To również dlatego Gisbert Greshake – idąc za św. Bonawenturą i Ryszardem od św. Wiktora, ale także w zgodzie ze współczesną filozofią dialogu[24] – rozpoznał w Boskiej Trójcy najwyższą realność dialogiczną. To dlatego wreszcie Martin Bieler we wzajemnym rodzeniu – Syna przez Ojca, zaś Ducha przez wspólnotę dwu pierwszych Osób – odnajdywać będzie zasadę dopełniającej się wolności. Warto przytoczyć obszerniejszy fragment Tischnerowskiego tekstu: „Trzy Osoby są dla siebie darem. Nie mogłyby być jednak darem, gdyby między Nimi nie było wolności. Wolność jest założeniem daru. Rzuca to nowe światło na nasze ziemskie pojęcie «innego». Inny ukazuje mi się teraz jako ten, komu mogę się ofiarować i kto może na dar odpowiedzieć darem. Ojciec staje się ojcem poprzez poświęcenie dla syna, a syn synem poprzez wdzięczność dla ojca. Inność otwiera pole poświęceń. W poświęceniu inny jest bliski i zarazem daleki. Jest bliski, bo dotyka mnie w moim wnętrzu, i daleki, bo jest osiągalny jedynie przez dar z siebie. [...] Nie byłoby dramaturgii bliskości i oddalenia, samodzielności i daru, gdyby u korzeni całej dramaturgii nie leżało uczestnictwo w Dobru.

[23] *Ibidem*, s. 343.

[24] Większość spośród dwudziestowiecznych filozofów dialogu, poszukujących odpowiedzi na pytanie o człowieka w kontekście (ludzkiego) pytania o Boga – o relację między Bogiem a człowiekiem – zaakceptowałaby myśl Maksyma Wyznawcy, przytoczoną przez Tischnera za H. U. v. Balthasarem: „Bóg i człowiek są dla siebie nawzajem wzorami (paradeigmata): Bóg z miłości do człowieka tak dalece się uczłowieczył, że uzdolnił człowieka do tego, by ten się przebóstwił; i człowiek został przez Boga tak dalece zanurzony w Duchu niepoznawalnego, że człowiek, postępując słusznie, stał się przejawem istotowo niewidzialnego Boga"; **H. U. v. Balthasar**, *Theodramatik*, II, *Die Personen des Spiels*, Teil. I: *Der Mensch in Gott*, Einsiedeln 1976, s. 180; cyt. za: **J. T.**, *Spór o istnienie człowieka*, s. 328–329.

Można powiedzieć: to, co «dzieje się» we wnętrzu Trójcy, jest «życiem wewnętrznym Dobra»"[25].

Autor *Sporu...* był w pełni świadom, iż na szali argumentów mających przemówić za lub przeciw istnieniu człowieka muszą się znaleźć rozstrzygnięcia o charakterze egzystencjalnym; tych zaś nie sposób pomyśleć poza aksjologią, są bowiem splecione z „ludzkim światem wartości". Te rozstrzygnięcia – będące korelatami wcześniej postawionych i wywołujących je pytań – wyznaczają kształt ludzkiej egzystencji. Stawiać owe pytania i odpowiadać na nie, podejmować ich doniosłość, ich niezbywalność, rozpoznawać w nich jedyną drogę, na której człowiek w swym codziennym trudzie buduje sens swego istnienia – to, wedle autora, tyle, co być człowiekiem: tym, który jako przeznaczony do życia, nie umarł.

Dyskutując problem istnienia człowieka, Tischner skoncentrował się na istnieniu tego, którego miarą realności jest nie tyle samo istnienie, ontologicznie problematyzowane „*esse*", co egzystencja. Ta zaś wyraża się nieustannym przeżywaniem przez człowieka rozmaitych wartości konstytuujących jego bycie, jego człowieczeństwo. Tak egzystując, ludzka osoba nie tyle „jest", co „staje się", pozostaje wciąż „w drodze". Ów *homo viator*, „mając" siebie, wciąż siebie przekracza: poprzez dialog z Drugim wchodzi w relacje wzajemnego zapośredniczania wartości, a dając im świadectwo, uwiarygodnia je, czyni je argumentem na rzecz swego istnienia. Bo o ile w tradycyjnej „logice bytu" żadne jakości ani cechy nie mogą przesądzać o istnieniu rzeczy, do której się odnoszą, o tyle w „dialogice" przejście od tego, co wartościowe, do tego, co rzeczywiste – jest dopuszczalne, a nawet konieczne.

Tischnerowski spór o człowieka nie jest w żadnym razie „grą w człowieka", gdyż ta nieuchronnie musi prowadzić do obnażenia nierealności i nieautonomiczności uczestniczących w niej graczy. Również życie, toczące się pomiędzy narodzinami i śmiercią, nie jest grą wyczerpującą się w indyferentnym aksjologicznie i agatologicznie wykładaniu i samo-wykładaniu sensów. Życie-gra sprowadzałoby się do rozgrywki podejmowanej w obszarze znaczeń, co równa się „uwodzeniu" sensu: jako świata, ludzi, sensu samego siebie. W takim uwodzeniu daremnie szukać więzi wierności, tak charakterystycznej

[25] *Ibidem*, s. 340–341.

dla partnerstwa osób i decydującej o absolutności wymiaru, jaki ona sobą wyznacza. Tu zarówno uwodziciel, jak uwiedziony żyją życiem samotnych monad z „zatrzaśniętymi oknami", która to sytuacja jest konsekwencją zatrzymania swej egzystencji na etapie – jak to określał Kierkegaard – „estetycznego stadium" rozwoju ducha[26]. Ci nieszczęśnicy, choć starają się chwytać ulotną chwilę i wypełniać ją kruchą w istocie radością lub pozbawioną gruntu nadzieją na odmianę losu, skazani są na porażkę – tym dotkliwszą, że stanowiącą zapowiedź potępienia równającego się dopełnieniu tragedii. Życie nie jest też zakładem, który odwoływałby się do „czystej" racjonalności. Ten ostatni potrafi wprawdzie wyeksplikować zasadność określonego rozstrzygnięcia, nie wskazuje jednak racji, dla której takie rozstrzygnięcie miałoby zostać utożsamione z dobrem domagającym się „mojego" wybrania. Tymczasem życie człowieka wyraża się w odpowiedzialnych wyborach, dokonywanych przez wolną osobę, kierującą się rozumieniem i doświadczaniem Dobra, którego tak dostępność, jak i realność dla człowieka otwierają się proporcjonalnie do stopnia dialogicznego otwarcia tych, którzy gotowi są nieustannie rozpoznawać i potwierdzać swoje człowieczeństwo.

Spór o istnienie człowieka nosi charakter dramatyczny. Dramatem jest ludzka egzystencja – bo u jej kresu wciąż czyha widmo klęski, tragedii, ale dramatem będzie też każda próba ucieczki od niej, porzucenia jej, uchylenia się od odpowiedzialności za nią, od „odpowiedzi", na jaką czeka napotkany na naszej drodze drugi człowiek. Zarówno egzystencja „autentyczna", polegająca na wybieraniu siebie (jako odpowiedzialnie odpowiadającego) oraz wybieraniu Drugiego (czyli Tego-komu-trzeba-odpowiedzieć), jak i nieautentyczna, „upadająca", skłaniająca do ucieczki od samego siebie – nadają wyraz ludzkiemu dramatowi. Wykazują one, że człowiek – to ten, kto nieustannie stoi przed wyborem jakiejś wartości, jakiegoś albo-albo. Właśnie w tych wyborach, ze względu na ich aksjologiczną doniosłość, dochodzi do odsłonięcia najgłębszego, odczytanego przez Tischnera, wymiaru ludzkiego istnienia.

Jakże zatem nie przyznać istnienia i tożsamości temu, kto uwikłany jest w dramat życia; kto staje wobec zagadnięcia, wiedząc,

[26] *Ibidem*, s. 226–243.

że tylko on potrafi odpowiedzieć; kto wreszcie wciąż dokonuje wyborów, w których jednocześnie wybiera siebie, odkrywa prawdę o sobie. A jeśliby nawet umarł, jak twierdzą niektórzy, to czy tym samym nie potwierdziłby swego wcześniejszego istnienia – istnienia wystarczającego za podstawę kolejnych, pełniejszych i prawdziwszych narodzin, narodzin w prawdzie?

Ostatnie słowo *Sporu* pobrzmiewa optymizmem. Niepodobna, by nie istniał ten, kto spiera się o swe istnienie, kto do końca i w przeróżny sposób pragnie je zachować, komu dane jest „pełne napięć doświadczenie posiadania i nieposiadania siebie, połączone z niejasnym przeczuciem pełni bycia sobą"[27]. Człowiek przecież w poślednim tylko sensie pozostaje **bytem** – tym, o którego istnienie i treść tak wytrwale spierano się w dziejach myśli. Jest on raczej **czynem** (podobnie jak Bóg, którego „substancjalne" istnienie również podatne jest na analogiczną problematyzację), bowiem „staje się dzięki swemu czynowi". A zatem człowiek, podobnie jak Bóg (osoba, a nie rzecz) istnieje za sprawą swych nie obojętnych aksjologicznie czynów oraz Dobra, którego doświadcza. Prócz istnienia określa go także pewien rodzaj nieskończoności, odmienny wszak od tej, która stanowi właściwość bytu. Nieskończoność człowieka uposaża go jedyną w swym rodzaju ważnością, jest bowiem funkcją podejmowanych przezeń fundamentalnych **wyborów**. Człowiek – podmiot wolności – dokonuje ważnych wyborów, wybiera wolność przeciw zniewoleniu, Dobro przeciw złu, życie przeciw śmierci. To właśnie dzięki podejmowanym wyborom człowiek nie tylko dowiaduje się o swoim istnieniu, ale także zdolny jest doświadczyć jego **realności**: „«Wiem», kim jestem, tak jak «wiem», jak smakuje życie, z goryczą rozpaczy i słodyczą nadziei"[28]. W ten sposób, dopóki człowiek zdoła „być sobą" – przeżywając swe myśli, nadzieje, rozterki i fascynacje – dopóty niedostępny jest widmu śmierci. Wolność człowieka, ugruntowana w jego wolnej woli i afirmowana powagą Objawienia, pozwala mu ostać się wobec zła nadchodzącego pod postacią rozpaczy i potępienia.

---

[27] *Ibidem*, s. 351.

[28] Cyt. za: **K. Michalski**, *Tischnerowy smak życia*, „Tygodnik Powszechny" 1999, nr 17, s. 8.

Lektura *Sporu...*, choć wymaga od czytelnika szczególnej dyscypliny i koncentracji, po raz kolejny upewnia, że myśl Tischnera daleka jest od sterylności gabinetowego filozofa, którego najwyższą troską byłaby dbałość o koherencję systemu, o bezwzględną ścisłość wywodu, ujętego w rygory zapewniające mu w sferze intelligibilności niepodzielną ważność formalną. Filozofia Tischnera pragnie przecież uczestniczyć w dialogu; nie może przeto pouczać, nie wsłuchawszy się w głos swego rozmówcy. A skoro jest agatologią – „logiką dobra", to przemawia głosem miłosierdzia. Jej uwaga kieruje się nie tyle ku formie teoretycznego, abstrakcyjnego dyskursu, co raczej ku Drugiemu, w którym dostrzega nie tyle ucznia, ile partnera, współuczestnika procesu, w którym Dobro odsłania swoją twarz. Filozofia miłosierdzia nie narzuca swej racji. Nie mówi: oto ja, twój mistrz i wybawca – powinieneś docenić to, co ci ofiarowuję. Mówi raczej: jesteś dobry, bo Dobro mieszka w tobie – na pewno o tym wiesz... Miłosierdzie, spełniane nie ze względu na abstrakcyjną powinność moralną korespondującą z uniwersalnym charakterem „praktycznego rozumu", lecz raczej rozumiane i przeżywane zgodnie z duchem Sokratesowej maieutyki, pragnie wydobyć na jaw to, co zamieszkuje w człowieku jako dobro, a co ze swej istoty domaga się ujawnienia. Filozofia miłosierdzia zakłada, że istnienie – nawet „czyste *esse*" – samo z siebie nie potrafi ocalić. Może to uczynić jedynie o tyle, o ile jest Dobrem.

„Gdzie jesteś?" Nie ma w tym nic, jedynie pytanie o Ty.
Pytanie o Ty – to wszystko, co o nim wiemy.
Ale pytanie to wystarczy, aby Ja odkryło siebie.

F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*

Rozdział III

Błądzę, więc jestem

Pytania o prywatność myśliciela pojawiały się zawsze, niejako samorzutnie, w polu zainteresowania badacza koncentrującego się na jego twórczości. Zwykle zakładamy, może trochę ulegając podszeptowi Heglowskiego „kamerdynera dziejów", że o dziele człowieka niepodobna mówić w oderwaniu od całego biograficznego tła, wyznaczającego swemu podmiotowi konkretne „tu i teraz". Zapewne też z ducha troski o niezagubienie biograficznych czynników, które miałyby ułatwić i uczynić pełniejszą lekturę tekstów Tischnera, wywodzą się pytania o to, kim był – „kim był przede wszystkim?" Zadawano je Tischnerowi, choć nie zawsze były to pytania fortunnie sformułowane. A zatem: czy był „najpierw" kapłanem, czy filozofem? Szczególnie taka dystynkcja budziła emocje i prowokowała do domysłów. Adresat, co od razu nabrało charakteru anegdoty, nie uchylał się od udzielania odpowiedzi – skądinąd żartobliwej, ujawniającej niezręczność tkwiącą w pytaniu. Relacje między wiarą i obszarem przynależnym religii a domeną filozofii sprowokowały – jak wiadomo – niezliczone spory, a także zaowocowały literaturą, której choćby samo wskazanie wydaje się przedsięwzięciem niewykonalnym. O Tischnerze księdzu-filozofie (i/lub odwrotnie) można powiedzieć to, co sam mówił o sobie: że przede wszystkim był człowiekiem. To księdza Tischnera w jego własnym odczuciu zobo-

wiązywało – zarówno jako kapłana, jak i myśliciela. Nie był skłonny do oddzielania od siebie, ani tym bardziej przeciwstawiania sobie sfer, których wzajemna separacja – choć często postulowana – wydaje się trudna do realizacji, jako że obie wzajemnie się inspirują i są sobie potrzebne.

Angażując się na rzecz prawdy i w imię wartości, starał się czynić to „całością" swej osoby, nie zaś raz jako filozof, innym razem jako moralista czy wreszcie duszpasterz. Ponadto warto zauważyć, iż w naturze ludzkiej – tak, jak ją krakowski filozof rozumiał – odnajdujemy zarówno myślenie, jak i kapłaństwo. Myślenie wyraża ludzką potrzebę sensu: odnalezienie go w świecie i w nas samych, uznanie go wartością, bez której nasze życie byłoby przypadkowym i absurdalnym snem; wyraża nadto troszczenie się o jego koherencję i podejmowanie nigdy nie kończących się zabiegów mających na względzie rewindykację, rewaloryzację, rehabilitację wartości utraconych bądź zagrożonych. Kapłaństwo pozwala zrozumieć, a nade wszystko doświadczyć[1] tego, że nie jesteśmy „monadami bez okien", lecz żyjemy „dla", „poprzez" i „dzięki" obecności osoby Drugiego, z którym wiedziemy nieustający dialog. Tego dialogu niepodobna sprowadzić do czystej wymiany sensu, informacji, rozgrywki prowadzonej w obszarze intelligibilności. Wymaga on bowiem gotowości do ofiary: za siebie, z siebie, za innego. Śladów takich ofiar i poświęceń szukał na kartach jednej ze swych ostatnich książek – „Człowiek i filozof, który ubrany w szaty księdza, chodzi po manowcach [...]"[2].

Dla autora poddającego krytycznemu osądowi drogi i bezdroża, jakimi podąża człowiek w poszukiwaniu filozoficznej i religijnej prawdy o sobie, pewne kategorie staną się kluczowe, bowiem wskazują na związek między człowiekiem religijnym a filozofującym – tym, kto szuka prawdy, i tym, kto odczytuje z niej swoją

---

[1] Niemieckie *erfahren* – słowo funkcjonujące w obrębie języka, w którym powstał nie tylko zasadniczy zrąb współczesnej filozofii dialogu, ale i klasyczna myśl nowożytnego idealizmu, której zwieńczeniem był heglizm, a także transcendentalizm Kanta i fenomenologia Husserla – pozwala odczuć dwoistość sensu niesionego tym słowem, wskazującym zarazem na uzyskanie jakiejś w i e d z y i jakiegoś d o ś w i a d c z e n i a. Zresztą również w polskim języku potocznym np. „człowiek doświadczony", to ten, kto ma za sobą zarazem empirię, jak i wiedzę.

[2] **J. Tischner** [dalej: **J. T.**], *Ksiądz na manowcach*, Kraków 1999, s. 6.

wolność. Wolność, dialog, łaska – to słowa często powtarzające się na kartach książki, i nieprzypadkowo. Wolność i łaska – jak pouczają dzieje myśli i historia sporów religijnych – to para pojęć, których koegzystencja wydaje się skazana na niepowodzenie. Tymczasem Tischner zamierzał unaocznić nierozerwalną więź, jaka je łączy, i logiczny (dia-logiczny) porządek, jakiemu słowa te podlegają. Ich więź staje się tym wyrazistsza, gdy uznamy w człowieku osobę uczestniczącą w dramacie.

Dramatu człowieka religijnego nie sposób sprowadzić do samego tylko dramatu będącego udziałem stworzenia rzuconego przez Stwórcę w orbitę świata. Akt stworzenia przynależy wprawdzie dramatowi, ale jego sens dopełnia się dopiero i ze względu na akty kolejne: objawienie i zbawienie. Człowiek stający wobec więzi z Bogiem (zarówno realnej – urzeczywistnianej, jak i możliwej – roztaczanej przed człowiekiem w Objawieniu) uznaje, że uczestniczy w specyficznym dramacie. Nie jest to dramat **fatum**, lecz dramat **łaski**. Pierwszy z owych dramatów odrzucałby zarówno rozumność, jak i wolność ludzkiej osoby będącej weń uwikłaną. Ta ostatnia musiałaby ulec ontycznej przewadze Tego, kto ją „wybrał" – niezależnie od jej woli i wiedzy, w celu zbawienia lub w celu potępienia. Wprawdzie w chrześcijańskich koncepcjach łaski upatrywanie w niej rodzaju „dobrego fatum" nie należało do rzadkości, wydaje się jednak, iż tym, co decyduje o radykalnej odmienności chrześcijańskiej łaski od pogańskiego fatum, będzie ujęcie podmiotu. W wizji otwieranej przez chrześcijaństwo nie jest on już „dotknięty" przez fatum, lecz jest „zagadnięty", a dzieje się to właśnie za sprawą łaski. Łaska nie tylko nie eliminuje wolności tego, ku któremu jest skierowana, ale wręcz taką wolność zakłada. „Bóg zbawia – stwierdza Tischner – ale zbawia tylko tych, którzy chcą być zbawieni. Bóg odrzuca przemoc, budzi wolność i oczekuje wybrania"[3].

Chrześcijaństwo wychodzi poza ontologię, poza „scenę" świata. Ukazuje swój najgłębszy wymiar, zakreślany **relacją** i w niej się urzeczywistniający. Będzie to relacja paralelna dialogicznemu wzajemnemu zapośredniczeniu osób, w ramach którego dokonuje się zbawienie człowieka. Podmiotami takiego zapośredniczenia są oto wolne osoby: Bóg i człowiek. To zapośredniczenie odbywa się nie

[3] *Ibidem*, s. 257.

poprzez pojęcia, lecz przez dialog. Bez dialogu nie byłoby relacji, zaś rezygnacja z relacji, podjęta przez osoby rozpoznające zarazem w sobie uczestników dramatu, musiałaby w konsekwencji przynieść tym osobom uznanie siebie wyłącznie za byty: egzystujące pośród innych bytów i względem Bytu Absolutnego. Tymczasem w dramacie chrześcijańskim jest inaczej. Łaska przynosząca człowiekowi zbawienie jawi się jako dialogiczna, a nie monologiczna. Wyzwalając w człowieku jego wolę i jego rozumność, roztacza przed nim szczególną perspektywę, w której ludzka osoba (wybrana mocą Boskiego zagadnięcia) rozpoznaje swą wolność zdolną do odpowiedzi na wybranie, ale też zdolną je odrzucić. Na tym polega dialogiczny dramat chrześcijaństwa, że Bóg (Byt Nieskończony) rezygnuje z właściwego światu bytów pojawiania się przed tym, kogo wybrał. Bóg poprzez Objawienie raczej kieruje się „ku" człowiekowi, aniżeli staje bezpośrednio „wobec" niego. W ten sposób akt stworzenia sytuuje się jako rzeczywistość pre-dialogiczna i zarazem zewnętrzna względem tej, konstytuowanej mocą wzajemnie wybierających siebie osobowych wolności: Boskiej i ludzkiej. Logika stwarzania jest tylko „mono-logiką", jej sens wyraża się cudem kreacji *ex-nihilo*. Więź wzajemnego wybierania siebie (i ciągłego ponawiania tych wyborów), jako „dia-logika", zakłada natomiast relację, jaką świadomie podejmują obaj jej uczestnicy. Jest ona cudem spotkania, które w świetle Dobra przynosi owoce zaangażowanej w nią wolności.

Człowiek z „przedmiotu" Boskiego aktu stwórczego, mocą którego wpisano go w ontyczną rzeczywistość, przemienia się w uczestnika dialogicznej „międzyrzeczywistości". O ile pierwotnie był panem pośród stworzenia – wykreowanym mocą Boskiego *fiat* i rozporządzającym innymi bytami (czyniącym je sobie poddanymi) dzięki podobnej, choć skończonej mocy – teraz staje się współgospodarzem nowej „międzyrzeczywistości", wspartej na fundamencie dialogiczno-etycznym, a nie ontycznym. Nie miał zatem racji Pelagiusz rozpatrujący dzieło odkupienia jako immanentne względem aktu stworzenia, zaś w ofierze Chrystusa dostrzegający jedynie „dobry przykład", a nie dar czy „wydarzenie" ustanawiające między Bogiem a człowiekiem bezprecedensową rzeczywistość opartą na relacjach. Dlatego Tischner z naciskiem podkreśla, iż każda teoria **łaski**, będąc mocno i wszechstronnie zakorzeniona w kulturze swej epoki,

splata się z dominującą wówczas wizją **zła** (i dobra, czyli wyzwolenia od zła), ale także z pojmowaniem wolności, władzy czy mechanizmów ludzkiego zniewolenia[4].

Czy jednak bycie wolnym nie odsyła do pewnej ontologii, bo jak tu „być wolnym", pierwej nie „będąc"? Czy warunkiem koniecznym cechy bądź jakości istnienia nie jest najpierw ono samo, jego realność? Pojawia się tu również problem prymatu aksjologicznego między „być a mieć", tradycyjnie patronujący myśli personalistycznej. Jednak Tischner – będący w pierwszym rzędzie filozofem wartości i Dobra, a nie bytu – pragnie budować refleksję nad człowiekiem jako nad tym, kto najpierw „**posiada**", a dopiero później i ze względu na owo posiadanie „**jest**". Taka perspektywa nie powinna dziwić gdy zważymy, że autor swojej antropologii filozoficznej nadaje treść **agatologii** – teorii dobra będącej istotnym wymiarem teorii człowieka oraz kluczem do niej. Tym, co człowiek „ma", i co tym samym czyni podstawą własnego samookreślenia, będzie każdorazowo „jakieś dobro". I nawet do tego stopnia, że jak autor napisze: „człowiek j e s t naprawdę tym, c o m a".

Charakterystycznym dla człowieka obiektem posiadania jest – na co już wskazywaliśmy wcześniej – **nadzieja**. Jej wyjątkowe znaczenie wyraża się tym, iż pozwala ona człowiekowi przeciwstawić się złu, nawet zmierzyć się z nim. Niepodobna postrzegać nadziei z perspektywy kauzalnej – umieścić ją w łańcuchu przyczyn, a nawet nie sposób wyjaśniać jej wyłącznie w relacji do celu, jaki mielibyśmy dzięki niej osiągnąć. Daremne byłyby też próby jednoznacznego, racjonalnego zawładnięcia nadzieją, w sposób, w jaki potrafimy podporządkowywać sobie byty. Nadzieja bowiem – na co zwrócił uwagę F. Rosenzweig – zakłada uczestnictwo we wspólnocie: współuczestnictwo, wybierane, podejmowane świadomie przez wolne ludzkie osoby[5]. Ten, kto uczestniczy, rozpoznaje siebie nie jako element jakiegoś zbioru, lecz jako świadomie „wszczepionego" w rzeczywistość, której sens bez owego „wszczepienia" byłby całkiem inny, zewnętrzny, niezrozumiały. Takie uczestnictwo jest możliwe

[4] J. T., *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 129–162.

[5] *Ibidem*, s. 261; Por. też o problemie międzyosobowej relacji i współuczestnictwa u Rosenzweiga: J. T., *Spór o istnienie człowieka*, s. 179–180.

dzięki Bożemu „wybraniu-wszczepieniu". Jednak odpowiedź człowieka na Boże wybranie nie mieści się w granicach logiki rozświetlającej byt i jego struktury, lecz należy do „jakościowo" innego, dialogicznego wymiaru. Skierowana ku człowiekowi przez Boga łaska „konieczna" (będąca wprawdzie już u św. Tomasza nie czymś stworzonym, lecz „relacją, sposobem zachowania się Boga wobec człowieka")[6] jest, co oczywiste, niezbędna do zbawienia. A jednak Tischner nie zgadza się by – jak jest u św. Tomasza – z tej „łaski niestworzonej" wyprowadzać „łaskę stworzoną", której wyrazem są przemiany zachodzące w człowieku pod wpływem działania tej pierwszej. Pojęcia: „stworzone" – „niestworzone", odnosząc się do bytu i znajdując swe właściwe zastosowanie na polu ontologii, nie nadają się – jak Tischner zauważa – do przybliżania sensu łaski, a zatem tego, co z istoty bytem nie jest. Czy ontologia i jej język zdołają wyjaśnić, jak to się dzieje, że „pod wpływem" łaski niestworzonej (Boskiej) zachodzą odpowiednie zmiany w obrębie łaski stworzonej (działającej w człowieku)? A jeśli odwołujemy się do relacji, to czy teoria bytu zdoła dokonać niezbędnych w tym względzie i zadowalających wyjaśnień? Czy upatrując w opisywanej przez św. Tomasza łasce, „quasi-formy duszy ludzkiej" – jak spostrzegł wybitny współczesny teolog, Karl Rahner – nie zawężamy naszego pojmowania tej meta-wartości, eliminując to, co dla jej zrozumienia najbardziej nośne? Czy miłość „zagadniętego" Bożą miłością człowieka wolno sprowadzać do rzędu „skutku"? Bo jeśli tak, to jak zrozumieć, że miłość, również Boża, bywa nieodwzajemniona? Czy wreszcie, w świetle powyższych trudności, ontologizacja łaski „uszczęśliwiającej" człowieka – wedle logiki (mądrości) Bytu-Absolutu, choć zarazem w sposób „transcendentny" względem ludzkiej podmiotowości – nie prowadzi do przemienienia łaski w odmianę „dobrego fatum"?[7] Tischner sądzi, iż subtelne Tomaszowe

[6] J. T., *Ksiądz na manowcach*, Kraków 1999, s. 261.

[7] Powiązanie łaski z miłością i pozbawienie jej związków z jakimkolwiek determinizmem (jak fatum bądź kauzalizm) kieruje uwagę Tischnera na więź uczestnictwa: „«Miłuję cię» oznacza, że mam udział w tym, co twoje, «ty miłujesz mnie» oznacza, że masz udział w tym, co moje"; J. T., *Maleńkość i jej Mocarz*, „Tygodnik Powszechny" 2000, nr 17, s. 9. Autor *Filozofii dramatu* docenia zasługi teologii transcendentalnej (K. Rahner, B. Lonergan) w przezwyciężaniu wyobrażenia o łasce jako o „dobrym fatum"; J. T., *Ksiądz na manowcach*, s. 270.

analizy, uwzględniające dystynkcje między łaską stworzoną i niestworzoną oraz „uprzedzającą" i „wspomagającą", nie potrafią realnie zapobiec zasadniczej trudności pogodzenia tego, co wolne z tym, co zdeterminowane relacją przyczynowo-skutkową, za pomocą której zwykliśmy rozprawiać o bytach. Myśl św. Tomasza nie jest oczywiście jedyną, której można zarzucić powyższą niedoskonałość. Podobny zarzut można z powodzeniem postawić również późniejszym, XVII-wiecznym teoriom, odróżniającym łaskę „skuteczną", która jako fizykalna predeterminacja, niezawodnie wywołuje pożądaną dobrą decyzję ludzkiej woli – od łaski „wystarczającej", która wprawdzie wystarcza do spełnienia dobrego czynu, lecz go nie determinuje, nie przesądza, gdyż podatna jest na ewentualne odrzucenie przez obdarowanego nią człowieka[8].

Czy jednak winę za niedoskonałe wyrażenie sensu łaski – szczególnie w aspekcie dialogiczności, jaką ona wyzwala, wchodząc w relacje z człowiekiem, oraz jej związku z wolnością – ponosi język dyskursu, czy może sama perspektywa, z jakiej jest on prowadzony? Autor zwraca uwagę, iż w odniesieniu do świata bytów zwykliśmy posługiwać się kategoriami przyczyny, skutku, działania. Staramy się tak je wzajemnie powiązać, by otrzymać przejrzysty model będący funkcją naszej „monologicznej" racjonalności. Gdy jednak posłużymy się owym modelem dla zrozumienia relacji między Bogiem a człowiekiem, to okazuje się, że „problem łaski przestanie być problemem miłości, a stanie się problemem władzy". Na gruncie ontologii postulat uzgodnienia Boskiej wszechmocy z ludzką wolnością staje się dylematem, który można rozwiązać tylko w jeden sposób: uznając pochodność, względność lub „subiektywność" ludzkiej wolności i jej wtórność wobec wszechmocy, jaką dysponuje Bóg. W rezultacie styk owych dwóch momentów – Boskiego i ludzkiego, i zwłaszcza wolności, która miałaby im towarzyszyć – uznany zostaje za tajemnicę: nieprzezwyciężalną, czyniącą teoretyka bytu niezdolnym do jej rozwiązania. Toteż ontologia, jakkolwiek manifestuje gotowość do wyjaśniania tego, co drugorzędne, to jednak wobec Bożej wszechwładzy – o ile ta

[8] Na ten temat por. **L. Kołakowski**, *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*, Kraków 1994.

miałaby się zarazem kierować poszanowaniem autentycznej ludzkiej wolności – staje bezsilna.

Tischner konstatuje, iż skutkiem „zontologizowania" problematyki łaski jest osadzenie jej w kontekście władzy/poddania, przy jednoczesnym pomniejszeniu rangi kategorii agatologicznych: dobra i zła. W Bogu dostrzega się przede wszystkim Podmiot władzy, dowolnie rozporządzający łaską, co zważywszy na nieskończoność mocy, jaką On dysponuje – jest powyższego logiczną konsekwencją. Nie kwestionuje się, rzecz jasna, tego, iż pozostaje On dobrym i sprawiedliwym szafarzem łaski, jednak na plan pierwszy wysuwa się inny element opisu. Bóg jawi się nade wszystko jako podmiot absolutnej mocy – wszechwładnej i nieskończonej, górującej nad człowiekiem analogicznie, jak Byt konieczny i niestworzony przewyższa byty stworzone, zależne, których egzystencja nie wynika z żadnej „istotowej" konieczności[9].

A skoro Bóg w swej wszechmocy udziela człowiekowi łaski, to wyobrażenie o niej i odpowiednio – pojmowanie aktu zbawienia – zależeć będzie od perspektywy, z jakiej na nią spoglądamy. Wedle ontologa, łaska służy zbawieniu od przemocy płynącej od strony bytu, ciążącej człowiekowi stosownie do skończoności, w jaką jest on uwikłany. Jednak skończoność – ontyczna „wina" ludzkiego bytu – w żadnym razie nie przesądza o winie etycznej. Dopiero bowiem tę ostatnią ludzka osoba – wolna i bez niczyjej presji – uznać może za tożsamą z oskarżeniem. Realność i kategoryczność oskarżenia nie pochodzą z bytu, nie są funkcją jego „mocy" przewyższającej moc człowieka, który będąc bytem skończonym, daremnie próbowałby je odeprzeć. Siła oskarżenia wynika raczej z okoliczności, iż odsłaniając przed doświadczającym go człowiekiem zło, ujawnia zarazem specyfikę tego, co jako dialogiczne, a nie ontyczne, czyni człowieka osobą uwikłaną w dramat i zagrożoną tragedią.

W obszarze otwieranym przez horyzont bytu (podobnie jak w obszarze nieskrytości Heideggerowskiego, indyferentnego aks-

[9] Niezwykle prowokacyjny wydźwięk wobec tej zastanej koncepcji Boga – choć korespondujący z propozycjami Tischnera – niesie książka: **H. Jonas**, *Idea Boga po Auschwitz*, Kraków 2003, szkicująca nowy sposób myślenia o Bogu, który objawia się człowiekowi nie w majestacie wszechmocy, lecz w ubóstwie oczekującym od człowieka pomocy i współczującej solidarności.

jologicznie „bycia") „nie ma miejsca na Boga, religię, dobro i zło, potępienie, zbawienie"[10]. Dramat ludzkiej osoby toczy się wprawdzie na scenie świata, lecz do tej sceny nie przynależy; z istoty ma on bowiem, wedle Tischnera, charakter etyczny, a nie ontyczny czy ontologiczny. Dramat ten nie jest wyłącznie dramatem człowieka, ponieważ podatność na dramatyczne uwikłanie nie stanowi przypadłości bytu skończonego, lecz jest właściwa rzeczywistości kreowanej przez osoby, które jako wolne wchodzą we wzajemne relacje: zawierzenia i ocalenia. Łaska, będąc darem, nie pozbawia człowieka wolności czyniącej zeń osobę; przeciwnie: afirmuje w człowieku wolność, ukazując, że jest owa wolność darem podwójnym – „darem daru".

Ontologia – w odróżnieniu od dialogiki – skłonna jest upatrywać w darze wyrazu siły Tego, kto daru udziela. Jednak każda siła winna coś przezwyciężać. Czyżby więc owocem daru okazać by się miało unicestwienie wolności obdarowanego, który przyjmując dar, mógłby w sposób wolny wyrazić co najwyżej swoją wdzięczność? Czyżby obdarowywanie stanowiło akt podobny do udzielenia ruchu, energii i było tylko impulsem, a nie ustanowieniem relacji, która ze swej istoty domaga się dialogicznego spełnienia? Powyższe pytania-niepokoje wyłaniają się z konstatacji, iż problematyka łaski bywa osadzana w płaszczyźnie ontologicznej. W podobny sposób problem łaski widział św. Tomasz i nie tylko on. W konsekwencji uznawano, że człowiek w swym życiu doczesnym nigdy nie staje w obliczu celu, jakim jest Najwyższe Dobro. Gdyby bowiem to nastąpiło, jego wolność musiałaby ustąpić przed koniecznością dokonania wyboru. Tischnerowi bliższy jest w tym względzie św. Augustyn zwracający uwagę, że przedmiotem ludzkich wyborów są nie tylko środki wiodące do poszczególnych celów, ale może on ustanawiać również same cele – czynić je „swoimi". Owym „może" wyraża się ludzka, i nie tylko ludzka wolność, która wprawdzie powołana jest przez relację z Dobrem Najwyższym, nie jest jednak przez nie zawłaszczona. Człowiek, choć wolny za sprawą Boskiego wyboru, nie jest przecież pozbawiony możliwości podejmowania własnych wyborów. W tym sensie jego wolność podobna jest do wolności aniołów: niektórzy z nich, obcując wprawdzie z Dobrem Absolutnym, odwrócili się od

[10] J. T., *Ksiądz na manowcach*, s. 270.

Niego, dokonali wyboru zła. Idąc tym tropem, Tischner stwierdza: „Więcej jest prawdy o naturze ludzkiej wolności w obrazie upadłego anioła niż w obrazie zwierzęcia, które węsząc przebiera między lepszym i gorszym kawałkiem pokarmu"[11]. Dlatego też zasadne wydaje się rozpatrywanie wolności w związku z Dobrem, od którego się wywodzi, aniżeli w powiązaniu z mocą, której byłaby „funkcją". Dobro i wolność pozostają we wzajemnym związku: im większe dobro, tym większa wolność bierze udział w jego wybraniu. Bóg-Wolność Nieskończona wybiera człowieka-wolność skończoną i w ten sposób podnosi wolność wybranego do rangi nieskończoności, wyrażającej się w podejmowanych i ponawianych wyborach Boskiego „zagadnięcia". I może z tego powodu w Biblii padają słowa: „Bogami jesteście" (Psalm 82, 6). Człowiek – osoba stająca wobec zwiastowanego w Objawieniu Boskiego wybrania – otwiera się na Dobro najwyższe, co może się dokonać dzięki wolności: zagadniętej, odpowiedzialnie podejmującej dialog. Staje się oczywiste, że również jego wolność – przede wszystkim ona jako określająca jego człowieczeństwo – winna sprostać tej próbie. Kategoria „musi" – określająca, a nawet determinująca ludzkie wybory skierowane na wartości podstawowe, ustępuje kategorii „może" – wskazującej na to, że podejmując skierowany ku sobie akt wybrania, człowiek „«niczego nie musi»« lecz «wszystko może»"[12].

Wybranie Boga przez osobę ludzką – tę, którą Bóg wcześniej sam wybiera przez „zagadnięcie" skierowanym ku niej Objawieniem – jest wolnym wyborem daru ofiarowanego człowiekowi. Czy zachodzi jednak jakiś związek pomiędzy wolnością wybrania a „prawdziwością" nowej sytuacji, w jakiej znalazł się wybierający? By odpowiedzieć na to pytanie, autor odwołuje się zarówno do Heideggera, jak i do tekstów K. Rahnera. Pierwszy, począwszy od pochodzącego z wczesnego okresu *Bycia i czasu*, stopniowo uwalniał się od transcendentalizmu: odchodził od projektu odnajdywania apriorycznych „nastrojeń" będących, jako „egzystencjały", warunkami bycia *Dasein* – tego, które jako wolne, a zarazem istoczące się pomiędzy faktycznością a egzystencją, pomiędzy upadaniem a byciem właściwym, wciąż zdąża ku rozumieniu prawdy swego bycia. Jeśli uznamy, że

[11] *Ibidem*, s. 272.
[12] *Loc. cit.*

Heideggerowi powiodło się owo zerwanie z pozostałościami transcendentalizmu, to jego wyrazem będą późne teksty filozofa, którym patronuje „myślenie istotne", prowadzone pod znakiem radykalnej deontologizacji „myślenia bycia" i porzucenia go na rzecz „bycia samego". I o ile we wczesnych pracach Heideggera wolność (jako egzystencjał) była warunkiem „bycia w prawdzie", o tyle później, niejako odwrotnie, prawda – stanowiąca „prześwit prawdy bycia" – okaże się „warunkiem" wolności. Do takiej optyki „późnego" Heideggera zbliżają się, wedle Tischnera, teksty K. Rahnera, który choć w przeciwieństwie do Heideggera nie rezygnuje z perspektywy transcendentalnej – gdyż poszukuje w podmiocie ludzkim tego, co sprawia, iż jest on „*a priori*", otwarty na Boga, *capax Dei*[13], uzdolniony do wspólnoty z Nim – to jednak w wolności człowieka upatruje konsekwencji tego, iż jest on słuchaczem Słowa (pozostaje w prawdzie), co zbliża go do Heideggerowskiego „wydarzenia" (*Ereignis*), w którym *Dasein* uzyskuje i przyswaja sobie swą własną istotę. Wyłaniająca się w ten sposób wolność stanowi nie tyle warunek ludzkiego zbliżenia się do Boga, ile jest ona rozpoznawana jako sam Boży dar. Człowiek, dokonując wyboru tego, co w „prześwitach jego bycia" jawi się jako prawda, doświadcza swojej wolności – wolności dziecka Bożego i partnera Bożej relacji.

Czy jednak wolność doświadczana przez tego, kto w niej rozpoznaje istotę swej etyczno-ludzkiej podmiotowości, pozostaje w jakimś związku z wolnością innych? Czy pozostać musi jedynie postulatem „logiki" rozumu praktycznego, czy przeciwnie: odnajduje najwłaściwsze dla siebie miejsce w dialogicznej międzyrzeczywistości? Dla rozeznania powyższych kwestii sięga Tischner po *Wolność jako dar*, pracę innego ze współczesnych teologów, Martina Bielera. Perspektywa otwierana przez tego autora pozwala zrozumieć, że pełny sens ludzkiej wolności będącej darem, jest nierozerwalnie spleciony z płaszczyzną międzyosobowych odniesień. Wolność nie tylko przychodzi od Drugiego; również dojrzewa o tyle, o ile służy innym ich wyzwoleniu. Nie istnieje wolność monologiczna i autar-

[13] Tischner niejednokrotnie akcentuje obecność w nowym *Katechizmie Kościoła katolickiego* formuły *capax Dei*, wskazującej na szczególny wymiar człowieka będącego otwartym na Boga i dzięki temu zdolnym do przyjęcia Objawienia i do odpowiedzenia Bogu czynem swojej wiary. Por.: Ks. J. **Tischner**, J. **Żakowski**, *Tischner czyta Katechizm*, Kraków 1996, s. 15–24.

kiczna – odseparowana od innego i niezależna od określającego ją międzyludzkiego: „dla", „przez" oraz „dzięki" (innego/innemu). Zawsze przychodzi jako „owoc rodzenia", co oznacza, że nigdy nie pojawia się bezwiednie bądź wbrew woli tych, których z sobą wiąże. Nigdy też nie jest neutralna wobec wartości czy indyferentna względem ludzkich doświadczeń dobra i zła, bowiem w szczególny sposób uwidacznia człowiekowi absolutny (choć zarazem dialogiczny) wymiar jego etycznej podmiotowości. Doświadczenie wolności pojawia się przede wszystkim jako doświadczenie wyzwolenia, w którym osoba ludzka nie podlega redukcji do roli biernego obiektu, lecz czuje się zachęcona do tego, by wybrać.... siebie. Dzięki aktom wybierania człowiek staje się „sobą u siebie". Te wybory – wolne, choć zarazem przychodzące jako dar łaski – okazują się wyborem życia w prawdzie, która odtąd, niczym pragnienie i pokusa, odsłaniać będzie przed człowiekiem najbardziej „właściwy" wymiar jego egzystencji.

Tischner trafnie zauważa, że dzięki dokonującemu się ostatnio w dziedzinie myśli spotkaniu z filozofią dialogu (żydowską, a także chrześcijańską), człowiek współczesny – niejednokrotnie zagubiony w duchowej rzeczywistości domagającej się odbudowy i uczynienia na nowo zrozumiałą, co pozwoliłoby ją oswoić i przezwyciężyć obcość, jaka zajęła miejsce dotychczasowych, przebrzmiałych struktur sensu (zwłaszcza sensu aksjologicznego) – staje przed szansą powrotu do biblijnych źródeł swego człowieczeństwa. Sięgając do owych korzeni, człowiek na nowo odkrywa istotny sens religii, wyrażający się uczestnictwem w więzi zadzierzgającej się między osobami: ludzkimi oraz Bogiem. Na tym też ma polegać dokonująca się współcześnie przemiana religii pozornej w rzeczywistą, że zyskuje ona pełną, należną jej autonomię. Dziś mówiąc o religii, nie sprowadzamy jej (a przynajmniej nie powinniśmy sprowadzać) do zespołu określonych obrzędów, traktowanych zaledwie jako środek do osiągnięcia celu – choćby „zbożnego", ale będącego czymś innym niż ona sama. Religią bowiem, w rozumieniu autora, nazwać można „jedynie więź wybrania, jakie «wydarza się» między Bogiem a człowiekiem"[14]. Dopiero dzięki wybraniu (i wybieraniu wzajemnym) religia staje się możliwa, ono samo zaś stanowi swoisty akt (różny

[14] J. T., *Ksiądz na manowcach*, s. 286.

od opisywanych przez fenomenologię „aktów intencjonalnych") i nie może zostać wyrażone przez odwołanie się do czegoś innego. W wybraniu konstytuuje się sens dialogiczności – sens niepojmowalny w obrębie „czystego rozumu", gdyż będący czymś więcej niż tylko monologicznie zawłaszczonym *logosem* tego-co-jest (-rozumne). Pojawiające się w dialogu i konstytuowane przezeń osobowe Ty, ustanawia zarazem Ja każdego z nas – etyczne, „rozumiejące się" na dobru i złu. I odwrotnie: „Przekreślenie możliwości Ty jest zarazem przekreśleniem możliwości Ja. Nawet Bóg nie może wyłamać się od tej zasady". Pamiętać oczywiście trzeba, że początkiem więzi religijnej jest wybranie wyrażone wezwaniem, przez które Bóg wybiera człowieka. Dzięki odpowiedzi udzielonej na owo „zagadnięcie" człowiek staje się sobą – za sprawą Innego: „im bardziej dzięki Innemu, tym bardziej sobą, i im bardziej sobą, tym bardziej dzięki Innemu"[15].

[15] *Ibidem*, s. 289. W tym stwierdzeniu Tischnera wyraźnie pobrzmiewa Buberowska „zasada dialogiczna", która sens słów Ja i Ty nie tylko wzajemnie od siebie uzależnia, ale każe w nich widzieć słowa niepełne, jako że dopiero Ty dopełnia sens Ja, do którego przynależy. **M. Buber**, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktór, Warszawa 1992, s. 39–40.

Nie istnieje Ja w sobie, istnieje tylko Ja podstawowego słowa Ja–Ty, i Ja podstawowego słowa Ja–To.

M. Buber, *Ja i Ty*

Rozdział IV

Ja wobec transcendencji

Ja-aksjologiczne

Rezygnacja z uprawiania „metafizyki człowieka", dominującej w tradycyjnym dyskursie antropologicznym, nie oznacza zarzucenia przez Tischnera „problemu człowieka". Autor nie porzuca perspektywy antropologicznej, przeciwnie, czyni ją główną osią swoich rozważań. Pytania: kim jest człowiek, jaki sens przysługuje jego egzystencji i gdzie szukać dla niej aksjologicznej podstawy oraz uzasadnienia ważności – wielekroć stawiane przez dialogistów (zwłaszcza w pierwszej ćwierci naszego stulecia), obecne u E. Lévinasa, ale także u G. Marcela, P. Ricoeura, J.-P. Sartre'a, czy nawet u M. Heideggera (o ile między człowiekiem i *Dasein* można postawić znak równości) – uzyskują charakter pytań dramatycznych. Jest bowiem człowiek w swoim najgłębszym Ja uczestnikiem dramatu rozgrywającego się między nim a innymi, a Bogiem – w scenerii świata. Uczestniczące w dramacie Ja przybiera różne formy. Bywa podmiotem poznania, działania, rozumienia, moralności. Nigdy jednak nie traci swojej egotyczności, nie „porzuca siebie" na rzecz bycia podmiotem którejś z funkcji czy ról społecznych. Owo Ja, będące rdzeniem ludzkiego bycia, istnieje na mocy swej ważności. Subiektywność traktowana jako obiekt świadomości ujawnia się

dopiero ze względu na wartości, w których człowiek uczestniczy. Dzięki wartościom subiektywność staje się realna.

Jednak dostęp do Ja nie byłby możliwy, gdyby nie doświadczało ono zagrożenia – gdyby nie groziła mu destrukcja godząca w wartość, czyli w to, co je uwiarygodnia. Analizy Tischnera sugerują, iż początku procesu niosącego dla Ja zagrożenie szukać trzeba w sferze poznawczej, stanowiącej środowisko Ja-podmiotu poznania. Poznawcze Ja, będące jedną z warstw („funkcji") ludzkiej egotyczności, doświadcza zagrożenia przez wartość negatywną, jaką jest błąd. A jeśli błąd-wartość negatywna kwestionuje refleksyjno-poznające-Ja (poprzez zakwestionowanie aktów intencjonalnych i ich przedmiotowych korelatów), to wówczas zakwestionowana zostaje cała sfera egotyczności: wartości, w tym wartość prawdy, są przecież jej „transcendentalną" osnową. Dokonujący się wówczas spontaniczny ruch świadomości oznacza ucieczkę od błędu. Ten odwrót od fałszu nie jest serią pozarefleksyjnych skojarzeń, lecz ruchem celowym, uposażonym sensem, zmierzającym do ukonstytuowania postawy poznawczej, która zapewniłaby „pełniejsze i być może także źródłowe doświadczenie odnośnego przedmiotu"[1]. Następuje więc skok od rezultatu poznawczego podejrzanego o błędność lub uznanego za fałszywy, ku takiemu, który optymalniej spełnia oczekiwania Ja zainteresowanego poznaniem „prawdziwym". Początkowo ów skok jest spontaniczny, lecz późniejsze jego etapy pozostają w związku z odczuwaną przez człowieka wolnością. Ten bowiem może podjąć świadome działania w celu przezwyciężenia zagrożeń, jakie niesie z sobą wartość negatywna – fałsz. Może też minimalizować lub maskować konfliktowość sytuacji, w której się znalazł. I tu pojawiają się pojęcia **solidaryzacji** i **desolidaryzacji** egotycznej: „...spontaniczny ruch odejścia od poznania podejrzanego o błąd jest aktem desolidaryzacji egotycznej, która jest odwrotnością solidaryzacji egotycznej"[2]. Ta ostatnia wyraża utożsamianie się Ja z obszarem będącym pierwotnie, bądź tylko sferą „mojego" (np. moja ręka), bądź stanowiącym sferę całkowicie aegotyczną. Solidaryzacja jest proce-

[1] J. Tischner [dalej: J. T.], *Solidaryzacja i problem ewolucji świadomości*, [w:] *Studia z teorii poznania i filozofii wartości*, red. W. Stróżewski, Wrocław 1978, s. 91.

[2] *Ibidem*, s. 92.

sem konstytuowania się w ludzkiej świadomości którejś z postaci naszego Ja (np. Ja somatycznego, osobowego, transcendentalnego itd.)[3].

W wyniku solidaryzacji sfera, o której mowa, zyskuje sens integralnego składnika obszaru ścisłej egotyczności – jest już nie tylko „moja", ale staje się integralną „składową" mojego Ja. Z kolei odrzucenie przez Ja dotychczasowego, błędnego poznania (desolidaryzacja) oznacza zarazem odrzucenie aktu (zespołu aktów), które doń prowadziły. Proces solidaryzacji egotycznej stanowi pozytywne dopełnienie poprzedzającej go i inicjującej desolidaryzacji. Solidaryzację uznać można za szczególny przypadek ogólnej konstytucji sensu, przy czym „przedmiotem" tej konstytucji jest Ja, które „przetwarza się obejmując większy lub mniejszy świadomościowy obszar bytowy". Ja staje przed możliwością identyfikowania się z Ja-somatycznym, Ja-osobowym ewentualnie z Ja-podmiotem poznania – przystępującym do dwóch poprzednich Ja tak, jak do swoich przedmiotów. Autor stwierdza: „...u podstaw każdego typu Ja spoczywa odczucie jakiejś szczególnej sfery wartości"[4]. W przypadku np. Ja-podmiotu poznania fundamentalną wartością będzie wartość prawdy. Tak więc doświadczenie wartości będzie, według Tischnera, tym, co w sposób ostateczny leży u podstaw dokonującej się egotycznej solidaryzacji[5]. Wskazując na owo doświadczenie, autor pragnie wypracować odpowiedź na pytanie o „istotę" człowieka, o to „co w człowieku jest najbardziej ludzkie"[6]. Odpowiedź nie będzie jednak przynależała dziedzinie antropologii, lecz pojawi się (nie bez inspiracji *Totalité et Infini* Lévinasa) w nowym, aksjologicznym horyzoncie. Pytanie o człowieka uzyska kształt pytania o tego, kto doświadcza wartości.

Analizie procesu solidaryzacji służy powołana przez autora kategoria: „aksjologiczne założenia intencyjne". Jest to w rozumieniu Tischnera „sfera wartości subiektywnych będąca warunkiem możliwości odczuwania lub realizacji wartości typu przedmiotowego"[7]. Obejmuje ona takie „przedrozumienia" świata, które będąc „moimi"

---

[3] J. T., *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1994, s. 120.
[4] J. T., *Solidaryzacja i problem ewolucji świadomości*, s. 92.
[5] J. T., *Świat ludzkiej nadziei*, s. 120–121.
[6] *Loc. cit.*
[7] J. T., *Solidaryzacja i problem ewolucji świadomości*, s. 93.

są zarazem zabarwione aksjologicznie. Tworzą one swoisty obszar, w którym Ja-osobowe, odczuwając promieniowanie „swoich" wartości, „wypowiada prawdziwie siebie", ujawnia prawdę o sobie[8]. W ten sposób Ja odkrywa w sobie aksjologiczny rdzeń będący warunkiem konstytuowania się wszelkich doświadczeń egotycznych[9]. Doświadczenie Ja-aksjologicznego jest, wedle Tischnera, warunkiem ożywiającym „wszystkie te struktury i modele, w których zamykali człowieka Husserl i Heidegger czy nawet Ricoeur. Ja transcendentalne pozostaje abstrakcyjną konstrukcją dopóty, dopóki nie uchwycimy związku, jaki istnieje między jego konstytuowaniem się a dążeniem człowieka do osiągnięcia prawdy o własnej sytuacji w świecie, prawdy, która wszak jest wartością"[10].

Pierwszą fazą solidaryzacji egotycznej jest ukonstytuowanie się nowych treści świadomości, cechujących się innym niż dotychczasowe zabarwieniem aksjologicznym oraz ukazujących przedmiot bardziej wszechstronnie – z wydobyciem nowych jego aspektów. Owe treści stanowią pole dla mającej nastąpić solidaryzacji egotycznej.

Ukonstytuowanie się nowego rodzaju aktów i towarzyszących im nowych intencji przedmiotowych wiąże się z równoczesnym wystąpieniem „relatywnie nowego ośrodka (z którego akty te biorą swój bezpośredni początek)", czyli nowej perspektywy patrzenia na przedmiot, mającej sprzyjać osiągnięciu prawdy o nim. Sam podmiot aktów uznaje Tischner za „centrum pola przyszłej solidaryzacji". Akty natomiast należeć mogą do jednego typu (spostrzeżenia) lub do różnych typów (przypuszczenie, twierdzenie, powątpiewanie). Początkowo, konstytuujący się wraz z aktami podmiot może mieć charakter prowizoryczny. Trwałość osiąga on bowiem dopiero wtedy, „gdy poprzez pryzmat jego spojrzenia osiągamy prawdziwe poznanie przedmiotowe i gdy Ja dokona z nim spontanicznie solidaryzacji egotycznej, czyniąc jego punkt widzenia swoim własnym"[11].

Cały proces konstytucji subiektywnego pola przyszłej solidaryzacji znajduje ostateczne uzasadnienie w doznaniach typu aksjologicznego, będących udziałem świadomości stojącej w obliczu zagrożenia przez

[8] J. T., *Świat ludzkiej nadziei*, s. 122.
[9] *Ibidem*, s. 165–172.
[10] *Ibidem*, s. 123.
[11] J. T., *Solidaryzacja i problem ewolucji świadomości*, s. 93.

fałsz. Pisze autor: „Zdecydowane «nie» wypowiedziane przez świadomość w obliczu zagrożenia fałszem, staje się źródłem energii motywacyjnej kierującej się ku urzeczywistnieniu nowej postawy, która jest najpierw tylko moja, ale w której ja sam jeszcze nie jestem. Podmiot poznający jest we mnie i jest dla mnie, dopiero gdy upewnię się, że punkt widzenia ukonstytuowanego podmiotu poznania jest rzeczywiście tym punktem, z którego widać, jak naprawdę jest, dokonuję spontanicznej solidaryzacji z nim. Dopiero wtedy akty świadomości tryskające z niego nabierają pierwszoosobowego piętna"[12]. Proces konstytucji takiego sensu przedmiotowego, który byłby niezagrożony przez fałsz, stanowi dla Tischnera rodzaj „reakcji obronnej" podmiotu wobec utraty prawdy lub w obawie przed jej nieosiągalnością. Jest to zatem swoista „racjonalizacja" dokonywana przez podmiot, którego wszelkie „poszukiwania nowych punktów widzenia, wszystkie usiłowania, by powołać do życia nowe akty i nowe intencje aktów, są umotywowane ucieczką od fałszu i nadzieją prawdy"[13]. Jednak podmiotem (ośrodkiem) aktów nie musi być od początku Ja. Akty poznania „same w sobie" – wbrew Husserlowi, czy Ingardenowi – nie są egotyczne. Nie jest zatem konieczne, by ich podmiotowi – w przeciwieństwie do Ja – przysługiwała trwałość: coś może być „moje", choć zarazem nie ma w nim Ja. Autor posuwa się nawet do stwierdzenia, iż Ja winno pozostać nieosiągalne przez „moje"; tylko wtedy bowiem daje się utrzymać sens czegoś jako „mojego". Na pytanie o Ja autor odpowiada, że jest ono tym, „kto myśli, kto chce, kto doznaje"[14]. Wobec powyższego, czytelne i zrozumiałe staje się praktykowane przez Tischnera odróżnienie aktów poznania od aktów egotycznych: „Jeśli akty poznania jawią się niekiedy w naszym doświadczeniu jako egotyczne (pierwszoosobowe), to dzieje się tak tylko na zasadzie dokonania następczej, a czasami także przedwstępnej egotycznej solidaryzacji z nimi. One same w sobie, w swej istocie, wcale nie są egotyczne"[15]. Polemizując z Ingardenem przypisującym aktom poznania egotyczność, autor zarzuca mu utożsamianie feno-

[12] *Ibidem*, s. 95.

[13] *Ibidem*, s. 93.

[14] J. T., *Czym jest „ja" transcendentalne?*, [w:] *Szkice filozoficzne. Romanowi Ingardenowi w darze*, Kraków 1964, s. 354.

[15] J. T., *Solidaryzacja i problem ewolucji świadomości*, s. 94.

menu egotyczności ze zbyt szerokim spektrum zjawisk. W myśl Ingardenowskiego rozumienia egotyczności, zawierać się w niej będzie nie tylko czysta egotyczność, ale też moment posesywności („moja" ręka, głowa, „mój" akt świadomości) oraz „egotyczność" wyznaczana przez wsobność, związana z pojmowaniem czegoś jako „będącego dla mnie". Tymczasem akty świadomości (oczywiście świadomości przedmiotowej, a nie egotycznej)[16] mają wedle Tischnera charakter egotyczny w drugim i trzecim znaczeniu: są „moje" i „dla mnie", nie są one jednak „mną"[17]. Oczywiście „moje" (przeżycia, doznania, „rzeczy") utrzymuje sens ze względu na sens przysługujący „ja". „Ja" i „moje" to para pojęć korelatywnych. Zaznaczyć trzeba, że korelatywności, o jakiej pisze Tischner, nie przysługuje symetryczność, bowiem: „Jest do pomyślenia sytuacja, w której istniałoby jakieś ja, nie istniałoby [zarazem – W. G.] nic, co byłoby «jego» («moje»)"[18]. O ile jednak „moje" zawsze należy do „ja", o tyle „ja" nie może należeć do „mojego"[19].

Egotyczność w przypadku odnoszenia się do rzeczy z otaczającego nas świata nie oznacza pierwszoosobowości. Gdyby natomiast rozpatrywać egotyczność w pierwszym znaczeniu (czysta egotyczność),

[16] Przyznać trzeba – za autorem – iż nie sposób przeprowadzić ostrej granicy między tym, co w strukturze świadomości jest podmiotowo-przedmiotowe, a tym, co jest egologiczne. Świadomość przysługuje zarazem „jakiemuś ja" i „jakiemuś podmiotowi". J. T., *Czym jest „ja" transcendentalne?*, s. 351.

[17] Wskazując na różnicę między I (czystym) a II (posesywnym) pojęciem egotyczności, wyrażającą się transcendencją umożliwiającą dokonanie się solidaryzacji egotycznej, Tischner nawiązuje do myśli G. Marcela, dla którego „moje" ujawnia „zewnętrzność" w stosunku do „ja", skoro: „żaden moment lub cecha tego, co jest moje, nie jest cechą ani momentem tego, co stanowi ja jako takie"; J. T., *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*, „Studia Theologica Varsoviensia", 1964, nr 1/2, s. 558–559. Por. **G. Marcel**, *Być i mieć*, przeł. P. Lubicz, Warszawa 1986, s. 133–150; Por.: **tenże**, *Dziennik metafizyczny*, przeł. E. Wende, Warszawa 1987, s. 240–241.

[18] J. T., *Aksjologiczne podstawy doświadczenia „ja" jako całości cielesno-przestrzennej*, [w:] *Logos i ethos. Rozprawy filozoficzne*, red. K. Kłósak i in., Kraków 1971, s. 46. Powyższy cytat nie wydaje się przesądzać jednoznacznego rozwiązania problemu, zwłaszcza że inne wypowiedzi autora posiadają odmienny wydźwięk, np.: „...niemożliwe jest «ja» bez czegoś, co nie byłoby «jego» («moje»)"; J. T., *Czym jest „ja" transcendentalne?*, s. 352; albo: „Gdy istnieje coś, co jest «moje», to m u s i istnieć «ja», z którym to «moje» jest związane, i gdy istnieje «ja», to musi istnieć coś, co jest «jego» [...]"; *Loc. cit.*

[19] J. T., *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*, s. 560.

wówczas wydaje się nawet nieodzowne utrzymanie pewnego stopnia aegotyczności aktów poznawczych, po to, „by źródło aktów mogło być punktem wyjścia do poznania prawdy"[20].

Dostrzegając zadomowioną w nowszej tradycji filozoficznej intuicję odwoływania się przy eksplikacji momentów posesywnych „ja" wprost do sfery egotycznej, autor pisze: „Określanie całości tego, co moje, przez «ja» jako takie jest do tego stopnia charakterystyczne dla «ja», że niektórzy, a nawet sam Husserl [...] utożsamiali ja po prostu z całością elementów psychicznych" i dodaje: „Mimo naszej opozycji przeciwko takiemu stanowisku nie rezygnujemy jednak z twierdzenia, że «ja» dokonuje określania lub jakiegoś nieuchwytnego prześwietlania całości transcendentalnej świadomości, dzięki czemu świadomość ta nie jest świadomością w ogóle, lecz właśnie w najbardziej pierwotnym znaczeniu m o j ą świadomością"[21].

Jak już powiedziano, pierwszym etapem ruchu poznawczego jest „wstrząśnięcie" świadomości poznawczej zagrożonej przez fałsz. W rezultacie, nowe intencje aktu kierują się na nowe aspekty przedmiotu. W tych aktach poznawczych podmiot zmierza do ujęcia przedmiotu w jego „co" lub w jego „jak", jednak intencjom tym wciąż immanentnie towarzyszą momenty aksjologiczne związane z prawdą-wartością. Tak rozumiana prawda stanowi „intencję intencji": jest „przedmiotowym, granicznym *a priori* aktu poznania" oraz „inspiruje szczególny sposób odniesienia do przedmiotu"[22]. Wartość prawdy gwarantuje świadomości bezpieczeństwo – w przeciwieństwie do zagrożenia płynącego ze strony fałszu. Akt (proces) solidaryzacji egotycznej polega zatem na przejściu Ja od życia w płaszczyźnie ścisłej egotyczności do poziomu życia w płaszczyźnie „relatywnie ostatecznej podmiotowości poznawczej".

Autor akcentuje element prywatywności decydujący o „podwójnym promieniowaniu" aksjologicznym, jakiego doznaje świadomość podczas jakiejkolwiek aktywności poznawczej. Świadomość Ja pozostaje zatem w obszarze promieniowania: „n e g a t y w n e g o, który motywuje odejście od fałszu, i p o z y t y w n e g o, który motywuje szukanie, powstanie nowych struktur poznawczych oraz nowych

[20] J. T., *Solidaryzacja i problem ewolucji świadomości*, s. 94.
[21] J. T., *Czym jest „ja" transcendentalne*, s. 361.
[22] J. T., *Solidaryzacja i problem ewolucji świadomości*, s. 95.

obszarów solidaryzacji". Zbyteczne podkreślać, że źródłem tego ostatniego jest oczywiście prawda jako wartość. Obszar „pozytywny" stanowi gwarancję uniwersalnej ważności wartości prawdy. Dochodząc do niej, świadomość wykracza poza swoją partykularną egotyczność. Autor uważa, że dzięki możliwości znoszenia przez świadomość własnej egotyczności, potrafi ona osiągnąć poznanie intersubiektywne.

Pisząc o solidaryzacji, której zasadą jest doświadczanie przez egotyczną świadomość wartości prawdy (bądź jej braku), Tischner wykazuje aksjologiczny „intelektualizm" dający się przeciwstawić takiemuż „utylitaryzmowi" czy „hedonizmowi". Wartości prawdy przypisana zostaje ranga najwyższego kryterium organizującego proces solidaryzacji egotycznej każdego ludzkiego Ja, jak również wyznaczającego kierunek temu procesowi. Autor niejako z góry odrzuca sytuację, w której solidaryzacja przebiegałaby pod znakiem innej wartości niż wartość prawdy. Powszechna i absolutna atrakcyjność prawdy-wartości dla każdego Ja wydaje się z góry przez autora przesądzona. A przecież, jeśli mamy za Ricoeurem (którego Tischner tak chętnie przytacza) sięgać do mitu, by poprzez opowieść o człowieku wyznającym swą winę i szukającym dla siebie dróg ocalenia ujrzeć prawdę ludzkiego Ja, to trudno powstrzymać się od uwagi, że – paradoksalnie – motywacja skłaniająca do szukania wiedzy o dobru i złu – o ich prawdzie – otwarła przed pierwszymi rodzicami nie tyle wizję ocalenia, co perspektywę zguby, potępienia.

Formuła transcendencji, pełniącej funkcję zwornika między egotycznością a światem, wydaje się szczególnie poręczna przy rozważaniu ujawnianej przez Tischnera dwoistości sensu prawdy. Jest bowiem prawda jako znamię ludzkiego poznania, zarówno ideą regulatywną odnoszącą się do treści doświadczenia przedmiotowego (składającego się na treść sądów empirycznych), jak też stanowi rodzaj wewnętrznego imperatywu motywującego Ja do odejścia od fałszu i do solidaryzacji z tym, co „prawdziwe".

Tischner podkreśla, że podmiot poznający nie jest aksjologicznie neutralny; wtedy bowiem nie mógłby stać się obszarem odpowiednim do dokonania z nim solidaryzacji: „Solidaryzować można się jedynie z tym, co pojawia się w sferze aksjologicznych założeń intencyjnych

i jako takie uczestniczy w wartości, która je zakłada"[23]. Ja może dokonać solidaryzacji tylko z taką sferą bytowości, która wcześniej zatraca dlań swój przedmiotowy charakter.

Analizy Tischnera z jednej strony ukazują wzajemną transcendencję podmiotu poznania względem Ja, z drugiej zaś – w ramach relacji podmiotu z przedmiotem poznania – ujawnia się transcendencja aksjologicznego, „obiektywnego" uposażenia przedmiotu w stosunku do aksjologicznych założeń intencyjnych mieszczących się w sferze „subiektywności". Podmiot, pozostając w sferze aksjologicznych założeń intencyjnych i z niej czerpiąc swą wartość, również sam niesie aksjologiczną ważność „środka" umożliwiającego osiągnięcie celu, jakim jest prawda przedmiotowa. Ta jego funkcja pozbawiona byłaby jednak sensu, gdyby rozpatrywać ją w radykalnej abstrakcji od założeń aksjologicznych.

I wreszcie, abstrahowanie podmiotu od sfery aksjologicznych założeń intencyjnych okazuje się jedynie „idealne", niemożliwe do pełnej realizacji. Relacja owych intencyjnych założeń w stosunku do podmiotu przybiera formę transcendencji. Jest to już trzecie pojęcie transcendencji – tu wyrażającej „idealną" neutralność podmiotu będącego równocześnie nośnikiem ruchu Ja ku prawdzie, jak i „realnie", empirycznie pozbawionego możliwości utrzymania swej indyferencji względem dziedziny aksjologicznej.

Tischner rezygnuje z kantowskiej koncepcji podmiotu, którego model budowany był głównie na bazie paradygmatu refleksyjności. Korelat refleksyjno-przedmiotowego sposobu prezentacji podmiotu stanowi „fenomen" graniczny, nieosiągalny dla refleksywnych (poza- i przedrefleksyjnych) aktów solidaryzacji podejmowanych przez Ja. Owo Ja nie potrafi bowiem dokonać pełnej solidaryzacji z czymś pozostającym w obszarze bytowo-przedmiotowym. Podmiot – dostępny świadomości na sposób przeżycia – staje się dopiero wówczas przedmiotem refleksji, gdy umożliwiane przezeń poznanie traci wiarygodność, stając się wątpliwe[24]. Jednak podejmowana przez Ja refleksja nad „swoim" podmiotem poznania implikuje zawieszenie

[23] *Ibidem*, s. 96.

[24] Autor zaznacza: „...przeżywając jakikolwiek akt świadomości, mamy świadomość jego [podmiotu – W. G.] działania w akcie"; J. T., *Solidaryzacja i problem ewolucji świadomości*, s. 96.

solidaryzacji Ja z owym podmiotem – „spełniaczem" aktów, których ważność okazała się podatna na zakwestionowanie.

Aby solidaryzacja egotyczna mogła się dokonać, jej podmiot musi spełnić trzy warunki: 1) pojawić się w sferze aksjologicznych założeń intencyjnych; 2) ujawnić swoją przedrefleksyjnie postrzeganą obecność w świadomości (Ja); są to warunki konieczne. Warunek dostateczny stanowi natomiast: 3) osiągnięcie prawdy będącej ostatecznym celem procesu poznania. Z chwilą uznania, że punkt widzenia podmiotu – być może początkowo odczuwany jako obcy – „jest jedynym punktem prawdziwego widzenia rzeczy", podmiot „mojego" poznania staje się tożsamy z Ja. Człowiek może wtedy powiedzieć: „to J a wiem"[25].

Fenomen odnalezienia Ja w tym, co pierwotnie i pozornie uznawane jest za „nie-Ja", czyni Tischner kluczowym momentem egotycznej solidaryzacji: „Dopiero wtedy znika dystans między Ja i nie-Ja, gdy Ja odnajduje w nie-Ja siebie. W tym momencie Ja staje się inne, poszerzone lub zawężone"[26]. Odnalezienie przez Ja siebie w tym, co „dotąd" było „poza Ja", jest dlań przeciwieństwem utraty czy zagubienia siebie, grożących mu pod postacią fałszu. Nie znaczy to jednak, by Ja odnajdywało w czymś siebie na podstawie wiedzy o sobie, którą wcześniej miałoby osiągnąć. Przeciwnie: „...poprzez wykrycie treści aksjologicznie zabarwionej odnajdujemy jakąś głębszą warstwę samych siebie"[27]. Można zatem w uproszczeniu powiedzieć, że Ja uzyskuje sens dzięki swej fundamentalnej aksjologicznej warstwie, jaką stanowi Ja-aksjologiczne, będące dla autora „podstawą i subiektywnym warunkiem możliwości «Ja»"[28].

Zjawisko „przylgnięcia" Ja do struktur podmiotu bywa czasem zakłócone. Człowiek staje przed wyborem między prawdą, którą chciałby zaakceptować, a konsekwencjami takiej decyzji, kwestionującymi *status quo* jego dotychczasowej codzienności i wymagającymi gruntownej jej rewizji. W przypadku solidaryzacji niezakłóconej konfliktem związanym z „ubocznymi wpływami aksjologicznymi przebiegu strumienia poznań", a więc wtedy, gdy „poznanie

[25] *Loc. cit.*

[26] *Ibidem*, s. 97.

[27] J. T., *Aksjologiczne podstawy doświadczenia „ja"...*, s. 77.

[28] J. T., *Świat ludzkiej nadziei*, s. 173.

rozwija się w nastawieniu z góry akceptującym jego rezultat, «przylgnięcie» Ja do struktur podmiotu dokonuje się od razu, bez refleksji i bez decyzji. Nie wymaga też decyzji dalsze trwanie w nim"[29]. Wtedy Ja uznaje, iż w podmiocie odnalazło siebie.

Wydaje się, że „aprioryczna" gotowość Ja do solidaryzacji ze strukturami podmiotu poznania – przy założeniu, że rezultaty poznania pozostają jeszcze poza sferą empiryczno-refleksyjnej świadomości – daje się pomyśleć jedynie w warunkach uwzględniających transcendencję, wyrażającą się przedrefleksyjną obecnością rezultatów poznania w świadomości Ja. Ale wtedy nadal nie wyjaśniona pozostaje adekwatność między Ja a sferą podmiotową. Zarazem dostrzeżenie przez Tischnera sytuacji, gdzie poznanie bywa zakłócone „ubocznymi wpływami aksjologicznymi", prowokuje potrzebę – niestety nie zrealizowanego przez autora – wyjaśnienia tego zjawiska. Można bowiem odnieść wrażenie, iż prawda – ostateczny cel poznania i warunek dostateczny procesu egotycznej solidaryzacji – nie dysponuje wystarczająco ugruntowanym aksjologicznym uposażeniem, by sprostać zakłóceniom płynącym od innych „realnych", bądź „pozornych" wartości (pozytywnych, ewentualnie negatywnych „antywartości"). Ujawnia się tu znana powszechnie trudność „intelektualizmu" aksjologicznego, który nie potrafi, mając do dyspozycji wyłącznie kryterium „racjonalności", zadowalająco wyjaśnić motywacji towarzyszących niektórym ludzkim decyzjom i wyborom. Myślę tu o wyborach przedkładających „mniejszą" wartość nad „większą".

Problem, którego rozwiązanie pozwoliłoby orzec, czy rozstrzygnięcia autora są słuszne, brzmi: czy wolno dopuścić – respektując założenia Tischnera – do konfliktu wynikającego z „patologii" ubocznych wpływów aksjologicznych, zakłócających przebieg solidaryzacji Ja ze strukturami podmiotowymi? Czy konflikt, o jakim mowa, zaistniałby pomimo spełnienia wszystkich wskazanych wyżej warunków solidaryzacji egotycznej? Ponadto wydaje się, iż wymieniony przez autora warunek dostateczny zatraca swą swoistość w stosunku do samego zjawiska, którego miał być warunkiem. Innymi słowy, pytamy o to, czy Ja pozostaje zagrożone konfliktem mimo spełnienia wszystkich trzech warunków egotycznej solidaryzacji, obejmujących:

[29] J. T., *Solidaryzacja i problem ewolucji świadomości*, s. 97.

pojawienie się podmiotu w sferze aksjologicznych założeń intencyjnych; jego obecność w świadomości (stwierdzana przedrefleksyjnie); wreszcie, utożsamienie się Ja ze sferą podmiotowości oznaczające, że akceptuje ono, bezwarunkowo i w całej rozciągłości, osiągnięty przez podmiot rezultat poznania. Warto wyartykułować tu uwagę, iż wypełnienie trzeciego warunku (zakładającego konieczność „wcześniejszego" wypełnienia dwóch pierwszych) przesądza o dokonaniu się solidaryzacji – jest więc nie tyle jej warunkiem, co zwieńczeniem.

Czy jest zatem możliwe, by „rdzeń" solidaryzacji – wyrażający się dostrzeżeniem i uznaniem przez świadome Ja „siebie" w korelacie aktu intencjonalnego, jakim jest podmiot poznający – pozostawał wciąż narażony (zagrożony) na destrukcyjny wpływ aksjologicznych zawirowań? Tischner stwierdza: „Świadomość utraty siebie wiąże się ze świadomością zagrożenia przez fałsz. Pozostając w stanie fałszu, Ja jakby traciło siebie". Ten stan określa właśnie autor mianem stanu patologii aksjologicznej, „aksjologicznego sponiewierania Ja"[30].

Człowiek wykazuje tendencję do spontanicznej ucieczki od takiej sytuacji i wtedy szuka ratunku w prawdzie. Znamienne, że dla Tischnera-fenomenologa patologiczny stan, gdy Ja zagrożone jest utratą siebie, nie wynika z utożsamiania się Ja z „obiektywnie" błędnymi rezultatami poznawczej aktywności podmiotu. Istotne jest tu nie tyle rozejście się prawdy „substancjalnej", „noematycznej" z wizją podmiotu, której nieświadome błędu Ja przypisuje aksjologiczną ważność (prawdziwość), ile opór Ja przed solidaryzacją z rezultatem poznawczym podmiotu w sytuacji, gdy nie ma ono podstaw, by ów rezultat kwestionować. Ja, blokując solidaryzację z podmiotem – nie podważając zarazem wyników dostarczonego przezeń poznania – naraża się tym samym na fałsz i związaną z nim przemoc. Jest to przemoc destruktywna dla egotyczności ulegającego jej człowieka. Tak więc dla Tischnera: „Świadomość odnajdywania siebie w nowym punkcie widzenia świata, z którą zespala się przeświadczenie o odnalezieniu prawdy o tym świecie, pieczętuje ostatecznie cały proces, sprawiając, że symbioza podmiotu i Ja jest tak długo nierozerwalna, jak długo na horyzoncie nie pojawi się nowe zagrożenie przez fałsz"[31]. Należy zatem przyjąć, iż

[30] *Loc. cit.*
[31] *Loc. cit.*

w intencji autora, spełnienie warunku dostatecznego solidaryzacji egotycznej (wyrażającego się doświadczeniem przez Ja osiągnięcia prawdy, „wcześniej" sformułowanej przez podmiot, a teraz uznanej za prawdę Ja) umożliwiając solidaryzację, nie przesądza o jej trwałości. Cofnięcie przez Ja zgody na egotyczną ważność tego warunku (jego treści) jest w konsekwencji tożsame z destrukcją aktualnej solidaryzacji – z desolidaryzacją egotyczną.

Jednak brak zgody Ja na solidaryzację z podmiotem nie musi wynikać z „subiektywnej" decyzji Ja ignorującego aksjologiczną ważność rezultatów poznania. Bywa, że Ja doświadcza „obiektywnej" próby, której źródła leżą nie tyle w obrębie egotyczności, co w refleksyjnej podmiotowości. Wtedy zagrożenie przez fałsz nabiera innego sensu, bowiem nie wiąże się z rozbieżnością między wartościami, jakie niosą z sobą treści dostarczane przez podmiot, lecz z faktem niepodejmowania przez Ja solidaryzacji z nimi. W tym wypadku konflikt nie leży na linii: wartość prawdy – brak jej konscjentywnej akceptacji przez Ja. Nowe „obiektywne" zagrożenie, godzące w Ja, wynika z ujawnienia się rozbieżności między dwoma nie dającymi się z sobą uzgodnić obrazami, ukonstytuowanymi na drodze badania przedmiotowej rzeczywistości i realizowanymi w aktach poznawczych. Będzie to zatem „konflikt intencjonalności" manifestujący się dyskrepancją w samym obszarze epistemologicznym, a nie – jak dotąd – między tym obszarem a sferą egotyczno-decyzyjną. Dotąd konflikt aksjologiczny wynikał z niezgody Ja na solidaryzację z wartościowymi (prawdziwymi) rezultatami poznania i integrację z podmiotem. Prawda była odrzucana nie przez „intelekt", lecz przez egotyczność. Teraz prawda staje się wątpliwa już na poziomie refleksyjno-przedmiotowym. W tym położeniu Ja zostaje pozbawione szansy podjęcia solidaryzacji. Niewątpliwie w większym stopniu zagrażającym Ja-aksjologicznemu i destrukcyjnym dlań będzie brak jego gotowości do przyjęcia (jako Ja) każdej prawdy (niezależnie od jej treści i tylko przez wzgląd na jej formalną wartość „bycia prawdą") aniżeli świadomość, iż prawda, z jaką się ono aktualnie solidaryzuje, pozostaje narażona na ewentualną modyfikację jej przedmiotowej treści.

Motywacji do przejścia z płaszczyzny poznania podmiotu indywidualnego na płaszczyznę intersubiektywną upatruje Tischner nie w sferze intersubiektywności – wyznaczanej potrzebami społecznej

komunikacji, lecz w dążeniu Ja do uzyskania świadomości tego, „jak naprawdę jest", pozwalającej mu „bardziej stać się sobą". Nie znaczy to zatem, by – jak sądził Hegel – w wyniku tego procesu partykularne Ja odrywało się od swej konkretności po to, by osiągnąć poziom istnienia ogólnego[32]. Ogólność poznania osiągana jest drogą syntezy wielu doświadczeń, które, dostarczone przez podmiot, poddawane są reinterpretacji niosącej z sobą częściową (a nie radykalną, jak u Hegla) ich negację („selekcję").

Prawda jest dla Tischnera pojęciem granicznym, „wartością graniczną", a zatem nie sprowadza się jej do własności sądu czy własności bytu. Jej rola polega na pozostawaniu w relacji z „wszelkim możliwym aktem poznawczym". Stanowi tym samym idealne *a priori* uwiarygodniające poznania aktowe. Miejscami, w których prawda urzeczywistnia się jako wartość, są: prawda sądu (sąd prawdziwy) i prawda bytu (byt prawdziwy).

Proces prowadzący do upodmiotowienia Ja, a z drugiej strony do przydania „czystemu podmiotowi" charakteru egotycznego, uznaje Tischner za proces w istocie dialektyczny. Rzeczywistość Ja konstytuuje się w drodze przezwyciężania pierwotnej sytuacji, w jakiej Ja się znalazło: sytuacji zawieszenia między dotychczasowym, obecnie uznanym już za błędny, punktem widzenia Ja, a nowym, obiecującym prawdę, choć jeszcze nie w pełni osiągniętym.

Na uwagę zasługuje rozwijana przez autora koncepcja „aksjologicznej prywacji", jakiej doznaje Ja. Również to rozwiązanie zyskuje na przejrzystości, gdy do jego odczytania posłużymy się formułą transcendencji. Autor pisze: „Prywacja nie utożsamia się z nicością, ponieważ nicość nie posiada świadomości samej siebie; ale nie jest to także byt. Prywacja jest brakiem, ale nie jest brakiem bytu, jest brakiem wartości. Między mną doświadczanym jako czysta [...] egotyczność a wartością prawdy jako wartością właśnie zadaną mi do osiągnięcia utrwala się stosunek aksjologicznego przeciwieństwa (kontradyktoryjności)"[33]. Stosunek taki jest koniecznym warunkiem rozpoznania w prawdzie wartości pozytywnej oraz „mojego Ja", jako pozbawionego tej wartości. I właśnie, dopiero

[32] **G. W. F. Hegel**, *Fenomenologia ducha*, t. 1, przeł. A. Landman, Warszawa 1963, s. 143–150.

[33] **J. T.**, *Solidaryzacja i problem ewolucji świadomości*, s. 100.

dzięki aksjologicznej prywacji może ujawnić się przed człowiekiem, w sposób negatywny, świat wartości – jako brak, jako nie-obecność. Tu również w proces ludzkiego doświadczania-rozumienia zaangażowana jest kategoria transcendencji, bowiem bazą dla sensu czegoś jako nie-obecnego musi być jakieś wyobrażenie jego obecności, a zatem jakaś antycypacja „jego-jako-doświadczanego". Bo jeśli jest coś, czego być nie powinno, to zarazem nie ma czegoś innego, co w tym świecie powinno znaleźć sobie miejsce[34].

W związku pomiędzy świadomością prawdy-wartości – z jednej strony, i aksjologicznej prywacji Ja – z drugiej, upatruje Tischner „jedność przeciwieństw". Będzie to zarazem jedna z formuł transcendencji, bo Ja będące t u czuje się pozbawione prawdy, która jest t a m. Ów brak nie jest człowiekowi obojętny. To, czego „nie ma", mimo iż jest wartościowe – właśnie na skutek swej nieobecności – intryguje człowieka, wyzwala w nim pragnienie, i w ten sposób wiąże go z sobą swą aksjologicznie nie-możliwą „nicością". Tischner sugeruje, że idea nicości aksjologicznej jest bardziej podstawowa od nicości ontologicznej czy transcendentalnej.

Ostatecznie akt solidaryzacji Ja z podmiotem poznania określa autor mianem syntezy świadomości przezwyciężającej dotychczasowe rozszczepienie spowodowane przeciwieństwami aksjologicznymi. Oczywiście owa synteza możliwa jest w sytuacji, gdy dostarczonym przez podmiot rezultatom poznania Ja nie odmawia wiarygodności, upatrując w nich tego, co wartościowe. Przezwyciężenie konfliktu aksjologicznego będzie oznaczało ukonstytuowanie się więzi egotycznej między Ja a podmiotem, czyli uznanie sfery refleksyjnej podmiotu (w jej konkretnej, ukonstytuowanej treści) za „mnie", będącego przecież czymś więcej niż „moje" czy „dla mnie". Powyższa synteza przebiega w obszarze „subiektywnej" egotyczności (z jej relacją do tego, co podmiotowe), a nie w „obiektywnym" obszarze epistemologii budowanej przez refleksyjny i „racjonalny" podmiot poznania.

Integracja świadomości – uznającej, że nie ma różnicy między tym, co podmiotowe, a Ja – nosi charakter „dziejowy" i nie wyklucza zmian składających się na łańcuch, którego ogniwa (czyli kolejne solidaryzacje układające się naprzemiennie z desolidaryzacjami) prowadzą aproksymacyjnie ku wciąż nieuchwytnemu horyzontowi.

---

[34] J. T., *Myślenie według wartości*, s. 516.

Ów horyzont jest transcendentny, bowiem będąc oddalonym od Ja, nie traci wobec niego doniosłości jako źródło aksjologicznych sensów wszystkiego, co świadomość napotyka w swym „immanentnym" świecie. Oto jak charakteryzuje go autor: „Aksjologiczny horyzont ukonstytuowany przez graniczną [podkr. – W. G.] wartość prawdy jest ostatecznie nieosiągalny, a zadania poznawcze leżą wciąż przed nami. Świadomość aksjologicznej prywacji stale będzie przenikać Ja i mimo dokonanych już syntez, będzie ono nadal doświadczać fundamentalnego przeciwieństwa między sobą a tym, co jeszcze jest do poznania. [...] Każdy krok syntezy będzie przygotowaniem kroku następnego. Człon przedmiotowy przeciwieństwa będzie się zmieniał. Prawda do osiągnięcia jest tu, jest tam, jest o tym i o tamtym"[35]. Wydaje się jednak, iż nawet hipotetyczne przyjęcie możliwości osiągnięcia ostatecznego celu w zakresie zadań poznawczych, nie byłoby równoznaczne z położeniem kresu nieustannej wędrówce Ja, przebiegającej pod znakiem solidaryzacji egotycznej. Problemem jest bowiem nie tyle osiągnięcie ostatecznego, „ahistorycznego" poznania, które obligowałoby Ja (nie zagrożone już aksjologiczną prywacją) do interioryzacji z podmiotem takiego poznania, co raczej refleksywna (konscjentywna) zgoda Ja na odnajdywanie siebie w tym, co refleksyjno-podmiotowe. Innymi słowy, nie istnieje apodyktyczne, „racjonalne" przejście od tego, co ważne w aksjologii podmiotowej, intersubiektywnej, do tego, co jest takim dla ludzkiej „subiektywnej" egotyczności.

W świetle powyższych stwierdzeń nasuwa się sygnalizowana wcześniej dygresja polemiczna. Skoro bowiem motywem egotycznego dążenia do prawdy jest troska Ja o ustalenie, „jak naprawdę jest" (mająca zarazem służyć przebudowie Ja, wyrażającej się solidaryzacją i wiodącej poprzez doświadczenie przedmiotu ku doświadczeniu prawdy Ja, które przez to „bardziej staje się sobą"), to punkt ciężkości prywacji aksjologicznej wydaje się leżeć nie w obszarze podmiotowo-przedmiotowym (ujawniającym brak prawdy o przedmiocie), lecz w polu subiektywnej zgody lub niezgody Ja na stan „aksjologicznego sponiewierania". Potencjalna prywacja zdaje się odnosić do zagrożenia płynącego nie stąd, że „moja" solidaryzacja – z uwagi na nietrwały charakter dostępnej mi prawdy epistemologicz-

[35] J. T., *Solidaryzacja i problem ewolucji świadomości*, s. 100–101.

nej – nie posiada znamion absolutnej ostateczności. Wynika ona raczej z nieprzewidywalności postaw, jakie wolne Ja zajmuje wobec prawdy; obojętne, czy tej aktualnie dostrzeganej przez podmiot, czy tej należącej jeszcze do sfery nieznanego. Fakt refleksyjnej akceptacji jakiejś wiedzy o przedmiocie – uznanie, iż jest to wiedza pewna – nie jest tożsamy (co autor sam przyznaje) z uczynieniem z tego przedmiotu wartości, poprzez którą ludzka egotyczność skłonna byłaby rozpoznać swój własny aksjologiczny sens. Czym innym jest sens aksjologiczny dla egotyczności, czym innym dla podmiotowości, poruszającej się wśród przedmiotów, a więc w „ontologicznych" realiach sceny.

Poprzez uznanie przez Ja określonych wartości przedmiotowych, z równoczesnym odczuciem prywacji (pozbawienia innych wartości) podtrzymuje ono swą tożsamość, pozostając wciąż „tym samym" Ja. Świadomość tożsamości jest możliwa dzięki obcowaniu z wartościami. To obejmuje nie tylko uznawanie wartości za „ważne", ale także doznawanie prywacji aksjologicznej. W taki sposób transcendentne wartości doświadczane przez Ja pozwalają na ujawnienie najgłębszej i najbardziej fundamentalnej jego warstwy, którą – jak wiemy – jest Ja-aksjologiczne. W świetle powyższych stwierdzeń zrozumiałą staje się struktura Ja niosącego z sobą zarówno sens podmiotu wartości, jak i „przedmiotu wartościowego". W pełni przekonująco brzmią też słowa autora: „W bytowym obszarze samoświadomości – tym, co pierwsze – jest świadomość wartości, a dopiero za nią postępuje świadomość Ja i proces przetwarzania się Ja na różnych poziomach solidaryzacji"[36].

Otwartość Ja-aksjologicznego

Dopóki opisywana przez Tischnera świadomość ludzka traktowana jest jako podmiot konstytuowania sensów przedmiotowych, nie wychodzi się poza paradygmat (także języka) Kartezjańsko-Husser-

[36] *Ibidem*, s. 102.

lowski. Jednak ten kłopotliwy – jak się wielekroć w dziejach filozofii okazywało[37] – dualizm epistemologiczny nie stanowi dla myśli autora ograniczenia. Przykładem może być naszkicowana wyżej teoria Ja-aksjologicznego, która wykracza poza optykę kartezjańską. To przekroczenie Kartezjusza dokonuje się u Tischnera za sprawą okoliczności, że korelatem Ja-aksjologicznego (bo ono, a nie ja-intencjonalne wyrażające się w spełnianych przez siebie aktach, stanowi rdzeń podmiotowości człowieka) są wartości, tych zaś nie sposób wtłoczyć w sferę przedmiotową, zważywszy na ich transcendentny i zarazem „aprioryczny" charakter, a także uwzględniając okoliczność, iż opisują one samo Ja (aksjologiczne założenia intencyjne).

Pole aktywności Ja-aksjologicznego – tego, leżącego „najgłębiej" spośród wszystkich, wielorako „doświadczanych" przez człowieka „ja" – wyznaczane jest jego przedrefleksyjną samoświadomością (a więc konscjentywnością). W Ja-aksjologicznym człowiek pozostaje „najbardziej sobą". Ono też powoduje indywidualizację poszczególnych ludzi, a zarazem stanowi ostoję ich niezmienności, organizując wokół siebie zmienną i różnorodną w swej treści zawartość doświadczanego przez człowieka świata. Autor pyta: „Czym ono jest? Bytem? Substancją? Właściwością czegoś?" I stwierdza: „Wydaje się, że będziemy najbliżsi doświadczeniu, gdy powiemy: jest w a r t o ś c i ą szczególnego typu", przy czym samoświadomość owego Ja

[37] Jest chyba oczywiste, że np. Heideggerowska „analityka Dasein" stanowi odpowiedź na trudności dawnej epistemologii, których wszak nie sposób radykalnie oddzielić od „analogicznych" trudności w sferze ontologii (metafizyki). Owa odpowiedź to zarazem odprawa dana tym filozofiom, które zapoznawały „prawdę bycia", i ich przezwyciężenie. Z kolei Tischner daje wyraz swemu stanowisku (często zbliżającemu się do myśli Heideggera), gdy w zdawkowych, choć jakże znamiennych słowach, dystansuje się od opcji „ortodoksyjnej" fenomenologii: „Sami jesteśmy tym, na co patrzymy. Patrząc w siebie, nie przestajemy być sobą"; **J. T.**, *Świat ludzkiej nadziei*, s. 223. Powyższy cytat wyraża filozoficzną orientację Tischnera wierzącego w możliwość opisania podmiotu ludzkiego (Ja-aksjologicznego, które wykracza poza transcendentalne granice zakreślane przez redukcję fenomenologiczną Husserla) z zastosowaniem kategorii transcendencji i jej pochodnych. Ja-aksjologiczne jest też u Tischnera czymś więcej aniżeli sposób rozumiejącego odnoszenia się do własnego bycia-w-świecie. Stanowi bowiem horyzont aksjologicznie uwikłanego poznania, a nie wyłącznie „rozumienia" jako samowykładania się człowieka pośród „swojego" horyzontu bycia (jak u Heideggera).

jest zabarwiona dwojako: egotycznie („że to właśnie ja")[38] i aksjologicznie („że jest swoistą wartością").

I tu znów pojawia się zagadnienie charakterystycznego sposobu, w jaki Tischner posługuje się kategorią transcendencji. Autor wskazuje na sytuacje, gdy Ja-aksjologiczne poprzez podmiotowe uczestnictwo w transcendencji (gdy oddalenie na równi z bliskością opisuje jego „teraz") wchodzi w istotne relacje z wartościami. Tym samym otwiera się ono na „swój" świat. Ja-aksjologiczne przypomina wówczas istotę przyjmującą pokarm: „Nie ona ginie w świecie, ale świat ginie w niej. Ona zaś z wielką troską strzeże swego oddalenia i swej odrębności od świata, gdzie rośnie jej chleb. I tak właśnie jawi się nam Ja aksjologiczne: ono trwa «w czymś», i ta forma trwania zbliża je do wiedzy o sobie, a jednocześnie coś trwa dla niego i forma trwania «poza» owym «dla niego» oddala je od wiedzy o sobie, wiedzy, która buduje się przecież przede wszystkim w obcowaniu ze światem zewnętrznym. Oddalenie i bliskość w tym samym «teraz» są mu równie właściwe. Raz jeszcze uderza aksjologiczna treść owego Ja. Bo bliskość i oddalenie są sposobami pojawiania się wobec świadomości także każdej innej wartości"[39].

O tyle zatem wartość może być dana świadomości, o ile jawi się zarazem w bliskości i oddaleniu. Bliskość oznacza stematyzowanie wartości przez świadomość – ich w niej odciśnięcie, ale zarazem „partycypację" (mającą sens pokrewny ujęciu platońskiemu) świadomości w wartościach. Oddalenie natomiast i jego perspektywa stanowią niezbędny warunek możliwości rozumienia przez podmiot ludzki (którego centrum stanowi Ja-aksjologiczne) wartości jako takich – zażegnując zarazem niebezpieczeństwo ich „stopienia się" z podmiotem czy, w jego następstwie, groźbę zatracenia aksjologicznego sensu, jaki ta perspektywa z sobą niesie. (Na ewentualne konsekwencje tego ostatniego wskażę w kontekście omawiania

[38] Autor nawiązuje do M. Schelera. Zwraca uwagę, że ego niekonscjentywne jest logicznym nonsensem – choć nie odwrotnie: świadomość nie musi być zawsze świadomością egotyczną (wg Schelera świadomość nieegotyczna miała przysługiwać Bogu). J. T., *Świat ludzkiej nadziei*, s. 217. Por. także: J. T., *Aksjologiczne podstawy doświadczenia „ja" jako całości cielesno-przestrzennej*, [w:] *Logos i ethos. Rozprawy filozoficzne*, red. K. Kłósak i in., Kraków 1971, s. 39.

[39] J. T., *Świat ludzkiej nadziei*, s. 172.

korespondencji myśli Tischnera z Heideggerowską „ontologią fundamentalną"). W świecie ludzkiego bycia – jeśli ma ono nadal pozostać „ludzkim" – nieodzownym warunkiem jest obecność wartości. Jednak bez oddalenia wartości układających się w linię aksjologicznego horyzontu nie zdołałyby one spełniać roli czynników wyznaczających charakter ludzkich doświadczeń, jako aksjologicznych właśnie.

Człowiek, którego sens w pełni dochodzi do głosu w Ja-aksjologicznym, egzystuje w nieustannej trosce o... wartości, jako że jego bycie rozpięte jest między dwoma przeciwieństwami. Z jednej strony zagraża mu utrata nadziei, spychająca w rozpacz podobną Kierkegaardowskiej „chorobie na śmierć", z drugiej – w wielu codziennych doświadczeniach rozpoznaje zapowiedź czy obietnicę „nowego Genesis". Jest to „Genesis z ducha", podczas którego człowiek staje się „tym, co ma wartość"[40].

Sformułowana przez Tischnera sentencja: „wiem, że mnie rozumiesz, więc jesteśmy"[41] przypomina „most epistemologiczny" budowany niegdyś przez Berkeleya. Zasadnicza różnica polega jednak na tym, że Tischner nie zamierza (np. na drodze porzucenia fenomenologii) – tak jak czynił to anglikański biskup – odwoływać się wprost do Boga, jako ontycznego gwaranta rzeczywistości. „Rozumiesz mnie" – to fenomen, którego człowiek doświadcza. Wprawdzie to „Ty mnie" rozumiesz, ale sam fenomen jest „mój". Co więcej, nie tylko pozarefleksyjna samoświadomość, lecz także intencjonalność „mojej" podmiotowości jest momentem, który go ustanawia. Używając języka Berkeleya, powiedzielibyśmy, że względna realność (*esse*) fenomenu „rozumiesz mnie" zasadza się na naoczności (*percipi*); oczywiście na „moim" *percipi*. Ale to nie wszystko. Jest jeszcze „jesteśmy", które dopełnia Tischnerowską sentencję, czyniąc z niej całkiem nową jakość. „Jesteśmy" nie jest już tylko fenomenem danym – jak powiedziałby Berkeley – „poznaniu bezpośredniemu", monologicznemu, lecz czymś wyłaniającym się ze wspólnoty, i dopiero jako takie – oczywistym. Bycie, realność owego „jesteśmy", nie opiera się ani na *percipere* będącym potencjalnie w dyspozycji każdego zatomizowanego podmiotu, ani na odnoszącym się doń

[40] *Ibidem*, s. 220.
[41] J. T., *Filozofia dramatu*, s. 229.

percipi; jest bowiem następstwem uznania przez Drugiego, jako podmiotowego korelatu uniwersalnych sensów aksjologicznych, będących podstawowym warunkiem wszelkiego rozumienia[42].

Tischner dąży do poszerzenia kategorii fenomenu, który nie jest już Husserlowskim „czystym fenomenem" dostarczającym (dzięki poprzedzającej go redukcji) absolutnej prezentacji przedmiotowej. Fenomen, który interesuje Tischnera, jest bowiem w zewnętrznej względem Ja realności, przysługującej temu, co wartościowe. W tak rozumianym fenomenie upatruje autor szansy na rozszerzenie formuły filozoficznego otwarcia na świat, które byłoby zarazem otwarciem dostępnym w ramach codziennego doświadczenia. Płaszczyzna aksjologiczna nie rozpościera się przed podmiotem transcendentalnym, lecz przed Ja – empirycznym i jednostkowym, choć zarazem zapośredniczonym dialogiczną rzeczywistością „międzyludzkiego", która generuje wartości i sama jest wartością. Tischnerowskiego Ja niepodobna zatem sprowadzić do poziomu Kartezjańskiego *cogito* (do którego nawiązuje również Husserl) wyłaniającego się z *ego cogito, ego sum*. Nie będzie ono już epistemologicznym absolutem, od którego monologicznych aktów zależeć by miał sens świata. Drugi – drugie Ja – nie będzie jego rywalem, ale dialogicznym Ty, partnerem nieodzownym dla aksjologicznego dopełnienia aktu *cogito*, do czego jedyna droga wiedzie przez *cogitamus*.

Wzbogacenie fenomenu przez uznanie go nie „czystym", lecz zapośredniczonym kontekstem płaszczyzny aksjologicznej – wspólnej Ja („mnie") i Drugiemu – niewątpliwie wykracza poza projekt fenomenologii Husserla, zyskuje jednak na dyspozycyjności jako

[42] Oczekiwanie wolnego podmiotu na uznanie go przez inne wolne podmioty – rozpatrywane przez Tischnera na gruncie metody stanowiącej ciekawy mariaż fenomenologii i filozofii dialogu – obnaża jednostronność tych krytycznych interpretacji kartezjanizmu, dla których jest on jedynie terenem walki *cogito* o epistemologiczną wyłączność. Przykładem takiego odczytania filozofii *cogito*, postrzegającego ją jako nieodwołalnie „skażoną" solipsyzmem, może być głos V. Descombes'a: „W pierwotnej postaci walka świadomości pojawia się w kartezjańskim *cogito*. W tym, co zwykło się określać «filozofią świadomości», to znaczy w tradycji kartezjańskiej, «myślę więc jestem» jest jednocześnie ź r ó d ł e m i r e g u ł ą wszelkiej prawdy. Jest to pierwsza prawda, jest to prawda będąca zasadą wszystkich innych prawd, i jest to w końcu wzór prawdy". Por. **V. Descombes**, *Humanizacja nicości, To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933-1978)*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1996, s. 30.

narzędzie pozwalające otwierać realny, czyli aksjologicznie ustrukturowany świat ludzkiego istnienia. Dzieje się to za sprawą rozwinięcia perspektywy Ja-aksjologicznego, które nie jest monologicznym podmiotem, lecz koegzystuje z Drugim (co będzie jeszcze poddane wnikliwszemu namysłowi). Drugi – z przedmiotu poznania lub ewentualnego konkurenta w zakresie konstytuowania sensów świata – przeistacza się we „współ-podmiot" naszego rozumiejącego bycia w świecie, będącego byciem-wśród-wartości.

Ostatecznie dialog z Drugim, a wcześniej uznanie jego istnienia – „w głębi" obszaru „mojej" intencjonalności i zarazem na innej, nieprzedmiotowej płaszczyźnie – okazuje się warunkiem, pod jakim zaistnieć może „mój" świat przedmiotowy. Drugi nie zagraża „moim" aktom świadomości kierującym się ku światu, a przeciwnie: pozwala na uznanie, że świat przedmiotowy, w jakim żyjemy, pozostaje nadal „ludzkim światem".

Dopóki jest nadzieja piekła nie ma

J. Tischner, *Wiązania nadziei*

Nadzieja

Nadzieję określa Tischner mianem podstawowego doświadczenia, dostrzegając w niej zarazem podstawową wartość. Odnosi się wszak wrażenie, iż przyrównanie nadziei do doświadczenia czy do wartości ma wymiar metafory i nie może być traktowane dosłownie. Użyte przez autora określenia nadziei stają się zrozumiałe i zasadne dopiero z chwilą wpisania ich w szerszy kontekst – szczególnie w kontekst agatologiczny, znamienny dla rozważań Tischnera.

Trudno byłoby – zwłaszcza zdążając za myślą Tischnera – wskazać na doświadczenie całkowicie wolne od udziału w nim ludzkiej nadziei, występującej w sensie zasadniczym bądź „prywatywnym". Nadzieja organizuje ludzkie doświadczenia, nadaje im sens, a także zapowiada wartości – czyni je rzeczywistymi. W tym znaczeniu jest ona modulatorem sensu, „hermeneutycznym pośrednikiem" między

światem empirii i wartości a tym, czym ów świat staje się dla człowieka. W warunkach nadziei rozwija się swoista wrażliwość ludzkiej receptywności: gotowość i zdolność do poznania tych regionów, w stosunku do których wartości pełnią rolę podstawowej zasady ich sensu[43].

Rozległe dziedziny życia i działania przynoszą człowiekowi doświadczenie sensu „już zastanego". Taki sens pozwala człowiekowi żyć rozumnie; z kolei takie funkcjonowanie wymaga od niego osobistego zaangażowania – „działania według swojej nadziei"[44]. Rozumność człowieka ujawnia – wedle Tischnera podążającego za Husserlem – współuczestnictwo w „świadomości transcendentalnej" stanowiącej źródło wszelkiego sensu. Tym samym wymiar transcendentalny (pozaświatowy warunek rozumienia sensu dostępnego w obrębie świata) uzyskuje także nadzieja: zarazem transcendentalna, jak i pojawiająca się „subiektywnie", w kontekście doświadczeń ludzkiego podmiotu. Okazuje się, że nadzieja, organizując aksjologicznie i „semantycznie" sferę empirii, sama podlega warunkowaniu przez doświadczenie wartości. I znowu, poprzez takie doświadczenie człowiek dojrzewa do nadziei.

U Tischnera nadzieja pojawia się zarówno jako nić wiążąca człowieka ze światem – czyniąc zrozumiałymi: jego i świat – jak również przyjmuje funkcje uwierzytelnienia obietnicy, prawdy, czyli tego, co choć absolutne, nie dopełnione, to jednak już jakoś dane człowiekowi[45]. Tischner wyznaje, iż nadzieja stanowi najwłaściwszą dla człowieka perspektywę odkrywania i oglądania prawdy. Jest to prawda o tym, co dla człowieka najważniejsze: o świecie, o Bogu, wreszcie – o nim samym.

Bóg dostępny nadziei nie jest – jak Bóg dostępny wierze poddanej tradycyjnym filozoficznym eksplikacjom – Przedmiotem ludzkich dążeń czy uzasadniającym je Argumentem. Dla Tischnera nadzieja jest znakiem ludzkiego zawierzenia się Bogu jako **Powiernikowi**. Nadzieja ujawnia aksjologiczny wymiar ludzkiego bycia, objawiając

---

[43] J. T., *Świat ludzkiej nadziei*, s. 296.

[44] J. T., *Myślenie według wartości*, s. 350.

[45] Pojęcie nadziei funkcjonujące podobnie jak u Tischnera spotykamy u Ernesta Blocha, u którego pojawia się kategoria „jeszcze nie" świadomości. Por.: **E. Bloch**, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt/M. 1959. Również książki **G. Marcela**, zwłaszcza *Homo viator*, w znacznym stopniu poświęcone są analizom nadziei.

człowiekowi, że jest on tym, który ma wartość. Dzięki nadziei i poprzez nią odsłania się najgłębsze Ja człowieka – Ja-aksjologiczne. To ono pozwala mu obronić prawdę o sobie, ocalić ludzką „twarz".

Ale jednocześnie Ja-aksjologiczne, objawiające się człowiekowi za pośrednictwem nadziei, stanowi tej nadziei podstawę. Jak wiadomo, bez przeżycia Ja-aksjologicznego żadne z doświadczeń wartości nie stałoby się udziałem człowieka, zaś bez nich – bez wartości warunkujących ukonstytuowanie się dla człowieka sensu jego nadziei – droga do niej byłaby zamknięta.

Autor stawia nadzieję w opozycji do ludzkiej pamięci. Mityczny Odys czerpał siły do swej wędrówki nie z nadziei (ta jest, zdaniem autora, obca umysłowości greckiej), lecz ze swej pamięci. Kto jednak opiera się na pamięci, kto bez reszty na niej polega, ten rolę nadziei redukuje do uwiarygodniania własnych wspomnień i skłonny będzie czynić z nich wyłączny drogowskaz dla swych decyzji i wyborów. „Nadzieją" Odysa może być jedynie powrót do tego, co stanowiąc treść dotychczasowego doświadczenia, wypełnia jego pamięć. Dlatego życie Odysa posiada sens zamknięty, obramowany granicami pamięci. Sens zamknięty jest sensem subiektywnym, zrelatywizowanym do jednostki: kończy się wraz z jej pamięcią i jej doświadczeniem. Jego przeciwieństwem będzie sens otwarty, przysługujący tajemnicy otwartej, czyli takiej, która nie ulegając degradacji do rzędu Marcelowskiego „problemu", zachowuje względem człowieka swą transcendencję oznaczającą zaproszenie do współuczestnictwa.

Historii Odysa przeciwstawia autor dzieje Abrahama. Przed nim – inaczej niż przed Odysem – stawia się żądanie, by porzucił swą pamięć. By oddalił ją (czy może raczej „zawiesił") na rzecz Obietnicy. Ta żąda dla siebie wyłączności w zakresie wskazywania celu i dróg jego realizacji. Tischner dostrzega konfliktowość tkwiącą w doświadczanym przez człowieka nakazie, by wyzbył się prymatu pamięci, by podporządkował ją nadziei. Nie idzie tu jednak o przekreślenie pamięci. Bóg jedynie zachęca człowieka, by ćwiczył swą pamięć wedle nadziei. Taką właśnie pamięcią „ze względu na nadzieję" kieruje się Abraham. Odysa natomiast prowadzi sama pamięć, do niej bowiem zrelatywizowana została jego nadzieja. W pierwszym przypadku dzieje człowieka, jego życie, namysł nad

przeszłością – zanurzone w dziejowość i w historię – pozwalają mu świadomie i podmiotowo „dziać się razem z dziejami"[46]. W drugim przypadku człowiek okazuje się więźniem swego doświadczenia, a sens jego bycia staje się bezbronny wobec wszelkich kaprysów dziejowości. Tischner chce przez to powiedzieć, że „magisterium pamięci" – w przeciwieństwie do „magisterium nadziei" – nie pozwala człowiekowi na wniknięcie w głąb swego, naznaczonego transcendencją człowieczeństwa.

Tischner stwierdza: „Poprzez nadzieję świat judeochrześcijański zdecydowanie wykracza poza antyczny świat grecki"[47]. Powyższa myśl nie ogranicza się do wskazywania więzi między nadzieją Żyda czy chrześcijanina a wypełniającym ją i osądzającym „spoza historii" *eschatonem*[48]. Dla autora ważna jest nadzieja w jej funkcji decydującej o jakości i miejscu tego, co przeżywane w poszczególnych chwilach ludzkiego życia, w odniesieniu nie tyle do genezy owych partykularnych przeżyć, ile raczej do sensu „holistycznego", jakim uposażone jest istnienie każdego człowieka. To, czego dotyczy nadzieja, nie może być rozjaśnione wysiłkiem ludzkiej pamięci czy wyobraźni. Człowiek winien porzucić swe dotychczasowe doświadczenia o tyle, o ile wpisują one rzeczywistość w czas linearny i homogeniczny – w czas, którego wszystkie dni są jednakowe, ułożone horyzontalnie: jednen-obok-drugiego. W świecie judeochrześcijańskim dzień jutrzejszy nie jest powtórzeniem dzisiejszego. Stanowi całkiem nową jakość. Linia czasu przebiega tu wertykalnie, a nadzieja przesądza o jej „immanentnej" nieciągłości.

Nadzieja wyraża zatem najgłębszy aksjologiczny sens czasu człowieka: „czas jest czasem nadziei" – oto motyw powracający w tekstach autora[49]. Konstytuująca się na podstawie nadziei swoistość ludzkiej egzystencji ujawni się zatem stosownie do określającego to istnienie aspektu temporalnego. Jeśli więc czas „buduje od wewnątrz" dziejowość zanurzonego weń człowieka, sprawiając że ten „dzieje się i działa"[50], oznacza to, że poprzez przeżywanie i rozumienie

[46] **J. T., J. Żakowski**, *Tischner czyta Katechizm*, Kraków 1996, s. 93.

[47] *Ibidem*, s. 90.

[48] Por.: **S. Cichowicz**, *Zadatki nadziei*, [w:] **P. Ricoeur**, *Podług nadziei*, oprac. S. Cichowicz, Warszawa 1991, s. 5.

[49] **J. T.**, *Świat ludzkiej nadziei*, s. 304.

[50] **P. Ricoeur**, *Podług nadziei*, s. 287.

własnego czasu dochodzi człowiek do doświadczenia swojej nadziei. Za sprawą nadziei trwające w obrębie czasowego horyzontu ludzkie doświadczenie podąża ku takiej przyszłości, w której człowiek spodziewa się odnaleźć ostateczne wybawienie[51]. W ten sposób transcendencja przyszłości-wybawienia skontrastowana zostaje i przeciwstawiona „immanencji" teraźniejszości, przenikniętej niosącą jej zagrożenie tragicznością. Dopiero czas pozwala człowiekowi zrozumieć sens oddalenia. Dzięki nadziei zaś owo oddalenie zostaje „oswojone". Zyskuje bowiem sens transcendencji, otwierającej przed człowiekiem drogę przejścia od teraźniejszości, która jest tragiczna, bo potępia, ku przyszłości zapowiadającej ocalenie.

Wszelkie momenty pojawiania się nadziei – jej rozumienie, odczuwanie, „bycie według niej" – wiążą się z odpowiednią współobecnością horyzontu czasowego. Nadzieja ma sens, o ile człowiek sam działa lub doświadcza działań dokonujących się poza nim. Tego zaś nie sposób pomyśleć czy doświadczyć poza czasem. Tischner stwierdza: „To co działa, działa w czasie i dzięki czasowi".

Wykraczanie poza świat w jego dotychczasowym kształcie – fenomenalnym i wytyczanym zgodnie z zapisem pamięci – nie stanowi jednak radykalnego skoku w całkowitą „inność", w obszar obcy istocie ludzkiego Ja. Transcendowanie ku Transcendencji, ku Bogu Nadziei, nie wymaga od swego podmiotu ani wyrzeczenia się człowieczeństwa, ani zaprzeczenia mu. Transcendowanie występuje tu raczej jako znak więzi człowieka z Tym, ku któremu kieruje się on ze względu na swoją nadzieję. Dlatego autor stwierdzi: „Żeby człowiek mógł stworzyć Boga nadziei, musi już tę nadzieję wcześniej w sobie nosić"[52]. I znów dochodzimy do relacji powiernictwa nadziei – tej, jaka zawiązuje się między składającym obietnicę (powiernikiem nadziei) a tym, który obietnicę przyjmuje. Relacja powiernictwa nadziei otwiera się przed człowiekiem – istotą skończoną, dotkniętą przez Dobro Nieskończone – niczym fundament realności ludzkiej egzystencji: jej wartości i ważności[53].

Nadzieja pozwala człowiekowi w innym świetle zobaczyć swoje niepowodzenia, słabości czy upadki. Nadzieja stanowi wreszcie rację

---

[51] J. T., *Świat ludzkiej nadziei*, s. 304–305.

[52] J. T., J. **Żakowski**, *T. czyta Katechizm*, s. 90; J. T., *Bezdroża spotkań*, „Analecta Cracoviensia" 1980, t. XII, s. 159.

[53] J. T., *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 201–210.

odróżnienia **zła** od **nieszczęścia**, czyli od tego, co – choć niepożądane, a czasem nawet przybierające pozór ludzkiej katastrofy – złem nie jest.

Autor przyznaje, że wielkie totalitarne ideologie XX stulecia także odwoływały się do doświadczenia nadziei. Ich błąd polegał jednak na fałszywych proroctwach i uznaniu, że nadzieja już się wypełniła. Nadzieje z tej ziemi – powiada Tischner – biorą część za całość. Ta praktyka, znamienna dla nowożytnych totalizmów, stanowiła „patologię nadziei" niosącą zgubę uwikłanym w nią ludziom[54]. Pseudonadzieja, z wtórującym jej roszczeniem do ostatecznego spełnienia się w obrębie tego, co dziejowe, jest – w odróżnieniu od nadziei rzeczywistej – fikcją nie znajdującą potwierdzenia w ludzkim doświadczeniu wartości. Tymczasem Tischner podkreśla ważność pracy człowieka nad własną nadzieją. W przeciwieństwie do wiary, będącej darem Boga, albo w przeciwieństwie miłości innych ludzi, która zachowuje swą niezależność względem nakierowanych nań zabiegów, nadzieja wymaga od człowieka troski i pielęgnacji. Biblijne przesłanie: „jeden drugiego ciężary noście" uzyskuje w Tischnerowskiej interpretacji postać formuły: bądźcie dla siebie wzajemnie powiernikami nadziei[55].

Jak widać, kategoria nadziei wymyka się próbom jednoznacznego zdefiniowania, które zdołałoby z apodyktyczną pewnością wyznaczyć jej miejsce w obszarze ludzkiego bycia oraz domknąć ostatecznie jej sens. Wątpliwe, by nadziei, nieustannie pojawiającej się w tle Tischnerowskiej refleksji, przysługiwał jeden sens: niezmienny i stabilny, potrafiący przeciwstawić swą „logikę" złożonym fenomenom ludzkiego doświadczenia, w ich splocie i uwikłaniach. Należy raczej mówić o różnych nadziejach (choć podobnych do siebie), jako że każda z nich przyczynia się do takiej organizacji człowieczych doświadczeń, by ostatnim, wieńczącym je akordem mogło być Dobro. Ale nadzieja – czego Tischner jest świadom – nie obiecuje człowiekowi zapanowania nad doświadczeniem. Cierpienie, lęk, niepokój, pokusa rozpaczy – doznawane odwiecznie – okazują się koniecznymi próbami nadziei. Bez nich nie potrafiłaby się rozwijać, nabierać mocy.

---

[54] J. T., *Świat ludzkiej nadziei*, s. 304.

[55] Pisze Tischner: „Wzajemne powiernictwo nadziei jest przezwyciężeniem «śmierci człowieka»". J. T., *Spór o istnienie człowieka*, s. 290.

Jakkolwiek największe zagrożenie przynosi nadziei rozpacz będąca jawnym jej przeciwieństwem, to jednak uświadamiana jest rzadko, jedynie w sytuacjach ekstremalnych. Na co dzień nie ona ujawnia się jako zły doradca uciekającego przed nadzieją czy – jak pisze autor – uchylającego się od niej człowieka. Ten zwykle skłonny jest do zatapiania się w obszarach istnienia „niewłaściwego". A wówczas alternatywą dla nadziei nie będzie rozpacz, lecz „ociężałość ducha". Człowiek pragnący przezwyciężyć ową ociężałość wykazuje na przykład wzmożoną aktywność: zawodową, wyznaczoną przez świat polityki lub obliczoną na „użycie świata", jednak to czyni go jednostką anonimową, „listkiem na ogromnym drzewie stworzenia"[56].

Ociężałość ducha jest odmianą choroby woli. Ten, kto w nią popada, „nie chce chcieć". Staje się gnuśny, niewrażliwy na Dobro przychodzące ku niemu w kolejnych aktach wyboru, zwłaszcza przeciw dobru. Człowiek ociężały nie chce tego, co jego chce; tego, co „chciałoby być chciane". Jednak ociężałość ducha nie do końca eliminuje rozpacz: łagodzi ją, wycisza, i w ten sposób czyni znośną.

Pamiętać trzeba, że wszelkie sytuacje, gdy ludzka nadzieja poddawana jest próbie, nie są pozbawione zapowiedzi ocalenia. Tę zapowiedź uobecnia nadzieja zawarta w ofiarowanej człowiekowi Bożej Obietnicy. Toteż swą siłę ludzka nadzieja czerpie – zdaniem autora – z Bożego „do widzenia". Ono, skierowane do człowieka, wyraża obietnicę doskonałą. Jest to obietnica czasu przyszłego, i jako taka wskazuje na transcendencję mającą przeniknąć ludzkie bycie, wypełniając je zarazem ostatecznym i pełnym sensem. Jednak bez udziału nadziei, zapowiedź tego, co doskonałe, nie zdołałaby przybrać sensu obietnicy. O ile więc nadzieja staje się udziałem człowieka – a bywa tak wielekroć, o czym poucza doświadczenie – o tyle zaświadcza ona zarazem o jednym z istotnych sensów transcendencji. Przedmiot nadziei człowieka jest względem niego transcendentny; w przeciwnym razie nadzieja – wiarygodny pomost mający doprowadzić do niego, oddalonego w czasie i przestrzeni (przy którymś z możliwych znaczeń czasu i przestrzenności) – byłaby zbyteczna.

---

[56] J. T., *Adwentowe krajobrazy*, „Tygodnik Powszechny" 1999, nr 48, s. 1.

Tischnerowskie analizy nadziei przypominają swą strukturą „koło hermeneutyczne" – ową przestrzeń „symultanicznych", a zarazem wzajemnie się zapośredniczających narodzin sensu. Nadzieja sprawia, że „jeszcze nie", z oskarżenia godzącego w ludzkie „teraz", staje się jego uzasadnieniem, dopełnieniem. W ten sposób „jeszcze nie" ekstatycznej samoświadomości człowieka udziela nadziei miejsca wewnątrz horyzontu jego bycia, nadzieja z kolei uposaża transcendencję „ludzkim" sensem. Sądzę, iż tytułem komentarza do prezentowanych przez Tischnera analiz nadziei można by przytoczyć lapidarną myśl P. Ricoeura, który pisał: „Nadzieja, gdy tryska, jest «aporetyczna» nie przez brak, ale przez nadmiar sensu"[57].

Ukazując transcendencję, nadzieja nie obnaża bezradności człowieka wobec tego, co „zewnętrzne", lecz przeciwnie – legitymuje jego „bycie-w-drodze". Jest to bycie zorientowane na cel, a zarazem, nieustannie dziejąc się w sferze aksjologii, samo wykazuje teleologiczne odniesienia do własnego sensu. Nadzieja, nie sprowadzalna do afirmacji ludzkiego „teraz", lecz kierująca ku transcendencji, wyzwala człowieka od lęków codzienności zakorzenionych w iluzjach zła, próbujących obciążyć ludzki „*Umwelt*" widmem tragiczności, które w istocie nie przekracza granic nieszczęścia. Poprzez nadzieję – zarówno „podmiotową", pozwalającą człowiekowi dostrzec w swoim życiu zasadność transcendowania, jak i absolutną, „transcendentalną" – afirmuje człowiek swoją wolność[58].

O doniosłości kategorii nadziei będącej istotnym modulatorem sensów, których nośnikami są treści ludzkiego doświadczenia, zaświadcza fakt, iż właśnie ona – obok tragizmu i heroizmu – współwyznacza doświadczenie „twarzy" człowieka jako prawdy jego egzystencji. Ten, komu nie zdołano wydrzeć nadziei, ocala swoją twarz. Dla zilustrowania powyższego przytacza Tischner ostatnie słowa Jezusa: „Ojcze, w ręce twoje oddaję ducha mego"[59].

A skoro mowa o „twarzy", to okazuje się, że nadzieja uczestniczy w konstytuowaniu rzeczywistości międzyludzkiej – szczególnie tej jej warstwy, która budowana jest z wykorzystaniem prawdy zawierającej się w ludzkich „twarzach". Tym samym spotkanie nie byłoby

[57] J. T., *Świat ludzkiej nadziei*, s. 299.

[58] J. T., *Filozofia dramatu*, s. 191; J. T., *Zło w dialogu kuszenia*, „Znak", 1982, nr 3, s. 14.

[59] J. T., *Świat ludzkiej nadziei*, s. 295.

możliwe „poza" nadzieją. To właśnie ona obiecuje człowiekowi, że zdoła on spotkać Drugiego, że spotkają się wzajemnie. A gdy spotkanie się urzeczywistnia – gdy podczas spotkania, jak pisze autor, zauroczony niepowtarzalnym pięknem Drugiego „doznaję uczestnictwa w samym źródle sensu bycia – rozbudzona zostaje nadzieja egzystencjalna, która owym pięknem jako wartością usprawiedliwia ludzkie istnienie"[60].

Akt nadziei jest dla Tischnera aktem Ja manifestującego swą wolność. Człowiek zniewolony także próbuje podjąć nadzieję, ta jednak, wymuszona lękiem w obliczu zagrożenia, okaże się tylko zakamuflowaną formą ucieczki. I tak, zabójca spróbuje odnaleźć swoją nadzieję w kłamstwie. Lecz kłamstwo skierowane na zewnątrz nie zdoła uwolnić go od wewnętrznej prawdy, której siła perswazji wymierzona w kłamcę będzie proporcjonalna do tej, stanowiącej oręż kłamstwa. Skoro więc kłamstwo adresowane do świata pociąga za sobą prawdę powracającą i godzącą w kłamcę z mocą równą kłamstwu, to daremne będzie zawierzenie takiej nadziei[61].

Nadzieja dzięki swej sile potrafi – jak już powiedziano – przemienić sens ziemi obiecanej w sens ziemi jako obietnicy. Stanowiąc medium ludzkiej transcendencji, sprawia ona, że człowiek „wybiega poza rzeczywistość, która otacza go tu i teraz, ku jakimś światom możliwym, przyszłym"[62]. Jednak nadzieja – i w tym, między innymi, wyraża się dramat człowieka – narażona jest na słabnięcie i zanik. Wtedy rodzi się poczucie obcości świata, obcości nieprzezwyciężalnej obietnicą, skoro tej człowiekowi odmówiono[63].

Konieczne jest tu podkreślenie funkcji, jaką nadzieja pełni w strukturze metafor stanowiących szczególnie upodobany przez autora środek prowadzenia myśli. Nadzieja odsłania metaforyczny sens tego, co człowieka otacza w jego „widzialnym" świecie. To właśnie metafory funkcjonują niczym „znaki nadziei" – jej ślady, a czytać je to tyle, co „rozumieć ziemię obiecaną jako **obietnicę ziemi**"[64]. Ta obietnica – za pośrednictwem ludzkiej nadziei – skłania do porzucenia tego, co niepełne, na rzecz tego, co pełne, prawdziwe,

[60] J. T., *Filozofia dramatu*, s. 194; *Zło w dialogu kuszenia*, s. 17.
[61] J. T., *Filozofia dramatu*, s. 192.
[62] *Loc. cit.*, s. 214; J. T., *Zło w dialogu kuszenia*, s. 33.
[63] J. T., *Filozofia dramatu*, s. 218.
[64] *Ibidem*, s. 192.

absolutne[65]. Rozważając metaforę „płaczu anioła" – płaczu nad wolnością, która określiła się przeciw Dobru, zdradzając je na rzecz zła, autor przyrównuje ów płacz do światła, chwały, a także „czystej przestrzeni nadziei". Płacz anioła – całkowicie różny od zła, stanowiący zaprzeczenie zdrady i jej porządku – jest dla zła nietykalny[66]. Nadziei zatem ofiarowana zostaje przestrzeń będąca miejscem dla nowej Obietnicy, kierowanej do tych, którzy zdradzili: „dzięki niej zdrajca, który został zdradzony, odzyskuje jakąś nadzieję"[67]. Z kolei w całkowitej opozycji do „płaczu anioła" sytuuje się metafora szyderstwa będącego znakiem śmiechu, który po to przemierza świat, by głosić klęskę Dobra[68].

Wedle Tischnera, każde wyznanie winy jest „połączone z wyznaniem nadziei wyzwolenia od winy i z wskazaniem sposobów owego uwolnienia"[69]. Toteż jeśli autor, rozważający miejsce Dobra i zła w dramacie egzystencji człowieka, pisze: „...dobro jest wprawdzie bliższe naszym nadziejom, ale zło jest jednak bliższe naszym doświadczeniom", to ma na uwadze pospolite doświadczenia, jakich wiele pośród fenomenów codzienności, nie zaś „otwierające" doświadczenie wartości, ponieważ to – prowadząc do ukształtowania się nadziei – musi być jej bliskie, gdyż ją konstytuujące.

Autor nie zapomina, że kategoria nadziei znajduje aplikacje w obszarze rzeczywistości złożonej, bogatej i zróżnicowanej. Zazwyczaj człowiek nie potrafi krytycznie określić stopnia, w jakim nadzieja uczestniczy w jego życiu, w tym, co robi, co myśli, jak postrzega i odczuwa świat, siebie i innych. Wszechobecna nadzieja, póki nie zagrożona, pozostaje nie zauważana, opiera się metodycznej refleksji[70].

Tischner wzbogaca swój namysł nad nadzieją przez wytyczenie mu drogi okrężnej: poprzez analizę takich wartości osobowych, jak doświadczenie heroizmu i dojrzałości. Oba pozostają w ścisłym związku z nadzieją.

---

[65] J. T., *Świat ludzkiej nadziei*, s. 304.
[66] J. T., *Filozofia dramatu*, s. 213.
[67] *Ibidem*, s. 214.
[68] *Ibidem*, s. 218.
[69] J. T., *Świat ludzkiej nadziei*, s. 116–117.
[70] *Ibidem*, s. 295.

Najpierw heroizm. To od nadziei zależy, do jakiego heroizmu zdolny jest człowiek i czy w ogóle jest doń zdolny. Poza doświadczeniem nadziei heroizm jest niemożliwy, co oznacza, że jedynie poprzez nadzieję może człowiek nadać swej egzystencji (świadomie lub nie) rys heroizmu. Związek nadziei z heroizmem ma również konsekwencje dla sfery poznawczej: „jeżeli zdołamy zrozumieć swoisty styl właściwy heroizmowi jakiegoś człowieka, zrozumiemy tym samym istotny wymiar jego nadziei"[71].

Efektem tropienia nadziei, realizowanego przez Tischnera w obrębie świata ludzkich doświadczeń, jest również ujawnienie jej bliskości ludzkiemu intelektowi. Jak już powiedziano, nadzieja czyni ze świata poznawanego świat wartości. O ile „czysty" rozum mówi o wyglądach świata, jego strukturze, racjach istnienia, jego wariabilizmie czy możliwościach, o tyle dla nadziei wszelka prawda uosabia taką wartość, „ku której i dla której trzeba żyć". Owo umożliwiane przez nadzieję poznawanie „wedle wartości" poprzedza wszelką zmysłowość oraz intelligibilność, jakie towarzyszą poznaniu: „Gdzie nadzieja ślepnie na wartości, tam także rozum popada w bezruch i milczenie"[72]. Myślenie, aktywność rozumu uznaje Tischner nie tyle za wyraz poszukiwania faktów, co raczej za sposób obcowania z prawdą, który to stan jest człowiekowi dostępny jedynie w obrębie nadziei. A gdy autor wspomina o „myślącej wierności prawdzie", ma na uwadze ten sam heroizm, który w pytaniach niosących „pobożność myśli" dostrzegał Heidegger. Nadzieja pozwala pytać o prawdę i zarazem do tego inspiruje. A skoro w tych pytaniach pobrzmiewają ludzkie wysiłki, by przezwyciężyć zakorzenione od wieków iluzje, oraz, stojąc pośród tragiczności, wbrew złu, osiągnąć ocalenie, to uznać je trzeba za heroiczne. Dlatego heroizm nieodrodny jest myśleniu, a myśleć – to tyle co „mieć nadzieję na prawdę"[73].

W myśleniu człowieka wyraża się jego życie nadzieją prawdy. Bo też myśleniu przyznaje Tischner pozycję wynikającą z godności i możliwości człowieka. Jest to myślenie twórcze, autentyczne – nieustannie kreujące człowieka w jego byciu. Takiemu myśleniu

[71] *Ibidem*, s. 297.
[72] J. T., *Myślenie według wartości*, s. 474.
[73] *Ibidem*, s. 476–489.

przynależy „tajemnica otwarta" – ta, która buduje nadzieję. Tajemnica otwarta nie dystansuje się od człowieka, lecz przeciwnie: zaprasza go do współuczestnictwa. Właśnie chrześcijaństwo będące religią nadziei, „wydarzeniem we wnętrzu nadziei", przypomina – jak mówi autor – o tajemnicach, które gotowe są otworzyć się przed człowiekiem i tym samym zaprosić go do myślenia. A jest to, jak wiemy, myślenie wedle wartości, otwierające przed człowiekiem najgłębszy sens jego bycia.

Teraz dojrzałość. Jej kryterium upatruje Tischner w „dramatyczności" kategorii heroizmu. Autor wychodzi od bezspornej konstatacji, że nadzieja nie jest „dana" człowiekowi w jednym i ostatecznym kształcie. Doświadczenie nadziei dojrzewa w człowieku i wraz z nim. Wyrazem tego dojrzewania jest proces, w wyniku którego ludzka nadzieja okazuje się zdolną do wydania owocu będącego nie tylko symbolem transcendencji – zewnętrzną obecnością tego, co wewnętrzne – lecz także znakiem niezgody na to, co zastane, z równoczesną propozycją realizacji nowych wartości. Nadzieja umożliwia zatem ten „metafizyczny", a zarazem doświadczany ruch egzystencji jako tej, która dojrzała, by bronić swych owoców. Ale też nadzieja, sama dojrzewając, czyni dojrzałą egzystencję.

Tak więc, myśląc wraz z Tischnerem, po raz kolejny doświadczamy – obok „immanentnej" wieloznaczności – wielokierunkowych uwikłań kategorii ludzkiego bycia. Widać to na przykładzie heroizmu. Z jednej strony świadczy on o dojrzałości nadziei człowieka broniącego swych owoców (urzeczywistnianych wartości). Autor stwierdza, że znamieniem dojrzałości człowieka jest owocowanie jego nadziei w kierunku heroizmu[74]. Z drugiej strony natomiast miarą samego heroizmu jest stopień dojrzałości nadziei, o którym świadczy zarówno jej zorientowanie na „owoce", jak i heroizm, z jakim człowiek gotów jest ich bronić. Nadzieja, stając się fundamentem heroizmu człowieka broniącego wartości, okazuje swą dojrzałość. Z kolei heroizm wytrzymuje próbę sensu jedynie ze względu na nadzieję, której służy: „Człowiek jest zdolny do heroizmu tylko w imię jakiejś nadziei"[75].

---

[74] J. T., *Świat ludzkiej nadziei*, s. 308.

[75] *Ibidem*, s. 301.

Nadzieja uzasadnia ludzki heroizm znaczący sobą niezliczone sytuacje wyboru, wciąż wyłaniające się przed człowiekiem. Heroicznym jest taki wybór, który – podejmowany wewnątrz horyzontu tragiczności – wiąże się z poświęceniem jakiejś wartości. Dokonuje się go nie w świecie „*ordo*" – uporządkowanym, posiadającym strukturę paralelną do hierarchicznej struktury wartości. Przeciwnie: ten świat – rozpięty między wartością, jaką jest człowiek, a tymi wartościami, w imię których człowiek decyduje się na poświęcenie samego siebie – okazuje się obszarem nieustannego konfliktu. A skoro niepodobna, by człowiek zdołał ocalić wszystkie wartości, to jego bycie jest tragiczne i, poprzez nadzieję, heroiczne zarazem.

To właśnie nadzieja przynosi pociechę człowiekowi wystawionemu na przemoc zła. Tę pociechę stanowi sens niewyczerpany, odkrywany przez nią wciąż na nowo. Jest to sens transcendentny: tragizmowi chwili obecnej, niosącej ból i zdającej się obwieszczać tryumf zła, przeciwstawia pozytywność swojego „jeszcze nie". Nadzieja obnaża kruchość zła panoszącego się w świecie, a zatem także nietrwałość różnych odmian tragiczności, o ile te próbują narzucić scenie świata swój „doczesny" wymiar. Bo przecież – jak pokazuje nadzieja – cierpienie człowieka nie jest bez-sensem, lecz niesie z sobą sens, podobnie jak jego winy i doświadczenia, które im towarzyszą. A nawet śmierć niesie z sobą sens pomostu pozwalającego człowiekowi przejść od świata „jeszcze nie", świata pozoru i niespełnienia, do świata prawdy. Ostatecznie jedynie sensowi tragiczności przysługuje ponadczasowość i pozaświatowa obligatoryjność wynikająca z postawy człowieka wobec Boga. Wszelkie inne tragiczności dają się sprowadzić do rzędu ludzkich obsesji wywołanych oddziaływaniem świata. Te jednak – za sprawą wymierzonej w nie nadziei, demaskującej iluzoryczność ziemskiego zła – mogą i powinny jej ulec.

Drugim, obok poczucia nietrwałości zła, elementem doświadczenia nadziei jest jej wymiar osobowy. Nadzieja pozwala przypisać wierność osobie, której się zaufało. Ten, kto to uczynił, uznał tym samym w owej osobie jedną z jej wartości, co równocześnie oznacza otwarcie się na inne spośród wartości jej przysługujących.

Tischner podkreśla doniosłość, jaką doświadczenie nadziei posiada dla współczesnego człowieka, intensywnie przeżywającego jej konflikty, kryzysy, powroty. Wszystkie te doświadczenia pouczają zarazem o granicach nadziei: o możliwościach jej utracenia i potrzebie

odzyskania. W ten sposób człowiek odsłania przed sobą nowe oblicze, jako ten – tu autor przywołuje zwrot A. Camusa – który ma nadzieję, „że nadzieja przyjdzie"[76].

W wymiarze metafilozoficznym nadzieja staje się podstawą dialogu Tischnera ze współczesną filozofią. Autor wierzy w możliwość znalezienia takiej formuły jej sensu, który byłby wspólny *ethosowi*: zarówno filozofii, jak i judeochrześcijańskiej myśli religijnej. Przywilej poszukiwania takiej formuły czyni Tischner prawem swojej nadziei i pragnie pozostać mu wierny.

Wola i jej wolność

Liczne wypowiedzi Tischnera nie pozostawiają wątpliwości, że „tajemnica" człowieka zasadza się na tajemnicy ludzkiej wolności, ta zaś nie jest czytelna bez wniknięcia w sens wielkiej mitologii – sumeroakadyjskiej, greckiej, judeochrześcijańskiej – opowiadającej o mroku drzemiącego w człowieku zła. To właśnie dlatego P. Ricoeur, zaczynając wędrówkę swej myśli od fenomenologii, zbliżył się do hermeneutyki mitu, upatrując w nim „poetykę woli" (ludzkiej). Jego *Filozofia woli* poświęcona została ludzkim wymiarom wolności, jako tej, która udziela ludziom człowieczeństwa. Wolności u Tischnera – podobnie jak u Ricoeura – przysługuje wyraźnie „ludzkie" oblicze. Nie jest ona – jak u Kartezjusza (wolność Boga) czy u Sartre'a (wolność człowieka) – wolnością absolutną. Tischner nie dopuszcza możliwości zrozumienia człowieka bez odczytania „tragicznej poetyki" ludzkiej woli.

Autor pyta: „Czy człowiek jest wolny po prostu? Czy może być wolny prawdziwą albo fałszywą wolnością?"[77]. Aby dać odpowiedź, należy na wstępie odrzucić wszelkie praktyki kwestionowania wewnętrznych doświadczeń wolności, podejmowane na rzecz zewnętrznych orzeczeń, uzurpujących sobie prawo do rozstrzygania o tym, czy wolność konkretnego człowieka jest „prawdziwa" i „warto-

[76] *Ibidem*, s. 310.

[77] **J. T., J. Żakowski**, *Tischner czyta Katechizm*, s. 121–122.

ściowa"[78]. Wolność „abstrakcyjna" – nie doświadczana przez tego, komu miałaby przysługiwać, lecz będąca jedynie przypisywanym mu „obiektywnie" stanem, orzekanym w kategoriach realności, faktyczności – jest dla Tischnera mrzonką[79].

Wolność to fenomen międzyludzki. Nie spotykamy jej wśród bytów zasiedlających ontyczne uniwersum. Nie pojawia się też w dziedzinie teorii, w sporze, który wyizolowany człowiek wiódłby sam z sobą. Pojawia się w praktyce kontaktów człowieka z innymi osobami. W ludzkim doświadczeniu wolność nie występuje w postaci „czystej", lecz jako wyzwalanie spod zewnętrznej i wewnętrznej przemocy. Doświadczenie wolności przesycone jest w większym stopniu komponentem emocjonalno-aksjologicznym niż intelektualnym: „Jesteś wolny wtedy, kiedy masz skrzydła. A zatem jesteś wolny, kiedy nie idzie o to, czy w prawo, czy w lewo, tylko o to, by w górę". Ale u Tischnera doświadczenie wolności nie wymaga natychmiastowego spełnienia w sferze faktyczności, przełożenia na język, jakim ontologia ujarzmia byty. Już samą świadomość: „mogę" – odnoszącą się do wyzwolenia i zaświadczającą o odczuwanej wolności – można uznać za jej doświadczenie[80]. Wolność będąca sposobem istnienia człowieka nie wymaga, by przystęp do niej uzyskał on dopiero na drodze działania na scenie świata: „Nawet gdy nic nie robisz – powie autor – j e s t e ś albo n i e j e s t e ś wolny".

Okazuje się też wolność koniecznym środkiem do tego, by człowiek mógł realizować siebie na miarę osoby – podmiotu moralności. Poprzez wolność – tak doświadczaną, jak i realizowaną

---

[78] Tischner, w przeciwieństwie np. do św. Augustyna (*O państwie Bożym*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1977, t. 2, s. 140), nie akcentuje rozróżnienia wolności formalnej (wolnej woli człowieka) od wolności istotnej (ludzkiej „wolności prawdziwej"). Dla Tischnera „wolnością prawdziwą" – opisującą istotę człowieka – jest właśnie wolność woli: bezprzymiotnikowa, nie zdeterminowana ani ku dobru, ani ku złu. Por.: **J. T., J. Żakowski**, *Tischner czyta Katechizm*, s. 119–124.

[79] Tischner występuje z krytyką takich sytuacji, w których „kwestionuje się wewnętrzne doświadczenie wolności na rzecz zewnętrznych orzeczeń"; *ibidem*, s. 122. Wola nie będzie zatem u Tischnera – jak np. u przedstawicieli tych nurtów refleksji nad człowiekiem, które bazują na „substancjalizmie" – zaledwie „niesamodzielnym elementem ludzkiej struktury" (określenie zaczerpnięte z: **M. A. Krąpiec**, *O wolności woli*, „Znak" 1964, nr 5, s. 597).

[80] **J. T., J. Żakowski**, *Tischner czyta Katechizm*, s. 124.

– ujawnia człowiek prawdę o sobie. Dlatego dla Tischnera jedyna droga do sprawiedliwości prowadzi poszczególnych ludzi (członków wspólnoty i społeczeństwa) poprzez takie akty, w których jako wolni wybierają oni sprawiedliwość, uznając ją za wartość dla siebie. Próby odkrywania w człowieku podmiotu moralnego – czyli tego, czyje wybory i uzewnętrzniane zachowania mają źródło w autentycznych przekonaniach i postawach, bez uwzględniania tego, iż jest on podmiotem wolności – muszą zakończyć się niepowodzeniem. W tym ujęciu afirmacja wolności człowieka powiązana jest z realizowaniem przezeń szeroko rozumianych, przysługujących mu, potencji twórczych. Nawiązując krytycznie do pracy *Cywilizacja na rozdrożu*[81] Tischner stwierdza: „Podstawowym zadaniem twórczym człowieka jest twórczość zwrócona na niego samego"[82].

W dziejach myśli europejskiej spór o wolność niejednokrotnie przybierał rolę elementu dysputy o naturze Boga. Bo jeśli wolność Boska i ludzka są tej samej natury, to „zatraca się – przynajmniej częściowo – transcendencja Boga w stosunku do człowieka"[83]. Mówiąc o owym kryzysie pojmowania transcendencji, Tischner odwołuje się, rzecz jasna, do tradycyjnej wykładni tego pojęcia.

W tradycji XX-wiecznego egzystencjalizmu wolność leży głębiej niż wola czy rozumność, głębiej nawet niż ich podmiot – człowiek, w tej mierze, w jakiej pozwala się wyodrębnić jako możliwy przedmiot opisu. Jest bowiem wolność „«racją» uczłowieczenia człowieka". Dla Sartre'a wybrać własną wolność to tyle, co stawać się człowiekiem. Wymowę historycznych pytań o wolność – pytań stawianych z różnych stanowisk – można by wyrazić pytaniem: „co jest istotą tej wolności, której człowiek doświadcza w sobie lub której zdolny jest doświadczać?"

Rozpatrując Kartezjańską wykładnię wolności, Tischner zauważa, iż wolność doskonała manifestuje się w „czysto wewnętrznej" sferze świadomości, gdzie autonomii człowieka nie jest władna naruszyć żadna zewnętrzna siła. Pełnię takiej woli uosabia u Kartezjusza wolność Boża, a to dzięki swemu zespoleniu z mocą. Perspektywa,

---

[81] Praca zbiorowa, red. R. Richta, przeł. A. Holody, Warszawa 1971.
[82] J. T., *Świat ludzkiej nadziei*, s. 67.
[83] *Ibidem*, s. 127.

w jakiej Kartezjusz postrzega wolność, uwypukla ambiwalencję tkwiącą w doświadczeniach wolności: „Wolność jako wartość fascynuje i zagraża zarazem". Fascynuje, bo odsłania radykalną autonomię człowieka względem otoczenia. Człowiek – byt niepowtarzalny – sam decyduje o autokreacji. Człowiek Kartezjusza dysponuje wolnością nie tylko w zakresie błądzenia czy niezdecydowania podczas podejmowania wyborów – co wynika z ograniczoności ludzkiego intelektu – ale przede wszystkim wolnością umożliwiającą odrzucenie prawdy i dobra, które „uprzednio" zostały przez intelekt jasno uchwycone[84]. Jednak wolność zarazem zagraża, gdyż każdemu ludzkiemu „mogę" towarzyszy niczym „antyteza" perspektywa jego zniesienia, oznaczająca często rezygnację zeń na rzecz innego „mogę". Obie zatem perspektywy – kreacji i zniszczenia – stanowią o specyfice Kartezjańskiego doświadczenia wolności, które przenika aksjologiczna ambiwalencja.

U Tischnera słówko „mogę" nabiera innego znaczenia w płaszczyźnie relacji człowieka z Bogiem, a innego – z drugim człowiekiem. W pierwszym przypadku akcentuje się przede wszystkim autonomiczność człowieka: podmiotu akceptacji, przyjęcia lub odrzucenia Boskiego wybrania. W drugim przypadku autor uwzględnia ograniczenia płynące z funkcjonowania ludzkiej wolności na poziomie agatologicznym. Wolność jawi się jako coś, co łączy (człowieka z człowiekiem), co jednak dokonuje się wedle określonych reguł. Jako pierwszej bowiem człowiek doświadcza nie własnej wolności, ale wolności Drugiego. Stąd dwuznaczność słowa „mogę". O ile w płaszczyźnie aksjologicznej otwiera ono nie ograniczone pole wyboru, o tyle na poziomie agatologii (manifestującym się otwarciem na Drugiego) znaczy ono najpierw: „nie możesz, nie wolno ci". To, co „mogę ja", nabiera znaczenia dopiero w świetle tego, co może Drugi. Autor cytuje Sartre'a: „W ten sposób śmierć moich możliwości pod spojrzeniem [drugiego – W. G.] sprawia, że doznaję wolności drugiego..."[85]. Jednak nawet w relacji z drugim człowiekiem Tischner dostrzega miejsce dla manifestowania się wolności niczym nie

[84] List Kartezjusza do jezuity Denisa Meslanda z 9 II 1645 r., **F. Alquié**, *Kartezjusz*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa 1989, s. 279–281. Kartezjusz dostrzega tragizm ludzkiej wolności; *ibidem*, s. 137.

[85] **J.-P. Sartre**, *L'être et le néant*, Paris 1966, s. 329–330, cyt. za: **J. T.**, *Filozofia dramatu*, s. 63.

ograniczonej. Zagadniętemu nie uszczuplono jego wolności: „mogę odpowiedzieć, lub nie odpowiedzieć, mogę odpowiedzieć bez sensu, wymijająco, fałszywie [...] mogę zamienić się w *głaz*, który nie słyszy"[86].

Sporo miejsca poświęca autor recepcji wolności ludzkiej – wolności spełniającej się i percypowanej w obrębie racjonalizmu pokartezjańskiego. Zarówno Spinoza, jak i Leibniz rozpatrują wolność w kontekście dwóch fundamentalnych doświadczeń człowieka: „racjonalności" i „skutecznego działania". Jest to zatem optyka odmienna od Kartezjańskiej.

Dla Leibniza, wiążącego racjonalizm z zasadą racji dostatecznej (lecz nie koniecznej, co sytuuje go w opozycji do determinizmu), rozum jest „wzrokiem wolności". Jednak konsekwencją takiego „uracjonalnienia" wolności nie będzie kauzalizm. Adekwatność między sferą „przyczyn" dostatecznych a sferą ludzkiej wolności stanowi dla Leibniza wystarczającą bazę, by przypisać tej ostatniej racjonalność. Dziedzina przyczyn koniecznych nie tylko może, ale wręcz musi pozostać „na zewnątrz". Tym sposobem Leibniz rewindykuje pojęcie wolności dla europejskiego racjonalizmu. Tym, co czyni wolność możliwą, jest właśnie przysługująca jej immanentnie rozumność.

Z kolei Spinoza zauważył sprzeczność między wyborem rozumnym a wolnym. Pierwszy będąc wyborem tego, co optymalne, sprawia, że ów wybór nie może być zarazem wolnym. Determinizm w sferze wyborów idzie w parze z doskonałością umysłu. Dla Spinozy wolność jest zdolnością skutecznego działania – działania racjonalnego, zaś skutki takiego działania harmonizują z całą przyrodą (Naturą). Aby działać skutecznie i dzięki temu być wolnym, należy respektować prawa: przyrodnicze, historyczne, rozwoju społecznego czy osobowego. To z kolei oznacza „dobrowolną" rezygnację człowieka z takiej „wolności", w imię której jednostka uzurpowałaby sobie uprawnienia do ingerencji w absolutny, pankosmiczny determinizm. I konsekwentnie: człowiek korzystający z wolności w zakresie wybierania w taki sposób, że opowiadałby się on za tym, co nieracjonalne, wsteczne, zasługuje na pogardę. W tej Spinozjańskiej wizji dostrzega Tischner paradoks. Bo oto doświadczenie wyzwolenia od słabości

[86] J. T., *Filozofia dramatu*, s. 73.

– towarzyszące skutecznemu działaniu – nie jest możliwe bez zgody na to działanie, jakiej człowiek winien pierwej udzielić. Jednak ludzka decyzja o akcesie (lub jego braku) do rzeczywistości rządzonej w sposób absolutny przez rozumność wydaje się wcale nie podlegać powszechnym, wszechobejmującym względem rozumu i bytu determinizmom. Czy wobec tego odmówić jej należy racjonalności? Doświadczanie dobrodziejstw płynących z rozumnego respektowania uniwersalnych praw przyrody – które człowiek potrafi rozumnie zdyskontować i przeciwstawić krępującym jego działania ograniczeniom – okazuje się niewystarczające, niepełne. Nie wyczerpuje ono fenomenu wolności, gdyż nie uwzględnia doświadczenia subiektywnej zgody na określone, wymagane w danych okolicznościach działanie – zgody nieredukowalnej do żadnego z determinizmów. Tym, co stanowi o swoistości ujęć obierających za swój przedmiot człowieka i jego istnienie, jest uwzględnienie wolności, której niepodobna uchwycić w jakiejkolwiek optyce proponowanej przez dotychczasowy europejski racjonalizm, wiodący od Arystotelesa – poprzez Kartezjusza, Spinozę i Leibniza – po Kanta oraz Hegla. Człowiek – istota dramatyczna, nie jest wyłącznie bytem pośród bytów, istotą rozumną pośród innych istot, wolnością skończoną wobec nieskończonej wolności Absolutu. Jest on raczej uczestnikiem relacji: dramatycznej, zagrożonej tragedią, dziejącej się w świecie takich jak on, wolnych osób. Podmiot dramatu nie może podlegać jakiemukolwiek determinizmowi, bowiem dramat, który ze względu na widmo tragiczności uzyskuje swój właściwy sens – niezależnie, czy jest on dramatem chrześcijańskim czy „pogańskim" – rozgrywa się między wolnymi osobami. Nawet widmo antycznego fatum nie zdoła przekreślić wolności człowieka, który sam – ze względu na doświadczenie swej dialogicznie umacniającej się wolności – rozpoznaje w sobie ocalonego lub potępionego.

Szczególnie wiele uwagi poświęca Tischner Heglowskiej koncepcji wolności, pojawiającej się w planie ewolucji ducha absolutnego. Istotnym ogniwem tej ewolucji jest człowiek – duch subiektywny. Człowiek u Hegla wtedy, gdy myśli, jest „u siebie". Jest też zarazem do końca „wobec siebie", bowiem otaczający go świat przedmiotowy istnieje wyłącznie dla niego, stanowi nierozdzielną z nim jedność. Świat ulega „oswojeniu". To oswojenie następuje poprzez pożądanie (ukazujące przedmiot jako zwrócony „ku mnie")

lub poprzez pracę (adaptującą pierwotnie obcy materiał na wytwór pozostający w istotnym związku z celem, do którego człowiek dąży). Jednak najgruntowniej dokonuje tego myślenie. To ono przeobraża świat w system pojęć ukonstytuowanych za sprawą aktywności ducha. Człowiek wówczas jest „u siebie", gdy występuje w roli twórcy – tak siebie, jak i świata. W konsekwencji wolność „sama w sobie" staje przed człowiekiem jako negatywność, znosi bowiem wszelkie „zewnętrzności" przysługujące początkowo fenomenom świata. W nowym, „rozumnym" świecie – jawiącym się człowiekowi jako system pojęć konstruowanych przez ducha – zniesieniu ulega dotychczasowa presja: zarówno ze strony terroru panowania (pan), jak lęku uległości (niewolnik). Te relacje, uzurpujące sobie dotąd niezbędność i wyłączność, tracą obecnie sens. Dawniej – nieodzownie zapośredniczające wszelkie akty samoświadomości, teraz stają się bezużyteczne[87].

Tischner, odczytując Hegla, nie przeocza okoliczności, że wolność jako negatywność neguje coś ze świata, ale i coś z człowieka podejmującego ową negację. Taka wolność „wyczerpuje się w samym akcie przeniesienia ducha na inny poziom istnienia lub nieistnienia". Negatywność Heglowskiej wolności wyraża się tym, że ta – poza rozumem – niczego pozytywnie nie wie[88]. U Hegla wolność ta staje przed człowiekiem w podwójnej perspektywie: wyzwolenia i negacji. Sytuację tę opatruje Tischner komentarzem: „Stan wyzwolenia to stan życia wśród tego, co swojskie. Akt negacji to akt bardziej pierwotny, to akt radykalnego «nie» skierowanego zarówno do świata, jak do siebie samego"[89]. Jednak Hegel nie definiuje samej wolności „jako takiej". Poprzestaje na charakterystykach poszczególnych typów wolności (stoickiej, sceptycznej, chrześcijańskiej, rycerskiej itp.). Nie istnieje dla Hegla wolność „w ogóle", lecz ta, którą uświadamia sobie konkretny człowiek, a zatem – świadomość wolności.

Powyższa charakterystyka wolności jest bliska Tischnerowi; o wolności mówić trzeba w kategoriach fenomenu. Jeśli wolność jest u Hegla „nieobecna", upodabnia ją to do wartości: „wolność

[87] Tischner dostrzega analogię między Heglowską wizją wolności osiągniętej „poprzez zniesienie" a stoicyzmem. J. T., *Świat ludzkiej nadziei*, s. 140–142.

[88] *Loc. cit.*

[89] *Ibidem*, s. 143.

jest zawsze wartością do porzucenia i do odzyskania zarazem". I znów pojawia się transcendencja ze swą sensotwórczą i aksjologiczną doniosłością. Negacja wolności dzisiejszej umożliwia narodziny wolności jutra. Wolność – z uwagi na swą aksjologiczną ambiwalencję – staje się „rdzeniem ewolucji", zasadą aktywności ducha w jego nieprzerwanym rozwoju. U Tischnera dwuaspektowość ludzkiego samookreślania się wobec transcendencji jest paralelna do Heglowskich analiz fenomenów wolności. Stosownie do zapewnienia myśleniu wolności „bycia u siebie", transcendencja pozwala człowiekowi odnaleźć w sobie to, co zarazem zewnętrzne. W obu przypadkach „obcość" ulega przekształceniu w swojskość, zostaje „oswojona". Jeśli zaś idzie o moment negatywności, to w Heglowskich rozważaniach ujawnia on radykalne „nie" świadomości negującej chwilę obecną na rzecz przyszłości. Z kolei w odniesieniu do transcendencji, u Tischnera negatywność wydobywa z niej moment „jeszcze nie", stanowiący o jej istocie.

Swojskość i negatywność są dla Tischnera pragnącego kontynuować Heglowski sposób opisu fenomenów wolności – trwałymi i fundamentalnymi znamionami wpisanymi w jej doświadczenie. Komentując Hegla, autor przypisuje wolności funkcję odsłaniania przed człowiekiem jego czasu. Wolność dokonuje tego w ten sposób, że „czas w ogóle czyni moim czasem"[90].

W historii myśli spór o wolność leżał na skrzyżowaniu wielu różnych problemów związanych zarówno z teodyceą, jak i teorią „śmierci człowieka". Tischnerowi wolność odsłania się przede wszystkim jako wartość, która zarazem jest warunkiem dostępu człowieka do innych wartości: „jest kluczem, który wartości otwiera drogę w głąb człowieka"[91]. I jeśli prawda otwiera człowiekowi świat (Tischner określa ją mianem wartości „środka"), będąc tym samym instrumentem niezbędnym w ludzkim dziele urzeczywistniania wszelkich wartości w świecie, to wolność, uobecniająca się w subiektywnie doświadczanych przeżyciach każdego człowieka, otwiera go na (dla) wartości. Tak rozumiana wolność stanowi – podobnie jak wolność u Sartre'a – fundament dla wartości, które z kolei rozpościerają

[90] *Ibidem*, s. 145.
[91] *Ibidem*, s. 65.

przed człowiekiem horyzont jego „ludzkiego" bycia[92]. Tischner jest zdania, że aksjologiczny sposób formułowania problemu wolności stanowi istotny rys wyróżniający funkcjonowanie tego problemu na gruncie filozofii nowożytnej, w stosunku do okresów wcześniejszych, gdzie wolność była problemem antropologii. O ile zatem pytanie antropologiczne brzmiało: czy człowiek jest, czy nie jest wolny? o tyle aksjologiczne pytanie o wolność uzyska postać: „czy doświadczana przez człowieka *hic et nunc* wolność jest tą wolnością, do której został powołany?"[93] Jak widać, zakłada się tu wielość i aksjologiczną różnorodność doświadczeń wolności stających się udziałem człowieka. I oto, współcześnie nowe pytanie towarzyszy pytaniu antropologicznęmu usiłującemu rozstrzygnąć, jaką jest wolność doświadczana przez człowieka.

Z uwagi na odpowiedzi negatywne, jakich chętnie na pytanie aksjologiczne udzielała nowożytna filozofia (w tej mierze, w jakiej je w ogóle stawiała), pojawiła się potrzeba odzyskania przez człowieka jego wolności – owej „wartości do osiągnięcia". Nie jest wszak wolność wartością absolutną, a jedynie: „koniecznym warunkiem urzeczywistnienia innych, absolutnych wartości. Wśród nich także człowieczeństwa"[94]. Dlatego współczesna filozofia poszukuje wolności nie w metafizyce (tradycyjnie rozumianej), lecz w ludzkiej wrażliwości moralnej; „tajemnica wolności stała się dzisiaj nie tyle tajemnicą Logosu, co Ethosu"[95].

Spór o to, czy człowiek jest, czy nie jest wolny, ucichł wobec wyeksponowania doświadczenia wolności – doświadczenia aksjologicznego – nieodzownie przysługującego ludzkiej egzystencji. Uznając, że każdy czyn człowieka manifestuje jego wolność, można by zapytać: który czyn stanowi „najbardziej adekwatną ekspresję wolności"? I tu, drogą okrężną, poprzez ujawnienie prywatywnych

---

[92] Trzeba jednak pamiętać – a w refleksji Tischnera ów istotny rys Sartre'owskiej koncepcji wolności nie został dobitnie uwzględniony – że o ile Sartre, pisząc o wolności, upatruje w niej ontologiczny fundament ludzkiej egzystencji, o tyle u Tischnera na plan pierwszy wysuwają się aksjologiczne i psychologiczne aspekty wolności, jako przeżywanej – te zatem, które są „subiektywnymi" punktami odniesienia ludzkiej świadomości.

[93] J. T., *Świat ludzkiej nadziei*, s. 147.

[94] *Loc. cit.*

[95] *Ibidem*, s. 149.

momentów doświadczenia wolności, prób jej porzucenia, dochodzi Tischner do odkrycia wzajemnych uwarunkowań między doświadczeniami: wolności i wartości. „Ucieczka od wolności" jest zawsze ucieczką człowieka od siebie, od swojego Ja-aksjologicznego, osobowego[96]. Czy odmianą ucieczki od wolności, tak znajomej współczesnemu człowiekowi, nie jest ucieczka od wartości? – pyta autor. Wolność (podobnie jak wartości) bywa dla ludzi brzemieniem. Stąd próby uchylenia się od niej, jak również od samookreślenia się względem wartości.

Dziś człowiek niechętnie podejmuje działania świadczące o przyjęciu na siebie swej wolności i, analogicznie, uchyla się od przyjęcia wartości, które byłyby „jego", z którymi mógłby się konsekwentnie solidaryzować. Dziś taka rozpaczliwa próba zademonstrowania swej własnej wolności, jaką spotykamy u Dostojewskiego (Kiryłow z *Biesów*), wydaje się anachroniczna, wręcz groteskowa, nie mieści się bowiem w żadnym z powszechnie funkcjonujących (nawet znanych literaturze pięknej) sposobów samookreślania się człowieka wobec wartości. Tym, co nęci współczesnego człowieka, nie jest Heideggerowskie „zdecydowanie" (*Entschlossenheit*) wyrażające gotowość do „powtórzenia siebie", lecz przeciwnie: jest nim bezosobowa nieautentyczność istnienia „nijakiego", przynależnego sferze „Się" (*das Man*). Dla Tischnera okoliczność, iż człowiek wybrał brak wolności, „świadczy przeciwko niemu", jako że zgoda na przemoc determinizmu oznaczać musi pogrążenie się w zakłamaniu. Zamiast ciężaru odpowiedzialności i osamotnienia, które wiąże się z świadomą akceptacją przez człowieka własnej wolności, chętniej wybierany jest akces do wspólnoty – odgórnie sterowanej, zapewniającej poczucie bezpieczeństwa, zwalniającej od winy, dokonującej łatwej polaryzacji rzeczywistości społecznej wedle totalizujących ją wybiórczych kryteriów aksjologicznych (np. według relacji przeciwieństwa), wreszcie: oferującej „gotowy" sens wszystkim indywidualnym istnieniom na każdy moment ich życia.

Podstawowy problemem filozofii, wedle Tischnera, nie polega na opowiedzeniu się za determinizmem lub przeciw niemu, lecz na określeniu, czym dla człowieka jest wolność i jakie są jej implikacje w „jego" „ludzkim" świecie. Kontynuując analizy wolności, autor

[96] *Ibidem*, s. 65–69.

rozpatruje dwa aksjologiczne jej przejawy. Przejawem negatywnym jest **szyderstwo** wolności, pozytywnym – ujawnienie przez wolność jej **wspaniałomyślności**. Wolność nie staje przed człowiekiem jako „nagi fakt decyzji czy wyboru" – fakt dostępny spostrzeżeniom, dany samoświadomości. Wolność bowiem „spoczywa gdzieś na końcu skupiających się perspektywicznie wokół niej wielu różnych doświadczeń, z których każde ją anonsuje, ale żadne nie objawia bez reszty"[97]. Wolność możemy rozpoznać po jej przejawach; u Hegla na przykład będą nimi negacje i puste miejsca napotykane przez człowieka w jego zewnętrznym i wewnętrznym świecie. W tym znaczeniu jest wolność zaproszeniem do wybrania. Sytuacja ta ujawnia podwójną negatywność. Wybranie czy jego zapowiedź dowodzi dotychczasowego braku tego, co obecnie wybierane. Ponadto, wyborowi towarzyszy eliminacja: wybranie czegoś implikuje niewybranie czegoś innego.

U Sartre'a z okresu *Bytu i nicości* filozofia wolności stanowi swoisty komentarz do koncepcji Hegla. Dla Sartre'a wolność występuje nie tylko na poziomie decyzji, ale już w samym pragnieniu, gdyż ono – jako świadectwo nieobecności tego, czego się pragnie – jest jej śladem. Wolność, wkradając się w ludzki czas, stanowi permanentną negację teraźniejszości. Wolność człowieka polega na tym, że nie jest on sobą, jest natomiast „obecnością wobec siebie"; w przeciwnym przypadku człowiek nie byłby wolny. A zatem, za sprawą swojej wolności człowiek zamiast „być", wciąż dokonuje wyboru siebie.

Jeśli jedną z odmian negatywności sprzyjających objawieniu się wolności przed człowiekiem jest szyderstwo, to paralelną do niego pozytywnością będzie afirmacja jakiejś wartości. O wzajemnych związkach między wolnością a sferą wartości już wspominaliśmy. Trzeba podkreślić, że Tischner zwraca baczną uwagę na funkcję „dzierżawczą", jaką zarówno wolność, jak i wartości spełniają w świecie ludzkich sensów.

Dla H. Bergsona szczególnie istotnym rysem wolności było doświadczenie kierowania sobą. Wobec takiej intuicji Tischner nie może przejść obojętnie: „działać w sposób wolny to brać w posiadanie siebie..."[98]. Wolność wprowadza w życie człowieka porządek

[97] *Ibidem*, s. 151.
[98] *Ibidem*, s. 156.

– „w imię wartości" przywraca mu utraconą harmonię". Akt wolności jest dla Tischnera pierwotniejszy niż akt refleksji. Autor odrzuca możliwość refleksyjnego odnoszenia się do świata przez jakiś podmiot, któremu nie przysługiwałaby wolność. Stąd wolności, będącej warunkiem spostrzeżeń refleksyjnych, nie podobna sprowadzić bez reszty do przedmiotu poznania. Ale wolność nie tylko warunkuje poznanie; ona także je wzbogaca: „dzięki aktowi wolności przeżywamy teraźniejszość, której nie możemy spostrzec za pomocą refleksji"[99]. Z kolei spełnienie wolności w chwili obecnej, w „teraz" ludzkiego życia, którego nie odstępuje myśl o jutrze – spełnienie nazywane przez Tischnera podjęciem dziedzictwa – możliwe jest jedynie ze względu na ukryte doświadczenie wartości. „Wolność – według autora – nie jest wolnością w świecie, który jest zbudowany z «czystych możliwości», lecz w świecie prawdy i nieprawdy, szczęścia i nieszczęścia, sprawiedliwości i niesprawiedliwości, uczciwości i nieuczciwości, honoru i podłości. Będąc w środku świata wartości, wolność jest przede wszystkim afirmacją wartości pozytywnych"[100] [podkr. – W. G.].

Tu pojawia się u Tischnera pojęcie wspaniałomyślności. Określa ją autor jako szczególny sposób oddawania czci wszelkiemu dobru. Wspaniałomyślność wiąże się z bezinteresownością w akceptowaniu wartości. I właśnie w owym „zawieszaniu pytania o własny interes w subtelnym dystansie, jaki w stosunku do ludzi i świata stwarza wspaniałomyślność, a zarazem w podniesieniu na wyższy poziom godności tego, kogo na nią stać, odsłania się Ethos wolności"[101]. Wspaniałomyślny to ten, kto dwojako pozwala bytom być: sprzyja temu, co „naprawdę" istnieje – by trwało, zaś temu, co na istnienie zasługuje – by zdołało się urzeczywistnić. Wspaniałomyślność nie jest natrętna; metoda jej działania nie opiera się na przemocy, lecz na opiece i oczekiwaniu, które ją upodabniają do „miłującej mądrości". To właśnie takie rozumienie wspaniałomyślności wpisane było w *sophia* dawnej filozofii. Ale również dziś, w epoce ponowoczesności, *ethos* myślenia wymaga – wedle Tischnera – pozytywnej obecności aksjologii: „Filozofia nie jest dziełem szyderstwa błaznów,

[99] *Ibidem*, s. 157.
[100] *Loc. cit.*
[101] *Ibidem*, s. 158.

bo szyderstwo nie otwiera człowieka na prawdę, lecz na absurd. A radykalny absurd znosi sam siebie".

Podobnie jak redukcja transcendentalna zapewnić miała noetyce Husserla autonomiczność wobec dyktatu fenomenów „tego świata", tak dystans, o jaki idzie Tischnerowi, przypominać ma o tym, że rozum – zdawałoby się samodzielny podmiot apodyktycznych rozstrzygnięć dokonywanych w obszarze tego, co intelligibilne – sam podlega warunkowaniu... przez wolność: „Pogłębiona teoria wspaniałomyślności mogłaby nam pokazać, jak bardzo wolność jest w nas warunkiem rozumu"[102]. O wolności z kolei nie sposób pisać z pominięciem jej aksjologicznych uwikłań. „Wolność – pisze autor – jaśnieje blaskiem wspaniałomyślności rodzącej najwyższą, idealną mądrość, której szczęściem stało się to, żeby dobru pozwalać być". Doświadczenie aksjologicznego wymiaru wolności pozwala w pełni uznać w niej tajemnicę.

Wolność człowieka – inaczej niż wolność anioła zdolnego do porzucenia czystej wspaniałomyślności na rzecz czystego szyderstwa – nie jest absolutna. Wspaniałomyślność człowieka uwikłanego w historię i jej doczesność nie jest bowiem całkiem wolna od wizji korzyści, zaś w szyderstwo wmieszana jest akceptacja dobra. Upoważnia to Tischnera do sformułowania tezy o „wewnętrznej granicy" ludzkiej wolności. Wytycza ją „skończoność bytu, w którym wolność znalazła swe gniazdo" lub też „charakter Ethosu, w świetle którego wolność staje się świadomością siebie". O pierwszej z tych granic – ignorowanej np. przez Sartre'a – piszą: P. Ricoeur, G. Marcel czy M. Merlau-Ponty, zaś drugą – której fenomen jest dla Tischnera szczególnie doniosły – czyni przedmiotem swej refleksji E. Lévinas. Zwłaszcza ten autor wydaje się bliski Tischnerowi, a to za sprawą dokonanego przez siebie odwrócenia dotychczasowej perspektywy, uznającej wolność za podstawę odpowiedzialności. Dla Lévinasa człowiek jest „najpierw" odpowiedzialny i dopiero dlatego wolny. Taką jest ludzka wolność – manifestująca się w aktach wyboru, w decyzjach, ilekroć „bierzemy w posiadanie siebie" – jaką mogła się ukształtować w granicach doświadczanej odpowiedzialności. Dlatego mówił Lévinas: „im bardziej staję wobec odpowiedzialności, tym bardziej jestem odpowiedzialny", a odpowiedzialny – to tyle

[102] *Ibidem*, s. 159.

co wolny[103]. Również dla Tischnera odpowiedzialność – doświadczenie jej – pozwala doświadczyć wolności. W tej dialogicznej perspektywie odpowiedzialność pojawia się jako „piętno Drugiego" – głęboko w nas odciśnięta jego obecność[104].

Jednak „wtórność" wolności wobec odpowiedzialności i odpowiednio: nadziei względem doświadczenia wartości nie pozbawia ich funkcji podmiotowych warunków transcendencji. Podmiotowe uposażenie ludzkiej jednostki będącej kimś „wobec- i ku-transcendencji" dopiero wtedy kulminuje pełnią swego sensu, gdy człowiek, poprzez odpowiedzialność, osiągnie wolność (dojrzeje do niej) i, poprzez doświadczenie wartości, osiągnie nadzieję. Dopiero „na poziomie" **wolności** i **nadziei** – aksjologicznych „*a priori*" podmiotu stojącego wobec transcendencji – czytelny staje się podmiotowy sens człowieka: „pozasubstancjalny", za to „relacyjny".

Dla Lévinasa już sama próba określenia się człowieka w kategoriach bytu unicestwia transcendencję. Człowiek, który nie zerwał swej więzi z bytem, jest niezdolny, by transcendować; może najwyżej przenieść swoją „bytowość" na zewnątrz siebie. Wówczas jednak, pozostając nadal bytem „u siebie", nie transcenduje siebie. Prawdziwa transcendencja zachodzi jedynie wtedy – poucza Levinaa – gdy „Ja rzuca się naprzód bezpowrotnie, odnajduje siebie jako przynależne do drugiego: własna radość i własny ból są radością radości drugiego, albo bólem jego bólu..."[105]. Ocena wiarygodności transcendencji (transcendowania) jest zatem ściśle uzależniona od postawy, jaką jej podmiot przyjmuje względem swego „ja" – nośnika bytowych ukwalifikowań, które do końca go opisują i z konieczności nim zawłaszczają. Myślenie „ja" poza bytem jest, wedle Lévinasa, niewykonalne, dlatego też transcendencja domaga się odrzucenia ja-bytu. Jest jednak w człowieku coś pozabytowego, co uzdalnia go do transcendowania – tak jak je Lévinas pojmuje. To właśnie wolność, otwierając przed człowiekiem metafizykę, skłania go do porzucenia bytu. Lévinas pisze: „Dla doświadczenia Transcendencji wolność jest niezbędna. Gdyby nie wolność, utopilibyśmy się w tym, co jest. Ona nas utrzymuje w przedsionku bytu. To dzięki niej

[103] **E. Lévinas**, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1967, s. 196–197; cyt. za: **J. T.**, *Filozofia dramatu*, s. 44.

[104] Por. **K. Wojtyła**, *Osoba i czyn*, Kraków 1985.

[105] **J. T.**, *Myślenie według wartości*, s. 191.

jesteśmy tak, jakbyśmy się jeszcze do końca nie narodzili" [podkr. – W. G.]. I dalej: „Być wolnym to nie znaczy mieć siłę większą niż siła w otoczeniu, w systemie, być wolnym to znaczy znajdować się poza systemem, transcendować system, także system istnienia! Syn zanim jeszcze zaistniał, już został wybrany. Wolność jest tym, co jest «poza bytem»"[106]. Zatem Lévinas, dostrzegając przysługującą człowiekowi wolność, odrzuca możliwość umieszczenia człowieka wewnątrz jakiegokolwiek systemu (zarówno tego w wydaniu Hegla, jak i Sartre'a), zdominowanego wszak przez „myślenie bytu", i domaga się odrzucenia przez człowieka wszelkich pozytywnych ukwalifikowań własnego „ja". Te ukwalifikowania uznaje bowiem za bezpowrotnie „skażone bytem". To właśnie za sprawą wolności ma człowiek „transcendować" system – odrzucić świat i teraźniejszość. Płynące ze strony wolności „jeszcze nie to" – nawiedzające człowieka znienacka – zapowiada ową radykalną, Lévinasową transcendencję, brzemienną zarazem destrukcją podmiotu uwikłanego w bytowość, wpisanego w system.

Tischner zauważa, iż dla Lévinasa wyjście od negacji myśli greckiej nie oznacza porzucenia niektórych jej wątków. Przykładem ma być Platońska idea Dobra: „Idea Dobra u Platona była pierwszą na gruncie greckim próbą myślenia człowieka «poza bytem» i gwarantowania mu w ten sposób transcendencji"[107]. Nasuwa się tu jednak wątpliwość. Czy nie jest tak, że u Platona Dobro nie tyle zajmuje pozycję „transcendentną" względem bytu, co raczej jest „prawdziwym bytem", doskonałością uwiarygodniającą „bycie bytu" ontologicznie i aksjologicznie, wyznaczając zarazem *arche, logos*, jak i *ethos* jego istnienia?[108] Wydaje się, że dopiero myśl późniejsza doprowadziła do odróżnienia „porządku wartości" od „porządku bytu". Poczucie nieadekwatności „języka bytu" stosowanego do refleksji nad światem wartości stanowi więc – jak można przypuszczać – intuicję obcą optyce Platońskiej. U Platona dramatyzm rozcięcia sfery aksjologicznej przebiega z jednej strony według linii: byt-oryginał, ujawniany za pośrednictwem wiedzy rzetelnej (*episteme*) i badany w ramach dyskursu „dialektycznego", z drugiej zaś – byt-kopia, percypowany

[106] *Ibidem*, s. 192.
[107] *Ibidem*, s. 193.
[108] **Platon**, *Państwo*; **tenże**, *Fedon*.

na poziomie *doxa* i obarczony właściwą jej powierzchownością, poprzestającą na samym zjawisku będącym zaledwie „cieniem rzeczy", i zapoznającą to, co w rzeczach istotne. Pierwszemu, prawdziwemu bytowi-idei przysługuje wartość; wartość drugiego jest problematyczną, zmienną i relatywną wartością odbicia. To nie wartość przeciwstawiona została bytowi, lecz byt rzeczywisty – swemu odbiciu.

Odsłaniany przez Tischnera dramatyzm ludzkiej egzystencji ma swe źródło nie w konflikcie między bytem a wartościami, lecz w spotkaniu człowieka z tymi ostatnimi (wśród nich – także z bytem). I już samo, zawarte w „doświadczeniu myślenia" pytanie: „jak to możliwe?", stawiane przez człowieka zdumionego, że mogło dojść do dramatu – do „poplątania dobra ze złem", wychwytując ów dramat, dowodzi zarazem ludzkiej wolności[109]. Istotą dramatu jest konieczność dokonywania wolnych wyborów między wartościami: „bliższymi", ucieleśnionymi przez fenomeny świata, a „dalszymi", transcendentnymi, objawiającymi człowiekowi agatologiczny i teleologiczny sens kosmosu, w którym uczestniczy jako jego cząstka. Aksjomatem ludzkiego dramatu okazuje się Dobro będące punktem odniesienia do wszystkiego, co ma sens bycia wartością. Byt widzialny będąc kopią tego, co doskonałe – wartości absolutnej, niesie z sobą cząstkę prawdy. Nie stanowi on zaprzeczenia wartości absolutnych, jest bowiem ich zapowiedzią. Ściślej, nie posiada on wartości „samej w sobie", lecz wartość wynikającą z jego sensu dla człowieka. A jest to sens „śladu", znaku transcendencji. I oto człowiek, stojąc pośród bytów-znaków, doświadcza swej wolności. Od tego właśnie przeżycia-doświadczenia wolności zależy forma samookreślenia się człowieka względem owych znaków: prawdę „tego, co jest" będzie zatem człowiek odczytywał albo „w nich", albo „poprzez nie".

Ludzie umieszczeni przez Platona w jaskini nie muszą jej opuszczać, wykraczać poza to, co dane naocznie, co – pozornie – uchodzi za jedynie słuszne, prawdziwe, wartościowe. Mogą tam pozostać; w tym wyraża się ich wolność. Jednak Platon odsłania (najpierw przed rozmówcą, pozwalając mu spojrzeć „z góry" na całą sytuację) świat idei, który jako absolutnie prawdziwy okazuje się doskonalszy, wartościowszy od oglądanego dotychczas. Człowiek z jaskini, nadal

[109] J. T., *Filozofia dramatu*, s. 63.

dysponujący wolnością w zakresie wyboru tego, co gotowy jest uznać za „rzeczywiste", zaczyna dostrzegać następującą sytuację: „świat, w którym żyjemy nie jest takim światem, jaki może i powinien być"[110]. Oto, wedle Tischnera, pierwotne doświadczenie aksjologiczne człowieka.

Radykalna u Lévinasa „transcendencja" wartości (Dobra) w stosunku do bytu przyjmuje zatem u Tischnera postać złagodzoną. Mówienie o wartościach nie byłoby zrozumiałe dla ludzi z Platońskiej jaskini – doświadczenie zaś Dobra nie dałoby się odróżnić od „sceny", na której człowiek doświadcza fenomenów bytów-kopii (o neutralnym bądź minimalnym wyrazie aksjologicznym) – gdyby nie **dystans** między jaskinią a światem idei. Dystans ten pełni zatem funkcję „pozytywną": zapośrednicza rozumienie. Wolnemu człowiekowi przysługuje – by skorzystać z terminologii z *Sein und Zeit* Heideggera – „wstępny zasób" (*Vorhabe*) czy „wstępny ogląd" (*Vorsicht*). Ten przynosi mu ostrzeżenie przed uznaniem bytu danego naocznie za jedynego reprezentanta wartości.

Poczynione przez krakowskiego filozofa analizy doświadczenia wolności – zwłaszcza te nawiązujące do wypowiedzi papieża Jana Pawła II ujętych w encyklice *Redemptor hominis* – okazują się szczególnie pomocnymi dla rozjaśnienia nowego sposobu odczytywania kategorii transcendencji. Rysuje się to wyraźnie wówczas, gdy posłużymy się analogią do doświadczenia wolności. A oto jak ją autor określa: „Wolność człowieka z natury dąży do spełnienia. Jak wzrok nachyla się ku barwie, a słuch ku dźwiękom, tak i wolność ku czemuś się nachyla. Nie jest to jednak uniwersalna negacja. Wolność negująca wszystko jest wolnością obsesyjną, wolność taka musi kiedyś sama siebie zanegować [...]. Wolność spełnia się wtedy, gdy kieruje się na zewnątrz samej siebie, ku jakiejś wartości, jakiemuś dobru, gdy je wybiera, urzeczywistnia"[111].

Wzajemną zależność między wolnością a prawdą sugerują słowa: „wolność otwiera człowieka na prawdę, zarazem prawda wyzwala w nim wolność"[112]. Dla Tischnera pierwszym dobrem, ku któremu wychyla się człowiek doświadczający swej wolności, nie jest ani

[110] J. T., *Myślenie według wartości*, s. 515.
[111] *Ibidem*, s. 210.
[112] *Ibidem*, s. 164–165.

życie, ani miłość czy chleb, ani nawet Bóg. Jest nim prawda. Ona bowiem, pozwalając na przeciwstawienie się temu, co zagraża – złu, przynosi człowiekowi autentyczne wyzwolenie. Jednak autor nie zapomina, że nawet prawda – zwłaszcza ona – poprzedzona być musi, niczym nieodzownym warunkiem, wolnością: „Nie ma wolności w wyzwoleniu od wartości prawdy. Ale też żadna prawda nie może stać się prawdą dla człowieka i prawdą człowieka, jeśli za taką nie uzna jej jego wolność"[113]. Oznacza to, że człowiek, którego doświadczenie nie zawiera komponentu wolności, pozostaje tym samym izolowany od prawdy. Dla takiego człowieka doświadczenie prawdy okaże się puste.

Tischnerowskie analizy doświadczenia wolności swoją ostrość i nośność zawdzięczają ścisłemu zintegrowaniu z problematyką aksjologiczną. Jednak wartości nie stanowią dla człowieka absolutnie obligatoryjnego uposażenia świata, w którym żyje. One jedynie otwierają przed nim ten świat. Będąc transcendentnymi (w znaczeniu Tischnerowskim) względem ludzkiej bytowości, stanowią zarazem powszechny i pozaświatowy warunek poznawania i doświadczania tego, co „godne człowieka". Wartości, ich transcendentny sens, doświadczanie relacji, jaka zawiązuje się między nimi a człowiekiem, który je wybiera, a także wolność nieodzowna dla zaistnienia takiej relacji – wszystko to stanowić ma o swoistości ludzkiego bycia.

Poczucie (doświadczenie) wolności jest, jak już powiedziano, nieredukowalnym warunkiem pełnego uczestnictwa w świecie wartości. „Nikt nie musi widzieć wartości – pisze autor – 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» [...] Ale właśnie samo to, że «wśród wartości niczego nie musisz», samo jest wartością – wartością wolności"[114]. I mimo iż adresatem „zagadnięcia" docierającego ze świata wartości jest nieskrępowana wolność ludzkiego podmiotu, „czujemy niewyraźnie, że jeśli tego świata nie uznajemy, możemy ulec jakiejś przemocy". Czasem człowiek bywa „zagadnięty" nie przez wartość pozaosobową, lecz przez Drugiego. Dokonuje się to zwłaszcza w sytuacji spotkania.

---

[113] *Ibidem*, s. 211, 511.

[114] *Ibidem*, s. 511.

Wtedy wolność, stanowiąca tak cenny atrybut ludzkiej podmiotowości, zostaje wciągnięta w samo centrum dramatu, nad którym ciążyć będzie nieustannie groźba tragiczności: „Cokolwiek się zdarzy, zdarzy się z wolności, która do końca będzie wierzyć, że mogłaby inaczej"[115].

U Tischnera granicą ludzkiej wolności nie będzie inny człowiek (jak u Sartre'a), lecz my sami, a ściślej – wpisana będzie owa granica w ludzkie indywidualne doświadczenie wolności. Autor identyfikuje obszar wolności, mniej lub bardziej trwale partycypujący w ludzkim doświadczeniu, z miejscem zajmowanym przez człowieka w nierozciągłej przestrzeni sensów. Samo zaś doświadczenie wolności decyduje o zakresie i treści ludzkich wyborów. Dzięki wolności człowiekowi przysługuje wybór między dobrą i złą wolą. Jeśli wybierze on Dobro i wciąż ten wybór ponawia, to skłania się ku ocaleniu, umacnia je w sobie: „Wybierając wciąż życie wedle dobra, człowiek wznosi się ku czemuś, co jest ponad czasem"[116]. Ale jego historia bywa też inna. Wybrany przez Dobro nie wytrzymuje czasu próby i zdradza. Dobro, które go wybrało, ponawia swój wybór, ale to nie budzi w człowieku „dobrej woli" wybrania Dobra, czyli wzajemności, lecz przeciwnie: wolę odmowy, sprzeciwu, „złą wolę". W tej sytuacji, ocalenia może człowiek szukać przede wszystkim w samym sobie. Bez jego zgody, bez przyzwolenia na Dobro, bez pozytywnej reakcji na płynące od Dobra wezwanie – to ostatnie nie zdołałoby ocalić. Autor stwierdza: „Potępienie, które przychodzi od Boga, jest stwierdzeniem tego, kim jestem"[117]. Człowiek zły – to ten, który nie wybiera wzywającego go Dobra, lecz kategorycznie kieruje się ku złu. Zło takiego wyboru odpowiada swym rozmiarem Dobru, jakie zostało odrzucone. Człowiek sam wybiera swoje potępienie i w konsekwencji – swoją rozpacz – „chorobę na śmierć", jak nazwałby ją Kierkegaard. Jest to droga przekleństwa, bowiem odpowiedzią na coraz większe Dobro będzie coraz większe zło. Wtedy rozpacz staje się „oddechem człowieka", a stan ów – owa tragedia ducha – nie ma kresu, jako że człowiek, wtrącając siebie w zamknięty krąg zła, zatraca wrażliwość na głos wzywającego go

[115] *Ibidem*, s. 513.
[116] J. T., *Filozofia dramatu*, s. 257.
[117] *Ibidem, s. 256.*

nieustannie Dobra. W ten sposób choroba rozpaczy niszczy w człowieku jego wolę, z czasem coraz mniej zdolną do wolnego wyboru i potrafiącą już tylko wybierać zło.

Tischner stara się wykazać, iż refleksja nad ludzką wolnością – podobnie jak nad wartościami – jest niemożliwa do przeprowadzenia poza horyzontem agatologicznym. Wolność jest wolnością „ze względu na Dobro", które objawia się człowiekowi, które go nawiedza. Jest też poprzedzona odpowiedzialnością człowieka za wybór. Wybranie Dobra zostaje uznane przez autora za dopełnienie wcześniejszego wyboru, w którym ono samo wybiera stojącego przed wyborem człowieka.

Wolność będąca zdolnością do tego, by człowiek mógł wybierać w imię Dobra, prawdy, wartości, zakreśla w nim obszar tego, co dlań istotowe. Jako taka, wolność koresponduje z łaską przychodzącą ku człowiekowi „z zewnątrz" i dotykającą go. W tym znaczeniu jest wolność dla Tischnera miejscem, gdzie łaska – sama będąc wybraniem i prowokując do dokonania wyboru – staje się doświadczeniem człowieka. Gdyby nie ludzka wolność, łaska „nie miałaby miejsca na ziemi"[118]. Ale wolność – miejsce zetknięcia się łaski z człowiekiem „zanim jeszcze zetknął się z nim drugi człowiek" – wskazuje także na miejsce możliwej odmowy, odwracania się człowieka od Boga, na „miejsce dla Boga niedostępne"[119]. Dlatego na wolności, niczym na fundamencie, wspiera się cały gmach sensów ludzkiego świata[120].

Podążając za Tischnerowskimi analizami doświadczeń nadziei i wolności, odnosi się wrażenie, iż autor pragnie uczynić je „nowym *a priori*" ludzkiego bycia. Dawne *a priori* zawłaszczone było, jak wiadomo, przez rozum. Ten jednak, od przynajmniej dwóch stuleci stopniowo tracił swoją pozycję, tak niezachwianą jeszcze w czasach Kartezjusza. Dziś „czysty", bezzałożeniowy rozum, nieodwołalnie przeszedł do lamusa filozofii, a jednak powinien być – autor żywi takie przeświadczenie – zastąpiony czymś, co dorównywałoby mu rangą. Tradycyjne, zadomowione w myśli europejskiej pytanie: „jak wiele mogę zdziałać w świecie przedmiotów, jak daleko sięga w nim

[118] J. T., *Apostolstwo odzyskanej wolności*, „Etyka" 1995, t. 28, s. 117.
[119] *Ibidem*, s. 110.
[120] *Ibidem*, s. 114.

moja władza?" – Tischner zastępuje innym, pytaniem o doświadczaną przez człowieka wolność. **Nadzieja, wolność, odpowiedzialność** czynią człowieka **podmiotem moralności**. Zarówno jednak wolność, jak i nadzieja wiążą się z tragicznością – jako nieuniknionym zagrożeniem towarzyszącym ludzkim podmiotom, a więc tym, które zdolne są wybierać między Dobrem i złem. Podmioty te skłonne są zarazem ufać, że Dobro okaże się ostatnim, nadającym sens całości, akordem ich dramatu.

Pragnienie

Proponowany przez Tischnera namysł nad pragnieniem odwołuje się do filozofii Lévinasa. U tego autora pragnienie doświadczane przez człowieka pozostaje w bezpośrednim związku z epifanią (objawieniem) „twarzy".

Wobec epifanii twarzy stanąć może jedynie ten, kto zdoła się otworzyć na nieskończoność (na Nieskończonego). Takie otwarcie jest, wedle Tischnera, dostępne człowiekowi właśnie ze względu na pragnienie, którego doznaje, które go drąży. W pragnieniu dostrzega więc autor – zdążając za Lévinasem – subiektywny warunek możliwości doświadczenia twarzy. To zaś oznacza dostęp Ja do „transcendentnego" Ty.

Lévinas parafrazuje Kartezjański „dowód na istnienie Boga". Dla Kartezjusza – jak pamiętamy – *cogito* jest skończone i jako takie radykalnie oddzielone od Nieskończonego (od Boga). Dlatego napotykana w obrębie cogito idea nieskończoności (Nieskończonego) miałaby przemawiać za istnieniem Tego, który ją tam zaszczepił. Dla Lévinasa nie tyle idea nieskończoności, obecna w ludzkim umyśle, zaświadcza o swym transcendentnym źródle, którego niepodobna poszukiwać „wewnątrz" człowieka – to raczej fakt doświadczania **pragnienia** wskazuje na swą „pozaświatową" i pozadziejową proweniencję. To, co nieskończone, jest „zadane" nie tyle myśli człowieka – jak u Kartezjusza – ile przede wszystkim jego pragnieniu. Nie mogąc intelligibilnie objąć Nieskończonego, człowiek jednocześnie nie potrafi zrezygnować z pragnienia skierowanego ku

Niemu. Przeżywanie Nieskończonego, dochodzące do głosu w pragnieniu, nie jest bowiem – jak głosił Kartezjusz – ideą „włożoną" przez Boga w umysł człowieka, lecz stanowi raczej – w duchu nauki Sokratesa – transcendentne uwrażliwienie ludzkiej moralności, towarzyszące każdemu człowiekowi od początku jego osobowego istnienia.

Z kolei Lévinas nie wiąże z ideą nieskończoności jakiejkolwiek treści poznawczej. Idea ta „nie jest reminiscencją". Wykracza ona poza myśl, poza treść ludzkiej świadomości: „uczy tego, czego się nie wie..."[121]. Jednak filozoficzny projekt Tischnera przekracza zarówno Kartezjusza, jak i Lévinasa; autor nie godzi się bowiem na zamykanie Ja w immanencji „tego-samemego". Wedle Tischnera, transcendencja Boga nie polega na Jego nieskończonym oddaleniu, na absolutnej zewnętrzności względem człowieka. Przeciwnie: to właśnie formuła transcendencji umożliwia sens Boga-dla-człowieka oraz – w następstwie tego – sens Jego istnienia. Człowiek stojący w obliczu transcendencji, a zatem: „wobec" Boga, „wobec" Drugiego i „wobec" siebie, jest dla Tischnera istotą dramatyczną.

Tischnerowi – podobnie jak Lévinasowi – nie idzie o zawartość ludzkiej wiedzy teoretycznej, wyznaczoną przez *epistemé* i podległą *logosowi*, lecz o treść swoiście rozumianego doświadczenia (odczuwanego przez człowieka jako przeżycie). Nosi ono na sobie znamię transcendencji, a wyraża się fenomenem pragnienia. Dlatego autor przywołuje słowa Lévinasa: „Ze swej strony myślę, że relacja nieskończoności [relacja do Nieskończonego – W. G.] nie jest wiedzą, lecz pragnieniem"[122].

Pragnienie jest odwrotnością tęsknoty. Ona koncentruje się na przeszłości (Odys), ono – na przyszłości (Abraham), w której dostrzega wieczność. Wyrastając z teraźniejszości, kieruje się pragnienie

---

[121] **E. Lévinas**, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1974, cyt. za: **P. Pieniążek**, *Ja – Nieskończoność–Inny w Emmanuela Lévinasa filozofii transcendencji* [mpis rozprawy doktorskiej], Łódź 1993, s. 336.

[122] **E. Lévinas**, *Ethique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Paris 1983, s. 96–97, cyt. za: **J. T.**, *Filozofia dramatu*, s. 36. Por.: **E. Lévinas**, *Etyka i Nieskończony*, tłum. E. Opolska-Kokoszka, Kraków 1991, s. 53. W tekście Tischnera nieopatrznie opuszczono w cytowanym zdaniu słowo „do" (jest: „Nieskończonego" zamiast „do Nieskończonego"), występujące w tekście oryginalnym i uwzględnione w tłumaczeniu E. Opolskiej-Kokoszka.

poza nią: jest niezgodą na jej ofertę. Podobnie tęsknota. Jednak ta – w odróżnieniu od pragnienia – zna swój przedmiot, wie ku czemu zmierza, i potrafi osiągnąć cel. Pragnienie różni się od tęsknoty – jednej z rzędu ludzkich potrzeb. Potrzeby, jak wiadomo, sygnalizują brak ontologiczny, podatny na zniwelowanie drogą uzupełnienia odpowiednim „brakującym" bytem, co pozwala osiągnąć „pełnię". Jednak pełnia – cel potrzeby wyrażającej się pożądaniem – nie będzie nigdy celem pragnienia: „Pragnienie nie może być zaspokojone: w jakiś sposób żywi się ono własnym głodem i rośnie wraz z zaspokojeniem..."[123]. Pragnienie można zatem przyrównać do myśli, której treść, paradoksalnie, przerasta nią samą (przerasta „akt" myślenia). Nie daje się ono wyczerpać w treści ludzkich doświadczeń, gdyż dotyka tego, co nieskończone[124]. I o ile w potrzebach człowiek otwiera się na przedmioty, o tyle pragnienie otwiera go na innego, na Drugiego, którego nigdy nie zdoła stematyzować, ująć przedmiotowo. A skoro pragnienie zakłada odrzucenie (przez tego, kto pragnie) egoizmu – powie Tischner, wciąż w zgodzie z Lévinasem – „pragnienie jest dobrocią".

Kategoria pragnienia, przeciwstawiona kategorii potrzeby, okazuje się szczególnie nośną dla analiz ludzkiego bycia. Trzeba pamiętać, że jest to bycie kogoś odpowiedzialnego, zdążającego ku prawdzie, wchodzącego w relacje z Dobrem. Człowiek nie „potrzebuje" być podmiotem dobra; on „bezinteresownie" **pragnie** być dobry, istnieć istnieniem dobra, istnieniem usprawiedliwionym. Dobro jednak nie ucisza ludzkiego pragnienia, którego jest celem. Przeciwnie: ono je pogłębia. Pragnienie zwraca się ku dobru tak, jak myślenie ku prawdzie. Dobro i prawda są ze sobą ściśle zespolone. A skoro prawda – nieodzowny warunek wzajemnego porozumienia między ludźmi – nie jest możliwa poza płaszczyzną dialogiczną, to również rzetelne myślenie zdolne jest zaistnieć wyłącznie w kontekście pragnienia. Autor nie kwestionuje potencjalnej podmiotowości przysługującej człowiekowi w zakresie myślenia o bycie, „myślenia sceny". Zwraca jednak uwagę, że wszelkie *modi* takiego myślenia, o ile dokonuje się ono poza pragnieniem, są niesprowadzalne do

[123] **E. Lévinas**, *Etyka i Nieskończony*, cyt. za: **J. T.**, *Filozofia dramatu*, s. 36. Por. też: **E. Lévinas**, *Ślad Innego*, [w:] *Filozofia dialogu*, oprac. i tłum. B. Baran, Kraków 1991, s. 223.

[124] *Przekonać Pana Boga. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawiają Dorota Zańko i Jarosław Gawin*, Kraków 1999, s. 33.

właściwego człowiekowi myślenia „bez-inter-essownego", dopełniającego się w rzeczywistości dialogicznej. To ostatnie myśli „z kimś i dla kogoś", to zaś zakłada pragnienie[125].

Jednak współzależność myślenia i pragnienia nie implikuje ich każdorazowej integracji. Owo myślenie poza pragnieniem – znane ludzkiemu byciu jako monadyczne, ekspansywne, apodyktyczne, skłonne do totalizacji, odwołujące się do systemu, do „całości" i „tożsamości" – stanowi o pęknięciu ludzkiej egzystencji. Trzeba wszak zauważyć, że Tischner (w odróżnieniu od Lévinasa) w czymś innym upatruje źródła ludzkiego dramatu. Groźba tragedii tkwi nie w myśleniu według bytu (czy według bycia będącego dla Lévinasa odmianą bytu, „byciem inaczej"), lecz w zagrożeniu płynącym ze strony zła-zjawy, które w dialogu, jaki nieustannie wiedzie z człowiekiem, może okazać się zwycięskim. Człowiek próbujący mierzyć rzeczywistość międzyludzką (dialogiczną) miarą przynależną bytowi – tu Tischner zgadza się z Lévinasem – postępuje niewłaściwie, tkwi w błędzie. Jednak nie błąd jako wartość sądu, lecz dopiero kłamstwo, będące aktem dialogicznym, zdolne jest przyczynić się do tragedii. Tischner nie podziela zatem Lévinasowego „zgorszenia bytem". To nie byt jest dobry lub zły, lecz człowiek, który może swemu bliźniemu, Drugiemu, objawiać **ocalenie** lub zapowiadać **potępienie**. Podobnie zatem jak **nieszczęście** (w przeciwieństwie do **zła**) jest indyferentne etycznie, bo nie pochodzi z rzeczywistości międzyludzkiej, tak i „czysty" byt – choć niejednokrotnie trudno pogodzić się z jego „antyludzką" wymową – musi pozostać poza światem ludzkiego etycznego gospodarowania. Jedynie zło – w przeciwieństwie do wszelkich postaci nieszczęścia – potrafi istotnie zaszkodzić człowiekowi, jako że zmusza go do uczestnictwa w dramacie, przed którym nie ma ucieczki i który w każdej chwili może skończyć się tragedią.

---

[125] Tym, co odróżnia orientację filozoficzną Tischnera od Lévinasa, jest charakterystyczne dla ostatniego, a obce pierwszemu, usiłowanie sprowadzenia rzeczywistości dialogicznej z poziomu fenomenów do poziomu bytów. Byt „w sobie" człowieka jest przez Lévinasa wykładany jako „bycie-dla-drugiego". Por.: **M. Jędraszewski**, *W poszukiwaniu nowego humanizmu*, Kraków 1994, s. 148. Lévinas zapowiada: „Stawiać metafizykę jako Pragnienie to znaczy interpretować tworzenie się bytu [...] jako dobroć poza szczęściem, to znaczy interpretować tworzenie się bytu jako bycia dla drugiego"; **E. Lévinas**, *Totalité et Infini*, La Haye 1974, s. 281, cyt. za: **M. Jędraszewski**, *loc. cit.*, przyp. 2.

Analizy pragnienia mają na celu wyświetlenie istoty odpowiedzialności, czyli tej, którą Lévinas nazywa „cudem cudów", upatrując w niej zasadnicze zagadnienie filozofii, noszące rangę tajemnicy. Pragnienie obudzone w człowieku (za pośrednictwem Drugiego) przez dobro, wskazuje na „nadmiar nieadekwatny do intencjonalności". W ten sposób odpowiedzialność za bliźniego staje się odpowiedzialnością za wszystkich, wśród których żyje człowiek. Alternatywą dla takiej odpowiedzialności, mającej ważność powszechną, będzie tylko całkowity brak odpowiedzialności, równoznaczny z moralnym autopotępieniem: człowiek rozpoznaje w sobie usposobienie do morderstwa. Zatem wolny od groźby popełnienia mordu (w sensie Lévinasowej metafizyki, a nie w sensie ontologicznym czy jurydycznym) pozostaje jedynie ten, „kto gotów jest umrzeć za zbawienie spotkanego bliźniego". Innymi słowy, udziałem człowieka może być tylko postawa Abla albo Kaina.

Powyższe wątki myśli Lévinasa zyskują u Tischnera nowy sens. Będzie to konsekwencją przyjęcia przez autora – w zgodzie z hermeneutyką P. Ricoeura czy H.-G. Gadamera – założenia, iż w dziejowym, a zarazem „dramatycznym" procesie wykładania i samowykładania sensu ludzkiego bycia, rozpiętego między groźbą potępienia a nadzieją ocalenia, „ostatnie słowo nie zostało jeszcze powiedziane". O ile też myślenie Lévinasa o człowieku przenika konfrontacja z bytem, z myśleniem bytu, i próbuje z nim zerwać („prawdziwe życie jest nieobecne")[126], o tyle Tischner, asymilując szereg propozycji Lévinasowej metafizyki (i przede wszystkim sam jej *ethos*), przyznaje im w ramach budowanej przez siebie fenomenologii nowy sens. Nie może być inaczej, skoro zarówno byt (czy bycie), jak i to, co się doń odnosi – pragnienie, pożądanie, troska, tęsknota, a także Dobro i zło – tracą u Tischnera swe zakorzenienie w ontycznej realności i stają się „tylko" fenomenami. „Człowieczeństwo" człowieka, mimo iż „jak gdyby" (zwrot Lévinasa) nie rozgrywa się między bytami, nadal przecież jest przez Lévinasa określane wedle kategorii ontologicznych. Tylko o bytach można orzekać, że istnieją, że są lub nie są „obecne". Doświadczeniu fenomenów obce będą takie dystynkcje.

---

[126] **E. Lévinas**, *Etyka i Nieskończony*, s. 57.

Tym, kto ożywia pragnienie doznawane przez człowieka, jest dla Tischnera Bóg-Dobro, pojawiający się w nierozciągłej, za to brzemiennej sensem przestrzeni międzyosobowej rzeczywistości. Jest to Bóg Abla, Abrahama, Jakuba... Ale w wymiarze fenomenalnym – i to będzie dla Tischnera najważniejsze – „pragnienie budzi się w człowieku dopiero wówczas, gdy napotka on na swej drodze ludzką biedę"[127]. Ta bieda, będąc wyzwaniem, prowokuje człowieka, by dał odpowiedź. Gdy zaś odpowiada, odpowiedź zyska nowy sens, okaże się kolejnym pragnieniem. Dzięki pragnieniu człowiek rozpoznaje swoją właściwą rzeczywistość jako „nie-obecną", lecz transcendentną[128].

Budując swą „filozofię dramatu" przez odwoływanie się zarówno do nowych, jak i zastanych (głównie w obszarze tradycji dialogicznej) terminów, Tischner chętnie uściśla ich sens drogą „eksplikacji negatywnej". Dotyczy to również charakterystyki kategorii pragnienia, która koncentruje się także na tym, czym pragnienie nie jest. W tym celu autor odwołuje się do „potrzeby" (o czym wcześniej) oraz do „pożądania". O ile jednak potrzeba niejako „naturalnie" przynależy sferze ludzkiego bycia i nie wykazuje istotnych uwikłań aksjologicznych o charakterze dialogicznym, o tyle pożądanie otwiera przed człowiekiem perspektywy tragedii, nieodmiennie wpisane w dramat jego istnienia. Ziemia-scena – uniwersum bytów, wśród których porusza się człowiek – nie może sprostać jego oczekiwaniom, o ile ten pożąda konstytuujących ją elementów. Człowiek rezygnujący z pragnienia (z tego, co transcendentne) poprzestaje na pożądaniu. Jednak sens tego, co pożądane, wyczerpuje się w samej jego substancjalności, w samym jego istnieniu: „przygodnym", rejestrowanym w płaszczyźnie fenomenów, i jako takie – radykalnie różnym od człowieka. Pożądanie sprawia, że ziemia – dotąd stanowiąca obszar, **na którym** człowiek gospodarował, **z którego** żył i nawet **którym** żył (ostatnie określenie wskazuje na obszar, który człowiek „smakuje" jako już zastany, z wszelkimi przynależnymi mu „obiektami smakowania, udzielającymi się naszemu smakowi jako już przyozdobione, przystrojone")[129] – zamienia się w ziemię odmowy. Dzieje się tak, ilekroć człowiek, przez swe pożądanie, odpowiada na „pokusę

[127] Cyt. za: **J. T.**, *Filozofia dramatu*, s. 52.
[128] **J. T.**, *Myślenie według wartości*, s. 184–187.
[129] **E. Lévinas**, *Totalité et Infini*, s. 82, cyt. za: **J. T.**, *Filozofia dramatu*, s. 184.

świata". Jednak nie byty, lecz miejsce, jakie im człowiek przyznaje w przestrzeni swego dramatu, decyduje o aktualności „archaicznego przeświadczenia o odmowie", antycypującego pokusę świata oraz wyzwalającego w człowieku pożądanie. Człowiek doświadcza pokusy ze strony świata – sceny jego dramatu – by to, co odmówione, uznać za coś, co byłoby mu obiecane[130]. Taką oto jest „intencja" pokusy.

Szukając źródeł pożądania, Tischner nie spodziewa się znaleźć ich w świecie, wobec którego człowiek utrzymuje dystans, żyjąc **na** nim czy **z** niego. Przeciwnie: odnajduje je w świecie, który wchłonął człowieka, sprawiając, iż – jak w przypadku Lévinasowego *jouissance* – żyje on **nim**, światem. Żyjąc **czymś**, człowiek zapomina o transcendencji, o tym, że realność tego, co widzialne, wynika z sensu bycia znakiem tego, co transcendentne. Znamienną dla przenikniętej pożądaniem egzystencji człowieka będzie wykazywana przezeń skłonność do koncentrowania się na „jak" swego życia, z równoczesnym zapoznawaniem jego „co": „Smakując życie, człowiek smakuje siebie"[131]. Prowadzi to do sytuacji, gdy ten, w którego życie wkrada się strach przed utratą smakowania (owego doświadczenia zredukowanego do „jak"), ulega „neurotycznemu" lękowi[132], poczuciu zagrożenia. Pożądanie staje się w ten sposób zapowiedzią nie kończącej się walki człowieka o usprawiedliwienie swej, wciąż zagrożonej, egzystencji, ale przede wszystkim: o ugruntowanie swych roszczeń względem przedmiotu – „substratu" smakowania. W miejsce dotychczasowego gospodarowania, przebiegającego stosownie do relacji wzajemności, wkracza odwet. Wzajemność wyrastała z archaicznej obietnicy wypowiadanej przez Tego, który jest transcendentny. Odwet wyrasta z przeczucia archaicznej odmowy, która poprzedza potępienie dokonywane przez to, co człowiekowi wrogie, obce, radykalnie od niego różne. Pożądanie ziemi zmienia zatem jej sens. Ziemia przestaje już symbolizować obietnicę. Nie jest już metaforą spełnienia doskonałego – ocalenia. Teraz człowiek żąda od niej niemożliwego: bezzwłocznego spełnienia obietnicy, ostatecznego ziszczenia tego, co zapowiedziane. Tymczasem pożądaniu – i tym

[130] J. T., *Filozofia dramatu*, s. 203–204.
[131] *Ibidem*, s. 196.
[132] *Ibidem*, s. 197–205.

także różni się ono od pragnienia – obca jest płaszczyzna agatologiczna. Pożądając tego-samego, nie może człowiek pragnąć Dobra, które jest transcendentne. „Pożądanie stwarza Odysa, który wędruje tam, gdzie już kiedyś był – do swego domu. Pragnienie stwarza Abrahama, który wędruje tam, gdzie nigdy nie był. Pragnienie powstaje w ścisłym związku z «dotknięciem» przez dobro"[133].

Tischner nawiązuje również do tego rozumienia pożądania, jakie proponował Hegel. Dla Hegla było ono – jak mówi autor – „racją szczególnego realizmu w traktowaniu rzeczy tego świata"[134]. Jednak powyższa wykładnia – podobnie jak *jouissance* Lévinasa – ogranicza się, zdaniem Tischnera, jedynie do uchwycenia samego zjawiska „życia czymś", bez należytego wydobycia momentu lęku, stanowiącego immanentne zagrożenie owego życia. Człowiek żyjący wyłącznie „czymś" – z pominięciem momentów „na" i „z" – ulega lękowi, który ostatecznie obraca się przeciw pożądaniu. Wówczas nie potrafi już smakować życia, koncentrując całą uwagę na rzeczywistych bądź urojonych zagrożeniach: „jest wpatrzony w to, czego nie ma, i nie jest już w stanie zauważyć tego, co jest"[135].

W odniesieniu do czterech wyróżnionych przez autora, archetypicznych miejsc ludzkiego bycia w świecie (dom, warsztat pracy, świątynia, cmentarz) pożądanie, kwestionując „wewnętrzną prawdę gospodarowania", przynosi poczwórną negację, radykalnie zmieniającą sens tych miejsc i w konsekwencji – sens całego świata. W ślad za zmianą sensu miejsc zaciera się różnica między sceną a żyjącym w jej obrębie człowiekiem. Człowiek, który dobrowolnie wyrzekł się dystansu względem sceny – dystansu przysługującego temu, kto m a przedmioty sceny, kto ich u ż y w a, kto nimi g o s p o d a r u j e – sam staje się jednym spośród nich. Lęk o przedmioty ujawnia swoje nieznane dotąd oblicze: okazuje się lękiem człowieka o samego siebie.

---

[133] J. T., *Spór o istnienie człowieka*, s. 245.
[134] J. T., *Filozofia dramatu*, s. 197.
[135] *Loc. cit.*

To, co wybieram, tego nie ustanawiam, bo gdyby nie było dane, nie mógłbym tego wybrać, a mimo to, gdybym nie ustanawiał wybierając – nie wybrałbym.

S. Kierkegaard, *Albo–albo*

Rozdział V

W świecie tego, co ważne

Wartości

Gdyby próbować wskazać w obrębie Tischnerowskiego „myślenia człowieka" na „transcendentalne" – czyli apriorycznie rozstrzygające o konstytuowaniu się zarówno tego, co przedmiotowe, jak i tego co podmiotowe – czynniki tego dyskursu, to należałoby nimi uznać: **wartości** oraz **Dobro**, z którego się wywodzą. I jeśli przyjąć, że tym, co organizuje refleksję Tischnera, co nadaje jej aksjologiczną doniosłość oraz wyposaża teleologicznym sensem, jest transcendencja funkcjonująca jako „uczestniczące oddalenie", to wartości pojawią się w charakterze transcendentalnych warunków tak rozumianej transcendencji.

Już na wstępie trzeba podkreślić, że rola wartości w procesie swoistego kształtowania się ludzkich doświadczeń nie jest, wedle Tischnera, funkcją czy konsekwencją ich „realnego" istnienia. Ważność wartości, ich obligatoryjność dla ludzkiego bycia nie stanowią konsekwencji ich empirycznie lub spekulatywnie potwierdzonej egzystencjalnej obecności, weryfikowalnej w sposób dostępny intersubiektywnie. Przeciwnie: to raczej **istnienie** wartości „urealnia się" i przysługuje im ze względu na to, że **są dla człowieka ważne**. Wartości znaczą – niosą z sobą moc sensotwórczą dla całego

obszaru, bez którego życie człowieka nie byłoby „życiem ludzkim"[1]. Jednak ich istnienie nie jest, w przeciwieństwie do ich ważności, apriorycznym warunkiem ludzkiego ich rozpoznania. Nie jest też owo istnienie pozytywną własnością bytu, która dopełniałaby jego doskonałości (jak np. właściwość „istnienia" w ontologicznym wywodzie istnienia Boga-Bytu, sformułowanym przez św. Anzelma Kantuareńskiego, uznawanym w jakiejś mierze przez: Kartezjusza, Spinozę, Leibniza, Ch. Wolffa, czy Baumgartena)[2]. Już Kant wykazywał, że istnienie nie jest predykatem, nie orzeka o właściwościach przedmiotu, lecz o „substracie" tych właściwości – o jego egzystencji[3]. Dlatego, według Kanta stwierdzenie: „Bóg istnieje" należy do zdań syntetycznych, a nie analitycznych, bowiem orzeczenie istnienia Boga wykracza (w rozumieniu Kanta) poza eksplikację Jego pojęcia. Nie stanowi jednego spośród Boskich przymiotów, lecz orzeka o faktycznym istnieniu obiektu posiadającego określone uprzednio właściwości.

U Tischnera rozważającego problem wartości – przeciwnie: orzeczenie ich istnienia stanowi konsekwencję ich charakterystyki dokonywanej z perspektywy agatologicznej. Dobro, będąc źródłem sensu dla wartości – jeśli samo ma utrzymać dla człowieka swój sens – musi istnieć, zatem: musi mu przysługiwać znaczenie tego, co egzystencjalnie rzeczywiste. Uznanie iluzoryczności jakiegoś bytu, odmówienie mu realności, oznacza przecież jego ontologiczną „degradację", a ta pociągnęłaby za sobą „degradację aksjologiczną". Nie zmienia to jednak faktu, że sens Dobra – skądinąd transcendentalnego – jest także, zwrotnie, funkcją roli, jaką Dobro pełni względem wartości. Jako taki jawi się człowiekowi ów sens niczym

---

[1] Rozróżnienie – byt ludzki lub byt człowieka (*human being*) oraz bycie człowieka lub bycie człowiekiem (*being human*) – dokonane przez jednego z uczniów M. Bubera, współbrzmi z intuicjami twórcy *Filozofii dramatu*. Myśliciele ci sytuują bowiem pytanie antropologiczne w perspektywie kontekstu biblijnego. Nadto Tischner wyraźnie akcentuje pierwszeństwo ważności względem istnienia, a zatem również bycia – objawianego dzięki kontekstowi aksjologicznemu, względem bytu – problematyzowanemu dopiero w perspektywie późniejszej optyki teorii, wiedzy, abstrakcji. Por. **A. J. Heschel**, *Who Is Man?*, Stanford 1965.

[2] **O. Höffe**, *Immanuel Kant*, przeł. A. M. Kaniowski, Warszawa 1994, s. 155–156.

[3] **I. Kant**, *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1986, s. 339–341.

fenomen „słyszalny", w przeciwieństwie do fenomenów widzialnych. Stanowi on modyfikację „Dobra samego w sobie".

W myśli Tischnera – podobnie jak u Kanta – przypisanie Bogu istnienia wykracza poza instrumentarium logicznego rozbioru pojęcia Boga. Jednak dla Tischnera Bóg jest czymś więcej niż pojęciem. O ile też Kant, poprzez krytykę nadmiernych „uroszczeń rozumu", obnażał błąd polegający na nieuprawnionym budowaniu twierdzeń dotyczących istnienia opartym na samym pojęciu, o tyle Tischner stara się umieścić swój dyskurs o Bogu (Dobru) w sferze etycznego doświadczenia. Tak więc wyrażenie: „wartości istnieją" (oczywiście traktowane jako zapis ludzkiego doświadczenia-przeżycia) nie będzie dla Tischnera zdaniem syntetycznym, lecz analitycznym. Wartości, a wśród nich np. prawda czy piękno, będąc odblaskiem transcendentalnego Dobra, same funkcjonują jako transcendentalne[4]. W przypadku wartości sens istnienia wypływa z ważności, jaką wyznacza im ludzkie doświadczenie, które dzięki nim może się dokonać. Istotą wartości i – analogicznie – istotą Dobra będzie dla Tischnera ich „dążenie do zaistnienia". Nie ma zatem potrzeby pytać o ontologiczny czy „obiektywny" wymiar istnienia wartości; o ich realności decyduje bowiem charakter ludzkich doświadczeń. Można więc powiedzieć – starając się prawidłowo odczytać intencje Tischnera – że w przypadku wartości, ich istnienie jest ściśle zintegrowane z przysługującą im treścią aksjologiczną. Tym samym „myślenie według wartości" nie będzie uzurpacją „rozumu teoretycznego", czynnością właściwą jedynie rozumowi „praktycznemu". Myślenie takie jest możliwe i faktycznie się dokonuje z dwóch powodów. Po pierwsze, sfera przedmiotowa ludzkiego myślenia nie sprowadza się do tradycyjnie rozumianej wiedzy – zobiektywizowanej na drodze abstrakcyjnych procedur poznawczych, realizowanych przez anonimową „rozumność" jej podmiotu i będących owej rozumności funkcją. Po drugie, zważywszy na przedmiotową jakość wytworów „myślenia według wartości", nie sposób separować w nim to, co przynależy „rozumowi teoretycznemu", od tego, co miałoby stanowić domenę „rozumu praktycznego". U Kanta niemożliwe było poznanie

[4] Tischnerowskie ujmowanie człowieka, jako „myślącego według wartości", przypomina pod względem swego funkcjonalnego (a nie „substancjalnego") charakteru Kantowskie ujęcie podmiotu: „poznającego według kategorii intelektu".

dokonujące się z pominięciem czynników apriorycznych, które je konstytuują, podobnie jak nie doszłoby ono do skutku, gdyby miało abstrahować od danych doświadczenia[5]. Również Tischner jest świadom tego, że ludzkie rozumienie świata nie może ani ignorować tego, co empiryczne, ani zawiesić roli kategorii, będących wszak jego nieodzownymi warunkami. Jednak w myśleniu, na jakie Tischner chce wskazać, prym wiodą nie kategorie intelektu, lecz kategorie, których sens i funkcja wywodzi się z dziedziny aksjologii. Podmiotem takiego myślenia nie jest rozum teoretyczny lub praktyczny, lecz czerpiący swą wrażliwość ze świata wartości rozum człowieka rozpoznającego w sobie osobę – uczestnika dramatu.

Osobną kwestią jest sprawa „istnienia" wartości. Trudno o nim mówić, podobnie jak trudno byłoby wykazać „istnienie" Kantowskich kategorii lub form zmysłowości. Jednak problem istnienia wartości uczestniczących w tworzeniu się fenomenów ludzkiego, przesyconego aksjologią doświadczenia, traci rangę problemu zasadniczego. Dla Tischnera bowiem „istnienie" wartości jest funkcją pozycji, jaką zajmują one w świecie człowieka.

Tradycyjne „myślenie według bytu" – niezależnie od rozważania semantycznych treści swego przedmiotu – prędzej czy później dochodzi do miejsca, w którym trzeba rozstrzygać również o jego istnieniu. Myśląc według wartości, nie pytamy o istnienie; trudno bowiem przypisywać istnienie lub jego brak temu, co choć obiektywnie wyznacza kształt ludzkiego poznania, to jednak samo jest aprioryczne, transcendentalne, nieujmowalne w kategorie przedmiotowe. Jakkolwiek wartości nie są bytami, to jednak każdy spośród bytów właśnie im zawdzięcza swój sens, dzięki nim jest dla człowieka możliwy. Gdyby pozostać na gruncie ontologii i w mówieniu o „ludzkim świecie" ograniczyć się do jej języka, wówczas kwestia istnienia wartości, a w konsekwencji także kwestia ich ważności czy zakresu obowiązywania – wymagałaby specjalnego uzasadnienia. W perspektywie proponowanej przez Tischnera uzasadnieniem dla istnienia wartości są one same, a ściślej: ich rola pełniona w obrębie ludzkiego doświadczenia.

---

[5] „Bez zmysłowości nie byłby nam dany żaden przedmiot, bez intelektu żaden nie byłby pomyślany. Myśli bez treści naocznej są puste, dane naoczne bez pojęć – ślepe"; **I. Kant**, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, s. 139.

W tle Tischnerowskich rozważań dochodzi do ujawnienia podobieństwa między wartością a dziełem sztuki. Tym, co w obu przypadkach decyduje o istnieniu, jest ważność. Tischner zwraca uwagę, że już w XIX stuleciu H. Lotze wskazywał na istotę fenomenu wartości. Polega on nie na tym, że wartości „istnieją", lecz na tym, że obowiązują, „mają ważność" (*die Geltung*). Dla Tischnera ważność – wartości czy dzieła sztuki – wyraża się funkcją łączenia tego, co konkretne, z tym, co powszechne. Ta właściwość sprawia, że wartości jako ważne powinny wyzwalać, u obcujących z nimi osób, powszechną ich aprobatę. Ważność wartości przyrównuje autor do „mostu przerzuconego nad przepaścią", czyniąc tym wyraźną aluzję do Kartezjusza. O ile jednak u francuskiego myśliciela *cogito* jest tym, co wzajemnie rozdziela podmiot od przedmiotu, co ustanawia przedmiot w dystansie względem podmiotowej subiektywności (por. późniejsze niemieckie *Gegen-stand*), o tyle ważność jako cecha wszelkiej wartości unaocznia nowy sens transcendencji rozgrywającej się między człowiekiem a innymi, oraz światem. Skoro bowiem ważność wartości ma moc wiązania tego, co jednostkowe w ludzkim Ja, z tym, co ogólne – przysługujące innym oraz światu przedmiotowemu – to trzeba tu dostrzec troskę Tischnera o takie powiązanie członów relacji „podmiotowo-przedmiotowej", które żadnego z nich nie pozbawiłoby swoistości[6]. Tym sposobem Ja, poprzez uznanie ważności przysługującej sferze tego, co ogólne, pozostaje jednostkowe, choć zarazem odkrywa transcendencję jako wzajemną partycypację aksjologicznych sensów: „Ja" i „ponad-Ja". Owo „ponad-Ja" nie jest i nie może być wyrażone formułą „nie-ja", gdyż w konsekwencji równałoby się to jego uprzedmiotowieniu, czego właśnie autor *Filozofii dramatu* pragnie uniknąć. Kategoria „nie-ja" (znana np. idealizmowi niemieckiemu) zaświadczała o obcości przedmiotu, będącego korelatem refleksyjnie skierowanego nań Ja. Kategoria „ponad-Ja" odkrywa transcendencję jako wzajemne zakorzenienie aktu czyjegoś poznania oraz wartości, czyli tego, dzięki czemu jest on możliwy. To dzięki wartościom, konstatujący ich

[6] Rozwiązanie autora odbiega od proponowanego od D. von Hildebranda, który pisząc o wartościach, odróżniał ich „ważność subiektywną" od „ważności samej w sobie". Por. **P. Orlik**, *Fenomenologia świadomości aksjologicznej. Max Scheler – Dietrich von Hildebrand*, Poznań 1995, s. 121–122.

ważność człowiek dochodzi do przekonania, że zarówno to, co jednostkowe (podmiot uznania wartości), jak i to, co ogólne (co uznane jako wartościowe), pozostaje względem siebie współobecne, bowiem: „ogólność [...] zasadza się na uniwersalnym roszczeniu wartości do tego, by być uznaną"[7]. Miejscem właściwym dla uznania wartości będzie rozmowa, przy czym autor ma tu na względzie zarówno wartości przedmiotowe, jak i osobowe, stanowiące aksjologiczne uposażenie „innego Ja", z którym Ja ze wzajemnym zrozumieniem rozmawia.

Jak powiedziano, wartościom przysługuje sens aksjologiczny, odróżniany od semantycznego. Jest on tym samodzielniejszy, im wyższej wartości dotyczy (i odwrotnie). Stąd „świat realny" będzie dla Tischnera jedynie „pozorem prawdziwego bytu, prawdą cząstkową, metaforą prawdy"[8]. To bowiem, czy coś „jest" (czy istnieje – zasadniczo w odniesieniu do rzeczywistości międzyludzkiej, która jednak, jak wiadomo, *de facto* zapośrednicza inne regiony rzeczywistości), czy „nie jest" (czy jego istnienie jest usprawiedliwione, czy też nie) rozstrzyga się przede wszystkim na poziomie wartości. Pisze autor: „Wartości pozytywne usprawiedliwiają byt, wartości negatywne odmawiają usprawiedliwienia bytom"[9]. Byt rzeczywisty to ten, który – ze względu na wartości – istnieje w sposób usprawiedliwiony. O realności świata decyduje dopiero – wypełniona wartościami i nimi każdorazowo się kierująca – „intencjonalność" doświadczenia przeżywanego przez człowieka. A zatem świat ontologii, o ile jest odseparowanym od ludzkiej osoby światem częściowego bądź potencjalnego usprawiedliwienia, potrafi jedynie pozorować prawdziwą rzeczywistość.

Piękno – wartością

Piękno jest tą pośród wartości, która nie tylko zaświadcza o realności świata, a zwłaszcza człowieka rozpoznawanego przez prawdę jego „twarzy", ale także niesie z sobą usprawiedliwienie

[7] **J. Tischner** [dalej: **J. T.**], *Filozofia dramatu*, Paris 1990, s. 87.
[8] *Ibidem*, s. 98.
[9] *Loc. cit.*

ludzkiego istnienia[10]. Tischner stwierdza: „Zauroczony czarem innego człowiek czuje, że oto otwiera się przed nim perspektywa przeżycia jedynej w swoim rodzaju przygody uczestnictwa w samym źródle sensu bycia"[11]. Jednak piękno zachowuje dystans względem doświadczającego go człowieka: „przewyższa człowieka, odsłania przed nim inny, nieosiągalny świat, a zatem [...] – odtrąca go i trzyma w oddali"[12]. Zbliżenie się do piękna, obcowanie z nim wymaga od człowieka ofiary. I mimo iż człowiek obcujący z pięknem czuje się niegodny, to jednocześnie uświadamia sobie własną wartość – wartość odkrywcy piękna, które przecież ze swej strony domaga się odkrycia, uznania, podziwu. Stwierdzeniem, iż piękno „nie może być światłem świecącym dla nikogo"; czyni Tischner aluzję do znanych logiów nowotestamentowych (Mt 5, 15–16; Mk 4, 21). Piękno doświadczane przez człowieka jest dlań szczególnym „wydarzeniem sensu" – zapowiedzią usprawiedliwienia ludzkiej egzystencji lub jego odmowy. Zatem „dar" niesiony przez „wydarzenie" piękna zawiera w sobie dwuznaczność, niedopowiedzenie. Dar piękna staje się zrozumiały dla obdarowanego dopiero z chwilą ukonstytuowania się nowego ładu otaczającego go świata oraz nowego znaczenia słów dobiegających z wnętrza tego świata. Nawiązując do literackich paraboli L. Tołstoja, przyrównuje Tischner piękno do światła, do świetlistości, która emanuje od pięknego Drugiego, od jego „twarzy". Bo jak sens czyni zrozumiałym to, co odkrywamy w świecie intelligibilnym, tak światło – a zatem piękno – umożliwia człowiekowi poruszanie się w świecie dostępnym jego zmysłowości. Jednak piękno, pozostając niejednoznaczne, nie wyczerpuje całości sensu, którego jest metaforą.

Sens piękna uobecnia się już w jego odkryciu, a ten, komu ono przypada, dokonuje – poprzez „genialność" tegoż odkrycia – afirmacji siebie jako wartości, swego Ja-aksjologicznego. Ale obok kreatywnej wobec istnienia roli piękna, Tischner, sięgający po Kierkegaarda, odsłania tragizm nieodmiennie towarzyszący pięknu. Będąc absolut-

[10] Powyższa konstatacja nie jest, wbrew pozorom, oczywistością. Nie każda bowiem wartość usprawiedliwia istnienie bytu. I tak, prawda występująca jako wartość zdania protokolarnego informującego np. o złu, które się wydarzyło, nie usprawiedliwia owego zła, choć przecież o nim donosi.

[11] J. T., *Filozofia dramatu*, s. 98.

[12] *Ibidem*, s. 99.

nym, piękno wykazuje zarazem ulotność. Mając moc usprawiedliwiania bytu, poza nim nie potrafi się objawić. Jest więc piękno – paradoksalnie – w jakimś sensie zdane na byt, który zarazem poza nim istnieje w sposób niepełny, nieusprawiedliwiony.

Ważny moment w opisie transcendencji piękna w relacji do człowieka wyraża się również niemożliwością rozłożenia (rozbioru) doświadczenia piękna na prostsze elementy będące jego „składnikami". Tischner podkreśla, iż: „niepowtarzalne piękno człowieka nie daje się wyprowadzić ani z danych poszczególnego zmysłu, ani z kombinacji dat wrażeniowych wszystkich zmysłów razem wziętych. Piękno transcenduje wszelkie jakości zmysłowe, choć się od nich nie odrywa"[13]. Fenomen piękna – podobnie jak fenomeny innych doświadczanych przez człowieka wartości – wyraża sobą tajemnicę transcendencji zakreślającej ludzkiemu byciu krąg dramatyczny: „Piękno człowieka odznacza się szczególną, dramatyczną głębią, dzięki której dochodzą do głosu i nabierają wymowy wszystkie gesty, słowa i czynności człowieka. Piękno człowieka każe myśleć o dramacie, przeczuwać dramat. Co więcej: ono samo bierze udział w dramacie, ma w nim wyznaczone do spełnienia zadanie"[14].

Doświadczenie aksjologiczne dokonuje się dzięki uczestnictwu w nim ludzkiej zmysłowości, „bytowości", ale zarazem wymaga od człowieka, by ją przekroczył. Widać to na przykładzie doświadczenia piękna, które pociąga za sobą cierpienie. Ono sprawia, że człowiek jest wydany pragnieniu nie mającemu końca, odsyłającemu poza dziejowość, poza skończoność ludzkiego bycia. Odkrywający piękno zyskuje zarazem świadomość jego nieogarnialności, nieredukowalnej transcendencji. Piękna niepodobna do końca ogarnąć ani nad nim zapanować. Jego obecność – niosąca człowiekowi sens „posiadania niespełnionego", ujawniający się zwłaszcza podczas spotkania z Drugim – ciąży ku tragedii. O pięknie orzeka Tischner, iż: „jest swojskie i zarazem wrogie, [...] pociąga i oddala, obiecuje i odmawia, uszczęśliwia i wtrąca w nieszczęście, jest okrutne i łaskawe"[15]. Jego transcendencja wyraża się tym, że piękne jest to, co „chciałoby się mieć, czego jednak mieć nie można". Rozbudzając w człowieku

[13] *Ibidem*, s. 101.
[14] *Ibidem*, s. 96.
[15] *Ibidem*, s. 103.

pożądanie, piękno pozwala zarazem zrozumieć, iż jest to pożądanie daremne, jego przedmiot jest bowiem nieosiągalny[16]. Drugi (nośnik piękna) jest wolnym i wyłącznym dysponentem zarówno swego piękna, jak i uznania tegoż – uznania dokonującego się poza nim, niezależnie od niego, a będącego dziełem tych, którzy w Innym odkryli dzieło sztuki. Z drugiej strony, podjęcie roli bycia pięknym wymaga akceptacji tego, któremu się tę rolę powierza, przyzwolenia na mające się dokonać uwikłanie w wątek dramatyczny.

Piękno umożliwia istnienie, bo niczym światło wydobywa je z mroków, lecz podobnie jak światło musi pozostać poza obszarem widzialnej, przedmiotowej egzystencji. W tej perspektywie piękno – warunek sensów estetycznych – pełni (analogicznie jak światło) rolę nie tyle wartości, ile metawartości: czegoś, co uzasadnia sens wszelkiej aksjologii. Wypada tu wszak zaznaczyć zasadniczą różnicę między wartościami, które mogą być reprezentowane przez piękno czy prawdę, a Dobrem przejawiającym swą istotę pod postacią światła[17]. Wartości bowiem – jak światło – nie tylko czynią byt widzialnym i zrozumiałym, ujawniając jego treściowe uposażenie, lecz same – w przeciwieństwie do Dobra-światła – mogą być przez człowieka, choć pośrednio, postrzegane, rozpoznawane właśnie za pośrednictwem aksjologicznie ożywianych przez siebie bytów. Dobro tymczasem pozostaje ukryte przed człowiekiem, choć jako transcendentne, wciąż przynależy do obszaru jego rozumienia. W świecie ludzkiego doświadczenia Dobro ujawnia się jedynie jako to, co „rozpisane na wartości".

W przypadku drugiego człowieka – tego podstawowego pola aplikacji piękna – realność jego piękna jest względna. Owo piękno absolutnie usprawiedliwia jedynie egzystencję Drugiego, zaś egzystencję tego, który go doświadczył, usprawiedliwia zaledwie jako obietnica

---

[16] J. T., *Miłość niemiłowana*, Kraków 1993, s. 50.

[17] Myśl autora jest daleka od kwestionowania rozwiązań tych ontologów, którzy eksplikują wypowiedzi św. Tomasza czy Kartezjusza, uznających piękno za „gatunek dobra" (J. Gredt, J. Kleutgen, W. Stróżewski). Por.: **P. Jaroszyński**, *Spór o piękno*, Poznań 1992, s. 171. Np. dla św. Tomasza: „piękno jest dobrem, do którego dodajemy aspekt poznawczy" – pośrednio, poprzez dobro, odnosi się ono do bytu. **W. Stróżewski**, *Próba systematyzacji określeń piękna występujących w tekstach św. Tomasza*, „Rocznik Filozoficzny" 1958, z. 1, s. 27.

i niejednoznacznie, pozostając dla niego metaforą otwierającą horyzont Dobra i zła. Piękno jako takie nie jest uposażone władzą zbawiania człowieka; może tylko – za swym pośrednictwem – zbawić Drugiego, usprawiedliwić jego istnienie. Dla człowieka piękno pozostaje wyłącznie obietnicą i zapowiedzią. Utrzymując swą niejednoznaczność, swą transcendencję, piękno Drugiego otwiera przed doznającym go człowiekiem horyzont agatologiczny. Fenomen piękna nie tylko ujawnia komunię międzyludzkiego zapośredniczenia, ale także uczestniczy w jej zawiązywaniu się.

Prawda – wartością

Dla Tischnera najistotniejszym wyznacznikiem prawdy jest jej wymiar etyczny, dialogiczny. Dlatego problem prawdy – integralny z problemem ludzkiego bycia – pojawi się nie tyle z uwagi na rozstrzyganie o poprawności formułowanych przez człowieka sądów, lecz dużo „wcześniej"[18].

Prawda, podobnie jak piękno, pełni względem stojącego wobec niej człowieka funkcję usprawiedliwiania jego istnienia. Prawda (również w tym nie różni się od piękna) nie determinuje postawy, jaką człowiek, w wyniku wolnych od jakiegokolwiek przymusu aktów, wobec niej zajmuje.

Po pierwsze, wyróżnia Tischner dwie podstawowe orientacje określające możliwy stosunek człowieka do prawdy: będzie ona stanowiła albo wartość nadrzędną wobec kategorii życia (ludzkiego), albo jako podległa tej kategorii, będzie jej służyć. W tym drugim przypadku prawda zachowuje swą tożsamość, ale właśnie dlatego w konfrontacji z wymogami życia częstokroć traci walor wartości podstawowej, stanowiącej punkt aksjologicznego odniesienia, służący człowiekowi do orientacji w jego świecie, według zasad „logosu" i „ethosu". Życie stawia przed człowiekiem wciąż nowe problemy i zadania, roztaczając przed nim swą, nigdy do końca nie dającą się opanować konkretność. Rozumiane w kategoriach popędu, wyraża się życie potrzebą władzy, która wyłania się z doznawanej przez człowieka „woli mocy". W tej Nietzscheańskiej perspektywie

[18] J. T., *Uprawiam filozofię dobra*, [w:] *Rozmowy o filozofii*, red. A. Zieliński, M. Bagiński, J. Wojtysiak, Lublin 1996, s. 260.

podstawowym celem człowieka będzie zdobycie panowania[19]. Realizując wolę mocy, pragnie człowiek zawładnąć sobą, innymi oraz światem. U Nietzschego zatem prawda traci pozycję autonomiczną. Fałsz służący życiu jest „wyższą wartością niż prawda, która życiu się sprzeciwia". Tischner przytacza słowa Nietzschego z *Poza dobrem i złem*: „Fałszywość jakiegoś sądu nie jest jeszcze dla nas przeciw sądowi temu zarzutem [...]. Chodzi o to, o ile wpływa on na wzmożenie życia, na utrzymanie życia, na utrzymanie gatunku; i zasadniczo skłaniamy się do twierdzenia, iż najfałszywsze sądy [...] są dla nas najniezbędniejsze"[20].

Po wtóre, odmówienie prawdzie charakteru wartości naczelnej, roli podstawowego wyznacznika nadającego kierunek i sens ludzkiemu życiu, czynnika organizującego całą aksjologiczną treść, jaka pojawia się w obrębie tego życia (co ma miejsce również wtedy, gdy człowiek kłamie, bowiem kłamstwo jest także swoistym „hołdem" składanym prawdzie), pociąga za sobą uznanie niejednoznaczności prawdy w aspekcie jej relacji do ludzkich postaw, wyborów, decyzji. Dlatego Tischner pyta: „Czy nie można pójść krok dalej [od Nietzschego – W. G.] i przyjąć, że sądy konieczne do życia wcale nie są fałszywe? Czy nie można ogłosić, że to, co dotychczas było prawdą – jest kłamstwem, a co było kłamstwem jest prawdą?"[21] W ten sposób pojawia się zjawisko dualizmu instancji rozstrzygających o sensie pojęcia prawdy: „rozum pospolity" zyskuje konkurenta w „rozumie politycznym". O ile „rozum pospolity" (również Nietzsche nie przekraczał, według Tischnera, jego granic) kierował się „paradygmatem korespondencyjności" (wyznaczającym tor europejskiej metafizyce zapoczątkowanej przez Arystotelesa, a doprowadzonej „do kresu" przez Nietzschego), a zatem pragnął konfrontować treść poznania z własnościami rzeczywistości „obiektywnej", o tyle „rozum polityczny" – kwestionując tę ostatnią, jej realność, dostępność człowiekowi, zrozumiałość i przydatność, a w konsekwencji jej ważność – proponuje zgodę powszechną uczynić kryterium prawdy. W perspektywie rozumu politycznego: „teza bardziej wartościowa dla określonego społeczeństwa zostaje uznana za bardziej godną

[19] Por. **K. Tarnowski**, *Wiara – sens – świadectwo*, [w:] *Człowiek wobec religii. Filozoficzne aspekty religijnego sensu*, red. K. Mech, Kraków 1999, s. 237.

[20] **J. T.**, *Filozofia dramatu*, s. 109.

[21] *Ibidem*, s. 128.

urzeczywistnienia, a więc również za bardziej prawdziwą; teza mniej wartościowa, lub wręcz szkodliwa, staje się tezą błędną"[22]. Dotychczasowe kryterium prawdy wypracowane przez „rozum pospolity" – zakładające bezinteresowne orzekanie przez człowieka ewentualnej zgodności między członami relacji prawdziwościowej – zostaje za sprawą rozumu politycznego wyparte na rzecz kryterium nowego, postulującego wyprowadzanie prawdy z jej przydatności czy użyteczności. W rezultacie prawda jest każdorazowo owocem weryfikacji ze względu na wartość wynikającą nie tyle z właściwości sądu (prawdziwego), będącego odzwierciedleniem poznania, ile z uwagi na konsekwencje towarzyszące danemu sądowi. O tym więc, czy określoną tezę uznać należy za prawdziwą, decydować będzie wedle rozumu politycznego jej treść i związane z nią wartości, nie zaś ta wartość, która przysługuje tezie wyłącznie z uwagi naprawdę: „bezinteresownie", niezależnie od konsekwencji czy treściowych ukwalifikowań.

Dla rozumu politycznego poznanie jako takie oraz wartości, które zeń płyną, są w ścisłym ze sobą związku. Poznanie prawdziwe musi być wartościowe, i to z powodów utylitarnych, a nie przez wzgląd na adekwatność wobec swego przedmiotu; tej bowiem niepodobna orzec. Gdyby jednak relacja prawdziwościowa była rozstrzygalna (dzięki użyciu jakiegoś wiarygodnego kryterium), to nawet wówczas samej prawdziwości – w abstrakcji od jej treści i konsekwencji dla biologicznego czy społecznego życia człowieka – nie przysługiwałaby wartość dostateczna, by bronić jej autonomicznego sensu. Dla rozumu politycznego prawda – jako właściwość sądu odzwierciedlającego poznanie, a zatem będącego świadectwem relacji człowieka do najszerzej rozumianego świata przedmiotowego oraz do innych ludzi – zostanie z konieczności poprzedzona jej aksjologiczno-utylitarystyczną charakterystyką. W obrębie rozumu politycznego prawda traci swą bezwarunkowość przysługującą czemuś, co wyrażałoby odniesienie „absolutne". W konsekwencji traci też prymat względem myślenia. Źródeł tej przemiany pojęcia prawdy szukać trzeba w rozczarowaniu człowieka, któremu dotychczasowa, uprzywilejowana pozycja prawdy nie przysporzyła spodziewanego szczęścia. Teraz prawda podlegać ma dyktatowi rozumu

[22] *Ibidem*, s. 129.

politycznego i w konsekwencji: „myślenie będzie miało niepodzielną władzę nad prawdą". Tę sytuację Tischner określa mianem „radykalizmu aksjologicznego"[23].

Kierujący się takim radykalizmem rozum polityczny sprawia, że ostatecznym i wyłącznym kryterium prawdy staje się już nie adekwatność korespondencji między ludzkim poznaniem a jego przedmiotowym korelatem, lecz praktyka: człowiek – podmiotu władzy. Człowiek skutecznie urzeczywistniający swą zwierzchność nad innymi i nad światem okazuje się jedynym (co nie wyklucza kolektywności) realizatorem wartości i wyłącznym depozytariuszem kryterium prawdy. Hierarchia świata budowana ze względu na jego przydatność dla człowieka nie prowadzi już od Dobra, poprzez wartości (w tym poprzez wartość prawdy) ku człowiekowi, lecz odwrotnie: od człowieka, podmiotu samowolnie realizowanej władzy, do kreowanego przezeń świata „wartościowego". Sens owego świata jest zawisły od aktywności człowieka – mającej swe źródło w ludzkiej „woli mocy", a realizowanej w planie życia i ze względu na jego wartość.

Tischner dokonuje zatem wyraźnego rozróżnienia między prawdą stanowiącą „partnera" rozumu politycznego, jego „metaaksjologiczny korelat" – prawdą naznaczoną piętnem utylitarnym – a prawdą autonomiczną i autoteliczną, wolną od wpływu podejmowanych przez człowieka projektów panowania nad światem[24].

Prawda rozumu politycznego – będąc wartością – ma moc usprawiedliwiania. Nie jest ona jednak wartością „ze względu na samą siebie" – niezaangażowaną, samoistną i bezinteresowną, dlatego nie potrafi dokonać usprawiedliwienia ostatecznego. Dla niej usprawiedliwić człowieka to tyle, co wykazać, że jest on zwycięzcą. Literackim odpowiednikiem podmiotu takiego zwycięstwa, określanego ze względu na obszar „prawdy politycznej", będzie dla Tischnera Raskolnikow ze *Zbrodni i kary* F. Dostojewskiego. Bohater ten, posiłkując się swoistą koncepcją prawdy, odnosi zwycięstwo nad światem, który tkwiąc w uwarunkowaniach „pospolitego" rozumienia prawdy, wiedzie z nim „dialog" oskarżenia. Raskolnikow oddala wymierzony w siebie (w formie zawoalowanej) zarzut zbrodni.

[23] *Ibidem*, s. 130.

[24] Autor nawiązuje do metaforyki występującej w *Liście o humanizmie* M. Heideggera, jak również w *Byciu i czasie* tegoż autora. Por.: J. T., *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1994, s. 65.

Służąca mu do obrony wyrafinowana konstrukcja kłamstw – będąca taką dla rozumu „pospolitego" – jest zarazem świadectwem prawdomówności (z uwagi na rozum polityczny) tego, kto ją powołał z intencją osiągnięcia „wyższego" celu. Wartość, jaka przysługuje „projektowi jutra" Raskolnikowa, zmienia sens jego mowy. To, co mogłoby uchodzić za kłamstwo, okazuje się prawdą.

Jednak prawda Raskolnikowa, stając się polityczną, przestaje być dialogiczną. Bohater, dostosowując swój projekt świata do własnej apodyktycznej woli mocy, odmawia tym samym takiego prawa innym, czyniąc ich bezwolnymi elementami kontrolowanej przez siebie gry. Czyniąc to, wypowiada tym samym posłuszeństwo „nieskrytości" pragnącej objawić wolną od manipulacji prawdę jego bycia. Odwołując się, po raz kolejny, do instruktywnej w tym momencie terminologii Heideggera (tym razem „późnego"), można by powiedzieć, iż bohater przestaje być „pasterzem" swego bycia – nie wsłuchuje się już w dzwonki owiec[25] i nie rozumie ich – jako że jedyne znaczenie posiadać dlań będzie projekt jutra wypracowany wedle rygorów rozumu politycznego i podległy jego egoizmowi. W obrębie tego rozumu nie ma miejsca na uznanie roszczeń prawdy transcendentnej – „bezinteresownej", zakorzenionej w rzeczywistości pozaświatowej, a objawiającej swą „realność" poprzez dialog z innymi (z Drugim). Zamiast nasłuchiwać wartości w ich transcendencji, człowiek narzuca światu i innym immanencję własnych wartości ucieleśnianych realizacją potrzeb życia pojętego jako bezustanna konfrontacja ze wszystkim, co sprawia jakikolwiek opór: obojętne, czy będą to przedmioty sceny, czy też inne osoby, współuczestnicy rozgrywającego się na niej dramatu.

Charakter wartości przysługujących prawdzie rozumu politycznego sprawia, jak już powiedziano, że zwycięstwo tego rozumu nie będzie trwałe ani ostateczne. Raskolnikow – mistrz kreowania prawdy politycznej, stanowiącej jego oręż podczas dialogu-przesłuchania, w jaki został uwikłany, zręcznie unikający czyhających nań pułapek, umiejętnie balansujący między dwiema łamiącymi się i wciąż zmienianymi osiami aksjologicznymi (między szacunkiem i pogardą, dominacją i podporządkowaniem, ufnością i podejrzliwością, prawdomównością i kłamstwem), pozorny zwycięzca – ostatecznie okazuje się

[25] Tischner nawiązuje do *Listu o humanizmie Heideggera, loc. cit.*

pokonanym. Tryumf Raskolnikowa nie wytrzymuje próby **dialogu** mającej się wyłonić z realiów **spotkania z Drugim** (z Sonią). Tischner pragnie pokazać, że zwycięstwo Raskolnikowa, zamykając jeden etap walki o władzę, otwiera następne; implikuje konieczność podejmowania dalszych, nie kończących się zmagań. Są one niejako wpisane w relację przeciwieństwa, w jakiej bohater określił swoje istnienie względem istnienia innych osób. Zwycięstwo w płaszczyźnie prawdy politycznej pociąga za sobą nieskończony łańcuch postaw konfrontacyjnych, wynikających z narzucenia przez zwycięzcę – sobie i zwyciężonemu – trwałej formuły „dialogu" w relacji przeciwieństwa: „Dialog przesłuchania nie kończy się z chwilą zdobycia władzy, ponieważ władza ma to do siebie, że zawsze jest zagrożona. Nigdy nie można być wystarczająco pewnym swego. Poddanych trzeba przesłuchiwać bezustannie"[26].

Kryterium prawdy politycznej nie liczy się z wartością prawdy pojmowanej w abstrakcji od tego, co wyznacza ludzkiemu życiu sens utylitarny. Hołduje temu kryterium zarówno praktyka zwycięzcy (władcy, przesłuchującego, „zwycięskiego" świata) w stosunku do pokonanego (przesłuchiwanego), jak i praktyka pokonanego w stosunku do zwycięzcy. „Dialog" prowadzony między uczestnikami relacji przeciwieństwa zdominowany jest przez myślenie odwetowe. Przebiega on na „podwójnej" scenie, czemu towarzyszy swoistość aksjologiczna. Ściślej mówiąc, zwycięzcy i zwyciężeni wiodą dwa odrębne „dialogi": jeden z przeciwnikiem, inny z sobą. Rozmowa nie jest już dialogiem, lecz „mową nacisku" obfitującą w pułapki zastawiane przez obie strony, budowaną na bazie „połamanych osi aksjologicznych", niepostrzeżenie przechodzącą od obietnic do oskarżeń, sięgającą po groźby, zapowiadającą zdemaskowanie.

Czerpiący swe uzasadnienie z prawdy politycznej (i takiego rozumu) „dialog" przesłuchania obraca się przeciwko swym uczestnikom: „odsłania on przed nami krąg zbrodniczego istnienia, od którego uciec nie można"[27]. Okazuje się, że prawda przynależna rozumowi politycznemu niesie w sobie zaczyn autodestrukcji. Prawda użyta instrumentalnie – podobnie jak piękno oderwane od swej transcendentnej podstawy i zamknięte w obszarze tego, co widzialne

[26] J. T., *Filozofia dramatu*, s. 136.
[27] *Ibidem*, s. 138.

– traci wartość apriorycznego czynnika umożliwiającego człowiekowi egzystowanie w planie transcendencji. W ten sposób rozum polityczny – degradujący prawdę do płaszczyzny utylitarnej – „dążąc do zamiany wszystkiego w tworzywo, stanął nagle w sytuacji, że **coś**, z czego miało powstać **wszystko**, wciąż jest tylko **niczym**"[28]. Co więcej, przez swą chęć bezgranicznego panowania i przez sposób, w jaki owo panowanie skłonny jest usprawiedliwiać, sam obnaża własną bezsiłę, co autor wyraża stwierdzeniem: „Demon kłamstwa ugina się pod ciężarem demona, którego sam wywołał"[29].

Jak widać, Tischner chętnie odwołuje się w swych analizach do opisu budowanego z wykorzystaniem charakterystyki negatywnej. Pragnąc zrozumieć istotę piękna czy prawdy będących w stosunku do aksjologii jej warunkami transcendentalnymi, gdyż poprzedzającymi swoim metasensem wszelkie sensy odnajdywane w świecie wartości przedmiotowych, „wewnątrz-światowych", powinniśmy – jak poucza Tischner – rozpatrzyć również takie zjawiska, które stanowią zaprzeczenie ujmowania wartości w ich funkcji transcendentalnej. Sporo zatem miejsca poświęci przykładom redukcji czy zamykania wartości w empirycznej dziedzinie ich aplikacji. Wtedy to „błądzenie" w żywiole wartości mających wszak budować aksjologiczną strukturę „ludzkiego" świata oznacza ich ograniczenie dziejowością, podporządkowanie jej wymogom. Tymczasem wartościom, o których mowa, winna przysługiwać aprioryczność i bezwarunkowość. Rozpoznawanie ich przez człowieka w świecie zjawiskowym i intelligibilnym nie wyczerpuje ich „absolutnego" sensu. Dzięki ich transcendentnemu trwaniu człowiek uczy się odnajdywać sens ponad realnością sceny i niezależnie od napotkanych w jej obrębie bytów.

Taką jest rola piękna, zawsze niepowtarzalnego i za każdym razem budzącego w człowieku, który go doznał, „bolesne pragnienie, by przeżywane **teraz** zamienić w wieczność"[30]. Bo piękno – autor ubiera swą myśl w słowa „trzeciej krytyki" Kanta – „przygotowuje nas do tego, by coś bezinteresownie kochać"[31]. Również prawda jako „klucz do świata" mobilizuje człowieka do zajęcia określonej

[28] *Loc. cit.*

[29] *Loc. cit.*

[30] *Ibidem*, s. 95. Kategoria „pragnienie" (występująca też u Marcela i u Lévinasa) służy Tischnerowi najczęściej do odróżnienia jej od kategorii „potrzeby".

[31] *Ibidem*, s. 94.

postawy: „obiektywizmu, wspaniałomyślności, bezstronności, gotowości do wymierzenia absolutnej sprawiedliwości widzialnemu światu bez względu na cenę"[32].

Tak więc Tischner, pragnąc opisać prawdę-wartość nadrzędną, nie odrzuca jako poznawczo nieprzydatnych przejawów jej „patologii", gdzie prawda została uwikłana w ludzką praxis. Zmierza tu tropem Bergsona, Husserla czy Heideggera, ujawniających rozmaite spotykane w dziejach myśli zapowiedzi „technicznego spojrzenia na świat"[33] (widoczne już u F. Bacona, Galileusza czy Newtona). Prawda-wartość samoistna – zachowująca swą tożsamość (wbrew zakusom rozumu politycznego), jak i swą nadrzędność (wbrew wyrokom poruszającego się na gruncie „filozofii życia" rozumu pospolitego) – z konieczności zapośredniczająca współ-bycie człowieka z całą dziedziną aksjologiczną, umożliwia mu nie tylko „myślenie według wartości", ale też egzystencję: bycie według nich. Jako taka jest więc całkiem różna od tej, która będąc uwarunkowana przez *techne*, służy za środek władania wszystkim tym, co człowiek skłonny jest postrzegać w kategoriach bytu[34].

Jeśli zatem wolno uznać prawdę za „transcendentalny" warunek ludzkiej transcendencji rozumianej jako „zaangażowane oddalenie", to trzeba zarazem zastrzec, że nie o każdą prawdę tu chodzi; nie o prawdę rozumu politycznego, gdyż ten poprzez swe pragmatyczne zabiegi pozbawia prawdę jej suwerenności i bezinteresowności, prowadząc do jej samounicestwienia.

---

[32] J. T., *Świat ludzkiej nadziei*, s. 64.

[33] J. T., *Myślenie według wartości*, Kraków 1993, s. 266.

[34] Swoisty „*ethos*" patronujący Tischnerowskim rozważaniom prawdy traktowanej jako transcendentne medium zapośredniczające ludzkie – naznaczone „supranaturalną" aksjologią – „rozumienie się" na świecie, zbliża autor do późnej myśli Husserla, który ideę prawdy naukowej przeciwstawia prawdzie „życia przednaukowego". W znanym eseju *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia* Husserl pisał o idei prawdy (naukowej): „Chce ona być prawdą bezwarunkową. Zawarta w tym jest pewna nieskończoność, która każdemu faktycznemu potwierdzeniu i każdej faktycznej prawdzie nadaje charakter czegoś tylko relatywnego, przybliżenia jedynie, odniesionego właśnie do owego nieskończonego horyzontu, w którym prawda sama w sobie jest [...] nieskończenie odległym punktem". *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, Warszawa 1993, s. 22. Por.: M. Jędraszewski, *Nieskończona dal, która nas zaprasza*, „Przegląd Powszechny" 1995, nr 10, s. 52–58.

U Tischnera prawda wznosi się ponad rozum „pospolity". Autor dostrzega bowiem jego niedostatki, zwłaszcza bliskość „naiwnemu realizmowi". Jednak Tischner nie pogardza tym rozumem, do czego zachęca rozum polityczny; punkt ciężkości jego myśli leży gdzie indziej. Prawda postrzegana w opozycji nie do fałszu, lecz do kłamstwa, przestaje przynależeć pragmatyce *logosu*, staje się natomiast podstawowym „*a priori*" ludzkiego bycia: dialogicznego i permanentnie uwikłanego w dramat. W takim właśnie byciu odnajduje Tischner jego nieskrytość.

Dobro

U Tischnera Dobro pojawia się jako podstawowy „aksjomat" ludzkiego dramatu. Nie znaczy to, jakoby Dobru nie miała przysługiwać realność. Jego sens nie wyczerpuje się przecież w funkcji analogicznej do tej, jaką w stosunku do jakiegoś systemu dedukcyjnego pełnią jego aksjomaty, gdzie konstrukcja systemu jest oparta na przyjętej w drodze konwencji siatce podstawowych kategorii czy zasad, służących wyprowadzaniu – za pomocą sformalizowanych procedur – wszelkich sądów będących niczym więcej, jak tylko „sądami analitycznymi". Przyrównanie Dobra do aksjomatu wymaga innego jeszcze uściślenia. Zazwyczaj aksjomat (teoremat) jest nie tylko tym, co umożliwia system, ale co również go poprzedza. Z Tischnerowskim Dobrem jest inaczej. Jeśli bowiem za „system" uznamy „sensowną całość" wyłaniającą się z ludzkich doświadczeń aksjologicznych, to dopiero w jego obrębie Dobro-światło odnajduje swą istotę, wyrażającą się transcendencją Dobra względem człowieka.

Jakkolwiek Dobro pełni funkcję „aksjomatu", to „samo w sobie" nie jest iluzją. Jako transcendentalny gwarant sensu ludzkiego świata wartości wykazuje ono realność nie mniejszą niż realność człowieka, który czując zagrożenie, wie, że tylko ono potrafi go ocalić. Właśnie takie Dobro zaangażowane jest w dramat rozgrywający się z udziałem człowieka pośród świata „jego" wartości. A skoro wynik tego dramatu, jego zakończenie, nie są znane, to Dobro

– podobnie jak dramat i uczestniczący w nim człowiek – wciąż bliskie jest tragiczności.

Dostęp do Dobra posiada człowiek nie za pośrednictwem refleksji; myślenie nie zdoła dopełnić zbliżenia go ku Dobru, którego głos „przebija się przez hałasy świata, aby wezwać człowieka do czegoś absolutnego"[35]. Intelekt może co najwyżej, poprzez krytykę hałasów zagłuszających ów głos, ułatwić człowiekowi rozpoznanie Dobra w świecie. Przystęp człowieka do Dobra nie odbywa się również w sposób typowy dla większości doświadczeń, nie jest bowiem bezpośredni. Dobra można „doświadczyć" jedynie za pośrednictwem wartości (lub w szczególnym przypadku – „antywartości", jak to się dzieje w sytuacji, gdy człowiek doświadcza zła). Dobro w dostępnym ludzkiej naoczności świecie empirii nie ujawnia swej „czystej" postaci; nie całkiem jest bowiem podatne na aplikację pojęć ludzkiego intelektu: procedurę czyniącą świat doświadczany – światem poznawanym. Nie odsłania też przed człowiekiem do końca swej „twarzy" (prawdy o sobie). Człowiekowi pozostaje zatem – poprzez uczestnictwo w doświadczaniu świata, dokonujące się przy istotnym udziale „myślenia według wartości" – aproksymacyjnie przybliżać się ku Dobru: ku jego rozumieniu i byciu wedle tego rozumienia. Jeśli jednak w Dobru upatruje autor *a priori* ludzkiego bycia – przebiegającego pod znakiem podwójnego otwarcia (intencjonalnego – na scenę, oraz dialogicznego – na Drugiego), co nadaje tej egzystencji wymiar dramatyczny – to pragnie on w ten sposób podkreślić, iż Dobro, jakkolwiek „autonomiczne" względem doświadczenia, właśnie dzięki doświadczeniu przybiera typowy dla ludzkiego rozumienia sens[36].

Zaakcentowaniu transcendentalnego wymiaru Dobra służy przyrównanie go przez Tischnera do światła. Autor, któremu bliska jest tradycja Augustyńska sięgająca do neoplatonizmu oraz do patrystyki aleksandryjskiej (Orygenes) i kapadockiej (Grzegorz z Nyssy), skłonny jest w świetle dostrzegać nie tyle zasadę hierarchizacji uniwersum bytów, ile prawdę, wedle której człowiek, rozpoznając siebie, zbliża się do Absolutu. U św. Augustyna tym, co oświeca człowieka, był Bóg-światło, nie tyle usposabiający ludzkie oczy do patrzenia w świat,

[35] J. T., *Filozofia dramatu*, s. 91.

[36] J. T., *Myślenie według wartości*, s. 500.

co raczej wdrażający serce człowieka do tego, by „widziało" prawdę[37]. Takie światło potrafi nawet – jak u Platona – oślepić nie zaprawioną do jego blasku duszę[38]. Tischner zmierza za Augustynem, dla którego „Bóg jest Tym, kto udziela światła naszym oczom". Odwieczne Dobro odciska w duszy człowieka własny obraz, co pozwala obudzić w człowieku „zdolność przywiązania się do Tego, czyim jest obrazem"[39]. Dobro, objawiając się, udziela człowiekowi prawdy o nim samym. Objawianie się Dobra człowiekowi przebiega na sposób epifaniczny: jest manifestacją boskości spełnianą zarówno w sferze „optycznej", jak i „akustycznej". I chociaż właściwym objawieniu Dobra jest porządek myślenia „według dźwięku" (ten „według światła", oświetlając przedmioty dostępne ludzkiej zmysłowości, kieruje człowieka wyłącznie ku rzeczom)[40], to jednak Dobro epifaniczne nie rezygnuje z „zagadnięcia" człowieka dokonującego się także poprzez świat zjawiskowy. A zatem Dobro objawia się jako świetlistość ukazująca *logos* porządku widzialnego oraz jako prawda, którą „usłyszeć" zdolne jest jedynie ludzkie serce. Dobro będące Boskim **zwierzeniem się** (i zawierzeniem) człowiekowi można raczej usłyszeć niż zobaczyć.

Mamy tu zatem, u Tischnera, pewną dwuznaczność w ekspozycji metafory światła, które choć zasadniczo rozświetla horyzont agatologiczny – niedostępny zmysłowości i przybliżający człowiekowi „niewidzialną" prawdę – to zarazem przenika też obszar „widzial-

---

[37] Św. Augustyn, jak przystało na Ojca Kościoła, wspiera tę interpretację powagą Pisma św. (Dz. 17, 27–28; Mdr. 9, 15; J 1, 5). **Św. Augustyn**, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996, ks. IV, I, ks. XV, XXIV, ks. XV, XXVII, s. 151–152, 515, 523.

[38] **Platon**, *Państwo*, ks. VII, 515 E, 516 B, przeł. W. Witwicki, Kęty 1997, s. 223–224.

[39] **Św. Augustyn**, *O Trójcy Świętej*, ks. XIV, XIV, 20, s. 448. Czytamy też: „Dusza jest obrazem Boga, bo jest zdolna do uczestnictwa w Nim"; *ibidem*, ks. XIII, VII, 9, s. 434.

[40] Z rozmowy przeprowadzonej z J. Tischnerem przez K. Drecką 27 V 1996 r. w ramach cyklu emitowanego przez TVP, zatytułowanego *Ogród sztuk*. Stosownie do struktury ludzkiej receptywności, „świat wartości" rozpoznawany jest za pośrednictwem innych „władz" aniżeli te, które umożliwiają dostęp do świata przedmiotowego. Pisze Tischner: „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"; J. T., *Filozofia dramatu*, s. 250.

nego", umożliwiając ludziom orientację na scenie, w świecie będącym cieniem tego, co doskonałe. Oczywiście funkcji światła widzialnego także przysługuje metaforyczność; jest ono czymś innym niż spostrzegany przez ontologów strumień cząsteczek, pozwalający człowiekowi dostrzegać byty i siebie pośród nich. Pisząc o świetle „widzialnym", Tischner ma na uwadze fakt, iż wydobywa ono z mroków byt jako element sceny, na której rozgrywa się ludzki dramat, nie zaś „byt jako byt". Można zatem przyjąć, iż światło – „metareguła" procesu aletheicznego zbliżającego ludzkie bycie wraz z zanurzonym w nim człowiekiem ku Prawdzie – będąc odblaskiem wiecznego Dobra, przysposabia człowieka do rozpoznawania siebie: stojącego wewnątrz horyzontu agatologicznego i „wobec transcendencji". Ożywiana przez Dobro nieustanna metanoja ludzkiego bycia, jakkolwiek dokonuje się w wymiarze głębszym niż ten, który jest korelatem zmysłowej naoczności, to jednak znajduje swe odzwierciedlenie także w „widzialnych" rejestrach sceny, której elementy uzyskują nowy sens. Konkludując, Tischner nawiązuje do myśli św. Franciszka z Asyżu i stwierdza: „Trzeba przyuczać zmysły, by widziały, a przede wszystkim słyszały – dobro"[41].

Światło, będące znakiem Dobra skłaniającego się ku człowiekowi, daje możliwość przeżycia skierowanego do człowieka Boskiego wybrania, które ku człowiekowi jest skierowane. Dobro pojawia się przed człowiekiem po to, by ten usłyszał jego wezwania i poszedł za nim. Wybranie Dobra ma jednak sens podwójny: podmiotowy i przedmiotowy. Dobro wybiera, ale także samo pragnie być wybrane. Tischner również tym razem odwołuje się do przykładu biblijnego: „Bóg ratuje Abrahama od błądzenia. Abraham «ratuje» Boga od zapomnienia w świecie – od «niewybrania»"[42].

Myśl o Dobru nieodmiennie splata się u Tischnera – co nie powinno dziwić, skoro jest autor filozofem chrześcijańskim i w tradycji

[41] J. T., *Miłość niemiłowana*, s. 54. Warto przypomnieć, że w tradycji filozoficznej przyznawanie prymatu „słyszeniu" rzeczywistości nad jej „widzeniem" wynika z jednej strony z przeświadczenia o omylności ludzkich zmysłów (np. u Kartezjusza) oraz ich nieużyteczności, gdy idzie o formułowanie praw (i prawd) ogólnych, z drugiej zaś z uznania, że to, co dane zmysłowo, jawiące się w obszarze naoczności, jako skończone i faktyczne, raczej „jest", aniżeli – jak głos, upodabniający się do metafory – „daje do myślenia".

[42] J. T., *Miłość niemiłowana*, s. 52.

judeochrześcijańskiej poszukującym inspiracji dla swego „myślenia człowieka" – z próbami konceptualizacji sfery ***sacrum***, która w dziejach myśli była powszechnie uznawana za źródło religijnych doświadczeń człowieka. I oto, w zgodzie z proponowanymi przez Tischnera terminologicznymi dystynkcjami, trzeba stwierdzić, że właściwą dla zawiązywania się i trwania relacji między człowiekiem a Bogiem, jest nie tyle sfera ***sacrum***, co ***sanctum***. „W chrześcijaństwie podstawowym sanctum jest Bóg – orzeka autor. Potem człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże. Sanctum – to świętość osobowa, Boska i ludzka"[43]. Rozróżnienie *sanctum* od *sacrum* jest konsekwencją diagnozy, jaką autor stawia współczesnemu światu. Desakralizacja mogąca być uznaną za syndrom rzeczywistości „ponowożytnej" nie oznacza desanktyfikacji[44]. Desakralizację skłonny jest autor wiązać z „naturalnym" procesem aletheicznym, którego drogą „Bóg prowadzi człowieka do prawdy o sobie, każąc mu żegnać się z prawdami pozornymi"[45].

Dawnemu bogu, którego śmierć obwieścił Nietzsche, nikt nie współczuje. Bo jak mu współczuć, skoro sam ponosi winę za swą zagładę. Był to bóg-*sacrum* – dziejowy, gdyż zrelatywizowany do dziejowych wyobrażeń o Prawdzie, bóg bezbronny wobec zmian zachodzących w historii, życiu, umysłowości i *ethosie* następujących po sobie pokoleń ludzkich. Ten bóg stał się anachroniczny; skoro przykrojono go na miarę świata, musiał ulec presji zmian zachodzących w świecie, który go stworzył. Z drugiej strony, był to bóg radykalnie zdystansowany od człowieka, który z czasem uznał, że ów bóg-gwarant zdewaluowanych wartości nie jest mu już potrzebny. „Transcendencja" takiego boga była kategorią całkiem różną od Tischnerowskiej: oznaczała bowiem wyobcowanie, zewnętrzność, oddalenie od człowieka – odpowiadające dystansowi, jaki

[43] *Ibidem*, s. 116.

[44] Tischner – podobnie jak **P. Ricoeur** – podejmuje próbę przezwyciężenia aksjologicznego impasu, w jakim znalazło się *sacrum*. Jednak w odróżnieniu od autora *Egzystencji i hermeneutyki* (wyd. polskie: red. S. Cichowicz, tłum. E. Bieńkowska, Warszawa 1975) nie poprzestaje na interpretacji symboli – która miałaby, w intencji Ricoeura, przywrócić człowiekowi zrozumiałość *sacrum* – lecz wprowadza konkurencyjne wobec powyższego, pojęcie *sanctum*.

[45] **J. T.**, *Miłość niemiłowana*, s. 116. Por.: **J. T.**, *W krainie schorowanej wyobraźni*, Kraków 1998, s. 245–248.

musi dzielić dwa tak radykalnie różne od siebie byty[46]. Taka transcendencja zaświadczała o ontologicznej przepaści rozpościerającej się między doskonałym Absolutem a stworzeniem – w tym człowiekiem – skończonym, ułomnym, śmiertelnym, uległym wobec zła. W konsekwencji ujawniała ona swój poza-ludzki, bo ponad-ludzki wymiar.

Jednak śmierć boga-*sacrum* nie pociąga za sobą śmierci Boga-*sanctum*. Śmierć tego ostatniego równałaby się bowiem samounicestwieniu jego świadka – człowieka. Tymczasem Bóg-Dobro, o jakim pisze Tischner, wciąż żyje. Rozumienie i przeżywanie tej kategorii jest nadal dostępne człowiekowi, nawet w warunkach współczesnego „ponowoczesnego" świata. Należąc do sfery *sanctum* i stanowiąc istotę i źródło tak pojmowanej świętości, urealnia owa kategoria pełnię doskonałości egzystencji osobowej Boga – egzystencji, do której człowiek odnosi swoje własne istnienie.

Różnica między pojęciami *sacrum* i *sanctum* staje się bardziej wyrazista, gdy dostrzeżemy w człowieku podmiot dramatu rozgrywającego się w przestrzeni dialogicznej. *Sacrum* odnosi się do świętości „w ogóle", zaś jego przykłady łatwo odnaleźć w świecie ontycznego uniwersum – wśród bytów. *Sacrum* uosabia w szczególności to, co święte i z uwagi na tę świętość – różne od człowieka. Tak wyobrażana świętość przekracza człowieka w sposób absolutny (podobnie jak np. „Stwórca" przekracza „stworzenie"). *Sacrum* – jak celnie zauważył „klasyk" badań nad tym pojęciem Rudolf Otto[47] – wyraża ambiwalencję lęku, a jednocześnie tęsknoty za tym, co groźne, mroczne, może nawet przerażające, ale także – za sprawą swej niezgłębionej potęgi – upragnione. Niczym *tremendum*

---

[46] Dokonana przez Tischnera charakterystyka boga-*sacrum* zawiera analogie do wątków pojawiających się we współczesnej literaturze filozoficznej. Wskazać tu można na teorię „idola" J.-L. Mariona (najszerzej rozwiniętą w dziele *L'idole et la distance*, Paris 1977). Z kolei Heidegger pisał: „Do takiego Boga [rozumianego jako *causa sui* – W. G.] człowiek ani nie może się modlić, ani ofiarować Mu siebie. Przed *causa sui* człowiek nie jest w stanie ani z bojaźni upaść na kolana, ani nie może przed nim śpiewać i tańczyć... Stąd myślenie bez-boże, które musi porzucić myślenie o Bogu jako *causa sui*, jest chyba bliższe boskiemu Bogu". **M. Heidegger**, *Identität und Differenz*, Pfüllingen 1957, s. 70–71, cyt. za: **J. T.**, *Myślenie według wartości*, s. 152.

[47] **R. Otto**, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Wrocław 1993.

i *numinosum* pociąga ono człowieka, ale i przeraża swą nieskończonością ginącą w mroku. Z kolei ***Sanctum*** odnosi się do **świata osób** i do **dramatu** (odpowiedzialności, miłości, nadziei, ale także niewierności i zdrady), jaki się między nimi zawiązuje. I jeślo słuszną ma być Nietzscheańska teza o „śmierci boga", to wedle Tischnera będzie taką wyłącznie o tyle, o ile znajduje zastosowanie do *sacrum*, „świętości scenicznej" – poszukiwanej i odnajdywanej pośród bytów zapełniających „scenę" świata; dotyczy ona kryzysu (być może nieodwołalnego) pewnej formacji kulturowo-aksjologicznej. ***Sanctum*** natomiast – wyrażające **świętość osobową** (Boską i ludzką) – nadal pozostaje ważne, jako że nieodłącznie towarzyszy dramatowi ludzkiego istnienia. Z procesem powyższej ewolucji w sposobie rozumienia i przeżywania świętości wiąże Tischner dopełniającą się współcześnie „przemianę pozorów religii w religię"[48]. Ów proces miałby się, wedle Tischnera, wyrażać odsłonięciem korzeni świętości – rzeczywistych, choć zapomnianych, jakimi jest dobro. Źródłowy sens świętości rozpoznawanej z perspektywy chrześcijańskiej – podobnie jak sens dobra – nie może być obcy człowiekowi, przerażać go swoją odmiennością czy niepoznawalnością. Przeciwnie: „Prawdziwym *sacrum* chrześcijaństwa jest człowiek – dziecko Boga. Stąd płynie przykazanie: «Miłuj bliźniego...». Aby wydobyć na jaw ów ludzki, a nawet osobowy wymiar świętości, język chrześcijaństwa wolał używać słowa *sanctum*. *Sacrum* ma wciąż wydźwięk pogański – ono jest «poza dobrem i złem»; ono może ożywiać, ale może też kamienować, krzyżować, zabijać. *Sacrum* pogańskie jest nie tyle najwyższą dobrocią, co najwyższą pięknością. Inaczej jest z chrześcijańskim *sanctum*: ono jest źródłem życia, słowem życia i pokarmem życia. [...] *Sanctum* jest tym, co bezwzględnie dobre. Gdy potem wielcy apologeci chrześcijaństwa powtarzali, że «dusza ludzka jest z natury chrześcijańska», to przede wszystkim mieli na uwadze tkwiącą w niej zdolność do b e z i n t e r e s o w n e j d o b r o c i"[49].

Tischnerowskie przeciwstawienie pojęć *sanctum* i *sacrum* przywieść może skojarzenia z poczynionym ongiś przez M. Bubera odróżnieniem dwóch różnych sposobów przeżywania więzi religijnej[50]. Pierwszy

[48] **J. T.**, *Na tropach zbiegłego Boga*, [w:] **J. T.**, *W krainie schorowanej wyobraźni*, s. 241–253.

[49] **J. T.**, *Ksiądz na manowcach*, Kraków 1999, s. 188–189.

[50] **M. Buber**, *Dwa typy wiary*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1995.

zachodził, wedle owego filozofa dialogu, stosownie do przedmiotowego stanu rzeczy, jaki akceptujemy; przejawiał się poprzez stosunek uznania czegoś (np. prawd wiary), manifestujący się w akcie akceptacji. W tym znaczeniu wiara byłaby uznawaniem za prawdziwy jakiegoś stanu rzeczy, dającego się opisać w kategoriach przedmiotowych. Drugi sposób przeżywania religijnej więzi nie wyraża się w aktach orzekania o przedmiocie, lecz w stanach podmiotu; te nie określają relacji do przedmiotu (np. do artykułu wiary), lecz wyrażają relację międzypodmiotową: monologiczne uznanie zastąpione zostaje dialogicznym zaufaniem. Relacja zaufania czy – jak mówi Tischner – zawierzenia nie podlega osądowi monologicznego rozumu, gdyż jej ważność uzasadniana jest ponaddyskursywnie: jako swoista jakość budowana między uczestnikami wciąż ponawianej relacji wzajemnego zawierzenia-powierzenia się-sobie. I jakkolwiek nietrafnym było Buberowskie przeciwstawianie wiary żydowskiej wierze chrześcijańskiej[51] (kiedy to, jak pamiętamy z lektury Bubera, „*emuna*" – prawdziwa relacja z Bogiem, zostaje skonfrontowana z „*pistis*" – ograniczającą się do uznania samych treści, zasad, prawd wiary, nie poprzedzonego szczerym, przebiegającym na płaszczyźnie zaufania, kontaktem między tym, kto wierzy, a Powiernikiem relacji zawierzenia), to jednak sam pomysł wskazania na formułę służącą odróżnieniu wiary dialogicznej od tej, zredukowanej do perspektywy monologiczno-przedmiotowej, wydaje się uzasadniony. Można się bowiem zgodzić, iż wiara jest niesprowadzalna do wiedzy, sądu czy spostrzeżenia, jako że jej istota wyraża się ufnością, zawierzeniem. Dla uwierzenia w coś lub w kogoś, albo do powzięcia „wiary, że...", nie musimy angażować całej swojej osobowej podmiotowości. Inaczej z wiarą komuś; ta wymaga zaufania, wierności.

Komentując św. Augustyna, Tischner pisze: „...aby Byt absolutny był naprawdę Bogiem, musi być Dobrem"[52]. Wydaje się, że transcendencja Boga-Dobra w stosunku do człowieka, będąc znakiem owej dopełniającej się współcześnie „przemiany pozorów religii w religię", dowodzi zarazem wielkości i godności człowieka – tego,

[51] Jej krytykę odnajdziemy przede wszystkim u L. Wachingera oraz w tekstach takich autorów, jak: D. Flusser, G. Scholem czy A. Żak SJ.

[52] J. T., *O Bogu, który jest blisko. Wprowadzenie do lektury „O Trójcy Świętej" św. Augustyna*, [w:] **Św. Augustyn**, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996, s. 14.

którego obecność jest niezbędnym warunkiem jej sensu. Bóg transcendentny to nie tyle Bóg niedosiężny, okazujący nieskończoną przewagę swej istoty względem skończonej istoty ludzkiej. Transcendencja Boga (podobnie jak np. pojmował ją H. Gouhier[53]) wyraża się raczej Jego wolnością wychodzącą ku wolności człowieka, zachęcającą ją, by uznała swą etyczną podmiotowość, czyniącą człowieka adresatem Boskiego zagadnięcia – zagadnięcia dobrem. Tischner cytuje słowa papieża Jana Pawła II: „Jakże wielką wartością musi być człowiek, skoro Syn Boży umarł za niego na krzyżu"[54].

Uznanie Dobra za bliskie człowiekowi ma odniesienie do wielu wymiarów ludzkiej egzystencji. Jest przecież człowiek zarazem tym, kto poznaje, doświadcza, przeżywa, wstępuje w relacje, podejmuje decyzje, i jeśli Dobro jest dlań zrozumiałe, to właśnie ze względu na wszystkie te aspekty ludzkiego bycia. Dla św. Augustyna rozumienie Boga dokonywało się na drodze rozumienia człowieka, jego duszy, ale także, przybliżając się do Boga, człowiek uzyskiwał lepszy dostęp do własnego istnienia. Tischner zauważa, że dążący do zrozumienia Boga człowiek wstępuje na drogę porozumienia z Bogiem[55]. Celem porozumienia okazuje się „przyswajanie". Relacja między człowiekiem a przyswajanym przezeń Bogiem, czyli Dobrem, wyraża ich wzajemną transcendencję: „Gdy ja mam dobro, a dobro ma mnie, wtedy j e s t e m dobry. Moje «mieć» poprzedza moje «być». Innymi słowy: jestem tym, co »mam« i co «ma» mnie"[56]. Możliwość „przyswojenia" uwarunkowana jest zatem wcześniejszym „posiadaniem", które jest nie tylko obznajomieniem człowieka z czymś, co ulega przyswojeniu, ale także rozpoznaniem tego w sobie. Ujawnia się tu transcendencja Dobra względem człowieka – tego, który będąc czymś innym niż „czyste" Dobro, zarazem w owym Dobru uczestniczy. A skoro człowiek poszukujący i przyswajający sobie Boga-Dobro zgłębia nie tyle tajniki bytu, co raczej prawdę własnej duszy – rezultatem tego procesu będzie aksjologiczne *katharsis* – to człowiek odzyskuje zagrożoną wartość swego **Ja-aksjologicznego**, co równa się jego usprawiedliwieniu, ocaleniu. Jak

[53] **H. Gouhier**, *Le théâtre et l'existence*, Paris 1952.
[54] **J. T.**, *Miłość niemiłowana*, s. 117.
[55] **J. T.**, *O Bogu, który jest blisko*, s. 15.
[56] *Ibidem*, s. 16.

u Augustyna dusza rozpoznawała w sobie obraz Boga, tak u Tischnera człowiek wiąże sens swego istnienia z sensem Dobra[57], wierzy bowiem, iż: „tylko Dobro zdolne jest ocalać"[58].

Wzajemną obecność – Boga w człowieku i człowieka w Bogu – nazywa Tischner uczestnictwem. Parabolę tę wyjaśnia, odwołując się do przykładu tańca jako „aktu uczestnictwa w muzyce": również Bóg jest Tym, w którym człowiek uczestniczy – stanowi dlań „muzykę jego wnętrza"[59]. Podobnie jak muzyka – jeśli ma inspirować do tańca, musi obudzić w człowieku tkwiące w nim wcześniej predyspozycje, tak i uosabiane przez Boga Dobro – pobudza te obszary ludzkiej „receptywności", które wrażliwe są na Jego głos i zdolne do przyjęcia Jego objawienia. Autor stwierdza, że chociaż Bóg stworzył człowieka, by móc się komuś objawić, to zarazem człowiek winien spełniać (i spełnia) warunki pozwalające na przyjęcie objawienia. Wymóg ów zakłada z kolei „analogię" między konstytucją Boga i człowieka: „objawić się można jedynie temu, kto nosi w sobie podobieństwo do objawiającego"[60]. Analogia interesująca Tischnera zachodzi przede wszystkim między osobami, ze względu na ich uczestnictwo w sferze wartości oraz wywoływany tym uczestnictwem dramat. Mniej będą autora zajmowały kwestie przynależne teorii analogii bytu[61]. Metafora uczestnictwa mająca wyrażać wzajemne uczestnictwo, czyli relację osób: Boskiej i ludzkiej, relację zapośredniczającą analogię między nimi, może trochę przypominać tę, która zachodzi między Platońskim człowiekiem a Dobrem będącym metafizyczną i epistemologiczną kulminacją „prawdziwej rzeczywistości"[62].

Tam również uczestnictwo stanowi relację: z jednej strony naśladownictwa (interioryzacji, czyli tego, co Tischner nazwałby „przyswajaniem"), z drugiej zaś – obecności. Pierwszy człon relacji

---

[57] **Św. Augustyn**, *O Trójcy Świętej*, ks. XIV, XIV, 20, s. 448; **J. T.**, *O Bogu, który jest blisko*, s. 19.

[58] **J. T.**, *Filozofia dramatu*, s. 70.

[59] **J. T.**, *O Bogu, który jest blisko*, s. 19.

[60] *Ibidem*, s. 15.

[61] Por. **J. T.**, *Uprawiam filozofię dobra*, [w:] *Rozmowy o filozofii*, red. A. Zieliński, M. Bagiński, J. Wojtysiak, Lublin 1996, s. 264–265.

[62] Por. **B. Dembiński**, *Teoria idei. Ewolucja myśli Platońskiej*, Katowice 1997.

określa podmiotowość człowieka „rozumiejącego się" na wartościach, których poznanie możliwe jest z uwagi na „uprzednie" przedrozumienie Dobra, zaś realność gwarantowana jest realnością samego Dobra. Drugi zaś, przebiegający od Dobra ku człowiekowi, wyraża się niezmienną obecnością Tego, kto nieustannie towarzyszy człowiekowi w jego wędrówce. Ta wędrówka – dramat ludzkiej egzystencji – ma zarazem charakter hermeneutyczny. Nieustannie i nigdy całkowicie, lecz aproksymacyjnie, przybliżając się ku prawdzie o Dobru, wzrastając w jej ożywczym zasięgu, „zbliżamy się do tego, co w Bogu najbardziej ludzkie, i do tego, co w człowieku najbardziej boskie"[63]. Realność uczestnictwa pojmowanego jako relacja międzyosobowa jest nietożsama z realnością bytu, a prawda o uczestnictwie nie jest prawdą „o czymś", lecz prawdą czegoś, „prawdą wspólnoty". Mówi ona, że ludzkie rozumienie Boga przynależy rozumieniu człowieka, który jako wolny, odpowiedzialny i świadomy podejmowanych wyborów, wkracza w relację wspólnotową, pozwalającą przybliżyć się do pełnego sensu konstytuowanego wzajemnym zwracaniem się uczestniczących w niej osób.

Tischnerowskie ujęcie egzystencji człowieka, jako rozumiejąco odnoszącej się do świata wartości, prowokowało do zajęcia stanowiska wobec koncepcji Heideggera, sytuującej myślenie o bycie (o „byciu bytu") w planie hermeneutycznym. Nowością tej hermeneutyki „ludzkiego" *Dasein* było wskazanie „warunku", pod jakim dokonuje się wszelkie rozumienie. Tego warunku upatrywał Heidegger w „zasłanianiu" nieodłącznie towarzyszącym procesom odsłaniania sensów świata[64]. Dzieje się tak, ponieważ Dasein jest bytem skończonym[65] i – wobec nieosiągalności rozumienia (poznania) absolutnego – dostęp do poszczególnych warstw sensu jego bycia-w-świecie odbywa się na drodze równoczesnego „zapoznawania" innych sensów. Z kolei u Tischnera człowiek – czyli ten, któremu idzie o rozumienie Dobra i o „rozumienie się na Dobru" – również podlega procesom za-

[63] J. T., *O Bogu, który jest blisko*, s. 9.

[64] **M. Heidegger**, *Sein und Zeit*, Halle 1927, *passim* (*Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994).

[65] Heidegger pisze: „Bardziej pierwotna niż człowiek jest skończoność ludzkiego jestestwa"; **M. Heidegger**, *Kant i problem metafizyki*, przeł. B. Baran, Warszawa 1989, s. 255.

słaniania i odsłaniania sensów, których sekwencje przyjmują postać hermeneutycznego koła bądź „spirali" – jak je autor nazywa. Tym, co w obrębie horyzontu agatologicznego zasłania, przyczyniając się zarazem do odsłaniania sensów Dobra, jest zło. Człowiek poznający Boga, odczytujący Boski kerygmat, jest „istotą zatroskaną o Dobro". Ale przecież „nie można wpatrywać się w boskie Dobro, nie uświadamiając sobie własnego zła"[66].

Powyższe pozornie tylko konstatuje „następstwo zdarzeń" – dostrzeżenie przez człowieka własnego zła w wyniku obcowania z płynącym od Boga Dobrem. Ta hermeneutyka, sięgająca swymi korzeniami myśli Augustyńskiej, dostarcza Tischnerowi inspiracji: wyznacza nową perspektywę czytania sensu ludzkiego bycia w świecie. Zło grzechu okazuje się nie tylko następstwem spotkania z Dobrem, lecz także jego korelatem. U Augustyna (abstrahując od oddziaływań manicheizmu na kształtowanie się jego myśli) Dobro i zło – jakkolwiek stanowią przeciwieństwo – tworzą wespół hermeneutyczną parę, w ramach której dokonuje się wzajemne generowanie sensów[67]. Tym, co „zasłaniając" prawdę o Bogu, przyczynia się do jej odsłonięcia – do nowego, bogatszego, dojrzalszego odczytywania przez człowieka Boskiego Dobra, na którym człowiek pragnie się „rozumieć", by zarazem głębiej pojąć siebie – będzie dla Tischnera nie tyle skończoność jako konsekwencja zanurzenia człowieka w czasie, co zło i doświadczenie „agatologicznej prywacji", jakie ono z sobą niesie. Zło rozumiane jako „cień" rzucany przez Dobro ujawnia nie tylko swą „niesamodzielność", pochodność od Dobra (taka recepcja Augustyna jest najpopularniejsza), ale także wzajemną zależność między nim a Dobrem. Tischner stwierdza: „Gdyby nie światło, nie byłoby cieni"[68]. Warto jednak dodać, nie sprzeniewie-

[66] J. T., *O Bogu, który jest blisko*, s. 15.

[67] **Św. Augustyn**, *O państwie Bożym*, przeł. W. Kornatowski, t. 1, Warszawa 1977, s. 99, t. 2, s. 49–50. Trzeba jednak wyraźnie podkreślić, że u Augustyna „korelatywność" sensów dobra i zła nie jest tożsama z przypisaniem im obu „substancjalnej" autonomiczności. O ile bowiem Boże Dobro istnieje w sposób samodzielny, o tyle zło jawi się (u Augustyna) tylko w odniesieniu do dobra – jako brak, jako niedoskonałość: „...dobro ma przewagę nad złem do tego stopnia, iż może ono istnieć bez zła [...] Zło przeciwnie, bez dobra istnieć nie może, gdyż natury, w których ono się przejawia, w istocie swej zawsze zostają dobre"; *ibidem*, t. 2, s. 140.

[68] J. T., *Myślenie według wartości*, s. 518; J. T., *Filozofia dramatu*, s. 221.

rzając się jego myśli, że również doświadczenie Dobra jest w tym skończonym i dziejowym świecie ludzkiego bycia, zapośredniczone przez „uprzednie" doświadczenie zła[69]. Można także zaryzykować sformułowanie tezy, pojawiającej się w tle Tischnerowskiego myślenia: bez doświadczenia zła ludzkie doświadczenie Dobra – o ile w ogóle byłoby możliwe – uległoby gruntownemu przeobrażeniu[70]. W tym miejscu – jak w wielu innych – Tischnerowska hermeneutyka zła wykazuje pokrewieństwo z myślą Ricoeura, dla którego „grzech stanowi pewną promocję świadomości siebie"[71] [człowieka – W. G.]. Rozważając ludzkie doświadczenie zła, stanowiącego korelat doświadczenia Dobra, Tischner sytuuje się też w pobliżu wykładni Lévinasa (na co wskazywano już wcześniej): „Pragnienie Abrahama miało dwa aspekty: odkrycie ziemi obiecanej szło w ścisłym związku z odkryciem ziemi wygnania. Jedno nie dało się oddzielić od drugiego"[72].

Niezależnie od prób uchwycenia poszczególnych sensów Dobra, ujawniających się w codziennym życiu człowieka-pośród-wartości, Tischner pragnie także dokonać fenomenologicznej rekonstrukcji doświadczenia Dobra w jego „źródłowości", odsłonić jego genezę. Pierwsze „doświadczenia" Dobra, jakie staje się udziałem człowieka, nie wykracza poza konscjentywność (przeżywanie pozarefleksyjne), której zapis na poziomie refleksji będzie wyrażała formuła: „jest coś, co daje do myślenia"[73]. Samo myślenie pojawia się później,

---

[69] Tischner uznaje, iż jakkolwiek Dobro jest bliższe ludzkim nadziejom, to jednak zło bliższe jest ludzkim doświadczeniom („aksjomat doświadczenia"). **J. T.**, *Filozofia dramatu*, s. 140, 250.

[70] Symptomatycznie brzmią słowa autora: „zło jest nie tyle aksjomatem naszego myślenia, ile aksjomatem naszego doświadczenia. Na aksjomacie tym spoczywają inne, bardziej pochodne doświadczenia innych ludzi"; **J. T.**, *Filozofia dramatu*, s. 140. W innym miejscu czytamy: „Tajemnica Boga i tajemnica zła są wobec siebie jakby paralelne. Im głębiej rozumiemy Boga, tym lepiej rozumiemy naturę zła. I odwrotnie: próbując zrozumieć naturę zła, otwieramy drogę do rozumienia Boga"; **J. T.**, **J. Żakowski**, *Tischner czyta Katechizm*, s. 78.

[71] **P. Ricoeur**, *Symbolika zła*, przeł. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 1986, s. 240, przyp. 10.

[72] **J. T.**, **J. Żakowski**, *Tischner czyta Katechizm*, s. 57–58.

[73] **J. T.**, *Sprawa osoby – wstępne przybliżenie*, „Logos i Ethos" 1992, nr 2, s. 6; **J. T.**, *Aksjologiczne podstawy doświadczenia „ja" jako całości cielesno-przestrzennej*, [w:] *Logos i ethos. Rozprawy filozoficzne*, red. K. Kłósak i in., Kraków 1971, s. 9.

a jego pierwotną artykulacją będzie jedynie: „jest coś, czego nie powinno być"[74]. Okazuje się zatem, że „doświadczeniu" Dobra i w konsekwencji pytaniu o Dobro towarzyszy pytanie o zło. Tym samym Dobro i zło zakreślają wedle Tischnera „prawdziwą «metafizykę» istnienia ludzkiego"[75].

Pragnąc wykorzystać zjawisko przeżywanego przez człowieka zła – jego właściwości jako pojęcia rysującego się stosownie do danych dostarczanych drogą fenomenologicznego opisu – i uczynić je przydatnym dla zrozumienia, czym w doświadczeniu ludzkim jest Dobro wyznaczające człowiekowi teleologiczny horyzont „życia według Dobra" – Tischner staje przed koniecznością rozróżnienia **zła** od **nieszczęścia**. Ta różność – pierwszoplanowa dla Tischnerowskiej koncepcji dramatu i logicznie z niej wynikająca, zaś w dziejach filozofii zwykle nie rozpoznawana – przysparzała wielu trudności i nieporozumień zarówno myśli chrześcijańskiej (a w jej obrębie teodycei czy eschatologii), jak też szeroko pojętej antropologii filozoficznej[76].

Nieszczęściom – podobnie jak scenie, po której stąpa człowiek w swoim dramatycznym byciu – przysługuje „zewnętrzność"[77].

---

[74] Tischner nie zgadza się z Sartre'em, jakoby moment tetyczności (pozycjonalności ustanawiającej swój przedmiot jako istniejący) miał przysługiwać wyłącznie sferze refleksyjności (treściom świadomości aktowej, intencjonalnej). Zdaniem autora, przysługuje on również – i to jest dla Tischnera najistotniejsze – podmiotowi (zarówno egotycznemu, jak i aegotycznemu) aktu lub przeżycia. O ile więc dla Sartre'a tetyczne jest tylko to, co w akcie przedmiotowe, o tyle dla Tischnera – także to, co podmiotowe, co wiąże się z samym aktem, a nie tylko z jego treścią. Tak więc rozwinięciem – ze względu na moment tetyczności – stwierdzenia: „jest coś, czego nie powinno być" będzie: „jestem tym (ewentualnie: „tym ja"), który („które") nie zgadza się na to, co jest; J. T., *Aksjologiczne podstawy doświadczenia „ja"*..., s. 56.

[75] J. T., *Spotkanie w horyzoncie zła*, „Analecta Cracoviensia" 1981, t. XIII, s. 100.

[76] Odzwierciedleniem tych trudności i prób ich przezwyciężenia mogą być znane prace P. Ricoeura, E. Lévinasa czy L. Kołakowskiego.

[77] Należy w tym miejscu zwrócić uwagę na dwuznaczność związaną z operowaniem przez Tischnera pojęciem sceny. Raz będzie scena „zewnętrzną" wobec człowieka – elementy sceny nie decydują bowiem o przebiegu dramatu. Innym razem – w konfrontacji z bytami, którymi zajmuje się ontologia – scena ujawni swą „wewnętrzność": dramat ludzki może dziać się poza „bytem jako bytem", ale nie poza sceną. Jeśli więc autor mówi o nieszczęściu mającym swe źródło w scenie, to należy rozumieć, iż – w przeciwieństwie do zła (zaświadczającego o ludzkiej wolności) – nieszczęście wynika nie z „dramatyczności" sceny, lecz z jej ontyczności, z samej jej „sceniczności".

Nieszczęść doznają nie tylko ludzie. Są one, w przeciwieństwie do zła, również udziałem zwierząt („obiektywnie"). Tak przynajmniej skłonny jest sądzić człowiek będący świadkiem ich cierpień. Zło natomiast jest ściśle związane z ludzką rzeczywistością. Dotyka ono człowieka: jego „wnętrza", rzeczywistości konstytuującej się wraz z ludzkim dramatem. To właśnie dramat przenika całą realność dialogu – człowieczego współ-bycia z innymi, którzy również w nim uczestniczą. Życie człowieka przebiega pod znakiem tragiczności nie wskutek zagrożenia nieszczęściem, lecz właśnie za sprawą grożącego wciąż zła. Zło, i tylko ono, stanowi najpoważniejsze niebezpieczeństwo dla człowieka będącego istotą szczególnie wrażliwą na spustoszenia, jakie mogą się dokonać w „międzyludzkiej przestrzeni obcowań"[78]. W owym złu ma swój bezpośredni (podmiotowy) udział sam człowiek: wolny, kreujący i realizujący projekty swego bycia, dokonujący świadomych wyborów i za nie odpowiedzialny. To właśnie zło, wyłącznie ono, niesie z sobą źródłowość doznawanych przez człowieka doświadczeń winy. Dostęp do sensu nieszczęścia, możliwość jego przeżycia, uwarunkowane jest ludzkim „rozumieniem się" na złu[79].

Doświadczenie nieszczęścia jest „genetycznie" wtórne: nie przez wzgląd na kolejność doświadczeń doznawanych przez poszczególną ludzką jednostkę, lecz z uwagi na *ethos*, w którym człowiek rozpoznaje własne człowieczeństwo. W ethosie tym zdeponowany jest cały zasób doświadczeń umożliwiający każdemu człowiekowi etyczno-kulturową identyfikację swojego Ja, jako obwinionego. Nie są to doświadczenia człowieka jako indywidualnego bytu orientującego się pośród innych bytów-rzeczy, lecz ma ono charakter zapośredniczony wspólnotowo, dokonuje się poprzez relacje dialogiczne. Wspólnota osób – podobnie jak dialog – nie jest tym, co się posiada, nad czym się panuje, lecz tym, w czym się uczestniczy. Różnica między „logiką" („monologiką") a „dialogiką" staje się wyraźna, gdy odróżnimy od siebie nieszczęście i zło. „«Zło radykalne»

[78] Paralelną do powyższego orzeczenia będzie niewątpliwie myśl ewangeliczna wskazująca na grzech, jako na jedyny czynnik zdolny „realnie" oddzielić człowieka od Boga (Rz. 7, 13; 8, 35–39, *passim*).

[79] Autor pisze: „Doświadczenie «zła przedmiotowego» – «złych rzeczy», «złych wydarzeń» – wydaje się pochodne, nieźródłowe". [podkr. – W. G.]; J. T., *Spotkanie w horyzoncie zła*, s. 86.

wydaje się przeciwieństwem «grzechu pierworodnego» – to «grzech pierworodny» przykrojony do potrzeb oświeceniowego rozumu"[80]. „Uracjonalnienie" takiego zła idzie w parze z anihilacją problematyki uczestnictwa. Tymczasem zło nie jest w przede wszystkim „tym, co czynimy, ale tym, w czym – jak w grzechu pierworodnym – uczestniczymy".

Za niezwykle trafną i obfitującą w treść metaforę człowieka wydanego nieszczęściu uznać możemy postać biblijnego Hioba. Stał się ofiarą nieszczęścia, ale zarazem nie uległ złu, wbrew temu, o co pomawiali go przyjaciele. Ci ostatni, początkowo współczujący Hiobowi, stopniowo zajęli postawę oskarżycieli; bo jak tu nie oskarżać tego, kto stał się radykalnie „inny", napiętnowany przez los, przez świat, przez Boga? Inność Hioba, będąca – jak zakładano – skutkiem jego grzechu, sytuowała go na innym poziomie egzystencji od tej, na której pozostawała jego rodzina. Zło, w jakie zapewne Hiob popadł, wykluczało go ze wspólnoty, eliminowało zarówno jego ewentualne roszczenia do bycia zrozumianym, jak i wszelkie skierowane ku niemu odruchy współczucia, współ-odczuwania (por. gr. *sympathia*). Czy jednak dramat Hioba okazać się miał tragedią, tryumfem zła? Przeciwnie: sprawiedliwy nie uległ oskarżeniom płynącym ze sceny świata, nawet w sytuacji, gdy jego najbliżsi – opacznie i bezpodstawnie – syndromy nieszczęścia uznali za znaki winy Hioba. I choć zawiodły więzi dialogiczne między Hiobem a jego bliskimi, to jednak nie opuścił go Ten, któremu Hiob dochował wierności. Czy zatem partykularne ludzkie dobro ma szansę obronienia swej wiarygodności wobec ogromu nieszczęść, jakich człowiek niejednokrotnie doświadcza? Czy wreszcie, pyta Tischner: „postawione w obliczu Dobra Najwyższego, absolutnego, i porównane z nim dobro skończone – dobroć człowieka – jest jeszcze dobrem, czy jest już złem?" I stwierdza, wskazując na przypadek Hioba, iż dobro człowieka może utrzymać i zachować autonomiczną „dobroć" swojej podmiotowości nawet wtedy, gdy skonfrontowane jest z Dobrem Najwyższym: „...nikomu nie można przypisać winy, jeśli wina nie znajduje potwierdzenia w samowiedzy obwinionego. Nawet Bóg nie jest w mocy uczynić, by dobroć

[80] J. T., *Spór o istnienie człowieka*, s. 18.

człowieka stała się jego złością. Bóg może «nie poczytać winy», ale nie jest w stanie przejść obojętnie obok «zasługi»"[81].

Rozdzielność miejsc, w jakich objawia się z jednej strony zło, a z drugiej nieszczęście, wcale nie przekreśla ich „genetycznego" pokrewieństwa. I chociaż refleksyjna świadomość tego związku nie stanowi warunku *sine qua non* jego realności, to jednak absolutyzacja nieszczęścia – gotowość do upatrywania w nim największego „zła", potęgi zdolnej przywieść człowieka do zguby – zagrażać może tylko o tyle, o ile w nieszczęściu, a nie w dialogicznym złu, człowiek skłonny będzie doszukiwać się źródeł tragedii, której groźba nie odstępuje go w jego skończonym byciu. Powyższa postawa jest równoznaczna z dobrowolną autoredukcją człowieka do wymiaru sceny, która jest przecież zaledwie „podłożem" akcji dramatycznej.

Wcześniejszym niż jakiekolwiek doświadczenie nieszczęścia było zło. Posiadało ono niewątpliwie oblicze dialogiczne; wszak wyraziło się nieposłuszeństwem, niewiernością, zakwestionowaniem Boskiego projektu istnienia (odmówieniem Bogu prawa do posiadania takiego projektu), te zaś – w odróżnieniu od wszelkich późniejszych nieszczęść – cofały człowiekowi aksjologiczno-agatologiczne usprawiedliwienie jego własnego istnienia. Zło pojawiające się „wewnątrz" dialogu przypomina ewangeliczną „wewnętrzną" nieczystość, kalającą człowieka, gdyż pochodzącą „z głębi jego serca", z samego jądra Ja-aksjologicznego. (Mt 15, 11–20). Poza dialogiem zło traci swą siłę. Potrafi tylko wtedy przynieść człowiekowi zagładę, gdy spotka się z jego przyzwoleniem: „nie potrafi zniszczyć człowieka, jeśli człowiek sam siebie nie zniszczy"[82]. Tym samym, grożące i nęcące zło w sposób „niezamierzony" potwierdza wolność człowieka jako tego, kto winien dokonać wyboru. Autor uzna, iż „mimowolnym darem zła jest doświadczenie wolności – wolności wystawionej na próbę"[83]. I znów doświadczenie zła wskazuje na Dobro – to, które nie pozbawiając człowieka swobo-

[81] *Ibidem*, s. 222–226.

[82] J. T., *Filozofia dramatu*, s. 155.

[83] *Ibidem*, s. 142. I znów doświadczenie zła wskazuje na Dobro – to, które nie pozbawiając człowieka swobody wyboru, roztacza przed nim możliwość – nie zaś konieczność ocalenia.

dy wyboru, roztacza przed nim możliwość, a nie konieczność ocalenia.

Niezależnie od odróżnienia zła od nieszczęścia Tischner obnaża również jego heterogeniczność. Całkiem bowiem swoistym rodzajem zła jest to, zawarte w groźbie wypowiadanej (zapowiadanej) przez kogoś i upatrującej adresata w drugim – w uczestniku dialogu. Groźba, ogłaszając możliwość nadejścia (sprowadzenia) zła, godzi – inaczej niż zło dopełnione w dialogu – w to, co w człowieku „zewnętrzne", co wystawione na destrukcyjne działanie czynników należących do sceny dramatu, nie zaś do „akcji" dramatycznej. Groźba nie ma przystępu do „wnętrza" człowieka bez jego akceptacji. Można zatem uznać, że w groźbie tkwi kłamstwo polegające na przedstawianiu jako rzeczywiste czegoś, co należy zaledwie do sfery potencjalności. Groźba nie potrafi bez akceptacji człowieka, ku któremu się kieruje, dopełnić zła, mimo iż tego pragnie. Tryumf zła możliwy jest dopiero przy udziale zaatakowanego przez groźbę człowieka. Formuła: „zło dobrem zwyciężaj" (tak popularna w „posoborowej" myśli społecznej Kościoła katolickiego) znajduje swe uzasadnienie w przyjmowanym przez Tischnera założeniu, iż podłożem zła jest dialogiczność. Konsekwencja tego założenia brzmi: gdzie nie ma dialogu, tam zło (rozpoznawane w płaszczyźnie „wewnętrznego" dialogu człowieka, który przychodzi jako „posłaniec zła"), chybiwszy celu, wraca do swego nadawcy[84].

Okazuje się, że trwoga wywoływana groźbą (jej „co", jej treścią, a nie samą relacją grożenia, z charakterystyczną dlań intencją

[84] Wydaje się, że za sprawą niezwykle trafnych i wnikliwych analiz Tischnera, „fenomen" zła uwolniony zostaje – przynajmniej częściowo – od tradycyjnie towarzyszącej mu, a ugruntowanej w obszarze myśli współczesnej (pod presją doświadczeń XX-wiecznych hekatomb), bezradności stającego wobec niego człowieka. Symptomatycznym dla współczesnych przeświadczeń, iż doświadczenie zła uzyskało w naszym stuleciu znaczenie „planetarne" (odwołując się do terminologii Heideggera), może być cytat z książki poświęconej myśli Heideggera: „Epoka współczesna doświadcza «śmierci Boga» i «śmierci człowieka», bo doświadcza wydarzenia, że «zło jest»", i dalej: „W obliczu doświadczenia epifanii zła metafizyka milczy bezradnie. Epifania zła wyrażająca się w formule, «zło jest», nie daje się sprowadzić ani do porządku różnicy aksjologicznej, ani do porządku różnicy ontologicznej. Jest najbardziej tajemniczym transcendensem metafizyki europejskiej"; **C. Wodziński**, *Heidegger i problem zła*, Warszawa 1994, s. 606, 608.

dialogiczności) uzyskuje swój złowróżbny sens dopiero jako „nadbudowana" nad rzeczywistością dialogiczną[85]. Zerwanie owocu zakazanego – by odwołać się do biblijnej metafory – przyniosło człowiekowi, poprzez urealnienie zła dialogicznego, świadomość groźby oraz nieszczęścia czyhających nań w obszarze sceny. U Tischnera nie jest tak, jakoby zło miało stanowić „personifikację" nieszczęścia. Jest odwrotnie: „...istotnym źródłem zjawy jest międzyludzka przestrzeń dialogu [...]. Na rajski owoc narzuca się projekt bycia Adama i Ewy, projekt upodobnionego do człowieka Boga i projekt tajemniczego kusiciela. Owoc jest wprawdzie piękny i dobry, ale na skutek skrzyżowania się wielu projektów zaczyna być czymś więcej niż jest, znaczyć coś więcej i mówić coś więcej. W ten sposób staje się początkiem łańcucha zła jako łańcucha złych wydarzeń. Owoc jest własnością Boga. Projekt Ewy czyni go własnością człowieka. Zmiana sensu stała się możliwa dzięki ułudzie wprowadzonej przez kusiciela"[86].

Spośród dwóch twierdzeń: „zło wywodzi się z nieszczęścia" oraz „nieszczęście stanowi «sceniczną» odmianę zła" – autor wybiera ostatnie i za nim się opowiada. Nieszczęście będzie bowiem dla Tischnera jednym z „widzialnych" wcieleń zła lub jego refleksem. Przychodzi ono wprawdzie do człowieka od strony sceny, jednak genezy jego sensu upatrywać trzeba „głębiej" aniżeli w płaszczyźnie bytów[87]. Odsyła ona do dialogicznej „międzyrzeczywistości i licznie

[85] Trzeba zaznaczyć, że czymś innym jest „zło dokonujące się poprzez dialog" (realizowany), czymś innym zaś – nieszczęście „zrozumiałe ze względu na dialog" (potencjalny, zagrażający). W ten sposób rozumienie nieszczęścia – mimo iż „umożliwione" przez zło, którego żywiołem jest dialogiczność – nie wymaga każdorazowej uprzedniej realizacji zła. Można przyjąć, że u Tischnera zło wyłaniające się z horyzontu pierwszego dialogu człowieka z Bogiem (przynoszącego ludzkości „aksjologiczną degradację", ale zarazem „agatologiczną wrażliwość") – zamykając przed człowiekiem możliwość pozostania w Edenie – stanowiło dostateczną bazę, by sens nieszczęścia zyskał powszechną i ponadhistoryczną zrozumiałość.

[86] J. T., *Filozofia dramatu*, s. 153–154.

[87] Wydaje się celowe ponowne przypomnienie, że kategoria sceny jest nietożsama z dziedziną bytów. Ta ostatnia nie zakłada – w przeciwieństwie do sceny – uwikłania dialogicznego. Boski akt kreacji, powołujący do istnienia pierwsze byty, nie jest zarazem równoznaczny z ukonstytuowaniem sceny. Ta swój pełny sens zyskuje dopiero ze względu na rozgrywający się na niej dialogiczny dramat.

napotykanych w jej wymiarze zjaw. Owe zjawy mają coś z ułudy, ale też coś z przejawu, zjawiska, i jako takie zdolne są zakwestionować ludzkie bycie, pozbawić je usprawiedliwienia. Rajski owoc „wiadomości dobrego i złego" dopiero wtedy ujawni swą „złość", kiedy: „stanie się tematem dialogu człowieka z człowiekiem, z Bogiem, z kusicielem"[88]. Dopiero zatem dialog okazuje się właściwym miejscem dla pojawienia się zjaw, czyli ludzkich doświadczeń zła. Nieszczęściu, które również tym różni się ono od zła, obca jest postać zjawy, tak chętnie przybierana przez zło.

Zło-zjawa tym jest groźniejsze dla człowieka, że ze swej strony opiera się próbom jednoznacznego rozpoznania, nazwania (np. rajski owoc, który roztacza przed człowiekiem wizję osiągnięcia wiedzy szczęścia, zarazem zapowiada tragedię). Zło ujawnia swoją bezsiłę, będąc zjawą, oraz „głupotę", okazując się ułudą. Zarazem jednak wciąż się przejawia, co czyni je groźnym dla człowieka, a nawet zgubnym, jeśli tylko zdoła skłonić go, by swoich sił, intelektu i woli użył w służbie autodestrukcji.

Sens zła, podobnie jak sens analizowanego wcześniej kłamstwa, staje się nieczytelny poza horyzontem agatologicznym. Jak kłamstwo nie może porzucić prawdy będąc jej „pasożytem", tak zło nie potrafi obejść się bez Dobra, do którego nieustannie musi się odwoływać.

Budowana przez Tischnera „hermeneutyka Dobra i zła" wyrasta z myśli dialogicznej sięgającej M. Bubera, F. Ebnera czy F. Rosenzweiga. Szczególnie wyraźne są również inspiracje Lévinasem, a także Ricoeurem. Nie powinno więc zaskakiwać, że zło będzie dla Tischnera nie tyle brakiem bytu czy brakiem harmonii między bytami, co „sposobem przeżywania egzystencji jako «złej»"[89]. Zaprzeczeniem ludzkiego bycia w polu transcendencji jest dla autora rzeczywistość odnajdywana w cieniu Oświęcimia i Gułagu, Kołymy, gdzie miejsce transcendencji – zaświadczającej o ludzkiej wolności i przynoszącej człowiekowi obietnicę ocalenia – zawłaszczyła bez reszty władza. Jest to władza totalitarna, niezmiennie i konsekwentnie dążąca do całkowitego podporządkowania sobie ludzkiej „wewnętrzności". Dla

[88] J. T., *Filozofia dramatu*, s. 152.

[89] J. T., *Spotkanie z myślą Lévinasa*, [w:] *Myślenie w czasach wieloznaczności. Bauman, Tischner i inni*, red. H. Perkowska, Szczecin 1997, s. 39.

Tischnera „idea totalitarna sprawia, że znika [transcendencja – W. G.][90] i wszystko staje się «immanentne»". Dzieje się tak, ponieważ „w przestrzeni obozu nie tylko nie ma miejsca na Boga, ale nie ma również miejsca na ten **dystans**, dzięki któremu jest możliwa sprawiedliwość"[91] [podkr. – W. G.]. I właśnie Lévinas będzie, zdaniem Tischnera, mistrzem w obnażaniu „destrukcji świata" dokonującej się w ramach totalitaryzmu – tego, który obwieszcza człowiekowi samousprawiedliwiającą się zagładę. Owa destrukcja, należąca do „*ethosu*" myśli Lévinasa zakorzenionej w etyce wykracza – podkreśla Tischner – poza dotychczasowe „sny filozofów" na temat źródłowości, sprowadzalne bądź do metodycznego wątpienia (Kartezjusza), bądź do redukcji transcendentalnej (Husserla). Lévinasowa kategoria ***il y a*** – ów niepokojący pomruk „pola sił bycia", owo miejsce (gdzie „wszystko zatonęło"), pozostałe i trwając wypełniające „pustkę po unicestwionych bytach" – towarzysząca człowiekowi, ilekroć „dźwięczy milczenie, a pustka pozostaje pełnią"[92], staje się dla człowieka tym, co najbardziej źródłowe, rzeczywiste. Przerasta ona filozofię, której obce są bóle tego świata: filozofię zapoznającą jednako prawdę myślenia i prawdę bycia. Konstruowana przez Tischnera „filozofia Dobra" znalazła się u podstaw „myślenia dramatu", podobnie jak u Lévinasa, gdzie stała się fundamentem „metafizyki twarzy". Owo Dobro „uwolniło się z więzów ontologii, by wrócić tam, gdzie jest jego właściwe miejsce – w ludzki dramat"[93]. Dlatego można przyjąć, że Tischner – jak wcześniej Lévinas – przyczynia się do odczytywania przez filozofię Dobra, będącego jej tajemnicą. Wraz z Dobrem filozofia odzyskuje także głębię prawdy o byciu człowieka – istoty, która poprzez swe pragnienie kieruje się ku Dobru[94].

---

[90] Zamiast użytego przez autora słowa „zewnętrzność" użyłem pojęcia transcendencji. Uczyniłem to, uwzględniając kontekst myśli Tischnera, w celu uniknięcia niejednoznaczności towarzyszącej kategorii „zewnętrzność", jak również dla zachowania konsekwencji terminologicznej przyjętej w niniejszej pracy.

[91] **J. T.**, *Spotkanie z myślą Lévinasa*, s. 38.

[92] **E. Lévinas**, *Préface à la deuxième édition*, cyt. za: **M. Jędraszewski**, *W poszukiwaniu nowego humanizmu*, Kraków 1994, s. 110.

[93] **J. T.**, *Spotkanie z myślą Lévinasa*, s. 40. Autor wskazuje na Lévinasa jako tego, dzięki któremu „filozofia odzyskała dobro jako swą tajemnicę"; *loc. cit.*

[94] Odmienność Dobra w stosunku do bytu rysuje się szczególnie wyraźnie, gdy rozpatrywać ich funkcje „usprawiedliwiania". O ile Dobro jako transcendentne

Tischnerowskie Dobro nie jest – jak u Lévinasa – alternatywą bytu, owym „inaczej niż bycie". Dla uzasadnienia jego rangi Tischner nie odwołuje się do żadnego *esse*: ani wyznaczającego przestrzeń ontyczną, ani (jak „ślad" u Lévinasa) określającego aktualność tego, co absolutne, „transcendentne". To nie absolutne i niezachwiane istnienie Dobra stanowi najwyższą gwarancję jego realności czy stabilności jego sensu. Jest raczej odwrotnie: Dobro „jest", ponieważ „jest" w najwyższym stopniu **ważne**, stanowiąc podstawowe i ostateczne źródło ludzkiej dobroci, działającej pośród świata wartości. Czyż tak rozumiane Dobro mogłoby być iluzją? W celu podkreślenia nieprzydatności języka dawnej ontologii dla nazywania Dobra, autor ucieka się do prowokacyjnie brzmiącej tezy: „Nawet jeżeli jest ono iluzją, to i tak nie wynika z tego, że nie powinienem dawać chleba głodnemu..."[95]. Afirmować Dobro (podobnie jak afirmować Drugiego) to tyle, co „pozwolić Dobru być"; nie idzie tu jednak o esse Dobra, gdyż **być** – to więcej niż „istnieć", to: **być ważnym**. O ile zatem dawnej „ontologii człowieka" Lévinas przeciwstawiał fundowaną na etyce metafizykę, o tyle Tischner lokuje swą refleksję na poziomie hermeneutycznym. Ani ontologia z wpisaną w nią logiką bytu, ani metafizyka budowana na fundamencie logiki apodyktycznie nazwanych i powszechnie obligatoryjnych reguł (np. sformułowany przez Lévinasa postulat substytucji leżący u podstaw „idei zakładnika") nie zadowalają Tischnera, który odwołuje się do „fenomenologii" moralnego doświadczenia człowieka. Jest to doświadczenie, w którym człowiek, poprzez sens podmiotowy, odkrywa w sobie zarazem sens orzecznikowy. Jest to doświadczenie tyleż uniwersalne (nieodłączne kondycji ludzkiej), co osobiste (każdorazowo związane z życiem doznającej go jednostki).

---

usprawiedliwia rzetelnie (choć nie jednorazowo – i stąd wynika tragiczność człowieka wymagającego ponawiania tych usprawiedliwień i ponawiania własnej wierności Dobru), o tyle „usprawiedliwienie" płynące ze strony bytów jest pozorne. Ważność tego ostatniego jest zagrożona nie tylko z uwagi na wolność człowieka – adresata owego usprawiedliwienia (tak dzieje się również w przypadku usprawiedliwiania Dobrem), lecz także przez wzgląd na wolność (swawolę) innego, który potrafi zniweczyć sens takiego usprawiedliwienia.

[95] J. T., *Uprawiam filozofię dobra*, s. 261.

Gdy rozważamy podjęte przez Tischnera rozpoznanie zła – analizę skutków, jakie niesie dla człowieka doświadczenie zła wówczas nasuwa się jego analogia do kłamstwa, jako zdrady prawdy, wraz z tego konsekwencjami. Prawda – o czym już wspominano – staje się kategorią wręcz nieprzydatną, gdy tylko odmówić jej prawa do jednoznacznej „bezinteresownej" identyfikacji oraz pozbawić aksjologicznego (zakorzenionego w agatologii) prymatu w stosunku do całego uniwersum „przedmiotów wartościowych". Jak kłamstwo staje się „złem poznania" – bo sprzeniewierza się „nieskrytości" prześwitu ludzkiego bycia, czyniąc je obiektem władania woli mocy, tak zło, dając prymat partykularnym, „dziejowym" projektom ludzkiego działania w stosunku do horyzontu agatologicznego, a więc nie uwzględniając jego nadrzędności – ignoruje prawdę stanowiącą *a priori*[96] ludzkiego dramatu. Tym sposobem zło wydaje człowieka wrogiej mu iluzji, pragnącej przesądzić o jego zgubie. Zapoznanie transcendencji prawdy i zapoznanie transcendencji Dobra sprawia, iż człowiekowi odjęty zostaje „intelektualny ogląd" absolutnego i pozahistoryczego źródła sensów jego bycia. Pozbawienie prawdy rangi absolutnego wyznacznika ludzkiego poznania (i ludzkiego bycia), kwestionowanie jej tożsamości, wyróżnionego miejsca, jakie zajmuje w obszarze praxis, prowadzi do zniekształcenia sfery aksjologicznej, stanowiącej swoiste środowisko człowieka.

Tak w przypadku tryumfu kłamstwa, jak i tryumfu zła, agatologiczny „horyzont światła" traci swą pierwotność i źródłowość na rzecz horyzontu siły. Prymat tego ostatniego sprawia, że zarówno pytanie o prawdę, stawiane w celu odróżnienia jej od kłamstwa będącego wyrazem przemocy, jakiej człowiek w każdej chwili swego życia może ulec, jak i pytanie o Dobro, pragnące odróżnić je od zła – tracą na znaczeniu. Jednak takie „przewartościowanie wartości"

[96] Pojawiające się wielokrotnie u Tischnera pojęcie „*a priori*" przywodzi skojarzenie z *a priori* Kantowskim. U Kanta zwrot ten – na co zwrócił uwagę np. Ingarden (skądinąd „mistrz" Tischnera) w pracy *U podstaw teorii poznania* (Warszawa 1971, s. 246–266) – zawiera przynajmniej dwa znaczenia: 1) „idącego przed wszelkim doświadczeniem" (*vor aller Erfahrung*); 2) niosącego wartość poznawczą w pełni autonomiczną w stosunku do wartości poznawczej doświadczenia. Por.: **I. Kant**, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1986, s. 61–69.

prowadzi, zdaniem Tischnera, do przemiany człowieka w istotę zdradzoną, wydaną kwestionującemu jego istnienie dialogowi zła, w istotę podobną do zjawy, której losem jest błądzenie po „ziemi odmowy"[97]. W ten sposób człowiek, zniekształcając prawdę o dramacie swego istnienia, wyłania się z nowego horyzontu: „...przychodzi z wnętrza zła jako jakiś posłaniec zjawy"[98]. Skoro jednak kłamstwo ma sens jedynie ze względu na prawdę, to również zło, jeśli ma działać, „musi odwoływać się do jakiegoś dobra". Jak kłamstwo przywdziewa maskę prawdy, tak zło odwołuje się do Dobra, i właśnie Dobro, choć kłamliwie – obiecuje. W ten sposób kłamstwo czy zło – czerpiąc zarówno swą moc, jak i swą semantyczną ważność z czegoś, co stanowi ich zaprzeczenie – mimo iż „bliższe ludzkim doświadczeniom", wskazują poza siebie na to, co transcendentne, co należy do obszaru, ku któremu kieruje się ludzka nadzieja. Ta nadzieja – podobnie jak ożywiające ją pragnienie – wymyka się próbom konceptualizacji podejmowanym za pomocą takiego języka, jakim zwykło się opisywać „to, co jest", świat bytów.

Dla Tischnera odpowiedź na „pytanie o człowieka" będzie brzmiała: jest nim ten, kto myśli, a zatem czuje, doświadcza, przeżywa, pragnie i pragnąc, rozpoznaje siebie w horyzoncie Dobra. Ludzkie myślenie nacechowane jest hierarchizacją, wykazuje preferencyjność. Takie postrzeganie człowieka, zbliżające Tischnera nie tylko do Pascala i Kierkegaarda, ale też do Kartezjusza (nie wspominając o M. Schelerze, D. von Hildebrandzie czy R. Ingardenie), wypływa z konstatacji, iż bunt, niezgoda na „to, co jest" – stanowiąc „pierwotną winę myśli"[99] – jest zarazem momentem inicjującym myślenie jako „myślenie ludzkie". W owym buncie, reakcji człowieka na pierwotne doświadczenie zła, otwiera się dramat ludzkiego istnienia. Nierozciągła przestrzeń sensów określających czas, miejsce i kierunek, ku któremu ów dramat zmierza, jest możliwa do ukonstytuowania dzięki transcendencji i ze względu na horyzont agatologiczny, jaki ona roztacza przed człowiekiem. Dobro

[97] J. T., *Filozofia dramatu*, s. 193–205.
[98] *Ibidem*, s. 221.
[99] J. T., *Myślenie według wartości*, s. 516.

gwarantuje realność tego horyzontu. Mimo iż „ukryte", nie poddające się substancjalizacji, czy nawet oporne wobec innych prób jego bezpośredniego opisu – pozostaje nie tylko aksjomatem ludzkiego dramatu, ale również stanowi dla autora koronny argument w „sporze o istnienie człowieka"[100].

[100] W pierwotnym zamyśle autora dzieło *Filozofia dramatu* miało nosić tytuł „Spór o istnienie człowieka". Por.: **J. T.**, *Fenomenologia spotkania*, „Analecta Cracoviensia" 1978, t. X, s. 73, przyp. 1; **J. T.**, *Filozofia dramatu*, s. 22. Jednak pomysł opublikowania „Sporu..." nie został przez autora zarzucony (por.: **J. T.**, *Zło w dialogu kuszenia*, „Znak" 1982, nr 3, s. 3–40, oraz **J. T.**, *Zło metafizyczne czyli wejrzenie w otchłań*, „Znak" 1993, nr 3, s. 13–28). I wreszcie *Spór...* ukazał się nakładem Wydawnictwa Znak w 1998 r.

Głos dobra przenika przez hałasy świata, aby wezwać człowieka do czegoś absolutnego.

J. Tischner, *Filozofia dramatu*

Rozdział VI

Tischner – Heidegger Inspiracje i kontestacja

Trzeba przyznać, że już choćby pobieżne zapoznanie się z myślą autora pozwala dostrzec jej uwikłanie w dyskusję, a właściwie w „spór paradygmatów filozoficznych" wyrażający się konfrontacją dwóch wzajemnie opozycyjnych opcji. Z jednej strony, odnajdujemy ontologie tradycyjne, w kształtowaniu których punktem wyjścia był paradygmat „arystotelesowsko-tomistyczny"[1]. Z drugiej, napotykamy współczesne ujęcia problematyki ontologicznej – przyczyniające się do radykalnego przeformułowania klasycznego pytania o byt, jako np. przynależnego „ontologii fundamentalnej" (jak u Heideggera), bądź też metafizyki – wyrastające z podłoża etycznego (jak u Rosenzweiga czy Lévinasa). W odróżnieniu od powyższych propozycji,

---

[1] Zdaję sobie sprawę z uproszczenia przemilczającego różnice między poszczególnymi nurtami czy odmianami filozofii tomistycznej (esencjalizująca, lowańska, transcendentalna, egzystencjalna i inne – por. **J. Gułkowski**, *Cierpienie i filozofia. Wokół Tischnerowskiej koncepcji filozofowania*, „Novum" 1979, nr 7, s. 115) oraz niejako desygnującego tomizm na reprezentanta całej „tradycyjnej" ontologii, ale dla potrzeb niniejszej analizy precyzyjne w tej materii dystynkcje nie wydaje się konieczne, co więcej – nie są możliwe. Sam Tischner, poddając krytycznej analizie zjawisko „schyłku chrześcijaństwa tomistycznego", świadomy był wieloznaczności terminu „filozofia arystotelesowsko-tomistyczna": „Jest to obecnie słowo tak wieloznaczne, że nic prawie nie mówiące". (**J. Tischner** [dalej: **J. T.**], *Myślenie według wartości*, Kraków 1993, s. 254).

zwłaszcza od projektu Heideggera, główny wysiłek Tischnera (jakkolwiek niewątpliwie bliższe są autorowi koncepcje ontologiczne legitymujące się rodowodem dalekim od tomizmu) nie koncentruje się na teorii bytu. W centrum swoich zainteresowań sytuuje on nie tyle **to, o co** zwykło się pytać, lecz raczej **tego, kto** owe pytania stawia, oraz **dlaczego** to robi. O randze formułowanych pytań decydować będzie zatem nie ich **przedmiot**, lecz **podmiot**, a także **miejsce**, w którym pytania się rodzą. Pytaniom takim przysługuje ekskluzywna nieprzekładalność na „klasyczne" pytania o byt lub o „bycie", co sprawia, że „antropologia" Tischnera niejako zawiesza ontologię. Koncentrując się na pytającym, pragnąc zgłębić jego „istotę", musimy wyjść poza strukturę ontyczną, ta bowiem chybia tego, co w ludzkim byciu swoiste: nie oddaje ani jego **dynamiki**, ani **aksjologicznego i agatologicznego zakorzenienia**, ani wreszcie fenomenu **wolności** stanowiącego niezbywalne podłoże owego bycia.

Gdyby odwołać się do terminologii spopularyzowanej za sprawą wczesnych tekstów Heideggera, należałoby stwierdzić, że w przypadku myśli Tischnera „różnica ontologiczna" związana będzie nie tyle z „przekraczaniem bytu w kierunku bycia" (jak było np. w *Sein und Zeit* Heideggera), ile z wynurzającym się z obszaru międzyludzkiego dialogu pytaniem o ludzkie „**kto**". Tu ujawnia się odmienność między perspektywą kreśloną przez obu filozofów. U Heideggera bowiem (abstrahując od różnicy między wczesnymi i późnymi jego pracami, ustanowionej cezurą „zwrotu" (*Kehre*), czy „zwrotów" jego myśli – różnicy, która dla potrzeb konfrontacji z rozwiązaniami Tischnera wydaje się drugoplanowa)[2] pytanie o istotę (o istoczenie się) *Dasein* – z tradycyjnego pytania o jego *Was/heit* („**co/t/ość**") i *Sach/heit* („**rzecz/ość**")[3] – przeistacza się w pytanie o „bycie-w-

[2] Problem „zwrotu" (*Kehre*) czy „zwrotów" dokonujących się w myśli Heideggera nie oznacza – jak wiadomo – jej reorientacji, lecz dotyczy zmiany perspektywy, z jakiej jest prowadzona: od Dasein do „samego bycia" (w jego „wydarzaniu się", „nieskrytości", czy wreszcie w jego „prześwitach"); jednocześnie każda z tych perspektyw wyraża anihilację podmiotu refleksyjnego (zakorzenionego w tradycji idealistycznej). Właśnie ową anihilację – i tylko ją – starałem się uczynić przedmiotem konfrontacji z projektem Tischnera.

[3] **M. Heidegger**, *O istocie prawdy*, przeł. J. Filek, [w:] *Znaki drogi*, Warszawa 1995, s. 86–87.

świecie". Dlatego też miało ono w intencji Heideggera, z „ontycznego" przeistoczyć się w prawdziwie ontologiczne, wszechobejmujące, co przywracałoby filozofii zapoznany na przestrzeni dziejów wymiar myślenia. Czy jednak nowa postać pytania o bycie – mająca, wedle założeń filozofa, przezwyciężać niestosowność dotychczasowego, rozmijającego się z prawdą bycia pytania o byt – nie stanowi powtórzenia struktury tego pierwszego? Czy pytanie o bycie pozostaje (zgodnie z intencją swego autora) pytaniem o egzystencję, jeśli zważymy, że pytającemu idzie o ujawniającą się w poszczególnych egzystencjałach „esencję" bycia, o sens każdorazowo odnoszący się do jego „co", podobnie jak o esencję bytu szło dawnej metafizyce? Nasuwa się też inna wątpliwość: czy wchłaniając, podporządkowując sobie pytanie o osobę, o „kto", ontologia fundamentalna nie wyznacza owemu „kto" pośledniejszego miejsca w samorozumiejącej się strukturze jestestwa (*Dasein*)?[4]

Tischner proponuje inne rozwiązanie. Pozytywna treść odpowiedzi na pytanie o „kto" zawarta jest nie tyle w kolejnych *modi* jego samowykładającej się egzystencji, czy w „prześwitach" jego bycia, lecz ujawnia się dopiero z chwilą rzeczywistego wyjścia poza wszelkie „*quidditas*" i „*realitas*", wraz z momentem, gdy pytający i odpowiadający zostaną uwolnieni od ich zaborczości. Ważność samego pytania objawia się autorowi w jego negatywności: dzięki niej możemy uznać całą istotową odrębność pytania o „kto" oraz niesprowadzalność tego pytania do żadnego innego. I tu myśl Tischnera okazuje się **hermeneutyką** szczególnie dyspozycyjną w zakresie opisu ludzkiego „bytu", którego sensem jest „**bycie ważnym**". Tischner pragnie uprawiać hermeneutykę[5] pojmującą ludzkie bycie w jego **całości**, w jego ***eidosie***, oraz ze względu na ***ethos***, w którym uczestniczy i z którym się identyfikuje („wybierając" go), a nie poprzez jego cząstkowe uwikłania, jak czynili to ongiś „mistrzowie podejrzeń". Dla tych ostatnich mówienie o człowieku wymagało „rozumiejącego odkłamania": demaskowania, odrzucenia dziejowych kostiumów i zafałszowań pochodzących od rzeczywistości społeczno-ekonomiczno-kulturowej, w jaką jest on każdorazowo wpisany,

[4] Takie pytanie może nasunąć się podczas lektury książki: **C. Wodziński**, *Heidegger i problem zła*, Warszawa 1994.

[5] Nie jest to oczywiście hermeneutyka „techniczna", lecz ta, posiadająca już rangę filozofii.

i które determinują różne postaci fałszywej świadomości. Tymczasem – w odczuciu Tischnera – to, co cząstkowe, choćby nawet stanowiło funkcję kontekstu dziejowego, nigdy nie pozwoli na odczytanie sensu całości, jakiej człowiek jest żywym obrazem. Ta całość nie może być wyznaczona ani skończonością ludzkiego bytu, ani odczytywaniem i wykładaniem kolejnych, dziejowo uwikłanych projektów ludzkiego „bycia", lecz jest tym, co czyni osobę ludzką otwartą na wartości i na Dobro, czyli na transcendencję. Owa sfera, wyznaczająca ludzkiemu byciu jego istotę, konstytuuje się z udziałem ludzkiej **wolności**, rozpoznawanej jako afirmująca **nadzieję**: jako **wolność ku nadziei**.

Zwrot ku hermeneutyce nie oznacza zatem sprowadzenia człowieka generującego sensy i rozpoznającego się pośród nich – do poziomu jednego z nich: wyczerpującego się w procesie samowykładania. Nie może tu być miejsca na anihilację, roztopienie w hermeneutycznej rzeczywistości tego, kto się w niej „rozumiejąco" odnajduje. Gdyby do tego doszło, fenomen nadziei stałby się niezrozumiały i co najwyżej wyrażał jedną z form bezosobowego „upadania". Tymczasem, aby nadzieja mogła się pojawić w horyzoncie bycia, potrzebny jest – na co Tischner kładzie szczególny nacisk – **podmiot**: wolny, czyli mający świadomość podejmowania suwerennych decyzji oraz zdolny do odpowiedzi na przychodzące doń od strony **Drugiego** „zagadnięcie". Sens tego „zagadnięcia" jest dla swego adresata zrozumiały dzięki opisującej je **transcendencji**; zagadnięcie nie jest przecież „moje", lecz przychodzi z zewnątrz – od Ty, które mnie wzywa. Rzeczywistość „zewnętrzna" jest hermetyczna względem poznania zmysłowego, a otwiera się przed człowiekiem stopniowo: począwszy od doświadczenia aksjologicznej prywacji („jest coś, czego nie powinno być") i towarzyszącemu jej przeżyciu „jeszcze nie" – wyzierającemu z tła skończoności ludzkiego istnienia i dającemu się zrozumieć jako jej przeciwieństwo. Takiej rzeczywistości, nadającej ludzkiej egzystencji swoisty wymiar, niepodobna „domknąć" w sferze Heideggerowskiego bycia: bytującego „przy rzeczach" i pośród świata, „wstrzelonego" w świat, wręcz – bycia-ku-śmierci. Transcendencja nie daje się sprowadzić ani do żadnego z „projektów" ludzkiej egzystencji, ani tym bardziej do jakiejś „faktyczności". Transcendencja jako zaproszenie przychodzi do człowieka spoza bycia, a jej głos nie jest żadnym z głosów, wedle których Heideg-

gerowskie samorozumiejące się *Dasein* rozpoznaje siebie: samotnego i samotnie zdążającego w stronę najwyższej możliwości swego bycia. Drugi – pojawiający się w horyzoncie *Dasein* – nie jest dlań nikim ponad to, że tak jak ono tworzy „narzędzia", posługuje się nimi, słowem: rozumie się na „swojej" rzeczywistości.

Bycie, które Heidegger usytuował w centrum swej ontologii, jest objaśniane za pomocą „egzystencjałów", kategorii przynależnych egzystencji. Analityka *Dasein* koncentruje się na fenomenie samorozumienia się bycia, które w ten sposób jest w ogóle dostępne, wychodzi na jaw[6]. Ta ontologia i jej „antysubiektywizm" miały w założeniu Heideggera sięgnąć ku samemu fundamentowi istnienia i pokazać, że wszelkie inne „*modi*" filozoficznego dyskursu są względem niego wtórne, nad nim nadbudowane[7]. Pamiętamy, że dla Heideggera „rozumiane" i „rozumiejące" wyłaniają się ze wspólnego im i umożliwiającego je – procesu rozumienia sensu bycia (struktura podobna do „koła hermeneutycznego")[8]. Można przyjąć tezę o „efektywnej" tożsamości obu wymienionych wyżej obszarów – niezależnie, czy perspektywę wyznacza „rozumiejąco-egzystujące *Dasein*", czy też „myślenie samego bycia" (*das Denken des Seins selbst*). I o ile u Heideggera rozumienie jest treścią bycia, a zarazem dokonuje się ze względu na bycie, o tyle u Tischnera, elementem czyniącym wyłom w owym „kole hermeneutycznym" będą wartości niesprowadzalne do właściwego ludzkiemu jestestwu – poziomu „bycia-w-świecie". To one wyznaczają istotny moment dla ludzkiej ek-statycznej egzystencji, otwierając przed nią jej fundamentalne sensy. U Tischnera nie jest tak, by bycie, za pośrednictwem nie kończącego się pasma „prześwitów", miało ujawniać kolejne partykularne prawdy o sobie. To nie „bycie" jest pierwsze, lecz **ważność**, która prześwietla ludzką egzystencję. Właśnie ze względu na swą ważność egzystencja zyskuje charakter podmiotowy, pozwala wyjść naprzeciw nadchodzącej prawdzie, rozpoznawanej w toku kolejnych życiowych doświadczeń. Miejsce, które u Heideggera przysługuje byciu, zajmuje sens, ale

[6] Por.: **K. Michalski**, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978, s. 159.

[7] **M. Heidegger**, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994; **tenże**, *Identität und Differenz*, Pfüllingen 1957. Por.: **O. Pöggeler**, *Perspektiven zur Deutung seines Werks*, Köln–Berlin 1970, s. 116, cyt. za: **J. T.**, *Myślenie według wartości*, s. 144.

[8] **K. Michalski**, *Heidegger i filozofia współczesna*, s. 36–38, 83.

nie ontologiczny sens bycia-w-świecie, lecz **aksjologiczny sens „człowieka-w-dramacie"**.

Obiektem namysłu autora nie jest zatem bycie[9] – choćby nawet to „ek-statyczne", wyrażające się w ek-zystencji *Dasein*[10] i jedynie jej przysługujące – lecz jest nim podejmowane przez ludzką podmiotowość konstytuowanie aksjologicznych sensów. Egzystencja polegać będzie nie tyle na odnajdywaniu czy „nasłuchiwaniu" prawdy bycia, co raczej na podmiotowym, świadomym (a nie tylko „przytomnym") odnoszeniu się do sensu, którego fenomenami są np.: „ja", „ty", „my", „relacje" – wszystkie wyznaczane ze względu na swą obecność w **nierozciągłej przestrzeni dramatu**, czyli „między dobrem i złem". Rozumienie, w którego ramach się to odbywa, nie zostaje sprowadzone do poziomu „zjawiska" bycia, jego fenomenu. Człowiek dokonuje odczytania sensów swego istnienia nie tyle między „upadaniem" a byciem właściwym, czy między faktycznością a egzystencją-projektem, ile podejmując własną **wolność**; to zaś nadaje temu procesowi wyjątkową rangę. Rozumienie, będące w istocie czymś innym aniżeli Heideggerowskie „rozumienie-projektowanie-na-możliwości", kreuje *ethos*, i samo dzięki *ethosowi* się spełnia. Przyznanie egzystencji ludzkiej wolności[11] – w stopniu nieporównanie większym niż u Heideggera – sprawia, że tak pojmowana egzystencja (a nie „bycie") okazuje się żywiołem myślenia. Zarówno sens egzystencji człowieka, jak i sens „bytów wewnątrzświatowych" wykraczają poza zakres Heideggerowskiego bycia-rozumienia, bowiem „**wyboru**" *ethosu*, czy związanego z nim odnalezienia przez człowieka własnego „ja-wobec-wartości", niepodobna sprowadzić li tylko do obszaru Heideggerowskich utensyliów. Wartość – inaczej niż Heideg-

---

[9] Zgodnie z koncepcją Heideggera, *Dasein* jako skończone posiada konstrukcję: *In-der-Welt-Sein*, co niejako „wtapia" je w horyzont świata, który właśnie w zjawisku Dasein „wychodzi na jaw".

[10] **M. Heidegger**, *List o humanizmie*, przeł. J. Tischner, [w:] **tenże**, *Znaki drogi*, Warszawa 1995, s. 137–147.

[11] Trzeba pamiętać, że w przypadku Heideggerowskiego *Dasein* nie ono dokonuje wyboru, lecz raczej „samo" jest przez „swój" możliwy wybór (wybory) wybierane. Dopiero z perspektywy wyboru, po wyborze, można o *Dasein* powiedzieć, że ono „jest" jako to, które wybór wziął w swe posiadanie. Rozumiejąc swe bycie (albo, jak później, „nasłuchując jego prawdy"), *Dasein* zarazem zastaje siebie wobec już dokonanych wyborów – rozumień swych możliwości. Por.: **M. Heidegger**, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, § 31: *Bycie-tu-oto jako rozumienie*, s. 202–210.

gerowskie narzędzie – nie pojawia się wewnątrz struktury (np. *Bewandtnis*), lecz występuje obok niej, a zarazem ją poprzedza. O ile myślenie poza egzystencją byłoby jawnie niemożliwe, jako „niczyje", nie dające się „zlokalizować", o tyle czytanie sensu w abstrakcji od aksjologii – wprost z „prześwitu bycia", kiedy to jestestwo poprzez troskę napotyka swoje „tu oto" (*Da*) – jest, wedle Tischnera, akademickim złudzeniem. Autor nie zraża się słowami Heideggera kwalifikującymi „myślenie w horyzoncie aksjologicznym" jako wypaczenie prawdy bycia[12]. Przeciwnie: uznaje, że dopiero wartości pozwalają człowiekowi otworzyć horyzont sensu jego świata, a więc – horyzont bycia. Wartości są dla człowieka tym, czym „partytura dla pieśni"[13]. Człowiek, podobnie jak pieśń, nie istnieje „sam z siebie", istnieje natomiast: „z wartości, z piękna, które słucha i wyśpiewuje"[14]. Dla Tischnera jedynie akceptacja wartości, jako pola odniesienia dla ludzkiej egzystencji, zdoła ustrzec filozofię przed oznaczającym reifikację formalizmem. Autor ma tu na uwadze zarówno „formalizm" dawny, reifikujący człowieka

[12] Heidegger tak formułuje swój krytyczny osąd: „Myślenie podług wartości jest tu i wszędzie największym bluźnierstwem, jakie można pomyśleć przeciwko byciu", i proponuje myśleć „przeciw wartościom", czyli: „wbrew subiektywizacji bytu, która czyni z niego jedynie przedmiot". Postuluje tym samym „stawiać przed myślenie prześwit prawdy bycia"; **M. Heidegger**, *List o humanizmie*, s. 157. Odnosi się wrażenie, iż z rysującej się na gruncie powyższego cytatu alternatywy – reifikacja bytu czy reifikacja ludzkiej egzystencji – Heidegger protestuje przeciw pierwszemu niebezpieczeństwu, Tischner zaś – przeciw drugiemu. Co więcej, widać tu wyraźnie, jak różne są wyobrażenia obu autorów na temat „źródłowości". Dla pierwszego – szukać jej należy w „prześwicie prawdy bycia" (z pominięciem myślenia, nawet aksjologicznego, zwłaszcza jego, jako stanowiącego relikt zsubiektywizowanej metafizyki). Dla drugiego, właśnie wartości – poprzez które dokonuje się myślenie, przeżywanie, „czucie" świata – stanowią osnowę „prawdziwej" egzystencji człowieka.

[13] Autor konstatuje wpływ Hölderlina i Rilkego na XX-wieczny egzystencjalizm. Wskazuje na metaforę użytą przez Rilkego w jednym z *Sonetów do Orfeusza*: „śpiew to istnienie"; **J. T.**, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1994, s. 186. Przyrównanie ludzkiego życia do płynącej melodii – konkurencyjne względem dotychczasowych ujęć, którym nie udawało się uniknąć reifikacji – zaproponowane zostało przez Heideggera, co słusznie Tischner podnosi: „...człowiek przeniknięty dogłębnie rzeczywistością czasu, staje się nieustannie, tak jak staje się melodia" (**J. T.**, *Świat ludzkiej nadziei*, s. 207). Po metaforę melodii, mającej przybliżyć istotę egzystencji człowieka, sięga wielu współczesnych filozofów, o rozmaitych orientacjach myślowych (np. E. Bloch, K. Tarnowski).

[14] **J. T.**, *Świat ludzkiej nadziei*, s. 200.

„na obraz i podobieństwo kamienia", jak i nowy (np. Heideggerowski), reifikujący go „na obraz i podobieństwo strumienia"[15].

Między obiema propozycjami (analityką *Dasein* Heideggera i „myśleniem człowieka" Tischnera) zachodzi zatem zasadnicza różnica. O Heideggerowskim *Dasein* dziejącym się, a tym samym rozumiejącym się, pomiędzy rzuceniem („faktycznością") a projektem („rozumieniem"), wraz z całym spektrum ich modalności, można powiedzieć, że wszystkie sposoby jego bycia mieszczą się „wewnątrz" form dokonującego się samorozumienia. Napięcie towarzyszące istoczącemu się *Dasein* nie wykracza istotowo poza formy, jakich „udziela mu" jego bycie. Oznacza to, że *Dasein* nie transcenduje[16], nie wykracza poza granice swojego „oto". Nie czyni tego ani w swej egzystencji „właściwej", ani w *modi* „upadania", zawsze bowiem stoi wobec któregoś ze swych samo-rozumień. Dotyczy to również „jego" świata[17]. Tischner natomiast upatruje szansy na ominięcie reifikującej formalizacji w założeniu, iż fundamentalną dla ludzkiej egzystencji jest transcendencja; poprzez jej strukturę wolny człowiek ulega „otwarciu" na wartości. U Tischnera wartości – transcendentne względem człowieka, a zarazem stanowiące konieczny warunek jego aksjologicznego bycia – są korelatem innego „rozumienia" niż to, które obejmuje immanentny względem bycia *Dasein* horyzont, zakreślany przez Heideggera. Wedle Tischnera, Heidegger zapoznaje istotę ludzkiej egzystencji, gdy sytuuje ją „wewnątrz" ontologii fundamentalnej i podporządkowuje strukturze tej ostatniej. Dopiero odczytywanie człowieka jako podmiotu dokonującego

---

[15] *Loc. cit.*

[16] Pomijam, jako niosący inny sens, Heideggerowski moment „transcendowania bytu ku byciu" – wyrażający „różnicę ontologiczną". W powstałych już po „zwrocie", w latach 1936–1938 (wydanych jako *Beiträge...* w pół wieku później), choć nawiązujących do Sein und Zeit notatkach Heideggera, odnajdujemy – jako jedną spośród pięciu wyróżnionych przez autora sposobów rozumienia „transcendencji" – następującą charakterystykę: „Tu przywraca się słowu «transcendencja» jej źródłowy sens: przekraczanie jako takie; jest ono pojmowane jako wyróżnik jestestwa, aby wskazać przez to, że zawsze stoi ono w Otwartym bytu. Z tym splata się i zarazem bliżej się określa «transcendencja ontologiczna», jako że transcendencja jestestwa jest właśnie pojęta źródłowo jako z r o z u m i e n i e b y c i a". **M. Heidegger**, *Przyczynki do filozofii*, przeł. B. Baran, J. Mizera, Kraków 1996, s. 205–206.

[17] Heidegger stwierdza: „Świat należy do jego [*Dasein*] bycia Sobą jako bycia-w-świecie"; **M. Heidegger**, *Bycie i czas*, s. 207.

zamierzonego ruchu ku wartościom (na rzecz ich ważności i wewnątrzświatowego zaistnienia) i afirmującego w ten sposób ich „realność" – utrafia istotę ludzkiego bycia. Człowiek wybiera wartości, ponieważ „rozumie się" na nich. Te wybory sprawiają, że wartości, a wraz z nimi człowiek – zyskują coraz pełniejszy sens w ramach „uprzedniego" **horyzontu agatologicznego**. Poprzez wybieranie wartości dokonuje się też uwiarygodnienie ludzkiego istnienia, zakorzenionego w podstawie sensu: transcendentnej i jako taka inspirującej ludzką wolność. Zatem nie w „różnicy ontologicznej" rozpościerającej się między bytem a byciem, lecz w aksjologicznej: między ludzką egzystencją a „partyturą wartości", którą człowiek „chce i musi sobą śpiewać", dostrzega autor zasadę napięcia permanentnie towarzyszącego egzystencji – napięcia warunkującego i umożliwiającego człowiekowi jego bycie. Sens troski – podstawowej dla eksplikacji fenomenu *Dasein* – zostaje przez Tischnera przeformułowany. Uzasadniając tezę, że jedynie „partytura wartości" stanowi prawdziwe „Ja-sam" (*Selbst*)[18] człowieka, Tischner utożsamia egzystencjalne poczucie sensu z „troską" w inny sposób niż czyni to Heidegger. Troska na tym ma bowiem polegać, że człowiekowi „w jego bytowaniu chodzi nie tyle o własne bytowanie, ile o bytowanie wartości, i to **czasem nawet wbrew bytowaniu własnemu**"[19] [podkr. – W. G.].

Ważne miejsce w podejmowanej przez Heideggera analityce *Dasein* przysługuje „narzędziom" stanowiącym „byt spotykany w zatroskaniu"[20]. Heideggerowski sens bycia narzędziem jest szeroki: narzędzia ujawniają się stosownie do projektu *Dasein*. Inaczej jest z wartościami, o których pisze Tischner. **Wartość** nie jest bowiem sensem zjawiającym się w odpowiedzi na „narzędziowe" zapotrzebowanie człowieka i jako taki „projektowanym na możliwości". Jest ona raczej „metasensem" pozwalającym na „aprioryczne" zwrócenie się ku światu, z nadzieją odnalezienia w nim sensu-dla-

[18] Heideggerowskie „*Selbst*", funkcjonuje u Tischnera jako fundamentalny stosunek człowieka do samego siebie, wyrażający się „zapośredniczoną" (przez wartości) zgodą człowieka na swoje istnienie – w jego jakości i treści. „*Selbst*" stanowi autentyczne „Ja-sam" człowieka, przez niego samego wypowiadane; **J. T.**, *Świat ludzkiej nadziei*, s. 207.

[19] *Ibidem*, s. 200.

[20] **M. Heidegger**, *Bycie i czas*, s. 96.

człowieka – sensu aksjologicznego. Tutaj projekt – ani „subiektywny", ani ontologicznie-obiektywny (o jaki idzie Heideggerowi) – nie uwiarygodnia wartości jako mających sens. Odwrotnie: to wartości są tym, co fundamentalne. To one w sposób nieodzowny poprzedzają projekt i jego rozumienie: umożliwiają je, a zarazem określają jako wtórne, jako nadbudowane nad sobą. U Heideggera rozumienie bycia odsłania sensy narzędzi. U Tischnera rozumienie wartości odkrywa sens bycia, jako ludzkiego. Tak więc, jak pierwsze jest myśleniem „według bycia", drugie – uobecnia sobą myślenie „według wartości". Myślenie Tischnera, nie sprowadzalne do tradycyjnie rozumianej ontologii, przenosi akcent z „narzędziowego" aspektu ludzkiego bycia – na wartości otwierające przed ludzką wolnością transcendentne względem niej obszary. W projekcie Tischnera istnienie okazuje się zatem nie tylko zakorzenione w aksjologii, ale wręcz jest jej pochodną. Odczytywanie treści bycia, jego sensu, staje się możliwe jedynie „przy udziale" wartości. Autor stwierdza: „Wartość to jest elementarne Co bycia. Bez takiego Co bycie staje się puste, pusta staje się prawda, puste jest zdecydowanie [aluzja do Heideggerowskiego *Entschlossenheit* – W. G.] i pusty jest głos sumienia"[21].

To, co u Heideggera stanowi o „skończoności" *Dasein* rozumiejącego się na swym byciu – splecione z wymiarem „bycia-ku-śmierci", u Tischnera ustępuje na rzecz „bycia-ku-nieskończoności". Czynnikiem otwierającym horyzont ludzkiego bycia jest bowiem **nadzieja**, nie zaś śmierć, jaką w byciu-pośród-rzeczy zwiastuje człowiekowi **czas**. O ile u Heideggera otwieranie sensu dokonuje się poprzez horyzont skończoności – ze względu na niego i w jego obrębie, o tyle u Tischnera człowiek odnajduje swój sens jako bycie-ku temu, co „wartościowe".

Autor pragnie połączyć fenomenologiczną metodę uprawiania filozofii z takim pojmowaniem jej zadań i wyznaczeniem takiego obszaru przedmiotowego, jakie jej przyznały znaczące nurty współczesnej filozofii hermeneutycznej. Zaczynając od „klasycznej" fenomenologii, nie deklaruje – w przeciwieństwie do Heideggera – zerwania z jej metodą. Wynika to z innej niż u Heideggera diagnozy na temat kryzysu filozofii pohusserlowskiej. Autor nie traci wiary

[21] J. T., *Myślenie według wartości*, s. 132.

w nośność **fenomenu** jako źródła dla treściowej wykładni przedmiotu. W konsekwencji, tradycyjny podmiot nie ulega ontologicznej „neutralizacji". W projekcie Tischnera człowiek, za sprawą **wolności** i „jej" aktów, wyraża się w istnieniu wyodrębnionym spośród reszty „bycia", a zarazem dialogicznie zapośredniczonym; inaczej niż np. Heideggerowskie *Dasein*, które w ontologii fundamentalnej odczytywane jest jedynie poprzez poszczególne egzystencjały – sensy swego samorozumienia. W sporze, jaki „wczesny" Heidegger wiódł z fenomenologią, Tischner próbuje znaleźć rozwiązanie kompromisowe. „Myślenie według wartości" ma odsłaniać przedmiotowy sens świata jawiącego się człowiekowi nie tylko w postaci fenomenalnej, ale także zaksjologizowanej.

O zasadności konfrontacji dróg, jakimi podąża myślenie Tischnera i Heideggera, decyduje podobieństwo pytań stawianych przez obu filozofów (o warunki konstytuowania i eksplikacji sensu, o „źródłowość" poznania, o rolę skończoności dla procesów rozumienia, o „istotę" egzystencji), przy równoczesnych rozbieżnościach w formułowaniu odpowiedzi. Wedle Heideggera, „istota" człowieka (jestestwa) wyczerpuje się w byciu: udzielanym *Dasein*, i jako takie – „ek-statycznym". Punkt ciężkości tego, co istotne, opuszcza więc „subiektywną" podmiotowość człowieka na rzecz „obiektywnego" bycia, będącego realnym wymiarem „ek-statycznej" egzystencji[22]. Zarówno bycie (*Sein*) jako „kategoria" ontologiczna, jak i bycie jestestwa (*Dasein*) jako miejsce pojawiania się poszczególnych warstw owego bycia – są aprioryczne, stanowią „prawdziwy transcendens". Oznacza to, że *Dasein*, choć jest „w świecie" (*in-der-Welt-Sein*), pozostaje (istoczy się) permanentnie „na zewnątrz siebie". *Dasein* otwiera (swoje) bycie w ten sposób, że transcenduje swój byt ku „transcendentnemu" światu[23]. Tischner natomiast, przy zachowaniu wielu formalnych analogii[24], wybiera inne rozwiązania. Tutaj miejscem, gdzie – mówiąc językiem Heideggera – „istoczy się [...] wszelka

---

[22] **M. Heidegger**, *List o humanizmie*, s. 144.

[23] **B. Baran**, *Transcendencje: Heidegger i Lévinas*, [w:] *Teksty filozoficzne*, red. B. Baran, T. Gadacz, J. Tischner, Kraków 1986, s. 127–129.

[24] Jednym z podstawowych egzystencjałów heideggerowskiego Dasein jest „bycie-ku-śmierci". Tischnera formalnie inspiruje ta kategoria, wszelako przeobraża on radykalnie jej sens: miejsce „śmierci" zajmuje u niego „nadzieja"; **J. T.**, *Myślenie według wartości*, s. 138–142.

przestrzeń i wszelka czaso-przestrzeń", okaże się nie bycie, lecz **naznaczona aksjologicznie, nierozciągła przestrzeń sensu**. I jeśli Heidegger wypowiedzi o egzystencji ludzkiej wysnuwa z „prawdy bycia", to Tischner „zawiesza" tę ostatnią, bowiem właśnie egzystencję „subiektywną", z jej dziejącym się, nieskończonym, przekraczającym wszelką „substancję" sensem, czyni zasadniczym dla człowieka obszarem jego świadomych odniesień. Tischner podkreśla, że w porządku ludzkiej egzystencji tym, czemu człowiek zawdzięcza swą istotę, jest nie tyle prawda bycia (skądinąd nie kwestionowana przez autora), co prawda **aksjologicznego sensu** będącego jedynym zrozumiałym dla człowieka imieniem owego bycia. Stosownie do ważności owego, pojawiającego się w rzeczywistości międzyludzkiej sensu, uzyskuje Tischner obraz człowieka – „istoty «pielgrzymującej», zasadniczo otwartej na Transcendencję"[25]. Wątpliwe muszą się zatem okazać wszelkie próby odwoływania się do jakiejkolwiek prawdy bycia: niejako „wprost", czyli z pominięciem „prawdy sensu". Ten zaś niepodzielnie przynależy aksjologii. Sensowi aksjologicznemu nigdy nie zagrozi taka procedura eksplikacji, która w odniesieniu do bycia mogłaby oznaczać degradację egzystującego człowieka (jestestwa) do poziomu bytu, po jaki na przestrzeni dziejów chętnie sięgała metafizyka. Nawet Heidegger miał popaść w swej „ontologii fundamentalnej" w uzależnienie od pojęciowych „hipostaz", co zarzucał mu jego wnikliwy czytelnik i krytyk – Lévinas.

I oto założenia Tischnera wyrażają przekonanie, iż łatwiej człowiekowi zbliżyć się do „prawdy sensu" niż do „prawdy bycia", skoro wobec tej ostatniej – co w końcu przyznaje sam Heidegger – nawet filozofia jest bezradna, i tylko myślenie stojące w Otwartym, w Prześwicie, potrafi ją „wypowiedzieć"[26]. Jeśli zatem w przekonaniu Heideggera kolebką istoty człowieka jest prawda bycia i w niej należy upatrywać odpowiedzi na wszelkie pytania o ludzką egzystencję, to wedle Tischnera, owych odpowiedzi poszukiwać trzeba raczej w analizach ludzkiego, aksjologicznego doświadczenia. Mowa sta-

[25] **J. T.**, *Wstęp. Filozofia i chrześcijaństwo*, [w:] *Filozofia współczesna*, red. J. Tischner, Kraków 1989, s. 11.

[26] **M. Heidegger**, *Przyczynki do filozofii*, s. 305, 314–317. Heidegger postuluje – w czym również przejawia się „antyaksjologiczny" program jego myślenia – „krytyczny odwrót od słuszności do otwartości"; *ibidem*, s. 305.

nowiąca medium tych poszukiwań zaświadcza nie tyle o byciu, ile o swoistości opisującej egzystencję ludzkiego podmiotu, który jako wolny, bezustannie zwraca się ku sensom-wartościom swego świata, afirmując je i określając się względem nich. Człowiek w swej „troszczącej się" egzystencji zdąża ku własnym doświadczeniom wartości, zaś indyferentne aksjologicznie „bycie" nie odsłoniłoby przed nim – wbrew oczekiwaniom Heideggera – żadnego z ważkich sensów „ludzkiego świata". Uobecniająca się u Tischnera (poprzez „**zagadnięcie**", **wezwanie** do **odpowiedzi** i „**wyjścia ku-**") ważność transcendencji, którą człowiek napotyka w nierozciągłej, międzyosobowej, aksjologicznej przestrzeni, upodabnia go do „pasterza" jej sensu. Ten sens nie tyle jednak odnosi się do realnej zawartości owej przestrzeni, ile wyraża samą jej ontyczną nie-obecność. Innymi słowy, dla Tischnera ważne jest nie to, **co** człowiek „zagadnięty" przychodzącym z głębi horyzontu Dobra sensem odpowiada, lecz to, **że** od-powiada.

Nie sposób zatem utrzymywać, by myśl Tischnera odznaczała się niewrażliwością na prawdę bycia, z którą obcowanie stanowi w heideggerowskim projekcie „właściwą" i najważniejszą „rzecz myślenia"[27]. Jednak o odrębności tej myśli względem „analityki *Dasein*" świadczy rezygnacja z kategorii bycia wszędzie tam, gdzie jej konotacja jest zdystansowana względem przestrzeni aksjologicznej. Z powodu koncentracji na aksjologicznej warstwie sensu (na owej „rzeczy rozumienia") oraz dystansowania się od bycia „jako takiego" (z uwagi na pozaontologiczny charakter projektu Tischnera), formułowany przez Heideggera wymóg – by prawda bycia stała się „mową dającą się osiągnąć myśleniu" – okaże się u Tischnera bezprzedmiotowy. Skoro bycie stanowi zaledwie jeden spośród wielu sensów, a „domostwo" wszelkiego sensu odsłania się poprzez słowo, w mówieniu, w uposażonym aksjologicznie „zagadnięciu" – to obawa przed rozminięciem się bycia i mowy zostaje unieważniona.

Heidegger pisał: „...istota człowieka jest istotna dla prawdy bycia, tak jednak, że nie zależy od człowieka jako takiego"[28]. Tym samym istota człowieka, należąc do prawdy bycia i zawierając się

[27] **M. Heidegger**, *List o humanizmie*, s. 152.
[28] *Ibidem*, s. 154.

w niej, wymyka się ludzkiej „podmiotowości", sytuuje się jako „autonomiczna" względem tego, co dla poszczególnego, jednostkowego człowieka ważne i wartościowe. W ten sposób pragnął Heidegger przezwyciężyć **subiektywizm**, który w rozmaitych odmianach przez wieki niepokoił filozofię, godząc w prawomocność jej sądów. Tischner nie przeocza tej motywacji. Docenia zarówno dbałość Heideggera o przezwyciężenie wszelkich „reszt metafizycznych"[29] – obiecujące filozofii „powrót do myślenia" – jak również troskę autora *Bycia i czasu*, by ostatecznie i radykalnie odrzucić na gruncie swego projektu wszelkie „aprioryczne" założenia, które, indukowane obszarem podmiotowości, prowadzić muszą ku subiektywizmowi. Doceniając ważność poznania bezpośredniego pozwalającego uczynić „nieskrytym" to, co źródłowe, odwołuje się autor do Heideggera: „Właśnie przeżycie pasywności przyjęcia prawdy odsłania nam, że dawna «prawda» była czymś aktywnym, aktywnością pochodzącą z nas. Trzeba się wyrzec aktywności, aby prawda mogła nas posiąść; Heidegger stwierdza, że musi w swej fenomenologii zrezygnować z «fenomenologii aktów»"[30]. Pamiętamy, że dla Heideggera źródłem ułudy jest aktywny podmiot (ze swymi poznaniami typu aktowego) i dlatego fenomenowi (Husserla) przeciwstawi on wywiedzioną z pism Arystotelesa *aletheię* – nieskrytość. Bo skoro myślenie przynależy byciu, powinno się – zdaniem Heideggera – całą ludzką subiektywność podporządkować, powierzyć prawdzie bycia.

Jednak i tu nie do końca podąża autor za Heideggerem. Czyni to tylko o tyle, o ile ten kwestionuje właściwe dla fenomenologii Husserla założenie, wedle którego refleksyjna podmiotowość miałaby się zasadniczo wyczerpywać w aktach intencjonalnych. Dla Tischnera człowiek jest nie tylko podmiotem aktów, bowiem nie tylko one stanowią korelat jego świadomości obejmującej wszak, obok poziomu refleksyjnego, również to, co poza- i przedrefleksyjne (konscjentywne). Z drugiej strony, co sygnalizowano wcześniej, Tischner nie zamierza pozbawiać człowieka podmiotowości, gdy idzie o sensy aksjologiczne.

---

[29] Co wiąże się z rozpoznawanym przez Heideggera w dziejach europejskiej myśli, a nawet wyznaczającym temu procesowi jakąś prawidłowość – procesem „przebolenia" (*Verwindung*) metafizyki, będącej tylko epizodem w dziejach bycia.

[30] J. T., *Fenomenologia i hermeneutyka*, [w:] *Jak filozofować. Studia z metodologii filozofii*, oprac. J. Perzanowski, Warszawa 1989, s. 134.

Człowiek sprowadzony do pasywnego otwarcia względem napotykanych sensów – do miejsca czy fenomenu, w obszarze którego stają się one nieskryte – traciłby szansę na w pełni podmiotowe, osobowe, od-powiedzenie na „zagadnięcie", pojawiające się w różnych *modi* jego egzystencji. W rozumieniu Tischnera odpowiedź wobec otwierającego się przed nami podmiotowo-aksjologicznego sensu, zawierzenie się mu – a zatem równoważne jego odczytaniu „przylgnięcie do czyjegoś zwierzenia" – zakłada coś więcej aniżeli realizację projektu będącego „hermeneutyczną funkcją" położenia *Dasein*. Sam projekt – niezależnie od intencji Heideggera – musi poprzestawać na odwołaniu się do „tego samego", znanego, tkwiącego już w pamięci. Transcendencja ujawniająca napotykany przez człowieka i niezawisły od jego „woli mocy" wymiar sensu – wymiar, którego „realność" weryfikowana jest stosownie do ludzkich doświadczeń wartości – domaga się „wyjścia ku", odpowiedzi niesprowadzalnej do żadnego ze znanych jestestwu projektów[31]. U Tischnera niezbywalnym „egzystencjałem" człowieka, pozwalającym mu realizować sensy świata, w którym rozpozna on siebie nie tylko jako pozostającego „przy rzeczach", ale przede wszystkim wykraczającego „ku-Drugiemu" – temu, od kogo nadchodzi zagadnięcie i wezwanie – będzie Dobro. Ta kategoria – podobnie jak Lévinasowe „inaczej niż bycie" – pozostawała nieznaną zarówno myśli greckiej (wyjąwszy Platona czy Sokratesa), jak i Heideggerowskiej „ontologii fundamentalnej".

Wedle Tischnera, rozumienie uznające siebie najpierw za byt: np. byt-podmiot myślący (jak u Kartezjusza); byt wychodzący w noetycznym akcie intencjonalnym ku przedmiotowi (jak u Husserla); byt, któremu chodzi o rozumienie swego bycia (jak u Heideggera) – zapoznaje swoją istotę. Tą istotą jest: pierwotność siebie samego

[31] Na nieobecność w ontologii fundamentalnej Heideggera kategorii transcendencji, jako pozwalającej dostrzec w człowieku istotę dramatyczną, trafnie zwraca uwagę K. Tarnowski w swym tekście poświęconym G. Marcelowi: „Ontologia Heideggerowska, wiążąc bycie z rozumiejącym podmiotem-egzystencją, odcina go zarazem starannie od wszelkich momentów religijnych, od «transcendencji wertykalnej», co wiąże się z filozoficzną obojętnością – mimo werbalnych zapewnień – wobec konkretnych dramatów uwikłanego w życie człowieka"; **K. Tarnowski**, *Être et avoir*, [w:] *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. 2, red. B. Skarga, Warszawa 1994, s. 323.

(jako rozumienia-doświadczania sensu) i odpowiednio: wtórność bytu (jako ewentualnego modi pierwotnego, „fundamentalnego" rozumienia).

Dla Tischnera człowiek nie jest samotnym „byciem-ku-śmierci", lecz jego egzystencja nabiera znaczeń dopiero w kontekście relacji z innymi: w relacji dialogicznej, a nie pojawiającej się jako funkcja wspólnego odnoszenia się do narzędzi, którymi się posługujemy i które wytwarzamy. Odsłonięcie struktury ludzkiej egzystencji – o ile w ogóle jest możliwe – nie prowadzi ku „byciu" (jawiącemu się w egzystencjałach), ani w stronę języka (jak u późnego Heideggera) bądź gry (jak u jego ucznia – H.-G. Gadamera), lecz w stronę „między-ludzkiego", czyli tego, czego doświadczenie konstytuuje się w dialogicznym zetknięciu się osób. Toteż dialogiczne myślenie Tischnera wskazuje odmienną od dotychczasowych drogę budowania „metafizyki człowieka". Będzie to droga zakorzeniona w etyce i aksjologii – jako jedyne zdolnych dopomóc filozofowi w przekroczeniu wszelkiego immanentnego projektu bycia.

Właściwy, najbardziej podstawowy dialog jest „wybieraniem wybrania".

J. Tischner, *Ksiądz na manowcach*

Rozdział VII

Spotkanie – dopełniająca się transcendencja

Z prezentacji filozofii ks. J. Tischnera (dokonanej powyżej) wynika, że podstawowym obiektem jej zainteresowania jest człowiek funkcjonujący w świecie wartości i bezustannie określający się względem napotykanych w jego obszarze sensów. Owa ludzka egzystencja przebiega pod znakiem dramatu, bowiem widmo tragiczności stanowi jeden z trwałych elementów sensu, na którym opierając się, człowiek rozpoznaje swe osobowe istnienie. Jako osobowe, jest też owo istnienie etycznym, co więcej – to właśnie sfera etyki, a nie któraś z ontologicznie zorientowanych antropologii, dostarcza człowiekowi koronnego argumentu za jego istnieniem, aksjologiczną ważnością, czy wreszcie „agatologicznym" sensem jego świata. Pełne odczytanie zarysowanej przez myśl Tischnera swoistości fenomenu człowieka – egzystującego pośród świata wartości, w dialogu z Drugim oraz w otwarciu na transcendencję – nie byłoby jednak możliwe bez uwzględnienia tego, co ową myśl dopełnia, syntetyzując najważniejsze jej wątki. Wydaje się, że owego „zwornika" Tischnerowskiego myślenia o człowieku i wraz z człowiekiem – upatrywać wolno w kategorii **spotkania**.

Już „klasyk" filozofii dialogu – Buber – określał spotkanie mianem „zasadniczego faktu ludzkiego istnienia"[1]. Dla Tischnera jest ono nade wszystko źródłowym doświadczeniem, pojawiającym

---

[1] **M. Buber**, *Problem człowieka*, przeł. J. Doktór, Warszawa 1993, s. 128.

się w ramach nieodzownego horyzontu podmiotowo-przedmiotowego i noszącym ważność podstawowego – obok Dobra – argumentu w „sporze o istnienie człowieka"[2]. Spotkanie okazuje się też źródłem ludzkiego myślenia, szczególnie tego „według wartości" – szukania, któremu ks. Tischner poświęcał tak wiele uwagi. Nie znaczy to, by myślenie człowieka, skądinąd wolnego, nie mogło wyjść poza horyzont aksjologiczny. Autor dostrzega wiele przejawów myślenia „poza", czy wręcz „wbrew" wartościom. Już same wartości zdają się przemawiać do człowieka: „jeśli chcesz – możesz", nigdy – „musisz". Owo szczególne znamię wartości jest w nich cenne, przynosi bowiem człowiekowi, niejako „z zewnątrz", afirmację jego wolności, która tym jest wyższą i donioślejszą, im wyższa wartość się doń przyczynia. Myślenie aksjologicznie indyferentne stanowi raczej zjawisko marginalne, jako że nawet owo „wbrew" odnosi się do wartości: zaświadcza o preferencji, hierarchizacji, które myśleniu towarzyszą niczym warunek jego możliwości. Można nawet przyjąć, że o ile wartości umożliwiają myślenie, o tyle w spotkaniu ujawnia się prawdziwy sens szukania – myślenia wedle wartości.

Jednak spotkania – pojęcia służącego Tischnerowi za punkt wyjścia szczegółowych analiz, stającego się nawet główną osią problemową jego refleksji – nie traktuje autor jako „faktu" filozoficznego czy kategorii przydatnej do badania bytu. Nie sądzę, by mogła być zasadną próba doszukiwania się tu propozycji kompleksowej „ontologii spotkania", by uwaga autora koncentrować się miała na wypracowaniu jakiejś ogólnej teorii spotkań, śledzeniu warunków ich możliwości, uwarunkowań, rozważania ich struktur i form manifestacji. Myśl Tischnera sięga dalej. Dlatego nie sposób upatrywać w niej systematyki problemu spotkania czy teorii w kształcie, jaki chętnie nadawała jej tradycyjna antropologia filozoficzna. Spotkanie pełni u autora rolę źródłowego obszaru doświadczeń odsłaniających podstawową prawdę o człowieku – jako istocie uwikłanej w dramat z innymi i z Bogiem, przeto nieustannie zagrożonej tragicznością. W spotkaniu człowiek jest „wobec", które to słowo odsłania najgłębszy sens rzeczywistości międzyludzkiej. To „wobec", odnosząc się do teraźniejszości jako pozornie zdominowanej

[2] **J. Tischner** [dalej: J. T.], *Fenomenologia spotkania*, „Analecta Cracoviensia" 1978, t. X, s. 73.

przez podmiotowość człowieka, odsłania mu Innego w jego nowym wymiarze: Inny okazuje się Drugim. „Najpierw drugi staje wobec mnie – zauważa autor, nawiązując do klasycznych wątków filozofii dialogu – dopiero później ewentualnie sam staję wobec drugiego. Drugi patrzy na mnie, widzi mnie, mówi do mnie"[3]. Wespół z Drugim człowiek uczestniczy w byciu, i to ich współ-uczestniczenie – wychodzące poza schemat typowych relacji dających się wyróżnić w nierozciągłej przestrzeni sensu międzyludzkich obcowań, choć zarazem nawiązujące do jednej z nich i tam zakorzenione (relacja wzajemności) – stanowi, za sprawą swej zwrotności, potencjalną bazę spotkania.

Spotkanie nazywa Tischner doświadczeniem odsłaniającym istotę tragiczności. Spotykający znajdują się w centrum tragedii, gdyż doświadczają zarazem wszystkich wyznaczających ją momentów egzystencji. Spotkanie odbywa się w czasie: ludzkim, a więc dramatycznym, w realiach sceny[4] i w o b e c drugiego, co implikuje dwa otwarcia: intencjonalne i dialogiczne[5].

Bycie „wobec" – w przeciwieństwie do bycia „obok" czy „w pobliżu" – domaga się wzajemności jako odpowiedzi na troskę człowieka o Drugiego, na jego myślenie o nim[6]. By jednak spotkanie mogło się urzeczywistnić, wymaga od spotykających uznania dobra, jakie z sobą niesie – dobra odsłaniającego, dającego do myślenia. I tu rozpoczyna się szukanie dróg ocalenia, sposobów uniknięcia tragedii wciąż zagrażającej uczestnikom spotkania – „Tobie i mnie". Spotkanie odsłania zatem przed zaangażowanymi w nie osobami dwie wzajemnie warunkujące się rzeczywistości: sferę ob-jawienia i do-

---

[3] J. T., *Przestrzeń obcowania z drugim*, „Analecta Cracoviensia" 1977, t. IX, s. 78.

[4] Spotkanie wedle autora dokonuje się na scenie świata – inaczej niż np. u L. Binswangera, dla którego miłość to „bycie-w-świecie-ponad-światem". **L. Binswanger**, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, München 1962. Por.: **K. Święcicka**, *Transcendentalizm Husserla a filozofia dialogu*, Warszawa 1993, s. 15.

[5] Ściślej rzecz ujmując, „otwarcie" jest przede wszystkim dialogiczne, uprzystępniające człowiekowi to, czego nie sposób opisać, ująć w refleksji, prześwietlić dyskursywnością, uczynić elementem globalnego systemu. To, co „otwarte", nie wykracza poza „naoczność intelektualną" otwierającą taki horyzont, w którym świat uzyskuje „ludzki" (aksjologicznie uwikłany) sens. W opozycji do powyższego, „otwarcie intencjonalne" roztacza przed człowiekiem uniwersum przedmiotów intencjonalnych. Por.: J. T., *Filozofia dramatu*, Paris 1990, s. 68.

[6] J. T., *Przestrzeń obcowania z drugim*, s. 78.

-świadczenia – zagadnięcia Dobrem i odpowiedzi wedle wartości, czyli dochodzenia do świadectwa o nim. Dlatego prawdę spotkania wypada uznać za źródłowe doświadczenie świata przedmiotowego: prawdy o rzeczach formułowane są drogą zapośredniczenia przez dialog z drugim człowiekiem. Spotkany Drugi nie jest fenomenem niosącym sens li tylko przedmiotowy, ale spotkanie przydaje dotychczasowym sensom przedmiotowym nowych treści.

Dialogowi stanowiącemu integralną część spotkania przyznaje Tischner między innymi funkcję probierza jego wiarygodności. W trakcie dialogu rozproszeniu ulegają wątpliwości, czy Drugi, którego się napotkało, nie używa zasłony bądź maski. W spotkaniu Drugi staje „do końca" przed człowiekiem, ukazuje swoją twarz. I chociaż na pytanie o twarz łatwiej odpowiedzieć negatywnie – wskazać, czym ona nie jest – to autor nie uchyla się od przywołania choćby elementarnej charakterystyki twarzy. Twarz – to tyle co prawda ludzka: „W twarzy dany nam jest naocznie egzystencjalny patos człowieka – jego najbardziej własne odniesienie do tragiczności, która grozi"[7]. Ale głębia naoczności osiągniętej w takim doświadczeniu jest nieporównywalna z tą – właściwą naoczności jako pojęciu będącemu w powszechnym użyciu. Oto bowiem odsłania się przed nami tragiczność przenikająca wszystkie sposoby bycia drugiego. I tu zaczyna się dramat nieodłączny źródłowemu doświadczeniu dobra i zła, doświadczeniu „jakiejś tragiczności, jakiejś wolności oraz głosu imperatywu kategorycznego..."[8]. Poza spotkaniem i poza doświadczeniem twarzy, wszelkie pojęcia służące budowaniu metafizyki człowieka okazują się nieużyteczne, zawieszone w próżni, jako że „wyprane z doświadczenia".

Dla spotykających się twarz jest tym, co najważniejsze. W niej przecież zogniskowała się cała ludzka bieda. Jest ona darem horyzontu agatologicznego, niosącego w sobie tak Dobro, jak i zło, których współobecność nadaje ludzkiej egzystencji sens dramatyczny, wciąż zagrożony tragicznością. Pisze autor: „Czym jest cisza dla dźwięku, a światło dla barwy, tym jest dobro i zło dla twarzy. Dzięki nim może objawić się twarz"[9].

---

[7] J. T., *Bezdroża spotkań*, „Analecta Cracoviensia" 1980, t. XII, s. 141.
[8] J. T., *Myślenie według wartości*, Kraków 1993, s. 514.
[9] J. T., *Filozofia dramatu*, s. 69, 82.

Nasuwa się jednak pytanie o relację między spotkaniem a doświadczeniem twarzy. To ostatnie jest warunkiem spotkania koniecznym, lecz nie dostatecznym. Spotkać – to coś więcej niż doświadczyć twarzy. Spotkanie niesie z sobą nie jedno odsłonięcie (doświadczenie) twarzy, lecz ich wielość. Jeśli zatem ma dojść do spotkania, nie wystarczy, że odsłonię twarz; drugi musi zechcieć jej doświadczyć, a warunkiem tego jest z kolei ujawnienie przezeń własnej twarzy. Dlatego powie autor: „Twarz rodzi twarz"[10].

I podobnie jak jedno jest oblicze tragizmu – to, będące wyrazem „biedy"[11] i wyznaczone kierunkami wzajemnego dramatu człowieka oraz Boga[12] – także i doświadczenie, zważywszy na etymologię słowa, da się sprowadzić do swego podstawowego archetypu: dochodzenia-do-świadectwa. Ale nie o każde świadectwo tu idzie. Tischner wskazuje na „tylko jedno rzetelne doświadczenie – doświadczenie w pełnym tego słowa znaczeniu – doświadczenie innego człowieka, spotkanie z nim"[13]. Owo dochodzenie do świadectwa o innym okazuje się zarazem doświadczaniem przez człowieka prawdy o sobie. Wszelkie pozostałe doświadczenia – siebie, innych lub rzeczy – są odeń pochodne.

Spotkanie nazywa Tischner także wydarzeniem. Tu morfologia słowa odsyła do jakiegoś daru. I rzeczywiście: spotykający i spotykany (jako że spotkaniu przysługuje zwrotność) obdarowują sobą tego, komu dają świadectwo, a także Tego, przed kim można je złożyć. Rysuje się tu zasadnicza odmienność między obszarem spotkania a obszarem pojawiania się fenomenów. Spotkanie nie jest fenomenem, lecz „wy-darzeniem". O ile bowiem fenomen do niczego nie zobowiązuje – nie zadaje pytań, będąc jedynie „moją" odpowiedzią na postawione „przeze mnie" pytanie, o tyle spotkanie, obdarzające swych uczestników czymś szczególnym – przeciwnie: jest równoznaczne

[10] J. T., *Bezdroża spotkań*, s. 142.

[11] U Heideggera zarówno Bóg, jak i człowiek – „przynależą biedzie Bycia". **M. Heidegger**, *Przyczynki do filozofii*, przeł. B. Baran, J. Mizera, Kraków 1996, s. 88.

[12] Pisze autor: „Pojęcie biedy – dobrze znane filozofii Platona [...] – jest podstawową kategorią dramatyczną [...] w dramacie istnienia. Intencją swą wskazuje ono na jakiś ból lub prabół [...], od którego nie może być całkiem wolny nawet sam Stwórca, jeśli tylko zwiąże się ze stworzeniem węzłem uczestniczącej miłości"; J. T., *Filozofia dramatu*, s. 75.

[13] J. T., *Śladami Nieskończonego. W kręgu myśli E. Lévinasa*, [w:] *Filozofia współczesna*, red. J. Tischner, Kraków 1989, s. 409.

zobowiązaniu. Obliguje ono do odpowiedzi, która przynosi Drugiemu ocalenie, oddalając zarazem groźbę dokonania zbrodni na jego „twarzy"[14]. (A skoro mowa o fenomenie, trzeba tu dla ścisłości zaznaczyć, że fenomenologia Husserla jest dla Tischnera – co autor sam stanowczo podkreśla – nie tyle „rozkosznym igraniem z myślami w ramach ich możliwości", ile odpowiedzią na zadane wcześniej pytanie dziejów odsłaniających kryzys nauki i zagrożenia, przed jakimi stanął człowiek jako istota myśląca)[15]. Doświadczenie spotkania mające charakter wydarzenia nosi więc znamiona transcendencji w sensie podwójnym – jako transcendowanie ku drugiemu człowiekowi oraz wykraczanie w kierunku Ty-Transcendentalnego, stanowiącego źródło światła, jakim jest Dobro. To Dobro – choć samo niewidzialne – stanowi o nieskrytości tego wszystkiego, co odsłania się w ludzkim byciu. To właśnie spotkanie wprowadza nas w głąb wielkich tajemnic istnienia, „gdzie rodzą się pytania o sens i bezsens wszystkiego, co jest"[16].

Okazuje się zatem, że spotkanie i towarzysząca mu dialogiczność winny poprzedzać intencjonalność – jeśli chcemy, by nasz świat był czymś więcej niż sceną. Człowiek jako „przedmiot" filozoficznej refleksji, tylko wtedy ocali wobec ontologii swoistość swego człowieczeństwa, gdy oprze się pokusie subsumcji pod kategorie bytu. W fenomenie spotkania Drugi „wydarza" się poza perspektywą poznawczą – tą, której towarzyszy *cogito* – nawet wbrew niej.[17] Tischner daje się poznać jako kontynuator linii zakreślonej przez filozofię spotkania lub filozofię dialogu, a znaczonej takimi nazwiskami, jak: Buber, Rosenzweig, Ebner, Lévinas, Binswanger czy J. Bukowski i A. Węgrzecki[18].

---

[14] J. T., *Filozofia dramatu*, s. 76, 81.

[15] *Ibidem*, s. 76–77.

[16] J. T., *Bezdroża spotkań*, s. 142.

[17] J. Bukowski, komentujący budowaną przez Tischnera filozofię spotkania, stwierdza: „dzięki zaistnieniu spotkania budzi się we mnie człowiek, a zanika bezduszny podmiot poznawczy"; **J. Bukowski**, *Czy ks. Tischner przełamuje „cogito"?*, „Analecta Cracoviensia" 1981, t. XIII, s. 48.

[18] **J. Bukowski**, *Zarys filozofii spotkania*, Kraków 1987; **M. Szulakiewicz**, *Między samotnością a dialogiem*, Rzeszów 1992; **A. Węgrzecki**, *O poznawaniu drugiego człowieka*, Kraków 1992 (zwłaszcza rozdz.: *Drugi człowiek w perspektywie spotkania*, s. 86–112).

Spotkaniu towarzyszy otwarcie dwu horyzontów: agatologicznego i aksjologicznego. Dla pierwszego istotnym jest *logos* pozwalający na agatologiczną kwantyfikację: odróżnienie dobra od zła, wzlotu od upadku, zwycięstwa od przegranej, zbawienia od potępienia... I nie jest tak, by Dobro posiadało jakiekolwiek uzasadnienie w sferze aksjologii – jakoby aksjologia udzielać miała Dobru czy złu, sensu – stosownie do miejsca przynależnego kategoriom stanowiącym logiczne odniesienie dla wszelkich zjawisk angażujących wartości (bądź antywartości). Jest odwrotnie. To nie aksjologia traktowana jako teoretyczne zaplecze wartości „umożliwia" dobro i zło, lecz transcendentne Dobro pozwala aksjologii obronić jej sens. Stąd ważność refleksji nad Dobrem – metafizyki Dobra – podczas analiz fenomenu spotkania: „Jedynie w perspektywie tej metafizyki można [...] pogłębić filozofię spotkania"[19]. Ma także Dobro swój udział w obnażaniu ludzkiej tragiczności. Drugi, spotykany w obrębie horyzontu agatologicznego, nie ucieleśnia ani tryumfującego Dobra, ani zwycięskiego zła, jest bowiem tym, „w kim dobro zostało wystawione na działanie zła"[20].

Skoro jednak dobro i zło mają stanowić prawdziwą „metafizykę" ludzkiego istnienia, być tym, czym jest *meta-ta-physica*, nasuwa się pytanie: czym są dobro i zło oraz co dla spotykających się wynika ze stwierdzenia, że „dobro jest"?[21].

Według Fryderyka Nietzschego, wąż kusi człowieka, mówiąc: „Zło to przesąd Boga". Jednak dla Tischnera zło, jak i dobro są „przesądami" człowieka. I jeśli tym stwierdzeniem autor kogoś „kusi", to tylko „realistów" pragnących podporządkować wartości sferze ontycznej, sprowadzić je do poziomu pojęć, by w konsekwencji wtłoczyć w odpowiedni system. Ale wartości stanowią żywe doświadczenie i takimi – pod groźbą zagubienia ich specyfiki – winny pozostać.

Użyte w odniesieniu do dobra i zła słowo „przesąd" nie stawia ich w rzędzie iluzji; przeciwnie – stanowi w intencji Tischnera gwarancję ich wiarygodności, przydaje szczególnego znaczenia, jakie mają posiadać w świecie sensów ludzkiego bycia. Słowo to trzeba

[19] J. T., *Śladami Nieskończonego*, s. 430.
[20] J. T., *Fenomenologia spotkania*, s. 81.
[21] *Ibidem*, s. 94.

zatem odczytywać w sposób zbliżony do Heideggerowskich „przedrozumień" (*Vorverständnisse*), albo też „prze/d/sądów" czy „uprzedzeń" (*Vorurteile*) – znanych z lektury *Wahrheit und Methode* H.-G. Gadamera. Dobro, niczym światło, „prześwietla" ludzki świat sensów i, będąc niewidzialnym, wydobywa go z mroków nierozumienia. Właśnie wydarzenie spotkania obdarowuje człowieka nowym sensem nie tylko otaczającej go przestrzeni, lecz także słów, które wobec niego wypowiada spotykany Drugi. A trzeba pamiętać, że dla Tischnera – podobnie jak w koncepcjach Rosenzweiga czy Lévinasa – spotkanie jest zapośredniczone „obecnością" Boga, więzią z Bogiem.

W reprezentowanej przez autora fenomenologii spotkania dwa pytania wydają się otwierająco poprzedzać wiele innych, które mogą się nasuwać. Czym jest twarz i jak jej doświadczamy – te pytania są nierozdzielne.

Twarz dla Tischnera nie jest „istotą" człowieka, lecz jego „istoczeniem" – miejscem pojawiania się prawdy o nim: „Twarz to wyraz ruchu egzystencji, za pomocą którego i poprzez który dokonuje człowiek radykalnego usprawiedliwienia tego, że jest, oddając swe istnienie pod ochronę jakiegoś dobra. Człowiek wierzy: tylko dobro zdolne jest ocalać"[22]. By adekwatnie oddać prawdę twarzy, autor odwołuje się do języka metafory, symbolu. Prawda twarzy wymyka się intelligibilności; podobnie jak posesywności: „Nie mogę «mieć» twarzy tego, kogo spotykam"[23]. Metafora twarzy stanowi oczywiście nawiązanie do myśli Lévinasa, co jednak w żadnym razie nie oznacza bezkrytycznej jej kontynuacji czy wyrzeczenia się przez Tischnera własnych oryginalnych rozwiązań.

Prawda twarzy i samo jej zaistnienie, są możliwe na drodze uznania ich przez człowieka jako istniejących – „ustalenia w istnieniu". Autor wyraża to następująco: „Twarz rodzi się dzięki funkcji aretetycznej. *Areté*, stając się tetyczne – konstytuuje twarz. Konstytuowanie zakłada wybieranie. Gdzie tego wyboru brak, tam brak twarzy"[24].

---

[22] *Loc. cit.*

[23] J. T., *Filozofia dramatu*, s. 63.

[24] J. T., *Bezdroża spotkań*, s. 141.

Twarz jest świadectwem inności Drugiego, którego napotkamy. Tischner i Lévinas różnią się jednak w rozumieniu, czym jest inność bądź transcendencja Drugiego. U Lévinasa inny jest zastępowalny: każdy może go wymienić, nie pozbawiając „inności" będącej wobec „mnie" – jego zakładnika – wyzwaniem. To wyzwanie jest zarazem oskarżeniem, bo nigdy do końca nie zdołamy mu sprostać, i pokazuje, że nasze bycie jest wobec innego winą. Nam – inaczej niż jemu – nie przysługuje substytucja: musimy pozostać zakładnikami. Z kolei dla Tischnera spotkany Drugi, którego spotkałem, jest wprawdzie inny, bo nieredukowalny do żadnej z relacji znanych międzyludzkiej nierozciągłej przestrzeni sensu – wzajemności (jako „funkcji"), przeciwieństwa czy władania, jednak jego inność nie przesądza nieprzezwyciężalnej „obcości", która niosłaby z sobą oskarżenie. Autor pisze: „Spotkany drugi jest pod pewnym względem jak kantowska rzecz sama w sobie – jest transcendensem, istnieje radykalnie i nieprzenikliwie poza mną", ale przecież udaje się nam go spotkać, toteż uzupełnia: „Zarazem jednak jest on kimś, kto nie jest rzeczą w sobie – jest mi bliski, pokrewny mi, obcy, ale i swojski zarazem"[25]. Przeciwieństwem rzeczy samej w sobie jest tutaj, u Tischnera, nie Heglowska rzecz „dla siebie", ale „rzecz", która nie tracąc swej „inności", zachowując nie ukonstytuowaną przez nikogo swoistość, jest tyleż „wobec mnie", co „poprzez mnie". Dla Lévinasa bycie „u siebie" uniemożliwia transcendowanie. U Tischnera inaczej: by transcendować ku Drugiemu, nie tylko mogę, lecz muszę trwać „u siebie";– tylko wtedy bowiem „mam siebie". Tylko ten, kto „ma" siebie, może być-dla-siebie, zaś nie będąc dla-siebie, człowiek nie podejmie bycia-dla-innego[26]. Bez spełnienia powyższego warunku transcendencja rozpłynęłaby się w neutralnej (zarówno wobec „mnie", jak i Drugiego) anonimowości. (Filozofem, który – jak widać

[25] J. T., *Fenomenologia spotkania*, s. 76.

[26] Tischner przyznaje rację Ricoeurowi, gdy ten poddaje krytyce (w swym dziele *Soi-même comme un autre*, Paris 1990) ideę zakładnika rozwijaną przez Lévinasa w *Autrement qu' être....* Wedle Tischnera, nikt nie może być „zakładnikiem", dopóki nie wyrazi na to swojej zgody. By tego dokonać, wcześniej człowiek musi być-dla-siebie, a zatem także „mieć siebie". Por.: J. T., *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 258–262. Por. też: **M. Jędraszewski**, *Między „Totalité et Infini" a „Autrement qu' être....". Korespondencja Emmanuela Lévinasa z Simonem Decloux*, „Logos i Ethos" 1991, nr 1, s. 99–119.

– dzieli Tischnera i Lévinasa jest Hegel). Inność Drugiego nie wynika z nieprzezwyciężalnej hermetyczności sensu, jaki on ze sobą niesie, lecz z „inności" samego horyzontu pozwalającego doświadczyć twarzy, o ile ta zechce się odsłonić. Dopiero to doświadczenie ujawnia sens wezwania do wzajemności.

U Tischnera rzeczywistość spotkania – odmiennie niż w koncepcji Lévinasa – wychodząc z ekspozycji „inności" drugiego, dopełnia się wzajemnością. Bez niej – mającej charakter wzajemnego zapośredniczenia, podczas którego pozwalamy bliźniemu być – spotkanie nie ziściłoby się. Zatem na przekór Lévinasowi może autor powiedzieć: prawdziwe bycie jest... obecne: w spotkaniu i poprzez nie.

Kogo jednak określa kategoria **bliźniego**, wyłaniająca się z rzeczywistości spotkania i, jak się wydaje, niedostępna żadnemu z języków „przedmiotowych", powołanych do nazywania tego, „co jest" i „jakie jest"? Odpowiedź uzyskamy jedynie pod warunkiem właściwego odczytania sensu dialogu, jaki się w spotkaniu zawiązuje, i jaki określa jego dramatyczny charakter. Dialog to bezpośrednie wzajemne zwracanie się do siebie dwóch (lub dwojga) ludzi. Wspaniały przykład dialogu wyłania się z kart Nowego Testamentu, ewangelii św. Łukasza (10, 29-37). Ewangelista przytacza tam opowieść o Samarytaninie, który jako jedyny udzielił pomocy poranionemu człowiekowi. Tekst jest powszechnie znany. Na szczególną uwagę zasługuje jego zakończenie. Znajdziemy tu odpowiedź Chrystusa na postawione wcześniej pytanie: „kto właściwie jest moim bliźnim?", a brzmi ona zaskakująco, a nawet aporetycznie, jeśli mielibyśmy ją mierzyć wedle kryteriów monologicznej racjonalności. Bliźnim jest „ten, który wobec niego [Samarytanina – W. G.] postąpił miłosiernie". Zwykle przeocza się okoliczność pozornego dziwnego zamienienia w powyższej wypowiedzi miejsc podmiotu i orzecznika. Bliźniego wskazuje się nie w poranionym człowieku, wymagającym pomocy i troski. Słowa tego nie eksplikuje się poprzez jego sens „przedmiotowy". Przeciwnie: wskazuje się na jego podmiotową rangę dającą się określić nie w kategoriach orzecznikowych, poręcznych przy opisie bytu, lecz przez odwołanie się do **czynu** tego, kto dając świadectwo swej etycznej podmiotowości, ustanawia sens i treść międzyludzkiej relacji. Mianem bliźniego nie mogę nikogo określić, natomiast mogę się nim stać, gdy podejmuję zagadnięcie wypowiedziane przez innego; gdy uznam, że innym jest Drugi, zaś w adresacie

zagadnięcia rozpoznam siebie. Rozpoznając w sobie zagadniętego – tego, który nie-może-nie-odpowiedzieć – „biorę" siebie jako bliźniego. Dzieje się to w dialogu z Drugim – z tym, którego spotykam, i dlatego bycie bliźnim uznać możemy za dialogiczny dar Drugiego.

Ewangeliczna opowieść – dla filozofa będąca metaforą, tym, co „daje do myślenia" – nie odwołuje się do rzeczywistości przedmiotowej. W pytaniu ewangelicznego rozmówcy Chrystusa: „kto właściwie jest tym, któremu przysługuje nazwa «bliźni»?" – formalnie doszukać się można odmiany pytania o przedmiot, o coś, co poddane ma być opisowi, wyjaśnieniu, rozumieniu. Jednak, zgodnie z zarysowaną w Ewangelii perspektywą dialogiczną, respondent dokonuje przeformułowania odpowiedzi. Zawieszając pytanie o przedmiot, staje się ona odpowiedzią na pytanie o podmiot. Odpowiedź wywodząca się nie z mądrości „tego świata" i umiejętności rozpoznawania w nim tego, „co jest" i „jakie jest", lecz z czynu miłosierdzia, porzuca suponowaną wcześniej perspektywę przedmiotowo-logiczną, na rzecz podmiotowo-dialogicznej. Czyn Samarytanina najpierw ujawnia bliźniego nie w owym poranionym wędrowcu, lecz przede wszystkim w nim samym. Właściwa odpowiedź na pytanie o „przedmiot" winna odwołać się do jego cech: „obiektywnych" i niewrażliwych na relacje z tym, kto pyta i kto odpowiada. W przeciwnym razie, odpowiedź „subiektywna", zdradzająca zaangażowanie (choćby nawet nieświadome) zwróconych ku niej osób, nie zasługiwałaby na wiarygodność. Tymczasem ta odpowiedź – dzięki przeformułowaniu suponowanej intencji pytającego – nabiera szczególnej doniosłości i trudno nie uznać, iż staje się ona ważniejsza od pytania. Jej sens stał się dostępny dopiero przy uwzględnieniu aksjologicznego charakteru relacji, w jaką uwikłany jest podmiot dialogu.

Odpowiedź nie jest tu rozumiana jako informacja zawarta w zdaniu, i jako taka wyczerpująca się w semantyczno-logicznej realności języka. W odpowiedzi najważniejsze nie jest to, że „coś jest tym, a tym". Jej status nie sprowadza się do funkcji sądu, w jakim, w sposób intersubiektywnie zrozumiały, głosi się prawdy przedmiotowe. Dokonane w Ewangelii „nadużycie", polegające na przeformułowaniu odpowiedzi, wiąże się z przeformułowaniem pytania i usytuowaniem go w nowej rzeczywistości. Nie jest ono już pytaniem

„w ogóle", zdystansowanym względem swego nadawcy i adresata. Przeciwnie: jego sens wynika z dialogicznego uwikłania – z tego, że jest ono wypowiedziane **przez osobę ku osobie**, o ile ta ostatnia dostrzega w sobie bliźniego. Pyta się nie o jakąś ważność powszechną, ale o to, co jest ważne (kto jest ważny) dla mnie – rozpoznającego siebie jako bliźniego, osobę, która powinna odpowiedzieć. Podobny zapewne sens mają inne, znane z Ewangelii słowa: „A wy, za kogo mnie uważacie?" (Mt 16, 13-18). Sens tych słów wykracza poza literalną, powszechnie zrozumiałą treść pytania. Ów sens dopełnia bowiem odpowiedź będąca świadectwem, jakie ludzka osoba składa przed Tym, od kogo przyszło zagadnięcie. W ewangelii Mateusza odpowiadający Szymon złożył świadectwo tego, że jest Piotrem-opoką. Swoistość świadectwa-odpowiedzi polega na tym, że jest ono nie tyle stwierdzeniem jakiejś „obiektywnej" faktyczności, ile raczej konstytuuje sens, który „dzieje się" w obszarze rzeczywistości dialogicznej. Zarazem sam pytający – nie tylko pytając i oczekując odpowiedzi, ale działając, podejmując wybory, zajmując konkretną postawę w „świecie swego otoczenia", czyli określając swoją płaszczyznę uczestnictwa (jak powiedziałby ks. Tischner) – stanowi klucz do odpowiedzi.

To Samarytanin daje świadectwo tego, że jest bliźnim. Składa je przed tym, komu udziela pomocy oraz przed Tym, kto niczym Platońskie Światło-Dobro, jest „apriorycznym" warunkiem sensu takich czynów; składa je przed biegłym w Piśmie sędzią jego postępków, przed biblijnym interlokutorem Chrystusa, wreszcie – składa je przed nami.

Spotkanie pozwala na obopólne uznanie się przez jego uczestników (tetyczność), to zaś stanowi przesłankę wzajemnego zrozumienia (*areté*). Wzajemność spotkania odsyła do swego warunku – uczestnictwa w byciu, będącego udziałem moim i drugiego, co z kolei przywodzi na myśl Heideggerowskie *mit-sein*[27]. O ile więc spotkanie zakłada wzajemność jako warunek swej możliwości, o tyle ta sprawia, że element perswazji – nieodłączny spotkaniu – zyskuje szczególną siłę skłaniającą do modyfikacji dotychczasowego stosunku

[27] Jednak Heidegger nie przeprowadził w *Byciu i czasie* klarownego rozróżnienia sensów „współbycia" (*Mitsein*), „wspólnego bycia" (*Miteinandersein*) i „współbytowania" (*Mitdasein*). Por. **M. Heidegger**, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994, § 26, *passim*.

człowieka do świata, a wraz z tym ustanawia nową hierarchię wartości. W ten sposób otaczający człowieka świat będzie podlegać „nowej zasadzie organizacji"[28].

Koncentrując swą uwagę na fenomenie spotkania, nie pomija Tischner jego strony negatywnej: prywatywności, nie-możliwości spotkania. Wielekroć odwołuje się do „rzeczywistości" biblijnej, do jej – mówiąc za M. Dufrennem – mitologenu[29]. I tak w Adamie rozpoznajemy człowieka, który wycofuje się z płaszczyzny dialogu i szuka kryjówki pośród rekwizytów sceny – bytów. Zagadnięty, nie udziela odpowiedzi. Na Boskie zapytanie o „gdzie", o miejsce, nie pada żadna odpowiedź: ani ta, w owym przypadku najwłaściwsza, kumulująca całą prawdę o człowieku – „Ja", ani nawet zwyczajna, poprzestająca na wskazaniu miejsca – „tu oto". Pozostaje milczenie, które udaremniając dialog, wyklucza spotkanie[30].

Wydaje się, że pośród doniosłych przesłań Tischnerowskiej filozofii spotkania, będącej zwieńczeniem myśli dialogicznej autora, jednemu przysługuje miejsce wyróżnione, jako że syntetyzuje ono i spina swoim sensem, niczym klamrą, wszelkie aspekty rozważanego fenomenu. Dla jego wyartykułowania odwołać się można do bardzo prostej formuły: doświadczenie spotkania obwieszcza człowiekowi prawdę jego *ethosu* – miejsca, w którym „rozumiejąc się" na swoim człowieczeństwie, człowiek czuje się zarazem „u siebie".

---

[28] J. T., *Spotkanie w horyzoncie zła*, „Analecta Cracoviensia" 1981, t. XIII, s. 85.

[29] J. T., *Świat ludzkiej nadziei*, s. 246.

[30] Jak wiadomo, dialogiem nazywa autor związek, relację, zawiązującą się między zapytanym a pytającym. W związku dialogicznym „pytający i zapytany przynależą do siebie", co oznacza, że odpowiadający nie jest już „przed kimś", „obok kogoś", czy nawet „wobec kogoś". Autor stwierdza: „Odpowiadając na pytanie zaczynam być [...] dla kogoś [...], staję się odpowiedzialny". Tu odpowiedzialność stanowi dopełnienie sensu człowieka, a nie (jak u Lévinasa) jego pierwotne „otwarcie". J. T., *Filozofia dramatu*, s. 73–74.

Zamiast zakończenia

Ostatnia partia niniejszej książki powinna stanowić rekapitulację najważniejszych wątków Tischnerowskiego myślenia, ze względu na jego istotną właściwość. Niełatwo to osiągnąć. Jest to przecież myślenie programowo asysytemowe: raczej eseistyczne niż związane przyjętą i konsekwentnie stosowaną metodą, bardziej dyskusyjne, bo prowokujące do dialogu, niż zobligowane teoretycznymi wyborami. To myślenie mobilizuje do stawiania pytań, z których perspektywy rozpościera się nowa wizja człowieka – istoty poszukującej swojej tożsamości w przekonaniu, że sama dla siebie jest problemem, że sama wobec siebie jest transcendensem, bo stosownie do egzystencjalnej ulotności własnego życia wymyka się ostatecznemu nazwaniu. Teksty Tischnera skłaniają do myślenia otwartego, bo nie dającego się zawłaszczyć abstrakcyjnemu dyskursowi zdystansowanemu od problemów konkretnej ludzkiej osoby, przeżywającej własną egzystencję nie tylko jako bycie-w-świecie, ale także jako bycie-pośród-wartości. Tak przez człowieka rozpoznawana i tak przeżywana egzystencja, przebiegająca w horyzoncie aksjologicznym, przez wartości ożywianym i uwiarygodnianym, otwiera ludzką istotę na wymiar wspólnotowy, międzyosobowy, na bycie-wobec-Innego. Tischner pragnie nas przekonać, że Innego nie podobna doświadczyć – w tradycyjnym rozumieniu tego słowa, czyli tak, jak się doświadcza przedmiotów przynależnych nieosobowej części ontycznego uniwersum, lecz jedynie można go spotkać, a zatem spotkać się z nim. Owo „spotkać się", wyznaczające sens przestrzeni międzyosobowej, nie pochodzi z żadnego doświadczenia, z żadnej obiektywizującej aktywności podmiotu eksplorującego „swój" świat. Spotkanie potrafiące odsłonić bezprecedensową swoistość osoby – jej „twarzy", jak powiedziałby Lévinas – jest raczej darem, gdyż ofiarowuje człowiekowi

bezinteresowną wzajemność, przychodzącą ku niemu od Innego, transcendentnego, wolnego, wzbogacającego ludzką świadomość o wymiar, którego daremnie byłoby szukać w płaszczyźnie międzyprzedmiotowej. Ów Inny – co chce Tischner powiedzieć – jest transcendentny, to znaczy nie dający się dosięgnąć ani zawładnąć, ale zarazem bliższy nam aniżeli wszelka bytowa bliskość mierzona jakąkolwiek miarą: empiryczną, rozumową, naukową lub inną, w każdym razie – pozaosobową.

A jednak, pomimo unikania arbitralnych orzeczeń i wyraźnej awersji do przejrzystych, jednoznacznych rozstrzygnięć, niezależnie od przyjaznego otwarcia na partnerski dialog, wraz z właściwą mu gotowością do słuchania, a nie do jedynie zasłuchanego we własny głos mówienia, myśl Tischnera dokonuje czytelnych rozstrzygnięć. Próbuje przeobrazić sens niektórych tradycyjnych terminów filozoficznego dyskursu, by uwiarygodnić go i uczynić bardziej poręcznym do ujmowania tego, co specyficznie ludzkie. Bodaj najważniejszą z tych prób jest dążność do przeformułowania sensu transcendencji – kategorii, która powinna, wedle Tischnera, wskazywać na głębię ludzkiej wolności czyniącej z człowieka istotę stworzoną „na Boże podobieństwo", aniżeli na daremność wysiłków podejmowanych przez ludzką drobinę, próżno silącą się, by w pełni poznać i zawładnąć tym, co nieskończone. Transcendencja, tradycyjnie utożsamiana z istotą Boga, oddalała ludzi od ich Stwórcy w sposób raczej „fizyczny" niż dramatyczny. Sprzyjała raczej wytworzeniu wyobrażenia o boskim *sacrum* – równie nieskończonym i niezgłębionym, jak *tremendum* i *numinosum* wszechświata otaczającego człowieka, niż o *sanctum* Boga miłującego, miłosiernego, czyniącego człowieka partnerem dialogu. Umiejscowiała dyskurs o Bogu, sprowadzając Go do wymiaru filozoficznego idola – idei, o której niepodobna mówić niczego, co wykraczałoby poza status abstrakcyjnej kategorii, będącej ideą regulatywną lub pojęciem granicznym dającym się określić jedynie w sposób negatywny. Separowała myślenie o Bogu od myślenia o człowieku, bardziej eksponując niepoznawalność i różnice, niż uwzględniając wzajemne zapośredniczenie, które nie tylko pozwala wyjaśnić przyczynę uniwersalnej ważności prawa moralnego, ale także uwrażliwia na sens nieskończonego żądania etycznego zawartego w twarzy stającego przed nami bliźniego.

Trudno byłoby czynić Tischnerowi zarzut, iż dążył do „demitologizacji" kategorii, która przez swe zadomowienia w dyskursie filozoficznym musiała przesądzać o najważniejszych wyobrażeniach kształtujących filozoficzną wizję rzeczywistości. Trafnie przeczuwał, że w zależności od sensu, jakim ową kategorię uposażamy, celną lub chybioną, okaże się Nietzscheańska diagnoza o „śmierci Boga", czyli o dewaluacji, anihilacji pojęć odgrywających rolę kluczową dla procesu wykładania sensu naszej rzeczywistości – procesu, w którym nie tylko wszyscy uczestniczymy, ale który konstytuuje sposób naszego „rozumienia się" na własnej egzystencji. Tischner ukazuje przydatność sensu transcendencji dla wykazania bliskości: z jednej strony – między dziedziną filozofii i wrażliwości „nastrojonej" religijnie, z drugiej zaś – między myśleniem a doświadczeniami człowieka, zwłaszcza współczesnego, którego „rozumienie świata" nie może przebiegać w separacji od sfery aksjologicznej.

Tischner nie pyta o prawdę bytu – tę, która na przestrzeni dziejów europejskiej metafizyki, sytuowana względem podmiotu jako korelat jego subiektywności, nie doczekała się należytego ugruntowania czy rozwinięcia. Autora interesuje prawda wartości – uniwersalnych czynników ludzkiego doświadczenia. A skoro wartości stanowią petryfikację aksjologicznego sensu – generowanego i weryfikowanego wciąż na nowo, choć w zgodzie z uniwersalnymi wymogami rozumienia i będącego korelatem ludzkiej podmiotowo-dialogicznej aktywności – to miarą ich prawdziwości będzie ważność, przysługująca im nie w perspektywie „bezinteresownej" spekulacji, lecz w obrębie „inter-essownego", ludzkiego" świata. Ludzkie uwikłanie w świat nie tylko czyni człowieka istotą dziejową, ale także daje wyraz uzdolnieniu ludzkiej osoby jako otwartej na Transcendencję – to znaczy potrafiącej usłyszeć głos wezwania skierowanego doń przez Osobę absolutną. Właśnie taka Osoba, na której zagadnięcie człowiek, niczym *capax Dei* jest otwarty, uosabia dla Tischnera sens transcendencji będącej dotąd jedynie negatywną filozoficzną kategorią lub rzeczywistością pozytywną, lecz pozaludzką. Zabieg dokonany przez Tischnera był możliwy jedynie pod warunkiem zaksjologizowania filozoficznego pytania o człowieka, pytania, które jak dawniej, jako identyfikujące się z jakąś odmianą pytania o byt, dystansowało się od aksjologii. O ile jednak pytanie o prawdę zawodzi w odniesieniu do bytu – czego pragną dowieść myśliciele stawiający je z perspektywy

„ponowoczesności" – o tyle pytaniu o prawdę wartości, o prawdę ich ważności, wciąż przysługuje aktualność. Tego zaś pytania nie zdoła postawić ani język, ani dziejowość, ani bycie zawłaszczające człowiekiem. Może tego dokonać jedynie podmiot: wolny, stojący wobec aksjologicznych wyzwań czyniących „jego" świat zrozumiałym.

Myśl Tischnera kultywuje swoistą formułę wyrastającą z namysłu nad Dobrem, Bogiem, nad Drugim, i roztaczającą wokół siebie horyzont tragiczności, który wciąż się oddala i, jeśli nawet jest iluzją, nigdy człowieka nie opuszcza. Nie podważając idei Boga-Absolutu – czyli Bytu doskonałego, wszechmocnego, stanowiącego niewyczerpane i ostateczne źródło ratunku dla bytów „przygodnych", do jakich należy człowiek – autor uwypukla te czynniki decydujące o ludzkim ocaleniu, które wpisane są w *ethos* człowieka-podmiotu dramatu. Oto człowiek zdolny do wolnych wyborów zła, które go potępia, lub Dobra, które ocala, okazuje się rzeczywistym animatorem dramatu rozgrywającego się na scenie świata. Od jego decyzji, wyrażających się w wolnych aktach, zależy finał tego dramatu, przybierający jedno z dwu możliwych rozwiązań: ocalenia, jakie przynosi z sobą zwycięskie Dobro, albo tragedii, gdy ostatnie „słowo" dialogu, nadające sens całej ludzkiej egzystencji, należeć będzie do tryumfującego zła. I jeśli nawet ocalenie miałoby przyjść „z zewnątrz" – stanowić niezasłużony dar „transcendencji" (na co kładzie nacisk np. myśl protestancka), bez wychodzącego mu naprzeciw ludzkiego „wybrania" – groźba tragedii nie zostaje oddalona.

Refleksja Tischnera nie daje się zaszeregować ani do nurtu „antropologicznego", reprezentowanego we współczesnej filozofii przez takie postacie, jak: A. Kojève, M. Marleau-Ponty, J.-P. Sartre (filozofowie „pomarksowscy") czy K. Löwith, I. Steiger, L. Binswanger, H. Kunz (myśliciele wywodzący się z kręgu Heideggera), ani do nurtu zorientowanego „antyantropologicznie", kierującego się ku filozofii dziejów i filozofii życia. Tischner w swych rozważaniach nawiązuje zarówno do Hegla (kwestia wolności), jak i Heideggera, zwłaszcza z okresu przed „zwrotem" (do jego koncepcji istoczącej się egzystencji *Dasein*). Zarazem zajmuje autor stanowisko „antropologiczne", szukając (i znajdując) ponaddziejowej istoty, pozwalającej na myślenie o człowieku jako zakorzenionym w transcendentnej podstawie wykazującej naturę agato-eidetyczną.

Poprzez odwoływanie się do rzeczywistości aksjologicznej i jej agatologicznego fundamentu, broni autor zasadności poszukiwań tego, co w obszarze ludzkiego bycia – rozumianego jako sens, jakiego człowiek doświadcza – stanowi o jego uniwersalnym wymiarze. Tą postawą Tischner kontestuje „elitarny nihilizm"[1] oraz diagnozy pojawiające się w obrębie współczesnej myśli postmodernistycznej, a głoszące „zwinięcie" lub „przebolenie" (*Verwindung*) humanizmu – wyrażające zarazem destrukcję wolności, podmiotowości, „subiektywności" człowieka, jakie przysługiwały mu jeszcze w przednietzscheańskiej filozofii.

Tradycyjna refleksja antropologiczna zostaje u Tischnera zastąpiona czymś – co za Jaspersem – należałoby określić mianem „wiary filozoficznej", mającej sens ze względu na agatologię. Dla Tischnera ludzka „wiara w Dobro", z czym wiąże się także „wiara Dobru", nie tylko nie pozbawia człowieka wolności, ale czyni z owej wolności niezastąpione instrumentarium, służące pełnej, a więc „eks-statycznej" realizacji egzystencji, mając za swe centrum Ja-aksjologiczne[2]. Sens Ja-aksjologicznego polega na tym, że rozpoznając siebie jako dziejące się w świecie wartości, samo wypowiada swoje *cogito* będące w tym przypadku potwierdzeniem uwikłania w aksjologiczny dialog. Ten dialog jest możliwy dzięki Ja-aksjologicznemu, które postrzega siebie na tle świata wartości, uznając w sobie potencjalnego uczestnika relacji z tym, co ważne. Jest owo Ja nieredukowalnym podmiotem relacji dialogicznej: jej „subiektywnym" członem wyrażającym się formułą: „wiem (myślę), że mnie rozumiesz". Moment tetyczny zawarty w tym zdaniu wskazuje – analogicznie do rozumowania Kartezjusza – na istnienie podmiotu, którego jest aktem. Zarazem jednak, bez „Ty", ustanawianego w roli partnera relacji dialogicznej, dopełnienie się aktu tetycznego (a również jego podmiotu – Ja) musiałoby ulec anihilacji.

---

[1] Termin zastosowany przez K. Tarnowskiego w tekście: **K. Tarnowski**, *Wolność wobec wartości*, [w:] *Myślenie w czasach wieloznaczności. Myślenie w czasach wieloznaczności. Bauman, Tischner i inni*, red. H. Perkowska, Szczecin 1997, s. 11–15.

[2] Jednoznacznie brzmi stwierdzenie: „...wymiar człowieczeństwa otwiera się w człowieku dzięki odczuciu aksjologicznego Ja i współdanemu z tym odczuciem doświadczeniu świata zewnętrznego w jego aksjologicznym wymiarze". **J. Tischner** [dalej: **J. T.**], *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1994, s. 123.

W tekstach Tischnera można odnaleźć oryginalną próbę przezwyciężenia „klasycznej" aporii idealizmu (wskazanej po raz pierwszy przez Fichtego), znanej jako trudności podmiotu produkcyjno-refleksyjnego z samookreśleniem. Ów zabieg autora stał się możliwy do zrealizowania, jako że Tischner rezygnuje z tego modelu podmiotu, jaki wypracował idealizm i filozofia transcendentalna. Ja-aksjologiczne dalekie jest od idei Ja-transcendentalnego (jeszcze niedawno tak rygorystycznie egzekwowanej przez Husserla). Również funkcja jego *cogito* nie poddaje się redukcji do dziedziny samej tylko refleksyjności. U Tischnera Ja – to przede wszystkim podmiot doświadczeń aksjologicznych, których rozumienie przebiega stosownie do swych uniwersalnych wyznaczników, jakimi są Dobro i zło. Swe samorozumienie uzyskuje Ja – stosownie do transcendencji wyrażającej się dystansem, jaki dzieli je od Ty. Transcendencja nie oznacza separacji Ja od Ty[3]; nie dzieli ich, lecz wskazuje na obszar wspólnego, dzięki któremu możliwe jest rozumienie. Ostateczny sens rozumienia ujawnia się w płaszczyźnie spotkania – jako wzajemności dopełnianej poprzez „odpowiedzialne" wybory dokonywane przez jego uczestników. Partnerami spotkania są wolne podmioty, które „mając siebie", zarazem wybierają się nawzajem. „Posiadanie" siebie oddala doznawaną przez człowieka pokusę zawłaszczenia innym. Z drugiej strony, w sytuacji odrzucenia dialogu z innym – dialogu otwierającego perspektywę spotkania z nim i uznania w nim Drugiego – sama jego obecność podważa wiarygodność dokonywanych przez nas wyborów siebie. „Nie ma Ja bez Ty" – powiedziałby Buber. W ujęciu Tischnera formuła ta przybiera postać: aksjologiczny sens „mojego" świata nabiera treści dopiero z uwagi na „zagadnięcie", którego sprawcą musi być jakieś Ty.

[3] Tischner podziela krytyczne poglądy P. Ricoeura na temat paradoksów płynących z konfrontacji poszczególnych wątków myśli Lévinasa, której metaforyczność często budowana była z nadużyciem figur językowych opartych na hiperbolizacji. Autor przytacza słowa Ricoeura: „Paroksyzm hiperboli prowadzi do skrajnej – nawet wręcz skandalicznej – hipotezy, że Inny nie jest już mistrzem sprawiedliwości [...], lecz oskarżycielem, który jako oskarżyciel wcale nie domaga się gestu przeproszenia i zadośćuczynienia" (**P. Ricoeur**, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, s. 152). Tischner pyta retorycznie: „Czy można pogodzić ze sobą dwie przesady: z jednej strony przesadne ujęcie separacji (*Totalité et Infini*), z drugiej przesadne ujęcie substytucji (*L'autrement qu'être*...)?"; cytuję za: **J. T.**, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 258.

Oba wybory – siebie i innego – podejmowane są w świecie wartości, których rozumienie odbywa się dzięki odniesieniu do transcendentnego Dobra. Owo Dobro jest podstawowym momentem odniesienia dla całego aksjologicznego uniwersum. Transcendencja uzyskuje zatem sens szczególny. Staje się transmisją rozumienia i doświadczania przez człowieka treści „jego" świata. Momentem „założeniowości", z uwagi na którą dokonuje się ów „aletheiczny" proces, jest całość rzeczywistości aksjologicznej; dopiero ona czyni go zrozumiałym. Nie jest to jednak całość ontologiczna. Nie sposób utożsamiać jej z wszechświatem – strukturą, w ramach której człowiek, podobnie jak inne byty, zajmowałby określone „miejsce". Nie idzie bowiem Tischnerowi o ujawnienie struktury czy wyznaczenie granic tego, co jest, lecz o wyświetlenie uniwersalnego sensu aksjologicznego, który jako taki – za sprawą swych agatologicznych odniesień – udziela zrozumiałości światu rozpoznawanemu przez człowieka. Transcendencja tego sensu wyraża się: z jednej strony – jego nieprzestrzenną „zewnętrznością" w stosunku do człowieka, względem jego woli i intelektu, które „zaprasza", by się na nią otwarły, z drugiej zaś – przysługuje jej aksjologiczna ważność mająca walor powszechnie zrozumiałego przesłania.

Dla Tischnera określenie „inny", w odniesieniu do człowieka, zakłada podobieństwo do tego, kto tej „inności" doświadcza. Radykalna „inność", której najbardziej spektakularną manifestacją jest obcość, ograniczałaby wzajemną komunikację między ludźmi, czyniąc nas niezdolnymi do uznania, że „chodzimy obok siebie". Dopiero dzięki dialogowi i ujawnianej przez niego relacji człowiek staje przed doświadczeniem odsłaniającym mu Drugiego, stanowiącym jego epifanię: „*L'autre* jest tym, który może stać się *l'autrui* – bliźnim"[4].

„Inność" absolutna, wyrażana formułą dawnej „transcendencji" jako nieprzezwyciężalnej odmienności między bytami lub między podmiotem a niedostępną mu treścią poznawanego (doświadczanego) przedmiotu, o ile ma służyć modelowaniu relacji międzyludzkich, wiąże się z problemem uczestnictwa człowieka w złu. Zło bowiem – a ściślej mówiąc, jego akceptacja, przyzwolenie, by się dopełniło – prowadzi do przemiany człowieka w „monadę bez okien". „Inny"

[4] J. T., *Spór o istnienie człowieka*, s. 222.

nie tylko staje się niewrażliwy na Drugiego, na sygnały, jakie ten bezskutecznie wysyła, ale postrzega w nim obcość. Ta obcość jest paralelna do aksjologicznej dali, jaka dzieli wzajemnie „oskarżyciela" od „oskarżonego". Ten ostatni – identyfikowany ze względu na zło – zostaje przypisany „zamkniętemu" poziomowi egzystencji, uniemożliwiającemu uczestnictwo w dialogu. Tymczasem u Tischnera Drugi – którego twarz daje świadectwo trans-dziejowemu i trans-zjawiskowemu prasensowi, odkrywając transcendencję przenikającą ludzkie bycie – otwiera przed partnerami spotkania perspektywę ocalenia.

Niektóre z wątków myśli Tischnera zostały na kartach niniejszego tekstu rozwinięte ponad literalny kształt, jaki nadał im autor w publikowanych dotąd pracach. Przyjmuję, że ich rozwinięcie (dokonywane z założeniem respektowania zarysowanych przez Tischnera kierunków „myślenia człowieka") nie będzie poczytane za nadużycie interpretacji. Motywem do podjęcia „współ-myślącego" z Tischnerem odczytania jego tekstów, aspirującego zarazem do ukazania ich w nowym wymiarze, była troska o wyeksponowanie ich oryginalności oraz ich *eidosu*. Tischner potrafi bowiem pogodzić zainteresowanie uniwersalnymi wyznacznikami ludzkiej egzystencji z wrażliwością na treści „dziejowego" doświadczenia, jakie współczesnemu człowiekowi przynosi jego codzienność.

Uprawiana przez Tischnera refleksja filozoficzna sytuuje się ponad i poza najpowszechniejszymi aberracjami nowożytnego myślenia: zarówno indywidualizmem, jak i totalizmem. Niezależnie od etapu, na którym aktualnie się znajduje, oraz szczegółowych wysiłków autora, pozostaje ona przede wszystkim dialogiką – nie uosabia bowiem gotowego systemu, namaszczonego aprioryczności absolutnej prawdy i głoszonego w sposób apodyktyczny, niezależnie od „bólów i niepokojów tego świata". Przeciwnie: stanowiąc żywą, pełną odpowiedzialności i troski odpowiedź na zagadnięcie tego, kto jest jej adresatem, a zarazem partnerem, rodzi się owa filozofia i wzrasta w nieustannym dialogu, pośród niestrudzonych poszukiwań tego, co ważne i cenne – tego, co jako jedyne przynieść może współczesnemu człowiekowi ocalenie. W dialogu chodzi o coś więcej aniżeli o „czysty rozum", z jego maksymami i racjami, z intelligibilnością, którą zwykł on podnosić do rangi bezwzględnego imperatywu. Dialog, w którym dojrzewa nasze człowieczeństwo, wyraża się współuczest-

nictwem osób: z konieczności różnych, gdyż bez różnic dialog byłby niemożliwy. Różnice jednak nie mogą stać się przeciwieństwami, gdyż to także oznaczałoby kres dialogu. Tymczasem dialog zakłada uczestnictwo będące wspólnym budowaniem sensu. Ten sens, jako aksjologiczny pojawia się dzięki zapośredniczeniu. Nie jest to jednak zapośredniczenie sięgające do pojęć języka czy filozoficznych kategorii. Dokonuje się ono w obszarze głębszym niż poziom opisu i teorii – w relacji między osobami, których istnienie wyznacza prawdziwość dramatu rozgrywającego się w świecie dobra i zła.

Fenomen filozofii księdza Tischnera polega na tym, że nie jest ona jedną z wielu zastanych czy możliwych propozycji myślenia. Bo też nie o samo myślenie tu idzie. Tischner, omijając niebezpieczeństwa, jakie zwykło nieść z sobą myślenie totalne, wydobywa za pomocą filozoficznego języka, a zarazem przedkłada nam pod osąd (etyczny i zdroworozsądkowy) – prawdy, które uznajemy za najbardziej „nasze", za rdzennie przynależne ludzkiej kondycji.

Centralne miejsce w tej myśli zajmuje osoba: ludzka i Boska. Przedstawieniu osoby lepiej – jak się zdaje – służy ukazanie dramatu, w jakim uczestniczy, niż sięganie do tradycyjnego spektrum problemów i arsenału środków mających służyć ich rozwiązaniu, jakich dostarczała dawna ontologia. Bo też osoba, zanim stała się obiektem filozoficznego namysłu, pojawiła się na scenie. Najpierw jako maska, ale nie ta, o której pisał Lévinas, służąca ukryciu ludzkiej prawdy, lecz jako metafora tragiczności ciążącej (początkowo jako *fatum*) nad ludzką osobą.

Zmarły przed kilkoma laty francuski historyk i filozof teatru H. Gouhier w refleksji nad człowiekiem, podkreślał wagę obszaru problemowego wyłaniającego się na styku dwóch rzeczywistości: „świata scenicznego" i „sceny świata". Jego zdaniem, to właśnie teatr pozwala odsłonić przed człowiekiem dramat jego egzystencji – dramat, którego opisanie za pomocą środków proponowanych przez dotychczasową tradycję wielkiej europejskiej filozofii staje się zadaniem kłopotliwym. Wydaje się, że założenie to nie jest również obce Tischnerowi. Nie znaczy to oczywiście, by miał on porzucić środki uznane za właściwe dla filozoficznego dyskursu na rzecz takich, których przejrzystość i zrozumiałość ustępowałaby innym walorom, na przykład właściwym artystycznej ekspresji bądź od-

wołującym się wyłącznie do emocji czy przeżywania. Przeciwnie: podjęte przez Tischnera próby znalezienia nowych kategorii i adekwatnych sposobów wyrażania swych przemyśleń stanowią wyraz jego troski o uczynienie z języka rzetelnego, nie zaś skostniałego w przebrzmiałej tradycji – organonu prawdziwego „myślenia człowieka"; nie dystansującego się od swego „przedmiotu", lecz wraz z nim „współmyślącego". Nie znaczy to również, by dramat ludzki miał być tożsamy z dramatem scenicznym. Pierwszy wyraża bowiem całą prawdę o człowieku (czy lepiej: „prawdę człowieka"), a nie zaledwie jeden z jej fragmentów, jedną warstwę wyznaczającą obszar gry, jaką człowiek prowadzi. Tischnerowi idzie o „myślenie istotne", dające przystęp do tego, co można określić mianem ludzkiego *eidosu*, wierząc zarazem, że takie poszukiwania wyrażają najgłębszą potrzebę współczesnego człowieka.

Tischnerowskie „myślenie według wartości" usiłuje wykroczyć poza horyzont bycia[5]. *Ethos* filozofa, który takie myślenie uprawia, budowany jest w nierozerwalnej symbiozie z *ethosem* chrześcijanina, dla którego Bóg nie jest Przedmiotem metafizycznej, „teoretycznej" spekulacji, lecz Tym, dzięki któremu możliwe jest otwarcie horyzontu doświadczeń aksjologicznych, nie dających się wyeliminować z rzeczywistości ludzkiego dramatu. Uczestnictwo w dramacie oznacza, że człowiek-podmiot dramatu, kierując się nadzieją ocalenia, nieustannie przyswaja sobie siebie. Czyniąc to, okazuje się bytem-dla-siebie, ale zarazem bytem rozpoznającym swoją wartość dzięki więzi – relacji wzajemnego zawierzenia. Codzienne wzajemne powiernictwo nadziei dokonujące się w obszarze dialogicznej wspólnoty wymaga od człowieka wolności, i jako wolnego przysposabia go do pełnego zrozumienia i przeżycia więzi z doskonałym Ty, jedynym absolutnym, gdyż niezachwianym w swej spolegliwości, powiernikiem ludzkich nadziei.

Rzeczywistość aksjologiczna, w której autor rozpoznawał Boga i człowieka – nie osobno, lecz we wzajemnej relacji sprawiającej, że owa rzeczywistość jest dla nas, ludzi, realna – rozpatrywana była przez Tischnera nie w kategoriach jej istnienia. Nie o istnienie tu idzie, bowiem niepodobna, by ono samo miało stanowić miarę prawdziwości, wiarygodności, sensowności świata, który zamieszkuje

[5] J. T., *Myślenie według wartości*, Kraków 1993, s. 14.

człowiek. Wszak nie przez wzgląd na istnienie zdolni jesteśmy rozpoznawać Dobro, które nas wzywa i w którym uczestniczy. Jest raczej odwrotnie. Ludzkie istnienie nabiera pełni swej ważności dzięki spotkaniu z Dobrem: oczywiście realnym, istniejącym, ale przede wszystkim miłosiernym – budzącym w człowieku Drugiego.

I oto nową, głęboką perspektywę owego Ty – nie tyle „patrzenia" na nie, a nawet nie tylko „rozumienia go", ale nade wszystko uczestniczenia w Nim – roztacza przed nami bohater niniejszej pracy. Ksiądz Tischner – kapłan i filozof, wierny i wytrwały towarzysz wszystkich, którzy poprzez hałasy świata próbują wsłuchiwać się w głos Dobra, choć doświadczył tego, „czego nie powinno być", cierpienia, nie uskarżał się na jego dolegliwość. Konsekwentnie wybierając powierzony sobie dar wolności, podejmował aż do końca dzieło wyboru tych wartości, jakim przez całe życie dawał wielorakie świadectwo. Wartościami tymi są nade wszystko wierność i heroizm – odsyłające ku Dobru, które jako jedyne potrafi sprawić, że zawsze będą one dla nas rzeczywiste.

Bibliografia ważniejszych prac ks. J. Tischnera*

1958

Czy egzystencjalizm jest humanizmem?, „Homo Dei", nr 3.

1960

Zagadnienie istnienia Boga w świadomości współczesnego katolika, „Więź", nr 21.

1964

Czym jest „ja" transcendentalne?, [w:] *Szkice filozoficzne Romanowi Ingardenowi w darze*, Warszawa – Kraków.

Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla, „Studia Theologica Varsoviensia", nr 1/2, s. 535–578.

1965

W sprawie autentyczności, „Znak", 1965, nr 9.

---

* Niezależnie od własnej kwerendy wykorzystałem: informacje bibliograficzne udostępnione przez ks. J. Tischnera (głównie dotyczące publikacji wydanych po 1993 r.), *Bibliografię publikacji ks. Józefa Tischnera 1955–1994* (oprac. T. Szczerbińska i B. Zalewska, Wyd. Znak, Kraków 1995), pracę magisterską M. Rzadkowolskiej napisaną w UŁ, omawiającą bilbiografię prac J. Tischnera wydanych w latach 1993–1995 (maszynopis udostępniony przez Autorkę) oraz wykaz publikacji zamieszczony w książce J. Kwapiszewskiego (*Filozofia ks. Józefa Tischnera jako źródło dialogu*, WSP Słupsk, 1988), obejmujący 481 pozycji z lat 1958–1995.

1966

Strukturalne zagadnienia refleksji i spostrzeżenia immanentnego w świetle niektórych tez Edmunda Husserla, „Studia Philosophiae Christianae", nr 1, s. 205–257.

Filozofia czeka na Wcielenie. Esej z pogranicza historii i filozofii, „Znak", nr 1-2, s. 87–103.

Jezus egzystencjalizmu, „Znak", nr 6, s. 743–763.

Z problematyki wychowania chrześcijańskiego, „Znak", nr 11, s. 1334–1345.

1967

Prowokacje Ericha Fromma, „Tygodnik Powszechny", nr 2, s. 1, 2.

U źródeł współczesności, „Tygodnik Powszechny", nr 52–53, s. 1, 11.

W kręgu spraw psychologii i filozofii, „Znak", nr 1, s. 80–105.

1968

Prolegomena chrześcijańskiej filozofii śmierci, „Znak", nr 4, s. 422–441.

Świt wielkiej nadziei, „Tygodnik Powszechny", nr 15, s. 1, 7.

1969

Gnozeologiczny podmiot poznania, „Analecta Cracoviensia", t. I, s. 9–20.

Do autora artykułu „Ludzka twarz prawa natury" [polem.], „Znak", nr 1, s. 1–30.

1970

Impresje aksjologiczne, „Znak", nr 2–3, s. 204–219.

Mit i nowa antropologia, „Tygodnik Powszechny", nr 34, s. 4.

O co właściwie chodzi [polem. c. d.], „Znak", nr 7–8, s. 1013–1027.

Schyłek chrześcijaństwa tomistycznego [polem.], „Znak", nr 1, s. 1–26.

Typowe odmiany pierwotności rsp. wtórności w sferze świadomości. „Analecta Cracoviensia", t. II, s. 27–52.

W poszukiwaniu istoty wolności, „Znak", nr 7–8, s. 821–838.

1971

Aksjologiczne podstawy doświadczenia „ja" jako całości cielesno-przestrzennej, [w:] *Logos i ethos. Rozprawy filozoficzne*, red. K. Kłósak i in., Kraków, s. 33–82.

Nowy wiek, „Tygodnik Powszechny", nr 23, s. 1, 3.

O nauczaniu dzisiaj, „Tygodnik Powszechny", nr 29, s. 1, 4.

Teoria poznania w więzach ontologii. W związku z dziełem „U podstaw teorii poznania" R. Ingardena, „Analecta Cracoviensia", t. III, s. 33–50.

1972

Egzystencja i wartość, „Znak", nr 7–8, s. 917–931.

Ingarden – Husserl: spór o istnienie świata, [w:] *Fenomenologia Romana Ingardena. Wyd. specjalne Studiów Filozoficznych*, Warszawa, s. 127–143.

Od prawdy sądu do prawdy egzystencji, „Analecta Cracoviensia", t. IV, s. 51–67.

Refleksje o etyce pracy, „Znak", nr 6, s. 848–863.

Rewolucja i patologia nadziei, „Tygodnik Powszechny", nr 15, s. 1, 2.

Swemu istnieniu zaufać [rec.], „Znak", nr 11.

W poszukiwaniu doświadczenia Boga, „Znak", nr 3, s. 305–321.

Wartości etyczne i ich poznanie, „Znak", nr 5, s. 629–646.

1973

Filozofia i ludzkie sprawy człowieka, „Znak", nr 1, s. 18–30.

Genesis z ducha, „Znak", nr 2, s. 190–207.

Hermeneutyka a język, „Analecta Cracoviensia", t. V/VI, s. 347–358.

Martina Heideggera milczenie o Bogu, „Znak", nr 6, s. 688–706.

Metodologiczna strona dzieła „Osoba i czyn", „Analecta Cracoviensia", t. V/VI, s. 85–89.

Rozumienie, dziejowość, prawda, „Analecta Cracoviensia", t. V/VI, s. 347–358.

Wiązania nadziei, „Znak", nr 9, s. 1106–1118.

1974

Filozofia i chrześcijaństwo [polem.], „Tygodnik Powszechny", nr 5, s. 3–5.
Filozofia wypróbowanej nadziei, „Znak", nr 3, s. 331–345.
Gabriel Marcel, „Znak", nr 7–8, s. 969–978.
Jaskinia bez cieni [polem.], „Tygodnik Powszechny", nr 14, s. 4, 7.
Ku transcendencji, która jest Osobą, „W drodze", nr 2, s. 3–16.
O odpowiedzialności filozofa [dyskusja], „Znak", nr 6, s. 702–741.
O Twarzy Boga, „W drodze", nr 11, s. 15–19.
O twarzy człowieka, „W drodze", nr 12, s. 25–31.
Sporu o inspirację ciąg dalszy. M. Gogaczowi w odpowiedzi, „Znak", nr 9, s. 1150–1158.
Świadectwo filozofii [polem.], „Tygodnik Powszechny", nr 18, s. 3.

1975

Ethos wolności, „Znak", nr 2, s. 185–194.
Praca nad nadzieją bliźniego, „Znak", nr 1, s. 11–23.
Świat ludzkiej nadziei: wybór szkiców filozoficznych 1966–1975, Kraków.
Wina człowieka, „W drodze", nr 2, s. 18–24.

1976

Emmanuel Lévinas, „Znak", nr 1, s. 73–84.
Martin Heidegger, „W drodze", nr 8, s. 19–25.

1977

Czym jest filozofia, którą uprawiam, „Znak", nr 11/12, s. 1354–1358.
Fenomenologia a socjologia, „Znak", nr 8, s. 38–48.
Hierarchia wartości, „W drodze", nr 3, s. 46–53.
Il soggetto dell'educazione. In Insegnare oggi. Il compito dell' insegnante in una società, „CSEO documentazione", R. XI, nr 120/121, s. 234–237.
Między moralnym kompromisem a utopią, „Znak", nr 11/12, s. 1103–1121.
Moja wina, wina drugiego człowieka, „W drodze", nr 8, s. 38–48.
Pozwolić drugiemu być, „W drodze", nr 5, s. 55–60.

Przestrzeń obcowania z drugim, „Analecta Cracoviensia", t. IX, s. 67–86.
Refleksje nad myśleniem i uczestnictwem [polem.], „Tygodnik Powszechny", nr 49, s. 1, 2.
Sumienie i odpowiedzialność, „W drodze", nr 6, s. 15–20.
Świat ludzkiej pracy, „W drodze", nr 7, s. 3–7.
Świat wartości etycznych, „W drodze", nr 2, s. 3–11.
Tomizm bez mitologii [polem.], „Tygodnik Powszechny", nr 17, s. 1, 2.
Wobec konfliktu, „W drodze", nr 4, s. 1–7.

1978

Fenomenologia spotkania, „Analecta Cracoviensia", t. X, s. 73–98.
Myślenie według wartości, „Znak", nr 7/8, s. 967–970.
Solidaryzacja i problem ewolucji świadomości, [w:] *Studia z teorii poznania i filozofii wartości*, red. W. Stróżewski, Wrocław, s. 91–102.
Sztuka etyki, „Tygodnik Powszechny", nr 8, s. 4–5.
W kręgu myśli husserlowskiej, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej", R. XXIV, s. 215–236.

1979

Comminando per Blonie deserta, „CSEO documentazione", R. XIII, nr 144, s. 439–442.
Drogami ludzkich spraw, „Tygodnik Powszechny", nr 16, s. 1, 2.
Filozofia chrześcijańska w dialogu z marksizmem, IF PAT, Kraków.
Filozofia poznania [skrypt], Kraków.
Labirynty racjonalizmu [polem.], „Tygodnik Powszechny", nr 5, s. 5.
Rozważania na progu jutra, „Spotkania", nr 7–8, s. 176–188.
Świadectwo heroicznego myślenia, „Tygodnik Powszechny", nr 48, s. 1, 6.
Überlegungen zur Arbeitsethik, [w:] *Person im Kontext des Sittlichen. Beiträge zur Moraltheologie. Josef Georg Ziegler zum sechszigsten Geburstag gewidmet*, Hrsg. J. Piegsa, H. Zeimentz, Düsseldorf.

1980

Bezdroża spotkań, „Analecta Cracoviensia", t. XII, s. 137–172.
Cierpienie, „Tygodnik Powszechny", nr 49, s. 4.
Dialog, „Tygodnik Powszechny", nr 46, s. 1, 7.
Ethos della scienza e della fede, „CSEO documentazione", R. XIV, nr 148, s. 117–122.
Hermeneutyka. Zagadnienie języka i zagadnienie interpretacji dzieł językowych, „W drodze", nr 9, s. 23–30.
Il pensiero e i valori, Bologna.
Iluzja, „Tygodnik Powszechny", nr 50, s. 7.
Myślenie o ethosie społecznym, „Znak", nr 3, s. 290–300.
Myślenie religijne, „Znak", nr 11, s. 1375–1392.
Nauka, „Tygodnik Powszechny", nr 51–52, s. 5.
Polski kształt dialogu, Kraków–Warszawa–Lublin.
Praca, „Tygodnik Powszechny", nr 47, s. 5.
Wspólnota, „Tygodnik Powszechny", nr 45, s. 1, 7.
Wyzysk, „Tygodnik Powszechny", nr 48, s. 6.

1981

Człowiek zniewolony i sprawa wolności. Hegel – Dostojewski – Descartes, „Znak", nr 1–2, s. 123–142.
Etica della solidaritetà, przekł. A. Setola, Bologna.
Etyka solidarności: szkice, kazania, Kraków.
Kultur der Arbeit, „Diakonia", nr 11.
La svolta storica. Cristani e marxisti in Polonia, Bologna.
Między miłosierdziem a okrucieństwem, „Tygodnik Powszechny", nr 1, s. 1, 4.
Myślenie z wnętrza metafory, „Znak", nr 3, s. 240–252.
Perspektywy etyki solidarności, „W drodze", nr 10, s. 85–93.
Przesłanie o człowieku i jego pracy, „Tygodnik Powszechny", nr 42, s. 1, 4.
Spotkanie w horyzoncie zła, „Analecta Cracoviensia", t. XIII, s. 85–103.
W co wierzę? Jak żyć? Eseje religijno–etyczne [współautor], Katowice.
Wstęp, [w:] A. Diemer, *Kurs elementarny filozofii. Antropologia filozoficzna*, I.F. Papieskiego Wydziału Teologicznego, Kraków.

1982

Das Denken aus dem Inneren der Metaphor, „Phänomenologische Forschungen", Bd. XII.
Der unmögliche Dialog – Christentum und Marxismus in Polen, Graz.
Ethik der Solidarität – Prinzipien einer neuen Hoffnung, przekł. R. i E Schleicher, Graz–Wien–Köln.
Etica del lavoro, Bologna.
Etica della solidarietà, Bologna.
Etyka wartości i nadziei, [w:] *Wobec wartości*, Poznań.
I metodi di pensare umano, przekł. A. Setola, Bologna.
Il libro del pellegrino. Sulle vie dolorose della storia, przekł. A. Setola, Bologna.
La cultura del lavoro, [w:] *La cultura strumento di ripresa della vita*, Milano, s. 107–110.
Myślenie według wartości, Kraków.
Prawda i sprawiedliwość, „Tygodnik Powszechny", nr 49, s. 1, 7.
Rodowód patriotyzmu, „W drodze", nr 8, s. 16–22.
Solidariteit de hoop van een nieuve tijd, Tielt.
Społeczeństwo dialogu. Refleksja nad myślą Antoniego Kępińskiego w 10 rocznicę śmierci, „Tygodnik Powszechny", nr 44, s. 1, 7.
The horizons for Polish labour, przekł. E. Harris, „Dialectic and Humanism", vol. IX, nr 3, s. 117–126.
Zło w dialogu kuszenia, „Znak", 1982, nr 3, s. 3–40.

1983

Dal campo mi scrivano: per favore non citare Karl Marx, „Il Sabato", 11–12 Marzo.
Etica de la Solidaridad, Madrid.
Étique de solidarité, przekł. K. Jocz, Limoges.
Krajobraz skargi, „Tygodnik Powszechny", nr 12, s. 3.
Marx hat ausgedien, „Die Furche", nr 10.
Między pytaniem a odpowiedzią czyli u źródeł obiektywizmu, „Studia Filozoficzne", nr 5–6, s. 115–125.
Uświęcenie pracy, „Tygodnik Powszechny", nr 45, s. 1, 7.
Vom Ha(zur Feigheit, „Die Presse", 1983 [dod. „Spectrum" 26–27 November].
W kręgu filozofii pracy, Kraków.

1984

Apostolstwo nadziei, „Tygodnik Powszechny", nr 35, s. 1, 7.
Die Befreiung als Begriff und als Wert, „Seminarium", nr 3.
Myślenie w żywiole piękna. Mieczysławowi Tomaszewskiemu w 60-lecie urodzin, „Zeszyty Naukowe Akademii Muzycznej w Krakowie", nr 7, s. 15–25.
Od nienawiści do tchórzostwa, „W drodze", nr 9, s. 60–65.
Prawda i etos w życiu filozofa, „Znak", nr 1.
Solidaritetens Etik, przekł. A. Bodegrd, Hudiksvall – Malmö.
The Spirit of Solidarity, New York – Philadelphia – London – Mexico City – Sao Páolo – Sydney.
The Spirit of Solidarity, przekł. M. B. Zaleski, B. Fiore SJ., San Francisco.

1985

Der Leib als Wert im Drama des Menschen. Christliche Anthropologie als Perspektiv für die Medizin, Köln.
Dramat cielesności, „W drodze", nr 8, s. 63–71.
Etika Solidarity: principy nové naděje, Mnichov.
Hoffnung auf der Suche nach Wahrheit, [w:] *Der Mensch in den modernen Wissenschaften*, Köln.
Kryzys jako kryzys myślenia, „Tygodnik Powszechny", nr 46, s. 1, 2.
Nadzieja szukająca prawdy, „Znak", nr 12, s. 3–14.
Polska jest ojczyzną: w kręgu filozofii pracy, Paris.
Wezwani do wolności, „Znak", nr 1–2, s, 204–212.

1986

Filozofia człowieka. Od ontologii do metafizyki człowieka, Kraków.
Labirynt schorowanej woli, „Tygodnik Powszechny", nr 31, s. 1, 2.
Rodowód ludzkiej godności, „W drodze", nr 4, s. 49–54.
Rozważania o wyzwoleniu i wspólnocie, „Tygodnik Powszechny", nr 24, s. 1, 2.
Śladami Nieskończonego. W kręgu myśli E. Lévinasa, „Analecta Cracoviensia", t. XVIII, s. 61–84.

1987

Dwie metafory początku, „Analecta Cracoviensia", t. XIX, s. 487–494.
Jan Patočka 1907–1977, „Tygodnik Powszechny", nr 13, s. 5.
Klucz do kwestii społecznej, „Tygodnik Powszechny", nr 23, s. 1, 7.
Kołakowski i Kartezjusz, [w:] *Obecność*, Londyn, s. 83–90.
Marxism and Christianity, przekł. M. B. Zaleski, B. Fiore SJ., Washington.
Wokół sprawy wiary i rozumu, [w:] *Filozofować w kontekście nauki*, Kraków.
Wprowadzenie do dialogu o etyce pracy, „Kultura Niezależna", nr 30–31, s. 28–40.

1988

Kłamstwo polityczne, Stalowa Wola.
Śmierć człowieka, „Akcent", nr 4, s. 132–137.

1989

Das menschliche Drama. Phänomenologische Studien zur Philosophie des Drama, przekł. S. Dzida, München.
Einführendes zum Dialog über die Ethik der Arbeit, [w:] *Gesellschaft und Ethische Werte. Christen und Marxisten im Gespräch*, Wien.
Fenomenologia i hermeneutyka, [w:] *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii*, Warszawa, s. 130–144.
Filozofia współczesna, [współautor], Kraków.
Intencjonalność a dialogiczność, „Ruch Filozoficzny", nr 3, s. 304.
Spór o człowieka, [w:] *Religijność społeczeństwa polskiego lat 80. Od pytań filozoficznych do problemów empirycznych*, red. M. Grabowska i T. Szawiel, IS UW, s. 160–179.
Totalitarne wyzwanie. Judaizm i chrześcijaństwo wobec totalitaryzmu XX wieku, „Res Publica", nr 5, s. 79–88.
Wprowadzenie do dyskusji o dialogu, „Znak", nr 2–3, s. 8–11.

1990

Bycie sobą w perspektywie ontologicznej, „Studia Filozoficzne", nr 2–3, s. 189–199.

Dramat polityki i etyki, „Tygodnik Powszechny", nr 18, s. 1, 6.
Filozofia dramatu, Paris.
Książeczka pielgrzyma, Kalwaria Zebrzydowska.
Spór o istotę pracy, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej", t. XXXIV, s. 47–55.

1991

Chrześcijaństwo w postkomunistycznej pustce, „Tygodnik Powszechny", nr 14, s. 1, 2.
Polski młyn, Kraków.
Spotkanie z myślą Lévinasa, [w:] E. Lévinas, *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philippe'em Nemo*, Kraków.
Widnokrąg nowej odpowiedzialności, „Znak", nr 6, s. 43–45.
Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów, Kraków.

1992

Boski młyn, Kraków.
Budowanie demokracji: refleksje na temat filozoficznych podstaw prawa, [w:] *Filozofia prawa a tworzenie i stosowanie prawa*, red. B. Czech, Katowice.
Die Kraft des Wortes, „WAS 69. Zeitschrift für Kultur und Politik", nr 69.
Der Raum zwischen der frohen und traurigen Botschaft, „Europäische Rundschau", nr 3.
Etyka solidarności oraz Homo sovieticus, Kraków.
Łaska i wolność czyli spór o podstawy liberalizmu, „Znak", nr 5, s. 4–26.
O dobrym i niedobrym użyciu moralności, „Tygodnik Powszechny", nr 13, s. 4.
Sprawa osoby – wstępne przybliżenie, „Logos i Ethos", nr 2, s. 5–19.
Wiara w mrocznych czasach, „Znak", nr 4, s. 5–16.
Wolność – łaska wszystkich łask. O liberalizmie chrześcijańskim, „Tygodnik Powszechny", nr 12, s. 1, 7.

1993

Bóg nadziei i wolności, „Zeszyty Karmelitańskie", nr 3, s. 9–18.
Człowiek sprawdzonej wolności, „Tygodnik Powszechny", nr 31, s. 7, 8.
Dialog za dnia i w nocy, „Odra", nr 12, s. 29–34.
Dylematy czasu teraźniejszego, „Nowa Europa", nr 108, s. I.
Ewangelia w świecie techniki, [w:] *Jaki światopogląd odpowiada rzeczywistości? Agnostycy w drodze do poznania Stwórcy*, Katowice, s. 123–141.
Filozofia budzi ludzi z dogmatycznej drzemki, „Express Poznański", nr 82, s. 7.
Miłość niemiłowana, Kraków.
Nieszczęsny dar wolności, Kraków.
Porządek zbawienia, „Logos i Ethos", nr 1, s. 35–54.
Rozumienie i nierozumienie człowieka, [w:] *Wartość bycia. Władysławowi Stróżewskiemu w darze*, red. D. Karłowicz i in., Kraków – Warszawa, s. 85–91.
Spowiedź rewolucjonisty. Czytając „Fenomenologię ducha" Hegla, Kraków.
Wiara szuka zrozumienia, „Gazeta Wyborcza", nr 231, s. 19.
Wolność w blasku prawdy, „Tygodnik Powszechny", nr 48, s. 1, 5, 6.
Zło metafizyczne czyli wejrzenie w otchłań, „Znak", nr 3, s. 13–28.

1994

Apostolstwo odzyskanej wolności, „Tygodnik Powszechny", nr 21, s. 8, 9.
Czytając „Veritatis splendor", Kraków.
Der Glaube in der postkomunistischen Welt, [w:] *Religion und Kirche in der modernen Gesellschaft. Polnische und deutsche Erfahrungen*, Wiesbaden.
Filozofia – tradycja – hermeneutyka, [w:] *Tradycja w Kościele*, Kraków, s. 13–16.
Intencja humanistyczna w medycynie, „Gazeta Wyborcza", nr 25, s. 18.
Jak żyć?, Wrocław.
Kilka uwag na temat pojęcia katharsis, [w:] *Sztuka XVII wieku w Polsce*, Kraków, s. 29–32.
O cierpieniu, samotności i tolerancji, „Głos Szczeciński", nr 121, s. 3.
Prawda i godność, „Tygodnik Powszechny", nr 16, s. 1, 8.

Rozdroża epoki przemian, „Przegląd Polityczny", nr 19–20, s. 62.
Siła przedrozumienia, „Gazeta Wyborcza" , nr 285, s. 3.
Wiara i jej surogaty, „Gazeta Wyborcza", nr 295, s. 19.
Wobec zła: wokół „Veritatis splendor", „Tygodnik Powszechny", nr 2, s. 1, 8.
Wokół pytania o władzę, „Tygodnik Powszechny", nr 28, s. 1, 5.

1995

Apostolstwo odzyskanej wolności, „Etyka", XXVIII, s. 109–118.
Dramat cielesności – krajobraz wstydu, „Znak", nr 8, s. 76–87.
Gdzie zaczyna się religia?, „Tygodnik Powszechny", nr 16, s. 10–11.
Gra wokół odpowiedzialności, „Znak", nr 10, s. 47–55.
Hegel i Derrida: filozofia w wersji radykalnej, „Znak", nr 9, s. 197–203.
Idzie o honor, „Dziennik Łódzki", nr 17, s. 15.
Między Panem a Plebanem [współautor], Kraków.
O myśleniu i doświadczeniu w królestwie wiary, „Kronika – Pismo Uniwersytetu Łódzkiego", nr 2, s. 8–11.
Świat zmienił się na lepsze, „Więź", nr 11, s. 29–44.
Wiara czasów końca Oświecenia, „Znak", nr 3, s. 15–27.
Wiara na wietrze, „Tygodnik Powszechny", nr 13, s. 1, 5.

1996

Droga Sokratesa i perć Sabały, „Znak", nr 11, s. 41–45.
La crise de l'espoir, [w:] *Quels repres pour l'Europe*, Paris–Montreal.
Nowe Oświecenie, „Gazeta Wyborcza", nr 245, s. 19.
O Bogu, który jest blisko. Wprowadzenie do lektury „O Trójcy Świętej" św. Augustyna, [w:] Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków.
Pewność i wierność, „Tygodnik Powszechny", nr 26, s. 8.
Prawa Polaka i prawa człowieka, „Gazeta Wyborcza", nr 209, s. 10.
Uprawiam filozofię dobra, [w:] *Rozmowy o filozofii*, red. A. Zieliński i in., Lublin, s. 250–267.
Tischner czyta Katechizm [współautor], Kraków.

1997

Faust filozofii, [w:] J. W. Goethe, *Faust*, tłum. J. Buras, Warszawa.
Historia filozofii po góralsku, Kraków.
Kościół łaski, „Znak", nr 1, s. 16–19.
Małe prawdy, duże kłamstwo, „Tygodnik Powszechny", nr 21, s. 1, 5.
Moje piekło, „Tygodnik Powszechny", nr 21, s. III.
Naród i jego prawa, „Znak", nr 4, s. 27–45.
Nations and Their Rights, „Dialogue and Universalism", vol. VII, nr 7–8, s. 79–95.
O cnotach rozumu, „Gazeta Wyborcza", nr 55, s. 11.
Promieniowanie twórczej wzajemności, „Więź", nr 6, s. 13–19.
Sanctum wiąże się z dobrem człowieka, „Polonistyka", nr 7, s. 389–393.
Spowiedź i psychoterapia, [dyskusja], „Znak", nr 10, s. 46–59.
W krainie schorowanej wyobraźni, Kraków.

1998

Cierpkie winogrona i chytrość rozumu, „Znak", nr 8, s. 34–41.
Dar strachu i zagubienia, „Gazeta Wyborcza", nr 244, s. 8, 10, 12.
Jedna beznadzieja i dwie nadzieje, „Tygodnik Powszechny", nr 15, s. IV.
Le communism et ses opposants en Pologne, [w:] *Histoire des idees politiques de l'Europe centralle*, Paris.
List otwarty, „Tygodnik Powszechny", nr 16, s. 3.
Myśli o studiowaniu filozofii, „Nowe Książki", nr 3, s. 7–8.
Problem pozostaje, „Tygodnik Powszechny", nr 6, s. 5.
Rozum i krzyż, „Gazeta Wyborcza", nr 238, s. 31.
Spór o istnienie człowieka, Kraków.
Szydło świętego, „Tygodnik Powszechny", nr 50, s. 4.
Zerfall einer Idee – Bewahrung der Identität, [w:] *Societas Ethica. 34. Jahrestagung – Oliwa*, Gdańsk.
Na drodze do Emaus, czyli Papież i jego krytycy, „Tygodnik Powszechny", nr 37, s. 1, 10.

1999

Adwentowe krajobrazy, „Tygodnik Powszechny", nr 48, s. 1, 2.
Drogi i bezdroża miłosierdzia, Kraków.

Istotny głos w ważnej dyskusji, „Znak", nr 1, s. 135–139.
Ksiądz na manowcach, Kraków.
Metamorfozy naszej pracy, „Tygodnik Powszechny", nr 32, s. 1, 10.
Miłość, zdrada, wierność, „Gazeta Wyborcza", nr 96, s. 31.
Niebiańskie ideały i ziemskie złudzenia, „Znak", nr 2, s. 38–52.
Orędzie, „Tygodnik Powszechny", nr 50, s. 10.
Pochwalna pieśń Boga, „Tygodnik Powszechny", nr 14, s. 5.
Przekonać Pana Boga. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawiają Dorota Zańko i Jarosław Gowin, Kraków.
Religia władzy czy wyzwolenia, „Gazeta Wyborcza", nr 213, s. 26–27.
Świadectwa, „Tygodnik Powszechny, nr 51–52, s. 8.

2000

Maleńkość i jej Mocarz, „Tygodnik Powszechny", nr 17, s. 1, 9.
Miłość nas rozumie, Kraków.
Pomoc w rachunku sumienia, Kraków.

Literatura przedmiotu w wyborze

Książki

Bonowicz W., *Tischner*, Kraków 2001.

Gowin J., *Religia i ludzkie biedy. Ks. Tischnera spory o Kościół*, Kraków 2003.

Karoń-Ostrowska A., *Spotkanie*, Kraków 2003.

Kwapiszewski J., *Filozofia ks. Józefa Tischnera jako źródło dialogu*, Słupsk 1998.

Trocha B., *Przestrzeń dramatu jako kategoria filozoficzna. Studium teorii przestrzeni Józefa Tischnera*, Zielona Góra 2000.

Wadowski J., *Dramat pytań egzystencjalnych i ks. Józefa Tischnera filozofia dramatu jako próba odpowiedzi na pytania egzystencjalne*, Wrocław 1999.

Wieczorek K., *Dwie filozofie spotkania. Konfrontacja myśli Józefa Tischnera i Andrzeja Nowickiego*, Katowice 1990.

Artykuły

Andryszczak P. ks., *Przez człowieka do Boga*, „Logos i Ethos" 2001, nr 1, s. 50–59.

Bałus W., *Heroizm i metafora. Józef Tischner o zjawisku myślenia*, „Znak" 1985, nr 12, s. 13–31.

Bałus W., *„Homo dramaticus" Józefa Tischnera*, „Znak" 1991, nr 7, s. 105–111.

Baranowska M., *Spór o istnienie człowieka*, [rec.], „Kwartalnik Filozoficzny" 1999, z. 1, s. 177–181.

Bielawski M., *Teologiczne manowce Tischnera*, „Znak" 2001, nr 3, s. 9–24.

Bobko A., *Czy człowiek jeszcze istnieje?*, „Logos i Ethos" 2001, nr 1, s. 40–49.

Bobko A., *Poszukiwanie prawdy o człowieku*, „Znak" 2001, nr 3, s. 56–70.

Bonowicz W., *Od tego jesteście, żeby iść za daleko...*, „Tygodnik Powszechny" 2000, nr 26, s. 10.

Bonowicz W., *Nie sobie żyjemy, nie sobie umieramy*, „Tygodnik Powszechny" 2000, nr 28, s. 2–3.

Bonowicz W., *Parafia Tischnera*, „Znak" 2001, nr 3, s. 71–82.

Borczak M., *Przekonać Pana Boga*, [rec.], „Nowe Książki" 1999, nr 9, s. 60.

Böckenförde E.-W., *Józef Tischner*, przeł. W. Pięciak, „Tygodnik Powszechny" 2000, nr 29, s. 11.

Bóg dany jest tylko w pragnieniu, [dyskusja: K. Dorosz, J. A. Kłoczowski, B. Skarga, K. Tarnowski, ks. T. Węcławski] „Tygodnik Powszechny" 2003, nr 21, s. 9, 12–13.

Bukowski J., *Czy ks. J. Tischner przełamuje „cogito"?*, „Analecta Cracoviensia" 1981, t. XIII, s. 39–49.

Bukowski J., *Spotkanie na scenie dramatu*, [w:] **tenże**, *Zarys filozofii spotkania*, Kraków 1987, s. 132–139.

Casper B., *Co to znaczy: myśleć dialogicznie?*, przeł. G. Sowinski [w:] *Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, red. W. Zuziak, Kraków 2001, s. 79–89.

Celiński B., *Tomizm w krytyce fenomenologa*, „Ateneum Kapłańskie" 1977, z. 2, s. 294–299.

Chudy W., *O silne serce kultury*, „Znak" 1984 nr 4, s. 242–253.

Dec I. ks., *Czy tylko fenomenologia egzystencjalna człowieka?*, „Colloquium Salutis" 1983, t. 15, s. 321–326.

Demboróg J., *O dobry użytek z nieporozumień*, „Tygodnik Powszechny" 1979, nr 8, s. 3.

Dobrowolski A., *Tischner czyta Katechizm*, [rec.], „Odra" 1996, nr 12, s. 120–122.

Drwięga M., *Od etyki wartości do agatologii. Kilka uwag o filozofii Józefa Tischnera*, „Kwartalnik Filozoficzny" 1999, z. 4, s. 5–21.

Drwięga M., *Spór o istnienie człowieka*, [rec.], „Principia" 1999, t. 24–25, s. 289–299.

Dymarski Z., *Debata księdza Józefa Tischnera ze szkołą lubelską*, „Logos i Ethos" 1998, nr 1, s. 235–245.

Dzikowska K., *Trzy dyskusje z Martinem Buberem: Franz Rosenzweig, Emmanuel Lévinas, Józef Tischner*, [w:] *Człowiek z przełomu wieków w refleksji filozofii dialogu*, red. J. Baniak, s. 63–71.

Gadacz T., *Bóg w filozofii Tischnera*, „Znak" 2001, nr 3, s. 25–38.

Gadacz T., *Spór o istnienie człowieka*, [wywiad z ks. J. Tischnerem], „Nowe Książki" 1998, nr 3, s. 6.

Galarowicz J., *Dlaczego oddalam się od tomizmu*, [w:] *Zawierzyć człowiekowi. Księdzu Józefowi Tischnerowi na sześćdziesiąte urodziny*, Kraków 1991, s. 501–517.

Galarowicz J., *Doświadczanie wartości według Józefa Tischnera*, [w:] *Etyka*, red. J. Pawlica, Kraków 1992, s. 561–574.

Galarowicz J., *Zadomowić się w krainie wartości*, [w:] **tenże**, *Przeciw nihilizmowi*, Kraków 1997, s. 122–136.

Glinkowski W. P., *Ks. Józef Tischner*, [w:] *Polska filozofia powojenna*, t. II, red. W. Mackiewicz, Warszawa 2001, s. 376–394.

Glinkowski W. P., *Miejsce spotkania w myśli filozoficznej J. Tischnera*, [w:] *Księga pamiątkowa dla uczczenia aktu nadania Księdzu profesorowi Józefowi Tischnerowi honorowego doktoratu Uniwersytetu Łódzkiego*, Łódź 1997, s. 179–186.

Glinkowski W. P., *Płacz anioła*, „Tygiel Kultury", 2002, nr 7–9, s. 194–198.

Gowin J., *Zmącona pieśń Pana. Ks. Tischner jako krytyk Kościoła*, s. 89–101.

Graczyk R., *Ksiądz na manowcach*, [rec.], „Gazeta Wyborcza" 1999, nr 243, s. 12–13.

Graff G., *W krainie schorowanej wyobraźni*, [rec.], „Tytuł" 1998, nr 3, s. 189–194.

Grygiel S., *Język filozofii a język Objawienia*, „Znak" 1970, nr 7–8, s. 1004–1013.

Grygiel S., *Przyjaźń, która trwa*, „Tygodnik Powszechny" 2000, nr 28, s. 10.

Gułkowski J., *Cierpienie i filozofia. Wokół Tischnerowskiej koncepcji filozofowania*, „Novum" 1979, nr 7, s. 91–115.

Heller M., *Dyskusji z Tischnerem ciąg dalszy*, [w:] *Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, red. W. Zuziak, Kraków 2001, s. 67–76.

Jagiełło J. ks., *Ksiądz Profesor Józef Tischner (1931–2000)*, „Logos i Ethos" 2001, nr 1, s. 4–12.

Janowski Z., *Kołakowski, Tischner i Kartezjusz*, „Kultura" 1989, nr 9, s. 108–111.

Jarnuszkiewicz A. SJ, *Subiektywizm czy subiektywność?*, „Znak" 1975, nr 6, s. 795–798.

Jaroń J., *Poglądy etyczne ks. Józefa Tischnera*, „Zeszyty Naukowe WSR-P" [Siedlce] 1997, nr 50: Nauki Humanistyczne, z. 1, s. 159–174.

Kępczyńska M., *Filozofia dramatu*, [rec.], „Tygiel Kultury" 1998, nr 9–10, s. 132–135.

Kłoczowski J. A. OP, *Filozofia dramatu – ksiądz Józef Tischner (1931 –2000)*, [w:] **tenże**, Filozofia dialogu, s. 105–115.

Kłoczowski J. A. OP, *Filozofia jest rozmową*, „Tygodnik Powszechny" 2000, nr 28, s. 9.

Kłoczowski J. A. OP, *Józef Tischner – strategia „myślenia religijnego"*, [w:] *Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, red. W. Zuziak, Kraków 2001, s. 127–138.

Kot D., *Filozofowie i górale*, „Logos i Ethos" 2001, nr 2, s. 24–45.

Kozłowski R., *Człowiek jako „egzystencja dramatyczna"*, „Kwartalnik Filozoficzny" 2000, z 3, s. 5–25.

Krajewski K., *Człowiek a nadzieja. O fenomenologii nadziei ks. Józefa Tischnera*, „Życie i Myśl" 1979, nr 6, s. 88–98.

Krajewski K., *Dwie koncepcje filozofii*, „Życie i Myśl" 1977, nr 11, s. 20–28.

Kwapiszewski J., *Katolicy świeccy wobec filozoficznych i społecznych koncepcji Józefa Tischnera*, „Zeszyty Naukowe Instytutu Nauk Ekonomicznych i Społecznych" 1989, nr 31, s. 133–149.

Kwapiszewski J., *Miejsce etyki w twórczości filozoficznej ks. Józefa Tischnera*, „Słupskie Studia Filozoficzne" 1998, nr 1, s. 225–244.

Kwapiszewski J., **Drozdowicz B.**, *Kontrowersje wokół krytyki tomizmu dokonanej przez ks. Józefa Tischnera*, „Słupskie Prace Humanistyczne" 1997, nr 14 b, s. 55–72.

Kwapiszewski J., **Maciejewski Z.**, *Kontekst moralny jako podstawa filozofii*, „Zeszyty Naukowe Politechniki Poznańskiej" 1998, Humanistyka i Nauki Społeczne, z. 46, s. 57–73.

Makowski J., *Uwiedzeni przez prawdę. Tischner: mistrz i nauczyciel*, [współautorzy: T. Gadacz, A. Karoń-Ostrowska, Z. Stawrowski] „Tygodnik Powszechny" 2000, nr 47, s. 9–10, 16.

Makowski J., *Filozofia z wnętrza metafory*, [współautorzy: M. Drwięga, J. A. Kłoczowski OP, K. Tarnowski] „Tygodnik Powszechny" 2000, nr 47, s. 12–13.

Maryniak B., *Ksiądz profesor Józef Tischner doktorem Honoris Causa Uniwersytetu Łódzkiego*, „Ruch Filozoficzny" 1995, nr 3–4, s. 335–338.

Michalski K., *Filozofia dramatu*, [rec.], „Tygodnik Powszechny" 1999, nr 17, s. 1, 8.

Michalski K., *Spór o istnienie człowieka*, [rec.], „Tygodnik Powszechny" 1998, nr 17, s. 1, 8.

Michalski K., *Tischnerowy smak życia*, „Tygodnik Powszechny" 1999, nr 17, s. 1, 8.

Michalski K., *Twarzą w twarz*, „Tygodnik Powszechny" 2000, nr 28, s. 5.

Osęka A., **Legutko R.**, *Między Panem a Plebanem*, [rec.], „Znak" 1995, nr 9, s. 176–189.

Panasiuk R., *Ksiądz Tischner czyta Hegla*, [w:] *Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, red. W. Zuziak, Kraków 2001, s. 33–42.

Possenti V., *J. Tischner – kontestator tomizmu*, tłum. E. Zieliński OFM, „Zeszyty Naukowe KUL" 1984, nr 3, s. 69–77.

Półtawski A., *Metafizyka realistyczna a fenomenologiczna analiza świadomości*, „Studia Philosophiae Christianae" 1975, nr 1, s. 189–197.

Półtawski A., *O metodzie naukowej, pogańskim realizmie i chrześcijańskim idealizmie*, „Znak" 1970, nr 7–8, s. 991–999.

Salij J. OP, *Duch prawdy, duch wolności*, „Znak" 1970, nr 7–8, s. 1001–1004.

Skarga B., *Człowiek agatologiczny*, [w:] *Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, red. W. Zuziak, Kraków 2001, s. 99–112.

Skarga B., *Rozpacz jest negacją*, „Tygodnik Powszechny" 2000, nr 28, s. 8.

Sochoń J., *Tischner czyta Katechizm*, [rec.], „Nowe Książki" 1996, nr 9, s. 60–61.

Spieker M., *Etyczny filar demokracji*, „Tygodnik Powszechny" 2000, nr 28, s. 15.

Stachewicz K., *Zło poza bytem i niebytem. Józefa Tischnera koncepcja zła dialogicznego*, [w:] *Człowiek z przełomu wieków w refleksji filozofii dialogu*, red. J. Baniak, s. 129–142.

Stawrowski Z., *Między miłością a sprawiedliwością*, „Logos i Ethos" 2001, nr 1, s. 33–39.

Stępień A. B., *Przedwczesne podzwonne tomizmowi*, „Znak" 1970, nr 7–8, s. 999–1001.

Stępień A. B., *J. Tischner a klasyczna filozofia Boga*, „Znak" 1972, nr 9, s. 1226–1227.

Stępień A. B., *J. Tischnera eidetyka świadomości i jaźni*, „Roczniki Filozoficzne" 1973, z. 1, s. .

Strapko I., *Filozofia nadziei Józefa Tischnera*, [w:] *Dialog w kulturze*, red. M. Szulakiewicz, Z. Karpus, Toruń 2003, s. 185–196.

Strapko I., *Mówić i świadczyć o nadziei. Józefa Tischnera filozofia nadziei, Filozofia dialogu*, t. 1: *Drogi i formy dialogu*, red. J. Baniak, Poznań 2003, s. 87–101.

Stróżewski W., *Istnienie i dobro*, [w:] *Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, red. W. Zuziak, Kraków 2001, s. 15–31.

Stróżewski W., *Żal i wdzięczność*, „Tygodnik Powszechny" 2000, nr 28, s. 9.

Swieżawski S., *Jedna nas tęsknota gnała...*, [w:] *Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, red. W. Zuziak, Kraków 2001, s. 155–157.

Taranczewski P., *Potrójny tron. Tischner: migawki pamięci*, „Tygodnik Powszechny" 2000, nr 47, s. 14.

Tarnowski K., *Człowiek w przestrzeni dobra*, [w:] **tenże**, *Wiara i myślenie*, Kraków 1999, s. 290–309.

Tarnowski K., *Filozof dojrzałej wiary*, „Znak" 2001, nr 3, s. 39–55.

Tarnowski K., *Filozofia Dramatu i Nadziei*, [rec.] „Logos i Ethos" 1991, nr 1, s. 132–144.

Tarnowski K., *Książka o sprawach ludzkich*, [rec.], „Znak" 1976, nr 8–9, s. 1283–1289.

Tarnowski K., *Ku wyzwoleniu wolności*, [rec.], „Nowe Książki" 1998, nr 3, s. 12–13.

Tarnowski K., *Między negacją a afirmacją*, [w:] *Zawierzyć człowiekowi. Księdzu Józefowi Tischnerowi na sześćdziesiąte urodziny*, Kraków 1991, s. 130–153.

Tarnowski K., *„Myślenie według wartości" Józefa Tischnera*, [rec.], „Znak" 1985, nr 12, s. 32–49.

Tarnowski K., *Spór o istnienie człowieka*, [rec.], „Znak" 1999, nr 9, s. 130–143.

Tarnowski K., *Tomizm a obecność filozofii*, „Znak" 1978, nr 2, s. 198–212.

Tarnowski K., *W krainie schorowanej wyobraźni*, [rec.], „Nowe Książki" 1998, nr 3, s. 12–13.

Tarnowski K., *Ziemia obiecana, ziemia odmówiona*, [w:] *Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, red. W. Zuziak, Kraków 2001, s. 139–154.

Taylor C., *Będzie nam Go brakowało*, „Tygodnik Powszechny" 2000, nr 28, s. 15.

Trocha B., *Józefa Tischnera od-czytywanie świata*, „Logos i Ethos" 2001, nr 2, s. 41–45.

Turowicz J., *Kim jest Józef Tischner*, [w:] *Zawierzyć człowiekowi. Księdzu Józefowi Tischnerowi na sześćdziesiąte urodziny*, Kraków 1991, s. 497–500.

Wadowski J., *Teocentryczna fenomenologia dramatu jako filozofia krzyża*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 1998, nr 2, s. 163–174.

Węcławski T. ks., *Ksiądz na manowcach*, [rec.], „Tygodnik Powszechny" 1999, nr 47, s. 1, 11.

Węgrzecki A., *Czym jest „myślenie według wartości"*, [w:] *Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, red. W. Zuziak, Kraków 2001, s. 91–98.

Wieczorek K., *Prolegomena do filozofii kultury Józefa Tischnera*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska", 1985, nr 1.

Wieczorek K., *Rola kategorii „spotkania" w antropologii filozoficznej J. Tischnera*, „Studia Filozoficzne" 1984, nr 1, s. 55–68.

Wodziński C., *Agathon. Fragmenty epifaniczne*, [w:] *Księga pamiątkowa dla uczczenia aktu nadania Księdzu profesorowi Józefowi Tischnerowi honorowego doktoratu Uniwersytetu Łódzkiego*, Łódź 1997, s. 161–178.

Wodziński C., *Na Wysokiej Połoninie*, „Tygodnik Powszechny" 2000, nr 28, s. 8.

Wolicka E., *W krainie schorowanej wyobraźni*, [rec.], „Znak" 1997, nr 11, s. 183–190.

Wołkowski J., *Filozoficzny pluralizm czy tomistyczny monizm?*, „Życie i Myśl" 1977, nr 6, s. 87–95.

Workowski A., *Józefa Tischnera filozofia przyswajania*, „Logos i Ethos" 2001, nr 1, s. 13–32.

Wszołek S., *O tym, że Tischnera i Hellera (nie)zrozumienie oddziela*, „Logos i Ethos" 2001, nr 1, s. 80–88.

Zatorski T., *Tischner czyta Katechizm*, [rec.], „Zdanie" 1996, nr 4–5, s. 105–108.

Zuziak W. ks., *Koncepcja zła w ujęciu Józefa Tischnera*, „Logos i Ethos" 2001, nr 1, s. 60–79.

Zuziak W. ks., *W poszukiwaniu wolności – między J. Nabertem i J. Tischnerem*, [w:] *Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, red. W. Zuziak, Kraków 2001, s. 43–59.

Życiński J. abp, i J., *Cierpię, więc kocham*, „Tygodnik Powszechny" 2000, nr 28, s. 1, 5.