

Łukasz Kołoczek

<https://orcid.org/0000-0003-2125-8871>

Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN Krakowie

## Struktury uczestnictwa w filozofii dramatu Józefa Tischnera\*

### 1. Problem

Pojęcie uczestnictwa jest jednym z fundamentalnych pojęć filozofii dramatu Józefa Tischnera. Dramat rozgrywa się tylko dlatego, że ja i drugi człowiek bierzemy w nim udział. Tymczasem pojęcie to nie doczekało się szczegółowego opracowania ani przez samego

Tischnera, ani przez badaczy jego myśli<sup>1</sup>. Prawdopodobnie powodem tego stanu rzeczy jest to, że „uczestnictwo” wydaje się słowem pospolitym i powszechnie zrozumiałym, a w każdym razie nieskrywającym w sobie żadnej tajemnicy. Zarazem jednak pojęcie to należy do podstawowych terminów filozofii w ogóle. Tischner ma świadomość, że posługuje się terminem z bogatą tradycją. W pewnym miejscu wymienia Platona, a więc ideę uczestnictwa bytu w świecie idei. Wystarczy zwrócić uwagę na to, jak Platon opisuje tę relację, aby przekonać się o doniosłości

Łukasz Kołoczek – doktor filozofii. Zajmuje się współczesnymi teoriami kultury oraz późną myślą Martina Heideggera. Opublikował dwie książki *Bóg Heideggera. Onto-teo-logiczny wymiar „Przyczynków do filozofii”* (Kraków 2013) oraz *Być, czyli mieć. Próba transpozycji projektu „Przyczynków do filozofii” Martina Heideggera* (Kraków 2016).

\* Tekst przygotowany w ramach grantu „Józef Tischner – polska filozofia wolności a myśl europejska” (Narodowy Program Rozwoju Humanistyki 11H 13 0471 82), realizowanego przez Instytut Myśli Józefa Tischnera w Krakowie.

<sup>1</sup> Można tu jedynie wspomnieć o publikacji Bogdana Trochy (*Przestrzeń dramatu jako kategoria filozoficzna. Studium teorii przestrzeni Józefa Tischnera*, Zielona Góra 2000), a więc pracy, w której „uczestnictwo” powinno naturalnie się pojawić. Niestety nie stało się tematem analizy.

tego terminu<sup>2</sup>. W myśli Tischnera obecne są też ślady, choć niewypowiedziane *explicite*, neoplatońskiej teorii uczestnictwa, które jest uczestnictwem w kolejnych stopniach dzielących człowieka od Jednego, a więc uczestnictwem w hierarchii<sup>3</sup>. Tischner wspomina także o tomistycznej odmianie partycypacji<sup>4</sup>. Nie można również zapominać o innym kontekście, mianowicie o myśli Karola Wojtyły (Jana Pawła II), w której uczestnictwo (człowieka w Bogu i we wspólnocie ludzkiej) jest jednym z podstawowych motywów<sup>5</sup>.

Pomimo zasadniczej wagi tego pojęcia dla filozofii dramatu, Tischner ani nie sformułował żadnej teorii uczestnictwa ani – czego można byłoby bardziej oczekiwać od myśliciela zanurzonego w tradycji fenomenologicznej – nie przedstawił opisu fenomenu uczestnictwa. Ten brak jest pewnym faktem tej filozofii, który być może zainteresuje badaczy myśli Tischnera i stanie się przedmiotem wyjaśnień z ich strony. Jednak ja nie stawiam przed sobą zadania wyjaśnienia, skąd ten brak wynika, ani tym bardziej zapełnienia go. Nie zamierzam wobec tego – przeanalizowawszy to, co o uczestnictwie mówi Tischner – dokonać uogólnienia czy uporządkowania, i sformułować teorii uczestnictwa. Moim zamierzeniem nie jest również przedstawienie fenomenologicznego opisu uczestnictwa, pozostającego w jakimś związku z filozofią Tischnera, ani też rekonstrukcja takiego opisu, który musiał być doświadczeniem Tischnera, wprawdzie przeprowadzonym, ale z jakichś powodów niezapisanym.

<sup>2</sup> Wchodzą tu w grę cztery greckie słowa, które zrobią następnie zawrotną karierę w dziejach zachodniej cywilizacji: *mimesis*, czyli naśladownictwo: byt zmysłowy naśladuje ideę, Platon mówi czasem o ideach jako o wzorcach, paradygmatach, czyli modelach, bowiem rzeczy zmysłowe naśladują idee i stają się jakby ich kopiami; *methexis*, czyli partycypacja: to, co zmysłowe partycypuje w ideach, ma w nich udział; *koinonia*, czyli wspólnota: to, co zmysłowe ma wspólnotę, styczność z inteligibilnym; zmysłowe ma tyle rzeczywistości i poznawalności, ile uzyska od idei; *parousia*, czyli obecność: idea jest obecna w tym, co zmysłowe. Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 2005, s. 109–110.

<sup>3</sup> Zob. W. Stróżewski, *Problemy uczestnictwa (partycypacji)*, w: *Maski i twarze patriotyzmu*, red. M. Karolczak, Kraków 2012, s. 127.

<sup>4</sup> Zob. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 2012, s. 18 [dalej: FD, z podaniem numeru strony].

<sup>5</sup> Por. np. M. Pokrywka, *Osoba, uczestnictwo, wspólnota. Refleksje nad nauczaniem społecznym Jana Pawła II*, Lublin 2000, *passim*.

Zdecydowałem się inaczej podejść do tego zagadnienia. Tischner bowiem pozostawił po sobie teksty, zapis. Nawet jeśli zapis ten jest wynikiem doświadczenia fenomenologicznego, czy też interpretacji takiego doświadczenia, to bez wątplenia pozostaje zapisem wraz ze wszystkimi tego konsekwencjami. Przedmiotem mojej analizy nie jest fenomen uczestnictwa, lecz słowo „uczestnictwo”, tak jak ono funkcjonuje w tekście filozofii dramatu. Zajmuje mnie raczej Tischnerowska praktyka posługiwania się tym słowem w tekście, a więc to, kiedy ono się pojawia, w powiązaniu z jakimi innymi słowami, jakie efekty (retoryczne i teoretyczne) zostają uzyskane dzięki takiemu, a nie innemu posługiwaniu się tym wyrazem.

Można zatem powiedzieć w pewnym uproszczeniu, że poddaję fenomenologiczny tekst strukturalistycznemu odczytaniu. Oznacza to oczywiście, że nie jest to odczytanie „współmyślne” z autorem tekstu, ma jednak tę zaletę, że ujawnia w tekście Tischnera sprawy niewidoczne w innym nastawieniu. Jest ponadto rzeczą zrozumiałą, że fenomenolog mógłby oprotestować moją próbę, wskazując, że struktura tekstu i efekty w nim uzyskane nie oddają w pełni, ani nawet nie dorastają do doświadczenia, jakie za tekstem stoi. Być może tak faktycznie jest. Ale nie ulega też wątpliwości, że Tischner to, co miał na myśli, wypowiedział dokładnie w ten sposób, w jaki wypowiedział, i że właśnie za pomocą swojego tekstu przekonuje czytelnika do tego, iż fenomeny związane z ludzką egzystencją jawią się w taki, a nie inny sposób. Nie ulega zatem wątpliwości, że podobnie jak należy do filozofii Tischnera to, co się w doświadczeniu zjawia, tak też należy do niej tekst, za pomocą którego to wyartykułował. Innymi słowy, badanie filozofii Tischnera może być równie dobrze badaniem opisanych przez niego fenomenów, jak też badaniem pozostawionych przez niego tekstów.

Zdając sobie zatem sprawę z nieortodoksyjności mojego odczytania<sup>6</sup>, zamierzam zbadać struktury uczestnictwa, czyli struktury, jakie buduje

<sup>6</sup> Mam w pamięci tę uwagę Tischnera: „podejmując z kimś polemikę, [...] trzeba zaakceptować proponowaną przez autora tekstu metodę – w moim przypadku fenomenologię albo hermeneutykę – i podjąć rozmowę z jakiegoś konkretnego punktu. Inaczej jest ciągle mijanie się. Krytykowanie kogoś z zupełnie innej perspektywy badawczej mija się z celem i uniemożliwia rozmowę” (*Spotkanie. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska*, Kraków 2003, s. 125). Niezależnie

to słowo w tekście filozofii dramatu. Sam Tischner jednak używa również pojęcia „struktury uczestnictwa”, rozumiejąc przez to prawdopodobnie – okaże się to w toku wywodu – ustrukturyzowanie fenomenu uczestnictwa. Tytułowe sformułowanie jest zatem dwuznaczne i pomimo tego, że również w tym drugim znaczeniu struktury uczestnictwa zostaną tu poddane analizie, warto podkreślić, że właściwym przedmiotem mojego wystąpienia są struktury uczestnictwa w pierwszym znaczeniu.

Zdecydowałem oprzeć się na dwóch książkach Tischnera, mianowicie *Filozofii dramatu* i *Sporze o istnienie człowieka*<sup>7</sup>. Obie stanowią w moim odczuciu zasadniczy zrąb filozofii dramatu, autorskiej myśli Tischnera, a jeśli nawet archiwum tej filozofii można uzupełniać o kolejne pisma, to i tak materiał zgromadzony w tych dwóch publikacjach jest dość obszerny (mimo że nieusystematyzowany). To ograniczenie, które nałożyłem na swoją próbę, skazuje ją oczywiście na przyczynkowski charakter, niemniej jednak wydaje mi się, że pracę taką należało podjąć ze względu na wagę tego zagadnienia dla filozofii Tischnera.

## 2. Uczestnictwo

Książkę *Filozofia dramatu* – nie mogłoby być inaczej – rozpoczynają wstępne ustalenia. Nie pojawia się tu wprawdzie definicja dramatu, ale są dwa konkurencyjne określenia podpowiadające, jak należałoby rozumieć dramat. Pierwsze z nich jest ściśle ontologiczne i głosi: „Być istotą dramatyczną znaczy: przeżywać dany czas, mając wokół siebie innych ludzi i ziemię jako scenę pod stopami. Człowiek nie byłby egzystencją dramatyczną, gdyby nie te trzy czynniki: otwarcie na innego człowieka, otwarcie na scenę dramatu i na przepływający czas” (FD 7). Bycie, przeżywanie, otwarcie – to pojęcia ze słownika ontologicznego. Tischner wyraża się jeszcze dobitniej, rozwijając to pierwsze określenie:

od tego, że nie zgadzam się z tą tezą – krytykowanie z odmiennej perspektywy myślenia nie jest bezcelowe, a nawet jest wskazane, w innym przypadku filozofia zamienia się w rozmowę w towarzystwach wzajemnej adoracji – chciałbym zadeklarować, że moja analiza nie jest krytyką filozofii Tischnera, a jedynie eksploracją tekstu.

<sup>7</sup> J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 2011 [dalej: SIC, z podaniem numeru strony].

„Człowiek żyje w ten sposób, że bierze udział w dramacie – jest istotą dramatyczną. Inaczej żyć nie może. Jego naturą jest dramatyczny czas oraz dwa otwarcia [...]” (FD 10). Drugie określenie jest za to soteriologiczne: „Biorąc udział w jakimś dramacie, człowiek wie mniej lub bardziej jasno, że – mówiąc metaforycznie – w jego rękach jest jego zguba lub ocalenie. Być istotą dramatyczną to wierzyć – prawdziwie czy nieprawdziwie – że zguba lub ocalenie są w rękach człowieka. Człowiek może nie wiedzieć, na czym polega ostatecznie jego zguba i na czym polega jego ocalenie, pomimo to może mieć świadomość, że o coś takiego właśnie w życiu chodzi” (FD 10). W tym ujęciu to stawka – zguba albo ocalenie – określa dramat.

Oba te określenia różnią się między sobą, akcentując inne aspekty uczestnictwa w dramacie, ale uczestnictwo jest wspólnym momentem obu formuł: mieć udział w dramacie oznacza przeżywać dany człowiekowi czas i otwierać się na innych ludzi oraz na scenę dramatu; udział w dramacie polega na świadomości stawki dramatu<sup>8</sup>.

Uczestnictwo w dramacie – czym ono jest? Już teraz, ze wstępnych objaśnień wynika jednak, że jest to kategoria podstawowa dla filozofii dramatu, która łączy oba te określenia.

Jak już wspomniałem pojęcie uczestnictwa ma bogatą tradycję. Tischner jednak zasadniczo nie chce korzystać z tej tradycji, za wyjątkiem być może jednego Platońskiego wątku, mianowicie uczestnictwa w Dobru. Ciekawy jednak z punktu widzenia pytania o uczestnictwo jest powód, dla którego zostawia on tę tradycję za sobą: teorie partycypacji mianowicie „pomijają [...] to, że otwarcie [...] na uczestnictwo jest otwarciem dialogicznym, w którym daną pierwotną nie jest ani byt, ani przedmiot, lecz inny człowiek” (FD 18). Chodzi zatem

<sup>8</sup> W tej sprawie nie ma kontrowersji wśród komentatorów. Bardzo często przywołuje się te określenia dramatu, nie stawiając jednak pytania o uczestnictwo. Dla przykładu: „Człowiek według Tischnera jest więc istotą dramatyczną. Oznacza to, że rozstrzygającą o człowieczeństwie cechą jest owa zdolność czy też skazanie na uczestnictwo w jakimś dramacie” (W. Baus, „*Homo dramaticus*” Józefa Tischnera, „Znak” 1991 nr 434, s. 106n). „Człowiek w ujęciu Tischnera jest istotą biorącą udział w dramacie, określoną przez dramat i jego wątki” (A. Siwek, *Dobro a polityka. Platon i Tischner: dwie filozofie dobra*, Warszawa 2014, s. 111).

o to, że źródłowym fenomenem dla filozofii dramatu jest inny człowiek, że formy uczestnictwa w czymś, co tworzą ludzie między sobą, są inne niż formy uczestnictwa w bycie, który nie ma charakteru ludzkiego, że w końcu z dotychczasowych określeń dramatu ani czas, ani scena, ani nawet stawka dramatu (zguba lub ocalenie) nie są prymarne, lecz najważniejsze jest spotkanie ludzi między sobą, z którego to spotkania dopiero wyłaniają się czas, scena i stawka. „Drugi to prawdziwy transcendens” (FD 284).

Tak mogłoby się wydawać na podstawie *Wstępu do Filozofii dramatu*. Tischnerowska praktyka posługiwania się tym słowem ujawnia jednak bardziej skomplikowany obraz.

Zanim jednak przejdę do meritum, uwaga terminologiczna. Tischner posługuje się dwoma słowami: „uczestnictwo” i „udział”, „uczestniczyć w czymś” i „mieć (brać) w czymś udział”. Zarówno w języku potocznym, jak i w analizowanych tekstach słowa te pozostają synonimami. Nie znalazłem nigdzie śladu, pozwalającego odróżnić te dwa terminy. Traktuję je więc jako tożsame ze sobą.

### 3. Kto uczestniczy

Przystępując do rekonstrukcji, trzeba po pierwsze ustalić, kto uczestniczy, a następnie – w czym.

Pytanie o „kto” odsłania pierwsze pole niejasności. Zasadniczo tym, kto uczestniczy w dramacie, jest człowiek, ale pojawia się on w rozmaitych modalnościach. Najczęściej Tischner wypowiada się w pierwszej osobie liczby pojedynczej – to ja jestem podmiotem dramatu<sup>9</sup>. Jednak „ja”, przez które przemawia Tischner, zamienia się czasem w trzecioosobowe Ja<sup>10</sup>. Z mojego punktu widzenia oznacza to, że opowieść o dramacie

<sup>9</sup> Np.: „Stanął przede mną człowiek i zadał mi pytanie. Nie wiem, skąd przyszedł, i nie wiem, dokąd zmierza. Teraz oczekuje odpowiedzi. Pytając, pragnie najwidoczniej uczynić mnie uczestnikiem jakiejś swojej sprawy” (FD 87).

<sup>10</sup> Np.: „«Uznać» znaczy uznać innego i samemu zostać uznanym przez innego. Dzięki uznaniu Ja odnajduje siebie i swoje miejsce z innymi i obok innych w sensownej przestrzeni świata. Ja jako «mieszkaniec określonego świata» jestem tym, za kogo zostałem przez innych uznany. Akt uznania

i o uczestniczeniu w nim prowadzona jest z perspektywy Ja. Konstatacja ta trochę zaskakuje. Stoi ona w pewnej opozycji do przytaczanego już określenia uczestnictwa, które powiada, że daną pierwotną jest tu inny człowiek. Sprawa nie jest jednak taka prosta i nie pozwala się w sposób łatwy wyjaśnić. To napięcie jest cały czas obecne w filozofii dramatu: Ja uczestniczę razem z Tobą albo razem z innym człowiekiem. Inny człowiek jest istotny dla tej myśli, ponieważ to w zderzeniu z nim wydarzają się wszelkie modusy mojej egzystencji. W tym sensie pierwszym i najważniejszym uczestnikiem dramatu jest Ja. W związku z tym jednak uczestnikiem dramatu jest również inny: „inny człowiek jako człowiek może pojawić się dopiero wtedy, gdy [...] stanie przede mną jako uczestnik mojego dramatu” (FD 9)<sup>11</sup>. Podkreślam tu prymat pierwszej osoby na płaszczyźnie leksykalnej: to jest mój dramat, w którym inny bierze udział (i dlatego w ogóle jest człowiekiem). Zasadniczo Ja nie uczestniczy w dramacie innego. Paradoksalnie więc perspektywa innego jest nie do pomyślenia w filozofii dramatu, chyba że stanie się on uczestnikiem mojego dramatu, który tym samym zamieni się w nasz wspólny. Wtedy pojawia się wzajemność i od tej pory Tischner może mówić także „my”<sup>12</sup>. To my jesteśmy uczestnikami wspólnego dramatu. Przy założeniu wzajemności Tischner może mówić również, że uczestnikiem dramatu jest po prostu człowiek<sup>13</sup>, bez precyzowania, czy jestem nim ja, czy nie: „Człowiek bierze udział w dramacie inaczej niż rzeczy znajdujące się na scenie”<sup>14</sup>.

jest syntezą mojej samoświadomości, twojej samoświadomości oraz wiedzy absolutnej, na ile Ja i Ty mamy w niej jakiś udział” (SIC 213).

<sup>11</sup> Zob. też np.: „Z [innym jako] uczestnikiem dialogu łączy mnie nieprzedmiotowy stosunek odpowiedzialności. Jest on podstawą i początkiem wzajemnego udziału w wątku dramatycznym, który z upływem czasu okazuje się jeszcze bardziej lub jeszcze mniej wspólny” (FD 180).

<sup>12</sup> Przytaczane już wstępne określenie dramatu (ontologiczne) forsuje już taką strukturę: „mam wokół siebie innych”. W tym kontekście definicja czasu dramatycznego: „jest to czas, który dzieje się między nami jako uczestnikami jednego i tego samego dramatu” (FD 8). Zob. też np. w kontekście odwetu przeciw zmarłym: „nie mamy uczestnictwa w żadnej godności przodków” (FD 242).

<sup>13</sup> A także jeszcze bardziej „obiektywnie”: byt ludzki, zob. SIC 33.

<sup>14</sup> FD 10; *ad marginem*: pojawia się tu sugestia, że także rzeczy biorą udział w dramacie, inaczej wprawdzie niż człowiek, ale one także na swój sposób.

Dalej trzeba powiedzieć, że to „Ja” z „Tobą” lub z „innym”, czyli „My” albo „człowiek” uzyskuje także inne określenia. Uczestnikiem dramatu jest osoba, która zdefiniowana zostaje jako podmiot dramatu wzajemności (SIC 256) i przeciwstawiona „monadzie bez okien”, czyli człowiekowi, który zamyka się w sobie i w ten sposób wykracza „poza krąg możliwego uczestnictwa”<sup>15</sup>.

Obszerny fragment *Sporu o istnienie człowieka* poświęcony cielesności kończy się stwierdzeniem, że człowiek bez ciała nie mógłby uczestniczyć w dramacie: „Ciało żyje obok ciała, styka się z innym ciałem, bawi się z nim, igra lub gra, kocha, płodzi, rodzi, umiera wreszcie. Ciało obiecuje szczęście, ale może również zabić. Ciało otwiera przed istotą ucieleśnioną perspektywę dialogiczną. Gdyby nie ciało, dialog nie byłby możliwy. Nawet słowo nie może istnieć bez ucieleśnienia” (SIC 123).

Jednakże obraz uczestników dramatu byłby niepełny, gdyby nie uwzględnić kogoś jeszcze. Uczestnikiem dramatu jest również Bóg<sup>16</sup>. Sprawa jest tu nieco skomplikowana, ponieważ Jego uczestnictwo w dramacie jest wyjątkowe. „Bóg jest absolutnym Dobrem. Nie tylko ma udział w dobru, ale jest Dobrem” (SIC 317). W innym miejscu Tischner powiada: „Akt uznania jest syntezą mojej samoświadomości, twojej samoświadomości oraz wiedzy absolutnej, na ile Ja i Ty mamy w niej jakiś udział” (SIC 213). Rzecz jasna, zdanie to zostało wypowiedziane w nawiązaniu do filozofii Hegla, ale nie jest z całą pewnością prostym z niej sprawozdaniem. To, co absolutne – wedle filozofii dramatu – to Dobro, zapisane majuskułą, czyli po chrześcijańsku pomyślany Bóg. Dramat

<sup>15</sup> SIC 261, i dalej: „Można poznawać kolor włosów «monady», jej głos, jej imię, można nawet obwiązać jej rany, ale nie można jej zrozumieć, porozumieć się z nią, zaprosić do uczestnictwa”. Ta charakterystyka została wypowiedziana w odniesieniu do cierpienia Hioba z perspektywy jego przyjaciół. Hiob wszelako przeżywa swój dramat i pozostaje w nim bezradny: „Dramat Hioba jest dramatem monadycznym” (SIC 262). Rozumiem to w ten sposób, że „monada bez okien” to nie tyle nazwa człowieka, który egzystuje poza jakimkolwiek dramatem, ile nazwa dla kogoś, kto z jakiegoś powodu nie jest uczestnikiem mojego dramatu.

<sup>16</sup> FD 89: „Pojęcie biedy [...] jest podstawową kategorią dramatyczną, określającą sytuację człowieka, a nawet Boga, w dramacie istnienia. Intencją swą wskazuje ono na jakiś ból lub praból, na grożące stworzeniu niebezpieczeństwo, od którego nie może być całkiem wolny nawet sam Stwórca, jeśli tylko zwiąże się ze stworzeniem węzłem uczestniczącej miłości”.

jest wobec tego wielokrotnie złożoną i skomplikowaną siecią zależności między mną a innymi ludźmi, którzy uczestniczą w moim dramacie, ale dramat jest o tyle tylko dramatem, o ile my – uczestnicząc w dramacie – uczestniczymy zarazem w absolutności samego Dobra, czyli Boga, który ze swej strony uczestniczy w tym dramacie, obdarzając nas miłością. Teologiczny wymiar dramatu jest niezwykle ważny dla Tischnera i wydaje mi się, że filozof jest tu bardzo konsekwentny. Skoro bowiem dramat od samego początku ma te dwa określenia – ontologiczne i soteriologiczne, i oba do siebie ściśle przynależą, to przeżywanie czasu, otwartość na scenę i na innych przeniknięte są przeczuciem zguby lub ocalenia, winą lub łaską. A to oznacza, że dramat wydarza się – wypowiadam to na swoją odpowiedzialność, ale chyba nie przekłamując myśli Tischnera – w horyzoncie Boga<sup>17</sup>.

Teologiczny horyzont, w którym rozgrywa się dramat człowieka, jest ściśle związany z momentem wzajemności. Ten nieoczywisty związek można zaobserwować na przykład wtedy, gdy Tischner przedstawia krytykę Lévinasa przeprowadzoną przez Paula Ricœura. Lévinas – jak wiadomo – proklamuje radykalną separację, to znaczy, że dzieli mnie od drugiego nieprzekraczalną przepaść. Relacja etyczna nie jest wobec tego wyrazem naszej wspólnoty, ale moją odpowiedzialnością za innego. Nie mam przy tym prawa do wzajemności, do żadnego w ogóle roszczenia: z faktu, że ja za innego biorę odpowiedzialność, nie wynika, że on za mnie też<sup>18</sup>. Ze strukturalnego punktu widzenia oznacza to, że inny rzeczywiście jest „pierwotną daną” w sytuacji etycznej, ponieważ Ja otrzymuje swoje określenie ze spotkania z innym, on zaś nie. Do idei separacji dołącza się idea substytucji, czyli zastąpienia innego, złożenia

<sup>17</sup> Ostatni rozdział *Sporu...* poświęcony jest rodowodowi ludzkiej wolności. Jej źródła poszukuje Tischner w wewnętrznym życiu Trójcy. Wolność nie jest tym samym co uczestnictwo w dramacie, ale dramat jest przestrzenią, w której może zdarzyć się wolność. Mamy tu zatem pośrednie potwierdzenie tezy, że uczestnicząc w dramacie, człowiek uczestniczy w Bogu. Ponadto, jeśli Bóg jest absolutnym Dobrem, a człowiek uczestniczy w dramacie dobra i zła, to powyższa konkluzja nie pozostaje w sprzeczności w duchem filozofii Tischnera.

<sup>18</sup> Władysław Stróżewski w zupełnie innym kontekście zapisuje: „Radykalna izolacja uniemożliwia partycypację” (W. Stróżewski, *Problemy uczestnictwa...*, dz. cyt., s. 123).

za niego ofiary z siebie: „Jestem zamiast innego. Jestem jego «zakładnikiem», jego «substytutem», «ofiara» za niego składaną. Jestem naprawdę dopiero wtedy, gdy nie ja jestem, lecz on jest we mnie” – referuje Lévinasa Tischner (SIC 288). Ricoeur tymczasem dostrzega u Lévinasa sprzeczność wynikającą z hiperbolizacji, a więc przesady w myśleniu: nie mogą zastąpić innego, stać się nim, ani nawet nie mogą usłyszeć jego rozkazu „nie zabijesz mnie!” i jakkolwiek się do niego ustosunkować – jeśli uprzednio nie będą sobą. „Ricoeur nie kwestionuje możliwości bycia zakładnikiem. Nie odrzuca wymiaru «dla innego», uobecniającego się w byciu-dla-siebie. Nie sprzeciwia się możliwości pomyślenia monady, która nie byłaby niczym więcej jak tylko jednym wielkim otwartym oknem. Dowodzi jedynie, że jej warunkiem jest uprzednie bycie-dla-siebie” (SIC 303). Dzięki temu argumentowi – nieco dziwnemu, bowiem ontologicznemu, a ściślej transcendentalnemu – Tischner konstytuuje prymat mojego bycia-dla-siebie. Nie oznacza to wszelako, jakoby nic poza moją sobością się nie liczyło, i że można byłoby z niej wydedukować całą ontologię (aksjologię, agatologię i co tam jeszcze). Otóż cały układ ma u Tischnera jeszcze jeden wymiar, o którym mógłbym zaryzykować stwierdzenie, że jest prymarny: spotkanie dokonuje się w obliczu Boga. Pomijając w tym miejscu wszystkie inne konsekwencje tej okoliczności, w szczególności zaś podniosły nastrój konstytuujący się wokół takiego spotkania, chciałbym zwrócić uwagę na strukturalny rezultat: filozofia dramatu zabezpiecza sobie w ten sposób możliwość spojrzenia na spotkanie z wielu stron. Instruktywny jest tu biblijny przykład ofiary składanej z Izaaka przez Abrahama. Tischner może opowiedzieć tę historię, sytuując swoje Ja w pozycji albo ofiarnika, albo ofiary, a żadna z nich nie jest ostateczna, ponieważ ofiara musi zostać uznana przez Boga (zob. SIC 306), a więc możliwy jest jeszcze trzeci wgląd, boski. Wychodzi na to zatem, że „bycie-przeciwko-sobie-dla-innego odsłania swą drugą stronę i okazuje się byciem-dla-siebie-poprzez-ofiarę-za-innego” (SIC 306). Mówiąc to samo nieco prościej, oznacza to, że nawet wyrzekając się siebie dla innego, człowiek jest dla siebie. Strukturalnie zaś rzecz ujmując, spotkanie możliwe jest w onto-teo-dia-logicznej przestrzeni, w której ja jestem sobą, będąc dla innych, inny zaś jest sobą wtedy tylko, gdy

wkracza w przestrzeń dramatu, a Bóg obdarza aktorów „uczestniczącą miłością”. Dopiero w kontekście tej całości można zrozumieć twierdzenie Tischnera, że także Sobomość bierze udział w dramacie<sup>19</sup>.

#### 4. W czym uczestniczy

Posługiwałem się do tej pory dość dowolnie innym momentem struktury uczestnictwa, mianowicie mówiłem, że chodzi tu o uczestnictwo w dramacie. Rzeczywiście, często można spotkać w tekście tego rodzaju formułę, ale nie jest ona jedyną. Oprócz niej pojawia się zaskakująco dużo określeń tego, w czym się uczestniczy.

Przede wszystkim zatem – powtórzę dla porządku – uczestnictwo jest uczestnictwem w dramacie<sup>20</sup>, ale czasem ten dramat określany jest jako „dramat dobra i zła”<sup>21</sup>. Otwiera się tu przestrzeń agatologicznych określeń, to znaczy uczestnictwa w dobru<sup>22</sup> lub złu<sup>23</sup>. Można wprawdzie pogubić się, napotykając raz analizy uczestnictwa w złu, innym razem analizy uczestnictwa w dobru, w pewnym miejscu jednakże Tischner wskazuje, że obie możliwości wiążą się ze sobą: „świadomość uczestnictwa w dobru pozostaje w ścisłym związku ze świadomością możliwego uczestnictwa w braku dobra – w jakimś złu” (SIC 316). Szkoda, że ów „ścisły związek” nie został precyzyjniej przeanalizowany. Mamy bowiem dokładny opis struktur uczestnictwa w złu – na początku *Sporu o istnienie człowieka*, mamy też dużo o uczestnictwie w dobru. Jeśli jednak stawką dramatu jest zguba lub ocalenie, a dramat jest dramatem dobra i zła, to istotną cechą uczestnictwa jest właśnie owa podwójność, „ścisły związek” obu „uczestnictw”, który jest być może jednym uczestnictwem

<sup>19</sup> SIC 389: „Aby zrozumieć Sobomość, trzeba sięgnąć do dramatu, w jakim Sobomość bierze udział”.

<sup>20</sup> Zob. np. FD 8, 10, 113, SIC 389.

<sup>21</sup> Np. FD 88, czasem Tischner mówi też o „dramacie usprawiedliwienia”: „Dramat usprawiedliwienia jest dramatem, który wyraża dobro i wprowadza je między uczestniczące w nim osoby” (SIC 225).

<sup>22</sup> Zob. np. SIC 209, 226, 246, 252, 316, w tym, co dobre – SIC 310, partycypacja w dobru – SIC 146.

<sup>23</sup> Zob. np. SIC 18, 36, w złu demonicznym – SIC 45, złu dziejowym – SIC 60, „w mrocznym żywiole dziejów” – FD 67, w kłamstwie – SIC 360.

w dobru i zarazem w złu, a może alternatywą, jakimś albo–albo, a człowiek musi dokonać fundamentalnego wyboru, ale może też związek ten łączy jedyną prawdziwą rzeczywistość – uczestnictwo w dobru – z jakąś zdegenerowaną jej modalnością, uczestnictwem w braku dobra. A przecież możliwe są również inne jeszcze interpretacje – np. związek jeszcze nie zbawionego z już zbawionym wymiarem ludzkiej egzystencji.

Oprócz agatologicznej charakterystyki pojawiają się określenia raczej aksjologiczne, a więc mówiące o uczestnictwie albo w jakiejś wartości, albo w sytuacji nieokreślonej agatologicznie: „Ktokolwiek bierze udział – jakkolwiek – w dramacie, ten [...] ma jakiś udział w tragiczności” (FD 62), człowiek jest uczestnikiem jakiejś sprawy (FD 87), hierarchii (FD 18), jakiegoś dialogu (FD 177), wątku dramatycznego (FD 180), dziejów (SIC 38), uczestniczy w godności innego (FD 204), w przejrzystości (FD 279), w przestrzeni obcowań (FD 282), we wspólnym świecie (SIC 219), w Rozumie (SIC 219), ale też w lęku (SIC 368) czy w winie (SIC 47). Przez ciało człowiek ma również uczestnictwo w przestrzeni rzeczy (FD 289).

Pojawiają się – wprawdzie niezbyt często – określenia czysto ontologiczne: w kontekście błędzenia w żywiole piękna ten, który zauroczony jest pięknem innego człowieka, przeżywa przygodę uczestnictwa w samym źródle sensu bycia (FD 123), albo – w innym miejscu – w harmonii bytu (SIC 126). Uczestnictwo w byciu to egzystencjał z *Bycia i czasu: Mit-sein* (FD 284). Człowiek ma ponadto miejsce w przestrzeni sensu (FD 285).

Ta ostatnia okoliczność jest dla mnie niezwykle istotna, bowiem wprawdzie nie podlega żadnej dyskusji, że dramat rozgrywa się w przestrzeni agatologicznej – a więc jako uczestnictwo w dobru i uczestnictwo w złu – to jednak dramatyczna egzystencja człowieka uczestniczy też w innych wymiarach, także tych ontologicznych. Dla teorii uczestnictwa wpisującej się w filozofię dramatu przynosi to rozmaite trudności. Jedna z nich, której poświęcę osobno uwagę, wynika stąd, że Tischner wspomina także o uczestnictwie w strukturach władzy. Chodzi nie tyle o sprawowanie władzy, a więc uczestnictwo dajmy na to w parlamencie, ile o uczestnictwo w polu organizowanym przez władzę: „Władza musi

go [tj. człowieka] zatem w taki sposób uformować, by mógł rozumnie, ale posłusznie, uczestniczyć w jej wielkim przedsięwzięciu” (FD 161). W rozważaniach zaś na temat uczestnictwa w złu bardzo dużo uwagi poświęca Tischner analizie władzy totalitarnej. W tym kontekście zresztą pojawia się to wyrażenie, które znajduje się w tytule mojego eseju: struktury uczestnictwa. Rodzi się w związku z tym pytanie o spójność filozofii dramatu. Oto bowiem z jednej strony w centrum swojego namysłu umieszcza ona człowieka mówiącego „ja”, z drugiej strony za pierwotną daną tegoż namysłu uważa innego człowieka i w tym spotkaniu konstytuuje wzajemność, a w niej jakieś „my”. Zarazem jednak dostrzega ponadjednostkową rzeczywistość społeczną, która nie wypływa ani z „Ja”, ani z „Ty”, ani tym bardziej z „My”, a już w żadnym razie nie można nazwać jej boską. Raczej jest bezosobową siłą społeczną. Aby jednak podjąć ten problem, trzeba poczynić kilka jeszcze uściśleń.

## 5. Przestrzeń uczestnictwa

Odpowiadając na pytanie o moment „w czym” uczestnictwa, nie można zadowolić się jedynie wskazaniem na rozmaite określenia owego momentu, pojawiające się w tekście Tischnera. Trzeba bowiem zwrócić także uwagę na metaforykę przestrzenną, która w sposób naturalny wiąże się z uczestnictwem. Otóż Tischner często mówi o przestrzeni<sup>24</sup> uczestnictwa, o horyzoncie, a także o polu<sup>25</sup>, w odniesieniu zaś do człowieka – o miejscu<sup>26</sup>.

Najczęściej chyba pojawiającym się terminem jest „horyzont”: horyzont dobra i zła, prawdy i nieprawdy, piękna i nie-piękna<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> Zob. np. przestrzeń sensu – SIC 113, sensowna przestrzeń świata – SIC 213, przestrzenie międzyludzkie – SIC 291.

<sup>25</sup> Zob. np. SIC 18, 35, 47, 368; Tischner używa tego słowa również w kontekstach nie bezpośrednio związanych z uczestnictwem, np.: pole przyswojenia sceny przez istotę dramatyczną – FD 14, pole wyboru – FD 173, pole moich możliwości i pole wolności – FD 281, 282nn.

<sup>26</sup> Zob. np. FD 282.

<sup>27</sup> Zob. SIC 84, też: SIC 211. Sądzę, że Tischner w *Filozofii dramatu*, określając części rozdziału *Błądzenie... słowem „żywiol”* (Błądzenie w żywiole piękna, prawdy, dobra), miał na myśli horyzont właśnie. Zob. horyzont dobra i zła – FD 107, 130, 297, „ogólny horyzont dramatu człowieka

Najważniejszy jest jednak horyzont agatologiczny. Tischner charakteryzuje go w następujący sposób: „Spotykając drugiego (innego), spotykam go w horyzoncie, który w ogóle umożliwia spotkanie i zarazem jest jego dziełem. Spotkany inny i ja wraz z nim znajdujemy się w przestrzeni, w której coś jest lepsze, a coś gorsze, dobre lub złe. Przestrzeń ta nie jest zwykłą przestrzenią geometrii Euklidesa, lecz przestrzenią hierarchiczną. Dobro zwie się po grecku *agaton*. *Logos* znaczy to, co rozumne, mądre. Powiemy więc: spotkanie jest otwarciem agatologicznego horyzontu doświadczenia międzyludzkiego. Horyzont agatologiczny to taki horyzont, w którym wszystkimi przejawami innego i moimi włada swoisty *logos* – *logos* dobra i zła, tego, co lepsze i co gorsze, wzlotu i upadku, zwycięstwa i przegranej, zbawienia i potępienia. Na czym to polega? Tego przy spotkaniu jeszcze nie wiem. Wiem jednak, że gdy spotykam, zawsze o coś takiego chodzi” (FD 61)<sup>28</sup>.

Pojęcie horyzontu jest oczywiście wieloznaczne i może naprowadzać na rozmaite skojarzenia, które w myśleniu Tischnera odgrywają pewną rolę, jedne większą, inne mniejszą. Podstawowa dwuznaczność wskazuje, że horyzont jest z jednej strony przestrzenią ograniczoną przez linię horyzontu, a więc przestrzenią, w której mieści się to wszystko, co mam

zawieszony między dobrem i złem” – FD 213, horyzont zła – FD 263. Mówi się też o horyzoncie porozumienia (SIC 116), horyzoncie walki o uznanie (SIC 215), o horyzoncie innego (SIC 350), horyzont rzeczy przeciwstawiony zostaje horyzontowi wartości (FD 62), a ten – aksjologiczny – agatologicznemu (FD 67), horyzont rzeczy i ludzi należy do horyzontu istnienia, który jest też horyzontem dobra (FD 182), mamy horyzont etyczny (FD 66), horyzont biedy (FD 93), horyzont dwuznaczności (FD 172), horyzont „dyskursu między istotami, które w ogóle są zdolne do dialogu” (FD 173, podobnie „horyzont relacji dialogicznej” – FD 177), horyzont możliwego odwetu (FD 212), horyzont transcendencji (FD 227), horyzont wierności i zdrady (FD 245), horyzont wzajemności (FD 246), horyzont sensu, ewentualnie imienny horyzont sensu (FD 275), horyzont obcowania (FD 282–287).

<sup>28</sup> Dalej również: „horyzont agatologiczny jest bardziej podstawowy niż wszystkie projekty działania. Jest to raczej horyzont światła niż siły. Spotykając innego, nie wiem jeszcze, co powinienem, a czego nie powinienem zrobić; nie wiem, czy w ogóle coś powinienem, czy można tu coś zrobić. Wiem jedno: tak być nie powinno” (FD 66), oraz: „Twarz objawia się jako dar horyzontu agatologicznego – horyzontu, w którym dobro i zło przybierają formę dramatu, a dramat zapowiada możliwość tragedii lub zwycięstwa człowieka. W dramacie dobro i zło nie stoją daleko od siebie, jak w królestwie pojęć, lecz splatają się we wspólnym czasie, we wspólnej przestrzeni, w jednym i tym samym człowieku. Tak splecione stanowią istotną perspektywę dziejów człowieka” (FD 82).

przed sobą; ale z drugiej strony horyzont to także sama linia, granica między tym, co jakoś znane, oswojone, a tym, co przychodzi spoza horyzontu<sup>29</sup>. Ta dwuznaczność ma też inny wymiar. Horyzont bowiem oznacza również otwarcie<sup>30</sup>. Ale znowu: otwarcie może oznaczać dostęp do tego, co otwiera się w ramach horyzontu, może jednak oznaczać również zmianę horyzontu – i to także w dwojakim sensie: albo odwrócenia się od czegoś ku czemuś innemu, albo dostrzeżenia, że dotychczasowy horyzont sam mieści się w ramach horyzontu szerszego, co oznaczałoby chyba dostrzeżenie dodatkowego układu sensu.

Warto zwrócić ponadto uwagę, że oba pojęcia – „horyzont” i „otwarcie” – należą do słownika fenomenologii Husserla i ontologii Heideggera. Dla rekonstrukcji struktur uczestnictwa ma to znaczenie w tym sensie, że wraz z pojęciem „horyzontu” w *Filozofii dramatu* przemycane zostają wątki transcendentálne. Horyzont bowiem wiąże się również z warunkami możliwości tego, co w horyzoncie się pojawia. Dobitym przykładem pracy takiego znaczenia u Tischnera jest teza, że Ja aksjologiczne może zaistnieć tylko w horyzoncie dobra i zła (FD 107), jest on więc warunkiem możliwości zaistnienia owego Ja. Innym przykładem jest oczywiście przytaczana już formuła objaśniająca horyzont agatologiczny, który wprawdzie kształtowany jest przez moje spotkanie z drugim, ale spotkanie to może się wydarzyć tylko dlatego, że ów horyzont je umożliwia.

## 6. Struktura

Szczególnie interesującą konsekwencją wieloznaczności pojęcia „horyzontu” jest to, że horyzont zawsze jest już jakoś ustrukturyzowany. Nie jest to pusta przestrzeń, w której dokładnie wszystko może się stać.

<sup>29</sup> To drugie znaczenie bierze górę, gdy Tischner, omawiając pułapkę kłamstwa, powiada: „Z horyzontu, w którym dotychczas majaczył wyłącznie beztwarzowy Ten, wyłonił się ktoś nieszczęśliwy, godzinie rzetelnej pociechy i tej odrobiny poświęcenia, jaką jest wyznanie prawdy” (FD 157).

<sup>30</sup> „Wiemy, że w fenomenologii oprócz opisu, który polega na intencjonalnym wskazywaniu przedmiotu, ma również miejsce opis naprowadzający na doświadczenia, zwłaszcza doświadczenia podstawowe, od których zależy sens ludzkiego świata. Husserl nazywa je otwarciami, przy czym ważny jest nie tylko sam akt otwarcia, ale również otwarty w nim horyzont” (FD 80).

Przeciwnie, jest to przestrzeń uprzednio już zagospodarowana, którą wprowadzie – jak już to odnotowałem – mogę dalej kształtować, ale która swoją formą narzuca mi już pewnego rodzaju działania. Tischner powiada na przykład tak: „Horyzont ten wyznacza kierunki naszego obcowania z drugim jeszcze przed spotkaniem z nim” (FD 275). Ma to swoje daleko idące następstwa w filozofii dramatu. Nie mogę bowiem uczestniczyć w dramacie, to znaczy w horyzoncie wyznaczonym przez dobro i zło, na zupełnie dowolnych zasadach. Zasady te zostały już z góry ustalone, „poza moimi plecami” (ujawnię za chwilę, w jakim kontekście pojawia się u Tischnera ta formuła). Pytanie, kto je ustalił, wskazuje na bardzo ciekawy wymiar myśli Tischnera, ponieważ zasadniczo możliwe są trzy odpowiedzi, które dochodzą u Tischnera do głosu, ale nie jest jasna relacja między nimi. Otóż wtedy, gdy ta międzyludzka przestrzeń pojawia się w horyzoncie dobra, to z całą pewnością można powiedzieć, że organizuje ją absolutne Dobro, czyli Bóg. Rzecz jasna, człowiek wkraczając w nią – podporządkowując się jej strukturze bądź nie – odciska na niej swoje piętno, niemniej jednak wciąż pozostaje ona dobra. Z tej strony przychodzi do człowieka łaska i ocalenie. Kiedy jednak Tischner rozważa zło i udział człowieka w złu, to mówi też o Złu demonicznym, czyli takim, które chce zła dla samego zła, a jeśli chce dobra, to tylko po to, aby ostatecznie zatriumfowało zło<sup>31</sup>. Zło demoniczne jest czymś, w czym człowiek może mieć udział, ale nie jest ono człowiekiem (podobnie jak nie jest Bogiem). To ono – diabeł, Szatan (słowa te nie pojawiają się w filozofii dialogu, ale można je bez ryzyka dopowiedzieć) – strukturyzuje przestrzeń zła, w której człowiek uczestniczy. Jest w końcu trzecia możliwość, której Tischner nie wypowiada wprost, ale narzuca się ona przy lekturze fragmentów poświęconych władzy. Struktura przestrzeni międzyludzkiej może być efektem działania sił bezosobowych: ani Boga, ani Szatana, ani konkretnego człowieka<sup>32</sup>. Fakt, że Tischner, forsując perspektywę agatologiczną, nie potrafi wykluczyć tej trzeciej możliwości, jest dla mnie szczególnie zastanawiający, choć muszę tę kwestię pozostawić na boku.

<sup>31</sup> Zob. np. SIC 27.

<sup>32</sup> Zob. SIC 33 oraz analizy uczestnictwa w złu poniżej.

Nie podlega dyskusji, że wszystkie dramatyczne zdarzenia analizowane przez Tischnera, zagospodarowując przestrzeń dramatu, ukazują w jakiś sposób strukturę uczestnictwa. Nie wchodząc jednak w szczegóły, w sposób ogólny należy o niej powiedzieć dwie rzeczy.

Po pierwsze jest ona przestrzenią zhierarchizowaną. „Czym jest zaplecze spotkań? [...] O sferze tej trudno powiedzieć, czy jest, czy nie jest, czy jest całością przedmiotów, czy nie jest całością przedmiotów; trudno też powiedzieć, że nie jest, skoro stanowi zaplecze dialogu. Jedno należy powiedzieć: ona wiąże, odsłaniając i zobowiązując zarazem. Ustanawia dla spotykających się osób jakby nowy świat – świat spraw ważnych i nieważnych, chwil doniosłych i błahych, czasów świętych i czasów powszednich – słowem, ustanawia hierarchię” (FD 17). Hierarchia jest w pewnym sensie synonimem przestrzeni dramatu: „hierarchii się nie widzi, w hierarchii się uczestniczy” (FD 18), a to oznacza, że uczestnicząc w dramacie, zawsze już jestem związany przez tę przestrzeń, przez jej ustrukturyzowanie, to znaczy przez jej hierarchię. Oznacza to jednocześnie, że zawsze już coś w tym horyzoncie mi się odsłania – dopowiem: jako ważniejsze lub mniej ważne, dopowiem dalej: zarazem też coś zostaje zasłonięte, mianowicie to, co mniej ważne, przez ważniejsze. Z hierarchicznej przestrzeni zarazem wyłania się zobowiązanie, które jest nie tylko więzią, ale także obowiązkiem.

Istotna, jak mi się wydaje, jest tu pewna subtelność. Nie chodzi bowiem w pierwszym rzędzie o hierarchię, jaką ludzie wytwarzają między sobą. Nierówności społeczne różnego rodzaju zapewne są tu też ważne, Tischner np. rozważa relacje nauczyciel–uczeń, poddany–przełożony, a więc hierarchiczne w tym znaczeniu, ale relacje te opisuje inaczej, o czym za chwilę. Nie są one jednak pierwszoplanowe, jeśli chodzi o hierarchię przestrzeni. Moim zdaniem chodzi przede wszystkim o strukturę przestrzeni dramatu, o różną wagę rzeczy i osób, relacji i działań, jakie tej w przestrzeni się pokazują. Nie wszystko jest równoważne i te różnice w ważności wiążą mnie z elementami przestrzeni dramatycznej, z jednymi mocniej, z drugimi słabiej, wytwarzając zobowiązanie. Zarazem jednak struktura tej przestrzeni nie determinuje zachowań uczestników dramatu: „hierarchia nie wiąże bez naszego przyzwolenia. Istnieją nawet

stopnie przyzwolenia, które różnicują charakter uczestnictwa. Mój udział w hierarchii może być głębszy lub płytszy; bliższy temu, co wyżej, lub temu, co niżej; [...] Podobnie jest z twoim udziałem – i on może być głębszy lub płytszy, wyższy lub niższy, bardziej aktywny lub pasywny. Stąd biorą się trudności w dialogu, ale stąd płynie również jego potrzeba” (FD 18).

Po drugie, przestrzeń uczestnictwa strukturyzują także relacje międzyludzkie, ale pomyślane nie jako hierarchie, lecz relacje między polami. Przestrzeń dramatu wypełniają bowiem pola, które układają się wokół miejsc zajmowanych przez ludzi. Zanim rozszyfruję, czym są owe pola, zwrócę uwagę na tę okoliczność, że mamy tu tradycyjny problem myślenia o przestrzeni. Możliwe są bowiem zasadniczo dwa modele, albo ten, w którym pierwotna jest przestrzeń, wydzielająca z siebie i organizująca miejsca, czyli punkty w przestrzeni, albo ten, w którym pierwotne jest miejsce i dopiero z niego i wokół niego rozpościera się przestrzeń. Myślenie w kategoriach horyzontu i otwartości sugerowałoby pierwszy model: człowiek zanurzony zostaje w przestrzeń, w której znajduje swoje miejsce. Zagadkowe w związku z tym są wzmianki o miejscu człowieka i polu uczestnictwa. Człowiek nie zajmuje bowiem jedynie jakiegoś punktu w przestrzeni uczestnictwa (a zatem uczestnictwo nie jest ani należeniem do przestrzeni, ani zawieraniem się w zbiorze), lecz wypromienuje z siebie „pole uczestnictwa” – to znaczy pole „określonych możliwości i niemożliwości, ściśle związanych z własną wolnością człowieka oraz z wolnością cudzą” (FD 282). Według Tischnera pola stykają się ze sobą. Można w związku z tym zastanawiać się, czy przypadkiem przestrzeń uczestnictwa nie jest generowana przez te miejsca i pola, które się wokół miejsc tworzą. Oznaczałoby to, że horyzont dramatyczny uzyskuje strukturę nie tylko „od góry”, od tego, kto otwiera ten horyzont (Bóg, demon, społeczeństwo), ale także „od dołu” – poprzez pole uczestnictwa. Człowiek uczestniczy bowiem w tej przestrzeni, zagospodarowując nie jedną możliwość, nie punkt przecięcia kilku możliwości, ale pewną sieć możliwości i niemożliwości. Uczestniczy on zatem w dramacie, zawsze wprowadzając w ten horyzont pole swoich możliwości. Bez wątplenia słychać tu echa Heideggerowskiej analityki egzystencjalnej, w której bycie człowieka pomyślane zostało jako bycie-w-świecie, a jednym

ze sposobów bycia w świecie jest projektowanie, czyli ujmowanie własnego bycia przez pryzmat możliwości, jakie stoją przed nim otworem<sup>33</sup>. „Dylemat przestrzenny” – jeśli tak można nazwać to niezdecydowanie w kwestii pierwszeństwa między przestrzenią a miejscem – byłby w pewnym sensie analogiczny do Heideggerowskiej jedności dwóch momentów bycia-w-świecie: projektowanie odpowiadałoby polu uczestnictwa, natomiast rzucenie (*Geworfenheit*) w świat – uczestnictwu w odgórnie zagospodarowanej już przestrzeni.

W trybie dopowiedzenia trzeba odnotować, że „przestrzeń pól” strukturyzują takie relacje, jak „wobec kogoś”, „z kimś – bez kogoś”, „za kimś – przeciw komuś”, „za kogoś – dla kogoś” (FD 282), i obejmują one „trzy podstawowe obszary znaczeniowe” (FD 287): obszar wzajemności, przeciwieństwa i władzy. „Przedstawiając siebie [innemu] i wskazując tym samym na pole moich możliwości, umiejscawiam zarazem siebie w jednym z tych obszarów. W ten sposób odsłaniam siebie, wskazując zarazem na to, co przylega do pola moich możliwości: drugiego jako uczestnika wraz ze mną w czymś trzecim; jako mojego przeciwnika; jako mojego władcę lub mojego poddanego. Moje właściwe miejsce znajduje się gdzieś na przecięciu tych linii” (FD 287). Na marginesie: relacje pól wytwarzają także hierarchie – w znaczeniu nierówności między ludźmi – ale nie tylko, zapewne także braterstwo czy rywalizację itd.

## 7. Uczestnictwo w złu

Na zakończenie analizy Tischnerowskiej praktyki posługiwania się słowem „uczestnictwo” omówię przypadek szczegółowy, mianowicie uczestnictwo w złu. Widać tu jak na dłoni samo uczestnictwo i to, jak modyfikuje ono relację między człowiekiem a człowiekiem.

Tischner rozpoczyna rozważania na temat zła zebrane w *Sporze...* od zestawienia czterech różnych doświadczeń zła, czy też czterech

<sup>33</sup> Tischner przyznaje się zresztą do tej inspiracji: „Wydaje się, iż najbardziej podstawową formą uczestnictwa i warunkiem wszelkiej możliwej wzajemności jest uczestnictwo w byciu – Heideggerowskie *Mit-sein*” (FD 284).

różnych sposobów refleksji nad złem wynikających z różnych doświadczeń zła<sup>34</sup>. To, co najciekawsze, ujawnia się jako różnica między tymi sposobami. Punktem wyjścia jest opis piekła zaczerpnięty z *Boskiej komedii* Dantego. Schematycznie sytuacja wygląda następująco: Dante wyobraża sobie świat jako uporządkowany, a człowiek zajmuje w tym porządku precyzyjnie wyznaczone miejsce. Z tego ułożenia wynikają dla niego jasno określone zadania i obowiązki. Człowiek je zna. Ma co prawda wolność, może wybrać niezgodnie z powinnością wynikającą z porządku stworzenia, ale też bierze za swój wybór całkowitą odpowiedzialność. Nie wchodząc w szczegóły prezentacji dokonanej przez Tischnera, warto zwrócić uwagę na dwie rzeczy: uporządkowanie świata wynikające ze stworzenia i zło, które jest wyłącznie złem ludzkiego uczynku, a więc pełna odpowiedzialność za nie spada jedynie na człowieka popełniającego zły uczynek.

Światopogląd Dantego można byłoby w dużym uproszczeniu uznać za charakterystyczny dla średniowiecza. Wraz z nadejściem nowożytności obraz ten bezpowrotnie się rozpada, robiąc miejsce dla innych doświadczeń. Drugim etapem w opisie Tischnera jest filozofia Kartezjusza, u którego podkreśla on przede wszystkim metaforę „złośliwego geniusza”. Oznacza ona w interpretacji Tischnera, że człowiek może pobłądzić niezależnie od swojej decyzji, wtedy mianowicie, gdy nie uda mu się rozpoznać prawdy. Pojawia się tu dodatkowy czynnik, niezwiązany z ludzką decyzją i czynem, który może stać się źródłem zła: kłamstwo złośliwego ducha. Istnieje zatem takie zło, „które przenika ludzki rozum i z którego człowiek nie zdaje sobie jasno sprawy. [...] Kłamstwo przylega do człowieka, wsiąka w jego rozum, staje się drugą naturą” (SIC 18).

<sup>34</sup> Aleksander Bobko szczegółowo relacjonuje początkową partię *Sporu...* Zob. A. Bobko, *Myslenie wobec zła. Polityczny i religijny wymiar myślenia w filozofii Kanta i Tischnera*, Kraków 2007, s. 184–193, 219–229. Pozwalam sobie po swojemu streścić te rozważania Tischnera, ponieważ czytam je tu nie ze względu na analizy zła (czyli nie tak jak Bobko), lecz ze względu na analizę uczestnictwa. Chciałbym zwrócić jednak uwagę na to, że nawet w komentarzu do tego miejsca Tischnerowskiego tekstu, w którym słowo „uczestnictwo” odmieniane jest przez wszystkie przypadki, Bobko nie tematyzuje tego problemu (co nie znaczy, że nie używa tego słowa, zob. np. s. 193). Symboliczne jest to, że tytuł paragrafu, w którym Bobko omawia struktury uczestnictwa w zlu, brzmi *Struktury zła*.

Siła tego obrazu – nawet jeśli niezbyt ściśle odpowiada on intencjom samego Kartezjusza – leży właśnie w różnicy względem obrazu Dantego. Jakiś moment odpowiedzialności za zło, niewielki wprawdzie i dość wymyślny, przesuwa się z uczynku człowieka w świat. Tym samym świat przestaje być niezachwianie klarownym porządkiem, w którym jasno i wyraźnie można poznać, co jest dobre, a co złe, a człowiek przestaje być doskonale odpowiedzialny za swój postępek. Te dwa wymiary są ze sobą strukturalnie związane.

Wraz z uznaniem, że istnieje rzeczywistość zła poza ludzkim uczynkiem, pojawia się problem uczestnictwa w złu: „zło, zanim znajdzie się w naszym czynie, staje za naszymi plecami, przenika do wewnątrz, wchodzi w nasze oczy i uszy, przenika nasz smak i dotyk, określa wrażliwość na świat, budzi pragnienia i lęki, narzuca odpowiednie formy rozumowi i zamyka go w pozornych oczywistościach. Nie czyn jest więc najważniejszy, ale pole uczestnictwa. Czyny wyrastają z uczestnictwa” (SIC 18). Według Tischnera to przesunięcie akcentu wynika ze szczególności doświadczenia, które można nazwać złem dziejowym. Jest ono tym złem, „które pojawiło się w konkretnym czasie i miejscu i które prowadzi do najgorszego, czyli do tego, co się dookoła dzieje. Zło dziejowe to zło «dziejowo skuteczne». Ono wyłania się z głębi dziejów i w dziejach pozostawia swe skutki” (SIC 22). Nie jest ono zawinione przez człowieka, ale człowiek w nim uczestniczy, popełniając złe uczynki. Dla Kartezjusza takim doświadczeniem zła dziejowego są wojny religijne. Świat ogarnięty przez te wojny nie poddaje się już średniowiecznemu opisowi, bowiem za zło tych wojen nie w pełni odpowiadają ludzie walczący na polach bitw. Chrześcijaństwo błędnie lokowało zło wyłącznie w ludzkim uczynku, w efekcie w walce z nim poniosło klęskę (SIC 24). Zdaniem Tischnera Kartezjusz winą za to zło dziejowe obarcza bezosobowe albo demoniczne kłamstwo: „jeśli nawet nie jest ono największym złem, to jest czymś, co w nowożytnym świecie będzie prowadzić do największego zła. Kartezjusz jest odkrywcą «trzeciej siły», która odtąd, w formie «opinii publicznej», będzie władać światem. W «opinii publicznej» powstają kłamstwa «niczyje», ich całość nasuwa jednak na myśl obraz jakiegoś jednego złośliwego kłamcy” (SIC 23).

Kolejnym sposobem refleksji nad złem jest Kantowska koncepcja zła radykalnego, które polega na kierowaniu się zasadą mówiącą, iż czasem można odstąpić od reguł prawa moralnego. W perspektywie omawianej zmiany mamy tu w pewnym sensie wycofanie się do pozycji średniowiecznych, w tym mianowicie aspekcie, że zło jest tu rozpatrywane w odniesieniu do uczynków człowieka. Różnica jednak polega na tym, że Kant oczyszcza zupełnie swoją koncepcję z teologicznej fasady. Zło tkwi w człowieku, ponieważ tkwi w nim możliwość niepodporządkowania się zasadom moralnym. Tym samym przywrócony zostaje Dantejski schemat, z tą tylko różnicą, że świat nie jest uporządkowany stwórczą mocą boskiej mądrości, lecz mocą ludzkiego rozumu. Dla ścisłości należy odnotować, że Tischner próbuje odnaleźć w tej koncepcji echa chrześcijańskiej nauki o grzechu pierworodnym, a więc wrodzonej – tj. uprzedniej, wcześniejszej niż sam uczynek – dyspozycji człowieka do zła. Grzech pierworodny byłby zatem nazwą na uczestnictwo człowieka w złu uprzednie wobec popełnienia złego uczynku. Ważniejsze dla mnie jest jednak stwierdzenie kończące tę interpretację: „Kant nie sięga jednak do poziomu znajdującego się głębiej niż poziom czynów – do poziomu, który najogólniej można nazwać poziomem «uczestnictwa» bytu ludzkiego w «strukturach» [...], które otwierają przed człowiekiem «projekty» działania. «Struktury» te nie są obojętne agatologicznie. W istocie rzeczy dzięki nim pojawia się przed człowiekiem świat uporządkowany «wedle wartości». Kant nie docenia «ciążaru zła», umiejscowionego w strukturach społecznych władzy i poddania oraz strukturach obyczaju dziejowego. Zło, określając te struktury, może przenikać również w dziedzinę zasad, a wtedy nie działanie wedle zasad, lecz działanie niezgodne z zasadami będzie etycznie usprawiedliwione” (SIC 33). To niezwykle ciekawe, że Kant nie staje się sprzymierzeńcem Tischnera w myśleniu o złu (bo przecież powraca do Dantejskiego schematu), a skoro się to nie dzieje, to interesujące jest również to, że powodem nie jest laicyzacja tego schematu. Powody są „karterzańskie”, to znaczy poniechanie myśli o złu „za plecami”, kryjącego się „w strukturach społecznych władzy” i „obyczaju dziejowego”. Porządek świata – zdaje się mówić Tischner – nie jest jednoznacznie dobry ani na mocy

boskiego aktu stworzenia, ani na mocy ludzkiego oświeconego rozumu. Porządek ten jest przesiąknięty złem.

Tischner może tak myśleć, ponieważ wyrasta z innego doświadczenia dziejowego, które ujawnia zło na innym jeszcze poziomie. To jest zło dwudziestowiecznych totalitaryzmów, anonsowane przez dwa hasła: Auschwitz i Kołyma. Te dwa miejsca – jako emblematy wielu podobnych miejsc – pokazują, że zło (i wina) może leżeć zupełnie po stronie struktur uczestnictwa i być niezależne od uczynku: „totalitaryzm oznacza powrót złośliwego geniusza. Na świecie szykuje się nowe piekło – inne niż piekło Dantego. Problemem nie jest wina czynu, lecz wina uczestnictwa” (SIC 47). Jak zatem Tischner opisuje struktury uczestnictwa w złu, które kształtują się w czasie panowania totalitaryzmów?

W rozdziale *Uczestnictwo w złu* Tischner stawia niezwykle mocną tezę, której nie osłabiają cudzysłowy, w jakie ją przybiera: „w «złym człowieku» działa «demon»” (SIC 44)<sup>35</sup>. Teoria uczestnictwa w złu oznacza zatem uczestnictwo w złu demonicznym, to znaczy w takim złu, które wypływa z zamiłowania do samego zła: „Chodzi o pokazanie zakorzenienia mniejszego zła w większym złu, a większego zła w złu największym”. W tym zdaniu streszcza się cała istotna treść teorii uczestnictwa w złu. Można ją zobrazować w ten sposób: popełniam zły uczynek, ale popełniam go, ponieważ mam już wyrobioną skłonność do tego typu

<sup>35</sup> Równie mocną tezę wypowiada Zbigniew Stawrowski: „w polityce działa złośliwy demon” (Z. Stawrowski, *Solidarność znaczy więź*, Kraków 2010, s. 73). Aleksander Bobko tymczasem konsekwentnie rozumie „demon” jako kartezjańskiego „złośliwego geniusza”: „Jednak właśnie w tej książce [*Spór o istnienie człowieka*], pomimo uznania dla nowożytnej tradycji, pod wpływem analizy zła [...] Tischner przyznał, że oświecony rozum przegrał walkę z kartezjańskim «złośliwym demonem»” (A. Bobko, *Myślenie wobec zła*, dz. cyt., s. 12). Ta różnica – demon w znaczeniu Szatan czy złośliwy geniusz – nie jest jedynie różnicą słowną. Kartezjańska wykładnia demonicznego zła XX wieku, czyli totalitaryzmów, wyczerpuje się na wykazaniu kłamstwa czy kłamliwości tego zła (bo złośliwy geniusz wprowadza w błąd, kłamie). Tekst Tischnera oczywiście daje pewne wsparcie tej interpretacji. Sądzę jednak, że według Tischnera zło demoniczne to coś więcej niż złośliwy kłamca. Jeśli Tischner pisze, że w XX wieku „złośliwy geniusz wygrał wojnę z «człowiekiem Oświecenia»” (SIC 35), to można to rozumieć dosłownie, jak prof. Bobko, ale można też rozumieć to inaczej, tak mianowicie, że demoniczne zło, które w czasach wojen religijnych przejawiało się tak, że Kartezjusz mógł je nazwać „złośliwym geniuszem”, wygrywa z wizją Danteesko-Kantowską i zjawia się dziś w o wiele bardziej radykalnej postaci.

uczynków, nawyk. Nawyk to ciężenie zła przeszłości nad terażniejszością (SIC 37). Coś, co poprzedza czyn i umożliwia go (ułatwia). Jednak nawyk to nie tylko przyzwyczajenie, to też pewne wyobrażenie świata (projekt świata), w którym moje nawykowe uczynki wydają się sensowne. Ten projekt świata nazwany zostaje „polem uczestnictwa”: „zanim zło zamieni się w czyn i przejawia się jako destrukcja, «istnieje» w człowieku pod postacią «pola uczestnictwa»” (SIC 35). Tischner powiada: mogę zmienić swoje przyzwyczajenie, ale nie sposób, bez pomocy Boga, całkowicie zmienić obrazu świata, to znaczy „całego pola mojego uczestnictwa” (SIC 40). Oto zło jeszcze większe – zły świat. Ale poza tym światem, w którym zjawiska nawzajem na siebie wpływają oraz wyjaśniają i tłumaczą jedne drugie, wydarza się zło, którego nie można w żaden sposób usprawiedliwić, a może nawet sama nieusprawiedliwalność (SIC 44), czyli zło demoniczne: zło dla niczego więcej, jak tylko dla samego zła. Hierarchia zła: od złego czynu aż do pozaświatowego zła demonicznego. Uczestnictwo polega zatem na uczestnictwie w coraz „większych” (szerszych?) kręgach zła, a zło największe przejawia się w każdym złu najmniejszym (SIC 44). Trudno nie pomyśleć, że jest to model neoplatonicki *a rebours*. Tak jak tam Dobro rozlewa się w coraz mniej doskonałe postaci, aż dociera do człowieka, który wprawdzie odznacza się niedoskonałością, ale ma jednak udział w poszczególnych poziomach dobra aż do Dobra Najwyższego, tak tu Zło staje się coraz „mniejsze”, aż w końcu przybiera postać „niewinnego” złego uczynku, dajmy na to podłożenia nogi koledze. Mimo swej znikomości jest to jednak przejaw zła demonicznego.

## 8. Zakończenie

Ten przegląd sposobów, w jakie używa Tischner pojęcia uczestnictwa, a więc rekonstrukcja nie tyle teorii uczestnictwa, ile praktyki, pokazuje kilka istotnych rzeczy. Po pierwsze, pojęcie uczestnictwa jest fundamentalnym pojęciem tej filozofii – nie tylko dlatego, że pojawia się w obu podstawowych określeniach dramatu, nie tylko dlatego, że angażuje w filozofię dramatu całą wielką tradycję zorganizowaną wokół pojęcia

uczestnictwa, ale przede wszystkim dlatego, że dzięki szczególnemu rozumieniu uczestnictwa sensowne i uzasadnione na gruncie tej myśli stają się inne jej elementy konstrukcyjne: przede wszystkim wzajemność, ale także dialog, horyzont, ustrukturyzowanie przestrzeni (hierarchia). Po drugie, analiza uczestnictwa pokazuje zogniskowanie filozofii dramatu na „Ja” i na moim dramacie. Nie jest to egologia, która miałaby wykluczać innego, spotkanie i dialog, ale pojęcie uczestnictwa narzuca, wbrew deklaracjom wyrażanym *explicite*, prymat pierwszej osoby. Po trzecie, analiza użycia tego pojęcia ujawnia ponadto pewnego rodzaju „nadmiar” w określaniu tego, w czym człowiek uczestniczy. Sama ta okoliczność otwiera pole do dalszych dociekań na temat związków czy relacji, jakie łączą poszczególne obszary przestrzeni uczestnictwa. Nadmiar ten powstaje w tekście (być może jest też symptomem myślenia, którego wytworem jest ten tekst, a być może też symptomem pomyślanej tu rzeczy) i wytwarza w nim pewne efekty, dzięki którym – można powiedzieć – tekst działa. Sądzę, że taka praktyka używania słowa „uczestnictwo” pozwala na przykład Tischnerowi przemieszczać się pomiędzy różnymi segmentami swej myśli (uczestnictwo w sensie, w Dobru, w złu itd.), nie tworząc przy tym ani systemowych, ani systematycznych przejść i powiązań, zarazem jednak nie opuszczając zasadniczej przestrzeni swojego myślenia – uczestnictwa w dramacie. Znakomicie to widać przy przywoływanym już opisie ofiary z Izaaka. Prymat „ja” powinien zmuszać Tischnera do opisu z jednej tylko pozycji – Izaaka lub Abrahama, a więc do decyzji, o czyj dramat w tym opisie chodzi. Tymczasem Tischner może zmieniać pozycje (lokalizacje owego „ja”, o którego dramat chodzi).

Pokazałem także – po czwarte – opis struktur uczestnictwa w złu jako to miejsce w tekście, w którym uczestnictwo staje się poniekąd przedmiotem opisu. Rekonstrukcja struktur uczestnictwa otwiera jednak szereg pytań: czy są to formalnie te same struktury, co struktury partycypacji w dobru, czy można na gruncie filozofii dramatu mówić o dobru „za plecami” uczestników dramatu dobra i czy analogicznie do zła samego uczestnictwa wtedy, gdy jest to uczestnictwo w złu, można powiedzieć, że – z innej perspektywy – dobry jest nie ludzki czyn (myśl, intencja itd.), ale samo uczestnictwo. Postawiłem też pytanie o związek

uczestnictwa w dobru i uczestnictwa w złu, który Tischner stwierdza, ale nie eksplikuje.

Całą tę analizę – jakkolwiek ma ona przyczynkarski charakter – udało mi się przeprowadzić, ponieważ przeczytałem teksty Tischnera w manierze strukturalistycznej, a nie fenomenologicznej. Oznacza to, że zajmowało mnie to, jak słowo funkcjonuje w tekście, jakie tworzy relacje z innymi terminami tej filozofii, abstrahowałem przy tym od tego, jaki wgląd w rzeczywistość spotkania, dialogu i dramatu stoi za użyciem tych pojęć. Pewien nadmiar w posługiwaniu się terminem „uczestnictwo” wynika być może z tego, że w doskonały sposób wyraża to, co w fenomenologicznym nastawieniu ukazywało się Tischnerowi. Niekoniecznie też trzeba ten nadmiar poczytywać za mankament filozofii dramatu. Jeśli jednak filozofia ta miałaby być poważną propozycją filozoficzną, musi zdawać sprawę nie tylko ze swych podstawowych doświadczeń i intuicji, ale także z aparatu pojęciowego, w jakim się wyraża.

## Bibliografia

- Baus W., „*Homo dramaticus*” Józefa Tischnera, „Znak” 1991 nr 434, s. 105–111.
- Bobko A., *Myślenie wobec zła. Polityczny i religijny wymiar myślenia w filozofii Kanta i Tischnera*, Kraków 2007.
- Pokrywka M., *Osoba, uczestnictwo, wspólnota. Refleksje nad nauczaniem społecznym Jana Pawła II*, Lublin 2000.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 2005.
- Siwiek A., *Dobro a polityka. Platon i Tischner: dwie filozofie dobra*, Warszawa 2014.
- Spotkanie. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska*, Kraków 2003.
- Stawrowski Z., *Solidarność znaczy więź*, Kraków 2010.
- Stróżewski W., *Problemy uczestnictwa (partycypacji)*, w: *Maski i twarze patriotyzmu*, red. M. Karolczak, Kraków 2012, s. 121–150.
- Tischner J., *Filozofia dramatu*, Kraków 2012.
- Tischner J., *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 2011.
- Trocha B., *Przestrzeń dramatu jako kategoria filozoficzna. Studium teorii przestrzeni Józefa Tischnera*, Zielona Góra 2000.

## **Abstrakt**

### **Struktury uczestnictwa w filozofii dramatu Józefa Tischnera**

Artykuł jest analizą sposobu, w jaki funkcjonuje w filozofii dramatu Józefa Tischnera pojęcie uczestnictwa. Wychodzę od stwierdzenia, że jest to podstawowe pojęcie tej filozofii. Za jego pomocą Tischner podaje dwa podstawowe znaczenia dramatu, a następnie bardzo często używa tego pojęcia. W mojej analizie obserwuję, w jaki sposób Tischner je stosuje, badam, kto uczestniczy i w czym, a także odtwarzam struktury tego uczestnictwa. W efekcie ujawnia się, że specyficzne rozumienie „uczestnictwa” powiązane jest z innymi podstawowymi pojęciami tej filozofii, np. ze wzajemnością czy horyzontem. Ujawnia się także – co jest sporym zaskoczeniem – egologiczny komponent filozofii dramatu.

### **Słowa kluczowe**

Józef Tischner, dramat, filozofia dramatu, uczestnictwo, struktury uczestnictwa, zło

## **Abstract**

### **Structures of Participation in the Philosophy of Drama by Józef Tischner**

The article is an analysis of how the concept of participation functions in the philosophy of drama by Józef Tischner. I begin by saying that this is the basic concept of this philosophy. Tischner gives two basic meanings of the drama using the concept of participation and then uses this concept very often. In my analysis, I observe how Tischner uses this concept, I investigate who participates and in what they participate, and I also reconstruct the structure of this participation. As a result it is revealed that the specific understanding of this concept is related to other basic concepts of this philosophy, e.g. to reciprocity or horizon. It also reveals – which is quite a surprise – an egological component of the philosophy of drama.

### **Keywords**

Józef Tischner, drama, philosophy of drama, participation, structures of participations, evil