

Tomasz Niezgoda

<https://orcid.org/0000-0002-9453-3566>

Uniwersytet Jagielloński

Kryzys nadziei i zadanie filozofii w myśli Józefa Tischnera

Celem niniejszego artykułu¹ jest analiza i interpretacja Józefa Tischnera koncepcji kryzysu nowoczesności oraz filozofii jako odpowiedzi na ów kryzys. Tekst został podzielony na sześć podrozdziałów: w pierwszych dwóch przyglądam się temu, jak Tischner rozumiał pojęcie kryzysu (jako istoty współczesności)

i jak opisywał fenomen nadziei. Następnie przechodzę do kwestii myślenia i filozofii, zadając pytanie: jak w dobie kryzysu nadziei filozofia może pomóc człowiekowi odzyskać pierwotny sens tego słowa, jak myślenie może dotrzeć do rzeczywistości usprawiedliwiającej istnienie? Podążając za Tischnerem, wskazuję na wydarzenie spotkania z innym człowiekiem jako źródłową sferę sensu, także tą sferę, w której manifestuje się Transcendencja, rozumiana jako Bóg i Dobro. W przedostatnim podrozdziale podejmuję się analizy związku logiki działania zjawy zła z fenomenem nadziei, zmierzając za Tischnerem do odsłonięcia ukrywającej się w groźbie potępienia afirmacji podmiotu. Na zakończenie przyglądam się, jak Tischner formułuje

Tomasz Niezgoda – doktor, asystent w Zakładzie Filozofii i Socjologii Religii Instytutu Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego. Napisał pracę doktorską poświęconą doświadczeniu transcendentcji w filozofii Erica Voegelina. Do obszaru jego zainteresowań należą fenomenologia i hermeneutyka (przede wszystkim religii), a także kwestia eschatologii jako filozoficznego toposu.

1 Niniejszy artykuł powstał dzięki środkom przyznanych przez Narodowy Program Rozwoju Humanistyki w ramach grantu „Józef Tischner – polska filozofia wolności a myśl europejska”, nr 11 H 13 0471 82.

koncepcję Dobra, a także myślenia o Dobru, jako rzeczywistości aktywnej, dynamicznej i sprzyjającej człowiekowi – a przez to dającej mu możliwość nadziei, a tym samym – przewyciężenia kryzysu.

Kryzys i współczesność

W Kryzysie nauk europejskich i fenomenologii transcendentnej czytamy:

Pośród trudów i potrzeb naszego życia – słyszymy – nauka nie ma nam nic do powiedzenia. Wyklucza zasadniczo te właśnie pytania, które dla ludzi, poddanych w naszych nieszczęsnych czasach brzemiennym w skutki przewrotom, są pytaniami palącymi, pytaniami o sens lub bezsens całego ludzkiego życia.

Słowa te Edmund Husserl wypowiedział w latach 30. ubiegłego wieku, ale czy straciły one coś na swej aktualności, czy nie opisują one sytuacji człowieka współczesnego, człowieka żyjącego w Polsce doby transformacji 1989 roku bądź przemian ostatnich trzech lat? Wielu żyjących za życia Husserla, i wielu żyjących dziś, uważa, że pomiędzy sytuacją egzystencjalną człowieka a nauką, w tym filozofią, istnieje ogromna przepaść, absolutny *hiatus*. Ale Husserl kontynuuje:

Czy w swej ogólności i konieczności dla wszystkich ludzi nie wymagają one także ogólnego namysłu i odpowiedzi dokonanych na podstawie rozumnego wglądu? Dotyczą one ostatecznie człowieka jako decydującego w sposób wolny o swoim zachowaniu wobec otaczającego go ludzkiego i pozaludzkiego świata, jako wolnego w swych możliwościach rozumnego kształtowania siebie i swego otoczenia².

Człowieka cechuje więc wolność i rozumność – może on kształtować rzeczywistość, czyli nadawać jej sens, za pomocą rozumu, oto przysługująca

2 E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, przeł. S. Walczewska, Toruń 1999, s. 8.

ludzkiemu bytowi możliwość i zarazem jego najwyższe powołanie. Ale nowoczesny człowiek wątpi w samą możliwość wiedzy i prawdy, a więc wątpi w samą możliwość sensowności rzeczywistości. Oto kryzys. Jak przywrócić wiarę człowiekowi, jak współczesna filozofia może zwrócić człowiekowi sens? Według Husserla zadanie to zrealizować może tylko fenomenologia, która może wybawić człowieka od chaosu i bezsensu jego sytuacji życiowej. Nie będziemy dalej rozwijać Husserlowskiej diagnozy kryzysu czy idei fenomenologicznego panaceum. Tischner, wnikliwy badacz myśli Husserla, podzielał jego przekonanie o tym, że współczesność znajduje się w stanie kryzysu (choć czas największej aktywności obu myślicieli dzieliły dekady oraz kolejne kluczowe zdarzenia dla europejskiej i światowej historii), uważał także, że filozofia jest powołana do tego, aby dać temu impasowi odpowiedź. Różniło ich natomiast ujęcie istoty kryzysu.

Przyjrzymy się Tischnerowskiej filozofii kryzysu. Każdy kryzys stawia człowieka w obliczu konieczności wyboru i w konsekwencji – działania. W takim znaczeniu kryzys stawia przed człowiekiem konieczność albo-albo: albo człowiek przezwycięży swą słabość, albo ulegnie i poniesienie porażkę. Używając języka charakterystycznego dla *Filozofii dramatu*: w sytuacji kryzysowej rozstrzyga się zguba i ocalenie człowieka. Píše Tischner: „Sytuacja kryzysu wymaga skupienia sił wokół tego, co podstawowe, wymaga wyboru, od którego zależy los człowieka”³; jednocześnie ten wybór jawi się jako radykalny i absolutny, bowiem kryzys jest sposobem bycia współczesności.

Współczesny kryzys tym się właśnie znamionuje, że jest niezbywalnym składnikiem naszego świata – nasz świat i jego rozwój został osadzony na kryzysie, jak muzyka na instrumencie. Może poprzednie kryzysy były inne, ale ten jest taki, jaki jest. Jest to kryzys niepewności. Budujemy nasz świat z głębin własnej niepewności. Gdybyśmy osiągnęli jakąś pewność, przestalibyśmy budować. Nawet wizja totalnej katastrofy jest nam potrzebna do budowy⁴.

3 J. Tischner, *Kryzys myślenia*, s. 85.

4 J. Tischner, *Kryzys myślenia*, s. 93.

Tischner nie uważa, jakoby poprzednie epoki były wolne od kryzysu, w duchowym uniwersum poprzednich stuleci i tysiącleci pojawiały się szczeliny, przez które wdzierał się chaos i bezsens. Ale ludzi żyjących w tamtych czasach określała pewna pewność, niewzruszalna podstawa – można było wątpić, czy bogowie są przychylni, ale w ich byt i działanie nie wątpiono; można było wątpić, czy dostąpimy zbawienia, czy też potępienia, ale sam *eschaton* i Paruzja pozostawały oczywiste; można było doświadczać potwornych cierpień, ale pochod rozumy w dziejach był niepowątpiewalny. Współczesność oznacza jednak kryzys, zachwianie albo nawet zniszczenie takiego pewnika – współcześnie nic nie jest pewne, nie ma podstawy, na której moglibyśmy się oprzeć.

Kryzys budzi w człowieku strach – kryzys czai się bowiem za każdym rogiem, grozi, że w niedalekiej przyszłości zniweczy wszelkie nasze działania, że pogrzebie wszystkie nasze troski. Kryzys roztacza więc nad człowiekiem pewnego rodzaju przemoc czy też zniewolenie – ogranicza horyzont jego myślenia i działania, nie pozwala mu wykraczać czy też transcendować poza sytuację zagrożenia. A jaki związek rysuje się między kryzysem a myśleniem? Po pierwsze, myślenie może sięgnąć do źródeł kryzysu – dotrzeć do podstawy kryzysu (niekoniecznie rozumianej jako *causa sui*, przyczyna w sensie metafizycznym czy ontologicznym), do pewnego stanu rzeczywistości, czy też do sensu, bez którego nie byłoby żadnych objawów kryzysu – chodzi więc o możliwość dania odpowiedzi na pytanie: „co stoi za kryzysem?”. Po drugie, myślenie może pomóc we wskazaniu możliwości przewyciężenia kryzysu; samo myślenie nie może przewyciężyć kryzysu, to zadanie ponad jego możliwości, ale może oświetlić i pokierować działaniami człowieka. Pisze Tischner:

W tej sytuacji potrzeba jednego. Trzeba zapytać: czym jest strach dla myślenia? Jedynie myślenie może stawić czoła strachowi i wznieść się ponad narzuconą w nim przemoc. Jakiz jest więc obowiązek myśli w obliczu zagrożeń? Jest to obowiązek pytania. Myślenie wyrasta ponad strach dzięki pytaniu, jakie sobie stawia. Myślenie rośnie na miarę zadawanych sobie pytań. Jak wyrazić dzisiejsze pytanie myślenia? Pytanie może się wydać groźne, ponieważ zaczyna się od przypuszczenia: a może nasz świat – świat nowożytnej

cywilizacji nie jest wart istnienia i powinien paść ofiarą katastrofy? Czy naprawdę warto go bronić?⁵

Kryzys rodzi więc w świadomości strach, ten z kolei tworzy swoisty horyzont zniewolenia – ale myślenie jest mocą transcendowania, wykracza poza sytuację strachu i pozwala ująć go z dystansu.

Myślenie może więc patrzeć w otchłań strachu, zadając pytania – w tym zadaniu nie może się cofać, gdyby bowiem tak uczyniło, padłoby ofiarą strachu. Myślenie musi pytać radykalnie. Takim radykalnym pytaniem jest pytanie o wartość – sens – istnienia naszego, współczesnego świata. Jednocześnie takie pytanie ustawia nas w centrum filozofowania Tischnera, należy bowiem odróżnić sam fakt istnienia, bycia, egzystencji – wyrażony w słowie *jest* – od kwestii wartości czy sensu. Istnienie, wedle krakowskiego filozofa, jako takie jest bezpodstawne, samo z siebie nie ma sensu. Tym, co nadaje istnieniu sens, i zarazem rację istnienia, są wartości i dobro. W *Filozofii dramatu* czytamy: „Wszelkie dobro, które jest udziałem człowieka, jest symbolem tego, iż człowiek istnieje istnieniem usprawiedliwionym”⁶, a w *Sporze o istnienie człowieka*: „Logika dialogiczności jest jednak «wyższa» niż «logika bycia». To nie bycie usprawiedliwia dobro, lecz dobro usprawiedliwia bycie”⁷. Ludzkim wymogiem wobec bytu jest wymóg sensu, czemu ani byt, ani bycie nie są w stanie sprostać. Sens przybywa od strony wartości i dobra (dla niniejszego tekstu różnica pomiędzy wartościami a dobrem pozostaje drugorzędna, dlatego też ją pomijam); to sens usprawiedliwia istnienie.

Przewycięzenie kryzysu wiąże się z rewolucyjną zmianą w żywiole myślenia. Dawne filozoficzne sposoby usprawiedliwiania świata dokonywały się w granicach zakreślonych przez ontologię, a więc w granicach pojęć takich, jak przyczyna, podmiot, przedmiot, byt i tak dalej. W tym znaczeniu dawne sposoby usprawiedliwiania można określić jako nieusprawiedliwiające; nie trafiały one bowiem we właściwą sferę sensu, czyli tę, która rzeczywiście

5 J. Tischner, *Kryzys myślenia*, s. 89.

6 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 2006, s. 148.

7 J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 2011, s. 221.

dostarcza usprawiedliwienia. Nowe myślenie musi zasadzić się na innej zasadzie: na Dobru, które źródłowo odsłania się w doświadczeniu spotkania i które, według Tischnera, rzeczywiście usprawiedliwia byt.

Wiemy już więc, że pytające myślenie pyta o podstawę istnienia, tj. o to, co usprawiedliwia byt. To oczywiście dopiero początek drogi myślenia, ale już na tym etapie pojawia się nowe pytanie: czy istnieje jakieś zagrożenie, które mogłoby przekreślić możliwość myślenia usprawiedliwiającej sfery wartości/dobra? Czy, innymi słowy, kryzys współczesności, kryzys niepewności, zawiera w sobie jeszcze głębszy czy też bardziej źródłowy kryzys? Pisze Tischner:

współczesny człowiek wkroczył w okres głębokiego kryzysu swej nadziei. Kryzys nadziei jest kryzysem podstaw. Kiedyś ludzie zabijali się w imię wiary w wyższość własnej nadziei nad nadzieją cudzą. Dzisiaj „doduszają się” własną beznadziejnością⁸.

Na pierwszy rzut oka słowa krakowskiego filozofa budzą sceptycyzm, wydaje się bowiem, że potrzeba sporej dozy naiwności, aby twierdzić, że to kryzys nadziei – która, oczywiście, wydaje się czymś peryferyjnym i drugorzędnym w porównaniu z rozumem czy ideą racjonalności – jest podstawowym, źródłowym czy też fundamentalnym kryzysem nowoczesności. Ale trzeba przyjrzeć się nadziei, by dostrzec co stanowi jej przeciwieństwo: brak nadziei oznacza sytuację beznadziei, braku widoku na możliwość ocalenia i ratunku, które są postaciami, w jakich człowiekowi dane jest dobro. Przeciwieństwem nadziei jest więc rozpacz. Kryzysowi można bowiem opierać się tylko jeśli ma się nadzieję na danie odporu. Poszukiwać leku można tylko wtedy, gdy ma się chociażby nikłą nadzieję na jego znalezienie. W tym sensie nadzieja jest czymś bardziej fundamentalnym od racjonalności naukowej. Gdyby Husserl nie żywił nadziei, że przezwyciężenie kryzysu jest w ogóle możliwe, nie napisałby żadnego traktatu. W razie braku nadziei, bez-nadziei, nie ma widoku na realizację jakiegokolwiek przedsięwzięcia

8 J. Tischner, *Czym jest filozofia, którą uprawiam*, w: *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 6.

– nie ma na to ani motywacji, ani mocy. Człowiek pozbawiony nadziei zagrożony jest w niemocy i bierności: w obliczu fundamentalnego wyboru staje pozbawiony mocy, skazany na porażkę.

Nadzieja

Czym jest jednak nadzieja? Jest ona rodzajem ustosunkowania się podmiotu do rzeczywistości i jako sposób bycia charakteryzuje ona podmiot istniejący w określonym momencie dziejów – w nadziei człowiek transcenduje, wykracza poza „teraz”, poza swą współczesność, w przyszłość. Ale ku czemu nadzieja się kieruje? To kluczowy moment w myśleniu Tischnera. Nadzieja nie nakierowuje się bowiem na jakiś rodzaj bytu, w niej dane jest coś zupełnie innego: nadzieja otwiera człowieka na – a więc daje mu możliwość swobodnego doświadczenia – dobro. Istotnie, chodzi tu o doświadczenie tego, że „wszystko się ułoży”, że coś „rozstrzygnie się po naszej myśli”, „wszystko dobrze się skończy”. Im silniejsza nadzieja, im mocniejsze dobro, tym słabsze wydaje się zło otaczające człowieka. Nadzieja, skierowana w przyszłość, ujawnia, że zło ma charakter przejściowy, niestały. Pisze Tischner: „W nadziei istnienie zła jest pozorem istnienia; zło jest przemijające, przypadkowe, całkiem kruche”⁹. I korelatywnie, w nadziei człowiek uświadamia sobie, że dobro ma bardziej trwałą i niezaprzeczalną naturę. „Przeświadczenie o kruchości świata i o zasadniczej możliwości dobra jest źródłem optymizmu tak znamienne dla nadziei”¹⁰.

Tak oto w nadziei na jaw wychodzą podstawowe napięcia charakteryzujące ludzkie istnienie: napięcie pomiędzy terażniejszością (i przeszłością) a przyszłością, a także między złem i dobrem. W perspektywie nadziei, sytuacja kryzysu zostaje odczytana jako sytuacja zagrożenia przez zło – człowiekowi grozi jakieś zło, jakaś zguba, drażni go niepewność, ale nadzieja otwiera człowieka na przyszłość i dobra, i w tym sensie pozwala ona na wykroczenie poza sytuację kryzysu (poza współczesność ku przyszłości), a przez to pozwala na stawienie czoła kryzysowi.

9 J. Tischner, *Wiązania nadziei*, w: *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1992, s. 300.

10 J. Tischner, *Wiązania nadziei*, w: *Świat ludzkiej nadziei*, s. 301.

Ukazując transcendencję, nadzieja nie obnaża bezradności człowieka wobec tego, co „zewnątrzne”, lecz przeciwnie – legitymuje jego „bycie-w-drodze”. Jest to bycie zorientowane na cel, a zarazem, nieustannie dziejące 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 wolność¹¹.

Dlatego też, jak wnikliwie pisze Witold Glinkowski, nadzieja nie jest ani emocją, ani życzeniem zaistnienia jakiegoś stanu rzeczy, lecz źródłowo (dla Tischnera) oznacza ona pewną postawę, rodzaj transcendentalnego otwarcia czy partycypacji, określającego wszystkie ludzkie zachowanie:

Nadzieja organizuje ludzkie doświadczenia, nadaje im sens, także zapowiada wartości – czyni je rzeczywistymi. W tym znaczeniu jest modulatorem sensu, „hermeneutycznym pośrednikiem” między światem empirii i wartości a tym, czym ów świat staje się dla człowieka¹².

W tym sensie nadzieja ma w sobie coś profetycznego: w niej przyszłość i dobro są już w pewnym sensie dane, ale jednocześnie utrzymany zostaje chiasm pomiędzy terażniejszością a przyszłością; na dobrą przyszłość mamy nadzieję, ale owa nadzieja jeszcze się nie zrealizowała. Co więcej, w ogóle może się nie urzeczywistnić; może się zdarzyć, że nadzieje się nie ziszczą. Dlatego nadzieja nie odbiera człowiekowi sprawczości, lecz przeciwnie, aktywizuje go, czyni agensem – podmiotem, który musi zrozumieć i odczytać swą terażniejszość, aby móc walczyć o urzeczywistnienie dobra w przeszłości. Nadzieja, prawidłowo rozumiana, twierdzi Tischner,

11 W. Glinkowski, *Wolność ku nadziei. Spotkanie z myślą ks. Józefa Tischnera*, Łódź 2004, s. 136.

12 W. Glinkowski, *Wolność ku nadziei*, s. 130–131.

odmawia człowiekowi melancholii apokaliptycznego oczekiwania na samoziszczenie się dobra, zamiast tego umożliwia mu działanie, życie i myślenie w perspektywie dobra, ale to działanie, życie i myślenie, które ma miejsce w „teraz”, we współczesności. Dlatego kryzys nadziei – możliwość bez-nadziei, rozpaczy – określa najgłębszy kryzys człowieczeństwa¹³.

Pytanie brzmi teraz: jak filozofia może odpowiedzieć na kryzys nadziei? Jeśli współczesność oznacza kryzys nadziei, a więc możliwość przekreślenia nadziei, to jak można człowiekowi przywrócić nadzieję? Oczywiście nie może chodzić o zaproponowanie konkretnych rozwiązań. Chodzi raczej o wywołanie czy zainicjowanie takiego myślenia, które jest w stanie nie tylko poprawnie zdiagnozować kryzys, ale także dotrzeć i ponownie odsłonić źródłowe doświadczenia nadziei. W takim oto znaczeniu filozofia dramatu posługuje się fenomenologią jako metodą myślenia: filozofia (tj. filozofia dramatu) może zaangażować się w wysiłek przywrócenia współczesnemu człowiekowi nadziei poprzez myślowe poszukiwanie źródłowego doświadczenia bycia człowiekiem. Gdzie Tischner będzie poszukiwał

13 Osobną kwestię stanowi związek chrześcijaństwa z doświadczeniem nadziei. W niniejszym artykule pragnę skupić się przede wszystkim na filozofii Tischnera, nie na jego „teologii” tudzież „myśleniu religijnym” – choć, jak się wydaje, dla krakowskiego myśliciela obie te sfery są nieodłączne – dlatego też jedynie naszkicuję związek religii chrześcijańskiej z nadzieją. W kontekście chrześcijańskiej wiary, Tischner nie waha się stwierdzić, że nadzieja jest ważniejsza od wiary. Wiara i nadzieja są dwoma sposobami zwracania się człowieka ku Bogu. Lecz Bóg jawi się w nich w różny sposób. Wiara zwraca się do Boga albo jako do przedmiotu („wierzę w Boga”), albo jako do argumentu, z którego wywodziliby się przekonanie („wierzę, że Bóg objawił”). W doświadczeniu nadziei człowiek zwraca się zaś do Boga jako Powiernika, osoby pozostającej z wiernym właśnie w osobowej relacji. W nadziei chrześcijanie powierzają się Zmartwychwstałemu. Bóg jest Zbawcą ludzi o tyle, o ile jest ich Powiernikiem. Tak więc oczekiwanie na Paruzję przesycone jest nie tyle wiarą, ile nadzieją. W chrześcijańskiej nadziei zło występujące w świecie jawi się jako jedynie przejściowe, nietrwałe – wszystkie rodzaje zła, wszystkie jego korzenie i źródła w końcu przemijają. Dla Tischnera chrześcijaństwo jest *par excellence* religią nadziei: aby zbawić świat, chrześcijaństwo poddaje krytyce różnorakie nadzieje związane ze światem. Jako taka krytyka ukazuje ono ograniczenia i skończoność wszelkich ziemskich nadziei, jednocześnie udoskonalając i dopełniając ich sens – kreśli wizję nadziei niewykluczającej, lecz wszystkich obejmującej. Można jeszcze wskazać, że późna twórczość Tischnera – ta datowana na lata 90. – poszerza perspektywę nadziei i wiary o miłość respective miłosierdzie. Miłość bowiem oznacza „wzję uczestnictwa”, która nie czeka na własne zniesienie (wiara), nie wychyla się ku przyszłości jako pełni (nadzieja), lecz uobecnia się już teraz. Zob. T. Ponikło, *Tischner. Nadzieja na miarę próby. Ostatnie słowa*, Kraków 2020, s. 257–268.

owego źródłowego doświadczenia? Oto odpowiedź: „to, o czym myśleć trzeba, nie przychodzi u nas z kart książki, lecz z twarzy zaniepokojonego swym losem człowieka”¹⁴.

Myślenie i inny

Ludzka egzystencja jest przesycona cierpieniem. Filozofia zмага się jednak z bardzo specyficznym bólem. Myślenie filozoficzne pozostaje zakorzenione w cierpieniu rozumianym jako świadomość możliwej tragiczności ludzkiej egzystencji; refleksja jest odpowiedzią na ten szczególny rodzaj cierpienia. „Cierpienie przenika ludzkie myślenie jakby od wewnątrz, od jego korzeni, czyni siebie podłożem myślenia, sprawia, że myślenie staje się jego wyrazem, jego ekspresją”¹⁵. Nie oznacza to jednakże, że pomiędzy cierpieniem a myśleniem zachodzi automatyczna relacja – nie z każdego cierpienia wyłania się filozoficzne pytanie. Filozofia jest bowiem w równym stopniu zakorzeniona w cierpieniu, co w wolności – myślenie jest bowiem możliwością, którą można podjąć bądź nie.

Według Tischnera dwiema metaforami, które w najpełniejszy sposób zdają sprawę z cierpienia, w jakim zakorzeniona jest filozofia, są platońska alegoria jaskini oraz kartezjańska metafora złośliwego geniusza. Obie można zredukować do kwestii niemożliwości odróżnienia iluzji, pozoru od przejawu rzeczy. Tischner uważa, że w sercu filozofii leży ból radykalnej niepewności. Nie należy jednak mniemać, że myślenie jest po prostu przezwyciężeniem bólu niepewności. Mówiąc metaforycznie, myślenie musi dorzucać drwa do ognia cierpienia: aby bowiem sięgnąć poprzez kolejne warstwy pozoru do prawdy, filozofia musi wzmacniać ból myślenia – inaczej osiadnie w pozorze. Nie ma bowiem prawdziwej odpowiedzi bez wielkiego bólu. Bez pobudzania coraz to na nowo niepewności filozof może popaść w iluzję. Ale cierpienie to za mało. Zadawać pytania można tylko wtedy – uważa Tischner – gdy ma się chociaż mglistą nadzieję na znalezienie odpowiedzi. Koniecznym momentem zapytywania jest więc nadzieja na

14 J. Tischner, *Czym jest filozofia, którą uprawiam*, w: *Myślenie według wartości*, s. 13.

15 J. Tischner, *Myślenie z wnętrza metafory*, w: *Myślenie według wartości*, s. 492.

odkrycie prawdy. Dwoma filarami, na których wznosi się filozoficzne poznanie prawdy, są więc ból niepewności i nadzieja na prawdę.

Poszukiwana przez filozofa prawda powinna odznaczać się uniwersalnością. Prawda nie może być prawdą dla tego lub tamtego, ale dla każdego. Co więcej, ból niepewności wydaje się dręczyć każdego człowieka (np. „czy ona/on mnie kocha?”), to samo dotyczy nadziei na poznanie prawdy („dowiem się, że czy on/ona mnie kocha”). Inny człowiek jest więc w pewnym sensie związany z poszukiwaną przez filozofa prawdą. Wskazując na platońską alegorię jaskini, Tischner zauważa, że w ruchu transcencji człowiek odkrywa, iż również inni znajdujący się w jaskini zostali przykuci łańcuchami. Niezależnie od tego, jak bardzo niejasna i niewyraźna pozostaje owa świadomość w różnorodnych filozofiach, filozofia jako poszukiwanie prawdy jest zawsze świadectwem danym innym, wspólnocie, i przez to jest ona przedsięwzięciem implikującym poszukiwanie jedności z innym. Tischner uważa, że ów wątek jest obecny zarówno u Husserla, jak i Martina Heideggera. To, co Husserl mówi o korelacji podmiotu i przedmiotu, a Heidegger o wydarzeniu nieskrytości Bycia, dotyczy nie tylko tego lub tamtego, ale każdego człowieka. Obie filozofie celują w przezwycięzenie subiektywizmu i osiągnięcie wspólnoty mądrości czy też poznania z innymi ludźmi. Pisze Tischner:

I w tym właśnie dążeniu daje o sobie znać fundamentalna świadomość obecności drugiego człowieka. Inny człowiek okazuje się bliski: bliższy niż scena. Jest obecny, zanim jeszcze pojawi się na scenie jako ten, kogo spotykam. Jest obecny jako ukryta siła, która domaga się wspólnej płaszczyzny, drogi, miejsca¹⁶.

Inny jest więc obecny w dyskursie filozoficznym jako ukryta, lecz tym bardziej przemożna siła. W terminach zaproponowanych przez Tischnera można powiedzieć, że intencjonalna otwartość podmiotu kierowana jest z ukrycia przez otwartość dialogiczną – świat, scena dramatu, jest sceną wspólną, sceną dzieloną wraz z innymi ludźmi. Albo: scena wyłania się nie

16 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 15.

sama z siebie, nie z Ja, ani nawet nie z Ty, lecz z tego, co pomiędzy ludźmi, pomiędzy podmiotami. Jednak, póki dialogicznej otwartości będzie się odmawiać statusu źródłowej i pierwotnej sfery doświadczenia, póty istotowe ukierunkowanie filozoficznej odpowiedzi na wspólnotę z innym pozostanie mniej lub bardziej niejawne¹⁷.

Jak jednak powinniśmy rozumieć filozofię jako odpowiedź na kryzys? Jeśli sięgniemy za Tischnerem do Platona, źródła nieustających inspiracji dla autora *Filozofii dramatu*, to odpowiedzią będzie „nawrócenie”, *periagoge*, na pełną rzeczywistość, w świetle której świat naszej egzystencji ukaże się jako niepełny, przesycony negatywnością.

Kto myśli, ten widzi, że wszystko może być inne. Myślenie jest odsłanianiem możliwości. Dzięki niemu rzeczy, fakty, wydarzenia poczynają istnieć w horyzoncie innych rzeczy możliwych, innych możliwych faktów, innych możliwych wydarzeń – uzyskują agatologiczne, aksjologiczne i ontologiczne tło¹⁸.

Odsłonięcie możliwego świata pozwala rozpoznać nieadekwatność świata, w którym żyjemy, i jednocześnie przywraca nadzieję na dobro i zmianę, co wyraża się w słowach: „może w przyszłości świat sprosta swej możliwości”. Innymi słowy, myślenie otwiera na świat, który staje się przedmiotem naszej nadziei. Ale dlaczego? Czy odkrycie innego, możliwego świata z konieczności implikuje przywrócenie nadziei, pozwala ponownie żywić nadzieję – czy nie możemy myśleć o prawdziwszym, ale nieosiągalnym świecie? I jaka relacja łączy ów odsłonięty świat i innego, jak wiąże się ów inny świat z dialogicznym otwarciem człowieka? Aby odpowiedzieć na to pytanie, musimy zagłębić się w opisaną przez Tischnera dynamikę źródłowego doświadczenia, tj. musimy odpowiedzieć na pytanie, czym jest filozofia dramatu oraz stanowiąca jej rdzeń agatologia.

17 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 10–15; J. Tischner, *Inny. Eseje o spotkaniu*, Kraków 2017, s. 5–33.

18 J. Tischner, *Myślenie z wnętrza metafor*, s. 516.

Spotkanie i Transcendencja

Dzięki czemu doświadczamy negatywności egzystencji? Według Tischnera negatywność istnienia – doświadczenie metafizyczne w pełnym tego słowa znaczeniu, ukazujące to, co ponad światem – jest objawiona w spotkaniu z innym. Filozofię, która poszukuje prawdy o spotkaniu, Tischner nazywa filozofią dramatu. Dramat nie jest jedną z wielu form egzystencji, którą można by wybrać lub nie jako własną formę istnienia. Ludzka egzystencja jest w swojej istocie dramatem. Rozumieć dramat to rozumieć człowieka jako istotę dramatyczną. Dramatyczne bycie człowieka ukonstytuowane jest przez trzy istotowe otwarcia: otwarcie na scenę (świat); otwarcie na płynący czas; a także otwarcie na innego człowieka. Dialogiczna otwartość jest „wcześniejsza” od każdej mowy, oznacza ona gotowość do słyszenia i odpowiadania. Jest ona warunkiem każdego dialogu. Dialog, przybierający formę zapytania przez innego i udzielonej mu odpowiedzi, jest pierwszą manifestacją dialogicznej relacji, spotkania. W dialogicznym otwarciu inny nie jest przedmiotem zmysłowego postrzegania, jest raczej dany jako uczestnik dramatu. Partycypacja w dramacie wymaga zupełnie innej od intencjonalności otwartości. Píše Tischner: „Inny człowiek staje wobec mnie poprzez jakieś roszczenie, w którego następstwie powstaje we mnie poczucie zobowiązania. Świadomość tego, że drugi jest obecny, dopełnia się jako świadomość roszczenia – roszczenia, które zobowiązuje”¹⁹.

Píše Tischner:

Biorąc udział w 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 chodzi²⁰.

19 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 9.

20 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 10.

W swojej egzystencji człowiek działa zgodnie z tym przeświadczeniem, które zakłada pewną ontologiczną strukturę człowieka – aby być podmiotem dramatu, człowiek musi być bytem-dla-siebie. Ponieważ człowiek jest bytem dla siebie, może przyswajać się samemu sobie. „Uczestnictwo w dramacie jest «przyswajaniem» siebie ze względu na nadzieję ocalenia”²¹.

Tak oto powracamy do kwestii nadziei – jest ona integralną częścią dramatu o tyle, o ile człowiek żywi nadzieję, że uda mu się przyswoić siebie samemu sobie. Co więcej, filozofia dramatu sama jest częścią dramatu – filozof nie stoi poza dramatem, niczym jakiś nieuprzedzony i niezaangażowany obserwator, jest uczestnikiem dramatu, tak samo jak filozofia jest jego częścią. Przed filozofią, podobnie jak człowiekiem, stoją dwie możliwości: może stracić samą siebie albo potwierdzić się. Jeśli filozofia i człowiek stoją przed ową możliwością, nawet jeśli stanie-przed nie jest wyraźnie uświadamiane, to stoją przed wyborem możliwości zbawienia lub zguby, a utrata nadziei może prowadzić ostatecznie do potępienia. Kryzys nadziei – która jawi się nam teraz jako nadzieja na zbawienie – stawia pod znakiem zapytania los człowieka – bez nadziei nie ma bowiem zbawienia, tylko potępienie. Tischner jest przekonany, że człowiek zawsze pozostaje wolnym i że musi wybierać, także swoje własne zbawienie²². Możliwość zbawienia zawsze pozostaje otwarta, jednakże wymaga ona ludzkiej odpowiedzi, a bez nadziei człowiek albo nie byłby w stanie odpowiedzieć, albo, co gorsza, nie byłby w ogóle w stanie przyjąć daru zbawienia. Nadzieja otwiera na zbawienie, beznadzieja otwiera na potępienie. W tym sensie nadzieja okazuje się warunkiem możliwości zbawienia.

Pisze Tischner: „Doświadczamy innego, spotykając go. Spotkać to coś więcej niż mieć świadomość, że inny jest obecny obok mnie lub przy mnie”²³. Spotkanie z innym jest wydarzeniem, zmianą wewnątrz rzeczywistości. W *Filozofii dramatu* Tischner analizuje polskie słowo „doświadczenie”. Składa się ono z dwóch części: „do” – wyrażające kierunek, dążenie,

21 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 10.

22 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 246–247; J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 156–161, 236–247.

23 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 27.

ruch; a także ze „świadczenia”, tj. świadectwa. Wzięte razem znaczą one: dążenie do świadectwa. Jeśli tak rozumieć doświadczenie, to jedynym doświadczeniem we właściwym sensie jest doświadczenie drugiego – spotkanie z innym. Píše Tischner:

Ten, kto spotyka, wykracza – transcenduje – poza siebie w podwójnym sensie tego słowa: ku temu komu może dać świadectwo (w stronę innego), i ku Temu, przed kim może złożyć świadectwo (przed Nim – Tym, kto żąda świadectwa). Dlatego należy powiedzieć: spotkać to do-świadczyć Transcendencji²⁴.

Tutaj dotykamy kluczowej dla Tischnera kwestii: doświadczenie czy wydarzenie spotkania jest doświadczeniem w równym stopniu „etycznym”, co „religijnym”. Filozofia Tischnera jest filozofią człowieka egzystującego wobec Boga: „właściwie istnieje tylko jeden dramat – dramat z Bogiem. Każdy inny dramat i inny wątek dramatyczny jest jedynie fragmentem tego dramatu”²⁵. Według Tischnera nie każda religia jest jednak dramatem w pełnym sensie tego słowa – właściwym wcieleniem dramatu jest religia judeo-chrześcijańska.

W istocie rzeczy filozofia Tischnera wydaje się próbą ponownego nasylenia ludzkiego istnienia etycznym i religijnym sensem. Jeśli nowoczesność odznacza się separacją różnych sfer ludzkiego życia, to filozofia Tischnera przypomina nowoczesnemu człowiekowi, że w każdej z nich pozostaje on podmiotem etycznym i tym samym zawsze pozostaje odpowiedzialnym wobec Boga. Tischner mówi jednak jeszcze coś ponad to: doświadczyć Transcendencji, tj. partycypować w Bogu, to partycypować w dialogu z innym. W i poprzez spotkanie z innym wydarza się partycypacja człowieka w Bogu – Boga odnajduje się nie w doświadczeniu mistycznym czy w jakimś rodzaju wizji, lecz w byciu z innymi.

W czasie pisania *Filozofii dramatu* Tischner pozostawał pod silnym wpływem Emmanuela Levinasa i jego koncepcji epifanii twarzy²⁶,

24 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 27.

25 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 23.

26 Zob. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 19–46.

jednakże w późniejszych pracach starał się przewyciężyć ograniczenia filozofii autora *Całości i nieskończoności*. Ramy niniejszego artykułu nie pozwalają mi podjąć w pełni owego tematu, niech więc wystarczy, że wskażę, iż główna różnica między Levinasem a Tischnerem sprowadza się do rozumienia idei Boga (choć także do symetrii między podmiotem a innym): Bóg Levinasa jest nie-obecny, jest bowiem dany jedynie w idei nieskończoności, której specyfiką jest to, że jej *ideatum* przekracza ideę²⁷, a także jako ślad w Twarzy Innego: „Otóż w twarzy, takiej, jakiej bliskość opisuję, dochodzi do takiego samego przekroczenia aktu przez to, do czego on prowadzi. W dostępie do twarzy z pewnością dostęp do idei Boga”²⁸. Z kolei Bóg Tischnera jest Bogiem sprzyjającym (określenie wprowadzone przez Karola Tarnowskiego²⁹). Innymi słowy, Bóg Tischnera nie tylko domaga się odpowiedzialności za innego, jest on Bogiem, który aktywnie daje człowiekowi możliwość zbawienia, które wyraża się w trzech figurach: prawdy, dobra i mesjasza. W przypadku Tischnera, Bóg nie zostaje „zredukowany” do sfery etycznej – Bóg Tischnera pozostaje Bogiem objawienia i Bogiem Wcielonym, Bogiem Ukrzyżowanym. Polski fenomenolog za pomocą zawsze możliwego daru prawdy, dobra i mesjasza (obecnego w doświadczeniu nadziei nakierowanej na Paruzję) wykracza poza negatywną teologię Levinasa.

Potępienie i nadzieja

Zauważyliśmy, że dramatyczność ludzkiej egzystencji sprowadza się do napięcia pomiędzy możliwością zbawienia i potępienia; odnotowaliśmy także, że dla Tischnera Bóg jest Bogiem sprzyjającym, a więc aktywnie dopomagającym w zbawianiu. Krakowski filozof wydaje się uważać, że każdy uczestnik dramatu ma niejasne przeczucie co do powyżej opisanych kwestii. Filozofia jednak pomaga rozświetlić pewną kwestię: nie może być

27 E. Levinas, *Bóg i filozofia*, w: *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Kraków 1994, s. 113–143.

28 E. Levinas, *Etyka i nieskończony*, przeł. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1985, s. 53.

29 K. Tarnowski, *Bóg u Levinasa i Tischnera*, w: *Tropy myślenia religijnego*, Kraków 2009, s. 379.

mowy o zbawieniu, jeśli dobro i zło, tj. zbawienie i potępienie, nie zostaną przez człowieka zrozumiane do tego stopnia, w jakim są dla niego zrozumiałe. Tischner podkreślał, że nie ma żadnego zbawienia, które nie byłoby prawdziwym zbawieniem. Mówiąc metaforycznie: nie ma innej drogi do dobra jak przez wrota prawdy. A to oznacza, że musimy zrozumieć, jaki związek łączy nadzieję z fenomenem zła, bowiem prawda nadziei łączy się z prawdą zła.

Jak twierdzi Tischner, zło jest fenomenem dialogicznym – o naturalnych katastrofach, takich jak trzęsienia ziemi czy tsunami, nie można mówić jako o czymś złym. Zło wydarza się tylko pomiędzy ludźmi. Zło rodzi się, gdy dobre istoty stają naprzeciw siebie jako wrogowie. Pisze krakowski filozof:

Zło jest raczej tym, co się zjawia, niż tym, co jest. Jest to jednak szczególnie fenomen. Nie daje się on pomyśleć bez momentu jakiejś nieprawdy. Zło nie jest fenomenem pojętym jako adekwatny przejaw ukrytej poza nim rzeczy, zło wprawdzie coś ukazuje, ale nie ukazuje prawdy o rzeczy. Nie jest jednak ono zupełną ułudą, poza którą byłaby już sama pustka i nic więcej³⁰.

Tischner uważa, że zło jest zjawą, która jednocześnie kłamie i mówi prawdę, niszczy nadzieję i oferuje inną, grozi i kusi. Zjawa nie jest ani bytem, ani niebytem, lecz „międzyrzeczywistością, która rodzi się pomiędzy człowiekiem a człowiekiem jako owoc wspólnych struktur dialogicznych”³¹. Jeśli zło jest fenomenem dialogicznym, to musi jakoś ucieleśniać się w drugim; zło, tak jak i dobro, balansuje na krawędzi istnienia i nieistnienia – gdyby bowiem istniało, nie zmierzałoby do ucieleśnienia.

Jednakże nie można powiedzieć, że zło nie istnieje, wtedy bowiem nie budziłoby strachu, gniewu i obrzydzenia. „Zło jest dane. Nie pytam już, czy to pozór czy nie. Wiem – doświadczyłem tego w sposób dostatecznie jasny, że w drugim człowieku jest jakoś ucieleśnione zło”³². Jednakże pomimo

30 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 189.

31 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 190.

32 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 176.

oczywistości owego doświadczenia zło pozostaje dwuznaczne – kusząc i grożąc jednocześnie; zło chce pozbawić mnie mojej nadziei, ale robi to, obiecując inną nadzieję, fałszywą. Paradygmatycznego obrazu kuszącego zła dostarcza Biblia. W oczach Boga zerwanie zakazanego owocu jest równoznaczne z grzechem, według węża wyraża się w tym najwyższe możliwe dobro człowieka – upodobnienie do Boga, apoteoza. Kuszenie węża dokonuje się w dialogu, owoc sam w sobie nie jest ani dobry, ani zły, na scenie musi pojawić się wąż i wejść w dialog z człowiekiem, zburzyć jego nadzieję i zaoferować mu inną, fałszywą i rujnującą – zjedzcie owoc, a będziecie jako Bóg. W biblijnej opowieści, a także w rzeczywistości dialogicznej egzystencji człowieka, jest inaczej: zło niszczy człowieka, boskość znajduje się poza jego zasięgiem, zerwanie owocu nie jest czynem przeobstwienia, ale upadku. Zło – czy to w postaci kuszenia, czy też groźby – ostatecznie prowadzi do potępienia i rozpacz.

Pisze Tischner:

rysem znamionym zła jest bowiem to, że raz urzeczywistnione nie mija, lecz w jakiś sposób trwa nadal. Trwanie zła minionego jest ściśle związane z trwaniem jakiegoś cierpienia – cierpienia, które kwestionuje nie tylko fakt mojego życia i mego istnienia, ale również samą „moralną rację” istnienia, samo prawo do istnienia. Cierpienie to sprawia, że istnienie moje – skądinąd zdrowe – staje się do zniesienia³³.

Dla Tischnera zło jest niczym wirus zarażający organizm. Ostatecznym celem zła jest zniewolenie człowieka – zło „żywi nadzieję”, że człowiek porzuci nadzieję, nadzieję na zbawienie, i że tym samym Bóg i Dobro znikną z jego pola widzenia.

Jednakże paradoksalnie musi pozostać w człowieku tyle dobra, aby mógł on rozpoznać swoją egzystencję jako nieusprawiedliwioną. Człowiek jest świadom, że jest, ale nie powinien być. „Świadomość tej sprzeczności jest bólem – bólem istniejącego we mnie zła”³⁴. Właśnie ta świadomość

33 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 178.

34 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 178.

sprzeczności prowadzi, czy też może prowadzić, ostatecznie do potępienia. Ten, kto jest potępiony – kto myśli, że jest potępiony – jest, żyje, oddycha i chodzi po ziemi tak, jak każdy inny. Ale nie ma do tego prawa, ponieważ jest potępiony. Jego istnienie jest nieusprawiedliwione. Świadomość potępienia oznacza: być świadomym, że nie powinno się istnieć. „W tym punkcie, w którym czuję się najbardziej sobą, czuję zarazem, iż jestem kimś godnym pogardy. Nie jestem wart imienia, istnienia, ziemi pod stopami, odpowiedzi na zadawane innym pytanie”³⁵. Już w swoich pierwszych pismach Tischner wyrażał przekonanie, że rdzeniem każdego człowieka jest Ja aksjologiczne – każdy człowiek doświadcza siebie jako wyjątkowej, niezaprzeczalnej wartości (niezaprzecznego dobra)³⁶. Potępienie, tj. świadomość nieusprawiedliwionej egzystencji, jest granicznym doświadczeniem, ponieważ w nim doświadczenie Ja aksjologicznego zostaje poddane wątpleniu. W świadomości potępienia to, co jest czymś najbardziej cennym i intymnym dla każdego człowieka, zostaje zaatakowane. Logika potępienia dąży do tego, aby człowiek porzucił nadzieję na zbawienie, aby uznał stan bez-nadziei za nieprzekraczalny.

Ale prawdziwe potępienie, czyli prawdziwe zniewolenie człowieka przez zło, domaga się zgody człowieka, akceptacji zła. A to oznacza, że potępienie skrycie afirmuje wolność człowieka, a przez to jego wewnętrzną wartość. Nadzieja, która miała zostać zniweczona, odżywa dzięki tej świadomości, skoro bowiem podmiot jest wolny i w swym rdzeniu stanowi nieredukowalną wartość, to partycypuje w pewnym sensie w Dobru – a to oznacza, że żywienie nadziei staje się możliwe. Albo inaczej rzecz ujmując: skoro człowiek zawsze stanowi pewną wartość, pewne dobro, skoro nawet zjawa potępienia skrycie firmuje pozytywność podmiotu, to podmiot już zawsze partycypuje w porządku dobra i nadzieja pozostaje możliwością jego egzystencji. Ta nadzieja otwiera na możliwość zbawienia. Filozofia odkrywa, że na dnie sytuacji potępienia, tli się nadzieja. Albo inaczej rzecz ujmując: sytuacja absolutnego potępienia zakłada konieczność samopotępienia,

35 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 214.

36 J. Tischner, *Impresje aksjologiczne*, w: *Świat ludzkiej nadziei*, s. 162–183; J. Tischner, *Studia z filozofii świadomości*, Kraków 2006.

filozofia dramatu odkrywa, że zło absolutne nie jest absolutne, bowiem skrycie afirmuje człowieka³⁷.

Łaska i Dobro: przywrócenie nadziei

Chociaż w *Sporze o istnienie człowieka* pojęcie nadziei pojawia się stosunkowo rzadko, to wydaje się, że pełny sens tego pojęcia i koncepcji filozofii jako odpowiedzi na kryzys tejże odsłania się dopiero w tej książce. Już we wcześniejszych pracach Tischner wykorzystał metafory religijne w dyskursie filozoficznym, jednakże w *Sporze o istnienie człowieka* owo przeniesienie pojęć religijnych urosło do rangi jednej z głównych zasad metodologicznych. Do takich pojęć należy między innymi łaska, co do której Tischner jest przekonany, że działa ona nie w sferze ontologicznej, lecz agatologicznej. Łaska przejawia się w sferze dialogicznej, jest ona bezinteresownym i wolnym darem (domyślnie: darem dobra) zakładającym pewną hierarchię: jest ktoś stojący wyżej w hierarchii i ktoś stojący niżej w hierarchii, dar przekazywany jest z góry ku dołowi. Dar przychodzi z wysokości.

Aby w pełni zrozumieć znaczenie idei łaski, Tischner zwraca się ku różnicy dzielącej chrześcijaństwo od religii pogańskich (w ten sposób Tischner przechodzi od analizy fenomenu łaski jako wydarzenia ludzkiego spotkania do analizy fenomenu łaski w „obszarze religijnym” – fenomenologiczne badanie domaga się niejako samo z siebie uzupełniającego badania „obszaru religijnego”, tylko wtedy bowiem fenomen łaski ukaże się w pełnym świetle), bowiem według polskiego fenomenologa łaska jest tym, co odróżnia chrześcijaństwo od pogaństwa. Czy też bardziej precyzyjnie: chrześcijańska idea łaski była odpowiedzią na greko-rzymską ideę fatum. Jak w przypadku Edypa fatum prowadzi do katastrofy i winy, tak łaska prowadzi do zwycięstwa nad złem i, ostatecznie, zbawienia. Według Tischnera różnice między pogańską a chrześcijańską wizją można sprowadzić do trzech punktów: 1) fatum prowadzi do potępienia, łaska do zbawienia; 2) fatum wiąże się przede wszystkim z ludzkim ciałem i porządkiem

37 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 168–172, 242.

przyczyn naturalnych, łaska oddziałuje zaś na ducha, tj. na rozum (łaska poznania prawdy) i wolę (łaska działania zgodnego z prawdą); 3) wreszcie fatum podważa wolność człowieka, z kolei łaska otwiera przed człowiekiem możliwość spełnienia jego wolności.

Pisze Tischner: „Idea łaski zakłada określoną koncepcję człowieka. Człowiek jest istotą, która ponad wszystko potrzebuje łaski i jest zdolna do jej przyjęcia”³⁸. Łaska jest odpowiedzią dobra na groźbę potępienia, działa ona jako moc usprawiedliwiająca istnienie. Jeśli potępienie przenika do samej głębi człowieczeństwa, jeśli jego celem jest samo-potępienie, to, jak uważa Tischner, zbawienie może przyjść tylko od strony drugiego człowieka. Zarówno dobro, jak i zło, zbawienie i potępienie, wydarzają się w dialogicznej sferze. Zbawienie jest aktem łaski, przychodzi bowiem z wymiaru wysokości – od kogoś, kto jest dobry. Tylko łaska, łaska dobra, może przebić się przez ciasny i czarny woal rozpacz. „Światło” owej łaski może przybrać różne formy – najbardziej oczywistą w religijnym kontekście wydaje się łaska Boga jako nadprzyrodzony dar oczyszczenia z grzechu i uświęcenia. W innym jednak znaczeniu wskazuje ona na wydarzenie spotkania człowieka z człowiekiem. Wyzwolenie z sytuacji rozpacz, beznadziei, jest możliwe tylko dzięki dobru danemu przez innego, czy to w bardziej aktywnej postaci (wyrażonej słowami: pomogę ci), czy też w bardziej pasywnej postaci, jako płynące z twarzy innego wezwanie do odpowiedzi na pytanie – w każdym z wypadków łaska umożliwia człowiekowi partycypację w dobru.

Dobro jest tym, co pozostaje w cieniu, jest „nie z tego świata”, co jednak kieruje światłem wartości, co „mi świeci” – świeci dla „mojego dobra”. Dobro „rodzi” dobro. Wybranie „izoluje” wezwanego od reszty świata. Czyni go dla wybierającego „dobrem bezwzględny”, dobrem „bez względu na okoliczności” [...] Zarazem uświadamia wybranemu, że mimo wszystko nie jest „dobrem pełnym”. Dobrem „pełnym” można się stać dopiero wtedy, gdy na wybór odpowie się wyborem, a na wezwanie – wyznaniem, że „oto jestem”³⁹.

38 J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 155.

39 J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 208.

Istnieje wiele form, w których wyzwolenie może się konkretyzować, ale tym, co wspólne im wszystkim jest to, że zbawienie – wyzwolenie ze stanu potępienia, nawet jeśli ów stan jest jedynie (i aż) możliwością – jest możliwe tylko jako dobro przychodzące od innego.

W tym sensie możemy powiedzieć, że łaska – dar dobra przychodzący z transcendencji innego – przywraca nadzieję na usprawiedliwienie i zbawienie, na (ponowne) włączenie w rzeczywistość dobra. W ciemniej nocy beznadziei pojawia się światło, które przywraca nadzieję na zbawienie – budząc w podmiocie świadomość wybrania i tym samym bycia dobrym. Łaska wciąga człowieka ponownie w napięcie pomiędzy potępieniem a zbawieniem – to ostatnie staje się z powrotem możliwe, nadzieja staje się możliwa. Zarówno dobro, jak i zło, przejawiają się w sferze dialogicznej i tak długo, jak człowiek żyje (a więc żyje pośród ludzi), może żywić nadzieję na zbawienie.

Można zapytać, jakie znaczenie dla filozofii mają powyższe rozważania. Myślenie filozoficzne, nakierowane na prawdę jako wartość naczelną i regulującą, jest procesem wyzwiania z nie-prawdy, z pozoru. Na pierwszy rzut oka może się wydawać, że filozoficzne wyzwolenie jest aktem samo-wyzwolenia, nowożytna filozofia uważa bowiem, że myślenie jest myśleniem podmiotu, subiektywności. Także i Tischner pisał w *Filozofii dramatu*, że podmiot może uświadomić sobie, iż potępienie dąży do samopotępienia, a tym samym skrycie afirmuje człowieka, potwierdza jego wartość, Ja aksjologiczne⁴⁰. Ale, jak uważa krakowski myśliciel, myślenie jest jakby światłem, dzięki któremu rzeczy myślenia pojawiają się w swojej prawdzie. Tischner sięga do augustiańskiej koncepcji wewnętrznego nauczyciela i pisze:

myślenie jest podobne do światła, które świeci temu, kto szuka drogi. Oświetlanie drogi jest formą sprzyjania. Podobnie myślenie. Oświetlanie jest jak

40 „Groźba potępienia przypomina o wyborze pomiędzy najwyższym Dobrem a najwyższym Złem. Wielkie groźby są próbą tłumienia wielkiego poczucia wolności. Lecz właśnie tam, gdzie do tłumienia wolności potrzeba wielkiej groźby, daje o sobie znać wielkie poczucie wolności” (J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 170).

łaska i myślenie jest jak łaska – łaska niosąca prawdę. Trzeba jednak podkreślić: podmiotem myślenia jest się w innym sensie niż na przykład podmiotem chcenia. Mogę powiedzieć: „ja chcę”, ale nie mogę w tym samym sensie powiedzieć: „ja myślę”. Powinienem raczej rzec: „jestem tym, dla kogo myślenie myśli”⁴¹.

Filozof uważa, że skoro myślenie jest jak światło rozświetlające drogę, można powiedzieć, że wyrazem jego struktury jest formuła: „ktoś mi myśli”. Światło rozświetlające rzeczy myślenia nie pochodzi z immanentnego rozumu podmiotu, jest światłem, które wydarza się niczym łaska. Pisałem wcześniej, że dla Tischnera myślenie filozoficzne jest w pewnym sensie dialogiczne, tj. że ukrytą siłą stojącą za poszukiwaniem uniwersalnej prawdy jest inny. W swej koncepcji myślenia jako sprzyjania Tischner idzie jeszcze dalej: jeśli myślenie jest jak łaska (a więc jest formą łaski), to każda filozofia (wliczając nawet te, które można określić jako monologiczne) jest wydarzeniem sprzyjania. Myślenie zawsze jest formą sprzyjania i dlatego zawsze wskazuje na wewnętrzznego nauczyciela. Innymi słowy, nie ma monologicznej filozofii: możemy raczej mówić o filozofii świadomie dialogicznej i nieświadomej swej dialogiczności. Ale jakakolwiek by nie była – filozofia w swej ogólności jest dla wszystkich, w tym sensie, że dociera do tego, co prawdziwe i ważne dla każdego człowieka:

Światło – niezależnie od tego, kto świeci – jest zawsze światłem dla kogoś: dla mnie, dla ciebie, dla nas. Pod tym względem przypomina pokarm. Zachodzi jednak istotna różnica: pokarm jest przeznaczony dla jednostki, światło jest światłem dla wszystkich, którzy „mają oczy ku widzeniu”. Spożywając swój codzienny chleb, wykluczam ze spożycia innych. Poruszając się w świetle, mam świadomość, że bez żadnego uszczerbku mogę zaprosić innych w krąg tego samego światła⁴².

41 J. Tischner, *Myślenie religijne*, w: *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 364.

42 J. Tischner, *Inny. Eseje o spotkaniu*, s. 87.

Filozofia jest wydarzeniem wewnątrz agatologicznego horyzontu. Nie ma prawdziwego filozoficznego myślenia bez prawdy, ta z kolei jest łaską iluminacji. A zatem nawet kiedy wydaje się, że filozof wyzwała się z iluzji i kłamstwa tylko dzięki własnej mocy myślenia, w rzeczywistości nie osiąga on tego dzięki samemu sobie – nie ma bowiem prawdy bez łaski iluminacji, bez Innego. Cóż oznacza to dla fenomenu nadziei i jej kryzysu, a także dla filozofii jako odpowiedzi na ów kryzys? Filozoficzny namysł – którego celem byłoby przezwyciężenie nowoczesnego kryzysu nadziei i tym samym zapobieżenie przekształceniu kryzysu w stan rozpaczki – jest możliwy tylko dzięki łasce iluminacji.

Ale nie ma rzetelnego dobra, jak tylko dobro ukazujące się w świetle prawdy. Wszelka obietnica zbawienia musi przejść przez ogniową próbę pytania o prawdę. Myślenie, które żyje, pytając o prawdę, okazuje się warunkiem zbawienia⁴³.

Egzystencja filozoficznego podmiotu znajduje swe usprawiedliwienie w odkryciu, czy może raczej objawieniu, prawdy, nawet jeśli owa prawda jest jedynie pierwszym krokiem na drodze do zbawienia. Píše Tischner: „Pytanie [...] to gotowość przyjęcia prawdy”⁴⁴.

Sprzyjający Bóg Tischnera przywraca nadzieję, jeśli ta obumarła, lub podtrzymuje ją, jeśli wciąż jest żywa, dzięki łasce wyrażającej się w trzech figurach: prawdy (filozofia i religia), dobra (wezwanie płynące z twarzy drugiego i darmo dany dar dobra), a także mesjasza. Dobry Bóg prześwituje przez owe trzy figury i tym samym przywraca nadzieję na trzy sposoby: jako nadzieję na prawdę, jako nadzieję na wyzwolenie ze zła i przyswojenie dobra, i wreszcie jako nadzieję na eschatologiczną transfigurację. W wizji Tischnera filozofia jest integralną częścią dramatu z Bogiem – światło prawdy nie jest czymś innym od dobra czy mesjasza. Filozoficzne myślenie jest pierwszym krokiem na drodze ku zbawieniu; drodze, która znajdzie swój koniec wraz z Paruzją Chrystusa. Filozofia odkrywająca prawdę

43 J. Tischner, *Myślenie religijne*, s. 364.

44 J. Tischner, *Myślenie religijne*, s. 365.

o dobru jest filozofią, która przewycięża współczesny kryzys nadziei. Jeśli myślenie jest rozmową, to – zdaniem Tischnera – musi ono być rozmową z Prawdomównym i musi mieć ono na względzie trzeciego, innego. Innymi słowy, myślenie jest myśleniem z kimś, z Prawdą, i dla kogoś, tj. dla czyjegoś dobra. „Myśleć dla kogoś, to ofiarować dar prawdy i czynem tym ocalać. Kto myśli, ocala ludzi i ich świat w prawdzie”⁴⁵. Dlatego też każde rzeczywiste myślenie pozostaje w źródłowym związku z religią i Bogiem, chodzi w nim bowiem o ocalenie świata i innych. Oddajmy na koniec głos Tischnerowi:

Ilu sprawiedliwych potrzeba, by ocalić Sodomę? Tak brzmią pierwsze słowa myślenia religijnego, słowa, które ustanawiają zbawczą więź – religio – jednocześnie z Prawdomównym i z tymi w Sodomie. Słowa te chcą ocalić, ofiarując prawdę. Czy dziś ma być inaczej? Czy można dziś wyprowadzić nasze miasta z kryzysu niepewności inaczej, jak zadając to proste pytanie?⁴⁶

Bibliografia

- Glinkowski W., *Wolność ku nadziei. Spotkanie z myślą ks. Józefa Tischnera*, Łódź 2004.
- Husserl E., *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna*, przeł. S. Walczewska, Toruń 1999.
- Levinas E., *Bóg i filozofia*, w: *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Kraków 1994, s. 113–143.
- Levinas E., *Etyka i nieskończony*, przeł. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1985.
- Ponikło T., *Tischner. Nadzieja na miarę próby. Ostatnie słowa*, Kraków 2020.
- Tarnowski K., *Bóg u Levinasa i Tischnera*, w: *Tropy myślenia religijnego*, Kraków 2009, s. 367–384.
- Tischner J., *Czym jest filozofia, którą uprawiam*, w: *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 5–10.
- Tischner J., *Filozofia dramatu*, Kraków 1998.

45 J. Tischner, *Kryzys myślenia*, s. 94.

46 J. Tischner, *Kryzys myślenia*, s. 94.

- Tischner J., *Impresje aksjologiczne*, w: *Świat ludzkiej nadziei. Wybór szkiców filozoficznych 1966–1975*, Kraków 1992, s. 162–182.
- Tischner J., *Inny. Eseje o spotkaniu*, Kraków 2017.
- Tischner J., *Kryzys myślenia*, w: *O kryzysie*, red. J. Białostocki i K. Michalski, przeł. A. Kluba, Wiedeń 1990, s. 85–94
- Tischner J., *Myślenie religijne*, w: *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 370–396.
- Tischner J., *Myślenie z wnętrza metafory*, w: *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 510–526.
- Tischner J., *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 2012.
- Tischner J., *Studia z filozofii świadomości*, Kraków 2006.
- Tischner J., *Wiązania nadziei*, w: *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1992, s. 294–310.

Abstrakt

Kryzys nadziei i zadanie filozofii w myśli Józefa Tischnera

Kryzys nowoczesności jest kryzysem fundamentalnym, jest bowiem, jak uważa Józef Tischner, kryzysem nadziei. Zadaniem współczesnego człowieka jest przezwycięzenie tego kryzysu, a filozofia może w tym dopomóc – ponieważ myśl może sięgnąć do źródłowego doświadczenia nadziei, może odnaleźć te pokłady rzeczywistości, które umożliwiają odnowienie nadziei. W takiej perspektywie Tischnerowska filozofia dramatu i agatologia – a więc myślenie skupione na analizie i interpretacji dramatu ocalenia i zguby, a także na ujawnieniu swoistej logiki tego, co ponad bytem i byciem – prowadzą do możliwości przewyciężenia naznaczonej kryzysem sytuacji współczesnego człowieka. W rzeczywistości wydaje się nieusuwalnie tkwić nieredukowalny element dobra.

Słowa kluczowe: kryzys, nadzieja, Tischner, filozofia dramatu, agatologia, łaska, Bóg

Abstract

Crisis of Hope and the Task of Philosophy according to Józef Tischner

The crisis of modernity is a fundamental crisis for, as Józef Tischner claims, in its core it is a crisis of hope. To overcome this crisis is a task of contemporary man, and philosophy serves its role within this effort – thinking can arrive at the original experience of hope and reach to those layers of reality which enable the renewal of hope. From this perspective, both Tischner's philosophy of drama and agathology – thinking aimed at the description of drama salvation and damnation, as well as engaged in the proces of revealing the peculiar logic of what is beyond beings and Being – open up to the possibility of overcoming the crisis-marked situation of contemporary man. Eventually, there seems to be an irreducible element of good within the reality.

Keywords: Crisis, Hope, Tischner, Philosophy of Drama, Agathology, Grace, God

