

Digitalizacja finansowana w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego
pod nazwą "Wsparcie dla czasopism naukowych" (Umowa nr 356/WCN/2019/1)

Logos i Ethos

1(10)2001

PAT Kraków

Redakcja: Aleksander Bobko, Jan Andrzej Kłoczowski OP (redaktor naczelny),
ks. Zbigniew Liana, ks. Dariusz Oko, Izabella Sariusz-Skapska (sekretarz
redakcji), Zbigniew Stawrowski, Karol Tarnowski, Adam Workowski,
ks. Władysław Zuziak

Adres redakcji: Wydział Filozoficzny Papieskiej Akademii Teologicznej,
ul. Franciszkańska 1, 31-004 Kraków

Opracowanie redakcyjne: Izabella Sariusz-Skapska

Projekt okładki: Mirosław Krzyszkowski

Opracowanie graficzne, skład i łamanie:
Studio Grafiki Komputerowej i Fotoskładu „PM”

Logos i Ethos nr 1(10)/2001
został wydany dzięki dotacji
Komitetu Badań Naukowych

1 (10) 2001

PAT– Kraków

Spis treści

Od redakcji 3

TISCHNERIANA

Ks. Jarosław Jagiełło, *Ksiądz Profesor Józef Tischner (1931-2000)* 4
Adam Workowski, *Józefa Tischnera filozofia przyswajania* 13
Zbigniew Stawrowski, *Między miłością a sprawiedliwością* 33
Aleksander Bobko, *Czy człowiek jeszcze istnieje?* 40
Ks. Piotr Andryszczak, *Przez człowieka do Boga* 50
Ks. Władysław Zuziak, *Koncepcja zła w ujęciu Józefa Tischnera
i Jean Naberta* 60
Stanisław Wszolek, *O tym, że Tischnera i Hellera (nie)zrozumienie
oddziela* 80

GŁOSY

Jan Galarowicz, *Myslenie z wnętrza ewangelicznej metafory
obumierającego ziarna* 89
Ks. Dariusz Oko, *Mówić o łasce i naturze* 91
Ks. Piotr Sobczak, *Wobec Innego* 93
Aneta Adamczyk, *Zdrada w obliczu nadziei* 96

Z WARSZTATU MŁODYCH

Justyna Busz, <i>Zarys ontologii w filozofii Gabriela Marcela</i>	100
Andrzej Gielarowski, <i>„Zaćmienie Boga”</i>	114

DYSKUSJE I PUBLIKACJE

Ks. Piotr Sobczak, <i>Więcej niż poznanie</i>	133
Andrzej Gielarowski, <i>Droga człowieka</i>	138
Mariusz Kapczyński, <i>Między kosmosem a „chaosmosem”</i>	146
Antoni Karaś CSsR, <i>Św. Tomasz czyta Boecjusza</i>	152
Ks. Stanisław Pamuła, <i>Czy Polacy są religijni?</i>	155
Mariusz Kapczyński, <i>Cóż po filozofii?</i>	160

Z zyczeniem odwagi
w „wypytowaniu na głębiez”
poszukiwaniu Dobra i Prawdy

K. Piotr Sobczak

Krosno 2002-01-08

OD REDAKCJI

Wobec przyjaciół, którzy odchodzą, mamy powinność pamięci: jest ona sposobem zatrzymania ich obecności pośród nas. Pamiętamy uśmiech, pamiętamy gesty i słowa. Lubimy do nich powracać w naszych rozmowach, w osobistych wspomnieniach.

Wobec Przyjaciela, który był zarazem Mistrzem, powinność pamięci obejmuje jeszcze szersze horyzonty. To powinność czuwania nad myślą, którą nam zostawił, którą się z nami dzielił, którą nas ubogacał. Książd Profesor Józef Tischner żyje w pamięci Polaków jako znakomity i kontrowersyjny zarazem publicysta, jako gawędziarz i fascynująca „postać medialna”. Żyje w pamięci słuchaczy jako głęboki kaznodzieja i wrażliwy na ludzkie biedy duszpasterz.

Środowisko związane z Wydziałem Filozofii Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie ma jeszcze inną powinność – czuwania nad tym, aby znana była i dalej rozwijana Jego myśl. Tischner jest dla nas przede wszystkim myślicielem, przede wszystkim filozofem, otwierającym przed swoimi uczniami, kolegami i przeciwnikami nowe horyzonty, nowe wyzwania. Pisał: „kiedyś filozofia rodziła się z podziwu wobec otaczającego świata (Arystoteles). A potem także z wątplenia (Kartezjusz). A teraz, na naszej ziemi, rodzi się ona z bólu. O jakości filozofii decyduje jakość bólu ludzkiego, którego chce filozofia wyrazić i któremu chce zaradzać. Kto tego nie widzi, jest bliski zdrady.”

„Logos i Ethos” będzie starał się być wierny inspiracjom, płynącym z myśli Profesora Józefa Tischnera. Będziemy umieszczali na naszych łamach nieznane, odzyskane teksty, które wyszły spod Jego pióra, a jeszcze nie zostały opublikowane. Będziemy także kontynuowali cykl publikacji dotyczących interpretacji Jego myśli. Pragniemy być miejscem wymiany poglądów, myśli, a zarazem forum dyskusji czy wręcz polemik. Żywa myśl kształtuje się w sporze mniej czy bardziej nieuladzonych opinii i sądów. Myśl Tischnera jest żywa i chcemy być świadkami tego życia.

W niniejszym numerze przedstawiamy Czytelnikom część materiałów sesji, zorganizowanej przez Wydział Filozoficzny PAT wiosną 2001, poświęconej refleksji nad myślą Profesora. Są to zarówno referaty, jak i głosy w dyskusji. Jednocześnie informujemy, iż zamierzamy w każdym numerze zamieszczać materiały poświęcone studiom nad myślą Józefa Tischnera czy – szerzej – inspirowanej przez Niego filozofii dramatu czy filozofii dialogu. Zainteresowanych prosimy o nadsyłanie materiałów do nowego działu „Tischneriana”.

TISCHNERIANA

Ks. JAROSŁAW JAGIEŁŁO

KSIĄDZ PROFESOR JÓZEF TISCHNER
(1931-2000)

FILOZOF I DUSZPASTERZ – DATY, FAKTY

I. DZIECIŃSTWO

Józef Stanisław Tischner urodził się dnia 12 marca 1931 roku w Starym Sączu. Po latach przypomniał z humorem, że to miejsce urodzin jest dziełem przypadku. Jego mama odwiedziła bowiem rodzinę w Starym Sączu i wtedy właśnie nastąpił poród. W swoich wspomnieniach zawsze jednak podkreślał, że jego ojczyzną jest Łopuszna, góralska wioska niedaleko Nowego Targu, położona przy trasie do Nowego Sącza. Był najstarszym z trzech (Marian, Kazimierz) synów Józefa i Weroniki z domu Chowaniec, nauczycieli w Łopusznej. W 1937 roku Józef rozpoczął naukę w miejscowej szkole. Wybuch II wojny światowej spowodował przesiedlenie rodziny Tischnerów najpierw do Chabówki, potem Raby Wyżnej, a w roku 1942 do Rogoźnika. Józef uczęszczał więc do szkoły w Raby Wyżnej, później w Rogoźniku i Czarnym Dunajcu. Po wyzwoleniu ukończył gimnazjum w Nowym Targu. W 1949 roku zdał egzamin maturalny w nowotarskim Liceum (typu humanistycznego) im. Seweryna Goszczyńskiego.

II. CZAS WYBORU

Początkowo rozmiłowany w historii, Józef zaczyna się jednak skłaniać już w jedenastej klasie ku filozofii. W tym czasie duży wpływ wywiera na niego katecheta, ks. Józef Pilchowski, który zaraz po wojnie doktoryzował się u ks. Konstantego Michalskiego z filozofii Sołowiowa. Jemu zawdzięcza młody Tischner pierwszy kontakt z publicystyką „Tygodnika Powszechnego”, „Znaku”, wreszcie z biblioteką filozoficzną, dziełami Mauriaca, Augustyna i Marksa. Na kilka tygodni przed maturą Józefa ks. Pilchowski umiera na raka mózgu. Wiele lat później Tischner będzie wspominał, że właśnie po tej śmierci zdecydował się pójść do seminarium. Uświadomił sobie, co znaczy, gdy nagle ludzie zostają bez wychowawcy, przewodnika w życiu. Zrozumiał też, że studia teologiczne pomogą mu otworzyć się szerzej na świat filozofii. Po podjęciu decyzji zostania księdzem, poczuł – jak sam wyznał – wielką ulgę. Plany okazują się wszelako chwilowo niemożliwe do zrealizowania, ponieważ narażają na zdecydowany protest ojca, kierownika szkoły w Łopusznej, w latach nasilającej się stalinizacji kraju. Ostateczny rezultat rozmów ojca z synem jest taki, że Józef pójdzie na inny kierunek studiów, a jeśli wytrwa w swoim postanowieniu co do kapłaństwa, będzie mógł po roku studiów wstąpić do seminarium duchownego. W 1949 Józef Tischner dostaje się najpierw na Wydział Prawa Uniwersytetu Jagiellońskiego, natomiast już w maju 1950 składa papiery do Seminarium Metropolitalnego w Krakowie, po czym przenosi się z Wydziału Prawa na Wydział Teologiczny.

Już w latach studenckich Józef Tischner odkrył całą złożoność rzeczywistości. W nią będzie się odtąd zagłębiał coraz bardziej aż do końca swojego życia. Na uniwersytet poszedł najpierw z bolesnym doświadczeniem wojny i walki o niepodległość. Tischnerowi obrazowały ją tragiczne dzieje pohalańskiego oddziału „Ognia”. Ale w polityczno-społecznym pejzażu, który w dobie komunistycznego zniewolenia narodu nabierał nowych, bardzo „czerwonych” barw, pojawiał się także dyskretnie, lecz wyraźnie – za sprawą ks. Jana Pietraszki (późniejszego biskupa) – Bóg Ewangelii. Głosząc Dobrą Nowinę, duszpasterz studentów pokazywał im, jak być dobrym w nieludzkim świecie, jak zwrócić się ku człowiekowi, by odbudować w nim sens istnienia. Trzecim wymiarem rzeczywistości była dla Tischnera myśl filozoficzna. Józef znalazł w niej prawdziwy klucz do kwestii człowieka: to człowiek stał się dla niego największą przygodą życia. W 1954 roku Wydział Teologiczny został usunięty z Uniwersytetu Jagiellońskiego. W dniu 26 czerwca 1955

roku Józef Tischner przyjął święcenia kapłańskie z rąk ks. bp. Franciszka Jopa, w katedrze wawelskiej.

III. KSIĄDZ, FILOZOF I PUBLICYSTA

Bezpośrednio po święceniach ks. Józef Tischner jedzie za ks. prof. Kłóskiem do Warszawy, by na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Akademii Teologii Katolickiej kontynuować przez dwa lata studia filozoficzne. W roku 1957 wraca do Archidiecezji Krakowskiej i pracuje jako wikariusz najpierw w parafii św. Mikołaja w Chrzanowie, potem w parafii św. Kazimierza w Krakowie. W 1959 roku uzyskuje tytuł magistra filozofii na Wydziale Historyczno-Filozoficznym UJ. Równocześnie staje się jednym z najbliższych uczniów prof. Romana Ingardena. Pod jego kierunkiem pisze pracę doktorską na temat *Ja transcendentalnego w filozofii E. Husserla*, recenzowaną przez doc. J. Leszczyńskiego i prof. W. Tatarkiewicza.

Bezpośrednio po obronie doktoratu w 1963 roku zostaje wykładowcą Papieskiego Wydziału Teologicznego w Krakowie. Nawiguje bliższą współpracę z miesięcznikiem „Znak”, a w 1965 roku zaczyna publikować na łamach „Tygodnika Powszechnego”. W ramach przygotowywania rozprawy habilitacyjnej na temat *Ja aksjologicznego*, ks. Tischner wyjeżdża w roku akademickim 1968/69 na stypendium naukowe do Lowanium. W 1973 roku finalizuje swoją habilitację na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Akademii Teologii Katolickiej. Centralna Komisja Kwalifikacyjna zatwierdza dla niego tytuł doktora habilitowanego w roku 1974. Ks. Tischner zostaje docentem na Papieskim Wydziale Teologicznym w Krakowie. W rok później ukazuje się w „Znaku” znakomity zbiór jego esejów filozoficznych *Świat ludzkiej nadziei*.

Lata siedemdziesiąte są dla ks. Tischnera również czasem intensywnej posługi duszpasterskiej. Obok systematycznie wygłaszanych rekolekcji, na szczególną uwagę zasługują rewelacyjne kazania dla przedszkolaków w kościele św. Marka w Krakowie. Szerokim echem odbijają się także msze niedzielne dla inteligencji (tzw. trzynastki), w kolegiacie św. Anny. Tischner współpracuje ze środowiskiem lekarzy, zwłaszcza psychiatrów (prof. Antoni Kępiński), uczonych i artystów.

IV. LATA OSIEMDZIESIĄTE

Podczas sierpniowych strajków ks. Tischner był zagranicą. Do kraju wraca we wrześniu, by już jako profesor nadzwyczajny kontynuować zajęcia na Papieskim Wydziale Teologicznym i podjąć wykłady z *Filozo-*

fii ludzkiego dramatu w Państwowej Wyższej Szkole Teatralnej w Krakowie oraz na Wydziale Filologicznym UJ. Będzie je prowadził aż do roku 1997. 19 października 1980 wygłasza na Wawelu słynne kazanie (*Solidarność sumień*) do przywódców NSZZ „Solidarność”. Potem powstają systematycznie kolejne szkice, które Tischner w roku 1981 podpisuje do druku pod wspólnym tytułem *Etyka solidarności*. Książka ta (w wielu tłumaczeniach) obiega świat Wschodu i Zachodu. Ks. Tischner przypomina w niej fundamenty etyki solidarności, „mebluje głowy” spragnione sensownej pracy i wolności. W tym samym roku jest gościem I Zjazdu „Solidarności”. Wygłaszane przez niego homilie zostają włączone do akt Zjazdu. W latach 1980/81 dwa wydawnictwa „Spotkania” i „Krag” wydają jeszcze inną znakomitą pracę *Polski kształt dialogu*. Tischner odsłania się w niej jako jeden z najwybitniejszych, polskich znawców markizmu.

Również w roku 1981 ks. Tischner zostaje Kapelanem Związku Podhalań. Z tym Związkiem łączyły go liczne więzy już od wielu lat. Teraz stanie się dla Podhalań jednym z największych autorytetów i ich niezrównanym ambasadorem. Powie później, że za naczelne swoje zadanie na Podhalu uznał skryształizowanie idei góralszczyzny, pokazanie kulturowego wymiaru Podhala. Inicjuje tradycje sierpniowych Mszy św. w intencji ojczyzny w kaplicy pod Turbaczem; wraz z działaczami NSZZ „Solidarność” Rolników Indywidualnych będzie wielokrotnie pomagał rolnikom z Podhala, organizował ich wyjazdy na praktyki gospodarcze do Austrii, stamtąd sprowadzał maszyny rolnicze dla gospodarstw góralskich.

8 grudnia 1981 roku Ojciec Święty Jan Paweł II powołuje do życia Papieską Akademię Teologiczną w Krakowie. Ks. Profesor Tischner zostaje pierwszym dziekanem Wydziału Filozoficznego tej uczelni. Działa również poza granicami kraju. Jest współzałożycielem (wraz z Hansem-Georgiem Gadamerem i Krzysztofem Michalskim) Międzynarodowego Instytutu Nauk o Człowieku w Wiedniu (1981) i zostaje wybranym jego prezesem. W kolejnej, niezwykle ważnej pracy *Myslenie według wartości* rzuca w roku 1982 pomost między chrześcijaństwem a współczesną myślą filozoficzną. W tym samym roku wydana zostaje znakomita pomoc duszpasterska, włączona do IX części Katechizmu Religii Katolickiej: *Podstawy etyki – jak żyć?* Ukazują się także (w drugim obiegu) wielkie rekolekcje stanu wojennego „Na drogach chrzyżowych historii”. Rok 1984 przynosi *Etykę wartości i nadziei* (część pracy zbiorowej *Wobec wartości*). W roku 1985 wychodzi zbiór rozpraw filozoficznych o pracy ludzkiej *Polska jest Ojczyzną*, jako 50. tom paryskiej serii „Éditions du Dialo-

gue". Wkrótce krążą wśród studentów dwa ważne skrypty Profesora: *Filozofia człowieka. Od ontologii do metafizyki* i *Filozofia dramatu*. Stanowią one pierwszy zarys późniejszych, najważniejszych jego dzieł filozoficznych.

W latach 80. i 90. ks. Tischner bierze udział w licznych międzynarodowych sympozjach naukowych, wyjeżdża na stypendia do Paryża, Oxfordu i Wiednia, wielokrotnie uczestniczy w spotkaniach intelektualistów z Papieżem Janem Pawłem II w Castel Gandolfo. Otrzymuje najwyższe wyróżnienia uniwersyteckie – doktoraty honorowe na Uniwersytecie Łódzkim (1995) i w Wyższej Szkole Pedagogicznej w Krakowie (1996). Jest laureatem wielu nagród. Oto niektóre z nich: za całokształt twórczości filozoficznej otrzymał Nagrodę im. Jurzykowskiego (1988), potem nagrody – PEN Clubu (1993), im. Pruszyńskich (1993), Polskiego Towarzystwa Wydawców Książek (1997). W 1998 roku zostaje ogłoszony Krakowianinem Roku. „Za porywającą wizję prawdy i wiary” otrzymuje w maju 2000 roku Nagrodę Jana Karłowicza. Już pośmiertnie ks. Tischnerowi przyznana zostaje Nagroda Mediów Elektronicznych „NIP-TEL”.

V. DROGA WOLNOŚCI I CIERPIENIA

Rok 1989 jest czasem wielkiego przełomu. Po 50 latach Polska odzyskuje niepodległość. Staje się suwerennym państwem. W licznych publikacjach ks. Tischner uczy naród życia w wolności i demokracji. Pokazuje zarazem, jak być chrześcijaninem w „nowym świecie”. Równocześnie ogłasza drukiem swoje wielkie dzieła filozoficzne i teologiczne. Najpierw, w 1989 roku, ukazuje się pod jego redakcją znakomity podręcznik *Filozofia współczesna*. Prestiżowe wydawnictwo niemieckie Wilhelm Fink Verlag w Monachium wydaje pierwsze główne dzieło Tischnera *Das menschliche Drama: phänomenologische Studien zur Philosophie des Dramas* (1989). Rok później, w Paryżu, *Filozofia dramatu* zostaje wydana w języku polskim.

W roku 1991 Polska świętuje 60. rocznicę urodzin ks. Tischnera. Jubilat otrzymuje w darze księgę pamiątkową. Jej tytuł streszcza w dwóch słowach życie ks. Profesora: *Zawierzyć człowiekowi*. W tym też roku na półki księgarskie trafia retrospektywny zbiór szkiców *Polski młyn*. Ks. Tischner pisał je w latach między wyborem Kardynała Karola Wojtyły na Stolicę Piotrową a przełomem roku 1989. Studenci otrzymują do rąk najbardziej nowatorski w powojennych dziejach Polski podręcznik do

filozofii człowieka: *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*. W 1992 wychodzi ponownie *Etyka solidarności* wraz *Homo sovieticus* – krytyczną, bardzo wnikliwą analizą postaw ludzi ukształtowanych przez system totalitarny. W 1993 Tischner publikuje *Spowiedź rewolucjonisty*. Czytając „*Fenomenologię ducha*” Hegla – swoje wykłady z czasów stanu wojennego, wygłoszone na Uniwersytecie Jagiellońskim. W tym samym czasie ukazują się drukiem trzy serie rekolekcji, zebrane w jednym tomie. *Miłość niemiłowana* jest książką, którą Autor zadedykował swojej Mamie. Mistrz myślenia religijnego wprowadza nas w niej w tajniki dojrzałej wiary. Jej istotę Tischner widzi w akcie wzajemnego wybrania miłującego Boga i wolnego człowieka. Wreszcie wydany zostaje *Nieszczęsny dar wolności* (1993), książka, którą niektórzy mogli, lecz nie chcieli zrozumieć...

Dwa lata później ks. Tischner przyciąga do telewizorów miliony ludzi, gdy przed kamerą mówi w języku górali o siedmiu grzechach głównych (1995). Ukazuje się też drukiem wywiad – rzeka *Między Panem a Plebanem* – rozmowy Jacka Żakowskiego, ks. Tischnera i Adama Michnika (1995). W 1996 roku telewizja publiczna emituje cieszącą się wielką oglądalnością rozmowę Jacka Żakowskiego z ks. Tischnerem o nowym Katechizmie Kościoła Katolickiego, zaś wydawnictwo „Znak” wydaje zapis tych rozmów w książce *Tischner czyta Katechizm* (1996). Na wiosnę 1997 roku otrzymujemy tom *W krainie schorowanej wyobraźni* – niezwykle cenną pracę. Ks. Tischner, poruszając się swobodnie w przestrzeni filozofii i teologii, przybliżyła w niej polskiemu katolicyzmowi dialogiczny wymiar wolności i łaski. W czerwcu, bezpośrednio po wizycie Ojca Świętego w Polsce, wygłasza w Paryżu kolejne swoje wykłady. Są one zwiastunem następnej pracy poświęconej filozofii człowieka. Zostaje też ponownie wybrany Dziekanem Wydziału Filozoficznego PAT. W sierpniu podpisuje do druku drugie główne dzieło filozoficzne *Spór o istnienie człowieka* (ukazuje się wraz 2. poprawionym wydaniem *Filozofii dramatu*). Rozprawa ta – jak sam Autor wyznaje we wstępie do książki – jest prawdziwą złotą żyłą jego filozoficznych poszukiwań. W dyskusji z klasykami myśli filozoficznej ks. Tischner kreśli własną, oryginalną filozofię człowieka: „Moja teza brzmi: nawet jeśli ‘człowiek umarł’, jak chcą niektórzy strukturaliści, to znaczy, że istniał, a jeśli istniał, to znaczy, że może się narodzić. Wciąż obracamy się w polu ogromnych możliwości. To dużo, zwłaszcza gdy się uwzględni poglądy tych, którzy sądzą, że nie ma już żadnych możliwości.”

25 września spotyka się ze wszystkimi pracownikami naukowymi Wydziału Filozoficznego PAT. Nie wie jeszcze, że jest to już ostatnie jego

spotkanie z całym Wydziałem. W październiku obiega Wydział „lotem błyskawicy” smutna wiadomość o chorobie ks. Profesora. Jest operowany na nowotwór złośliwy krtani w Szpitalu im. S. Żeromskiego w Nowej Hucie. Ale już trzy tygodnie po operacji pracuje w szpitalnym łóżku. Dokonuje korekt prac doktorskich, spotyka się z habilitantami. Cieszy się swoją *Historią filozofii po góralsku*, pisaną stylizowaną gwara podhalańską (1997). Książka ukazuje się w księgarniach zaledwie kilka dni po jego operacji. Profesor śmieje się serdecznie, gdy słyszy ukochaną góralską muzykę za oknami szpitala. Pamięta też o studentach, do których wysyła dwa listy, pierwszy o studiowaniu filozofii, czyli o potrzebie oddania sprawiedliwości myśleniu europejskiemu w najwyższym jego wykwicie, drugi o odpowiedzialności człowieka myślącego za świat, w którym żyje. Patrząc z perspektywy czasu na własne życie, pisze w szpitalu kolejną książkę o tajemnicy kapłaństwa w nowej rzeczywistości społecznej: *Książka na manowcach* (1999). Dostrzega się w tej pracy echo poglądów zawartych w *Etyce solidarności*, a zarazem odkrywa się w Tischnerze pioniera całkowicie „nowego” myślenia trynitarnego na polskiej scenie filozoficzno-teologicznej. W okresach między kolejnymi pobytami w szpitalu, Profesor mówi z wielkim wysiłkiem ściszonego głosem podczas seminariów organizowanych w domu przy Kanoniczej 20 – najpierw w poniedziałkowe, potem środowe wieczory. Cały czas czuwa nad pracą Wydziału. W dniach pobytu w łopuszniańskiej „Tischnerówce” – między pierwszą a drugą operacją – udziela wywiadów Dorocie Zańko i Jarosławowi Gowinowi, redaktorom „Znaku”. Tak powstaje znakomita książka *Przekonać Pana Boga*. Tischner dzieli się w niej z wszystkimi, wierzącymi i niewierzącymi ludźmi, swoim głębokim doświadczeniem wiary, kreśli szkic życia zgodnego z sumieniem, uczy wychowywać, kochać, dokonywać najtrudniejszych i najprostszych wyborów, maluje obraz chrześcijańskiej wolności, której treścią jest miłość zdolna przekonać samego Pana Boga. Obie książki *Książka na manowcach* i *Przekonać Pana Boga* ukazują się już po drugiej operacji. Ks. Tischner został jej poddany w styczniu 1999 roku, w jednej z londyńskich klinik. Ten zabieg całkowicie pozbawił go możliwości mówienia.

Wraca do Polski, by jeszcze raz uśmiechnąć się do Krakowa w Państwowej Wyższej Szkole Teatralnej podczas niezwykłej promocji *Sporu o istnienie człowieka*. Potem, w czerwcu, Jan Paweł II tuli go do siebie przed drzwiami wawelskiej katedry. W dniu 21 września, w jednym z krakowskich szpitali, ks. Profesor odbiera Order Orła Białego z rąk przedstawicieli Prezydenta RP. Gdy przed uroczystością kierownik kliniki, prof. A. Szczeklik, nagle zobaczył ks. Tischnera z trudem zakładającego su-

tannę i powiedział do niego: „Józiu, nie trzeba. Wystarczy w pidżamie”, ks. Tischner – zgodnie ze swym mądrym poczuciem humoru – natychmiast odpowiedział na kartce papieru słowami Wyspiańskiego: „Trza być w butach na weselu.”

Mimo nasilającego się bólu, Profesor tworzy niemal do ostatniej chwili. Kiedyś, w *Rekolekcjach z Mistrzem Eckhartem*, zanurzał się w głębię mistyki nadziei. Teraz w wielkim cierpieniu patrzy w stronę miłosierdzia. Owocem filozoficznej refleksji nad nowożytnym skrzywieniem obrazu miłosierdzia jest przejmująca w treści, niewielka książeczka *Drogi i bezdroża miłosierdzia* (1999). Wczesną jesienią znów snuje rozważania przeniknięte nadzieją wieczności; ukazują się wkrótce w „Tygodniku Powszechnym” pod wspólnym tytułem *Adwentowe krajobrazy*. Jedną z ostatnich publikacji ks. Tischnera, o charakterze wybitnie duszpasterskim, jest *Pomoc w rachunku sumienia* (2000). Czytamy we *Wstępie*:

Nikt nie jest w stanie robić rachunku sumienia za kogoś. Nikt nie mieszka w środku serca człowieka. Nie znaczy to jednak, by nie można było pomóc bliźniemu w tropieniu win. Niniejszy szkic jest pomyślany jako taka pomoc. Pisałem go z myślą o Czytelnikach *Przekonać Pana Boga*. Ale bezpośrednią przyczyną jego powstania była prośba ks. Ryszarda Juszcza, duszpasterza z Londynu, który chciałby dać swoim penitentom materiał do refleksji nad winą we współczesnym świecie. Mam wobec ks. Ryszarda ogromny dług wdzięczności. Cieszę się, że mogłem coś dla Niego zrobić, na dodatek coś takiego, z czego i inni będą – jak miemam – mieli jakiś pożytek.

W ostatnim ukończonym tekście *Maleńkość i jej Mocarz* ks. Tischner przygotowuje Polskę na kanonizację Siostry Faustyny Kowalskiej. Patrząc do wnętrza mistycznych przeżyć prostej zakonnicy, sam wyznaje miłość, która w jego cierpieniu „spotęgowała się do niepojęcia” – miłość do człowieka i Boga.

VI. EPILOG

Ks. Profesor Józef Tischner zmarł w Krakowie w środę, dnia 28 czerwca 2000 roku, około godz. 13.30. Jego pogrzeb odbył się w niedzielę, 2 lipca. Najpierw pożegnał go Kraków o godz. 9.30, podczas Mszy św. w kościele św. św. Apostołów Piotra i Pawła.

W homilii abp Józef Życiński powiedział z mocą: „Niestety, w bogactwie doświadczeń, przez które przeszedł ks. Józef, dane było mu także

poznać, jak piękną kamienie rzucał w proroka. Jeszcze wtedy, gdy niczym współczesny Hiob zmagał się z wyjątkową dawką cierpienia, w jego stronę kierowano personalne ataki, pozbawione jakichkolwiek podstaw merytorycznych. Kamienowanie Hioba proponowano w nich jako przejaw pryncypialnego ratowania ducha narodu. Z konsternacją i bólem patrzymy na tę praktykę, w której ideologiczna agresja przesłania zarówno ewangeliczną miłość, jak i elementarną międzyludzką solidarność w cierpieniu." Kiedy ks. Tischner nie mógł już publicznie odpowiadać na bezpodstawne ataki skierowane w jego osobę, podsuwał dyskretnie do przemyślenia ustępy z *Dzienniczka* Siostry Faustyny: „Choroba nie boli. Boli to, co ludzie dodają do choroby.”

Po południu o godz. 15.15, kondukt żałobny ruszył z domu ks. Tischnera w Łopusznej do miejscowego kościoła. O godz. 16.00 ks. kardynał Franciszek Macharski rozpoczął Mszę pogrzebową: „Księżo Profesorze – witaj w domu! Jak dobrze, że chciałeś zostawić nam swoje ciało tutaj, na tej ziemi. Ona Ci była jeszcze bardziej niż inne ludzka i Boska.” Ludzie z gór i całej Polski (około 30 tys.) pochylili się potem nad grobem, który zawsze będzie przypominał niezwykłego księdza, „człowieka Kościoła”, wybitnego filozofa i teologa, „który był otwarty na człowieka, a równocześnie nigdy nie zapomniał o Bogu” (z telegramu Papieża Jana Pawła II do Arcybiskupa Metropolity Krakowskiego).

ADAM WORKOWSKI

JÓZEFA TISCHNERA FILOZOFIA PRZYSWAJANIA

Wielostronna twórczość Tischnera może budzić podziw, ale i zniecierpliwienie. Z jednej strony, obejmuje nowoczesne i wyrafinowane koncepcje filozoficzne, z drugiej – doraźne teksty publicystyczne. Sytuację komplikuje fakt, że w sprawach doraźnych Tischner odnajdywał fundamentalne problemy, a z publicystyczną swadą komentował filozofię Hegla. Co prawda można odszukać garść pojęć i problemów pojawiających się jak refren w różnych dziełach Tischnera, ale całość jego myśli wywołuje wrażenie niespójnej mozaiki.

Odnajdywanie logiki i jedności myślenia Tischnera jest dla jednych niemożliwe, a dla drugich szkodliwe. Pierwsi uznają, że typ umysłowości filozofa, wyrażający się w eseistycznym stylu, i specyfika przedmiotu badań wykluczają z góry zbudowanie spójnego systemu. Drudzy ostrzegają, że systematyzacja dzieła Tischnera zniszczy to, co w nim najcenniejsze – żywość i lotność myśli. Potwierdza to fakt, że Tischner walczył zawsze przeciw zamkniętym systemom: tomizmowi i marksizmowi.

Wbrew tym opiniom uważam, że istnieje wewnętrzna logika myśli Tischnera. Klucz do jej odkrycia odnalazłem w pojęciu przyswajania. Odsłoni nam ono jasno zawartość dramatycznej koncepcji człowieka Tischnera, która obejmuje relacje człowieka wobec siebie samego, świata, innych ludzi i Boga. Zarazem opis pojęcia przyswajania pozwoli wskazać miejsce Tischnera w niezwykle ważnej dla filozofii XX wieku dyskusji o miejscu człowieka w świecie. Tischner nawiązuje

do fenomenologicznych opisów Husserla i Heideggera, łącząc je z dialogicznym opisem zakorzenia w świecie w myśli Marcela i Lévinasa i zarazem z religijną wizją Mistra Eckharta. Tischner nie buduje jednak syntezy rozmaitych koncepcji zakorzenia w świecie, ale raczej wtapia rozmaite wątki tradycji we własne oryginalne rozumienie dramatu człowieka.

Wybór pojęcia „przyswajania” może budzić wątpliwości, ponieważ sam termin pojawia się u Tischnera sporadycznie, a poza tym w diametralnie różnych kontekstach. Jednak ten fakt powinien obudzić naszą czujność, bo świadczy, że pojęcie przyswajania może być uniwersalnym narzędziem, które pozwoli połączyć odległe tematy myślenia Tischnera.

Wstępnie możemy określić przyswajanie jako proces prowadzący do wzięcia czegoś w posiadanie. W tej pracy postaram się uzasadnić, że wszelkie ludzkie posiadanie człowieka jest dynamiczne i niedokończony – a zatem powinno nazywać się *przyswajaniem*. Chciałbym po wtóre pokazać, że wszelkie odmiany przyswajania (od posiadania rzeczy do bliskich ludzi) są u Tischnera wewnętrznie powiązane, ponieważ zakorzeniają się w pierwotnym przyswajaniu Boga.

SŁOWO „MIEĆ” OPISUJE DRAMAT CZŁOWIEKA

Tischner przeciwstawia sobie terminy „mieć” i „być”. W jego ujęciu kategoria „mieć” odnosi się do tego, co dzieje się w horyzoncie dobra i zła (który Tischner nazywa sferą *agatologiczną*). Kategoria „być” wskazuje natomiast na sferę istnienia obojętnego na dobro i zło. Tischner uważa, że egzystencja człowieka rozgrywa się w horyzoncie dobra i zła, a zatem do jej opisu używa słowa „mieć”.¹

Rozważanie człowieka jako istoty dramatycznej, uwikłanej w dobro i zło, stanowi centrum myślenia Tischnera. Człowiek żyje na scenie dramatu (czyli w otaczającym świecie) i nawiązuje dramatyczne relacje z ludźmi.² Spotyka innych ludzi i żyje wśród nich. Odniesienie człowie-

¹ „Słowo «być» wskazuje na byty, przedmioty, na rzeczy. Słowo «mieć» wskazuje na dobra, wartości, na wszystko, co ma dla człowieka jakąś cenę (...) Dzięki słowu «mieć» opisujemy świat zwrócony ku nam, zdolny do zaspokajania naszych potrzeb i pragnień. Słowo «mieć» służy również do opisu naszych wzajemnych stosunków (mam brata, mam przyjaciela), a nawet stosunku do nas samych, mnie do mnie. Jesteśmy dobrami dla siebie, stąd rodzi się wspólnota. Jestem dobrem dla samego siebie – jestem bytem dla siebie – stąd wyrasta troska o siebie.” J. Tischner, *Polski młyn*, Instytut Wydawniczy Księży Misjonarzy „Nasza Przyszłość”, Kraków 1991 s. 134.

² „Człowiek jest istotą dramatyczną. Być istotą dramatyczną, znaczy: przeżywać dany czas, będąc otwartym na inne osoby i na scenę pod stopami.” J. Tischner, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Editions du Dialogue, Paris 1990, s. 12.

ka do sceny można wyjaśnić przy pomocy języka intencjonalności Husserla: rzeczy są przedmiotami w świecie, które można kształtować i przywłaszczać. Spotkania między ludźmi, a także stosunek człowieka do siebie samego, można opisać jedynie przy użyciu specjalnego języka dramatycznego. Dramat ludzki i scena dramatu przeciwstawiają się sobie, mają odmienne prawa oraz odmienny język opisu.³ Dwoistość jednoczesnego przebywania na scenie i wśród ludzi jest wiązana przez podstawowe pragnienie człowieka: człowiek we wszystkich swoich działaniach pragnie zbawienia i obawia się potępienia.⁴

Sposób mówienia Tischnera wydaje się prowadzić do aporii. Jeśli bowiem słowo „mieć” powinno opisywać dramat międzyludzki, to nie może być używane do charakterystyki relacji ze sceną dramatu. Powiedzieliśmy bowiem za Tischnerem, że języki obu sfer różnią się diametralnie. A tymczasem posiadanie rzeczy w świecie jest powszechnie przyjmowane jako wzorcowy przykład posiadania. Czyżby Tischner zmienił tak radykalnie rozumienie słowa „mieć”, że dla niego człowiek nie może posiadać zwykłych rzeczy materialnych? Zanim odpowiem na to pytanie, warto przyjrzeć się Tischnerowskiej wizji ludzkiej egzystencji, która obejmuje relacje zarówno z ludźmi, jak i z rzeczami.

PRZYSWAJANIE OTACZAJĄCEGO ŚWIATA

CZŁOWIEK I MIEJSCA NA ZIEMI OBIECANEJ

Tischner zalicza do sceny rzeczy z otaczającego świata, ale nie napotkanych ludzi. Człowiek nie jest częścią sceny ani nie pochodzi ze sceny. Fragmenty sceny poddają się uprzedmiotowieniu⁵, czyli opisowi używającemu kategorii intencjonalności, a istota człowieka wymyka się takiemu opisowi⁶. Ten prosty podział na scenę i ludzi mocno się jednak komplikuje, ponieważ relacje człowieka do sceny są niemal zawsze za-

³ „Scena jest tym, co w jakimś punkcie jest przeciwne człowiekowi. Właśnie dlatego człowiek musi ją sobie oswajać. Człowiek istota dramatyczna «oswaja» sobie scenę, wychodząc od przeciwieństwa, które znajduje swój wyraz w przeciwieństwie podmiot–przedmiot.” *Ibidem*, s. 15.

⁴ Nie trzeba tych pojęć rozumieć czysto religijnie. Zbawienie może na przykład oznaczać ratunek przed utratą sensu własnej egzystencji.

⁵ „Scena jest miejscem akcji dramatycznej. Na scenę składają się: rzeczy, przedmioty, krajobrazy, a także uobecniania w doświadczeniach typu intencjonalnego inni ludzie (...) ze sceną, na której toczy się mój dramat, łączy mnie wyłącznie relacja intencjonalna, lub taka, która może się stać wyłącznie intencjonalną.” *Ibidem*, s. 146.

⁶ „Relacja człowiek–człowiek nie ma charakteru intencjonalnego, lecz dialogiczny. Inny człowiek nie jest w niej przedmiotem aktów spostrzeżenia, lecz jest ty aktualnej lub możliwej rozmowy.” *Ibidem*, s. 147.

pośredniczone przez stosunki między ludźmi. Można powiedzieć, że również scena gra pośrednio rolę w ludzkim dramacie i w konsekwencji nie da się jej opisać wyłącznie przedmiotowo. Mówiąc nieco mniej technicznym językiem: w relację do świata są zawsze uwikłane relacje z innymi ludźmi. Doświadczenie ziemi jako sceny jest teraz zapośredniczone przez dialog międzyludzki. Człowiek nie dotyka bezpośrednio ziemi jako sceny, ponieważ wszystkie te relacje są zapośredniczone przez wzajemność z drugim.

Tischner nie zmienia zatem radykalnie zakresu słowa „mieć”. W jego ujęciu posiadanie może obejmować również rzeczy z otaczającego świata. Zatem jest możliwe porównanie Tischnera z tradycyjnym rozumieniem posiadania. Nie należy jednak zapominać, że jego wizja wydobywa, dotąd nie opisywany, w wymiar dramaturgiczny posiadania rzeczy.

Tischner przede wszystkim szuka podstawy posiadania, czyli odpowiedzi na pytanie, skąd bierze się prawo człowieka do rzeczy.⁷ Odnajduje podstawę posiadania w pierwotnej ufności człowieka, który uznaje świat za swoją ziemię obiecaną. Człowiek wierzy, że świat jest „jego”, że ma do niego prawo, a jego życie ma polegać na przyswajaniu tej obiecanej ziemi.

Tischner widzi źródło pierwotnej ufności w prawdnej obietnicy, jaką Bóg udzielił ludziom. Obietnica jest archaiczna i jest starsza od każdego z ludzi. Znakiem ziemi obiecanej są budowane na niej miejsca, takie jak: dom, warsztat pracy, świątynia i cmentarz. Miejsca stanowią centralne punkty orientacji w otaczającym świecie⁸ i za ich pośrednictwem człowiek odnosi się do rzeczy. Życie ludzkie toczy się przede wszystkim wokół domu. Dom pozwala uchronić się od żywiołów: deszczu, zimna i słońca. W domu można gromadzić zapasy – trwałe dobra – które pomagają uniezależnić się od głodu i pragnienia. Kamieniem wę-

⁷ „Jesteśmy stąd (...) Człowiek przychodzi na świat i jest ze świata. Wynika z tego, że człowiek jest i nie jest na świecie, ponieważ jest zarazem ze świata (...) Mój ma najpierw sens negatywny: nie jestem częścią świata – ja i świat to nie jedno i to samo (...) mimo to świat nie jest dla mnie czymś obcym. Co znaczą te dwa momenty zebrane razem? Znaczą, świat dla mnie (...) Słowo »dla« wskazuje na obietnicę – świat mój, to świat danej mi obietnicy, świat zarazem obiecany i obiecujący.” *Ibidem*, s. 181.

⁸ Koncepcje Tischnera podejmują pewne wątki myślenia Lévinasa, jednak wnioski obu myślicieli są różne. Tischner uznaje posiadanie za coś, co może należeć do dramatu ludzkiego, dramatu, który stanowi istotę człowieka. Z kolei Lévinas stwierdził, że dom i posiadanie nie dotykają istoty człowieka, ponieważ posiadając, pozostajemy na poziomie zjawisk. Co prawda dla Lévinasa posiadane rzeczy są wyrwane z żywiołu i nabierają stałości i solidności, lecz jednak pozostają tylko zjawiskami. Podobnie posiadacz – nie jest on substancją, ale jest rozumiany wedle tego, co posiada, wedle swoich uzewnętrznień oraz dzieł. Wejście w istotę człowieka otwiera dopiero wydarzenie spotkania, w którym bliźni kwestionuje w ogóle prawo podmiotu (mnie) do posiadania.

gielnym domu jest wierność między ludźmi, którzy go zamieszkują. Jeśli między ludźmi pojawi się zdrada, dom przestaje być domem, mimo że nie musi tracić swojego komfortu i zaciszności. Przez warsztat pracy człowiek może zakorzenić się w świecie. Gospodaruje na ziemi, to znaczy: panuje nad nią i zarazem jej służy, pamiętając przy tym, że przez pracę na ziemi wrasta w dziedzictwo poprzednich pokoleń. Podobnie jak dom i warsztat pracy, również inne ludzkie miejsca: świątynia i cmentarz są ufundowane na wierności Bogu i bliskim zmarłym.

Istnienie miejsc świadczy, że ziemia jest ziemią obiecaną. Ale przecież życie na ziemi jest tak kruche – rozpadają się domy, umierają albo odchodzą najbliżsi i pustoszeją świątynie. Czas nieubłagany niszczy miejsca. Czy to oznacza, że ginie również podstawowa ufność człowieka w Bożą obietnicę? Tischner uważa, że ufność nie musi ginać, ponieważ pierwotna obietnica wprowadza w ludzkie życie nadzieję, która odślania, że dom ziemski jest tylko obietnicą prawdziwego domu w niebie, a ziemia obiecana na ziemi jest jedynie obietnicą – czy też przedsmakiem – prawdziwej ziemi. To nadzieja pozwala przenieść spełnienie obietnic poza zniszczalny świat, a przez to uczy ubożenia, które nie prowadzi do rozpacz i do utraty zaufania do świata i Boga.

CZŁOWIEK NA ZIEMI ODMÓWIONEJ

Załamaniem nadziei w człowieku oznacza natomiast przełom w jego relacjach ze światem i z ludźmi. Gdy człowiek nie ufa w Boską obietnicę, przestaje wierzyć Bogu i ludziom. Powoduje to spustoszenie jego świata, ponieważ zanikają miejsca, które stanowiły centrum orientacji w świecie. Miejsca marnieją, bo były zbudowane na wierności, a na ziemi odmówionej ludzie przestają sobie wierzyć. Ziemia obiecana staje się wtedy ziemią odmówioną. Świat staje się obcy i wrogi – dom zmienia się w kryjówkę, która jest miejscem obrony i schronienia przed światem. Następuje również rozkład więzi między domownikami, którzy mogą wspólnie bronić domu, ale podejrzewają się nawzajem o zdradę. Ziemia obiecana była wcześniej miejscem gospodarowania, które łączyło w sobie panowanie i służenie. Ziemia odmówiona nie daje się przyswajając, można ją tylko opanować i wykorzystywać. Również świątynie i cmentarze przestają pełnić swoją funkcję: wcześniej były miejscami wierności wobec Boga i swoich ojców, teraz stały się miejscami pustymi i obcymi, bez bliskości i celu.

DWOJAKIE PRZYSWAJANIE ŚWIATA: GOSPODAROWANIE I ZAWŁASZCZANIE

Tischner wprowadza w tym momencie dwie wizje przyswajania: gospodarowanie⁹ i zawłaszczanie. Jedna opiera się na zadomowieniu człowieka, a druga – na jego bezdomności. Obie wizje są wprawdzie radykalnie odmienne, lecz mają wspólne założenia. Wszelkie przyswajanie jest w nich bowiem sposobem odnoszenia się człowieka do rzeczy, ale równocześnie do ludzi i Boga. To oznacza, że posiadanie jest uwikłane w dramat człowieka, a zatem może być albo dobre, albo złe.

Przedtem nie umiałem pogodzić powszechnego mniemania, że posiadanie dotyczy głównie rzeczy (zatem kieruje się na scenę) z twierdzeniem Tischnera, że słowo „mieć” opisuje dramat między ludźmi. Przyjmowałem przy tym za Tischnerem, że dramat i scena dramatu są radykalnie przeciwstawne. Jednak analiza metafory sceny prowadzi do odrzucenia tej przesłanki, bo w sceniczne relacje z rzeczami są uwikłane ludzkie dramaty. Język intencjonalności nie nadaje się do wyczerpującego opisu sceny: czysto obiektywne relacje z rzeczami są jedynie abstrakcją, bowiem scena tylko częściowo poddaje się uprzedmiotowieniu. I – analogicznie – dramat międzyludzki nie jest możliwy bez wprowadzania elementów sceny, a co za tym idzie, bez języka uprzedmiotawiającego.

POSIADANIE RZECZY NA ZIEMI OBIECANEJ

Posiadanie rzeczy na ziemi obiecanej jest wyrazem ufności człowieka, ale poddane jest też napięciu oraz zwykłej niepewności. Mojość świata narzuca oczywiście ograniczenia na relację z rzeczą, gdyż wszelkie posiadanie odnosi się do miejsc i powinno służyć miejscom. Człowiek gospodaruje na ziemi i stara się jej służyć. Uprawiana ziemia staje się dla niego rolą – czymś bliskim. Właściciel panuje nad ziemią i służy jej, pamiętając o pokoleniach ludzi, które w przeszłości służyły tej samej ziemi.

Posiadanie rzeczy bowiem przemija. Człowiek wiąże się z rzeczami, ale te relacje są nietrwałe i szybko obumierają. Posiadanie na ziemi obie-

⁹ „W Biblii to sam Bóg mówi «czyńcie». Słowa te zmieniają w sposób zasadniczy sens ziemi, na której znalazł się człowiek. Ziemia ukazuje się jako przestrzeń, która nadaje się do «uprawy», do (...) «zadomowienia». Nie jest już ziemią wygnania, lecz ziemią obiecaną, darem, który można brać. Wygnańiec staje się posiadaczem całej ziemi.” J. Tischner, *Polski młyn*, s. 107.

canej zachowuje jednak pewien moment, który nie podlega przemijaniu. Dzięki nadziei coś z radości posiadania zostanie zachowane, nawet gdy znikną rzeczy. Nadzieja sprawia, że posiadanie rzeczy jest obietnicą i przedsmakiem innych więzi. Nadzieja uczy zarazem umiejętności opuszczania starych miejsc i szukania miejsc nowych. Tylko tam, gdzie panuje wierność między ludźmi, są miejsca i tam również można odnaleźć coś z posiadania rzeczy, które minęły.¹⁰ Nadzieja przekształca posiadanie rzeczy, bo oddziałuje na ludzkie projekty. A przecież posiadanie rzeczy zawiera w sobie projektowanie przyszłych sposobów bycia. Nadzieja przewraca niekiedy do góry nogami ludzkie projekty, każe wierzyć w to, co nieprawdopodobne i zakazuje zbyt szczegółowych planów. Posiadanie na ziemi obiecanej nie jest przeto zbyt konkretne, otacza przyszłość mgiełką rozmarzenia. Poza tym nadzieja sprawia, że ludzka śmierć nie stanowi nieprzekraczalnego progu posiadania. Człowiek może cieszyć się posiadaniem nawet tuż przed śmiercią.

W świecie odbywa się nieustannie ruch przyswajania. Rzeczy i świat są dane jako obietnica. Człowiek ma prawo do rzeczy i chodzi o to, by to prawo urzeczywistnił. Chodzi o przyswojenie rzeczy w ramach danego prawa. Granice prawa do rzeczy są zakreślone przez wymagania wierności Bogu i ludziom. Władanie rzeczami nie może zdradzać więzi między ludźmi: eksploatacja nie licząca się z przyszłością, bezwzględne zrywanie z tradycją, wykorzystywanie ludzi i odcinanie ich od owoców ziemi oznacza zniweczenie wierności i sprzeniewierzenie obietnicy.

POSIADANIE NA ZIEMI ODMÓWIONEJ

W świecie odmówionym zmienia się również rozumienie posiadania. Człowiek chce włączyć ziemią, żeby w ten sposób uprawomocnić swoje posiadanie, wedle zasady: że prawo jest prostym następstwem władzy. Pożądanie, stanowiące próbę przyswojenia świata, zaczyna rozciągać się poza rzeczy. Można pożądać rzeczy materialnych, ale również – drugiego człowieka¹¹, można też pożądać swojego Boga, który może pomóc w walce ze światem. Jedynie walka i zwyciężanie oporu świata może okiełznać jego obcość. Posiadanie na ziemi odmówionej staje się prostym zawiązkaniem rzeczy. Próby zawładnięcia światem – napiętnowane lękiem, niepewnością oraz ciągłą walką

¹⁰ Człowiek dorosły odnajduje w rzeczach w swoim domu ten sam smak, który w dzieciństwie czuł, przyciskając do siebie małego misia.

¹¹ Mamy w pamięci przykład Pana z *Fenomenologii Ducha* Hegla.

– nie gaszą pożądania, przeciwnie: wzmagają je. A pożądanie powoduje rosnące uzależnienie od rzeczy, albowiem im niższa wartość jakiejś rzeczy, tym silniej zniewala ona człowieka.¹²

Posiadanie na ziemi odmówionej obejmuje wiele *modi*. Zależną one od stopnia poczucia obcości wobec świata. Człowiek może traktować swoje otoczenie jako zbiór narzędzi do wykorzystania, nie zdając sobie sprawy z rozpadu miejsc. Może też dostrzegać radykalną wrogość i obcość świata, w którym brakuje nadziei i tego, co nadzieja spaja – miejsc. Człowiek, postawiony względem rzeczy, traktuje siebie samego jako zbiór sił i zdolności, które umożliwiają mu opanowanie świata.

Człowiek zablakany na ziemi odmówionej, pozbawiony obietnicy i nadziei, próbuje nabyć prawo do świata przez proste a w ł a s z c e n i e. Postępuje racjonalnie, ponieważ nie ufa światu i innym ludziom, a jedynie pożądanie i możliwość ich zaspokajania gwarantują mu zaznaczenie swego miejsca w świecie. Człowiek pożąda nie tylko rzeczy, ale chce pożądać drugiego człowieka, przez co wchodzi w heglowską relację pana i niewolnika.

Oprócz czysto technicznego podejścia do świata i sięgającej głęboko rozpaczony osoby potępionej istnieją również pośrednie stopnie utraty zaufania do świata i oderwania się od niego. Wtedy to ludzkie życie wypełniają rzeczy, zetknięcia z ludźmi i praktyczne zajęcia. Następuje niezauważalne, ale stopniowe i postępujące niszczenie miejsc. Takie bycie między potępieniem a zbawieniem, bez ostrej świadomości dylematu, jest właściwe wielu ludziom. W istocie bowiem posiadanie siebie i ziemi jest zawsze niedoskonałe, zawsze podatne na rozpad. Wydaje się przede wszystkim, że ów stan zawieszenia „pomiędzy” najlepiej oddaje kondycję człowieka.

Posiadanie na ziemi odmówionej oznacza władzę nad rzeczami, która jest jednak pozbawiona bliskości i zadomowienia. Władza jest zawsze zagrożona ze strony świata, a przede wszystkim – ze strony innych ludzi. Silna potrzeba przyswojenia rzeczy koncentruje się na narzucaniu swego piętna rzeczy albo sprawowaniu pełnej kontroli. Dlatego też próbujemy przez sprawowanie władzy uzyskać prawo do rzeczy. Posiadanie jest zatem pełne nieufności, bo wierzy jedynie we własną siłę. To posiadanie tragiczne, bo słabość i skończoność człowieka i wrogość świata czynią je przemijającym i kruchym.

Najłatwiej przeciwstawić sobie gospodarowanie i przywłaszczenie, wskazując na przeciwne kierunki pragnień. Gospodarowanie pragnie

¹² I odwrotnie: im wyższa wartość danej rzeczy, tym bardziej wyzwała ona człowieka.

przyswoić to, co już ma obiecane, a zatem niejako własne. Natomiast przywłaszczenie pragnie mieć prawo do tego, co pozostaje tylko pod jego władzą. Jednak im mocniejsza władza nad rzeczami, tym mocniej uzależnia się od rzeczy, a ponadto wpływ na rzecz nie zależy tylko od władzy.

PRZYSWAJANIE SIEBIE SAMEGO

Różne sposoby przyswajania rzeczy mają swoje podstawy w dwojakim odniesieniu do świata. Można przyswajać świat, gospodarując na ziemi obiecanej i zawłaszczając rzeczy na ziemi odmówionej. Pierwsze posiadanie czyni świat bliskim, drugie daje władzę nad rzeczami, ale i poczucie uzależnienia. Wydaje się jednak, że to w s a m y m c z ł o w i e k u muszą tkwić podstawy tych diametralnie różnych sposobów posiadania.

Wykazaliśmy, że słowo „mieć” opisuje zarówno scenę, jak i aktorów dramatu. Zapytajmy teraz, czy wszelki dramat nie wymaga tego, by pierwszej i s t n i a ł człowiek, który wejdzie np. w relację posiadania? Jeśli tak jest w istocie, wówczas pierwotniejsza dla opisu człowieka będzie kategoria „być”.¹³ Szukając podstaw posiadania, zapytamy więc: jak musi być człowiek, żeby móc dwojako odnosić się do świata?

OSOBA JAKO BYT DLA SIEBIE

Uczestnika dramatu nazywa Tischner o s o b ą.¹⁴ Tischner nie rozumie osoby jako „substancji indywidualnej o rozumnej naturze”, ale jako b y t - d l a - s i e b i e. Osoba jest stosunkiem do siebie samej, co oznacza, że nie tylko odnosi się do siebie, ale zarazem j e s t tym odniesieniem.¹⁵ Kluczowe jest tu słówko „dla”. Jeżeli coś jest dla kogoś, to znaczy, że m o ż e o n t o m i e ć. Czyli nie jest to jeszcze jego, ale jest mu przeznaczone i zwrócone ku niemu, a więc – w pewnym sensie – już do niego

¹³ Tischner dowodzi: „Osobą jest byt-dla-siebie. Osoba jest stosunkiem do siebie (...) Osoba nie tylko odnosi się do siebie, ale i jest tym odniesieniem (...) odniesienie nie jest zwyczajną relacją. Określa je bliżej słówko «dla». Słówko to zawiera klucz do tajemnicy osoby. Co znaczy dla? Mówimy: «coś jest dla mnie». Znaczy to: możemy to «mieć». To co mogę «mieć», nie jest jeszcze moje, ale w pewnym sensie jest moje, jest mi «przeznaczone», jest ku mnie «zwrócone» (...) słówko «mieć» wskazuje na rozmaite odmiany dobra. To, co jest dla mnie, i to, co jest moje, jest dobrem.” J. Tischner, *Sprawa osoby – wstępne przybliżenie*, „Logos i Ethos” 2/1992, s. 5-21, s. 12.

¹⁴ *Ibidem*, s. 5-19.

¹⁵ *Ibidem*, s. 12.

należy. Ponadto dla Tischnera słowo „mieć” wskazuje na wymiar dobra. To, co można mieć, jest dobrem. Zatem osoba jest dla siebie pewnym dobrem czy wartością, co oznacza, że jej istnienie jest usprawiedliwione – bo jest dobre. Historia osoby rozgrywa się przeto w horyzoncie dobra i zła.¹⁶

Struktura osoby obejmuje również jej otwarcie na innych ludzi. Byt-dla-siebie jest sobą tylko poprzez innego, czyli ostatecznie dzięki innemu. Nie tylko dlatego, że inni ludzie wprowadzają osobę w przestrzeń międzyludzkiego dramatu. Również z tego względu, że w swoim rdzeniu osoba jest dla siebie dobrem absolutnym.¹⁷ Ale wartość absolutna osoby wymaga uznania owej absolutności, zaś takie uznanie może pochodzić tylko od innych. W strukturze osoby leży również intencjonalne otwarcie na świat, które dzięki obiektywizacji umożliwia pracę oraz życie społeczne.

Sama struktura ontyczna osoby nie rozstrzyga o jej konkretnym sposobie istnienia. Osoba nie jest trwałą substancją, ale buduje siebie w dramatycznych relacjach ze sobą, światem, a przede wszystkim z innymi ludźmi. Zatem tożsamość osoby zależy od wpływu losu, innych ludzi i sposobu przyswajania rzeczy.

OSOBA JAKO OBIETNICA

Istnieje uderzające podobieństwo formalne między relacją osoby do świata i do siebie samej. Gdy świat jest ziemią obiecaną – jest dla człowieka i podobnie osoba jest bytem-dla-siebie. Zatem jeśli świat jest obietnicą, również osoba jest obietnicą dla siebie samej. To oznacza dalej, że osoba jest dla siebie darem, który domaga się przyswojenia. O ile przyswojenie świata polega na budowaniu miejsc i gospodarowaniu, o tyle przyswajanie osoby dokonuje się przez wyrażanie siebie samej. Tischner formułuje hipotezę osoby jako obietnicy, co pozwala mu powiązać zaufanie osoby do obiecanego świata z zaufaniem osoby do siebie samej, a w konsekwencji również przyswajanie świata i przyswaja-

¹⁶ „(...) agatologiczny sens bycia osoby na tym polega, że w osobie jej «mieć» poprzedza jej «być». Osoba wtedy jest sobą, gdy ma siebie.” Tischner odwraca w ten sposób tradycyjny porządek. Dla niego struktura dla siebie, która wskazuje na porządek posiadania, warunkuje porządek istnienia, bo dobro poprzedza byt. Pojawiają się tu mocne założenia ontologiczne. Między innymi oddzielenie porządku bytu od porządku wartości. W metafizyce tradycyjnej porządek istnienia był porządkiem dobra. Co prawda Plotyn porządek istnienia wprowadzał z porządku dobra, ale Tischner raczej wskazuje tu na Kantowską tezę o istnieniu dziedziem.

¹⁷ To nie znaczy, że osoba jest Absolutem, ale że wartość osoby nie zależy od okoliczności.

nie samej osoby. Można nawet postawić tezę, że przyswajanie jest jednolitym procesem, który z jednej strony odnosi się do osoby, a z drugiej – do świata.

Cała opisana wyżej konstrukcja opiera się na przekonaniu, że osoba stanowi obietnicę dla siebie samej. Tischner będzie to uzasadniał, powołując się na działanie Boga. Może jednak wystarczy wykazać, że faktycznie osoba odnosi się do siebie samej, a to odniesienie jest relacją dynamiczną, w której osoba t w o r z y samą siebie a zarazem jakby odzyskuje siebie, co w języku Tischnera można nazwać „przyswajaniem”.

AUTOKREACJA OSOBY LUDZKIEJ

Osoba jest bytem dramatycznym w dwojakim sensie. Uczestniczy w dramacie międzyludzkiem, ale również istnieje w niej dramat wewnętrzny, który rozgrywa się wewnątrz niej samej i doprowadza do „rozszczepienia” osoby. Te dwa dramaty są nierozdzielne i dzięki nim osoba staje się bytem poprzez siebie¹⁸, urzeczywistnia się, czyli staje tym, czym jest¹⁹.

Tischner określa wewnętrzny dramat osoby jako przechodzenie od uczestnictwa do wyrazu.²⁰ Opisuje ten proces przy pomocy metafory śpiewu. Uczestnictwo ma się do wyrazu tak, jak partytura pieśni do śpiewu. Uczestnictwo (podobnie jak partytura, ograniczająca pole możliwego śpiewu) również wyznacza pole możliwego wyrazu. Pamiętajmy, że wyraz nie oznacza przygodnego zachowania człowieka, ale przeciwnie – człowiek nie tyle coś wyraża, ile raczej jest wyrazem, uwieńczeniem bycia osoby i odnalezieniem siebie.²¹ Metafora śpiewu pozwala więc wyobrazić sobie, co oznaczają wizja osoby jako wyrazu. Jednak musimy oddać tę metaforę za pomocą precyzyjniejszych terminów. Wyko-

¹⁸ J. Tischner, *Sprawa osoby – wstępne przybliżenie*, s. 16. Tischner cytuje tu fragment pracy Taylora pt. *Hegel*. Fragment ów poświęcony jest koncepcji Herdera, dla którego osoba jest wyrazem. (Zauważamy tu zresztą wyraźną opozycję do tych ujęć, w których osoba co najwyżej wyraża samą siebie.) Wydaje się jednak, że kategoria wyrazu dotyczy w równej mierze relacji człowieka do świata rzeczy. Z kolei rzeczy stanowią wyraz „mojej” relacji wobec innych i wobec Boga.

¹⁹ Trzeba zauważyć, że wszelkie sztywne ujęcia osoby jako substancji, która co najwyżej rozwija swoje możliwości, nie pasują do takiej koncepcji osoby. Osoba Tischnera buduje wszak istotę samej siebie, toteż jej rozwój nie dotyka peryferii, ale samego jej jądra osobowego.

²⁰ Nie wiemy dokładnie, na czym polega ten proces, ponieważ Tischner posługuje się tajemniczymi terminami, które domagają się osobnego wyjaśnienia. Jednak widać od razu, że nie chodzi tu o poznanie samego siebie ani o standardowe techniki budowania siebie.

²¹ „Osoba decyduje o tym, czym jest (...) osoba ma budowę wyrazu. Osoba wyraża siebie. Jest taka, jaki jest jej wyraz. Jest na tyle sobą, na ile potrafi wyrazić siebie jako siebie.” J. Tischner, *Sprawa osoby*, s. 15.

rzystamy do tego celu pojęcia, którymi posługuje się Tischner w innym kontekście problemowym.

We wczesnych pismach Tischner opisywał człowieka jako „ja” aksjologiczne, czyli „ja” rozumiane jako *w a r t o ś ć*. „Ja” stanowi centrum pola tego, co „moje”, które stanowi wartość dla „ja”. Osoba obejmuje zatem dwie sfery egotyczne. Do sfery wewnętrznej należy to, co *t o ż s a m e z „ja”* aksjologicznym. Do sfery zewnętrznej należy to, co „moje”, ale nie utożsamiające się z „ja”. Do sfery „moje” mogą więc należeć przeżycia „ja”, fragmenty jego ciała, a nawet te rzeczy cenne dla „ja”, które przekraczają granice cielesności. „Ja” aksjologiczne jest irrealne i wciela się w to, co „moje”. Mechanizm utożsamiania „ja” z tym, co wcześniej było tylko „moje”, nazywa Tischner *s o l i d a r y z a c j ą* egotyczną.

Można wyjaśniać, że pole uczestnictwa jest po prostu horyzontem tego, co „moje”, którego centrum zajmuje „ja” aksjologiczne. Osoba oznacza w ciele nie „ja” aksjologiczne, a przez to solidaryzacja egotyczna jawi się jako proces *w y r a ż a n i a* osoby.²² Przy tym nie jest tak, że to ukryta głębiej osoba wyraża się w tym, co przyswaja. Dopiero przyswajanie (solidaryzacja) buduje samą osobę, czyli byt-dla-siebie.

Mamy wątpliwości, czy pojęcie solidaryzacji egotycznej stanowi klucz do opisu osoby. Bowiemy przy takim podejściu osoba realizuje się przez coraz mocniejsze utożsamienie z tym, w czym uczestniczy. Tymczasem często dzieje się na odwrót. Osoba wyraża siebie przez *o d c i ę c i e* się od tego, czym była. Czyni to jedynie „moim” albo nawet obcym i wrogim sobie.²³

Wydaje się, że Tischner wzbogacił tradycyjne opisy sfery „mojego” o dwa nowe elementy. Uznał przede wszystkim, że „moi” mogą być również bliscy ludzie, powiązani z „ja” więzią wierności. Jeśli w obrębie tego, co „moje”, znajdują się bliscy, wtedy mogą być oni momentem osoby ludzkiej – co oznacza, że osoba buduje się przez innych ludzi. Po

²² Tischner pisze: „Przez solidaryzację egotyczną rozumiem zjawisko utożsamiania się ja z obszarem, który pierwotnie był tylko obszarem «mojego», bądź stanowił teren całkowicie aegotyczny, w rezultacie czego obszar ten nabiera znaczenia bycia integralnym składnikiem obszaru ścisłej egotyczności (ja będącego fundamentem solidaryzacji).” J. Tischner, *Aksjologiczne podstawy doświadczenia „ja” jako całości cielesno-przestrzennej*, w: *Logos i Ethos. Rozprawy filozoficzne*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1971, s. 69. Albo w innym miejscu: „Obszar możliwej solidaryzacji egotycznej jest wyznaczony przez cechę «mojego» (...) «Moje» leży niekiedy poza obrębem ciała, w świecie otaczającym nas, jest to niekiedy rzecz, niekiedy drogi człowiek, czasami zwierzę. Poczucie solidarności ulega też stopniowaniu: coś może być mną mniej lub bardziej głęboko.” J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Znak, Kraków 1975, s. 167.

²³ Tischner opisuje ów proces na przykładzie desolidaryzacji z własną ręką. Oto ręka toczona gangreną staje się śmiertelnym wrogiem dla osoby: najpierw traci ona swoją przynależność, a potem staje się czymś obcym i wrogim.

drugie, przyjął również, że „moje” jest również to, co kieruje się na „ja” i grozi jego zniszczeniem. Stanowi to odstępstwo od tradycji, w której do sfery ja zaliczano to, co dobre i korzystne dla „ja”. Wtedy dobra najcenniejsze, które decydowały o tożsamości osoby, stanowiły centrum sfery egotycznej, a na jej obrzeżach sytuowały się dobra przedmiotowe. Jeśli za Tischnerem włączymy do sfery egotycznej to, co groźne i niszczące, wówczas ważnym elementem budowania się osoby stanie się desolidaryzacja egotyczna, czyli *w y k l u c z a n i e* i odcinanie się tego, co zagraża osobie. Oznacza to, że osoba nie utożsamia się z tym, co jej zagraża, „przesuwając” to do sfery „mojego”, a nawet zupełnie wyrzucając je poza sferę egotyczną.

Obecnie możemy zatem uzupełnić poprzednią hipotezę. Wyrażanie osoby polega na procesach solidaryzacji i desolidaryzacji egotycznej z tym, co „moje”. Te procesy obejmują nie tylko przyswajanie dóbr indywidualnych, ale również *w i e r n o ś ć* ludziom bliskim, która stanowi fundament miejsca.²⁴ Wierność oznacza, że ludzie dają się sobie nawzajem, a to oznacza, że poprzez wierność inny człowiek może współtworzyć osobę. Z drugiej strony, proces desolidaryzacji oznacza wydanie ostrej walki temu, co wprawdzie jest „moje”, ale niszczy samo „ja”. Procesy desolidaryzacji i solidaryzacji pozwalają na ukonkretnienie „ja” aksjologicznego, czyli wyrażenie siebie samego, to zaś oznacza, że „ja” aksjologiczne stało się *o s o b ą*.

Wyrażanie siebie wydaje się procesem przeciwstawnym do przyswajania siebie. Pierwszy proces ma bowiem charakter *o d ś r o d k o w y*, a drugi – *d o ś r o d k o w y*, skierowany do wewnątrz. Jednak to ostre przeciwstawienie zaciera się w obrębie osoby, ponieważ wyrażanie osoby dokonuje się jednocześnie w obu kierunkach: solidaryzację można rozumieć jako rozszerzenie „ja” na zewnątrz, ale również jako pochłanianie, czyli uwewnętrznianie tego, co zewnętrzne. Podobnie desolidaryzacja wskazuje na „skurczenie” i zamknięcie się „ja” od wewnątrz. Oba procesy prowadzą jednak do tego, że „ja” przyswaja fragment otaczającej rzeczywistości.

Wykazaliśmy bliskość relacji osoby do świata i do samej siebie. Okazało się, że w obu wypadkach chodzi o przyswojenie siebie. Na ziemi obiecanej przyswajanie polega na realizacji Bożej obietnicy dotyczącej zarówno ziemi, jak osoby. Na ziemi odmówionej przyswajanie oznacza przywłaszczanie rzeczy i zdobycie przez osobę władzy nad sobą samą.

²⁴ Ziemia jest przyswojona przez odniesienie do innych, którzy na tej ziemi pracowali. Przeswajanie jest wymianą dóbr – można zatem powiedzieć, że osoba dostaje siebie samą od innych.

PRZYSWAJANIE SIEBIE I ŚWIATA U PODSTAW WSZELKIEGO POSIADANIA

Tischner szuka podstaw posiadania ludzkiego w przyswajaniu świata. Przyjmowano to również w innych koncepcjach posiadania. Jedni twierdzili, że człowiek może przyswajać świat, bo jest ze świata (Merleau-Ponty), inni zaś przyjmowali, że przyswojenie świata dokonuje się przez zdystansowanie się od świata i próbę jego przedmiotowego ujęcia (Marcel, Lévinas). Te dwie wizje wydają się wprawdzie sprzeczne, ale dla Tischnera zmierzają w tym samym kierunku. W myśl pierwszej „ja” musi bowiem zyskać pewien dystans wobec swego zakorzenienia, w myśl drugiej „ja” próbuje nawiązać więzi z rzeczami i odnaleźć własne miejsce w świecie.²⁵

Tischner ze swojej strony stara się wyjść poza dylemat jednoczesnego zanurzenia w świecie i dystansu wobec niego. W jego ujęciu osoba ani nie jest ze świata, ani nie jest obca światu. Zakorzenienie w świecie nie wynika z natury ani z aktywności człowieka, ale z zaufania wobec obietnicy danej przez Boga, które sprawia, że świat nie jest obcy, bo jest dla człowieka. Mamy prawo do świata, ale zarazem musimy dopiero przyswoić sobie świat.²⁶ Oczywiście obietnicę można odrzucić albo o niej zapomnieć. Wtedy, zamiast czuć się „dziedzicem”, człowiek wyobcowuje się ze świata. Z tych rozważań widać jasno, że odniesienie do boskiej obietnicy nie tylko leży u podstaw stosunku człowieka do świata, ale również jego stosunku do siebie samego i innych ludzi.

ŁASKA BOGA PODSTAWĄ LUDZKIEGO POSIADANIA

ŁASKA JAKO DAR BOGA

Przyjmując obietnicę Boga, człowiek przyswaja sobie świat i siebie samego.²⁷ Obietnica jest darem Boga, a dary Boga nazywa się łaską.

²⁵ Co może zresztą skończyć się nieautentycznością, takim poszukiwaniem domu w świecie, które zapoznaje własną bezdomność.

²⁶ Kto przyjmuje obietnicę, ten uznaje świat za swoją własność. Bycie na świecie jest realizowaniem obietnicy. Tischner pisze o tym w następujący sposób: „Być na ziemi to dotykać jej poprzez płacz i uśmiech drugiego. Smakując chleb, smakuję obietnicę, która się ziściła. Podobnie jest z domem – dla mnie jest coś, skoro rodzi chleb. Mogę posiadać świat – niekiedy w chwilach, gdy czuję ziemię jako moją ziemię: urodzenie dziecka, smakowanie swojego chleba, ofiarowanie swojemu Bogu.” J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 180.

²⁷ „Wymiana dóbr, a więc życie w dialogu, wiąże się w sposób nierozzerwalny z doświadczeniem łaski (...) Doświadczamy jako «łaski» każdego dobra, jakie w sposób niezastużony staje się naszym udziałem (...) a dobro istotne jest zawsze dobrem niezastużonym.” J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka. Dla duszpasterzy i artystów*, Wydawnictwo Naukowe PAX, Kraków 1991, s. 101.

Bóg daje w łasce samego siebie²⁸, dlatego przyjęcie łaski jest wzięciem w posiadanie Boga²⁹. Tischner wprowadza w tym miejscu do swojego myślenia dość rzadkie dla filozofa pojęcie łaski. Za greckim źródłosłowem wiąże łaskę z *w d z i e k i e m*, który jak światło rozjaśnia życie, ale też ma moc dogłębnej przemiany człowieka. Do dzieł łaski zalicza się nawrócenie, usprawiedliwienie i zbawienie, które są możliwe tylko dlatego, że łaska umieszcza człowieka w horyzoncie dobra i zła.³⁰

Dla Tischnera człowiek posiada Boga tylko wtedy, gdy Bóg posiada człowieka. Posiadanie Boga jest zbudowane na wzajemnej wierności, która wyklucza wszelką władzę nie opartą na miłości i wszelki rodzaj wyłączenia. W perspektywie łaski do tego, kto posiada Boga, należy cały świat, a zatem łaska kształtuje relacje człowieka ze światem³¹, a ten wpływ sięga aż do rzeczy jednostkowych³². Każde dobro doznane albo uczynione w świecie jest znakiem Bożej łaski. Chcąc opisać łaskę wyłącznie jako dobro, Tischner musi jednak unikać określeń ontologicznych.³³ Posiadanie Boga okazuje się wyjątkowe, warunkuje inne typy posiadania, ale samo nie podlega wpływom, bo rozgrywa się w samym sercu dramatu osobowego, który zdaje się wykluczać wszelkie odniesienie do sceny.

ŁASKA WYMAGA PRZYSWOJENIA

Tak oto w Tischnerowskiej wizji człowieka u podłoża dramatu ludzkiego rozgrywa się dramat religijny. Jeśli zatem w dramacie ludzkim chodzi o przyswojenie rzeczy i świata, to również w dramacie religijnym

²⁸ „Co mogą teraz znaczyć słowa «mój Bóg»? Mój Bóg jest moim dobrem, moim, coraz bardziej moim, moim tak, jak nikogo innego. Dobro przenika w zakamarki mojej subiektywności. Jest bliżej mnie niż ja sobie samemu. Staram się skupić całe me istnienie wokół tego dobra, jak wokół rdzenia. Gdybym stracił to dobro, straciłbym życie. Jednocześnie z Bogiem, żyjąc dzięki Bogu (...) Bóg staje się mój aż do granicy subiektywności, kiedy przystępuję do Komunii świętej, mam Boga jako moją indywidualną, subiektywną własność. Ale Bóg jednocześnie wydobywa mnie z mojej subiektywności, otwiera mnie na świat. Nie wolno Boga uwięzić w swoim sercu. Trzeba się poddać działaniu łaski i popatrzeć na świat oczami innych i Boga.” J. Tischner, *Polski młyn*, s. 276.

²⁹ Dar jest dawaniem czegoś i dawaniem siebie samego. Zatem łaska jest sposobem ofiarowywania się Boga. Można mieć Boga wtedy, gdy On sam się oddaje człowiekowi w swoich darach albo w łasce. Czyli w horyzoncie agatologicznym.

³¹ Najdoskonalszym wyrazicielem wszystko przyswajającej łaski jest św. Franciszek, który mówił do swoich głodnych braci przed otwartym światem: „To wszystko nasze.” Por. J. Tischner, *Miłość niemilowana*, Wydawnictwo S. Grotomirskiego, Kraków 1993, s. 25.

³² Człowiek ma prawo do rzeczy, jeśli będzie to służyć ludziom. Coś służy ludziom wtedy, gdy jest dobre, zatem nie użyteczne lub dające przyjemność. Dobro posiadania zależy od obecności łaski, ponieważ dla Tischnera wszelkie dobro jest łaską.

³³ Por. ścisły podział na ontologię (badającą istnienie) i agatologię (sięgającą do wartości).

powinno dokonywać się przyswojenie Bożej łaski.³⁴ Przy czym zwykły opis dzieł łaski nie obejmuje czasowości. Nawrócenie, usprawiedliwienie i zbawienie nie potrzebują trwania w czasie. Tymczasem posiadanie Boga jest relacją dramatyczną, która nie jest beczasowa, ale rozgrywa się w specyficznym czasie „dramatycznym”.

Mówiąc językiem darów zawartych w Boskich obietnicach: darem Boga jest świat i osoba. W tych darach daje się również sam Bóg. Dary są przyswajane przez ludzi, a w nich przyswajany jest też Bóg. Wzajemne ofiarowanie Boga i człowieka jest zatem poddane czasowi dramatycznemu. Innymi słowy, łaska jest wcielana także w świat dramatów ludzkich. W efekcie możemy powiedzieć, że posiadanie Boga również ma formę obietnicy. Łaska, przyjmowana przez człowieka, staje się jego wewnętrznym dobrem i to, co transcendentne, wciela się w realny świat.³⁵

Opisując proces przyswajania łaski, Tischner pragnie uniknąć jej „ontologizacji”, czyli zredukowania łaski do wymiaru przedmiotowego. Wpada jednak w ten sposób w drugą skrajność – dokonuje bowiem „angelizacji” łaski, a to znaczy, że całkowicie pozbawia ją wymiaru przedmiotowego. Taka wizja łaski uniemożliwia jednak wyjaśnienie dramatu religijnego dziejącego się w czasie³⁶, nie pozwala także na uznanie, że to człowiek dokonuje przyswajania łaski. Rozwijając ujęcie Tischnera, można jednak znaleźć argumenty, które przemawiałyby za tym, że w obrębie jego wizji przyswajanie łaski przez człowieka jest możliwe. Zauważmy bowiem: czysto agatologiczny opis łaski – obejmujący np. odsłonięcie twarzy innego, otwarcie horyzontu dobra i zła – jeszcze nie buduje dramatu. Staje się tak dopiero wówczas, gdy łaska zostaje przyjęta przez człowieka. Wtedy to otwiera ona przestrzeń agatologiczną, prowadzi również do przemiany zasady aksjologicznej.³⁷ A zatem przyswajanie łaski odbywa się na poziomie aksjologii, a następnie przechodzi na poziom czynów, działań i odpowiedzialności.

Ujmowana na sposób czysto duchowy, łaska przemienia świat w własność człowieka³⁸, czyli sprawia, że wszystko w świecie należy do

„ja” i nic nie jest mu obce. Jednak świat opisany wcześniej przez Tischnera jest inny – zawiera bowiem miejsca, czyli to, co bliskie, ale również to, co obce i dalekie. Nie jest więc możliwe pełne przyswojenie świata, a łaska pojawia się w przestrzeni mojego i obcego. Ziemia obiecana wyklucza zarówno opis pełnej jedności ze światem, jak i jego bezpieczeństwa. Łaska – wyrażona w obietnicy – wcieliła się w świat, w którym istnieją władza oraz granice między ludźmi. Ten fakt doprowadza do specyficznego powiązania łaski i przedmiotowości w ziemi obiecanej.

Tischner postrzega więc łaskę z perspektywy boskiej, a nie z perspektywy jej wcielenia w ludzkim dramacie. Z tej perspektywy łaska stanowi wymiar dialogiczny wszelkiego posiadania. W ludzkim świecie niemożliwe jest wprawdzie pełne posiadanie Boga, ale też wszelkie posiadanie ma w sobie ślad boskiej łaski.³⁹ W ten sposób znana formuła – według której łaska doskonali naturę – potwierdza, że łaska jest wcielona i że stanowi *habitus* duszy, czyli rodzaj przypadłości. Można więc powiedzieć, że wprowadzenie pojęć ontologicznych do Tischnerowskiego opisu łaski powoduje również dramatyzację tychże pojęć.

JEDNOŚĆ RÓŻNYCH RODZAJÓW POSIADANIA W LUDZKIM DRAMACIE

STRUKTURA OBIETNICY W KAŻDYM POSIADANIU

Łaska przyjmowana przez człowieka nie da się opisać czysto przedmiotowo ani czysto dramatycznie. Przyjmowanie łaski oznacza wzięcie Boga w posiadanie, a wszelkie posiadanie jest niedokończone – pozostaje tylko przyswajaniem dokonującym się w napięciu między absolutną bliskością (pełnią łaski) a czysto przedmiotową relacją wobec świata.⁴⁰

Posiadanie na ziemi obiecanej zbliża się do absolutnej bliskości, zaś na ziemi odmówionej – do czystszej przedmiotowości. W obu wypadkach

³⁴ „Przyjąć łaskę nadaremno to znaczy rozporządzić łaską tak, że ona nie będzie przynosić owoców.” J. Tischner, *Miłość niemilowana*, s. 93.

³⁵ Można podzielić łaskę na niewcieloną i wcieloną. Łaska niewcielona jest darem Boga, światłem, które otwiera horyzont agatologiczny. Natomiast łaska wcielona jest siłą duchową, która działa w horyzoncie agatologicznym (a więc należy raczej do aksjologii). Wcielenie łaski oznacza jej podatność na opis ontologiczny.

³⁶ Łaska dokonuje usprawiedliwienia, nawrócenia i zbawienia. Tu jednak mówimy raczej o pewnych węzłowych punktach czasowych, a nie o procesie czasowym.

³⁷ Bowiem łaska dokonuje usprawiedliwienia „ja” aksjologicznego.

³⁸ Przypomnijmy, że tak widzieli świat św. Franciszek i Mistrz Eckhart.

³⁹ Tischner opowiada się przeciw ontologizacji łaski, a więc przeciw takiemu postępowaniu, w którym uznaje się ją za formę albo przypadłość osoby. Jak pamiętamy, w ten sposób ujmował łaskę św. Tomasz z Akwinu. Można jednak bronić obu autorów. Św. Tomasz mówi wszak o tym, że łaska jest jakością, czyli przypadłością. Ale to twierdzenie zawiera u niego podobny paradoks, jak w wypadku Tischnerowskiej wizji stworzenia, które jest relacją. Relacja ta decyduje o istnieniu osoby, ale zarazem jest tylko jej przypadłością. Łaska jest siłą duchową, jednak zostaje przyswojona wedle możliwości natury.

⁴⁰ Scena i dramat są tylko idealizacjami. Nie opisują realnego świata z jego domami, polami i pustyniami. W dramacie religijnym nie ma ostrego rozdzielenia dramatu i sceny.

posiadanie jest dobrem upragnionym⁴¹, również w obu pojawiają się elementy władzy i wyłączności. Widać z tego, że dla pełnego opisu posiadania potrzebne są oba wymiary: przedmiotowy i dramatyczny.

Tischner twierdzi, że wszystkie rodzaje posiadania noszą w sobie tę dwoistość. Fundamentem wszelkiego przyswajania jest relacja z Bogiem, czyli przyjmowanie łaski Boga. Stopień przyswojenia łaski stanowi miarę przyswojenia świata i samej osoby.⁴² Niepełne przyswojenie łaski decyduje o kruchości i niepełności posiadania rzeczy, ale z drugiej strony obecna w człowieku łaska nasycza to kruche posiadanie nadzieją na to, że dobra przyswojone na ziemi nigdy nie zginą bez reszty⁴³, a w niebie nastąpi wypełnienie istniejących ziemskich więzi: z Bogiem, światem i samym sobą.

DRAMAT PRZYSWOJENIA BOGA, SIEBIE I ŚWIATA

Tischner uważa więc, że różne typy przyswajania stanowią jedność, bo ich podstawą jest przyswojenie Boga. Człowiek ma świat i siebie samego, dzięki czemu może brać w posiadanie rzeczy, ale także – choć w innym znaczeniu – może posiadać inne osoby oraz samego Boga.

Wszystkie te rodzaje posiadania mają strukturę obietnicy, stanowią zadanie, a nie osiągnięty stan rzeczy. To wynika z kondycji człowieka, który ciągle przyswaja łaskę Boga. Ów fakt odbija się na wszelkim ludzkim posiadaniu. Doskonałość łaski sprawia bowiem, że każde ludzkie posiadanie ma związek z dobrem. Z kolei niedoskonałość przyswajania łaski powoduje, że wszelkie posiadanie ma związek z władzą, zagarnianiem i egoizmem.

Zauważyliśmy już, że według Tischnera relacje w obrębie sceny są zapośredniczone przez relacje dramatyczne. Musimy teraz dodać, że wszelkie relacje dramatyczne są nieodłączne od relacji scenicznych. Ten fakt przekłada się na określony język, jakim opisuje się posiadanie. Okazuje się, że nawet codzienne zjawiska przyswajania wymagają dialektycznego połączenia opisu przedmiotowego i dramatycznego.

Przyjmujemy, że łaska jest stale przyswajana, stając się obietnicą, a człowiek stale przyswaja Boga. Znaczy to, że człowiek ciągle odwołuje

⁴¹ Mimo że dla człowieka w ziemi odmówionej jest ono faktycznie nieosiągalne.

⁴² Posiadanie Boga jest miarą ludzkiego wyzwolenia. Im bardziej człowiek posiada Boga, tym mniej jest uzależniony od rzeczy.

⁴³ Tischner mówi o domu jako o drogowskazu. Oznacza to, że dobro posiadane na ziemi jest tylko znakiem i nie ma w sobie niczego absolutnego. Nadzieja jednak może mówić: Ty nie umrzesz! Por. G. Marcel, *Homo viator, Wstęp do metafizyki nadziei*, przeł. P. Lubicz, PAX, Warszawa 1984, s. 29-70.

się do innych wymiarów posiadania. Ciekawe, że te dwa wymiary – przedmiotowy i dramatyczny – nigdy nie występują w stanie czystym. Dramatyczność wymaga bowiem sceny, czyli opisu przedmiotowego, a opis sceny jest zrozumiały jedynie z perspektywy dramatu.

Z przedstawionych rozważań wypływają niezwykle doniosłe wnioski. Podstawą wszelkiego posiadania jest przyswajanie Boga, które dokonuje się jednak w ludzki, niedoskonały sposób. Toteż opis posiadania musi być wielowymiarowy. I tak właśnie postępuje Tischner, który z jednej strony nawiązuje do dramatu zakorzenienia w świecie (czyli do dwojakiego posiadania podmiotowego), a z drugiej – sięga w stronę dialogicznych relacji z Bogiem (które wykraczają poza istnienie w stronę sfery agatologicznej czyli horyzontu dobra i zła).

W posiadaniu odbija się łaska, ale z drugiej strony w posiadaniu świata i siebie samego wyraża się przyswojenie łaski. Posiadanie jest obietnicą, czyli jest raczej tym, co zadane, a nie dane człowiekowi. Wymaga wierności i podtrzymywania nadziei. Pełne przyswojenie łaski nigdy nie jest momentem dramatu religijnego, choć jest jego koniecznym ideałem. Żeby więc mówić o posiadaniu sceny i posiadaniu siebie samego, musi pojawić się dobro z horyzontu agatologicznego. Jednak przyswojenie łaski zawsze jest niedoskonałe. Łaska Boga objawiająca się w dobru jest warunkiem wszelkiego posiadania. Wszystkie posiadania mają zaś strukturę obietnicy – są dane i zadane zarazem. Dobro pozwala na powiązanie jedną nicią wszystkich typów posiadania.

Dla Tischnera zakorzenienie i zdomowienie człowieka są w tórn e wobec posiadania Boga. Wszelkie posiadanie ma strukturę przyswajania. Dzieje się tak dlatego, że łaska Boga musi być przyswojona w realnym świecie. Łaska przemienia świat, ale sama także doznaje jego oddziaływania. Dramatyczne przyswojenie łaski widać najlepiej na przykładzie świata, który nie jest zazwyczaj dany jako w pełni przeniknięty dobrem i łaską, ani jako czysto obiektywna scena dramatu. Nie jest zatem ani w pełni swojski, ani całkiem obcy. Tymczasem więź z Bogiem przenika wszelkie relacje z rzeczami i sprawia, że można posiadać tylko to, co dobre. W ten sposób posiadanie wskazuje na etyczny wymiar relacji ze światem.

Nie musimy przyjmować religijnego wymiaru myśli Tischnera. Niezależnie od niego zasługuje jednak na uwagę Tischnerowski powiązanie przedmiotowego i dramatycznego (dialogicznego) wymiaru posiadania. Ukazana w taki sposób – właśnie dialektyczna – jedność obu wymiarów decyduje o dwoistości wszelkiego posiadania: o jednoczesnej bliskości i dystansie, separacji i skierowaniu na drugiego człowieka. Po-

woduje to, że w każdym posiadaniu istnieje jakieś dobro, a zarazem pewna słabość, która może być zarzewiem zła. Może jednak najbardziej charakterystyczne dla Tischnera jest przekonanie, że sposób przyswajania zależy od sposobu egzystowania człowieka – a zatem jest odbiciem dramatyczności ludzkiej egzystencji.

ZBIGNIEW STAWROWSKI

MIĘDZY MIŁOŚCIĄ A SPRAWIEDLIWOŚCIĄ

KILKA UZUPEŁNIAJĄCYCH UWAG DO FILOZOFII DRAMATU
JÓZEFA TISCHNERA

We wstępie do swojej ostatniej książki *Sporu o istnienie człowieka* ks. Józef Tischner pisał:

Moim najgłębszym zamierzeniem był ideał systematyczności. Porównałbym to do rosnącego drzewa: wszystko zaczyna się od korzenia, potem przechodzi w pień, a od pnia zaczynają się gałęzie. Chciałem pokazać, jak z jednego pnia rozrastają się gałęzie. Dziś widzę, że obraz jest nieco zamazany: korzenie i pień zanikają, a moja praca robi wrażenie jakbym przeskakiwał z gałęzi na gałąź, które w dodatku wiszą w próżni. Powstaje pytanie: czy to jest moja wina, czy wina czasu, w jakim książka ta powstawała? A może jest to wina metody hermeneutycznej i fenomenologicznej, splątanej na dodatek z elementami historii idei? A może taka jest natura materii, którą się zajmę? Może filozofia dramatu musi mieć dramatyczne oblicze? Nie wiem. W każdym razie otwiera się horyzont dalszych refleksji.¹

W niniejszym szkicu, będącym raczej odzwierciedleniem wstępnych intuicji, które dopiero domagają się pogłębionej analizy, chciałbym przedstawić parę uwag dotyczących systematyczności „filozofii dramatu” oraz przyjrzeć się bliżej ważnej gałęzi dorobku Józefa Tischnera: refleksji nad szeroko rozumianym światem polityki, która – jak się zdaje – faktycznie

¹J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 8.

wisi w powietrzu. Spróbuję również pokazać, jak ową gałąź można wszczepić w główny pień Tischnerowskiego myślenia, aby filozofię dramatu – zgodnie z zamiarem jej Autora – uczynić nieco bardziej systematyczną.

I. Nie ulega wątpliwości, że ideał systematyczności stanowi nieusuwalny element wszelkiej działalności teoretycznej. Każdy, kto uprawia jakąkolwiek naukę, przynajmniej dąży do tego, aby opisywany przez siebie wycinek rzeczywistości wyjaśnić za pomocą jednego spójnego modelu, składającego się z uznanych za oczywiste przesłanek oraz wynikających z nich konkluzji. Jeśli w jakiejś dziedzinie funkcjonują różne teorie trafnie opisujące odmienne wymiary czy aspekty tej dziedziny, naturalne jest dążenie do wypracowania koncepcji, łączącej dotychczasowe osiągnięcia w jednej teoretycznej syntezie. Przykładem takiego właśnie dążenia może być choćby poszukiwanie przez współczesnych fizyków jednej unitarnej teorii, wyjaśniającej funkcjonowanie zarówno mikro-, jak i makro- świata.

W filozofii ideał systematyczności nabiera radykalnego charakteru. Obojętnie, od jakiej dziedziny filozoficznej byśmy nie zaczęli, to i tak, wcześniej czy później, znajdziemy się w obszarze pytań filozofii pierwszej – tak czy inaczej rozumianej metafizyki. Nieuniknione staje się pytanie o sens całości rzeczywistości, a nie tylko o szczególną racjonalność jakiegoś jej wycinka. Teoria zasługująca na miano filozoficznej w radykalnym sensie tego słowa musi być systemem metafizycznym, co wymaga, by żaden z głównych obszarów ludzkiego doświadczenia – czyli jak to ujmuje filozoficzna tradycja: świat, człowiek i Bóg oraz ich wzajemne relacje – nie został w niej pominięty. Trudno nie dostrzec, że warunek ten spełnia filozofia dramatu Józefa Tischnera. Jest ona nie tylko połączeniem fenomenologicznych opisów z elementami hermeneutyki i historii idei, ale również metafizycznym projektem, pragnącym połączyć różnorodne obszary ludzkich doświadczeń w jedną spójną całość.

Tischnerowski projekt systemu wyróżnia w całym bogactwie dostępnej człowiekowi rzeczywistości dwa podstawowe wymiary: świat przedmiotów danych nam w doświadczeniu intencjonalnym oraz to, co dane w doświadczeniu dialogicznym: ludzkie i Boskie relacje międzyosobowe. Mamy tu ponadto do czynienia z oczywistą hierarchią: świat przedmiotowy jest w metafizycznym sensie wtórny wobec rzeczywistości międzyosobowej; jest on tylko sceną, na której rozgrywa się to, co naprawdę i absolutnie istotne. Z hierarchii tej wynika bezpośrednio dysproporcja zainteresowań Tischnera; jego myśl skupiona jest zasadniczo

na relacjach dialogicznych i tylko sporadycznie odnosi się do traktowanego jedynie jako tło świata przedmiotów i właściwej mu racjonalności.

Czy brak rozbudowanej filozofii świata przedmiotowego i sprowadzenie jej do jednego pojęcia: „sceny” powinien być uznany za istotną słabość Tischnerowskiej filozofii dramatu? Tak właśnie zdaje się sądzić ks. Michał Heller, który niedawno w artykule *Dyskusji z Tischnerem ciąg dalszy* stwierdził:

Gdyby [Tischner] był lepiej zorientowany (i zainteresowany) tym, co współcześnie dzieje się w naukach przyrodniczych i w filozofii nauki, jego przenikliwy umysł i głęboka intuicja mogłyby mu podpowiedzieć wiele cennych analiz. Metafora sceny i dramatu jest sugestywna, ale nie może zastąpić bardziej podstawowej roboty filozoficznej.²

Zarzut ten nie wydaje się jednak trafny. Zapewne Tischner – gdyby był tym faktycznie zainteresowany – mógłby lepiej orientować się we współczesnym stanie nauk przyrodniczych, ale w jaki sposób miałoby to zmienić jego fundamentalne przekonanie, że otaczający nas świat przyrody jest tylko sceną dla istotnych relacji osobowych? Można również przypuszczać, że gdyby tylko odważył się wkomponować jakieś współczesne hipotezy naukowe w swoją filozofię sceny, spotkałby go niewątpliwie los Hegla, na którego filozofii przyrody późniejsi krytycy nie pozostawili suchej nitki. Przykład Hegla jest tu o tyle stosowny, że jego system metafizyczny w swoim zasadniczym zarysie ujmuje świat natury bardzo podobnie do Tischnera – jako scenę dla dziejów ducha.

Co więcej, Tischnerowska filozofia dramatu, choć z oczywistych względów nie zawiera w sobie rozbudowanej filozofii przyrody, to jednak wcale nie neguje jej wartości. Przeciwnie, pozostawia dość przestrzeni w swoim całościowym projekcie metafizycznym, by filozofia przyrody mogła w nim być owocnie rozwijana. Przestrzeń ta kryje się właśnie pod pojęciem sceny. To, że scena jest sceną, a nie osnową dramatu, nie oznacza wcale, że jest ona nieważna; jest ona wręcz jego koniecznym warunkiem – bez sceny nie byłoby dramatu! Badanie wewnętrznej racjonalności tego, co z perspektywy „logiki” dialogicznej stanowi scenę, wydaje się zatem jak najbardziej uzasadnione, lecz na pewno nie będzie podstawową – w mocnym, metafizycznym sensie tego słowa – robotą filozoficzną dla kogoś, kto relacje osobowe uznaje za najistotniejsze. Nic dziwnego, że Tischner, szanując specyficzną racjonalność świata przyrody, zjawiska należące do tego świata

²M. Heller, *Dyskusji z Tischnerem ciąg dalszy*, „Tygodnik Powszechny (Kontrapunkt)”, 8.07. 2001.

ta postrzega pod specyficznym kątem i wyjaśnia w kategoriach wziętych z porządku relacji międzyosobowych. Chociaż sceną w jakimś sensie jest zarówno Ziemia – trzecia planeta układu słonecznego, jak i ziemia – mieszanina związków chemicznych, cząsteczek, atomów, to z perspektywy filozofii dramatu scena jawi się przede wszystkim jako ziemia obiecana lub ziemia odmowy, wypełniona znaczącymi dla człowieka miejscami: domem, warsztatem pracy, świątynią, cmentarzem.

Skierowana przeciwko metafizycznie rozumianej filozofii dramatu, krytyczna uwaga Michała Hellera – będąca przykładem krytyki zewnętrznej – chybia celu. Natomiast, jeśli rozumieć ją jako sugestię adresowaną do samych filozofów przyrody, uwaga ta zawiera niezwykle ważną ideę czy wręcz program filozoficzny. Badacz przyrody z pewnością nie może zadowolić się metaforą dramatu i jego sceny, ponieważ stwierdza ona jedynie istnienie związku między światem przyrody a światem osobowym, którego charakteru – poza tym, że jest on stosunkiem podrzędności – jednak dokładniej nie opisuje. W tym sensie może być ona najwyżej pobudką do dalszych badań dotyczących wzajemnej relacji obu światów, rozwijanych z perspektywy i w oparciu o kategorie świata przyrody. Istnieje tu zresztą podobieństwo do znanej w kosmologii zasady antropicznej. Metafora sceny dramatu mówi filozofom przyrody: badając kosmos i rządzące nim prawa, należy nie tylko uwzględnić, że jego częścią są ludzkie istoty, ale wręcz przyjąć tezę teleologiczną, że kosmos istnieje po to, by pojawili się w nim ludzie. Jak zbudowany jest kosmos, jakie rządzą nim prawa, jaka musi być jego racjonalność, by na jego fundamencie mógł pojawić się świat relacji międzyosobowych? Czy i gdzie w świecie przyrody, świecie konieczności i prawdopodobieństw, da się wskazać „miejsce”, z którego wyrasta to, co nieskończenie ten świat przekracza. – fenomen ludzkiej wolności? Jaki jest związek racjonalności (matematyczności?) świata z racjonalnością ludzkiego umysłu? Te i inne, podobne pytania zdają się wyznaczyć badaczom przyrody – przynajmniej tym, którzy nie zamykają oczu na specyfikę świata osobowych doświadczeń i w imię ideału systematyczności nie unikają istotnych pytań metafizycznych – kierunek podstawowej roboty filozoficznej, której z pewnością nie zastąpi sugestywna metafora dramatu i sceny.

II. Koncepcji Józefa Tischnera można jednak zarzucić coś więcej niż tylko brak rozwiniętej filozofii przyrody. Można wskazać również na inny ważny obszar rzeczywistości, który w systematyczny projekt filozofii dramatu nie został we właściwy sposób włączony: mianowicie obszar relacji łączących ludzi w ramach wspólnoty politycznej państwa. Mimo podo-

bieństwa, krytyka owego projektu ze strony filozofii polityki różni się od tej, którą zgłaszają filozofowie przyrody; nie jest ona bowiem krytyką zewnętrzną, ale można ją przeprowadzić w wnętrzu samej filozofii dramatu.

Jak wiadomo, dziedzina polityki – w przeciwieństwie do świata przyrody – budziła nieustannie żywe zainteresowanie Tischnera. Teksty, w których podejmował i analizował różnorakie kwestie polityczne, stanowią pokaźną część jego dorobku, ustępującą pod względem ilości chyba tylko jego pisarstwu religijnemu. Oczywiście, chodzi tu głównie o teksty publicystyczne, ale zawsze pisane z przekonaniem, że są one czymś więcej – „komentarzem do tego, co dzieje się wokół, komentarzem filozoficznym, którego zadaniem jest przede wszystkim porządkowanie zjawisk”.³ Nie można również Tischnerowi zarzucić niedostatecznej kompetencji w tej dziedzinie. Najważniejsze problemy współczesnego demokratyczno-liberalnego państwa dostrzegał i opisywał z wyjątkową przenikliwością. Na szczególną uwagę zasługują jego znakomite analizy wzajemnych relacji wspólnoty religijnej i wspólnoty politycznej – Kościoła oraz państwa – jako porządków odmiennych, ale przenikających się, zwłaszcza te zawarte w tekstach polemicznych wobec zwolenników katolickiego państwa wyznaniowego.⁴ W owych tekstach Tischner znakomicie posługiwał się nie tylko „logiką” otwarcia na najwyższe wartości cechującą chrześcijańską wspólnotę religijną oraz „logiką” nowoczesnego państwa wolności opartą na pojęciu autonomii i sprawiedliwości, ale także dostrzegał, gdzie znajdują się właściwe sfery obowiązywania każdej z nich i jaki je łączy związek. Z drugiej strony, zdarzało mu się zapominać o komplikacji społecznej materii i zajmować stanowisko w sposób jednostronny. Zabierając głos w takich palących kwestiach społecznych, jak na przykład ustawa dekomunizacyjnej czy regulacje prawne dotyczące aborcji⁵, argumentował niekiedy tak, jakby ich rozwiązaniem była wyłącznie ewangeliczna postawa miłosierdzia i przebaczenia, zaś problem sprawiedliwości i odpowiedzialności nie miał tu równie istotnego znaczenia. Wskazywało to, że w gruncie rzeczy dla Tischnera osnową dramatu są relacje w ścisłym sensie dialogiczne, oparte na spotkaniu Ja i Ty – twarzą w twarz, natomiast inne, bardziej złożone relacje międzyosobowe pełnią funkcję niejako żywej sceny – składającego się ze statystów i drugoplanowych aktorów tła – dla prawdziwych bohaterów dramatycznych wydarzeń.

³ J. Tischner, *Etyka solidarności oraz Homo Sovieticus*, Kraków 1992, s. 6.

⁴ Por. J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1993.

⁵ Co do pierwszej kwestii, rozliczenia winnych za zbrodnie komunizmu, por. J. Tischner, *Dekomunizacja czy ewangelizacja?*, w: *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1993. Problemy związane z prawnym zakazem aborcji por. np. J. Tischner, *Rozmowa z Jackiem Kuroniem „w sprawie bolesnej i trudnej”*, „Tygodnik Powszechny” 17.11.1996.

Pomijanie w niektórych konkretnych kwestiach naszego życia społecznego swoistej racjonalności właściwej „dramatowi politycznemu” nie jest u Tischnera przypadkowe. Jeśli sięgniemy do najgłębszych źródeł Tischnerowskiej filozofii dramatu, do tego, co pełni w niej rolę absolutu, okaże się, że w jego ujęciu relacje społeczne i polityczne nie mają w tym źródle zakorzenienia. Racjonalność, którym podlega pole relacji osobowych, to agatologia – „logika” dobra. Rzecz jednak w tym, że ma ona różne oblicza: dają się w niej wyodrębnić przynajmniej dwa różne wymiary, dwie istotnie odmienne „logiki”, które często wchodzą ze sobą w konflikt: „logika” miłości i „logika” sprawiedliwości. Dla Tischnera „logika” dobra to ostatecznie „logika” miłości w jej różnych przejawach – miłosierdzia, wzajemności, daru, przebaczenia, odpowiedzialności. To „logika” dialogiczna, „logika” etycznej relacji „Ja-Ty”, w której obecność drugiego stanowi dla mnie absolutne wezwanie, jest obecnością biedy, domagającej się miłosierdzia – daru z siebie, gotowego stać się ofiarą z własnego życia. Natomiast drugą racjonalność porządku relacji osobowych nazwać możemy „logiką” polilogiczną, „logiką” – a być może „logikami” – politycznych relacji „Ja-My”, „Ja-Wy”, „My-Oni”, w której mój związek z bliźnim zostaje zapośredniczony i umiarkowany koniecznością uwzględnienia obecności innych osób.

W zasadniczą strukturę filozofii dramatu owe polilogiczne czy też polityczne relacje nie zostały jednak wpisane i wkomponowane, mimo że ich opis bez trudu odnajdziemy w wielu innych tekstach Tischnera. Czym jest bowiem *Etyka solidarności*, jak nie analizą fenomenu etycznej wspólnoty – relacji „Ja-My”, czym są teksty wskazujące na manichejskie elementy w mentalności komunistycznej „z jej niemal patologiczną skłonnością do klasyfikacji wedle zasady „wróg-sojusznik”⁶, jak nie przenikliwym odsłonięciem istoty relacji „My-Oni”? Jednak najlepszym pomostem, który mógłby doprowadzić Tischnera do uwzględnienia relacji społecznych i ich swoistej racjonalności, oraz uznania, że nie są one bynajmniej drugorzędne w stosunku do posiadającej absolutny status relacji dialogicznej, byłaby analiza relacji „Ja-Wy”. Jest rzeczą zagadkową, dlaczego Tischner, który znał doskonale myśl Emmanuela Lévinasa, nie odniósł się do jego rozważań w tej kwestii.

III. Lévinas, mimo iż w swoich analizach skupia się przede wszystkim na fenomenie obecności drugiego i nieskończonej odpowiedzialności, która pojawia się jako horyzont spotkania „Ja-Ty”, dostrzega również, że feno-

⁶ J. Tischner, *Wobec zła*, w: *W krainie schorowanej wyobraźni*, Kraków 1998, s. 162.

men ten nigdy nie jest pozbawiony odniesień społecznych. W twarzy innego obecni są jednocześnie inni ludzie. „Drugi jest od razu bratem wszystkich innych ludzi.”⁷ Oznacza to istotne ograniczenie dla absolutnego wezwania, które kryje się w twarzy napotkanego bliźniego.

Istnieje mnogość ludzi, obecność trzeciego obok drugiego, którzy warunkują prawa i ustanawiają sprawiedliwość. Gdybym był z bliźnim sam, byłbym mu winny wszystko, lecz jest ten trzeci. Czy wiem, kim jest mój bliźni w relacji do trzeciego? Wiem, czy ten trzeci jest w zgodzie z nim, czy jest jego ofiarą? Kto jest moim bliźnim? Dlatego trzeba rozważać, myśleć, osądzać, porównując nieporównywalne (...) Konieczne jest łagodzenie przywileju bliźniego, stąd sprawiedliwość.⁸

Okazuje się więc, że filozofia dialogu – zdaniem Lévinasa – domaga się uwzględnienia obecności wielu „Ty”, a tym samym staje się filozofią polilogiczną. „Logika” miłości nie tylko łączy się z „logiką” sprawiedliwości, lecz w przestrzeni konkretnego dramatu osobowego – przynajmniej gdy chodzi o osoby ludzkie – wręcz się w nią przeistacza. To wszystko wymaga oczywiście dalszych analiz, ale jedno jest niewątpliwe: refleksja nad polityką nie musi być dla filozofii dramatu obcym elementem, lecz daje się bezpośrednio wywieść z jej głównego pnia.

Jak zauważył już Platon: „działalność polityczna niczym innym nie jest (...) jak wprowadzaniem w życie zasad sprawiedliwości”.⁹ Z kolei dla Lévinasa sprawiedliwość okazuje się umiarkowaniem absolutnego roszczenia drugiego, skończoną miarą nałożoną na nieskończone wezwanie dobra – okazuje się zatem „mądrością miłości”.¹⁰ Taka perspektywa otwiera w ramach filozofii dramatu pole dla filozoficznej refleksji nad polityką, refleksji nad mądrą miłością, która nie boi się osądzać i stosować sprawiedliwej miary, oddając każdemu to, co mu się słusznie należy, choć równocześnie nie zapomina, że czasem „to, co się słusznie należy”, może znaczyć: „wszystko”.

⁷ E. Lévinas, *Autrement qu'être ou-delà de l'essence*, La Haye 1974, s. 140. Przytaczam za Tadeuszem Gadaczem, *Odpowiedzialność i sprawiedliwość*, w: *Zawierzyć człowiekowi. Księdzu Józefowi Tischnerowi na sześćdziesiąte urodziny*, Kraków 1991, s. 124.

⁸ E. Lévinas, *Ethique et Infini*, Paris 1982, s.121. cyt. wg: T. Gadacz, *Odpowiedzialność i sprawiedliwość*, w: *Zawierzyć człowiekowi*, wyd. cyt., s. 125.

⁹ Platon, *Prawa* (757c).

¹⁰ Por. T. Gadacz, *Odpowiedzialność i sprawiedliwość*, w: *Zawierzyć człowiekowi*, wyd. cyt., s. 128. W książeczce *Pomoc w rachunku sumienia*, Kraków 2001, odnajdujemy u Tischnera podobne intuicje. Czytamy w niej: „Utrzymanie właściwej proporcji między miłością do siebie a miłością bliźniego jest zasługą cnoty roztropności” (s. 23). „To właśnie mądrość wprowadza porządek w siat miłości. Dzięki mądrości miłość wie, komu, co i kiedy jest winna” (s. 25).

CZY CZŁOWIEK JESZCZE ISTNIEJE?

Tischner nosił się z zamiarem napisania *Sporu o istnienie człowieka* już w latach osiemdziesiątych. Tytuł ten będący parafrazą dzieła Ingardena *Spór o istnienia świata* miał z jednej strony podkreślać, jak wiele Tischner zawdzięczał swojemu Mistrzowi. Z drugiej strony jednak stanowił zapowiedź polemiki, jaką chciał prowadzić z Ingardenem. Dla Tischnera bowiem centralnym problemem filozofii był człowiek. Dopiero w świetle pytania „kim jest człowiek”, możemy coś sensownego powiedzieć o świecie. A człowiek jest przede wszystkim istotą dramatyczną, która egzystuje w horyzoncie dobra i zła. Dlatego miejsce ontologii, która stanowiła najważniejszą część filozofii Ingardena, zajmuje u Tischnera aksjologia i agatologia. Wbrew zapowiedziom, podsumowaniem tamtego dziesięciolecia filozofowania Tischnera stała się *Filozofia dramatu*. Pisał o tym we *Wstępie* do swojej książki: „w międzyczasie pierwotny zamiar uległ – moim zdaniem – korzystnej zmianie: ze *Sporu o istnienie człowieka* narodziła się *Filozofia dramatu*. Ta druga nazwa lepiej przystaje do rzeczy, o którą mi chodzi – do koncepcji człowieka jako istoty dramatycznej. Jeśli więc nie powstaną nieprzewidziane przeszkody, można spodziewać się dalszych części tej filozofii.”¹ Jest zatem rzeczą interesującą, że w latach dziewięćdziesiątych, nie zaprzestając rozwijania filozofii dramatu, Tischner powrócił do swojego pierwotnego zamiaru – spór

¹ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Paryż 1990, s. 22.

o istnienie człowieka stał się końcowym akordem jego filozoficznych poszukiwań.

Rozważania prowadzone w tej książce rozpoczynają się od konstatacji faktu, że człowiek jest w swoim życiu zawsze uwikłany w jakieś zło. Jest to punkt wyjścia charakterystyczny właściwie dla całej filozofii Tischnera. Jeszcze we *Wstępie do Myślenia według wartości* pisał: „Kiedyś filozofia rodziła się z podziwu wobec otaczającego nas świata (Arystoteles). A potem także z wątpienia (Kartezjusz). A teraz, na naszej ziemi, rodzi się ona z bólu.”² Filozofia musi się najpierw zmierzyć z ludzkim cierpieniem, musi postawić pytanie o zło, które dotyczy człowieka. Wskazówek służących do uchwycenia istoty zła Tischner szuka najpierw u klasyków: Dantego, św. Augustyna, Kartezjusza, Kanta. Jednak analizy najważniejszych koncepcji zła, które pojawiały się w dziejach myśli zachodnioeuropejskiej, przygotowują określenie współczesnego sposobu widzenia tej problematyki. Kluczowa jest tutaj konstatacja, że „Oświecenie nie przewyciężyło zła historii, lecz w miejsce zbrodni przesądnych wprowadziło zbrodni oświeconych”.³ Kiedyś wydawało się, że człowiek czyni zło, poruszając się w cieniu niewiedzy, w wyniku pozostawiania pod wpływem ciemnych sił, które nie podlegają rozumowi. Stąd rodziła się idea nauki, która rozpraszając mroki ignorancji, będzie stopniowo eliminowała ze świata zło.

Tymczasem okazało się, że najpotworniejsze i najbardziej masowe zbrodnie, których symbolem stały się Oświęcim i Kołyma, zostały dokonane pod sztandarami i w świetle naukowych teorii mających służyć zbawieniu ludzkości. Co w związku z tym stało się z człowiekiem, czy zachował on jeszcze resztki autonomii, czy też stał się częścią jakiejś demonicznej maszyny, na której działanie nie ma istotnego wpływu? Tischner pisze: „Budowniczy Oświęcimia i Kołymy chciałby dowieść, że w niczym nie ma udziału, że wszystko stało się bez niego i za jego plecami. Aby uniewinnienie stało się jasne, rysuje się perspektywa unicestwienia człowieka. To, czego nie udało się piekłu, podejmuje sam człowiek: chce dowieść, że to, co robił, nie on robił, ponieważ jego nigdy nie było. Tak powstaje idea śmierci człowieka” (s. 57). Czy po Oświęcimiu i Kołymie można jeszcze mówić, że człowiek istnieje, czy też – jak coraz częściej widzi to współczesna filozofia i sztuka (Tischner analizuje dramat Witolda Gombrowicza *Ślub*, który znakomicie ilustruje wskazane przez niego zjawisko) – człowiek unicestwił siebie, stając się jedynie graczem

² J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 13.

³ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 35. Odnośniki do tego wydania w tekście.

w jakiejś grze. W ramach tak postawionego pytania Tischner będzie rozwijał swój „spór o istnienie człowieka”.

Pierwsza część sporu rozgrywa się wokół pojęcia cielesności; tej problematyce poświęcone są dwa kolejne rozdziały książki. Tischner dąży tutaj do opisanego mechanizmu pożądań jako czynnika, który otwiera człowieka na świat rzeczy, ludzi i wartości. Konfrontuje ze sobą dwa klasyczne opisy ludzkiej pożądliwości – Arystotelesa i Hegla. Analiza tej sfery prowadzi do konkluzji, że poprzez cielesność człowiek uczestniczy w dramacie, który rządzi się swoistą logiką: „Logika dramatyczna tym różni się od logiki dedukcyjnej, że w swych węzłowych punktach zakłada wolność – wybór” (s. 124). Filozofia człowieka jest zatem skazana na antynomie, paradoksy, które są nierozstrzygalne z punktu widzenia tradycyjnej logiki dedukcyjnej. Dramat cielesności unaocznia tę sprzeczność, odsłania prawdę o człowieku na najbardziej fundamentalnym poziomie i stanowi swoisty punkt odniesienia dla dalszych rozważań.

Kolejne zagadnienie, które ma ogromne znaczenie dla sporu o istnienie człowieka, to problematyka łaski. Tischner pisze: „Człowiek jest istotą, która ponad wszystko potrzebuje łaski i jest zdolna do jej przyjęcia. Jak musi być zbudowana istota ludzka, aby była zdolna do przyjęcia łaski?” (s. 132). Namysł nad łaską wiąże się z koniecznością podjęcia badań nad wolnością. W tym obszarze ogniskują się niejako wszystkie najważniejsze różnice pomiędzy starożytną, średniowieczną a współczesną koncepcją człowieka – „Kiedyś spór o naturę łaski był sporem o istnienie wolnej woli, dziś spór ten ma charakter sporu o istnienie człowieka” (s. 136). Na czym polega istota tej różnicy? Etyka Arystotelesa, a potem św. Tomasza była oparta na przekonaniu, że w świecie panuje harmonia. Dlatego dla człowieka, który posiada naturalną skłonność do dobra, osiągnięcie szczęścia nie jest czymś specjalnie trudnym. Wystarczy zachowywać umiar, w postępowaniu kierować się rozumem, stosując Arystotelesowską regułę „złotego środka”, a wtedy harmonia zewnętrznego świata znajdzie odbicie także we wnętrzu człowieka. Tischner zauważa jednak, że

człowiek *Etyki Nikomachejskiej* nie odczuwa żadnej potrzeby łaski. Nie zmusza go do tego ani pęknięcie w obszarze bytu, ani spotkanie ze złem. Nie potrzebuje zbawcy, który by umarł za niego... Nadzieja rozsądza go od wewnątrz i niszczy. Niszczy bowiem harmonię, na której został osadzony. Nadzieja jest sprzeczna z zasadą wewnętrznej równowagi, z ideą złotego środka, która jest osią arystotelesowskich cnót. Nadzieja to szaleństwo w środku harmonii (s. 159).

Sposób rozumienia relacji pomiędzy wolnością i łaską uwidacznia ważne różnice pomiędzy filozofią klasyczną a współczesną. Na temat tych różnic Tischner pisał bardzo wiele, jego polemiki z tomizmem sięgają lat siedemdziesiątych. Nie krył przy tym nigdy swojej sympatii dla nowożytnego i współczesnego liberalizmu. Argumenty, które także w formie publicystycznej pojawiały się w różnych tekstach, znajdują swoje ostateczne uzasadnienie w *Sporze o istnienie człowieka*. Tomizm gubi coś istotnego z chrześcijańskiej nauki o łasce, umieszczając człowieka wewnątrz racjonalnie uporządkowanego świata, nie jest w stanie dotknąć głębi wolności darowanej właśnie przez łaskę, która niejednokrotnie działa wbrew logice świata. Dlatego, twierdzi Tischner, pomimo innych jego zalet, „nie możemy się zgodzić z tezą, że to właśnie tomistyczne myślenie o wolności ma być wzorem i lekarstwem dla współczesnych” (s. 162). Natomiast liberalizm, niezależnie od związanych z nim niebezpieczeństw, w sposób bardzo interesujący wskazuje na wolność człowieka – wolność zrodzoną przede wszystkim z łaski.

Niezależnie od zasygnalizowanej powyżej problematyki jedno wydaje się pewne – rozważania na temat łaski wikłają myślenie o człowieku w swoiste błędne koło. Aby z niego wyjść, Tischner proponuje spojrzenie na człowieka jako istotę, która bierze udział w dramacie religijnym. Kluczowe jest tutaj przede wszystkim to, że człowiek uczestniczy w porządku miłości, który otwiera przed nim perspektywę zbawienia. Stąd kolejny rozdział książki – *Porządek zbawienia* – zawiera fenomenologiczną analizę religijnych doświadczeń objawienia, wybrania i wreszcie zbawienia, co stanowi równocześnie przejście od rozważań krążących wokół metaforyki zła do próby zarysowania metaforyki Dobra.

Dramat religijny rozpoczyna się od tego, że Bóg objawia się człowiekowi. Objawienie nie jest pokazaniem czegoś, co wcześniej było zakryte, lecz ma charakter zwierzenia, zakłada relację dialogiczną, która musi być poprzedzona tym, że Bóg wybiera człowieka. Wybór wiąże się z uznaniem człowieka za jakieś niezwykle dobro. Myślenie religijne zmienia zatem zasadniczo sposób rozumienia dobra, zmusza do odróżnienia „dobra” od „wartości”. „Wartości są tym, co pojawia się w świetle: są przedmiotowe, zakorzenione w sytuacji, dane nam do podziwu (piękno), do realizacji (moralność). Dobro jest tym, co pozostaje w cieniu, jest nie z tego świata, co jednak kieruje światłem wartości, co mi świeci – świeci dla mojego dobra” (s. 176).

To bardzo interesujący moment *Sporu o istnienie człowieka*. Po pierwsze bowiem, Tischner prowadzi tutaj swoistą polemikę z własną koncepcją „myślenia według wartości”. W jego książce pod takim tytułem,

w *Etyce wartości i nadziei*, w innych pracach z lat osiemdziesiątych pojawiało się już rozróżnienie pomiędzy aksjologią a agatologią. Jednak to właśnie wartości stanowiły tam centralny punkt odniesienia dla człowieka, były „partyturą”, według której człowiek miał tworzyć siebie. Po drugie, na prowadzone tutaj rozważania można spojrzeć w kontekście dyskusji, która miała miejsce w Polsce w latach dziewięćdziesiątych, na temat wartości chrześcijańskich. Tischner przekonywał wtedy, że dążenie do ustanowienia prawnej ochrony wartości chrześcijańskich spłyca problem obecności tego, co stanowi istotę chrześcijaństwa, w życiu publicznym. Jego, nie dla wszystkich zrozumiałe wtedy twierdzenia, znajdując w tym miejscu głębokie uzasadnienie –

Odkrycie wymiaru uczestnictwa w dobru zagraża uprzedmiotowieniu w wartości. Od dłuższego już czasu utrzymuje się w filozofii dążenie do zastąpienia pojęcia dobra pojęciem wartości. Usiłuje się w ten sposób przybliżyć dobro doświadczeniu fenomenologicznemu. Czy jednak ten cel został osiągnięty? W istocie tym, co się osiąga, jest estetyzacja dobra: dobro sprowadzone do porządku wartości staje się wartością estetyczną (s. 177).

Jak zatem uniknąć estetyzacji dobra, przy pomocy jakich narzędzi uchwycić to, co „pozostaje w cieniu”?

Tischner odpowiada, że konieczna jest zmiana sposobu myślenia o człowieku, czyli przejście od „logiki bycia” do „logiki dialogiczności”. Logika bycia dominuje w filozofii zachodnioeuropejskiej. Jej szczytowym punktem jest system Hegla, u którego człowiek poprzez myślenie wyzwala się z subiektywności i wchodzi w świat „zobiektywizowanych wcieleń rozumu”, takich jak Kościół, Państwo. Prawda człowieka jest tutaj częścią uniwersalnej prawdy bycia. Jednak, jak twierdzi Tischner, „logika dialogiczności jest wyższa niż logika bycia. To nie bycie usprawiedliwia dobro, lecz dobro usprawiedliwia bycie” (s. 187). Dialogiczna koncepcja człowieka czerpie swoją siłę z wydarzenia spotkania człowieka z Bogiem, z faktu, że człowiek został wybrany przez Boga. W zasadniczy sposób zmienia to klasyczne relacje ontologiczne, bowiem byt skończony odkrywa, „że mimo swej bytowej skończoności może przyjmować zwierzchność Boga i jako istota wolna usprawiedliwiać własny byt i byt świata. Ale wtedy heglowska i nie tylko heglowska obiektywizacja musi ustąpić miejsca agatologizacji” (s. 188).

Zwieńczeniem wybrania jest usprawiedliwienie. Poprzez usprawiedliwienie zostaje potwierdzona niepowtarzalność i jedyna w sobie wartość usprawiedliwionej osoby. Co ważniejsze jednak, usprawiedliwie-

nie w przeciwieństwie do wybrania zdaje się sięgać do niewyczerpanego źródła: „W przypadku istoty skończonej, jaką jest człowiek, wybranie wiąże się nierozdzielnie z porzuceniem. Na tym polega tragizm ludzkiego wyboru (...) Logika usprawiedliwień jest inna. Polega na tym, że usprawiedliwiając jednego, można w nim usprawiedliwić wszystkich” (s. 198). Tym samym usprawiedliwienie stwarza warunki do rzeczywistego zaistnienia dobra. Dobro nie wyrasta z bytu, jest od niego wcześniejsze. Potrzebuje jednak ściśle określonych warunków, aby mogło się wydarzyć. Wybranie, a następnie usprawiedliwienie konstituuje właśnie taką przestrzeń, w której możliwe staje się rodzenie dobra.

Kulminacyjnym momentem prowadzonych przez Tischnera analiz dotyczących porządku zbawienia jest nawrócenie, które odsłania całą istotę religijnego dramatu człowieka. W ujęciach filozoficznych człowiek, dążąc do doskonałości, poszukuje właściwie swojej własnej natury, ma na przykład – jak u Platona czy potem u Kanta – poprzez rozwój myślenia stać się istotą rozumną. Inaczej jest w przestrzeni opisywanej przez Tischnera. Osiągnąć pełnię to znaczy nawrócić się, czyli stać się innym, nowym człowiekiem. Dokonuje się tego nie tyle „w imię własnej natury, ile w imię nadziei, czyli dobra umieszczonego w przyszłości” (s. 205). Przyszłość nie wynika tutaj z przeszłości, przeciwnie, to, co stare, musi umrzeć. Tischner mówi wręcz o śmierci Ja aksjologicznego, które, jak wiemy, było jednym z kluczowych pojęć w jego wcześniejszych pracach, a które uosabia zanurzenie człowieka w świecie wartości. Nawrócenie oznacza bowiem przejście od aksjologii do agatologii.

Nie sposób osiągnąć tego samodzielnie, kluczem do nawrócenia jest doświadczenie drugiego człowieka w horyzoncie agatologicznym. Istota tego doświadczenia polega na tym, że prześladowca oddaje życie za swoją ofiarę. Nawrócenie nie jest zatem zmianą o charakterze intelektualnym – „nawrócenie to nie tylko zmiana poglądu z fałszywego na prawdziwy, ale również oczyszczenie się z piętna prześladowcy” (s. 209). Prześladowca staje się teraz powiernikiem nadziei. Nadzieja zmienia sposób widzenia świata, otwiera na przyszłość. Poprzez nadzieję urzeczywistnia się dobro: „Czytanie nadziei to czytanie dobra, które nadchodzi. Nadzieja jest możliwa jedynie w istocie skończonej, dotkniętej przez Dobro nieskończone” (s. 209). Nawrócenie jest zatem ostatecznie możliwe dzięki łasce, łasce udzielonej człowiekowi przez Boga. Dopiero wtedy odsłania się widok dobra, którego istotę najpełniej wyraża słowo miłość – „Rdzeniem człowieka jest miłość. Cała reszta kręci się wokół miłości. Miłość jest podstawowym sposobem uczestnictwa w dobru” (s. 214-215).

W kolejnym rozdziale bardziej szczegółowo analizowana jest struktura osoby jako podmiotu dramatu. Tischner rozważa najpierw osobę jako „monadę bez okien”, to znaczy osobę, która doświadcza swojego wyobcowania, inności, która czuje się zdradzona i porzucona przez bliźnich. Jest to sytuacja osoby wydanej na samotność. Następnie, przede wszystkim w oparciu o teksty Lévinasa, odkryty zostaje moment radykalnego otwarcia na innych. W tym otwarciu osoba ztraca niejako siebie, jej tożsamość opiera się teraz na oddaniu czy ofiarowaniu siebie za drugiego. Osoba staje się „byciem dla innego”. Prowadzone tu analizy, z których bardzo silnie przebija atmosfera Tischnerowskiej *Filozofii dramatu*, mają na celu pokazanie, że w przestrzeni międzyludzkiego dramatu powstają szczególne warunki dla zaistnienia dobra. Właściwie sama struktura osoby okazuje się „wcieloną agatologią”.

Tym samym, niejako od innej strony, po raz wtóry dochodzimy do kluczowej dla sporu o istnienie człowieka tezy: dobro góruje nad bytem, analiza „dramaturgii dobra” ma prymat nad rozumowaniem zgodnym z „logiką bytu”. Tischner pisze: „przyczynowość dobra nie utożsamia się z przyczynowością bytu: ona nie dba o proporcje, nie liczy się z warunkiem dostatecznym, nie wyczerpuje swych sił w działaniu (...) Gdy działa byt, po jakimś czasie czuje się zmęczony i wyczerpany działaniem. Gdy działa dobro, każdy jego dobry czyn nie wyczerpuje go, lecz pogłębia i dodaje sił” (s. 286). Dobro funkcjonuje zatem poza prawami bytu, istotę jego działania można jedynie oddać poprzez metaforę. Tischner przywołuje tutaj na przykład metaforę rodzenia. Rodzenie nie jest prostym następstwem związków przyczynowych. To, co zrodzone, chociaż jest bytem i może być opisywane w kategoriach bytu, zawiera w sobie coś więcej niż tylko sumę przyczyn, które złożyły się na jego zaistnienie. Rodzenie umożliwia wydobyć na jaw czegoś, co w jakiejś formie było już wcześniej (zawsze?), ale pozostawało w ukryciu. Dobro działa także jak łaska, sprawiając, że to, co wydaje się niemożliwe, staje się realne: bezsilność zwycięża przemoc, oprawca oddaje się w ofierze za tego, kogo prześladował, zdrajca zostaje wiernym powiernikiem nadziei. Ta niezwykła, paradoksalna siła dobra budzi u Tischnera intuicję, aby stary argument ontologiczny św. Anzelmusa uzupełnić o argument agatologiczny. Najwyższe dobro powinno istnieć, a więc nie może być, by było inaczej. Przede wszystkim jednak argument agatologiczny przemawia za istnieniem człowieka – wzajemne powiernictwo nadziei, jako kwintesencja działania dobra, prowadzi do „przezwyższeniem śmierci człowieka” (s. 290), albo przynajmniej stwarza warunki dla jego powtórnych narodzin.

Zasadnicze ramy dla prowadzonego dotąd sporu o istnienie człowieka wyznaczała problematyka dobra i zła. W ostatnich dwóch rozdziałach książki uwaga Autora koncentruje się natomiast na zagadnieniu wolności. Refleksje dotyczące wolności pojawiały się już wielokrotnie na kartach tej książki, teraz jednak wolność zostaje postawiona w centrum, a wypowiedziane tutaj tezy będą stanowiły właściwe podsumowanie całego dzieła.

O wolności można mówić w związku z innymi kategoriami odnoszącymi się do bytu. Można na przykład rozumieć ją jako zdolność wywoływania procesów przyczynowo-skutkowych i sterowania nimi; wtedy wolność staje się bliska pojęciu mocy. Można sprowadzić wolność bardziej do kategorii poznawczych – być wolnym znaczy wtedy rozumieć świat, oswajać go poprzez poznawanie prawdy i czuć się w nim swojsko. Tischner proponuje konsekwentnie analizę wolności poza sferą kategorii ontologicznych: „Aby zrozumieć naturę wolności, trzeba wznieść się do poziomu agatologicznego. Wolność jest poza bytem i niebytem” (s. 298). Na czym polega agatologiczny sens pojęcia wolności?

Wolność jest kategorią dramatyczną, objawia się w relacjach pomiędzy osobami. Prowadzone przez Tischnera analizy różnych „odcieni” wolności prowadzą do sformułowania tez, które wyrażają istotę wolności, określają także najpełniej istotę człowieka. Po pierwsze zatem, „wolność jest mocą wyzwalamą nadzieję, [...] jest łaską otwierającą na łaskę” (s. 317). Dzięki wolności człowiek nigdy nie jest do końca przegrany, zawsze może się podnieść z upadku, w otchłani beznadziejnej rozpaczki zawsze może rozblęsnąć promyk nowej nadziei. Po drugie, wolność pozostaje w najbardziej ścisłym powiązaniu z dobrem, relacja ta rozgrywa się przede wszystkim we wnętrzu osoby: „To właśnie osoba, konkretny człowiek, aby być dobrym, nie może nie chcieć być dobrym. Chcenie dobra musi być wolne. Wolność wyraża i przyswaja dobro” (s. 318). Dobro nie może zaistnieć samą siłą konieczności, musi zostać wybrane i potwierdzone przez wolny wybór świadomego podmiotu. Natomiast w przeciwieństwie do dobra zło jest samym zniewoleniem, jest bowiem związane nienawiścią.

Po trzecie wreszcie, wolność ustawia we właściwej perspektywie relacje pomiędzy osobami. Pozornie wydaje się, że wolność drugiego ogranicza moją wolność, że poszerzając przestrzeń własnej wolności, muszę odebrać ją drugiemu człowiekowi. Tymczasem Tischner pisze: „Jestem wolny, przyznając wolność innemu. Właściwe posiadanie siebie jest możliwe dopiero wtedy, gdy się rezygnuje z dążenia do posiadania innego. Posiadanie siebie pozwala innemu być. Pozwalając być innemu, doświadczamy

dobra własnej wolności i w tym przeżyciu głębiej mamy siebie" (s. 334). Człowiek nie jest w pełni sobą w samotności. Z jednej strony bowiem, istnieje dzięki temu, że Absolut – Bóg będący nieskończonym Dobrem – pozwala mu być. Tę wewnętrzną dynamikę Bożej miłości, dzięki której byt skończony ma udział w Nieskończoności, wyraża w tradycji chrześcijańskiej tajemnica Trójcy Świętej. Z drugiej strony, najgłębszy sens istnienia człowieka polega na przekazywaniu otrzymanego daru, to znaczy na byciu wolnym i dobrym dla innych. Człowiek jest sobą, gdy pozwala drugiemu być. Stąd spór o istnienie człowieka Tischner kończy formułą, która niejako zespala w jedno istnienie, wolność i dobro: „bądź wolność Twoja”.

We *Wstępie* do swojej książki Tischner wyznaje, że chciał stworzyć dzieło usystematyzowane: „Moim najgłębszym zamierzeniem był ideał systematyczności” (s. 8). Czy mu się to udało? Sam ma co do tego poważne wątpliwości. Jednak wydaje się, że przynajmniej w jednej płaszczyźnie *Spór o istnienie człowieka* jest dziełem niezwykle systematycznym. Mianowicie od pierwszej do ostatniej strony Tischner konsekwentnie przekonuje, że współczesna refleksja nad człowiekiem musi być zakonczona w agatologii.

Gdy sięgniemy do zachodnioeuropejskiej tradycji, to rysują się trzy sposoby mówienia o człowieku. Pierwszy z nich, wychodząc od ontologii, stwierdza, że człowiek jest bytem, i w związku z tym próbuje opisać osobę ludzką przy pomocy tradycyjnych kategorii ontologicznych. Drugi odwołuje się do współczesnych teorii świadomości, chce zrozumieć człowieka jako istotę myślącą, czującą, kochającą. Sposób trzeci opowiada o człowieku w kontekście tajemnicy dobra i zła. Obecnie w filozofii człowieka mamy do czynienia z pomieszaniem sposobów i języków. Jest to sytuacja niedobra: „Niejasność w sprawie języka sprawia, że troisty język rozbija nam obraz człowieka. Nie jest łatwo złożyć na powrót to, co zostało rozbite. Rozbity obraz staje się przejawem myśli o śmierci człowieka” (s. 325). Stąd konsekwentne dążenie Tischnera do ukazania prymatu agatologii, mozolne ugruntowywanie tezy głoszącej wyższość „logiki dobra” nad „logiką bytu”. Ukoronowaniem prowadzonych w tym duchu analiz jest właśnie końcowa formuła sporu: „bądź wolność Twoja”.

Formuła ta nie rozstrzyga jednoznacznie sporu o istnienie człowieka, nie odbiera argumentów tym, którzy opisując człowieka przy pomocy kategorii wziętych z „logiki bytu” lub teorii świadomości, twierdzą, że człowiek umarł. Zdaje się raczej mówić, że człowiek zawsze może zaistnieć – nawet jeżeli umarł, to może narodzić się z własnych popiołów. Jest to możliwe dzięki dobru, które jest wcześniejsze niż byt. Tylko bowiem dramat dobra, który rozgrywa się w przestrzeni miłości poza

bytem i niebytem, może doprowadzić ostatecznie do narodzin człowieka. Zatem kluczem do właściwego zrozumienia człowieka może być tylko agatologia.

Jak powinien wyglądać język agatologii? Przy pomocy jakiej struktury pojęć ująć tajemnicę dramatu dobra i zła, z którego rodzi się człowiek? O te pytania rozbija się systematyka wywodu Tischnera. W *Sporze o istnienie człowieka* nie znajdziemy jakiegoś jednolitego, systematycznego języka agatologii. Wydaje się, że ze względu na to, iż relacje pomiędzy człowiekiem a dobrem i złem mają swój dramatyczny charakter, do operowania na tym poziomie najbardziej odpowiedni jest język filozofii dramatu. I rzeczywiście, Autor wykorzystuje tutaj rezultaty badań ze swoich wcześniejszych prac. Równocześnie jednak oczywiste jest to, że filozofia dramatu może stanowić co najwyżej wstęp do agatologii, że rozstrzygnięcie sporu postawionego w tej pracy wymaga wyjścia poza obszar ujmowany w języku dramatu. W tym sensie logika dobra czeka dopiero na systematyczne opracowanie, a prowadzone w tej książce analizy – co przyznaje sam Tischner – otwierają „horyzont dalszej refleksji”.

Na koniec jeszcze jedna rzecz warta jest podkreślenia. Czytelnika *Sporu o istnienie człowieka* uderza to, jak mocno myślenie Tischnera zakorzenione jest w tradycji chrześcijańskiej. Tischner nie traktuje przy tym chrześcijaństwa jak obłądzonej twierdzy, którą trzeba bronić przed atakami współczesnego świata. Raczej stara się w nim dostrzegać niewyczerpane źródło inspiracji, które dzisiaj, tak samo jak przed wiekami, pozwala lepiej rozumieć człowieka. Silny takim przekonaniem nie boi się dialogu z innymi tradycjami, nie unika mówienia językiem filozofii nowożytnej i współczesnej, która w centrum zainteresowania stawia człowieka, a nie Boga. Zresztą to tak mocno eksponowane dzisiaj przeciwstawienie, może okazać się czymś jedynie pozornym, bowiem w tradycji chrześcijańskiej – jak w żadnej innej – losy Boga i człowieka zostały ze sobą bardzo ściśle związane, a poszukiwanie natury Boga stawało się często bliskie poszukiwaniu prawdy o człowieku (najlepszym tego przykładem jest dzieło św. Augustyna *O Trójcy Św.*).

Filozofia współczesna w centrum zainteresowania stawia człowieka. Tischner, podejmując spór o istnienie człowieka, sytuuje się w tym nurcie. Jednak z jego refleksji bije przekonanie, że już wkrótce sytuacja może się odmienić i „po przygodach z rozumieniem – i nierozumieniem – samego człowieka znów zapagniemy zrozumieć Boga” (s. 324). A w samej książce Tischnera, zwłaszcza w jej końcowych fragmentach, widać, że te dwa wymiary refleksji właściwie się przenikają i nawzajem uzupełniają.

KS. PIOTR ANDRYSZCZAK

PRZEZ CZŁOWIEKA DO BOGA

Platon w jednym ze swoich najbardziej znanych dialogów, w *Uczie*, dąży do odpowiedzi na pytanie, czym jest miłość; i odpowiada, sięgając do metafor mitologicznych. Według jednej z nich początki Erosa miały być następujące: na przyjęciu z okazji narodzin Afrodyty jednym z gości był Dostatek. Kiedy wprawił się w stan zamroczenia alkoholowego, położył się i zasnął. W tym samym czasie zjawiała się tam Bieda i zapragnęła coś wyżebrać, a gdy dojrzała Dostatek, zbudziło się w niej pragnienie poczęcia z nim dziecka – i faktycznie nieświadomy niczego, pijany Dostatek został ojcem Erosa. Przeto sam Eros odziedziczył brzydotę i nędzę matki, ale po ojcu dąży do tego, co dobre i piękne, filozofuje i nikt nie wie, czy jest bogiem czy człowiekiem.

Słowo „miłość-eros” od początku związane jest z dziejami filozofii, wszak filozofia oznacza ni mniej ni więcej tylko „miłość mądrości”. Platon wyjaśnia, iż Eros-miłość nie jest mądry, bo mądrość jest przymiotem bogów, ale nie jest też głupcem, bo, choć mądry nie jest, to jednak za mądrością goni. Miłość, która filozofuje, to miłość, która pragnie mądrości.

W czerwcu 2000 roku zmarł ks. prof. Józef Tischner, człowiek, który zaważył nad myślą i życiem wielu. Tydzień Kultury Chrześcijańskiej, który miał miejsce w Zakopanem w październiku 2000, odbył się pod hasłem *Oni prowadzili nas do Boga*. Wśród postaci wybranych jako świadkowie i przewodnicy wiary znalazł się również ks. Tischner. Uważam, iż

jeśli chcemy należycie potraktować dziedzictwo ks. Tischnera, to trzeba sprawę postawić nieco inaczej niż hasło Tygodnia: interesuje nas ks. Tischner nie jako ten, który prowadził nas do Boga, ale jako ten, który nadal nas do Niego prowadzi. Bóg przed dwoma tysiącami lat uznał, że trzeba przygotować własnemu Synowi drogę do ludzkich serc i posłał św. Jana Chrzciciela. Syn Boży stał się człowiekiem i oddał za nas życie, by nam życie przywrócić. Ten fakt celebrowaliśmy na różny sposób przez cały Rok Jubileuszowy; i jeśli to czyniliśmy, to nie po to, by usunąć patynę czasu z wydarzeń odległych, lecz w tym celu, by pozwolić Bogu być „Emmanuelem” – Bogiem z nami, Bogiem ze mną. Z tej racji każdy z nas, jeśli nieobce jest mu pragnienie owocnego przeżycia tajemnicy Chrystusowego Wcielenia i Odkupienia, winien przygotować Bogu drogę do własnej duszy. Nikt tego za nas nie robi; co jednak nie oznacza, iż w tej pracy Bóg pozostawia nas samych. Nieustannie posyła dla naszego duchowego pożytku proroków. Takim nauczycielem i mistrzem dla wielu, takim Janem Chrzcicielem naszych dni był śp. ks. Profesor. Skoro stawiamy sobie teraz pytanie o to, jak on prowadzi nas do przyjęcia Boga, który stał się człowiekiem, to trzeba zapytać o jego filozofię, o jego miłość i mądrość, o jego umiłowanie mądrości.

Ojciec Św. w swym telegramie po śmierci ks. Profesora napisał, iż był on „otwarty na człowieka, a równocześnie nigdy nie zapominał o Bogu. Stworzył duchowe podstawy etyki solidarności, która dziś nadaje kierunek trudnym zmaganiom narodu polskiego o taki kształt demokracji, w której byłaby respektowana godność każdej osoby ludzkiej”. Pójdźmy tropem podsunętym przez papieski tekst: droga Tischnera do Boga wiedzie przez człowieka, przez zrozumienie jego bólu i jego nadziei i podanie jemu takiego chleba, który syciłby nie wymaginowany głód abstrakcyjnego człowieka ideologów, lecz autentyczny głód człowieka z krwi i kości. Zdaniem Papieża, ludzie pragną dzisiaj, podobnie jak 20 lat wstecz, etyki zbudowanej na solidarności.

Ks. Tischner mówił 19 października 1980 w słynnym już kazaniu *Solidarność sumień*:

Przynosimy dziś na Wzgórzu Wawelskim nasze, najbliższe sercu sprawy. Sprawy te streszcza w sobie jedno słowo – słowo „solidarność”. Słowo „solidarność” skupia w sobie nasze pełne niepokoju nadzieje, pobudza do męstwa i do myślenia, wiąże ze sobą ludzi, którzy jeszcze wczoraj stali od siebie daleko. Historia wymyśla słowa, aby następnie słowa mogły kształtować historię. Słowo „solidarność” przyłączyło się dziś do innych, najbardziej polskich słów, aby nadać nowy kształt naszym dniom. Jest ta-

kich słów kilka: „wolność”, „niepodległość”, „godność człowieka” – a dziś „solidarność”.¹

Pojawia się nowe-stare słowo; stare, albowiem nie wymyślone przecież owego pamiętnego lata, ale nowe zarazem, gdyż ludzie odkryli ponownie ciężar jego treści. Nowe słowa rodzą się z nowego ducha, a duch był, zaiste, nowy, bo taki był człowiek. Już nie: walka klas i człowiek przeciwko człowiekowi, a także nie: „żyj i daj żyć innym” – człowiek obok człowieka. W to miejsce zaś Miłosierny Samarytanin – człowiek dla człowieka. Solidarność staje się nowym imieniem miłości bliźniego, ponieważ solidarność – to „jeden drugiego brzemiona noście, a tak wypełnicie prawo Chrystusowe”. A skoro mowa o prawie Chrystusowym, to musi paść słowo „sumienie”, przez które Bóg do każdego z nas indywidualnie mówi, w którym słyszemy głos Bożego prawa. I wtedy – pisze ks. Tischner –

ludzie odrzucają maski z twarzy, wychodzą z kryjówek, ukazują prawdziwe twarze. Spod prochu i zapomnienia wydobywają się na jaw ich sumienia. Jesteśmy dziś tacy, jacy naprawdę jesteśmy. Wierzący są wierzącymi, wątpiący wątpiącymi, a niewierzący niewierzącymi. Nie ma sensu grać cudzych ról. Każdy chce być nazwany swoim własnym imieniem. To, co przeżywamy, jest wydarzeniem nie tylko społecznym czy ekonomicznym, lecz przede wszystkim etycznym. Rzecz dotyka godności człowieka. Godność człowieka opiera się na jego sumieniu. Najgłębsza solidarność jest solidarnością sumień.²

Dlaczego ludzie się kryli? Co sprawiało, że chowali się wzajemnie przed sobą? Tym, co zapędziło ich do kryjówek, był strach. Tam, gdzie rządzi logika walki, musi rodzić się strach. I oto lęk ludzi opuszcza, ponieważ logika walki klas zostaje zastąpiona logiką Miłosiernego Samarytanina. Nie ma sensu kryć się przed drugim, skoro ten nie przychodzi po to, aby wykorzystać moją słabość, lecz w tym celu, by opatrzyć moje rany.

Zmienia się zatem optyka w spotkaniu z bliźnim; miejsce nieufności zajmuje wiara w człowieka; a tym, w co się wierzy najmocniej, jest jego dobra wola. Wierzy się w drugiego, albowiem jego wola jest dobra. Miłosierny Samarytanin, gdyby jej nie miał, przeszedłby obojętnie. Bez niej nie ma solidarności.

¹ J. Tischner, *Etyka solidarności*, Kraków 2000, s. 7-8.

² Tamże, s. 10.

Cnota solidarności jest wyrazem dobrej woli człowieka. W gruncie rzeczy, wszyscy jesteśmy solidarni, bo wszyscy jesteśmy w głębi naszych dusz ludźmi dobrej woli. Solidarność rodzi się z dobrej woli i budzi w ludziach dobrą wolę. Ona jest jak ciepły promień słońca: gdziekolwiek się zatrzyma, pozostawia ciepło, które promieniuje dalej, bez przemocy.³

Kant szukał kiedyś w człowieku tego, co jest naprawdę dobre, i uznał, że jest nim dobra wola. Ta zaś jest dobra wówczas, gdy wypełnia obowiązek. Obowiązek zaś zakłada coś bardziej podstawowego, zakłada to, do czego się odwołuje, a tym jest wolność. Gdy ona wybuchła, zaskoczyła, a czasem wręcz przerażyła wielu. Stała się ona, jak to ujął ks. Tischner, „nieszczęsnym darem”. Nieszczęsnym, bo choć była upragniona, wytęskiona i wymodlona, to gdy przyszła, okazało się, iż lęk przed nią jest większy niż lęk przed gwałtem. Realnym stało się zagrożenie, iż Ewangelia, Dobra Nowina, prawda, która wyzwala, będzie przedstawiana jako ta, która zniewala, jako zła nowina.

Chodziło w tym wszystkim o człowieka, ale nie tylko; gra się toczyła o religię, o jakość więzi człowieka z Bogiem, o obraz Boga. Czy Bóg jest wyzwolicielem, czy też może, przeciwnie, ideałem Jego czciciela jest niewolnik? Propozycja ks. Tischnera zamykała się w formule liberalizmu chrześcijańskiego różnego od liberalizmu oświeceniowego. Pisał:

gdy mówimy o liberalizmie, mamy na oku epokę Oświecenia. Wtedy to właśnie Europa zachłysnęła się odkryciem: „...wszyscy ludzie rodzą się wolni”. Cóż się tedy dzieje, że tracą wolność? Winni są ci, którzy ich biorą w niewolę: tyrani, książęta, okrutni pracodawcy. I tak wolny człowiek popada w stan sprzeczny z jego ludzką naturą.⁴

Liberalizm chrześcijański widzi te rzeczy inaczej. Wiąże się to z rolą, jaką nadaje się grzechowi pierwotnemu. Ludzie wcale nie rodzą się wolni, ale zniewoleni; najbardziej zasadniczą formą zniewolenia jest grzech, który może dotknąć zarówno tyrana, jak niewolnika, w równym stopniu kapitalistę, jak i proletariusza. Z tego powodu chrześcijaństwo w opozycji do całej tradycji oświeceniowej nie głosi abstrakcyjnej wolności, wolności absolutnej, lecz wolność, będącą stopniowym wyzwoleniem z pierwotnej niewoli grzechu. Chrystus przyszedł do niewolników; „nie potrzebują wszak lekarza zdrowi, lecz ci, którzy się źle mają”. Człowiek był chory, człowiek był niewolnikiem i właśnie komuś takiemu Je-

³ Tamże, s. 9.

⁴ J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1993, s. 11.

zus z Nazaretu przyniósł lekarstwo – swoją łaskę, bo – jak napisał św. Paweł – „do wolności wyswobodził nas Chrystus”. Droga do wolności wiedzie przez współpracę z łaską. Wpierw jednak trzeba odkryć, co znaczy być wolnym; a niewolnik nie może tego doświadczyć w sobie – jest wszakże niewolnikiem. Może to uczynić, spotykając wolność w drugim. Chrześcijaństwo powie, że tym drugim jest wzór wszelkiej wolności, Jezus Chrystus, Bóg Wcielony. W liberalizmie chrześcijańskim nie ma więc miejsca na wolność absolutną, na wolność od zasad etycznych czy obowiązku. Wprost przeciwnie, stanowią one drogę wyzwolenia człowieka, pod warunkiem, iż – jak zaznaczy ks. Tischner – zostaną one przyswojone.

Wolność nie tylko na tym polega, że człowiek może wybierać – wybierać zdrowie, odwagę, nadzieję. Wolność polega również na tym, że człowiek może przyswajać: czynić siebie zdrowym, odważnym, pełnym nadziei. Wolność to władza przyswajania dóbr, którymi żyje duch ludzki i którymi duch ten staje się. Wolni ludzie są tacy, jacy są. Czynią to, co czynią. Nie są jak „groby pobielane”. Nie są istnieniem nieprawdy, chodzącym zakłamaniem, iluzją udającą kogoś innego. Tylko wolny człowiek naprawdę jest.⁵

W tym punkcie próba reinterpretacji liberalizmu w duchu chrześcijańskim spotyka się z etyką solidarności.

Solidarność, by mogła się narodzić, musiała być poprzedzona porzuceniem przez ludzi masek, wyjściem z kryjówek. Człowiek musiał przestać udawać kogokolwiek i stać się autentycznym. Teraz okazuje się, iż jedynie człowiek wolny jest w stanie odrzucić udawanie, bo jego, dajmy na to, miłosierdzie czy szczodrość nie są traktowane instrumentalnie, lecz zostały przez niego przyswojone, są częścią jego, więcej, są nim samym.

Widać tedy, jak silnie są zespolone solidarność i wolność. Nie ma bowiem solidarności bez wolności. Ale też, odwrotnie, nie ma wolności bez solidarności. To hasło, które było kiedyś pojmowane czysto politycznie, okazuje się trafne również filozoficznie. Człowiek nie rodzi się wolny, on się wolnym staje i rozwój jego wolności jest sprzęgnięty z rozwojem jednostki jako takiej.

O człowieku – pisze ks. Tischner – nie można powiedzieć, że jest, albowiem człowiek jest w stadium ciągłego stawania się. Sens tego stawania

⁵ Tamże, s. 12-13.

się leży w tym, by człowiek z osoby, jaką jest przez swoją naturę, przekształcił się w osobowość, to znaczy, by doszedł do pełnego rozkwitu w swych władzach duchowych i cielesnych. Im bardziej człowiek jest osobowością, tym bardziej jest człowiekiem. Rozwój człowieka od indywidualium do osobowości dokonuje się dzięki temu, że człowiek skieruje swe życie ku najwyższej wartości (...) I oto możemy podać ostateczną zasadę moralną, na której budować się będzie cała etyka: dobre jest to, co sprzyja udoskonaleniu osoby ludzkiej, złe jest to, co obniża doskonałość osoby.⁶

Wolność nie jest tedy czymś, co istnieje poza dobrem i złem, konkretna osoba ludzka staje się wolną wówczas, gdy wybiera to, co wartościowe, gdy kieruje się etyką solidarności, a nie logiką walki klas, sukcesu za każdą cenę czy obojętności. „Jedni drugich brzemiona noście”, bo „do wolności wyswobodził nas Chrystus”.

Muszą się przeto spotkać miłość i mądrość. Filozofia ma być umiłowaniem mądrości, ale równocześnie mądrą miłością. Trzeba „myśleć według wartości”. Dotyczy to nie tylko naszego odniesienia do drugiego, czyli naszej moralności, ale również więzi człowieka z Bogiem, a zatem naszej religii. Zła to bowiem religia, która gruntownie nie przemienia swego wyznawcy. Wpierw jednak wierzący musi odkryć prawdę o sobie, to, kim jest. Trafnie ujął to Pascal: „Znajomość Boga bez znajomości własnej nędzy rodzi pychę. Znajomość własnej nędzy bez znajomości Boga rodzi rozpacz. Znajomość Chrystusa stanowi pośredek, ponieważ w niej znajdujemy i Boga, i swoją nędzę.”⁷ Stajemy oko w oko z wielkością Boga, objawiającego się w Jezusie z Nazaretu – i to porównanie przynosi nam wiedzę o nas samych – jesteśmy nędzni; kim bowiem jesteśmy wobec wielkości i świętości Boga. Tym niemniej jednak w tymże samym Chrystusie dostrzegamy godność człowieka, albowiem, jak to ujął Ojciec Święty w encyklice *Redemptor hominis*, „jakąż wartość musi mieć w oczach Stwórcy człowiek, skoro zasłużył na takiego i tak potężnego Odkupiciela, skoro Bóg «Syna swego Jednorodzonego dał», aby on, człowiek «nie zginął, ale miał życie wieczne»”⁸.

Powyższa encyklika, zdaniem ks. Józefa Tischnera, jest świadectwem „wiary odnowionej”. Komunizm posługiwał się pogardą, by każdego, faktycznego lub rzekomego wroga ustroju pokryć błotem stosownej grubości. Wiara tak mocno akcentująca godność osoby ludzkiej miała uchronić przed uwierzeniem propagandzie, przed uczuciem pogardy dla sa-

⁶ J. Tischner, *Jak żyć?*, Wrocław 1988, s. 164.

⁷ B. Pascal, *Myśli* 75 (Chevalier).

⁸ Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, nr 10.

mego siebie; ale to nie wszystko. Było bowiem realne niebezpieczeństwo zarazy, tzn. takie, by na nienawiść odpowiedzieć nienawiścią, by za pogardę odplacić nią samą. Lekarstwem było przeżycie prawdy o niewyobrażalnej godności człowieka w Chrystusie. Temu, kto o tym zapomina, łatwo, jakby powiedział Pascal, popaść w pychę bądź rozpacz. Weźmy dla przykładu sprawę władzy. Kształtowała się w stosunku do niej postawa, wedle której, jak pisze ks. Tischner

wtedy „naprawdę jestem”, gdy „naprawdę rządzą”. Sytuacja ma swą analogię w doświadczeniu komunizmu. To właśnie w świecie komunistycznym udział we władzy stanowił istotne określenie tożsamości osobowej człowieka. Kto odpadał ze struktury władzy, ten stawał się „nikim”. „Zarażenie komunizmem” katolickiej mentalności na tym właśnie polega, że ona również nie potrafi często określić siebie poza strukturą władzy. Oczekuje ona, by wybrane i odkupienie miało na celu nie tylko zbawienie wieczne, ale również osadzenie wybranych i odkupionych na jakimś szczeblu władzy, najlepiej w Sejmie lub rządzie.⁹

Mamy zatem do czynienia z pewną formą bałwochwalstwa. Władza staje się rodzajem bożka postawionego na miejscu Boga prawdziwego. Człowiek nie spogląda już na siebie jak na dziecko Boże, którego najwyższa godność ma swe źródło w fakcie, iż to sam Bóg stał się człowiekiem. Samoocena natomiast zależy od posiadania bądź nieposiadania władzy. Im więcej władzy, tym więcej bytu. Jej utrata grozi osunięciem się w niebyt. Poznanie tedy smaku nowego boga rodziłoby w jego wyznawcy pychę, utrata zaś byłaby początkiem rozpacz.

Na czym osadzić wiarę, by unikać jej wynaturzeń? By była – jak pisze św. Paweł – wiarą w „Syna Bożego, który umiłował mnie i samego siebie wydał za mnie”. Ks. Tischner sądzi, że trzeba ją zakorzenić w tym samym miejscu, w którym dopatrywał się źródła solidarności, a mianowicie w dobrej woli.

Jest w człowieku – pisze – jakieś otwarcie na dobro i jakieś dążenie do dobra. Człowiek nie zawsze zdaje sobie wyraźnie sprawę z tego, co jest dobre, a co złe. Niemniej chce dobra. Ewangelia – wiara w Boga, wiara w Chrystusa – pozwala mu bliżej i wyraźniej zobaczyć to dobro, odróżnić je od zła, oczyścić i ocalić siebie. Gdyby się tak zdarzyło, że jakiś człowiek po przyjęciu wiary religijnej nie stał się choć trochę lepszy, znaczyłoby to, że „próżna jest jego wiara”.¹⁰

⁹ J. Tischner, *W krainie schorowanej wyobraźni*, Kraków 1998, s. 284.

¹⁰ Tamże, s. 285.

Tak silne akcentowanie doświadczenia dobra nie może być, oczywiście, zamknięte w kontekście samodoskonalenia osoby, jej rozwoju ku dojrzałej osobowości. W tym doświadczeniu ujawnia się bowiem nurt augustyńskiego myślenia w chrześcijaństwie, dla którego Bóg jest nade wszystko Najwyższym Dobrem. Ks. Józef Tischner powie wprost, iż dla niego najgłębszą definicją Boga jest *Amo ergo sum* – „Kocham, więc jestem”. Dlatego też, jak wolno sądzić, pod koniec swojego życia zwrócił się ku przeżyciom mistycznym siostry Faustyny, ku miłości miłosiernej.

Studiuje je na tle myśli Fryderyka Nietzschego. Jest to zestawienie interesujące, zważywszy podejście Nietzschego do chrześcijaństwa w ogóle, a do głoszonego przezeń miłosierdzia w szczególności. Chrześcijańskie miłosierdzie, sądzi on, jest przejawem resentymentu, a czym jest resentment tłumaczy najlepiej bajka Ezopa *Lis i winogrona*. Pewnego razu lis zapragnął skosztować słodczy winogron. Gdy stanął pod krzewem i próbował po nie sięgnąć, okazało się, iż jest za mały, winogrona wiszą za wysoko. Skoro tedy nie mógł ich zdobyć, uznał, że winogrona są kwaśne. Resentymen to polega zatem na odwróceniu porządku wartości. Ci, którzy są słabi (Nietzsche nazwie ich niewolnikami), nie mają w sobie dość sił, by panować, pozbawieni są woli mocy. Tym niemniej nie potrafią uznać swej słabości, ale mszczą się na silnych (tych Nietzsche nazwie panami) i odwracają porządek wartości. Siła nie jest już ważna; najcenniejsze wartości to litość, miękkość serca, współczucie. Bezwzględność moralności panów jest w pogardzie, a na jej miejsce wkracza miłosierdzie niewolników. Lisa nie stać na zdobycie tego, czego pragnie, a zatem uzna, iż to nie ma wartości: „winogrona, skoro ich nie mogę mieć, muszą być gorzkie”.

Czym się resentment żywi? Bezspornie jego pokarmem jest zawiść. Ks. Józef Tischner sądzi, iż

oto nasz lis nosi w duszy widok szpaka, który choć niepozorny, a jednak... sięga wyżej. Człowiek także nosi w sobie swoje „drugie Ja” – jakiś ideał samego siebie – z którym bezustannie porównuje i mierzy swoje realne Ja. Ono – to drugie idealne Ja – spędza sen z jego powiek, prześladowuje go, poniża i unicestwia. Niekiedy może dojść do tego, że Ja idealne zupełnie zasłoni Ja realne: człowiekowi wydaje się wtedy, że zawsze jest taki, jaki być powinien. Wtedy – koniec wewnętrznych prześladowań!! Wtedy człowiek żyje w świecie fikcji, porusza się w jakimś pół-śnie. Nagle przychodzi wstrząs: idealne wyobrażenie siebie napotyka przed sobą na swój odpowiednik. Oto moje „drugie Ja”! „To ten” – myśli klasowy prymus, wi-

dząc kolegę, który także dobrze się uczy. „To ta” – czuje dziewczyna, gdy napotka inną dziewczynę, która może zainteresować jej chłopaka.¹¹

Rodzi się zawiść. I ona niszczy jak nowotwór zarówno moralność, jak i religijność. W jednej i drugiej tak się manipuluje wartościami, aby „moje” było zawsze na wierzchu. Jeśli jestem za słaby, by coś osiąść, mówię: „to nie jest wartość prawdziwa”, a ze swej słabości, swego cierpienia czynię widowisko. W jakimże to celu? Ano, w takim, by ci, którzy na mnie patrzą, poczuli się winni; by fakt, iż wiedzie się im lepiej, wzbudził w nich wyrzuty sumienia. Cierpienie służy do tego, by nim epatować. Natomiast w przypadku bliźniego, z którym się konfrontuję, manipulacja zaznacza się w tym, iż staram się pokazać, że daleko mu do doskonałości, że nie jest taki święty, jak mogłoby się wydawać, że w „całym są dziury”.

To tyle resentyment. A jaka jest odpowiedź s. Faustyny? Wiemy przecież o niej, że jej życie nie było łatwe, że doświadczyła zarówno cierpień fizycznych, jak i ludzkiego niezrozumienia. Jednakowoż nie to było dla niej najgorsze. Za najgorsze uważała odrzucenie Bożej łaski, postawę syna marnotrawnego, porzucającego Ojca i kroczącego własną drogą. Nie lekceważąc słabości i cierpienia, mówiła, że tym, co najbardziej godne litości, jest odrzucenie Bożego miłosierdzia. „O, jak bardzo Jezusa – czytamy w *Dzienniczku* – rani niewdzięczność od duszy wybranej. Jego niepojęta miłość doznaje męczeństwa. Bóg nas kocha całą swoją nieskończoną Istotą, jakim jest, a tu proch nędzny gardzi tą miłością. Serce mi pęka z bólu, kiedy poznaję tę niewdzięczność.”¹² Tym, co ją boli, nie jest jej własny ból, lecz ból Umiłowanego. Swojej wiary i miłości nie używa jako kamienia do rzucania w innych, ale pragnie, by każdy otworzył się na skarby Bożego miłosierdzia, by przestał być godny litości i by nade wszystko Jezus przestał cierpieć z powodu niewdzięczności ludzkiej. Nie jest to religijność epatująca swoim cierpieniem, ale taka, w której cierpienie staje się aktem miłości. „Po chwili – pisze – zbudziło mnie cierpienie. Było to tak wielkie cierpienie, które mi nie pozwoliło uczynić najmniejszego poruszenia, a nawet śliny przełknąć nie mogłam. Trwało to do jakich trzech godzin... Zdałam się zupełnie na wolę Bożą i myślałam, że już dla mnie nastąpi dzień śmierci, dzień przeze mnie upragniony. Miałam możliwość łączenia się z Jezusem cierpiącym na krzyżu, inaczej modlić się nie mogłam.”¹³ W takiej religijności nie ma miejsca na zawiść,

na manipulację hierarchią wartości tak, by innych poniżając, wywyższyć siebie. Kto ma Boga, kto jednoczy się z Chrystusem, ma wszystko i życzy pozostałym ludziom tego samego. Serce krwawi nie z powodu szczęścia innych, ale wówczas, gdy Jezus „przyszedł do swoich, a swoi Go nie przyjęli”.

Ks. Józef Tischner, kiedy rozmyślał nad „Jezu, ufam Tobie”, był już głęboko dotknięty cierpieniem i wolno sądzić, iż te słowa towarzyszyły mu w ostatnich tygodniach życia. Zapytaliśmy na wstępie o filozofię ks. Józefa Tischnera, o jego miłość i mądrość. Sądzę, że będziemy bliscy prawdy, jeśli powiemy, że jego „umiłowanie mądrości” prowadzi nas do „Jezu, ufam Tobie”.

Wykład wygłoszony na Tygodniu Kultury Chrześcijańskiej w Zakopanem, 6 października 2000. Hasło Tygodnia: *Oni prowadzili nas do Boga*.

¹¹ J. Tischner, *Drogi i bezdroża miłosierdzia*, Kraków 1999, s. 61-62.

¹² Faustyna Kowalska, *Dzienniczek*, 698.

¹³ Tamże, 696.

KONCEPCJA ZŁA W UJĘCIU JÓZEFA TISCHNERA I JEAN NABERTA

WSTĘP

Józef Tischner jest jednym z nielicznych polskich filozofów, który starał się dogłębnie zanalizować problem istnienia zła. „Nie ma dnia, by nie nawiedzało nas pytanie o zło”¹ – pisał. Żeby zrozumieć problem zła, dotrzeć do tego, co jest jego istotą, Tischner zapoznawał się z rozwiązaniami proponowanymi przez najwybitniejszych, interesujących się złem, filozofów. Georg-Wilhelm Hegel, Martin Heidegger, Fryderyk Nietzsche, Jean-Paul Sartre, Paul Ricoeur – to nazwiska tylko kilku filozofów, których rozwiązania zgłębiał, porównywał, wykazywał słabe i mocne strony ich koncepcji. Wśród wybitnych myślicieli, których koncepcjami zajmował się Tischner, był również Jean Nabert. I to dzięki Tischnerowi, co nie bez dumy przyznaję, zainteresowałem się myślą Naberta. Józef Tischner, znając moje zainteresowania francuską filozofią refleksyjną, gorąco mnie zachęcał do studiowania koncepcji Naberta, za co jestem Mu do zgonnie wdzięczny. Myśl Naberta i jego metody dochodzenia do konkluzji oraz język, jakim się posługiwał, z pewnością nie są łatwe, ale za to na pewno warte przemyślenia i – w co Tischner nie wątpił – warte szerszego upowszechnienia. Gdy patrzę teraz na liczne odwołania do myśli Naberta w *Filozofii dramatu, Sporze o istnienie człowieka* i innych pi-

¹ J. Tischner, *Miłość nas rozumie*, Kraków 2000, s. 41-42.

smach, odnoszę wrażenie, że, zajmując się problemami bardziej może współczesnymi, bardziej nie cierpiącymi z włoki, mam jeszcze nie do końca spłacony dług wdzięczności wobec mojego Mistrza – zapomniałem o Nabercie i pozwoliłem, aby inni zapomnieli o jego koncepcjach. Dziś, przypominając koncepcję zła Jeana Naberta, w kontekście rozważań Tischnera, mam nadzieję, że uda mi się ten błąd choć w części naprawić.

DOBRO I ZŁO

U podstaw wszelkiego ładu moralnego leży rozpoznawanie nie tylko tego, co jest dobrem, ale i tego, co jest złem moralnym. Dobro istnieje. Ale czy istnieje jedynie w sferze bytów doskonałych, czy też jest również naszym udziałem? Może rację mają manichejczyści? A może rację ma Stanisław Lem, który twierdzi, że „najpiękniejszą doktrynę konfesyjną wzywającą, abyśmy miłowali także nieprzyjaciół naszych, ludzie potrafili tak przerobić, że owa miłość stała się narzędziem kata”² – w tym ujęciu dobro byłoby domeną świata idei, zło domeną ludzkich działań. W *Księdzu na manowcach* Tischner pyta: czy człowiek jest nosicielem zła, czy też jest z natury dobry, a zło jest „iluzją dobra”³ – patrząc na „dokonania” XX wieku, trudno uwierzyć, że krzywdy wyrządzone przez systemy totalitarne były tylko iluzją

Jeżeli przyjmujemy, że dobro jest naszym udziałem, musimy dokładnie określić, w jakim stopniu i w jakiej relacji pozostaje wobec zła, które jest niewątpliwie naszym udziałem. Musimy również odpowiedzieć, w jaki sposób mamy rozpoznawać dobro i zło.

Leszek Kołakowski pisał, z czym się w pełni zgadzam, że „naprawdę wiemy, czym jest dobro, wiedząc, czym jest zło, zło zaś poznajemy przez to, że je czynimy”⁴. Według tej koncepcji dobro można określić przez rozpoznanie tego, czym jest zło, i badanie przejawów zła w działaniach człowieka. Podejmując ten sam problem, Józef Tischner wskazywał, że „nie można wpatrywać się w boskie Dobro, nie uświadamiając sobie własnego zła. Podobnie zresztą nie można patrzeć w Prawdę, nie uświadamiając sobie nieprawdy, która w nas tkwi.”⁵

² S. Lem, *Lubię albo muszę*, „Znak” 1998, nr 5 (516), s. 18.

³ Por. J. Tischner, *Ksiądz na manowcach*, Kraków 2000, s. 121-123.

⁴ L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma*, Kraków 1988, s. 216.

⁵ J. Tischner, *O Bogu, który jest blisko*, w: Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, Kraków 1996, s. 15.

W innym artykule Tischner tę myśl o pierwotności zła wyraził – przynajmniej w wymiarze epistemologicznym i ontologicznym – znacznie dobitniej:

Zazwyczaj uważamy – pozostając w zgodzie ze zdrowym rozsądkiem – że zło nie może istnieć bez dobra, które jest jego podstawą i jego racją: rozumiemy niesprawiedliwość jako odstępstwo od sprawiedliwości, zdradę jako zerwanie więzów wierności, kłamstwo jako złamanie zasady prawdomówności. Widzimy dobro jako podstawę, rozumiemy zło jako jakieś odstępstwo od podstawy. Dobro jest światłem, zło – cieniem. Zło metafizyczne zaprzecza takiemu porządkowi sensu: to dobro nie może istnieć bez zła. Sprawiedliwość jest odstępstwem od wszechobecnej niesprawiedliwości, wierność odstępstwem od panującej zdrady, prawdomówność od przenikającego wszystkich, uniwersalnego kłamstwa.⁶

Zło ma wiele przejawów. Filozofowie od setek lat spierają się o to, co jest największym – i najbardziej swoiście ludzkim – złem.

Dla niektórych myślicieli największym złem jest bezinteresowna zawiść, dla innych – zdrada. Henryk Grynberg, opowiadając się za drugą możliwością, twierdził, że zwierzęta „mordują nie tylko z głodu, ale ze złości i nienawiści”, ale „specjalnością człowieka jest zdrada – zło, które wymaga rozumu. Leży ona u podstaw najgorszych zbrodni, włącznie z masowym morderstwem.”⁷ Również w niektórych pismach Tischnera zdrada stanowi najgorsze czynione przez człowieka zło: „W chrześcijaństwie, które wierzy w absolutną wierność Boga, zdrada nie może znaleźć dostatecznego usprawiedliwienia. Jak można zdradzać Tego, Kto jest absolutnie wierny? Dlatego zdrada jest »winą wszystkich win«, »grzechem grzechów«.”⁸

Dla wielu spadkobierców Kartezjusza największym złem, jakie czyni człowiek, jest kłamstwo, gdyż jest wykroczeniem przeciw władzy rozumu. Kłamstwo dzieli i różni ludzi. Odkrycie kłamstwa to początek drogi do odkrycia natury zła.⁹ Dla Kanta i jego następców zło to odstępstwo od zasady. Ale istnieją zasady, w imię których popełniano przecież najcięższe grzechy. Każdy filozof, który uznaje realność zła – bo są przecież tacy, którzy zła nie dostrzegają – ma własną, cząstkową definicję zła. Każdy z nas dostrzega zło gdzie indziej. Jak więc na podstawie tych

⁶ J. Tischner, *Zło metafizyczne czyli wejrzenie w otchłań*, „Znak” 1993, nr 3 (454), s. 17-18.

⁷ H. Grynberg, *Zło jest immanentne*, „Znak” 1998, nr 5 (516), s. 7.

⁸ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 14.

⁹ Por. tamże, s. 20-21.

sprzecznych definicji określić zło – i jak przy ich pomocy uzyskać wiedzę o dobru?

Czy jesteśmy skazani na błądzenie po omacku? Być może po latach lektur, badań, przemyśleń, pozostanie nam stwierdzić za Tischnerem, że „Dobro pojawia się wprawdzie na tym świecie, ale wiele wskazuje na to, że pochodzi z innego świata.”¹⁰ Nawet jeżeli tak jest, to badając zło konkretne, realne, dowiemy się o naturze dobra więcej, niż analizując księgi poświęcone samemu dobru, szczególnie, że „wiele wskazuje na to”, że ono również ma swoje korzenie poza nami: „Nabert mówi: racja zła metafizycznego znajduje się poza tym światem, poza jego «fizyką». Co jednak nie znaczy, że zło to nie jest nam jakoś «dane», że nie może ukazać się nam jako «zjawisko». Nie będąc «z tego świata», zło znajduje się jednak «na tym świecie». Zjawia się między ludźmi.”¹¹ Omawiając Nabertowską koncepcję zła Tischner zauważa:

Pośród zjawisk tego świata, które się nawzajem tłumaczą i wyjaśniają, ono jest po prostu samą „nieusprawiedliwalnością”. Czy znaczy to jednak, że ta „nieusprawiedliwalność” nie domaga się tłumaczeń? Czy unicestwia pytanie: dlaczego? Czy raczej sprawia, że pytanie to powraca tym natrętniej? W pytaniu nie chodzi bowiem o wskazanie przyczyn, które doprowadziły do danych skutków (...) Chodzi o pokazanie zakorzenienia mniejszego zła w większym zlu i większego zła w zlu największym (...) [o wykazanie, że] zło mniejsze jest tylko p r z e j a w e m zła największego.¹²

NABERTA DROGA DO ZŁA

Podstawowym zadaniem, jakie stawiał przed sobą Nabert, było odnalezienie źródeł życia duchowego, tych pragnień, działań, które kształtują rozwijającą się w człowieku podmiotowość. Starał się odnaleźć w treściach świadomości wzorzec moralny, ku któremu kierują się nasze najbardziej intymne pragnienia, i wskazać drogę do realizacji owego wzorca, do osiągnięcia dojrzałości duchowej, albo, jak mówił, do o d r o d z e n i a s i ę Ja. Jego twórczość, zarówno tematycznie, jak i metodologicznie, stanowi niezwykle spójną całość – rozpoczął rozważania nad dojrzwaniem świadomości od refleksji nad wolnością, a zakończył je analizą istniejącego w świadomości pragnienia Boga.

¹⁰ J. Tischner, *Miłość nas rozumie*, s. 40.

¹¹ J. Tischner, *Zło metafizyczne czyli wejrzenie w otchłań*, s. 17.

¹² J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 37-38.

Według Naberta człowiek spełnia swe przeznaczenie, dążąc do zrealizowania pragnienia jedności. To konstytuujące Ja pragnienie powoduje ciągle niedosyt, wynikający z niemożności spełnienia tych wszystkich celów, które ukazują nam świadomość, jednakże jest ono swoistym impulsem skłaniającym świadomość do osiągnięcia doskonałości.

W rozważaniach etycznych, poszukując istoty moralności, Nabert koncentruje się na dwóch problemach. Z jednej strony, podejmuje pytanie, czy człowiek może wyjść ponad życie moralne i uzyskać doświadczenie absolutu. Z drugiej strony, poszukuje podstaw i granic moralności, między innymi poprzez analizę doświadczenia zła.

Podstawą dla refleksji moralnej są analizy doświadczeń określanych przez Naberta jako negatywne, doświadczenia winy, porażki i samotności. Te doświadczenia znajdują jakieś usprawiedliwienie, dają się w wyniku analizy racjonalizować, zapoczątkowują jednak refleksję nad naturą zła, a więc także refleksję nad źródłami moralności – zło odsłania bowiem naszą niedoskonałość, niedojrzałość, niepełność. Dopiero dzięki refleksji nad złem, gdy świadomość odkrywa, że jest w zło zaangażowana, Ja może, zdaniem Naberta, odnaleźć drogę do doskonałości.

Nabert, co Tischner podkreślał, podjął krytykę kantowskiej koncepcji zła, wykazując, że

zło – oprócz moralnego – ma również charakter metafizyczny. Człowiek jest nie tylko źródłem zła, ale przede wszystkim jest jego ofiarą. Sprawdzenie zjawiska zła wyłącznie do poziomu antropologicznego jest przykładem nieuprawnionej redukcji racjonalistycznej. Człowiek nie tylko nie przestrzega zasad, w które wierzy, lecz również wierzy w błędne zasady. Nie można również wykluczyć pewnego zamięłowania do zła (...) Człowiek błądzi. Błądzenie obejmuje całego człowieka, a nie tylko jedną z jego władz. Człowiek czuje się splamiony przez zło; cały jest „splamiony” – nie ma na nim żadnego czystego miejsca. Człowiek dźwiga na sobie „ciążar winy”. Cały ugina się pod tym ciężarem.¹³

Ja, kiedy odczuwa winę, całe czuje się skażone błędem. Poczucie winy wiąże się, zdaniem Naberta, z przekroczeniem zasady. Zły czyn to efekt złamania hierarchii zasad. Popełniając zło, wybieramy niebyt, bo każde zło jest w jakiś sposób unicestwianiem bytu. Poczucie winy zawiera się w relacji między decyzją podmiotu a nadrzędną zasadą, tu świadomość doświadcza skutków wyboru, którego dokonała, i odczuwa jakiś niepo-

kój. Ten niepokój uzmysławia jej brak czegoś ważnego, co mogłoby dawać Ja poczucie pełni człowieczeństwa.

Refleksja nad winą (*faute*) zmusza Ja do poszukiwania w korzeniach własnego bytu przyczyn błędu, który doprowadził do pojawienia się poczucia winy. Ja zanurza się w ciemnej i bezkształtnej przeszłości, w której nie może rozpoznać tego, co do niego należy – tu pojawia się w refleksji coś, co można nazwać rodzajem niebytu. Ten „niebyt winy – jak wyjaśnia Nabert – komunikuje się z podstawowym niebytem, który przechodzi przez działanie Ja indywidualnego”¹⁴. Problem winy otwiera nieskończenie szerszy horyzont problemów aniżeli ten, który określa moralność utożsamiana z posłuszeństwem wobec norm. Jeśli przyjmujemy, iż każda powinność pociąga za sobą nowe możliwości spełnienia, to omięcie którejś z nich wywołuje u człowieka poczucie, że nie realizuje wszystkich swoich możliwości, pomimo że te wciąż się przed nim roztaczają. Refleksja nad poczuciem winy odkrywa doświadczenie koncentrujące się wokół przeświadczenia, że nie zadowolilo się w pełni wymagań świadomości, że nie ma odpowiedzi na tajemne wezwanie.¹⁵ Niezadowolenie to ujawnia przepaść dzielącą nasze zrealizowane Ja od bytu, który dąży do stania się bytem pełnym. Wina powoduje zanegowanie poczucia tożsamości z samym sobą.

Od momentu, kiedy doświadczenie winy doprowadza do zastanowienia się nie tylko nad tym, co człowiek zrobił, ale również, czym jest, wymaga ono prawdziwej odnowy bytu: nic nie może człowieka uwolnić od zła, które w nim tkwi, jeżeli byt, którym jest, nie zostawia miejsca dla „odrodzenia się świadomości”¹⁶, jeżeli nie umożliwia uzyskania duchowej jedności i dojrzałości.

Poczucie winy jest wskazówką uwidaczniającą wadliwość naszej sprawczości, a wadliwość ta sięga głęboko i istnieje także poza potępieniem przez nas aktem, wskazuje, że zło jest elementem konstytutywnym naszego istnienia.

Do problemu zła zbliża nas również poczucie tragizmu. Tragizm zawiera w sobie ideę przeznaczenia, fatum. Jego istota uwidacznia się, gdy świadomość zmierza do nieuchronnego nieszczęścia poprzez akty, które uważa za konieczne i co do których jest przekonana, że powinna je spełnić.¹⁷ Przeznaczenie zawiera jednocześnie wezwanie, jak i nieuchronność porażki, przy czym porażka nie jest karą i nie uzasadniają jej nor-

¹⁴ J. Nabert, *Éléments pour une éthique*, Paris 1971, s. 30.

¹⁵ Tamże, s. 26.

¹⁶ Tamże, s. 27.

¹⁷ Por. J. Nabert, *Essais sur le mal*, Paris 1970, s. 42-43.

¹³ J. Tischner, *Zło metafizyczne czyli wejrzenie w otchłań*, s. 15.

my moralności: „tragizm (...) kryje się w zmaganiu ze świadomością normatywną, (...) staje się tym głębszy, im bardziej świadomość wrażliwa na normy dokłada starań, by skrupulatnie wypełnić swoją powinność”¹⁸. Tragizm zaprzecza nie tyle moralności, co bezpieczeństwu, jakie chcielibyśmy w niej znaleźć. Nie możemy znaleźć normy, od której moglibyśmy wymagać bezpieczeństwa, moralność w tym przypadku jest zawieszona w próżni. Tragizm, ukazując sprzeczność pomiędzy celami, jakie stawia przed sobą wszelka działalność duchowa, a światem, w którym mają być one realizowane, przygotowuje nas do uznania istnienia zła.

O ile dla cierpienia moralnego można jeszcze znaleźć jakieś wytłumaczenie, o tyle fizycznego bólu nic nie tłumaczy¹⁹, podobnie jest w przypadku śmierci. Śmierci nie tłumaczy żadna celowość bezpośrednio dostępna Ja, a rozwiązania teologiczne Nabert odrzuca jako nieweryfikowalne. Jest rzeczą niezmiernie rzadką, jak wykazuje, by śmierć wiązała się z realizacją celów, z którymi identyfikowało się Ja. Nawet gdyby historia Ja dała się streścić w jednym akcie duchowym, w stosunku do którego śmierć byłaby przewidzianą konsekwencją, na którą się zgadzamy, zbieżność czasu wydarzenia i czasu spełnienia byłaby nadal tak samo przypadkowa.²⁰ Zjawisko śmierci jest niemożliwe do zrozumienia czy przyswojenia (*appropriation*) i jawi się jako dana nieprzenikniona, zarówno dla tego, kto myśli o własnej śmierci, jak i dla tego, kto cierpi z powodu śmierci kogoś bliskiego.

Tragizm, ból i śmierć to doświadczenia zła, których Ja nie jest w stanie usprawiedliwić. Nie mieszczą się one w porządku moralnym i porządek ten kwestionują.

NIEUSPRAWIEDLIWIONE

Przypomnijmy (...) stanowisko Jeana Naberta. Przede wszystkim kwestionuje on próbę sprowadzenia całości fenomenu zła wyłącznie do płaszczyzny moralnej. Zło ma bowiem przede wszystkim charakter metafizyczny. Uważa on poza tym, że nie należy – jak Kant – ograniczać analizy zła do sytuacji, w której człowiek jest źródłem zła, ponieważ człowiek jest również ofiarą zła. A jest nią nie tylko wtedy, gdy nie przestrzega słusznych zasad, ale przede wszystkim wtedy, gdy trzyma się błędnych zasad.

¹⁸ Tamże, s. 43.

¹⁹ Por. tamże, s. 44.

²⁰ Por. tamże, s. 47-48.

Może należałoby również zapytać o to, czy nie ma w człowieku jakiegoś zamilowania do zła jako zła? (...)

Czym jest zło? Kant mówił, że jest ono odstępstwem od zasad (...) Nabert mówi: jest ono tym, co „niemożliwe do usprawiedliwienia” – *injustifiable*. Taka odpowiedź narzuca się w wyniku spojrzenia w miejsca, w których zło przekracza granice naszej pojmowalności. Tymi miejscami są obozy śmierci. Zło tam wcielone jest czymś więcej niż tylko odstępstwem od zasad, czymś więcej niż sprzeniewierzeniem się prawu. Zło odstępstwa od zasad i odstępstwa od prawa jest na miarę zasad i na miarę prawa; zasada i prawo udzielają złu czegoś ze swej przejrzystości; zło staje się „wy-stępkiem”, „prze-stępstwem”, jest nieusprawiedliwalne wedle zasady lub prawa i na miarę prawa lub zasady. Tam – w obozach śmierci – dzieje się coś, co jest nieusprawiedliwalne absolutnie. Stoimy wobec grozy oświeconych, w obliczu ludzkiej, a w końcu przeciw ludzkiej metafizyki.²¹

Są chwile, gdy zauważamy, że nie ma usprawiedliwienia dla niektórych czynów, struktur społecznych, wielu aspektów istnienia. Doświadczenie nieusprawiedliwionego (*in-justifiable*) jest reakcją świadomości na zdarzenia napotymane w świecie, z którymi nie może się pogodzić i które powodują jej protest, „w poczuciu tego, co nieusprawiedliwione, odsłania się przed nami – często niezależnie od opozycji zakreślonej przez normy – przeciwieństwo o wiele bardziej radykalne pomiędzy tym, co dane w ludzkim doświadczeniu, a oczekiwaniem na usprawiedliwienie, którego nie jest w stanie zadowolić koncepcja przekroczenia norm i któremu nie może zadośćuczynić sama wierność normom”²². Nie u s p r a w i e d l i w i o n e nie odnosi się do norm, gdyż znajduje się poza nimi. Nie ma takiej wartości, której moglibyśmy je przeciwstawić, nie może zostać przyporządkowane do żadnego z tradycyjnych porządków. Nieusprawiedliwione odnosi się zarówno do niedoskonałości natury, jak i do zła moralnego wynikającego z wolności. Nie jest złem, lecz odczuwaniem zła, formą reakcji świadomości na zło; to zarówno brak zgody, jak i brak możliwości pojęcia przez świadomość zła, które nas dotyka. Świadomość nie jest w stanie wskazać kryterium, za pomocą którego mogłaby odnaleźć jakieś uzasadnienie dla tego doświadczenia. Zło odczuwane jest jako nie posiadające żadnego usprawiedliwienia, gdyż „dotyka człowieka w najczulszym punkcie jego wrażliwości moralnej i fizycznej”²³. Nie da się zracjonalizować, wymyka się naszym ocenom, nie

²¹ J. Tischner, *Spor o istnienie człowieka*, s. 35-36.

²² J. Nabert, *Essai sur le mal*, s. 22., za: J. Tischner, *Spor o istnienie człowieka*, s. 37.

²³ J. Nabert, *Essai sur le mal*, s. 43.

da się przewidzieć – jest nieludzkie, chociaż stanowi, jak dowodzi Nabert, element konstytuujący nasze człowieczeństwo.

Nabert stawia tutaj problem zła niezwykle ostro, nie szuka sposobów jego wyminięcia czy ukrycia poprzez wskazywanie źródeł zła w przyczynach zewnętrznych, czy poprzez zaprzeczenie w ogóle realności istnienia zła. Dla niego istnienie zła i jego doświadczanie przez człowieka jest faktem, posiadającym swoje źródła w wewnętrznej sprawczości świadomości, w duchowości człowieka.

ZŁO I WOLNOŚĆ

„Przeprowadzone dotąd opisy porządku zła i dobra nie mogły obejść się bez pojęcia wolności. Nadeszła chwila, by wyjaśnić bliżej jego sens. Na wstępie należy wykluczyć znaczenie, które stało się niemal powszechne – znaczenie ontologiczne... Wolność odzyskuje swój sens dopiero wtedy, gdy jest ujmowana „poza bytem i niebytem” jako sposób istnienia dobra; człowiek jest wolny dlatego, że w człowieku „dobro ma swój byt”²⁴

Nabert, postępujący wedle tradycji francuskiej „filozofii refleksji”, koncentruje się na badaniu „wiary (*croissance*) w wolność”²⁵

Według Naberta wolność jest sprawczością niesprowadzalną do działania rozumu i musi przeciwstawić sobie pewien opór, by się zrealizować. Poprzez swoje akty rodzi ona podmiotowość, której poznanie nie może zobiektywizować (uprzedmiotowić). Świadomość nie może sama się oddzielić od podmiotowości, gdyż podmiotowość nie jest zbiorem przypadkowych faktów, lecz formą, jaką przybiera, by dojść do istnienia. Opór wewnętrzny odbierany jest przez świadomość jako bierny wymóg, który domaga się od niej jakiejś zmiany na lepsze i odradza się na każdym z etapów rozwoju świadomości. Odkrywanie zła związane z rozwojem istnienia jest niejako procesem naturalnym. W odkrywaniu istoty zła nie wystarczy się jednak zatrzymać na zewnętrznych racjach istnienia zła, czy też powodach popełnienia zła, należy je zrozumieć. I wtedy okazuje się, że w trakcie tego procesu „pojawiają się w polu świadomości współzależne nowe formy, nowe aspekty zła biorące swój początek w aktach świadomości i ich refleksyjnym spotęgowaniu”²⁶.

²⁴ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 312.

²⁵ Tamże, s. 313.

²⁶ J. Nabert, *Essai sur le mal*, s. 159.

Odkrywanie istnienia zła jest związane z tym, co Nabert nazywa *rozdwajaniem wolności*.²⁷ Wolność jest zawarta w porządku, wewnątrz którego istnieje podział na to, co zgodne z prawem, i to, co bezprawne (*valable et non-valable*). Jednakże, jak wykazywał w *Elementach etyki*, „opozycja pomiędzy wartością a jej przeciwieństwem istnieje tylko na tle sprzeczności już nie dialektycznej czy relatywnej, lecz absolutnej; pomiędzy niebytem (*non-être*), który jest poniżej tej opozycji, a tym, co jest ponad nią i ponad wartością”²⁸. To właśnie w tym „pomiędzy” spełnia się los świadomości. Doświadczenie zła zmusza nas do wyjścia poza to „pomiędzy”, gdyż nieusprawiedliwione zaprzecza nie tyle normom, ile afirmacji pierwotnej, która jest zasadą wszelkiej samoświadomości. Tischner interpretuje to wymuszone wykroczenie poza jako zapowiedź, a może raczej – nadzieję na wyzwolenie: „Wolność nie staje wobec człowieka jako abstrakcyjne pojęcie, które należy przybrać w ciało, ale jako *wyzwolenie*. Wyzwolenie jest wyzwoleniem od tego, co zniewala. A co zniewala? Zniewala zło. Wyzwolenie jest wyzwoleniem od zła ku jakiemuś dobru.”²⁹ Aby jednak do wyzwolenia doszło, świadomość musiałaby oczyścić wszystkie źródła, z których czerpie swoją sprawczość a jednocześnie przyjmując odpowiedzialność za zło.

ZŁO I SPRAWCZOŚĆ NIECZYSTA

Wciąż powraca pytanie o uczestnictwo. Zanim zło zamieni się w czyn i przejawia się jako destrukcja, „istnieje” w człowieku pod postacią „pola uczestnictwa”; kradnie ten, kto już jest złodziejem, kłamie ten, kto już jest kłamcą (...)

Problem „uczestnictwa w zlu”, wcześniejszego niż czyn i niezależnego od indywidualnej decyzji człowieka, został sformułowany przez chrześcijańską teologię grzechu pierworodnego. Teologia ta broniła podwójnego aspektu zła. Z jednej strony, zło ma charakter jednostkowy, związany z konkretną decyzją konkretnego człowieka, z drugiej – ma ono charakter dziejowy, związany ze wspólnym dla całej ludzkości uczestnictwem w grzechu pierwszych rodziców (...) Pozostańmy przy bezpośrednim doświadczeniu uczestnictwa. Niezależnie bowiem od tego, jak przedstawiają się ogólne teorie dziedziczenia zła, istnieje bezpośrednia świadomość

²⁷ Por. J. Nabert, *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*, Paris 1994, s. 114-115.

²⁸ J. Nabert, *Eléments pour une éthique*, s. 86.

²⁹ J. Tischner, *Wolność w modlitwie o wolność*, „Znak” 1993, 10 (461), s. 5.

ciążenia zła przeszłości nad terażniejszością człowieka. Kto skłamał wczoraj, temu łatwiej skłamać dziś.³⁰

Nabert rozróżnia dwa rodzaje zła, jedno (*maux*) obejmuje wszelkie zjawiska, od cech psychicznych i fizycznych, poprzez relacje pomiędzy nimi, zdarzenia, aż do pragnień i wyobrażeń. To licznie i wszechstronnie reprezentowane zło jest jednak czymś innym od zła (*mal*) we właściwym tego słowa znaczeniu. *Mal* odróżnia się od pozostałych przejawów zła, będących „nośnikami”³¹ nieusprawiedliwionego, tym, że współuczestniczy w nim nasza woła. Píše o nim Tischner:

zło przybrało szczególną postać: złem jest najpierw „popadnięcie w nieprawdę”, a następnie „utrata wolności”. Zepchnięcie na dalszy plan „zła uczynków” oznacza, że w nowym świetle staje problem „uczestnictwa w złu”. Zło, zanim znajdzie się w naszym czynieniu, staje za naszymi plecami, przenika do wnętrza, wchodzi w nasze oczy i uszy, przenika nasz smak i dotyk, określa wrażliwość na świat, budzi pragnienia i lęki, narzuca odpowiednie formy rozumowi i zamyka go w pozornych oczywistościach. Nie czyn jest więc najważniejszy, ale pole uczestnictwa. Czyny wyrastają z uczestnictwa.³²

To zło należy do podmiotowości, ja jestem jego sprawcą, ono łączy się z moim aktem, a w efekcie jest częścią mojej świadomości.

Gdy przechodzimy od różnych przejawów zła (*maux*) do zła właściwego (*mal*), musimy odpowiedzieć sobie na pytanie, jak to możliwe, że my sami możemy zło powodować.

Nabert wskazuje, że to, co się rodzi w naszych głowach, to wszystko, co uważamy za jakieś nieważne (dla naszej własnej wizji siebie) wymyśli, chimery, intelektualne igraszki, to, co nie opuszcza nawet naszej wyobraźni na zewnątrz, jest takim samym źródłem zła, jak pomysły czy ambicje złoczyńców, którzy w rzeczywisty sposób wyrządzają zło. Możliwości są szkicem aktu i zakładają sprawczość identyczną z tą, z której wypływa rzeczywisty akt. Na tym właśnie poziomie odnajdujemy nieczystość, nie w rzeczywistości spełnionym akcie, lecz w pochodzeniu możliwości, która jest jego warunkiem. Nieczystość „jest zapisana już w wytwarzaniu możliwości, choć nie możemy jej zrozumieć przez żaden początek, jaki byśmy jej przyznali w naszym własnym doświadczeniu”³³.

³⁰ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 30-31.

³¹ E. A. Mukoid, *Filozofia zła: Nabert, Marcel, Ricoeur*, Kraków 1993, s. 102.

³² J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 17.

³³ J. Nabert, *Essai sur le mal*, s. 76.

Nabert sugeruje, że niezrealizowane możliwości odpowiadają temu wszystkiemu, co odrzucamy, by być posłusznymi naszej powinności i w tym sensie to, czego nie czynimy, jest bardziej znaczące od tego, co robimy. Wybór dobra jest więc dowodem naszej nieczystości w takiej mierze, w jakiej zakłada dopuszczalność zła i w jakiej jesteśmy odpowiedzialni za tę możliwość, istniejącą przed pojawieniem się wyboru, w którym ją odrzucamy. Nie chodzi tu jedynie o trudne do pokonania pokusy. Być może najbardziej znaczącym przypadkiem jest tutaj wybór, w którym zło zostaje odrzucone bez wysiłku, gdyż wysiłek świadczy o jedności aktu, który jednocześnie tworzy różne możliwości i realizuje tylko jedną z nich. Gdyby nasza sprawczość była naprawdę czysta, możliwości sprzeciwiające się prawu „nie przekroczyłyby nawet progu świadomości”³⁴.

Odrzucenie możliwości będące wyborem odsyła nas do „sprawczości, którą należy uznać za nieczystą w znaczeniu, w jakim mówimy, że źródło nie jest czyste, bo woda z niego musi być filtrowana. To właśnie nieczystość źródła dostarcza prawdziwego powodu, dla którego trzeba nam wątpić o czystości intencji w działaniu moralnie dobrym.”³⁵ Nieczysta sprawczość jest zdolna czynić dobrze, lecz jej intencje pozostają niepewne, gdyż nie pozwalają upewnić się co do wartości bytu działającego. Nieczystość wynikająca z ich złożoności jest zawarta w samej formie działania. Rozróżnienie pomiędzy możliwym a rzeczywistym, bez którego nie byłoby świadomości, a więc i prawdziwego działania, ukazuje kolejny element, który się wymyka normom moralnym.

W piekle Dantego, zauważa Tischner, człowiek był w pełni odpowiedzialny za zło, które czynił, nie szukał usprawiedliwień, był wolny, mógł wybierać, jeżeli zasłużył swoim postępowaniem na karę – miał pretensje tylko do siebie.³⁶ Świat jednak rozwija się i razem z nim rozwija się nasza świadomość. Wraz z tym rozwojem odkrywamy w sobie istnienie przekraczającego nas, a równocześnie konstytuującego nasze człowieczeństwo – zła. Dla Naberta i dla Tischnera jest to problem zasadniczy, wyznaczający nie tylko granice moralności, ale i granice refleksji nad moralnością: „czy mając udział w złu – w czymś, czego nie chcemy – jesteśmy naprawdę tym, czym wiemy, że jesteśmy? Jeśli nasz udział przekracza granice naszej świadomości, to znaczy, że naprawdę wszystko może być inne.”³⁷

³⁴ Tamże, s. 75.

³⁵ Tamże, s. 87.

³⁶ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 12.

³⁷ Tamże, s. 38.

Trzeba określić granice oddziaływania konstytuującego nas i niezależnego od nas zła i rozwiązać problem – w jakim sensie jestem odpowiedzialny za „współistnienie z bytem Ja i z jego sprawczością”³⁸ akt, którego spełnienia nie mogę uniknąć.

KOMUNIKACJA I DIABOLICZNOŚĆ

Wystarczy jeden akt, byśmy zyskali pewność co do istnienia w nas zła, lecz jednocześnie żaden, najbardziej bezinteresowny akt nie mógłby nas od zła uwolnić. Podmiotowość, właściwa wszelkiej rzeczywistej świadomości, zdaniem Naberta, implikuje z e r w a n i e , o d ł ą c z e n i e , poprzez które przeciwstawia się jednocześnie samej sobie i innym. Jest to ta właśnie podwójna opozycja, która określa grzech – pęknięcie wewnętrzne, przez które świadomość odłącza się od innych, staje się w stosunku do nich wroga i prowadzi do samozagłady Ja.

Patrząc na zło w perspektywie warunków komunikacji, Nabert zauważa, że możliwość zła mieści się w momencie, w którym każda świadomość musi wybierać pomiędzy zachowaniami wycofania się lub odmowy, przeciwstawiającymi ją i n n e m u , a aktami zmierzającymi do przezwyciężenia tego rozdziału: „akt, który oddziela mnie od i n n e g o i neguje go, oddziela mnie jednocześnie od zasady, która umożliwiała naszą relację i podtrzymywała ją przez cały czas”³⁹. Zło absolutne (*mal*) jest konsekwencją pierwotnego zerwania; to właśnie wówczas przeciwstawiam sobie i n n e g o , jako przedmiot, negując go jako obecność, i nie mogę tego zrobić inaczej, jak tylko poprzez równoczesne zaprzeczenie jedności zawartej we wzajemności naszych aktów.

Ja, które uważa się za zwolnione od wszelkich relacji (...), absolutnie wyłącza się z wszelkiego uczestniczenia w jedności, która ustanawiała zarówno zgodność, jak i opozycję świadomości. Jest to źródło (...) hipokryzji i próżności, jak również wad „diabolicznych”; radości z czyjegóż nieszczęścia, zazdrości, niewdzięczności, fanatyzmu.⁴⁰

Jesteśmy skłonni do zapominania o złu oddzielnym. Łatwo wówczas uważać wyjątkowość własnej świadomości za daną pierwotną, a nie

³⁸ J. Nabert, *Essai sur le mal*, s. 83.

³⁹ Tamże, s. 117.

⁴⁰ Tamże, s. 115-116.

za skutek aktu, poprzez który ujawnia się wadliwość naszej podmiotowości:

czy bardzo wykracza poza świadectwo doświadczenia afirmacja, która odkrywa w preferowaniu siebie, pojawiającym się w łonie my, źródło zła oddzielenia, i to zła tym głębszego, że kryje się ono i tworzy w procesie powstawania my, przeznaczonym do naszego wyzwolenia? (...) Jedno (*l'un*) jest w my, tak jak czysta świadomość jest w Ja.⁴¹

Afirmacja pierwotna jest równocześnie afirmacją jedności i jako taka jest immanentna dla stosunków pomiędzy świadomościami, stanowi więc konieczny warunek wszelkiej komunikacji, a w efekcie wszelkiej moralności.

PRAGNIENIE USPRAWIEDLIWIENIA

Odczuwanie nieusprawiedliwionego jest dla Naberta równoznaczne z istnieniem w świadomości pragnienia usprawiedliwienia. Analiza zła nie może jednak rozstrzygnąć, czy to istniejące w nas p r a g n i e n i e u s p r a w i e d l i w i e n i a może zostać zaspokojone.

Pragnienie usprawiedliwienia obejmuje całą dostępną świadomości rzeczywistość:

Tak jak trzeba, dla usprawiedliwienia świata, by służył on rzeczywiście celom rozumu, (...) tak jak trzeba, dla usprawiedliwienia ludzkości, rozważanej jako następstwo kolejnych pokoleń, by tworzyła ona królestwo oparte na rozumie i miłości, tak samo i dla usprawiedliwienia siebie każde pojedyncze Ja powinno tworzyć myśli o istnieniu, które podporządkowałyby się całkowicie i zupełnie jednej, jedynej idei, w stosunku do której stanowiłoby rozwinięcie.⁴²

Usprawiedliwienie, ażeby miało swoją m o c , powinno być sądem zdolnym pogodzić wolność z naturą oraz świadomość z samą sobą i równocześnie z całym światem.

Niestety, dla pojedynczego Ja taki akt nie istnieje, nie ma również możliwości całkowitego odrodzenia, a bez tego nie ma szans na usprawiedliwienie. Bo i jakże Ja mogłoby wznieść się ponad swoje czyny jednostkowe i wydawać sąd o całości swej istoty?

⁴¹ Tamże, s. 131-132.

⁴² Tamże, s. 134-135.

Pragnienie usprawiedliwienia ukazuje nam granice życia moralnego i niewystarczalność moralnej wizji świata. Z jednej strony, przekracza ono opozycję pomiędzy świadomością a naturą, ukazuje, że jestem współzależny ze światem, nawet jeśli świat zdaje się umykać mojej sprawczości. Z drugiej strony, o ile prawdą jest, że to właśnie pod postacią odpuszczenia win najpełniej objawia się pragnienie usprawiedliwienia, to jednak żaden akt nie może zapewnić tego odpuszczenia – doświadczenie zła wskazuje, że moralność nie umożliwia usprawiedliwienia Ja.

Doświadczenie zła ma niewątpliwie znaczenie religijne.

Pełny wymiar zła etycznego jest zawsze taki, że w jakiś tajemniczy sposób dotyka ono Boga. Bo Bóg wytyczył w twojej duszy zarysy twego powołania (...) Bóg stworzył i uświęcił twego bliźniego, którego ty krzywdzisz. Twój czyn jest zatem sprzeniewierzeniem się twojemu powołaniu, twojemu Chrystusowi, światu przez Boga stworzonemu, Chrystusowi w twoich bliźnich.⁴³

„Pragnienie pokonania zła”⁴⁴ w późnych pismach Naberta jest równoważne z pragnieniem Boga. Bóg jest, bez wątpienia, przeciwieństwem alienacji odczuwanej przez człowieka jako nieusprawiedliwione, odpowiada On na pragnienie usprawiedliwienia:

Połączenie doświadczenia zła w każdym wymiarze, z jego nieustannością i niemożnością przewyciężenia, z tym, co zawiera ono poprzez wzrost niezrealizowanych możliwości, z jednej strony, a doświadczeniem religijnym z drugiej, w ich wzajemnym napięciu, w ich wzajemnym narastaniu i rozwoju, w zgodności, może mieć sens tylko pod tym warunkiem, że istnieje potwierdzona doskonałość przeciwstawiona złu.⁴⁵

Tischner wyraża tę myśl w sposób bardziej dosadny: „trudno pomyśleć, by człowiek (...), bez pomocy Boga, zmienił całe pole swojego uczestnictwa i porzucił «miłość własną» z jej inwentarzem na rzecz «miłości Boga i bliźniego»”⁴⁶. Tylko Bóg – ale nie Bóg filozofów czy teologów – Bóg prawdziwie boski, którego odnajdujemy we własnych pragnieniach, może być nadzieją na to, że nasze wysiłki, nasze dążenia, nasze pragnienie osiągnięcia pełni i dojrzałości mają jakiś sens.

MOŻLIWOŚĆ USPRAWIEDLIWIENIA – PRZYKŁAD

„Cóż (...) robi zło? W zasadzie zawsze jedno i to samo: zło wtrąca do piekła. Piekło może być w zaświatach lub na ziemi – to mniej istotne. Istotne jest to, że w piekle przebywa człowiek. Jak już wspomniałem, człowiek przegrał, ale nie przegrał całkowicie”⁴⁷ – pisał Tischner, omawiając koncepcję zła Naberta – być może bowiem istnieje droga, na której świadomość może znaleźć usprawiedliwienie. Nabert wskazuje, że taka możliwość istnieje tylko w przypadku spotkania innej świadomości, która zapewni Ja o możliwości komunikacji zdolnej odkupić zło.

Co znaczą słowa „ale nas zbaw ode złego” – pyta Tischner – To ważne: „Ty nas zbaw”. Sami siebie nie „zbawimy”. Ktoś musi wybrać najpierw i to wybrać wyborem absolutnym na miarę „absolutu wolności” (...) Aby wyzwolić od zła, nie wystarczy „demaskować”, choć demaskować trzeba. Aby wyzwolić od zła, trzeba „zbawić”, „odkupić”, wybrać ofiarę.⁴⁸

Pośród wielu rodzajów zła analizowanych przez Naberta jest jedno absolutnie nieusprawiedliwione – jest to zło chciane lub doznane w samotności, bez komunikacji z inną świadomością: „cokolwiek by zrobiło i kiedy wykrzykiwało swoje wyznaje, Ja pozostaje zamknięte w swoim cierpieniu (...) jest to zło, które staje się całkowicie nieusprawiedliwione”⁴⁹, ale samotne, „pojedyncze Ja zawsze jest w pobliżu usprawiedliwienia”⁵⁰, zbliża się do niego z chwilą, gdy zaczyna wątpić w siebie i zaczyna gdzie indziej szukać źródła nadziei.

W oparciu o teksty Naberta możemy określić graniczne warunki usprawiedliwienia. Najważniejszym spośród nich wydaje się ten, aby inna świadomość stała się świadkiem zła, aby się nim z własnej woli obciążyla, wzięła je „na siebie” – tylko taka sytuacja umożliwia odnowienie wzajemnej relacji między ludźmi. Autentyczne usprawiedliwienie byłoby komunikacją, w której „winny (...) otwiera się wobec nadziei odrodzenia, a nieszczęśliwy wobec doświadczenia kompensacyjnego”⁵¹.

Usprawiedliwienie stanie się możliwe jedynie wtedy, gdy osiągniemy pewność „obecności, już nie przedwczesnej, okresowej lub zagrożonej, jaką jest obecność pojedynczego Ja, ale stałej i zapewnionej, równie konkretnej jak obecność przyjaciela (...), a jednak pośredniczącej mię-

⁴⁷ Tamże, s. 56.

⁴⁸ J. Tischner, *Wolność w modlitwie o wolność*, s. 10.

⁴⁹ J. Nabert, *Essai sur le mal*, s. 164.

⁵⁰ Tamże, s. 160.

⁵¹ Tamże, s. 165.

⁴³ J. Tischner, *Jak żyć*, Wrocław 2000, s. 50.

⁴⁴ J. Nabert, *Le désir de Dieu*, Paris 1966, s. 56.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 34.

dzy szczególnymi świadomościami i ich wspólną zasadą⁵². Trudnością wynikającą z takiego rozumowania jest fakt, że w doświadczeniu ludzkim trudno znaleźć odpowiedniki tej idei.

W *Elementach etyki* Nabert wskazuje pewien aspekt doświadczenia moralnego, który może być pomocny w rozwiązaniu problemu usprawiedliwienia – mianowicie rolę przykładu. Przykład nie służy uświadomieniu nam naszej powinności, ani ukazaniu nam pierwotnej afirmacji, ani nadaniu kształtu czysto rozumowemu prawu.⁵³ Pomaga natomiast uchwycić nasz związek z pierwotną afirmacją i doświadczyć absolutnej różnicy, która nas od niej oddziela. Przykład ukazuje nam możliwość wcielania się Absolutu w innych. To, czego nie mogę zrobić – pokonać różnicy pomiędzy mną a moimi pragnieniami – zrobił ktoś inny: „był, któremu oddajemy cześć, przekracza wszelką wartość, przez co jest ponad wartością i idziemy, przez niego, w kierunku tego, co jest zawarte w zasadzie naszego własnego bytu. Przedstawia to, co refleksja kazała nam afirmować.”⁵⁴ Przykład jest mediacją między pierwotną afirmacją i egzystencją, między refleksyjną pewnością i aktem.

Świadomość, która usiłuje się rozwijać, zatrzymuje się na przykładach, w których spodziewa się znaleźć tożsamość egzystencji i Absolutu. „Nic nie broni twierdzić, że przełom historii został uchwycony w takim miejscu, w takim czasie, w takich okolicznościach, oraz przypisania momentowi historycznemu absolutnego charakteru.”⁵⁵ Nabert nie twierdzi kategorycznie, ale sugeruje, że Wcielenie Syna Bożego jest jedną z nielicznych możliwości pozytywnej odpowiedzi na pragnienie usprawiedliwienia.

Nabert stawia w swoich analizach problem usprawiedliwienia i określa jego warunki, ale nie twierdzi, że warunki te mogą zostać spełnione, on wskazuje tylko jedyną, jego zdaniem, możliwość nadziei na usprawiedliwienie i „odrodzenie Ja” – tą nadzieją jest religia. „Religijne doświadczenie daje niepokonaną pewność – nie tylko, że zbawienie jest możliwe, ale że wszystko nieusprawiedliwione, z pozoru i według sądu ludzkiego, nie jest ostatnim słowem egzystencji.”⁵⁶ Filozoficzna refleksja, nie mogąc uzupełniać tego, co jest aktem wiary, wskazuje kierunek poszukiwań, wyklucza przy tym interpretacje, które odrzucają historyczność Absolutu. Absolut odpowiada naszemu pragnieniu tylko wte-

dy, gdy jest rzeczywistą Osobą, która może stanowić przedmiot spotkania, a pojawia się jednocześnie jako wolność i jako przykład godny naśladowania, którego działalność może kompensować naszą niemożność odrodzenia Ja własnymi siłami. Tischner ujmuje to dobitnie: „Chrystus przynosi odkupienie świata. W odkupieniu chodzi nie tylko o naprawę tego, co zostało zepsute, ale o »nowe stworzenie«.”⁵⁷

W analizach Naberta zarysowuje się idea wiary i doświadczenia religijnego. Stanowi ona przedłużenie filozofii refleksyjnej, nie dotyczy intuicji Boga, lecz spotkania z bytami, w których objawia się to, co boskie. Dla Naberta doświadczenie religijne przyjmuje formę spotkania i komunikacji, których sens może być utrzymany, jeżeli nie dopuścimy do przekształcenia go w jakąś postać ontologii. Nabert odsuwa Boga od filozofów i pozwala nam wyobrażać sobie Absolut jedynie w „formie” dostępnej naszym możliwościom poznawczym, czyli jako Drugiego, osobę, przez którą Absolut może się wyrazić, jak sugeruje odwoływanie się do Chrystusa. Wątek ten rozwinął Nabert w ostatnim dziele, wydanym pośmiertnie, *Pragnieniu Boga*, w którym wielokrotnie podkreślał, że jeżeli filozofia nie może przynieść wierze wsparcia pozytywnego, powinna uchwycić akty, które nam pozwolą uznać obecność boską oraz ukazywać ograniczenia i przeszkody wynikające z wyboru innej drogi do dojrzewiania i odnowy Ja.

ZŁO A ŻYCIE MORALNE

Jakie znaczenie ma doświadczenie zła dla życia moralnego? Mamy wrażenie, że moralność nie daje żadnego uzasadnienia dla zła. Tragizm, ból i śmierć to doświadczenia, których Ja nie jest w stanie usprawiedliwić. Nie mieszczą się one w porządku moralnym i cały ten porządek kwestionują. Doświadczenie moralne odsyła nas do doświadczenia czysto metafizycznego, którego sens pozostaje jakoś podporządkowany osądowi moralnemu, podczas gdy zło nie może być ani zrationalizowane, ani wyedukowane.

W analizie refleksyjnej spostrzegamy, że kiedy doświadczamy zła, nasza świadomość jest w nie zaangażowana. Istnienie zła jest dla Naberta faktem doświadczalnym, posiadającym swoje źródła w wewnętrznej sprawczości świadomości, w przyczynach duchowych, tworzących byt świadomości. Zło okazuje się elementem konstytutywnym bytu,

⁵² Tamże, s. 167-168.

⁵³ Por. J. Nabert, *Eléments pour une éthique*, s. 212.

⁵⁴ Tamże, s. 218.

⁵⁵ J. Nabert, *Essais sur le mal*, s. 170.

⁵⁶ J. Nabert, *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*, s. 178.

⁵⁷ J. Tischner, *Miłość nas rozumie*, s. 43.

odnoszącym się do pozytywnej sprawczości świadomości. Rozwój zła wiąże się z rozwojem istnienia i jest to proces naturalny, równoległy do zwiększania się zakresu wolności, tworzącego podmiotowość. Nawet jeżeli świadomość może odrodzić się przez refleksję nad złem, to jednak ta refleksja nie jest w stanie zła wyeliminować. Czyż nie oznacza to przyznania, że świadomość nie może znaleźć usprawiedliwienia w moralności?

Analizy Naberta wskazują, że nie ma żadnej normy, która pozwoliłaby zło osądzić. Oznaczałoby to bowiem postulowanie, by natura podporządkowała się normom naszego osądu, oraz włączenie tego, co sprzeciwia się naszym celom, w porządek, który zawierałby całość bytu. Nie może więc być mowy o szukaniu norm służących za podstawę naszego sądu, gdyż właśnie ich brak należy do samej istoty nieusprawiedliwionego.

Analizy te ukazują reakcję świadomości wobec różnych przejawów zła, ustalając znaczenie nieusprawiedliwionego, jednak nie pozwalają go uzasadnić, bowiem zło wymyka się wszelkim normom i prowadzi do porażki refleksji, która chciałaby je określić. Zło jest nieusprawiedliwione, ponieważ nie można go włączyć ani w porządek świata, ani w stawanie się podmiotowości. Widzimy więc, w jakim sensie możemy mówić o problemie zła. Problem ten staje przed świadomością, która z uwagi na swoje konkretne doświadczenie zła nie chce czynić z niego przedmiotu spekulacji, nie może jednak uniknąć pytania o wartość swojego doświadczenia, musi próbować zrozumieć zło, które wymyka się wszelkim racjom rozumowym. Byłaby to druga, po dążeniu do zrównania się ze świadomością czystą, wewnętrznym sprzeczna, niemożliwa do realizacji determinanta, konstytuująca świadomość.

Wychodząc od niewspółmierności pomiędzy doświadczeniem zła a analizą refleksyjną, można również wyniki badań Naberta interpretować w inny sposób. Niemożliwość ujęcia zła przez refleksję traktowana może być jako własność zła. Tylko takie zło, niemożliwe do pogodzenia z refleksją, zasługiwałoby na miano zła absolutnego. Tymczasem wszelkie zło, które refleksja może uchwycić, określić, niejako o s w o i ć, nie będąc złem absolutnym, po przetworzeniu przez refleksję, mogłoby być włączone w proces odrodzenia świadomości. Refleksja miałaby tu za zadanie neutralizować zło i umożliwiać jego usprawiedliwienie w ramach moralności.

Zło absolutne musiałoby natomiast sytuować się nie tylko poza złem w znaczeniu moralnym, ale i poza złem w znaczeniu metamoralnym.

Takie zło, znajdujące się nawet poza zasięgiem rozumienia jego znaczenia, byłoby, jak się wydaje, wyłącznie abstrakcją.

Przy takiej interpretacji uznanie przez dojrzewającą świadomość realności istnienia zła otwierałoby ją na sferę moralną. Nie byłaby to jednak moralność oparta na obowiązku, ale na dialogu, na próbach zrozumienia i poszukiwaniu usprawiedliwienia dla tego, co, także w nas, nieusprawiedliwione. Taka moralność również „domaga się” transcendencji, lecz jakże innej niż ta, która sprowadza się do obcowania z Absolutem. Ona domaga się boskości konkretnej, nieomal dotykanej, pomocnej w rozwiązywaniu konkretnych, bolesnych problemów konkretnego żyjącego w historycznym świecie (a nie w świecie idei) człowieka. Taka moralność odsłania w nas potrzebę Boga, który mógłby dać nam nadzieję na realizację naszych najgłębszych pragnień.

STANISŁAW WSZOŁEK

O TYM, ŻE TISCHNERA I HELLERA (NIE)ZROZUMIENIE ODDZIELA

1.

Przywołane w tytule postaci Michała Hellera i Józefa Tischnera przedstawiają i symbolizują dwa odmienne style myślenia. Józef Tischner reprezentuje filozofię dramatu/dialogu i posługuje się swoiście stosowaną metodą fenomenologiczną, natomiast Michał Heller jest rzecznikiem filozofowania „w kontekście nauki”, filozofowania – dodajmy – w oparciu o metodę, którą za cenę pewnego uproszczenia można potraktować jako odmianę metody analitycznej. Trudno znaleźć bardziej biegunowe podejścia do filozofii i filozofowania, a jednak zasugerowana w tytule teza głosi, że to, co łączy wyniki tych odmiennych podejść, jest ważniejsze od tego, co je dzieli.

Aby tak sformułowaną tezę uzasadnić, trzeba przyjąć silne, aczkolwiek naturalne (zrozumiałe) założenia. Przyjmijmy tylko jedno takie założenie. Porównanie treściowe myśli Tischnera i Hellera ograniczymy do rzeczy najważniejszej, do Sokratejskich pytań o sens, które dały początek filozofii w Grecji. Józef Tischner – jak wiadomo – pytania Sokratejskie uczynił osią swjej filozofii człowieka; Heller w zasadzie takimi pytaniami się nie zajmuje, chociaż w momentach szczególnych (jak np. wybuch stanu wojennego) pokazuje, że nie są mu one obojętne.

Dodajmy jeszcze, że zarówno w tekstach pozostawionych przez Tischnera, jak i w napisanych dotychczas pracach Hellera istnieje delikat-

2.

ne wątki polemiczne. Od nich tedy rozpoczniemy, aby od razu wejść w meritum sporu.

Pisze Michał Heller: „Rozważanie sensu ludzkiego życia (...) bez osadzenia tych rozważań w kontekście jedności człowieka z Wszechświatem pozbawia je konkretności i łatwo może prowadzić do fikcyjnych ujęć i pseudowyjaśnień.”¹ Umieszczone w przypisie nazwisko Józefa Tischnera nie pozostawia wątpliwości, kto m.in. jest adresatem zacytowanych słów. Błąd, a może lepiej słabość Tischerowskiej filozofii polega na zignorowaniu badań przyrodniczych. Tymczasem nie da się rzetelnie filozofować na temat człowieka bez zrozumienia tego, co na temat tegoż człowieka mówią nauki przyrodnicze. Co więcej, człowiek jest częścią Wszechświata, zatem nie uwzględnienie tego, co wiemy o Wszechświecie, wydaje negatywne skutki w filozofii człowieka: czyni filozofowanie mało konkretnym i prowadzi do „fikcyjnych ujęć i pseudo wyjaśnień”.

W języku Tischnera badania przyrodnicze nie są znowu tak odległe od ontologii lub – jak autor *Filozofii dramatu* lubi mówić – filozofii sceny.

Scena jest u s t ó p człowieka. Mówi Pismo: czyńcie sobie ziemię poddaną. Człowiek poddaje sobie to, co wedle natury znajduje się niżej człowieka. Aktem podstawowym poddania jest akt uprzedmiotowienia, obiektywizacji. Człowiek doświadcza sceny uprzedmiotawiając ją, zamieniając ją na przestrzeń wypełnioną ‘przedmiotami’, z których następnie zestawia rozmaite całości, jakie mu służą. Obiektywizacja jest możliwa dzięki aktom szczególnego rodzaju – aktom intencjonalnym. Dlatego stosunek człowieka do sceny będziemy nazywać stosunkiem intencjonalnej obiektywizacji.²

Nauki przyrodnicze, tak samo jak różne filozofie, które z ontologii uczyniły sobie fundament, uprzedmiotawiają świat, zamykając się na to, co jest najważniejsze. Kwestia relacji człowiek–człowiek „wymyka się tym ujęciom”; jeśli nawet o niej mówią, to „w sposób s c e n i c z n y”. Filozofia człowieka, która z ontologii czyni swój fundament, w końcu musi okazać się bankrutem. „Aby pojąć istotny dramat człowieka, nie

¹ Michał Heller, *Nowa fizyka i nowa teologia*, Tarnów: Biblos 1992, s. 65.

² Józef Tischner, *Filozofia dramatu*, Paris: Editions du dialogue 1990, s. 12.

wystarczy zgłębić tajemnicę samej sceny, lecz trzeba sięgnąć do kategorii, które są poza bytem i niebytem, które ukazują coś, co jest inaczej niż bycie – co nie jest 'sposobem bycia' " (s. 46). Inaczej mówiąc, intencjonalna otwartość nie wystarcza; do poznania tego, co najważniejsze, potrzebna jest przede wszystkim otwartość dialogiczna – otwartość na drugiego człowieka. Dla filozofii dramatu oczywiste jest podstawowe odróżnienie świata rzeczy od świata ludzkiego: „ludzie mają twarze, a rzeczy – wyglądy”. Dlatego za Lévinasem Tischner powtarza, że „objawienie twarzy spoczywa u źródeł wszelkiego, istotnie pojętego dramatu. Dopiero od tego objawienia może się rozpocząć dialog z innym. W nim również ma swój początek intencjonalno-przedmiotowy stosunek człowieka do sceny” (s. 68).

Powtórzmy: ostrze krytyki Tischnera skierowane jest przede wszystkim na „ontologię człowieka”. Wszelako z kontekstu jest jasne, że poznanie naukowe należy zaliczyć do poznania uprzedmiotowiającego, które jest bezużyteczne dla filozofii człowieka. Przeciwno takiemu ujęciu Michał Heller ripostuje:

Rozróżnienie to [...] jest cenne dla wyjaśnienia relacji pomiędzy różnymi stylami filozofowania i pomiędzy niektórymi z tych stylów a naukami empirycznymi, ale [...] należy strzec się traktowania go jako nieprzepuszczalnej strefy buforowej, mającej chronić filozofię przed jakimikolwiek wpływami ze strony nauk empirycznych (s. 64-65).

3.

Sformuławszy biegunowo stanowiska, pytamy: co ma wspólne Heller z Tischnerem? Na pierwsze wejrzenie – nic. Wszelako pierwsze wejrzenie nie jest warunkiem wystarczającym owocnego porównania. Spróbujmy pójść okružną drogą – *via* Ludwig Wittgenstein. W *Wykładzie o etyce* Ludwiga Wittgenstein napisał:

Przypuśćmy, że ktoś z was byłby osobą wszechwiedzącą, a zatem znalazłby ruch wszystkich ciał żywych i martwych w świecie i znalazłby również wszystkie stany umysłów wszystkich ludzi, jacy kiedykolwiek żyli, i przypuśćmy, że człowiek ów spisał całą swą wiedzę w wielkiej księdze, tak że zawierałaby ona całkowity opis świata. I chcę powiedzieć, że ta księga nie zawierałaby niczego, co nazwalibyśmy sądem etycznym, lub czegoś, z czego by logicznie taki sąd wynikał.³

³ Ludwig Wittgenstein, *Wykład o etyce*, przeł. W. Sady, w: *Utwagi o religii i etyce*, Kraków: Wyd. Znaki 1995, s. 78.

Aby oddramatyzować zacytowane słowa, zastąpmy hipotetyczną osobę wszechwiedzącą równie hipotetyczną, ale obecną w dyskusjach epistemologicznych ideą Teorii Wszystkiego. Wówczas wypowiedź Wittgensteina sprowadza się do stwierdzenia, że ewentualna Teoria Wszystkiego nie zawierałaby żadnego sądu etycznego. Dlaczego? Ponieważ sąd etyczny musi być sądem absolutnym, tzn. musi dotyczyć absolutnego dobra, które nie jest naukowo opisywalnym stanem rzeczy.

Jakie stanowisko zająłby Józef Tischner wobec przytoczonej wypowiedzi? Sądzę, że po stosownym przeformułowaniu całkowicie zgodziłby się z jej treścią. Wszak wypowiedź Wittgensteina podkreśla, że badanie sceny, jakkolwiek pozytywne i pouczające, nawet nie dotyka tego, co najważniejsze, co dzieje się między ludźmi. A jak na cytat z Wittgensteina zareagowałby Michał Heller? Muszę powiedzieć, że tekst Wittgensteina nasuwa mi pewną trudność. Stwierdza on, że Teoria Wszystkiego nie zawierałaby ani żadnego sądu etycznego, ani niczego, z czego taki sąd mógłby wynikać. Nie mam wątpliwości, że Michał Heller zgodziłby się z twierdzeniem o zawieraniu, natomiast nie jestem pewien, czy uznałby twierdzenie o wynikaniu (pod warunkiem, że wcześniej zostałyby określony sens owego wynikania). Jeśli jednak przyjmiemy, że pierwsze twierdzenie wystarczająco mocno charakteryzuje stanowisko Wittgensteina, to Michał Heller nie miałby trudności z jego akceptacją. Dlaczego? Wynika to z podkreślanej przez Hellera świadomości granic metody naukowej. Heller, wskazując na istnienie granic matematyczno-empirycznej metody nauk przyrodniczych, akcentuje zwykle dwie sprawy. Po pierwsze, że istnienie granic skuteczności metody naukowej ukazuje się wyraźnie dopiero *ex post*; po drugie, że granice te nie są sztywne, lecz zmieniają się wraz z upływem czasu. Historia nauki uczy, że naukowiec nigdy nie poddaje się wobec nowych pytań. To stwierdzenie faktyczne można przerobić na metodologiczną regułę nakazującą naukowcom nieustannie atakowanie granic. Ekspansjonizm metodologiczny, sformułowany na bazie historii nauki, prowadzi do fundamentalnego pytania, czy istnieją granice metody naukowej *tout court*? Odpowiedź na tak sformułowane pytanie – podkreśla Heller – nie jest już taka prosta i zależy od filozoficznych nastawień. Gdyby poprzestać na mądrości płynącej z historii i założyć, że nauka nadal będzie się rozwijać jak dotychczas, to należałoby stwierdzić, że nauki przyrodnicze asymptotycznie przesuwają granice obszaru rzeczywistości, która ulega skuteczności ich metod. Oznacza to, że zbliżają się do kresu, którego nigdy (prawdopodobnie) nie zdołają przekro-

czyć.⁴ Słowo „prawdopodobnie” jest ważne. Ono tłumaczy zarówno klauzulę nałożoną na Hellerową domniemaną zgodę na test Wittgensteina, jak i nieograniczoność ekspansjonizmu metodologicznego.

Niektórzy filozofowie marzyli o stworzeniu wiedzy bezzałożeniowej, to znaczy takiej, która dowodziłaby wszystkiego, co przyjmowałaby w punkcie wyjścia. Fizycy zaczynają już stawiać sobie nie mniej ambitny program: czy, posługując się metodą fizyki, da się odpowiedzieć na wszystkie pytania, jakie ‘w ramach’ tej metody można postawić?⁵

Paradoks polega na tym, że ekspansjonizm metodologiczny z jednej strony jest z definicji nieograniczony, z drugiej zaś jest ograniczony „ramami” przyjętej metody. Inaczej mówiąc, nieograniczoność ekspansjonizmu metodologicznego pozostanie zawsze „w ramach” metody.

4.

Jeśli obydwaj omawiani autorzy dają zgodną (lub prawie zgodną) odpowiedź na stwierdzenie Wittgensteina, to czym się różnią? W tym momencie dochodzimy do tytułowego (nie)zrozumienia. Przyjrzyjmy się dokładniej stwierdzeniom Tischnera, kwalifikującym badanie sceny. Otwarcie intencjonalne (filozofia sceny) nie prowadzi do odkrycia tego, co najważniejsze, co przychodzi od Drugiego/Innego jako wezwanie. Jedyne w dramacie ludzkiego życia, w dialogu międzyosobowym rodzi się zobowiązanie etyczne. To ludzie mają twarze, rzeczy mają jedynie wyglądy. Wyglądy, aspekty rzeczy, będące przedmiotem namysłu filozofa-ontologa i filozofa-naukowca ani nie są, ani nie mogą być źródłem zobowiązania.

Czy rzeczywiście tak jest? Czy otwarcie, z jakim mamy do czynienia w badaniu naukowym, ma istotnie charakter tylko intencjonalny, a nie dialogiczny?

Niech relacje naukowców opisujących własną pracę (poznawanie sceny) będą podstawą do odpowiedniego objaśnienia spornej kwestii. Nawet pobieżna lektura tych „świadectw” uwidacznia rzecz paradoksalną: są one relacjami doświadczeń, ale nie doświadczeń uprzedmiotawiających, lecz doświadczeń związanych z przeżyciami ich uczestników,

⁴ Michał Heller, *Filozofia nauki. Wprowadzenie*, Kraków: Wyd. Naukowe PAT 1992, s. 77-78.

⁵ Michał Heller, *Nowa fizyka...*, s. 11-12.

przeżyciami – dodajmy – dającymi się wypowiedzieć dopiero przy pomocy języka aksjologicznego.

Jedną z ważnych cech tak rozumianego doświadczenia naukowego jest przeżycie konieczności, które ujawnia się na wszystkich poziomach badania. Przeżycie, że tak być musi, że coś zostało ustalone, że otrzymanych rezultatów nie można unieważnić, towarzyszy zwykle zrozumieniu wyniku eksperymentu, matematycznej struktury opisującej jakieś zależności, przeprowadzonego dowodu. Dochodzi ono do głosu zarówno wtedy, gdy uzyskane wyniki potwierdzają oczekiwania badacza, jak i wtedy, gdy mu przeczą. Powodowany oczekiwaniami wynikającymi z cudzych i własnych przemyśleń naukowiec staje zdumiony wobec rezultatu, który potwierdza bądź niszczy jego przypuszczenie – a jednak nie może się mu rozsądnie przeciwstawić.⁶

Tischner pisze:

Pytam i oczekuję odpowiedzi. Słucham kierowanych do mnie pytań i daję na nie odpowiedź. Między momentem odpowiedzi a momentem pytania upływa jakaś chwila napięcia, w której konstytuuje się przeżycie szczególnego zobowiązania: świadomość, że ja zapytany – powinienem dać (...) jakąś odpowiedź.⁷

W wykropkowanym miejscu Tischner użył słowa: „drugiemu”. Ale opis ten możemy z pełnym powodzeniem zastosować do sytuacji badania naukowego. Czym bowiem jest wspomniane wyżej przeżycie, jeśli nie doświadczeniem bycia związanym przez poznawaną rzeczywistość, którego nie wolno w żaden sposób zlekceważyć. Przypuszczalnie Tischner mógłby w tym momencie zauważyć, że opisane zobowiązanie dochodzi do głosu z taką mocą, ponieważ badanie sceny jest przedsięwzięciem wspólnotowym, że zbiorowy wysiłek ujawnia się również wtedy, gdy wkład wnosi naukowiec pracujący w samotności. Uwaga ta nie zmienia jednak krytycznej oceny radykalnego odróżnienia otwartości intencjonalnej i dialogicznej. To, co łączy oba rodzaje otwartości, jest istotniejsze od tego, co je dzieli. Poznawana w trakcie badania naukowego rzeczywistość porusza badacza, przynagla poznającego człowieka do szukania czegoś więcej, do wyjścia poza jej bezpośredniość. Wcześniej czy później badacz rozumie, że swą pracą przyczynia się do wzrostu wiedzy, która transcenduje jego własny możliwy wkład i wynik. Pro-

⁶ Michał Heller, *Spór o istnienie materii*, „Studia Filozoficzne” 4 (1990), s. 255.

⁷ *Filozofia...*, s. 147.

blem sformułowany przez jednego człowieka może czekać na swoje rozwiązanie przez kilka pokoleń. Nic dziwnego, że naukowcy, opisując to doświadczenie, uciekają się do słownika niemalże religijnego. Werner Heisenberg notuje w swej autobiografii intelektualnej, że

człowiek jest prawie przerażony prostotą i harmonią powiązań, które przyroda nagle przed nim rozpościera, a na które był zupełnie nieprzygotowany. Uczucie opanowujące człowieka na ten widok jest przeciwieństwo zupełnie różne od radości odczuwanej wtedy, gdy sądzi, że w swoim rzemiośle (...) szczególnie dobrze wykonał kawał roboty.⁸

Zaś Edwin P. Hubble zauważa:

niekiedy dzięki silnemu i zobowiązującemu doświadczeniu mistycznego wglądu, człowiek poznaje bez cienia wątpliwości, że oto zetknął się z rzeczywistością leżącą poza czystymi zjawiskami. Jest o tym całkowicie przekonany, ale nie potrafi przekazać innym tej pewności. To jest prywatne objawienie.⁹

O. Pederson, zastanawiając się nad opisywanym doświadczeniem-przeżyciem, przytacza zdanie innego fizyka, W. Pauliego: *The subject matter gives a lot away* i dodaje: „w ten sposób metafora ‘odkrycia’ łączy się z metaforą ‘dawania’”. W doświadczeniu naukowym świat „oddaje się” uczonemu, „odkrywa się” przed badaczem. Potrzeba wzbogacenia metafory „odkrycia” metaforą „dawania”, czy „oddawania” ujawnia się natychmiast, gdy w eksperymencie myślowym zastąpimy człowieka maszyną. „Jeśli bowiem ma sens mówienie, że maszyna ‘odkrywa’ coś poza sobą, trudno sobie wyobrazić, w jaki sposób mogłoby jej coś być ‘dane’. Tylko osoba może otrzymać coś jako dar.”¹⁰

Tischner ma rację, że treści te stają się zrozumiałe dopiero w dramatycznym dialogu. Myli się, twierdząc, że dialog ten istnieje tylko w relacji: człowiek–człowiek, a nie w relacji: człowiek–przyroda. Przytoczone wypowiedzi świadczą, że nasz związek z przyrodą ma przynajmniej jedną cechę wspólną z naszymi związkami międzyosobowymi.

⁸ Werner Heisenberg, *Część i całość. Rozmowy o fizyce atomu*, przeł. K. Napiórkowski, Warszawa: PIW 1987, s. 96.

⁹ Edwin P. Hubble, *The Nature of Science and Other Lectures*, San Marino, California 1954, s. 57.

¹⁰ Olaf Pederson, *Christian Belief and the Fascination of Science*, w: R. J. Russell, W.R. Stoeger, G. V. Coyne (red.), *Physics, Philosophy, and Theology. A Common Quest for Understanding*, University of Notre Dame Press, Vatican Observatory Publications 1988, s. 133, 134.

Jak określić wydobytą na jaw cechę dialogu człowieka z przyrodą? Niewątpliwie nie ma ona charakteru uprzedmiotawiającego – w sensie zdefiniowanym przez Tischnera – lecz aksjologiczny. Widać to wyraźnie, gdy przeżywany przez badacza element nacisku i konieczności powiążemy z zagadnieniem prawdy. „Prawda jest cenna. Wartościowe jest poznanie, w wyniku którego ta jakość się realizuje. Poznanie osiąga swe niewątpliwie optimum, gdy jego efektem można przypisać własność prawdziwości.”¹¹ Filozofia nauki, wyrosła na gruncie pozytywistycznym, do niedawna zaniedbywała ten wymiar doświadczenia naukowego. Pytając o możliwość realizacji prawdziwego poznania, filozofowie nauki dowodzili utopijności „roszczenia do prawdy” i w konsekwencji przeoczyli ideał prawdy traktowanej jako cel poznania. Tu przypuszczalnie tkwi jeden z czynników odpowiedzialnych za niezrozumienie tej kwestii również pośród myślicieli nastawionych antypozytywistycznie. Przecistawiając się pozytywistycznym uproszczeniom, fenomenologowie i filozofowie dialogu aprioryczne zrezygnowali z jakichkolwiek prób zrozumienia, o co naprawdę chodzi w nauce. W ten sposób zarówno aksjologiczny wymiar badania naukowego, jak również aksjologiczne zakorzenienie sporów o prawdę pozostawały przez pewien czas niewidoczne.

5.

Dotychczasowe uwagi, minimalizujące znaczenie podkreślanego przez Tischnera rozróżnienia otwartości przedmiotowej i dialogicznej, nie chcą pomniejszać wartości filozofii dialogu. Wręcz przeciwnie, sądzę, że Tischner dotyka ważkiego zagadnienia, wskazując na prymat międzyludzkiej otwartości dialogicznej. Aksjologiczny charakter badania naukowego nigdy nie jest tak widoczny, jak aksjologiczny wymiar spotkania z drugim człowiekiem. W refleksji metanaukowej dochodzi on do głosu dopiero wtedy, gdy stawiamy pytania o usprawiedliwienie przedsięwzięcia naukowego. Żądanie uzasadnienia nauki/racjonalności odsłania przestrzeń, w której może pojawić się Tischnerowski prymat dobra.

Z chwilą gdy postawimy pytanie: Jakie racje zmuszają nas do kierowania się zawsze, o ile to tylko możliwe, racjonalnością? – wszelkie racje rozumowe ujawniają swoją bezsilność. Jakakolwiek bowiem racja, która

¹¹ Marian Grabowski, *Notatki z aksjologii nauki: Prawda*, „Znak” 1996, (496), s. 49.

mialaby uzasadnić obowiązek kierowania się racjonalnością, zakładałaby to, co ma uzasadnić, czyli to, że na pytania trzeba odpowiadać racjonalnie.¹²

Okazuje się, że decyzja kierowania się racjonalnością, tak samo jak decyzja o daniu Drugiemu odpowiedzi, jest wyborem moralnym.

W czym zatem tkwi to, co łączy omawianych Autorów bardziej aniżeli oni sami skłonni są przyznać? Najogólniej rzecz ujmując, Tischnera i Hellera łączy wspólna koncepcja metafizyki. Obaj zgadzają się, że jądrzem metafizyki jest zespół pytań, które mają charakter raczej teologiczny, aniżeli ontologiczny. Stosunek Tischnera do metafizyki jako ontologii jest powszechnie znany, natomiast Heller uważa, że matematyczne nauki przyrodnicze w znacznym stopniu przejęły zadania ontologii. W związku z tym z tradycyjnej metafizyki pozostają pytania o rzeczywistość transempiryczną i one właśnie wyznaczają horyzont metafizycznego myślenia tak Tischnera, jak i Hellera. Najważniejszym pojęciem jest tu idea Dobra, która jest osią myśli Tischnera. Heller woli mówić o Transcendencji, aczkolwiek i jego myśl – niech mi wolno będzie wysunąć przypuszczenie – „ciąży” w kierunku prymatu Dobra.

JAN GALAROWICZ

MYŚLENIE Z WNĘTRZA EWANGELICZNEJ METAFORY OBUMIERAJĄCEGO ZIARNA

W swojej wypowiedzi chcę się odnieść do dwóch kwestii: do sprawy związanej z zasadą porządkującą filozoficzną myśl ks. Józefa Tischnera i do zagadnienia „przełomu” w jego myśli.

Myślenie Tischnera jest bez wątpienia myśleniem z wnętrza metafory. Rodzi się pytanie, czy w tym myśleniu można odnaleźć jakąś kluczową metaforę – metaforę, która porządkowałaby Tischnerowskie myślenie, która byłaby kluczem do sprawy w nim najważniejszej, tzn. do jego filozofii człowieka.

Twierdę, że istnieje taka metafora. I chociaż filozofia ks. Józefa Tischnera przeszła ewolucję i można na drodze jego filozoficznego myślenia wyróżnić kilka etapów, o tożsamości i ciągłości tej filozofii decyduje fakt, iż od początku do końca ożywiała ją pewna ważna metafora.

W myśleniu Tischnera istotną rolę odgrywało kilka metafor, m.in. Platowska przypowieść o jaskini i Kartezjańska metafora genialnego kłamcy. Jednak najważniejszą metaforą, która inspirowała, ogniskowała i organizowała jego myśl, była – moim zdaniem – ewangeliczna metafora obumierającego ziarna: „Jeśli ziarno pszenicy, wpadłszy w ziemię, nie obumrze, zostanie tylko samo, ale jeżeli obumrze, przynosi plon obfity” (J 12, 24).

¹² Michał Heller, *Moralność myślenia*, Tarnów: Biblos 1993, s. 58.

Pamiętam, jak często ks. Tischner odwoływał się w swoich kazaniach w Łopusznej, zwłaszcza w okresie Wielkanocy, do ewangelicznej symboliki obumierającego ziarna. Pierwsze jego ważne eseje, przede wszystkim *Jeżus egzystencjalizmu* i *Prolegomena chrześcijańskiej filozofii śmierci*, interpretują Czyn Jezusa w świetle symboliki obumierającego ziarna. A ostatnie rozdziały *Sporu o istnienie człowieka* i książkę *Ksiądz na manowcach* w istocie inspirowane są właśnie metaforą.

To prawda, o czym była tutaj mowa, że dwa centralne pojęcia myśli człowieka to wolność i dobro. Z całą pewnością jednym z kluczowych pojęć tej myśli, o czym była mowa w wystąpieniu dr. Adama Workowskiego, jest „przyswajanie”. Jednak wszystkie te trzy pojęcia: wolność, dobro i przyswajanie wiążą się z metaforą ziarna, jakoś ją współkonstruuje.

Zdaniem Tischnera najgłębsza prawda o ludzkim losie jest wypowiedziana w owej metaforze. Zorganizowanie jego myślenia wokół tej metafory decyduje o radykalnej odmienności tej myśli, przy wielu podobieństwach, od filozofii Lévinasa. Według Lévinasa najważniejszym aktem etycznym jest ofiarne samo-oddanie się, przy którym nie oczekuje się niczego w zamian. Śmierć jest tą okolicznością, która zachowanie etyczne czyni w ogóle możliwym. Natomiast Tischnerowski człowiek to istota wolna, stojąca w obliczu dobra. Życie człowieka polega na służeniu dobru, „przyswajaniu” sobie dobra i siebie dla dobra. Jeśli to życie nie będzie obumieraniem i służbą, zostanie zmarnowane. Jednak obumieranie nie jest celem, lecz drogą. Efektem takiego życia służącego dobru jest ocalenie człowieka, agatologiczne i etyczne zmartwychwstanie. Ks. Tischner pisze: „Człowiek służy wartościom – realizując je, wartości «służą» człowiekowi – ocalając go.”¹ A John Milbank, polemizując z etyką samopoświęcenia Lévinasa, konstatuje: „Dla chrześcijan dawanie samo w sobie to raczej nawiązywanie do wzajemnego udzielania sobie pomocy i nadzieja na nieskończone, wzajemne obdarowywanie się. A ofiarowanie samego siebie, jeśli to konieczne nawet na śmierć, jest już odzyskiwaniem swego ciała z za grobu. Dawać, być dobrym, to już być zmartwychwstałym.”²

Uważam przeto, że kluczem do Tischnerowskiej filozofii człowieka, a może nawet w ogóle do jego myśli filozoficznej i teologicznej oraz do jego wszechstronnej aktywności, jest ewangeliczna symbolika obumierającego ziarna. Warto na twórczość i działalność ks. Tischnera spojrzeć z tej perspektywy.

¹ *Etyka wartości i nadziei*, w: D. von Hildebrand i in., *Wobec wartości*, Poznań 1982, s. 87.

² *Etyka samopoświęcenia*, „Azymut” (dodatek do „Gościa Niedzielnego”, 5 marca 2000), nr 3 (24).

Ks. DARIUSZ OKO

MÓWIĆ O ŁASCIE I NATURZE

W nawiązaniu do referatu pana doktora Adama Workowskiego i do wypowiedzi ks. prof. Stanisława Pamuły, trzeba stwierdzić, że sposób mówienia ks. prof. Tischnera o łasce (i to często w sensie ściśle teologicznym), szczególnie jego swobodne przechodzenie do tego tematu z samego centrum analiz antropologicznych i na odwrót, dla szeregu kierunków filozoficznych jest trudne albo zupełnie niemożliwe do przyjęcia, bo wygląda na podstawowy błąd metodologiczny, na nieuprawnione mieszanie filozofii z teologią. To postępowanie staje się jednak bardziej zrozumiałe z perspektywy teologicznej, gdy przypomnimy, że jednym z zasadniczych dążeń teologii katolickiej XX wieku było przezwycięzenie tak zwanej teorii „dwóch pięter” w rozumieniu łaski i natury, to znaczy przezwycięzenie pojmowania ich jako dwóch poziomów rzeczywistości, o których można myśleć i na których można przebywać zupełnie niezależnie od siebie. Najwięksi teologowie, szczególnie Henri de Lubac i Karl Rahner, inspirowani filozofią Maurice’a Blondela, starali się pokazać, że tak nie jest, że natury (a raczej osoby) ludzkiej nie można myśleć w jakimkolwiek etapie jej ewolucji jako wystarczającej sobie samej, w sobie zamkniętej, a łaski jako zupełnie nieoczekiwanego dodatku, jakby drugiego piętra ostrożnie nakładanego na piętro natury. Jest wprost przeciwnie – łaskę i naturę trzeba myśleć podobnie blisko, podobnie razem, jak myśli się zasady metafizyczne, jak myślano formę i materię, jak myśli się duszę i ciało. To nie jest tak, że Bóg stworzył człowieka, a potem dopiero zdecydował się udzielić mu się w łasce – tylko człowiek został stworzony po to, żeby Bóg miał komu się udzielić. Natura jest skierowana na łaskę, „natura jest momentem w procesie udzielenia

się łaski" (K. Rahner). To właśnie przede wszystkim za głoszenie tej koncepcji de Lubac został na długie lata pozbawiony prawa nauczania i wydawania. To jednak ona zwyciężyła na Soborze Watykańskim, stała się jedną z jego fundamentalnych nowości, dostrzega się ją między innymi w starannym unikaniu w dokumentach soborowych zbyt ostrego różnicowania porządku przyrodzonego i nadprzyrodzonego.

Wydaje się, że to, co najwięksi teologowie uczynili od strony teologicznej, ks. prof. Tischner uczynił od strony filozoficznej: zbliżył do siebie pojmowanie łaski oraz natury, osoby człowieka, a tym samym zbliżył do siebie filozofię i teologię. To nie było ani przypadkowe, ani nieuzasadnione, to wynikało z dogłębnego zrozumienia człowieka. To również dlatego, pomimo że był przede wszystkim filozofem, pisał tak świetnie, tak celnie o łasce, jego teksty charakteryzują się tutaj (jak zwykle zresztą) niezwykłą wirtuozerią, są na poziomie najlepszych tekstów teologicznych. Starając się zrozumieć człowieka, nie można w końcu nie mówić o łasce.

I jeszcze jedna uwaga do referatu pana doktora Stawrowskiego. Czy parafrazując zdanie Lévinasa, nie można by następująco określić stanowiska ks. Tischnera: *Miłosierdzie jest mądrością sprawiedliwości?* I czyż nie miał on w tym racji?

Ks. PIOTR SOB CZAK

WOBEC INNEGO

W dyskusji nad filozofią Tischnera pojawiły się głosy, iż jego koncepcja posiada istotny brak: mianowicie, nie zawiera pogłębionej refleksji politycznej, a co się z tym wiąże filozofii społecznej i kluczowego dla niej zagadnienia sprawiedliwości. Postawienie tej kwestii jest odświeżeniem pytania o wzajemną relację pomiędzy sprawiedliwością a miłością (miłosierdziem), która w refleksji ks. Profesora jest preferowana. Zgodzić się trzeba z tym, że oprócz pojedynczych tekstów Tischnera, w których rozważa on klasyczną definicję sprawiedliwości (oddać każdemu to, co się mu słusznie należy), nie ma *explicite* wykładu w tej kwestii. Jego filozofia pochłonięta jest analizą relacji ja–ty; brak natomiast wniknięcia w relację ja–ty–ty, lub ja–oni, ja–my. Poszukiwałbym jednak wątków myślenia społecznego Tischnera, zawartych jakby *in nuce* w koncepcji Innego. W książce *Książka na manowcach* dotyka on problemu porządku i ładu społecznego, gdy stwierdza, iż pozwalamy każdemu rozkwitać, ale tylko o tyle i w taki sposób, by nie kłóciło się to z rozkwitem innych (170).

Dialogiczne ty ma w filozofii Tischnera kilka znaczeń (drugie ja, drugi), lecz dominujące, zwłaszcza w ostatnim okresie jego twórczości, jest pojęcie Innego. Ono odsłania zarówno podobieństwo, jak i różnice między ludźmi i, moim zdaniem, strzeże przed zamknięciem antropologii Tischnera w egologii (ty, to drugie ja). Fakt ten może być szansą dla zróżnicowania relacji ja–ty oraz ja – inne ty, i wydobyć

z niej wątków społecznych i zasady sprawiedliwości. Zastanawiam się, czy problemu relacji sprawiedliwości do miłości (miłosierdzia) nie należy rozstrzygnąć na płaszczyźnie rozróżnienia, jakiego dokonuje Tischner: na perspektywę aksjologiczną (tu byłaby sprawiedliwość), która jest dziedziną czynów ludzkich, i horyzont agatologiczny (dotyczy dobra i miłości), który zajmuje się sposobem istnienia człowieka? Miłować człowieka w jego inności, godności, lecz sprawiedliwie oceniać czyny (zasada św. Augustyna: miłować grzesznika, nienawidzić jego grzechów). Inaczej mówiąc, czynić sprawiedliwość w miłości.

Drugą sprawą, która posiada fundamentalne znaczenie dla koncepcji Tischnera, wiążącą się także się z pojęciem *Innego*, tym razem *Innego absolutnie*, jest zagadnienie dramatu religijnego. Czy da się utrzymać pogląd, iż dramat religijny, a więc problem Boga, łaski, jest obecny dopiero w *Sporze o istnienie człowieka*?

Tischner od początku konstruowania filozofii dramatu, która w dużej mierze jest percepcją poglądów Lévinasa, świadomy jest konieczności transcendencji jego wizji poprzez wprowadzenie elementu łaski. Wyrazem tego stanowiska jest nakreślona w pierwszych rozdziałach *Filozofii dramatu* nowa wizji twarzy, która nie tylko jest pasywnością i mówi o ludzkiej biedzie, lecz równocześnie odsłania wewnętrzną aktywność pokonywania tej biedy i jest znakiem nadziei. Nadzieja ta jest możliwa tylko dzięki wyjściu ku *Innemu*, ku Dobru Absolutnemu, ku Bogu. Także ostatni akt dramatu – ocalenie lub potępienie – rozgrywa się w wymiarze religijnym. Chociaż można odnieść wrażenie, iż Bóg jakby *miłczal* niemal w całym opisie doświadczenia dramatycznego, jakiego dokonuje Tischner, to jednak obecność Boga w dramacie nie stanowi dla Profesora kwestii obciążonej wątpliwością, ponieważ dramat religijny jest pierwszy i podstawowy. Formuła myślenia religijnego Tischnera, którą wyakcentował Jan Andrzej Kłoczowski OP, niezależnie od tego, jak ją będziemy interpretowali, wskazuje na nieusuwalną obecność doświadczenia religijnego w jego filozofii.

Problem dotyczy moim zdaniem innej kwestii. Odnosi się on do zagadnienia sposobu otwierania człowieka na nieskończoność, transcendencję, Boga. Czy człowiek sam się otwiera, czy zostaje otwarty poprzez spotkanie twarzy innego, czy też bezpośrednio poprzez dotyk Dobra Nieskończonego? O ile w *Filozofii dramatu* ks. Profesor twierdzi wykluczająco, iż jedyną drogą dochodzenia do Boga jest twarz innego (*Filozofia dramatu*, 44), o tyle w późniejszych tekstach po fascynacji tym rozwiązaniem moment otwarcia człowieka na Boga wiąże on z doświadczeniem egzystencjalnym: jedni potrzebują do tego nieszczęścia, inni –

przeciwnie – smaku szczęścia (*Przekonać Pana Boga*, 8). Jest to, moim zdaniem, skierowanie refleksji na drogę dotarcia do źródeł, do fundamentów religijności w nas samych (*Miłość nas rozumie*, 58).

Ponadto na gruncie analiz literatury mistycznej Tischner pisze o koncepcji bezpośredniej intuicji Boga, jaką mają mistycy dzięki światłu wiary, czyli dzięki dotknięciu łaski. Warto się zastanowić nad tym, co znaczy bezpośrednia intuicja? Wstępne rozumienie wskazuje na dochodzenia do Boga bez pośrednictwa twarzy człowieka. Wiare, która zdaniem Tischnera otwiera człowieka na Boga, należałoby pojmować nie tylko jako dopełnienie naturalnego poznania, kim naprawdę jest Bóg, ale także uczestnictwo w Nim (*Miłość nas rozumie*, 74).

Odnoszę jednak wrażenie, iż ks. Tischner nie rozstrzygnął ostatecznie kwestii otwierania człowieka na Nieskończone... Być może przyjmował stanowiska alternatywne. Jeżeli taki byłby stan rzeczy, to w nim widzę pewien rozwój jego filozofii.

ANETA ADAMCZYK

ZDRADA W OBLICZU NADZIEI

Józef Tischner pisał w *Filozofii dramatu*, że zdrada może pojawić się pomiędzy ludźmi, że może pojawić się tam, gdzie obok człowieka jest drugi człowiek, gdzie ktoś kogoś spotkał, gdzie rozpoczął się ludzki dramat. Pisał, że zdradzić to obiecywać i obietnicy nie dotrzymać, że zdradzić to zawieść, zawieść drugiego i jego nadzieję. Nadzieję, którą mi powierzył, i jakoś też jego samego zawartego w tej nadziei. Pisał, że zdradzić nie mogę każdego, ale jedynie tych kilku spotkanych, tych, którzy powierzyli mi swą nadzieję, że zdradzić mogę tylko w obliczu powierzonej mi nadziei.

Zapytajmy więc: czy można zdradzić tylko drugiego, czy też zdradzając drugiego, zawsze w jakiś sposób zdradzam i siebie? Dlaczego wśród zdradzonych są tacy, co pomimo zdrady powierzają swe nadzieje jeszcze raz, i tacy, co nie potrafią uczynić tego powtórnie? Czy może człowiek zdradzić najistotniejszą nadzieję drugiego człowieka? Czym jest zdrada tych, co zdradzają, bo zostali zdradzeni?

Zdradzając nadzieję drugiego, zdradzam nie tylko jego, ale też siebie, zdradzam siebie jako tego, który tę nadzieję przyjął, siebie jako powiernika nadziei. Jaka droga wiedzie do zdrady drugiego? Zdaje się, że może ona być dwójaka: albo od początku przychodzę z zamiarem zdradzenia, albo też gdzieś, na drogach życia, zmieniam zdanie i decyduję się zdradzić. W pierwszym przypadku przychodzę do drugiego jak zło, w masce piękna i wierności, przychodzę i kuszę, by mi się – siebie po-

wierzył w swej nadziei. Przychodzę do drugiego tylko po to, żeby pozyskać jego nadzieję, a później ją zdradzić, przychodzę z podjętym postanowieniem. Zdradzam drugiego, ale nie zdradzam siebie. W drugim przypadku przychodzę jak dobro, bez masek i zasłon, przychodzę, ale jestem słaby, ulegam kuszeniu zła, ulegam złu, staję po jego stronie i zdradzam powierzoną mi nadzieję, zdradzam drugiego, zdradzam człowieka. Czy jednak na pewno w pierwszym przypadku zdradzam tylko drugiego, czy nie zdradzam też siebie, jako człowieka zdolnego przyjąć powiernictwo nadziei, siebie jako powiernika nadziei? Czy przypadkiem jedyne, czego nie zdradzam, to podjęte postanowienie, moja decyzja, tyle, że decyzja nie jest nigdy mną, choć przeze mnie jest podjęta. Nie jest mną, ale jest podjęta przeze mnie jako tego, który uległ kuszeniu zła i użyczył mu tym samym swej twarzy jako maski. W drugim przypadku nie ma wątpliwości, że człowiek zdradził i wiedział, że zdradził.

Ktoś został zdradzony, ale powierza swą nadzieję jeszcze raz, jeszcze raz powierza siebie. Wśród zdradzonych są tacy, co pomimo że zostali zdradzeni, potrafią powierzyć swą nadzieję jeszcze raz, i tacy, co czują wokół siebie coraz ciaśniejsze ściany kryjówek. Co powoduje, że jedni ryzykują jeszcze raz, a drudzy przemieniają się w monady pełne bólu? Zostałem zdradzony, a jednak ryzykuję jeszcze raz. Dlaczego? W imię czego? Co może być aż tak ważne, że jestem gotów zaryzykować siebie samego? Czego potrzeba, by człowiek zaryzykował jeszcze raz, „miłość do osoby jest łaską”¹, może zatem trzeba miłości, może trzeba łaski, drugiego – człowieka, może Boga?

Ludzkie nadzieje bywają różne, mniej i bardziej ważne, bywają nadzieje na odwiedzin w chorobie i bywają nadzieje na niezdradzenie miłości, niezdradzenie serca człowieka. Mogę powierzyć drugiemu jedną ze swych mniejszych nadziei lub też jedną z tych większych, on może każdą z tych nadziei zdradzić. Zdrada nadziei boli, ale ból zdradzonej nadziei na odwiedzin w chorobie boli inaczej niż ból zdradzonej miłości. Różne są rany zdradzonych nadziei, jedne wymagają czasu i refleksji, by się zaleczyć, drugim żaden czas nie pomoże, trzeba czegoś więcej. Jeżeli powierzyłem drugiemu swą mniejszą nadzieję, zdrada boli, ale ból ten nie jest aż tak mocny, by w jakiś sposób godzić w to, co we mnie najczulsze, najbardziej moje, nie jest w stanie zabić mojej zdolności do ponownego powiernictwa nadziei. Jeżeli jednak ofiarowałem komuś jedną ze swych najistotniejszych nadziei, to być może jej zdrada będzie tak ogromnym dla mnie bólem, że nie będę już w stanie powtórnie po-

¹ J. Tischner, *Jak żyć*, Wrocław 2000, s. 84.

wierzyć drugiemu swej nadziei. Zdrada najistotniejszej nadziei człowieka uderza w niego najmocniej, cóż zatem jest jego najistotniejszą nadzieją i komu ją powierza? Czy można zdradzić najistotniejszą nadzieję człowieka? Ośmielam się stwierdzić, że nie. Nie, dlatego, że powiernikiem tej nadziei nie jest drugi człowiek, ale Bóg, a On – jako jedyny – nie zdradza nigdy. Łatwo napisać, trudniej przenieść w życie, trudniej, bo ludzie często nie uświadamiają sobie, że powiernikiem ich najistotniejszej nadziei jest Bóg, nie zaś człowiek. Trudniej, bo powierzający swą nadzieję może być agnostykiem, co wtedy? Nie wiem.

„Zdradzam, bo sam zostałem zdradzony”², nie myślę o drugim jako takim jak ja, takim, który jak ja powierza komuś swą nadzieję i pragnie, by jej nie zdradzono. Nie myślę o drugim jako o sobie sprzed kilku dni – sprzed zdrady. Chociaż... może o tym właśnie myślę, może za oko chcę wybić oko, a ząb za ząb. Może, ale czy jeżeli poznałem i zrozumiałem, jaką wartość ma oko, jakim brakiem jest jego utrata i jak boli, czy mogę narażać drugiego na to zło, czy mogę mu je zadawać? Wydaje się, że ktoś, kto mówi „zdradzam, bo sam zostałem zdradzony”, nie rozumie, co znaczy zdrada nadziei, wie za to czym jest urażona duma. Czyżby ci, którzy powierzyli swą nadzieję i zostali zdradzeni, ci, którzy już wiedzą, co to znaczy być zdradzonym, nie mogli zdradzać, bo zostali zdradzeni? Czyżby zdradzać, bo zostali zdradzeni, mogli tylko ci, których nie nadzieję, ale dumę zdradzono, a raczej zraniono? Czyżby matka, której zabito dziecko, która ten ból przeżyła i poznała jego ogrom, mogła zabić dziecko innej matce? Powtórzmy jeszcze raz: zdradzać mogą tylko ci, co nie znają bólu zdradzonej nadziei.

Ludzie spod znaku „zdradzam, bo sam zostałem zdradzony”, tworzą wokół siebie zakłętą kręgę, z których z każdym dniem coraz trudniej wyjść. Zamykają się w sobie, w swych kryjówkach i trwają tak niczym monady aż po kres. Można ich zostawić, pozwolić, by dalej zdradzali, ale można też zapytać, jak wyrwać ich z zakłętego kręgu zdrady. Co lub kto może im pomóc? Czy może człowiek, czy też tylko Bóg? Zamknięty w kręgu zdrady nie chce spotkać drugiego, nie chce się na niego otworzyć, nie chce mu zawierzyć, nie chce budzić w sobie nadziei. Jest w nim jakiś niezaleczony i czule pielęgnowany ból, ból urażonej dumy, ból zamknięcia się na drugiego, jakieś „nie” wobec drugiego jako wartości. Zdaje się, iż sam człowiek nie jest w stanie wejść w kryjówkę zdradzonego, dlatego, że drzwi kryjówek otwierają się tylko od wewnątrz, a mieszkaniac-niewolnik kryjówki mówi mu „nie”. Sam mieszkaniac-

niewolnik kryjówki musi chcieć z niej wyjść, pytanie tylko, jak skłonić go, żeby chciał. Drugi sam nie jest w stanie mu pomóc. Może zatem trzeba kogoś lub czegoś więcej? Może trzeba łaski, miłości do osoby, nadziei? Może trzeba Boga?

Człowiek jest jednak wolny i ani Bóg, ani łaska nie zmuszają go, ale oczekują jego akceptacji, oczekują „tak” z wnętrza człowieka. Co więc może sprawić, aby wolny człowiek chciał mieć nadzieję, aby chciał ją w sobie obudzić? Kogo lub czego mu potrzeba?

²J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków, s. 259.

JUSTYNA BUSZ

ZARYS ONTOLOGII W FILOZOFII GABRIELA MARCELA

Zagadnienie bytu jest jednym z najtrudniejszych, ale też najbardziej inspirujących w myśli Gabriela Marcela. Równocześnie stanowi ono sam fundament tej filozofii, w nim osiągają pełnię znaczenia wszystkie istotne kwestie stawiane przez Marcela.

Aby dostrzec wagę tej myśli, trzeba najpierw zapoznać się z samym sposobem filozofowania Gabriela Marcela. Dlatego zanim przejdę do omawiania ontologii, przedstawię pokrótce filozoficzny zamysł myśliciela, jego metodologię oraz obszary zainteresowania.

1. WPROWADZENIE W FILOZOFIĘ GABRIELA MARCELA

Filozofię Gabriela Marcela zaklasyfikowano na mapie współczesnej myśli jako egzystencjalizm chrześcijański. Sam Marcel oponował przeciwko wszelkiego rodzaju „izmom”, twierdząc, że takie zaanektowanie unieruchamia myśl, zamykając ją w kręgu jej własnych pojęć i w ten sposób zatracą ona to, co najistotniejsze – kontakt z doświadczeniem. Filozofia nie może budować dogmatycznych systemów zakładających absolutny punkt widzenia tzn. taki, w którym rzeczywistość ukazywałaby nam się taką, jaka

jest „sama w sobie”. Takie widzenie – dowodzi Marcel – jest charakterystyczne dla odpersonalizowanego myślenia, które nie liczy się z realnymi warunkami doświadczenia. Drogą filozoficznego poznania nie może być ucieczka w abstrakcyjne formuły czystej myśli, lecz wyjście od własnych uwarunkowań egzystencjalnych, od tego, co jest mi najbliższe.

To, co jest mi dane najpierw, to fakt mojego istnienia, będący zupełnie pierwotnym – przedrefleksyjnym – doświadczeniem. Zastaję siebie jako istniejącego i to istniejącego w pełni konkretnie, tzn. urodzonego w określonym czasie, w określonym miejscu, dziedziczącego określone tradycje narodowe i rodzinne. Dla Heideggera jest to sytuacja „wrzucenia w bycie”, dla Marcela – dar. Badanie filozoficzne powinno nie tyle rościć sobie pretensję do coraz bardziej uniwersalnego poznania, lecz zagłębiać się w to, co najbliższe, „najoczywistsze”. Dlatego Marcel stwierdza, że motorem prawdziwej myśli filozoficznej jest zdziwienie istnieniem: „ten, kto uprawia filozofię *hic et nunc*, jest można powiedzieć trapiący przez rzeczywistość; nigdy całkowicie nie przyzwyczai się do faktu istnienia; istnienia nie da się oddzielić od pewnego zdziwienia”¹.

Taką filozofię Marcel nazywa filozofią konkretną, a jej ujęcia: zbliżeniami. Charakterem tej filozofii jest nieredukowanie tego, co dane – zaufanie do fenomenu; a jej metodą: „refleksja druga”. Wyrażeniem „refleksja” Marcel określa akt ludzkiego myślenia, odróżniając ponadto refleksję pierwszą i refleksję drugą. Akt myślenia zazwyczaj krystalizuje się w postaci refleksji pierwszej: jest to myślenie problematyzujące, które posługuje się metodą analizy i poprzez nią rozkłada na poszczególne składniki pierwotnie daną jedność. Refleksja ta ma na celu wykonanie określonego zadania, dąży do sytuacji, w której problem przestaje istnieć; kieruje nią konieczność praktyczna albo intelektualna ciekawość. Przykładem takiej refleksji może być wysiłek w celu ustalenia, gdzie zgubiłem swój zegarek. Refleksja druga to refleksja odzyskująca: nie rozwiązuje problemów, lecz wnika w ich złożoność. Jest to myślenie *stricte* filozoficzne – w rozumieniu Marcela – bowiem jego źródło stanowi niepokój metafizyczny. Zastosowanie refleksji pierwszej w filozofii prowadzi do aporii i antynomii. Refleksja druga natomiast obnaża pozór zaistniałych sprzeczności i dowodzi, że w istocie problem został źle postawiony. Należy podkreślić, że słowo „problem” jest tutaj w zasadzie nieprawomocne, bowiem właściwą przestrzeń działania refleksji drugiej określa kategoria „tajemnicy”.

¹ Gabriel Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, przeł. S. Ławicki, Warszawa 1965, s. 86-87.

Filozofia konkretna przyjmuje rzeczywistość w całej jej złożoności, dlatego porządek odkrywania dominuje tutaj nad porządkiem uzasadniania. Swoich czytelników Marcel traktuje jak „towarzyszy drogi”, wskazując niezmiennie na hipotetyczny, otwarty, niespokojny charakter podejmowanych tematów. Filozofię tę nazywa także „filozofią myśli myślącej”, to znaczy, że nie pozwala ona osiąść w pewnych abstrakcyjnych strukturach, lecz domaga się ich przewycięzania ku coraz lepszemu widzeniu fenomenów. Stąd język tej filozofii jest tylko narzędziem – sformułowania, pojęcia są czymś, czego z konieczności trzeba używać, ale do czego nie wolno się przywiązywać, język bowiem ma tendencję do zasłaniania odkrytej (objawionej) w doświadczeniu rzeczywistości. Marcel unika więc technicznych wyrażań, nie tworzy – jak większość współczesnych filozofów – neologizmów, stara się przekazywać treść myśli, a nie zamykać ich w precyzyjnych określeniach, które – jak ukazuje – zamiast odsyłać do rzeczywistości, stają się „umysłowymi skrzepami”, nie pozwalającymi na swobodne krążenie myśli. W języku Marcela słowa nie tyle więc wprost oznaczają, co symbolizują.

Istotę filozofii Marcela stanowi związek z konkretnym doświadczeniem i chodzi tu przede wszystkim o zwrócenie się ku własnemu doświadczeniu. Jeżeli odrywamy się od doświadczenia i do myśli Marcela podchodzimy z krytycznego stanowiska, szukając jedynie obiektywnych prawd, spójności myśli i systematycznego opracowania, wówczas nic z niej nie zrozumiemy. Można powiedzieć, że filozofia ta pozostaje zamknięta dla oglądnego, powierzchownego czytelnika, a Marcelowski język nie ma tu nic do przekazania. Trzeba zrozumieć, że od tej filozofii nie można oczekiwać jasnych i prostych rozstrzygnięć, bowiem ona występuje właśnie „programowo” przeciwko takiej redukcji.

Wysiłek w zapoznawaniu się z myślą francuskiego filozofa polega na zaangażowaniu się w nią. Marcel mówi o rzeczach najgłębiej dotyczących naszej egzystencji, dlatego rozważania nie mogą być ogólne i abstrakcyjne, one domagają się przemyślenia na gruncie własnego, konkretnego doświadczenia.

Filozofia Marcela jest z istoty „niepokojem metafizycznym”, który przede wszystkim nie ufa temu, co gotowe i pozbawione wymiaru personalnego.

Jak w tym wszystkim kształtuje się Marcelowska ontologia? Jest już oczywiście, że byt w rozumieniu Marcela będzie czymś odmiennym od tego, co mówiła tradycyjna ontologia.

2. ZARYS ONTOLOGII

Na samym początku ontologicznych rozważań Marcel wprowadza rozróżnienie na byt i istnienie. Według niego stanowią one zupełnie odmienne – choć ściśle ze sobą powiązane – rzeczywistości. Ogólnie można powiedzieć, że wszystko, co jest, istnieje, ale nie wszystko, co istnieje, jest bytem. Istnienie nie jest modalnością bytu, ale byt opiera się na istnieniu, w tym sensie, że „im bardziej pojemnego charakteru nabiera istnienie, tym bardziej oddzielająca je od bytu odległość zaczyna się kurczyć”² i w końcu „istnienie ukazuje się nam jakby mające w ostateczności zmieszać się z bytem w jego autentyczności”³. Byt jest więc celem istnienia, ale z zastrzeżeniem, że nie pojmujemy go w oderwaniu od urzeczywistniających go środków. Byt jest tym, co nadaje istnieniu sens i zachowuje je przed nicością.

2.1. ISTNIENIE

Istnienie posiada absolutny priorytet metafizyczny. Oznacza niepowątpiewalną, pierwotną, bezpośrednią pewność tego, co nieprzekraczalne, która dana jest mi w odczuciu. Istnienie jest pierwszą daną wszelkiego doświadczenia, tzn. czegokolwiek doświadczam, doświadczam najpierw jako istniejące – nie chodzi tutaj o pierwszeństwo czasowe, ale o nieredukowalną pewność istnienia w każdym doświadczeniu. Pewność ta jest konstytutywna dla podmiotu, tzn. jest ona dla niego rzeczywistością wewnętrzną, daną wraz z doświadczeniem czegokolwiek. Doświadczenie istnienia tworzy integralność wszelkiego naszego doświadczenia.

Pewność istnienia dana jest mi w odczuciu, które Marcel nazywa prądzieciem, jako że funduje ono każde inne doświadczenie. Odczucie to nie może zostać zracjonalizowane, nie może być przekształcone w sąd „nie zmieniając całej natury, a nawet nie tracąc bodaj całego znaczenia”⁴. Marcel charakteryzuje je jako czyste doznawanie, czyli wewnętrzny rezonans rzeczywistości danej mi jako obecnej. Doznawanie nie jest bowiem przekazem – utrzymywaniem łączności między odrębnymi stacjami – lecz „bezpośrednim udziałem tego, co zazwyczaj nazywamy podmiotem w jego otoczeniu, od którego nie dzieli go żadna prawdzi-

² Gabriel Marcel, *Tajemnica bytu*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków 1995, s. 259.

³ Tamże, s. 254.

⁴ Gabriel Marcel, *Dziennik metafizyczny*, przeł. Ewa Wende, Warszawa 1987.

wa granica”⁵. Wszystko to oznacza, że istnienie jest czymś niewątpliwym, że – jak mówi Marcel – nie ma w nim nic problematycznego.

Skąd w takim razie biorą się tezy sceptycyzmu, głoszące, że nic nie istnieje, oraz wysiłek filozofów, by umieszczać istnienie na niepodważalnych fundamentach? Marcel dowodzi, że wątpliwość ta jest wynikiem czynienia podziału na istnienie i to, co istnieje, w gruncie rzeczy bowiem „jedynie struktura naszego języka zmusza nas do pytania, czy jest coś takiego, co ma istnienie: w rzeczywistości istnienie i rzecz istniejąca nie mogą z pewnością zostać rozdzielone”⁶. Sceptycyzm zakłada pewną ideę istnienia i następnie podaje w wątpliwość możliwość jej zastosowania do czegokolwiek. Marcel twierdzi, że jest to nieprawomocne, gdyż pomiędzy istnieniem a istniejącym nie ma żadnej „przerwy, szczeliny, w którą mogłoby ono [wątpliwość – przyp. JB] wsunąć swoje ostrze”⁷. Ujmowanie istnienia jako samodzielnej rzeczywistości sprowadza je nieuchronnie do cechy czy orzecznika tego, co istnieje; nieprawomocność takiego rozumienia została już jednoznacznie wykazana w *Krytyce* Kanta. Oznacza to – dowodzi Marcel – że nie posiadamy i nie możemy posiadać idei istnienia. Nie może ono zostać ujęte pojęciowo, gdyż istnienie jest „pewnym klimatem – a jeszcze ściślej strefą przygraniczną (...) tego, co duch musi uznać za nieprzezwykłe, tego, co nie poddaje się w żaden sposób przekroczeniu”⁸. Istnienie jest dla mnie „nieprzejrzystą daną”.

Marcel oponuje przeciwko filozofii idealistycznej, która dąży do eliminacji współczynnika egzystencjalnego w imię zrozumiałości doświadczenia. Taka praktyka jest dozwolona w myśleniu naukowym, czyli wszędzie tam, „gdzie intelekt ma realizować pewne określone cele, tworzyć jakiś zbiór lub system praw”⁹, lecz niedopuszczalna w filozofii, gdyż wypacza – upraszczając – ludzkie doświadczenie. Nie możemy oddzielać istnienia od istniejącego, bez utraty tego, czym ono (istniejące) jest; z drugiej strony natomiast istnienie nie jest nam nigdy dane poza tą jednością.

„Wynika stąd – pisze Marcel – że rozróżnienie pomiędzy ideą istnienia a istnieniem samym – impas, który stale refleksji filozoficznej zagraża – trzeba w całości odrzucić: my widzimy w nim bowiem jedynie fikcję, powołaną do życia arbitralnym aktem, na mocy którego myśl stara

⁵ Tamże, s. 262, przekł. poprawiony.

⁶ Tamże, s. 251.

⁷ Tamże.

⁸ Tamże, s. 9.

⁹ Tamże, s. 252.

się przekształcić w stwierdzenie przedmiotowe coś, co jest bezpośrednim poznaniem i uczestnictwem.”¹⁰

Takie przedstawienie kwestii istnienia jest przykładem zastosowania refleksji drugiej (odzyskującej). Filozofia, która zwykła stosować tutaj analizę (refleksję pierwszą), wplątuje się – jak dowodzi Marcel – w impas, który uniemożliwia dalszy postęp myśli. Dlatego drogą do zrozumienia istnienia jest namysł nad tym, co dane, tzn. nad bezpośredniością istnienia, która jest zawsze jednością istnienia i istniejącego.

Marcel stwierdza, że nie posiadamy i nie możemy posiadać idei istnienia, ale jednak w potocznym doświadczeniu wypowiadamy sądy o istnieniu czegoś, i dlatego pyta, czy jest jakiś sens, ze względu na który formułujemy te sądy. Nie chodzi tutaj jednak o analizę metafizyczną czy ontologiczną, jest bowiem jasne, że na tej drodze nie możemy niczego wyszczególnić jako istniejącego: każde wyszczególnienie oznaczałoby uznanie – w sposób mniej lub bardziej jawny – istnienia za orzecznik, który przyznawalibyśmy arbitralnie. Istnienia nie można ująć pojęciowo, dlatego nie posiadamy jego kryterium. Marcel konstatuje natomiast fakt, że dokonujemy podziału na coś, co istnieje, i coś, co nie istnieje, i pyta o podstawę tego rozróżnienia. Badanie ma tu charakter fenomenologiczny, nie chodzi więc o sądy absolutne, lecz odsłonięcie podstawy mojego naturalnego nastawienia. Tym, w oparciu o co formułujemy i porządkujemy sądy o istnieniu – odpowiada Marcel – jestem „ja sam, jako że jestem przekonany o moim istnieniu”¹¹, a jeszcze ściślej jest tym moje ciało – rozpatrywane nie jako jakieś ciało-rzecz, lecz jako „pełna i całkowicie doznawana obecność”¹². Pewność istnienia jest pewnością doznawania, nie jest to jednak równoważne z „doznając, więc jestem”, mamy tu bowiem do czynienia z czystą bezpośredniością, nie może więc być mowy o żadnym wnioskowaniu.

Doświadczenie mojego ciała jest „egzystencjalnym wskaźnikiem”, w oparciu o który wypowiadamy sądy co do istnienia innych rzeczy. Marcel ujmuje to w ten sposób: „moje ciało jest obdarzone pewną gęstością przeżywania i skoro wspominam o innych rzeczach jako istniejących, nadaję im przez analogię gęstość tego samego rzędu”¹³; i w innym miejscu: „gdy twierdzę, że jakaś rzecz istnieje, zawsze traktuję ją jako związaną z moim ciałem, jako zdolną, choćby najbardziej pośrednio, wejść z nim w kontakt”¹⁴. Moje istnienie posiada więc pewien prio-

¹⁰ Tamże, s. 254-255.

¹¹ Gabriel Marcel, *Tajemnica bytu*, dz. cyt., s. 113.

¹² Tamże, s. 252.

¹³ Tamże.

¹⁴ Gabriel Marcel, *Być i mieć*, przeł. P. Lubicz, Warszawa 1986, s. 8.

rytet wobec istnienia czegokolwiek, dotyczy on jednak porządku doświadczenia i nie ma wartości ontologicznej. Chodzi tu o to, że doświadczenie istnienia nie jest doświadczeniem czegoś w szczególności, lecz zawsze świata jako istniejącego – co z kolei nie jest tożsame z abstrakcyjną ogólnością, bowiem doświadczenie jest zawsze związane z jakimś konkretem i jedynie jego aspekt egzystencjalny nie może tutaj zostać wyodrębniony. W doświadczeniu istnienia nie ma niczego wyróżnionego, jest to absolutna obecność i nie można nawet mówić o obecności świata wobec mnie, „gdyż stanowiłoby to znowu wprowadzenie dwiistości rozróżnienia na podmiot i przedmiot w czymś, w czym w zasadzie nie powinno być żadnego”¹⁵.

Tylko w tym powyżej ukazany znaczeniu moje istnienie nie ma wyszczególnionej wartości ontologicznej, bowiem samo „moje istnienie” – którego nigdy nie można zredukować do prostego faktu „bycia tu oto” – jest miejscem otwarcia na byt, rozpoznawania tajemnicy ontologicznej, a więc miejscem o szczególnej wadze ontologicznej.

W oparciu o doświadczenie mojego ciała wypowiadam także sądy o nieistnieniu. Sądy te związane są przede wszystkim z faktem, że jestem *homo viator*, tzn. doświadczam przemijania i to, co nazywam istniejącym „rozpoznaję zarazem jako mające kiedyś nie istnieć – w takim znaczeniu, w jakim ja sam nie będę istniał”¹⁶. W tym doświadczeniu może znaleźć oparcie nihilizm, który z kruchości istnienia wnioskuje, że nie istnieje nic, co oparłoby się próbie czasu. Przemijanie rzeczy oznacza jednak – jak ukazuje Marcel – nie tyle, że ich istnienie należy do niebytu, lecz że „zaledwie należy ono do bytu”¹⁷. Trwałość jest więc znamię bytu jako takiego, co oznacza, że nihilizm traci argumenty wobec doświadczenia bytu.

Czym jest wobec tego byt i co oznacza jego niezniszczalność?

2.2. BYT I WYMÓG ONTOLOGICZNY

Byt jest tym – mówi Marcel – co opiera się próbie krytycznego doświadczenia, co opiera się stopniowemu rozkładowi. Nasze potoczne doświadczenie ukazuje jednak, że wszystko podlega prawu przemijania, i to spostrzeżenie staje się źródłem nihilizmu. Człowiek, który wypowiada sądy nihilistyczne, uznaje siebie za mędrca, który dotarł do prawdziwego oblicza rzeczy i dlatego ogłasza ich marność. Według nie-

¹⁵ Gabriel Marcel, *Dziennik metafizyczny*, dz. cyt., s. 261.

¹⁶ Gabriel Marcel, *Tajemnica bytu*, dz. cyt., s. 251.

¹⁷ Tamże, s. 254.

go afirmacja bytu jest złudzeniem, oznacza ona tylko nie w pełni zrelektowane doświadczenie: „ten, kto ośmiela się afirmować byt, poczynił jedynie niepełne doświadczenie, zwłaszcza wierzący nie przejrzał swojej wiary (...) każdy uczciwie myślący człowiek, który posunie się w tej dialektyce aż do końca, będzie musiał przyznać, że nie pozwala ona ostać się niczemu”¹⁸. Chodzi tutaj jednak o doświadczenie obiektywne, czyli dotyczące rzeczy, byt natomiast nie jest rzeczą, nie jest treścią obok innych treści, dlatego jego doświadczenie należy do innego porządku i nie jest porównywalne do doświadczenia rzeczy.

W istocie byt jest tym, co nie przynosi rozczarowania, byt jest bowiem spełnieniem. Marcel mówi: „byt to zaspokojone oczekiwanie, doświadczenie bytu to spełnienie”¹⁹, „byt jest spełnieniem”²⁰, „byt jest pełnią”²¹.

Byt nie należy więc do sfery obiektywności, bowiem jeśli definiujemy go poprzez spełnienie, to jest jasne, że nie może być spełnienia dla niego samego, lecz że jest ono zawsze związane ze świadomością, która odkrywa, czym zaspokajając głęboką potrzebę. Tak rozumiany byt może być tylko pełnią jakiegoś wewnętrznego doświadczenia. Czym jest więc byt, gdzie go szukać i czy nie jest on przypadkiem złudzeniem; czy sfera subiektywności, do której zdaje się należeć, nie jest jedynie ucieczką, wybiegiem wobec rozpaczliwej oczywistości przemijania?

Marcel ukazuje, że pragnienie bytu jest wpisane w istotę człowieka, człowiek szuka czegoś, o czym mógłby powiedzieć: „jest i nie przemienie”; i tylko „to coś” mogłoby być gwarantem sensu jego życia. Jest to głębokie pragnienie znaczenia poszczególnego ludzkiego losu i świata w ogóle, pragnienie, „żeby wszystko nie redukowało się do gry pozorów, następujących po sobie i niespójnych – to ostatnie słowo jest istotne – lub do historii opowiedzianej przez idiotę, by podjąć wyrażenie Szekspira”²². Ale czy temu pragnieniu bytu można przypisywać metafizyczne znaczenie, czy nie jest ono jedynie subiektywnym stanem uczuciowym? Odpowiedź jest uzależniona od tego, jak pojmujemy uczucie. Marcel utrzymuje – za Williamem Ernestem Hockingiem – że uczucie zawsze coś objawia, że za jego pośrednictwem idea dochodzi do realnych kształtów: „uczucie to ostatecznie tylko zespół względnie rozczłonkowanych stadiów, przez które przechodzi idea, aby uzyskać samoświa-

¹⁸ Gabriel Marcel, *Dziennik metafizyczny*, dz. cyt., s. 156.

¹⁹ Gabriel Marcel, *Tajemnica bytu*, dz. cyt., s. 269.

²⁰ Tamże.

²¹ Gabriel Marcel, *Dziennik metafizyczny*, dz. cyt., s. 155.

²² Gabriel Marcel, *Pozycja i konkretne przybliżenia tajemnicy ontologicznej*, cyt. za: K. Tarnowski, *Ku absolutnej ucieczce. Bóg i wiara w filozofii Gabriela Marcela*, Kraków 1993, s. 95.

domość, aby być w stanie wyrazić się jako idea”²³. Pragnienie bytu ukazuje więc nam jakąś rzeczywistość, Marcel wskazuje, że jest ono jednym z przejawów wymogu ontologicznego.

Bytu nie można oddzielić od wymogu ontologicznego, byt nie jest czymś statycznym, nie jest to *Ens realissimum* tradycyjnej ontologii. Należy tutaj odrzucić obrazy, które podsuwa nam wyobraźnia, bowiem gdy mówimy o bycie „traktowanym rzeczownikowo, wyobrażamy sobie jakieś twarde jądro, które trwa pod przemijającą skorupą zjawisk”²⁴. Byt jest pewnym dynamizmem, ponieważ jego istotą jest wymóg ontologiczny. Wymóg ten jest wezwaniem, „wewnętrznym ciśnieniem”, by urzeczywistnić byt.

Ale na czym polega to urzeczywistnianie bytu? Musimy jeszcze raz zapytać wprost: czym jest byt?

Byt jest spełnieniem, czyli odpowiedzią na jakieś pragnienie. Czego dotyczy to pragnienie? Zobaczyliśmy już, że chodzi tutaj przede wszystkim o sens, sens ludzkiego życia i świata w ogóle. Pragnienie życia w przestrzeni nasyconej sensem. Co nadaje ten sens? Coś, co nie przeminie, coś, czemu można zaufać, że będzie trwałą podporą dla sensu. Byt tak rozumiany nie jest niczym ze świata rzeczy, jego dziedziną jest sfera ducha, która z kolei z istoty jest rzeczywistością intersubiektywną.

Intersubiektywność jest zupełnie fundamentalna dla bytu, najściślej mówiąc, jest ona podstawą ontologii w filozofii Gabriela Marcela. Oznacza to, że byt wydarza się między ludźmi, że tu jest „miejsce” jego urzeczywistniania. Można powiedzieć, że intersubiektywność tworzy nas jako byty, a to znaczy, że poza międzyludzką wspólnotą w ogóle nie możemy mówić o bycie. Jesteśmy ontologicznie (a nie fenomenalnie) „z”, w odróżnieniu do świata rzeczy, gdzie ma jedynie miejsce przebywanie obok siebie. Naszą egzystencjalną sytuacją jest wzajemna bytowa zależność i ku jej pogłębianiu kieruje nas wymóg ontologiczny.

Bytu nie można wskazać, nie jest on „czymś”, niemniej najpełniej bytem jest każda poszczególna osoba. Marcel oponuje przeciwko substancjalizacji bytu samego w sobie – byt nie jest rzeczą, w bycie się uczestniczy, partycypuje – ale w przypadku poszczególnych bytów desubstancjalizacja jest niedopuszczalna. Każdy człowiek jest bytem, ale – jako że byt jest nieodłączny od wymogu ontologicznego – musi być w tym bycie afirmowany. O co tu chodzi? Substancjalizacja bytów nie oznacza ich urzeczowienia: „gdy te byty są traktowane w taki sposób, to znaczy

gdy podlegają prawdziwej inwentaryzacji, nie są one już w ogóle brane pod uwagę jako byty, lecz jako rzeczy”²⁵. Uznać kogoś za byt to przyznać, że jest on dla mnie „ośrodkiem”, „ogniskiem”, tzn. że wzbudza we mnie pewne uczucia – „reakcję miłości, szacunku albo przeciwnie – lęku a nawet grozy”²⁶. Dlatego właśnie w innym miejscu Marcel pisze, że „byt jest naprawdę immanentny dla kochającej myśli, a nie dla sądu, który się do niego odnosi”²⁷. Poszczególne byty są więc bytami tylko w przestrzeni intersubiektywnych relacji.

Siebie uznaję za byt, bowiem nie mogę zredukować siebie do działającego przyrzędu. Moje istnienie nie jest dla mnie czymś obojętnym czy neutralnym, jestem w nie głęboko zaangażowany, a wyraża to charakter przywiązania, jakie odczuwam do siebie. Nie oznacza to jednak, że dla siebie jestem po prostu bytem: byt nigdy nie „występuje” bez wymogu ontologicznego, dlatego „pomiędzy mną a moim bytem zawsze jest jakaś odległość, którą mogę, prawdę mówiąc, ograniczyć, ale której usunięcia, przynajmniej w tym życiu, nie mogę się spodziewać (...) Obecność a zarazem dystans – właśnie tego rodzaju rzeczywistoista sprzeczność pozwala określić mój stosunek wobec mojego bytu.”²⁸

Wszystko to stanie się dużo jaśniejsze, gdy uświadomimy sobie aksjologiczny wymiar bytu. Byt jest uwikłany aksjologicznie. Afirmacja bytu polega na afirmacji pewnych wartości, a wymóg ontologiczny w gruncie rzeczy jest wezwaniem do urzeczywistniania tych wartości. O jakie wartości tutaj chodzi? Można powiedzieć najogólniej, że są to wartości „ludzkiego świata”. Chodzi tutaj o wrażliwość na to, co najbardziej ludzkie, a więc szczególnie na wartość drugiej osoby.

Byt wydarza się między ludźmi, jest jakby bijącym sercem świata, dzięki niemu świat w ogóle może trwać i chodzi tutaj właśnie o świat ludzki, tzn. taki, w którym jedynie możliwe jest ludzkie życie, nie zdegradowane do zwierzęcej egzystencji.

W sfunkcjonalizowanym społeczeństwie następuje coraz większe odwrócenie się od bytu. Takie społeczeństwo uderza bowiem w sam fundament bytu, czyli w międzyludzkie więzi. Konsekwencją tego jest poczucie pustki, nicości, braku sensu, które są coraz bardziej powszechnym doświadczeniem współczesnego człowieka. W sfunkcjonalizowanym społeczeństwie brakuje afirmacji podstawowych wartości, drugi człowiek jest traktowany jak część maszyny, a jego wartość określana

²⁵ Gabriel Marcel, *Tajemnica bytu*, dz. cyt., s. 279.

²⁶ Tamże.

²⁷ Gabriel Marcel, *Dziennik metafizyczny*, dz. cyt., s. 152.

²⁸ Gabriel Marcel, *Tajemnica bytu*, dz. cyt., s. 257.

²³ Gabriel Marcel, *Tajemnica bytu*, dz. cyt., s. 266.

²⁴ Gabriel Marcel, *Dziennik metafizyczny*, dz. cyt., s. 169.

poprzez wydajność. Takie ujmowanie człowieka prowadzi do zredukowania go do pewnego wykonywanego działania, a stąd już tylko krok do obozów koncentracyjnych i eliminacji nieużytecznych jednostek. „Instrumentalistyczna koncepcja istoty ludzkiej – pisze Marcel – nieuchronnie doprowadza z czasem do skrajnych konsekwencji, takich na przykład jak bezwzględne uśmiercanie kalek i nieuleczalnie chorych. «Nie służą oni do niczego», i z tą chwilą można ich odstawić w ką: po co zadawać sobie trud utrzymywania i zasilania nieużytecznych już maszyn?”²⁹ Takie są konsekwencje braku afirmacji fundamentalnych wartości czy innymi słowy mówiąc – odrzucania wymogu ontologicznego.

Marcel, przeprowadzając analizy ontologiczne, mówi o sfunkcjonalizowanym społeczeństwie, zagadnienie to znajduje się nawet w samym centrum ontologicznych rozważań. Obrazuje to doskonale egzystencjalną wagę bytu, że nie jest on czymś abstrakcyjnym czy neutralnym wobec ludzkiego życia. Marcel bytem nazywa to, bez czego ludzki świat zapada się, ginie. Byt jest prawdziwą, realną podstawą świata, a nie wynikiem spekulatywnych analiz filozoficznych.

Wymóg bytu jest czymś, co wskazuje, że byt powinien być, i że tam, gdzie go nie ma, doświadczamy złudności i nicości świata. Wymóg ontologiczny jest apelem do ludzkiej wolności, bowiem byt może być urzeczywistniany tylko poprzez człowieka. Tylko człowiek jako wolny byt „może wytrzymać tego rodzaju ciężar, który usiłuje pociągnąć istnienie w kierunku rzeczy, w kierunku nierozłącznie związanej z rzeczą śmiertelności”³⁰. To człowiek decyduje w pewnym sensie o trwałości świata, „to od nas zależy, czy pozwolimy nam samym, a także światu, który od zagłady niepamięci ratuje nasza myśl, twórczość, modlitwa – stoczyć się na poziom podległych śmierci, zaledwie istniejących rzeczy”³¹. Wolność człowieka jest miejscem na decyzję, czy podjąć apelujący do mnie wymóg ontologiczny, czy zatrzymać się na jakimś poziomie istnienia. Byt jest zadany człowiekowi, kategoria bytu ma sens tylko w stosunku do człowieka.

Powoli odsłania nam się Marcelowska koncepcja ontologii, ale zapytajmy w tym miejscu jeszcze raz o sam byt.

Powiedzieliśmy, że byt nie jest rzeczą, że należy do sfery ducha i w związku z tym bytu nie można wskazać, lecz jedynie w nim uczestniczyć. Jednak określenie „uczestniczyć w bycie” nie jest do końca precyzyjne, bowiem to raczej sam byt jest „sposobem partycypacji w...” i „na-

prawdę bardzo trudno jest zastąpić ten wielokropek określonym słowem, a abstrakcyjny wyraz, którego zawsze będziemy w stanie użyć, raczej może się okazać zwykłym zapchajdziurą”.³² Marcel – jak była o tym mowa we wprowadzeniu – podaje kolejne przybliżenia, które pozwolą dostrzec całość tajemnicy ontologicznej, natomiast wystrzega się jakiegokolwiek rozwiązania zamykającego, rozstrzygającego tę kwestię. Byt mamy rozpoznawać, zgłębiać, szukać, pomnażać, afirmować, a nie opatrzyć teoretycznym komentarzem.

Dlatego właśnie, gdy Marcel próbuje nazwać sam byt, posługuje się metaforą, obrazem z *IX Elegii Duinejskiej* Rilkego: „My jesteśmy pszczołami niewidzialnego. Zbieramy z zaleńcym zapałem miód widzialnego, aby gromadzić go w ogromnym złotym ulu Niewidzialnego.”³³ „Ogromny złoty ul Niewidzialnego” byłby właśnie bytem, którego istnienie jest zależne od naszej pracy, tzn. od tego, czy podejmujemy wymóg ontologiczny. Byt jest „czymś” niewidzialnym, jednocześnie jednak stanowi o prawdziwej wartości tego, co widzialne.

Byt jako przenikający ludzką egzystencję może być przez nas doświadczany. Czym jest doświadczenie bytu? Była już mowa o doświadczeniu pragnienia bytu, czyli wymogu ontologicznego, natomiast wszędzie tam, gdzie doświadczamy pełni, mówimy o doświadczeniu bytu.

Doświadczenie to nie jest prostym uczuciem satysfakcji, spełnienie nie dokonuje się na powierzchni mojego jestestwa, lecz jest czymś, co angażuje całe moje bycie. Marcel mówi, że znamieniem doświadczenia bytu jest radość, a nawet więcej – że jest ona „wytryśnięciem bytu”; „z radością – pisze Marcel – a więc całym sobą”.³⁴ Spełnienia nie można doświadczyć w skrupulatnym i rzetelnym wypełnianiu obowiązków, które przypadły mi w udziale w sfunkcjonalizowanym społeczeństwie: „założmy, że odpowiedziałem dzisiaj na tyle a tyle listów albo rozesłałem w ciągu dnia tyle a tyle okólników; wykonałem niewątpliwie swoje zadanie, ale prawie jak kontroler, który przedziurkował tyle a tyle biletołów, albo nawet jak maszyna, która wykonała tyle a tyle obrotów”.³⁵ O spełnieniu można mówić tylko tam, gdzie mamy do czynienia z autentyczną twórczością, tylko ona bowiem angażuje mnie całościowo. Twórczości nie można jednak mylić z produkowaniem, „wszyscy, jak sądzę – pisze Marcel – w ciągu swojego życia poznaliśmy ludzi, którzy byli istotnie twórcami; wypływające z ich bytu promieniowanie dobroci

²⁹ Gabriel Marcel, *Homo Viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, przeł. P. Lubicz, Warszawa 1984, s. 130.

³⁰ Gabriel Marcel, *Tajemnica bytu*, dz. cyt., s. 255.

³¹ Karol Tarnowski, *Gabriel Marcel, filozof próby*, w: Gabriel Marcel, *Tajemnica bytu*, dz. cyt., s. 19.

³² Gabriel Marcel, *Tajemnica bytu*, dz. cyt., s. 270.

³³ Tamże.

³⁴ Gabriel Marcel, *Dziennik metafizyczny*, dz. cyt., s. 185.

³⁵ Gabriel Marcel, *Tajemnica bytu*, dz. cyt., s. 269.

i miłości wносиło pozytywny wkład do niewidzialnego dzieła, nadającego ludzkiej niedoli jedyny zdolny ją usprawiedliwić sens. Ale ślepcy będą mogli powiedzieć z odcieniem pogardy, że tacy ludzie «niczego nie wyprodukowali».³⁶

Nie oznacza to, że żyjąc w sfunkcjonalizowanym świecie, jesteśmy skazani na brak twórczości i odwrócenie od bytu. Wprawdzie ograniczają nas struktury, które narzuca społeczeństwo funkcjonujące w określony sposób, ale taki świat może istnieć tylko o tyle, o ile jest chciany i akceptowany: „nawet ktoś, kto czuje się weń wplątany, zachowuje możliwość jego odrzucenia”.³⁷ Podstawowym krokiem w stronę bytu jest uznanie niepowtarzalnej, indywidualnej wartości drugiej osoby. Osoba powinna być ważniejsza od sprawowanej funkcji, chodzi tu o wrażliwość na każdego indywidualnego człowieka. Życzliwe usposobienie urzędnika w stosunku do petentów – i nie chodzi tylko o „formalny uśmiech” wpisany w sprawowaną funkcję – powinno być ważniejsze od sprawnie przeprowadzonego działania, w którym pomija się międzyludzki charakter spotkania w urzędzie.

Powiedzieliśmy wyżej, że byt jest czymś trwałym, czymś, co nie przemija, co opiera się próbie czasu. Na czym polega ta trwałość bytu? Z dotychczasowych analiz wcale nie wynika jednoznacznie, dlaczego byt miałby być niezniszczalny.

Marcel ukazuje, że słowo „niszczyć”, które jest prawomocne w stosunku do rzeczy, jest czymś niejasnym, gdy próbujemy stosować je do bytu. Byt przekracza kategorie procesów fizycznych, do których odnosi się słowo „niszczyć”. Stąd właśnie „jeżeli moja uwaga skupia się na tym prostym fakcie, że istnieję, albo też, że istota, którą kocham, istnieje, perspektywa zmienia się i «istnieć» nie oznacza już po prostu być tutaj albo być gdzie indziej – oznacza to prawdopodobnie w istocie wyjście poza przeciwstawienie «tutaj» i «gdzie indziej»”.³⁸

Marcel mówi, że wymóg wieczności zawarty jest w wymogu bytu, i dlatego powtarza, że „kochać jakąś istotę to mówić: ty nie umrzesz”. Słowa te określają w sposób negatywny najlepiej, czym jest wieczność: „ponieważ kocham cię, ponieważ uznaję cię jako byt, jest w twojej mocy pokonanie otchłani czegoś, co niedokładnie nazywam śmiercią”.³⁹ Pewność wiary wyrażona w tym stwierdzeniu nie podlega krytyce, ta wiara jest czymś, co przekracza obiektywne sądy, dotyczy bowiem bytu, a więc

rzeczywistości *stricte* nieobiektywnej, a jednak prawdziwszej od tego, co postrzegalne zmysłowo.

Gabriel Marcel nie przedstawia systematycznej ontologii. Tak opracowana teoria bytu byłaby bowiem kolejnym systemem, z którym można by polemizować, wyszukiwać niespójności, poddawać krytyce itp., ale nie rozpoznawać we własnym indywidualnym doświadczeniu. Byt ujęty w precyzyjnych pojęciach przestaje być wezwaniem, przestaje niepokoić egzystencjalnie.

Przedstawiony tutaj zarys ontologii w filozofii Gabriela Marcela jest zaledwie szkicem tego zagadnienia. W przeprowadzonych analizach brakuje przede wszystkim wyjaśnienia pewnych terminów, których semantyczne bogactwo jeszcze bardziej odsłania sens i znaczenie bytu. Mam tu na myśli kategorię tajemnicy, która jest jednym z kluczowych pojęć w filozofii Marcela, oraz związane z nią „rozpoznanie” i „obecność”. Zaledwie zaznaczona została także problematyka intersubiektywności. Zostało powiedziane, że jest ona podstawą ontologii, ale bez analizy, jakie to ma znaczenie dla zagadnienia bytu. Dalsza analiza musiałby więc zwrócić się ku znaczeniom powyższych pojęć i z tej perspektywy odczytywać sens bytu.

Dopełnieniem całości ontologicznych poszukiwań jest w filozofii Gabriela Marcela zagadnienie Boga. Wymóg ontologiczny, który jest istotą bytu, wskazuje na wymóg transcendencji, który z kolei odsłania nam się jako pragnienie Boga. Dlatego wnikając coraz bardziej w tajemnicę ontologiczną, rozpoznajemy, że sens bytu jest przeniknięty obecnością Absolutnego Ty. Ostatecznie tylko Bóg może być gwarantem niezniszczalności bytu. Rzeczywistość Boga nie jest jednak dołączona „z zewnątrz” do egzystencjalnych analiz, lecz rozpoznajemy Go w głębi naszego bytu.

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże, s. 268.

³⁸ Tamże, s. 253-254.

³⁹ Tamże, s. 283.

„ZAĆMIENIE BOGA”

CZYLI UWAGI MARTINA BUBERA O FILOZOFII „ŚMIERCI BOGA”

W filozofii współczesnej pytanie o to, co boskie, ma przede wszystkim postać pytania o relację między Bogiem i człowiekiem.¹ Ten sposób pytania o Boga jest charakterystyczny zwłaszcza dla przedstawicieli filozofii dialogu, którzy tę relację uznali za istotny składnik ludzkiego „bycia w świecie”, a namysł nad nią jest, ich zdaniem, ważnym elementem zarówno w refleksji nad zagadnieniem boskości, jak i nad egzystencją ludzką. Poszukując „pozametafizycznych” rozwiązań problemów dotyczących relacji człowieka z tym, co boskie, dialogicy sięgają chętnie do tradycji religijnych judaizmu (Franz Rosenzweig, Martin Buber, Emmanuel Lévinas) i chrześcijaństwa (Ferdynand Ebner, Gabriel Marcel).²

Przekonaniem niemal wszystkich spośród wspomnianych filozofów jest to, że refleksja dotycząca Boga musi być ściśle związana z refleksją podejmującą zagadnienie podmiotu i jego relacji z Bogiem. Rozumienie tej relacji wpływa bowiem w znacznym stopniu na pojmowanie samego Boga. W jaki sposób podstawą dialogicznej filozofii Boga stają się zagadnienia egzystencjalne, widać dobrze na przykładzie filozofii Martina Bubera, który wskazuje z całą mocą, że nie można podejmować refleksji nad zagadnieniem Boga bez namysłu nad duchową sytuacją człowieka współczesnego. Nie wolno, jego zdaniem, poszukując odpowie-

¹ Por. K. Tarnowski, *Bóg po metafizyce*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1996, t. XXIV, z. 1, s. 35 oraz przedruk w: tenże, *Bóg fenomenologów*, Biblos, Tarnów 2000, s. 261-281. Temu tekstowi zawdzięczam inspirację do podjęcia zagadnienia, którym się zajmuję w niniejszym artykule, oraz niektóre myśli zawarte przeze mnie we wstępie i zakończeniu.

² Por. K. Świącicka, *Transcendentalizm Husserla a filozofia dialogu*, IFiS PAN, Warszawa 1993, s. 5.

dzi na pytanie o Boga, nie uwzględniać głoszonej przez współczesnych tezy o Jego „śmierci” i nie dostrzegać związanego z tym zachwiania poczucia sensu ludzkiej egzystencji.

Dla Martina Bubera, podobnie jak na przykład dla Gabriela Marcela, Bóg jest Tym, dzięki Komu człowiek może stać się osobą oraz wejść w relację wzajemnej miłości z innymi ludźmi. Taki Bóg, określanym mianem „Wiecznego Ty” człowieka, jako podstawa wszystkich skończonych relacji międzyludzkich³, jest odległy od swego metafizycznego odpowiednika zwanego „Pierwszą Przyczyną” lub „Racją Dostateczną”. Jest to przenikający najgłębszą istotę człowieka, a zarazem transcendentny wobec swego stworzenia, bliski człowiekowi „Bóg Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Jakuba”. Jest On jednak Bogiem, który nie tylko objawia się człowiekowi, ale który jest też, zgodnie z Biblią, Bogiem „ukrytym”.⁴ Dlatego Buber, mając na myśli sytuację religijną współczesności, pisał: „Charakter godziny świata, w której żyjemy, polega na zaćmieniu niebiańskiego światła, na zaćmieniu Boga.” (ZB, 20). Podstawowym doświadczeniem określającym współcześnie odniesienie człowieka do Boga nie jest bowiem, jak chcieli np. Nietzsche, Heidegger i Sartre, „śmierć Boga”, lecz zjawisko, które Buber nazywa „zaćmieniem Boga”, rozumiejąc przez to Jego „ukrycie się”. Teza ta stanowi odpowiedź Bubera na kryzys, w jaki popadła, zdaniem wielu współczesnych myślicieli, metafizyczna wizja Boga i na jego najbardziej dramatyczny owoc, którym jest filozofia „śmierci Boga”.

Zagadnienie „zaćmienia Boga” obecne w filozofii Martina Bubera pozostaje w ścisłym związku z zasadniczym dla tego myśliciela pytaniem o możliwość partnerskiej relacji między człowiekiem a Bogiem, relacji, która może zaistnieć jedynie w odniesieniu międzyosobowym określanym przez Bubera jako relacja Ja-Ty. W przeciwieństwie do współwystępującej zawsze w ludzkiej egzystencji, z powodu dwoistości natury człowieka, relacji Ja-To (Ono)⁵, tylko ta pierwsza relacja stawia nas w obecności Boga (ZB, 113). Odpowiedź Bubera na pytanie o istnienie dialogicznej relacji (Ja-Ty) między Bogiem a człowiekiem współczesnym jest negatywna, a brak tej relacji jest jednym z głównych symptomów „zaćmienia Boga”. Człowiek dzisiejszy utracił, jego zdaniem, zdolność

³ Por. M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, PAX, Warszawa 1992, s. 110. Dalej cytuję tę pozycję w tekście jako (JT).

⁴ Por. tenże, *Zaćmienie Boga*, przeł. P. Lisicki, KR, Warszawa, 1994, s. 56. Dalej cytowane w tekście jako (ZB).

⁵ W polskich tłumaczeniach tekstów Bubera utrwalili się zwyczaj oddawania niemieckiego „Es” jako „On” lub „Ono”. Jednakże, jak twierdzą niektórzy znawcy tematu, bardziej poprawne, w kontekście tej filozofii, byłoby tłumaczenie tego słowa na język polski jako „To”. Por. M. Jędraszewski, „Es” jako „Ono” czy jako „To”? „Logos i Ethos”, 2/1992, s. 162.

bezpośredniego odnoszenia się do Boga jako do rzeczywistości niezależnej od ludzi i nie chce stanąć twarzą w twarz z Transcendencją, lecz pragnie pozostać „w obrębie myślenia ziemskiego”. Przyczynia się przez to ze swej strony do rozwoju „zaćmienia”, bo „kto wzbrania się stawić czoło naszemu Naprzeciw jako takiemu, ten ma swój wkład w powstanie ludzkiego aspektu zaciemnienia” (ZB, 21).

Moim zamierzeniem jest przedstawienie zawartej w myśli Martina Bubera filozoficznej alternatywy wobec tendencji myślenia współczesnego, które jako jedyne możliwe następstwo „upadku” metafizycznej wizji Boga postrzegają konieczność ogłoszenia Jego „śmierci”. Prezentację wypracowaną przez Bubera interpretacji współczesnego kryzysu relacji między człowiekiem i Bogiem oraz jego źródeł i perspektyw przyszłości poprzedzę Buberowską dyskusją z tym nurtem myśli europejskiej, który można nazwać filozofią „śmierci Boga”, za najważniejsze jej punkty uznając analizę filozofii Fryderyka Nietzschego oraz polemikę z Heideggerowską i z Sartre'owską interpretacją słynnej wypowiedzi o tym, że „Bóg umarł, a my Go zabiłszy” (ZB, 18). Analiza ta prowadzi Bubera do wniosku, iż dominacja refleksji pojęciowej w rozwoju ducha ludzkiego, równoznaczna z panowaniem relacji przedmiotowej (Ja–Ono), prowadzi do utraty bezpośredniego kontaktu człowieka z Bogiem możliwego jedynie w relacji Ja–Ty zachodzącej między nimi (ZB, 112–114).

„ŚMIERĆ BOGA”: NIETZSCHE, HEIDEGGER, SARTRE ⁶

Spowodowanym przez człowieka aspektem „zaćmienia” jest „odrealnienie Boga i wszelkiej absolutności” (ZB, 109), które swój szczyt osiągnęło w „opuszczeniu Boga przez myśl” we współczesnej filozofii „śmierci Boga”. Proces ten rozwijający się etapami w dziejach ludzkich rozpoczął się, zdaniem Bubera, w chwili gdy Boga „żywego” zaczęto utożsamiać z ujętym pojęciowo obiektem myślowym. Kolejnym etapem rozwoju „zaćmienia Boga” było takie „stopienie” pojęciowej koncepcji absolutu z ludzkim duchem, że człowiek w końcu uznał, iż sam stworzył ideę bytu, jakim jest Bóg. Ostatecznie, jak wiadomo, człowiek przyznając sobie prawo do panowania nad swoim wytworem, „pojęciowo unicestwia absolutność i absolut” (ZB 110). Wraz z tym ostatnim etapem, którego wykwitem jest filozofia „śmierci Boga”, zniszczono, jak sądzą

⁶ W kontekście podejmowanego zagadnienia Martin Buber analizuje poglądy wielu myślicieli, spośród których wybieram jedynie tych filozofów, którzy wyraźnie podejmują twierdzenie o „śmierci” Boga.

Buber, wszelkie wartości, a z nimi ducha ludzkiego jako „samodzielną istotowość”. Jest to stadium rozwoju myśli ludzkiej, w którym dokonuje się ostateczne „myślowe opuszczenie Boga, ponieważ dopiero teraz filozofia odcina sobie ręce, którymi mogła go uchwycić i utrzymać” (ZB, 111).

Historia powstawania zjawiska „zaćmienia Boga” w obszarze ducha ludzkiego jest zarazem historią wzrastania i stopniowego postępu procesu obejmowania dominacji przez relację Ja–To (Ono) nad relacją Ja–Ty. Relacja Ja–Ono „ma swój najbardziej skoncentrowany i pełen blasku wyraz w poznaniu filozoficznym, w którym wydobyte podmiotu z Ja bezpośredniego-bycia-razem Ja i Ono, i przeobrażenie Ono w z zasady wydzielony obiekt, ustanawia możliwość ścisłego myślenia o pomyślanym bycie lub o pomyślanym byciu” (ZB, 40). Natomiast relacja Ja–Ty wyraża się najpełniej „w rzeczywistości religijnej, w której nieograniczony byt staje się jako osoba moim partnerem” (ZB, 40). Z tego punktu widzenia wśród nowożytnych koncepcji filozoficznych szczególną uwagę Martina Bubera zwraca najpierw myśl Fryderyka Nietzschego. To jego filozofia – po Pascalowskim twierdzeniu o „utraconym Bogu” i Heglowskich słowach „sam Bóg zaś umarł”, podjętych przez Nietzschego w zmienionym znaczeniu – stanowi, jak twierdzi Buber, kolejny etap drogi, która przygotowała współczesne myślenie o Bogu i wyraża „krańcową sytuację naszej epoki” (ZB, 18).

Nietzsche był przekonany, iż dłużej „nie daje się już utrzymać wiara w Boga i w esencjalnie moralny porządek”⁷, dlatego ogłosił „śmierć Boga”. Nie mogąc jednak zaakceptować tego, że taka proklamacja, zamiast stanowić o nowym początku, oznacza „punkt końcowy”, ogłosił narodziny „nadczołowieka” (ZB, 101). Narodziny te są więc konsekwencją „śmierci Boga”⁸, w związku z którą Nietzsche postuluje przewartościowanie wszystkich wartości. Jego zdaniem jedyną właściwą postawą wobec obowiązującej dotąd „moralności niewolników”, jak określał moralność chrześcijańską, jest sceptycyzm. W miejsce dotychczasowych wartości, głosi jednak nową, opartą na biologii, jak twierdzi Buber, skalę wartości czyli „moralność panów”, która swe zakorzenienie posiada w pojęciu „nadczołowieka”. W nowej moralności parę wartości „dobry–zły” zastępuje się parą „silny–słaby” (ZB, 101). Nasza epoka jest zatem, według Nietzschego, czasem zmierzchu interpretacji świata w kategoriach moralnych, który to zmierzch dopełnia się w wyznawanym

⁷ E. Nietzsche, *Zapiski o nihilizmie*, przeł. G. Sowiński, „Znak” 1994, 469 (6) s. 42.

⁸ Por. tenże, *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Zysk i S-ka, Poznań, 1995, s. 259.

przez współczesnych nihilizmie oznaczającym, iż „najwyższe wartości się deprecjonują”.⁹ Do istoty tego nihilizmu należy również to, „że obecnie istnieniu zabrakło celu”.¹⁰ Nietzsche zakłada jednak przewyciężenie wspomnianego nihilizmu poprzez wytyczenie ludzkości nowego celu, nowego sensu istnienia oraz nowych wartości właśnie w postaci doktryny o „nadczłowieku” (ZB, 100).

U podstaw takiego ujęcia teorii wartości leży przekonanie Fryderyka Nietzschego, iż „wartości i ich zmiana pozostają w relacji do wzrostu mocy człowieka, który ustanawia wartości”.¹¹ Martin Buber stwierdza, iż Nietzsche opiera powyższe twierdzenie na metafizycznym założeniu, według którego życie ducha, podobnie jak i wszelkie życie, można sprowadzić do jedynej zasady, jaką jest „wola mocy” (ZB, 100). Jedną z płaszczyzn, na której przejawia się, jak wiadomo, „wola mocy”, jest dla Nietzschego poznanie. Pragnienie poznawania jest bowiem uzależnione od pewnego rodzaju siły, która skłania człowieka, aby zapanował nad jakimś obszarem rzeczywistości w celu posługiwania się nim dla swych potrzeb. Celem poznania jest, w tej koncepcji, panowanie, a nie wiedza.¹² „Wola mocy” jest więc określona przez to ludzkie odniesienie do rzeczywistości, które, używając języka filozofii Martina Bubera, można nazwać relacją Ja–To (Ono). Podmiot pozostający w tej relacji czyni z tego, do czego się odnosi, czyli z przedmiotu, użytek zgodny z własnym upodobaniem. Tego typu relacja pozostaje, jak wiadomo, w opozycji do sposobu odnoszenia się człowieka do rzeczywistości, jakim jest relacja Ja–Ty, będąca w swej istocie wyrazem partnerskiego dialogu (JT, 63).

Buber wskazuje na tkwiącą u podłoża Nietzscheańskiej teorii wartości niekonsekwencję. Jej autor, głosząc zmierzch i upadek wszelkiej moralności, buduje mimo to pewną moralność. Zarazem jednak przypomina on o tym, iż moralność ta, podobnie jak i teoria o „nadczłowieku”, na którym opiera się nowa skala wartości i który staje na miejscu Boga, mając być odpowiedzią na nihilizm, została unieważniona przez doktrynę „o wiecznym powrocie tego samego”. Zdaniem Bubera także pragnienie Nietzschego, aby przewyciężyć nihilizm, spełzło na niczym. Ta klęska nihilizmu pragnącego osiągnąć swą pełnię, a następnie przewyciężyć siebie współokreśla, jak twierdzi Buber, sytuację duchową naszych czasów. Dzięki nihilizmowi możemy się jednak na-

uczyc, że sama moralność, czy też „moralna instancja”, nie wystarcza do przewyciężenia kryzysu, w jakim znalazło się współczesne myślenie o Bogu. Konieczne jest ponowne nawiązanie partnerskiej relacji (Ja–Ty) człowieka z Bogiem. Zdawał sobie z tego sprawę Nietzsche, gdy mówił, iż „absolutność wartości etycznych jest zakorzeniona w naszym stosunku z absolutem” (ZB, 100).

Świadomość Nietzschego, dotycząca konieczności istnienia absolutu, dla zachowania absolutności wartości moralnych, nie świadczy niestety o zainteresowaniu tego filozofa prawdziwym stosunkiem dialogicznym zachodzącym, zdaniem Bubera, między człowiekiem a Bogiem. Nietzsche opierający swą filozofię m.in. na myśli Feuerbacha, w przeciwieństwie do tego ostatniego, który jest uznawany za prekursora współczesnej dialogiki¹³, nie przywiązuje zbyt wielkiej wagi nawet do relacji zachodzących między jednostkami ludzkimi¹⁴. Jest to, jak się wydaje, jeden z powodów, dla których Fryderyk Nietzsche dołącza do grona filozofów ulegających złudzeniu, iż Bóg jest tożsamy z „nadmysłowym światem idei”. Głoszone przez niego całkowite „usunięcie przez człowieka bytującego w sobie świata nadmysłowego”¹⁵ oraz brak ideałów i zasad, które się z tym światem wiążą, mogą, zdaniem Bubera, przyczynić się do powstania stanu „zaciemnienia” ludzkiej relacji z Bogiem. Nie można jednak spowodować w ten sposób „usunięcia” czy „uśmiercenia” Boga, którego Buber określa jako „Naprzeciw człowieka, Naprzeciw, którego – w odróżnieniu od tych wszystkich ideałów i zasad – nie daje się opisać jako Ono, ale do którego można przemówić i które można osiągnąć jako Ty” (ZB 21). Dzieje się tak dlatego, iż owo „wieczne Ty” człowieka, jak w innym miejscu nazywa Buber Boga (JT, 88 i 102), nie jest tożsame z usuniętym nadmysłowym światem ideałów i zasad. Boskie Ty, mimo „zaciemnienia” wynikającego z usunięcia wspomnianego świata, „żyje (...) nietknięte za ścianą ciemności” (ZB, 21).

Do myślicieli współczesnych, którzy twierdzenie o tym, że „Bóg umarł”, poddali rzetelnej analizie, należy z całą pewnością Martin Heidegger.¹⁶ Słowa te są, w jego ocenie, wykładnią „rozpoznanego przez Nietzschego, przenikającego już minione stulecia i określającego obecne stulecie, ruchu dziejowego”¹⁷, jakim jest nihilizm, pod którego znakiem filozofuje sam Nietzsche. Nihilizm ów jest dla Heideggera „wydarzeniem”, którego „obszarem” jest metafizyka, jeśli, mówiąc o metafizyce, „myślimy o fun-

⁹ Por. także, *Zapiski o nihilizmie*, dz. cyt., s. 45.

¹⁰ Por. tamże., s. 42.

¹¹ Tamże, s. 46.

¹² Por. F. Copleston, *Historia filozofii. Od Fichtego do Nietzschego*. T. VII, przeł. J. Łoziński, PAX, Warszawa 1995, s. 409n

¹³ Por. M. Jantos, *Filozofia dialogu. Źródła, zasady, adaptacje*, PAN, Kraków 1997, s. 19–42.

¹⁴ Por. M. Buber, *Problem człowieka*, przeł. J. Doktor, PWN, Warszawa 1993, s. 35.

¹⁵ M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, w: *Drogi lasu*, Warszawa 1997, s. 112.

¹⁶ Por. tamże, s. 171–216.

¹⁷ Tamże, s. 174.

damentalnej strukturze bytu w całości, o ile rozpada się on na świat zmysłowy i nadzmysłowy, a ten pierwszy podtrzymywany i określany jest przez drugi”.¹⁸ „Śmierć Boga” dotyczy, zdaniem Heideggera, Boga chrześcijan, którego imię w myśli Nietzscheańskiej używane jest na określenie świata nadzmysłowego, przez który rozumie się, „najwyższe cele, przyczyny i zasady będącego, ideały i to, co nadzmysłowe, Boga i bogów” (ZB 19). „Śmierć” ta oznacza także, jak sądzi Heidegger, fakt, że człowiek współczesny poniżył Boga, sprowadzając Go do roli najwyższej wartości, która znajduje się tylko w jego subiektywności, a więc tym samym „usunął z obszaru obiektywnego bycia pojęcie Boga”.¹⁹

Dla Heideggera było oczywiste, iż słowa Nietzschego o tym, że „Bóg umarł”, są wyrazem pragnienia „pożegnania się” z Bogiem i z wszelkim absolutem nie tylko religijnym, ale także metafizycznym. Potwierdzając, że nasze czasy to „epoka, gdy brakuje Boga” (ZB, 63) Heidegger podejmuje tę tezę na swój sposób. W interpretacjach poezji Hölderina wyjaśnia, że poeta ten, nazywając nasze czasy marnymi, miał na myśli podwójny brak, który jest ich udziałem: „już-nie zbiegłych bogów i jeszcze-nie Boga nadchodzącego”. W konsekwencji, stwierdza Buber, komentując myśl Heideggera, „ludziom żyjącym w obecnej godzinie nie wolno samym czynić sobie Boga. Nie wolno im także dalej powoływać się na Boga, do którego się przyzwyczaili. W tym sensie Heidegger ogólnie ostrzega przed religią, zwłaszcza zaś przed zasadą profetyczną w jej judaistyczno-chrześcijańskim znaczeniu” (ZB, 63).

W tego typu negacji dotychczasowej wizji Boga Martin Heidegger widzi możliwość znalezienia nowego punktu „Archimedesowego” dla myślenia filozoficznego. Nasz czas bowiem to „godzina nocy”, po której może nastąpić „myślowe przeobrażenie, które spowoduje, że wstanie dzień, a «objawienie się Boga i bogów będzie mogło zacząć się od nowa»” (ZB, 20). To właśnie Heideggerowskie „myślenie ontologiczne” miałyby przygotować przez swój rozwój „zwrot, po którym to, co, boskie, lub (...) to, co święte, pojawiłoby się w nowych, jeszcze nie dających się przeczuć postaciach” (ZB, 61). Myślenie to nie jest więc, jak podkreśla sam Heidegger, ateistyczne, gdyż nie rozstrzyga problemu istnienia lub nieistnienia Boga. Umożliwia jedynie postawienie pytania: „jak ze względu na ontologię ma się sprawa ze stosunkiem do Boga u jestestwa”.²⁰

¹⁸ Tamże, s. 180.

¹⁹ Por. M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, przeł. J. Tischner, w: tenże, *Znaki drogi*, tłum. różni, Spacja, Warszawa 1999, s. 300

²⁰ Por. tamże, s. 301, a także tenże, *O istocie podstawy*, przeł. J. Nowotniak, w: tenże, *Znaki drogi*, dz. cyt., s. 142, przyp. 57.

„Myślenie ontologiczne” nie jest też wyrazem zagrożonego nihilizmem indyferentyzmu (ZB, 62). Jest tak dlatego, gdyż „Istota świętości daje się pomyśleć dopiero z prawdy bycia. Dopiero w świetle istoty boskości można pomyśleć i wyrazić to, na co chce wskazać słowo «Bóg»”.²¹ Rozstrzygnięcie kwestii religii i Boga w naszych czasach jest więc, jak sądzi Martin Heidegger, uzależnione od przemyślenia tak kluczowych pojęć, jak „bycie”, „świętość”, „boskość” czy „Bóg”. Jest to warunek konieczny ewentualnego „zwrócenia się Boga w stronę człowieka”.²²

Martin Buber podkreśla, że w koncepcji Heideggera człowiek, co prawda, nie ma wpływu na to, czy i kiedy objawi się „boskość”, bo objawienie to może dokonać się jedynie „na mocy zrządzenia samego bycia” (ZB, 67), ale ludzkie myślenie prawdy jest tam przygotowaniem, swoistym „tłem”, na którym „znów mogą objawić się bogowie i Bóg” (ZB, 62). Heidegger mówi bowiem, że to, co święte, pojawi się dopiero, gdy „uprzednio w trakcie długiego przygotowania bycie samo się przejaśniało i doświadczało w prawdzie” (ZB, 66). Kluczowe dla tej koncepcji bycie nie jest Bogiem. Nie jest też zasadą świata. Jest ono bliżej człowieka niż jakikolwiek byt, a równocześnie jest najbardziej od niego oddalone.²³ Takie pojęcie bycia jest dla Bubera nie do przyjęcia, jeśli rozumie się pod nim coś innego niż fakt, „że ja sam jestem – i to mianowicie nie jako podmiot «cogito», ale jako ta moja rzeczywista, zupełna osoba” (ZB, 64).

Wskazując na kluczowe punkty przeprowadzonej przez Martina Heideggera analizy fenomenu „śmierci Boga”, Martin Buber podkreśla raz jeszcze, iż „żywy” Bóg religii, wchodzący w rzeczywistą relację Ja–Ty z człowiekiem w codzienności jego życia, nie może być elementem abstrakcyjnego świata idei. Buber nie zgadza się również z twierdzeniem Heideggera, że „ani ludzie, ani bogowie sami z siebie nigdy nie mogli zyskać bezpośredniego odniesienia do świętości” (ZB, 68). Dla Bubera bowiem Bóg jest zawsze partnerem w religijnej relacji dialogu z człowiekiem, wyrażającej się w parze słów Ja–Ty. Słusznie więc pisał Heidegger, gdy wyjaśniając słowa Hölderina, twierdził, że zarówno bogowie potrzebują śmiertelników, jak i ludzie bogów. Martin Heidegger znał więc i przyjmował, jak twierdzi Buber, istnienie dialogicznej relacji „boskiego i ludzkiego od-siebie”, czyli to, co nazywa się „zasadą dialogiczną” (ZB, 65). Świadczy o tym, według żydowskiego filozofa, wypowiedź Heideggera, że „bogowie mogą tylko wtedy dojść

²¹ Tamże.

²² Por. tamże.

²³ Por. tenże, *List o „humanizmie”*, dz. cyt., s. 285.

do słowa, gdy sami przemawiają do nas i stawiają nam swoje wymagania" (ZB, 66).

Nieobca, w pewnym okresie, Heideggerowi „zasada dialogiczna”, opisana przez Bubera za pomocą pary słów Ja-Ty, została przez tego niemieckiego filozofa później porzucona i zapomniana. Heidegger nigdy już nie wraca, w ocenie Martina Bubera, do tego „wspólnego dziedzictwa ludzkości”. Stało się tak dlatego, że postawił dzieje ponad „boskością” i uzależnił objawienie się Boga od rozwoju dziejów bycia. Równocześnie swoje myślenie – myślenie bycia – powiązał z czasami, w których żył i które uznał za wyjątkowe. To sprawiło, że musiał podać temu dziejowemu „myśleniu wyjaśniającemu” również „to, co święte”. Buber sądzi jednak, iż ponowne objawienie się Boga, które miałyby „dokonać się ze względu na taką współcześnie – magiczną wiarę we wpływ tego wyjaśniającego myślenia”, nie może mieć miejsca, a bóstwo, o którym mówił Heidegger, nie ma nic wspólnego z Bogiem wyznawanym przez religie (ZB, 67). Żydowski myśliciel wyraża swój sprzeciw wobec faktu, „iż to coś lub ten ktoś, którego możliwe objawienie się (czy też ponowne objawienie się) stanowi ich treść, wciąż jest nazywany przez Heideggera Bogiem i że nadal używa on słowa «boskość»” (ZB, 65).

Innym myślicielem współczesnym, który akceptował twierdzenie o „śmierci Boga”, był Jean-Paul Sartre. W odróżnieniu od Martina Heideggera Sartre otwarcie utożsamia się z ateizmem i zdecydowanie opowiada się przeciwko tezie o istnieniu Boga.²⁴ Pragnie on, aby jego ateizm był pojmowany jako skutek wypracowanej przez niego filozofii egzystencjalnej. Nietzscheańskie sformułowanie: „Bóg umarł”, zdaniem francuskiego filozofa, dobrze opisuje stan faktyczny naszej epoki. „On umarł, on mówił do nas, a teraz zamilkł; dotykamy już tylko jego trupa” - pisał Sartre o Bogu.²⁵ Nie chodziło mu przy tym o to, że Boga nie ma lub że przestał istnieć, chociaż i takie twierdzenia spotykamy w pismach Sartre’a. Tutaj jednak, jak sądzi Martin Buber, francuski egzystencjalista chce raczej wyrazić, iż śmierć Boga oznacza ustanie zdolności współczesnego człowieka do usłyszenia głosu Boga (ZB, 56).

Własną interpretację tezy o „śmierci Boga” pomogło Sartre’owi sformułować przekonanie, iż Bóg w istocie jest „nie dającym się usunąć świadkiem” (ZB, 58), który przygląda się człowiekowi i przez to spojrzanie go uprzedmiotawia. Bóg, którego spojrzenie uprzedmiotawia, nic człowieka nie obchodzi, a więc w rzeczywistości nie istnieje (ZB, 59). Taki

Bóg nie jest po prostu człowiekowi potrzebny, bo przecież tym, kto mnie uprzedmiotawia, podobnie jak i ja jego, jest każdy inny człowiek.²⁶ „Dlaczego mamy potrzebować Boga? Wystarczy inny – każdy dowolny inny” – podkreśla Sartre (ZB, 58).

Zasadniczym problemem egzystencjalizmu jest według Sartre’a to, że mimo „milczenia transcencji” współczesny człowiek wciąż jeszcze odczuwa „potrzebę religijną”. Egzystencjalizm musi, jego zdaniem, „unieważnić nie odpowiadającą czasowi potrzebę religijną”, „zapomnieć o Bogu” i przestać Go szukać. Konsekwencją porzucenia wiary w istnienie Boga musi być podjęcie przez człowieka odpowiedzialności za to, kim się staje.²⁷ „Człowiek jest tylko tym, czym siebie uczyni. Taka jest pierwsza zasada egzystencjalizmu.”²⁸ Odzyskawszy złożoną kiedyś w Bogu „twórczą wolność”, człowiek winien zobaczyć w sobie istotę, od której zależy istnienie świata (ZB, 57).

Dla Sartre’a twierdzenie o „milczeniu Boga” oznacza, według słów Bubera, że w świecie „nie mówi się już nic bezwarunkowego i bezwarunkowo zobowiązującego”. Nie obowiązuje już żadna „powszechna moralność”, gdyż wraz z Bogiem znikła „możliwość odnajdywania absolutnych wartości” (ZB, 59–60). Określanie wartości, wobec „śmierci Boga”, należy teraz do człowieka, któremu wszystko wolno, gdyż to on sam jest wolnością. Aby życie miało sens, człowiek musi mu go nadać. Tym sensem jest wartość, którą (według Sartre’a) człowiek wybiera sam.²⁹

Martin Buber podejmuje polemikę z przedstawionymi poglądami Sartre’a, krytykując najpierw jego ujęcie Boga jako „kwintesencji innego”. Zdaniem żydowskiego filozofa założenie, przyjęte przez francuskiego egzystencjalistę w interpretacji relacji między Bogiem i człowiekiem, że każdego człowieka pierwotnie łączy z innym jedynie wzajemna relacja podmiot–przedmiot (czyli w języku filozofii Bubera relacja Ja–Ty), jest fałszywe. Podstawową i decydującą relacją między dwiema istotami, jak sądzi żydowski filozof, jest „stosunek Ja z Ty, którego relacja podmiot – przedmiot jest tylko uporządkowanym opracowaniem” (ZB, 59).

Polemizując z wezwaniem Sartre’a, „aby człowiek wziął w swoje ręce przypisywaną Bogu twórczą wolność” (ZB, 58), Martin Buber przyznaje, że świat zjawisk w znacznej mierze jest dziełem pokoleń ludzkich. Za podstawowy dla naszej egzystencji uważa on jednak fakt, iż dzieło to powstało w wyniku spotkań człowieka (w budującej więź z rzeczywi-

²⁴ Por. J. P. Sartre, *Spojrzenie (fragm. L'être et le néant)*, przeł. St. Grygiel, „Znak” 1974, 237 (3), s. 327-330.

²⁷ Por. tenże, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, dz. cyt., s. 27-28

²⁸ Tamże, s. 27.

²⁹ Por. tamże, s. 38 i s.78.

²⁴ Por. J. P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. J. Krajewski, Warszawa 1998, s. 23, 26, 36, 82-83.

²⁵ Tenże, *Situations I*, cyt. za: M. Buber, *Zaćmienie Boga*, dz. cyt., s. 56.

stością relacji Ja–Ty), który sam nie jest swoim dziełem, „z nie będącym jego dziełem bytem” (ZB, 59). Nasz udział w stwarzaniu, który jest tym, co istotnie nasze w „twórczej wolności”, został nam dany, jest darem, podobnie jak my sami. Dla Martina Bubera istotne jest, aby wolności używać w sposób odpowiadający faktowi, że została ona człowiekowi ofiarowana. Sartre’owski postulat „ponownego pochwycenia wolności”, w opinii żydowskiego filozofa, rozmija się z prawdą ludzkiej egzystencji, która jest według niego „przeznaczeniem i zadaniem” otrzymanym w objawieniu się Boga człowiekowi. Zastrzeżenia Martina Bubera budzi również zaproponowana przez francuskiego filozofa koncepcja wartości i sensu życia. Żydowski filozof podkreśla, że życie człowieka posiada sens czy też wartość jedynie wtedy, „gdy zostały one znalezione a nie wynalezione” (ZB, 60).

Jądrym dyskusji Martina Bubera z Jean-Paul Sartrem jest zagadnienie „milczenia Boga”. Sytuacja, w której człowiek nie potrafi zdobyć się na relację osobową z Bogiem (Ja–Ty), gdy Bóg i człowiek „milczą” wzajemnie wobec siebie, zdaniem żydowskiego filozofa, wskazuje na to, że „wydarza się coś nie w ludzkiej subiektywności, lecz w samym byciu”. Nie należy tego faktu tłumaczyć, jak czyni to Sartre, „śmiercią Boga” lecz trzeba zmierzać do „nowego przeobrażenia w bycie, do chwili, gdy między niebem a ziemią ponownie zabrzmi Słowo”. Według Bubera istnienie „potrzeby religijnej”, zakwestionowane przez Sartre’a jako sprzeczne z „milczeniem transcendencji”, umożliwia sytuację, w której „milczenie” to może zostać przez człowieka dostrzeżone. Niestety Sartre, dostrzegając we współczesnym świecie „milczenie” Boga, nie zadał sobie, zdaniem Bubera, trudu, aby zapytać, jaki udział w tym „milczeniu” ma nasze „nie-słuchanie i nie-usłuchanie” wynikające głównie z pozostawania jedynie w obszarze, który udostępnia relacja Ja–Ono, lecz po prostu wyeliminował problem, ogłaszając, że „Bóg umarł” (ZB, 58).

Martin Buber wskazuje, że żadna z analizowanych prób wyrugowania boskości z właściwego jej miejsca ostatecznie się nie powiodła. Słowa Fryderyka Nietzschego o tym, że „umarli są wszyscy bogowie, pragniemy więc, aby żył nadczłowiek”, już sam Heidegger właściwie skomentował, mówiąc, iż „człowiek nigdy nie będzie mógł stanąć na miejscu Boga, ponieważ istota człowieka nigdy nie dosięgnie istotowego obszaru Boga” (ZB, 84). Natomiast próby podjęte w tym samym kierunku przez samego Heideggera i przez Sartre’a prowadzą, zdaniem Bubera, donikąd. Heidegger, mówiąc o ponownym narodzeniu się Boga „z myślenia prawdy”, popadł, w ocenie żydowskiego filozofa, „w sieć czasu, która robi wrażenie nie dającej się zerwać”. Natomiast Sartre, postulując swo-

bodne wynajdywanie wartości i sensu, „doprowadził «ad absurdum» pojęcia Boga i siebie samego” (ZB, 68).

W powyższych koncepcjach filozoficznych proklamujących „śmierć Boga” nie uwzględniono możliwości zaistnienia osobowej relacji człowieka z Bogiem. Są one typowym przykładem dominacji w refleksji nad boskością przedmiotowej relacji Ja–To (Ono), relacji, która także Boga czyni rzeczą, ideą bądź obiektem, nad którym można zapanować pojęciowo. W filozofii „śmierci Boga” niekwestionowane panowanie świata Ono osiąga swoje apogeum i prowadzi do zagłuszenia i odrzeczywistnienia jedynej prawdziwej relacji, jaka może człowieka doprowadzić do kontaktu z Bogiem: wzajemnej relacji ludzkiego Ja z boskim „wiecznym Ty”.

„ZACMIENIE BOGA”

Kryjące się za przeanalizowanymi poglądami wybranych filozofów koncepcje Boga są dla Martina Bubera nie do przyjęcia, gdyż odzwierciedlają one jedynie niedoskonałe, bardzo odległe od rzeczywistego Boga Jego „obrazy” wytworzone przez filozofię. „Obrazy” te stają się często przeszkodą na drodze ku relacji z Bogiem, który zawsze się im „wymyka”. To właśnie wówczas gdy traktuje się „obrazy” Boga wytworzone przez ludzką myśl jako coś innego niż tylko „znak i wskazówkę dla człowieka”, dochodzi do ich odrzucenia wraz z Bogiem, którego te obrazy przedstawiają (ZB, 41). Wyobrażenia ludzkie o Bogu powstają, zdaniem Bubera, na skutek nieuniknionego procesu zamieniania spotkanego przez człowieka boskiego Ty w uprzedmiotowione To (On). Produkty takiego przekształcenia nie mają jednak zbyt wiele wspólnego z Bogiem, uprzystępnianym człowiekowi przez relację Ja–Ty, która „nie ofiaruje Jego obrazu, nie posiada niczego, co dałoby się ująć jako przedmiot”, ale w której „ujawnia się (...) wyłącznie obecność obecnego” (ZB, 40).

Właśnie w pojawieniu się myślenia, które nazwalismy filozofią „śmierci Boga”, Martin Buber dostrzega to złożone zjawisko utożsamienia „żywego” Boga z Jego pojęciowymi, nieadekwatnymi obrazami przy równoczesnym sprzeciwie wobec tego typu idolatrii. Zarówno Nietzsche uśmiercający Boga z „nadmysłowego świata ideałów”, jak i Heidegger oczekujący nadejścia boskości uwikłanej w czas i zależnej od ludzkiego myślenia oraz Sartre nie akceptujący uprzedmiotawiającego boskiego spojrzenia ulegli złudzeniu, w którym wyobrażenie boskości zawarte w koncepcjach filozoficznych wzięli za prawdziwego Boga. Jednak rów-

nocześnie wszyscy wymienieni filozofowie nie chcieli się zgodzić, aby Bóg był w rzeczywistości tożsamy z wyobrażeniami, jakie sobie o Nim wytworzyli oni sami lub inni ludzie, i to ten sprzeciw zaowocował deklaracjami o „śmierci Boga”.

Najistotniejsze elementy swej refleksji nad fenomenem „śmierci Boga” Buber eksplikuje, podejmując Sartre’owską wypowiedź: „Mówił do nas, a teraz zamilkł”. Żydowski filozof proponuje zabieg myślowy polegający na zignorowaniu intencji wypowiadającego te słowa francuskiego egzystencjalisty. W to miejsce proponuje rozumienie tego stwierdzenia w sposób, w jaki każe je pojmować hebrajska Biblia: „a mianowicie, że żywy Bóg jest nie tylko tym, który się objawia, ale też Bogiem «ukrytym»” (ZB, 56). Świadomość życia w epoce „Boga ukrytego”, ale „żyjącego”, prowadzi do zupełnie innych niż proponowane przez filozofów głoszących „śmierć Boga” wniosków dotyczących egzystencji ludzkiej. Według Bubera bowiem właściwy problem naszych czasów dotyczy ostatecznie tego, czy istniejące mimo powszechnego przekonania o „śmierci Boga”, „uparte trwanie «potrzeby religijnej» nie wskazuje na coś, co jest nierozłącznie związane z ludzką egzystencją. Czy egzystować naprawdę znaczy – jak to rozumie Sartre – istnieć «dla siebie» w zasklepieniu, we własnej subiektywności? Czy też nie znaczy to istotnie: istnieć wobec x – nie wobec x, któremu można by przypisać określoną wielkość, lecz po prostu wobec X – naprzeciw tego, co nieokreślone i niezgłębione?” (ZB, 57).

Pytanie o to, co istnieje naprzeciw człowieka i wobec czego powinien on egzystować, jest pytaniem o partnerską relację z Bogiem w czasach „zaćmienia”. Istotą „zaćmienia Boga” jest to, co „wydarza się między niebem a ziemią” (ZB, 58). „Miejscem” tego „zaćmienia” jest więc przede wszystkim „przestrzeń” pomiędzy człowiekiem a Bogiem. Martin Buber przyznaje, że odwołując się w opisie sytuacji religijnej współczesności do porównania z zaćmieniem słońca, zakłada, iż człowiek jest zdolny do oglądania Boga „okiem ducha”, tak jak oko jego ciała widzi słońce. Istnienia oglądu odnoszącego istotę ludzką bezpośrednio do Boga, bez pośrednictwa obrazów, nie da się w żaden sposób potwierdzić ani dowieść. Założeniem jest tu również to, że „jak coś może wkroczyć między słońce i ziemię, tak też coś może pojawić się między naszą egzystencją a egzystencją boską” (ZB, 113).

Tym, co wkracza pomiędzy człowieka a Boga, jest dziś, jak twierdzi Buber, Ja z pary „słów-zasad” Ja-Ono pozostawiające w cieniu osobowe Ja relacji Ja-Ty. Obydwa rodzaje odniesienia do rzeczywistości, osobowa relacja Ja-Ty i stosunek przedmiotowy Ja-Ono, są zakorzenione

w istocie ludzkiej i wypływają z dwoistości jej natury. Człowiek bowiem, zdaniem Martina Bubera, jest istotą, „która z jednej strony przyszła na świat «z dołu», z drugiej zaś została wysłana «z góry»”, i ten fakt „warunkuje dwoistość jego [człowieka] podstawowych właściwości”. Właściwości te lub, inaczej mówiąc, podstawowe zdolności odniesienia do rzeczywistości można uchwycić jedynie wówczas, gdy spoglądamy na człowieka „w kategoriach bytu-człowieka-z-człowiekiem”, to znaczy postrzegając go w jego podstawowej wspólności z drugim. „Jako istota posłana, człowiek egzystuje naprzeciw bytu, przed którym został postawiony. Jako istota stworzona znajduje się on pośród wszystkich bytów świata, przy których wyznaczono jej miejsce” (ZB, 113).

Pierwszej postawie, postawie dialogu z bytem, naprzeciw którego przyszło człowiekowi żyć, odpowiada relacja zwana relacją Ja-Ty, natomiast druga postawa człowieka, będąca synonimem kartezjańskiej świadomości *cogito*, wyraża się w jego przedmiotowym odniesieniu do rzeczywistości, która jest wówczas traktowana przez niego jako To lub Ono i realizuje się w uprzedmiotowiającej relacji Ja-To (Ono). Relacja Ja-Ono (To), która według Bubera jest tym, co zasłania współczesnemu człowiekowi „światło z nieba”, daje dostęp jedynie do poszczególnych aspektów bytu, do którego się odnosi. Nigdy nie jest ona w stanie osiągnąć bytu w całości ani samego jego bycia. Jedynie relacja Ja-Ty ma zdolność ustanowienia bezpośredniego, egzystencjalnego spotkania z bytem w jego byciu, a nie jedynie w jego cechach czy aspektach. Zdaniem Bubera „tylko relacja Ja-Ty umożliwi nam wejście w relację z Bogiem, ponieważ – co bezwzględnie wyróżnia Boga od innych bytów – nie jesteśmy w stanie osiągnąć żadnego jego aspektu przedmiotowego (...)” (ZB, 113).

Problem „zaćmienia Boga” powstaje wówczas, gdy spośród dwóch rodzajów „Ja” obecnych z konieczności w każdej ludzkiej istocie – które występują: jedno w „podstawowym słowie Ja-Ty”, a drugie w „słowie Ja-To (Ono)” – zaczyna dominować w człowieku „Ja” z pary „słów-zasad” opisującej relację przedmiotową (Ja-To). Obydwa „Ja”, zarówno to z pary Ja-Ty, jak i to, które jest częścią pary Ja-Ono, wspólnie „budują” ludzkie jestestwo. Jednakże w zależności od tego, które z nich ma dominującą rolę, to człowiek staje się osobą (w relacji Ja-Ty) lub „samoistotą” (w relacji Ja-Ono). Człowiek nie jest bowiem, zdaniem Bubera, bytem jednorodnym, lecz „żyje dwojakim Ja”. Ma „dwa bieguny człowieczeństwa”, którymi są „osoba” i „samoistota” (JT, 78). „Samoistota”, obecne w człowieku „Ja” pochodzące z „podstawowego słowa Ja-Ono”, staje się świadome siebie jako „podmiot doświadczania i użytkowania”. „Samoistota” ukazuje się,

dystansując się od innych bytów. Jest ona duchowym wyrazem „naturalnego odłączenia”. Jej celem jest doświadczenie i użytkowanie rzeczywistości otaczającej każdego z nas. „Ja podstawowego słowa Ja–Ty ukazuje się natomiast jako osoba i staje się świadome siebie jako subiektywność” (JT, 78). Jak zauważa Buber: „wszystko zależy od tego, czy, mówiąc przenośnie, relacja Ja–Ty pozostanie budowniczym, ponieważ na pewno nie można w niej wiedzieć pomocnika – jeśli nie rozkazuje, zaczyna podupadać” (ZB, 114).

Dla Martina Bubera wskaźnikiem mocy, z jaką relacja Ja–Ono opanovała współczesność, oprócz zawitych dróg myśli europejskiej, które doprowadziły do filozofii „śmierci Boga”, jest dominacja tej przedmiotowej relacji w sferze religii. Prawdziwa religia jest dla Bubera oparta na bezpośredniości relacji Ja–Ty, jest ona „mocnym trzymaniem się Boga”, a nie Jego obrazu, jaki wytworzył sobie o Nim człowiek religijny (ZB, 109). Dramatycznym przykładem panowania relacji Ja–Ono w życiu duchowym człowieka naszych czasów jest dla Bubera jej bardzo głębokie wnikięcie w tak wewnętrzną sferę życia religijnego, jaką jest modlitwa. Modlitwa to dla Bubera „mówienie człowieka do Boga, które jest ostatecznie prośbą o wyjawienie boskiej obecności, prośbą o odczuwalność tej obecności w dialogu, niezależnie od szczegółowego celu modlitwy”. Warunkiem umożliwiającym taką modlitwę jest gotowość i otwarcie całego człowieka na przyjęcie obecności boskiej oraz „proste bycie zwróconym, bezwzględna spontaniczność” (ZB, 112).

Dominacja postawy Ja–Ono w modlitwie pozbawia modlącego się możliwości rzeczywistego spotkania z Bogiem, które jest możliwe tylko w relacji dialogicznej (Ja–Ty). Polega owa dominacja na tym, że człowiek zamiast oczekującego i otwartego na boską obecność skupienia przyjmuje postawę, w której najważniejsza jest jego dumna świadomość, że się modli. Dystansująca się wobec całego bytu świadomość (*cogito*), w ten sposób uprzedmiotawia siebie i swoją relację do Boga nawet w momencie modlitwy. Usiłuje zarazem uczynić przedmiotem myśli samego Boga, pozbawiając chwilę modlitwy jej wartości płynącej ze spontanicznego otwarcia człowieka na uczestnictwo w ofiarowanej mu przez przychodzącego Boga obecności. „Nadświadomość” wiedzy niweczy wszystko, co mogłaby człowiekowi „przynieść” relacja Ja z boskim, „wiecznym Ty”. Postawa widza, w której człowiek nie wchodzi całym swym bytem w osobową relację z Bogiem, sprawia, iż nawet modlitwa może być chwilą, w której „wzrok tego, kto pozornie mocno trzyma się wiary, natrafia na zaćmioną transcendencję”. Dzieje się tak dlatego, iż „nieobecny nie dopuszcza obecności” (tamże).

Nasze czasy mają więc to do siebie, że są świadkami bezprawnego panowania w ludzkiej duszy relacji Ja–Ono. Relacja ta „potwornie nadęta, niemal zawłaszczyla sobie niekwestionowane panowanie”. „Ja” będące częścią tej relacji, której charakter jest ściśle przedmiotowy, obejmuje wszystkie sfery ludzkiego życia, niemal nie pozostawiając miejsca na relację Ja–Ty, której istotą jest osobowe spotkanie partnerów dialogu, zarówno międzyludzkiego, jak i bosko-ludzkiego. „Ja” uprzedmiotawiające, które nie jest w stanie nigdy stać się „Ja” mówiącym Ty, „stawszy się wszechpotężnym, poddawszy sobie wszelkie Ono, naturalnie nie może uznać ani Boga, ani jakiegokolwiek absolutu nie uzależnionego od ludzkiej przyczyny” (tamże).

Diagnoza wystawiona współczesności przez Martina Bubera nie jest jednak, w przeciwieństwie do intencji filozofii „śmierci Boga”, pragnieniem „pożegnania się” z możliwością mówienia o partnerskiej relacji człowieka z Bogiem lub tym bardziej „pogrzebania Boga”, który przecież jako „Wieczne Ty zgodnie ze swą istotą nie może stać się Ono; ponieważ z istoty swej nie może być objęte miarą i granicą, nawet miarą niezmiernego i granicą nieograniczoności (...) ponieważ nie można go doświadczyć, ponieważ nie można go pomyśleć (...)” (JT, 110) i dlatego nie ma możliwości, aby go uśmiercić. Jest to ocena sytuacji współczesności pozwalająca z pewną dozą nadziei patrzeć w przyszłość relacji człowieka z boskością.

Jak jednak będzie wyglądała ta przyszłość, skoro dzisiaj nasz świat opanovało „zaćmienie Boga”? W odpowiedzi na to pytanie Buber stwierdza, że „zaćmienie boskiego światła nie jest wygaśnięciem; już rano może zostać usunięte to, co weszło pomiędzy” ludzi a Boga (ZB, 115). Światło boskości, „przesłonięte” wszechwładnym panowaniem tej postawy współczesnego człowieka, która każe mu traktować całą rzeczywistość z wysokości dystansu, jakim charakteryzuje się relacja Ja–Ono, może zostać „odsłonięte”. Nastąpi to wówczas, gdy postawa dialogiczna, relacja Ja–Ty, która „schroniła się do katakumb”, wyjdzie z nich, wieszcząc nową epokę, będącą zaprzeczeniem czasów „zaćmienia Boga”. Nie wiemy, kiedy to nastąpi, bo „któż może powiedzieć, kiedy relacji Ja–Ty ponownie zostanie wskazane jej służebne miejsce i zadanie” (ZB, 114). Jedynie, co człowiek może uczynić, aby przyspieszyć nadejście panowania relacji Ja–Ty, to podjąć nawrócenie serca i – na wzór pierwszych rodziców, przeżywających pierwszy zachód słońca po wypędzeniu z raju – zapłakać nad swymi czynami. A wówczas być może wzejdzie słońce boskości (ZB, 21).

ZAKOŃCZENIE

Zaprezentowana tu Buberowska krytyka filozofii „śmierci Boga” i re-interpretująca ją teoria „zaćmienia Boga” wyrastają z dwóch źródeł: z religii i z filozofii. Religia jest zasadniczą inspiracją dla refleksji Bubera, która jest myśleniem z „wnętrza” religii, a zwłaszcza z głębi judaizmu w tej jego odmianie, którą był chasydyzm. Z tego religijnego źródła wypływa zaczerpnięte z żydowskiej Biblii przekonanie, że żywy Bóg, ukrywający niekiedy swoje oblicze przed człowiekiem, jest także tym, który mu się objawia, nakładając na niego szczególną odpowiedzialność za każdą chwilę życia i za zadania, jakie stają na jego drodze. Jak znaczny jest wpływ religii na myśl Buberowską ujrzymy dokładnie, gdy dostrzeżemy, iż w jego filozofii prawdziwym partnerem dialogu jest dla człowieka jedynie Bóg („wieczne Ty”).

Krytyka kartezjańskiego paradygmatu myślenia, który opisuje relacja podmiot–przedmiot, wraz z poszerzeniem pola refleksji na temat boskości o „słowo religijne” wskazuje na to, iż Buberowski podmiot wchodzący w relację z Bogiem jest pełnym, konkretnym człowiekiem a nie wyabstrahowanym podmiotem myśli (*ego cogito*). Podmiot ten jest zarazem zdolny do wejścia w relację Ja–Ty z całą otaczającą go rzeczywistością. Nie jest on jedynie obserwatorem tej rzeczywistości czy jej użytkownikiem, ale tworzy z nią wspólnotę, która zawiązuje się i pogłębia w każdorazowym odniesieniu dialogicznym do niej. Wspólnota ta jest możliwa tylko dzięki zdolności człowieka do wyrzeczenia się tego, co niesie ze sobą pozostawanie w relacji Ja–To (Ono): nadziei na skuteczność manipulacji rzeczywistością, pragnienia panowania nad partnerem relacji, a w końcu uprzedmiotowienia swojego rozmówcy. Aby móc wejść w relację z Bogiem, podmiot ten musi być otwarty na możliwość Jego objawienia, a zarazem powinien być zdolny do oczekiwania na łaskę spotkania z Nim, które jak każde spotkanie jest darem. Nieodłączną od tego jest gotowość podmiotu do odpowiedzi („odpowiedzialności”) na „zagadnięcie” ze strony Boga.

Filozoficzne myślenie o Bogu, zakwalifikowane przez Martina Bubera jako myślenie pojęciowe, pozostające pod presją uprzedmiotowiającej relacji Ja–Ono, synonimicznej z *ego cogito*, nie jest w stanie doprowadzić człowieka do relacji z żywym Bogiem religii. Jest ono natomiast odpowiedzialne za „pogrzebanie” Boga przy okazji słusznego skądinąd sprzeciwu wobec filozoficznej idolatrii. Każdorazowe rozpoznanie metafizycznego idola boskości (np. Pierwszej Przyczyny, *Causa sui*, lub *Ens a se*), przed którym, jak słusznie ubolewał Heidegger, „człowiek nie może

się ani modlić, ani mu się ofiarować” ani nawet „nie może padać w trwodze na kolana, takiemu Bogu nie może on grać, ani przed nim tańczyć”³⁰ – jest możliwe tylko pod warunkiem poważnego potraktowania egzystencjalnej sytuacji współczesnego człowieka a zwłaszcza towarzyszącego mu fenomenu „śmierci Boga”.

Konsekwencją wspomnianego wyżej detronizowania fałszywych bogów nie musi jednak być, jak pokazuje to przykład filozofii Bubera, przyjęcie poglądu o „śmierci Boga”. Przeciwnie, jest to dobry punkt wyjścia do odkrycia, że Bóg religii nie jest abstrakcyjnym Bogiem filozofów, któremu nie chciał kłaniać się żaden z krytyków metafizycznego Absolutu. Oczyszczone spojrzenie pozwala dojrzeć w Bogu bliskiego każdemu z nas biblijnego Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba. Z takim Bogiem człowieka łączy nie myślenie, lecz intymna więź bliskości zawiązująca się w prawdziwym spotkaniu (w relacji Ja–Ty). Jest to Bóg, którego (jak sądzili chasydzi) można spotkać w naszej codzienności: w drugim człowieku, w przyrodzie, ale i w autentycznej modlitwie. Relacja człowieka i Boga jest zawsze łaską, której człowiek pragnie i której może wyjść naprzeciw swoją wolą dialogu z Bogiem. Ale to Bóg wychodzi „naprzeciw” człowiekowi i umożliwia mu bezpośrednią relację ze sobą.

Zarysowana tu filozofia religijna Martina Bubera może rodzić pewne wątpliwości. Zwrócę uwagę tylko na jedną z nich. Wątpliwość, związaną z tematyką niniejszego artykułu, wyraża dobrze pytanie: czy bezpośrednie spotkanie człowieka z Bogiem zostało w omawianej koncepcji wyczerpująco opisane? Wydaje się, że nie, a to przede wszystkim z tej przyczyny, iż przyjęte przez Bubera rozróżnienie na sferę podmiotowo–przedmiotową i na sferę relacji Ja–Ty nie pozwala na to. Samo spotkanie człowieka z Bogiem pozostaje bowiem poza możliwością filozoficznego wykazania, gdyż jest ono sferą swoistego przeżycia religijnego, które jest dostępne jedynie temu, kto w nie wchodzi i może być jedynie poświadczony (JT, 125). Rzeczywistość przeżywana przez człowieka w relacji dialogicznej w żaden sposób nie może być wyrażona w kategoriach relacji Ja–Ono. Natomiast język ludzki nieuchronnie musi, jak przyznaje sam Buber, posługiwać się kategoriami przedmiotowymi (JT, 110). To zaś prowadzi do powstawania, prowadzących do filozoficznego „uśmiercenia” Boga, uprzedmiotawiających Go obrazów i wyobrażeń. Powstaje więc pytanie o to, czy kiedykolwiek człowiek może myśleć i mówić o Bogu, nie uprzedmiotawiając Go, a co za tym idzie, czy można uniknąć filozoficznej idolatrii?

³⁰ M. Heidegger, *Identyżność i różnica*, w: *Drogi Heideggera*, „Principia” t. XX (1998), red. J. Mizera, s. 182.

Mimo możliwych do wskazania jeszcze innych braków koncepcji żydowskiego filozofa sądę, że zaakcentowane wyżej aspekty Buberowskiej filozofii (sięgnięcie po inspiracje do tradycji religijnej, koncepcja podmiotu konkretnego pozostającego we wspólnocie z otaczającą go rzeczywistością, poddanie reinterpretacji fenomenowi „śmierci Boga”, zastąpienie abstrakcyjnego Absolutu metafizyków koncepcją żywego Boga Biblii, który objawia się człowiekowi) wskazują, że znaczenie myśli tego filozofa dla współczesnej refleksji o Bogu jest zasadnicze. Wydaje się bowiem, iż jednym ze sposobów na ożywienie myślenia dzisiejszego człowieka o boskości jest zarówno podejmowanie aktualnych wyzwań, jakie stawia przed nami rozwój ludzkiej myśli, jak i czerpanie przez filozofię ożywczych soków z tradycji religijnych. Przy czym chodzi o te nurty religijności, zarówno spośród różnych odłamów judaizmu, jak i chrześcijaństwa, które ukazują rzeczywistość wspólnoty konkretnego podmiotu z żywym Bogiem religii obecnym w bezpośrednim spotkaniu. Współcześni ludzie, zwłaszcza młodzi, poszukują bowiem Boga, towarzyszącego ich ziemskiej wędrówce, a zarazem zaspokajającego najgłębsze pragnienia człowieczego serca. O takim Bogu św. Augustyn pisał: „Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie.”³¹

³¹ Św. Augustyn, *Wyznania*,

DYSKUSJE I PUBLIKACJE

Ks. PIOTR SOBCZAK

WIĘCEJ NIŻ POZNANIE

Ks. Józef Tischner, *Miłość nas rozumie. Rok liturgiczny z księdzem Tischnerem*, wybór i opracowanie W. Bonowicz, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2000

U źródeł edycji książki *Miłość nas rozumie* znajduje się rosnące zainteresowanie filozoficzną interpretacją religii i wiary w twórczości J. Tischnera – pisze Wojciech Bonowicz, autor wyboru tekstów. Publikacja ta stanowi ważny przyczynek uzupełniający istniejące już „dziedzictwo” myślenia religijnego ks. Profesora, przekazane nam zwłaszcza w książkach *Miłość niemiłowana*, *Przekonać Pana Boga*, *Ksiądz na manowcach*, *Tischner czyta katechizm*. Prezentowana książka zawiera szereg artykułów koncentrujących refleksję Filozofa wokół uroczystości religijnych chrześcijaństwa, które stanowią inspirację dla rozważenia tak doniosłych zagadnień jak wiara, nadzieja, miłość, a także dla analizy fenomenu grzechu, nawrócenia, cierpienia, wyrzeczenia, odosobnienia. Wśród nich dominują jednak kwestie zasadnicze: pytanie o wizję Boga, o koncepcję człowieka i konsekwentnie o charakter religii jako relacji pomiędzy człowiekiem a Bogiem.

Książka sama w sobie, przez chronologiczny układ esejów (od pierwszych po ostatnie), posiada tę zaletę, iż sugestywnie ukazuje obecność problematyki religijnej w całej twórczości ks. Profesora. Lecz nietrudno zauważyć, iż narastało u krakowskiego Filozofa zainteresowanie zgłębianiem istoty doświadczenia religijnego, co było niewątpliwie jego filozoficzną odpowiedzią na potrzebę chwili, szczególnie na znamienne zjawisko życia codziennego, przejawiające się – jak mówił Ks. Tischner – zanikiem języka religijnego i zagubieniem religijnego doświadczenia (57). Skoncentrowanie problematyki filozoficznej wokół tego

zagadnienia można również odczytać jako wewnętrzną, logiczną konsekwencją rozwoju jego filozofii dramatu, który – zdaniem Filozofa – zmierza ostatecznie do religijnego rozwiązania. Przyjrzyjmy się tej sprawie czytając *Miłość nas rozumie*.

Gdzie szukać doświadczenia religijnego? Leszek Kołakowski podkreślał, iż w swej najlepszej formie znajduje się ono w tekstach mistyków (*Jeśli Boga nie ma...*). Książd Profesor, inspirowany m.in. lekturą dzieł Maurice'a Blondela, obiera ten kierunek poszukiwań, pisząc, iż to właśnie mistycy mają bezpośrednią intuicję tego, kim jest Pan Bóg (74). Dlatego na jego warsztacie pracy pojawiają się szczególnie dzieła Mistra Eckharta, Jana Taulera, św. Jana od Krzyża, św. Faustyny Kowalskiej.

Jaki rezonans w dotychczasowej filozofii Tischnera wywołują treści odkrywane podczas analizy doświadczenia mistycznego? Filozofia Profesora podąża w kierunku wyznaczonym przez husserlowskie poszukiwanie możliwości poznania świata poprzez doświadczenie drugiego oraz koncepcję Lévinasa, według której świat jest darem Innego (136)? Wczesne pisma, w których Ks. Tischner kreśli konstrukcję dramatu, akcentują horyzontalny wymiar relacji dramatycznej: dramat – według Niego – to coś przede wszystkim rniędzyludzkiego. Wprawdzie Bóg jest obecny w dramacie, a religijny jego charakter jest fundamentalnym wymiarem, lecz doświadczenie Boga zostaje zapośredniczone przez uprzednie doświadczenie twarzy człowieka. Od momentu dokonania wglądu w świat przeżyć mistyków w refleksji Józefa Tischnera nabiera wagi zainteresowanie istotą i rolą bezpośredniej intuicji Boga. Powstaje jakby nowy porządek myślenia, który przejawia swoją obecność między innymi w stwierdzeniu, iż po spotkaniu z Bogiem człowiek na nowo spotyka się z drugim człowiekiem (*Miłość niemilowana*, 53), a także powstaje nowa relacja człowieka ze światem, szczególnie analizowana przez Profesora w kontekście rozumienia władzy i posiadania. Intuicja ta staje się ideą regulatywną jego myślenia radyklanego, dialogicznego, dramatycznego, religijnego: człowiek jest zdolny ofiarować nam jedynie kawałek świata, poprzez Boga człowiek uzyskuje wszystko. Cóż pozostaje człowiekowi, gdy znika Wiekuiste Serce jako zasada świata (137)?

Czym jest w istocie doświadczenie religijne? Jaka jest pierwotna intuicja wiary – pyta Ks. Tischner. Mistycy jakby wkładają głowę w życie Pana Boga i wiedzą, że Bóg jest miłością (75). W filozofii krakowskiego Myśliciela nie ma morfologii Sacrum, które nie stanowi – jego zdaniem – istoty doświadczenia religijnego, ponieważ o świętości można mówić wówczas, kiedy chroni się pod dachem dobra (*Nieszczęsny dar wolności*, 170). Prawdziwą doskonałością Boga jest Dobro i Miłość (127). Ewangeliczne określenie – Bóg jest miłością – wyjaśnia Tischner w kategoriach agatologicznych. Dla Niego istotą doświadczenia religijnego jest intuicja dobra (40), które stanowi metafizyczną zasadę rzeczywistości i nie mieszka w platońskich zaświatach, lecz wije swe gniazdo między ludźmi (148). Wyrazem tego Dobra jest osoba Chrystusa. Podjęcie refleksji nad problemem, a raczej tajemnicą Chrystusa nie oznacza jednak – dla filozofa, który uznaje, że *ani-*

ma naturaliter christiana – konfesyjnego charakteru poglądów, gdyż doświadczenie wiary chrześcijańskiej poddaje On interpretacji w świetle kategorii uniwersalnych: Dobra, Miłości, Sensu, Wolności, Wartości itd. Religia to przede wszystkim religia Dobra, a jeśli mówimy już o *sacrum*, to ma to być *Sanctum* osobowe. Wobec tego rozstrzygnięcia trzeba postawić pytanie, czy doświadczenie dobra zapewnia nieredukowalność aktu religijnego do innego rodzaju przejawów aktowości człowieka?

Drugim, kluczowym zagadnieniem doświadczenia religijnego jest wizja człowieka. Ks. Tischner koncentruje swoje analizy wokół pytania, kim jest człowiek w takim doświadczeniu religijnym, w którego centrum stoi Dobro? Na stronach omawianej książki spotykamy Jego podstawową tezę antropologiczną: najgłębszym poziomem rozumienia człowieka jako istoty wolnej jest poziom nazwany metaforycznie *o t w a r c i e m* (62). Otwarcie jest poza i przed wszelką aktywnością i biernością człowieka. Jest ono kluczowym pojęciem zarówno fenomenologii, jak i koncepcji dramatu. Otwarcie nie jest nacechowane aktywnością człowieka, ono zostaje pobudzone przez uprzedzające działanie Dobra zewnętrznego (63), które przenika w zakamarki mojej subiektywności. Gdybym stracił to dobro, straciłbym życie (148). W gruncie rzeczy oznacza to, iż subiektywnym warunkiem religii jest podmiot, którego rdzeniem jest pragnienie dobra. Znamy spór, jaki toczy Józef Tischner z klasyczną koncepcją bytu, wobec którego – jego zdaniem – Dobro ma pierwszeństwo, ono rządzi bytem jak jakieś światło (169), ono wyznacza płaszczyznę otwarcia człowieka na Boga. W przestrzeni dobra człowiek jako *byt-dla-siebie*, *Ja aksjologiczne*, *Ja agatologiczne*, może bez przeżycia tragedii oddać siebie drugiemu, nawet swoje życie, ponieważ Dobro nie umiera ani nie ożywa, co najwyżej może zostać zagubione, ono bowiem istnieje mocniej od bytu, a przede wszystkim inaczej (169). Dla Tischnera, rdzeniem człowieczeństwa jest więc subiektywność agatologiczna, a istotnym przejawem dobroci człowieka staje się jego miłość (45). Jestem na tyle, na ile potrafiłem umiłować (105).

Miłość leży u podstaw więzi uczestnictwa, czyli udziału w rzeczywistości drugiego. Koncepcja uczestnictwa w pierwszym okresie twórczości nie budziła u J. Tischnera większego zainteresowania. Powraca ona wraz z wizją człowieka jako istoty dramatycznej i staje się punktem kulminacyjnym książki *Miłość nas rozumie*. W ostatnim słowie Profesora zawartym w artykule *Małeńkość i jej Mocarz* czytamy: „uczestnictwo to coś więcej niż poznanie źródłowe, i to nawet w sensie fenomenologicznym” (171).

Czym jest w istocie uczestnictwo, skoro stanowi coś więcej niż poznanie źródłowe, leżące u podstaw dążeń fenomenologów? Józef Tischner przybliża jego istotę, wykorzystując hermeneutyczną perspektywę nakreśloną metaforą muzyki i tańca. Tancerz „uczestniczy” w muzyce, gdy potrafi przelożyć ją na ruch (172). Uczestnictwo to coś więcej niż epistemologiczna aktywność człowieka, to ogarnięcie całej tajemnicy bytu człowieka z jego pasywnością i aktywnością. Uczestnictwo przez miłość nie ustanawia jednak wobec poznania relacji wykluczenia.

czania, a raczej relację przekraczania, bowiem Profesor utrzymuje, iż należy myśleć o jakiejś symbiozie miłości i myślenia: trzeba mieć miłość w myśleniu (poznaniu, rozumieniu). Nie ulega jednak wątpliwości, iż postawiona przez fenomenologa teza stanowi wyzwanie dla refleksji nad wzajemnymi relacjami pomiędzy uczestnictwem a myśleniem i poznaniem (które, jak twierdzi Ks. Tischner – rodzi się z myślenia) oraz rozumieniem (jest formą poznania). W tym kontekście także tytuł książki nasuwa pytanie o jego adekwatność w stosunku do jej treści. Pytamy bowiem, czy stwierdzenie, iż Miłość, która nas r o z u m i e, jest tożsama z tezą, iż Dobro, które patrząc na zagubionego wśród swoich bied człowieka, u c z e s t n i c z y w miłości bezsilnej (171)?

Pragnę jeszcze zwrócić uwagę na dwie kwestie, nasuwające się przy lekturze *Miłość nas rozumie*

Pierwsza wiąże się z fenomenem miłości, która zdaniem Józefa Tischnera wyraza to dobre. Wszystko zaczyna się od miłości, ale co my dziś wiemy o miłości – pisze Ks. Profesor. Właściwością istotną miłości jest jej zwrotność czyli refleksyjność – twierdzi Tischner – to znaczy, iż Miłość chce być miłością coraz bardziej i bardziej (25). Czytając eseje, odnosi się wrażenie, jakby Ks. Profesor podawał określenia miłości fragmentarycznie, jednowymiarowo. Twierdzi bowiem, że miłość w swej istocie to wzajemne powiernictwo nadziei (162). Czy jednak wzajemność jest istotą miłości? W przyjaźni, która jest jedną z form miłości, faktycznie wzajemność spełnia decydującą rolę. Równocześnie w innym fragmencie jakby dopełnia ten zarysowany obraz, pisząc, iż miłość daje siebie, nie wymuszając oddania (52). Podobna sytuacja zachodzi w przypadku twierdzenia, że miłość to coś, co „pozwała być” temu, co inne (124). Pozwolić być innemu to tylko pierwszy etap miłości, która gotowa jest pójść dalej i wydać się za innego, o czym także pisze Józef Tischner: przed nami jeszcze trud poznania tajemnicy Dobra, które staje się sobą przez poświęcenie dla drugiego (126). Ten sposób prezentacji problemu zdaje się usprawiedliwiać obrana metoda fenomenologiczna, zmierzająca do ukazania poprzez kolejne przybliżenia adekwatnego obrazu miłości: miłość jest bezustannym wędrowaniem, jest zasadą świata, jest owocem pragnienia, jest więzią uczestnictwa, walką o potwierdzenie siebie...

Druga kwestia odnosi się do nadziei, której motyw często pojawia się w książce. Niewątpliwie Józef Tischner jest polskim filozofem nadziei (*Świat ludzkiej nadziei*). Teksty o nadziei zawarte w omawianej publikacji nie zawierają szczegółowych jej opisów (zawierają je inne opracowania), lecz mają ten walor, iż stanowią coś w rodzaju minimum wiedzy na jej temat, a także dają kluczowe pojęcia porządkujące dotychczasowe jej analizy. Mówiąc najkrócej, do istoty nadziei – zdaniem Tischnera – należą dwa wymiary: obietnica czasu przyszłego, oraz powiernictwo, bez którego nie ma nadziei (79-81). Wymiar powiernictwa nadziei odsłania dialogiczny charakter myślenia Józefa Tischnera, lecz – moim zdaniem – w jednym momencie należy wobec tej koncepcji postawić znak zapytania. Czy Bóg – jak twierdzi Profesor – powierza swoją nadzieję człowiekowi (162)? Sam Filozof w *Sporze o istnienie człowieka* (209) twierdzi inaczej, że

nadzieja jest możliwa tylko w bycie skończonym, dotkniętym przez Dobro Nie-skończone. Czy wobec tego zdanie, iż Bóg pokłada nadzieję w człowieku, nie jest pewną literacko-poetycką stylizacją?

Rekapitułując owoce lektury, trzeba powiedzieć, iż książka *Miłość nas rozumie* pozwala uchwycić esencję filozoficznej spuścizny Ks. Tischnera. Widzimy w Nim obraz Pasterza Kościoła, który jest równocześnie Pasterzem człowieczeństwa człowieka. Eseje zawarte w książce są rejestracją głosu filozofa mówiącego z wnętrza wiary chrześcijańskiej, a treści wyrażone na jej stronach są owocem współpracy *fides et ratio* – wiary szukającej rozumu i rozumu poszukującego wiary. Jego piarstwo filozoficzne idzie w dwóch kierunkach: z jednej strony Ks. Profesor przybliża wierzącemu człowiekowi prawdy religijne, stosując obficie język metafor i porównań, z drugiej, formułuje zasadnicze tezy wpisujące się w nurt doniosłych interpretacji religii. Pozwalają one dostrzec zasadniczą linię rozwoju filozoficznych koncepcji Józefa Tischnera: od zadania głębszego rozumienia miłości do uczestnictwa w niej. Troską Myśliciela było poznanie miłości jako zasady świata – ostatecznie po to, by człowiek w sposób wolny podjął rytm wiecznej „muzyki”, którą gra Bóg. Muzyka i taniec to niedoskonałe symbole tego, co boskie i ludzkie, ale dzięki nim filozofia Tischnera – jak napisał Jan Paweł II – pozwala być bliżej Boga i człowieka.

DROGA CZŁOWIEKA

Martin Buber, *Gog i Magog. Kronika chasydzka*, przeł. Jan Garewicz,
Warszawa 1999, Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 250

Martin Buber należy do grona tych myślicieli, którzy po krótkim okresie szerszego zainteresowania ich filozofią w naszym kraju odeszli w cień zapomnienia. Mimo że co jakiś czas ukazuje się przekład kolejnej z niedostępnych dotąd polskiemu czytelnikowi książek tego autora, to jednak, poza nielicznymi przecież recenzjami, nie sposób znaleźć jakiegokolwiek śladu toczącej się aktualnie filozoficznej dyskusji nad jego twórczością. Usprawiedliwieniem dla tej sytuacji nie może być fakt, że recepcja tej niezwykle interesującej, choć odbiegającej od obowiązujących „kanonów” filozofowania, myśli jest trudna. Jej trudność polega przede wszystkim na tym, że jest to refleksja nie poddająca się systematyzacji i wykraczająca poza tradycyjny dyskurs filozoficzny. Decyduje o tym jej silny związek z konkretną tradycją religijną (z powstałym w połowie XVIII wieku, na polskich Kresach, nurtem judaizmu zwanym chasydyzmem) ale także podjęta przez Bubera próba wyrażenia w języku filozoficznym doświadczenia religijnego, którego powiernikiem stał się tenże nurt religijny. Również rozległość zainteresowań żydowskiego myśliciela nie ułatwia odbioru jego myśli. W swoich pismach Buber podejmuje bowiem zarówno tematykę filozoficzną, teologiczną jak i pedagogiczną. Książki związane z chasydyzmem zajmują szczególnie miejsce w Buberowskiej bibliografii. Nie wdając się w spór jaki na temat chasydyzmu toczyli z Martinem Buberem inni badacze tego nurtu religijnego (m.in. Gershom Scholem) trzeba podkreślić, iż jego prace akcentują te elementy nauki chasydów, które stały się religijną inspiracją dla jego myślenia filozoficznego. Sam Buber pisze, że przesłanie tego właśnie judaistycznego nurtu religij-

nego, od momentu zetknięcia się z tekstami chasydzkimi (ok. 1904 – 1905 roku) stało się fundamentem jego myślenia.¹

Kronika chasydzka nosząca znamienity tytuł *Gog i Magog* nie jest, jak zapewnia w posłowiu jej Autor, streszczeniem jego nauki.² Nie jest to również kronika w etymologicznym sensie tego słowa, która mogłaby stanowić dokument dla badacza historii chasydyzmu. Zamierzeniem Bubera było ujęcie swego przekazu w ramy „świętej” anegdoty, której narracja zasadza się na powiązaniu w opowiadaniu jakiegoś zdarzenia ze stosowną wypowiedzią (233). „Święta” anegdota oddaje bowiem, zdaniem Martina Bubera, „styl chasydzki, obliczony na jedność tego, co zewnętrzne, i tego, co wewnętrzne, życia i nauki” (tamże). Jako jeden z ważnych i bezpośrednich powodów do napisania *Kroniki chasydzkiej* jej autor podaje fakt napotkania, podczas swych badań nad nauczaniem chasydów, dużego zespołu anegdot, które chociaż opowiadane z przeciwstawnych punktów widzenia, układały się w cykl skupiony wokół jednego zagadnienia. Zespalające opozycyjne ugrupowania cadyków pytanie brzmiało: czy można wywierać nacisk na „siły wyższe”, w celu przyspieszenia chwili nadejścia Mesjasza, za pomocą magii (działań teurgicznych, tak zwanej Kabały praktycznej), czy też jedynym wysiłkiem jaki człowiek może podjąć w tej sprawie jest jego własne nawrócenie? (234). Mimo anegdotycznego (w sensie „świętej” anegdoty) charakteru *Kroniki chasydzkiej* zawarty w niej problem stanowił realną rzeczywistość życia społeczności przedstawionej w książce. Realne były bowiem próby uczynienia z Napoleona przez niektórych współczesnych mu cadyków, posługujących się Kabałą praktyczną, „Goga z krainy Magoga”, który według Biblii miał rozpętać ostateczną wojnę poprzedzającą przyjście Mesjasza. Równie realny był sprzeciw innych cadyków wobec tego typu działań. Opisywane przez Martina Bubera zagadnienia dla bohaterów jego książki „nie były przedmiotem rozważań, lecz sprawą życia i śmierci” (tamże). Wydarzenia związane z powyższą problematyką stały się osią narracji *Goga i Magoga*.

Jednakże bogactwo treści omawianej książki jest zdumiewające. Polega ono między innymi na podkreślonej we wstępie przez tłumacza jej wielowarstwowości i wielowątkowości (s. XV). Jądem recenzowanej pracy jest, moim zdaniem, nakreślona w *Kronice chasydzkiej* egzystencjalna perspektywa drogi człowieka ku zbawieniu. Osiągnięcie celu tej drogi jest możliwe tylko wówczas gdy człowiek realizuje w swoim życiu działania ukierunkowane na ponowne połączenie „wygnanej” Szechiny (obecności boskiej w świecie, dostępnego ludziom żeńskiego „aspektu” Boga) z jej praźródłem jakim jest niepoznawalny boski Absolut. Droga spełnienia tego zadania wiedzie przez miłość do stworzeń, które są „miejscem” wygnania Szechiny, i z którymi ona się utożsamia (172). Człowiek podejmujący to najszczytniejsze zadanie swego życia, jest wędrowcem na

¹ Por. *Autobiographische Fragmente*, s. 13, cyt. za: J. Doktor, *Wstęp*, w: M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. Jan Doktor, IW PAX, Warszawa 1992, s. 12-13.

² Por. M. Buber, *Gog i Magog. Kronika chasydzka*, s. 233. Odtąd pracę tę cytuję w tekście zaznaczając stronę w nawiasie.

tej ziemi gdyż, według słów Juda (Jakuba Icchaka zwanego Świętym Żydem, jednego z głównych bohaterów *Goga i Magoga*): „wygnana Szechina wędruje i dlatego my, wygnańcy, musimy wędrować i znów nieustannie wędrować, póki nie dowiemy się, że już dość” (65). Celem wędrówki człowieczej jest spotkanie z Mesjaszem gdyż „życie nasze jest pomostem między Dawidem, którego znamy namaszczonego przez Pana, i Mesjaszem, Namaszczonym, synem Dawidowym” (39). Spośród wielu aspektów tej wędrówki ludzkiej wybieram te, które wydają mi się najistotniejsze a zarazem najbardziej charakterystyczne dla nauki chasydzkiej przekazanej nam przez Martina Bubera.

TAJEMNICA. Życie człowieka oczekującego zbawienia nasycone jest tajemniczością gdyż cała rzeczywistość otaczająca ludzkie istoty jest tajemnicza lecz, zarazem, bliska. Tajemnica dla Bubera nie polega bynajmniej na braku możliwości zdobycia wiedzy na jakiś temat. Należy ona do istoty rzeczywistości. Tajemniczość jest fundamentem tego, co otacza człowieka, tajemniczy jest także sam człowiek.

Na pozór wydaje się, że podstawą świata są cadycy zwani jawnymi, którzy skupiają wokół siebie uczniów a swoją obecnością fundują świat (19). Przekonany był o tym rabbi Naftali z Ropczyc, który po śmierci swego nauczyciela, cadyka Jakuba Icchaka zwanego Widzącym z Lublina (druga centralna postać *Goga i Magoga*), pytał sam siebie: „jak to, możliwe, że go już nie ma, a świat jeszcze stoi?” (230). Jednakże w rzeczywistości cadycy jawni sami potrzebują fundamentu, który stanowi dla nich „trzydziestu sześciu tajemnych cadyków”. To oni w istocie są podstawą świata gdyż „wszelki byt, który jest podstawą, jest ukryty” (19). Tajemnica należy także do istoty człowieka. Przekonała się o tym teściowa Juda. Mając doskonałą pamięć „rejestrowała” w niej wszystko czego mogła się dowiedzieć o bywalcach gospody, którą zarządzała. Opór jej kalkulacyjno-uprzedmiotowiającym wysiłkom stawiał tylko jej zięć. „Jaką wartość może mieć człowiek, którego możesz obejść siedem razy wokół i nie wyznasz się na nim? I nie, by się w sobie zamykał; (...) kiedy ktoś w zamierzony sposób ukrywa coś przed tobą, możesz wytoczyć obłąknicze maszyny, lecz nie wtedy, kiedy otwiera przed tobą wszystkie komnaty, a ty w żadnej nie znajdujesz czego szukasz” (20). Tajemnica nie poddaje się bowiem działaniom obliczonym na skuteczność i przejrzystość wyników manipulacji rzeczywistością. Właśnie ze względu na to nie jest możliwe jej poznawcze uchwycenie ani ujawnienie. Kto zna tajemnicę „nie może jej objawić, a kto udaje, że ją objawia, dowodzi, że jej nie zna” (173) bo „prawdziwa tajemnica nie może objawić się człowiekowi inaczej niż przez jego życie i śmierć” (182).

Nieprzenikliwa dla kalkulującego umysłu tajemnicza rzeczywistość jest światem bliskim człowiekowi. Nie jest ona elementem struktury dualnej, w której ziemski świat zdarzeń codziennych jest oddalony przepaścią od nieba „spraw wzniosłych”. Potwierdza to fakt, że słynni cadycy: Maggid z Kozienic, Widzący z Lublina oraz Menachem Mendel z Rymanowa nie wahali się podejmować w jednej rozmowie „spraw wzniosłych i najwznioślejszych” na przemian z te-

matami dotyczącymi zdarzeń codziennych i – jak pisze Buber – „o sprawach wzniosłych mówili jak o czymś, co wydarzyło się w pobliżu, a o zdarzeniach ziemskich tak, jakby były utkane z niebiańskiej materii” (59).

WSPÓLNOTA. U swych fundamentów cała rzeczywistość stanowi jedność. Podstawowym węzłem łączącym to, co istnieje jest mowa, gdyż „mimo wielu języków, mowa istot jest jedna”. I tak człowiek może, dzięki wspólnotnie obejmującej całe stworzenie, rozumieć mowę ptaków i zwierząt pod warunkiem wszakże, że zrozumie naprawdę to, co sam mówi. Rozumieć innego może jednak dopiero ten, kto nauczył się słuchać (162 – 163) i nie pyta czy został zrozumiany dopóki sam nie zrozumiał drugiej strony (25).

Głębsza i ważniejsza jest więź łącząca człowieka z ludźmi, których napotyka na swej codziennej drodze ku zbawieniu. Wspólnota chasyda z otaczającymi go członkami społeczeństwa wynika przede wszystkim z więzi braterstwa łączącej wszystkich wyznawców Boga Izraela. Jedność tej wspólnoty polega na tym, że wszyscy żydzi są braćmi jako synowie jednego Ojca (71). Jednakże ta więź może pozostawać w ukryciu i dlatego wysiłek człowieka powinien być skierowany na uświadomienie sobie i innym tej więzi (15). Wspólnota Izraela, której żywotnymi ośrodkami były skupione wokół swych nauczycieli (cadyków) społeczności chasydzkie zapowiada powszechną wspólnotę ludzką. (119). Istotą wspólnoty chasydów, która jest modelem każdej wspólnoty, jest jedność podtrzymywana obecnością cadyka. Cadyk jest przywódcą pokolenia, który prowadzi skupioną wokół siebie wspólnotę dobrze znaną sobie drogą idąc na jej przedzie. Cechą prawdziwej wspólnoty jest jej jedność, ale nie jest to zjednoczenie powierzchowne. „Trzymanie się razem nie jest równoznaczne z biegnięciem pospołu za przewodnikiem. Baran-przewodnik nie jest jeszcze przywódcą. Trzymać się razem znaczy: każdy każdemu znany, każdy każdemu przychylny” (95).

Taka wspólnota nie wyklucza jednak różnorodności i sporów wśród jej członków (84). Pluralizm obejmuje również różnorodność przejawów jedności członków wspólnoty. Te różne przejawy przeżywanego wspólnoty wskazują, że jej istota nie leży w zasięgu manipulacyjnych działań człowieka. Nie można bowiem sprowokować istnienia wspólnoty, która przejawiałaby się milczeniem i pozostała prawdziwą wspólnotą jak to miało miejsce w przypadku wspomnianych już trzech cadyków, którzy spotykali się w Kozienicach. Opisując to spotkanie Buber zapisał: „Chwilami milczeli, ale milczeli razem” (59). Prawdziwa wspólnota wyraża się również we wspólnym działaniu choćby takim jak wspólna podróż. Gdy Dawid z Lelowa długo namawiał Juda aby wybrał się do Widzącego ten zawsze w odpowiedzi milczał. „To człek uparty. Nie wystarczy mu, – opowiadał Dawid o Judzie – gdy chce czegoś ktoś inny, nie wystarczy co prawda też, gdy sam czegoś chce, lecz jedna i druga chęć muszą się spotkać. (...) A kiedy powiedziałem, nie spodziewając się odpowiedzi: «Jedźmy do Lublina», spojrział mi w oczy i rzekł: «Jedźmy!» (22). To, co istotne w takiej wspólnotie to zjednoczona wola działania.

DOBRO. Opisana jedność wiążąca człowieka ze światem posiada jednak zasadnicze pęknięcie spowodowane obecnością zła w świecie i w ludziach. Tam gdzie zło i dobro są przemieszane ze sobą, w nas lub poza nami, spotykamy skazaną na wygnanie „obecność Bożą”, Szechinę, która oczekuje naszej pomocy. „Cierpiąc mękę wygnania Szechina spogląda na nas, a jej spojrzenie błaga, byśmy oddzielili dobro. Gdyby nawet na światło dzienne wyjrzała choćby okruszyna czystego dobra, byłoby to dla niej pomocą” (27). Wynikające z przyjęcia postawy miłości wobec stworzeń dobre czyny są jedną z podstawowych dróg służby Szechinie. Każdy dobry czyn pozwala Szechinie zbliżyć się do końca wędrówki. Trzeba tutaj podkreślić, że według nauki chasydzkiej dróg służby bożej jest wiele i każdy ma swoją drogę, na której ma spełniać zadanie przybliżania Szechiny do jej „oblubienca”. Nawet „kował służy Mu swoim kowalstwem” (26). Bogu bowiem można służyć na każdej drodze, na której człowiek się znajduje o ile pamiętamy o istocie bożej służby jaką jest miłość, która swe źródło posiada w miłości jaką Bóg miłuje Szechinę” (201).

Ze względu na istnienie zła więz człowieka z człowiekiem powinna być stale odnawiana. Nie opiera się ona bynajmniej na poznaniu, którego nabywa się przyglądając się bliźniemu a więc pozostając na zewnątrz jego życia. Związek z bliźnim rodzi się jedynie wówczas gdy bez jakichkolwiek zamysłów w sercu obcuje się z nim a wzajemne poznanie jest dopiero wynikiem tego uczestnictwa we wspólnocie (106). Ten kto chce tworzyć wspólnotę z innymi powinien wziąć na siebie ich troski aby razem mogli zmierzać ku zbawieniu. Uczestnictwo w życiu innych polega przede wszystkim na wspomaganiu ich zarówno materialnym jak i duchowym. Rabbi Mosze Lejb zabieganie o potrzeby ubogich uważał za szczególne zadanie wyznaczone przez niebiosa człowiekowi. Jud, który brał udział w działaniach rabiego opowiada: „Odtąd zabierał mnie z sobą, gdy wędrował swoimi drogami, na przykład kiedy ciągnął przez kraj, by wykupywać więzionych za długi, albo, gdy od tego zaczął dzień, odwiedzać biedne wdowy, życzyć im pomyślności i pytać o ich potrzeby, a niebawem dostarczać, czego im w domu brakło. Nie troszczył się przy tym nigdy o to, czy ktoś, komu pomagał, uchodzi za pobożnego i prawnego, czy też za wcielenie wszelkiej nieprawości” (42).

Miłość bliźniego i zatroskanie o jego potrzeby musi więc obejmować także tych, którzy czynią zło a nawet naszych nieprzyjaciół, którzy wyrządzają nam krzywdę. Jednakże w ich przypadku pomoc ta powinna sięgać także sfery ducha. „Człowiek oczywiście postępuje źle – mawiał zazwyczaj [rabbi Lejb – przyp. A.G.] – gdy opanuje go zły popęd, ale przez to sam nie jest przecież jeszcze zły, żaden człowiek nie chce zła; albo w nie popada nie wiedząc jak, albo uważa zło za dobro”. Aby człowiekiem zło czyniącego wydobyć „z matni, w którą wciąga go popęd” trzeba go pokochać. Jedynie miłość jest tą siłą, która pomoże zagubionemu w świecie człowiekowi „by poznał, gdzie góra, gdzie dół, inaczej niż miłością tego nie sprawisz, bo cię wyrzuci za drzwi, i słusznie. Jeśli zaś nazwiesz go złym i znienawidzisz go za to lub będziesz nim pogardzał, wtedy ty uczynisz go

złym, bo sprawisz, że zamknie się w sobie”. Dopiero zamykając się „w kręgu własnych działań” człowiek czyniący zło stanie się naprawdę zły (42).

Jedynym właściwym sposobem postępowania wobec zła zakorzonego w drugim człowieku jest niekiedy „wziąć je na własne barki i nieść”. W istocie bowiem takie są konsekwencje nakazu miłości bliźniego, która, w sytuacji gdy jest on uwikłany w zło, nakazuje: „przyjąć za niego samemu odpowiedzialność, niejako wziąć go na swoje mocne ramiona i nieść tak długo, póki nie zdoła iść sam własną drogą” (139).

Prawda o miłości do zło czyniących wyraża punkt szczytowy relacji międzyludzkich, w którym szatan zмага się z miłością, która „istnieje naprawdę i nie zna granic” (43). Zarówno do świata przyrody jak i do ludzi stosuje się więc prawo miłości, gdyż każdy człowiek jak i otaczający go świat istnieje dzięki łasce. Życie według tego prawa jest prawdziwą mądrością (208). Istotę tej mądrości wyraził dobrze rabbi Bunam: „Pomagać temu, kto mnie potrzebuje – jeśli zechce. (...); być tam, gdzie cię potrzebują, i być takim, jakiego cię potrzebują” (107).

NAWRÓCENIE i ZBAWIENIE. Aby pokonać zło panujące w świecie trzeba poznać czym ono jest. Nie możemy tego dowiedzieć się jednak w spotkaniu z bliźnim, nawet tym, który uchodzi za „wcielenie zła” gdyż nie dostrzegam zła ani wówczas gdy patrzę na nie z pogardą i nienawiścią ani wtedy gdy podchodzę do niego z miłością. Jedyna droga do poznania czym jest zło wiedzie przez wnętrze człowieka. „Tu, w moim wnętrzu, gdzie żadna obość nie rozdziela, a żadna miłość nie ratuje, doświadczam, że istnieje coś, co chce mnie zmusić do zdrady Boga i że w tym celu posługuje się najlepszymi siłami mojej własnej duszy” – wyznaje Jud. Wobec przekonania, że „zło panuje nad światem i że nie opanuję go za pomocą tego, co uczynię dla mego bliźniego” rodzi się na nowo dramatyczne pytanie: „Co może uczynić człowiek, by świat został zbawiony?” (43).

Miłość do świata spełniająca się w czynieniu dobra, która jest mądrością ludzkiej egzystencji jest nierozłącznie związana z wewnętrznym nawróceniem człowieka. Troska o duszę człowieka uwikłanego w zło jest, jak wiadomo, istotnym elementem nauki chasydzkiej o zbawieniu. Jest ona również wyrazem przekonania o jedności świata stworzeń przed Bogiem. Świat ten, a zwłaszcza człowiek zamieszkujący go ulega, co prawda, niekiedy działaniu szatana ale ze względu na to właśnie konieczne jest zbawienie go. „Kiedy mówimy «zbawienie świata», czy mamy wtedy na myśli «zbawienie dobrych»? Czy «zbawienie» nie znaczy przede wszystkim wybawienia złych od zła?”. Zbawienia potrzebują wszyscy ludzie gdyż nie dzielą się oni w sposób jednoznaczny na dobrych i złych. Ci, którzy uważając się za dobrych potępiliby czyniących zło ale nie walczyli ze złem w sobie, „podczas zapasów z szatanem” sami wpadliby w jego szpony (92). Dlatego też obok służby Bogu „poprzez okazywanie miłości bliźnim” (26) drugim podstawowym sposobem służby bożej mającej na celu przybliżenie zbawienia człowieka i świata jest nawrócenie (184).

Bóg „zbawienie naszego świata powierzył mocy naszego nawrócenia”. Człowiek troskający się o zbawienie powinien zabiegać aby Szechinę przyprowa-

dzić do Boga za pomocą własnego nawrócenia (173). Czym jest nawrócenie? Jest to przemiana „istoty człowieka” i „zawrócenie z drogi ludzkiej na drogę Boga”, mające na celu „uchwycenie zbawienia” (182). Nawrócenie jest konieczne bo „jak wszyscy razem odpadliśmy od Niego, tak wszyscy razem musimy się do niego nawrócić” (83).

Możliwość nawrócenia gwarantuje fakt, iż człowiek jest wolny. Jego wolność została ufundowana gdy Bóg „wydzielił ze swej mocy moc prawdziwą, przydzieloną każdemu człowiekowi; a że to prawdziwa moc boża, widać właśnie po możliwości buntu przeciw Bogu”. Dzięki wolności, która zabezpieczona jest możliwością buntu, jest możliwe czynienie dobra przez człowieka. Dobro to polega przede wszystkim na tym, że „człowiek odwraca się od złego z całą mocą, w którą został wyposażony” (33). Kiedy człowiek popełnia zło, tak jak wtedy gdy w łańcuckiej bożnicy wybuchła bójka, wówczas jedyną możliwością uniknięcia sądu, który nad złymi czynami dokonuje się w niebie jest nawrócenie. „Wtedy cały lud wybuchnął płaczem, wszyscy zwracali się ku sobie pełni miłości i modlili się z duszą przepelnioną goryczą, lecz odmienioną” (28).

Tym, co naprawdę istotne w drodze człowieka ku zbawieniu jest jego skrucha za zło popełnione w życiu. Świat kusi urokami wielu miraży i człowiek sądząc, że osiągnie w nich swoje spełnienie, niekiedy porzuca drogi boże. Nie ma w tym nic niezrozumiałego, ale gdy zorientuje się w swej pomyłce tym goręcej powinien zwracać się ku Bogu całym swym sercem (88). Dlatego Jud będzie podkreślał: „Ważny jest płacz, ważne jest nawrócenie, ważna jest miłość” (28).

Nawrócenie, z którym współbrzmi miłość do wszelkiego boskiego stworzenia dokonuje się zawsze w „poszczególnych” duszach ludzkich. Jest zadaniem „na dziś” dla człowieka niezmiernie niedoskonałego i odległego od Boga. Gdy Jud mawiał: „Zbawienie jest bliskie” zawsze dodawał do tych słów apel o nawrócenie (182). Bliskość zbawienia jest owocem „bliskości” Objawienia, które „nie zdarzyło się tylko raz jeden, byśmy odtąd mogli je jedynie wspominać lecz co się stało, staje się teraz. Nie sporządzamy sobie kopii czegoś, co kiedyś było, sami sobie urządzamy siedzibę, sami wyczekujemy zbawienia”. Zarówno objawienie jak i zbawienie dokonują się w ludzkim „dziś”. Tu i teraz bowiem człowiek, może usłyszeć głos Boga zwracający się do niego, wzywający do nawrócenia i oferujący zbawienie. „Kiedy człowiek jest tego godzien – powiedział rabbi z Berdyczowa – słyszy w każdym tygodniu w dzień świąteczny głos, który mu mówi: «Jam jest Pan Bóg twój». Jeśli jesteśmy tego godni, słyszymy go tu i teraz. Słyszymy, jeśli gotowi jesteśmy usłyszeć. Jakże mógłby do nas nie przemówić – przecież zwraca się do nas, szuka nas! «Gdzie jesteście – pyta głos – wy, których Bogiem jestem? Czy jesteście? Czy jeszcze jesteście?»” (79 – 80).

Zarysowana tu perspektywa egzystencji człowieka, zwłaszcza ten jej aspekt, który ściśle wiąże się z nawróceniem, jest zbieżna z wizją ku jakiej przychylił się Martin Buber. Spór między zwolennikami Lublina i Przysuchy zostaje bowiem przez Autora rozwiązany – jednoznacznie dokonuje się to dopiero w posłowniu recenzowanej książki – na korzyść gminy Juda, który opowiada się za

nawróceniem jako jedynym dopuszczalnym czynem człowieka oczekującego na przyjście Mesjasza (235).

Czy nie jest to jednak, mimo przeciwnych zapewnień Bubera, próba przedstawienia jego własnej nauki? Potwierdzałaby to uderzająca zbieżność, przekazanego zarówno w „Gogu i Magogu” oraz w innych pismach chasydzkich, nauczania przedstawicieli tego mistycznego nurtu judaizmu z wykładem zawartym w filozoficznych dziełach Autora. Zgodność tych wizji może jednak wynikać również z głębokiego zakorzenienia filozoficznych idei tego myśliciela w przesłaniu chasydyzmu nie zakłócając przez to jego autentyczności. Niezależnie od tego, za którą interpretacją opowie się Czytelnik to jednak musi się zgodzić, że *Gog i Magog*. Kronika chasydzka” to książka filozoficzna pod warunkiem wszakże, że filozofia może być jeszcze poszukiwaniem mądrości, która prowadzi do zbawienia.

MIĘDZY KOSMOSEM A „CHAOSMOSEM”

Abp Józef Życiński, *Bóg postmodernistów. Wielkie pytania filozofii we współczesnej krytyce moderny*, Lublin 2001

Zdążyliśmy się już przyzwyczaić, że kwestie dotyczące postmodernizmu najczęściej wzbudzają reakcje skrajne: od żywego zainteresowania, wręcz entuzjazmu, po irytację i druzgocącą krytykę. Mniej jest jednak głosów próbujących zdiagnozować rzeczywisty wpływ postmodernizmu na kulturę, próbujących dokonać merytorycznych podziałów i niezbędnych uściśleń. Ów dojmujący brak konkretyzacji, definicji, a co za tym idzie precyzji wyводу, jest z pewnością jedną z przyczyn, w wyniku których spory dotyczące postmodernizmu niezwykle rzadko są kreatywne, a często po prostu trafiają w próżnię.

Na tym tle książka *Bóg postmodernistów* abp. Życińskiego ukazuje się jako głos stanowczy, ale przemyślany i dobrze wyważony. Przede wszystkim dlatego, że w trosce o jasność argumentacji Autor uwzględnia, często pomijane, a przecież istotne, rozróżnienia w samym nurcie postmodernizmu. Analiza jest uważna i skierowana na próbę jak najbardziej obiektywnej diagnozy. Dlatego nie jest to książka, która w polemicznym zacietrzewieniu, jednym cięciem, rozprawia się z argumentami przeciwnika. Nie jest też zgodą na łatwe kompromisy. Jest oznaką zarazem głębokiego zaniepokojenia o stan współczesnej myśli poddawanej destrukcyjnym wpływom niektórych odmian postmodernizmu, ale też zachętą do twórczego przeciwstawienia się im i wsłuchania w ich wartościowe odmiany.

*

Z książki wylania się obraz postmodernizmu jako myśli zrodzonej z poczucia głębokiego zwątpienia i rozczarowania płynącego z przejmujących doświad-

czeń XX wieku, gdy wprowadzone w czyn ideologie zrodziły Oświęcim i Kołymę, ukazały zbrodnie i wynaturzenia, wywołując światopoglądowy wstrząs. Później filozofia nigdy już nie miała być taka sama... Stabilne posady, na których pieczołowicie budowano kulturę i myśl, zaczęły kruszeć. Pod znakiem zażywania stały się tak fundamentalne wartości, jak: Bóg, sens czy rozum. Zawiodła również wiara w możliwość poznania i opisanie całej prawdy o ludzkim podmiocie. Dominujące stało się poczucie absurdu i osamotnienia – sytuacji, w której człowiek stanął przed pokusą rozpacz – twierdzi abp Życiński.

Postmodernizm, zdaniem Autora, jest jedną z dróg ucieczki przed poczuciem absurdu. Jest to próba sięgnięcia po nową logikę, nowy „sens”, choć nie wiadomo, czy w ogóle można użyć takiego określenia, gdyż postmodernizm w radykalnym wydaniu świadomie odżegnuje się od poszukiwań jednej prawdy i scalającego sensu, jest raczej apoteozą niekonsekwencji. Dlatego w tej metodzie filozofowania, nowym „sensem” staje się brak metody i dystans do filozoficznej tradycji. Siega się po ironię, zabawę, wyrafinowaną teoretyczną grę. Odpowiedzią na „skompromitowane” Oświecenie jest tu totalne zwątpienie, objawiające się relatywizowaniem wszystkich prawd i opisywaniem rzeczywistości za pomocą interpretacyjnych wariacji. A skoro udało się zachwiać pewnością co do dokonań *ratio*, można już zakwestionować wszystko. Nie ma obiektywnej prawdy, faktów – są tylko ich pojedyncze, dowolne interpretacje i interpretacje tych interpretacji.

Nic więc dziwnego, że Autor ceniący racjonalny dyskurs i ścisłość wyводу dostrzega postmodernizm jako niebezpieczny w swej dowolności żywioł analiz i dekonstrukcyjnej zabawy, podczas której jej twórcy na gruzach filozoficznej tradycji i klasycznej myśli dokonują wszechogarniającej reinterpretacji filozofii, religii, Boga, kultury i sztuki. Pisze Życiński: „W modelu takim człowiek prowadzi estetyzującą grę ze środowiskiem. Nie odrzuca on wprost ani religii, ani nauki, ani filozofii. Usiłuje je natomiast pojmuwać w zupełnie nowy sposób, widząc w nich przede wszystkim formy gier językowych. Także pytanie o Boga bardzo często nie jest już obecnie obciążone treściami formułowanymi ongiś przez ideologów ateistów. Klasyczna forma tego pytania ulega jednak semantycznemu rozmyciu, gdy się twierdzi, że zarówno teizm, jak i ateizm stanowią pewną formę naszej subiektywnej gry ze środowiskiem” (s. 19).

Dla myślicieli zakorzenionych w racjonalistycznej tradycji radykalizm i niezwykłość wprowadzanych przez postmodernizm idei musiał szokować. Ale też szokowanie, rozbudzenie ciekawości leży w samej naturze postmodernizmu. Przeniknięte jego duchem filozofia, literatura i sztuka często uciekają się przeto do dziwności, cudaczności, hołubią tematy marginalne, dotychczas pomijane milczeniem. Dlatego krytycy (dla przykładu, na polskim gruncie – Ryszard Legutko) zgodnie zarzucają mu używanie czczych sloganów, pogrążanie się w niczym nie uzasadnionej niezrozumiałości tekstów, w których często w parze idzie naukowa swoboda, niedbalstwo i brak metodologicznej poprawności. Silnej krytyce poddaje się także marny przekaz merytoryczny, nieudolność w interpreta-

cji klasyków filozofii, a także miałość argumentacji przy jednocześnie przesadnie rozbudowanej stylistyce wywodu.

Zakwestionowanie klasycznej koncepcji prawdy i „wielkich narracji” jest, zdaniem abp. Życińskiego, wielkim zagrożeniem i wyzwaniem dla współczesności. Skrajną wersję tego kulturowego nurtu określa Autor mianem postmodernizmu ideologicznego, za którego czołowych przedstawicieli uznaje się Deridę, Lyotarda i Foucaulta.

Zdaniem Autora *Medytacji sokratejskich* zanegowanie klasycznej definicji prawdy doprowadziło do „totalitaryzmu nihilistycznego”, w którym dominuje brak wiary w możliwość uchwycenia jednej prawdy, a pragmatyzm i swobodę twórczą ceni się wyżej niż racjonalny dyskurs. Zarzucenie tradycji spowodowało uwolnienie z więzów dyscypliny, jakie narzucały wypracowane dotąd pojęcia i filozoficzne systemy. Ideologiczny postmodernizm stosuje zatem literacki opis, gąszcz metafor, asekuruje się, poszukując przelotnych atrakcji i teoretycznych uduźwień – kwestia dotarcia do prawdy, uchwycenia wieńczącego poszukiwania sensu staje się sprawą nieistotną, bo już zdezaktualizowaną – bez troski wyklucza się ją więc z obszaru zainteresowań.

Czy jednak postmodernizm jest tylko „filozofią pustyni”, kroczącą ryzykowną ścieżką rozkładu i negacji? Zdaniem Autora polemici zapominają, że w samym wnętrzu postmodernizmu doszło dziś do wielu zmian i weryfikacji poglądów. Po chwilowym momencie fascynacji „komunikatami funeralnymi”, kiedy to okrzyknięto śmierć Boga, sztuki, demokracji i historii, niektórzy myśliciele postmodernistyczni zaczęli stopniowo łagodzić bardzo radykalne niegdyś sądy. Pisze Życiński: „Jesteśmy obecnie świadkami głębokich przekształceń w nurcie, który w swym początkowym rozwoju odrzucał tradycję zarówno chrześcijańską, jak i oświeceniową, deklarując koniec metafizyki towarzyszący wejściu w postmodernę – radykalnie nowy etap kulturowego rozwoju” (s. 9). Ten etap nie mógł jednak okazać się pozytywną zmianą na lepsze, pod hasłami postmodernizmu nie da się bowiem stworzyć nowego, mądrzejszego i wspanialszego świata. Jak przekonuje abp Życiński, myśl nie uwzględniająca fundamentalnych wartości i naukowych zasad nie ma szans na przetrwanie, zawsze bowiem prowadzić będzie do pustki tak w sferze egzystencjalnej, jak i naukowej.

Współczesny krajobraz intelektualny nakreślony w *Bogu postmodernistów* nie mógł obejść się bez dokumentu, który także był komentarzem i odpowiedzią na dzisiejsze kulturowe prądy – chodzi o encyklikę *Fides et ratio*. Jest to kapitalne uzupełnienie analiz dotyczących fenomenu postmoderny. Okazuje się, że w horyzoncie papieskiej refleksji nad współczesnymi prądami myślowymi można znaleźć miejsce dla pozytywnych odmian postmodernizmu.

Encyklika *Fides et ratio* nie neguje wprost samego postmodernizmu, jest przede wszystkim zdecydowanym głosem przeciwko nihilizmowi, który zaprzecza prawdzie o człowieku i kwestionuje jego tożsamość. Życiński podkreśla nacisk encykliki na owo zróżnicowanie: „Przyjęte w encyklice rozróżnienie między nihilizmem a postmodernizmem sugeruje, że Jan Paweł II nie traktuje post-

modernizmu jako nurtu z konieczności nihilistycznego. Obok znamiennej dla pewnych szkół postmoderny tradycji nihilistycznej istnieją jednak alternatywne ujęcia, w których krytyka dziedzictwa moderny nie musi prowadzić do nihilistycznej negacji oświecenia” (s. 127).

Krytykowanie wszystkiego, co nie jest bliskie chrześcijańskiej refleksji, nie jest właściwą drogą do opisanego kondycji świata. W zgodzie z tym duchem omawiana tutaj książka nie absolutyzuje chrześcijańskiego punktu widzenia. Życiński doskonale zdaje sobie sprawę, że jeśli w grę wchodzi Prawda, to stosowanie monopolistycznych praktyk wcześniej czy później doprowadzi do filozoficznej pychy, zacietrzewienia i izolacji, które szybko każą osiąść na poznawczych manowcach.

Bóg postmodernistów jest również apelem o intelektualną pokorę, otwartość i mądry, wyważony sąd, a także wezwaniem do spojrzenia na mądrość płynącą z innych niż chrześcijańskie źródła i uwzględnienie kulturowych rozczarowań, dramatu zamknięcia się na Boga. „Potrzeba nam otwarcia na poszukiwanie form językowych, które ułatwią dotarcie do środowisk reagujących obojętnością i poczuciem dystansu na dyskurs klasycznego teizmu” (s. 48) – apeluje Autor.

Sposobem przezwyciężenia kryzysowej sytuacji może być odwołanie się do osiągnięć tego kierunku postmodernizmu, który abp Życiński nazywa konstruktywnym. Przedstawienie tej afirmatywnej strony postmodernizmu jest najbardziej interesującą częścią książki i trudno nie zgodzić się z opinią Elżbiety Wołlickiej, która w recenzji w „Znaku” (9/2001) ubolewała, że ten wątek nie został bardziej rozwinięty.

Autor przedstawia konstruktywny postmodernizm jako nurt, który otwarcie przyjmuje wyzwania stawiane przez współczesną kulturę, świadomie przyznaje, że stare metody dyskursu okazują się czasem niewystarczające i że trzeba sięgnąć po nowe pojęcia i środki filozoficznej ekspresji. Jednak – co najważniejsze – nie wiąże się to z całkowitym zerwaniem z racjonalistyczną tradycją. Nie odrzuca się więc wartości, nie relatywizuje etyki, osiągnięć rozumu, pamiętając jednocześnie o meandrach, w jakie zablądziła ludzka myśl. Refleksja na gruncie postmodernizmu konstruktywnego odbywa się w horyzoncie poszukiwania Prawdy – w tym sensie ta propozycja filozoficzna zawsze będzie w opozycji do postmodernizmu ideologicznego.

Książka pokazuje, że znaleźliśmy się oto w momencie swoistego kulturowego napięcia, gdzie po jednej stronie mamy ciężko wypracowany „kosmos” idei – racjonalną tradycję, z przez wieki dopracowywanym systemem pojęć i definicji, po drugiej zaś – „chaosmos” postmodernistycznego ideologizmu: bezprecedensowe teorie wyrosłe na osobliwych egzegezach i obrazoburcze wyzwania rzucone całej tradycji filozoficznej, które nie jest bynajmniej ciężką próbą teoretycznego „przewartościowania” w samym sercu filozofii. Zwykle było ono bowiem nieodzowną „czystką” wśród idei, *katharsis*, jakie filozofia co jakiś czas przechodziła, a to jest raczej rodzaj wystąpienia – powiada Życiński – które drugożce fundament, na którym zbudowana została filozofia i kultura. To metoda,

która pomału obraca wniwecz racjonalny porządek, stając się tym samym źródłem rozpadu swoistej wspólnoty, jaką dawała wiedza.

Pałącym zadaniem filozofii staje się więc uniknięcie postępującego samounicestwienia. Co robić, pyta Autor, gdy w filozofii brak miejsca na konsolidujący sens, gdy proponuje się już tylko swobodną grę wyobraźni i niekończąca zonglerkę interpretacji? Impas pogłębia fakt, że próba sensownej debaty z postmodernizmem dekonstrukcyjnym jest niestety wykluczona – opisane wyżej założenia przyjęte przez ideologię postmoderny uniemożliwiają płaszczyzne porozumienia.

Dlatego – powiada Autor – konieczne jest pogłębianie i przywracanie rangi takim fundamentalnym wartościom, jak: prawda, dobro, piękno. A kiedy zwyczajowe mówienie o wartościach i Bogu okazuje się niewystarczające i nieprzekonujące, abp Życiński radzi sięgnąć po język świadectwa, gdzie na postawę nietscheańskiego Dionizosa odpowiada się prawdą płynącą z nauki Chrystusa. Twórcze ukazanie paradoksów i bogactwa narracyjnego zawartych w Ewangelii może bowiem okazać się szalenie zaskakujące i ciekawe nawet dla zadeklarowanych zwolenników dekonstrukcyjnych zabiegów i pozaracjonalnych środków dowodzenia. Jest szansa na to, by na tle prawdy płynącej z „szaleństwa krzyża” pokazać, jak miałki i ubogi duchowo jest postmodernizm ideologiczny.

*

Uchwycony w afirmatywnej perspektywie postmodernizm może jawić się jako fenomen przynoszący kulturowe oczyszczenie. Abp Życiński mówi tutaj o „kenozie sensu”. Ten grecki, przejęty z języka biblijnego termin, oznacza wyniszczenie, ogołocenie. „W perspektywie teologicznej kenoza Chrystusa polega na tym, iż mając naturę Boską »ogolocił samego siebie, (...) unżył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci – i to śmierci krzyżowej«” (Flp 2,7 n.) (s. 137).

Współczesna kenoza kulturowa – życie bez ideałów, etyki, zanurzenie się w tym, co powierzchowne i przypadkowe, może ostatecznie przynieść *katharsis* i ukazać horyzont wyzwolenia. Człowiek pozbawiony niegdyśszych złudzeń jest w stanie nowej, bolesnej prawdy o sobie, która ma szansę być odkupieniem, początkiem jego nowej drogi.

Nie bez znaczenia jest dla abp. Życińskiego działanie inspirującej mocy Ducha Świętego – jego pobudzającego działania otwierającego na bogactwo świata i jego zróżnicowanie, wpływającego na aprobującą postawę, która nie godzi się na łatwą ucieczkę w bardzo atrakcyjny czasem chaos pozorów. Tak więc „Kulturowa kenoza Boga przejawia się ostatecznie w tym, że teksty proklamujące Jego śmierć okazują się zwiastunami odrodzonego chrześcijaństwa. Na szlaku tych paradoksów śmierć Boga stanowi przecież wprowadzenie w misterium Zmartwychwstania” (s. 171).

Nie wydaje się, żeby przedstawione powyżej obawy były li tylko pozornymi i wydumanyymi lękami intelektualisty. W czasach Wielkich Wątpliwości, gdy dominuje łatwość zmiany poglądów i koncepcyjny jarmark, nigdy nie będzie za mało wypowiedzi domagających się otwartej, rzetelnej polemiki, sprzeciwiających się myślowej płytyźnie i starających się o przywrócenie wiary w człowieka. *Bóg postmodernistów* jest takim głosem. Jest to szczerze wołanie o Sens, ukazujące niepokój, który towarzyszy Autorowi od dawna.

Książka nie wyczerpuje jednak złożonego krajobrazu kulturowych i filozoficznych symptomów ponowoczesnego procesu. Już samo opisanie poszczególnych jego wariantów domagałoby się bowiem osobnych i o wiele obszerniejszych opracowań i źródeł. Mamy tu raczej do czynienia z przedstawieniem spektrum zagadnień i istotnych pytań, jakie powstają w wyniku gwałtownych cywilizacyjnych zmian. Znaczące, że polemiczny zapal Autora nie przeszkodził mu uważnie wsłuchać się we współczesną intelektualną polifonię. Po tym poznać dojrzałą filozofię, że potrafi mądrze zaczerpnąć z wszystkich źródeł, a z pokonywania własnych słabości potrafi czerpać naukę.

Bezpardonowe skreślenie postmodernizmu nie będzie żadnym wyjściem, a tylko asekuracyjnym przymykaniem oczu na gwałtowne zmiany, jakie dotykają kulturę. Przechodzimy chorobę nowej ideologii – zdaje się mówić abp Życiński – dlatego istotne jest postawienie właściwej diagnozy. Konieczna jest niezgoda na nihilizm dekonstrukcyjnej postmoderny, podjęcie rzetelnej z nią dyskusji, gdzie w merytorycznym sporze obnaży się nonsensy, odrzuci niechlujność myślową, ale też uszanuje to, co odmienne, przy okazji twórczo wykorzystując każde cenne *novum*. Warto więc dostrzec i docenić osiągnięcia i intuicje konstruktywnej odmiany postmodernizmu. Wszak „W filozoficznym domu naszego Ojca mieszkań jest wiele. Chrześcijaństwo, głosząc odwieczną prawdę Bożą, korzystało z wielości systemów uwzględniających różne typy ludzkich doświadczeń” (s. 165).

Jeśli deklarowana otwartość tradycyjnej filozofii nie pozostanie na poziomie obietnic i grzecznościowych zapewnień, to istnieje duża szansa na to, by zmierzyć się z ideologicznym postmodernizmem na serio. Powinno wrzeć. Tam, gdzie kipi od pytań, zarzutów i wątpliwości, zwykły pojawiać się zarodki nowych odpowiedzi.

Tak więc znajdujemy się między kosmosem a chaosmosem. Wybór, jakiego dokonamy, będzie określeniem kierunku, w jakim podążać będzie kultura. Książka abp. Życińskiego jest apelem o to, by wybór ten nie okazał się dla nas zgubny.

ŚW. TOMASZ CZYTA BOECJUSZA

Stanisław Bafia CSsR, *Komentarz św. Tomasza z Akwinu do „De Hebdomadibus” i „De Trinitate” Boecjusza*, Wyd. Nauk. PAT, Kraków 1998, s. 269

Filozoficzna i teologiczna myśl św. Tomasza z Akwinu była przedmiotem zainteresowań szerokich kręgów współczesnych mu myślicieli. Siłumione przez czasy nowożytne zainteresowanie tomizmem zostało wznowione poprzez rodzący się pod koniec XIX wieku neotomizm. Po stu latach rozkwitu neotomizmu w różnych wersjach, a także i wielu innych kierunków myślenia, filozoficzno-teologiczny dorobek Akwinaty budzi wciąż żywe i twórcze zainteresowanie współczesnych teologów i filozofów. Jednym z nich jest Stanisław Bafia CSsR. Interesuje się on głównie oddziaływaniem Boecjusza w wiekach średnich. Swego rodzaju zwieńczeniem a zarazem i kontynuacją tych zainteresowań jest jego rozprawa habilitacyjna pod tytułem: *Komentarz św. Tomasza z Akwinu do „De Hebdomadibus” i „De Trinitate” Boecjusza*.

Książka ta składa się ze wstępu, trzech rozdziałów i zakończenia. Jak Autor zaznacza we wstępie, praca przedstawia treści wyłożone przez św. Tomasza z Akwinu w komentarzach do *De Trinitate* i *De Hebdomadibus* Boecjusza. Komentarze te należą do zbioru wczesnych pism Akwinaty i – zdaniem Autora – doskonale ukazują przełomowy charakter myśli św. Tomasza oraz tworzenie się nowej filozofii i teologii najpierw w trakcie komentowania pism myślicieli chrześcijańskich z pogranicza starożytności i średniowiecza i zaliczanych do reprezentantów neoplatonizmu chrześcijańskiego, takich jak św. Augustyn, Pseudo-Dionizy Aeropagita oraz Boecjusz.

Pierwszy rozdział omawianej rozprawy jest poświęcony zagadnieniom antropologiczno-teoriopoznawczym. Autor ukazuje, jak na bazie polemiki z antropologią neoplatońsko-chrześcijańską św. Tomasz rozstaje się z dotychczasowym

wym filozoficzno-teologicznym myśleniem. Nowość Tomaszowego ujęcia polega na tym, że człowieka przedstawia on jako jedność cielesno-duchową (s. 18), a wynikająca z takiej wizji człowieka teoria poznania podkreśla rolę zmysłów, od których – zdaniem Akwinaty – rozpoczyna się proces poznania. Św. Tomasz utrzymuje, że u podstaw teorii poznania leży określona wizja ludzkich władz poznawczych. Zarówno umysł bierny, jak i czynny, który ma zdolność poznania prawdziwego, jest władzą duszy. W tym miejscu św. Tomasz jest spadkobiercą myśli Arystotelesa (s. 30). Kolejna teza, zgodnie z którą twierdzi się, że zmysły są jedynym źródłem poznania ludzkiego, pochodzi również od Stagiryty. Te stwierdzenia wyznaczają z kolei zakres naturalnego poznania Boga, który to zakres – w porównaniu do św. Augustyna – jest węższy, gdyż ograniczony do istnienia Boga. Natomiast trudności towarzyszące naturalnemu poznaniu Boga są właściwie – stwierdza Autor – punktem wyjścia rozumowań wiodących do przyjęcia tezy głoszącej konieczność wiary, i tym zagadnieniom poświęcony jest trzeci punkt pierwszego rozdziału.

W drugim rozdziale Autor omawia zagadnienia metodologiczne. Św. Tomasz szuka takiej nauki, w której można by prowadzić rozważania na temat Boga. Problem metodologii średniowiecznej filozofii i teologii jest – zauważa Autor – skomplikowany, gdyż brakuje dzieł autorów średniowiecznych o tematyce ściśle metodologicznej. Św. Tomasz odchodzi w zagadnieniach metodologicznych od neoplatońskich treści zawartych w traktacie Boecjusza. Zarzuca myśl o matematyce jako nauce przygotowującej umysł ludzki do poznania Boga. Przyjmuje natomiast schemat matematyki, *quadrivium* i wyróżniając w niej tzw. *scientiae mediae*, widzi w niej narzędzie poznania przyrody. Wyróżnia on w matematyce tzw. *scientiae mediae*.

W metafizyce jeszcze wyraźniej zauważa się odejście św. Tomasza od neoplatonizmu zarówno w zakresie doktryny o jej przedmiocie, jak i w stwierdzeniach na temat zakresu metafizycznego poznania Boga. Przedmiotem metafizyki będzie już nie tylko Bóg, czy też dusza ludzka, jak chciałby św. Augustyn, lecz byt i substancja rozważane jako skutek działania Boga, a więc nie istniejący sam ze siebie. Bóg jest przedmiotem metafizyki, lecz w metafizyce można uzasadniać tylko Jego istnienie. To zawężone poznanie, stwierdza Autor, jest konsekwencją teorii poznania i antropologii.

W rozdziale trzecim Stanisław Bafia omawia te szczegółowe zagadnienia metafizyczne, które św. Tomasz porusza w omawianych tekstach. W komentarzu do *De Hebdomadibus* Boecjusza przedstawił on pojęcie bytu, pojęcie jedności i dobra. Przy tej okazji naszkicował on teorię partycypacji, która będąc pochodzenia platońskiego, otrzymała tu nowy charakter. Poruszając zagadnienie ilości i miejsca, uzasadniał tezę pluralizmu bytowego, która jest charakterystyczna dla filozofii Arystotelesa.

Treści wyłożone przez św. Tomasza w komentarzach do *De Trinitate* i *De Hebdomadibus* Boecjusza Stanisław Bafia rozważa nie tyle w sposób historyczno-filozoficzny, co raczej systemowy i ukazuje rozpoczynanie się nowego okresu

w dziejach filozofii. Praca ukazuje przełomowy charakter myśli św. Tomasza i tworzenie się nowej filozofii i teologii. Autor dochodzi do wniosku, że w komentarzach do *Opuscula Sacra* Boecjusza św. Tomasz rozszedł się z augustynizmem w antropologii, teorii poznania, teorii poznania naukowego i metafizyce, a więc w podstawowych zagadnieniach filozoficznych.

Omawiana praca stanowi cenny wkład w poprawnym rozumieniu i odczytywaniu myśli św. Tomasza. Cennym walorem pracy pozostaje oparcie całej nauki św. Tomasza z Akwinu na antropologii. Realizm antropologiczny, zarówno co do struktury bytu ludzkiego, jak i jego możliwości oraz ograniczeń poznawczych, stanowi miły krok na drodze do zrozumienia prawdy o człowieku, o jego indywidualnym i społecznym wymiarze, jak również teologicznym ukierunkowaniu. Na podstawie komentarzy Akwinaty do dzieł Boecjusza doskonale widać powstawanie nowej filozofii antropologii filozoficznej, opartej na aristotelesowskim empiryzmie, racjonalizmie i hilemorfizmie

Ks. STANISŁAW PAMUŁA

CZY POLACY SĄ RELIGIJNI?

Kościół i religijność Polaków 1945-1999. Praca zbiorowa pod redakcją ks. Witolda Zdaniewicza SAC i Tadeusza Zembrzuskiego, Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC, Warszawa 2000

Omawiana pozycja była zapowiadana dużo wcześniej i, co ciekawe, oczekiwana w wielu środowiskach naukowych, pastoralnych, a nawet prasowych. Dość wspomnieć, że stała się przedmiotem pierwszych refleksji czy zapowiedzi w prasie tygodniowej. Warto tu przywołać chociażby „Tygodnik Powszechny” (3/2001), czy nawet „Politykę” (identyczny numer).

Data wydania publikacji wskazuje na 2000 roku, a na półkach księgarskich praca ta zagościła w styczniu 2001. Oto 559 stron druku stanowi faktycznie podstawę do nader poważnego tytułu: *Kościół i religijność Polaków 1945-1999*. Dodajmy, to nie tylko tekst, ale dane statystyczne w postaci tabel, map, zestawów i wykresów, jako owoce Statystyki Kościoła Katolickiego SAC, a książka jest częściowo dotowana w ramach projektu badawczego Pastorales Forum Wien. Redaktorami zaś są ks. Witold Zdaniewicz i Tadeusz Zembrzuski

Prezentowana publikacja pomyślana jest nietypowo. Korpus jej to trzy części, poprzedzone nie wstępem czy wprowadzeniem, ale przedmową. Ten etap pozycji jest bardzo krótki i posiada raczej charakter zapowiedzi dzieła, a nie wprowadzenia w treść rozdziałów. Stąd nie dziwi też i fakt, że brakuje zakończenia, które sumowałoby całość refleksji, dodajmy – wieloaspektowej. Jak zapowiada sam tytuł, łączy ona dwa obszary analiz, mianowicie Kościoła w Polsce i religijności Polaków. Ramy czasowe obecne w samym już tytule, w sumie 54 lata, obejmują czas PRL-u (1945–1989) i dekadę lat III Rzeczypospolitej Polskiej (1989–1999). Aczkolwiek z punktu widzenia historycznego są to dwa okresy bardzo różne, w czasie których Kościół pełnił swą misję, to przemiany tego półwie-

cza posiadają charakter bardziej polityczny, ekonomiczny niż kościelny i religijny.

Poszczególne trzy części pomyślane są jako próba odpowiedzi na zapowiedziany tytułem publikacji problem Kościoła i religijności w Polsce po II wojnie światowej, nieomal do końca XX wieku. Tym samym jest to swoista wiwisekcja pastoralna, a jeszcze bardziej socjologiczna tego półwiecza, które staje się przedmiotem naukowych dociekań. Mówi się bowiem obecnie, iż skończony wiek winien się stać przedmiotem analiz i ocen wielu dyscyplin naukowych. Część tych zamiarów, w zakresie półwiecza, sygnalizuje omawiana pozycja.

Część pierwsza zawierająca najwięcej bo 17 opracowań poszczególnych autorów (s. 11-327), koncentruje się na problematyce społeczno-religijnej. Idzie więc o czas formalnie minionego systemu, ale i o rzeczywistość Polski demokratycznej, co niewątpliwie wywiera wpływ na współczesne życie religijne. Jest to najbogatsza część tej pozycji, wszak zakres prowadzonej refleksji jest bardzo szeroki. Dość wspomnieć, iż dotyczy struktur działalności Kościoła, funkcji pełnionych przez Kościół w Polsce, jak też wybranej specyfiki religijności drugiej połowy minionego tysiąclecia. Na tym etapie trzeba zauważyć, że poszczególne tytuły rozdziałów są bardzo interesujące, aczkolwiek *spectrum* podejmowanych spraw zbyt szerokie a mało uporządkowane.

Mając na uwadze najogólniej pojęte struktury, warto najpierw dostrzec te mniejsze, a wśród nich jest parafia. Interesująco ją przedstawia Elżbieta Firlić, wszak wybiera kilka aspektów polskiej parafii. Wskaże więc na socjografię parafii, funkcje, jakie są w niej pełnione, przywódców parafii np. księży proboszczów. Dalej zwraca uwagę na cechy duszpasterstwa parafialnego, by w końcu ukazać więź katolików z parafią. Refleksje te poparte są badaniami różnych ośrodków, jak: GUS, OBOP, CBOS. Kończy więc swe rozważania: „Na poziomie lokalnym nie widać obniżenia więzi społecznej mieszkańców ze swoją parafią, nie widać chęci «odcięcia się» od parafii jako instytucji kościelnej” (s.121-122).

W tej kościelnej strukturze rozważań do przodu się posuwa ks. Władysław Piwowarski, wszak podejmuje zagadnienie roli biskupów i kapłanów. Temu Kościołowi, który jest realizowany pod ich przewodnictwem w poszczególnych diecezjach i parafiach, a który tworzą, jak się wyraża, Kościół ludowy (*Volkskirche*), przypisuje takie cechy, jak: nastawienie uniwersalne, masowość oddziaływania, hierarchiczność, duchowość i rytualizm. Obecnie w ramach diecezji powstają różnego rodzaju jednostki, które pomagają realizować stojące przed Kościołem zadania. Jest to owoc przemian posoborowych, jak też specyficznych „mikrostruktur parafialnych”, które stają się coraz bardziej upowszechniane. Doda jednak, iż „przemiany te napotykały trudności i że ich tempo jest niewystarczające. Niewątpliwie jest to uwarunkowane polskim kontekstem społeczno-politycznym” (s. 16). Czy jednak tylko tym rodzajem kontekstu, to z profesorem można dyskutować.

W zakresie już tych ogólnopolskich czy narodowych struktur, zwraca się uwagę na wiele aspektów tej działalności. Dość wspomnieć rozdział V, gdzie

Bogusław Skręta rozważa: *Stosunki państwo-Kościół w Polsce w latach 1944-1998*. Analizy te, bardziej o charakterze prawnym, wydaje się bardzo interesujące. Dzieła autor omawiany okres na dwie części. Pierwsza od wojny do 1980 roku, i druga od września tegoż roku do ostatnich już lat w III RP, bo do 1998. Operuje artykułami Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 17 marca 1921, pewnymi rozporządzeniami, faktami, datami, co podnosi walor refleksji. Dziwi jednak i zostawia niedosyt, iż autor nie posługiwał się dokumentacją naukową, której owocem byłyby przypisy. Wiadomo bowiem, że tego rodzaju oprzyrządowanie treści jest konieczne, wszak pomaga innym zainteresowanym w korzystaniu z materiałów badanych.

W tym zakresie wiele pozytywnych odniesień dokumentacyjnych dostarcza ks. Henryk Skorowski w swym rozdziale: *Religia i tożsamość narodowa* (s. 161). Opisuje najpierw początki relacji chrześcijaństwa i narodu, by przejść do czasu po 1945 roku, a więc wkroczyć w okres totalitaryzmu komunistycznego, tym samym spojrzeć na badany problem religii i narodu w okresie transformacji systemowej. Kończy autor na aktualnej działalności pastoralnej Kościoła polskiego, którą sprowadza do nauczania, ale także aktywności w obranym kierunku. Wyraźnie ten proces dostrzega w związku z działaniami zmierzającymi do integracji europejskiej. „Jeśli ta kultura ma wymiar aksjologiczny, to znaczy jest wartością zarówno dla człowieka jako jednostki, jak i dla wspólnoty osób, to zasadna jest potrzeba jej ochrony w dobie dokonujących się procesów globalizacji”, kończy swe uwagi ks. Skorowski (ss.173-174).

Tych spraw, aczkolwiek bardziej w perspektywie narodu, będzie dotyczyć ks. Janusz Mariański, gdy napisze, że po wojnie, a dokładniej „na przełomie lat czterdziestych i pięćdziesiątych rozpoczął się zdecydowanie proces eliminowania Kościoła katolickiego z życia publicznego” (s. 159). Jego zdaniem, Kościół w Polsce, prowadząc walkę z tamtejszym systemem o swą obecność w życiu społecznym, i to *hic et nunc*, pozostawał wierny narodowi. Co więcej, wzmacniał się moralnie po wyborze na papieża rodaka, szczególnie zaś gdy Jan Paweł II jako pielgrzym wracał do swej ojczyzny. Kościół, ubogacony tymi wizytami, zachowywał swoją tożsamość w trudnym okresie PRL-u. Należy zadbać, uważa ks. Mariański, by w systemie demokracji wartości religijne i narodowe nie tylko przetrwały, ale i by były pogłębiane. Nieoceniona w tym procesie wydaje się rola Kościoła i to, jak zauważa lubelski profesor, tak z moralnego, jak i z społecznego punktu widzenia.

Działalność Kościoła omawianego okresu uszczegóławiają opracowania na różne tematy, np. zgromadzeń zakonnych, działalności Caritas, poszczególnych sanktuariów w kraju, czy realizowanych idei ekumenizmu. Sprawę życia zakonnego omawia redaktor publikacji ks. Zdaniec, który sięga do czasu po odzyskaniu niepodległości w 1918 roku. Na szczególną uwagę w okresie martyrologii II wojny światowej, jak powiada redaktor, zasługują poszczególne społeczności zakonne. Szkoda, że tak interesująco zapowiedzianego zagadnienia nie poszerzył, wszak paragraf 2. *Okres okupacji* (s. 211) mieści w jednym akapi-

cie, by przejść do życia zakonnego w okresie PRL-u. Ten okres autor wzbogacił danymi liczbowymi, ze względu na strukturę płci, jak i pełnione funkcje. Podobne wskaźniki alokuje w stosunku do współczesnej Polski, która pozostaje krajem realizowanej demokracji. Nowa rzeczywistość nie wpłynęła radykalnie na spadek czy wzrost wskaźników powołań zakonnych, niemniej przed poszczególnymi zakonami staje sprawa formacji, ale i uwzględnienia współczesnych znaków czasu.

Niewątpliwą siłą Kościoła w Polsce pozostają ruchy religijne. Ks. Ostrowski sięga do ruchów znanych po II wojnie światowej, już po części mniej obecnych, by wskazać na bardzo współczesne, krajowe i zagraniczne aż po bardzo aktualne, duchowe i religijne związki. Idzie tu autorowi o wspomniane zróżnicowanie, wszak jak napisze: „szczególny wzrost zainteresowania ruchami nastąpił w latach 90-tych... nie tylko ze strony Kościoła, ale także państwa” (s.152). Temu zjawisku, dostrzega wspomniany autor, towarzyszy pewne niebezpieczeństwo ze strony nowych struktur, które pojawiają się w ramach sekt i ruchów religijnych. Działalność obronna czynników tak świeckich, jak i kościelnych, zdaniem ks. Ostrowskiego, jest zdecydowanie niewystarczająca.

Również w podobnym obrębie czasowym, bo 53 lat, sygnalizowana jest sprawa działalności Caritas, która w 1950 roku została zlikwidowana przez czynniki państwowe. Działała więc jako Zrzeszenia Katolików „Caritas” i trwała do 10 października 1990, gdy została reaktywowana dawna Caritas. Zaczęła więc uczestniczyć w szerokim zakresie spraw, które niesie współczesne życie w Polsce, jak i w krajach potrzebujących natychmiastowej pomocy, np. Rwanda, Kosowo. Także taki powszechny charakter działalności prezentuje s. Teresa Wójcik w rozdziale *Ekumenizm*. Siega do pierwszych kontaktów z protestantami, następnie z prawosławiem, by dotknąć relacji z Żydami, które często, ale i bardzo różnie są przedstawiane na łamach współczesnej prasy.

Do całości tej pierwszej części trzeba dołączyć rozdziały o nauczaniu religii, recepcji Soboru czy zagadnieniu miejsca świeckich w Kościele autorstwa Stanisława Szaryka: *Sprawy majątkowe w Kościele*. Z jednej strony, podejmowane w tej części tematy wyznaczają szeroki zakres spraw, z drugiej strony, zagadnienia te winny być poddane głębszej systematyzacji. Domaga się tego także zbyt duża liczba rozdziałów, w porównaniu z zawartością części drugiej i trzeciej. Ilość w tym przypadku, nie pozwala na pogłębioną jakość. Zawiera ta część ponad 60 % całości opracowań (rozdziałów, wszak tak je nazwano), które znajdują się w całej pozycji. Jak więc przy takim układzie przedstawiają się pozostałe dwie części.

Część druga i trzecia posiadają wstępy, czego nie miała część pierwsza. *Ipsa facto*, wskazuje to na pewne braki formalne struktury pozycji. Wstęp bowiem do części drugiej zapowiada, co jest przedmiotem opracowania każdego z autorów. Niewątpliwie zabieg ten pozwala na wyraźne wskazanie socjologicznego aspektu opracowań. Stąd Mariusz Chmielewski omawia temat: *Charakterystyka społeczno-demograficzna populacji*. Autor operuje wskaźnikami procentowymi w za-

kresie podstawowych struktur: płci, wieku i wykształcenia. Uzupełnia to pytaniami szczegółowymi, dotyczącymi oceny szeroko rozumianego życia ekonomicznego. W tym nurcie zamieszczają swoje artykuły: Grzegorz Gudaszewski pt. *Postawy wobec świata i cele życiowe*, Paweł Ciecieląg zajmujący się także zagadnieniem postaw, ale wobec młodego pokolenia, i wreszcie Paweł Kaczorowski, który akcentuje aspekt postaw wobec przeszłości, ale także oczekiwania w stosunku do współczesności i przyszłości.

Oddzielny dział tej części to rozdziały już bardzo uogólniające podejmowane zagadnienia, jak: *Opinie o Kościele katolickim* Arkadiusza Łanowskiego, *Model chrześcijanina* wspomnianego już ks. Zdaniewicza czy *Religijność indywidualna Polaków* ks. Edwarda Jarmocha. Czy więc w oparciu o te tematy można dawać *Podsumowanie* dokonane przez współredaktora Tadeusza Zembrzuskiego, co więcej, czy także *Posłowie* pierwszego redaktora? Tu rodzi się wątpliwość, wszak brakuje konsekwencji metodologicznej w stosunku do pierwszej części, co więcej, jak zostało już wspomniane, nie ma też ogólnego zakończenia całości prezentowanego dzieła.

Część trzecia, bodaj najbardziej oczekiwana, jest uboga z punktu widzenia ilościowego (96 stron), jak i merytorycznego. Podstawą stały się tylko dwie formy analiz socjologicznych, mianowicie udziału wiernych we mszy św. (*dominantes*) i komunii św. wielkanocnej (*communicantes*). Na tym etapie rodzi się pytanie: dlaczego w badaniach i analizach nie idzie się dalej, by dotknąć jeszcze innych obowiązków katolika? Rzecz o tyle ważna, że na ten temat kiedyś sporo publikowali wspólnie ks. Piwowarski z ks. Zdaniewiczem, pierwszym redaktorem tej publikacji. Co więcej, zakres omawianych spraw od strony teoretycznej, tak w części pierwszej, jak i drugiej, szły o wiele szerzej. Dodajmy, okres lat demokracji polskiego życia w ostatniej dekadzie minionego wieku domaga się bardzo pogłębionych badań i analiz. Statystyka ta, niełatwe przedsięwzięcie in omawianym zakresie, bardzo wiele wniosłaby w rzeczywistość ujęcia przemian po '89 roku minionego stulecia.

Kończąc, trzeba wyrazić uznanie dla redaktorów, którzy podjęli się wielkiego zadania. W wielu jego punktach starali się wprowadzić czytelnika w bogaty świat opisu, ale i po części faktów, którymi są dane statystyczne. Praca ta jest znakiem odwagi w zakresie socjologii religii, czego dowodem były wspomniane jej recepcje w polskiej prasie. Ludzi kościelnych struktur, nauki, nawet studiujących socjologię, teologię pastoralną, historię współczesną, piszących na te tematy, należy zachęcić do kontaktu z omawianą publikacją.

CÓŻ PO FILOZOFII?

Konferencja *Filozofia w szkole*, Kielce 21-22 września 2001

Filozofia jako warunek integracji nauczania i wychowania to tegoroczny wiódący temat 3. już konferencji pt. *Filozofia w szkole*, która odbyła się w dniach 21-22 IX 2001 roku w Wojewódzkim Ośrodku Metodycznym – Centrum Edukacyjnym w Wólce Milanowskiej k. Kielc. Spotkanie odbyło się dzięki wsparciu MEN i KBN oraz współpracy Zakładu Historii Filozofii Instytutu Nauk Politycznych Wydziału Zarządzania i Administracji Akademii Świętokrzyskiej im. Jana Kochanowskiego w Kielcach, Polskiego Towarzystwa Filozoficznego Oddziału Kieleckiego i Komitetu Okręgowej Olimpiady Filozoficznej. Obradom przewodniczył Kierownik Zakładu Historii Filozofii Instytutu Nauk Politycznych AŚ, profesor Bronisław Burlikowski.

Referenci reprezentujący zarówno uczelnie wyższe, jak i szkoły średnie w referatach, wystąpieniach i debatach poruszali szeroki zakres tematów dotyczących zagadnień współczesnej edukacji filozoficznej – zarówno dotyczących sfer merytorycznych, jak i metodycznych. Omawiano m.in. kłopoty, jakie sprawia fakt, że filozofia nie ma w szkołach średnich statusu przedmiotu autonomicznego, oraz odnoszono się do wielu kwestii dotyczących kondycji współczesnej filozofii i jej prób odpowiedzi na wiele nowych, ważkich pytań, jakie pojawiają się w wyniku błyskawicznych przemian, jakie dotykają oblicze świata.

Konferencja stworzyła dogodną możliwość postawienia także wielu innych zasadniczych pytań, np. jak zachęcać młodzież do filozofowania, a co za tym idzie – po jakie formy sięgnąć, by nauczanie było ciekawe i efektywne zarazem? Czy filozofia ma wystarczająco dobre wsparcie w kręgach nauczycieli filozofii i etyki – czy w szkołach średnich oferują ją oni w dobrym wydaniu? Jak uczyć samej potrzeby filozofowania? Czy wśród wszechobecnego pragmatyzmu i kon-

sumpcyjnych wzorców jest jeszcze miejsce na klasycznie rozumianą filozofię? Pytano, jaka jest rola filozofii w budowaniu i kształtowaniu samoświadomości ucznia? Czy może być ona pomocna przy integracji ucznia z kulturą i narodowym dziedzictwem? Poruszano kwestie dotyczące zagadnień filozoficznych pojawiających się, np. na lekcjach języka polskiego czy historii, zagadnień dotyczących interpretacji tekstów literackich, a także wpływu mediów na świadomość uczniów. Mówiono też m.in. o obecności treści filozoficznych w literaturze dziecięcej i młodzieżowej oraz nauczaniu filozofii jako przygotowaniu do dialogu.

W wielu wystąpieniach zauważyć można było szczególne zwrócenie uwagi referentów na wielokrotne splatanie się teoretycznych, głęboko filozoficznych kwestii z praktycznymi sferami życia. Dla przykładu profesor Wiesław Sztumski z Uniwersytetu Śląskiego w wystąpieniu *Komu potrzebna jest filozofia?* poruszył kwestię mądrościowego wymiaru filozofii. Mądrość bowiem, która przysłużyć się mogła człowiekowi, była zawsze wynikiem subtelnego i umiejętnego łączenia wiedzy zarówno naukowej, jak i tej „życiowej”. Zdaniem prof. Sztumskiego współcześnie mądrość zaczęto rozumieć zanadto scjentyistycznie – mędrzec w jej ujęciu miałby być wszytkowiedzącą naukową encyklopedią. Ale naukowa wiedza nie jest całą mądrością – nauczyciel musi być także przewodnikiem po życiu. Scjentyistyczny paradygmat spowodował nadmierne sformalizowanie filozoficznych prawd – znacznie obniżając jej kulturowy i mądrościowy wymiar. Byłoby więc dobrze, gdyby filozofia otworzyła się i spróbowała uniknąć zamykania się w trudnym, nieprzystępnym żargonie i hermetyczności tekstów. By potrafiła umiejętnie ukazać ścisłość i precyzję filozoficznej wiedzy, ale również nauczać mądrości w sokratejskim wydaniu.

Z kolei profesor Franciszek Mihina ze Słowacji w referacie *Quo vadis filozofio?* – mówił o autentycznej potrzebie dotarcia do młodych ludzi, którzy muszą się odnaleźć w szybko rozwijającym świecie. Filozofia nie może być dla nich konceptualnym straszakiem. Musi umiejętnie wzbudzać umiejętność komunikowania się z Innym, uwrażliwiać na piękno wiedzy, złożoność świata i innych ludzi. Jak metaforycznie rzecz ujął Autor: wewnątrz każdego człowieka to piękny instrument, który nie zawsze wydaje dźwięk – filozofia ma być umiejętnością wydobywania go.

Profesor Władysław Pabiasz z Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Częstochowie w wystąpieniu *Szkola a współczesne kierunki filozofii wychowania* wskazał, jak istotna jest teleologia wychowania. Jeśli zależy nam na wykształcaniu wartościowych ludzi, nauczyciele – oprócz kształcenia umysłów, powinni także rozwijać wolę uczniów, kłaść nacisk na ich wychowanie moralne, rozwijać i kształcić etyczne postawy.

Profesor Krzysztof Łastowski w wykładzie zatytułowanym *Filozofia przyrody jako podstawa kształcenia w naukach biologicznych* przedstawił swoją socjobiologiczną wizję rozwoju nauki – wskazywał na brak prób integracji między naukami przyrodniczymi a wiedzą nauk humanistycznych. Starał się w tym kon-

tekście ukazać związki między zjawiskami przyrody a kulturowymi działaniami człowieka.

Profesor Lech Mihnowski, mówiąc o *Filozofii i problemach przewidywania i kształtowania przyszłości*, twierdził, iż nie jesteśmy obecnie w stanie nadażyć za zewnętrznymi zmianami techniczno-kulturowymi (np. niszczymy szybciej środowisko, niż jest ono w stanie się zregenerować) i że jest to szczególnie moment rozwoju cywilizacyjnego, swoista „sytuacja zmian”. Następuje stopniowa moralna degradacja w sferze kulturowej i niedbały stosunek do środowiska. W błyskawicznie zmieniającym się świecie coraz częściej przestają sprawdzać się niektóre metody przewidywania: może już zawodzić metoda prób i błędów, jak i metoda wprowadzania sprawdzonych wzorców. Dlatego konieczne jest wypracowanie nowego modelu świadomości, intelektualnych mechanizmów – zdolności mądrego obserwowania zdarzeń, wyciągania wniosków i stawiania hipotez – do przewidywania, które uchronić nas może od wstrząsów, które da szansę przewidywania różnorodnych zagrożeń cywilizacyjnych i pozwoli nie na niszczenie życia, ale poprawę jego jakości.

Konferencja *Filozofia w szkole* dawała możliwość wysłuchania szeregu innych wykładów ukazujących np. rozmaite perspektywy nauczania filozofii, czy referatów w ciekawy sposób łączących zagadnienia historyczne i filozoficzne, jak wystąpienie słowackiego profesora Rudolfa Dupkali, pt. *Nauczanie filozofii w ewangelickim kolegium w Preszowie*.

Interesujące zagadnienia ukazywał wykład magistra Ihora Kariweca, nauczyciela z liceum we Lwowie, pt. *Filozofia dla uczniów na postradzieckim obszarze Ukrainy*. Autor przedstawił stan nauczania filozofii w szkołach na Ukrainie; mówił o uprzedzeniach uczniów do filozofii, która długo obciążona ideologią i bełkotliwą retoryką budzi w uczniach niechęć i nieufność. Brak nowych rozwiązań edukacyjnych i dydaktycznych metod przyzwyczajają uczniów do automatycznego, bezrefleksyjnego „wkuwania”. Sformalizowana nauka, przyzwyczajenie do pasywnego przyswajania prowadzi do tego, że uczniowie nie są w stanie zrozumieć głębszych treści płynących z książek. Zachodzi przeto paląca potrzeba uświadomienia uczniom, dlaczego i po co się uczą, jakie perspektywy otwiera nabyta wiedza. Zdaniem Autora zgłębianie filozoficznych treści może pomóc w otwarciu na świat, dać wyższy poziom jego zrozumienia. Dlatego jako eksperyment edukacyjny wprowadza się czasem tzw. lekcje zintegrowane, gdzie wykład prowadzi dwóch nauczycieli, np. historii i filozofii, którzy starają się umiejętnie wiązać i przekazywać treści płynące z obydwu dyscyplin. Jak jednak stwierdził Autor, na polu edukacji na Ukrainie wciąż pozostaje wiele do zrobienia.

Oprócz wysłuchania referatów uczestnicy konferencji mieli również możliwość uczestniczenia w interesujących warsztatach dotyczących nowoczesnych metod dydaktycznych w szkole, pt. *Dociekania filozoficzne z dziećmi i młodzieżą* pod kierunkiem dr Krystyny Gutowskiej z Kolegium Nauk Społecznych i Administracji Politechniki Warszawskiej.

Przedstawione powyżej kwestie to tylko niektóre z licznych tematów wystąpień, które za każdym razem wieńczyły ożywiona dyskusja między Autorami a słuchaczami i które – trzeba to podkreślić – istotnie wpływały na kształt i merytoryczną wartość spotkania i wzbogacały je.

Uzasadnienie idei dyskusyjnego cytowania w materiałach konferencyjnych. Oddaje trafnie dobrany cytat zawarty w materiałach konferencyjnych. Oddaje on sens i ducha podobnych spotkań, pozwolę więc sobie go tutaj przytoczyć: „Uzyskana dzięki [uniwersyteckiemu] wykształceniu kultura intelektualna czyni tego, kto ją nabył, wrażliwym na prawdę i fałsz, na poprawność myślenia i błędy logiczne, budzi – można by powiedzieć – sumienie logiczne, które jest podstawą krytycyzmu wobec siebie, tak jak wobec innych osób. Ten krytycyzm zaś jest tarczą przeciw zniekształcającemu tak często logiczny tok myśli wpływowi uczuć i wywołanych przez nie dążeń, uprzedzeń i przesądów. Broni przeciw pokusie posługiwania się nieuczciwymi chwytami polemicznymi, sofistykami, insynuacjami, szczepi więc rzetelność i prawosć w myśleniu. Pozwala wznieść się ponad to, co zamąca stronniczymi momentami rzeczowość stanowiska, i przez wyciężyc dogmatyczne zacietrzewienie. Daje możliwość zrozumienia przeciwstawnych stanowisk, otwiera drogę rozumnej tolerancji, która nie zmierza do zniszczenia przeciwnika, lecz stara się go pozyskać. Ta kultura intelektualna wiąże się z kulturą społeczną. Wznosi ludzi ponad dzielące ich przeciwieństwa i łączy ich więzami ogólnoludzkiej solidarności.”¹

*

Podczas konferencji niejednokrotnie mówiło się, że szeroka problematyka, jaką jest filozofia w szkole, nie jest wyczerpana i domaga się ciągłych dopowiedzeń i opracowań. Podkreślano głęboką wartość, jaką jest możliwość takiej formy wymiany doświadczeń, konsultacji i poszerzenia wiedzy w zakresie dydaktyki filozoficznej, gdzie wspólnie uczyć się można trudnej sztuki „zarażania” miłością do filozofii i wiedzy w ogóle. Pozostaje więc tylko wyrazić nadzieję, że organizatorom uda się jeszcze w przyszłości stworzyć warunki do spotkania i przeanalizowania podobnych problemów na kolejnej konferencji z cyklu *Filozofia w szkole*.

¹ Tadeusz Czeżowski, *O ideale uniwersytetu*, [w:] *Pisma z etyki i teorii wartości*, Wrocław, Warszawa 1989, s. 240, w: *Filozofia w szkole, Materiały konferencji naukowej – Kielce, 22–23 września 2000*, pod redakcją B. Burlikowskiego i W. Słomskiego, Kielce–Warszawa 2001, s. I.

ISSN 0867-8308