

człowiek
myśl
rzeczywistość

Biblioteka Główna i OINT
Politechniki Wrocławskiej



100100253070

Krzysztof Serafin

Doświadczenie i urzeczywistnienie wartości w ujęciu Józefa Tischnera

Studium z antropologii filozoficznej



**Prace Naukowe Studium Nauk Humanistycznych
Politechniki Wrocławskiej**

**Człowiek – Myśl – Rzeczywistość
Monografie**

3

2

Krzysztof Serafin

Doświadczenie i urzeczywistnienie wartości w ujęciu Józefa Tischnera

Studium z antropologii filozoficznej



Oficyna Wydawnicza Politechniki Wrocławskiej
Wrocław 2010

160907

Kolegium wydawnicze serii *Człowiek – Myśl – Rzeczywistość*
Jerzy MACHNACZ (przewodniczący), Andrzej CHMIEL,
Krzysztof SERAFIN, Marek SIKORA

Recenzenci

Andrzej P. BATOR
Władysław ZUZIĄK

Opracowanie redakcyjne i korekta
Marzena CZAPOROWSKA

Projekt okładki
Zofia i Dariusz GODLEWSCY

Wszelkie prawa zastrzeżone. Żadna część niniejszej książki, zarówno w całości, jak i we fragmentach, nie może być reprodukowana w sposób elektroniczny, fotograficzny i inny bez zgody wydawcy i właściciela praw autorskich.



© Copyright by Oficyna Wydawnicza Politechniki Wrocławskiej, Wrocław 2010

348707 L/1

OFICyna WYDAWNICZA POLITECHNIKI WROCŁAWSKIEJ
Wybrzeże Wyspiańskiego 27, 50-370 Wrocław
<http://www.oficyna.pwr.wroc.pl>
e-mail: oficwyd@pwr.wroc.pl

ISBN 978-83-7493-530-2

Drukarnia Oficyny Wydawniczej Politechniki Wrocławskiej. Zam. nr 553/2010.

6648

2010/0954/D

Spis treści

Słowo wstępne	5
Wykaz skrótów	9
Wprowadzenie	11
1. Kierunki filozoficzne kształtujące aksjologię J. Tischnera	27
1.1. Krytyka filozofii tomistycznej	27
1.2. Krytyka marksizmu	34
1.3. Filozoficzne inspiracje aksjologii J. Tischnera	39
1.3.1. Filozofia dialogu	39
1.3.2. Fenomenologia	48
1.3.3. Egzystencjalizm	61
1.3.4. Hermeneutyka	68
1.3.5. Inne źródła	73
2. Tischnerowski projekt aksjologii	79
2.1. Charakter antropologii	79
2.2. Epistemologiczno-metodologiczny aspekt aksjologii	90
2.3. Koncepcja wartości i jej wpływ na wizję świata	98
3. Doświadczenie wartości	109
3.1. Warunki doświadczenia wartości	109
3.2. Doświadczenie wartości w obszarze Ja	118
3.2.1. Doświadczenie wartości w obszarze Ja somatycznego	118
3.2.2. Doświadczenie wartości w obszarze Ja jako podmiotu poznania	123
3.2.3. Doświadczenie wartości w obszarze Ja osobowego	127
3.3. Doświadczenie wartości w sytuacji dialogicznej	133
4. Urzeczywistnienie wartości	153
4.1. „Horyzont agatologiczny” jako sens urzeczywistnienia wartości	153
4.2. Urzeczywistnienie wartości w „czasie ciała”	166
4.3. Urzeczywistnienie wartości w dramacie	173
5. Próba oceny aksjologii J. Tischnera	189
5.1. Aksjologia w paradygmacie egologicznym i dialogicznym	189
5.2. Krytyka wizji wartości	197
5.3. Krapca a Tischnera ujęcie relacji: człowiek–wartości	207
Zakończenie	221
Bibliografia	225
Streszczenie w języku angielskim	241

Słowo wstępne

Początek wieku XX dla filozofii jest tragiczny i wielce się zapowiadający. Dlaczego? Systemy idealistyczne doprowadziły do sytuacji, w której filozofia straciła swój przedmiot formalny i jako taka przestała istnieć. Filozofię zastąpiła psychologia. Fenomenologia, przewyciężająca psychologizm, nie jest niczym innym, jak odrodzeniem filozofii rozumianej: jako nauka ścisła, pierwsza, podstawowa.

Zapoczątkowany przez Husserla „powrót do samych rzeczy” ściągął najpierw do Getyngi, a później do Freiburga – gdzie wykładał – młodych, zdolnych studentów z całego świata. Byli wśród nich i Polacy, między innymi Roman Ingarden, nauczyciel i mistrz ks. Józefa Tischnera.

Kreśląc sytuację filozofii początków XX wieku, trzeba wskazać na powstanie antropologii filozoficznej: człowiek uświadomił sobie, że jest dla siebie istotą nieznaną. W czasie niezwykłego rozwoju nauk przyrodniczych i technicznych człowiek „zapoznał” samego siebie. Powstaje antropologia filozoficzna jako samodzielna dziedzina. M. Scheler, A. Gehlen, H. Plessner próbują „wydobyć” z człowieka to, co stanowi o nim, odsłonić specyfikę jego istnienia i istoty. Schelera należy jeszcze raz wymienić, ponieważ podejmuje on wysiłek zbudowania przy pomocy metody fenomenologicznej etyki oraz opisanie świata wartości.

Zatem na początku wieku XX pojawia się filozofia, budzi się zainteresowanie istotą człowieka i światem wartości. Sytuacja polityczna i społeczna, kryzys gospodarczy, prowadzą jednak do wybuchu dwóch wojen o zasięgu światowym, do zbudowania obozów zagłady i popełniania zbrodni przeciw ludzkości. Czy po Auschwitz i Kołymie można żyć tak, jak gdyby nic się nie wydarzyło?

W tym tle, tutaj tylko zarysowanym, trzeba umieścić twórczość ks. Józefa Tischnera. U jej podstaw jest ból człowieka żyjącego tu i teraz, troska o przyszłość człowieka. Filozofia ks. Tischnera jest antropologią. Dlatego praca Krzysztofa Serafina nosi podtytuł: *Studium z antropologii filozoficznej*. Jej przedmiotem będzie doświadczenie i urzeczywistnienie wartości przez człowieka tak, jak to postrzegał ks. Tischner.

Serafin zdaje sobie sprawę z trudności stojących przed nim, wywołanych różnorodnością tekstów ks. Tischnera oraz ich aktualnym charakterem. Ks. Tisch-

ner nie budował systemu filozoficznego. Jego praca była odpowiedzią na potrzeby tutaj i teraz cierpiącego człowieka, rodziła się z wrażliwości na dramat ludzkiego istnienia. Ks. Tischner był polskim myślicielem, filozofem dla Polaków.

W jaki sposób Serafin podejmuje postawione sobie zadania? Określa metody, z których będzie korzystał. Jest to metoda analizy treści i metoda analizy porównawczej. Pierwszą posługiwał się będzie tam, gdzie ma do czynienia z myślą samego ks. Tischnera, po to, aby wydobyć jej istotę, drugiej będzie używał tam, gdzie myśl ks. Tischnera będzie konfrontował z myślami innych filozofów, po to, aby wydobyć jej oryginalność, jak również pokazać zapożyczenia, podobieństwa i różnice.

W rozdziale 1, *Kierunki filozoficzne kształtujące aksjologię J. Tischnera*, Serafin ukazuje genezę filozofii ks. Tischnera, jej korzenie, sięgające myślenia biblijnego. Opisuje i analizuje stanowisko myśli ks. Tischnera względem tomizmu, którego ten uczył się w seminarium, i marksizmu, który towarzyszył mu od szkoły średniej. Wskazuje na powiązania jego filozofii z filozofią dialogiczną M. Bubera, F. Rosenzweiga, zwłaszcza E. Levinasa, jej odniesienia do fenomenologii E. Husserla, więcej jeszcze – do twórczości M. Schelera, D. von Hildebranda, i R. Ingardena, jej inspiracje egzystencjalizmem K. Jaspersa, G. Marcela, M. Heideggera, nawiązania do hermeneutyki H. G. Gadamera, P. Ricoeura, przybliża postać i myśl A. Kępińskiego, krakowskiego psychiatry i filozofa, oraz myślenie G. F. W. Hegla, którego ks. Tischner uważał za jednego z największych myślicieli ludzkości.

Rozdział 2, *Tischnerowski projekt aksjologii*, stanowi próbę odpowiedzi na pytania: jaką aksjologię postulował ks. Tischner? Na pytanie należy odpowiedzieć: krakowski filozof nie redukuje aksjologii do antropologii, ani antropologii do aksjologii, w centrum jego aksjologii znajduje się człowiek, on buduje siebie przez opowiedzenie się za określonymi wartościami.

W rozdziale 3, *Doświadczenie wartości*, Serafin przedstawia, że w doświadczeniu wartości fundamentalny udział posiada Ja aksjologiczne, bez którego nie jest możliwe ani doświadczenie wartości własnego ciała, ani doświadczenie wartości w obszarze Ja. Brak doświadczenia siebie jako wartości wywołuje lęk powodujący – używając słów ks. Tischnera – „ucieczkę do kryjówki”.

Wyniki analiz zawarte w rozdziale 4, *Urzeczywistnienie wartości*, można ująć w konkluzji, że urzeczywistnienie wartości znajduje swój wyraz w horyzoncie agatologicznym, a w obszarze dobra i zła, zbawienia i potępienia. To właśnie tutaj rozstrzyga się dramat człowieka.

Rozdział 5, *Próba oceny aksjologii J. Tischnera*, zasługuje na szczególną uwagę. Serafin w sposób suwerenny, bazujący na dotychczasowych analizach, pokazuje, że myśl J. Tischnera przebiega – niejako w sposób równoległy – w obszarze dwóch paradygmatów: egologicznego i dialogicznego.

Książka Serafina jest doskonałym wprowadzeniem w świat wartości ks. J. Tischnera, daje Czytelnikowi okazję do dalszych własnych przemyśleń w obszarze szeroko rozumianej antropologii filozoficznej. Cieszę się, że została ona opublikowana w serii *Człowiek – Myśl – Rzeczywistość*, wydawanej przez Studium Nauk Humanistycznych Politechniki Wrocławskiej.

Wrocław, 1 marca 2010 roku

Jerzy Machnacz
Dyrektor Studium Nauk Humanistycznych PWr.

Wykaz skrótów

AC	–	Analecta Cracoviensia
EAH	–	Etyka a historia. Wykłady
ESHS	–	Etyka solidarności oraz Homo sovieticus
EWN	–	Etyka wartości i nadziei
FD	–	Filozofia dramatu
FSE	–	Fenomenologia świadomości egotycznej
MWW	–	Myślenie według wartości
MWŻP	–	Myślenie w żywiole piękna
SOIC	–	Spór o istnienie człowieka
ŚLN	–	Świat ludzkiej nadziei
TP	–	Tygodnik Powszechny
WКСW	–	W krainie schorowanej wyobraźni
ZFC	–	Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów
ZN KUL	–	Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego

Wprowadzenie

Wydaje się, że współczesność ze swoim postępem w wielu dziedzinach nauki i kultury funduje człowiekowi coraz lepsze życie. Obietnice rozumu mają doprowadzić ludzkość do stałego postępu w stosunku do natury – dzięki nauce i technice, a wobec innych ludzi, drogą polityki społecznej. Tymczasem człowiek współczesny jest coraz bardziej zagubiony. Oto postęp techniczny traci z horyzontu swój cel. Na to zagubienie wskazuje frustracja postmodernistów głoszących koniec filozofii¹, a także filozofujących wieszczów mówiących o końcu człowieka². Poczucie schyłkowości, towarzyszące człowiekowi w wielu wcześniejszych okresach, dziś stało się szczególnie dotkliwe. Pewien kryzys oświeconej, a może tylko stechnicyzowanej ludzkości jest faktem. Potwierdzają go nie tylko wciąż wybuchające wojny, które stają się widowiskiem telewizyjnym³, lecz także nierozwiązane problemy zacofania i głodu państw Trzeciego Świata lub choćby zhora terroryzmu. Czy te ważne problemy ludzkości, które można ogólnie nazwać złem, winny stać się przyczynkiem filozofowania? Jeśli tak, to czy filozofia pozostanie jeszcze filozofią? Z drugiej strony, czy można obok zła przejść obojętnie? Od odpowiedzi na ostatnie pytanie zależy oblicze filozofii. A tych oblicz jest wiele. Filozofowanie wyrastające z protestu wobec zastanej rzeczywistości ma pewne tradycje. Już Husserl tworzył projekt fenomenologii jako bezzakończoności nauki, która miała wydobyć filozofię z mroku jałowych sporów. W opozycji do idealizmu i pozytywizmu, o głębsze spojrzenie na człowieka, upomniał się egzystencjalizm. Z protestu wobec dwudziestowiecznego zła, ucieleśnionego w Holokauście, wyrasta myśl dialogiczna. Protestowano ze względu na człowieka, gdyż widziano w nim szczególną wartość, zagrożone bowiem jest tylko to, co cenne, ważne samo w sobie. Tak otwiera się jakiś aksjologiczny horyzont myślenia. Naszkicowany wyżej klimat duchowej kondycji współczesnego człowieka pokazuje, że zasadne i ważne jest podjęcie refleksji nad filozofią Józefa Tischnera, chcącego odpowiedzieć na pytanie o prawdziwą tożsamość człowieka dotkniętego złem.

¹ Zob. A. Kłoczowski, *Koniec, czy kryzys europejskiej filozofii?*, „Więź” 1999, nr 4, s. 58–67.

² Zob. F. Fukuyama, *Koniec człowieka*, Kraków 2004.

³ Polska telewizja publiczna w czasie wojny w Iraku emitowała cykl pt. *Wojna – Irak 2003*, który miał nawet własne logo. Konwencja programu ludzako przypominała studio poświęcone imprezie sportowej.

Myśl każdego filozofa jest osadzona w pewnym kontekście kulturowo-społeczno-historycznym. Nie jest zawieszona w próżni, lecz rozmaicie odnosi się do tradycji filozoficznej. Jedne jej idee przejmuje, inne kontestuje, a czasami proponuje radykalne *novum*. Mówimy wówczas, że dokonał się jakiś „przewrót”, jak w przypadku kartezjańskiego *cogito*, czy *nowego myślenia* filozofów dialogu. Tischner zawdzięczał wiele zarówno pierwszemu, jak i drugiemu „przewrotowi”. Najszerzym kontekstem filozofii krakowskiego fenomenologa wydaje się nurt postmodernizmu, o którym nie sposób nie wspomnieć w badaniach nad filozofią współczesną.

Ogólnie, postmodernizm charakteryzuje relatywizm poznawczy, antykartezjanizm, antyuniwersalizm i dekonstrukcjonizm na gruncie filozofii oraz antydogmatyzm w dziedzinie etyki. Charakterystyczną cechą myśli postmodernistycznej jest pogląd o schyłku i wyczerpaniu się kultury. Według postmodernistów, współczesny racjonalizm zasłużył sobie na krytykę ze względu na to, że narzucił narodom ideologię dyktatur totalitarnych⁴. W kreślonej przez ten nurt wizji społeczeństwa pozbawionego podstaw aksjologicznych, szczególnie znaczenie zyskują pluralizm i tolerancja, natomiast wolność człowieka staje się jedyną wartością absolutną. Za jeden z głównych fundamentów tej wolności uważa się wyzwolenie człowieka z rzekomej niewoli obiektywnego, wiecznego i niezmiennego sensu. Według postmodernistów, wszelkie systemy filozoficzne przeszłości zniewalały pokolenia iluzją. Tymczasem metanarracja, ostateczny, zastany przez człowieka sens bytu, nie istnieje⁵. W postmodernizmie panuje nihilizm zmieszany z pewnym witalizmem⁶. Na gruncie tego nurtu⁷ prawda jest nieuchwytna, subiektywna i zależna od kontekstu kulturowego. Wszelkie poznanie, wiedza, religia i moralność poza kulturą jest iluzją. Wobec tego, każda kultura musi wykształcić własną wiedzę i moralność. Sens świata jest pochodną danej kultury, dlatego wszystkie mają jednakową wartość⁸, natomiast człowiek jest prawdziwie wolny dopiero „poza dobrem i złem”⁹.

⁴ Por. D. Grigs, *Przezwyciężanie współczesności*, „Communio” 1994, nr 6, s. 19.

⁵ Por. I. Ziemiński, *Postmodernizm a dylematy człowieka*, „Ethos” 1996, nr 33–34, s. 143.

⁶ Por. J. van der Vloet, *Wiara wobec wyzwań postmodernizmu*, „Communio” 1994, nr 6, s. 60; zob. Z. Sareło, *Postmodernistyczny styl myślenia i życia*, [w:] tenże [red.], *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, Poznań 1995, s. 9–27.

⁷ Współczesny postmodernizm jest kierunkiem, w którym wielość nurtów łączy się z głębokim zróznicowaniem stanowisk, nawet przy ocenie tak reprezentatywnych autorów, jak: R. Rorty, J. Derrida czy J. F. Lyotard. Mimo głębokich różnic przedstawicieli postmodernizmu łączy przekonanie, że „wielkie narracje” inspirowane ideałami oświecenia utraciły w naszej epoce swoją wartość. Szczególnej krytyce zostają poddane te wartości, którym wcześniejsze generacje przypisywały charakter obiektywny, uniwersalny i absolutny. J. Życiński, *Apoteoza relatywizmu etycznego w postmodernizmie*, „Ethos” 1996, nr 33–34, s. 171; zob. A. Szahaj, *Co to jest postmodernizm?*, „Ethos” 1996, nr 33–34, s. 72–78.

⁸ Zob. T. Szubka, *Postfilozofia czy filozofia? Rorty – Lyotard – Derrida*, „Przegląd Powszechny” 1991, nr 4, s. 140–153.

⁹ Por. A. Bronk, *Krajobraz postmodernistyczny*, „Ethos” 1996, nr 33–34, s. 95.

Ciekawe, że w czasie ożywionej w Polsce dyskusji na temat postmodernizmu, w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku, Tischner nie podjął z tym nurtem polemiki, lecz – tworząc filozofię dramatu, myślał przede wszystkim o usprawiedliwionym istnieniu człowieka¹⁰. Bodaj jedynym echem wspomnianej dyskusji jest ukazana na kartach *Sporu o istnienie człowieka* kategoria „gry”, w której podmiot dramatu zdaje się zatracać swoją tożsamość, stając się tylko „graczem”. Wydaje się jednak, że myśl Tischnera dla dyskusji wokół zagrożeń postmodernizmu obojętna być nie może. Nie wchodząc w bezpośrednią polemikę, Tischner, pogłębiając aksjologię agatologią, wypracowaną w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, daje postmodernizmowi odpór. Po tym, jak niegdyś Nietzsche ogłosił śmierć Boga, krakowski filozof ogłasza możliwą śmierć człowieka, która przychodzi wraz ze złem. Czerpiąc obficie z filozofii współczesnej, Tischner ukazuje, że w nauce tej jest miejsce przede wszystkim dla problemu człowieka – nawet jeśli przyjąć dekonstrukcje tradycyjnych narracji. W obliczu kryzysu, nie tylko postmodernistycznego, nasz filozof chce ratować człowieka, szukając podstaw nadziei.

Już w latach osiemdziesiątych powstawały książki na temat poglądów Tischnera. Wyszły spod pióra marksisty, jako protest wobec m.in. Tischnerowskiego zredukowania marksizmu do filozofii pracy¹¹. Następne dziesięciolecie zaowocowało kolejnymi pracami, skoncentrowanymi na dialogicznym aspekcie wykluwającej się filozofii dramatu¹². Trzeba zaznaczyć, że taki kierunek badań utrwalił się aż do dziś¹³. Wydaje się to zrozumiałe, z uwagi na fakt, że myśl krakowskiego filozofa ewoluowała w kierunku dialogiki, poza tym była czymś oryginalnym.

Obecnie filozofia Tischnera cieszy się w Polsce dużą popularnością, której wzrost można zanotować zwłaszcza po jego śmierci¹⁴. Wówczas redakcje „Znaku”¹⁵ oraz „Logo-

¹⁰ Por. A. Bobko, *Wstęp. Józefa Tischnera myślenie o człowieku*, [w:] J. Tischner, *O człowieku. Wybór pism filozoficznych*, wybrał i opracował A. Bobko, Wrocław–Warszawa–Kraków 2003, s. XVI.

¹¹ Zob. W. Lebiedziński, *Socjalizm w krzywym zwierciadle Józefa Tischnera*, Warszawa 1985; tenże, *Tischnerowska metoda krytyki socjalizmu*, Warszawa 1987. Do głosu Lebiedzińskiego dołączył później J. Kwapiszewski w książce: *Filozofia ks. Józefa Tischnera jako źródło dialogu*, Słupsk 1998.

¹² Zob. K. Wieczorek, *Dwie filozofie spotkania. Konfrontacja myśli J. Tischnera i A. Nowickiego*, Katowice 1990; W. Bałus, *Homo dramaticus Józefa Tischnera*, Kraków 1991; J. Wadowski, *Dramat pytań egzystencjalnych*, Wrocław 1999.

¹³ Zob. B. Trocha, *Przestrzeń dramatu jako kategoria filozoficzna: studium teorii przestrzeni Józefa Tischnera*, Zielona Góra 2000; W. Baczyński, *Człowiek jako istota dramatyczna w ujęciu księdza Józefa Tischnera*, Wrocław 2004; S. Szary, *Człowiek – podmiot dramatu: antropologiczne aspekty filozofii dramatu J. Tischnera*, Kęty 2005; W. Bożejewicz, *Tischner. Poglądy filozoficzno-antropologiczne. Szkice*, Warszawa 2006.

¹⁴ Wielu ta śmierć dotknęła szczególnie. Zob. J. Żakowski, A. Michnik, *Zmarł ks. Tischner*, „Gazeta Wyborcza” 2000, nr 150, s. 1, 3; L. Kołakowski, *Żegnaj, Józefie*, „Gazeta Wyborcza” 2000, nr 151, s. 22.

¹⁵ Pierwszy, spośród poświęconych Tischnerowi, numer „Znaku” (2001, nr 3), pod hasłem: *Tischner. Religia i wolność*, zawiera artykuły: M. Bielawski, *Teologiczne manowce Tischnera*, s. 9–24; A. Bobko, *Poszukiwanie prawdy o człowieku*, s. 56–70; W. Bonowicz, *Parafia Tischnera*, s. 71–82; T. Gadacz, *Bóg*

su i Ethosu”¹⁶ zdecydowały się podjąć problematykę filozoficzną tego myśliciela. Powstają prace omawiające jego myśl w różnych aspektach – społecznym¹⁷, antropologicznym¹⁸, pedagogicznym¹⁹, oraz przybliżające życie filozofa²⁰. Filozofia Józefa Tischnera jest nie tylko przedmiotem dysertacji porównawczych²¹, lecz także w niektó-

w filozofii Tischnera, s. 25–38; J. Gowin, *Zmącona pieśń Pana. Ks. Tischner jako krytyk Kościoła*, s. 89–101; G. Ryś, *Ksiądz Tischner – duszpasterz*, s. 83–88; K. Tarnowski, *Filozof dojrzałej wiary*, s. 39–55; 56 oraz „Rozmowy Znak”: *Po co Pan Bóg stworzył Tischnera? Z A. Michnikiem rozmawiają W. Bonowicz i J. Poniewierski*, s. 102–114.

W drugim numerze periodyku poświęconego Tischnerowi [„Znak” 2004, nr 5] znajdują się teksty: J. Filek, *Dom Tischnera*, s. 69–76; J. Filek, A. Karoń-Ostrowska [i in.], *Tischnerowskie spojrzenia. Głosy uczniów i przyjaciół*, s. 19–44; T. Gadacz, *Chrześcijańskie korzenie Tischnerowskiej filozofii człowieka*, s. 77–87; D. Kot, *Spory o Józefa Tischnera*, s. 11–14; Z. Stawrowski, J. A. Kłoczowski, D. Kot, T. Gadacz, [i in.], *Wokół myślenia religijnego* (Symposium Instytutu Myśli Józefa Tischnera w Łopusznej), s. 45–64; A. Szwed, *Tischner jako filozof egzystencji*, s. 15–18; A. Węgrzecki, *Obecność myśliciela*, s. 65–68.

¹⁶ Zob. „Logos i Ethos” 2001, nr 1, artykuły: P. Andryszczak, *Przez człowieka do Boga*, s. 50–59; A. Bobko, *Czy człowiek jeszcze istnieje?*, s. 40–49; J. Jagiełło, *Ksiądz Profesor Józef Tischner (1931–2000)*, s. 3–12; Z. Stawrowski, *Między miłością a sprawiedliwością*, s. 33–39; A. Workowski, *Józefa Tischnera filozofia przyswajania*, s. 13–32; S. Wszolek, *O tym, że Tischnera i Hellera (nie)rozumienie oddziela*, s. 80–88, W. Zuziak, *Koncepcja zła w ujęciu Józefa Tischnera i Jeana Naberta*, s. 60–79.

W następnym numerze tego czasopisma [„Logos i Ethos” 2001, nr 2] o Józefie Tischnerze traktują: A. Karoń-Ostrowska, *Rozmowa z księdzem profesorem Józefem Tischnerem*, s. 3–23; D. Kot, *Filozofowie i górale*, s. 24–40; B. Trocha, *Józefa Tischnera od-czytywanie świata*, s. 41–45. W kolejnych wydaniach periodyku, możemy przeczytać teksty: A. Workowski, *Biedy z Tischnerem*, „Logos i Ethos” 2004 nr 1, s. 224–233; Z. Dymarski, *O złu dialogicznym*, „Logos i Ethos” 2004, nr 2, s. 187–223 i A. Hernas, *Tischner i Levinas*, „Logos i Ethos” 2004, nr 2, s. 224–236; A. Adamczyk, *Oblicza czasu w Tischnerowskiej koncepcji nadziei*, „Logos i Ethos” 2005, nr 1, s. 172–194; W numerze następnym (2005, nr 2): Ł. Ćwiertnia, *Husserl – Tischner: współczesny spór o podmiot*, s. 205–221; Z. Dymarski, *Agatologiczna koncepcja człowieka w ujęciu Józefa Tischnera*, s. 112–131; M. Kozak, *O Tischnerze po raz piąty...*, s. 147–154; M. Motyka, *Człowiek wobec doświadczenia dobra*, s. 173–180 oraz: A. Adamczyk, *Człowiek w Tischnerowskiej koncepcji nadziei*, „Logos i Ethos” 2006, nr 1, s. 144–167.

¹⁷ Społeczno-eklezyjalną problematykę w myśli Józefa Tischnera ukazuje książka J. Gowina, *Religia i ludzkie biedy. Ks. Tischnera spory o Kościół*, Kraków 2003. Ścisłej zagadnienia społeczne podejmuje praca: A. Jędrzejewski, *Nikt nie jest dobry w samotności: filozofia społeczna ks. Józefa Tischnera*, Radom 2006.

¹⁸ Oprócz wymienionych już wyżej, do nowszych pozycji poświęconych antropologii Tischnera należy: W. P. Glinkowski, *Wolność ku nadziei: spotkanie z myślą ks. Józefa Tischnera*, Łódź 2003.

¹⁹ Zob. I. Strapko, *Apologia nadziei w filozofii i pedagogice Józefa Tischnera*, Kraków 2004; P. Walczak, *Wychowanie jako spotkanie. Józefa Tischnera filozofia człowieka jako źródło inspiracji pedagogicznych*, Kraków 2007.

²⁰ Szczególna rola przypada tutaj W. Bonowiczowi, który jest autorem pokaźnej biografii *Tischner* (Kraków 2002) oraz artykułów dotyczących życia filozofa. Zob. np. *Tischner – pisarz*, „Gazeta Wyborcza” 2001, nr 60, s. 18–19. Zob. również J. Fudala, *Gawędziołki o profesorze Tischnerze*, Warszawa 2002.

²¹ Oprócz wymienionej już książki K. Wieczorka zob. P. Sobczak, *Koncepcja nadziei w ujęciu filozoficznym św. Tomasza z Akwinu i Józefa Tischnera*, Tarnów 2005; Z. Dymarski, *Dwugłos o złu. Ze studiów nad myślą Józefa Tischnera i Leszka Kołakowskiego*, Gdańsk 2009.

rych aspektach jest rozwijana²². Myśl krakowskiego fenomenologa cieszy się zainteresowaniem w poznańskim środowisku naukowym, gdzie poświęcono jej miejsce w publikacjach o proveniencji dialogicznej²³. Należy się spodziewać, że literatury na temat spuścizny Tischnera będzie wciąż przybywać. Obecnie ogromną jej część stanowią artykuły rozsiane w różnych periodykach²⁴ bądź pracach okolicznościowych²⁵. Duży materiał

²² Zob. A. Bobko, *Myślenie wobec zła: polityczny i religijny wymiar myślenia w filozofii Kanta i Tischnera*, Kraków–Rzeszów 2007.

²³ Zob. J. Baniak [red.], *Człowiek z przełomu wieków w refleksji filozofii dialogu*, „Studia i materiały” nr 48, Poznań 2002. Ważne wątki w niniejszej pracy podejmują: A. Latoń *Homo Viator – Homo Testis. Gabriel Marcel jako filozof świadectwa*, s. 111–127; A. Marek-Bieniasz, *Odpowiedzialność człowieka według Emanuela Levinasa*, s. 193–199; K. Stachewicz, *Zło poza bytem i niebytem. Józefa Tischnera koncepcja zła dialogicznego*, s. 129–142.

W wydanej rok później *Filozofii dialogu*, również pod redakcją J. Baniaka (*Filozofia dialogu. Drogi i formy dialogu*, Poznań 2003, t. 1) znajdziemy artykuły: K. Stachewicz, *Fenomenologia a dialog*, s. 47–59 oraz: I. Strapko, *Mówić i świadczyć o nadziei. Józefa Tischnera filozofia nadziei*, s. 87–101.

W wydanym później zbiorze: J. Baniak [red.], *Filozofia dialogu. Perspektywa i aspekty dialogu*, Poznań 2005, t. 3, znajdują się teksty: G. Lubowicka, *Spotkanie w obliczu innego. Czy Emmanuel Levinas jest filozofem dialogu*, s. 107–120; J. Maj, *Dialogika Franza Rosenzweiga jako ontologia bytu religijnego*, s. 91–105; M. Manikowski, *Relacja dialogiczna a zło. Na marginesie pism Józefa Tischnera*, s. 187–199; K. Wieczorek, *Człowiek otwarty na drugiego. Perspektywy filozofii Karola Wojtyły i Józefa Tischnera*, s. 25–36.

²⁴ Zob. K. Tarnowski, *Książka o sprawach ludzkich (rec. książki J. Tischnera pt. „Świat ludzkiej nadziei”)*, „Znak” 1976, nr 7–8 (266–267), s. 47–56; J. Gułkowski, *Cierpienie i filozofia. Wokół Tischnerowskiej koncepcji filozofowania*, „Novum” 1979, s. 14–22; K. Krajewski, *Człowiek a nadzieja. O fenomenologii nadziei J. Tischnera*, „Życie i myśl” 1979, nr 6 (300), s. 45–58; J. Bukowski, *Czy ks. Tischner przełamuje „cogito”?*, AC 1981, t. 13, s. 35–58; I. Dec, *Czy tylko fenomenologia egzystencjalna człowieka?*, „Colloquium Salutis” t. XV, 1983, s. 321–326; K. Wieczorek, *Rola kategorii „spotkania” w antropologii filozoficznej J. Tischnera*, „Studia Filozoficzne” 1984, nr 1 (218), s. 63–78; K. Tarnowski, *„Myślenie według wartości” Józefa Tischnera*, „Znak” 1985, nr 12 (373), s. 32–49; K. Rudzińska, *Filozofia wartości J. Tischnera*, „Studia Filozoficzne” 1988, nr 269, s. 26–39; W. Bałus, *Heroizm i metafora. Józef Tischner o zjawisku myślenia*, „Znak” 1985, nr 12 (373), s. 15–31; J. Kwapiszewski, *Miejsce etyki w twórczości filozoficznej ks. Józefa Tischnera*, „Słupskie Studia Filozoficzne” 1998, nr 1, s. 225–244; M. Drwięga, *Od etyki wartości do agatologii: kilka uwag o filozofii Józefa Tischnera*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1999, z. 4, s. 5–21; K. Tarnowski, *Człowiek w przestrzeni dobra i zła*, „Znak” 1999, nr 9 (532), s. 42–56; K. Tarnowski, M. Drwięga, J. A. Kłoczowski, J. Makowski, *Filozofia z wnętrza metafory*, „Kontrapunkt” (dodatek kulturalny „Tygodnika Powszechnego”) 2000 nr 10; A. Karoń-Ostrowska, *Każdy ma swojego Tischnera?*, „Więź” 2002, nr 5, s. 42–55; L. Kusak, *Problemy życia społecznego w ujęciu Józefa Tischnera*, „Ruch Filozoficzny” 2004, nr 4, s. 555–561; T. Gadacz, *Problem zła w filozofii Józefa Tischnera*, „Horyzonty Wychowania” 2005, nr 7, s. 21–40; C. Wodziński, A. Bobko, K. Tarnowski, A. Workowski, M. Motyka, A. Hernas, *O niespotykaności Dobra. Dyskusja*, „Znak” 2005, nr 5 (570), s. 103–132.

²⁵ Na uwagę zasługuje choćby pozycja: T. Gadacz [red.], *Zawierzyć człowiekowi. Księdzu Józefowi Tischnerowi na sześćdziesiąte urodziny*, Kraków 1991, gdzie znajdziemy m.in. artykuły: T. Gadacz, *Odpowiedzialność a sprawiedliwość. O naturze relacji społecznych w filozofii Levinasa*, s. 120–125; J. Galarowicz, *Dlaczego oddalam się od tomizmu?*, s. 501–517; A. Węgrzecki, *Doświadczenie obecności*

badawczy stanowią teksty polemiki Tischnera z tomizmem²⁶, która w pewnym sensie, trwa do dziś²⁷.

wartości w świecie, s. 123–131; A. Węgrzecki, *Między ontologią a doświadczeniem*, s. 353–367; A. Żak, *Punkt wyjścia filozofii Franza Rosenzweiga*, s. 461–474.

Warto również wspomnieć o *Księdze pamiątkowej dla uczczenia aktu nadania księdzu profesorowi Józefowi Tischnerowi honorowego doktoratu Uniwersytetu Łódzkiego*, (M. Potępa [red.], Łódź 1997). Na uwagę zasługują tu teksty: W. P. Glinkowski, *Miejsce spotkania w myśli filozoficznej J. Tischnera*, s. 179–190; C. Wodziński, *Agathon. Fragmenty epifaniczne*, s. 161–178.

²⁶ Debata toczyła się na łamach periodyków: „Znak”, „Tygodnik Powszechny”, „Życie i Myśl” i in. Zob. J. Tischner, *Schylek chrześcijaństwa tomistycznego*, „Znak” 1970, nr 1, s. 205–227; A. Półtawski, *O metodzie naukowej, pogańskim realizmie i chrześcijańskim idealizmie*, „Znak” 1970, nr 7–8, s. 991–999; A. B. Stępień, *Przedwczesne podzwonne tomizmowi?*, „Znak” 1970, nr 7–8, s. 999–1001; J. Salij, *Duch prawdy, duch wolności*, „Znak” 1970, nr 7–8, s. 1001–1014; S. Grygiel, *Język filozofii a język Objawienia*, „Znak” 1970, nr 7–8, s. 1004–1013; J. Tischner, *O co właściwie chodzi?*, „Znak” 1970, nr 7–8, s. 1013–1027; tenże, *W poszukiwaniu doświadczenia Boga*, „Znak” 1972, nr 3, s. 305–321; tenże, *Egzystencja i wartość*, „Znak” 1972, nr 7, s. 917–931; A. B. Stępień, *J. Tischner a klasyczna filozofia Boga*, „Znak” 1972, nr 9, s. 1226–1227; J. Tischner, *Kilka słów odpowiedzi*, „Znak” 1972, nr 9, s. 1228–1231; A. B. Stępień, *O filozofii Boga, tomizmie i Kartezjuszu – raz jeszcze*, „Znak” 1973, nr 2, s. 267–268; B. Stanny, *Niepowodzenia i szanse tomizmu*, „Życie i Myśl” 1973, nr 36, s. 35–45; M. Gogacz, *O co chodzi filozofom?* [wywiad], „Życie i Myśl” 1973, nr 7, s. 49–56; J. Turowicz, *Człowiek, istota nieznaną*, TP 1974, nr 2, s. 1, 7; J. Tischner, *Filozofia i chrześcijaństwo*, TP 1974, nr 5, s. 3, 4; J. Turowicz, *Cienie w jaskini*, TP 1974, nr 7, s. 4; M. Gogacz, *Filozofia i inspiracje*, TP 1974, nr 9, s. 2; tenże, *Aktualność Tomasza z Akwinu*, TP 1974, nr 10, s. 1, 4; J. Demboróg [B. Łagowski], *Poznaj samego siebie i innych*, TP 1974, nr 11, s. 3; J. Tischner, *Jaskinia bez cieni?*, TP 1974, nr 14, s. 4, 7; T. Żelaźnik, *Powołanie filozofii klasycznej*, „Życie i Myśl” 1974, nr 4, s. 32–40; J. Tischner, *Świadectwo filozofii*, TP 1974, nr 18 (1319), s. 3, 4; A. B. Stępień, *Tomizm a fenomenologia*, „Znak” 1974, nr 6, s. 790–798; B. Dembowski, *Zagadnienie egzystencjalistycznego punktu wyjścia w metafizyce*, „Studia Philosophiae Christianae” 1974, nr 1, s. 29–48; P. Bromski, *Niedokończona dyskusja*, „Słowo Powszechne” 1974, nr 13–14, s. 7; M. Gogacz, *Czym zajmuje się filozofia?*, „Znak” 1974, nr 9, s. 1150–1158; J. Tischner, *Sporu o inspiracje ciąg dalszy. M. Gogaczowi w odpowiedzi*, „Znak” 1974, nr 11, s. 1471–1483; M. Gogacz, *Nie można uciec od metafizyki*, „Życie i Myśl” 1975, nr 4, s. 40–46; tenże, *Panorama aktualnych ujęć Boga i człowieka*, „Znak” 1975, nr 6, s. 782–794; A. Półtawski, *Metafizyka realistyczna a fenomenologiczna analiza świadomości*, „Studia Philosophiae Christianae” 1975, nr 1, s. 189–197; M. A. Krapiec, *Zrozumieć człowieka* [wywiad], TP 1975, nr 43, s. 1, 2; M. Gogacz, *Ku prawdzie o człowieku*, „Znak” 1976, nr 1, s. 108–113; J. Tischner, *Ku prawdzie o istnieniu*, „Znak” 1976, nr 1, s. 114–115; J. Salij, *Dlaczego Tischner nie lubi tomizmu?*, TP 1976, nr 5, s. 3; J. Tischner, *Człowiek przez okna systemu*, „Znak” 1976, nr 2, s. 213–234; S. Świeżawski, *Filozofia, teologia i duszpasterstwo*, TP 1977, nr 13, s. 1, 4; J. Tischner, *Tomizm bez mitologii*, TP 1977, nr 17, s. 1, 2; J. Wołkowski, *Filozoficzny pluralizm czy tomistyczny monizm?*, „Życie i Myśl” 1977, nr 6, s. 87–95; A. Gawroński, *Ani scholastyka, ani fenomenologia*, TP 1977, nr 27, s. 1, 2; T. Ślipko, *Byt – człowiek – etyka. W sprawie etyki tomistycznej*, TP 1977, nr 33, s. 6; R. Waszkinel, *Tomizm zmitologizowany*, TP 1977, nr 38, s. 4; M. Gogacz, *Nieporozumienia w wystąpieniu Tischnera przeciw Świeżawskiemu*, „Życie i Myśl” 1977, nr 9, s. 103–109; K. Krajewski, *Dwie koncepcje filozofii*, „Życie i Myśl” 1977, nr 11, s. 20–28; J. Tischner, *Refleksje nad myśleniem i uczestnictwem*, TP 1977, nr 49, s. 1, 2; M. Gogacz, *Będziemy dalej filozofować*, „Życie i Myśl” 1978, nr 1, s. 44–45; J. Wołkowski, *W odpowiedzi prof. Gogaczowi*, „Życie i Myśl” 1978, nr 1, s. 56–60; J. Demboróg, *Z kim filozofować?*, TP 1979, nr 2, s. 6; J. Tischner, *Labirynty racjonalizmu*, TP 1979, nr 5, s. 5; J. Demboróg, *O dobry użytek*

Znaczącą rolę w popularyzowaniu spuścizny naszego filozofa odgrywają coroczne Dni Tischnerowskie, których organizatorami są: Papieska Akademia Teologiczna, Wydawnictwo „Znak”, Uniwersytet Jagielloński oraz Państwowa Wyższa Szkoła Teatralna²⁸.

z nieporozumień, TP 1979, nr 8, s. 3; K. Krajewski, *Człowiek a nadzieja. O fenomenologii nadziei* ks. Józefa Tischnera, „Życie i Myśl” 1979, nr 6, s. 88–98.

Spór między Tischnerem a przedstawicielami tomizmu dotyczący papieskiego rozumienia prawa natury, wywołany komentarzem Tischnera *Wolność w blasku prawdy* (TP 1993, nr 48 s. 1, 5–6) do encykliki Jana Pawła II *Veritatis splendor* prezentują artykuły: T. Styczeń, *Wolność z prawdy żyje*, „Ethos” 1994, nr 25–26; T. Ślipko, [w:] E. Janiak [red.], *W prawdzie ku wolności*, Wrocław 1994 s. 245–258.

W niniejszym zestawieniu przyjęto porządek chronologiczny, celem zasygnalizowania uczestników dyskusji oraz czasopism, w jakich zostały opublikowane różne stanowiska wobec tomizmu. W końcowej *Bibliografii* nie uwzględniono artykułów Tischnera z tej polemiki, ponieważ w pracy cytowane są one z wydanego później zbioru pt. *Myślenie według wartości*.

²⁷ Zob. artykuł: P. Lisickiego: *Poza buntem i dialogiem*, „Rzeczpospolita” 2004, nr 208, s. A9–A11, oraz odpowiedź ucznia Tischnera: A. Workowski, *Dwie wizje świata*, „Rzeczpospolita” 2004, nr 220, s. A10–A11.

²⁸ Pierwsze Dni Tischnerowskie zaowocowały książką: W. Zuziak [red.], *Pytając o człowieka – myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, Kraków 2001, gdzie znajdziemy teksty: B. Casper, *Co to znaczy myśleć dialogicznie*, s. 76–90; J. Kłoczowski, *Józef Tischner – strategie „myślenia religijnego”*, s. 127–138; Ch. Delsol, *Przekraczanie, profanowanie, czyli granice jako problem nowoczesności*, s. 61–66; M. Heller, *Dyskusji z Tischnerem ciąg dalszy*, s. 91–99; M. Malaguti, *Poza ciszą: miłosierdzie w sercu historii. Ślady teodycei mistycznej*, s. 115–126; R. Panasiuk, *Książd Tischner czyta Hegla*, s. 33–42; B. Skarga, *Człowiek agatologiczny*, s. 99–114; W. Stróżewski, *Istnienie i dobro*, s. 15–33; S. Swierżawski, *Jedna tęsknota nas gnala*, s. 155–157; K. Tarnowski, *Ziemia obiecana, ziemia odmówiona*, s. 139–154; A. Węgrzecki, *Czym jest „myślenie według wartości”*, s. 91–98; W. Zuziak, *W poszukiwaniu wolności – między J. Nabertem a J. Tischnerem*, s. 43–60.

Tematykę Drugich Dni Tischnerowskich przybliża: *Dni Tischnerowskie*, „Logos i Ethos” 2002, nr 1–2, s. 4–83. Owocem Trzecich Dni Tischnerowskich, zorganizowanych w 2003 roku, była publikacja J. Jagiełło, W. Zuziak [red.], *„Między potępieniem a zbawieniem”. Myślenie religijne ks. Józefa Tischnera*, Kraków 2004, zawierająca artykuły: A. Bobko, *Doświadczenie zła jako źródło myślenia religijnego*, s. 149–159; Z. Nosowski, *Potrzeba sensownej krytyki Kościoła*, s. 193–213; H. Seweryniak, *Życie w Kościele Jezusa Chrystusa*, s. 179–192; W. Stóżewski, *Cierpienie i miłosierdzie*, s. 71–85; K. Tarnowski, *Drogi potępienia, drogi zbawienia*, s. 19–38; T. Węclawski, *Teologia łaski i wolności. W poszukiwaniu zasady dziejów zbawienia*, s. 39–55; H. Witczyk, *Tischner w Biblii zakorzeniony*, s. 160–178; W. Zuziak, *Ja – Ty – On: dojrzewanie do Boga poprzez dialog*, s. 113–128.

Materiały z Czwartych Dni Tischnerowskich zebrano w pracy zbiorowej także pod red. J. Jagiełły i W. Zuziaka, pod tytułem: *„Bądź wolność twoja”. Józefa Tischnera refleksja nad życiem publicznym*, wydanej w Krakowie (2005 r.), gdzie znajdują się artykuły: A. Bobko, *Myślenie religijne a myślenie polityczne*, s. 31–43; E. W. Böckenförde, *Wolność, państwo i religia w zjednoczonej Europie oraz podstawy solidarności europejskiej*, s. 135–156; J. Gowin, *Ks. Tischnera wizja stosunków między Kościołem a demokratycznym państwem prawa*, s. 44–51; R. Legutko, *Czy Tischner był liberałem?*, s. 55–64; A. Siemianowski, *Tischnera idea wolności w życiu publicznym*, s. 83–102; Z. Stawrowski, *O pewnej fundamentalnej iluzji. Polemiczny komentarz do myślenia politycznego Józefa Tischnera*, s. 65–82; A. Węgrzecki, *Rola prawdy w życiu publicznym*, s. 21–30; W. Zuziak, *Obywatel – bliźni*, s. 103–116; *Tischner – twórca czy naśladowca? Dyskusja panelowa zorganizowana przez Instytut Myśli Józefa Tischnera*, s. 157–186.

W tradycję tych spotkań od początku wpisały się dyskusje panelowe organizowane przez Instytut Myśli Józefa Tischnera. Wspomniany Instytut to drugi, obok Dni Tischnerowskich, filar ciągle żywej obecności myśli autora *Filozofii dramatu*. Celem Fundacji „Instytut Myśli Józefa Tischnera”, którą złożyli uczniowie i przyjaciele filozofa, jest ochrona i upowszechnianie intelektualnego dorobku oraz kontynuacja najważniejszych wątków jego filozofii. Powstające w Instytucie archiwum gromadzi filozoficzną, publicystyczną, literacką i duszpasterską spuściznę Józefa Tischnera. Archiwum obejmuje nie tylko publikacje krakowskiego filozofa, lecz także innych autorów poświęcone Jego twórczości i nią zainspirowane. Docelowo Instytut ma być centrum studiów nad myślą Józefa Tischnera, obejmując swą działalnością organizację konferencji i seminariów naukowych oraz wsparcie dla badaczy dziedzictwa filozofa. Szczególnie cennym owocem działalności tej instytucji jest wydanie niedostępnych wcześniej w całości prac²⁹

Temat Piątych Dni Tischnerowskich, *Człowiek wobec wartości*, stał się tytułem pracy zbiorowej (J. Jagiełło, W. Zuziak [red.], Kraków 2006), obejmującej artykuły: J. Filek, *Człowiek wobec wartości czy wobec człowieka?*, s. 25–34; W. Galewicz, *O dobru życia*, s. 35–47; J. Jagiełło, *Wprowadzenie. Tischner wobec wartości*, s. 8–24; J. A. Kłoczowski OP, *Mówić o Bogu; Sacrum czy Dobro?*, s. 91–109; A. Szwed, *Solidarność dziś*, s. 64–70; K. Tarnowski, *Józefa Tischnera myślenie wokół zbawienia*, s. 110–119; A. Węgrzecki, *Perspektywy stawania się i rozwoju człowieka*, s. 120–132; E. Wolicka, *Piękno pozoru. Dekonstrukcja wartości estetycznych w hermeneutyce H. G. Gadamera*, s. 48–63; W. Zuziak, *Wartości w życiu publicznym Polski i Europy*, s. 133–148; J. Życiński, *Aksjologiczna perspektywa dialogu Kościoła ze światem w myśli ks. Józefa Tischnera*, s. 165–177 oraz *Cierpienie i miłosierdzie w myśli Jana Pawła II i Józefa Tischnera. Dyskusja panelowa zorganizowana przez Instytut Myśli Józefa Tischnera*, s. 181–220 i dwie części *Dyskusji*, s. 71–88, 150–162.

Szóste Dni Tischnerowskie nie zaowocowały publikacją, materiały natomiast z Siódmych Dni Tischnerowskich są zawarte w książce pod redakcją J. Jagiełły, *O autorytecie. W poszukiwaniu punktu odniesienia*, Kraków 2008, obejmującej teksty: J. Jagiełło, *Wprowadzenie. Kryzys autorytetu – kryzys myślenia*, s. 7–15; T. Pieronek, *Homilia wygłoszona podczas mszy świętej za śp. Józefa Tischnera – 9 maja 2007 roku*, s. 16–19; *Kryzys autorytetu? Laboratorium Filozoficzne Młodych* zorganizowane przez Wydział Teologiczny Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, s. 23–51; L. Balcerowicz, *Uwagi o autorytecie*, s. 52–65; J. A. Kłoczowski, *Autorytet sumienia*, s. 66–81; M. Rusiecki, *Rola autorytetu w wychowaniu*, s. 82–106; W. Stróżewski, *Mala fenomenologia autorytetu*, s. 107–113; J. Stuhler, *Kilak myśli o autorytecie*, s. 114–119; K. Wieczorek, *Czy autorytet jest do zbawienia konieczny?*, s. 120–138; H. Witczyk, *Prorok – biblijny człowiek z autorytetem*, s. 139–154; F. Ziejka, *W poszukiwaniu autorytetów*, s. 155–165; R. Buttiglione, *Osobowy charakter prawdy*, s. 169–175; *Kościół Tischnera. Dyskusja panelowa zorganizowana przez Instytut Myśli Józefa Tischnera*, s. 189–228.

²⁹ *Studia z filozofii świadomości. Dzieła zebrane*, Kraków 2006. Drugi tom z serii *Dzieła zebranych*, zatytułowany *Etyka a historia. Wykłady* (Kraków 2008) zawiera wykłady wygłoszone przez Tischnera na Uniwersytecie Jagiellońskim w latach 1981–1983, poświęcone filozofii Hegla, Kanta i Schelera.

Na temat zagadnień poruszanych w rozprawie doktorskiej można było się dowiedzieć z artykułów: *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla* („*Studia Theologica Varsoviensia*” 1964, nr 1/2), *Czym jest „ja” transcendentalne?* [w:] *Szkice filozoficzne. Romanowi Ingardenowi w darze*, Warszawa–Kraków 1964; *Strukturalne zagadnienie refleksji i spostrzeżenia immanentnego w świetle niektórych tez Edmunda Husserla* („*Studia Philosophiae Christianae*” 1966, nr 1). Wątki rozprawy habilitacyjnej zawarte są w pracach: *Gnoseologiczny podmiot poznania* (AC 1969, t. 1), *Typowe odmiany pierwotności* *rsp.*

(doktorskiej i habilitacyjnej) Józefa Tischnera. Publikacja ukazuje jego doskonały warsztat fenomenologiczny i rzuca snop światła na zrozumienie późniejszych pism³⁰. W *Przedmowie* do omawianej książki A. Węgrzecki napisał: „Opublikowanie obu rozpraw oznacza trwałe ich włączenie do powszechnie dostępnego dorobku Józefa Tischnera, którego poszukiwania i przemyślenia od lat budzą zainteresowanie nie tylko szerokiego kręgu czytelników pragnących znaleźć odpowiedź na różnorodne problemy, jakie powstają w życiu codziennym, ale również badaczy jego myśli. Zwłaszcza dla tych badaczy, którzy usiłują ogarnąć i zgłębić wszystkie jej przejawy, ukazanie się tych rozpraw oznacza również znaczące poszerzenie przedmiotu dociekań, które odtąd trzeba będzie brać stale pod uwagę”³¹. W podjętych tu refleksjach spróbujemy dać zadość tym postulatam.

Jak wspomnieliśmy, dotychczasowe prace poświęcone filozofii Tischnera skupiały się na filozofii dramatu, której zręby myśliciel zdołał jedynie naszkicować. Nasze wysiłki będą zmierzały do zagospodarowania nieomówionego jeszcze terenu aksjologii³². Celem niniejszej dysertacji będzie rekonstrukcja rozsianego w licznych pracach filozofa zagadnienia doświadczenia i urzeczywistnienia wartości. Będzie to pierwsza, skromna próba ujęcia tego aspektu.

Głównymi dziełami źródłowymi³³ są dla naszych rozważań prace Tischnera: *Fenomenologia świadomości egotycznej* (rozprawa habilitacyjna), *Etyka wartości i nadziei*, *Myślenie według wartości*, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, *Filozofia dramatu*, *Spór o istnienie człowieka*, *Świat ludzkiej nadziei*. Wybór szkiców filozoficznych 1966–1975 oraz artykuły publikowane w różnych periodykach.

Musimy zdać sobie sprawę z pewnych trudności w recepcji myśli Tischnera³⁴. Decyduje o nich kilka względów. Po pierwsze, teksty filozofa mają bardzo zróżnicowany charakter. Obejmują zarówno teksty ściśle filozoficzne, jak i publicystyczne. Rozległa jest także ich problematyka: od problemów życia Kościoła po zagadnienia epistemologiczne w filozofii współczesnej. Charakterystyczne dla twórczości Tischnera jest to, że w tekstach pozornie niezwiązanych z filozofią brzmiały jej echa.

wtórności (AC 1970, t. 2), *Aksjologiczne podstawy doświadczenia „ja” jako całości cielesno-przestrzennej* („Logos i Ethos”, Kraków 1971), *Solidaryzacja i problem ewolucji świadomości* [w:] *Studia z teorii poznania i filozofii wartości*, Wrocław 1978.

³⁰ Jak wiadomo, pośród oponentów filozoficznych Tischnera byli i tacy, którzy nie uważali go za filozofa, lecz moralizującego publicystę. Być może czytali jego teksty (lub nie czytali) wybiórczo. Dyskusję na temat, czy Tischner filozofem był, czy nie, ta publikacja może zamknąć.

³¹ A. Węgrzecki, *Przedmowa*, [w:] J. Tischner, *Studia z filozofii świadomości. Dzieła zebrane*, Kraków 2006, s. XI.

³² Problem niniejszej pracy został dotknięty w artykule ucznia Tischnera, J. Galarowicza: *Doświadczenie wartości etycznych według J. Tischnera*, [w:] J. Pawlica [red.], *Etyka*, Kraków 1992, s. 561–574.

³³ W pracy nie korzystamy zawsze z najnowszych wydań dzieł filozofa. Jest to jednak usprawiedliwione tym, że kolejne edycje dzieł Tischnera ukazywały się bez zmian.

³⁴ Zob. A. Bobko, *Wstęp. Józefa Tischnera myślenie o człowieku*, art. cyt., s. XL–XLV.

Po drugie, krakowski filozof zostawił po sobie tylko pięć prac zwartych: *Filozofię dramatu*, *Spór o istnienie człowieka*, *Etykę wartości i nadziei* oraz wydane dopiero w 2006 roku rozprawy: *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla* (rozprawa doktorska) oraz *Fenomenologia świadomości egotycznej* (rozprawa habilitacyjna). Pozostałe prace, w ogromnej ilości (ponad czterystu), stanowią eseje i artykuły. Część z nich ułożono tematycznie w zbiory³⁵.

Po trzecie, Tischner nie miał inklinacji do myślenia systemowego, chociaż pod koniec życia nosił się z zamiarami jakiejś systematyzacji swych poglądów. Pociągało go myślenie swobodne, nie uwikłane w żadne założenia, co wynikało także ze stosowania metody fenomenologicznej. Jego prace, zwłaszcza *Filozofia dramatu* i *Spór o istnienie człowieka*, zawierają ogromną ilość cytatów. Czasem trudno się zorientować, gdzie kończy się uwydatniające się inspiracji przywołanie myśli innych, zwłaszcza Levinasa, a gdzie zaczynają własne poglądy Tischnera. Być może, na ten dość niejednorodny obraz spuścizny krakowskiego myślicielałożyły się oprócz cech jego umysłowości także warunki, w jakich pracował³⁶. Należy również powiedzieć, że kontakt z drugim człowiekiem, często kosztem zarzucenia pracy w zaciszu gabinetu sprawił, że filozofia Tischnera starała się być blisko człowieka. Filozof nie chciał przemawiać do czytelnika swych dzieł z wyżyn abstrakcji, lecz podejmować zasadnicze dla jego egzystencji sprawy i operować, być może bliższą współczesnemu człowiekowi metaforą. To z twarzy zaniepokojonego swym losem człowieka, także tego, którego osobiście spotykał każdego dnia Tischner, rodziła się filozofia dramatu.

Praca składa się z pięciu rozdziałów. Pierwszy, pt. *Kierunki filozoficzne kształtujące aksjologię J. Tischnera*, naprowadza na filozoficzny kontekst naszego myśliciela. Korzenie jego filozofii są rozległe. Krakowski fenomenolog czerpie z mistyki (Mistrz Eckhart), trynitologii (H. U. von Balthasar) i Biblii, a z drugiej strony nieobcy są mu myśliciele o ateistycznej orientacji, tacy jak: J. P. Sartre, czy A. Camus. Ponadto w tekstach Tischnera znajdujemy analizy wątków myśli G. W. Hegla, S. Kierkegaarda, Kartezjusza i in. W obliczu bogactwa tradycji, z których czerpał, bądź do których odnosił się nasz filozof, trudno o choćby szkicowe ukazanie źródeł jego myślenia, poza tym przekracza to ramy niniejszej publikacji.

Myśl filozofa ukształtowała się w opozycji: z jednej strony do tomizmu, z drugiej do marksizmu. Można więc powiedzieć, że filozofię Tischnera od negatywnej strony

³⁵ Są to m.in. prace: *Polski młyn*, *Etyka solidarności* oraz *Homo sovieticus*, *Nieszczęsny dar wolności*, *W krainie schorowanej wyobraźni*, *Książd na manowcach*, czy *Myślenie według wartości*.

³⁶ W 1980 r. Tischner przyjął funkcję kapelana Związku Podhalań. Wkrótce zasłynął z organizowanych corocznie Mszy pod Turbaczem. Nie tylko wspierał rozwój kultury góralskiej, lecz także dzięki jego inicjatywie podhalańscy rolnicy uzyskali możliwość kształcenia w Austrii. Od 1982 r. był kilkakrotnie dziekanem Wydziału Filozoficznego Papieskiej Akademii Teologicznej (wybrany rektorem PAT, ze względów duszpasterskich odmówił przyjęcia funkcji), wieloletnim Prezesem Wiedeńskiego Instytutu Nauk o Człowieku. Prowadził wykłady w Państwowej Wyższej Szkole Teatralnej w Krakowie. Na zaproszenia z zagranicznych uczelni podróżował z wykładami po całym świecie.

określa krytyka tomizmu i marksizmu, od strony pozytywnej zaś liczne nurty filozofii współczesnej: filozofia dialogu, fenomenologia, egzystencjalizm, hermeneutyka i in.

Tischnerowskim krytykom tomizmu i marksizmu poświęcimy pierwsze dwa podrozdziały pracy, natomiast filozoficzne źródła aksjologii Tischnera są przedmiotem rozważań p. 1.3. Polemika krakowskiego filozofa ze Szkołą Lubelską trwała dekadę i wyświetliła nie tylko pewien aspekt tomizmu, lecz także sposób myślenia Tischnera. Na kanwie tekstów, których ostrze krytyki celuje w tomizm egzystencjalny, pomijając kwestię słuszności tej krytyki, można się przekonać, jak Tischner widział tomizm, na którym uczył się filozofowania. Jednocześnie niczym negatyw ukaże się to, jaką filozofia dramatu być nie zamierzała.

W podrozdziale 1.2, zatytułowanym *Krytyka marksizmu*, szczególna uwaga zwrócona została na pojęcie nadziei, przez pryzmat którego krakowski filozof odnosi się do marksizmu. Zwrócono także uwagę na redukcjonistyczny obraz człowieka kreowany przez filozofię marksistowską, która widziała istotę człowieka w „całokształcie stosunków społecznych”. Nie było naszym celem wyeksponowanie aporii związanych z tym ujęciem człowieka (Tischner, znając dobrze marksizm, obnaża jego filozoficzną słabość w *Polskim kształcie dialogu*), lecz wskazanie tego, co istotne na kształtowanie się aksjologicznej myśli Tischnera. W centrum naszego zainteresowania stanęła wolność, którą marksizm widział jako „rozumienie konieczności” budowania lepszego jutra i podporządkowanie się obiektywnym prawom rozwoju (materializm historyczny i dialektyczny). Takie postawienie kwestii wolności człowieka musiało wzbudzić protest krakowskiego filozofa, który obnażał skutki zanegowania prawdziwej wolności: marksistowską „etykę bez sumienia”, różne formy zniewolenia przez władzę i in.

Filozoficzne inspiracje J. Tischnera, to końcowa część pierwszego rozdziału, w której zostały rozpatrzone wpływy na filozofię krakowskiego myśliciela: filozofii dialogu, fenomenologii, egzystencjalizmu, hermeneutyki oraz innych źródeł. Inspiracje Tischnera filozofią dialogu starano się wyjaśnić, sięgając do myśli pionierów tego kierunku: M. Bubera i F. Rosenzweiga oraz tego, który tę myśl kontynuował, czyli E. Levinasa. W zakresie wątku epifanii twarzy w „horyzoncie agatologicznym” zawdzięczał Tischner najwięcej właśnie Levinasowi. Wskazany został także ethos filozofii dialogu, który bije z najgłębszego źródła myślenia – doświadczenia cierpienia i zła. Poszukując tropów inspiracji krakowskiego filozofa fenomenologią, nasza uwaga skupiona została nie tyle na samym E. Husserlu, ile na przedstawicielach fenomenologicznej materialnej etyki wartości: M. Schelerze, N. Hartmannie, D. von Hildebrandzie oraz R. Ingardenie. Spośród wymienionych wyżej filozofów wskazano na najwyraźniejszy wpływ M. Schelera i R. Ingardena. Poszukując źródeł myślenia aksjologii Tischnera w egzystencjalizmie, sięgnięto do myśli K. Jaspersa, G. Marcela i M. Heideggera. Ostatniego z wymienionych filozofów można by umieścić w gronie fenomenologów. Sprawa zakwalifikowania Heideggera do jakiegoś kierunku filozo-

ficznego nie jest prosta, ponieważ autor *Sein und Zeit* posługiwał się nie tylko metodą fenomenologiczną, lecz także metodą hermeneutyczną. Hermeneutyka jako nurt filozoficzny zdobyła w XX wieku popularność właśnie za sprawą Heideggera. Etykietę egzystencjalisty przypisał niemieckiemu filozofowi bodajże J. P. Sartre. Wydaje się, że postawienie w centrum zainteresowania konkretnego bytu ludzkiego, egzystencji *Dasein*, upoważnia do określenia niemieckiego myśliciela mianem egzystencjalisty. W tej części rozdziału wyeksplikowany został właśnie aspekt egzystencji człowieka, do myśli Heideggera powrócimy bowiem w p. 1.3.4 pt. *Hermeneutyka*, gdzie skupiono się na zagadnieniu rozumienia (*Verstehen*). Wprawdzie Tischner nie poświęcił polemice z Heideggerem osobnego tekstu, to jednak dzieła krakowskiego filozofa *implicite* taką polemikę zawierają. Wskazano, że *Filozofia dramatu* i *Spór o istnienie człowieka* przezwyciężają myśl Heideggera. Dramat *Dasein* w grze o bycie autentyczne w perspektywie śmierci, to tylko dramat ontologiczny, istotny jest zaś dramat agatologiczny. Wpływ twórczości G. Marcela na myślenie Tischnera ukazany został przez pryzmat pojęcia nadziei, które zbliża do siebie tych filozofów. Nadzieja wskazuje na czasowość egzystencji, odnosi się bowiem do przyszłości, dlatego wątek nadziei wpłynie na widzenie przez obu filozofów człowieka jako gdzieś zmierzającego (jak powie G. Marcel – *homo viator*). Nadzieja splota los człowieka z Transcendencją i wyzwala od pokusy rozpacz. W podrozdziale 1.4 próbowano wskazać inspiracje Tischnera hermeneutyką. Użyty tu termin „hermeneutyka” ma dwa znaczenia. Raz – jako sztuka interpretacji tekstów literackich, drugi raz jako metoda stosowana w nurcie filozoficznym zwanym hermeneutyką, w którym można umieścić zarówno M. Heideggera, jak i H. G. Gadamera czy P. Ricoeura. Chociaż w tekstach Tischnera (zwłaszcza w *Filozofii dramatu* i *Sporze o istnienie człowieka*) spotykamy hermeneutykę literacką, to jednak w centrum naszych zainteresowań stanęła hermeneutyka w drugim znaczeniu. Uwaga skupiona została na wydobyciu tych wątków z twórczości M. Heideggera i P. Ricoeura, które odbiły się głośnym echem w pismach krakowskiego filozofa, szczególnie na wpływie, jaki wywarł P. Ricoeur na Tischnerze, widocznym w postrzeganiu wielkich metafor zachodniej kultury oraz aksjologicznego i symbolicznego języka religii. Heideggerowska inspiracja myśli Tischnera uwidoczniła się w jego koncepcji spirali hermeneutycznej oraz prawdziwego bycia osoby jako bytu rozumiejącego. Wskazano, że dopracowanie przez Tischnera Heideggerowskiego rozumienia o wymiar aksjologiczny, wyrzywa bytowanie człowieka ze świata „jednowymiarowego” i osadza w świecie wartości. Ostatnia część rozdziału 1 poświęcona została tzw. innym źródłom. Poruszono w niej kwestię inspiracji Tischnera przez polskiego psychiatrę (o inklinacjach filozoficznych) A. Kępińskiego oraz przez idealistyczną filozofię G. W. Hegla. Większe znaczenie dla problemu badawczego niniejszej pracy miał wpływ Kępińskiego. To w jego dokonaniach odkrył Tischner wielką polską przemyślaną filozofię człowieka, która zawiera zarówno wątek dialogiczny, jak i aksjologiczny.

Drugi rozdział, zatytułowany *Tischnerowski projekt aksjologii*, składa się z trzech podrozdziałów. W pierwszym podjęta została próba określenia znamienych rysów Tischnerowskiej filozofii człowieka: „myślenie religijne”, rys aksjologiczny i dramatyczny oraz antysubstancjalizm. Przybliżono także rozumienie egzystencji w ujęciu krakowskiego filozofa. Wskazano na zakorzenienie antropologicznej refleksji Tischnera w posłudze duszpasterskiej oraz spotkaniu z żywym człowiekiem. Nie umieszczono tego wątku w pierwszym rozdziale, ukazującym źródła myślenia filozofa, ponieważ ten rys filozofii Tischnera bardziej wskazuje na pewne znamię jego myślenia, niż konkretne inspiracje, chociaż pewnie i takie by się znalazły. Podrozdział 2.2 przybliży metodologiczno-epistemologiczną stronę aksjologii naszego filozofa. W tej części pracy dokonano charakterystyki okresów ewolucji jego filozofii nie tylko pod względem zasadniczych inspiracji innymi myślicielami, lecz także w zakresie języka i podejmowanych zagadnień. Podjęto także próbę opisanego jego metodologicznego warsztatu. Wyakcentowano zwłaszcza te założenia, które stały u podstaw badań nad konsejentywnością. Ustalenia poczynione na gruncie tych badań są kluczowe dla określenia doświadczenia wartości. Następnie wyeksplikowano Tischnera koncepcję wartości i podjęto próbę odpowiedzi na pytanie, jak w jej świetle przedstawia się wizja świata rozumianego jako środowisko człowieka.

Rozdział trzeci, noszący tytuł *Doświadczenie wartości*, podejmuje już część zasadniczego problemu badawczego pracy. W podrozdziale 3.1 ukazane zostały warunki doświadczenia wartości. W centrum zainteresowania stanął warunek podstawowy, czyli Ja aksjologiczne. Oprócz wskazania pozostałych warunków, zwrócono uwagę na zakłócające odczucie wartości melancholię i zaburzenia zmysłu rzeczywistości. W podrozdziale 3.2 przedstawiono aksjologiczny wymiar egotyczności. Doświadczenie wartości w obszarze Ja somatycznego ukazane zostało w p. 3.2.1, w którym powiedziano o odczuciu wartości hedonistycznych, witalnych, estetycznych oraz wartości ze sfery założeń intencyjnych, a w p. 3.2.2 skupiono uwagę na doświadczeniu wartości prawdy i fałszu, i ich roli w konstytuowaniu się podmiotu poznawczego. Ostatni punkt jest okazją do przybliżenia doświadczenia wartości w świecie, w który jest zakorzenione Ja aksjologiczne przybierające postać Ja osobowego. W podrozdziale 3.3 podjęta została próba odpowiedzi na pytanie, jak przedstawia się w ujęciu Tischnera doświadczenie wartości w sytuacji dialogicznej. W tym celu najpierw ukazano specyfikę dialogicznego spotkania oraz jego dwa „horyzonty”, tj. agatologiczny i aksjologiczny. Szczególną uwagę zwrócono na obecność w spotkaniu drugiego człowieka, który jest źródłem powinności moralnych, a następnie te powinności przedstawiono. W tej części rozdziału zarysowano doświadczenie wartości wolności oraz prawdy dobra i piękna w kontekście Tischnerowskiej tezy głoszącej „spór transcendentaliów”. Dramatyczne napięcie towarzyszące doświadczeniu tych wartości w sytuacji dialogicznej odpowie na pytanie, dlaczego egzystencja człowieka jest „błędzeniem w żywiole” prawdy, dobra i piękna.

Rozdział czwarty był okazją do zaprezentowania zagadnienia urzeczywistniania wartości. Podrozdział 4.1 ukazuje podstawowy i zasadniczy horyzont zarówno dramatu, jak i urzeczywistniania wartości. Tym horyzontem okazało się Dobro. W dalszej części został naszkicowany logos zła. Tutaj przedmiotem rozważań była obecność zła jako „zjawy” w relacji Ja–Ty. Podrozdział 4.2, zatytułowany *Urzeczywistnienie wartości w „czasie ciała”*, stał się kanwą refleksji nad cielesnością „biorącą udział” w dramacie. „Czas ciała”, obejmujący różne okresy życia, wyznacza pewne aksjologie. Urzeczywistnianie wartości poszczególnych okresów „czasu ciała” zyska pełny blask dopiero w kolejnym podrozdziale, pt. *Urzeczywistnienie wartości w dramacie*, w którym ciało, w sposobie bycia osoby jako bytu-dla-siebie-poprzez-ofiarę-za-innego, ukazało się jako integralna część ofiary. Zarysowane tu zostały konstytuensy dramatu, takie jak człowiek, scena, drugi, Bóg, czas dramatyczny, a następnie prześledzony dramat religijny, w którym – zdaniem Tischnera – zawierają się wszystkie pozostałe dramaty człowieka. W dramacie człowieka z drugim szczególnie interesowały nas różne sposoby bycia człowieka w dramacie, wyrażone metaforycznie niejednorodnymi stopniami otwarcia „monady z oknami”. Rozważając poszczególne akty dramatu religijnego, w centrum zainteresowania umieszczone zostało Ja aksjologiczne.

Zamykający niniejszą pracę rozdział pt. *Próba oceny aksjologii J. Tischnera*, jest wniesieniem skromnego wkładu w badania nad myślą krakowskiego filozofa. W pierwszym podrozdziale podjęto próbę znalezienia tych wątków w tekstach Tischnera, w których dokonało się myślenie przy zastosowaniu dwóch, niesprowadzalnych do siebie paradygmatów: dialogicznego i egologicznego. Dokonano też próby odpowiedzi na pytanie, czy Tischnerowi to przedsięwzięcie się powiodło, czy przeciwnie – pewne ustalenia nie dają się utrzymać z uwagi na liczne wewnętrzne sprzeczności. Centralną kwestią kolejnego podrozdziału jest spójność aksjologii Tischnera. W tym celu podjęto próbę ustalenia, jakim rozumieniem wartości faktycznie posługiwał się filozof, a jakie sugerował, odnosząc się do ustaleń materialnej fenomenologicznej etyki wartości. Zapytamy także, czy przyjęcie przez Tischnera twierdzenia, że wartości są irrealne i obiektywne jest wynikiem przeprowadzonych badań nad naturą wartości, czy tezą przyjętą *a priori*. Odpowiedź m.in. na te pytania pozwoli rzucić snop światła na zasadność wizji wartości proponowanej przez krakowskiego filozofa. Ostatni podrozdział pracy poświęcony został skonfrontowaniu aksjologii J. Tischnera i M. A. Krąpca. Zagadnienie ujęto szkicowo i skoncentrowano się na relacji człowiek–wartości w ujęciu obu filozofów. Przybliżenie tej relacji u lubelskiego tomisty wpisało się w problem badawczy zawarty w tytule tego rozdziału, ponieważ ukazało pewien aspekt aksjologii Tischnera w odniesieniu do tzw. filozofii klasycznej, reprezentowanej m.in. przez M. A. Krąpca. Na kanwie tego podrozdziału podjęto próbę odpowiedzi na pytanie, czy implikowany przez dwa różne podejścia do filozofii człowieka spór o „człowieka wobec wartości” nie jest – w pewnym zakresie –

pozorny. Użyta tu formuła: „spór o człowieka wobec wartości” jest ukuta na potrzeby badawcze, gdyż lubelski tomista nie uczestniczył bezpośrednio w polemice, którą ze Szkołą Lubelską toczył Tischner.

W realizacji celu badawczego posłużono się metodami: literacką, analizy treści i analizy porównawczej. Pierwszą zastosowano szczególnie w rozdziale pierwszym, gdzie konieczne było doszukanie się wpływów i podobieństw poglądów Tischnera z innymi autorami i ośrodkami myśli. Celem osiągnięcia obiektywnego i systematycznego opisu treści zawartej w pismach filozofa wykorzystano metodę analizy treści, natomiast metoda porównawcza znalazła zastosowanie przede wszystkim w podrozdziale 5.3.

1. Kierunki filozoficzne kształtujące aksjologię J. Tischnera

1.1. Krytyka filozofii tomistycznej

Podstawowym kontekstem krystalizowania się samodzielnej myśli J. Tischnera jest kontestacja tomizmu, czyli tego kierunku, który zapoczątkował jego przygodę z filozofią¹. Należy podkreślić, że podjętej przez fenomenologa krytyki filozofii tomistycznej nie można stawiać na równi z intelektualnym sprzeciwem wobec marksizmu². O ile marksizm spotkał się z krytyką jako ideologia kształtująca porządek społeczny, o tyle tomizm, w oczach Tischnera, to filozofia bezsilna wobec tajemnicy człowieka. Polemika autora *Filozofii dramatu* z tomizmem dotyka wielu wątków, toczy się z różnymi przedstawicielami tego kierunku i trudno o jej pełną rekonstrukcję. Poza tym, krakowski dialogik nie zabiegał o systematyczne przedstawienie swych poglądów w jakimś dziele. Poniższa próba systematyzacji krytycznego spojrzenia Tischnera na tomizm dotknie tylko najważniejszych kwestii, które – naszym zdaniem – mają istotny wpływ na kształt antropologicznych i aksjologicznych ustaleń tego filozofa.

Krytyczne uwagi pod adresem tomizmu padają w wielu miejscach kluczowych dzieł Tischnera, tj. *Filozofii dramatu* czy *Sporze o istnienie człowieka*, lecz zasadnicze argumenty padły w najpoważniejszej debacie filozoficznej Polski powojennej – debacie Tischnera ze Szkołą Lubelską³. Debatę zainicjował artykuł Tischnera,

¹ Por. J. Tischner, *Czym jest filozofia, którą uprawiam?*, [w:] MWW, s. 6. Na intelektualną orientację filozofa złożył się wpływ wielu wykładowców z czasów akademickich, między innymi ks. Mariana Michalskiego, absolwenta Gregorianum, wykładowcy teologii fundamentalnej w krakowskim seminarium duchownym. Zetknięcie się z jego myślą, zwłaszcza z wątkiem napięcia między augustynizmem a tomizmem, jako sposobami uprawiania filozofii w ramach myśli, wpłynęło na późniejszą krytykę tomizmu przez Tischnera. W. Bonowicz, *Tischner*, dz. cyt., s. 120.

² Por. W. Baczyński, *Człowiek jako istota dramatyczna...*, dz. cyt., s. 52.

³ Najważniejsze wątki debaty streszcza artykuł Z. Dymarskiego, *Debata księdza Józefa Tischnera ze Szkołą Lubelską*, „Logos i Ethos” 1998, nr 1, s. 235. Zob. B. Celiński, *Tomizm w krytyce fenomenologa*

pod tytułem *Schyłek chrześcijaństwa tomistycznego*⁴, który – według deklaracji autora – nie miał być ani krytyką czegokolwiek lub kogokolwiek, ani panaceum na kryzys chrześcijaństwa w wydaniu tomistycznym, lecz tylko dyskusyjnym opisem zjawiska.

Na wstępie warto zaznaczyć, że krakowski fenomenolog nie tyle był wrogiem tomizmu, ile uważał, że jest on dla chrześcijaństwa niewystarczający⁵. Filozofia winna, zdaniem J. Tischnera, przede wszystkim odpowiadać na jakąś biedę świata, być przeniknięta jakimś *ethosem*⁶, ponieważ w odpowiedzi na zaniepokojoną swym losem twarz człowieka, trzeba oddzielić od spraw, o których myśleć można, te, o których myśleć trzeba⁷. Czy tomizm mieści się w takim nurcie refleksji? O ile Tischner dostrzega przeniknięcie wielu filozofii⁸ głębokim *ethosem*, o tyle tomizmowi konsekwentnie go odmawia. W oczach twórcy filozofii dramatu tomizm dyskredytuje się przez rezygnację z hermeneutycznego wymiaru prawdy, odrywając tym samym myślenie od dobra człowieka⁹. Logos idzie w tomizmie przed *ethosem*, metafizyka przed etyką, a powinno być odwrotnie.

[J. Tischnera], „Ateneum Kapłańskie” 1977, t. 89, s. 294–299 oraz J. Galarowicz, *Dlaczego oddalam się od tomizmu?*, [w:] T. Gadacz [red.], *Zawierzyć człowiekowi. Księdzu Józefowi Tischnerowi na sześćdziesiąte urodziny*, Kraków 1991, s. 516–517.

⁴ „Znak” 1970, nr 1, s. 205–227.

⁵ Zob. M. Bielawski, *Teologiczne manowce Tischnera*, „Znak” 2001, nr 3, s. 14.

⁶ Krakowski myśliciel w tym kontekście twierdzi: „*Ethos* filozofii rozpoznaje czytelnik przede wszystkim po pytaniach, jakie filozof stawia. Wnikając w sens pytań, można odkryć: tu chodzi o moją sprawę. Tak rozpoczyna się uczestnictwo. Myślenie filozofa *uczestniczy* w sprawie, która jest moja, i proponuje zarazem, abym *uczestniczył* w szukaniu odpowiedzi, którą ono przedstawia. To wciaga. To nie żadna *moda* skłania człowieka do studiowania, ale wiąże więź wzajemnego uczestnictwa”. Tenże, *Refleksje nad myśleniem i uczestnictwem*, [w:] MWW, s. 307.

⁷ Tenże, *Czym jest filozofia, którą uprawiam*, art. cyt., s. 9.

⁸ Współczesną filozofię widzi Tischner jako głęboko przenikniętą chrześcijańską inspiracją. Por. tenże, *Świadek filozofii*, art. cyt., s. 267; tenże, *Jaskinia bez cieni*, [w:] MWW, s. 259. Kartezjusz, ryzykując sceptycyzm metodyczny, chce przezwyciężyć sceptycyzm, Hegel poszukiwał wolności, św. Tomasz dokonał syntezy „przeciwieństw”, tzn. filozofii greckiej i danych Objawienia, marksizm miał nieść nadzieję na zniesienie wyzysku. Por. tenże, *Refleksje nad myśleniem i uczestnictwem*, art. cyt., s. 305–306. Zob. tenże, *Miłość niemówiona*, Kraków 1993, s. 114–115. Tischnerowskiego optymizmu w ocenie współczesnej filozofii nie podzielali jego polemici – J. Turowicz, S. Świeżawski, M. Gogacz. S. Szary uważa, że są tego dwie przyczyny: polemici Tischnera widzieli niebezpieczeństwa odejścia od filozofii realistycznej (relatywizm, regres realizmu) oraz fakt, że tomizm atakowali marksiści, a kontestacja tomizmu mogła być odbierana jako – w pewnym sensie – kolejny atak na chrześcijaństwo. S. Szary, *Człowiek – podmiot dramatu. Antropologiczne aspekty filozofii dramatu Józefa Tischnera*, dz. cyt., s. 41–42.

⁹ „Hermeneutyczny ideał prawdy wiąże prawdę człowieka z jego dobrem. A wiąże w ten sposób, że poddaje filozofowanie najgłębiej pojętej etyce. Sokrates głosi to, co głosi, nie przez przypadek ani przez wierność samej tylko *czystej prawdzie*, ale przez choroby, które pragnie leczyć u współczesnych. Umiera jako wielki duszpasterz miasta. [...] Nawet Kartezjusz, poddawszy wszystko wątpieniu, zachowuje jednak etykę”. J. Tischner, *Tomizm bez mitologii*, [w:] MWW, s. 296.

Zdaniem Tischnera, tomistyczna metafizyka, która jest zdominowana przez ontologię, stoi w opozycji do spojrzenia na człowieka przez filozofię współczesną, ponieważ ogranicza doświadczenie do doświadczenia zewnętrznego (doświadczenie danych w spostrzeżeniu obiektywnych rzeczy i ich własności) i nie czyni źródłem metafizyki doświadczeń „subiektywnych”, takich jak: lęk, poczucie winy, cierpienie, świadomość umierania¹⁰. Głównym zarzutem, jaki stawia krakowski myśliciel antropologii tomistycznej, jest przenoszenie „modeli interpretacyjnych” ze świata rzeczy na świat ludzki, czego konsekwencją jest zniekształcenie wnętrza człowieka¹¹.

Twórca filozofii dramatu kwestionuje słuszność budowania przez tomizm etyki oderwanej od doświadczenia i uzasadnianie norm na gruncie ontologii, proponując uzasadnienie aksjologiczne¹². Kontekst tego wątku jest szerszy: przede wszystkim J. Tischner uważa za redukcjonizm metafizyczne ujmowanie człowieka przez tomizm, dopatrując się w tym reizacji. Zdaniem fenomenologa, boecjańska definicja osoby (*persona est individua substantia rationalis naturae*) „utwierdza” osobę w bycie, lecz ujmując substancjalnie, wyklucza ją jako zasadę relacji dialogicznej¹³, kluczową dla filozofii dramatu. Tak pojęta osoba, niczym „monada bez okien”, nie może stać się uczestnikiem dramatu. Porzucając abstrakcyjne rozważania, za Rosenzweigiem i Levinasem, sięga Tischner po inspiracje biblijne, gdyż Objawienie rządzi się przede wszystkim logiką aksjologiczną. Zdaniem krakowskiego myśliciela, tomistyczna synteza diametralnie różnych rzeczywistości, czyli opartego na arystotelizmie modelu nauki jako „kaskady sylogizmów” wyjaśniającego świat przez określenie ostatecznych przyczyn, oraz Objawienia, którego centralną treścią i argumentem jest Jezus, prowadzi do destrukcji wymiaru aksjologicznego. Wymiar ten ma charakter „jakościowy” – istotne jest: kto uznał i co uznał. „Całość Objawienia jest przeniknięta fundamentalnym promieniowaniem asertorycznego aktu Jezusa, który widzi Ojca, zna człowieka i świadczy sobą, że nie kłamie”¹⁴. Aksjologiczny wymiar Objawienia polega na ukazaniu konkretnych postaw, obrazów, czynów ludzkich Jezusa, dzięki którym jest dana wizja wartości etycznych i ich wzajemne uporządkowanie¹⁵.

Według Tischnera, tomistyczna teologia spekulatywna wykrzywiła prawdziwy, aksjologiczny charakter Objawienia przez nałożenie na nie schematu metafizyki

¹⁰ J. Tischner, *Refleksje nad myśleniem i uczestnictwem*, art. cyt., s. 301–302.

¹¹ Tenże, *Człowiek przez okna systemu*, art. cyt., s. 314.

¹² Tenże, *Refleksje nad myśleniem i uczestnictwem*, art. cyt., s. 304.

¹³ Tenże, ZFC (rozdz. III. *Dążenie do ontologizacji osoby*), s. 168–169. Jak zauważa autor, współczesny personalizm unika stosowania pojęcia substancji (proponuje się jej użycie najwyżej w sensie analogicznym) w odniesieniu do osoby, używając innych pojęć, np. *suppositum* – w dziele: K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków, 1969, s. 76–77.

¹⁴ Tenże, *Schylek chrześcijaństwa tomistycznego*, art. cyt., s. 209.

¹⁵ Tamże, s. 215.

i przyjęcie z niej koncepcji poznania naukowego, które ma charakter przeważnie dedukcyjny¹⁶. Poznawać znaczyło głównie wskazać rację tego, co dane¹⁷. Zarzut taki stawia Tischner wszystkim odmianom tomizmu, bo opierają się one na arystotelesowskiej koncepcji poznania naukowego. Tomizm nie zarzucił ideału wiedzy, którą można wywieść z podstawowego pojęcia oraz podstawowej, choć powtarzalnej intuicji, i uważa naukę dedukcyjną za idealną, mimo niemożliwości jej pełnej realizacji¹⁸.

Skutki takiego związku między teologią a filozofią tomistyczną są – zdaniem krakowskiego fenomenologa – opłakane. Zastosowanie w teologii jako przesłanek sylogistycznych tez oczywistych rozumowo doprowadziło do uzyskania przez nie sensu teologicznego. U źródeł tego zabiegu leżało przeświadczenie, że sens sądów zawartych w Objawieniu i sądów metafizyki jest zasadniczo taki sam. Objawienie potraktowano jako utwór realistyczny¹⁹, odnoszący się bezpośrednio do realnego bytu. Ponadto bezprawnie przypisano sądom teoretycznym, w których są zawarte treści Objawienia, wystarczające kryteria tego, by stanowiły przesłanki w rozumowaniu teologicznym²⁰.

Po zagubieniu aksjologicznego charakteru Objawienia oraz konflikcie teologii z współczesną filozofią i psychologią, kolejną reperkusją realistycznego potraktowania Objawienia był zupełnie niepotrzebny konflikt z Galileuszem, Kopernikiem, ewolucjonizmem itp.²¹. Konsekwencją nałożenia na Objawienie modelu metafizyki była – zdaniem Tischnera – tzw. teologizacja²², polegająca na subtelnej zmianie znaczenia filozofii wnikającej w teologię²³, co wikało tę naukę w skazane na porażkę spory

¹⁶ Por. tamże, s. 208.

¹⁷ Tamże, s. 217.

¹⁸ J. Tischner, *O co właściwie chodzi?*, art. cyt., s. 228.

¹⁹ Por. tenże, *Nieszczęsny dar wolności*, dz. cyt., s. 165.

²⁰ Tenże, *Schylek chrześcijaństwa...*, art. cyt., s. 214.

²¹ Tamże, s. 216.

²² Tischner odróżnia teologizację od dogmatyzacji polegającej na tym, że pewne tezy filozoficzne, a nawet historyczne, są jednocześnie prawdami objawionymi bądź koniecznymi założeniami. Przykładem są tezy: o istnieniu Boga osobowego, realnym istnieniu Jezusa – konieczny warunek dogmatu Odkupienia. Wyjaśnieniem i „wyprowadzeniem” tych tez z objawienia zajmuje się dogmatyka systematyczna, która nie jest równoznaczna ani równoważna teologii spekulatywnej. J. Tischner, *O co właściwie chodzi?*, art. cyt., s. 229.

²³ „Najbardziej skrajnym przykładem takiej teologizacji stała się ostatnio tomistyczna koncepcja Eucharystii. Uznanie głównie przez tomizm, iż przemiana eucharystyczna posiada charakter przemiany substancjalnej, doprowadziło z konieczności do *teologizacji* tezy, że otaczający nas świat przejawia w jakiejś swej części substancjalistyczną strukturę (chleb jest *substancją*, wino jest *substancją*). J. Tischner, *Schylek chrześcijaństwa*, art. cyt., s. 211 oraz: „Milczącym założeniem tej koncepcji [koncepcji łaski uczynkowej – przyp. K. S.] jest określony model ludzkiej świadomości i określony model sprawczych działań przyczynowych w jej wnętrzu. [...] mówi się, że łaska może działać na człowieka w taki sposób, że człowiek, reagując na to działanie, wcale nie zdaje sobie sprawy z tego, że jest pod wpływem łaski. Reakcja człowieka jest tu potraktowana jako prawdziwy skutek, natomiast działanie łaski jako przyczyna tegoż skutku”. Tamże, s. 212. Tischner dowodzi, że w encyklice Pawła VI *Mysterium fidei*, „substancja chleba” nie jest rozumiana w sensie tomistycznym. Tenże, *O co właściwie chodzi?*, art. cyt., s. 232.

z współczesnymi kierunkami filozofii i psychologii. Ponadto teologizacja dotknęła m.in. kwestii Eucharystii czy łaski. Doprowadziła też do zamiany tradycyjnych ról w relacji filozofii i teologii: filozofia przestała być służebnicą teologii, natomiast teologia stała się służebnicą filozofii²⁴. Należy podkreślić, że teologizacji²⁵ nie można wiązać z dogmatyką systematyczną, gdyż takie pojęcia, jak: istota, istnienie, substancja, itd., stosuje się w niej nie w sensie metafizycznym, lecz ontologicznym, i w dodatku analogicznym. Ontologia nie jest systemem dedukcyjnym, ponadto, będąc teorią przedmiotu możliwego, nie wypowiada się o faktach, także tych, o których mówi Objawienie, stanowiąc „kryterium negatywne” dla wszelkiej nauki²⁶.

J. Tischner postrzega tomizm jako filozofię, która nie stawia żadnych nowych problemów, nie jest w stanie odegrać istotnej roli w myśli współczesnej, a jego metody nie pozwalają na poszerzenie wiedzy²⁷. Wynika to m.in. z tego, iż tomistyczny ideał racjonalności bytu (ideał racjonalizmu) uległ na przestrzeni wieków rozkładowi, tomizm zaś rozkład ten potraktował jako pęd ku irracjonalizmowi. Ideał racjonalności w danej filozofii wyznacza przyjęta koncepcja bytu. W przypadku tomizmu byt był zrozumiały w świetle takich pojęć, jak: istota, istnienie, forma i materia, akt i możliwość itd. Zdaniem twórcy filozofii dramatu, rozwój nauki spowodował podważenie tych pojęć, które nie mogą nic powiedzieć o rzeczywistości²⁸. Tomizm, a zwłaszcza jego odmiana zwana tomizmem egzystencjalnym, zatracił hermeneutyczny wymiar prawdy²⁹ i dokonał jej radykalnej obiektywizacji. Krytykując tomistyczny monizm racjonalistyczny, Tischner postuluje przyjęcie takiego pluralizmu racjonalności, który dopuszczałby wiele racjonalizmów znamienych dla poszczególnych dziedzin wiedzy. Różnice między typami racjonalizmów mają charakter „jakościowy”, dlatego trudno o skupiającą je „racjonalność wzorcową”³⁰.

Krakowski filozof postuluje pluralizm metodyczny w poznawaniu świata, zwłaszcza przez myślicieli chrześcijańskich³¹, zwracając uwagę, że także w neotomizmie istnieje nurt badań transcendentnych (K. Rahner, B. Lonergan, M. Müller), który

²⁴ Tenże, *Schylek chrześcijaństwa...*, art. cyt., s. 213.

²⁵ Teologizacja ma tu charakter procesu psychicznego i „dokonuje się” na płaszczyźnie filozofii, a nie dogmatyki systematycznej.

²⁶ J. Tischner, *O co właściwie chodzi?*, art. cyt., s. 231.

²⁷ Na przykład, przeciwko Krapcowi Tischner formułuje zarzut, że w analizach doświadczenia Ja korzysta z wyników badań fenomenologii, lecz nie sięga po metodę. Zob. tenże, *Człowiek przez okna systemu*, [w:] MWW, s. 317. Artykuł stanowi refleksję na kanwie dzieła M. A. Krapca, pt. *Ja – człowiek*, Lublin 1986.

²⁸ Pojęcia te są obecne np. w ontologii Ingardenowskiej, lecz mają już inne znaczenie, ponadto „mają pokrycie” w doświadczeniu. J. Tischner, *Tomizm bez mitologii*, art. cyt., s. 297.

²⁹ Był on obecny u klasyków filozofii greckiej, zwłaszcza u Platona. Tischner pisze: „[...] miejsce spirali hermeneutycznej zajmuje wspinaczka po szczeblach drabiny abstrakcji. Ponieważ człowiek nie nosi w sobie żadnej prawdy, nie potrzebuje akuszerów”. Tamże, s. 295.

³⁰ J. Tischner, *Labirynty racjonalizmu*, art. cyt., s. 230.

³¹ Tenże, *O co właściwie chodzi?*, art. cyt., s. 232.

w Polsce nie jest przez nikogo reprezentowany. Zdaniem autora *Polskiego kształtu dialogu*, tomizm egzystencjalny, wywodzący się od Gilsona i J. Maritaina, absolutyzuje wartość istnienia, pomijając pytanie bardziej zasadnicze i aktualne: jak to robimy?³² W polemice z M. Gogaczem³³, Tischner zaznacza, że metody tradycyjnej metafizyki i nauk szczegółowych nie wykluczają się wzajemnie, lecz uzupełniają i są przystosowane do badania innych sfer rzeczywistości, co bez tych metod byłoby niemożliwe³⁴.

Poważnym zarzutem stawianym przez filozofa tomizmowi jest „myślenie systemowe”, które „[...] umieszcza każdą badaną rzecz w polu widzenia filozofii bytu jako istniejącego. Doświadczenie dosięga aktu istnienia i istoty bytu”³⁵. Myślenie systemowe³⁶ polega na tendencyjnym porządkowaniu danych doświadczenia w taki sposób, by były zrozumiałe w ramach założeń systemu. Tego rodzaju podejście badawcze znajduje swoje potwierdzenie nie tylko w antropologii, lecz nawet na płaszczyźnie doświadczenia bytu konkretnego, które – nie będąc ani doświadczeniem nauk pozytywnych, ani fenomenologicznym czy hermeneutycznym – ma potwierdzać tezy tomistycznej metafizyki³⁷. Przykładem „myślenia systemowego” jest podjęty przez M. A. Krapca opis doświadczenia Ja, który mieści się tylko w ramach wyznaczonych przez pojęcie substancji, pomijając doświadczenie Ty. Idea „myślenia systemowego” może być poprawna na gruncie metafizyki, lecz jest bezsilna wobec tajemnicy

³² Tenże, *Świadectwo filozofii*, art. cyt., s. 263, przyp. 1.

³³ Polemika dotyczyła m.in. powstawania w ramach współczesnego tomizmu (np. M. Heller, K. Kłósak) konfrontacji metafizyki i wyników nauk szczegółowych, „[...] w wyniku czego niektóre pojęcia tradycji zostają zarzucone, a inne zaczynają błyszczeć nową treścią”. Tenże s. 265. Zob. M. Gogacz, *Filozofia i inspiracje*, art. cyt. oraz: J. Demboróg, *Poznaj samego siebie i innych*, art. cyt.

³⁴ J. Tischner, *Świadectwo filozofii*, art. cyt., s. 266.

³⁵ Tenże, *Człowiek przez okna systemu*, art. cyt., s. 316.

³⁶ Zarzut redukcjonizmu, polegający na „myśleniu systemowym”, stawia Tischner M. Gogaczowi: „[...] przyjęty z góry egzystencjalny model interpretacyjny daje ten efekt, że wszystko przykrawa się do jego kształtów”. Inny zarzut dotyczy m.in. uznania, że w bycie istnienie jest najbardziej pierwotne. Wszelkie wyjaśnienia Gogacza opierają się i sprowadzają do ujęcia wyników decydujących o istnieniu i je stanowiących, podczas kiedy pojęcie istnienia i różne jego doświadczenia są wieloznaczne. „Istnienie ulega wielorakim zróżnicowaniom, np. na różne jego sposoby: możliwość, konieczność, samoistość, samodzielność i ich przeciwieństwa”. Tenże, *Sporu o inspirację ciąg dalszy*, [w:] MWW, s. 277–279.

³⁷ Tenże, *Labirynty racjonalizmu*, art. cyt., s. 430–435. Tischner kwestionuje np. uzasadnienie przez M. A. Krapca wolności ludzkiej woli: „uzasadnieniem momentu wolnej autodeterminacji jest natura naszego intelektu i woli, intelektu, który odsłania, że każdy byt jest obciążony jakimś niedostatkim, że jest dobrem ograniczonym, że nie pociąga z konieczności. Tak więc człowiek może się wobec niego poznawczo i emocjonalnie zdystansować”. I dalej: „W wyniku »uzasadnienia« dowiadujemy się, że skoro w systemie przyjęto określoną koncepcję woli, mianowicie nastawienie woli na dobro nieskończone, skoro pojmuje się, że w polu widzenia ludzkiego nie ma dobra nieskończonego, to system pozwala na przyjęcie tezy, że wolność istnieje. Ale o istnieniu wolności w nas wiemy tylko dzięki doświadczeniu. Tak więc, stwierdziwszy dany fakt, autor przechodzi do przekonania nas o tym, że fakt ten jest niesprzeczny z jego systemem”. J. Tischner, *Człowiek przez okna systemu*, art. cyt., s. 319.

człowieka³⁸. Krakowski dialogik uważa, że pojęcia aktu i możliwości, istoty i istnienia, formy i materii, pozwolą na zrozumienie bytu pośród innych bytów w systemie tomistycznym, lecz nie posuną o nim wiedzy ani o krok. Między światem przedmiotów a światem człowieka, z racji jego wolności, ziele przepaści i nieuprawnione jest przenoszenie nawet analogicznej treści powyższych pojęć³⁹.

Autor *Myślenia według wartości* twierdzi, że wynikiem zastosowania metafizycznej idei aktu do zbadania bytu ludzkiego jest okrojenie jego pasywnego wymiaru, na przykład doznania trwogi, cierpienia i lęku, zamknięcie na doświadczenie czasu, negatywna idea duchowości. Dalszymi konsekwencjami wspomnianej procedury są: pominięcie intencjonalności i konstytutywnej genezy sensu w procesie ludzkiego poznania oraz doświadczenia drugiego człowieka, aksjologii i hermeneutyki dziejowości. Tomistycznej etyce społecznej zarzuca Tischner, że nie dokonała radykalnej krytyki totalitaryzmu. Tomizmowi w wydaniu egzystencjalnym grozi popadnięcie w intelektualny izolacjonizm⁴⁰, m.in. za sprawą niedoceny dziejowego charakteru prawdy, pojętego nie w duchu historyzmu, lecz opartego na przekonaniu, że każda kolejna chwila niesie z sobą nadzieję na zbliżenie się do prawdy⁴¹.

Krakowski fenomenolog przyznaje, że nauki szczegółowe dostarczają rozbitego, a raczej pluralistycznego obrazu świata i pojawia się problem interpretacji ich wyników, postulując rezygnację z idei filozofii jako dyscypliny tworzącej uniwersalną syntezę, ponieważ uważa taką wizję filozofii za niepotrzebną i nieprzystającą do współczesnego modelu nauki. Z jednej strony, uniwersalna synteza typu tomistycznego jest niemożliwa do zrealizowania, stawia tomizm na marginesie współczesnej filozofii i doprowadzi do konfliktów myśli chrześcijańskiej z wynikami nauki, z drugiej, współczesna nauka nieprzekraczalnym terenem swojej działalności poznawczej czyni doświadczenie, na gruncie którego może szukać racji wyjaśniających. Podsumowując, Tischner nie zgadza się z modelem działalności poznawczej jako budowania uniwersalnej syntezy wyjaśniającej dane Objawienia przy pomocy danych nauki i filozofii, bo urąga to naukowości i hamuje rzeczywisty postęp. Widzi w nauce miejsce dla „syntez porównujących”, które miałyby sprawdzać, czy prawdy poszczególnych nauk nie są z sobą sprzeczne⁴². Tomizmowi, podkreślającemu doświadczenie istnienia, pozostaje funkcja terapeutyczna, w sytuacji zakłócania zmysłu rzeczywistości przez panoszącą się w życiu codziennym technikę⁴³.

³⁸ Tamże, s. 320.

³⁹ Tamże, s. 337.

⁴⁰ Tenże, *Człowiek przez okna systemu*, art. cyt., s. 316.

⁴¹ Tenże, *Refleksje nad myśleniem i uczestnictwem*, art. cyt., s. 308.

⁴² Tenże, *O co właściwie chodzi?*, art. cyt., s. 232.

⁴³ „Przyznam chętnie, że metafizyka tomistyczna, przynajmniej w niektórych swych partiach, udziela człowiekowi świadomości, że wraz z nią staje na *realnym gruncie życia*. Człowiek jest przeświadczony, że obcuje z tym, co jest. Jako taka przyczynia się ona do utrwalenia naruszonego przez technikę zmysłu

Spróbujmy zreasumować w punktach zarzuty stawiane przez Tischnera tomizmowi.

Po pierwsze, tomizm podporządkowuje etykę ogólnej teorii bytu, co prowadzi do koncepcji poszukiwania prawdy filozoficznej w oderwaniu od dobra człowieka.

Po drugie, idea filozofii chrześcijańskiej, jako nauki syntetyzującej dane Objawienia z wynikami filozofii tomistycznej, jest nie do przyjęcia, bo nie wytrzymuje krytyki współczesnej wizji nauki. Ponadto zatracą aksjologię Objawienia oraz prowadzi do tzw. teologizacji.

Po trzecie, tomistyczna idea racjonalności okazuje się ograniczona, bo stosuje do opisu człowieka kategorie pochodzące z bytu pozaludzkiego oraz nie rozumie mechanizmów rządzących ludzkim światem społecznym. Jako jedna z nauk „sceny” nie jest w stanie wyjaśnić dramatu człowieka.

Po czwarte, tomistyczny ideał obiektywności jest wrażliwy jedynie na doświadczenie zewnętrzne i nie dostrzega hermeneutycznego wymiaru prawdy.

Po piąte, tomizm, nie jest w stanie postawić nowych problemów badawczych, ponieważ nie ma ku temu odpowiednich metod i wszystko wyjaśnia tak, by „pasowało” do systemu.

1.2. Krytyka marksizmu

Należy odróżnić poglądy Tischnera, oceniające kondycję moralną i religijną polskiego społeczeństwa, od refleksji ściśle filozoficznej, interesującej nas w aspekcie aksjologii myśliciela. Mimo tego można sądzić, że tragiczna historia Polski powojennej, ze względu na panujący w niej reżim komunistyczny, wywarła swoje piętno na sposób myślenia twórcy *Filozofii dramatu*. Należy zaznaczyć, że Tischner nie czyni rozróżnienia między marksizmem a komunizmem i socjalizmem, zwłaszcza gdy piętnuje takie zjawiska, jak sposób sprawowania władzy czy kształt pracy w sytuacji budowania realnego socjalizmu. Komunizm jest ideologią zwalczającą prywatną własność, pojawił się wcześniej niż marksizm i może mieć różne wykładnie – jedną z nich jest właśnie marksizm⁴⁴.

W latach sześćdziesiątych Tischner patrzył na ethos marksizmu z pewną sympatią, wierząc, że dialog chrześcijaństwa z filozofią Marksa jest możliwy⁴⁵. O ile katolicka nauka społeczna zaniedbywała – zdaniem Tischnera – sprawy budowania dobrobytu na ziemi (bierność zauważał Tischner wśród polskich katolików), o tyle marksści

istnienia [...] wiem, że wielu zawdzięcza swój *zmysł rzeczywistości* swym spotkaniom z optymizmem filozofii pierwszej”. Tenże, *Jaskinia bez cieni?*, art. cyt., s. 257.

⁴⁴ J. Tischner, *Spowiedź rewolucjonisty*, Kraków 1993, s. 51.

⁴⁵ Na temat młodzieńczej fascynacji Tischnera marksizmem, zob. J. Gowin, *Posłowie do „Polskiego kształtu dialogu”*, Kraków 2002.

odznaczali się jakimś kultem czynu⁴⁶. Zauważenie niebezpieczeństwa ideologizacji religii i doświadczenia socrealizmu, zwłaszcza lat osiemdziesiątych, były motywem porzucenia tego stanowiska.

Kluczem do zrozumienia podjętej przez krakowskiego filozofa krytyki marksizmu jest pojęcie nadziei, które – w jego pismach – występuje w różnym stopniu ogólności i etycznego zabarwienia. W marksizmie, który jest faktycznym kryzysem nadziei, samo słowo funkcjonuje: jest nadzieja człowieka pracy, nadzieja na zniesienie wyzysku i stworzenie społeczeństwa socjalistycznego. Marksizm karmił właśnie nadzieją, która umieszczała sens i cel działań w przyszłości. Te nadzieje, zwane przez Tischnera „terrystycznymi”, choć ważne dla ludzkiej egzystencji, nie są równoważne z nadzieją absolutną, religijną. Ontologicznym odniesieniem pól ludzkiej nadziei może być Bóg, człowiek, określona z góry rzeczywistość materialna czy społeczna⁴⁷. Tischner przeciwstawia się fundowanemu przez marksizm redukcjonizmowi ludzkiej nadziei do wymiaru terrystycznego, oznaczającego w praktyce walkę z religijnością człowieka. Wyzwaniem dla chrześcijaństwa, które podjął w swojej myśli Tischner, była walka o prawo do nadziei nadprzyrodzonej, z jakiej marksizm odzierał człowieka⁴⁸, umieszczając jego „istotę” w całokształcie stosunków społecznych⁴⁹. W gruncie rzeczy podstawą dla koncepcji człowieka jest określone nadzieją uniwersum wartości, w jakich on uczestniczy. Aksjologia chrześcijańska i marksistowska, pozornie zbliżone, faktycznie są nieuzgadnialne: „Różnice podstawowych horyzontów nadziei [w chrześcijaństwie i marksizmie – przyp. K. S.] pociągają za sobą różnice w ujęciu wartości człowieka. Jedni i drudzy mówili: *człowiek jest wartością najwyższą*, ale słowa te miały różne znaczenia. Inny jest świat podstawowych wartości socjalizmu, a inny jest świat wartości chrześcijaństwa, stąd inna też jest wartość człowieka w jednym i drugim świecie, mimo że tu i tam jest to *wartość najwyższa*”⁵⁰.

Marksistowska wizja człowieka zdradza „złą wiarę” wobec etyki, określając marksistowską „etykę bez sumienia”, zwaną tak przez Tischnera z tej racji, że jest podatną glebą na rodzenie ludzi bez sumienia⁵¹. Etyka komunistyczna utożsamia się faktycznie z polityką, przemoc bowiem stanowi w określonej sytuacji etycznej nieodzowny element na drodze do zwycięstwa rewolucji. Zdaniem dialogika z Krakowa, „etyka bez sumienia” jest właściwie zbyt ułomna, by rzeczywiście mówić coś o etyce, po-

⁴⁶ J. Gowin, *Religia i ludzkie biedy. Ks. Tischnera spory o Kościół*, dz. cyt., s. 129.

⁴⁷ J. Tischner, *Marksizm a teoria osobowości*, „Znak” 1976, nr 5, s. 652.

⁴⁸ Zob. tenże, *Polski kształt dialogu*, Paryż 1981, s. 89.

⁴⁹ W marksizmie powstawały pęknięcia związane z rozumieniem istoty człowieka. Tischner wnikliwie je analizuje. Zob. J. Tischner, *Polski kształt...*, dz. cyt., rozdz.: *Wokół sporu o istotę człowieka*, s. 71–75.

⁵⁰ Tamże, s. 105.

⁵¹ I. Strapko, *Mówić i świadczyć o nadziei*, dz. cyt., [w:] J. Baniak [red.], *Filozofia dialogu*, dz. cyt., t. I, s. 87–91; por. D. Zańko, J. Gowin, *Przekonać Pana Boga. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawiają Dorota Zańko i Jarosław Gowin*, Kraków 1999, s. 98.

nicważ nie jest w stanie przekroczyć aparatury pojęciowej systemu. Chociaż marksizmowi przyświecał ethos wyzwolenia proletariatu z wyzysku⁵², to główny środek do osiągnięcia celu, czyli zniesienie własności prywatnej na drodze przemocy, był chybiony⁵³. Ethos marksizmu wyznaczał perspektywę nadziei powszechnej szczęśliwości. Była to tylko perspektywa, bo marksizm był ideologią jutra: to nie dziś i nie nam będzie dobrze. Dobro wypływające z rewolucji proletariackiej i budowy socjalizmu dziś będzie udziałem dopiero następnych pokoleń. Odnosząc się do kreowanego przez komunistyczną propagandę ideału człowieka socjalizmu, czyli „przodownika pracy”, Tischner twierdzi: „Wartość człowieka [według chrześcijaństwa – K. S.] tkwi głębiej, niż wartość jego aktualnej, a nawet potencjalnej pracy, nie opiera się ona również na związkach jednostki z kolektywem. Wartością jest samo indywidualne istnienie osoby”⁵⁴. W komunizmie nastąpił zanik „zmysłu rzeczywistości”⁵⁵, za sprawą podporządkowania wszelkich dziedzin życia pracy, która jest poza dobrem i złem. Zarówno różne formy wyzysku, jak i przekreślenie wszelkich wartości „naturalnych” jest konsekwencją marksistowskiej reguły, że cokolwiek jest, stanowi zawsze i wszędzie materiał dla pracy⁵⁶. Filozof dostrzega szerszy aspekt wyzysku pracy, niż czyni to marksizm. Wyzysku nie można sprowadzić tylko do takiej sytuacji społecznej, w której owoce pracy odrywają się od człowieka i jego zamierzeń, by obrócić się przeciwko niemu⁵⁷. Jeśli otworzy się perspektywę dialogiczną, wyzysk nabiera znaczenia ściśle etycznego⁵⁸ i wówczas jest zasadne powiedzenie, iż wyzyskana może być np. dobra wola człowieka, który wykonał nóż z nadzieją, że drugi będzie nim kroił chleb, ten zaś posłużył się nożem do zabicia człowieka⁵⁹. Tak więc walka z wyzyskiem, stanowiąca klucz do zrozumienia źródeł ethosu marksizmu, dotyka przede wszystkim zaburzeń w relacjach międzyludzkich, o czym zapomina Marks⁶⁰.

Innym aspektem marksizmu poddawany krytyce przez Tischnera jest prymat polityki nad etyką⁶¹, wyznaczający jako kryterium dobra i zła moralnego użyteczność w budowaniu socjalizmu⁶². Takie podejście do etyki uprawomocnia zasadę: „cel uświęca środki”, usprawiedliwiając tym samym każdą zbrodnię⁶³. Na kanwie krytycz-

⁵² Por. J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności*, dz. cyt., s. 14–29.

⁵³ Por. J. Żakowski, J. Tischner, *Tischner czyta Katechizm*, Kraków 1996, s. 163–164.

⁵⁴ J. Tischner, *Polski kształt...*, dz. cyt., s. 94.

⁵⁵ W aksjologii J. Tischnera „zmysł rzeczywistości” jest jednym z warunków doświadczenia wartości.

⁵⁶ Tenże, *Filozofia i chrześcijaństwo*, art. cyt., s. 246, przyp. 4; Por. FD, s. 241–243.

⁵⁷ SOIC, s. 43.

⁵⁸ „W momencie kiedy praca zostaje podniesiona do rangi dialogu, zaczyna nabierać charakteru etycznego. W historii pracy jest to moment niezmiernie ważny, jest to moment tak ważny, że śmiało możemy mówić o jakimś przewrocie kopernikańskim ...”, EAH, s. 155.

⁵⁹ Por. EWN, s. 121–125.

⁶⁰ J. Tischner, *Polski kształt...*, dz. cyt., s. 67.

⁶¹ Tamże, s. 95.

⁶² Por. FD, s. 166.

⁶³ Por. tenże, *Polski kształt...*, dz. cyt., s. 105.

nych analiz marksizmu krakowski aksjolog pokazuje, że nawet zło, by osiągnąć swój cel, potrzebuje jako maskarady wartości prawdy. To właśnie w idei prawdy komunizmu dokonuje się uprawomocnienie przemocy: „Miały swą *prawdę* narody uciśnione, miał ją proletariatus i miała burżuazja, miał faszyzm i komunizm [...]”⁶⁴. W imię tak pojętej prawdy zaistniały tragedie Oświęcimia i Kołomy, miejsc które stały się symbolami wcielonego zła⁶⁵. Refleksja nad traumą dwudziestowiecznego zła prowadzi twórcę filozofii dramatu do smutnej konstatacji, że ideologia roszcząca sobie prawo do racjonalności i usprawiedliwiająca ludobójstwo powstała w krajach ukształtowanych przez tysiącletnią tradycję chrześcijańską, a tworzyli ją „ludzie z uniwersytetów, powołując się na wartości bliskie każdemu uczonemu”⁶⁶.

Przedmiotem Tischnerowskiej krytyki komunizmu jest nie tylko kwestia wyzysku w socrealizmie, lecz także podstawy sprawowania władzy totalitarnej, czyli spowodowanie przez partyjnych decydentów udziału całego społeczeństwa w jednym zbiorowym kłamstwie⁶⁷ oraz posiadanie człowieka przez państwo, ostateczne utożsamienie z partią. Władza zawłaszcza człowieka, obiecując chleb oraz „czyste sumienie”, „oczyszczając” z winy popełnionego zła, pod warunkiem że służyło władzy⁶⁸, natomiast sama reprezentowała skrajny konsumpcjonizm wedle zasady: gdzie nie można posiadać, a posiadać nie można, bo to najcięższy grzech wobec partii, tam należy „używać”⁶⁹. Echa krytyki komunizmu słychać zarówno w *Filozofii dramatu*, jak i w *Sporze o istnienie człowieka*. Władzę, a szczególnie jej „rozum polityczny”, cechuje radykalizm aksjologiczny polegający na podporządkowaniu sobie wartości prawdy⁷⁰. Pytanie Wielkiego Inkwizytora mające na celu wyprowadzenie zapytywanego z jego milczenia, a następnie przyznanie się do winy⁷¹, koresponduje z charakterem sfingowanych procesów sądowych w komunistycznej rzeczywistości. Widziany oczami Tischnera komunizm jest parodią, naśladownictwem religii, gdyż miał on swój Absolut (prawda dziejowa), pośrednika (partię) oraz lud, od którego żądał heroizmu i ofiary. W tak pojętej „religii” wolność sprowadza się do rozumienia konieczności obiektywnego prawa dialektyki, wewnętrznej logiki dziejów, i współdziałania

⁶⁴ Tenże, *Ksiądz na manowcach*, dz. cyt., s. 167.

⁶⁵ Określenie „wcielonemu zło” w stosunku do Oświęcimia i Kołomy pojawia się w wielu tekstach autora. Może rodzić skojarzenie, że zło istnieje realnie, substancjalnie, jako jakiś byt (manicheizm). Oczywiście nie tak rozumie zło filozof, co pokażemy w pracy. Zob. J. Tischner, *Polski kształt...*, dz. cyt., s. 157–164.

⁶⁶ WKS, s. 157.

⁶⁷ „Władza, czując, że sama jest pełna win, robi, co może, by wciągnąć w swą winę wszystkich obywateli. Kto będzie miał taki sam udział w bezprawiu władzy, ten stanie się w końcu jej poplecznikiem”. J. Tischner, *O dobrym i niedobrym użyciu moralności*, TP 1992, nr 13, s. 4; por. FD, s. 173; zob. tenże, *Kłamstwo polityczne. Z badań nad istotą stalinizmu*, TP 1988, nr 47 s. 1, 7.

⁶⁸ Por. tenże, *Miłość niemówiona*, dz. cyt., s. 107.

⁶⁹ Por. tenże, *Nieszczęsny dar wolności*, dz. cyt., s. 118–119.

⁷⁰ Por. FD, s. 162–166.

⁷¹ Por. tamże, s. 96–97 oraz SOIC, s. 47–55.

z nią⁷². Znamienny dla rządów totalitarnych „rozum polityczny”⁷³ cechowało myślenie w kategoriach: „my” – budujący socjalistyczną ojczyznę zwolennicy partii, i „oni”, czyli jej wrogowie. „Rozum polityczny” operował językiem podejrzliwości, posługiwał się groźbą i obietnicą w celu włączenia wszystkich do „uczestnictwa” w działaniach władzy. Marksizm, walcząc z prawem do własności, chciał pozbawić człowieka nawet prawa do posiadania siebie, umieszczając jego „naturę” w „całokształcie stosunków społecznych”. Człowiek był posiadany przez władzę, która pożywała jego pożądan: pokarmu, legowiska itp.⁷⁴. Twórca filozofii dramatu analizuje pożądanie człowieka przez władzę komunistyczną w odniesieniu do Hegłowskiej koncepcji pożądan, wyświetlonej w jednej z faz dialektycznego rozwoju świadomości, gdy samowiedza (*Selbstbewusstsein*) pana i niewolnika jest ugruntowana w walce o uznanie (*Anerkennung*). Oparta na pożądaniu człowieka totalność władzy oznaczała zapośredniczenie w niej wszelkich relacji społecznych⁷⁵.

W kontekście prezentowanej tu krytyki marksizmu, a może lepiej praktyk, jakie powstały na podłożu myśli K. Marksa, należy zaznaczyć, że myślenie aksjologiczne Tischnera wyrastało także z doświadczeń totalitaryzmu⁷⁶. W ich obliczu, refleksja krakowskiego filozofa staje się pracą nad ludzką nadzieją i wewnętrzną wolnością⁷⁷ osoby jako bytu-dla-siebie. Tischner wpisuje się w tradycję filozofów, takich jak: E. Levinas, F. Rosenzweig czy G. Marcel, wg których tragedia dwudziestowiecznej

⁷² Por. tenże, *Nieszcześnie dar wolności*, dz. cyt., s. 80–83.

⁷³ Zdaniem Z. Stawrowskiego, J. Tischner w okresie tzw. dekomunizacji sam wpadł w pułapkę rozumu politycznego, kiedy zarzucał krzyczącym o sprawiedliwe rozliczenie komunistów, że zarzucając miłosierdzie, pałają chęcią ich upokorzenia. Z. Stawrowski, *O pewnej fundamentalnej iluzji. Polemiczny komentarz do myślenia politycznego Józefa Tischnera*, [w:] J. Jagiełło, W. Zuziak [red.], *„Bądź wolność twoja”*. Józefa Tischnera refleksja nad życiem publicznym, Kraków 2005, s. 65–81.

⁷⁴ Zob. SOIC, s. 89–95.

⁷⁵ Por. WKSZ, s. 30–31 oraz 40–44.

⁷⁶ Por. tamże, s. 157.

⁷⁷ Realia Polski Ludowej wpłynęły na wyczulenie Tischnera w sprawie wolności i prawdy – kluczowych wartości w jego poglądach. Znamienna w oczach Tischnera jest krytyka B. Baczki wolnościowych haseł głoszonych przez T. Kotarbińskiego odnośnie życia uniwersyteckiego: „A przeciw komu i w czyjej obronie jest dziś skierowane hasło „absolutnej wolności” dyskusji? Komu wolność i w imię czego wolność? Czy należy dać wolność podważania światopoglądu socjalistycznego tym samym panikom faszystowskim, którzy przed wojną rozbijali głowy kastetami, którzy rzucali kałamarzami w prof. Kotarbińskiego? Czy może dać również wolność agentom obcego imperializmu, którzy wykorzystują każdą szczelinę dla atakowania naszego ustroju, dla podważenia naszego ustroju, siły i niepodległości naszej Ojczyzny? W imię czego dać im wolność – w imię abstrakcyjnego hasła, po to, aby wykorzystali hasło dla podważenia rzeczywistych swobód i zdobyczy, które osiągnął naród polski? Czy w imię abstrakcyjnego hasła wolności należy dać wolność zaciekłym wrogom wolności naszego narodu?”. Fragment przytoczony przez krakowskiego filozofa dobrze oddaje klimat, w jakim kształtowało się Tischnera myślenie o wolności i prawdzie. Tenże, *Polski kształt...*, dz. cyt., s. 39. Tekst przytoczony przez Tischnera pochodzi z: B. Baczko, *O poglądach filozoficznych i społeczno-politycznych Tadeusza Kotarbińskiego*, [w:] „Myśl Filozoficzna” 1951, nr 1–2, s. 288.

historii nie może być obojętna dla filozofii. Zbrodnie totalitaryzmów ujawniły możliwość radykalnego manicheizmu, ponieważ racją istnienia dobra stało się niszczenie go przez zło. Pobyt w obozie koncentracyjnym był wynikiem winy, którą w nazizmie była przynależność rasowa, natomiast w komunizmie – klasowa, zatem o winie nie stanowił czyn, lecz uczestnictwo⁷⁸. Legitymizowaniu władzy komunistycznej służyła zarówno krytyka dotychczasowego systemu wartości, jak i odwoływanie się do zasady sprawiedliwości i wezwanie do rewolucji⁷⁹.

Nasze dotychczasowe rozważania można zamknąć konkluzją, że tomizm i marksizm nie tylko stanowiły te kierunki filozoficzne, względem których myśl Tischnera była w opozycji, lecz także stanowiły inspirację w tym względzie, iż dały asumpt poszukiwaniom etosu filozofii, adekwatnych dla antropologii metod i języka, oraz – parafrazując jeszcze raz słowa krakowskiego filozofa – wyodrębnienia spraw, o których trzeba mówić, spośród tych, o których mówić można. Pozytywne rozwiązanie problemów było już twórczym nawiązaniem do klasyków filozofii europejskiej.

1.3. Filozoficzne inspiracje aksjologii J. Tischnera

1.3.1. Filozofia dialogu

Filozofia dialogu, pojawiła się w XX wieku jako reakcja na kryzys filozofii i w ogóle kultury, którego wyrazem były tragedie wojen światowych. Zainicjowane m.in. przez F. Rosenzweiga tzw. „nowe myślenie” zarzuca całą tradycję grecką, której elementarnym pytaniem było pytanie o byt, i poszukuje źródeł myślenia w Biblii hebrajskiej, a także w Nowym Testamencie. Zatem w centrum zainteresowań filozofii dialogu nie stoi już byt, lecz pytanie o człowieka w kontekście pierwotnej relacji Ja–Ty. W związku z biblijnymi korzeniami „nowego myślenia”, w filozofii uprawomocniły się pojęcia z gruntu religijnego, takie jak: zbawienie, łaska, nadzieja, itp., które do swojej filozofii dramatu adaptuje Tischner.

Wśród ojców filozofii dialogu niewątpliwie znajdziemy postać M. Bubera. Zdaniem żydowskiego filozofa, powodami, dla których dopiero myśl XX wieku próbowała odpowiedzieć na pytanie: „Kim jest człowiek?” („czwarte pytanie” Kanta), były: wewnętrzny rozkład i utrata duchowych sił przez podstawowe struktury wspólnotowe, tj. rodzinę, małe wspólnoty zawodowe i lokalne (czynnik socjologiczny) oraz gwałtowny rozwój techniki, gospodarki i polityki, za którym człowiek nie nadążył⁸⁰.

⁷⁸ Por. SOIC, s. 39–47.

⁷⁹ Tamże, s. 48.

⁸⁰ K. Dzikowska, *Trzy dyskusje z Martinem Buberem: Franz Rosenzweig, Emmanuel Levinas, Józef Tischner*, [w:] J. Baniak [red.], *Człowiek z przełomu wieków...*, art. cyt., s. 64.

M. Buber polemizuje⁸¹ z tradycją antropologiczną z perspektywy „nowego myślenia”⁸². Inspiracją J. Tischnera myślą M. Bubera jest wyraźna. Wprawdzie J. Tischner nie poświęcił temu dialogikowi żadnej pracy, lecz odnosi się do jego poglądów w kluczowych dla swej filozofii dziełach, *Filozofii dramatu* i *Sporze o istnienie człowieka*. W pierwszym z wymienionych słychać echo krytyki Rosenzweiga⁸³, którego tropem idzie Tischner zarówno w poglądzie na rolę fatum w tradycji greckiej, jak i ujęcia stosunku człowieka do Boga w kategoriach dialogu, a nie w „języku ontologii”⁸⁴.

M. Buber szuka odpowiedzi na pytanie o człowieka w zarysowanej koncepcji dialogiki, której centralną myślą jest rozróżnienie między relacją Ja–Ty, a relacją Ja–To. Pierwsza z powyższych relacji ma charakter dialogiczny, przy czym należy zaznaczyć, że może ona zachodzić między ludźmi, między człowiekiem a istotami duchowymi, a także między człowiekiem i przyrodą⁸⁵, natomiast J. Tischner relację dialogiczną ogranicza do Ja–inny, umieszczając świat przyrody w ramach sceny dramatu. Autor *Problemu człowieka*, a za nim krakowski fenomenolodż, stoi na stanowi-

⁸¹ Chodzi tu o jedno z ważniejszych dzieł Bubera, *Problem człowieka*. W krótkim wprowadzeniu do książki autor zaznacza, że druga część dzieła „[...] ma za zadanie przyporządkować przedstawione już w innych pismach poznanie zasady dialogicznej i skonstruować je krytycznie z kilkoma teoriami współczesnymi”. M. Buber, *Problem człowieka*, tłum. R. Reszke, Warszawa 1993, s. 5.

⁸² Proponując „nowe myślenie”, Buber wskazuje na nieadekwatność odpowiedzi na „czwarte pytanie” Kanta w filozofii Arystotelesa, Spinozy, Hegla i Marksa, Feuerbacha, Kierkegarda, Heideggera, Schele-
ra. Pokazując niewystarczalność antropologii indywidualistycznej z jednej strony i kolektywistycznej z drugiej, Buber proponuje wizję człowieka w ramach filozofii dialogu, choć samo to stwierdzenie nie pada. „Nowa” antropologia nie ma być kompromisem między indywidualizmem a kolektywizmem. Autor *Problemu człowieka* wskazuje na sytuacje dialogiczne: „[...] Poza subiektywnością, poza obiektywnością spotykają się *ja* i *ty* – tam jest królestwo pomiędzy [...]” i dalej: „[...] centralnym przedmiotem filozoficznej nauki o człowieku nie jest ani indywiduum, ani zbiorowość, lecz człowiek z człowiekiem [...]”, M. Buber, *Problem...*, dz. cyt., s. 130, 131. Z uwagi na to, że także egzystencjalizm inspirował myśl Tischnera, wskażmy na Buberowską krytykę antropologii egzystencjalistów. Można streścić ją w stwierdzeniu: „Na pytanie, czym jest człowiek, nie da się odpowiedzieć poprzez rozważenie jego jestestwa lub bycia sobą jako takich, lecz tylko poprzez rozważenie istotowego związku osoby ludzkiej do wszelkiego bycia. Jeśli usiłujemy ująć człowieka nie uwzględniając jego istotowego związku z pozostałym byciem, to albo – jak Nietzsche – ujmujemy go jako zdegenerowane zwierzę, albo – jak Heidegger – jako odciętą od reszty świata istotę duchową [...]”. Tamże, s. 97.

⁸³ Rosenzweig sprzeciwia się Buberowskiej dychotomii Ja–Ty, Ja–To, rozszerzając pole relacji na On–To (mówi o nie zamkniętej przeszłości stworzenia), Ja–Ty (pierwotnie jest abstrakcją, aktualizuje się w teraźniejszości jako konkretne Ja i konkretne Ty w relacjach JA–Ty i Ja–TY) oraz My–To (angażuje Ja oraz Ty i jest mówieniem o przyszłości). Według Bubera relacja osobowa jest możliwa wyłącznie w teraźniejszości. Przeszłość stanowi sferę rzeczy, przyszłość zaś wcale się nie pojawia. Tamże, s. 67. zob. J. Maj, *Dialogika Franza Rosenzweiga jako ontologia bytu religijnego*, [w:] J. Baniak [red.], *Filozofia dialogu. Perspektywa i aspekty dialogu*, Poznań 2005, t. 3, s. 91–105. Zob. T. Gadacz, *Surowa powaga dobroci. Levinas – Rosenzweig*, [w:] *Levinas i inni*, T. Gadacz, J. Migasiński [red.], Warszawa 2002, s. 90–97.

⁸⁴ J. Tischner, *Książd na manowcach*, dz. cyt., s. 277.

⁸⁵ Por. M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1992, s. 41.

sku, że relacja Ja–To określa stosunek intencjonalny, uprzedmiotawiający, i jest znamieną dla dychotomii poznawczej: podmiot–przedmiot. Na pytanie o pierwotność w relacji dialogicznej M. Buber odpowiada, że nie jest nią ani Ja, ani Ty, lecz kategoria *zwischen*, czyli to, co w sytuacji dialogicznej, transcendując uczestników dialogu, istnieje pomiędzy nimi. Bycie sobą człowieka dokonuje się nie przez Ja, czy też Ty, lecz dzięki „pomiędzy” – stąd ontologię Bubera nazwano „ontologią pomiędzy”⁸⁶.

Spotkanie osób w dialogu jest wydarzeniem egzystencjalnym, w którym ludzie się „stwarzają”⁸⁷. Według żydowskiego filozofa, życie ludzkie jest nieustannym przechodzeniem z relacji Ja–Ty na Ja–To i na odwrót, gdyż człowiek nie jest w stanie trwać ciągle w relacji osobowej. Koncepcję Bubera nazywa Tischner genetycznym subiektywizmem. Wyjście z genetycznego obiektywizmu z jednej strony, a Husserlowskiego transcendentalnego subiektywizmu (przejście od Ja do Ty, gdzie drugi jawi się jako inne Ja) z drugiej, widzi autor *Filozofii dramatu* w formule „wiem, że mnie rozumiesz”. Tischner znajduje płaszczyznę porozumienia z autorem *Problemu człowieka*, przyjmując, że przestrzeń dialogiczna jest Buberowską kategorią *Zwischen*, w której pojawia się „horyzont agatologiczny”: „[...] można wysunąć hipotezę, że nie ma takiego owocu łaski, który nie byłby dobrem lub wartością zakorzenioną w obszarze wzajemności dialogicznej, a więc tym, co Martin Buber nazywa ludzką międzyrzeczywistością”⁸⁸. W „horyzoncie agatologicznym” pojawia się też zło jako zjawisko, które nie jest „[...] pierwotnie ani we mnie, ani w tobie, lecz jest między (Buberowskie *Zwischen*) mną a tobą”⁸⁹.

F. Rosenzweig jest obok M. Bubera drugim ojcem dialogiki, chociaż jego *Gwiazda Zbawienia* ukazała się dwa lata wcześniej niż Buber *Ja i Ty* (1923 r.). Istotną kategorią dialogiki F. Rosenzweiga jest Objawienie (zagadnięcie przez Boga), stanowiące konieczny warunek dialogu jako odpowiedzi człowieka na wezwanie. Objawienie, jak i wszystkie akty dramatu człowieka z Bogiem, mają u Tischnera ściśle dialogiczny charakter. Krakowski filozof w *Filozofii dramatu*⁹⁰ przywołuje przykład Abrahama, jako odpowiadającego na wezwanie Boga, którego pytanie otwiera dialog i jest źródłem nadziei. Niewątpliwie, wspólnym rysem twórczości J. Tischnera i F. Rosenzweiga jest źródło filozofii. Myślenie Tischnera, wyrasta z cierpienia, którego symbolami są Oświęcim i Kołyma, natomiast Rosenzweig filozofuje w kontekście tragedii pierwszej wojny światowej. Ponadto obie filozofie są zakorzenione w Biblii⁹¹.

⁸⁶ Por. J. Mader, *Filozofia dialogu*, tłum. R. Kijowski, [w:] J. Tischner [red.], *Filozofia współczesna*, dz. cyt., s. 387.

⁸⁷ Por. I. Strapko, *Apologia nadziei...*, dz. cyt., s. 34.

⁸⁸ SOIC, s. 155.

⁸⁹ FD, s. 215.

⁹⁰ Zob. tamże, s. 85–86.

⁹¹ „Inspirowane Biblią myślenie Rosenzweiga nie daje się już zamknąć w opisie utkanym z pojęć wywiedzionych z idei bytu lub bycia. Myślenie to czuje się wezwane, by myśleć dramat człowieka

Tragizm losu ludzkiego wywołał w Rosenzweigu całkowite zdystansowanie się wobec tradycji greckiej i dekonstrukcję Heglowskiego idealizmu, którego totalizm polegał na dążeniu do absolutnej syntezy możliwego doświadczenia we „wszystko”⁹². Tischner jest mniej radykalny. Wskazuje jedynie na szczególny ethos, jakim winna odznaczać się filozofia. Ukazując źródła filozofii F. Rosenzweiga na kanwie polskiego wydania *Gwiazdy Zbawienia*, krakowski fenomenolog twierdzi, że: „gdy filozofia *idealizmu* zaczyna się od *podziwu wobec otaczającego nas świata*, filozofia *faktyczności* zaczyna się od spotkania ze śmiercią. Dopóki trwa śmierć, nie ma czasu na podziw. Prawdę rzekłszy, nie istnieje również zapotrzebowanie na filozoficzne *objawienie*. Cóż mi z tego, że się dowiem, iż tylko ciało umiera, natomiast dusza jest nieśmiertelna. Nie chodzi o ciało, nie chodzi o duszę. Chodzi o Ja – konkretne, niepowtarzalne, jedyne. Na Wyspach Jońskich i w Jenie⁹³ można było podziwiać wschody i zachody słońca, i czekać, aż bogowie objawią człowiekowi coś jeszcze piękniejszego. W okopach frontu trzeba zapytać o zbawienie”⁹⁴.

W *Gwieździe Zbawienia*, F. Rosenzweig formułuje fundamentalne dla dialogiki przekonanie, że przekreślenie możliwości Ty jest przekreśleniem możliwości Ja⁹⁵, ponieważ Ja i Ty konstytuują się wzajemnie poprzez dialog⁹⁶. Ta idea jest fundamentalna w myśli Tischnera, zwłaszcza w *Sporze o istnienie człowieka*. W tym kontekście, w odniesieniu do F. Rosenzweiga, jeden z komentatorów jego myśli pisze: „To człowiek jako słuchacz słowa i mówiący (*res loquens*), a nie jako samotny myśliciel (*res cognitans*), który jest tylko przedmiotem własnego *cogito*, jest początkiem nowego myślenia, które *a priori* nie wie nic o Bogu ani o drugim. Ów drugi nie jest wymiennym egzemplarzem w rzędzie on–ona–ono, tylko jest *jak ja*. Nie myśl buduje ku niemu pomost, tylko słowo: ty. [...] *Ja* jako substancja nie jest *moim ja*, tylko „ja” w ogólności. To po prostu tylko pojęcie, które być może musi być pomyślane w swojej ogólności, ale samo nie myśli ani nie mówi. *Moje ja* brzmi wtedy, gdy odpowiadam

– dramat, na który składa się wydarzenie stworzenia, objawienia (wybrania) i zbawienia. Jedynie pierwsze wydarzenie pozwala na to, by je opisać w kategoriach ontologii, natomiast inne – objawienie czy zbawienie, nie dopuszczają takiej możliwości. Tamże, s. 52.

⁹² Por. I. Strapko, *Apologia nadziei...*, dz. cyt., s. 41.

⁹³ Wyspy Jońskie to metafora greckiej tradycji filozoficznej, Jena zaś odnosi się do idealistycznego systemu Hegla.

⁹⁴ J. Tischner, *Ksiądz na manowcach*, dz. cyt., s. 282

⁹⁵ Tamże, s. 287.

⁹⁶ Tischner przytacza kluczowy w tej kwestii tekst F. Rosenzweiga, ukazujący początek religii: „*Gdzie Ty jesteś?* Jest to wprost pytanie o Ty. Nie o istotę Ty. W tej chwili nie ma go jeszcze w polu widzenia. Na razie można pytać tylko o *gdzie*. Gdzie w ogóle jest Ty? To pytanie o Ty jest jedynym, co o nim już wiadomo. Ale *Ja* to pytanie wystarcza do odkrycia samego siebie. *Ja* nie potrzebuje widzieć Ty. Pytając o nie i przez *gdzie* tego pytania poświadczając, że wierzy w istnienie Ty, nawet, gdy Ty nie staje mu przed oczyma, odzywa się ono i wypowiada jako *Ja*. *Ja* odkrywa siebie w chwili, w której przez pytanie *gdzie* tego Ty stwierdza istnienie Ty”. Tamże.

tobie i rozumiem, że nie jesteś substancją, rzeczą, ideą, tylko jesteś jak ja, moim bliźnim”⁹⁷.

Przejdźmy do kolejnego przedstawiciela filozofii dialogu, E. Levinasa, którego twórczość odcisnęła największe piętno na myśl Tischnera, zwłaszcza na „agatologię”. Prześledzenie wszystkich wątków inspiracji Tischnera myślą Levinasa wykracza poza ramy niniejszej pracy, jednak należy zasygnalizować te myśli, które zaciążyły na Tischnerowskiej aksjologii. Jak zauważa W. Baczyński⁹⁸, zgłębienie tajemnicy człowieka w odsunięciu od metafizyki nie tyle wynika z opozycji do tomizmu, ile z inspiracji Levinasem. Obu filozofów łączy wspólny ethos myślenia, wyrastający – podobnie jak u Rosenzweiga – z okrucieństwa najnowszej historii⁹⁹. Tischner wiele czerpie z myśli francuskiego filozofa. Wystarczy wspomnieć o konstytucji Twarzy, inspiracjach Objawieniem (to znamieny rys nie tylko Levinasa), poglądach na spór transcendentaliów: prawdy, dobra i piękna¹⁰⁰. Fenomenologiczne opisy triady wartości skłaniają Tischnera do twierdzenia, że prawda, dobro i piękno *non convertuntur* w bycie¹⁰¹. Wspólne Levinasowi i Tischnerowi jest myślenie „poza bytem i niebytem”¹⁰², ponieważ pojęcia bytu, bycia, a nawet pojęcie Boga, zagradzają drogę do poznania Jego istoty. Należy odrzucić szczególnie siatkę pojęć scholastyki i szukać nowych doświadczeń dla mówienia o Bogu i człowieku. Trzeba mieć na uwadze, że jeśli Levinas mówi o śladach Boga, jakim są sierota, wygnaniec i wdowa, to odnosi się do faktycznej nie-objawialności, nieobecności Boga. W pismach francuskiego dialogika poza ontologią rozważane są relacje międzypodmiotowe, sposób doświadczenia i przeżywania drugiego człowieka, wolność. Uchwycenie wszystkich wątków myśli E. Levinasa w poglądach twórcy filozofii dramatu nie jest możliwe, ponieważ w niektórych jego tekstach trudno stwierdzić, czy Tischner dokonuje interpretacji francuskiego filozofa, czy rozwija własną myśl¹⁰³. Dla zbadania aksjologii Tischnera, ważnymi wątkami Levinasa, które inspirowały myśl krakowskiego fenomenologa, są: tzw. „spór transcendentaliów” oraz naczelna rola Dobra, w którego świetle „widoczne są” wartości.

⁹⁷ A. Żak, *Punkt wyjścia filozofii Franza Rosenzweiga*, [w:] T. Gadacz [red.], *Zawierzyć człowiekowi. Księdzu Józefowi Tischnerowi w darze na sześćdziesiąte urodziny*, Kraków 1991, s. 473.

⁹⁸ W. Baczyński, *Człowiek jako istota dramatyczna...*, dz. cyt., s. 62.

⁹⁹ Zob. E. Levinas, *Całość i nieskończoność*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 3.

¹⁰⁰ Por. FD, s. 43.

¹⁰¹ Por. tenże, *Jaskinia bez cieni*, art. cyt., s. 256.

¹⁰² Znamieny jest komentarz, a może bardziej Tischnerowska interpretacja poglądów Levinasa: „Tym, co jest poza bytem i niebytem jest dobro. O dobru nie można powiedzieć, że już jest, bo gdyby było, nie wzywałoby nas do urzeczywistnienia. Nie można również o nim powiedzieć, że go nie ma, bo gdyby całkiem nie było, nie byłoby też wezwania do jego realizacji. Dobro *jest* w dosłownym tego znaczeniu *metafizyczne*: jego miejsce znajduje się poza fizyką świata, przy czym do fizyki należy również zaliczyć ontologię, która jest jej przedłużeniem”. Tenże, *Spotkanie z myślą Levinasa*, [w:] E. Levinas, *Etyka i nieskończoność*, dz. cyt., s. 8.

¹⁰³ W. Baczyński, *Człowiek jako istota...*, dz. cyt., s. 62. Jako wspólne wątki u obu myślicieli autor wyróżnia kategorie dialogiczne: objawienie, powierzenie i zwierzenie. Tamże, s. 64.

Tropem Levinasa, Tischner nie szuka rozwiązania problemu bytu jako bytu, lecz interesuje go zaniepokojony swym losem człowiek. W filozofii francuskiego dialogika źródłowym doświadczeniem są fakty dwudziestowiecznej historii, zwłaszcza wojny światowe i Holocaust. To w tych wydarzeniach ujawniła się nieobecność Boga, który „w Auschwitz milczał”. Ujawniona tu nieobecność nie kwestionuje istnienia Boga, ale nieistnienie Boga religii objawionych¹⁰⁴. Winę za okrucieństwo wojen ponosi, zdaniem francuskiego myśliciela, grecka tradycja filozoficzna¹⁰⁵ ze swoją uzurpacją do totalności, ogarnięcia wszystkiego w Tym-Samym¹⁰⁶. Autor *Trudnej wolności* zarzuca zachodnią tradycję filozoficzną, chociaż jako myśliciel, który uczył się filozofii na tekstach Husserla, także pyta o doświadczenie źródłowe, lecz nie znajduje go w spostrzeżeniu, ale w doświadczeniu Innego danym w „epifanii Twarzy”¹⁰⁷.

Według E. Levinasa „W społeczeństwie takim, jakie funkcjonuje, nie można żyć bez zabijania, a w każdym razie bez przygotowywania czyjejś śmierci. W konsekwencji ważnym pytaniem o sens bycia nie jest: dlaczego jest raczej coś niż nic? – pytanie Leibniza, tak bardzo komentowane przez Heideggera – lecz: czy będąc nie zabijam?”¹⁰⁸. Zbrodnie dwudziestego wieku współ z idealistyczną filozofią Hegla ukazują kryzys sensu bycia i filozofii. W tym kontekście filozof rodem z Kowna stawia pytanie o sens egzystencji człowieka, który jest zdolny do radykalnego okrucieństwa i nienawiści. Odpowiedzi na to pytanie poszukuje poza ontologią i znajduje w idei odpowiedzialności. To odpowiedzialność rozumiana jako pierwotna, idąca przed wolnością kondycja człowieka ma być źródłem jego godności. Odpowiedzialność, w ujęciu Levinasa, ma dwa aspekty, które pozostają z sobą w ścisłym związku i są równie konieczne. Pierwszy, to odpowiedzialność pojęta jako substytucja, która jest ponoszeniem odpowiedzialności za odpowiedzialność drugiego. Ma ona charakter pasywny. Oryginalność tego ujęcia polega na tym, że najpierw jest odpowiedzialność, a później wolność. Aspekt drugi, mniej obecny w myśli Levinasa, to odpowiedzial-

¹⁰⁴ Por. P. Pieniążek, *Współczesność i historia w metafizyce E. Levinasa*, [w:] M. Potępa [red.], *Księga pamiątkowa dla uczczenia aktu nadania księdzu profesorowi Józefowi Tischnerowi honorowego doktoratu Uniwersytetu Łódzkiego*, Łódź 1997, s. 139.

¹⁰⁵ Relacjonując punkt wyjścia myśli Levinasa, Tischner sądzi, że dla francuskiego filozofa wojna jest przejawem kryzysu sensu i próbą jego restauracji przemocą. „Przez wojnę dąży się do zamknięcia świata w jednej całości, do podporządkowania go jednej kluczowej zasadzie, jednemu podstawowemu pojęciu, w imię którego uśmierca się każdą różnicę”. J. Tischner, *Emmanuel Levinas*, [w:] MWW, s. 167. Wszystkiemu winna jest grecka ontologia, ponieważ „To tam narodziła się koncepcja świata jednorodnego, tam powstała idea myślenia systemowego, w którym różnorodność rzeczy ginie na skutek partycypacji w bycie, wzorem myślenia stało się myślenie oparte na zasadzie identyczności, zaś dedukcja zastąpiła to, co widzą oczy, słyszą uszy, czują serca”. Tamże. Doświadczenia wojny stanowiły granicę między „akademickim” stylem pisanja Levinasa, a nowym, metaforycznym i tajemniczym.

¹⁰⁶ Por. E. Levinas, *Całość i nieskończoność...*, dz. cyt., s. 43.

¹⁰⁷ Por. J. Tischner, *W kręgu myśli Husserlowskiej*, [w:] MWW, s. 30–31.

¹⁰⁸ E. Levinas, *Etyka i Nieskończoność...*, dz. cyt., s. 66.

ność o charakterze aktywnym, czyli przyjmowanie odpowiedzialności za swoją odpowiedzialność. Takie podejście jest bliskie ujęciu klasycznemu, w którym człowiek jest odpowiedzialny za podjęte czyny. Na określenie tej odpowiedzialności francuski filozof zastosował pojęcie miłosierdzia¹⁰⁹.

Według Levinasa, transcendentalia mogą pokrywać się na wyższym poziomie abstrakcji, lecz na płaszczyźnie ich doświadczenia są w stanie „sporu”. Ten pogląd podziela w swej filozofii dramatu Tischner. Dramatyzm transcendentaliów zdają się wyrażać pytania: czy byt jest bytem, czy jego iluzją? Czy piękno odsłania prawdę świata, czy ukazuje kłamstwo? Czy to, co jawi się jako dobre, jest nim rzeczywiście? Spór transcendentaliów powoduje człowieka popękanego i uwikłanego w dramat¹¹⁰. Zdaniem E. Levinasa, separacja tworzy subiektywną egzystencję człowieka samowystarczalnego, tworzącego siebie¹¹¹, który reaguje na każdą Inność sprowadzaniem do tożsamości. Separacja jest też warunkiem spotkania z Innym, którym może być zarówno drugi człowiek, jak i Bóg¹¹². Jeśli separację pojmimy jako radykalne zamknięcie się w sobie, to stanowi ona o Inności przedmiotów w relacjach etycznych, a także określa egoizm, który rozumiany jako naturalny stan zamknięcia podmiotu oznacza ateizm¹¹³.

Jak zauważa A. Hernas, tworząc podstawy filozofii dramatu, J. Tischner odnosił się głównie do idei Levinasowskich zawartych w *Całości i nieskończoności*, gdzie ogólne przesłanie książki koresponduje z dialogicznością *Filozofii dramatu*, mimo koncepcji Inności, która mogłaby budzić wątpliwości¹¹⁴. Powyższe dzieło francuskiego dialogika nie zawiera jeszcze idei substytucji¹¹⁵, która nie pozostawia miejsca na wolność. Jak wiadomo, wolność to dla Tischnera jedna z podstawowych wartości. W kontekście określonej przez E. Levinasa idei substytucji, polemiczny charakter może mieć Tischnerowska idea ofiary, ukazana w *Sporze o istnienie człowieka*.

Człowiek, zdaniem francuskiego filozofa, wówczas zrozumie sens swojego człowieczeństwa, gdy zrozumie, że jest mesjaszem¹¹⁶, czymś najbardziej pierwotnym

¹⁰⁹ T. Gadacz, *Odpowiedzialność a sprawiedliwość. O naturze relacji społecznych w filozofii Levinasa*, [w:] tenże [red.], *Zawierzyć człowiekowi...*, dz. cyt., s. 120–125.

¹¹⁰ FD, s. 53.

¹¹¹ Por. E. Levinas, *Całość i nieskończoność...*, dz. cyt., s. 160.

¹¹² Por. J. Tischner, *Emmanuel Levinas*, [w:] MWW, s. 173.

¹¹³ Na poziomie ontologicznym, wywodząca się z metafizyki (w rozumieniu Levinasa) separacja, przekształca się w egoizm z powodu sycenia się tym, co wyznaczają pożądania, pochłanianie przeżyć i wrażeń świata. Ateizm oznacza taką separację, że byt podtrzymuje się w istnieniu sam, tzn. istnieje poza Bogiem. Ateizm tak rozumiany jest pierwotniejszy niż zaprzeczenie istnienia Boga i polega na zerwaniu z partycypacją w Bogu, na mocy której Ja ustanawia siebie jako Ja. Por. tamże, s. 173–174.

¹¹⁴ A. Hernas, *Tischner i Levinas*, art. cyt., s. 226.

¹¹⁵ Bycie wybranym przez Dobro na zakładnika pojawia się u Levinasa w dziele *Inaczej niż być* (1974). Tamże.

¹¹⁶ ZFC, s. 307. Zob. B. Tyboń, *Metafizyka jako etyka. Levinas – Kant*, [w:] T. Gadacz, J. Migasiński [red.], *Levinas i inni*, dz. cyt., s. 29–30.

bowiem jest odpowiedzialność człowieka za Innego¹¹⁷. Porządek jest jakby odwrócony, tzn. nie: najpierw podmiot (subiektywność) z jego wolnością, na mocy której dołącza się odpowiedzialność, lecz: najpierw odpowiedzialność, a w ramach niej wolność¹¹⁸. Mimo że odpowiedzialność nie jest w stanie wyrazić się adekwatnym czynem, człowiekowi nie pozostaje bierność, lecz coś przeciwnego – substytucja, bycie mesjaszem ofiarowującym się za drugiego. Ponieważ substytucja zagraża trosce o siebie, egoizmowi, który jest podstawowym prawem bytu, człowiek ucieka od odpowiedzialności, zrzucając ją na innych – chce, by inni nieśli jego ból. Substytucja jest asymetryczna, czyli to, że ja jestem-dla-drugiego, nie implikuje bycia-drugiego-dla-mnie¹¹⁹. W myśli E. Levinasa, świadomość śmierci nie jest, jak u M. Heideggera, trwogą, lecz „męstwem bycia”¹²⁰. Rodzi się pytanie, jak zawarta w idei mesjasza odpowiedzialność pojęta jako radykalne bycie-zamiast Innego, ma funkcjonować w życiu społecznym? Poszukując odpowiedzi na to pytanie, E. Levinas rewiduje Hobbesowskie uzasadnienie konieczności wprowadzenia ładu społecznego w ramach państwa. Punktem wyjścia nie jest relacja *człowiek człowiekowi wilkiem*, lecz *człowiek dla człowieka*. Z tej perspektywy autor *Całości i nieskończoności* widzi konieczność ograniczenia odpowiedzialności¹²¹ sprawiedliwością, ponieważ powszechnie spotykamy się z nieodpowiedzialnością. Sprawiedliwość jest fundowana przez pierwotną odpowiedzialność. Niestety, żydowski filozof nie określił jasno, czym jest sama sprawiedliwość¹²². Nie wydaje się, by próba pogodzenia przez Levinasa radykalnej odpowiedzialności za drugiego i proporcjonalnej sprawiedliwości w życiu społecznym dla wszystkich, mogła oprzeć się aporii¹²³. Autor *Filozofii dramatu* nie odniósł się do tego aspektu myśli Levinasa, a ponadto sam pominął w analizach relacji dialogicznych odniesienie jednostki do szerszej społeczności, na przykład politycznej¹²⁴.

¹¹⁷ „[...] odpowiedzialność za bliźniego nie będąca przypadłością dorzuconą do podmiotu, lecz poprzedzająca w nim jego Istotę, nie oczekuje dopiero wolności, w której mogłoby zacząć się jej zaangażowanie w sprawy bliźniego”. E. Levinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, s. 192.

¹¹⁸ ZFC, s. 309.

¹¹⁹ Tamże, s. 315.

¹²⁰ Tamże, s. 318.

¹²¹ Chodzi tu o odpowiedzialność jako „miłosierdzie”.

¹²² T. Gadacz, *Odpowiedzialność a sprawiedliwość...*, art. cyt., s. 125–129.

¹²³ P. Pieniążek argumentuje: „[...] albo ponoszę bezwarunkową odpowiedzialność za Drugiego, a wówczas w swej radykalnej odmienności i absolutnym znaczeniu reprezentuje on jedynie samego siebie, albo ponoszę odpowiedzialność za wszystkich, wówczas Drugiego nie poznaję w jego absolutnej odmienności, lecz poznaję go w ogólności jako reprezentanta zawiązującej się wokół prawa sprawiedliwości wspólnoty. P. Pieniążek, *Współczesność i historia w metafizyce E. Levinasa*, art. cyt., s. 157.

¹²⁴ Zob. Z. Stawrowski, *Między miłością a sprawiedliwością*, art. cyt., s. 33–39.

Krakowski fenomenolog krytycznie odnosi się do wątku filozofii Levinasa dotyczącego większego miłowania drugiego niż siebie, sądząc, że jest to niebezpieczne zbliżenie się do bycia-przeciwko-sobie. Należy także pamiętać, że u Tischnera pole odpowiedzialności jest zakreślone m.in. możliwością działania¹²⁵. Jednym z punktów krytycznego spojrzenia na substytucję, *implicite* zawartego w koncepcji ofiary u Tischnera jest nadzieja, na którą nie było miejsca w myśli francuskiego filozofa¹²⁶. Zakładnik, będąc-za-drugiego, nie ma nadziei na odzyskanie siebie¹²⁷. Posługując się argumentami P. Ricoeura, Tischner krytykuje hiperbolizację przez Levinasa pojęć separacji i substytucji. W tej narastającej przesadzie argumentacji filozoficznej powyższe pojęcia nie dają się pogodzić, ponieważ radykalnie odseparowany podmiot nie mógłby spotkać Innego. Zdaniem krakowskiego myśliciela, bycie-dla-innego nie wyklucza bycia-dla-siebie¹²⁸, lecz dzięki absolutnemu uznaniu przez Boga, bycie-dla-siebie zakładnika-ofiary zostaje ocalone¹²⁹. O ile Levinasowski Inny stawia w roli zakładnika, któremu to wyzwaniu nie można do końca sprostać, o tyle u Tischnera inność drugiego nie jest oskarżeniem, lecz umożliwia wzajemność, bez której nie dokonałoby się Spotkanie¹³⁰, natomiast ciężar substytucji może unieść jedynie Mesjasz, którego ofiara znalazła uznanie u Boga¹³¹.

Kategoria pragnienia metafizycznego u Levinasa oznacza otwarcie przychodzące do tych, którzy zaznali już szczęścia z powodu nasycenia pożądań. Zasadą pragnienia nie jest egoizm, lecz zna ono egoizm jako ból egoizmu nie przewyżczonego do końca¹³², gdyż pragnienie jest dobrocią i otwarciem na Innego¹³³. Tischner dzieli z Levinasem przekonanie, że to nie byt jest zasadą dobra, ale dobro zasadą bytu¹³⁴. Co czyni pragnienie? Jako mające swą podstawę w dobroci, kieruje człowieka ku dobru, sprawia, że człowiek jest gotowy do tego, by umrzeć za niewidzialne. W stosunku człowieka do dobra pierwotniejsze jest pragnienie. Potrzeba otwiera człowieka na to, co może go nasycić, natomiast pragnienie nie „widzi” obiektu, który mógłby nasycić, lecz jest podobne do ludzkiej dobroci. Uczynki płynące z dobroci nie

¹²⁵ Por. EWN, s. 103.

¹²⁶ Wynika to z innego rozumienia czasu przez obu myślicieli. Czas u Tischnera wyznacza bieg wydarzeń w aktach dramatu człowieka z Bogiem. W dramacie chodzi między innymi o nadzieję na istnienie usprawiedliwione – zbawienie. U Levinasa odpowiedzialność i substytucja dzieją się zawsze, ich jedynym punktem odniesienia jest biblijny czas stworzenia. Przyszłość nie ma szczególnego znaczenia. Por. A. Hernas, *Tischner i Levinas...*, art. cyt., s. 231.

¹²⁷ Por. SOIC, s. 255–256.

¹²⁸ Tamże, s. 261.

¹²⁹ Por. A. Hernas, *Tischner i Levinas...*, art. cyt., s. 229.

¹³⁰ Por. W. Glinkowski, *Miejsce spotkania w myśli filozoficznej J. Tischnera*, [w:] M. Potępa [red.], *Księga pamiątkowa...*, dz. cyt., s. 185.

¹³¹ Por. SOIC, s. 244.

¹³² FD, s. 42.

¹³³ Tamże.

¹³⁴ Tamże, s. 43.

syć jej, lecz pogłębiają¹³⁵. Według Levinasa pragnienie jest bardziej „poznawcze” w tym sensie, że ustanawia wymiar transcendencji, bo ukierunkowuje na dobro, na którym może oprzeć się transcendencja właściwa poznaniu. Zatem pragnienie zwraca człowieka ku dobru, myślenie zaś – ku prawdzie¹³⁶. Trudno mówić o pokrewieństwie między „pragnieniem” u Levinasa a Tischnera prywatnością aksjologicznego Ja. Podstawowa różnica polega na tym, że pragnienie, jako podstawa relacji do Innego, ma charakter religijny, dramat braku wartości zaś obejmuje egotyczność. Mimo tego, istnieje jakieś podobieństwo. Ja aksjologiczne „barwi białe plamy” świata, realizując wartości. Prywatność wskazuje na jakiś dramat, ponieważ nigdy nie zostanie ona nasycona. U Levinasa dobro przejawia się tylko w subiektywności, ale nie jako doświadczenie przedmiotowe, lecz uczestnictwo w dobru. Przejawem tego uczestnictwa jest przeżycie odpowiedzialności. Podstawowym prawem dobra w subiektywności jest to, że akty dobroci nie zaspokajają potrzeby bycia dobrym, lecz ją potęgują. Jedną z naczelných kategorii Levinasa jest Twarz objawiająca się w Spotkaniu. U Tischnera kategoria Spotkania staje się źródłem myślenia według wartości, a same wartości, mówiąc: „jeśli chcesz – możesz”, afirmują wolność człowieka. Wydarzenie Spotkania jest możliwe po uprzednim zagadnięciu Dobra wobec drugiego i odpowiedzi wobec wartości.

1.3.2. Fenomenologia

Mówiąc o inspiracjach Tischnera fenomenologią, warto wskazać na wieloznaczność terminu określającego ten nurt filozoficzny¹³⁷. Należy rozróżnić między fenomenologią w sensie myśli ufundowanej przez Husserla, a pewnym paradygmatem badawczym, który wygenerował niektóre odmiany filozofii dialogu, hermeneutykę i egzystencjalizm¹³⁸. Pojawiają się stanowiska, że uprawianie filozofii dialogu na „gruncie fenomenologii” w wydaniu Husserla nie jest możliwe¹³⁹. Tischner wykorzy-

¹³⁵ Por. J. Tischner, *Emmanuel Levinas*, art. cyt., s. 171.

¹³⁶ FD, s. 46.

¹³⁷ J. G. Fichte w teorii nauki mówi o „teorii pozoru” oraz „nauce o zjawiskach”.

W nawiązaniu do Fichtego, I. Kant przeciwstawia naukę o fenomenach nauce o „rzeczach samych w sobie”, natomiast u Hegla fenomenologia przybiera postać nauki o fazach rozwoju świadomości. Kolejne znaczenie zyskuje termin „fenomenologia” u P. T. de Chardin, który odnosi go do refleksji filozoficznej nad naturą i sposobów jej fenomenów, czyli przejawiania się, a także mechanizmów ewolucji przyrody. Najważniejsze znaczenie terminu wiąże się z nurtem filozofii zapoczątkowanym przez E. Husserla. Por. *Fenomenologia*, [w:] W. Krajewski [red.], *Słownik pojęć filozoficznych*, Warszawa 1996.

¹³⁸ Por. K. Stachewicz. *Fenomenologia a dialog*, [w:] J. Baniak [red.], *Filozofia dialogu. Drogi i formy dialogu*, Poznań 2003, t. 1, s. 47.

¹³⁹ K. Stachewicz analizuje ten problem, dostrzegając następujące problemy w ramach możliwości prowadzenia dialogu, jako dyskusji naukowej, wymianę myśli w celu rozwiązania problemu, a także

stuje warsztat metodologiczny E. Husserla i R. Ingardena, zwłaszcza w rozprawie habilitacyjnej, pt. *Fenomenologia świadomości egotycznej*, której przedmiotem badań była część świadomości, określona przez krakowskiego fenomenologa jako konsejentywność. Rozważając problem inspiracji Tischnera fenomenologią, przybliżymy szkicowo założenia metody Husserla, by następnie wskazać Tischnerowską recepcję filozofii tych myślicieli, których refleksja była zorientowana aksjologicznie.

E. Husserl zbudował fundamenty fenomenologii, która miała być bezzałożeniową podstawową nauką. Myślenie pioniera fenomenologii przenikał głęboki *ethos*¹⁴⁰, zorientowany na wyprowadzenie refleksji filozoficznej z kryzysu, wyrażającego się oderwaniem filozofii od rzeczywistości i swarami pomiędzy różnymi szkołami filozoficznymi. Naczelne hasło fenomenologii „z powrotem do rzeczy” miało być realizowane przy dwóch założeniach: pochyleniu się nad rzeczywistością oraz zastąpieniu różnych kierunków filozoficznych jedną, uniwersalną filozofią¹⁴¹. E. Husserl, podobnie jak F. Brentano, zmierzał do przezwyciężenia psychologizmu, którego wcześniej

dialogu jako fundamentalnego otwarcia się człowieka na drugiego, sposoby bycia w świecie. Z dialogiem w znaczeniu pierwszym, kłopot pojawia się w związku ze sprawą intersubiektywności poznania. Autor pisze: „fenomenolog występuje w roli mistrza, tego, który wie, a nie jako jeden z tych, którzy wspólnie poszukują prawdy. On już bezpośrednio uchwycił istotę badanego przedmiotu w niepodważalnym doświadczeniu apriorycznym i próbuje teraz naprowadzić innych na analogiczne doświadczenie. Jeśli drugi nie zobaczy tego samego, dyskusja się kończy, bo przecież nikt nie dyskutuje o sprawach oczywistych” Tamże, s. 51. Uchwycenie istoty dokonuje się w aktach poznania apriorycznego, które ma charakter bezpośredniej naoczności. Poznanie to daje wiedzę pewną i niepowątpiewalną o istocie, która jest zestawem cech przedmiotu realnego, będącym odpowiednikiem momentów przedmiotu idealnego. Istota stoi ponad pojęciem, to w oparciu o istotę winny być tworzone pojęcia. Uchwycenie istoty przedmiotu realnego nie ma nic wspólnego z metodą abstrakcji. Ponadto spostrzeżenie przedmiotu realnego różni się strukturalnie od aktu apriorycznego, w którym Ja obcuje z istotą – widzenie obrazu może być ułudą, zaś ogląd istoty nie. Drugi problem pojawia się w związku z konstytucją sensu drugiego człowieka przez ja transcendentalne. Posługując się metodą badań konstytutywnych, Husserl widzi drugiego człowieka jako *alter ego*, fenomen, który ukonstytuowała czysta świadomość. Granicą rozumienia drugiego jest granica rozumienia siebie. W obszarze cielesnym, psychicznym i duchowym, drugi jawi się jako analogon mnie samego, konstytuującego ja (dzięki zasadzie „wczucia”). „W perspektywie fenomenologii transcendentalnej, autentyczny dialog – jako konstytutywne dla egzystencji człowieka spotkanie z drugim człowiekiem, jako swoista zasada człowieczeństwa, jest bardzo problematyczny. Drugi konstytuowany w świadomości podmiotu transcendentalnego nie jest bowiem *Innym* (mimo że tak pisał o nim Husserl), lecz stanowi *alter ego*. Królestwo intencjonalności, w którym żyje czysta świadomość, miało umożliwić dotarcie do rzeczywistości, w tym do świata osób, a jednak w swojej istocie okazuje się uniemożliwiać spotkanie z Innym”, Tamże, s. 57.

¹⁴⁰ Zob. FD, s. 94–96.

¹⁴¹ „Miała [fenomenologia – przyp. K. S.] dostarczyć teorii sensu bytu i teorii sensu regionalnego, i następnie wyjaśniony przez nią sens uczynić podstawą dla szczegółowych gałęzi nauk. Filozofia, nie mogąc znaleźć się u szczytu nauk jako ich korona, zapragnęła znaleźć się u ich podstawy, jako fundament. Czy rzeczywiście to się jej udało? Jedno jest pewne: nawet jeżeli nie powiódł się fenomenologii ten ambitny zamiar, uświadomiła ona wszystkim, że nadszedł czas – czas refleksji nad podstawami”. J. Tischner, *Horyzonty fenomenologii Husserla*, [w:] tenże [red.], *Filozofia współczesna*, Kraków 1989, s. 38.

był zwolennikiem. Psychologizm nie rozróżniał procesu powstawania pojęć i sądów od ich treści, i sprowadzał cały możliwy byt do materialnego lub psychicznego.

Zarys fenomenologii ejdetycznej i jej nowej metody badawczej, czyli metody fenomenologicznej, pojawia się w *Badaniach logicznych*, i jest rozwijany w *Ideach*¹⁴². Poznanie przedmiotu dokonuje się w spostrzeżeniu go w źródłowo prezentującej się naoczności. Zależnie od rodzaju przedmiotu, dostęp do niego jest możliwy albo przez spostrzeżenie zewnętrzne (przedmioty materialne), albo spostrzeżenie wewnętrzne (przeżycia), lub też przez poznanie intuicyjne (np. prawa logiczne lub matematyczne). W poznaniu przedmiotu ujmujemy nie tylko to, co empiryczne czy jednostkowe, lecz na drodze intuicji ejdetycznej także istoty, czyli to, co stałe i niezmiennie w przedmiocie, oraz prawa aprioryczne i istotnościowe stany rzeczy¹⁴³.

Przedmiotem drugiej odmiany fenomenologii, zwanej transcendentalną, była czysta świadomość. Redukcja transcendentalno-fenomenologiczna polega na „wzięciu w nawias” przeświadczenia o istnieniu świata. Na tej drodze dochodzi do ukonstytuowania Ja transcendentalnego¹⁴⁴, które jest podmiotem mniemania o istnieniu świata. Zarówno osoba, jak i świat, zostają ukonstytuowane jako fenomeny osoby i świata¹⁴⁵. Jak wiadomo, nauczyciel Tischnera, a uczeń Husserla – Roman Ingarden¹⁴⁶, zarzucał pionierowi fenomenologii idealizm metafizyczny¹⁴⁷.

¹⁴² Zob. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1974.

¹⁴³ Por. J. Galarowicz, *W drodze do etyki odpowiedzialności. Fenomenologiczna etyka wartości (Max Scheler – Nikolai Hartmann – Dietrich von Hildebrand)*, Kraków 1997, s. 20–21.

¹⁴⁴ Zagadnienie Ja transcendentalnego w ujęciu Husserla jest dość skomplikowane. Filozof w różnych kontekstach używa różnych określeń np. czyste Ja, Ja transcendentalne. Próbę uporządkowania sprawy Ja transcendentalnego podjął Tischner w rozprawie doktorskiej, w której czytamy: „Poglądy Husserla na zagadnienie sposobu obecności czystego podmiotu świadomości transcendentalnej dla świadomości ulegały w ciągu rozwoju jego filozofii znacznym przemianom. Inaczej przedstawia się ta sprawa w *Ideach I*, gdzie również paralelnie inna jest koncepcja struktury czystego podmiotu świadomości, a inaczej w *Medytacjach kartezjańskich*, a przedtem w *Logice formalnej i transcendentalnej*, gdzie Husserl daje wyraz przekonaniu, że czysty podmiot świadomości, który początkowo wydawał mu się pozbawiony wszelkich własności, jest bezpośrednio kwalifikowany własnościami habitualnymi”. J. Tischner, *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla [Rozprawa doktorska pisana pod kierunkiem Romana Ingardena, Kraków 1962]*, [w:] tenże, *Studia z filozofii świadomości. Dzieła zebrane*, Kraków 2006, s. 9.

¹⁴⁵ Por. tamże, s. 35.

¹⁴⁶ Ingarden sądził, że u Husserla, ustanowienie istnienia (moment tetyczny) przedmiotu w świadomości prowadzi do idealizmu metafizycznego, dlatego podkreślał odbiorczy charakter świadomości. Ingarden koncepcja momentu tetycznego polega na „chwytaniu” faktycznego istnienia (w jego sposobie) przedmiotu. Por. tenże, *Teoria poznania w więzach ontologii*, [w:] MWW, s. 57–58.

¹⁴⁷ Wątek idealizmu Husserla omawia Tischner w artykule: *W kręgu myśli Husserlowskiej*, [w:] MWW, s. 13–37. Wątek stosowania Husserlańskiej fenomenologii w ramach socjologii ukazuje w tekście: *Fenomenologia a socjologia*, Tamże, s. 68–82. Autor zaznacza, że redukcja transcendentalna nie jest niezbędna w badaniach socjologicznych. W badaniach tych nie trzeba brać „w nawias” tezy egzystencjal-

Tischner bronił¹⁴⁸ tezy Husserla o konstytucji sensu przedmiotowego przez podmiot poznania. Według Husserla, czysta świadomość intersubiektywnie dostępna konstytuuje obiektywności w perspektywie ejdetycznie uchwyconych istot, praw istotnościowych oraz wartości. Wartości są pewnym „pośrednikiem” pomiędzy światem idealnym a człowiekiem i faktami. Z uwagi na to, że wartości odznaczają się „powinnościorodnością” i swoistą godnością (*Geltung*), wyzwalały decyzje i działanie człowieka oraz stanowią kryterium ich oceny¹⁴⁹.

O ile dialogiczny rys filozofii Tischnera najwięcej zawdzięcza Levinasowi, o tyle w zakresie aksjologii krakowski filozof najobficiej czerpie z fenomenologicznej materialnej etyki wartości M. Schelera, N. Hartmanna, D. von Hildebranda i R. Ingardena. Spośród wymienionych wyżej myślicieli bodaj największy wpływ na aksjologiczną myśl Tischnera wywarł Scheler. Wskażemy tylko najbardziej widoczne inspiracje materialną etyką wartości. Należy zaznaczyć, że powyższy nurt ukształtował się zasadniczo w opozycji do pozytywizmu, psychologizmu i formalistycznej etyki Kanta. Choć prekursorem materialnej etyki wartości był F. Brentano, zwłaszcza poprzez przezwyciężenie psychologizmu, to właściwym twórcą etyki opartej na wartościach był M. Scheler. Charakterystycznym rysem nurtu, oprócz wspomnianej opozycji, zwłaszcza w stosunku do Kanta, jest aprioryzm materialny, docenienie roli emocjonalności człowieka w poznaniu wartości, redukcja fenomenologiczna jako punkt wyjścia filozofii wartości i etyki. Wskażmy na zasadnicze inspiracje Tischnera etyczną myślą M. Schelera.

Bez mała wszyscy przedstawiciele tzw. materialnej etyki wartości, stawiali Kantowi zarzut, że nie jest możliwe oparcie etyki o powinność, lecz należy ugruntować ją w wartościach¹⁵⁰. J. Tischner zgadza się z tym poglądem, jednak jest w pewnym

nej o istnieniu świata, ale trzeba „wzniesić się ponad” to, co wiąże człowieka z badanym przedmiotem, by zająć postawę „bezbiasnego obserwatora”. Badając jakieś zjawisko, nie można być jego więźniem. Badając świat społeczny, nie można być jego niewolnikiem. Por. tamże, s. 81–82.

¹⁴⁸ „[...] założenie, iż do istoty poznania należy proces konstytuowania się sensów przedmiotowych, który zresztą może przebiegać różnie w zależności od typu poznania, nie pociąga za sobą ani idealizmu metafizycznego, ani idealizmu epistemologicznego. Sam Ingarden wskazywał na to, że rozstrzygnięcie faworyzujące idealizm metafizyczny nie może zapaść na terenie teorii poznania. Do tego wymagana jest metafizyka. Nie pociąga też ona za sobą idealizmu epistemologicznego. Teza, że podmiot poznania poznaje poprzez sens, nie oznacza, że poznawane są tylko sensory, a nie przedmioty”. Tamże, s. 163–164. Na temat sporu R. Ingardena z Husserlem (a także Levinasa i Heideggera z Husserlem), szerzej zob. Tenże, *Ingarden – Husserl: spór o istnienie świata*, [w:] *Fenomenologia Romana Ingardena*, „Studia Filozoficzne” (wydanie specjalne), Warszawa 1972, s. 127–143.

¹⁴⁹ Por. *Fenomenologia*, [w:] A. Maryniarczyk [red. nauk.], *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 3, Lublin 2002, s. 402.

¹⁵⁰ Rdzeniem Schelerowskiej krytyki Kanta był zarzut, że forma *a priori* dla królewieckiego filozofa odznaczała się beżakościowością. Zob. M. Scheler, *To, co aprioryczne i to, co formalne w ogóle*, tłum. A. Węgrzecki, [w:] A. Węgrzecki, *Scheler*, Warszawa 1975, s. 139–154. Drugim punktem Schelerowskiej krytyki Kanta było nierozróżnienie przez niego „dóbr” od „wartości”. Dobro jest jakąś „rzeczą”

stopniu apologetą filozofa z Królewca: „[...] *należy te wszystkie tezy Kanta interpretować inaczej. Mówi on nie o tym, jak należy postępować, ale mówi o tym, bez czego nasze postępowanie, jakiegokolwiek by było, nie będzie postępowaniem etycznym. Czyli etyka Kanta i w ogóle etyka nie jest zbiorem przepisów, co masz zrobić, a czego masz nie czynić, tylko jest wskazaniem na pewne warunki negatywne, bez których dane postępowanie nie byłoby postępowaniem etycznym*”¹⁵¹. Komentator Kanta ma przynajmniej dwa powody powyższej konstatacji. Pierwszym jest głębsze spojrzenie na samą metodę transcendentálną Kanta, która dała asumpt projektowi fenomenologii Husserla, drugim zaś przekonanie o dramatycznym wymiarze etyki, czego wyrazem jest cała *filozofia dramatu*. Krakowski fenomenolog eksponuje myśl, że etyka nie jest powtarzaniem tego, co było, lecz jest *twórczością*, a jako taka wyłamuje się spod norm ogólnych¹⁵².

M. Scheler przyznaje uczuciom intencjonalność i moc poznawczą. Uczucia, zależnie od typu, kierują swą intencję ku typom wartości w hierarchii, jaką tworzą wartości: hedonistyczne, witalne, duchowe i święte¹⁵³. Autor *Formalizmu w etyce...*, ustalił grupy tych wartości w oparciu o aprioryczne powiązania o charakterze starszeństwa między modalnościami wartości¹⁵⁴. Rozbudowana przez Schelera fenomenologia¹⁵⁵ uczuć ukazuje różne typy uczuć korelatywnych do odczuwanych wartości. Uczucia zmysłowe odczuwają wartości hedonistyczne, uczucia cielesne – wartości witalne, uczucia duchowe – wartości duchowe. Uczucia, w odróżnieniu od doznawania-czucia,

ukonstituowaną przez wartość. Wartości stają się „rzeczywiste” dopiero w dobrach. Należy zaznaczyć, że nie każda rzecz posiadająca wartość jest dobrem. Wartość jest ontologicznie pierwotniejsza niż dobro. Por. M. Scheler, *Dobra a wartości*, tłum. W. Galewicz, [w:] W. Galewicz [red.], *Z fenomenologii wartości*, Kraków 1989, s. 46–59.

¹⁵¹ EAH, s. 242–243.

¹⁵² „Czyn ojca Maksymiliana Kolbego był dziełem sztuki, ale nie ma takiej zasady etycznej, z której by się dało go dedukcyjnie wywieść. Miłość, ale którego bliźniego? Czy akurat tego? A może tego, który czeka na koniec wojny i na jego pracę po wojnie? We wszystkim funkcjonuje element twórczości”. Tamże, s. 256.

¹⁵³ Pozostałe podziały: 1) wartości osoby i wartości rzeczy; 2) wartości własne i cudze; 3) wartości aktu, funkcji i reakcji; 4) wartości przekonania, działania, rezultatu; 5) wartości intencji i stanu; 6) wartości fundamentu, formy i powiązania; 7) wartości indywidualne i kolektywne; 8) wartości same w sobie i wartości konsekwentne, dokonał Scheler według apriorycznych powiązań między wysokością wartości a „czystymi” nosicielami wartości. Zob. M. Scheler, *Materialne apriori w etyce*, tłum. A. Węgrzecki, „Znak” 1967, nr 12, s. 1532–1537.

¹⁵⁴ „Napotyamy tu dwa porządki, z których jeden określa wysokość wartości według ich istotnych nosicieli, uszeregowanych zgodnie z ich hierarchią, podczas gdy drugi jest czysto materialnym porządkiem o tyle, że zachodzi on między ostatecznymi jednostkami szeregu jakości wartości, które chcemy nazwać *modalnościami wartości...*”, tamże, s. 1532.

¹⁵⁵ Poznanie fenomenologiczne jest, w ujęciu Schelera, asymboliczne, bezzależnościowe, całościowe. W poznaniu tym, przedmiot ujmowany jest jednorazowo, całościowo, dane są jego momenty istotnościowe i wgląd w „istotę”. Por. tenże, *Postawa fenomenologiczna*, tłum. A. Węgrzecki, [w:] A. Węgrzecki, *Scheler*, dz. cyt., s. 132.

odznaczają się intencjonalnością, mają „moc” konstituowania sensu przedmiotowego, czyli spełniają funkcję poznawczą. Materia wartości jest chwytywana w czuciu intencjonalnym, natomiast miejsce wartości w hierarchii ukazuje preferowanie i „stawianie niżej”. Prawdkiem, pierwotnym doświadczeniem aksjologicznym, które otwiera na świat wartości obiektywnych, chociaż go nie poznaje, jest miłość.

Zbieżna jest Tischnera i Schelera zasada odczuwania wysokości wartości, jej miejsca w hierarchii, czyli tzw. preferencja. O ile dla Schelera tym, co otwiera na świat obiektywnych wartości jest praeakt miłości, o tyle dla Tischnera jest wspaniałość. Obaj myśliciele wskazują na zaburzenia w czuciu wartości: u Schelera znajdziemy resentment¹⁵⁶, nienawiść, pychę¹⁵⁷ i zaburzenia życia emocjonalnego, Tischner zaś wymienia melancholię i lęk oraz wypływające z niego postawy, m.in. schowanie w kryjówe, czy zaburzenia psychiczne opisane przez A. Kępińskiego, które w *Filozofii dramatu* nabrały metaforycznego znaczenia.

J. Tischner, podobnie jak M. Scheler, ujmując osobę antysubstancjalnie. Filozof z Krakowa czyni człowieka podmiotem dramatu, którego najgłębsza „sobość”, Ja aksjologiczne zarazem „jest” i „nie jest”, gdyż jako zadane buduje siebie, realizując wartości. Według niemieckiego fenomenologa, osoba jest bezpośrednio współprzeżyta jednością przeżywania, ale też jest czymś więcej, niż ogół przeżywanych aktów. Osoba swoim charakterem przenika każdy akt¹⁵⁸.

Obu filozofów łączy koncepcja miłości ugruntowana w przekonaniu o obiektywnej wartości podmiotu. Dla Schelera miłość jest „instrumentem” kierującym akty emocjonalno-poznawcze na świat wartości¹⁵⁹, i w tym znaczeniu jest neutralna aksjologicznie. Pozytywność aksjologiczną i charakter dobra moralnego ma tylko wtedy, gdy jest skierowana na wartość własnej lub drugiej osoby¹⁶⁰. Tischnera ujęcie miłości ekspozuje jej dialogiczność: w miłości Ja i Ty są dla siebie i dzięki sobie¹⁶¹. Zdaniem krakowskiego fenomenologa, warunek miłości stanowi Ja aksjologiczne, które odkrywa wartość Ja aksjologicznego drugiego i fascynuje się nim, niejako zatracając siebie. Odzy-

¹⁵⁶ Resentiment w ujęciu Schelera polega na deprecjonowaniu wartości przez człowieka, który nie może ich zrealizować. Jest to zafalszowanie samego odczucia wartości, bycie-w-nieprawdzie. Por. tenże, *Resentiment a moralność*, tłum. J. Galewicz, Warszawa 1977, s. 82.

¹⁵⁷ Zob. tenże, *O rehabilitacji cnoty*, tłum. R. Ingarden, „Znak” 1994, nr 8, s. 4–18.

¹⁵⁸ Por. EAH, s. 393–397.

¹⁵⁹ Por. M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987, s. 272.

¹⁶⁰ „Miłość jest ruchem, w którym każdy konkretny indywidualny przedmiot noszący wartości dochodzi do możliwych dla niego i zgodnie z jego idealnym przeznaczeniem najwyższych wartości; albo w którym osiąga on swoją idealną istotę wziętą w aspekcie wartości, która jest dla niego swoista”. Tenże, *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1980, s. 250. I dalej: „Miłość do wartości osoby, tzn. do osoby jako rzeczywistości za pośrednictwem jej wartości, jest moralną miłością w ścisłym znaczeniu”. Tamże, s. 256.

¹⁶¹ „W miłości traci się siebie i zarazem odzyskuje siebie”. J. Tischner, *Drogi i bezdroża miłosierdzia*, Kraków 1999, s. 69; por. tenże, *Impresje aksjologiczne*, [w:] ŚLN, s. 178–179.

skuje natomiast w momencie odpowiedzi drugiego, również odkrywającego wartość mojego Ja¹⁶².

Krakowski filozof idzie tropem M. Schelera zarówno w akceptowaniu, choć z pewnymi zastrzeżeniami, hierarchii wartości, jak i w sprawie podziału wartości na pozytywne i negatywne. Każdej pozytywnej wartości, z wyjątkiem Ja aksjologicznego, przeciwstawia się wartość negatywna. Zdaniem M. Schelera, podział ma podstawę w istocie wartości, niezależnie od tego, czy możemy przeciwieństwa typu sprawiedliwość – niesprawiedliwość wyczuwać, czy nie. Niemiecki filozof bada tzw. aprioryczne związki między wartościami, które są niezależne od tego, czy dane wartości zaistnieją, czy niezaistnieją. Nawet sąd: żadna wartość pozytywna nie może być wartością negatywną, nie jest wypowiadany w oparciu o zasadę wyłączonego środka (te zasady mają zastosowanie do zdań), lecz na podstawie apriorycznych związków między wartościami¹⁶³. Wartości etyczne są, zdaniem niemieckiego fenomenologa, związane z nosicielami danymi jako realni (osoby), którzy nigdy nie mogą być dani jako przedmiot.

Warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden wspólny wątek. Według Schelera, przeżyciu świadomości, że jestem zły, towarzyszy możliwie najgłębsze przygnębienie, przenikająca całe jestestwo rozpacz¹⁶⁴. Do tego wątku nawiązuje Tischner już w rozprawie habilitacyjnej¹⁶⁵, w kontekście sponiewierania Ja przez sprzeniewierzenie się wobec wartości *Sacrum*. Rozpacz z powodu radykalnego doświadczenia zła w sobie będzie centralnym wątkiem filozofii dramatu, zwłaszcza na kartach *Sporu o istnienie człowieka*. W rozumieniu Schelera wartości zakorzenione są ostatecznie w Bogu¹⁶⁶.

Wskażmy jeszcze niektóre różnice między myślą aksjologiczną obu filozofów. Tischner uważa, że w hierarchii wartości zaproponowanej przez niemieckiego etyka, można by wyróżnić jeszcze dalsze ustopniowania. Ponadto krakowski filozof nie zgadza się z poglądem Schelera, że prawda nie jest wartością. Scheler odrzuca redukcję transcendentalną Husserla, w wyniku której dochodzi do ukonstytuowania transcendentalnej świadomości jako podmiotu konstytuującego sens świata. Tymczasem Tischner dociera do aksjologicznego Ja, m.in. na drodze namysłu nad Husserlowskim Ja transcendentalnym. Już w rozprawie habilitacyjnej postawił pytanie o najbardziej

¹⁶² „Podzielam zdanie Schelera, który mówił, że miłość to odkrycie indywidualności, wartości tkwiącej w drugim”. D. Zańko, J. Tischner, *Przekonać Pana Boga...*, dz. cyt., s. 170. por. EAH, s. 366.

¹⁶³ M. Scheler, *Materialne apriori w etyce*, art. cyt., s. 1513.

¹⁶⁴ Por. J. Galarowicz, *W drodze do etyki odpowiedzialności...*, dz. cyt., s. 109. Scheler trafnie określił źródło hedonizmu i konsumpcjonizmu, którym jest niezaspokojenie w „głębszej” duchowej warstwie bytu. Intencja wywołania przyjemności w warstwie, w której najłatwiej wywołać uczucia, jest oznaką wewnętrznej rozpacz. Zob. M. Scheler, *O człowieku i sprawach ludzkich*, tłum. A. Węgrzecki, „Znak” 1975, nr 2, s. 224–225.

¹⁶⁵ Zob. FSE, s. 386–387.

¹⁶⁶ Zob. EAH, s. 378.

pierwotne doświadczenie egotyczne. Niestety, podjęte w dysertacji badania nie rozwiązały ostatecznie problemu¹⁶⁷ i w *Zakończeniu* autor odesłał¹⁶⁸ do swoich wcześniejszych badań poświęconych Ja aksjologicznemu, które naszkicował w *Impresjach aksjologicznych*¹⁶⁹.

Zdaniem Schelera, „nosicielami” wartości moralnych są: osoba, cnoty i wady oraz akty moralne. Istotą dobra moralnego jest respektowanie porządku wartości¹⁷⁰. W ujęciu niemieckiego fenomenologa, wartość moralna „dobro” względnie „zło”, w sensie absolutnym jest wartością „na barkach” aktu realizacji wartości najwyższej (dobro) lub najniższej (zło). Wartość dobra „tkwi” w akcie realizacji wartości pozytywnych, zaś zła w akcie realizacji wartości negatywnych. Wartość dobra resp. zła w sensie względnym, pojawia się „przy okazji” realizacji preferowanej (dobro) lub stawianej niżej, odsuwanej (zło)¹⁷¹.

Przejdźmy do N. Hartmanna. Znamiennym rysem jego aksjologii jest także krytyka formalizmu Kanta i aprioryczność w poznaniu obiektywnych wartości. Dla Hartmanna wartości istnieją na sposób platońskich idei¹⁷², są zatem niezależne od świadomości¹⁷³. Problem leży w tym, że sam Platon nie określił jasno idealnego sposobu istnienia. Grecki filozof widział dwie możliwości: interpretację immanentną i transcendentną, jednak wolno sądzić, że nie rozstrzygnął słuszności którejkolwiek z nich¹⁷⁴. Zdaniem

¹⁶⁷ „Końcowe zestawienie uzyskanych wyników ukazuje, że żadne z tych doświadczeń nie może sobie rościć pretensji do pierwotności, że przeciwnie – wszystkie one zakładają jakieś niesprowadzalne do niczego bardziej podstawowego doświadczenia *transcendentalnej egotyczności*”. FSE, s. 135.

¹⁶⁸ Zob. tamże, s. 412.

¹⁶⁹ J. Tischner, *Impresje aksjologiczne*, [w:] tenże, ŚLN, s. 162–182.

¹⁷⁰ Por. M. Scheler, *O zjawisku tragiczności*, tłum. R. Ingarden, [w:] Arystoteles, D. Hume i M. Scheler, *O tragedii i tragiczności*, Kraków 1976, s. 89.

¹⁷¹ Por. tenże, *Stosunek wartości „dobry” i „zły” do pozostałych wartości i do dóbr*, tłum. W. Galewicz, [w:] W. Galewicz [red.], *Z fenomenologii wartości*, dz. cyt., s. 62.

¹⁷² Wartości są szczególną odmianą bytów idealnych. Należą do sfery bytowej, w której „są” także twory logiki i matematyki. Hartmann właściwie podziela pogląd Ingardena (z eseju: *Czego nie wiemy o wartościach?*) twierdząc, że na pytanie, czym są wartości, „[...] nie uzyskano dotąd zadowalającej odpowiedzi, choć tak liczne teorie usiłują nas o tym pouczyć”. N. Hartmann, *Systematyczna prezentacja*, [w:] tenże, *Mysł filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*, tłum. J. Garewicz, Toruń 1994, s. 115.

¹⁷³ „[...] świadomość może je [wartości – przyp. K. S.] wprowadzić uchwycić, bądź z nimi się minąć, jednak nie może ich wytwarzać, nie może dowolnie *ustanawiać*”. N. Hartmann, *O istocie wartości etycznych*, tłum. J. Filek, „Logos i Ethos” 1993, nr 2, s. 207.

¹⁷⁴ „Jakże więc je [idee – przyp. K. S.] pojmował? Gotowej, wykończonej teorii idei nie posiadał, choć całe życie nad nimi rozmyślał. Był pewien, że istnieją, że są powiązane logicznymi związkami, że tworzą hierarchię, ale na naturę idei sam odkrywca nie miał ani jasnego, ani ustalonego poglądu [...] Nasuwały się dwie możliwości: pojmować idee bądź w sensie logicznym, bądź w religijnym. Jeśli nie są pokrewne znanej nam rzeczywistości, jeśli nie są ani fizyczne, ani psychiczne, to jedno z dwojga: albo są czymś „czysto idealnym”, służącym jako wzór i miara dla poznania i działania, ale istniejącym jedynie dla umysłu, albo też są realnością, ale nam niepojętą, nie ziemską, boską. Platon najczęściej opisywał

Hartmanna, ściśle rzecz biorąc, urzeczywistniamy nie samą wartość, gdyż ta przebywa w świecie idei, lecz jej materię. Specyficznym rysem wartości etycznych jest powinność istnienia, tzn. irrealne wartości „domagają” się realizacji¹⁷⁵.

Dystansując się od panemocjonalizmu M. Schelera, N. Hartmann odmawia uczuciom pełnego waloru poznawczego, pozostawiając im jednak jakąś rolę w poznaniu wartości. Poznanie owo wychodzi od emocjonalnego doznania wartości, dalej następuje reakcja uczuciowa na wartość w postaci wezwania do urzeczywistnienia, poznanie realnej osoby, zdarzenia, a następnie aprioryczne poznanie wartości idealnej, które ma charakter intuicyjny. Dzięki tzw. aksjologicznemu zmysłowi wartości, możliwe jest odczucie „wysokości” wartości, natomiast „moc” wartości jest poznawana w negatywnej reakcji emocjonalnej, która pojawi się przy wystąpieniu przeciwko tej wartości¹⁷⁶. Wartości moralne powstają jako „produkt uboczny” przy realizowaniu wartości przedmiotowych, co oznacza, że dobro moralne polega na życiu zgodnym z hierarchią wartości. Podobnie jak u Tischnera, szczególne znaczenie w etyce Hartmanna odgrywa fenomen wolności człowieka, która jest przede wszystkim wolnością do dobra lub zła¹⁷⁷.

Dość zbieżna jest Hartmanna koncepcja „kręgu życiowego”¹⁷⁸ z Tischnerowskim *Umweltem* osoby. Osoba, według Hartmanna, otwiera się na świat poprzez transcendentne akty emocjonalne. One „wciągają” osobę w przestrzeń życiową, która jest polem tego, co się osobie przydarza. Osoba, wykraczając poza siebie, poza obcowanie z osobami i rzeczami, wprowadza je w swój życiowy krąg, natomiast wyrwana z tego kręgu ginie. Świadomość wartości, praforma poczucia wartości dana jest pierwotnie każdemu człowiekowi w sumieniu¹⁷⁹. Podobnie jak krakowski filozof, N. Hartmann dostrzega źródło moralności nie w abstrakcyjnych normach, lecz w żywym doświadczeniu wartości. J. Tischner stawia na sytuacje etyczne, N. Hartmann zaś na wzory osobowe stanowiące wyraz czystej, źródłowej świadomości wartości¹⁸⁰.

idee w pierwszej interpretacji; ale mówił o nich także, że bytują w „nadniebiańskich miejscach” (co prawda w tych dialogach, w których głównie przemawiał przenośniami). Zapewne wahał się między obu interpretacjami, immanentną i transcendentną”. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Warszawa 1993, t. 1, s. 88–89.

¹⁷⁵ Por. J. Galarowicz, *W drodze do etyki odpowiedzialności...*, dz. cyt., s. 152.

¹⁷⁶ Por. N. Hartmann, *Najważniejsze problemy etyki*, „Znak” 1974, nr 11, s. 1442.

¹⁷⁷ Por. tamże.

¹⁷⁸ Por. J. Galarowicz, *W drodze do etyki odpowiedzialności...*, dz. cyt., s. 189–191,

¹⁷⁹ Tamże, s. 206–207. „Tak zwany głos sumienia jest podstawową formą pierwotnej świadomości wartości, jest sposobem – być może najbardziej elementarnym – w jaki poczucie wartości zdobywa sobie u człowieka posłuch”. N. Hartmann, *O istocie wartości etycznych*, art. cyt., s. 197.

¹⁸⁰ „Człowiek nie kieruje się w życiu abstrakcyjnymi normami, prawami lub dogmatami, lecz ma przed oczyma postaci, wzory osobowe – obojętnie, czy są one natury prywatnej i przyświecają tylko jednostkom, czy też stanowią wspólne, historycznie inspirujące ideały”. Tenże, *Ethos osobowości*, tłum. W. Galewicz, [w:] W. Galewicz, *N. Hartmann*, Warszawa 1987, s. 293.

Kolejnym myślicielem z kręgu fenomenologicznej materialnej etyki wartości, który inspirował myślenie Tischnera, jest Dietrich von Hildebrand. Niemiecki fenomenolog przeciwstawia aprioryczności Kanta aprioryczność materialną, żywiąc przekonanie, że sądy syntetyczne *a priori* odnoszą się nie tylko do geometrii i arytmetyki, lecz także do aksjologii i etyki. Według Hildebranda, w człowieku są trzy centra duchowe: serce, rozum i wola. Sercu przypada uprzywilejowane miejsce, z uwagi na to, że w odczuciu szczęścia i przy doświadczeniu daru, decydujący głos ma serce. Żywiołem woli jest moralność, rozumu – poznanie, zaś miłości serce¹⁸¹. W doświadczeniu i urzeczywistnianiu wartości specjalna rola przypada „sercu”. W tym postawieniu w centrum „Serca”, jest Hildebrand spadkobiercą Pascala, który sądził, że w sprawach doniosłych rozum jakby traci moc, a „serce ma swoje racje, których rozum nie zna”¹⁸². Zdaniem niemieckiego aksjologa, dotychczas filozofia nie przyznawała Sercu należnej mu rangi¹⁸³.

Właściwym przedmiotem bezpośredniego poznania apriorycznego są tylko przedmioty idealne, w tym także wartości, przy czym „idealny” sposób istnienia oznacza nie tyle „nierealny”, ile bycie „specyficzną doskonałością”. Poznanie aprioryczne, uzyskiwane w bezpośrednim wglądzie w istotnościowe stany rzeczy, jest pewne. Poznanie przedmiotu idealnego jest ujmowaniem go w spostrzeżeniu konkretnego bytu posiadającego konkretne uposażenie jakościowe. Hildebrand twierdzi, że przedmiot idealny jest autonomiczny, niezależny od przedmiotu, który posłużył do jego „uchwycenia”, natomiast wartości są poznawane w aktach spostrzegania odznaczających się intencyjnością. Spostrzeganie wartości może przybrać formę ich „widzenia”, jak „zдание sobie sprawy” z piękna słuchanej muzyki lub „odczuwania”, gdy – na przykład – człowiek jest głęboko „poruszony” pięknem, którym się delectuje. Niemiecki etyk wyróżnia także intuicyjną znajomość wartości, która polega na stałym odno-

¹⁸¹ Serce jest ogniskiem wielu uczuć, tj. uczuciowych stanów cielesnych (np. zadowolenie z gorącej kąpieli), nieintencjonalnych psychicznych stanów emocjonalnych (niemotywowane przez wartości, irracjonalne, np. stan po spożyciu alkoholu), namiętności, intencjonalnych odpowiedzi uczuciowych (odpowiedź na to, co ważne), uczucia poetyckie. Por. tamże, s. 267–269.

¹⁸² B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1968, [1]. Dalej filozof stwierdza: „Nie ma nic równie zgodnego z rozumem jak to zaparcie się rozumu”. Tamże, [456]. To pozornie paradoksalne stwierdzenie Pascala płynie stąd, że postawił wiedzy wysokie wymagania, jak racjoniści. Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Warszawa 1993, t. 2, s. 58. „Serce”, według Pascala, stanowiło „organ” poznawania świata wartości. Zdaniem filozofa, człowiek partycypuje w trzech, niesprowadzalnych do siebie „porządkach”: cielesnym, duchowym i miłości. Te „porządki” odpowiadają płaszczyznom: danych zmysłowych – w porządku cielesnym; złożona z pojęć poznawczych płaszczyzna umysłowa – w porządku duchowym; płaszczyzna nadprzyrodzona w porządku miłości. Między tymi „porządkami” ziele przepaść ontologiczna. Pełnię wiedzy o świecie koronuje, po poznaniu zmysłowym i umysłowym, trzecie źródło – serce. Por. W. Cichoń, *Świat wartości i sposoby jego poznawania*, [w:] W. Stróżewski [red.], *Studia z teorii poznania i filozofii wartości*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1978, s. 171–172.

¹⁸³ Por. D. von Hildebrand, *Serce. Rozważania o uczuciowości ludzkiej i uczuciowości Boga-Człowieka*, tłum. J. Koźbiał, Poznań 1985, s. 27.

szeniu się do pewnego ich typu, a nie jedynie na chwytywaniu określonej wartości w danym czasie. W spostrzeżeniu wartości i poruszeniu przez wartość, „chwytą” ona za serce, które reaguje duchowym uczuciem–odповідzią. W doświadczeniu aksjologicznym przeplatają się przeżycia poznania wartości i uczuciowe odpowiedzi na wartość. Odpowiedzi uczuciowe serca na wartość wiążą się z powinnością, np. na uwolnienie niesprawiedliwie uwięzionego człowieka powinniśmy odpowiedzieć radością. Odpowiedzią uczuciową jest także miłość¹⁸⁴, która – zarówno według Hildebranda, jak i Tischnera, jest odpowiedzią na wartość drugiej osoby¹⁸⁵. Związek osoby z wartościami moralnymi nie jest świadomie doświadczany, ponieważ „czucie się moralnie dobrym” w momencie spełniania czynu, jako rodzące się z pychy, osłabia związek człowieka z wartością¹⁸⁶.

Jedna z podstawowych tez etyki Hildebranda to nieobojętność świata, mówiąca, że wypełnia go to, co jest dla nas znaczące, ważne, doniosłe, co nas dotyczy, porusza i obchodzi¹⁸⁷. Hildebrandowska „aksjologiczność” świata jest dość zbieżna z ujęciem Tischnera. Wspólnym mianownikiem aksjologii obu filozofów jest także związek dobra i osoby. O ile autor *Filozofii dramatu* wskazuje na konieczność przyswojenia dobra przez osobę, przejścia tego dobra przez jakąś „mojość”, o tyle – zdaniem niemieckiego etyka – dobro jest tym, co koniecznie wiąże się z osobą¹⁸⁸, jest dobrem dla niej¹⁸⁹.

W odróżnieniu od Hartmanna, przypisującego wartościom byt idealny, Hildebrand uważa, że wartość jest realna wtedy, gdy realny staje się obiekt zawierający ją w swoim jakościowym uposażeniu¹⁹⁰. Na drodze źródłowego poznania tak pojętej

¹⁸⁴ Zob. A. Siemianowski, *Odpowiedź na wartość w interpretacji Dietricha von Hildebranda*, [w:] T. Gadacz [red.], *Zawierzyć człowiekowi...*, dz. cyt., s. 368–380.

¹⁸⁵ „Postawa miłości skierowanej ku drugiej osobie wykazuje dwa zasadnicze elementy. Afirmacja ukochanej osoby i gotowość oddania się jej, stanowiąca odpowiedź na jej wewnętrzne piękno, wyraża się z jednej strony w tęsknocie do uczestniczenia w jej istocie, do zjednoczenia się z nią, z drugiej zaś – w pragnieniu obdarowania oraz uszczęśliwienia tej drugiej osoby”. D. von Hildebrand, *Fundamentalne postawy moralne*, [w:] tenże, J. A. Kłoczowski, J. Paściak, J. Tischner, *Wobec wartości*, Poznań 1982, s. 45–46.

¹⁸⁶ Zob. D. von Hildebrand, *Trzy główne formy udziału człowieka w wartościach*, [w:] tenże, *Serce. Rozważania...*, dz. cyt., s. 68.

¹⁸⁷ J. Galarowicz, *W drodze do etyki odpowiedzialności...*, dz. cyt., s. 244.

¹⁸⁸ Zob. D. von Hildebrand, *Rola „obiektywnego dobra dla osoby” w dziedzinie moralności*, tłum. J. Szewczyk, „Znak” 1975, nr 10, s. 1289–1308.

¹⁸⁹ Można tu mówić o pewnych rodzajach dobra dla osoby. Dobro może polegać na: 1) „noszeniu” wartości pozytywnych; 2) obcowaniu z wartościami, np. mieszkanie w pięknej okolicy; 3) dobra elementarne, takie jak żywność, mieszkanie; 4) dobra uprzyjemniające życie. Por. D. von Hildebrand, *Trzy główne formy udziału człowieka...*, [w:] tenże, *Serce. Rozważania...*, dz. cyt., s. 167–198. Zob. tenże, *Rola „obiektywnego dobra dla osoby”...*, art. cyt., s. 1289–1308. Oprócz dóbr elementarnych i użytecznościowych, pozostałe są fundowane przez wartości. Zob. J. Galewicz, *U podstaw aksjologii Dietricha von Hildebranda*, „Znak” 1985, nr 4, s. 27–40.

¹⁹⁰ Por. J. Galarowicz, *W drodze do etyki...*, dz. cyt., s. 252.

wartości mogą się pojawić złudzenia aksjologiczne, dotyczące rozpoznania wartości moralnych jako wartości, oraz ich miejsca w hierarchii. Źródłem złudzeń aksjologicznych, takich jak: totalny brak wrażliwości moralnej lub brak wrażliwości na niektóre wartości, są pycha i pożądlivość¹⁹¹. Reasumując, wyraźnymi wspólnymi rysami aksjologicznej refleksji J. Tischnera i D. von Hildebranda są: punkt wyjścia aksjologii i etyki, rola emocjonalności w doświadczeniu wartości, zaburzenia w percepcji wartości i krytyka Kantowskiego formalizmu.

Na aksjologiczną myśl Józefa Tischnera oddziałał także jego nauczyciel z okresu seminarium na Uniwersytecie Jagiellońskim, Roman Ingarden. Tischner, śladem swego mistrza, podkreśla aksjologiczny wymiar bytu ludzkiego. Ingarden kreśli wizję człowieka, który, zakorzeniony w świat, może go pod pewnym względem przekraczać, ponieważ jest siłą twórczą. To, co ograniczonego wymiarem „zwierzęcości” człowieka wyróżnia w świecie, to nie arystotelesowska racjonalność, lecz odczuwanie wartości¹⁹². Nauczyciel Tischnera uważa, że człowiek odczuwa konieczność posiadania i realizowania wartości, zwłaszcza moralnych i estetycznych. Według Ingardena, wierność wartościom wynika ze wspaniałomyślności, czyli realizujemy tylko i wyłącznie z tego względu, że są wartościami. Człowiek jest istotą wyjątkową, tylko on bowiem zdolny jest do budowania kultury, działania dla dobra drugiego człowieka, a nawet poniesienia za niego dobrowolnej śmierci. Innymi słowy, świat wartości, to świat specyficznie ludzki i jeśliby założyć nieistnienie człowieka w świecie kultury, rodzi się natychmiast pytanie, „czy moglibyśmy wówczas jeszcze żyć jak ludzie?”¹⁹³. Przez tworzenie kultury realizującej wartości dobra, piękna, prawdziwości i prawa, możliwe jest osiągnięcie posłannictwa stanowiącego o człowieczeństwie, czyli „pośrednictwa” pomiędzy przyrodą a rzeczywistością przeżywaną w ucieleśnianych wartościach¹⁹⁴. Ingarden sądzi, że człowiek naprawdę istnieje i jest wolny tylko wówczas, gdy odda siebie dobrowolnie na wytwarzanie dobra, piękna i prawdy. „Aktualny” sposób bycia człowieka kształtują nadzieje, oczekiwania i obawy dotyczące przyszłości¹⁹⁵. W myśli Tischnera „zwornikiem” teraźniejszości i przyszłości jest nadzieja, która z jednej strony dotyczy przyszłości, z drugiej zaś kształtuje teraźniejszość, wyznaczając wymiar heroizmu.

W jednym z tekstów Tischnera, kluczowym dla naszego aspektu rozważań, czytamy: „Gdy idzie o bliższe określenie sposobu istnienia wartości, to na ten temat wciąż

¹⁹¹ Tamże, s. 310–312.

¹⁹² J. Tischner, *Swemu istnieniu zaufać*, [w:] MWW, s. 40–41.

¹⁹³ R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1975, s. 34.

¹⁹⁴ Por. tamże, s. 38–39.

¹⁹⁵ „To, co przyszłe, i to nieraz właśnie wtedy, gdy nie zależy ode mnie, wpływa na mnie już teraz: może mnie przekształcać. [...] to, co będzie, jeszcze *actuelier* nie istnieje, ale mimo to, zapowiadając się jako coś, co albo z pewnością, albo tylko z mniejszą lub większą dozą prawdopodobieństwa stanie się rzeczywistością, staje się czynnikiem wpływającym na moje decyzje, a nawet na mnie samego”. Tamże, s. 51.

trwają kontrowersje. Mówi o tym pięknie i wnikliwie studium R. Ingardena pt. *Czego nie wiemy o wartościach*, do którego odsyłam¹⁹⁶. W ramach namysłu nad budową wartości Ingarden rozróżnia: formę wartości, materię wartości, wartościowość wartości oraz sposób istnienia wartości¹⁹⁷. Autor *Sporu o istnienie świata* wyróżnia różne „twory aksjologiczne”, mianowicie: obok wartości skonkretyzowanych, czyli „ucieleśnionych”, istnieją idealne istności wartości (*Wertwesenheiten*), na przykład historyczny czyn sprawiedliwy, oraz stojące poza realnym światem ogólne idee wartości, którym „w świecie” odpowiadają wartości skonkretyzowane w przedmiotach indywidualnych. Dzięki zmianom zachodzącym w fundamentach bytowych wartości, są one włączone w czasowy przebieg rzeczywistości¹⁹⁸.

Dla Ingardena sposób istnienia wartości jest pośredni między prostą realnością, a intencjonalnością¹⁹⁹, jednak nie jest ostatecznie rozstrzygnięty, ponieważ wyróżnione na gruncie ontologii fundamentalnej sposoby istnienia i odpowiadające im dziedziny bytowe: byt absolutny, byt idealny, byt realny, czyli czasowo określony, oraz intencjonalny²⁰⁰, nie wyczerpują wszystkich możliwości. R. Ingarden twierdzi, że materia wartości przesądza o tym, że wartości różnią się między sobą, jest ona momentem kierunkowym, wyznaczającym sposób realizacji wartości. Momentem aksjologicznym decydującym, że wartość jest wartością, jest wartościowość wartości. Moment ten jest wspólny wszystkim wartościom. Forma wartości, to jakaś istność, która nie może posiadać formy przedmiotowej, gdyż wartość jest zawsze „wartością czegoś”. Niestety, autor *Książeczki o człowieku* niewiele mówi o tym, w jaki sposób układają się relacje między wartością skonkretyzowaną, idealną jakością wartości i ideą wartości. Wiemy na pewno, że idee wartości różnią się tak radykalnie od tego, co realne i inten-

¹⁹⁶ J. Tischner, *Wartości etyczne i ich poznanie*, „Znak” 1972, nr 5, s. 637.

¹⁹⁷ Por. R. Ingarden, *Czego nie wiemy o wartościach*, [w:] tenże, *Przeżycie – dzieło – wartość*, Kraków 1966, s. 92–113.

¹⁹⁸ Tenże, *Książeczka o człowieku*, dz. cyt., s. 182. W cytowanym wyżej eseju: *Czego nie wiemy...*, filozof ukazuje trudności związane z badaniem ufundowania konkretyzacji wartości w przedmiotach indywidualnych oraz sensu tej konkretyzacji.

¹⁹⁹ „Wartości nie są ani w tym sensie realne, w jakim jest prąd elektryczny przepływający przez drut, ani w tym sensie realne, jak realny jest np. gniew ludzki czy zachwyt, ale też wcale nie są tylko intencjonalnymi odpowiednikami naszych uczuć, pożądań, pomyśleń czy ocen”. Tenże, *Wykłady z etyki*, Warszawa 1989, s. 337.

²⁰⁰ Byt absolutny charakteryzują następujące momenty bytowe: samoistność, pierwotność, samodzielność i niezależność. Byt ten odznacza się ponadto aktualnością, nieszczelinowością oraz trwałością. Byt idealny wyróżniają momenty, takie jak: samoistność, pierwotność oraz nieaktualność. Realne są tak zwane przedmioty indywidualne, istniejące w czasie, tj. rzeczy, procesy oraz zdarzenia. Tak określone przedmioty indywidualne istniejące w teraźniejszości, jako najważniejsze – obok przeszłości i przyszłości – „specyficznie” istnienia, odznaczają się aktualnością, samoistnością, pochodnością, kruchością i szczelinowością. Ostatnim z wyróżnionych *modi existentiae* jest byt czysto intencjonalny, charakteryzujący się takimi momentami jak: pochodność, niesamoistność oraz nieaktualność. Tenże, *Spór o istnienie świata*, t. 1, Warszawa 1961, s. 123–129 i 244–254.

cjonalne, że nie mogą na to „działać”. Zawartości idei wartości można zestawiać, porównywać, analizować i dojść do twierdzeń ogólnych dotyczących rodzajów, typów, zależności i sposobu uporządkowania aksjologicznego uniwersum.

Zarówno w filozofii R. Ingardena, jak i J. Tischnera, wartości – szczególnie moralne – mają charakter zobowiązujący, co oznacza, że niezrealizowanie ich w sytuacji, kiedy jest wezwanie do spełnienia tej powinności, obciąża człowieka odpowiedzialnością i czyni go winnym²⁰¹. Powinnościowy charakter wartości wiąże się z każdą wartością, ale realizacja postulatów urzeczywistnienia wartości zależy od rodzaju wartości i na czym innym polega²⁰².

1.3.3. Egzystencjalizm

Spośród myślicieli, których określamy mianem egzystencjalistów, bodaj największy wpływ na myśl J. Tischnera wywarli dwaj: G. Marcel i M. Heidegger. Z pewnością można by wskazać jeszcze wiele inspiracji myślą egzystencjalistów, jednak ukażemy tylko to, co konieczne dla zrozumienia Tischnerowskiej aksjologii. Chyba cały nurt egzystencjalizmu wyrasta z pewnego kryzysu człowieczeństwa, kryzysu, który sprawił, że w myśleniu trzeba było pochylić się nad człowiekiem, ale inaczej niż dotychczas. K. Jaspers widzi źródło filozofii w zdumieniu (Arystoteles), wątpleniu (Kartezjusz), a także „wstrząsie”²⁰³. Gdybyśmy chcieli zastosować klucz niemieckiego filozofa odnośnie źródeł myślenia w stosunku do Tischnera, byłby on filozofującym, dla którego wstrząsem²⁰⁴ była Kołyma i Oświęcim. Zdaniem Jaspersa, człowiek staje

²⁰¹ M. Gołaszewska komentuje tę kwestię następująco: „[...] wartości istnieją w sposób konkretny wtedy, gdy są zrealizowane przez człowieka w określony sposób, że odróżnić je należy od idei i ideałów, ideałów także od szeregu czynników pozostających w obrębie psychiki człowieka, takich jak intencje i zamierzenia. Powinnościowy charakter wartości wiąże się z postulatem ich realizacji. Wartości nie są tym, co po prostu jest, lecz tym, co być powinno”. M. Gołaszewska, *Metafizyka wartości*, [w:] S. Sawicki, W. Panas [red.], *O wartościowaniu w badaniach literackich*, Lublin 1986, s. 68.

²⁰² A. Węgrzecki zwraca uwagę na różnicę między powinnościowością istnienia wartości a zobowiązalnością wartości. Bez względu na to, czy jakaś wartość, np. sprawiedliwość, jest urzeczywistniana przez człowieka, czy też dopiero się tego „domaga”, „ciężenie” ku zaistnieniu trwale jej przysługuje, co znaczy, że należy do natury wartości. Odnośnie zobowiązywania wartości Węgrzecki stwierdza, że „[...] o ile traktować je jako szczególny rys samych wartości – właściwie nic nie mówiłoby o naturze wartości, zwłaszcza zaś o ich ciężeniu ku istnieniu. Zobowiązanie jest odniesieniem do kogoś, kto byłby w stanie je podjąć i coś uczynić na rzecz wartości. Dopóki istnieje możliwość takiego działania, zobowiązanie może znaleźć swoje wypełnienie”. A. Węgrzecki, *Doświadczenie obecności wartości w świecie*, [w:] M. Potępa [red.], *Księga pamiątkowa dla uczczenia aktu nadania Księdzu profesorowi Józefowi Tischnerowi honorowego doktoratu Uniwersytetu Łódzkiego*, Łódź 1997, s. 125.

²⁰³ „Ze zdumienia rodzi się pytanie i poznanie, zwątpienia o wynikach poznania – krytyczna próba i jasna pewność, z dogłębnego wstrząsu i świadomości zagubienia – pytanie o samego siebie”. K. Jaspers, *Dwanaście odczytów radiowych*, tłum. A. Wołkowicz, Wrocław 1995, s. 11.

²⁰⁴ Zob. J. Tischner, *Myślenie według wartości*, art. cyt., s. 489.

się sobą w odpowiedzi na sytuacje graniczne²⁰⁵. Tischner powie, że w sytuacjach granicznych objawia się prawda o Ja, ma miejsce manifestacja Ja. Jaspersa koncepcja egzystencji jest inspiracją do ukazania przez Tischnera własnego jej ujęcia: człowieka jako płynącej przez czas pieśni, której partyturą są wartości.

M. Heidegger napisał, że „Człowiek uczy się, o ile w swoim czynie i beczynie kieruje się na to, co istotowo ku niemu przemówiło. Uczymy się myśleć, zwracając uwagę na to, co daje do myślenia”²⁰⁶. P. Ricoeur mawiał, że do myślenia daje symbol. Co „dawało do myślenia” Tischnerowi? Za Ricoeurem przyznawał, że symbol. Chodzi jeszcze o to, jaki symbol? Symbolem tragedii XX wieku okazały się Kołyma i Oświęcim. Symbole zła dawały do myślenia zarówno dialogikom, jak i reprezentującemu chrześcijański egzystencjalizm G. Marcelowi²⁰⁷. Waga, jaką twórca filozofii dramatu przywiązywał do ethosu filozofii²⁰⁸ i filozofa koresponduje ze spostrzeżeniami G. Marcela²⁰⁹, z którym spotkanie było dla Tischnera szczególnie ważnym doświadczeniem²¹⁰. Według francuskiego myśliciela, powołaniem filozofa jest bycie strażni-

²⁰⁵ „Natomiast nasza reakcja na sytuacje graniczne sprowadza się bądź do ich maskowania, bądź też, jeśli podjęliśmy je naprawdę, do rozpacz i odrodzenia: stajemy się sobą dzięki przemianie naszej świadomości bytu”. K. Jaspers, *Dwanaście odczytów radiowych*, dz. cyt., s. 13.

²⁰⁶ M. Heidegger, *Co to znaczy myśleć?*, tłum. J. Tischner, J. Mizera, [w:] J. Tischner [red.], *Filozofia współczesna*, dz. cyt., s. 151.

²⁰⁷ G. Marcel i M. Heidegger protestowali wobec zaliczenia ich do grona „egzystencjalistów”.

²⁰⁸ „G. Marcel jest obecny we współczesnej filozofii przede wszystkim poprzez *ethos* rozwijanego przez siebie myślenia. Kluczową wartością stanowiącą o jakości *ethosu*, była dla niego wierność. Dotychczas było wiadomo: filozofia to miłość mądrości. Ale nikt przed Marcelem nie powiedział tak wyraźnie, że filozofia to także sprawa wierności – to forma zabezpieczenia przed pokusami zdrady”. J. Tischner, *Gabriel Marcel*, [w:] MWW, s. 165.

²⁰⁹ Znamienny jest tekst Marcela: „Sen nawyku, sen przesądu, sen dogmatyzmu, sen, który na przykład może nas przytępić tak dalece, że przestaniemy być wrażliwi na niesprawiedliwość tam, gdzie ona nie dotyka bezpośrednio nas czy tych, z którymi utożsamiamy się w większym lub mniejszym stopniu. Przejmujące odkrycie piekła obozów koncentracyjnych, nie tylko nazistowskich [...], zaznaczyło się w moim życiu punktem, który nazwę nie tyle punktem zwrotnym, ile raczej punktem przyspieszenia. Strażnik, którym być usiłowałem, nie może zadowolić się opisem czy analizą tych zjawisk, tak jakby były ograniczone w przestrzeni i czasie. Musi w nich dostrzec straszną aktualizację możliwości tkwiących w człowieku. Ich najmniejsze objawy każdy z nas musi wypatrzyć i ścigać w głębi samego siebie. Piekło Oświęcimia czy Brzezinki [...], to piekło upokorzenia” G. Marcel, *Testament filozoficzny*, tłum. S. Grygiel, „Znak” 1974, nr 7–8, s. 985–986. Zob. A. Latoń, *Homo Viator – Homo Testis. Gabriel Marcel jako filozof świadectwa*, [w:] J. Baniak [red.], *Człowiek z przełomu wieków*, dz. cyt., s. 113.

²¹⁰ Tischner relacjonuje osobiste spotkanie z G. Marcelem tak: „Tam go zobaczyłem. Był już zupełnie niewidomy. Z mocno zaciśniętymi powiekami, szukając przed sobą drogi, podtrzymywany z boku wszedł na podium. Sala witała go długimi oklaskami, na stojąco. Dopiero gdy usiadł, usiedli zgromadzeni tłumnie słuchacze. Głos miał donośny, młody. Akcentował każde słowo, jak człowiek, który zna jego wagę. W ten sposób zmuszał nas, abyśmy również to samo odczuli. Powiedział wtedy, on, człowiek ślepy, że całe jego myślenie chciało jednego: dać świadectwo światu, które przychodzi do każdego”. J. Tischner, *Gabriel Marcel*, [w:] MWW, s. 155.

kiem prawdy, bycie jej świadkiem. Filozof winien chronić prawdę przed jej uprzedmiotawianiem, wykorzystywaniem do budowania ideologii takich, jak choćby marksizm czy hitleryzm. Wykorzystywanie filozofii do tego typu celów nie może się spotkać z obojętnością filozofa, ponieważ jego ethos jest utworzony w dużej mierze przez odpowiedzialność.

Tischnerowskie badania świadomości podmiotu, poza kategoriami zaczerpniętymi ze świata zewnętrznego, mają swych poprzedników w osobach: M. Schelera²¹¹, H. Bergsona i G. Marcela. Scheler w analizach świadomości podkreślał, że przyczynowość, czas i przestrzeń nie mogą znaleźć zastosowania w opisach świadomości, bo zniekształcają obraz stosunków, które zachodzą między przeżyciami i aktami. Ludzkie Ja, zdaniem Schelera, odznacza się szczególną jednością, natomiast przynależność przeżyć do aktów świadomości nie jest przestrzenna ani przyczynowa²¹². G. Marcel także obywa się w swej filozofii bez pojęć formy, materii, itd.

Autor *Fenomenologii świadomości egotycznej* w analizach przeżyć konsejentywnych idzie tropem G. Marcela, także podejmując zagadnienie nadziei i rozróżnienie pomiędzy „mieć” i „być”, które twórczo przepracował w ujęciu osoby jako bytu-dla-siebie. Nawiązując do wskazanego rozróżnienia, krakowski dialogik daje prymat „posiadaniu”, ponieważ warunkiem możliwości uczestnictwa w dramacie jest osoba jako byt-dla-siebie, czyli taki byt, który ma siebie, przyswaja sobie dobro a siebie dobru. Wspólnym rysem myśli obu filozofów jest nie tylko myślenie „poza ontologią”, lecz także nadzieja jako jedno z centralnych pojęć ich filozofii. Wydaje się, że szczególną uwagę krakowskiego fenomenologa przykuwa właśnie Marcelowski opis nadziei, przenikającej wszystkie czynności człowieka. Jedność osobowa Ja, ukonstytuowana przez nadzieję, nie da się porównać z niczym, co znajdujemy w świecie zewnętrznym, ponieważ nadzieja jest w aktach świadomości, a one są w niej. Nadzieja nie jest ani motywem, ani tym bardziej przyczyną czynności człowieka, ale nie byłyby one bez nadziei możliwe²¹³. O ile rozpacz, według Tischnera, jest sponiewieraniem człowieka przez zło, istnieniem nieusprawiedliwionym, o tyle dla Marcela stanowi powielanie stanu niewoli i zarazem szczególną próbę²¹⁴.

Krakowski filozof, jak sam przyznawał, pracował nad ludzką nadzieją w czasie jej kryzysu²¹⁵. Marcel z kolei chciał dać świadectwo „światłu”. Obaj myśliciele, dzięki związkowi człowieka z nadzieją, widzieli go jako człowieka w drodze – Marcel jako „Homo viator”, Tischner jako pielgrzyma²¹⁶. Autor *Filozofii dramatu* zmierza za

²¹¹ Tenże, *Filozofia człowieka. Zeszyt 1. Od ontologii do metafizyki człowieka*, Kraków 1986, s. 68.

²¹² Tenże, *Genesis z ducha*, art. cyt., s. 205.

²¹³ Tamże, s. 206.

²¹⁴ Por. I. Strapko, *Apologia nadziei...*, dz. cyt., s. 64.

²¹⁵ Por. J. Tischner, *Czym jest filozofia, którą uprawiam?*, [w:] MWW, s. 6; tenże, J. Żakowski, *Tischner czyta Katechizm*, dz. cyt., s. 94.

²¹⁶ Por. tenże, *Książeczka pielgrzyma*, Kalwaria Zebrzydowska 1990, s. 5; tenże, *Ludzie z kryjówek*, [w:] ŚLN, s. 412.

Marcelem, do przewyciężenia myślenia Kartezjańskiego (*cogito*). Francuski filozof sądził, że myśl Kartezjusza czy Husserla chce zamknąć *tajemnicę* w ramach *problemu*. W obszarze tajemnicy zjawia się „być”, natomiast w obszarze problemu – „mieć”. Problem, sięgając „stąd – dotąd”²¹⁷, stoi przed człowiekiem do rozwiązania. W tajemnicę człowiek jest zaangażowany, ponadto, będąc przewyższającym go porządkiem, jest znakiem Kogoś. Problem i tajemnica domagają się ujęcia innymi metodami. Odpowiedzią na problem może być definicja, natomiast odpowiedzią na tajemnicę może być tylko metoda „konkretnych zbliżeń”, tj. opis przybliżający, z zachowaniem koniecznego dystansu, by nie paść ofiarą złudzenia, że „zapanowaliśmy nad tajemnicą”²¹⁸.

Fenomenologiczny opis nadziei, będącej tajemnicą, może dotyczyć tylko konkretnych form jej posiadania, czyli: „pokładać nadzieję w”, „mieć nadzieję, że”, „mieć nadzieję”²¹⁹. Nadzieja pełni rolę wyrwania ludzkiej egzystencji z jakiejś ciemności, niewoli, ku „światłu”. Widziana w tej perspektywie niewola jest próbą. Struktura fenomenu nadziei jest podobna do struktury fenomenu daru: jeżeli dar zawiera sam akt darowania i odpowiedź obdarowywanego²²⁰, to nadzieja jest darem, na który człowiek winien odpowiedzieć. Zatem nadzieja jednocześnie zależy od człowieka w przyjęciu daru, jak i nie zależy, bo człowiek nie jest jej źródłem²²¹. Kategorią daru posługuje się Marcel w opisie międzyosobowej komunii. Z uwagi na to, że komunizm może być zagrożona zdradą, jej tworzywem jest wierność jako uczestnictwo Ja w Ty i Ty w Ja. W tak rozumianej komunii człowiek nie jest „właścicielem” tego, co ma najwartościowsze, lecz „depozytariuszem”, gotowym do złożenia daru. Znamiennym rysem osoby w ujęciu Marcela jest „rozporządzalność”²²², korespondująca z Tischnerowską koncepcją bycia-dla-siebie-poprzez-ofiarę-za-innego, w której ponoszący dowolną ofiarę ma nadzieję na odzyskanie siebie.

Przejdźmy do Heideggera. W. Bonowicz, w biografii poświęconej krakowskiemu myślicielowi, zaznacza dwie znamienne inspiracje M. Heideggerem w twórczości Tischnera. Oprócz stylu językowego, obejmującego kryptocytaty z dzieł niemieckiego filozofa, odwoływanie się do jego sformułowań, takich jak: „sposób bycia”, „chcieć mieć sumienie”, „wybrać przeszłość według nadziei przyszłości”, „naprawdę daje do myślenia to, że jeszcze nie myślimy” itp., są nimi: dostrzeżenie czasowości ludzkiej egzystencji oraz kwestia autentyczności i bycia sobą²²³. Także od Heideggera pochodzi ważna w filozofii dramatu metafora

²¹⁷ Por. G. Marcel, *Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1962, s. 118.

²¹⁸ J. Tischner, *Gabriel Marcel*, art. cyt., s. 156–157.

²¹⁹ I. Strapko, *Apologia nadziei...*, dz. cyt., s. 63.

²²⁰ Por. G. Marcel, *Homo viator*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1985, s. 65.

²²¹ Por. I. Strapko, *Apologia nadziei...*, dz. cyt., s. 67.

²²² Por. J. Tischner, *Gabriel Marcel*, art. cyt., s. 163.

²²³ W. Bonowicz, *Tischner*, dz. cyt., s. 212.

domu²²⁴. W kontekście wpływu pejzażu rodzinnych stron Heideggera na język filozofa, Tischner pisze, że: „Kto zna choć trochę pisma późniejszego Heideggera, ten łatwo dostrzeże, ile porównań, ile metafor i symboli wzięło się z tego leśnego i górskiego krajobrazu. Człowiek – będzie głosił Heidegger – to *stróż prawdy bycia*, to *pasterz bycia*, a sama *prawda bycia* odsłania się tak, jak dzięki *prześwitom* w gęstwinie leśnej odsłaniają się jej ostępy”²²⁵.

Krótko prześledźmy Heideggerowskie zagadnienie egzystencji i bycia autentycznego, by odnieść je do filozofii J. Tischnera. Autor *Bycia i czasu* stosuje porównanie ludzkiej egzystencji do melodii: tak jak melodia wybiega ku swemu ostatniemu akordowi, niosąc go w sobie, tak *Dasein* wybiega ku śmierci jako swemu końcowi, niosąc go w sobie. Przebija w tym porównaniu istotne dla egzystencji znaczenie czasu. Ontologiczna interpretacja śmierci zmierza do tego, aby pomieścić ją w ogólnej strukturze troski obejmującej: „egzystencję”, „faktyczność” i „upadanie”. Przejawem „egzystencji” jest wybieganie *Dasein* przed siebie, „faktyczność” oznacza, że *Dasein* jest już z góry rzucone w świat, natomiast upadanie, że zatracą autentyczność w przeciętności, bytuje „przed czymś”. Śmierć, jako umiejscowiona we wnętrzu troski oraz określona przez egzystencję, faktyczność i upadanie, jest „najbardziej” własną możliwością *Dasein*”²²⁶.

Istota *Dasein* leży w jego egzystencji²²⁷, przy czym, egzystencjalne jest to, co nie jest „w-sobie”, lecz to, co jest „dla-siebie”. *Dasein* transcenduje siebie, pomiędzy bytem a byciem musi więc zachodzić różnica, którą Heidegger nazywa „ontologiczną”. Owa różnica nie jest różnicą między bytem a niebytem, lecz różnicą pomiędzy tym, co zostało uznane za byt, a tym, wskutek czego to uznanie było możliwe. *Dasein* jest własną możliwością – dzięki egzystencji jest bardziej tym, czym nie jest i raczej nie jest tym, czym jest. Sposobem bycia *Dasein* jest ciągle projektowanie siebie w stronę możliwości. Poprzez „faktyczność”, *Dasein* odnajduje siebie zawsze z góry wrzucone w sytuację możliwości, ponieważ nie może uciec od zajmowanego w czasie i przestrzeni miejsca, ludzi oraz przedmiotów, którymi jest otoczone²²⁸. Pojęcie „faktyczno-

²²⁴ „[...] Heidegger pisał, że losem świata stała się bezdomność. To dodało mi odwagi na ten temat i pozwoliło na nowo odczytać doświadczenia, które miałem i które są stąd [tj. z Podhala – przyp. K. S.] [...] Po przeczytaniu Heideggera mogłem inaczej spojrzeć na moich kolegów i przyjaciół stąd, których podstawowym problemem było ożenić się i wybudować dom. Jest to też wynik refleksji, która przychodzi z zewnątrz i pozwala uchwycić podstawowy sens tego, co się wydarza”. A. Karoń-Ostrowska, *Rozmowa z księdzem profesorem...*, art. cyt., s. 15–16.

²²⁵ J. Tischner, *Martin Heidegger*, [w:] MWW, s. 117. W 1922 r. niemiecki filozof zbudował zaciszną chatę w górach Schwarzwald, w pięknie położonej miejscowości Todtnauberg. Tam powstawały główne zręby wyłożonej w *Sein und Zeit* filozofii. Por. J. Mizera, *Ontologia fundamentalna Martina Heideggera*, [w:] J. Tischner [red.], *Filozofia współczesna*, dz. cyt., s. 81–82.

²²⁶ ZFC, s. 262–263.

²²⁷ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 59.

²²⁸ ZFC, s. 242.

ści” jest związane z „nastrojeniem”. Najbardziej pierwotne poznanie świata, zdaniem Heideggera, dokonuje się nie w aktach spostrzeżenia wyrażonych w sądach predykatywnych, jak sądził E. Husserl, lecz na poziomie „rozumienia” i „myślenia”, w których kluczową rolę odgrywają „nastroje” i „emocje”²²⁹. Według niemieckiego filozofa, w celu ujęcia siedliska prawdy, należy pytać o warunki możliwości prawdy w sądzie²³⁰. Sąd Arystotelesa zawierał dwa momenty: prawdziwości lub fałszu oraz apofantyczny, czyli odslaniający. Zdaniem Heideggera, ten drugi moment został zepchnięty na margines. Warunkiem możliwości momentu apofantycznego w wypowiedzi jest otwarcie się *Dasein* na świat i samego siebie. To otwarcie jest nie tylko siedliskiem prawdy, prawdą egzystencji, lecz także sposobem bytowania *Dasein* w świecie wyrażającym się poprzez „rozumienie” i „nastroje”. Dla Heideggera prawda egzystencji jest pierwotna względem prawdy przedmiotowej, czyli prawdy sądu lub spostrzeżenia uprzedmiotawiającego. Prawda egzystencji osiągana jest w wyniku decyzji *Dasein* w obliczu zagrożenia śmiercią wtedy, gdy przyjmuje na siebie winy, świadomość rzucenia w świat i stanie się sobą, czyli autentyczne²³¹. Apel o autentyczność przyjmuje u Heideggera postać zawołania: „chciej mieć sumienie!”²³².

Wpływ twórczości Heideggera na filozofię Tischnera ukazują zawarte w tekstach krakowskiego filozofa *implicite* głosy polemiczne względem autora *Sein und Zeit*. Tischner ukazuje jego myśl jako „wyjściową sytuację” do rozwijanej przez siebie filozofii dramatu: „Patrząc na osiągnięcia filozofii Heideggera przez pryzmat filozofii dramatu, można stwierdzić, że jest ona wynikiem redukcji dramatu ludzkiego do dramatu stworzenia. *Dasein* szuka ocalenia przed własną nicością w ontologii, którą czyni następnie częścią swego bytu. [...] *Dasein* dokonuje po drodze identyfikacji bycia autentycznego z byciem sobą. Jest przekonane, że będąc autentyczne, będzie sobą. Jego troską jest troska o własne bycie. Wobraźmy sobie jednak, że *Dasein* jest *autentycznie złe*. Czy będzie wtedy sobą? Jeśli tak, to trzeba powiedzieć, że ontologiczny dramat człowieka nie jest dramatem najważniejszym. [...] Dramat ontologiczny jest tylko wstępem do dramatu agatologicznego”²³³. Zdaniem autora *Sporu o istnienie człowieka*, Heidegger nie był w stanie uciec od myślenia według wartości²³⁴.

²²⁹ Tenże, *Martina Heideggera milczenie o Bogu*, [w:] MWW, s. 130.

²³⁰ Tenże, *Od prawdy sądu do prawdy egzystencji*, AC 1972, nr 2, s. 64.

²³¹ Tamże, s. 64–66.

²³² Wezwanie Heideggera „chciej mieć sumienie”, płynie stąd, że człowiek współczesny przestał „być sobą”, popadł w nieautentyczny sposób bycia. Krakowski filozof pisze: „Będzie sobą [człowiek – przyp. K. S.], gdy zdecyduje się spojrzeć w twarz swemu umieraniu, gdy przyjmie na siebie swą winę i swój los. Nie będzie sobą, jeśli ucieknie od siebie w zapomnienie, w tanią rozrywkę, w przeciętność, w ramki *człowieka bez właściwości*. Tak właśnie ucieka współczesny człowiek. Heidegger formułuje najcięższe oskarżenie pod adresem współczesnego człowieka: on przestaje być sobą”. Tenże, *Martin Heidegger*, art. cyt., s. 117.

²³³ ZFC, s. 285.

²³⁴ „Kluczowe pojęcia filozofii Heideggera mają wyraźnie aksjologiczny wydźwięk. Czym jest np. *prawda* w formule *prawda bycia*, jeśli nie jakimś *dobrem* człowieka? Czym jest *przeświat prawdy*, jeśli nie

Niemiecki filozof chciał wydobyć refleksję filozoficzną z objęć ontologii, która już u Greków zagubiła prawdę bycia. Tischner idzie o krok dalej – prawda bycia jest istotna, ale chodzi o bycie usprawiedliwione. Heidegger jest, podobnie jak Kant, „myślicielem formy”, ponieważ charakter formalny ma zarówno zawołanie: „chciej mieć sumienie”, jak i zdecydowanie wobec śmierci czy sens bycia. Fenomenolog z Krakowa stoi na stanowisku, że formę wypełnia wartość, która jest elementarnym Co bycia²³⁵. Niektórzy z komentatorów²³⁶ poglądów Tischnera dopatrują się u późnego²³⁷ Heideggera wątku, który mógłby zainspirować autora *Filozofii dramatu* w poszukiwaniu najbardziej pierwotnego doświadczenia egotycznego.

J. Tischner uważa, że sens bycia przychodzi do człowieka przez doświadczenie drugiego w Spotkaniu, którego owocem jest odpowiedź na pytanie: co to znaczy naprawdę być? „Bycie autentyczne”, w prawdzie, to więc egzystencji z Dobrem, które jest pierwotniejsze od więzi z bytem. Z punktu widzenia ontologii, na gruncie której Heidegger usiłuje rozwiązać problem *Dasein*, właściwie nie wiadomo, czego dotyczy trwoga przed śmiercią. Trwoga może odsłonić się dopiero wtedy, gdy ukaże się jej dno, czyli obecność zła²³⁸. Polemista Heideggera podkreśla, że *Dasein*, szukając tożsamości poniżej siebie, niczego nie odnajduje. Drugi jawi się tu jako wróg, dlatego

tym, co przeciwne mrokom? A czym zdecydowanie, jeśli nie aktem ostatecznego samookreślenia w preferencji dokonanej na widok śmierci?”. Tenże, *Myślenie według wartości*, art. cyt., s. 482.

²³⁵ Tenże, *Martin Heidegger*, art. cyt., s. 121.

²³⁶ „W *Liście o humanizmie* Heidegger posługuje się metaforą pasterza. Metafora ta odnosi człowieka w jakiś sposób do Ewangelii. Metafora dobrego pasterza z Ewangelii św. Jana wciąż stanowi głęboką inspirację nie tylko dla teologii, ale ma także ogromne znaczenie w myśleniu o człowieku. Wydaje się, że Tischner, jako kapłan i jako filozof, między innymi w tej właśnie metaforze odkrywał bliskość związku Ewangelii i współczesnej filozofii. Oto – jak czytamy u Heideggera – *Człowiek nie jest panem bytu. Człowiek jest pasterzem bycia. [...] Zyskuje istotne ubóstwo pasterza, którego godność polega na tym, że samo bycie powołuje go do strzeżenia swej prawdy. Wołanie przychodzi jako rzut, z którego bierze się rzucenie przytomności (Dasein). Człowiek w swej dziejowej i o bycie opartej istocie jest tym bytem, którego eksystencją, to znaczy bycie, stanowi to, że zamieszkuje w bliskości bycia. Człowiek to sąsiad bycia*. W przytoczonym powyżej fragmencie należy zauważyć, że u tak zwanego późnego Heideggera jest zawarta, chociaż nie wprost, myśl, którą Tischner sformułował jako koncepcję Ja aksjologicznego. Przypomnijmy: oto godność jest tym, co dane, co wzywa, co przywołuje do strzeżenia swej własnej prawdy”. S. Szary, *Człowiek – podmiot dramatu...*, dz. cyt., s. 72.

²³⁷ Tzw. „późny Heidegger” to twórczość po wydanym w 1927 r. *Liście o humanizmie*. W następnych publikacjach przeważają interpretacje Rilkego, Hölderlina oraz tekstów presokratyków, m.in. Parmenidesa i Heraklita. Publikacje te są kontynuacją podstawowej koncepcji listu. U późnego Heideggera pojawia się motyw Boga, a człowiek nie jest już widziany jako miejsce pojawienia się nicości, lecz jako „strażnik bytowania”. Zamiast trwogi, w człowieku pojawia się radość i wdzięczność dla łaskawości bytowania. Heidegger uważa koncepcje Boga – proponowane przez myślicieli od Platona po Leibniza – jako prawomocne o tyle, o ile są „wynikiem” odpowiedzi na fundamentalne pytanie, co jest naprawdę: czy substancja, czy niezmienność, itd. Każdą z tych wizji znamionuje, zdaniem Heideggera, zapoznanie prawdy Bytowania. Por. J. Tischner, *Martina Heideggera milczenie o Bogu*, [w:] MWW, s. 134, 140–141.

²³⁸ ZFC, s. 293.

Dasein jest skazane na samotność, stając wobec pytania: „być albo nie być?”, które samo jest znakiem upadku²³⁹. Krakowski fenomenolog uważa, że dramat *Dasein*, to jedynie dramat ontologiczny, podczas gdy właściwy ludzki dramat ma charakter agatologiczny. Wszelkie możliwe dramaty zawierały się w jednym dramacie pomiędzy człowiekiem a transcendencją. Ideałem dramatu jest zatem dramat religijny, ale tylko w wymiarze judeochrześcijaństwa²⁴⁰. Tischner czyni Heideggerowi istotny zarzut, że troska *Dasein* nie robi różnicy między odniesieniem do ludzi i przedmiotów²⁴¹. W filozofii dramatu drugi człowiek to nie obcy, lecz byt wyznaczający pierwotne doświadczenie, które ma w sobie coś nie do odparcia, ponieważ jest on „naszą pierwszą oczywistością i zarazem naszym pierwszym wyzwaniem, drugi ofiaruje nam świat”²⁴². W tym kontekście słuszna jest krytyczna konstatacja Tischnera, że Heideggerowska otwartość nastroszeniowa, chociaż ukazuje nieskończone pole możliwości, to nie uwzględnia odpowiedzialności człowieka, która jest istotnym rysem osoby jako bytu-dla-siebie²⁴³.

1.3.4. Hermeneutyka

O wpływie hermeneutyki na filozofowanie Tischnera możemy mówić w podwójnym znaczeniu. Raz będzie chodziło o inspirację hermeneutyką jako nurtem filozoficznym, drugi raz o stosowanie metody hermeneutycznej jako sposobie interpretacji tekstów. Dla rozważenia podejścia naszego filozofa do zagadnień antropologicznych i aksjologicznych interesujące jest znaczenie pierwsze. Hermeneutyka zmierza z jednej strony do zrozumienia zadanego do zrozumienia sensu, z drugiej zaś, do zrozumienia samego zrozumienia. Do pierwszego z wymienionych powyżej zadań posługuje się hermeneutyką literacką, natomiast do drugiego zaprzęga fenomenologię. Opis fenomenologiczny ma naprowadzić na aprioryczne warunki możliwości rozumienia²⁴⁴.

Myśl Tischnera, zakorzeniona w Biblii, jakby sama domaga się stosowania metody hermeneutycznej²⁴⁵, w której przyjmuje się założenie, że istnieje jakaś rzeczywistość

²³⁹ Tamże, s. 290.

²⁴⁰ FD, s. 23, por. tenże, „*Życie wewnętrzne*” osoby, AC 1993, nr 25, s. 513–514.

²⁴¹ ZFC, s. 256–257.

²⁴² Tenże, *Prawda bycia i wolności, czyli filozofia po Heideggerze*, [w:] MWW, s. 150.

²⁴³ ZFC, s. 244.

²⁴⁴ Por. tenże, *Rozumienie – dziejowość – prawda*, [w:] tenże [red.], *Filozofia współczesna*, dz. cyt., s. 171–172.

²⁴⁵ Warto w tym miejscu przytoczyć spostrzeżenia H. Witczyka odnośnie zastosowania metody hermeneutycznej przez Tischnera: „Metoda ta [kręgu hermeneutycznego – przyp. K. S.] polega na tym, że filozof wychodzi od opisu jakiejś ludzkiej rzeczywistości, ale wyraźnie w tym opisie inspirowane są motywami biblijnymi, generalnie znanymi, obecnymi w kulturze. Wypracowany w ten sposób model filozoficzny, dotyczący człowieka w świecie współczesnym, odnosi do podobnego modelu, który można znaleźć w Biblii. Doskonałym przykładem zastosowania kręgu hermeneutycznego jest analiza twarzy”.

będąca podstawą zabiegu odkrywania: „Założenie to nie zawsze jest wyraźnie sformułowane i nie zawsze pojawia się jako taki sam czynnik interpretacji w tekstach jednego i tego samego autora”²⁴⁶. Związek Tischnera z hermeneutyką nie jest ograniczony tylko do odkrywania nowego sensu tekstów biblijnych²⁴⁷, lecz można powiedzieć, że cała jego myśl ma hermeneutyczny charakter. Hermeneutyczne podejście do metafor kultury europejskiej, takich jak: Abraham, Edyp, Prometeusz²⁴⁸, Kartezjański złośliwy demon, obecnych zwłaszcza w „agatologicznym” okresie twórczości, było inspirowane przez myśl P. Ricoeura, którego zwrot „symbol daje do myślenia” Tischner często przytaczał.

Autor *Symboliki zła* wszedł na drogę hermeneutyki, stawiając pytanie na gruncie antropologii filozoficznej. Pytanie to brzmiało: *co to znaczy być człowiekiem?* Ricoeur uznał, że metody filozofii są niewystarczające do odpowiedzi, stąd krok w stronę hermeneutyki. Filozof przejął od swego mistrza, G. Marcela, prymat problematyki egzystencjalnej, natomiast E. Husserlowi zawdzięczał metodę fenomenologiczną, zwłaszcza koncepcję intencjonalności. Głównym celem filozofii refleksyjnej Ricoeura jest przywrócenie naszej kulturze utraconego z rozwojem myśli krytycznej wymiaru sakralnego, aksjologicznego. Według francuskiego myśliciela, więcej niż cała nasza filozofia zawierają symbole²⁴⁹. Po odrzuceniu filozofii refleksyjnej w myśli Ricoeura możemy mówić o drugim etapie, w którym głównym problemem filozoficznym było pytanie, w jaki sposób człowiek osiąga samoświadomość? Krytyka filozofii refleksyjnej doprowadziła Ricoeura do wniosku, że samoświadomość nie jest dana bezpośrednio, lecz jedynie przez rozumienie niejasnych i zniekształconych znaków, przez które się wyraża, a więc na drodze interpretacji. Odrzucenie filozofii refleksyjnej na rzecz

I dalej: „Tischnerowi w odkrywaniu duchowej głębi i ponadczasowej logiki biblijnych narracji (a co za tym idzie, historii zbawienia) pomaga metoda kręgu hermeneutycznego. Jest to myślenie, które wychodzi od generalnych prawd Biblii, wnika w fenomen ludzkiego świata, by ze wzmocnioną siłą powrócić do Biblii, do konkretnych scen i ciągów wydarzeń”. H. Witczyk, *Tischner w Biblii zakorzeniony*, [w:] J. Jagiełło, W. Zuziak [red.], *„Między potępieniem a zbawieniem”. Myślenie religijne ks. Józefa Tischnera*, Kraków 2004, s. 163.

²⁴⁶ J. Tischner, *Polski kształt...*, dz. cyt., s.159.

²⁴⁷ Przykład własnego, hermeneutycznego spojrzenia na narrację ewangeliczną o wydarzeniach od ostatniej wieczerzy do ukrzyżowania podaje Tischner w cytowanym wyżej artykule *Perspektywy hermeneutyki*, s. 111, przypis 25. Zagadnienie interpretacji tekstów językowych omawia w artykule *Hermeneutyka* ([w:] tenże [red.], *Filozofia współczesna*, dz. cyt.), gdzie przedstawia zasady hermeneutyki tekstu. Można by je streścić następująco: po pierwsze, by zrozumieć tekst, należy sobie wyjaśnić własne przedrozumienie. Po drugie, rozumiemy części przez całość, a nie odwrotnie. Po trzecie, „rozumieć coś, znaczący uchwycić jako coś”, czyli w kontekście, bez słowa „jest”. Np. można rozumieć Chrystusa jako nowego Adama (św. Paweł) lub jako „Alfę i Omegę” (T. de Chardin), s. 166–168.

²⁴⁸ „Mit Prometeusza, jak pisał Paul Ricoeur, jest propozycją rozumienia każdego istnienia ludzkiego”. FD, s. 67.

²⁴⁹ Por. K. Rosner, *Hermeneutyka jako krytyka kultury*. Heidegger, Gadamer, Ricoeur, Warszawa 1991, s. 196–200.

hermeneutyki oznaczało także odrzucenie wypracowanego przez tę filozofię pojęcia podmiotu konkretnego, zakorzenionego w życiu, usytuowanego w danej kulturze i w określonym momencie jej historii²⁵⁰. Termin „interpretacja”, w ujęciu Ricoeura, ma odniesienie do całego procesu poznania w naukach humanistycznych i społecznych. Interpretacja stanowi dialektyczną jedność wyjaśniania i rozumienia. Język jest koniecznym przedmiotem analizy antropologicznej, ponieważ w nim dokonuje się rozumienie siebie i świata oraz utrwalenie i przekazywanie naszego doświadczenia innym²⁵¹.

Tischner idzie wyraźnie za P. Ricoeurem, dopracowując jego koncepcję hermeneutyki o aspekt aksjologiczny. Ricoeur interesuje się symboliczną mową mitu, w której człowiek opisuje tajemnicę swego zła (winy), z uwagi na to, że granice wolności człowieka, zdaniem francuskiego myśliciela, wyznacza świadomość winy. Człowiek nie czyni dobra, którego chce, lecz zło, którego czynić nie chce. Na tej drodze badawczej Ricoeur chce uchwycić wymiar wolności człowieka²⁵². Francuski filozof zauważa, że język religii ma charakter symboliczny i przez niego przejawia się Transcendencja, *Sacrum*. Naszą sytuację egzystencjalną zaczynamy rozumieć, interpretując symbole, w szczególności symbole zła²⁵³, rozszyfrowanie w odpowiedni sposób zawartego w nich przesłania ukazuje bowiem, że *Sacrum* ustanawia naszą egzystencję w sposób absolutny jako wysilek i pragnienie bycia²⁵⁴. Ricoeura analizy mitologii genezy zła i mitologii wyzwolenia się od zła doprowadzają Tischnera do wniosku, że źródłem symbolicznej funkcji języka jest aksjologiczne doświadczenie *Sacrum*. Krakowski filozof podkreśla, że język religijny ma charakter aksjologiczny, bo mówi o człowieku żyjącym konkretnymi wartościami i dokonującym między nimi wyborów²⁵⁵. Rozumienie mówiącego i działającego „poprzez” tekst religijny *Sacrum*

²⁵⁰ Por. tamże, s. 224–255.

²⁵¹ „Ricoeur uważa, że jesteśmy dzisiaj jakby zamknięci w wieży Babel [...]. Nie pojmujemy wielkiej mitologii ludzkości. Nasi przodkowie są dla nas istotami nieznanymi. Nie rozumiemy mitów o Prometeuszu, wielkich tekstów babilońskich, asyryjskich, nie rozumiemy także wielkich tekstów biblijnych. Stąd potrzeba hermeneutyki, aby nawiązać kontakt nie tylko między sobą, między jedną dyscypliną naukową a drugą, ale także, aby nawiązać kontakt z epokami minionymi, bo bez takiego kontaktu niemożliwa jest ciągłość naszej kultury”. J. Tischner, *Hermeneutyka*, [w:] tenże [red.], *Filozofia współczesna*, dz. cyt., s. 163. Droga myśli Ricoeura wiodła od filozofii refleksyjnej, przez hermeneutykę mitów i symboli, po hermeneutykę tekstu. Zetknięcie się z osiągnięciami psychoanalizy (freudowskie *id*, *ego*, *super ego*) wpłynęło na zakwestionowanie przez Ricoeura możliwości filozofii podmiotu, Ja transcendentalnego i samoświadomości. Por. K. Rosner, *Hermeneutyka jako krytyka...*, dz. cyt., s. 196–264.

²⁵² J. Tischner, *Hermeneutyka i język*, [w:] tenże [red.], *Filozofia współczesna*, dz. cyt., s. 189.

²⁵³ Chodzi tu o cztery grupy mitów, tj. sumeryjsko-akadyjski, judeochrześcijański, prometejski oraz platoński mit „duszy wygnanej”, w których są obecne różne koncepcje zła i wyzwolenia z niego. Zob. P. Ricoeur, *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Schab, Warszawa 1986. Por. J. Tischner, *Hermeneutyka i język*, [w:] tenże [red.], *Filozofia współczesna*, dz. cyt., s. 191.

²⁵⁴ A. Dobosz, *Symbolika zła a filozofia praktyczna Paula Ricoeura*, „Filo-Sofija” 2001, nr 1, s. 73.

²⁵⁵ J. Tischner, *Perspektywy hermeneutyki*, [w:] MWW, s. 88.

jest możliwe jedynie wówczas, gdy człowiek będzie bytem „rzędu aksjologicznego”. Ja aksjologiczne jest warunkiem rozumienia zarówno siebie w świecie wartości, jak i tekstu religijnego. Zadaniem hermeneutyki religijnego języka symbolicznego jest „odślonięcie objawienia”: „hermeneutyka, idąc aż do samego kresu języka symbolu²⁵⁶, dotyka metafizyki – metafizyki objawiającego się Boga i metafizyki tworzącego się człowieka”²⁵⁷.

Zastosowanie metody hermeneutycznej przez Tischnera widzimy choćby na kartach *Filozofii dramatu*, w analizie pokusy, lub w *Sporze o istnienie człowieka*, gdzie autor nieprzypadkowo posiłkuje się metaforą Kartezjańskiego złośliwego geniusza, czy tekstami *Boskiej komedii* Dantego. Przypomnijmy, że w ujęciu hermeneutycznym nie chodzi o to, co tekst mówi zgodnie z intencją autora, lecz o to, co mówi tekst do mnie, w mojej konkretnej sytuacji egzystencjalnej. Można postawić pytanie: co mówi tekst Dantego Tischnerowi? Mówi, że zło, którego oblicze ukazuje *Boska komedia*, nie prowadzi do śmierci człowieka. Opisując człowieka rzuconego w dramat, którego finał może być tragiczny, bo człowiekowi zagraża zło, krakowski filozof zmierza do odślonięcia istoty człowieka i świata (sceny)²⁵⁸. Głównie chodzi mu o hermeneutykę rozumianą nie jako sztuka interpretacji tekstów, lecz metoda filozoficzna. U źródła powyższej metody leży założenie, że nie tylko tekst literacki, lecz także człowiek i świat jest rzeczywistością „złożoną” z uporządkowanych sensów (znaczeń). Hermeneutyka w pierwszym znaczeniu jest teorią rozumienia obejmującą całość ludzkich sposobów doświadczania świata²⁵⁹: „Celem rozumienia hermeneutycznego jest wydobyć na jaw podstawowych treści i struktur, które stanowią o samowiedzy i samoświadomości człowieka oraz określają jego specyficznie ludzkie sposoby bycia. [...] Dzięki niemu filozofia człowieka uzyskuje wymiar sokratejski: ten, kto rozumie człowieka staje się – jak Sokrates – akuszerem, który pomaga, by w człowieku urodził się człowiek”²⁶⁰.

Potrzeba hermeneutyki wiąże się z tym, że człowiek zazwyczaj nie jest świadomy obecności rozumienia w swoich sposobach bycia w świecie i trzeba wydobyć rozumienie i jego strukturę. Rozumienie spontanicznie odnosi to, czego nie pojmuje,

²⁵⁶ Rolę mitu w przekazie treści ukazuje Tischner (na kanwie polemiki z książką H. Einstein, *Uwagi ateisty o micie Ukrzyżowania*, Poznań 1997) następująco: „Mit wyraża i opisuje językiem symbolicznym najgłębsze treści ludzkiego doświadczenia, starając się dać odpowiedź na podstawowe niepokoje człowieka – niepokój miłości i cierpienia, dobra i zła, początków i końca wszystkiego. Nie odchodzi on od zobowiązania narzucanego człowiekowi przez ideał prawdy. Wyznacznikiem ideału nie jest jednak to pojęcie prawdy, którym operują nauki pozytywne. Bliższe jest mu pojęcie prawdy jako *osadzenia w istnieniu*, jako świadomości fundamentalnego *bycia sobą* wedle ogólnego sensu wyszukiwanego przez mit”. Tenże, *Książd na manowcach*, dz. cyt., s. 69–70.

²⁵⁷ Tamże, s. 113.

²⁵⁸ Por. B. Trocha, *Józefa Tischnera od-czytywanie świata*, art. cyt., s. 42–43.

²⁵⁹ Zob. T. Gadacz, *Filozofia człowieka jako filozofia losu*, Bydgoszcz 2000, s. 14.

²⁶⁰ ZFC, s. 245.

do tego, co jest już jakoś zrozumiałe, czyli do przedrozumienia. Związek między przedrozumieniem a rozumieniem określa Tischner jako „spirale hermeneutyczną”. Co to oznacza? Z jednej strony przedrozumienie umożliwia rozumienie, z drugiej strony, wynik poznawczy może zmodyfikować horyzont zrozumiałości, czyli przedrozumienie²⁶¹. W związku z tym, że czas przynosi coraz to nowe rozumienie, poznanie jako rozumienie winno być zakorzenione w tradycji, dziejach i języku.

Hermeneutyka filozoficzna obejmuje dziś kilka kierunków, a szczególne miejsce w dwudziestowiecznej filozofii zdobyła dzięki Heideggerowi. U niemieckiego filozofa pojęcie hermeneutyki może mieć co najmniej dwa znaczenia. Najpierw jako metoda opisu struktury *Dasein*, przy czym jest ono traktowane niczym tekst do interpretacji, w którym trzeba wydobyć ukryte treści. W drugim znaczeniu chodzi o odkrycie reguł, które rządzą spontaniczną „interpretacją” przez *Dasein* otaczającego świata i siebie w tym świecie. Osiągnięcie tego celu prowadzi przez analizę rozumienia²⁶². Heideggerowska analityka zmierza do „odkrycia” sposobów bytowania *Dasein*.

Przeciwstawiając byt o strukturze *Dasein* Husserlowskiej koncepcji Ja transcendentnego, Heidegger przewyższa tradycję Kartezjańskiego *cogito*. Niemiecki filozof unika mówienia o subiektywności, natomiast redukcję fenomenologiczną widzi jako odwrócenie uwagi od badanego na gruncie ontologii bytu w kierunku rozumienia sensu bycia. Z uwagi na to, że bycia nie możemy zdefiniować – gdyż każda definicja bycia zawierałaby słowo „jest”, a o nie właśnie pytamy – należy dążyć do jego zrozumienia. Zdaniem Heideggera, posiadamy jakieś przedpojęciowe²⁶³ rozumienie bycia już wtedy, gdy napotykamy jakiś byt, ponieważ jest on dostępny wraz ze swym byciem. Przedpojęciowe rozumienie bycia ma charakter projektowania urzeczywistnianych przez *Dasein* możliwości, które dotyczą zarówno *Dasein*, jak i bytów w świecie²⁶⁴. Heidegger mówi, że: „Dowieść – tzn. wyprowadzić z właściwych założeń – daje się wszystko. Ale wskazać – pokazaniem otworzyć drogę nadejściu – daje się tylko niewiele, a to niewiele, jeszcze ponadto rzadko”²⁶⁵.

Autor *Bycia i czasu* wyjaśnia różnicę między ontologią i ontyką. Ontyka zakłada uprzednie „ujawnienie” się bytu w horyzoncie bycia, dlatego pytając o składniki bytu, relacje między bytami itp., stanowi naukę wtórną względem ontologii. Ta natomiast zmierza do ujawnienia samego horyzontu bycia, dzięki czemu coś może w ogóle być uznane za „bytujące”, „czyli za byt”. Celem ontologii fundamentalnej jest wydobywanie przez analizę świadomości na jaw tego, co podstawowe, chociaż ukryte na dnie czło-

²⁶¹ J. Tischner, *Hermeneutyka*, [w:] Z. Pawlak [red.], *Katolicyzm A–Z*, Poznań 1982.

²⁶² Por. Tenże, *Perspektywy hermeneutyki*, art. cyt., s. 103–104.

²⁶³ Rozróżnienie na przedrozumienie i rozumienie weszło do hermeneutyki od czasów Bultmanna. J. Tischner, *Rozumienie, dziejowość, prawda*, AC 1973–1974, nr 5–6, s. 347–358.

²⁶⁴ Por. J. Mizera, *Ontologia fundamentalna Martina Heideggera*, [w:] J. Tischner [red.], *Filozofia współczesna*, dz. cyt., s. 84–88.

²⁶⁵ M. Heidegger, *Co to znaczy myśleć?*, tłum. J. Tischner, J. Mizera, [w:] tamże, s. 154.

wieka²⁶⁶. W filozofii Heideggera fenomen jest złożony z wielości warstw sensu, dlatego to, co znajduje się na powierzchni, nie musi stanowić istoty zjawiska. Właściwą metodą badawczą jest hermeneutyka sensu, która – jako analityka *Dasein* – jest „rozjaśnieniem rozumienia”. To rozjaśnienie z kolei jest sposobem bytowania *Dasein*. Świat jest horyzontem, jakby światłem wydobywającym na jaw rzeczy, w którego obrębie coś może być dane, lecz on sam nie jest dany.

Prawdziwe bytowanie człowieka, zdaniem Tischnera, to bytowanie rozumiejące. Krakowski filozof posiłkuje się Heideggerowską analityką *Dasein*, przepracowując ją w świetle aksjologii. Heideggerowskie rozumienie (*Verstehen*) ogranicza się do pewnej struktury formalnej ukazującej przebieg rozumienia, lecz nie dotyka treści. Zdaniem Tischnera, osoba szukająca swego miejsca pojętego jako *ethos* i *Umwelt*, w którym odnajduje siebie, bytuje zarazem na sposób rozumiejący. Domeną osoby jest działanie w świecie. Bytowanie rozumiejące – to umiejętność działania w świecie, w horyzoncie wartości, czyli umiejętność odpowiedzi na propozycje świata realizacją wartości. Między rozumiejącym działaniem osoby a światem zachodzi wzajemne uwarunkowanie: „Rozumienie jest zarazem warunkiem możliwości działania w świecie zdarzeń, jak istnienie świata zdarzeń jest warunkiem możliwości pojawienia się rozumienia”²⁶⁷. Ostatecznie Tischner traktuje Heideggera jako formalistę, twierdząc za Ricoeurem, że hermeneutyka typu freudowskiego czy heideggerowskiego może dostarczyć jedynie formalnych reguł interpretacji tekstów²⁶⁸.

1.3.5. Inne źródła

Spośród wielu innych inspiracji Tischnera warto zwrócić uwagę na znaczenie dokonań polskiego psychiatry, Antoniego Kępińskiego, oraz idealistycznej filozofii G. W. F. Hegla. Można zadać pytanie, dlaczego myśl A. Kępińskiego, bardziej psychiatry niż filozofa, tak mocno wpłynęła na poglądy Tischnera?²⁶⁹ Odpowiedź daje chyba sam filozof, szukający prawdy o człowieku i bycia w prawdzie: „Człowiek Kępińskiego woła o prawdę, prawda jest jego głównym głodem”²⁷⁰, dla Tischnera zaś wartością, choć nie najwyższą, to podstawową – warunkującą realizację wszelkich innych wartości. Człowiek w ujęciu polskiego psychiatry odznacza się otwartością

²⁶⁶ ZFC, s. 237.

²⁶⁷ FSE, s. 382.

²⁶⁸ J. Tischner, *Perspektywy hermeneutyki*, art. cyt., s. 103–104.

²⁶⁹ Zob. S. Szary, *Człowiek – podmiot dramatu...*, dz. cyt., s. 26–30.

²⁷⁰ J. Tischner, *Polski kształt...*, dz. cyt., s. 137. Na temat Kępińskiego pisał Tischner z pietyzmem: „Ten wie o człowieku więcej niż Freud, Heidegger, Levinas. W moim przekonaniu to pierwsza po polsku odczuta, po polsku napisana, z polskiej dobroci płynąca, a zarazem uniwersalnie mądra, polska filozofia człowieka. Zarazem jakiś niezwykle sposób ratowania człowieka przed światem i przed samym sobą”. Tenże, *Czym jest filozofia, którą uprawiam*, art. cyt., s. 8.

na siebie, innych i świat, a w jego „naturze” leży wymiana informacji z otaczającym go środowiskiem. Zaburzenia „metabolizmu informacyjnego” prowadzą do różnych chorób psychicznych typu nerwice, schizofrenia, psychopatia²⁷¹. Powyższe ustalenia psychiatryczne dobrze wpisują się w Tischnerowską filozofię Spotkania, którego dialog bywa zakłócony, gdy jeden z uczestników zakłada na twarz maskę. Zainteresowanie poglądami Kępińskiego jest tym bardziej zrozumiałe, że w ramach psychiatrii znalazł on miejsce na antropologię filozoficzną i etykę²⁷². Dokonania Kępińskiego na gruncie psychiatrii zainspirowały Tischnera zwłaszcza w kwestii poznania drugiego człowieka, czego warunkiem jest jego postawa „otwarcia” na mnie i mnie na drugiego. Całość uwarunkowań otwarcia określa Tischner jako *ethos* – miejsce, w którym człowiek czuje się bezpiecznie, zdomawia się, bo jest „u-siebie”, zatem nie musi się maskować.

Według krakowskiego psychiatry, podstawowymi warunkami możliwości poznania drugiego są: ujrzenie w nim jego człowieczeństwa („pozwolić być”), powstrzymanie się od wydawania osądu (w kategoriach: dobry – zły), uznanie jego wolności i wartości. Takiemu spojrzeniu na drugiego człowieka nie sprzyja technicyzacja życia, chcąc również samego człowieka potraktować technicznie, tzn. jako bardziej lub mniej sprawnie działającą maszynę techniczno-społeczną²⁷³. Zdaje się, że do koniecznych dla poznania drugiego i wzajemnie z sobą sprzęgniętych pojęć „rozumienia” i „wzucia” odnosi Tischner zasadę spirali hermeneutycznej²⁷⁴. Krakowski filozof za Kępińskim przytacza obecne w schizofrenii sytuacje zaburzenia zmysłu rzeczywistości, które korespondują z opisanymi przez fenomenologię zaburzeniami „momentu tetycznego” aktu intencjonalnego, czyli stwierdzenia istnienia przedmiotu. W opisanym przez polskiego psychiatrę „zjawisku schizofrenicznego olśnienia” ujawnia się wartość samego siebie i wartość prawdy²⁷⁵.

W przywracaniu właściwego zmysłu rzeczywistości A. Kępiński przywiązywał dużą wagę do terapii grupowej i świadomości aksjologicznej. Zdaniem Tischnera, różne przejawy schizofrenii można widzieć w świetle zaburzeń czucia wartości, które bezpośrednio dane są na drodze emocji²⁷⁶. Człowiek chory na schizofrenię traci różnicę między światem zewnętrznym a wewnętrznym – świat zewnętrzny może stać się częścią świata wewnętrznego (puchnięcie ja), lub na odwrót – intymne przeżycia mogą być odczuwane jako należące do obcego, wrogiego świata²⁷⁷.

²⁷¹ Zob. A. Kępiński, *Schizofrenia*, Warszawa 2001; *Poznanie chorego*, Warszawa 2002; *Psychopatie*, Warszawa 2002.

²⁷² J. Tischner, *Polski kształt...*, dz. cyt., s. 137.

²⁷³ Tenże, *Filozofia wypróbowanej nadziei*, [w:] MWW, s. 397–398.

²⁷⁴ „[...] nie ma wczucia bez jakiegoś rozumienia i nie ma rozumienia bez jakiegoś wczucia”. Tamże, s. 398.

²⁷⁵ Tamże, s. 406.

²⁷⁶ Tamże, s. 405.

²⁷⁷ Tamże, s. 401–402.

Schizofrenie, opisane przez polskiego psychiatrę, mają metaforyczne zastosowanie w Tischnerowskiej filozofii dramatu. Kim w przestrzeni obcowań staje się człowiek z kryjówki? Przede wszystkim kimś załknionym²⁷⁸. Drugi człowiek jawi się jako obcy, czyli ten, który zagraża, a z drugiej strony jest potrzebny. Człowiek z kryjówki „umieszcza” drugiego w przestrzeni aksjologicznego przeciwieństwa, co powoduje, że jedyną możliwą relacją jest zawładnięcie nim na płaszczyźnie uczuć. Tym, co chroni człowieka w kryjówce, jest poczucie własnej godności, które wydaje mu się zagrożone przez drugiego²⁷⁹. Poczucie zagrożenia to skutek otoczenia ścianami złudzeń, dlatego jedynym panaceum dla człowieka z kryjówki jest schronienie się pod skrzydła prawdy. Punktem zwrotnym w wychodzeniu z kryjówki jest odczucie aksjologicznego Ja, czyli tego, że jestem wartością nawet wówczas, gdy inni dowiedzą się o mojej prawdzie. „Błąd kryjówki nie polega na tym, że człowiek ma w niej swoje miejsce, ale na tym, że nie dopuszcza do niego innych, obawiając się, że chcą go tego miejsca pozbawić”²⁸⁰.

Krakowski psychiatra upatruje przyczynę skrycia się człowieka w kryjówce we współczesnych warunkach cywilizacji. Warunkiem wyzwolenia człowieka z lęku jest przewrót w sposobie przeżywania wartości i polega na otwarciu na prawdę i drugiego człowieka²⁸¹. „Przekroczenie progu” w kierunku nadziei jest jakimś gestem rozumu i serca, poddaniem się pod opiekę prawdy o sobie, choćby najsmutniejszej, i oparciem na niej swojej godności. W świetle prawdy zmienia się przestrzeń obcowań, w której drugi przestaje być zagrażającym, a staje się powiernikiem nadziei, dlatego nie należy już go zawłaszczać, lecz „pozwolić być”²⁸².

Przejdźmy teraz do Hegla. Wydaje się, że to, co najbardziej przykuwa uwagę krakowskiego fenomenologa w myśli Hegla, to ujęcie człowieka w procesie autokracji oraz swoiste ujęcie procesu historycznego. Przyjrzyjmy się bliżej tym inspiracjom. Jak zauważa R. Panasiuk, Tischner często przywołuje Heglowskie zdanie zaczerpnięte z *Fenomenologii ducha*, mówiące o tym, że czyn jest prawdziwym bytem człowieka²⁸³. Człowiek, w ujęciu Hegla, dochodzi do samoświadomości i wolności w tworzonej

²⁷⁸ „[...] przypomnijmy to, co dotyczy wszystkich odmian psychopatii: organizacja przestrzeni posiada wyraźnie lękowe zabarwienie. Mówiąc konkretniej: barwi ją to. Lękliwa tęsknota za drugim, lękliwa ciekawość jego tajemnicy, lękliwa ofiarność za niego, lękliwe oczekiwanie słów prawdy, lękliwa wierność, lękliwa miłość, lękliwa nienawiść itp. Lęk przejawia się mniej lub bardziej ostrą agresją”. Tenże, *Ludzie z kryjówek*, [w:] MWW, s. 426. Artykuł stanowi refleksję na kanwie *Psychopatii* Kępińskiego. Por. J. Tischner, *Miłość niemiłowana*, dz. cyt., s. 16.

²⁷⁹ Zob. J. Tischner, *Dramat cielesności – krajobraz wstydu*, „Znak” 1995, nr 8, s. 76–87.

²⁸⁰ A. Karoń-Ostrowska, *Rozmowy z księdzem profesorem*, art. cyt., s. 8.

²⁸¹ J. Tischner, *Ludzie z kryjówek*, art. cyt., s. 426.

²⁸² Por. tenże, *Pozwolić drugiemu być*, „W drodze” 1977, nr 5, s. 60.

²⁸³ R. Panasiuk, *Ksiądz Tischner czyta Hegla*, [w:] W. Zuziak [red.]. *Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, Kraków 2001, s. 35; Por. SOIC, s. 17 oraz: tenże, *Spowiedź rewolucjonisty*, Kraków 1993, s. 102, 107.

przez ludzi historii będącej sceną narodzin jego człowieczeństwa, które nie jest z góry określone²⁸⁴. Autor *Sporu o istnienie człowieka* nie przyjmuje myśli Hegłowskiej bezkrytycznie, lecz wydobywa celne, jego zdaniem, analizy – zwłaszcza antropogenezy w sensie duchowym²⁸⁵. Zdaniem Hegla, punktem wyjścia historii są relacje międzyludzkie naznaczone przemocą, walką o przetrwanie, które w końcu mają prowadzić do ukonstytuowania pierwotnej więzi społecznej. Mimo represyjności i nierównoprawności w ramach tego procesu prowadzi on ostatecznie do wyzwolenia. Hegel ukazuje dramatyzm wyzwalań się człowieka w procesie jego narodzin jako istoty moralnej. Jest to wyzwolenie z przymusu, który ma źródło w cielesności oraz opresji wytwarzanej w tym procesie przez ludzi. Relację: pan–niewolnik, tylko w bardziej złowrogiej formie, dostrzega Tischner w totalitaryzmie, gdzie władza władała sferą ludzkich pożądań (dach nad głową, pożywienia itd.), sferą, gdzie otwiera się „horyzont agatologiczny”²⁸⁶. Można sądzić, że analizy²⁸⁷ Hegłowskiej „świadomości nieszczęśliwej”²⁸⁸ dały Tischnerowi asumpt do fenomenologicznego opisu bycia–przeciwko-sobie, podjętego na kartach *Sporu o istnienie człowieka*²⁸⁹. Zdaniem Tischnera, myśl Hegla jest szczytowym wyrazem „nowożytnej filozofii wolności”, ponieważ ukazuje wolność skierowaną ku absolutowi moralnemu, jako bycie sobą podmiotu, autonomię, możliwość wyboru dobra i zła. Znamieniem ducha jest wolność – mówi Hegel. Tę myśl adaptuje Tischner do swoich analiz, jednak jest to granica możliwych do przyjęcia przez autora *Sporu* poglądów Hegla²⁹⁰. Lektura Hegłowskiej *Fenomenologii ducha* pomogła Tischnerowi²⁹¹ przeanalizować naszą najnowszą historię

²⁸⁴ R. Panasiuk, *Książd Tischner czyta Hegla*, art. cyt., s. 35.

²⁸⁵ Tamże, s. 36.

²⁸⁶ Tamże, s. 37. Por. SOIC, s. 94–95; FD, s. 194–200.

²⁸⁷ Mowa tu o wykładach wygłoszonych przez Tischnera na Uniwersytecie Jagiellońskim w latach 1981–1983, wydanych pod tytułem: *Etyka a historia. Wykłady*, z których pierwsza część, *Rozważania wokół Hegla* (s. 1–325), jest twórczą refleksją Tischnera na temat dialektycznej struktury potwierdzającego siebie podmiotu (*Selbst*). Wprawdzie analizy Tischnera biegną drogą wytyczoną przez Hegla na kartach *Fenomenologii ducha*, jednak czerpiąc także z tekstów C. K. Norwida, czy św. Augustyna, poglądy filozofa z Jany są traktowane z dużą swobodą. Hegel jest przez Tischnera w większym stopniu interpretowany w świetle aksjologii i agatologii, niż prezentowany.

²⁸⁸ Zob. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tłum. A. Landman, Warszawa 1963, t. 1, s. 296–297. „Bo czymże jest ta świadomość nieszczęśliwa? Jest to świadomość, która widzi, że racją jej istnienia jest doświadczane nieszczęście, jest zanikanie. [...] Jest to coś niezwykłego, jest tutaj obraz człowieka przywiązanego do swojego własnego bólu, który z tego bólu czyni sobie rację swojego istnienia. EAH, s. 67.

²⁸⁹ Zob. SOIC, s. 237–241.

²⁹⁰ Występują różnice między koncepcją Hegłowskiego Absolutu, jako esencji wolności, a obrazami Boga w tekstach Tischnera i teologów, których przywołuje (H. de Lubac, K. Rahner, H. U. von Balthasar). Bóg w filozofii Tischnera ujmowany jest dialogicznie personalistycznie i oczywiście nie można tej wizji pogodzić z myślą Hegla, w której Bóg jest bliższy Logosowi Greków. R. Panasiuk, *Książd Tischner czyta Hegla*, art. cyt., s. 38–39, zob. T. Gadacz, *Bóg w filozofii Tischnera*, dz. cyt., s. 25–38.

²⁹¹ *Spowiedź rewolucjonisty* to spojrzenie na polski przełom 1989 r. przez okulary Hegla. Tischner znajduje podobieństwa między procesami wywołanymi Wielką Rewolucją Francuską a upadkiem

w *Spowiedzi rewolucjonisty*. Upadek komunizmu, podobnie jak upadek Cesarstwa Rzymskiego, nastąpił z powodu wyczerpania zasady duchowej organizującej więź społeczną²⁹².

Celem pierwszego rozdziału niniejszej pracy było ukazanie tych kierunków filozoficznych, które kształtowały aksjologiczne myślenie Józefa Tischnera. Wskazaliśmy na kluczową rolę polemiki z tomizmem i marksizmem. Pierwszy z powyższych kierunków, zdaniem krakowskiego filozofa, jest bezsilny wobec tajemnicy człowieka. Ugruntowanie tomistycznej etyki w metafizyce, nieprzystający do współczesnej nauki typ poznania, monizm racjonalistyczny i odseparowanie od filozofii współczesnej, stawia tomizm na marginesie dzisiejszej myśli. „Myślenie systemowe” oraz nieuprawnione łączenie danych Objawienia z arystotelesowskim modelem nauki kreśli redukcjonistyczny obraz człowieka, pozbawiając Objawienie aksjologicznego wymiaru. Antropologiczny redukcjonizm jest także owocem marksizmu, który obdziera człowieka z prawa do nadziei nadprzyrodzonej i umieszcza jego istotę „w całokształcie stosunków społecznych”. W gruncie rzeczy, marksizm zaproponował „etykę bez sumienia”, która uprawomocniała zasadę: „cel uświęca środki”. Człowiek będący „tworzywem dla pracy” przeżywał wolność rozumianą jako „rozumienie konieczności”.

Poszukując źródeł myślenia krakowskiego filozofa, wskazaliśmy najpierw na przedstawicieli filozofów dialogu, mówiących o konstytuowaniu się Ja w relacji Ja–Ty. Z M. Buberem łączyło Tischnera określenie dwóch relacji (dwóch typów otwarcia osoby): intencjonalnej i dialogicznej, a także kategoria *zwischen*. F. Rosenzweig wpłynął na Tischnerowską koncepcję dramatu religijnego, a E. Levinas na koncepcję epifanii twarzy w Spotkaniu z drugim. Z dialogikami łączy Tischnera źródło myślenia, jakim jest doświadczenie zła, które uobecniło się szczególnie w tragedii Holocaustu i zbrodni komunizmu. Spośród myślicieli, których zwykło się określać egzystencjalistami, największy wpływ na J. Tischnera wywarł G. Marcel. Kluczową rolę odegrała jego koncepcja nadziei. Wskazaliśmy także na obecność inspiracji myślą K. Jaspersa i Heideggerowską koncepcją egzystencji *Dasein*. Heideggera starał się Tischner „dopowiadać” rozważaniami aksjologicznymi. Wskazując inspiracje krakowskiego filozofa fenomenologią, skupiliśmy się na zakorzenieniu jego aksjologii w fenomenologicznej materialnej etyce wartości. Temu nurtowi zawdzięczał Tischner metodę oraz takie rysy jak: aprioryzm i docenienie emocjonalności w doświadczeniu wartości oraz opozycja do formalizmu Kanta w etyce. Poszukując inspiracji Tischnera hermeneutyką, znów sięgnęliśmy do Heideggera. Tym razem

komunizmu w Polsce. Po zwycięstwie nad totalitaryzmem w Polsce triumfują „kamerdynerzy historii”, faryzeusze i pięknoduchy, dla których wartości, w imię jakich dokonał się przełom, są tylko środkiem do zdobycia władzy. Kryterium oceny ludzi jest forma, a nie treść, czyli przynależność partyjna, a nie walory osoby.

²⁹² R. Panasiuk, *Ksiądz Tischner...*, art. cyt., s. 41.

chodziło o wyeksplikowanie specyfiki przedrozumienia i rozumienia (*Verstehen*), które splata Tischner w „spirali hermeneutycznej”. O ile Heideggerowska analityka *Dasein* jako zastosowanie metody hermeneutycznej wpłynęła na myślenie Tischnera rozumiane jako zastosowanie metody hermeneutycznej, o tyle dokonania P. Ricoeura uwrażliwiły krakowskiego filozofa na hermeneutykę tekstu literackiego i wielkich symboli kultury. W końcu zwróciliśmy uwagę na wątki myśli psychiatrycznej A. Kępińskiego, które przykuły uwagę Tischnera. Najważniejszymi były: formuła „pozwoić drugiemu być”, obrazująca stosunek Ja do drugiego, oraz schorzenia psychiczne, które znalazły u Tischnera metaforyczne znaczenie. Pewną inspirację dla Tischnera stanowił idealistyczny system Hegla.

Podsumowując zagadnienie kierunków filozoficznych kształtujących myślenie aksjologiczne Tischnera, wolno stwierdzić, że polemika tego filozofa z tomizmem i marksizmem określa od strony negatywnej filozofię dramatu. Pozytywnie ukształtowały go głównie współczesne kierunki filozoficzne, lecz przecież one także nawiązują do pewnych tradycji. Można powiedzieć, że refleksja Tischnera oscyluje między dwoma wielkimi źródłami kultury europejskiej: Biblią i filozofią grecką.

2. Tischnerowski projekt aksjologii

2.1. Charakter antropologii

Gdyby odnieść filozofię J. Tischnera do klasyków myśli starożytnej, to pasowałyby się bardziej w tradycji platońskiej niż arystotelesowskiej. Podjęciem zagadnień aksjologicznych zaowocował trzeci, klasyczny okres filozofii starożytnej¹, w którym rozważania aksjologiczne były oparte o ustalenia ontologiczne². Mimo głębokich tradycji aksjologii, próbę określenia wartości jako terminu filozoficznego podjął dopiero w XIX wieku niemiecki filozof R. H. Lotze (1817–1881). W swoich rozważaniach wyszedł od Kantowskiego rozróżnienia między bytem i powinnością. Dla Kanta istota norm moralnych różniła się od praw nauk przyrodniczych tym, że te pierwsze nie zatracają swojego „powinnościowego” charakteru również wtedy, gdy nie są realizowane w rzeczywistości. Przedmiotem tych norm są obiekty mające wartość. Lotze nie uznawał ich realnego istnienia, lecz znaczenie³. Niemiecki filozof twierdził, że rozum jest organem poznania rzeczywistości danej w doświadczeniu, uczucie natomiast jest organem poznania wartości⁴. Mimo tego, że aksjologia jako odrębna dziedzina ugruntowała się w filozofii dawno, to na gruncie refleksji aksjologicznej nie udało się dotychczas wypracować choćby przybliżonej definicji wartości, którą mogłyby przyjąć wszystkie nurty filozofii⁵. Termin: „wartość” jest wieloznaczny także we współczesnej nauce⁶.

¹ Zob. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, dz. cyt., s. 17–18.

² Zob. W. Cichoń, *Świat wartości i sposoby jego poznawania*, [w:] W. Stróżewski [red.], *Studia z teorii poznania i filozofii wartości*, dz. cyt., s. 163–176.

³ W. Pulikowski, *Wartość jako kategoria filozoficzna*, [w:] J. Lipiec [red.], *Człowiek i świat wartości*, Kraków 1982, s. 9.

⁴ P. Dutkiewicz, *Modele etyki opartej na wartościach*, tamże, s. 61.

⁵ Zob. W. Stróżewski, *Filozofia wartości*, „Znak” 1965, nr 4, s. 399–400.

⁶ W aspekcie psychologicznym wartość to „1. Własność rzeczy czyniąca ją użyteczną, pożądaną bądź wysoko ocenioną. Definicja ta, zwróćmy uwagę, ma aspekt pragmatyczny; wartość rzeczy zależy od jej roli w społecznym procesie wymiany, sama z siebie rzecz nie ma wartości. 2. Ogólna, abstrakcyjna zasada wyznaczająca wzorce zachowania w danej kulturze czy społeczeństwie, którą

Pośród różnych określeń czy definicji wartości można wskazać rys wspólny. Wartość jest dla człowieka „ważna”. Między innymi z tej intuicji o „ważności” wartości wyrasta aksjologia krakowskiego filozofa. J. Tischner, korzystając ze spuścizny fenomenologicznej filozofii wartości, proponuje własną wizję aksjologii. Jest ona szczególna choćby z tego względu, że w centrum zainteresowań filozofa stoi człowiek doświadczający i realizujący wartości, a nie podejmowanie tradycyjnych problemów aksjologicznych, takich jak definicja wartości, ontologia wartości, czy epistemologia wartości. W gruncie rzeczy aksjologia Tischnera łączy się ściśle z antropologią.

Trudno jednoznacznie zaklasyfikować filozofię J. Tischnera do jakiegoś nurtu filozoficznego, jest ona bowiem przesiąknięta wieloma inspiracjami, których prześledzenie może być tematem oddzielnej, pokażnej monografii. Sam Tischner wołał filozofować „bez etykiety”, zostawiając stworzenie tej innym. Jako „tępy filozof Sarmatów”⁷ chciał być blisko człowieka, dlatego jego refleksja czerpała nie tylko z dzieł klasyków europejskiej filozofii, lecz z żywego kontaktu z ludźmi⁸. Krakowski filozof wyznaje: „Kiedyś strasznie się złościłem, że muszę równocześnie robić filozofię i duszpasterzować, ponieważ nie miałem czasu na filozofię (a czasem na duszpasterstwo). Teraz widzę, że to była jedna z moich wartości; siedząc w bibliotekach, uschnąłbym, robiąc filozofię dla wyimaginowanego człowieka. A tak, musiałem się konfrontować z człowiekiem umierającym, człowiekiem zdradzonym, z dzieckiem, które miało kłopoty z rodzicami. Nieustannie musiałem naginać transcendentalną teorię konstytucji Husserla do potrzeby Marysi czy Kasi w przedszkolu”⁹. Perspektywę myślenia wyznaczało także doświadczenie duszpasterskie: „[fakt, że jestem spo-

w efekcie socjalizacji członkowie danego społeczeństwa skłonni są wysoko cenić. Takie wartości społeczne, jak się je często nazywa, tworzą podstawowe zasady, wokół których dokonuje się integracja celów indywidualnych i społecznych. Typowymi przykładami tak pojmowanych wartości są wolność, sprawiedliwość, wykształcenie itp.”. A. S. Reber, *Słownik psychologii*, Warszawa 2000. W aspekcie socjologicznym wartość jest czymś zrelatywizowanym do podmiotu – takie podejście umożliwia badanie wartości, rozumianej tu jako przedmioty oraz stany rzeczy, na które ukierunkowane są dążenia jednostek badanych bądź – które zaspokajają ich potrzeby. Wartość stanowi również ogólne kryterium, na podstawie którego jednostki badane uznają różne obiekty jako godne pozytywnej oceny. M. Pacholski, A. Słaboń, *Słownik pojęć socjologicznych*, Kraków 2001.

W kontekście wieloznaczności terminu, a nawet różnego rozumienia pojęcia wartości, warto przytoczyć uwagę M. Szymańskiego: „W ramach poszczególnych dyscyplin naukowych nie dochodzi do integracji choćby częściowego ujednolicenia sposobu definiowania wartości. Wręcz przeciwnie, można mówić o dalszym różnicowaniu się znaczeń nadawanych pojęciu wartości, co na pewno nie sprzyja wymianie doświadczeń, prowadzeniu konstruktywnych dyskusji, dochodzeniu do wspólnych wniosków”. M. J. Szymański, *Młodzież wobec wartości. Próba diagnozy*, Warszawa 1998, s. 11.

⁷ Por. J. Tischner, *Czym jest filozofia...*, art. cyt., s. 7.

⁸ Zob. M. Bielawski, *Teologiczne manowce Tischnera*, art. cyt., s. 9–24.

⁹ W. Bonowicz, *Tischner*, dz. cyt., s. 172.

wiednikiem, księdzem – przyp. K. S.] [...] niesamowicie pomaga mi w filozofii. I odwrotnie. Jeżeli do czegoś doszedłem w filozofii człowieka, to tylko dzięki wglądowi w sytuacje wyznawane podczas spowiedzi”¹⁰. Tischnera pociągał sposób myślenia swobodnego, niesystemowego, opierającego się bardziej na intuicji i subiektywnym doświadczeniu, niż opartego na realistycznym punkcie wyjścia (tomizm)¹¹.

Warto w tym miejscu wspomnieć o wydanej w 1997 roku *Historii filozofii po góralsku*¹², która dobitnie ukazuje podejście Tischnera do zadań filozofii. Myśl rodząca się z bólu, biedy i twarzy zaniepokojonego swym losem człowieka nie mogła odpowiadać człowiekowi z wyżyn abstrakcji, lecz winna przenikać jego codzienne, konkretne życie. Włożenie poglądów (często celowo zmienionych) filozofów w usta górali, i w dodatku w kontekście codziennych, nierzadko zabawnych sytuacji, ma pokazywać, że sprawy filozofów dotyczą życia konkretnego człowieka i jakiejś jego biedy. Pomijając pewną ewentualną wartość filozoficzną¹³ książki, trzeba przyznać jej propedeutyczną rolę.

Nie sposób do końca zrozumieć filozofa, bez uwzględnienia kontekstu jego myślenia, pozanaukowej działalności, zwłaszcza że – jak już zaznaczyliśmy – refleksja Tischnera wypytywała z kontaktu z żywym człowiekiem. Warto zatem wspomnieć kilka faktów ukazujących kontekst myślenia Tischnera o wolności. Ta podstawowa wartość była w centrum uwagi filozofa we wszystkich okresach twórczości. 18 grudnia 1988 r. odbyło się w Warszawie spotkanie kierownictwa „Solidarności”, jej doradców oraz grupy intelektualistów. Utworzono Komitet Obywatelski przy przewodniczącym NSZZ „Solidarność” i powołano komisję tematyczne celem przygotowania opozycji do rozmów z władzą. W skład grupy intelektualistów weszli przedstawiciele redakcji „Znaku” i „Tygodnika Powszechnego” wraz z Tischnerem¹⁴. Pierwsze lata budowania demokracji po roku 1989 przyniosły mu rozczarowanie. Postąpił, jego zdaniem, kryzys polskiego katolicyzmu, upadł ethos „Solidarności”. Podczas

¹⁰ D. Zańko, J. Gowin, *Przekonać Pana Boga...*, dz. cyt., s. 76.

¹¹ Por. W. Bonowicz, *Tischner*, dz. cyt., s. 120.

¹² Powyższe uwagi uzasadniają, dlaczego nie włączamy książki do literatury źródłowej.

¹³ D. Kot w artykule *Filozofowie i górale*, („Logos i Ethos” 2001, nr 2, s. 24–40) stara się wykazać filozoficzne walory książki: „najprawdopodobniej *Historia filozofii po góralsku* nie jest najwybitniejszym dziełem Tischnera. Sam autor zapewne za taką jej nie uważał. Ale sądzę, że pozbawienie jej jakiegokolwiek wartości i eksponowanie jedynie jej elementu ludycznego wynika z bardzo powierzchownej lektury i nie oddaje tej książce sprawiedliwości. W tym dziele, jak w soczewce, skupiają się główne wątki myśli Tischnera. [...] W porzuceniu czystej teorii na rzecz doświadczenia można upatrywać pokłosa fenomenologii. Z kolei spotkanie z drugim człowiekiem, dyskusje i nadawanie twarzy ideom, to w jakiś sposób konsekwencja filozofii dialogu i filozofii dramatu. Sądzę, że szczegółowe badanie tego, czym jest filozofia po góralsku według Tischnera, może dostarczyć zaskakujących rezultatów i kluczy do zbadania jego filozofii”. Tamże, s. 40.

¹⁴ W. Bonowicz, *Tischner*, dz. cyt., s. 412.

wystąpienia¹⁵ 28 listopada 1990 roku, krakowski filozof ostro skrytykował polską mentalność jako przejaw użytego w *Etyce solidarności...* „Homo sovieticus”¹⁶.

W okresie zmian ustrojowo-gospodarczych w Polsce Tischner zajął zdecydowane stanowisko. Jawnie sympatyzował z Unią Demokratyczną (później Unią Wolności), liberałami¹⁷ oraz wszedł do Rady Fundacji im. Stefana Batorego, która stawiała sobie za cel wspieranie zmian demokratycznych w Polsce¹⁸. Krakowski filozof był dość mocno związany z ruchem „Solidarności”. Drugiego dnia, rozpoczętego 5 września 1981 roku I Krajowego Zjazdu Delegatów NSZZ „Solidarność” w Gdańsku, wygłosił kazanie, w którym wezwał do podjęcia „pracy nad pracą”, by ta stała się płaszczyzną zgody, porozumienia, pokoju. Chociaż o pracy¹⁹ na Zjeździe nie mówiono wiele, a Tischner wystąpił w charakterze gościa, to kazanie włączono do dokumentów Zjazdu. Podczas drugiej tury, która rozpoczęła się 26 września, również zajął głos. Zachły-

¹⁵ Wystąpienie było reakcją na przegraną T. Mazowieckiego w wyborach prezydenckich nie tylko z L. Wałęsą, lecz także głoszącym populistyczne hasła S. Tymińskim. „Człowiek sowiecki” nie jest komunistą, popierał komunizm dopóki ten ofiarował trochę towarów i dużo obietnic. Teraz jest w stanie poprzeć każdego, kto coś obieca, coś da, pomoże uciec od odpowiedzialności i pozbawi „konieczności” wybierania. Dokonywanie wyborów i podejmowanie decyzji należy do kompetencji władzy. Popiera się każdego proroka, który zapewnia poczucie bez-odpowiedzialności i namiastkę konsumpcjonizmu. Tischner pisze: „Ujmując rzecz najogólniej: *homo sovieticus* to zniewolony przez system komunistyczny klient komunizmu – żywił się towarami, jakie komunizm mu oferował. Trzy wartości były dla niego ważne: praca, [praca była źródłem utrzymania oraz przekonania, że światem rządzi siła dziejowa uosobiona w partii, człowiek w zakładzie pracy był „uspołeczniony”. Przyp. – K. S.], udział we władzy [władza była legitymizowana przez socjalizm, co oznaczało, że gdy chodziło o obronę socjalizmu, obowiązywała zasada: „cel uświęca środki”. Przyp. – K. S.], poczucie własnej godności [uciśnionym, tj. proletariatu wolno wszystko, bo cierpi. Godność zasadza się na jakimś cierpiętnictwie. Przyp. – K. S.]”. ESHS, s. 125.

¹⁶ To określenie wzięte zostało z pism rosyjskiego dysydenta, Aleksandra Zinowiewa, który po pewnym czasie stał się gorliwym obrońcą „człowieka sowieckiego”. W. Bonowicz, *Tischner*, dz. cyt., s. 424.

¹⁷ Ściśle rzecz biorąc, związek Tischnera z liberalizmem jest tylko pozorny. Krakowski filozof nie odwołuje się w swojej myśli do klasyków liberalizmu (J. S. Mill, J. Rawls, I. Berlin) z wyjątkiem sporadycznych odniesień do epistemologii i koncepcji politycznej J. Locke’a. Tischnera inspirują myśliciele anty-liberalistyczni, Levinas, Hegel czy Heidegger. Ponadto naszkicowana przez niego antropologia pozostaje w jawnej sprzeczności z ujęciem człowieka przez myśl liberalną. O ile Tischner widzi człowieka antysubstancjalnie jako istotę wolną, uwikłaną w dramat dobra i zła (moralną i religijną), to liberalizm proponuje minimalistyczną i substancjalistyczną koncepcję człowieka jako jednostki (na podobieństwo atomu), bez uwzględnienia więzi z drugim człowiekiem. Dla myśli liberalnej ważna jest tylko wolność negatywna. Wolność pojęta jako wolność od zła, ujmowana na gruncie religijności, jest zgoła podejrzana i niebezpieczna, bo nie leży w przestrzeni podlegającej negocjacji. R. Legutko, *Czy Tischner był liberałem?*, [w:] J. Jagiełło, W. Zuziak, [red.], *„Bądź wolność twoja”. Józefa Tischnera refleksja nad życiem publicznym*, dz. cyt., s. 55–57.

¹⁸ Bonowicz, *Tischner*, dz. cyt., s. 431.

¹⁹ Zob. J. Tischner, *Rewolucja etyczna*, TP 1995, nr 15, s. 4. Autor pisze, że etyczny sens „naprawy” polskiej pracy polega na przejściu od iluzji do prawdy o pracy. Charakter pracy przestaje być monologiczny, a staje się dialogiczny (dialog społeczny).

śnięty wolnością i odwagą zgromadzonych mówił o potrzebie pluralizmu, jako wymiany spojrzeń, bez których nie osiągnie się prawdy. Przypomniawszy jednocześnie o ethosie „Solidarności”, już wtedy przez niektórych zapomnianym, jako solidarności sumień²⁰. Zaangażowanie w sprawy polityczne krakowski myśliciel motywował próbą uniknięcia losu Heideggera, który „[...] jako filozof milczał, patrząc, jak na jego oczach obumiera wolność”²¹.

Ważnym kontekstem antropologii Tischnera są także jego poglądy na kwestie społeczne. W swoich pracach filozof kilkakrotnie poruszył sprawę liberalizmu i integralizmu obecnego – jego zdaniem – w polskim Kościele i życiu społecznym²². Sam stanął na umiarkowanym stanowisku: „Kościół powinien pozwolić na to, żeby państwo ustawiało swoją harmonię współistnienia wedle reguł, które państwa dotyczą. Natomiast w ramach tych reguł, dając każdemu jednakowe prawo, Kościół będzie głosił prawdę. Ale już bez przemocy i bez pomocy państwa. Między innymi prawdę o godności człowieka”²³. Pozytywnie oceniał liberalną demokrację, jako tę, która jest bliższa duchowi ewangelii niż jakikolwiek inny ustrój polityczny. To z ewangelicznego przepowiadania Kościoła świat zachodni przejął wizję wolności, „[...] z tym że w hierarchii wartości, której naucza Kościół, motywem naczelnym jest wierność. Człowiek jest istotą zdolną do wierności”²⁴. Autor *Polskiego kształtu dialogu* był przeciwnikiem „państwa wyznaniowego”²⁵ oraz sygnowania partii politycznych słowem „chrześcijańska”²⁶.

Skierujmy naszą uwagę na ściślejsze określenie antropologii krakowskiego filozofa. Wielu komentatorów Tischnera umieszcza jego refleksję w granicach tzw. myślenia religijnego, którego projekt naszkicował sam filozof w IX rozdziale zbioru *Myślenie według wartości*. Filozof z Krakowa określa istotne rysy myślenia w kontekście myślenia religijnego. Myślenie religijne jest zakorzenione w doświadczeniu religijnym człowieka i afirmuje zarówno rozum, jak i wiarę. Jest ono pierwotniejsze niż refleksja nad treścią wiary. Wydarzając się w „horyzoncie agatologicznym”, pyta

²⁰ Zob. J. Tischner, *Polski młyn* (rozdział: *Teologia wyzwolenia a etyka solidarności*), dz. cyt., s. 188–202. Wolnościowe zrywy w Polsce odróżniał od tych w Ameryce Łacińskiej głęboko etyczny charakter, który wyrażają słowa: „zło dobrem zwyciężaj”.

²¹ Tenże, *Ksiądz na manowcach*, dz. cyt., s. 165.

²² Zob. J. Gowin, *Ks. Tischnera wizja stosunków między Kościołem a demokratycznym państwem prawa*, [w:] J. Jagiełło, W. Zuziak [red.], *„Bądź wolność twoja”...*, dz. cyt., s. 44–51 oraz: tenże, *Zmącona pieśń Pana. Ks. Tischner jako krytyk Kościoła*, „Znak” 2001, nr 3, s. 89–101.

²³ J. Żakowski, J. Tischner, *Tischner czyta Katechizm*, dz. cyt., s. 151.

²⁴ D. Zańko, J. Gowin, *Przekonać Pana Boga...*, dz. cyt., s. 49.

²⁵ Katolicka nauka społeczna jest z gruntu ponadpartyjna i skierowana do wszystkich ludzi dobrej woli. Tischner wyjaśnia, że: „[...] w idei ruchu politycznego kryje się zawsze dążenie do władzy, nie ma natomiast tego dążenia w idei chrześcijaństwa; wartości chrześcijańskie nie należą do tego typu wartości, żeby musiałyby być realizowane przez władzę państwową”. J. Tischner, *Nieszczesny dar wolności*, dz. cyt., 126, por. tenże, *Miłość niemilowana*, dz. cyt., s. 111.

²⁶ Zob. tenże, *Respekt dla wartości*, TP 1993, nr 22, s. 5.

o prawdę, która ocala²⁷: „Prawda weryfikuje się w zbawieniu. Żywą prawdą staje się wtedy, kiedy prawdziwie uzdrowia”²⁸. Tak pojęte myślenie religijne nie jest zredukowane do konkretnej teologii, lecz wydaje się być czymś uniwersalnym, ponieważ wyrasta ze źródłowego doświadczenia dobra i zła – a co za tym idzie – „potrzeby” łaski.

W celu określenia znamienych rysów myślenia religijnego krakowski filozof sięga do Sokratejskiego obrazu wydobywania prawdy mieszkającej wewnątrz człowieka – to nie rozum jest kreatorem tego myślenia, to bardziej „myślenie mi myśli”. Myślenie religijne jest możliwe w postawie pokory i gotowości do słuchania, gdy rozum niejako poszukuje wiary, a wiara rozumu. „Naturalnym środowiskiem” myślenia religijnego jest relacja z innym, Spotkanie we wzajemności budującej więź, w której dzięki wzajemnemu darowi Ja–dla–Ty i Ty–dla–Ja jest możliwe odkrycie wolności. Zdaniem autora *Filozofii dramatu*, myślenie religijne nie jest indyferentne wobec sceny, która potrafi wprawić człowieka w podziw²⁹, ten zaś może ukierunkować na transcendencję. Wtedy obecny świat jawi się tylko jako metafora innego, prawdziwego świata³⁰.

Wszelkie myślenie charakteryzują trzy wymiary: 1) myślenie jest czymś myśleniem (wymiar subiektywny); 2) myśleniem z kimś (wymiar dialogiczny) i 3) myśleniem o czymś (wymiar obiektywny)³¹. Krakowski filozof uważa, że: „Subiektywnym warunkiem możliwości religijnego myślenia jest Ja aksjologiczne – Ja, które w wyborze prawdy i w pytaniu o nią odnalazło swoją usprawiedliwiającą je wartość. Ja aksjologiczne może być dumne ze swego pytania, bo jest pokorne w swoim szukaniu. W usprawiedliwieniu przez wartość prawdy Ja aksjologiczne odnajduje swą niepodległość. Ja jest niepodległe, ale nie dlatego, że jest silniejsze niż moc złośliwego geniusza, ale dlatego, że jest usprawiedliwione takimi wartościami, których rdza nie niszczy i robak nie pożera. Ono żyje na innym poziomie niż poziom przemocy. Dlatego tylko może być rękojmnią niepodległości myślenia”³². Aksjologiczny wymiar myślenia określa wartość prawdy otwierającą na inne wartości³³.

²⁷ Por. J. A. Kłoczowski, *Józef Tischner – strategie „myślenia religijnego”*, [w:] W. Zuziak [red.], *Pytając o człowieka*, dz. cyt., s. 127–138.

²⁸ J. Żakowski, J. Tischner, *Tischner czyta Katechizm*, dz. cyt., s. 59.

²⁹ To z podziwu wobec otaczającego świata rodziła się grecka filozofia.

³⁰ Zob. A. Bobko, *Myślenie religijne a myślenie polityczne*, [w:] J. Jagiełło, W. Zuziak [red.], *„Bądź wolność twoja”...*, dz. cyt., s. 31–43.

³¹ J. Tischner, *Myślenie religijne*, [w:] MWW, s. 339.

³² Tamże, s. 344.

³³ „Warunkiem możliwości myślenia, w tym także myślenia religijnego, jest ustanowienie prawdy jako spotkania z rzetelnym pięknem i do osiągnięcia rzetelnego dobra. Ustanowienie to łączy się z ukonstytuowaniem się szczególnego podmiotu owego wyboru. Jakiego podmiotu? Na podmiot wskazuje słowo *dla*. Słowo to ma sens aksjologiczny. Wskazuje na tego, dla kogo jest myślenie, dla kogo jest prawda myślenia. Podmiotem więc jest ten, kto dzięki prawdzie znajduje usprawiedliwienie siebie, usprawiedliwienie swego istnienia. Bo wszelka wartość w ten sposób odnosi się do człowieka

Dla naszych rozważań, obejmujących aspekt Tischnerowskiej aksjologii, istotne jest rozgraniczenie tego, co w obszar myślenia religijnego wchodzi i co się w nim nie mieści. W duchu myślenia religijnego padają ostateczne odpowiedzi filozofa na pytanie: kim jest człowiek? Można zasadnie powiedzieć, że kluczowe dla naszych rozważań teksty: *Fenomenologia świadomości egotycznej* czy *Świat ludzkiej nadziei*, gdzie zastosowano ściśle metodę fenomenologiczną, myśleniem religijnym nie są. Zasadnicze ustalenia dotyczące doświadczenia wartości w obszarze Ja somatycznego, Ja jako podmiotu poznania, Ja osobowego, koncepcja Ja aksjologicznego, padają na gruncie ścisłego, niemetaforycznego myślenia wyznaczonego Husserlowską metodą. W późniejszych dziełach (po habilitacji), namysł nad osobą jako podmiotem dramatu, biorąc za punkt wyjścia symbol i metaforę, idzie drogą opisu fenomenologicznego doświadczenia źródłowego. Punktem wyjścia refleksji nad człowiekiem są dla Tischnera wielkie metafory europejskiej tradycji: Antygona, Edyp, Abraham, Adam i Ewa, Chrystus, złośliwy geniusz, itd. W tym momencie twórczości krakowskiego dialogika istotną rolę odgrywa hermeneutyka. W odróżnieniu od hermeneutyki Heideggera czy Gadamera, która nie przezwyciężyła piętna formalizmu, Tischner szuka źródłowego doświadczenia, dzięki któremu człowiek mógłby rozumieć siebie³⁴. Na marginesie warto wspomnieć, że szeregowanie (przez niektórych) Tischnera tylko do grona eseistów, publicystów czy moralistów³⁵ wiązało się prawdopodobnie ze znajomością jedynie tych tekstów filozofa, które przyniosły mu popularność.

Wydaje się, że odkrycie dialogicznego wymiaru człowieka nie unieważniło wcześniejszych wyników badań aksjologicznych, lecz je pogłębiło. Spojrzenie na człowieka przez pryzmat filozofii dramatu zaprzęgało weń również problematykę wartości. Aksjologiczny wymiar bytu ludzkiego był obecny w myśli Tischnera do ostatnich kart *Sporu o istnienie człowieka*, dzieła, w którym myśl Autora, po przebytej drodze przez aksjologię i dialogikę, szła w kierunku mistyki (Mistrz Eckhart) i trynitologii (H. U. Balthasar, K. Rahner, G. Greshake). Zatem myśl Tischnera ewoluowała od fenomenologii w duchu husserliańskim, przez dialogikę ku misticzności. Odpowiedzi na pytanie o człowieka, które padły w *Sporze o istnienie człowieka*, budzą wątpliwości filozofów³⁶, na ile jest to filozofia, a na ile „rekolekcje dla inteligencji”?

– do podmiotu, w którym tkwi – że usprawiedliwia jego istnienie. Tak samo ma się rzecz z prawdą”. Tamże, s. 343.

³⁴ „Hermeneutyka bez doświadczenia przemienia się łatwo w grę, a nawet zabawę pojęciową, doświadczenie bez myślenia popada w niewolę ze strony czystej bezpośredniości. Skutkiem pierwszego dążenia jest utopienie osoby w dramacie, w którym bierze udział, skutkiem dążenia drugiego jest zapomnienie o dramacie na rzecz samej osoby”. Tenże, *Sprawa osoby – wstępne przybliżenie*, „Logos i Ethos” 1992, nr 2, s. 6.

³⁵ Por. M. Bielański, *Teologiczne manowce Tischnera*, art. cyt., s. 9.

³⁶ J. Filek twierdzi, że w *Sporze...* Tischner porzuca filozofię. Zob. *Tischnerowskie spojrzenia. Głosy uczniów i przyjaciół*, art. cyt., s. 22. Tekst pod wymienionym tytułem zawiera fragmenty wypowiedzi z Sympozjum Instytutu Myśli Józefa Tischnera, które odbyło się w Łopusznej 29 i 30 listopada 2003 roku.

Znamiennym rysem antropologii Tischnera jest jej rys aksjologiczny, antysubstancjalizm oraz ujęcie człowieka jako uczestnika dramatu. Rys aksjologiczny wiąże się z inspiracją filozofią wartości, antysubstancjalizm – to wspólny mianownik z egzystencjalizmem, a kontekstem dramatycznego wymiaru człowieka jest dialogika.

W dotychczasowej antropologii wyróżnia filozof trzy sposoby rozumienia³⁷ człowieka: 1) przez to, co jakby ponad człowiekiem, jak u św. Augustyna, który wychodzi z założenia, że człowiek jest obrazem Boga w Trójcy jedynej, refleksja prowadzi od idei Boga, zatrzymuje się na człowieku i poznaje jego naturę, a następnie powraca do Boga; 2) wychodzący od tego, co poniżej człowieka, obecny w poglądach tzw. „mistrzów podejrzeń”, K. Marksa, F. Nietzschego, Z. Freuda, oraz 3) koncentrujący się na opisie i wykładni idei człowieczeństwa oraz doświadczeń podpadających pod tę ideę bez korzystania z tego, co „wyżej” i „poniżej” człowieka. W tej optyce człowiek jawi się jako uczestnik dramatu, widzący się w kolejach losu, zawiedzionych pragnień i spełniających się nadziei, w perspektywie Boga i otoczeniu ludzi. Wydaje się, że sposób rozumienia człowieka przez Tischnera odpowiada trzeciej z zarysowanych koncepcji. W tym kontekście krakowski fenomenolog stwierdza: „Przeprowadzony sposób postępowania badawczego nie wyklucza porównań z tym, co *u góry*, i z tym, co *poniżej* człowieka, jest treścią jego świadomości, w wyniku czego sam człowiek dokonuje stosownych porównań. Człowiek, który niesie w sobie ideał człowieczeństwa, rozumie siebie w jego perspektywie i rozumienie to jest integralnym składnikiem jego sposobu bycia”³⁸.

Z pewnością oryginalnym ujęciem człowieka jest jego wymiar dramatyczny. Odpowiedzi na pytanie o człowieka Tischner szuka w ramach filozofii dramatu, której centralna kategoria, tj. kategoria osoby, pochodzi z dramatu greckiego³⁹. Spojrzenie na człowieka przede wszystkim jako na podmiot dramatu wyznacza pewien paradygmat. Dialogiczność w antropologii Tischnera dotyczy zarówno „horyzontu agatologicznego”, jak i aksjologicznego. Jak pokażemy dalej, źródłowym doświadczeniem etycznym jest doświadczenie drugiego. Zasadnicze rozstrzygnięcia dotyczące istoty człowieka padają na gruncie dialogiki, filozofii wartości i „myślenia religijnego”, któremu krakowski filozof nadał swoiste rozumienie. W takiej optyce antropologicznej kla-

³⁷ Rozumienie zakłada pewne przedrozumienie. „Droga od przedrozumienia do rozumienia ma charakter spiralny: przedrozumienie rzuca światło na to, co tu i teraz dane do zrozumienia, rzuca światło na treść przedrozumienia. Droga do rozumienia ma zarówno charakter negacji, jak afirmacji. Szukając istoty interesującego nas przedmiotu, zbliżamy się do niej, gdy odkrywamy, czym ona nie jest. Mając na uwadze spiralny charakter rozumienia, możemy mówić o dwojakiej filozofii człowieka (antropologii): antropologii pozytywnej i antropologii negatywnej. Antropologia negatywna ujawnia to, czym człowiek nie jest, ukazując go jako niezgłębioną do końca tajemnicę. Antropologia pozytywna stara się ukazać to, co dla bytu ludzkiego istotne, co go różni od otoczenia”. ZFC, s. 150.

³⁸ Tamże, s. 144.

³⁹ J. Tischner, *Sprawa osoby...*, art. cyt., s. 5. Na temat dramatu jako kategorii filozoficznej w kontekście filozofii Tischnera zob. W. Baczyński, *Człowiek jako istota dramatyczna*, dz. cyt., s. 36–50.

syczne rozważania na temat człowieka stają się nieistotne, ponieważ „[...] Wewnętrzna prawda człowieka, jego »ja« (jaźń), ludzkie *oikeion* – określa się i wyraża w dramacie i poprzez dramat”⁴⁰. Zdaniem Tischnera, boecjańska definicja osoby (*persona est individua substantia rationalis naturae*) „utwierdza” osobę w bycie, lecz jej substancjalne ujęcie niweczy możliwość relacji dialogicznej⁴¹, tzn. tak pojęta osoba, niczym „monada bez okien”, nie może stać się uczestnikiem dramatu.

Znamienny dla antropologii Tischnera jest jej rys aksjologiczny. Krakowski fenomenolog, podobnie jak jego mistrz, Ingarden, dostrzega „istotę” człowieka w jego szczególnej wrażliwości na wartości: „Krótko mówiąc, człowiek dla Ingardena ma coś ze zwierzęcia, ale nie jest to zwierzę rozumne (*animal rationale* – jak mówił Arystoteles), lecz zwierzę odczuwające Wartości”⁴². Należy podkreślić, że autor *Fenomenologii świadomości egotycznej* nie popada w redukcjonizm, ograniczając antropologię do etyki czy aksjologii. Jeżeli wartości stoją w centrum jego refleksji o człowieku, to dlatego, że pominięcie aksjologicznego wymiaru bytu ludzkiego, zdaniem Tischnera, uderza w godność człowieka, ponieważ redukuje go do „jednego wymiaru”⁴³.

W perspektywie aksjologicznej odnosi się Tischner do egzystencjalistów, których myśl go inspiruje. Analizuje pojęcie egzystencji w ujęciu Jaspersa, Heideggera, Sartre’a, proponując własne jego rozumienie⁴⁴. Pojęcie egzystencji zrobiło karierę w filozofii na gruncie egzystencjalizmu, a ma swe źródło w zakwestionowaniu kartezjańskiego pojęcia substancji na określenie człowieka na rzecz pojęcia metafory procesu. W duchu aksjologii mówi Tischner o Jaspersowskiej koncepcji egzystencji, która nie daje się ująć poznaniu, zwłaszcza naukowemu, lecz doświadcza się jej w sytuacjach granicznych. Do określenia natury egzystencji posługuje się Jaspers słowem *Selbst* – ja sam w moich działaniach, aktach, zachowuję konsekwencję wynikającą z wierności czemuś (komuś). Chodzi o zgodność siebie z sobą. Zarówno „zgodność” będąca wiernością jakiejś wartości, jak i pojęcie *Ursprung*, tłumaczone jako „pierwszy skok”, odnoszące się do świadomości uzyskiwania i odzyskiwania siebie, ma charakter aksjologiczny. Spojrzenie na fenomen egzystencji przez pryzmat aksjologii prowadzi Tischnera do konstatacji, że doświadczenie siebie w obliczu transcendencji, to doświadczenie przede wszystkim wobec jakiejś Wartości⁴⁵. To doświadczenie nie byłoby możliwe bez Ja aksjologicznego, które, będąc samo wartością, potwierdza siebie, wybierając wartości. W realizacji tego, co aksjologicznie pozytywne, osoba tworzy swoje bycie, dlatego podstawą kształtowania się osoby jest obiektywna hierarchia wartości.

⁴⁰ J. Tischner, *Sprawa osoby...*, art. cyt., s. 5.

⁴¹ ZFC, s. 168–169. Jak zauważa Autor, współczesny personalizm unika stosowania pojęcia substancji (proponuje się jej użycie najwyżej w sensie analogicznym) w odniesieniu do osoby, używając innych pojęć, np. *suppositum* – w dziele: K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 76–77.

⁴² J. Tischner, *Swemu istnieniu zaufać*, art. cyt., s. 41.

⁴³ Tenże, *Myślenie według wartości*, art. cyt., s. 481.

⁴⁴ Zob. A. Szwed, *Tischner jako filozof egzystencji*, art. cyt., s. 15–18.

⁴⁵ J. Tischner, *Egzystencja i wartość*, [w:] ŚLN, s. 188–191.

Zgoła odmienne jest Heideggerowskie ujęcie egzystencji pojęte jako warunek możliwości sposobu odnoszenia się *Dasein* do własnych możliwości bytowania. Można się odnieść do własnego bytowania w sposób „przeciętny” i popadnie się w przeciętność. Jednak egzystencją nie jest bycie przeciętnym, lecz warunki możliwości tej przeciętności. Egzystencja jest współdana z każdym z egzystencjałów jako struktura formalna. Tischner pisze, że „Egzystencja poza tym jest niczym. O tyle zaś, o ile jest, jest po prostu szczególnym przypadkiem formy znamionującej procesy. To egzystencja przeinacza człowieka w pieśń”⁴⁶.

Dla Tischnera egzystencja osoby jako bytu-dla-siebie jest nakierowana na Dobro wydarzające się w „horyzoncie agatologicznym”. Egzystencja ujęta formalnie, jako wychodzenie z siebie ku temu, co „zewnątrzne” i powrót do siebie, domaga się materialnego dookreślenia. Osoba, chcąc być lepsza, wychodzi z siebie ku Dobru, jako „wzorowi” i powraca do siebie, jako „obrazu wzoru”, rozumiejąc siebie w świetle „ideału” (Dobra)⁴⁷. Aksjologiczny wymiar bytu ludzkiego wykazuje „aktywność” aksjologicznego Ja, tzn. odczucie jego wartości i aksjologiczne odniesienie się do świata zewnętrznego⁴⁸. W świetle tego, co powiedzieliśmy, osoba nie tyle „jest”, ile „staje się”, realizując wartości.

Autor *Filozofii dramatu* nie zgadza się z tezą M. Heideggera i J. P. Sartre’a, że najbardziej pierwotnym doświadczeniem jest doświadczenie nicości⁴⁹ egzystencjalnej, wskazując na nicość aksjologiczną⁵⁰, którą można rozumieć jako sporniewieranie Ja aksjologicznego sięgającego dna rozpaczy, przez realizowanie negatywnych wartości etycznych (Kierkegaardowska „choroba na śmierć”). W kontekście egzystencjalistycznych ujęć egzystencji Tischner proponuje własne: egzystencja, jeżeli jest formą (Heidegger), to nie procesu, lecz przeżywającego przez człowieka w świadomości napięcia między nim a partyturą wartości. Można się zgodzić, mówi dalej Tischner, że egzystencja jest istnieniem (Sartre), bo tylko partytura wartości liczy się dla człowieka i dzięki niej może mieć świadomość siebie jako człowieka. Może też być *Selbst* człowieka, ponieważ w jego bytowaniu chodzi mu o bytowanie wartości⁵¹.

⁴⁶ Tamże, s. 195.

⁴⁷ Tenże, *Sprawa osoby – wstępne przybliżenie*, art. cyt., s. 8.

⁴⁸ Por. tenże, *Filozofia i ludzkie sprawy człowieka*, art. cyt., s. 123.

⁴⁹ Jak zauważa krakowski fenomenolog, niejasny jest status ontologiczny „nicości”. Dla egzystencjalistów nicość była przede wszystkim efektem jej doświadczenia. W rozważaniach nicości chodzi o badanie doświadczenia nicości, a nie jej pojęcia, ponieważ pojęcie winno dopasować się do doświadczenia, a nie na odwrót. Jeżeli złudzeniem jest doświadczenie nicości, to trzeba to wykazać przeciwnym doświadczeniem, a nie pojęciem. Przy czym prawda o doświadczeniu nicości wyrosła z intuicji, w której dosięgła dna kluczowego w tym względzie przeżycia, a nie z nagromadzonych doświadczeń. Por. tenże, *Egzystencja...*, art. cyt., s. 198.

⁵⁰ Tamże, s. 199.

⁵¹ Tamże, s. 200.

Tischnerowska krytyka Heideggera analityki *Dasein* jest przeprowadzona z perspektywy aksjologicznej, ale jest także krytyką wewnętrzną. Nieostre, niejasne jest samo pojęcie *Dasein*, wieloznaczne jest pojęcie „własnego bytowania”. Dla naszych rozważań istotny jest aspekt aksjologiczny. U Heideggera podstawowym egzystencjałem, w którym mają swą ontologiczną podstawę pozostałe, jest troska wyrażona formułą: „*Dasein* w jego bytowaniu chodzi o własne bytowanie”. Troska może dotyczyć mnie samego (*Selbst*), drugiego człowieka (*Fürsorge*) oraz spraw codziennych (*Besorgen*). Egzystencjał troski warunkuje pozostałe egzystencjały, sam nie będąc uwarunkowany. Tischnerowska krytyka odsłania uwarunkowanie troski, którym okazują się być wartości. W tym kontekście rodzi się pytanie, w jaki sposób wartości warunkują troskę? Próbując odpowiedzieć na ten problem, Tischner twierdzi, że: po pierwsze, *Dasein* musi sam siebie odczuwać jako wartość; po drugie, konieczne jest odczucie i akceptacja jakiegoś horyzontu aksjologicznego, czyli wartości pozytywnych, których trzeba bronić, bo są zagrożone, i wartości negatywnych, z których strony idzie zagrożenie; po trzecie, jeżeli troska jest „o kogoś”, to jej warunkiem jest odczucie jego wartości⁵².

Poszerzając krytykę Heideggera o horyzont agatologiczny, krakowski fenomenolog stwierdza, że: „*Dasein* to bez wątpienia podmiot dramatu gry o *prawdę bycia* – ale dramat *Dasein* nie jest podstawowym dramatem osoby ludzkiej. Egzystencja jest warunkiem możliwości „ruchu ponad siebie”, wywołanego doświadczeniem zła, które dotyka głębi osoby jako rozpacz, a nie jako trwoga śmierci. Stąd otwarcie osoby na wszystko, co może być dla niej ratunkiem. Osoba jest podmiotem dramatu agatologicznego. Egzystencja, która określa strukturę otwarcia, nie może więc być ontologiczna, lecz musi być agato-eidetyczna”⁵³.

Na początku niniejszego paragrafu powiedzieliśmy, że trudno o nadanie jakiejś etykiety filozoficznej Tischnerowi. Na pewno z racji stosowanej przez niego metody można go zwać fenomenologiem. Zasadne wydaje się także stwierdzenie, że stawiając w centrum swej refleksji człowieka jako tego, który „tworzy” siebie, jest Tischner po trosze egzystencjalistą. Świadczy o tym nie tylko występujące w jego tekstach pojęcie egzystencji, lecz także postawienie akcentu na rolę czasu w życiu człowieka. Czasowość ludzkiej egzystencji została podkreślona szczególnie w filozofii dramatu: z czasem wiąże człowieka nadzieja, pełne napięcia oczekiwanie na odpowiedź zagadniętego innego, przeżywany „czas ciała”, czy też czas dramatu religijnego rozumiany jako *ordo salutis*. Jeżeli Tischner jest egzystencjalistą, to egzystencjalistą szczególnym. Wydaje się bowiem, że nigdy dotąd myśl egzystencjalna, wskazując na bliskość człowieka wobec Transcendencji (Dobro), nie podkreślała tak jego dramatycznego wymiaru.

Po ukazaniu znamienych rysów antropologii Tischnera, takich jak: antysubstancjalizm, „myślenie religijne”, wpisanie się w tradycję egzystencjalną, lecz przede

⁵² Por. FSE, s. 302–305.

⁵³ Tenże, „*Życie wewnętrzne*” osoby, art. cyt., s. 513–514.

wszystkim interesujący nas wymiar dramatyczny i aksjologiczny, należy przyjrzeć się poznawczej drodze, na jakiej krakowski filozof dochodzi do ustaleń aksjologicznych. Właśnie to zagadnienie podejmiemy w kolejnym paragrafie, którego rozważania można zamknąć konkluzją, że Tischner nie zredukował antropologii do aksjologii, ani na odwrót, jednak te dziedziny tak się w jego myśli zazębiają, że ich rozdzielenie, chociaż teoretycznie możliwe, zagubiłoby prawdę o wartościach i człowieku, jaką myśliciel chciał ukazać.

2.2. Epistemologiczno-metodologiczny aspekt aksjologii

Wydaje się zasadne twierdzenie, że metodologiczny warsztat autora *Fenomenologii świadomości egotycznej* został ukształtowany w dużej mierze przez R. Ingardena. Mimo różnorodności charakteru pism Tischnera, na którą za chwilę wskażemy, krakowski filozof do końca pozostał wierny metodzie fenomenologicznej, jakiej nauczył się na seminariach u Ingardena. W celu ukazania metodologicznej strony aksjologii Tischnera należałoby zwrócić uwagę na fazy, w których ewoluowała jego myśl, charakterystyczny metaforyczny język, samą metodę fenomenologiczną oraz założenia epistemologiczne, które filozof przyjął w ramach badań tzw. konsejentywnej sfery świadomości.

Antropologiczna myśl Tischnera ewoluowała w trzech fazach, których wyrazem były dzieła: *Fenomenologia świadomości egotycznej* oraz *Myślenie według wartości* (faza pierwsza), *Filozofia dramatu* (faza druga), *Spór o istnienie człowieka* (faza trzecia)⁵⁴. Pierwszą fazę znamionuje widzenie człowieka jako „tworzywa” dla wartości, lub – posługując się metaforą – jako instrumentu grającego płynącą przez czas pieśń⁵⁵. Antysubstancjalizm antropologiczny i duch egzystencjalizmu jest tu wyraźny. Człowiek tworzy siebie przez realizację wartości, co znaczy, że jego istota nie jest „dana z góry”, jasno określona, lecz jest raczej egzystencją (Heidegger). W tej fazie bliska jest Tischnerowi Schelerowska koncepcja wartości jako nierzeczywista – choć realna – sfera danych doświadczeniu przedmiotów.

Faza druga, to spojrzenie na człowieka jako uczestnika dramatu, którego kulminacyjny punkt stanowi Spotkanie. To w tym etapie następuje już wyraźne podkreślenie dwóch horyzontów, w których rozgrywa się ludzki dramat: „horyzontu” aksjologicznego i agatologicznego.

W trzeciej fazie następuje radykalny zwrot w kierunku „myślenia religijnego”. W ramach tego myślenia udziela Tischner odpowiedzi na pytanie: kim jest człowiek? Przede wszystkim jest istotą skrzywioną złem, której zagraża kierkegaardowska

⁵⁴ Por. A. Bobko, *Poszukiwanie prawdy o człowieku*, art. cyt., s. 57.

⁵⁵ Por. EWN, s. 53.

„choroba na śmierć”. Ocalenie w postaci odzyskania nadziei przychodzi dzięki łasce. Końcowe partie *Sporu...* wchodzi w ramy ostatniego, teologicznego etapu w myśli Tischnera. Szukając źródeł wolności, krakowski filozof sięga po trynitologię, by – podług spirali hermeneutycznej – powrócić do antropologii⁵⁶. Przewodnikami Tischnera po meandrach trynitologii są G. Greshake oraz H. U. Balthasar. W ich ujęciu relacje trynitarne w Bogu są darem wolności. Jest to zgoła odmienne ujęcie od tomistycznego, ponieważ „logika” wolnego daru pozwala odpowiedzieć na pytanie, wobec którego ontologia jest bezsilna: po co bytowi nieskończonemu byt skończony? Według autora *Sporu o istnienie człowieka*, istota skończona, wybrana i obdarzona łaską – pojęta jako przychodzące dobro, a nie siła, może wybierać. Jeśli człowiek przyswoi sobie Dobro, będzie istniał istnieniem usprawiedliwionym, a wtedy jego odpowiedzią na skończoność nie będzie bunt, lecz wdzięczność w powiernictwie Boga⁵⁷.

Pisma Tischnera można podzielić na dwie grupy. Pierwszą stanowią publikacje o charakterze ściśle filozoficznym, drugą – artykuły przechodzące czasem w publicystykę adresowaną do szerokiego grona czytelników. W pracach należących do drugiej grupy, Tischner nie porzuca całkowicie metody fenomenologicznej, choć nie trzyma się jej wiernie. Usprawiedliwieniem może tu być charakter tych publikacji. Z czasem swobodną parafrazę metody fenomenologicznej krakowski myśliciel zaczął wprowadzać do *stricte* filozoficznego dyskursu⁵⁸. Z pewnością znamionym rysem twórczości Tischnera jest asystemowość, która utrudnia percepcję dzieł filozofa. Taki sposób uprawiania filozofii dawał Tischnerowi pewną swobodę, gdyż budowa systemu zabiłaby świeżość myśli. Filozof, jak stwierdził, nie lubił samego słowa „komplementarność”, ponieważ nie jest inspirujące, co nie znaczy, że jest fałszywe⁵⁹. Pod koniec życia nosił się z zamiarem usystematyzowania swojej myśli⁶⁰, lecz niestety, ciężka choroba i śmierć ten zamiar udaremniły.

Poświęcając osobny tekst roli metafory w dyskursie i języku filozoficznym, nasz filozof zdaje się uzasadniać własne metodologiczne podejście do metafory. W tym kontekście warto wspomnieć, że autor *Myślenia według wartości* sprzeciwia się przenoszeniu modeli interpretacyjnych ze świata zewnętrznego na świat wewnętrzny

⁵⁶ Por. K. Tarnowski, *Filozof dojrzałej wiary*, art. cyt., s. 53.

⁵⁷ Por. SOIC, s. 196.

⁵⁸ M. Heller, *Dyskusji z Tischnerem ciąg dalszy*, [w:] W. Zuziak [red.], *Pytając o człowieka...*, dz. cyt., s. 72.

⁵⁹ Zob. J. Tischner, *Uprawiam filozofię Dobra*, [w:] A. Zieliński, M. Babiński, J. Wojtysiak [red.], *Rozmowy o filozofii*, Lublin 1996, s. 249–267.

⁶⁰ Autor we *Wstępie do Spor...* pisze: „Moim najgłębszym zamierzeniem był ideał systematyczności. Porównałbym to do rosnącego drzewa: wszystko zaczyna się od korzenia, potem przechodzi w pień, od pnia rozrastają się gałęzie. Dziś widzę, że obraz jest nieco zamazany: korzenie i pień zanikają, a moja praca robi wrażenie, jakbym przeszkakiwał z gałęzi na gałąź, które w dodatku wiszą w próżni”. SOIC, s. 8.

człowieka, bo konsekwencją takiej praktyki jest zdeformowana antropologia. Pojęcia wartości, formy, materii są – zdaniem krakowskiego filozofa – niedefiniowalne, co nie znaczy, że nie możemy o nich nic powiedzieć. Przeciwnie, dysponujemy jakąś ich intuicją, dlatego właściwą drogą badawczą jest wejście w głąb bezpośredniego doświadczenia tego, czego te pojęcia dotyczą, próba rozjaśnienia, a następnie ujęcie w formy językowe⁶¹. Jak twierdzi Tischner, w sytuacji, gdy w języku filozoficznym (tekście) pojawia się metafora, która w dodatku streszcza jakoś część dyskursu, mamy już do czynienia z metaforycznym myśleniem filozoficznym. Nie jest możliwe odseparowanie języka filozoficznego od myślenia⁶².

Pojęcie metafory w myśleniu filozoficznym Tischnera wzięło się z refleksji nad metaforami filozofii greckiej. Szczególną rolę dla filozofa odegrała metafora jaskini z VII księgi *Państwa* Platona oraz metafora Kartezjańskiego złośliwego demona⁶³, których przykłady dobitnie ukazują źródło myślenia: ból niepewności i nadzieja na osiągnięcie, lub choćby przybliżenie się do prawdy. Myślenie to dąży już w zarodku do ukazania ewentualnego rozwiązania tragicznej niepewności, jakim w przytoczonych powyżej metaforach jest Bóg, który nie może skłamać (Kartezjusz) oraz nawrócenie do światła (Platon). Tischner widzi rolę metafory w fenomenologii, która przecież zmierza do jednoznaczności i ściśłości języka, a także w tradycyjnej teorii orzekania analogicznych. Metaforyczność świata fenomenów wyraża się tym, że każe myśleć o czystej świadomości, która go ukonstytuowała, bo świat ukonstytuowany w świadomości jest metaforą świata przedmiotów⁶⁴. W myśleniu metaforycznym następuje zmiana znaczenia treści pojęcia, które jest punktem wyjścia symbolizacji. Tischner wysuwa wniosek, że: „[...] radykalna metaforyzacja świata widzialnego oznacza odebranie światu rangi absolutnie istniejącego świata”⁶⁵. Hermeneutyka dokonuje odwrócenia metaforyki. O ile metaforyka tradycyjna odsyłała od tego co znane i konkretne do zaświatów, o tyle metaforyka hermeneutyczna w bytach widzi metafory tego, co poza nimi. Stąd konsekwentnie sądy o świecie są *quasi-sądami* a jego istnienie *quasi-istnieniem*. Z pewnością, metaforyczność Tischnerowskiego języka ma swe zalety, lecz jego niejednoznaczność może skutkować wieloma, wydawałoby się prawomocnymi, interpretacjami⁶⁶.

⁶¹ Tenże, *Genesis z ducha*, [w:] ŚLN, s. 202.

⁶² Tenże, *Myślenie z wnętrza metafory*, [w:] MWW, s. 462.

⁶³ Por. A. Karoń-Ostrowska, *Rozmowa z księdzem profesorem...*, art. cyt., s. 15.

⁶⁴ J. Tischner, *Myślenie z wnętrza metafory*, art. cyt., s. 465–469.

⁶⁵ Tamże, s. 474.

⁶⁶ M. Kocyński zwraca uwagę, że: „Bardzo łatwo jest się Tischnerowską metaforyką zafascynować, dać ponieść egzegetycznej brawurze i szafować myślowymi skrótami. O wiele rzadsze są na tym polu: wnikliwe spojrzenie na filozoficzną spuściznę, interpretacyjna rzetelność i rygoryzm myślenia. Tischnerowskie metafory bardzo wdzięcznie otwierają jego myśl, pozwalając na wielu płaszczyznach ją interpretować. Tutaj jednak najłatwiej wpaść w pułapkę ogólnikowości i zwykłego gadulstwa. Dlatego wydaje mi się, że owa metaforyka ciągle domaga się solidnego, hermeneutycznego opisu i analizy, należy

Ukazane wyżej podejście metodologiczne odsłania swoiście rozumianą metafizykę, która ma aspiracje bycia królową nauk⁶⁷. Sens królowania tak rozumianej metafizyki można rozumieć w ten sposób, że traktuje ona o innym, meta-fizycznym świecie, w którym „wszystko jest tak, jak być powinno”. Jeżeli jest możliwa metafora – mówi filozof – to możliwy jest także świat inny niż ten, w którym żyjemy⁶⁸.

Metaforyczność języka Tischnera ma swe zakorzenienie w inspiracjach Biblią, w duchu hermeneutyki i filozofii dialogu. Krakowski filozof często odwołuje się do tekstów biblijnych, co uzasadnia tym, że są one celnym zapisem doświadczenia pokoleń. Jest to doświadczenie dobra i zła, do którego nie ma innego dojścia, jak tylko poprzez człowieka uwikłanego w dramat⁶⁹. Wielkie postacie dziejów, w tym dziejów biblijnych, są „uniwersalnymi znakami losu ludzkiego, poprzez które konkretny człowiek w dalszym ciągu stara się uzyskać rozumienie siebie [...]. Nawet najbardziej krytyczne myślenie o człowieku nie jest w stanie oderwać się od dziedzictwa przeszłości”⁷⁰.

Przejdźmy do zagadnień epistemologicznych. Na wstępie warto zaznaczyć, że doświadczenie w wydaniu fenomenologów jest zróżnicowane, zależnie od rodzajów przedmiotów poznania. Swoim zakresem obejmuje: spostrzeżenie zewnętrzne, spostrzeżenie wewnętrzne, intuicję aksjologiczną oraz poznanie aprioryczne⁷¹. Z uwagi na to, że Tischner nie jest zainteresowany konstruowaniem teorii wartości, lecz skupia się na ich roli w dramacie osoby, odwołuje się przede wszystkim do intuicji wartości wprzęgniętej w sytuację dialogiczną i tzw. myślenie preferencyjne, które jakoś „odślania” świat wartości. Namysł nad wartościami jest możliwy dzięki poznaniu apriorycznemu, natomiast spostrzeżenie wewnętrzne umożliwia dotarcie do wartości w obszarze Ja.

Tischner w badaniach, których przedmiotem była egotyczność, posługiwał się spostrzeżeniem wewnętrznym, które określa jako „[...] takie ujęcie treści konscjentywnej,

się jej naukowa rzetelność – wyczulenie na slogany i pokusy nadinterpretacji”. *Tischnerowskie spojrzenia. Głosy uczniów i przyjaciół*, „Znak” 2004, nr 5, s. 27–28.

⁶⁷ Krakowski filozof nadaje nowe znaczenie słowu „metafizyka”. Przyjmuje się, że terminem tym posługujemy się w odniesieniu do Arystotelesowskiej filozofii pierwszej. Termin zawdzięcza swe pochodzenie porządkującemu pisma Stagiryty Andronikosowi z Rodos. Dla Tischnera „metafizyka” oznacza to, co poza bytem i niebytem.

⁶⁸ „Jakież więc myślenie może obejść się bez metafory? Takie myślenie, którego celem i racją jest bezwzględna afirmacja aktualnego świata. Jest to myślenie, dla którego realizm staje się nie tylko filozofią, ale jest już chorobą, a zasada ścisłej jednoznaczności języka – niczym zakaz wychodzenia na dwór obowiązujący zagrypionych – nie tyle dyrektywą, która ma ułatwić porozumienie, ile rezygnacją z przemyślenia sensu ukrytego w wielkich metaforach europejskiej filozofii”. J. Tischner, *Myślenie z wnętrza...*, art. cyt., s. 476.

⁶⁹ ZFC, s. 287.

⁷⁰ J. Tischner, *Sprawa osoby...*, art. cyt., s. 6.

⁷¹ Por. P. Duchliński, *Czy Roman Ingarden stworzył teorię wartości*, „Logos i Ethos” 2005, nr 1, s. 151–171.

które dokonuje się w równoczesności teraźniejszej aktu ujęcia i treści ujmowanej i które nie mogłoby zaistnieć, gdyby ujmowana treść w ogóle nie istniała”⁷². Ustalenia filozofa dotyczące doświadczenia wartości w obszarze Ja somatycznego, Ja jako podmiotu poznania i Ja osobowego, opierały się o wypracowane przez niego metody, dlatego pokrótce przedstawimy Tischnerowskie rozumienie takich kluczowych pojęć, jak: refleksyjność, odsłonięcie (manifestacja) i refleksywność.

Refleksywność jest konscjentywnym doświadczeniem nieaktowym, które może stać się przedmiotem aktu refleksji. Charakterystycznym momentem refleksywności (doświadczenia wewnętrznego) i refleksyjności jest doświadczenie czasu, ściśle – ujęcia treści w aktualnej teraźniejszości. Doświadczenie refleksywne jest jakąś pośrednią formą między poznaniem Ja w aktach refleksji na nie skierowanych a czystą konscjentywnością Ja w aktach spostrzeżenia zewnętrznego. Istotą doświadczenia refleksywnego jest wsobność intencji treści, jak – przykładowo – w refleksywnym doświadczeniu lęku, który niejako „przychodzi z zewnątrz”. W obszarze intencyjności, czymś przeciwnym doświadczeniu jest manifestacja, odsłonięcie, ob-jawienie, ponieważ znamionuje ją inny kierunek intencji, tj. „od-Ja”. Manifestacja stanowi odpowiedź na wartości i dokonuje się w sytuacjach określonych przez Jaspersa jako „graniczne”: działaniu, podejmowaniu decyzji, afirmacji bądź proteście wobec pozytywnych i negatywnych wartości⁷³, odsłaniając głębię, jakąś prawdę Ja. Chociaż akt decyzji jest momentem manifestacji Ja, to nie jest z nią tożsamy. Manifestacja jako niezapośredniczona, czysta świadomość egotyczna ma walory poznawcze, wyświeczone w dwóch aspektach: 1) odsłonięcia prawdy o Ja; 2) dookreślenia tego, co nadchodzi, czyli sposobu bycia zapoczątkowanego przez manifestację. Prezentując zagadnienie osoby jako bytu-dla siebie, Tischner mówi, że „sobość” osoby, jej „Co” należy szukać w wyrazie⁷⁴, w którym osoba „jeszcze raz rodzi samą siebie”⁷⁵. Trzeba zaznaczyć, że warunkiem „sobości” jest byt-dla-siebie, w którym jego „być” poprzedza „mieć”. Byt-dla-siebie, wewnętrznie rozdarty złem, pokonuje przeszkody na drodze powrotu do siebie poprzez wybór uczestnictwa w dobru. Sam wybór uczestnictwa nie jest jeszcze sobością. Sobność zawiera się w „wyrazie” osoby.

Akty refleksji (refleksyjność), w ujęciu Tischnera, obejmują jedynie sferę egotyczności⁷⁶. Refleksja może obejmować nie tylko aktualne treści świadomości, lecz – dzięki

⁷² FSE, s. 346.

⁷³ Por. EWN, s. 71.

⁷⁴ A. Workowski widzi wyraz osoby w procesach solidaryzacji i desolidaryzacji egotycznej. Wyraz osoby miałby być w jakimś sensie przeciwny „przyswajaniu”. Przeciwnieństwo polega na różnym kierunku intencji: wyraz znamionuje intencja odśrodkowa (od-Ja), natomiast „przyswojenie” intencja dośrodkowa (do-Ja). Warto zaznaczyć, że Workowski widzi „przyswajanie” jako słowo-klucz w systematyzowaniu myśli Tischnera. Zob. A. Workowski, *Józefa Tischnera filozofia przyswajania*, art. cyt., s. 13–31.

⁷⁵ J. Tischner, *Sprawa osoby...*, art. cyt., s. 19.

⁷⁶ W wyniku solidaryzacji egotyczność może sięgać przedmiotów, o ile jako „moje przedmioty” wejdą w obszar konscjentywności.

aktowi przypomnienia i wyobrażenia – sięgać tego, co w przeszłości było treścią świadomości lub może nią być w przyszłości. W sytuacji pozbawienia treści charakteru egotycznej konscjentywności, treść przestaje być przedmiotem refleksji⁷⁷. Oprócz konscjentywności i egotyczności koniecznym warunkiem refleksji jest wchodzące w jej ramy spostrzeżenie wewnętrzne, które ujmuje swój przedmiot w czasowej terażniejszości⁷⁸. W akcie refleksji podmiot poznania dokonuje izolacji treści, na które kierują się intencje poznawcze, od strumienia przeżyć. Finalnym efektem aktu refleksji jest nazwanie przeżycia. Możliwość ujęcia przeżycia w akcie refleksji zakłada wcześniejsze, przynajmniej przybliżone rozumienie czy wyobrażenie (ideę) tego, co ujmuje. Zachodzi tu możliwość zafałszowania ostatecznego ujęcia przez ową ideę, ponieważ nosi ona na sobie piętno treści minionych, tych, z którymi współwystępuje albo nie mieści się w ramach pojęć dysponowanych przez język⁷⁹.

Apodyktyczna pewność, że jakaś treść występuje obecnie w świadomości, jest ugruntowana w intuicji przeżywania, którą – za Ingardenem – określa Tischner jako specyficzną samoświadomość charakteryzującą akty świadomości⁸⁰. Dla spostrzeżenia immanentnego fenomenem jest treść konscjentywna dana w momencie terażniejszości czasowej. Jeżeli wraz z treścią daną bezpośrednio i źródłowo ujmiemy związane z nią konieczne treści, które w momencie terażniejszości są równie „widoczne”, mamy do czynienia z fenomenem w znaczeniu szerszym. Treść warunkuje zaistnienie spostrzeżenia immanentnego. To, co się wiąże w sposób przypadkowy i niekonieczny z treścią daną wprost i bezpośrednio spostrzeżeniu immanentnemu, do fenomenu już nie należy⁸¹.

W odniesieniu do etyki i mieszczącej się w jej ramach aksjologii⁸², krakowski filozof stosuje metodę fenomenologiczną. Zgodnie z głównym postulatem Husserla „z powrotem do rzeczy”, punktem wyjścia jest to, co bezpośrednio dane. Można postawić tu pytanie: jak źródłowo dane są wartości? By na nie odpowiedzieć, należy bliżej przyjrzeć się charakterowi metody. Redukcja transcendentualno-fenomeno-

⁷⁷ „Analizując np. akt decyzji w oderwaniu od momentu *aktualnie moja*, przechodzimy na płaszczyznę analizy aktu decyzji *jako takiego*, co z refleksją nie ma już nic wspólnego. Wtedy mógłby to być akt decyzji jakiegoś drugiego Ja lub akt decyzji w ogóle, badany przy pomocy Husserlowskiego poznania ejdetycznego. Akt konkretnej mojej decyzji będzie co najwyżej punktem wyjścia do osiągnięcia *egotyczności w ogóle*, który bez refleksji byłby niemożliwy do uchwycenia. Z chwilą uzyskania idei *egotyczności w ogóle*, refleksyjna intuicja mojej egotyczności może zniknąć bez żadnej szkody dla dalszych badań”. FSE, s. 249.

⁷⁸ Tamże, s. 230–250.

⁷⁹ Tamże, s. 344–345.

⁸⁰ Tamże, s. 339, 346.

⁸¹ Tamże, s. 348.

⁸² J. Galarowicz stwierdza, że „Etyka jest dla niego [Tischnera – przyp. K. S.] przede wszystkim teorią wartości (aksjologią), ale taką aksjologią, poprzez którą odsłania się antropologia filozoficzna (teoria Ja aksjologicznego) oraz filozofia spotkania, dialogu i dramatu”. J. Galarowicz, *Doświadczenie wartości etycznych według J. Tischnera*, [w:] *Etyka*, J. Pawlica [red.], Kraków 1992, s. 564.

logiczna polega na „wzięciu w nawias” tezy egzystencjalnej, czyli naturalnego przeświadczenia o istnieniu świata i siebie w tym świecie. Nie jest to wątplenie Kartezjańskie, ani sceptycyzm, ponieważ „wzięcie w nawias” oznacza bardziej „nie robienie użytku” z tezy egzystencjalnej. W konsekwencji dochodzi do ukonstytuowania transcendentnego Ja, które jest podmiotem mniemania o istnieniu świata. Świat zostaje ukonstytuowany nie jako realnie istniejący, lecz jako fenomen świata⁸³. Redukcja fenomenologiczna proponowana przez autora *Fenomenologii świadomości egotycznej* obejmuje „wzięcie w nawias” wszelkich systemów metafizycznych, religijnych, też o naturze człowieka, też etyki teleologicznej itp. Zdaniem krakowskiego fenomenologa, przyjęcie wyżej wymienionych założeń skazuje etykę na uwikłanie w inne dyscypliny filozoficzne, a nawet w nauki szczegółowe⁸⁴. Punktem wyjścia metody fenomenologicznej czyni Tischner konkretne sytuacje etyczne, konkretnego człowieka, stąd modelowym przykładem sytuacji etycznej jest biblijna przypowieść o miłosiernym Samarytaninie⁸⁵. Z „natury” metody fenomenologicznej, opis źródłowego doświadczenia wartości dotyczy sytuacji etycznej twórcy teorii. Doświadczenie owo musi jednocześnie jakoś partycypować w doświadczeniu odbiorcy teorii. Tischner pisze: „Ponieważ jednak opis fenomenologiczny zmierza do uchwycenia jego powszechnej istoty, fenomenologia rości sobie pretensję do wypowiadania prawdziwych sądów o doświadczeniu etycznym w ogóle, a zatem także o doświadczeniu etycznym słuchacza. Pretensja ta wymaga weryfikacji, pogłębienia i poszerzenia. Stąd propozycje fenomenologów zwracają się do słuchacza nie jako do zwykłego odbiorcy teorii, lecz także jako do jej potencjalnego współtwórcy”⁸⁶. Jedynymi założeniami fenomenologicznej metody w etyce, a także mieszczącej się w jej ramach aksjologii, są: uznanie, że sytuacje etyczne istnieją i że są przeżywane jako właśnie takie nie tylko przeze mnie, lecz także przez innych. Metoda zmierza do opisanego źródłowego doświadczenia sytuacji etycznej, w której – od strony poznawczej – są obecne dwa bieguny: subiektywny, zawierający jakieś odczucie wartości, i obiektywny (przedmiotowy), zawierający wartości etyczne. W opisie sytuacji etycznych idzie o „ich własną doświadczeniowo daną istotę”, wydobyć istotnych rysów, które wystąpią w każdej sytuacji etycznej⁸⁷.

Krakowski fenomenolog przedmiotem rozważań aksjologicznych czyni głównie wartości etyczne, co wydaje się być zrozumiałe w kontekście filozofii dramatu. Wartości etyczne realizuje się w perspektywie aksjologiczno-agatologicznej (dobra i zła) i perspektywie szczęśliwego zakończenia dramatu religijnego, czyli usprawiedliwienia

⁸³ Zob. J. Tischner, *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*, [w:] tenże, *Studia z filozofii świadomości. Dzieła zebrane*, Kraków 2006, s. 3–5.

⁸⁴ Tenże, *Wartości etyczne i ich poznanie*, „Znak” 1972, nr 5, s. 630.

⁸⁵ Por. EWN, s. 61–71.

⁸⁶ Tenże, *Wartości etyczne...*, art. cyt., s. 630.

⁸⁷ Tamże, s. 630–631.

i zbawienia. Jest w aktach realizacji wartości etycznych odniesienie do wartości świętych.

Trzymając się założenia metody fenomenologicznej, Tischner szuka doświadczenia wartości możliwego dzięki intuicji wartości w sytuacjach, w których mamy do czynienia z konkretnymi „nosicielami wartości”, tj. „tam, gdzie dochodzi do konkretnego spostrzeżenia lub przynajmniej wyobrażenia przedmiotu czy sytuacji, wydarzenia, czy procesu, które są »nosicielami« wartości lub w których urzeczywistnia się interesująca nas istota”⁸⁸. Percepcja wartości jest zatem uwikłana w percepcję konkretnego i wiąże się ze zmysłami, lecz jest możliwa dzięki intuicji, jakimś „widzeniu”, czuciu wartości wprost, z pominięciem rozumowania. Refleksja jest wtórnym momentem względem intuicji. Sama intuicja wydaje się być pod mniejszym wpływem rozumu, niż uczuć, emocji, których korelatem w konkretnej sytuacji etycznej są wartości.

Tischner wiąże poznanie wartości ze sferą emocjonalną⁸⁹ człowieka i sytuacją Spotkania z drugim. Intuicja wartości nie jest tożsama z sądem o wartościach i rozpoznaniem wartości opartym o akt przypomnienia, co nie oznacza, że nie możemy niczego powiedzieć o wartościach poza konkretną sytuacją etyczną. Dokonania na polu aksjologii takich myślicieli jak: M. Scheler, D. v. Hildebrand przekonują Tischnera, że wartości jednostkowe i sytuacje etyczne, w których wartości są dane, odznaczają się, przynajmniej w pewnym stopniu, jakimś rysem ogólności. Chociaż autor *Sporu o istnienie człowieka* eksponuje myśl, że etyka jest twórczością⁹⁰, to jednak tezę o niepowtarzalności sytuacji etycznych uważa za nieprawdziwą.

Także kryteria rozróżniania wartości „wyższych” od „niższych” winny być wzięte ze źródłowego doświadczenia wartości, nie zaś odkryte racjonalnie, ponieważ każda wartość dana jest od razu wspólnie z miejscem zajmowanym w hierarchii wartości, co umożliwia preferencję⁹¹. Kluczem do doświadczenia wartości jest Spotkanie z drugim. W Spotkaniu doświadczeniu dana jest wolność, niepowątpiewalna i w pewnym sensie absolutna wartość drugiego⁹², dlatego inny ze względu na swoją wartość nigdy nie może być potraktowany jako środek, lecz zawsze jako cel⁹³. W Spotkaniu możliwe

⁸⁸ Tamże, s. 634.

⁸⁹ „Intuicja wartości etycznych występuje w bogatej otoczce emocji. Uderzył mnie straszny widok... Pobity człowiek leży obok drogi... Jestem przerażony... Człowiek jęczy... ogarnia mnie litość. Trzeba coś zrobić”. Tamże, s. 634.

⁹⁰ Por. EAH, s. 256.

⁹¹ Tenże, *Wartości etyczne...*, art. cyt., s. 640–644.

⁹² „Ten tylko, kto doświadczył spotkania, może mówić, że doświadczył źródłowo jakiegoś konkretnego dobra i zła, jakieś tragiczności, jakieś wolności [...]. Kluczem do aksjologii jest spotkanie z drugim. Dopiero dzięki spotkaniu widzimy ludzi na scenie życia zorganizowanej w hierarchię, preferujemy i rozumiemy preferencję innych”. Tenże, *Myślenie według wartości*, art. cyt., s. 485.

⁹³ Por. EWN, s. 87.

jest doświadczenie wartości dzięki „odkrywczości” nadziei istotnej drugiego, natomiast wybór i urzeczywistnienie wartości znajduje pełny wyraz w tym, co autor *Filozofii dramatu* nazywa przyswojeniem⁹⁴. Przyswojeniu podlega dobro, które przyswaja sobie człowieka. Po zarysowaniu epistemologiczno-metodologicznej strony Tischnerowskiej aksjologii należy dokonać próby określenia pewnej koncepcji wartości, jaka wyłoniła się w wyniku badań przeprowadzonych przez filozofa. Zagadnienia wartości i świata są z sobą skorelowane, ponieważ koncepcja rzeczywistości określa przynajmniej możliwość mówienia o wartościach „obecnych” w świecie⁹⁵.

2.3. Koncepcja wartości i jej wpływ na wizję świata

Poszukując określenia koncepcji wartości w ujęciu Tischnera, warto te rozważania umieścić w pewnym aksjologicznym kontekście, jakim są podstawowe różnice w kierunkach poszukiwań aksjologii ogólnej, przy uwzględnieniu kryteriów przedmiotu, źródeł i metod badań aksjologicznych. Powyższe kryteria decydują o miejscu aksjologii pośród innych dyscyplin filozoficznych oraz przyjmują, nierzadko milcząco, pewne rozwiązania na gruncie metafizyki, ontologii i epistemologii.

W oparciu o te kryteria można wyróżnić siedem grup wyznaczających możliwe koncepcje aksjologii. 1) Stanowisko negujące istnienie wartości czyni niemożliwą refleksję aksjologiczną, pozbawiając ją przedmiotu (stanowisko to łączy się często z fizykalizmem i materializmem mechanistycznym). 2) Wartości istnieją, lecz nie są indywidualne i obiektywne, nie mają charakteru zobowiązującego. Stanowią raczej treść aktów psychicznych, sądów, mniemań, odczuć i ocen. Pogląd ten, oparty na filozoficznych założeniach nominalizmu i radykalnego neopozytywizmu, sprowadza rolę aksjologii do opisu ludzkich mniemań dotyczących wartości. 3) Wartości istnieją obiektywnie w świecie przedmiotowym, lecz są zrelatywizowane do człowieka, grupy społecznej (marksizm)⁹⁶

⁹⁴ Por. SOIC, s. 305.

⁹⁵ Mamy tu na myśli koncepcje rzeczywistości, jakie zarysowały się w historii filozofii, np. jakościowy monizm (spirytualizm, materializm), czy pluralizm. Z pewnością krakowski filozof – zgodnie z tradycją fenomenologiczną – stał na stanowisku pluralizmu metafizycznego, chociaż interesowało go nie tyle tworzenie ontologii, ile rozwiązanie „problemu człowieka”. Dlatego, jeśli podejmuje aksjologiczną refleksję nad „światem”, to w znaczeniu środowiska człowieka (*Umwelt*), bądź w znaczeniu sceny dramatu, do której stosunek jest zapośredniczony przez relację z innym.

⁹⁶ Aksjologia na gruncie marksizmu, przynajmniej w Polsce, nie doczekała się jednoznacznych rozstrzygnięć dotyczących sposobu istnienia wartości, ich natury i zachodzących między wartościami związków. Przyjmowano wartości jako obiektywne i rozumiano jako „[...] stosunek społeczny łączący ludzi z obiektami ich intencjonalnej aktywności”. Cz. Herod, *Założenia teoretyczno-metodologiczne formułowania celów kształcenia i wychowania*, [w:] *Metodologiczne problemy badań nad modernizacją systemu oświaty (materiały z konferencji 10–11 listopada 1977)*, Instytut Badań Pedagogicznych,

lub epoki historyczno-kulturowej. Rola aksjologii sprowadza się do opisowej nauki socjologicznej, historycznej, psychologicznej, gdzie analizuje się zachowanie ludzi w różnych epokach, sytuacjach i środowiskach. W wyniku tych działań powstają opisowo-porównawcze teorie postępowania moralnego. 4) Wartości istnieją obiektywnie, przysługują rzeczom jako własności czy cechy (tak samo jak biologiczne czy fizyczne). Pogląd ten zakłada podłoże naturalistyczne – przedmiot jest zbiorem własności, klasą cech. Aksjologia byłaby tu nauką badającą realną rzeczywistość wartości pojętych jako cechy, podobnie jak nauki przyrodnicze. 5) Wartości istnieją w świecie realnym obiektywnie, choć niekoniecznie realnie; nie są zrelatywizowane do świadomości ludzkiej, lecz odgrywają w strukturze bytu istotną rolę, nadając mu rys aksjologiczny. 6) Wartości istnieją w świecie realnym oraz jako pewne istności idealne. Rzeczywistość dzieli się na realną i idealną, co wyznacza możliwość dwu aksjologii: bytu realnego, badającej wartości rzeczy jednostkowych, procesów i zjawisk w świetle faktów, oraz idealnego, ujmującej wartości jako trwałe, niezmiennie istniejące w świecie bytów idealnych. W tej grupie znajdują się koncepcje rzeczywistości o zróżnicowanej przewadze świata idealnego lub realnego. Zależnie od tego, różnie mogą ułożyć się relacje aksjologii bytu realnego i aksjologii bytu idealnego. 7) Wartości są postrzegane jako przedmioty wyłącznie idealne. Aksjologia nie zajmuje się realną rzeczywistością, lecz światem bytów idealnych. W obrębie tej grupy istnieje możliwość różnych odmian aksjologii, zależnie od przyjmowanego typu idealizmu metafizycznego⁹⁷.

Aksjologiczna myśl Tischnera, odnośnie powyższego rozróżnienia, plasuje się w grupie piątej. W ujęciu krakowskiego filozofa świat wartości jest zróżnicowany, wartości nie można sprowadzić ani do fizycznych własności przedmiotów, ani do platońskich idei, lecz są one irrealne i obiektywne. Zależnie od rodzaju wartości, według akceptowanej przez Tischnera Schelerowskiej hierarchii wartości, są one w różny sposób „ucieleśnione” w tym, co obiektywnie istnieje. Według krakowskiego myśliciela, we wszelkich refleksjach aksjologicznych nie można wyjść poza idee trzech wartości – prawdy, dobra i piękna, dających źródło naukom – ontologii, będącej nauką o tym, co naprawdę jest, etyce, jako nauce o dobru, i estetyce traktującej o pięknie⁹⁸.

Warszawa 1978, s. 54. Na temat aksjologii marksistowskiej zob. W. P. Tugarinow, *Teoria wartości w marksizmie*, Warszawa 1973.

⁹⁷ Por. W. Cichoń, *Wartości – człowiek – wychowanie. Zarys problematyki aksjologiczno-wychowawczej*, Kraków 1996, s. 23. Z W. Cichoniem Tischner poznał się na seminarium u R. Ingardena na Uniwersytecie Jagiellońskim. Oba połączyły zainteresowania filozofią wartości i teorią wychowania. W. Bonowicz, *Tischner*, dz. cyt., s. 180.

Zob. W. Cichoń, *Świat wartości i sposoby jego poznawania*, [w:] W. Stróżewski [red.], *Studia z teorii poznania i filozofii wartości*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1978, s. 163–176.

⁹⁸ MWŻP, Część zatytułowana: *Dramat wartości stanowi odczyt wygłoszony podczas Ogólnopolskiej Sesji Estetycznej zorganizowanej w Mogilanach w maju 1983 r. przez Zakład Estetyki Instytutu Filozofii UJ*; drukowany [w:] M. Gołaszewska [red.], *Etos sztuki*, Warszawa–Kraków 1994, s. 20.

Można powiedzieć, że jednym z centralnych zagadnień aksjologii jest odpowiedź na pytanie, jakimi bytami są wartości, o ile w ogóle istnieją? Precyzyjniej sformułował to pytanie R. Ingarden w ramach swoich badań ontologicznych: w jaki sposób istnieją wartości? Na kanwie możliwych odpowiedzi zarysował się w aksjologii spór. Problem sporu wokół egzystencjalnego statusu wartości jest tak obszerny, że trzeba się ograniczyć tylko do wskazania kierunków prób jego rozwiązania. Nominalizm utrzymuje, że wartości nie istnieją, istnieją tylko ich nazwy i wypowiedzi wartościujące. To stanowisko jest znamienne dla pozytywistycznego stylu myślenia. W ujęciu Platona wartości istnieją „realnie”, bardziej realnie niż rzeczy, bo trwale i niezmiennie. Najwyższą wartością jest zarazem Idea Prawdy, Dobra i Piękna. Świat idei jest realny, natomiast sfera zmiennych rzeczy pozostaje między istnieniem a negacją. To stanowisko można określić jako skrajny realizm aksjologiczny. Arystoteles reprezentuje umiarkowany realizm aksjologiczny, twierdząc, że wartości istnieją realnie w rzeczach. Nośnikiem wartości jest gatunkowa forma⁹⁹. Dualizm sposobów istnienia, towarzyszący dziejom sporów o status wartości, został przełamany na gruncie fenomenologii. Na uwagę zasługuje omawiana już koncepcja polskiego ontologa i estetyka, Romana Ingardena, według którego sposób istnienia wartości jest pośredni między prostą realnością a intencjonalnością.

Autor *Fenomenologii świadomości egotycznej* nie tworzy epistemologii wartości, jednak zaznacza, że człowiek ma naturalną zdolność postrzegania i życia wartościami, a realizując je, buduje siebie. Współczesna filozofia dialogu, w której mieści się myśl krakowskiego fenomenologa, wpisuje się w pewnym sensie w tradycję kantowską a konkretnie pytań stawianych przez Kanta: co mogę wiedzieć?; co powinienem czynić?; czego mogę się spodziewać?; czym jest człowiek? Zdaniem królewieckiego filozofa, z uwagi na to, że trzy pierwsze pytania odnoszą się do czwartego, wszystkie można zaliczyć do antropologii¹⁰⁰. Kant widzi powiązanie tych pytań następująco: samowiedza człowieka ma związek z projektami działań, te zaś z przewidywanymi rezultatami tych działań. Działania niosą z sobą zmiany w sferze wartości¹⁰¹.

Aksjologiczne ustalenia Tischnera są pochodne w stosunku do etyki, ponieważ ona „[...] jest niczym innym jak nauką *tworzenia wartości*. Życie etyczne nie polega na tym, że człowiek *odbija normę*, która jako jedyna jest *wartością*, ale na tym, że przemienia wartości, których jeszcze *nie ma* a trzeba, *żeby były*, na wartości, które są. Czyn zgodny z wartością sam jest wartością”¹⁰². Autor *Filozofii dramatu* wypowiada ten pogląd w kontekście rozważania na temat tzw. „kreacjonizmu”, „tworzenia wartości”, który teologowie interpretują jako decydowanie o tym, co dobre, a co złe.

⁹⁹ Por. J. Lipiec, *Istnienie wartości*, [w:] tenże [red.], *Człowiek i świat wartości*, dz. cyt., s. 28–30.

¹⁰⁰ Por. M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, tłum. B. Baran, Warszawa 1989, s. 231–232.

¹⁰¹ Zob. K. Wieczorek, *Człowiek otwarty na drugiego. Perspektywy filozofii Karola Wojtyły i Józefa Tischnera*, [w:] J. Baniak [red.], *Filozofia dialogu. Perspektywa i aspekty dialogu*, dz. cyt., s. 25–36.

¹⁰² WKS, s. 147.

Krakowski filozof zdecydowanie twierdzi, że człowiek wprawdzie tworzy wartości, lecz nie oznacza to, że ustala demarkację pomiędzy dobrem a złem.

Można zaryzykować twierdzenie, że cała filozofia Tischnera jest myśleniem „według wartości”. Trudno natomiast znaleźć interesujące nas refleksje „o wartościach”, chociaż możliwe jest „odczytanie” przemilczanych w dyskursie, ukrytych założeń aksjologicznych. Refleksja Tischnera odcina się zarówno od etyki rozumianej jako nauki o powinnościach moralnych, jak i aksjologii – mimo centralnego miejsca tego słowa w tekstach autora – rozumianej jako namysł nad istotą wartości, ich budową, hierarchią, związków między wartościami itd.¹⁰³. Można sądzić, że sposób rozumienia wartości przez tego fenomenologa jest bliski ujęciom M. Schelera, N. Hartmanna, D. von Hildebranda czy R. Ingardena¹⁰⁴, co widać na kanwie ukazanych już inspiracji myślą tych filozofów. Głębsza analiza wpływu wymienionych filozofów na poglądy J. Tischnera wymaga osobnego opracowania.

Zakrawa na paradoks pochodzenie zwrotu „myślenie według wartości”, którym jako tytułem opatrzył Tischner jeden ze swoich zbiorów prac. Jest to parafraza fragmentu z *Listu o humanizmie* M. Heideggera, w którym autor pisze: „Myślenie według wartości jest tu i wszędzie największym bluźnierstwem, jakie można pomyśleć przeciwko byciu. Myśleć przeciw wartościom wcale nie znaczy bić w bęben na cześć bezwartościowości i marności bytu, lecz znaczy: wbrew subiektywizacji bytu, która czyni z niego przedmiot jedynie, stawiać przed myślenie prześwit prawdy bycia”¹⁰⁵. Czym więc jest „myślenie według wartości”? Tischner odpowie, że wyraża się ono w naszym preferencyjnym myśleniu zakładającym aksjologiczną hierarchiczność treści myślenia. Taka odpowiedź prowokuje następne pytanie: czy myślenie preferencyjne odbija „uhierarchizowaną” rzeczywistość, czy też rzeczywistość jawi się nam jako hierarchicznie uporządkowana, bo nasze myślenie jest z gruntu preferencyjne i hierarchizuje świat, niczym aprioryczne formy zmysłowości i kategorie rozsądku Kanta? Jak zauważa A. Węgrzecki¹⁰⁶, ewentualne wątpliwości mogłaby rozwiązać ontologia wartości, której Tischner nie uprawiał. Z myślenia „według wartości” przebiega jednak obiektywistyczne traktowanie wartości. Ponadto, w odróżnieniu od Kantowskich apriorycznych form umysłu, myślenie preferencyjne jest związane z wolnością, zakłada jej moment, wartości człowiek wybierać bowiem nie musi, ale może. Wartość nie zniewala. Na tym polega wartość wolności¹⁰⁷. Krakowski fenomenolog uważa, że człowiek nie jest w stanie uciec od wartościowania, ponieważ dany mu w preferencji

¹⁰³ Por. B. Skarga, *Człowiek agatologiczny*, [w:] W. Zuziak [red.], *Pytając o człowieka...*, dz. cyt., s. 99.

¹⁰⁴ Por. A. Węgrzecki, *Czym jest „myślenie według wartości”*, [w:] W. Zuziak [red.], *Pytając o człowieka...*, dz. cyt., s. 91–93.

¹⁰⁵ M. Heidegger, *List o humanizmie*, tłum. J. Tischner, [w:] tenże, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, Warszawa, 1977, s. 111.

¹⁰⁶ Zob. A. Węgrzecki, *Czym jest „myślenie według wartości”*, art. cyt., s. 94.

¹⁰⁷ Tenże, *Myślenie według wartości*, art. cyt., s. 479–482.

świat jawi się jako hierarchicznie uporządkowany. Myślenie preferencyjne ma swoje źródło w platonizmie i neoplatonizmie, gdzie rzeczywistość jest uporządkowana hierarchicznie. Między innymi Platon i Pseudo-Dionizy Areopagita uważają, że dobro jest „ponad bytem i niebytem”¹⁰⁸.

Podstawowym źródłem wszystkich przeżyć aksjologicznych jest Spotkanie, pojmowane nie jako zwykłe zetknięcie się z kimś, lecz jako dramatyczne Wydarzenie. Dramat we wszelkich swoich odmianach jest możliwy tylko w przestrzeni międzyludzkiej, gdzie główne role grają wartości, wolność i związane z nią preferencyjne myślenie¹⁰⁹. W tak rozumianym doświadczeniu wartości jawią się ich znamienne rysy: pojawienie się ich w spotkaniu z drugim, obiektywność i zobowiązujący charakter¹¹⁰. Będące źródłem lęku „urazy” i „kompleksy” mogą prowadzić do moralnego subiektywizmu. Lęk przedstawia wówczas człowiekowi wartości lękowi służące, a wtedy świat i inni ludzie jawią się jako zagrożenie¹¹¹.

Wspomnieliśmy już, że Tischner rezygnuje z rozważań nad sposobem istnienia wartości. Filozof sądzi, że pytanie o ontologiczny status wartości jest doniosłe dla aksjologii, lecz dla praktyki etycznej człowieka bardziej istotne jest inne: do czego wartość zobowiązuje? Jeśli tak, czy to upoważnia do zarzucenia rozważań na gruncie ontologii? Będziemy mogli na nie odpowiedzieć dopiero w końcu pracy. Nasz myśliciel w kwestii ontologicznego statusu wartości odsyła do poglądów Romana Ingardena, przyjmując pewne rozstrzygnięcia. Wartości nie istnieją jako realne, w czasie (choć są doświadczane w czasie), lecz są obiektywne, bo kategorycznie zobowiązują i są zadane „przedmiotowo”. Obiektywność wartości oznacza, że nie są one zależne od czasu, przestrzeni i poznającego je podmiotu. Relatywność wartości może dotyczyć jedynie ich odczucia. W tej kwestii filozof znów odsyła do myśli innych: R. Ingardena¹¹² i W. Tatarkiewicza¹¹³.

Tischner proponuje „określenie przybliżające” wartość, które pokierowałoby intuicję w badaniach aksjologicznych w odróżnieniu tego, co jest wartością, a co nią nie jest. Świadomy braków tego określenia, odnosi się do F. J. von Rintelena: „Gdy mówimy o wartościach, chodzi nam o możliwą do zobiektywizowania, jakościową, sensowną treść, która zostaje potwierdzona w jakiejś postawie jako cel świadomego lub nieświadomego dążenia i może być w jakimś stopniu urzeczywistniona (wartość realna). Na mocy swej wewnętrznej zawartości (własnej wartościowości) może ona być w sposób zobowiązujący przyporządkowana jakiemuś innemu porządkowi (war-

¹⁰⁸ J. Tischner, *Ksiądz na manowcach*, dz. cyt., s. 50–56.

¹⁰⁹ Tamże, s. 484.

¹¹⁰ EWN, s. 62.

¹¹¹ Tamże, s. 65.

¹¹² Zob. R. Ingarden, *Uwagi o względności wartości*, [w:] tenże, *Przeżycie – dzieło – wartość*, Kraków 1966, s. 67–82.

¹¹³ Zob. W. Tatarkiewicz, *Droga do filozofii*, t. 1, Warszawa 1971, s. 211–290.

tości relacyjne, wartości użytecznościowe)”¹¹⁴. Wartości – twierdzi Tischner na kanwie powyższego tekstu – jawią się w obszarze ludzkiego dążenia, którego warunkiem i motywem jest zaakceptowanie jakiejś wartości.

Snop światła na Tischnerowską koncepcję wartości rzuca jeszcze inny wątek. Filozof sądzi, że wartością nie jest sam cel, lecz to, ze względu na co człowiek dąży do celu¹¹⁵. Jednocześnie wartości stanowią „okno na świat”¹¹⁶: „O czym myślimy, gdy mówimy: wartość? Myślimy o tym, że jakieś doświadczenie ukazuje nam nie tylko to, co jest lub może być, ale i to, że to *coś* jest *ważne* – ważne dla mnie, ważne dla ciebie, ważne dla nas. Drzewo jest wartością, bo jest piękne, twarz człowieka jest wartością, bo promieniuje prawdą, przebaczenie jest wartością, bo stanowi przeszkodę hamującą instynkt odwetu. Wartość nie zawęży naszego rozumienia świata i człowieka, lecz je poszerza. Dzięki wartości *widzimy* nie tylko to, co jest, ale i to, co może być, co być powinno. Przede wszystkim jednak *widzimy* siebie jako tych, którzy *coś mogą* w świecie: mogą *coś zrobić* a czegoś *nie zrobić*. Wartości wtrącają nas w podziw, zachwyt, budzą nadzieję, miłość, ale także wywołują lęk, przerażenie, nienawiść. Doświadczenie wartości powstaje i rozwija się między *mysterium tremendum*¹¹⁷ a *mysterium fascinosum*”¹¹⁸. W Tischnerowskich określeniach wartości uderza pewna niejednoznaczność. Polemizując¹¹⁹ z prof. Gogaczem, który widzi wartości jako własności bytów, Tischner stwierdza, że: „[...] pojęcie wartości to nic innego, tylko ogólne pojęcie ukute na określenie rysu wspólnego dobra, piękna i prawdy...”¹²⁰. R. Ingarden, do którego odsyłał Tischner, raczej tego ujęcia by nie zaakceptował.

Zgodnie ze stanowiskiem M. Schelera, autor *Fenomenologii świadomości egotycznej* dzieli wartości etyczne na pozytywne i negatywne¹²¹, co koresponduje z przeciwieństwami: sprawiedliwość – niesprawiedliwość, męstwo – tchórzostwo itd. Dalej, rozróżnia wartości „wyższe” i „niższe”, układające się w hierarchię i odznaczające się jakościowym charakterem¹²². Od wartości negatywnej idzie ku człowiekowi imperatyw zakazu, konsekwentnie – od wartości etycznej pozytywnej imperatyw nakazu.

¹¹⁴ J. Tischner, *Wartości etyczne...*, art. cyt., s. 638–639.

¹¹⁵ Tamże.

¹¹⁶ Por. FSE, s. 395.

¹¹⁷ Tischner mówi o nich w nawiązaniu do badań R. Otto nad fenomenem religijności człowieka.

¹¹⁸ Tenże, *Nieszczęsny dar wolności*, dz. cyt., s. 164–165.

¹¹⁹ Na temat tej polemiki zob. *Wstęp*, przypis 26.

¹²⁰ J. Tischner, *Sporo o inspirację ciąg dalszy*, art. cyt., s. 282.

¹²¹ Przekład Schelerowskiego „Unwert” na „wartość negatywna” nie wydaje się Tischnerowi fortunną. „Ktoś mógłby powiedzieć: jeżeli wartość, to nie *negatywna*, z pojęciem wartości łączy się samorzutnie myśl o czymś pozytywnym. To racja. Niestety jednak, język polski nie dysponuje lepszym słowem. Tak więc z braku czegoś lepszego, pozostaniemy przy dość niezręcznie brzmiącej *wartości negatywnej*”. EWN, s. 68. W *Myśleniu według wartości* oraz *Sporze o istnienie człowieka*, autor używa już słów: „wartości” i „antywartości”.

¹²² Tamże, s. 69. Np. zjedzenie obiadu nie jest aksjologicznie neutralne, jak sądzą niektórzy, lecz służy wartościom witalnym, które są usensownione wartościami wyższymi.

Sytuacja bycia w obliczu wyboru pomiędzy powyższymi wartościami jest prawdziwą „sytuacją graniczną” (Jaspers), której podstawowym doświadczeniem jest odpowiedzialność. W zasadzie Tischner akceptuje Schelerowską koncepcję hierarchii wartości, do której odnosi się w wielu tekstach. Hierarchię tę tworzą: wartości hedonistyczne, witalne, duchowe oraz święte¹²³. W ramach hierarchii zachodzi między wartościami związek porządkowania przez wartości wyższe wartości niższych, tzn. sensem wartości hedonistycznych są wartości witalne, witalnych – duchowe, duchowych – święte. Wartość *Sacrum*, stojąca na szczycie aksjologicznej hierarchii, nie potrzebuje już usensownienia, gdyż jest ponad sensem¹²⁴. Zdaniem krakowskiego fenomenologa, świat, o ile jest ludzkim światem, o tyle zabarwiony jest aksjologicznie¹²⁵, gdyż wartość ma moc usprawiedliwienia bytu¹²⁶.

Tischner sądzi, że na poszczególnych szczeblach hierarchii można by wykryć dalsze ustopniowienia¹²⁷. Kryteria rozróżnienia między wartościami wyższymi i niższymi mają swą podstawę w źródłowo danym doświadczeniu wartości, które jakby „prezentują się od razu” ze swym miejscem w hierarchii wartości. Za Schelerem wymienia je Tischner: 1) Ufundowanie wartości niższych przez wyższe. Krakowski filozof modernizuje tę zasadę, posługując się kategorią sensu: wartości wyższe nadają sens wartościom niższym. 2) Głębia zadowolenia – im wyższa wartość zrealizowana, tym większa głębia zadowolenia. Można mówić o parach przeciwieństw głębi zadowolenia, zależnie od zrealizowania wartości pozytywnej lub negatywnej na danym szczeblu hierarchii wartości: przyjemność i przykreść (sfera wartości hedonistycznych), zadowolenie i niezadowolenie (sfera wartości witalnych), radość i smutek (sfera wartości duchowych), szczęście i rozpacz (sfera wartości świętych). 3) Absolutność i relatywność wartości – im wyższa wartość, tym jest mniej relatywna w odczuwaniu. Odczuwanie wartości jest relatywne, zależne od podmiotu doświadczającego wartości. Wartości hedonistyczne czy witalne są bardziej relatywne w odczuciu, niż święte. O ile pierwsze mogą być udziałem jedynie ludzi zdrowych, o tyle drugie – wszystkich. 4) Niepodzielność wartości – im wyższa wartość, tym mniej ulega podziałowi. 5) Niezależność od czasu i przestrzeni zwiększa się zależnie od „wyższości” wartości¹²⁸. Wprawdzie Tischner zgłasza zastrzeżenia odnośnie ustalonych przez M. Schelera

¹²³ EWN, s. 69–76.

¹²⁴ Por. EAH, s. 378

¹²⁵ EWN, s. 84.

¹²⁶ „Teza, że istnienie jest aksjologicznie neutralne – to teza ta jest obecna w moich analizach, to znaczy, ile razy dokonuję jakichś analiz aksjologicznych, tyle razy ta teza jest mi przydatna. Nie bronię tej tezy jako absolutnie słusznej, tylko jako tezy, która jest przydatna w analizach aksjologicznych, bo dzięki temu ja mogę powiedzieć, że wartość czemuś przysługuje, coś określa, coś usprawiedliwia. A gdyby wszystko było wartością, to co miałoby wartość usprawiedliwiać? [...] Musi więc coś nie być wartością, żeby wartość mogła coś określać i czemuś przysługiwać, coś usprawiedliwiać”. EAH, s. 347.

¹²⁷ Tenże, *Wartości etyczne...*, art. cyt., s. 640.

¹²⁸ Tamże, s. 640–643, por. EWN, s. 71–80.

kryteriów wysokości wartości, pokazuje także napięcia i aporie jego aksjologii, związane na przykład z relacją: nosiciel wartości – materia wartości, to jednak istnienie aksjologicznego uniwersum nie podlega jego zdaniem dyskusji¹²⁹.

Autor *Świata ludzkiej nadziei* proponuje także rozróżnienia rodzajów wartości w kategoriach formy i materii. Wartości etyczne formalne są neutralne aksjologicznie i domagają dookreślenia materialnego, „jakościowego”, które decyduje o ich pozytywności lub negatywności¹³⁰. J. Tischner podaje jako przykład „bezkompromisowość”, która jest wartością formalną, czyli jej dobro lub zło zależne jest od tego, czego ona dotyczy. Związana ze złem przybiera postać bezwzględności, czyli postawy, w której człowiek, dążąc do dobrego celu, posługuje się każdymi, tj. dobrymi i złymi środkami, uprawomocniając zasadę: „cel uświęca środki”. Filozof pisze: „Istota bezwzględności kryje się w samej postawie poprzedzającej działanie, którą w jaskrawy sposób charakteryzuje brak prawdziwej woli dobra. Jeżeli czyjaś wola nie jest prawdziwie dobrą wolą, to jego wola jest złą wolą”¹³¹. Wartość formalna „bezkompromisowości” związana z dobrem tworzy „dzielność” implikującą dobro jako cel działania przy użyciu dobrych środków. Dzielność jest przejawem podwójnego dążenia, zwróconego zarówno do siebie, jak i do świata. W dążeniu „do-Ja” chodzi o wyłonienie z siebie właściwej postawy i czynu, natomiast w dążeniu do świata, o odczytanie właściwej wartości i jej urzeczywistnienie¹³².

Na płaszczyźnie znaczenia wartości dla konkretnej osoby Tischner dokonuje kolejnego podziału wartości na: „osobiste” i „typu ogólnego”. Wartości osobiste to te, do których realizacji osoba czuje się szczególnie powołana. One wnoszą w sferę aksjologiczną własny porządek, który wyraża się w kwalifikowaniu niektórych wartości. Choć wartości osobiste nie są obiektywnie najwyższe w hierarchii, to dla osoby wydają się najbardziej doniosłe, ponieważ ich pole promieniowania jest obszarem wyrażania przez osobę prawdy o sobie¹³³.

Aksjologia Tischnera wiąże się ściśle z agatologią, co odpowiada podwójnemu „horyzontowi” dramatu człowieka: aksjologicznemu i agatologicznemu. Wydaje się, że agatologia ma być w intencji Tischnera nie tyle jakąś fenomenologią czy ontologią dobra, lecz rodzajem antropologii ujmującym człowieka wokół dobra¹³⁴. W dramacie relacja dialogiczna opiera się, w koncepcji krakowskiego filozofa, na pojęciach: przestrzeni dialogicznej (hierarchia wartości, czyli „horyzont aksjologiczny”, oraz bardziej podstawowy – „horyzont agatologiczny”) czasu dialogicznego i dialogicznej obecności. Czasem dialogicznym jest oczekiwanie na odpowiedź odnośnie do pytania

¹²⁹ Por. EAH, s. 456.

¹³⁰ Tenże, *Między moralnym kompromisem a utopią*, [w:] MWW, s. 374.

¹³¹ Tamże, s. 375.

¹³² Tamże, s. 376.

¹³³ Tenże, *Filozofia i ludzkie sprawy człowieka*, [w:] ŚLN, s. 122.

¹³⁴ Por. B. Skarga. *Człowiek agatologiczny*, art. cyt., s. 99.

skierowanego do drugiego. Nie jest to czas fizyczny czy psychiczny, choć i on ma tu znaczenie. Za pierwotne doświadczenie innego w sytuacji etycznej krakowski filozof uznaje doświadczenie agatologiczne, które może streścić formuła: „dzieje się coś, czego być nie powinno”. Dopiero z niego wyrasta doświadczenie aksjologiczne z jego wartościami czekającymi na urzeczywistnienie. Właśnie ze źródła doświadczenia agatologicznego tryska meta-fizyka, filozofia tego, co najbardziej zasadnicze¹³⁵. Doświadczenie aksjologiczne, zakładając nadzieję, poczucie siły i „zmysł rzeczywistości”, ma na celu projektowanie wydarzenia zarządzającego tragedii. Myślenie aksjologiczne dzieje się w kierunku preferencji wartości prawdy nad nieprawdą, ale pojętą nie epistemologicznie, lecz dialogicznie (prawda Spotkania). J. Tischner stoi na stanowisku, że zarówno idea obiektywizmu, jak również idea nauki i klasycznej koncepcji prawdy rodzi się dzięki dialogowi. Celem dialogu wyrastającego z „horyzontu agatologicznego” oraz myślenia według wartości jest więc projektowanie rozwiązania dramatu¹³⁶.

Według krakowskiego myśliciela, wszystkie wartości stają się „uczestnikiem” ludzkiego dramatu, bo ich doświadczenie ma charakter dramatyczny. Przyjrzyjmy się źródłom tego dramatyzmu. Po pierwsze, egzystencja ludzka wnosi do doświadczenia wartości czas, bo jedne zjawiają się na horyzoncie doświadczenia „prędzej”, inne „później”. Po drugie, istotą ich doświadczenia jest spór o to, które z nich są w hierarchii wartości wyżej, które niżej, oraz które są pierwotne, a które wtórne¹³⁷. Według Tischnera spór ten nie jest możliwy do przewyciężenia przez jedną przenikliwą intuicję, od której nie będzie odwołania. Źródłem owego sporu jest nie tylko możliwość błędu intuicji, lecz także trwanie wartości: prawdy, dobra i piękna w „sporze o pierwszeństwo”. Triada wartości nie stanowi – jak chciał tomizm – transcendentaliów, bo wówczas „[...] ludzkie życie nie byłoby dramatem narażonym na tragedię”¹³⁸. Tożsamość prawdy, dobra i piękna jest postulatem rozumu praktycznego, dążeniem do jedności w celu uniknięcia tragedii. Czy piękno może utożsamiać się z dobrem? – pyta Tischner. Gdyby tak było, piękno stałoby się jedynym absolutem podporządkowującym sobie prawdę. Dobro byłoby dobrem o ile byłoby piękne¹³⁹, więc służące mu zło stwarzające piękno, nie byłoby złem¹⁴⁰. Różne typy dramatu są konstytuowane uznaniem jednej z tych wartości za absolutną, czyli za dysponującą mocą usprawiedliwienia istnienia.

¹³⁵ Wydaje się, że „agatologia”, mówiąca o tym, co poza bytem i niebytem, jest „meta-fizyką” nie tylko w tym znaczeniu, że ontologia jest bezsilna wobec „logiki dobra”, lecz także dlatego, że dobro usprawiedliwia byt, jest jego – rozumianą nie ontologicznie – racją. Jeśli byt ma jakiś sens, to tylko w dobru. Zob. W. Stróżewski, *Ontologia*, Kraków 2004, s. 291.

¹³⁶ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, art. cyt., s. 486–491.

¹³⁷ MWŻP, s. 21.

¹³⁸ Tamże.

¹³⁹ W tym przypadku racją dobra byłoby piękno.

¹⁴⁰ FD, s. 134.

Po naszkicowaniu wizji wartości u Tischnera, spróbujmy odpowiedzieć na pytanie zawarte w tytule niniejszego paragrafu: jaki jest wpływ wizji wartości na obraz świata? Myśl krakowskiego fenomenologa charakteryzuje spojrzenie przez pryzmat aksjologii na całą rzeczywistość. Podobnie jak plejada przedstawicieli materialnej etyki wartości: E. Husserl, M. Scheler, D. v. Hildebrand, R. Ingarden¹⁴¹, autor *Filozofii dramatu* przyjmuje przedmioty neutralne aksjologicznie. Twierdzi też, że świat przedmiotów sam w sobie nie jest ani dobry, ani zły, lecz może być co najwyżej piękny lub brzydki¹⁴². Przedmioty nabierają zabarwienia aksjologicznego dopiero z chwilą zaangażowania wolności człowieka. Wprawdzie istnieją obszary świata neutralne aksjologicznie, lecz nie ma takich obszarów, które nie są objęte jakimś „oddziaływaniem” wartości. Wskazują na to takie ustalenia, jak istnienie promieniowania aksjologicznego, czy zasada uzasadnienia aksjologicznego¹⁴³. Można sądzić, że jednym z podstawowych warunków tego promieniowania jest przynależność danego obszaru do *Umweltu* osoby.

Wartościowość przedmiotu neutralnego może „zaistnieć” aksjologicznie na zasadzie uzasadnienia aksjologicznego bądź założenia intencjonalnego. W tym drugim przypadku będziemy mieli zawsze do czynienia z wartościami podmiotowymi. Jeżeli nie ma obszaru świata bez zabarwień aksjologicznych, to człowiek, będąc w nim, nie jest w stanie uciec od wartościowania¹⁴⁴. Ponadto wartości wyznaczają horyzont doświadczanego świata. Krakowski filozof twierdzi, że: „[...] doświadczenie wartości jest czymś w rodzaju naturalnego przewodnika po tajemnicach istnienia. To i tylko to jest nam dane *ze świata*, co pozostaje w jakimś aktualnym lub potencjalnym stosunku do wartości horyzontalnych lub już uprzedmiotowionych. Doświadczenie wartości jest *oknem na świat*”¹⁴⁵. W obszarze „rzeczywistości”¹⁴⁶ aksjologicznej można wyodrębnić granicę między aksjologiczną przestrzenią świata, a aksjologiczną przestrzenią człowieka. Granicę tę wyznacza sposób dania człowiekowi wartości, tzn. wartości ze sfery założeń intencjonalnych, które mają charakter podmiotowy, wyznaczają przestrzeń Ja, natomiast wartości przedmiotowe oraz wartości pozostające w polu ich promieniowania lub w relacji uzasadniania, wyznaczają aksjologiczną przestrzeń świata. Na aksjologiczne prowokacje płynące ze świata musi odpowiadać Ja osobowe.

Celem niniejszego rozdziału było ukazanie aksjologii postulowanej przez autora *Myślenia według wartości*. Poczynione analizy wyłoniły obraz aksjologii, w której centralne miejsce przypada nie tyle samym wartościom, ile człowiekowi w świecie

¹⁴¹ Zob. FSE, s. 394.

¹⁴² Ściśle rzecz biorąc, brzydota i piękno mają również swoje zabarwienie aksjologiczne, ale chodzi tu o wartości etyczne.

¹⁴³ Szersze omówienie tych pojęć będzie przedmiotem następnego rozdziału.

¹⁴⁴ J. Tischner, *Filozofia i ludzkie sprawy człowieka*, art. cyt., s. 122.

¹⁴⁵ FSE, s. 395.

¹⁴⁶ Ze względu na liczne konsekwencje pojęcia rzeczywistości, obejmujemy termin cudzysłowem. Chodzi nam o to wszystko, co ma charakter aksjologiczny.

wartości. Podkreślmy, że ważne są razem wszystkie trzy słowa: człowiek, wartości, świat. Wydaje się, iż żadnego z nich nie da się zrozumieć bez odniesienia do siebie, ponieważ człowiek buduje siebie, realizując wartości. Zdaniem Tischnera, one ocalają człowieka. Natomiast same wartości sprawiają z jednej strony, że świat jest „naszym” – właśnie ludzkim światem, z drugiej zaś „otwierają” na doświadczenie świata i umożliwiają rozumienie w nim siebie. Zaproponowany przez krakowskiego filozofa kształt aksjologii wyznacza drogę etyce opartej nie na normach, lecz żywym doświadczeniu wartości. Jemu poświęcimy rozważania w kolejnym rozdziale.

3. Doświadczenie wartości

3.1. Warunki doświadczenia wartości

Doświadczenie wartości jest punktem wyjścia analiz aksjologicznych Tischnera, który deklaruje, że nie przyjmuje żadnego z góry założonego pojęcia wartości i że pełna aksjologia stoi dopiero przed filozofią jako zadanie. Dla doświadczenia wartości, kluczowe znaczenie mają pewne rozróżnienia, ze względu na „co” doświadczenia. Przede wszystkim człowiek jako podmiot doświadczenia wartości sam siebie doświadcza jako wartości, bo jest wartością podmiotową. Jako wartość podmiotowa może stać się przedmiotem refleksji, jawiąc się wówczas jako wartość *quasi*-przedmiotowa, ze względu na przedmiotowy, niekoncepcyjny sposób dania podmiotowi poznania.

Rozróżnienie na wartości podmiotowe i przedmiotowe ma kluczowe znaczenie dla Tischnerowskiej koncepcji solidaryzacji, której nieosiągalną granicą jest przedmiotowy sposób dania wartości, tzn. Ja może poszerzać obszar egotyczności tylko o wartości, które są dane nieprzedmiotowo, lecz koncepcyjnie. Ważne jest także wyodrębnienie spośród różnych wartości przedmiotowych wartości horyzontalnych, ponieważ inna jest specyfika doświadczenia, przykładowo – horyzontalnej wartości prawdy w stosunku do wartości prawdy jako cechy aktu predykatywnego. Dzięki aksjologicznemu promieniowaniu wartości horyzontalnych, na mocy tak zwanego uzasadnienia aksjologicznego, przedmioty same w sobie neutralne aksjologiczne „nabywają” wartościowości. Między wartościami zachodzą pewne relacje. Można powiedzieć, że „wartościowość” niektórych wartości ma swą przedmiotową podstawę w innej wartości. W myśl zasady uzasadnienia aksjologicznego, horyzontalna wartość prawdy jest przedmiotową podstawą np. wartości bezstronności badań naukowych, wartości osobiste osoby zaś, podstawą przedmiotową wartości czynności codziennych¹.

¹ Fragmenty niniejszego rozdziału zostały opublikowane w formie artykułu: K. Serafin, *Doświadczenie wartości w obszarze Ja w ujęciu Józefa Tischnera*, „Perspectiva” 2008, nr 1, s. 204–230.

Doświadczenie wartości kieruje się przede wszystkim na jakościowe uposażenie wartości i ich pozycję hierarchiczną. A. Węgrzecki pisze, że: „doświadczyć wartości, to przede wszystkim uzyskać bezpośredni wgląd w to, jaką ona jest wartością, to *sycić się* jej materia, a także uchwytować ją w charakterze czegoś wskazującego pewną *pozycję*, pewną *wysokość* czy *niskość*, nie relatywizowaną do innych wartości i nie wyznaczoną przez ich *system*”². Wydaje się, że doświadczenie wartości w ujęciu Tischnera, jako związane ściśle z sytuacją etyczną, obejmuje przede wszystkim odczucie właściwej wartości, którą *hic et nunc* trzeba zrealizować, by odpowiedzieć na ukazany w „horyzoncie agatologicznym” problematyczny charakter bytu drugiego człowieka.

Przejdźmy do zaprezentowania koniecznych warunków doświadczenia wartości. Zaczniemy od warunku podstawowego, czyli podmiotowej wartości Ja. Koncepcja Ja aksjologicznego jest żywa w każdym okresie twórczości Tischnera. W „horyzoncie agatologicznym” Ja aksjologiczne stanowi rdzeń tworzenia „sobości” i konstytuuje związane z tym sposoby otwarcia osoby, które metaforycznie oddają formuły: „monada z zatrzaśniętymi oknami”, „monada z otwartymi oknami”. Dalej ukażemy, że – paradoksalnie – najbardziej „widoczne” okaże się Ja aksjologiczne w przypadku sposobu bycia osoby jako byciu-przeciwko-sobie. Ja aksjologiczne, jako najbardziej pierwotne doświadczenie egotyczne, warunkuje możliwość „myślenia religijnego”³, miłości⁴, i Spotkania z drugim⁵. Ponadto, bez Ja aksjologicznego nie byłoby zrozumiałe ani zakrycie twarzy zasłoną⁶, ani podstawy bycia przez osobę podmiotem dramatu⁷. Dramat człowieka o tyle ogniskuje się wokół Ja aksjologicznego, o ile chodzi o ocalenie jego wartości.

Na wstępie już zasygnalizujemy, że Ja aksjologiczne jest warunkiem wzbudzenia świadomości wartości przedmiotu⁸. Zachodzi też pewna relacja zwrotna, to znaczy: współodczuwanie wartości w świecie wzbudza odczuwanie wartości samego siebie.

W *Zakończeniu* rozprawy habilitacyjnej Tischner przywołuje naszkicowaną w *Impresjach aksjologicznych* koncepcję Ja aksjologicznego⁹, lecz nie jest ona odpowie-

² A. Węgrzecki, *Między ontologią a doświadczeniem*, [w:] T. Gadacz [red.], *Zawierzyć człowiekowi...*, dz. cyt., s. 364.

³ Por. J. Tischner, *Myślenie religijne*, art. cyt., s. 344.

⁴ Por. D. Zańko, J. Gowin, *Przekonać Pana Boga...*, dz. cyt., s. 170.

⁵ Por. tenże, *Epizody sensu*, „Logos i Ethos” 1999, nr 1, s. 76.

⁶ Por. FD, s. 74.

⁷ „Formuła potępienia zawiera słówko Ty: *To ty jesteś potępiony*. Formuła dotyczy mnie w moim aksjologicznym Ja”. Tamże, s. 213–214.

⁸ Zob. A. Borowicz, *Józef Tischner i Leszek Kołakowski o Ja aksjologicznym i Ja duchowym*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2003, z. 1, s. 65–83; tenże, *Egologia Józefa Tischnera*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2007, t. 35, z. 3, s. 57–86.

⁹ Zdaniem K. Tarnowskiego, oryginalność Ja aksjologicznego zasadza się na tym, że było podyktowane nie akademicką problematyką egologiczną, lecz radykalnym doświadczeniem zła XX wieku. Por. K. Tarnowski, *Tischner – twórca czy naśladowca? Dyskusja panelowa zorganizowana przez Instytut Myśli Tischnera*, [w:] J. Jagiełło, W. Zuziak [red.], *„Bądź wolność...*, dz. cyt., s. 175–176.

dział na postawione w dysertacji pytanie o najbardziej pierwotne doświadczenie egotyczne, ale wyrasta z namysłu w aspekcie aksjologii m.in. nad Ja transcendentalnym E. Husserla. Spojrzenie na Ja transcendentalne, które według Tischnera nie jest – jak chciał Husserl – Ja osobowym, doprowadza do uznania transcendentalnego Ja aksjologicznego, pozaświatowej wartości, która jest warunkiem możliwości odczuwania wszelkich wartości, zwłaszcza horyzontalnych, wprawdzie promieniujących na świat, lecz nie uczestniczących w jego bycie¹⁰.

Prześledźmy krótko drogę, jaką krakowski filozof dotarł do aksjologicznego Ja. J. Tischner, zestawiając z sobą koncepcje Ja E. Husserla, M. Heideggera (Ja jako *Selbst*, ja ten – sam w czasie i przestrzeni, ukonstytuowany przez egzystencjalną „decyzję stanowczości”) oraz P. Ricoeura (Ja pojmowane wraz z cielesnością będącą jej losem), pyta o najbardziej pierwotne doświadczenie egotyczne. Uważa, że wymienione koncepcje ukazują jedynie pewne aspekty doświadczenia egotycznego, tzn. Ja może wystąpić jako podmiot refleksji, czasem przeciwstawiamy Ja naszemu ciału, innym razem określamy siebie razem z ciałem¹¹. Innymi słowy, czasem Ja jest Ja somatycznym, następnie może być transcendentalnym lub określonym przez Heideggera jako *Selbst*. Dla wszelkiego możliwego Ja konieczna jest samoświadomość, bo w przeciwnym wypadku byłoby najwyżej Ty, On, Ona¹². Proces konstytuowania się dowolnej postaci Ja nazywa Tischner procesem egotycznej solidaryzacji, proces przeciwny zaś – desolidaryzacji egotycznej.

Do Ja aksjologicznego dociera Tischner jeszcze jednym sposobem. Modyfikuje Huserlowską koncepcję intencjonalności, pojętą jako akt skierowany ku czemuś na zewnątrz Ja. Zdaniem krakowskiego dialogika, intencja aktu ma jakby dwustronny moment: w stronę przedmiotu i „dla” podmiotu. W ten sposób intencja przedmiotowa zmienia się na podmiotowo-wsobną, podmiot więc nie istnieje już jako byt-w-sobie, lecz jako byt-dla-siebie. Wsobne intencje, w odróżnieniu od przedmiotowych, odznaczają się pewną emocją¹³. Podmiot, który sam jest warunkiem obiektywizacji, nie może być jej materiałem. O wartości podmiotu decyduje wsobny charakter intencji i ich rys emocjonalny. Jawiąca się tu wartość podmiotu, to Ja aksjologiczne¹⁴, które zachowuje się dwójako: aktywnie i pasywnie. Pierwszy sposób zachowania opisaliśmy powyżej, natomiast drugi sposób J. Tischner wyświeśla w kontekście pojęcia „używania”, jakie pojawia się w opisach świadomości u P. Ricoeura i E. Levinasa.

¹⁰ Por. FSE, s. 412.

¹¹ J. Tischner, *Filozofia i ludzkie sprawy człowieka*, „Znak” 1973, nr 1, s. 118–119.

¹² Tamże, s. 119.

¹³ Por. tenże, *Impresje aksjologiczne*, „Znak” 1970, nr 2/3, s. 169.

¹⁴ „Podmiot, który angażuje się w akt widzenia w ten sposób, że w tym akcie żyje, który ze swej strony pojawia się, trwając jakoś w subtelny oddaleniu poza intencjami aktów, który jako dostrzegalny tylko poprzez wsobność intencji niosących gdzieś w głąb świadomości, choćby ten mały okruszek wiedzy o zieloności liścia, ten podmiot, nigdy nie może być oglądany, obserwowany, nigdy nie może stać się przedmiotem”. Tamże, s. 170.

Intencja „używania” ma charakter wsobny i przebija przez nią treść Ja aksjologicznego¹⁵. Istnieje ono w sposób konsejentywny, czyli istnienie jest równoznaczne ze świadomością Ja aksjologicznego. Zachodzi istotna różnica między wartością Ja aksjologicznego, które jest wartością egotyczną, a innymi typami wartości, np. etycznymi, religijnymi czy przedmiotowymi. Wyżej wymienione wartości mają swoje wartości negatywne, natomiast Ja aksjologicznemu, które jest wartością absolutnie pozytywną, nie przeciwstawia się żadna negatywna wartość egotyczna¹⁶. Tylko w pewnym sensie Ja aksjologiczne jest zagrożone przez wartości etyczne negatywne, a zagrożenie to polega na możliwości ich realizacji, która jest przeżywana jako rodzaj aksjologicznego samobójstwa¹⁷. Wsobne intencje Ja aksjologicznego we wszystkich odniesieniach są ciągłą afirmacją Ja. Krakowski filozof twierdzi, że nawet zamach samobójczy afirmuje Ja aksjologiczne jako wartość większą niż życie¹⁸. Należy podkreślić, że Ja aksjologiczne nie jest bytem czasoprzestrzennym, lecz irrealną wartością, której doświadczenie ożywia struktury, w jakich chcieli ująć człowieka E. Husserl, M. Heidegger i P. Ricoeur¹⁹.

Esencjalny moment Ja aksjologicznego odznacza się prywatnością, która umożliwia wsobne intencje w obszarze własnej świadomości i intencjonalne na rzeczywistość zewnętrzną. Tischner w odniesieniu do prywatności stosuje metaforę „głodu”²⁰, zaznaczając przy tym, że niemożliwe jest opisanie prywatności przy zastosowaniu jednoznacznych pojęć, bo ich nie ma. Stąd posługuje się koniecznymi tu metaforami. Głód aksjologiczny zostaje nasycony w realizacji wartości, która to wypełnia „białe plamy”, barwiąc je zrealizowanymi wartościami. Ten głód różni się od fizycznego stanem pewnego zapomnienia o sobie w odczuciu imperatywu: „dzieje się niesprawiedliwość, więc coś trzeba zrobić”. Dolną granicą tego zapomnienia jest konsejentywność Ja aksjologicznego²¹. Krakowski fenomenolog twierdzi, że człowiek nie dąży ostatecznie do zrealizowania siebie²², bo próżnia w człowieku nie jest onto-

¹⁵ Tamże.

¹⁶ „Człowiek jest – przynajmniej dla siebie samego – samodzielną wartością absolutną”. FD, s. 38. Należy zaznaczyć, że *alter ego* jawi się również jako wartość.

¹⁷ Tenże, *Impresje aksjologiczne*, art. cyt., s. 173–174.

¹⁸ Tamże, s. 175.

¹⁹ Tenże, *Filozofia i ludzkie sprawy człowieka*, art. cyt., s. 122.

²⁰ Zdaniem Tischnera, Heideggerowska i Sartre’owska metafora „nicości” była niewłaściwie stosowana, bo do opisu antropologicznego stosowała pojęcia teorii bytu. Zob. G. J. Grzmot-Bilski, *Nicość a zło*, „Filo-Sofija” 2001, nr 1, s. 77–84.

²¹ J. Tischner, *Impresje aksjologiczne*, art. cyt., s. 177.

²² Można ten wątek odnieść choćby do „szczytu” piramidy potrzeb ludzkich według Masłowa. Zob. H. Bronakowski, *Rynek i nowy marketing*, Białystok 1999. Np. A. H. Masłow ujmuje motywy działalności człowieka zaspokajaniem potrzeb, rozumianych jako stan niepokoju, wywołany brakiem czegoś, co jest potrzebne do dobrego samopoczucia fizycznego i psychicznego. Patrząc na człowieka w aspekcie działalności społecznej zawodowej i gospodarczej, nie uwzględnia jego wymiaru duchowego. Według tego psychologa, hierarchia potrzeb układu się następująco: potrzeby fizjologiczne, bezpieczeństwa,

logiczna, lecz aksjologiczna, dlatego dramat prywatności będzie trwał póki w świecie będą „białe plamy”, które trzeba zabarwiać zrealizowanymi wartościami²³.

Ja aksjologiczne może się urealniać poprzez przybranie postaci określonego sensu, lecz nigdy nie jest w stanie wykorzystać wszystkich możliwości sensów i dlatego „nie jest tym, czym jest”. Filozof nazywa tę sytuację „uczuciem egzystencjalnej goryczy”²⁴, cechującym się ambiwalencją, egzystencjalnym poczuciem ubogacenia i jednocześnie zubożenia²⁵. Naturalnym przejawem egzystencjalnej goryczy jest tzw. prywatna mitologia, w której przegrani szukają pocieszenia i usprawiedliwienia aksjologicznej ułomności, natomiast zwycięzcy marzą o większych sukcesach. W prywatnych mitologiach ujawnia się transcendentny i irrealny charakter Ja aksjologicznego²⁶.

Wokół Ja aksjologicznego ogniskują się nastroje, uczucia i z niego tryskają akty intencjonalne. Z Ja aksjologicznego wychodzą dwie przeciwstawne tendencje: negacja życia duchowego, wyrażająca się w doznaniach trwogi, strachu, winy, rozpacz i t.d., oraz zrodzenie. Kiedy w „negacji” życia Ja aksjologiczne widzi przyszłość jako bezwartościową i szuka swego niebytu, to w drugim przypadku „tworzy” ono siebie. Dokonuje tego, realizując wartości pozytywne, zwłaszcza w sytuacjach granicznych, takich jak: branie odpowiedzialności, męstwo w obliczu śmierci, poświęcenie w miłości i t.p.²⁷.

Ja aksjologiczne stanowi warunek miłości, która ma charakter dialogiczny. Odkrywa ono wartość Ja aksjologicznego drugiego i fascynuje się nim, niejako zatracając siebie, natomiast odzyskuje w momencie odpowiedzi drugiego, również odkrywającego wartość swojego Ja²⁸. Z uwagi na to, że czas i przestrzeń to jedyny obszar realizowania miłości, zawsze wiąże się z nią cierpienie. Podmioty relacji miłości są bowiem rozdarte pomiędzy koniecznością akceptacji czasu i przestrzeni a buntem przeciwko nim. Czas płynący nieubłaganie ogranicza miłość w tym sensie, że ona dąży do ciągłego „teraz”. Przestrzennym ograniczeniem miłości jest jej napięcie pomiędzy dążeniem do ustawicznego „obok”, a niemożliwością realizacji pełnej „bliskości”²⁹.

potrzeby przynależności i miłości, uznania i szacunku, samourzeczywistnienia (samorealizacji). Wyżej stoją kolejno: potrzeby wiedzy i rozumienia świata, następnie potrzeby samorealizacji. Szczyt „piramidy” stanowią potrzeby estetyczne.

²³ J. Tischner, *Impresje aksjologiczne*, art. cyt., s. 177.

²⁴ „Uczucie egzystencjalnej goryczy ma głębokie korzenie. Sięga ono gdzieś w konscję aksjologicznej prywatności, spleta się ze świadomością fundamentalnej winy z powodu połowicznej realizacji wartości przedmiotowych i nie dość konsekwentnych przeistoczeń »biało-plamistych« obszarów świata”. Tamże.

²⁵ Tamże, s. 180.

²⁶ Tamże, s. 181.

²⁷ Tenże, *Genesis z ducha*, art. cyt., s. 218–219.

²⁸ Por. *Przekonać Pana Boga...*, dz. cyt., s. 170.

²⁹ J. Tischner, *Impresje aksjologiczne*, art. cyt., s. 178–179.

Ja aksjologiczne włada świadomością, stanowiąc „centrum” uczestnictwa w dobru. Zdaniem krakowskiego filozofa, istnieć naprawdę, oznacza rodzić dobro z nicości otaczającego zła. Istota ludzkiej egzystencji polega na tym, że w człowieku dobro i zło poprzedzają istnienie³⁰, czyli człowiek tym bardziej jest, im bardziej staje się dobrym, natomiast zapada w „nicość”, stając się złym. Ból egzystencjalny wyraża obecność zła w człowieku, natomiast obecność zła wyraża się świadomością winy, która może mieć charakter moralny, oparty na dokonany czynie, lub egzystencjalny, ufundowany na tożsamości. Podstawą winy moralnej jest wina egzystencjalna³¹. Ja aksjologiczne jawi się jako wartość zdolna do wyboru dobra, które je wybrało, oraz domaga się uznania ze strony drugiego uczestnika dialogu. Ono rodzi się i umiera w dialogu, do którego istoty należy wymiana dóbr (wartości). Ja aksjologiczne ujawnia się także we wstydzie³², którym zasłania się twarz, wstydzącemu się chodzi bowiem o obronę własnej godności³³. W świetle ukazanej aktywności Ja aksjologicznego zasadna jest konstatacja, że jest ono rdzeniem tworzenia „sobości”.

Przejdźmy do ukazania pozostałych warunków doświadczenia wartości.

Fundamentalne znaczenie dla życia etycznego ma tzw. zmysł rzeczywistości – pozwalający jak najbardziej obiektywnie ocenić możliwości realizowania konkretnej wartości. Zdarzają się sytuacje, kiedy nie można urzeczywistnić najwyższego dobra i zostaje wybór dobra mniejszego. Tym samym pojawia się mniejsze lub większe zło, czyli niechciany kompromis ze złem³⁴. Brak „zmysłu rzeczywistości” prowadzi do dwóch skrajnych postaw: utopizmu etycznego oraz etycznego fatalizmu. Utopizm etyczny to wyczulenie na wartości z jednoczesnym poczuciem, że nic nie da się zrobić, natomiast fatalizm odznacza się widzeniem w świecie tylko niemożliwych do naruszenia konieczności obiektywnych³⁵.

Pośrednie stanowisko zajmuje realizm etyczny, opierający się na „wyczuciu wartości” i zdrowo funkcjonującym „zmyśle rzeczywistości”. Człowiek może stanąć w obliczu pewnego „konfliktu” między wartościami osobistymi, dla niego najważniejszymi, a wartościami, które *hic et nunc* należy urzeczywistnić. Wartości osobiste to te, do których urzeczywistniania człowiek czuje się szczególnie powołany. Wezwanie do

³⁰ Ten zwrot należy rozumieć w perspektywie Tischnerowskiej tezy o pierwotności Dobra względem bytu.

³¹ ZFC, s. 325–326.

³² Bardzo interesujące analizy wstydu na kanwie myśli M. Schelera i R. Spaemanna proponuje J. Brejda w książce pt. *Odcienie obecności. Próba analizy fenomenu*, Kraków 2007. Zob. s. 175–189. Z intuicjami J. Tischnera zbieżne jest stanowisko niemieckiego filozofa: „Wstyd jest możliwy – stwierdza Robert Spaemann – gdyż możemy ustosunkować się do tego, kim jesteśmy. Osobowość ujawnia się jako indywidualna relacja osobowa – relacja, która stawia pod znakiem zapytania nasze indywidualne, osobowe poczucie wartości. Wstyd ma zatem za swoją podstawę pozytywne, indywidualne poczucie osobowej wartości. Kto sobą pogardza, ten nie zna poczucia wstydu”. Tamże, s. 183.

³³ ZFC, s. 327.

³⁴ J. Tischner, *Miedzy moralnym kompromisem a utopią*, [w:] MWW, s. 378.

³⁵ Por. tamże, s. 380–386.

wyboru danej jednoznacznie wartości właściwej, która się pojawia w polu obowiązku wybierającego człowieka kosztem utraty wartości osobistej, krakowski fenomenolog nazywa sytuacją etyczną bezkompromisowości, inaczej – dzielności zwróconej ku wartościom. Stając w obronie jakiejś wartości, nie wolno poświęcać wartości od niej wyższej³⁶, bo im wyższa wartość, tym bardziej zobowiązujący posiada charakter.

Wartości, których nie wolno poświęcać to „wartości duchowe”: wolność człowieka, godność dobrej woli, sprawiedliwość – źródła największej nadziei i miłości³⁷. „Dobroć ludzkiej woli winna być nie tylko źródłem, ale i ostatecznym celem wyboru. W każdym wyborze etycznym trzeba człowiekowi *mieć na oku* dobroć woli drugiego człowieka. Dobroć ta jest *wartością najwyższą w świecie*. Zarazem jednak to wartość najbardziej zagrożona. Swoim wyborem takiej czy innej wartości etycznej winien człowiek dążyć do umocnienia drugiego w dobroci jego woli, a także umocnienia w skuteczności”³⁸. Błędem w odczuwaniu wartości są także: „ciasnota moralna” oraz „moralna przewrotność”. Pierwszy z nich polega na tym, że człowiek odczuwa tylko wartości niższe lub przeciwnie – tylko wartości wyższe, będąc zamkniętym na wartości niższe. „Moralną przewrotnością” nazywa Tischner postawę człowieka realizującego wartości wyższe w celu osiągnięcia wartości niższych³⁹.

Zaburzenia zmysłu rzeczywistości utrudniają zarówno odczucie, jak i realizację wartości. Jednym z takich zaburzeń jest melancholia⁴⁰, na której istotę naprowadzają fenomenologiczne opisy Tischnera. Melancholia jest wybranym przez człowieka „sposobem bycia” (Heideggerowski egzystencjał) jako odpowiedź na zawinioną, przynajmniej w jakiejś części, porażkę. Porażka nie jest absolutna, ponieważ alternatywą porażki nie jest nicość, lecz instynkt trwania i afirmacji „mimo wszystko”, dlatego nie nadchodzi rozpacz. Właściwie melancholia jest rozpaczą, która nie zdążyła dojrzeć. Przenika ją czas zdegradowanego jutra, czego świadomość nie pozwala na radość życia, gdyż jej miejsce zajmuje cofająca się rozpacz. W przeżyciu melancholii

³⁶ „[...] bezkompromisowość w tym co dobre, nastawiona na świat wartości obiektywnych, nie tylko wyrasta z dobrej woli człowieka, ale zakłada tę dobrą wolę u innych i staje w jej obronie. Obrona polega na realizacji wartości właściwej. Wartością właściwą jest zawsze wartość najwyższa, jakiej domaga się dana sytuacja, wartość chroniąca od zagrożenia, wartość odsłaniająca elementarną różnicę między dobrem a złem”. Tamże, s. 391.

³⁷ Tamże, s. 387.

³⁸ Tamże, s. 386.

³⁹ Por. EWN, s. 81–82.

⁴⁰ Trafnie interpretuje melancholię w życiu religijnym J. Gowin: „Melancholia paraliżuje umysł i wolę, pogrąża człowieka w tym, co ascetyka chrześcijańska nazwała *ociężałością duchową*. Religia zredukowana zostaje do nastroju, do sentymentalnej religijności pogrążonej w bez-myślności i bez-czynności. To religia porażonej woli, która nie tylko pogodziła się ze słabością, ale wręcz wybrała słabość. Religię tę trawi *choroba na pustkę*, pesymistyczne zwątpienie, przed którym chronimy się w estetykę religijnej obrzędowości. Ta religia do niczego nie zobowiązuje, niczego nie wymaga, pozwala uchylić się od codzienności i jej zadań, dając w zamian – jak chochoł z *Wesela* – zapomnienie i sen”. J. Gowin, *Religia i ludzkie biedy...*, dz. cyt., s. 45.

zwalczają się egzystencjalne nastroje goryczy i radości życia, lecz żaden z nich nie ma prawa do zwycięstwa.

Człowiek opanowany przez melancholię przyjmuje maskę⁴¹ cierpiętniczą w stosunku do ludzi z otoczenia, żywiąc przekonanie, że o jego wartości stanowi cierpienie uniewinniające konieczność wyboru melancholii. Pomimo tego, iż relacjom z innymi towarzyszy jakaś forma masochizmu, *notabene* stanowiąca degradację chrześcijańskiej koncepcji cierpienia, ten sposób bycia osoby potwierdza, że rdzeniem ludzkiej świadomości jest Ja aksjologiczne, któremu chodzi o realizowanie przedmiotowych wartości⁴². Melancholię określa Tischner jako „grzeszną wolność”, która nie chce chcieć wybierać. Powstrzymywanie się od wyboru wolności, wybór niewybierania, to wycofanie się wolności z samej siebie i „trwanie” w bezruchu. Stagnacja melancholijnej wolności jest zdominowana przeszłością i jako taka jest matką wszystkich grzechów⁴³.

Doświadczenie wartości w sytuacji dialogicznej zaburza przywdzianie przez innego maski. Kiedy autor *Filozofii dramatu* mówi o twarzy, jako źródłowym doświadczeniu etycznym, stwierdza, że może być ona przesłonięta maską, która w odróżnieniu od zasłony kłamie: wartość negatywna chce się ukazać jako pozytywna. Uwzględniając pochodzenie maski⁴⁴, J. Tischner wyróżnia: maskę poczucia niezadowolenia (np. schizofrenia, w której nurtuje człowieka niezadowolenie z siebie, chciałby być inny niż jest, a role, które wbrew woli musi odgrywać, nie wychodzą – czuje obcość, bo inni widzą jego złą grę, autoironii⁴⁵ (zajmowanie komediowej a nawet szyderczej postawy wobec siebie) oraz maskę świadomości cierpiętnictwa (człowiek wie, że nosi maskę, podejrzewając jednocześnie, że inni to również wiedzą, lecz jego maska pozwala mu się utrzymać w świetle, mimo że stanowi źródło niepokojów i cierpień). W przekonaniu przywdziewających maski jest ona wykwitem alienacji, ale w rzeczywistości należy do tych, którzy nie mają w posiadaniu siebie. Maską jest dowodem zmniejszonego poczucia odpowiedzialności, powodowanego lękiem wtrącającym człowieka w taką przestrzeń obcowania, gdzie drugi jawi się *a priori* wrogiem, przed którym trzeba uciec do kryjówek⁴⁶.

Tischner mówi także o tak zwanym zmyśle moralnym, pojętym jako silna emocja otwierająca człowieka na horyzont dobra i zła, umieszczająca go w sytuacji granicz-

⁴¹ ZFC, s. 327.

⁴² J. Tischner, *Chochół sarmackiej melancholii*, [w:] ŚLN, s. 16–27.

⁴³ SOIC, s. 310.

⁴⁴ Jak wykazaliśmy w pracy, Tischner posiłkuje się w tym zakresie ustaleniami A. Kępińskiego. Zob. p. 1.3.5.

⁴⁵ „Autoironia nie oznacza oczywiście zupełnego porzucenia maski. Oznacza grę dwiema maskami – maską poddania dla jednych i maską kpiny z tego poddania, przeznaczoną dla drugich”. FD, s. 78.

⁴⁶ Tamże, s. 78–79; por. tenże, *Ludzie z kryjówek*, art. cyt., s. 412–429.

nej: „albo-albo”. Tym, co odróżnia zmysł moralny od innych zmysłów jest preferencyjność, czyli postawienie w świecie wartości hierarchicznie uporządkowanych. Jeśli dojdzie do zaburzenia zmysłu moralnego, zanika hierarchiczność wartości, świat człowieka stanie się „jednowymiarowy”, a zasadą porządkowania przedmiotów i ludzi staje się utylitaryzm. Człowiek w tym sposobie bycia przestaje być człowiekiem moralnym, mimo że nie musi być od razu zbrodniarzem. On „pozwoli być” tylko tym, którzy są przydatni⁴⁷.

Kolejnym warunkiem doświadczenia aksjologicznego jest wspaniałomyślność⁴⁸, rozumiana jako afirmacja wartości z tego względu, że są wartościami, otwierająca na odkrycie ich zobowiązawalności. Należy jeszcze zwrócić uwagę na „zasadę odkrywczości”. W Spotkaniu z drugim chodzi o poznanie jego nadziei istotnej z oczekiwaniem, że drugi pozna moją nadzieję istotną. Nadzieja istotna jest rozumiana jako taka, „poprzez którą osoba ludzka zwraca się w kierunku wartości sobie najbliższych, by je odnaleźć lub zrealizować w świecie, w drugim, w sobie”⁴⁹. Zasada odkrywczości odgrywa szczególną rolę w Spotkaniu, ponieważ nadzieja istotna może przechodzić zmiany i stać się przyczyną kryzysów porozumiewania się z innymi⁵⁰.

Wydaje się, że z zaburzeniami zmysłu rzeczywistości i – konsekwentnie – zaburzeniami odczuwania wartości możemy powiązać nadzieję utopii, a właściwie mitologię nadziei, którą znamionuje ucieczka od świata rzeczywistego w świat możliwości. W nim człowiek nie jest narażony na porażkę, bo w marzeniach są same zwycięstwa. Żyjąc ciągle w projekcie jutra, człowiek nie podejmuje działania dziś. I tak bez końca⁵¹.

Warunkiem człowieka jako bytu moralnego jest dobra wola czynienia dobra. Autor *Myślenia według wartości* przyjmuje za Kantem przekonanie o woli człowieka, która nie może być zła. Ten pogląd Kanta stanowi być może inspirację dla koncepcji „człowieka agatologicznego”, który „ze swej natury” chce dobra. W dobrej woli człowieka widzi Tischner zakorzenienie cnót, które nazywa sposobami bycia (Heidegger). Sprawiedliwość – to sposób bycia sprawiedliwego, jego gotowość do czynienia sprawiedliwości wtedy, gdy tę wartość trzeba zrealizować. Wada jest sposobem bycia człowieka umożliwiającym „wślizgnięcie się zła do ludzkich uczynków a nawet pożądań”⁵². Nie zmienia to faktu, że wola człowieka nie może być z gruntu wolą złą. Jeśli ku złu się kieruje, to dlatego, że zaciemnia ją iluzja zła udającego dobro.

⁴⁷ Tenże, *Pozwolić drugiemu być*, art. cyt., s. 60.

⁴⁸ Por. tenże, *Swemu istnieniu zaufać*, art. cyt., s. 44.

⁴⁹ EWN, s. 91.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Por. tenże, *Miłość nas rozumie*, Kraków 2000, s. 13, oraz *Nadzieja szukająca prawdy*, „Znak” 1985, nr 12, s. 3

⁵² Tenże, *Pozwolić drugiemu być*, art. cyt., s. 57.

3.2. Doświadczenie wartości w obszarze Ja

3.2.1. Doświadczenie wartości w obszarze Ja somatycznego

W poprzednim paragrafie zasygnalizowaliśmy, że świadomość egotyczna, konkretnie Ja aksjologiczne, może poszerzać i zawężać swój obszar. Zanim ukażemy doświadczenie wartości w poszczególnych obszarach Ja, przyjrzyjmy się mechanizmowi, dzięki któremu poszczególne „typy” Ja są możliwe, mianowicie zjawisku solidaryzacji. Jak już zostało określone, źródłem i warunkiem solidaryzacji z wartością jest przeżywanie siebie jako wartości, czyli Ja aksjologiczne⁵³. Krakowski filozof rozumie solidaryzację jako: „[...] zjawisko utożsamienia się Ja z obszarem, który pierwotnie był bądź tylko obszarem *mojego*, bądź stanowił teren całkowicie aegotyczny, w rezultacie czego obszar ten nabiera znaczenia bycia integralnym składnikiem konstytucyjnym obszaru ścisłej egotyczności (Ja będącego fundamentem solidaryzacji)”⁵⁴.

Mechanizm solidaryzacji i desolidaryzacji egotycznej konstituuje Ja somatyczne, Ja jako podmiot poznania i Ja osobowe. Wartość jest racją solidaryzacji, fundującej zmiany zachodzące w poczuciu solidarności Ja z wartością oraz skorelowane z nimi zmiany w konscjentywnym obszarze egotyczności. Obszar solidaryzacji może przekroczyć granice ciała, ponieważ człowiek może solidaryzować się z czymś na zewnątrz, co wyraża słowo: „moje”. Solidaryzacja może być stopniowalna, co oznacza, że z czymś może się człowiek solidaryzować głębiej, z czymś innym mniej. Granicą solidaryzacji jest konscjentywność podmiotu, natomiast jej kresem śmierć osoby⁵⁵.

Wyjaśnienia wymaga jeszcze pojęcie konscjentywności. Świadomość czegokolwiek, każdej „świadomościowej treści”, może być przedrefleksyjna lub refleksyjna. Przedrefleksyjną lub też arefleksyjną świadomość przeżycia doznania czegoś, należąca do istoty całego strumienia świadomości, nazywa Tischner konscjentywnością⁵⁶. Jest ona przeciwieństwem tzw. scjentywności, będącej świadomością o treści strumienia

⁵³ J. Tischner, *Impresje aksjologiczne*, art. cyt., s. 168.

⁵⁴ Tenże, *Aksjologiczne podstawy doświadczenia „ja” jako całości cielesno-przestrzennej*, „Logos i Ethos” 1971, s. 69.

⁵⁵ Por. tenże, *Impresje aksjologiczne*, art. cyt., s. 167–168.

⁵⁶ Konscjentywność (samoświadomość), to pojęcie, które Tischner wprowadził celem uściślenia wieloznacznego pojęcia świadomości. Konscjentywność jest świadomością w ścisłym znaczeniu, tzn. obejmuje to, co dla podmiotu istnieje lub może istnieć jako świadome, w odróżnieniu od podświadomości będącej przedmiotem badań psychoanalizy. Konscjentywność nie obejmuje także świadomości intencjonalno-przedmiotowej. Przeżycia, doznania konscjentywne stanowią „tło” świadomości, w której z chwilą pojawienia się intencji – np. na konscjentywnie dany ból – mamy do czynienia ze scjentywnością.

świadomości uzyskanej przy pomocy różnych form refleksji⁵⁷. Warunkiem świadomości scjentywnej jest wcześniejsza konscjentywność stanowiąca istotę Ja, co oznacza, że nie może być żadnego Ja bez jego konscjentywnej świadomości⁵⁸.

Przejdźmy do ukazania doświadczenia wartości w obszarze Ja somatycznego. Spróbujemy najpierw odpowiedzieć na pytanie, czym jest samo Ja somatyczne. Zdaniem krakowskiego filozofa, Ja somatyczne jest ukonstytuowane jako odpowiedź na konfliktowe sytuacje aksjologiczne płynące ze świata. Ruch czynności Ja somatycznego jest dookreślony przez aktualnie odczuwane wartości przedmiotowe. Na ukonstytuowane przestrzennie Ja somatyczne składa się zasadniczo niezmienny rdzeń egotyczny związany z realizacją wartości osobistych⁵⁹ oraz pełny noemat Ja określający cały możliwy obszar solidaryzacji, czyli wartości już zrealizowane, aktualnie realizowane i mogące być zrealizowane w przyszłości. Ja somatyczne jest wartością z obszaru założeń intencjonalnych i warunkuje działanie osoby w świecie⁶⁰ oraz jest warunkiem odczuwania i realizacji wartości⁶¹.

Poszukując pierwotnego doświadczenia egotycznego, Tischner ustala, że doświadczenie wartości jest obecne jako konstytutywny element doświadczenia ciała i jego granic. Wiedzę o somatycznej świadomości umożliwia synteza na poziomie pamięci afektywnej trzech warstw konstytuujących świadomość somatyczną: czystej doznaniowości (konscjentywności) somatycznej, jakościowej konscjentywności somatycznej oraz odczucia wartości witalnych i związanych z witalnymi. Czysta doznaniowość somatyczna nie jest intencyjna i będąc warunkiem doznań cielesnych, stanowi ich tło. Jej „czystość” polega na tym, że nie jest doznawaniem czegoś. Wtórna, względnie czystej doznaniowości, jest warstwa jakościowej somatyczności obejmująca świadomość niektórych organów ciała. W jakościach konscjentywnych dana jest rozciągłość np. wzroku czy słuchu, a także „umiejscowienie” doznań, takich jak smak czy powonienie⁶².

Dla tematu naszych rozważań najistotniejsza jest trzecia warstwa świadomości somatycznej – odczucie wartości. Aksjologiczny wymiar ciała prezentują ustalenia: 1) Ciało jest wartością samo w sobie; 2) Ciało jest nosicielem wartości witalnych i estetycznych. 3) Cieleśność stoi w sferze promieniowania aksjologicznego wartości

⁵⁷ J. Tischner, *Impresje aksjologiczne*, art. cyt., s. 164.

⁵⁸ Tamże, s. 165.

⁵⁹ Są to wartości związane np. z wykonywanym zawodem. Autor podaje przykład: „Cieśla stanowi jedność z ręką, zegarmistrz czy malarz ze wzrokiem, muzyk ze słyszeniem. Konscjentywność związana ze świadomością ręki, wzroku, słyszenia wchodzi w egotyczność człowieka i stanowi jej rdzeń. FSE, s. 229. Por. tenże, *Filozofia i ludzkie sprawy człowieka*, art. cyt., s. 122.

⁶⁰ FSE, s. 403.

⁶¹ „Akceptujemy ciało w stopniu, w jakim zaakceptowaliśmy wartości, których jest ono nosicielem. Są to bądź wartości przysługujące ciału „jako takiemu”, bądź przysługujące mu w relacji do wartości przedmiotowych, których jest warunkiem odczuwania i realizacji”. Tamże, s. 402.

⁶² Tamże, s. 205–208.

przedmiotowych. Rozpatrzmy głębiej te zagadnienia. Koniecznym warunkiem odczuwania wartości witalnych jest przeżywanie własnego ciała jako wartości. Jest to warunek możliwości konieczny, co nie znaczy, że wystarczający. Tischner nie analizuje przypadku, kiedy ciało byłoby przeżywane jako wartość negatywna. Wiemy, że odczucie wartości w ogóle może być przytępione w sytuacji zaburzeń „zmysłu rzeczywistości” i zdaje się, że można pomyśleć sytuację przeżywania ciała jako wartości negatywnej. Historia zna takie przypadki, jak choćby sekty gnostyczne, w których ciało było postrzegane jako złe ze swej „natury” (dualizm dobra ducha i zła materii). Pozostaje otwarte pytanie, czy przeżywanie ciała jako wartości negatywnej wpływa, a jeśli tak, to w jaki sposób, na doświadczenie i realizowanie wartości wyższych?

Ciało jest szczególnym „miejszem” przeżywania wartości witalnych, jakie niesie sama wartość życia. Przeżywanie tych wartości jest intensywne w skrajnych sytuacjach zmęczenia, choroby itp., a także w czasie doznawania przyjemności. Czas zagrożenia życia w wyniku choroby jakiegoś organu ujawnia integrującą somatyczność rolę wartości – troska o wartość tego organu jest ważna ze względu na wartość całego ciała, która jest zagrożona. Obszarem wyjątkowej ekspresyjności wartości witalnych jest sfera seksualności człowieka, w której wraz z przyjemnością (wartości hedonistyczne⁶³) łączy się przeżycie wartości witalnych przez świadomość uczestnictwa w strumieniu życia dzięki prokreacji⁶⁴.

Ciekawe, że po odkryciu agatologii, „fundamentu” aksjologii, podstawowa kategoria estetyczna, piękno, nabiera rysów dramatycznych. Piękno jest bezwzględne, obiecuje, uwodzi, lecz nie daje się osiągnąć. Warto w tym miejscu zasygnalizować, że piękno cielesne ma w dramacie szczególne znaczenie. Jeżeli stanowi osiową wartość solidaryzacji, może prowadzić do potępienia estetycznego w obliczu dzieła sztuki, które pogardza szpetotą. Należy pamiętać, że potępienie estetyczne nie wyłącza się z „horyzontu agatologicznego”. Tutaj nie przemawia dobro i zło, lecz szpetota i piękno. O ile dobro i zło może być widziane jako trzeci obok mnie i drugiego, o tyle w potępieniu estetycznym podmiotem dramatu jestem tylko Ja i dzieło sztuki (np. drugi człowiek). Potępienie estetyczne jest możliwe, bo piękno jest uznane za wartość absolutną. Przewyciężenie potępienia estetycznego jest możliwe dzięki zmianie osiowej wartości solidaryzacji, kiedy w obszarze Ja piękno „przestaje się liczyć”⁶⁵.

⁶³ Autor w omawianym tutaj tekście nie posługuje się terminem: wartości hedonistyczne. Wydaje się jednak, że zasadne jest używanie tego terminu na określenie wartości charakteryzowanych zwrotem: „przyjemne – nieprzyjemne”, ponieważ dla krakowskiego filozofa kanwą rozważań jest przywoływana w wielu jego tekstach hierarchia wartości w ujęciu M. Schelera.

⁶⁴ Tamże, s. 208–209. Por. EWN, s. 120–122. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że nie zawsze działania seksualne człowieka zmierzają, choćby intencyjnie, ku prokreacji. Oznaczałoby to, że wartość przyjemności nie występuje tu z wartością witalną pozytywną, lecz negatywną (zamknięcie na „strumień życia”). Głębszy wymiar ciała, a także związanej z nim prokreacji pojawi się u Tischnera w pismach późniejszych.

⁶⁵ Por. FD, s. 305–306.

Rodzi się pytanie, czy oczarowujące człowieka piękno musi wzbudzać pożądanie posiadania. Zdaje się, że nie musi. Jeśli „odповідzią” na piękno byłaby wdzięczna kontemplacja, wówczas dramat nie byłby zagrożony tragedią. Niestety, tego wątku autor *Filozofii dramatu* nie poruszył.

Ciało jest nosicielem podstawowych⁶⁶ wartości estetycznych: piękna i brzydoty. Wartości estetyczne mogą wyznaczać granice konsjentywnej cielesności, np. brzydki nos będzie przeżywany przez człowieka jako „coś obcego”, a piękne włosy jako „szczególnie moje”, „mi najbliższe”. Ciało może posiadać szereg wartości przysługujących mu z racji promieniowania aksjologicznego wartości przedmiotowych. W sytuacji owego „promieniowania” pojawia się świadomość dwóch przestrzeni aksjologicznych: przestrzeni ciała i przestrzeni zewnętrznej, czyli przestrzeni wartości przedmiotowych. E. Husserl twierdzi, że doznania, np. przyjemności opalania się na słońcu, pełnią dla konstytuowania się wartości jako intencjonalnych odpowiedników tych doznań analogiczną rolę, jak w spostrzeżeniu zewnętrznym pierwotne wrażenia dla ukonstytuowania się w świadomości intencjonalnych przedmiotów przestrzennych⁶⁷. Aksjologiczna prezentacja ciała uwyrażnia się także w doświadczeniu wartości utylitarnych i wyższych⁶⁸. Na płaszczyźnie doświadczenia między innymi powyższych wartości ukazuje się konfliktowy charakter istnienia inkarnowanego. Możliwa jest sytuacja, w której wartości hedonistyczne stoją w konflikcie z wartościami utylitarnymi, jak wtedy, gdy pożyteczne dla zdrowia lekarstwo jest nieprzyjemne, czyli stanowi negatywną wartość hedoniczną. Racją akceptacji wartości utylitarniej jest uniknięcie przyszłych – możliwych negatywnych – wartości hedonistycznych.

W przypadku doświadczenia wartości „wyższych”, aksjologiczna świadomość somatyczna może być ambiwalentna. Moment dramatyczności w obszarze aksjologicznym pojawił się już u M. Schelera, lecz dotyczył konfliktu między dwoma, lub więcej, wartościami pozytywnymi⁶⁹. Przeżywanie wartości „wyższych” może wypierać przeżywanie wartości „niższych”, aż do momentu, kiedy potrzeby ciała będą kategoryczne. Świadomość somatyczna jest wówczas jakby wchłonięta przez świadomość Ja jako podmiotu poznania. Przyczyną tego „wchłonięcia” jest wartość wyższego rzędu, mianowicie prawda jako wartość horyzontalna. Konfliktowy charakter istnienia inkarnowanego ujawnia się w sytuacji, kiedy konsjentywność somatyczna jest w konflikcie z konsjentywnością aksjologiczną. Ma to miejsce na przykład wtedy, gdy jakaś przynależna do samoświadomości somatycznej sfera jest wartością negatywną. Konflikt uruchamia proces desolidaryzacji z tym, co jawi się jako wartość negatywna.

⁶⁶ Piękno i brzydota nie są jedynymi wartościami estetycznymi, lecz w estetyce wymienia się także m.in. „ładność”, „wzniosłość” (R. Ingarden), a nawet tragizm (M. Wallis) i komizm (H. Bergson). Zob. A. B. Stępień, *Propedeutyka estetyki*, Lublin 1986, s. 25–39.

⁶⁷ FSE, s. 210, przypis 51.

⁶⁸ Chodzi o tzw. wartości wyższe w rozumieniu M. Schelera.

⁶⁹ Dramatyczność, tragizm polega na tym, że spośród dwóch będących w starciu równoważnych wartości, jedna musi być zniweczona.

Obszar konsjentywności somatycznej, obejmujący omówione wyżej sfery, tj. konsjentywności czystej, jakościowej i aksjologicznej, to centrum przestrzeni, w której inicjuje się ruch w stronę świata. Wywołany ruch rozwiązuje konflikty, ale zarazem stwarza nowe. Konfliktowy sposób bycia rozgrywa się między przeciwstawionymi przez G. Marcela „być” i „mieć”⁷⁰. Granice między „być” i „mieć” są nieostre i płynne, ponieważ czasem „mieć” wchodzi w ramy „być”, jak choćby w sytuacji solidaryzacji inwalidy z protezą⁷¹.

Powiedzieliśmy już, że warunkiem możliwości solidaryzacji egotycznej jest horyzontalna świadomość wartości. Na płaszczyźnie Ja somatycznego, przedmiotowymi założeniami solidaryzacji są: świadomość własnego ciała jako wartości, a także wartości w ciele ufundowanych oraz świadomość istnienia wartości w świecie. Świadomość aksjologiczna, ściśle przedmiotowa, jest – używając języka matematyki – asymptotą solidaryzacji egotycznej. Nie jest możliwe jej osiągnięcie ani przekroczenie⁷². Granica solidaryzacji egotycznej wiąże się z innym sposobem dania i poznania konkretnej wartości przedmiotowej i wartości założonej intencyjnie. Wartość założona intencyjnie⁷³ nie podlega stopniowaniu w sposobie dania pod względem jasności i wyrażności, jak jest w przypadku poznania (nie czucia, czy ujęcia) wartości przedmiotowych⁷⁴. Sposób dania wartości założonych intencyjnie nie jest przedmiotowy, podlega natomiast stopniowaniu: „bliższe mi”, „dalsze”. Najczęściej „bliższe” jest to, co w trakcie realizowania wartości przedmiotowej jest po prostu lubiane, do czego przywykliśmy lub co sprawia „najmniejszy opór”. Powyższe ustalenia pozwalają na konkluzję: „[...] pierwotnym obszarem egotycznej solidaryzacji jest aksjologiczny obszar cielesności o ile spełnia on dwa warunki: a) wchodzi w sferę aksjologicznych założeń intencyjnych oraz b) prezentuje się w sposobie *bliższe mi*, *dalsze mi*”⁷⁵.

⁷⁰ Por. G. Marcel, *Być i mieć*, dz. cyt., s. 118.

⁷¹ „Są w ciele obszary, które *mam*. I są obszary, którymi *jestem*. Egotyczność jest raz egotycznością radykalną (czystą), raz posesywną, opartą o świadomość posiadania. Zagrożenie obszaru pierwszej oznacza śmierć. Zagrożenie obszaru drugiej oznacza zubożenie. Granice między obszarami są płynne i niewyraźne, jak granice między ciałem i światem zewnętrznym”. FSE, s. 217.

⁷² „[...] solidaryzacja egotyczna może się rozwijać tylko na poziomie przed-przedmiotowej świadomości tła, to jest na poziomie *się* refleksywnego a nie refleksyjnego. Wystarczy uświadomić sobie swoje ciało jako przedmiot poznania, aby przestało ono być Ja, a stało się *moje*”. FSE, s. 223.

⁷³ Tischnerowskie pojęcie założenia intencyjnego można rozumieć w odniesieniu do założenia intencjonalnego wskazującego na uwarunkowanie sensów: „Przeżycie Y jest intencjonalnym założeniem przeżycia X, jeżeli jego sens warunkuje wystąpienie sensu przeżycia X. Np. intencjonalnym założeniem przeżycia nadziei jest pojawienie się „situacji próby”, na którą nadzieja przynosi odpowiedź (G. Marcel)”. Tenże, *Gnoseologiczny podmiot poznania*, AC 1969, nr 1, s. 18.

⁷⁴ Jak zauważa Tischner za D. Hildebrandem, nawet w przypadku wartości, która pojawi się „wewnątrz” nas w procesie poznawczym, może być ona w sposobie prezentacji bardziej lub mniej wyrażna i jasna, ale relacja poznawcza podmiot – przedmiot, ujmie wartość przedmiotowo, tzn. wartość wprawdzie będzie „moją”, ale nie będzie „mną”. Tamże, s. 225.

⁷⁵ FSE, s. 226.

O kroku solidaryzacji rozstrzyga moment określony przez autora *Myślenia według wartości* odnalezieniem siebie w treści aksjologicznej. Oznacza to, że człowiek odnajduje jakąś głębszą warstwę samego siebie po „zetknięciu”, przyłgnięciu do treści aksjologicznej⁷⁶, co pozwala mu „naprawdę być”.

Promieniowanie aksjologiczne wiąże się z pewną określoną przez Tischnera zasadą aksjologiczną. O ile – przykładowo – Ingarden wyróżniał w świecie przedmioty aksjologicznie neutralne, o tyle w filozofii Tischnera, za sprawą wspomnianej wyżej zasady, aksjologiczny charakter świata zdaje się być mocniejszy. Zgodnie z relacją aksjologicznego uzasadnienia, jedna wartość przedmiotowa może „fundować” wartościowość drugiej wartości przedmiotowej. Na przykład, wartość zdrowia funduje wartość lekarstwa, czyli lekarstwo jest wartością przedmiotową ze względu na cel – wartość zdrowia. Jednak warunkiem odkrycia wartościowości wartości fundowanej jest uprzednie uznanie, akceptowanie zdrowia jako wartości. Zarówno wartość fundująca, jak i fundowana jest przedmiotowa, różnią się natomiast kierunkiem intencji akceptacji przez Ja, tzn. intencja akceptacji wartości fundującej jest wsobna („w głąb”), akceptacji wartości fundowanej zaś – „ku światu”. Powyższą relację akceptacji Tischner nazywa aksjologiczną relacją intencyjną⁷⁷.

3.2.2. Doświadczenie wartości w obszarze Ja jako podmiotu poznania

Na wstępie zasygnalizujemy Tischnerowskie ujęcie Ja jako podmiotu poznania, by następnie wyeksplikować szerzej to zagadnienie z postawieniem akcentu na doświadczenie wartości w obszarze tego Ja. Autor *Fenomenologii świadomości egotycznej* proponuje własne ujęcie podmiotu poznania w opozycji do stanowisk E. Husserla, M. Heideggera i H. Rickerta⁷⁸. W ujęciu J. Tischnera podmiot poznania konstytuuje solidaryzacja Ja z wartością prawdy. Odpowiedź na pytanie, co konstytuuje Ja poznające, wymaga naszkicowania pewnych ustaleń krakowskiego fenomenologa dotyczących fenomenu Ja. Analizy egotyczności pozwoliły na określenie znamienych rysów Ja: jest ono indywidualne, konkretne i zabarwione aksjologicznie. Indywidualność Ja wiąże się z jego niezmienną tożsamością, konkretność zaś z kwalifikującą go treścią.

⁷⁶ Por. tamże, s. 227.

⁷⁷ Tamże, s. 224–225.

⁷⁸ J. Tischner ukazuje niewystarczalność ujęć wyżej wymienionych filozofów. Wskazuje na trudności w zachowaniu tożsamości Husserlowskiego Ja w kontekście jego rozszczepienia na Ja anonimowe, Ja światowe i Ja transcendentalne. Odnośnie Heideggera wykazuje, że znoszące opozycję poznawczą: podmiot – przedmiot rozumienie (*Verstehen*) *de facto* domaga się struktury egotycznej. W końcu udowadnia wewnętrzną sprzeczność w Rickertowskiej koncepcji egotycznego podmiotu teoriopoznawczego, któremu przypisuje się w sposób nieuprawniony równoznaczne z uznawaniem transcendentalnych wartości funkcje predykatywne.

Precyzując indywidualność egotyczności, Tischner wprowadza pojęcie przestrzeni przed-rozciąglej. Jest ona o tyle przestrzenią Ja, o ile tego „miejsca” nie może zająć inne Ja, podobnie jak niemożliwe jest zajęcie miejsca jednej idei przez drugą w przestrzeni idealnej. Konkretność wiąże się z przeżyciem wewnętrznego czasu rozumianego jako trwanie, które zabarwia Ja jego przeżytym czasem, ale jednocześnie Ja konkretyzuje czas, tworząc go „swoją historią”⁷⁹. Przejdźmy do ukazania roli wartości w procesie poznawczym.

Tym, co – zdaniem Tischnera – różnicuje w procesie poznania świadomość egotyczną jest jego czas wewnętrzny, który sprawia, że w strumieniu świadomości pojawiają się ciągle nowe przeżycia, bo jeśli nawet powtórzą się podobne, to nie będą tożsame z minionymi. Różnorodność i zmienność, wynikające z wewnętrznego czasu świadomości, integruje proces poznania. Jedność i spistość świadomości jest konstytuowana w aspekcie noetycznym i noematycznym poznania. Pierwszy z nich obejmuje moment gnostyczny („wiem”), trwający mimo zmieniającej się jego treści. Noematyczny aspekt poznania zawiera horyzontalną wartość prawdy, jeszcze nie osiągniętej, lecz zadanej do obrony, usprawiedliwienia⁸⁰.

Rozpatrzmy moment gnostyczny. Jako konstytutywny „element” poznania, stanowi on granicę odkrywania przedmiotu przez podmiot i „odsłaniania się” przedmiotowi. Moment gnostyczny jest wspólny wszystkim typom poznania, czyli aktowemu, nie-aktowemu, predykatywnemu, przedpredykatywnemu, uprzedmiotowiającemu, nie-uprzedmiotowiającemu, bezpośredniemu i pośredniemu, podstawowemu i fundowanemu przez bardziej podstawowe. Moment gnostyczny jest fenomenem prostym, nierozkładalnym na czynniki i dzięki trwaniu⁸¹ pozbawionym charakteru czasowego. Koncepcja poznania jest wyznaczona u Tischnera ściśle przez horyzont aksjologiczny. Moment „wiem” rozpatruje krakowski filozof w związku z próbą określenia gnozeologicznego podmiotu poznania. W odróżnieniu od omawianego tu Ja jako podmiotu poznania, podmiot gnozeologiczny jest czystą strukturą gnozeologiczną, to znaczy nie ontologiczną, ani nie egologiczną. Określenie „podmiot” należy widzieć jako ekstrapolację pojęcia z obszaru ontologii na epistemologię, nie jest tu bowiem widziany jako forma przedmiotowa, w której istnieją własności. Ta ekstrapolacja jest możliwa dzięki analogii, opartej o podobieństwo w zachodzeniu związków między podmiotem a własnościami w indywidualnym przedmiocie samoistnym, a związkami między twórcami sensownymi. Gnozeologiczny podmiot poznania jest potwierdzającą się konscjentywnością i nie ma charakteru egotycznego. Tischner podkreśla, że treść Ja

⁷⁹ Por. FSE, s. 293–296.

⁸⁰ Tamże, s. 271–272.

⁸¹ Trwanie nie mieści się w Husserlowskich kategoriach retencji, protencji i czystej teraźniejszości. Trwanie aktu polega na pewnym „utrzymywaniu się” w świadomości. Por. tamże, s. 331–334. Trwanie rzeczywistości jest jednym z centralnych ustaleń H. Bergsona, którym inspiracja jest tutaj wyraźna. Zob. H. Bergson, *Ewolucja twórcza*, tłum. F. Znaniecki, Warszawa 1957, s. 244–258.

może być przedmiotem stwierdzeń, natomiast potwierdzająca się w stwierdzaniu stanu przedmiotowego konsejentywność nie⁸².

Proces solidaryzacji i desolidaryzacji Ja z podmiotem poznania dobrze ukazuje sytuacja zagrożenia Ja przez negatywną wartość fałszu. Założmy, że Ja zaczyna wątpić w prawdziwość dotychczasowego ujęcia przedmiotu. Z wątpieniem następuje desolidaryzacja Ja z podmiotem poznania – dekonkretyzacja Ja. Rozpoczyna się ruch podmiotu w kierunku odkrycia, jak „jest naprawdę”, ponieważ człowiek doświadcza siebie w aksjologicznej prywatcji, tj. braku wartości. Momentem solidaryzacji Ja z czystym podmiotem poznania (gnoseologicznym) jest ten, w którym moment gnostyczny „wiem” będzie odnosił się do „nowo” poznanej prawdy. Proces poznawczy podmiotu poznania zachodzi jakby w tle aksjologicznego przeciwieństwa zachodzącego między egotycznością osoby doświadczającej siebie w prywatcji i wartością prawdy zadaną do osiągnięcia⁸³. Ja poznające jest zawieszone między fałszem a prawdą. Prywacja jako brak wartości, w tym przypadku wartości prawdy, wnosi z sobą stosunek aksjologicznego przeciwieństwa (kontradyktoryjnego) rozumianego jako relację między egotycznością a zadaną do osiągnięcia prawdą⁸⁴.

Według Tischnera, w procesie poznawczym ujawnia się podwójny charakter prawdy, ponieważ z jednej strony, intencje aktu podmiotu kierują się ku prawdziwemu poznaniu – poznaniu prawdy o przedmiocie, z drugiej natomiast, zasadnicza intencja podmiotu kieruje się dalej – ku prawdzie jako wartości horyzontalnej. Pozaprzemiotowa intencja podmiotu wskazuje na zajęcie „postawy” wobec wartości prawdy zagrożonej przez negatywną wartość fałszu⁸⁵. Oznacza to, że sprzeniewierzenie się horyzontalnej wartości prawdy pociąga za sobą poczucie winy, tak jak w odniesieniu do wyboru negatywnej wartości etycznej. Jest to znamieny punkt w myśli krakowskiego fenomenologa. W kontekście aksjologicznego horyzontu procesu poznawczego, Tischner traktuje jako redukcjonistyczne dotychczasowe koncepcje prawdy, w tym klasyczną, które pomijały samą wartość prawdy, skupiając się na koniecznych warunkach, w jakich może zachodzić poznanie prawdziwe. Są to problemy istotne – twierdzi krakowski fenomenolog – lecz w teorii prawdy kluczową rolę winna odgrywać aksjologia. Innymi słowy, postuluje przeniesienie zagadnienia prawdy z płaszczyzny poznania na płaszczyznę aksjologii, ponieważ prawda jest dla człowieka przede wszystkim wartością⁸⁶.

Należy wspomnieć, że tradycja arystotelesowska wiązała zagadnienie prawdy z sądem kategorycznym. Fenomenologia Husserlowska mówiła o prawdzie w sensie

⁸² Por. J. Tischner, *Gnoseologiczny podmiot poznania*, art. cyt., s. 18.

⁸³ Por. FSE, s. 329–330.

⁸⁴ Tamże, s. 330.

⁸⁵ Wartości są dane preferencyjnie, a ich korelatem są wartości negatywne. To spojrzenie na sposób doświadczenia wartości przejęmuje Tischner od M. Schelera, co pokazaliśmy w pierwszym rozdziale niniejszej pracy.

⁸⁶ Por. tenże, *Od prawdy sądu do prawdy egzystencji*, AC 1972, nr 2, s. 67.

źródłowym już na poziomie spostrzeżeń. Źródła „prawdy egzystencji” Heideggera należy szukać już u Hegla, tj. w jego koncepcji człowieka jako bytu-dla-siebie, który może być w prawdzie, kiedy świadomość tego, kim jest, odpowiada rzeczywistości lub – w przeciwnym wypadku – być w błędzie. Heidegger poszedł dalej, wiążąc prawdę z „otwartym sposobem bytowania” człowieka w stronę świata i samego siebie, który to sposób miał stanowić autentyczne bytowanie *Dasein*⁸⁷. Tischner poszedł jeszcze dalej, stawiając pytanie o prawdę bycia na nowym gruncie, tj. aksjologii. „Bycie autentyczne” nie może dotyczyć „egzystencjałów”, bo to są tylko „formy” bycia, a chodzi o ich treść. Dla Tischnera treścią wypełniającą Heideggerowskie „formy” są wartości.

Na polu poznawczym przeciwieństwem prawdy jest fałsz⁸⁸, natomiast na polu relacji międzyludzkich przeciwieństwem prawdy jest kłamstwo⁸⁹. Prawda nie jest realizowana, lecz osiągana i tym różni się – między innymi – od wartości estetycznych, które mogą być „ucieleśnione” w dziele artystycznym. Niezupełność osiągnięcia prawdy jest jej wspólnym mianownikiem z wartościami etycznymi, których pełna realizacja także jest niemożliwa. Prawda o wartościach w świecie ich realizacji warunkuje realizację wszystkich wartości⁹⁰, dlatego dążenie do prawdy integruje wszystkie aksjologiczne dążenia człowieka. Wobec powyższego, podstawowy, zobowiązujący charakter prawdy trzeba uznać, nawet gdyby nie uznawało się jej jako wartości⁹¹.

Rodzi się pytanie, co oznacza, że prawda jest wartością horyzontalną? Horyzont jest tym, co określa pole widzenia, lecz sam nie jest widzialny. Wartość horyzontalna prawdy określa pole wszystkich przedmiotów potencjalnie poznawalnych. Innymi słowy, w poznaniu nie dotykamy prawdy, lecz przedmiotu „w imię” horyzontalnej wartości prawdy⁹². Wartości etyczne też mają charakter horyzontalny, co oznacza, że sprawiedliwy czyn jest podejmowany „w imię” horyzontalnej wartości sprawiedli-

⁸⁷ Por. tamże, s. 51–52.

⁸⁸ Tu poglądy Tischnera korespondują z klasycznym ujęciem prawdy: prawdy poznawczej (epistemologicznej) i prawdy moralnej. Autor akceptuje także prawdę metafizyczną, lecz nie stoi ona w polu jego zainteresowań. W innym miejscu krakowski myśliciel mówi o prawdzie poznania (epistemologiczna), prawdziwym wyrażaniu wewnętrznych przekonań w mowie (prawda moralna) oraz „prawdzie bycia”, inaczej egzystencjalnej – gdy człowiek zawsze pozostaje sobą (mówimy wówczas o nim, że jest „autentyczny”). W każdym z powyższych przykładów przez prawdę przebiega jej etyczny wymiar. Prawda jest źródłem moralnego zobowiązania człowieka. ESHS, s. 40.

⁸⁹ Zob. FD, s. 143–162.

⁹⁰ „Prawda poznania jest wartością szczególną. Jeżeli chcesz realizować w świecie jakiegokolwiek wartości: budować domy, leczyć ludzi, sądzić zwaśnionych, musisz znać prawdę o tym świecie i musisz znać prawdę o wartościach, które chcesz w świecie ucieleśniać. Prawdziwe poznanie świata jest warunkiem podstawowym moralnego działania w świecie. Płyne stąd prosty wniosek: żadna wartość nie może usprawiedliwić odchylenia od prawdy...”. Tenże, *Refleksje o etyce pracy*, „Znak” 1972, nr 6, s. 78–79.

⁹¹ Tak czyni np. M. Scheler.

⁹² Por. J. Tischner, *Myślenie według wartości*, art. cyt., s. 489.

wości⁹³. Horyzontalnej wartości prawdy nic nie zagraża, dlatego troska może dotyczyć – mówiąc ogólnie – rzetelności poznania, przybliżenia się do prawdy (aspekt epistemologiczny) oraz prawdomówności (aspekt etyczny)⁹⁴.

Po przedstawieniu roli wartości prawdy i wartości fałszu w procesie konstytuowania się podmiotu gnozeologicznego, należy zapytać, czym ostatecznie jest Ja poznające? Tischner określa je jako Ja obejmujące w swym obszarze zarówno czystą egotyczność Ja, jak i uniwersalność podmiotu poznania, w którym Ja się dekonkretyzuje (gnozeologiczny podmiot poznania), by następnie się w nim odnaleźć. Ja poznające „zawiera w sobie” także źródło poznania podmiotu, źródło odczuwania horyzontalnej wartości prawdy, promieniowania ściśle aksjologicznego (od wartości) i promieniowania intencyjnie ściśle przedmiotowego. Powyższe momenty Ja poznającego istnieją konsjentywnie. Ja poznające obejmuje tak różnorodne momenty dzięki solidaryzacji⁹⁵. U kresu procesu poznawczego (poznanie prawdy) Ja poznające jest przeniknięte świadomością osadzenia w realnym bycie.

Dla naszych rozważań nie jest istotny przebieg procesu poznawczego w ujęciu Tischnera, należy jednak zaznaczyć, że jest on uwarunkowany aksjologicznie. Prawda jako wartość horyzontalna w procesie poznawczym jest „intencją intencji” aktu poznania i stanowi korelat negatywnej wartości fałszu. Ja bytujące w stanie fałszu jest zagrożone utratą siebie – nie w istnieniu, lecz w wartości. „Ja *znosi siebie* tylko pod jednym warunkiem: że poprzez akt znoszącej desolidaryzacji egotycznej osiągnie źródłowe doświadczenie przedmiotu, a w nim prawdę o nim. Żywi przy tym nadzieję, że w tej prawdzie odnajdzie siebie”⁹⁶. Po eksplikacji doświadczenia wartości w konstytuowaniu się Ja somatycznego, Ja jako podmiotu poznania, spróbujemy przybliżyć doświadczenie wartości w obszarze Ja osobowego.

3.2.3. Doświadczenie wartości w obszarze Ja osobowego

Ukazanie zagadnienia określonego tytułem niniejszego paragrafu wymaga próby określenia Ja osobowego, jego „przestrzeni”, tj. „środowiska”, miejsca w nim oraz aksjologicznych uwarunkowań życia Ja osobowego. Zaznaczmy, że gdy mówimy o różnych „typach” Ja, chodzi w gruncie rzeczy zawsze o Ja aksjologiczne, które nie jest transcendentne wobec świata, lecz weń wkorzenione. Będące Ja osobowym, samo jest wartością⁹⁷. Należy też podkreślić, że Tischnerowskie Ja osobowe to jeszcze nie

⁹³ FSE, s. 264–271.

⁹⁴ Por. tamże, s. 305.

⁹⁵ Tamże, s. 336.

⁹⁶ Tamże, s. 327.

⁹⁷ ZFC, s. 327.

osoba, chociaż związane jest ze świadomością osoby⁹⁸. Osoba jest czymś więcej – przede wszystkim podmiotem dramatu. Osoba jako byt-dla-siebie przyswaja sobie dobro a siebie dobru. Realizując wartości, człowiek przyswaja sobie dobro. Mimo dwóch różnych płaszczyzn rozważań dotyczących Ja osobowego i osoby, ustalenia dotyczące Ja osobowego odnoszą się także do osoby, ponieważ istnieje płaszczyzna wspólnego doświadczenia⁹⁹.

Istotnym rysem Ja osobowego jest konsejentywność, w odróżnieniu jednak od Ja jako podmiotu poznania – związek Ja osobowego ze świadomością nie jest konieczny. Źródłowym doświadczeniem Ja osobowego jest szeroko rozumiany zespół czynności w świecie, przy czym świat (*Umwelt*)¹⁰⁰ jest tu rozumiany jako całość możliwych do spełnienia, już spełnionych, i aktualnie spełnianych czynności. Dokonana w dalszej części pracy analiza czynności osoby odsłoni aksjologiczny charakter świata, w znaczeniu „środowiska” (*Umweltu*) człowieka.

Podstawowym konstytuensem Ja osobowego jest indywidualność bliska rozumieniu tożsamości ontologicznej a wyrażona formułą: „nikt inny nie może być mną”. Konstytutywnym elementem jest także odrębność, „osobność” osoby, która nie daje się sprowadzić do doświadczenia cielesnej odrębności człowieka od świata, bo związek: Ja osobowe – cielesność nie jest konieczny, ponadto świadomość cielesności nie jest pierwotna, lecz wywodzi się ze świadomości bardziej podstawowej¹⁰¹.

Osobność osoby w świecie zdarzeń i innych osób konstytuuje kontrydiktoryjność odczuwanych wartości przez Ja osobowe. Należy zaznaczyć, że wartość Ja osobowego jest absolutna, co nie oznacza, że nie ma wartości od niego wyższych, lecz niezbywalność wartości Ja, niesprowadzalność tej wartości do żadnej innej. Z kolei w konflikcie kontrydiktoryjnym aksjologiczne ukwalifikowanie Ja osobowego jest ambiwalentne. Z jednej strony, warunkiem odczucia i „potrzeby” zrealizowania wartości jest prywatność Ja i wówczas Ja osobowe jest zabarwione aksjologicznie negatywnie, z drugiej strony – Ja musi mieć „moc” realizacji i jest zabarwione aksjologicznie pozytywnie. Z prywatnością wiąże się odpowiedzialność za zrealizowanie wartości a także aksjologiczny dystans kontrydiktoryjny między Ja osobowym a światem. Dystans ten wyraża świadomość negatywnej wartości Ja, który jest warunkiem odczucia wartości do zrealizowania w świecie¹⁰². W tym kontekście należy przypomnieć, że Tischner rozróżnia między wartościami osobistymi a „typu ogólnego”. Wartości osobiste to te, do których realizacji czuje się konkretny człowiek szczególnie zobowiązany, czy

⁹⁸ Por. tenże, *Filozofia i ludzkie sprawy człowieka*, art. cyt., s. 120.

⁹⁹ FSE, s. 352.

¹⁰⁰ Heideggerowski świat ludzkiego otoczenia jest dla Tischnera właściwie punktem wyjścia opisu świata. Por. B. Trocha, *Józefa Tischnera od-czytywanie świata*, art. cyt., s. 41–42. Jak pokażemy, Heideggerowska kategoria „podręczności” tego, co w świecie, zamykająca „to, co na zewnątrz” *Dasein* w ramy wartości utylitarnych spotka się z radykalną krytyką Tischnera.

¹⁰¹ FSE, s. 350–355.

¹⁰² Por. tamże, s. 368–369.

lepiej – powołany. Okazja realizacji niektórych z nich może nadarzyć się jeden raz w życiu, podczas gdy inne realizuje się codziennie. Wartości osobiste, jak i typu ogólnego, powiedzmy – powszechne, mogą należeć do wszystkich szczebli Schelerowskiej hierarchii wartości¹⁰³.

W aktualnej świadomości Ja osobowego najbardziej podstawowe są momenty: świadomość wartości, świadomość „głębi” i świadomość tożsamości w czasie. Świadomość „głębi” może wiązać się np. z jakąś wewnętrzną mocą czy energią, lecz nas interesuje „głębia” w aspekcie aksjologicznym. Idąc śladem M. Schelera, autor *Sporu o istnienie człowieka* wiąże doświadczenie wartości z głębią osoby, mianowicie: im wyższa wartość w hierarchii, tym większej „głębi” dotyka¹⁰⁴. Tropem dla Tischnerowskiej filozofii dramatu było ujęcie Schelera relacji człowieka do najwyższej stojącej w hierarchii wartości – *Sacrum*. To, co w głębi wzbudzone przez *Sacrum*, wpływa na sposób odczuwania innych wartości. Może tym, co wzbudza w głębi przybrało u Tischnera postać „Ja agatologicznego”? Krakowski fenomenolog radykalizuje stanowisko Schelera, stwierdzając, że świadomość Ja osobowego jest uwarunkowana tylko przez odczuwanie głębi aksjologicznej, ponieważ to wartości, zwłaszcza osobiste, modelują czynności osoby w świecie zdarzeń i innych osób. Świadomość Ja osobowego może ukonstytuować się na każdym poziomie hierarchii wartości¹⁰⁵.

Tożsamość Ja osobowego w strumieniu czasu konstytuuje się w relacji do czasu wewnętrznego Ja i czasu zmienności w świecie. Sposób „bycia w czasie” samego Ja osobowego, tak jak w przypadku Ja jako podmiotu poznania, jest trwaniem¹⁰⁶. W relacji do czasowości świata, świadomość tożsamości Ja osobowego konstytuuje się dzięki funkcji spełnianej w świecie. Wprawdzie funkcja ta jest wyrażana pojęciem ogólnym, lecz Ja poznające, indywidualizuje treść pojęcia, wiążąc z nim przeżyte treści. Spełniana w świecie funkcja wraz z osobistymi cechami jest źródłem świadomości wartości Ja osobowego dla-swiata, i w tym aspekcie uczestnictwa Ja osobowego w świecie możemy mówić o Ja społecznym. Ja osobowe „nabywa” świadomość wartości dzięki komunikowanym wartościowaniom innych członków społeczeństwa, (najczęściej najbliższego środowiska), pod warunkiem że Ja osobowe uzna je za prawdziwe i adekwatne. Należy podkreślić, że podmiotem uznającym i uznawanym zawsze jest Ja aksjologiczne. O tożsamości Ja osobowego w relacji do czasowości wewnętrznej świadomości strumienia przeżyć decyduje „odnalezienie siebie”, jako „podmiotu powtórzeń”, odpowiedzi na konflikt aksjologiczny. Tożsamość jest zakorzeniona w pewnej postawie, lub raczej „ciążeniu ku postawie”, ukierunkowującej odpowiedzi na konflikt aksjologiczny, warunkującej „powtórzenia” i trwającej mimo

¹⁰³ Tenże, *Wartości etyczne...*, art. cyt., s. 645.

¹⁰⁴ Por. M. Scheler, *Materialne apriori w etyce*, art. cyt., s. 1528–1529.

¹⁰⁵ FSE, s. 367.

¹⁰⁶ Bez protencji, retencji i czystej teraźniejszości.

czasu¹⁰⁷. Powyższe określenie fundamentu tożsamości rodzi pewną wątpliwość: czy wraz ze zmianą „postawy”, na przykład w nawróceniu, zmienia się tożsamość? Można sądzić, że tak rozumiana tożsamość jest zmienna, choćby z tego względu, iż mimo pewnego rysu ogólności konkretne sytuacje etyczne różnią się od siebie, co wyklucza „powtórzenie” w ścisłym znaczeniu tego słowa. Z drugiej strony, skoro tak, to trudno mówić jeszcze o tożsamości, której istotnym momentem musi być jakaś niezmiennosc, trwałość „w czasie”.

Przejdźmy do ukazania specyfiki *Umweltu* Ja osobowego. Horyzont świata jest zarysowany przez wszystkie możliwe czynności, ukazuje Ja osobowe, jako Ja, które może (ma moc) wykonywać różne czynności. Czynności względem Ja osobowego wykazują uporządkowanie hierarchiczne. Zależnie od sytuacji uwarunkowanej wartościami – jak ukażemy dalej – miejsca czynności w hierarchii ulegają przesunięciu, chociaż „podstawowa struktura” hierarchii trwa niezmiennie. Różne możliwości wykonywania czynności *hic et nunc* stawiają Ja osobowe w obliczu jakiegoś konfliktu: by coś zrobić, muszę coś porzucić. Wyjściem z konfliktu jest wybór działania¹⁰⁸. Przeżywany konflikt ma charakter aksjologiczny, ponieważ czynności jawią się w kategoriach: ważne (warte), mniej ważne (mniej warte), nieważne (niewarte), czyli przejawiają znamionną dla wartości korelację: wartości pozytywnych i negatywnych¹⁰⁹.

Zabarwienie czynności przez wartości otwiera drogę doświadczenia wartości poprzez czynności. Tischner zmierza tu wyrażnie do jakiejś formy subiektywizmu¹¹⁰, ponieważ punktem wyjścia opisu fenomenologicznego jest jawienie się wartości dla-mnie. Powyższe podejście jest podstawą zasady podziału wartości na osobiste i nieosobiste. Pierwsze z wyżej wymienionych charakteryzuje doniosłość dla osoby, ważność w życiu. Ponadto są odczuwane najżywiej i jasno, gdyż hierarchia wartości osobistych raczej nie pokrywa się z hierarchią wartości obiektywnych. Wartości horyzontalne mogą być akceptowane przez Ja osobowe jako wyższe, jednak dla osoby stoją one „gdzieś dalej”, nie należą do doraźnych. Obszar promieniowania wartości osobistych jest miejscem ekspresji Ja osobowego. Wartości osobiste nie muszą być radykalnie indywidualne, i raczej takie nie są, ponieważ obejmują różne typy i rodzaje wartości, natomiast charakter osobisty nadaje im indywidualnego uporządkowania. Wartości nieosobiste, choć obiektywnie mogą być wyższe, nie są dla osoby „najważniejsze”, co nie oznacza, że nie może ona podjąć ich realizacji. W sferę wartości osobistych osoby wchodzi wartości innych osób i zależnie od pozytywnego lub negatywnego kwalifikowania, mogą rodzić różne reakcje: od ucieczki po wspólne podejmowanie czynności. *Umwelt* osoby – świat czynności porządkowanych według

¹⁰⁷ Por. FSE, s. 371–374.

¹⁰⁸ „Człowiek odpowiada na wezwanie wartości i w ten sposób nie tylko przekształca świat, lecz także buduje siebie jako wartość na tym świecie”. EWN, s. 89.

¹⁰⁹ FSE, s. 356–358.

¹¹⁰ Subiektywizm nie musi oznaczać relatywizmu.

kategorii: „ważne, nieważne bądź mniej ważne”, „osobiste, nieosobiste”, „przyjemne, nieprzyjemne” modelują wartości, ze względu na które czynności mogą być podejmowane. Krakowski filozof uważa, że poza wartościami barwiącymi czynności i poza samymi czynnościami dają się uchwycić wartości horyzontalne, konstytuujące wszystkie możliwe „pola ważności”. Wartości horyzontalne są „poza” możliwymi działaniami aksjologicznymi, tzn. nigdy nie realizujemy ich samych w sobie, lecz ze względu na nie¹¹¹. Wartości te istnieją irrealnie i są obiektywne.

Dla podjęcia czynności w świecie fundamentalne znaczenie ma sposób doświadczenia wartości horyzontalnych: „Wnikając w poszczególne szeregi czynności aktualnych lub możliwych, jakie pojawiają się przed nami, lub jakie mogą się przed nami pojawić, możemy osiągnąć intuicję wartości horyzontalnej, która jest racją uszeregowania owych czynności. Całość wartości horyzontalnych osoby wyznacza aksjologiczny horyzont świata osoby”¹¹². Innymi słowy, wartości horyzontalne doświadczane są źródłowo w preferencji, natomiast sposób dania wartości: jasny, wyraźny, dogłębny, żywy lub niewyraźny, powierzchowny, jest właściwy indywidualnej osobie i zależny szczególnie od zmysłu rzeczywistości.

W związku z tym, że wartości dane są jako pozytywne i – korelatywnie – negatywne, ich „wezwanie” stawia człowieka w konflikcie aksjologicznym¹¹³. Odpowiadając wyborem na konflikt aksjologiczny, osoba nie tylko przez czynność realizuje odnośne wartości, lecz buduje siebie, urzeczywistnia na jednym z poziomów aksjologicznych swego środowiska (*Umweltu*)¹¹⁴. Ja osobowe, dokonując wyborów w konflikcie aksjologicznym, konstytuuje siebie jako Ja, które się w czymś odnalazło – jest-u-siebie¹¹⁵. „Miejscem”, w którym Ja odnajduje siebie jest świat zrealizowanych i realizowanych wartości¹¹⁶. J. Tischner wpisuje się tu w egzystencjalistyczne ujęcie człowieka, którego istota jest „przed nim” (egzystencja poprzedza esencję). W „horyzoncie aksjologicznym” esencja człowieka ujawni się z chwilą odnalezienia siebie. Należy zaznaczyć, że solidaryzacja egotyczna jest szczególnym przypadkiem Husser-

¹¹¹ Por. FSE, s. 359–363

¹¹² Tamże, s. 363.

¹¹³ Konflikt aksjologiczny ujawnia dramatyczność człowieka w „horyzoncie aksjologicznym”.

¹¹⁴ Tamże, s. 364.

¹¹⁵ W rozmowie z A. Karoń-Ostrowską Tischner wyjaśnia, że: „człowiek jest w stanie nieustannego poszukiwania własnego miejsca, każda rzecz, każdy przedmiot ma swoje miejsce, człowiek także pragnie je mieć. W języku greckim nazywa się ono *topos*, czyli miejsce będące celem dążenia, miejscem bycia sobą u siebie. Hegel określa wolność jako bycie sobą u siebie. Z tego określenia w języku potocznym znikło pojęcie wyboru, jakby nie było istotne to, co człowiek może wybrać, a z czego zrezygnować, a jedynie było ważne – gdzie człowiek jest sobą u siebie”. A. Karoń-Ostrowska, *Rozmowy z księdzem profesorem...*, art. cyt., s. 8.

¹¹⁶ „Ja aksjologiczne artysty odsłania się w dziełach sztuki. Ja aksjologiczne człowieka religijnego odsłania się w *modlitwie i dobrych uczynkach*. Ja aksjologiczne człowieka odsłania się w jego pracach naukowych. Każde Ja nosi z sobą partyturę wartości, wedle których gra swoje życie”. J. Tischner, *Drugi i bezdroża miłosierdzia*, dz. cyt., s. 59.

lowskiej konstytucji sensu. Jednak ta forma konstytucji różni się od konstytucji w ogóle tym, że jest podmiotowa, tamta zaś przedmiotowa. Ponadto solidaryzacja egotyczna, w odróżnieniu od konstytucji w rozumieniu Husserla, jest uwarunkowana doświadczeniem aksjologicznym¹¹⁷. *Umwelt* człowieka jest „złożony” z zazębiających się i warunkujących wzajemnie sensów przedmiotowych. Przy czym sens należy rozumieć jako twór o strukturze warstwowej, ukonstytuowany zarówno dzięki świadomości, jak i doświadczeniu. Sens sprawia, że człowiek czuje się „u-siebie”. W świecie pełnym sensów człowiek sam zyskuje jakiś sens, na przykład sens lekarza. Pomiędzy człowiekiem a jego środowiskiem zachodzą liczne relacje, z których jedną z podstawowych jest rozumienie¹¹⁸.

Za Heideggerem Tischner przyznaje, że rozumienie jest poznaniem znoszącym opozycję poznawczą podmiot–przedmiot, bo przedmiot jest „ogłądany” poprzez umiejętność działania, a podmiot – poprzez możliwości zawarte w przedmiocie. W związku z powyższym, rozumienie jest poznaniem źródłowo prezentującym, bezpośrednim. Tak pojęte poznanie jest wartością ze sfery aksjologicznych założeń intencyjnych. Rozumienie jest związane z umiejętnością posługiwania się zarówno przedmiotem, jak i sobą, czyli umiejętnością zachowania się w świecie. W akcie rozumienia zostaje uchwycony pewien obiektywnie zadany stan rzeczy. Rozumienie konstytuuje się w takim procesie, którego punktem wyjścia i jednocześnie koniecznym warunkiem jest ujęcie wyjściowe, zawierające całość intuicji i spostrzeżeń oraz prezentujące temat do rozumienia i esencję tematu zagrożonego niepojętością. Kres rozumienia konstytuuje akt rozumienia, w którym jest uchwycone Ja osobowe – w zadanych do realizacji czynnościach pojawiających się w promieniowaniu wartości horyzontalnych. Intuicja wartości stanowi tu rdzeń procesu rozumienia. Ujęcie końcowe aktu rozumienia nie jest ostateczne, lecz może się zmieniać w wyniku nowych okoliczności i doświadczeń. Koronujący proces rozumienia akt rozumienia (ujęcie) stanowi źródło bytowania rozumiejącego, które jako wartość z obszaru założeń intencyjnych (tj. pochodna od wartości przedmiotowych) jest przedmiotem troski¹¹⁹.

Przyjrzyjmy się sytuacji przeciwnej, takiej, w której człowiek staje się niezrozumiały dla siebie. Jeżeli warunkiem bytowania rozumiejącego była umiejętność realizacji pozytywnych wartości horyzontalnych, analogicznie, objawienie niezrozumiałości (niepojętości) osoby jest związane z realizacją wartości negatywnych. Objawienie niepojętości jest wewnętrznym wstrząsem, którego źródłem jest konflikt, zasadnicza sprzeczność między wartościami osobistymi, a decyzją i realizacją wartości negatywnych. Człowiek wyrwany z orbity wartości osobistych i horyzontalnych utracił przestrzeń „swojskości”. Niepojętość może być przewyżczona pod warunkiem, że czło-

¹¹⁷ Tenże, *Filozofia i ludzkie sprawy człowieka*, art. cyt., s. 120–121.

¹¹⁸ Por. tenże, *Rozumienie – dziejowość – prawda*, art. cyt., s. 172.

¹¹⁹ FSE, s. 380–390.

wiek ujmie swój czyn jednym aktem z wartością, której czyn służył. W powyższym przypadku będzie to wartość negatywna. W tym akcie dochodzi do wstrząsającej konstatacji: „jestem kimś innym”. Kolejne warunki zrozumienia siebie, to ukonstytuowanie sensu Ja osobowego w oparciu o nową wartość, której czyn służył, oraz wyartykułowanie tego sensu na poziomie pojęcia. Już we wczesnej twórczości filozofa spotykamy wątek zwiastujący myślenie agatologiczne. Według krakowskiego myśliciela, podstawowym egzystencjałem (Heidegger) Ja osobowego jest troska, ale nie pojęta formalnie, jak u Heideggera, lecz troska o wartości. Sprzeniewierzenie się trosce o realizację wartości wyższych doprowadza do nie-zrozumienia, nie-pojętości siebie¹²⁰. Dla Tischnera *Sacrum*, najwyższa wartość w hierarchii Schelerowskiej, wyznacza kanwę rozumienia siebie przez osobę¹²¹. Krakowski fenomenolog pisze: „Pierwotną kanwę sensu wyznaczało promieniowanie *Sacrum*. Ja osobowe nosiło w sobie doświadczenie bycia w obszarze tego promieniowania. Przychodzi wstrząs wywołany świadomością *grzechu*. Rodzi się pytanie: jak mogłem? Pytanie rodzi się z poczucia zagrożenia jako pierwszy odruch obronny. Skoro mogłem, jestem kimś innym, jestem zagrożony przez potępienie, zagrożony zgubą. Sens tego stwierdzenia jest aksjologiczny: jestem nadal tym samym Ja, a jednak kimś innym. Promieniowanie aksjologiczne idące od strony *Sacrum* nie konstytuuje we mnie... mnie. Jestem obcy dla *Sacrum* i obcy dla siebie samego”¹²². W *Zakończeniu*¹²³ tego samego dzieła już otwiera się „horyzont agatologiczny”: dla człowieka istnieje większe zagrożenie niż nieistnienie, jest nim istnienie nieusprawiedliwione. Na podstawie możliwości istnienia nieusprawiedliwionego, możliwości zwycięstwa zła będą rozgrywały się akty dramatu człowieka.

3.3. Doświadczenie wartości w sytuacji dialogicznej

Ukazanie doświadczenia wartości w dialogu międzyosobowym wymaga uwzględnienia tego, że relację dialogiczną analizuje Tischner w różnych aspektach. Po pierwsze, analizy w aspekcie mowy naprowadzają na możliwe „pola obcować”. Po drugie, doświadczenie twarzy w „horyzoncie agatologicznym” jest źródłem etyki, konkretnie – odczucie wartości, które trzeba *hic et nunc* urzeczywistnić, dokonuje się w spotkaniu z drugim. W celu wyeksplikowania sytuacji dialogicznej jako miejsca doświadczenia wartości wskażemy najpierw na Tischnerowskie rozumienie dialogu, a następnie na możliwe „pola obcować” z drugim. Poszczególne „pola obcować” stanowią miejsce

¹²⁰ Zob. W. Płotka, *Zagadnienie Ja „głębokiego” a ułomność człowieka w pracy Józefa Tischnera*, „Fenomenologia świadomości egotycznej”, „Ruch Filozoficzny” 2006, t. 63, nr 4, s. 613–630.

¹²¹ Por. EWN, s. 89, 110.

¹²² FSE, s. 386–387.

¹²³ Por. tamże, s. 414–415.

konstytucji epizodu sensu, niezbędnego dla odkrycia nadziei istotnej drugiego, która „ukazuje” wartości osobiste. W dalszym ciągu ukážemy powinności etyczne, których źródłem jest obecność drugiego człowieka. Szczególne miejsce przypada „wiązanu nadziei”. Na koniec zapytamy o wartości prawdy, dobra, piękna oraz wolności, która, jak już powiedzieliśmy, jest warunkiem zarówno doświadczenia, jak i urzeczywistnienia wartości. Podjęcie zagadnienia właśnie tych wartości jest podyktowane ich szczególnym znaczeniem dla myśli krakowskiego filozofa.

W ujęciu Tischnera, doświadczenie aksjologiczne łączy się ściśle z sytuacją dialogiczno-dramatyczną. Uczestnicy dialogu spotykają się w sytuacji agatologicznej (pierwotnej) i aksjologicznej (wtórnej). Spotkanie rozpoczyna się z chwilą wyboru „Ty”, kiedy uczestnicy uznają swą wzajemną wartość i myślą według wartości¹²⁴. Należy zauważyć, że sytuacja dialogiczna jest możliwa w różnych „przestrzeniach obcowania” jakby „rzeźbionych” przez wartości. Rodzaj przestrzeni obcowania „podpowiada” uczestnikowi dialogu, czego „może się spodziewać” od drugiego, jednak ostatecznie o kształcie dialogu rozumianego jako wymiana dóbr¹²⁵ decydują wartości. W obcowaniu z drugim człowiekiem rodzi się odczucie wartości, których urzeczywistnienie może zaradzić potrzebie drugiego. Przypomnijmy, że dzięki preferencji, na drodze emocjonalnej intuicji wartość jest dana „wprost”, razem z miejscem w hierarchii wartości. Można powiedzieć, że widok potrzebującego, cierpiącego człowieka jest doświadczeniem twarzy w „horyzoncie agatologicznym”, który streszcza formuła: „Jest coś, czego być nie powinno”¹²⁶. W perspektywie dobra odsłania się twarz innego, jako tego, z którym możliwa jest wymiana dóbr. Ponadto ta perspektywa ukazuje innego jako tego, który stoi naprzeciw podmiotu w doświadczeniu wartości¹²⁷ oraz chroni go przed subiektywizowaniem wartości.

Prawda rodzi się w dialogu opartym na głębszej relacji niż poznawcza, bo „Tam, gdzie dialektyka odkrywa uniwersalny charakter czystej świadomości, dialogika widzi konkretne, żywe osoby”¹²⁸. Prezentowane przez krakowskiego fenomenologa podejście do dialogu jest różne od tego, pojawiającego się np. w dyskusji, gdzie w dwóch przeciwnych sądach partnerzy dialogu usiłują znaleźć to, co mimo różnic jest wspólne. W dialogu dialektycznym¹²⁹ (teza, antyteza, synteza) następuje czysty ruch między sądami¹³⁰.

¹²⁴ ZFC, s. 153.

¹²⁵ Należy zaznaczyć, że w powyższym kontekście, słowo „dobra” bliskie jest rozumieniu w ujęciu np. Hildebranda, dla którego dobro jest tym, co wiąże się z osobą (dobro-dla-osoby). Zob. p. 1.2.

¹²⁶ Por. tenże, *Myślenie według wartości*, art. cyt., s. 485.

¹²⁷ Por. D. Kot, *Spory o Józefa Tischnera*, art. cyt., s. 12.

¹²⁸ ZFC, s. 152.

¹²⁹ Wyjaśniając ten typ dialogu, J. Tischner stwierdza, że logika dialektyczna tym różni się od logiki dedukcyjnej, że w tej drugiej wniosek nie zawiera niczego więcej, co byłoby w przesłankach. W dialektycznej logice synteza jakby wyrasta poza zawartość tezy i antytezy. W dyskusji jeden partner dialogu przeczy sądowi drugiego, trzeba więc kogoś trzeciego, kto obu przyzna rację. „Sądy, o które chodzi, wyrażają ruch dwóch,

Wskazówką odnośnie Tischnera koncepcji dialogu może być ukazanie różnicy między koncepcjami idei dialogu greckiego i chrześcijańskiego, zakorzenionego w Biblii. Dialog grecki najpierw pojawia się w dramacie, a następnie w filozofii Platona. Człowiek jest w nim rządzony przez *fatum* (Antyгона, Kreon) i dialog jest raczej rozpisany na głosy monologiem. W filozofii nie rządzi już *fatum*, lecz wewnętrzna logika pojęć, którą chcą odkryć uczestnicy dialogu. Dialog biblijny jest inny – tutaj dedukcja załamuje się, bo dialog rozgrywa się na płaszczyźnie wybrania. Bóg zwierza się człowiekowi ze swojej miłości. Odpowiedzią człowieka może być ucieczka przed wyborem lub wybór Boga, który staje się wówczas powiernikiem w więzi wierności¹³¹. Z pewnością Tischnerowska koncepcja dialogu bliższa jest idei biblijnej „dialogiczności”, zwłaszcza w dramacie człowieka z Bogiem.

Przejdźmy do ukazania specyfiki doświadczenia wartości w sytuacji dialogicznej. W dialogu opartym na szczególnej relacji, której horyzontem jest dobro Ja i Ty, zaś wymianą wartości rządzi „logika” łaski, a nie bytu¹³², krakowski fenomenolog poszukuje nowych fundamentów etyki. J. Tischner, nawiązując do Levinasa, stoi na stanowisku, że relacja międzyosobowa jest *par excellence* etyczną i najbardziej źródłową. Spotkanie z drugim „otwiera drogę językowi”, który umożliwia konstytucję wspólnego świata otoczenia, co oznacza, że etyka poprzedza ontologię¹³³. Tischner mówi, że aby dotrzeć do istoty Ja i Ty, trzeba zapytać o ich wartość. W relacji Ja–Ty, Ty jest ważny dla mnie, a Ja dla niego. W relacji Ja–On, on jest ważny dla mnie, lecz ja nie jestem ważny dla niego, natomiast mówiąc „My”, wiem, że są dla mnie ważni, lecz ja dla nich nie¹³⁴.

Wychodząc z założenia, że poznawcze obcowanie z drugim¹³⁵ odbija się na płaszczyźnie języka, analizuje Tischner sytuację przedstawiania się innemu¹³⁶. Człowiek, przedstawiając się, ukazuje się drugiemu w tzw. „nierozciągłej przestrzeni sensu”.

a właściwie trzech świadomości, przypominający ruch *rodzenia*: jedna świadomość nie odbija drugiej, lecz pomaga jej, by coś nowego *urodziła*. Tak powstaje wewnętrzna prawda świadomości”. Tamże, s. 150.

¹³⁰ Zob. W. Stróżewski, *Dialektyka twórczości*, Kraków 2007, s. 23–36.

¹³¹ Por. WKS, s. 233–234.

¹³² Por. ZFC, s. 290.

¹³³ Tenże, *W kręgu myśli Husserlowskiej*, art. cyt., s. 32.

¹³⁴ Por. FD, s. 82.

¹³⁵ W tekście posługujemy się zamiennie słowami „drugi” (w sensie niemieckiego: *der Andere*) oraz „inny”. Słowo „inny” w filozofii dramatu ma zastosowanie tylko do podmiotu, z którym możliwe jest wejście w dialog. Innym jest ten, kto może stać się dla Ja: Ty lub On, a także, z którym Ja może stworzyć wspólnotę My. Zdaniem krakowskiego filozofa niemożliwe jest tzw. czyste doświadczenie świata, a także innego. Na marginesie powiedzmy, że przeciwko Husserlowskiemu Ja transcendentalnemu wystąpiła już hermeneutyka. W doświadczeniu Innego obecne są moje i jego troski, niepokoje, tęsknoty i rozczerowania. Por. tenże, *Inny*, „Znak” 2004, nr 1, s. 17, 21.

¹³⁶ Omawiany tutaj fragment *Filozofii dramatu* ukazał się pierwotnie pod tytułem: *Przestrzeń obcowania z drugim* (AC, IX 1977) i miał stanowić część *Sporu...*, Tischner tytuł artykułu opatrzył przypisem: „Fragment większej całości przygotowanej do druku, pt. *Spór o istnienie człowieka...*”.

Horyzont sensu, w którym może się rozwijać wzajemne poznawcze obcowanie z drugim, otwiera już imię, będące o tyle wartością, o ile jego intencjonalny wskaźnik kierunkowy¹³⁷ odnosi do Ja aksjologicznego. Ów horyzont, zwany imiennym horyzontem sensu, dany jest rozumieniu¹³⁸ i określa pole możliwych obcować z innymi, wskazując na to, z czym człowiek się identyfikuje. O przebiegu dialogu w dramacie nie decyduje rodzaj „przestrzeni obcowania”, lecz doświadczane w Spotkaniu wartości¹³⁹. Innymi słowy, od doświadczenia wartości zależy przestrzeń¹⁴⁰ poznania i obcowania z drugim. Jeśli w porządku agatologicznym spotykamy drugiego w jego twarzy, to w porządku aksjologicznym chodzi o poznanie nadziei istotnej, ukazującej jego wartości osobiste. Obecność drugiego człowieka w sytuacji dialogicznej jest, według Tischnera, wyznaczona „polami obecności”: wzajemności, przeciwieństwa i władania. Drugi może być obecny jako: „współpracownik”, „przeciwnik”, „władający mną” lub „mnie poddany”. Człowiek może zajmować jednocześnie wszystkie powyższe „pola obecności”, tzn. być pod pewnym względem przeciwnikiem, pod innym współpracownikiem. Pola możliwości wzajemnie się warunkują, zachodzą na siebie, jak – przykładowo – pole możliwości nauczyciela i ucznia. Taką przestrzeń, której pola możliwości warunkują się na zasadzie wzajemności, nazywa Tischner „znaczeniowym obszarem wzajemności”, natomiast przestrzeń, w której te pola są sobie przeciwne – „znaczeniowym polem przeciwieństwa”¹⁴¹.

Można powiedzieć, że „znaczeniowy obszar wzajemności” jest warunkiem koniecznym, choć niewystarczającym, ukonstytuowania momentu wzajemności, który ma charakter aksjologiczny, bo polega na uznaniu wartości innego i budowaniu własnej¹⁴². Podstawę wzajemności stanowi takie samo rozumienie bycia przez uczestni-

¹³⁷ Tischner zapożycza to pojęcie od R. Ingardena; zob. *O dziele literackim*, Warszawa 1979, s. 100–105.

¹³⁸ W swych analizach znajduje Tischner pośredni punkt wyjścia między Husserlowskim transcendentnym subiektywizmem (Ja transcendentalne konstytuuje sens świata i sens drugiego jako podobnego do mnie; drugi to *alter ego*) a proponowanym przez filozofię dialogu genetycznym obiektywizmem (M. Buber, G. Marcel – najpierw jest doświadczenie drugiego – moje ja jest innym ty; dopiero w dialogu tworzy się świadomość mojego odrębnego, samoistnego ja). Zaproponowany przez Tischnera punkt wyjścia streszcza formuła: „wiem, że mnie rozumiesz, więc jesteśmy”. W ten sposób jest obecny i dialog, i wyjście od doświadczenia: „wiem, że...”. Tamże, s. 273.

¹³⁹ „Wartości, rzeźbiąc międzyludzką przestrzeń, zarazem otwierają i zamykają człowieka przed drugim człowiekiem”. Tamże, s. 271.

¹⁴⁰ Słowo „przestrzeń” użyte do opisu relacji międzyludzkich jest rozumiane inaczej niż w kategoriach rozciągłości. Tu chodzi o „przestrzeń” sensu. O ile przestrzeń rzeczowa ujmowana jest w porządku intencjonalnym i może być przedmiotem wiedzy, o tyle przestrzeń obcowania jest zejściem z porządku intencjonalnego na poziom rzeczowości i jest przedmiotem rozumienia. Tamże, s. 292–293.

¹⁴¹ Tamże, s. 288–290.

¹⁴² Por. tenże, *Epizody sensu*, art. cyt., s. 76.

ków dialogu¹⁴³, konstytuujących w Spotkaniu wspólny „epizod sensu”. Spotkanie jest możliwe tylko w świetle tego sensu, ponieważ dzięki niemu człowiek rozumie siebie i drugiego. Źródłem konstytucji „epizodu sensu” jest świadomość dialogiczna. Trzeci rodzaj „przestrzeni znaczeniowej” stanowi znaczeniowy obszar władania zachodzący wówczas, gdy jedno pole możliwości jest podstawą drugiego¹⁴⁴. Zależnie od zajmowanego przeze mnie i drugiego miejsca w którejś z powyższych przestrzeni sensu, wystąpią różne rodzaje obecności. Jeśli osoba żyje w obszarze przeciwieństwa, to obcym będzie każdy. Istnieje także czwarta możliwość, zupełna obcość, która nigdy nie doznała żadnej obecności¹⁴⁵. Z obszarem „obcości” skorelowany jest sposób bycia określony przez Tischnera jako „monada z zatrzaśniętymi oknami”¹⁴⁶. Źródłem tego sposobu bycia, zdaniem Tischnera, jest zależniona wolność człowieka zamykającego się w kryjówce.

Wspomnieliśmy wyżej, że w sytuacji dialogicznej Ja i Ty konstytuują wspólny „epizod sensu”, określający *a priori* wzajemne odniesienia osób. Jako możliwe, autor *Myślenia według wartości* wymienia relacje dialogiczne charakteryzowane mową: „dla innego”, „z innym”. Źródło sensu dialogicznego, czyli świadomość dialogiczna, jest „mocno osadzona w mowie”. Ten moment dialogiczności sprawia poszerzenie metody transcendentualnej o nowe „podmioty” świadomości, którymi oprócz Ja, są: Ty, On, My¹⁴⁷.

Dialogiczna geneza konstytutywna epizodu sensu ma wymiar dramatyczny, gdyż jest otwarta także na możliwość niespełnienia¹⁴⁸. Aksjologiczno-agatologiczny charakter mowy „do innego” wynika z horyzontu dobra i zła, w jakim toczy się mowa, i towarzyszącego jej „napięcia”. „Napięcie” oznacza niepewność co do odpowiedzi drugiego i pewne ryzyko. Mowa „do kogoś” może przybierać pewne formy pośrednie między skrajnościami: rozkazem będącą mową zamkniętą, niewymagającą odpowiedzi drugiego, a mową otwartą, wyrażoną pytaniem. Dzięki pytaniu, mowa „do kogoś” może przerodzić się w mowę „z kimś”, lecz może stać się inaczej, gdy „mowa-do” przybierze postać „mowy-od”, zaś „mowa-ku-i-dla” może stać się „mową-przeciw”. W tej sytuacji mowa przestaje być „słowem życia” a zaczyna być „słowem niosącym śmierć”. Przejście od mowy „do”, ku „mowie z kimś” może dokonać się niepostrzeżenie, lecz wymaga momentów, takich jak: konstytucja wspólnego podmiotu mowy (my rozmawiający), konstytucja relacji wzajemności (potwierdzenie „inności” Ja i Ty) oraz pojawienie się wspólnego wątku rozmowy. Dramaturgia obcowania z innym ukazuje się jako łańcuch epizodów sensu, z których mowa „ku mnie

¹⁴³ Por. FD, s. 283–284.

¹⁴⁴ Tamże, s. 289.

¹⁴⁵ Tamże, s. 290.

¹⁴⁶ Zob. SOIC, s. 242–243.

¹⁴⁷ Tenże, *Epizody sensu*, art. cyt., s. 69.

¹⁴⁸ Tamże, s. 79.

i dla mnie” otwiera sens daru, jakim jest dobro¹⁴⁹. Pytanie drugiego ustanawia zobowiązanie osoby wobec osoby¹⁵⁰. Warunkiem możliwości zadania pytania, czyli możliwości dialogu między Ja i Ty, jest Ja aksjologiczne, które domaga się uznania. Należy podkreślić, że roszczenie uznania wartości Ja przez drugiego ma charakter uniwersalny¹⁵¹ i obok obecności drugiego jest źródłem powinności etycznych. Przejdźmy do ich ukazania.

Na wstępie warto przypomnieć, że otwarcie się człowieka na wartości jest możliwe dzięki tzw. „zmysłowi rzeczywistości”, który jest niezwykle silną emocją¹⁵². Człowieka jako istotę moralną, oprócz wolnej woli i zmysłu rzeczywistości, konstytuuje sumienie, ponieważ bez sumienia wartości mogłyby być jedynie przedmiotem podziwu, a nie realizacji¹⁵³. Źródłem moralnej osobowości człowieka jest jego dobra wola, w której znajdują oparcie różne sposoby bycia człowieka wobec wartości. Z dobrą wolą możemy wiązać postawę wspaniałomyślności¹⁵⁴. Zdaniem Tischnera, zasadniczo wola człowieka nie może być wolą złą, nawet wybierając zło¹⁵⁵. Wybór dobrej woli (wolnej) ma stronę wewnętrzną i zewnętrzną. Strona zewnętrzna dotyczy „horyzontu aksjologicznego” i jest określana przez doświadczenie wartości oraz wybór pomiędzy nimi, który jest wkroczeniem osoby w świat. Wewnętrzna strona wyboru dotyczy „horyzontu agatologicznego” i polega na przyswajaniu przez osobę dobra związanego z wartościami oraz przyswojeniu siebie temu dobru¹⁵⁶.

Jedną z najważniejszych kategorii, w jakich autor *Filozofii dramatu* usiłuje opisać kondycję człowieka, jest nadzieja. Krakowski fenomenolog ujmuje ją w horyzontalnym i wertykalnym wymiarze. Wydaje się, że w Tischnerowskich opisach nadziei można wyodrębnić przynajmniej trzy aspekty: agatologiczny, wskazujący na sens nadziei ufundowany w dobru, aksjologiczny, wyświetlający funkcję nadziei w poznaniu wartości, oraz egzystencjalny, w którym nadzieja jawi się jako struktura egzystencji.

Nadzieja w wymiarze horyzontalnym wiąże się z realizacją wartości w sytuacji dialogicznej z drugim. Ta nadzieja może być dotknięta zdradą bądź nadużyciem ze strony drugiego. Nadzieja wertykalna to ta, która zawieść nie może, ponieważ jej powiernikiem jest zawsze wierny Bóg. Człowiek, o ile chce rozumieć siebie, nie może żyć tylko i wyłącznie w przestrzeni nadziei horyzontalnej, terrystycznej, gdyż bez

¹⁴⁹ Tamże, s. 72–78.

¹⁵⁰ Por. SOIC, s. 187.

¹⁵¹ FD, s. 111–112.

¹⁵² EWN, s. 97.

¹⁵³ „Kierunek odsłaniania jest jednak inny niż kierunek preferencji. Preferencja odsłania sferę wartości obiektywnych, a sumieniu odsłania się ludzka osoba (persona) w jej odniesieniu do świata wartości”. Tamże, s. 100. Por. J. Żakowski, J. Tischner, *Tischner czyta Katechizm*, dz. cyt., s. 136–143.

¹⁵⁴ Por. tenże, *Wartości etyczne i ich poznanie*, art. cyt., s. 633.

¹⁵⁵ EWN, s. 95.

¹⁵⁶ Tenże, *„Życie wewnętrzne” osoby*, art. cyt., s. 513.

odniesienia do transcendencji jest zredukowany do wymiaru doczesności¹⁵⁷. Prawdziwa nadzieja horyzontalna zawiera się jakoś w nadziei „z tamtej ziemi”¹⁵⁸.

Agatologiczny aspekt nadziei kładzie akcent na dobro, bez którego nadziei nie można nawet pomyśleć. Wskazuje na to najbardziej mroczne i tragiczne doświadczenie rozpaczcy pojętej jako istnienie nieusprawiedliwione, beznadzieja¹⁵⁹. Aksjologiczny aspekt nadziei prezentują następujące ustalenia. Po pierwsze, nadzieja nie poznaje świata rzeczywistego ani możliwego, lecz świat wartości, szczególnie wartości osobistych drugiego¹⁶⁰. Rozum mówi, jaka jest prawda, nadzieja natomiast potwierdza tę prawdę jako obowiązującą wartość. Poznanie przez nadzieję jest pierwsze, bo tam, gdzie nadzieja „ślepie” na wartości, rozum popada w bezruch¹⁶¹. Po drugie, nadzieję cechuje aksjologiczna dwubiegunowość intencji: wewnętrzna intencja nadziei ukazuje Ja aksjologiczne, natomiast intencja zewnętrzna odsłania ruch wartości w stronę świata i świata ku wartościom. Po trzecie, nadzieja swoim sprzeciwem, powiedzeniem „nie” w obliczu zagrożenia człowieka, podnosi go do poziomu wartości¹⁶².

Egzystencjalny aspekt nadziei ukazuje, że w nadziei ogniskują się – mówiąc językiem M. Heideggera – wszystkie egzystencjały jestestwa. Zdaniem J. Tischnera, człowiekowi w jego bytowaniu chodzi o realizację wartości wyznaczonych nadzieją i jej heroizmem. Czasowości egzystencji nie można sprowadzić ani do czasu fizycznego, ani do kategorii retencji, protencji i czystej teraźniejszości, lecz do czasu dramatycznego. Nadzieja odnosi czasowość egzystencji do przeszłości, teraźniejszości i przyszłości oraz wolności i relacji z innym. Przeszłość w czasie dramatycznym to sięganie do tradycji przodków w poszukiwaniu fundamentów nadziei w sytuacji próby. Teraźniejszość jest „czasem” heroizmu opartego na akceptacji „aktualnego” cierpienia, którego zło staje się coraz bardziej kruche wraz z potęgującą się nadzieją. „Teraz” jest dla nadziei momentem czynu, realizacji wartości, natomiast właściwym czasem nadziei jest przyszłość jako spełnienie się dobra.

Relacje międzyosobowe nie są czymś statycznym, lecz przebiegają w pełnym napięć czasie wiązania nadziei. Proces ten przechodzi momenty: upadek nadziei płytkiej, wywołana nim rozpacz, przezwyciężenie rozpaczcy zawiązaniem nadziei głębszej. Dramatyczny, a czasem tragiczny charakter wiązania nadziei, jest wyznaczony obecnością innego, który jest wolny i nieprzewidywalny, ma więc możliwość odpowiedzi złem. Powierzenie nadziei może mieć charakter symetryczny, gdy ja powierzam

¹⁵⁷ Por. tenże, *Marksizm a teoria osobowości*, art. cyt., s. 659–652.

¹⁵⁸ Tenże, *Wiązanie nadziei*, [w:] ŚLN, s. 309.

¹⁵⁹ Por. FD, s. 214, SOIC, s. 281, *Prolegomena chrześcijańskiej filozofii śmierci*, [w:] ŚLN, s. 283–284.

¹⁶⁰ Zob. P. Sobczyk, *Pytanie i prośba. Doświadczenie nadziei w ujęciu J. Tischnera i św. Tomasza z Akwinu*, „Logos i Ethos” 2005, nr 2, s. 103–104.

¹⁶¹ J. Tischner, *Wiązanie nadziei*, art. cyt., s. 296.

¹⁶² Tamże, s. 298.

drugiemu nadzieję na realizację wartości, a on mnie, lub asymetryczny, gdy tylko ja powierzam nadzieję na realizację wartości. Na nadziei realizacji wartości nadbudowują się kolejne: nadzieja na nie nadużycie przez drugiego mojej wierności oraz nadzieja na dochowanie wierności¹⁶³.

W ujęciu krakowskiego filozofa zachodzi wzajemne uwarunkowanie nadziei i wolności. Otwarta przestrzeń nadziei stanowi przestrzeń wolności, która troszczy się o realizację wartości. Człowieka zamkniętego w kryjówce odznacza choroba nadziei, skurczenie jej przestrzeni. Kryjówka jest miejscem chronienia wolności, o którą lęka się „monada z zamkniętymi oknami”¹⁶⁴. Z powyższego płynie konkluzja, że gdy choruje nadzieja, chora jest także wolność¹⁶⁵. Jeśli oparta na nadziei wzajemność zostanie zerwana przez zło, to osobie objawia się niepojętość, niezrozumienie siebie¹⁶⁶. Drogą do odzyskania zrozumienia siebie jest najpierw uznanie własnej winy, będące jedyną w swoim rodzaju sytuacją graniczną. W niej odsłaniają się wartości do zrealizowania znane człowiekowi wcześniej tylko z nazwy. W tej sytuacji chodzi szczególnie o prawdę człowieka, inaczej pokorę, którą rozumie się jako widzenie siebie w prawdzie, czyli takim, jakim się jest. Dzięki pokorze człowiek poznaje swoją wartość, uwalniając go od wstydu, i jednocześnie dostrzega wartość innych. Źródłem winy jest cierpienie dobrej woli człowieka z powodu uczynionego zła. Istnienie dobrej woli w człowieku warunkuje to, że człowiek może powiedzieć: „jestem winny”, lecz nie: „jestem zły”. Sytuacja graniczna poczucia winy może być szansą, czyli może zaowocować „odrodzeniem”, które jest jakimś „jakościowym skokiem” zależnym od twórczych sił człowieka i inteligencji. Zło wyrządzone człowiekowi domaga się restytucji, tzn. tam, gdzie człowiekowi odebrano należne mu wartości, obowiązuje zasada sprawiedliwości wyrażona formułą: „oddaj, coś winien”. Zasada restytucji ma ograniczony zasięg, ponieważ nie wszystko da się naprawić. Między pokrzywdzonym a winowajcą winno pojawić się przebaczenie i jeśli nie ma ono granic, staje się miłosierdziem¹⁶⁷. W odpuszczeniu win drugiemu chodzi o zobaczenie w nim – mimo wszystko – dobrej woli¹⁶⁸.

¹⁶³ Na temat symetryczności i asymetryczności wiązania nadziei zob. A. Adamczyk, *Człowiek w Tischnerowskiej koncepcji nadziei*, art. cyt., s. 144–167.

¹⁶⁴ Zob. J. Jagiełło, *Wprowadzenie. Tischner wobec...*, art. cyt., s. 16.

¹⁶⁵ Przestrzeń nadziei jest „ukształtowaną przez doświadczenie wartości przestrzenią wolności z ludźmi i wśród ludzi”. J. Tischner, *Ludzie z kryjówek*, art. cyt., s. 414.

¹⁶⁶ Por. FSE, s. 386.

¹⁶⁷ Por. tenże, *Drogi i bezdroża miłosierdzia*, dz. cyt., s. 30. Miłosierdzie, litość i współczucie rodzą się w sytuacji dialogicznej, kiedy drugi cierpi. Współczucie, czyli poznanie uczestniczące (uczestniczę niejako we wstydzie, biedzie, cierpieniu drugiego) może otworzyć na litość, za którą idzie czyn. Jako „uczuciowy wstrząs” litość trwa tak długo, jak widok biedy drugiego. Innymi słowy, współczucie to poznanie uczestniczące, litość to szybko przemijające uczucie owocujące nierzadko czynem (jeszcze nie rozumiejące), natomiast miłosierdzie to zwięźczenie miłości, której zarodki są we współczuciu i litości. Miłosierdzie pochyla się nad biedą (nie nad radością, jak w przypadku współczucia), „obiektywnie” poznaje stany uczuciowe drugiego i odznacza się tym,

Obecność drugiego człowieka w Spotkaniu stanowi fundament dla zobowiązania do odpowiedzialności¹⁶⁹, której przeżycie zakłada wolność i jest uwarunkowane dobrą wolą człowieka, zmysłem moralnym, sumieniem oraz przekonaniem o możliwości skutecznego działania w danej sytuacji. Wobec tego, ograniczona odpowiedzialność może pojawić się wtedy, gdy brak jest dostatecznego „widzenia” wartości, bądź rzeczywistość, w której wartość ma być wcielona, jest widziana z brakami¹⁷⁰. Sposoby przeżywania odpowiedzialności mogą być różne. Przeżycie odpowiedzialności dotyka zarówno ciała w pewnym napięciu psychicznym, jak i ducha w horyzoncie dobra i zła, wolności, winy, transcendencji¹⁷¹. Gdy człowiek ma poczucie winy za zło wyrządzone drugiemu, może przyjąć postawę uznania winy lub ucieczki¹⁷². Odpowiedzialność zawiera intencję wsobną – to ja jestem odpowiedzialny, oraz intencję absolutyzującą – wobec czego (kogo) jestem odpowiedzialny. Tischner proponuje także widzenie odpowiedzialności wobec innego, która dotyczy odpowiedzi na zagadnienie w sytuacji dialogicznej, a wtedy świat przedmiotów może się znaleźć w „polu” odpowiedzialności, o ile jest związany ze światem osób. Źródłowe doświadczenie odpowiedzialności jest obecne w czasie dramatycznym. Odpowiedzialność jest ściśle związana z uczestnictwem podmiotów dramatu w dobru, ponieważ to właśnie dobro „wyzwała” odpowiedzialność: „Być odpowiedzialnym, znaczy: być odpowiedzialnym za urzeczywistnianie dobra

ze „wie i rozumie”. Miłosierdzie jako „rozumiejące” będzie drugiego, także moralną, wierzy, że podniesienie się z upadku jest zawsze możliwe. Por. tamże, s. 13–23. Miłosierdzie i litość to różne oblicza miłości. Tischner sądzi, iż „[...] to, że miłość raz jest miłosierdziem, a raz litością, zależy wyłącznie od *przedmiotu*, ku któremu się kieruje. Gdy *przedmiot* jest *synem marnotrawnym*, miłość staje się miłosierdziem, gdy jest pobitym przez zbójców wędrowcem, staje się litością”. Tamże, s. 66. Zdaniem K. Tarnowskiego, „Miłosierdzie między ludźmi jest właściwie największą wartością, którą jeden człowiek może podarować drugiemu. Zauważmy, że miłosierdzie nie dotyczy tylko skrajnych cierpień. Ono jest podstawowym stosunkiem człowieka do człowieka, podstawowym wyrazem miłości, która zawsze pochyla się nad tym, co w drugim jest ułomne, kruche, zagrożone. Kiedy Tischner mówi o perspektywie tragedii, która wywołuje protest, to myśli o tym, czego jeszcze nie ma, ale co może się zdarzyć. Inaczej mówiąc, drugi jest zawsze zagrożony. Prawdziwa miłość pochyla się zatem również nad potencjalnym, a tym bardziej nad aktualnym zagrożeniem. Taka miłość pochyla się nad biedą, która wyciąga rękę i woła o pomoc”. K. Tarnowski, *Cierpienie i miłosierdzie w myśli Jana Pawła II i Józefa Tischnera. Dyskusja panelowa zorganizowana przez Instytut Myśli Józefa Tischnera. Część I*, [w:] *Człowiek wobec...*, dz. cyt., s. 198.

¹⁶⁸ EWN, s. 111–118.

¹⁶⁹ Por. J. Jagiełło, *Wprowadzenie. Tischner wobec wartości*, art. cyt., s. 13.

¹⁷⁰ EWN, s. 103–104.

¹⁷¹ SOIC, s. 119.

¹⁷² Ucieczka od winy może mieć różny kształt, np. „odwracanie wzroku od winy” (spychanie w podświadomość), „pozbycie się niewygodnego świadka” (trzeba wszystkich dookoła przekonywać o swej cnotliwości „pośród łajdaków”), obwinianie pokrzywdzonego (prawdziwym powodem winy jest sam pokrzywdzony).

lub za nieurzeczywistnianie zła. Dobro i zło są źródłowo dane przez poczucie odpowiedzialności”¹⁷³.

Niestety, nie zawsze przeżycie odpowiedzialności jest właściwe. Ma to miejsce w postawie ucieczki od odpowiedzialności, która jest wywołana lękiem przed potępieniem, tj. istnieniem nieusprawiedliwionym. Przewycięzenie potępienia, jak ukazuje w *Sporze...* Tischner, jest możliwe tylko dzięki łasce odradzającej nadzieję. Kanwą ukazanych powinności etycznych związanych z obecnością drugiego człowieka jest spór „o pierwszeństwo” transcendentaliów: prawdy, dobra i piękna. W kontekście tego sporu, zapytamy o doświadczenie powyższych wartości.

Zdaniem krakowskiego filozofa, „spór transcendentaliów”¹⁷⁴ tworzy dramat ludzkiej egzystencji. Żywiołem tego sporu jest „błędzenie”¹⁷⁵. Spór wartości o pierwszeństwo dotyczy tego, która z nich usprawiedliwia radykalnie i absolutnie. Człowiek stawia sobie pytanie: którą wartość najpierw zrealizować? Dramatyzm sytuacji aksjologicznych potęguje fakt, że nie ma na to pytanie jasnej odpowiedzi¹⁷⁶. Spór o pierwszeństwo nie dotyczy dzieła sztuki, bo tam wszystko jest tak, jak „być powinno”. Dzieło sztuki tworzy istnienie usprawiedliwione wartością piękną¹⁷⁷, w świetle którego świat realny może ukazać się jedynie metaforą prawdziwego bytu¹⁷⁸. Zdaniem autora *Nieszczęsnego daru wolności*, w dziele sztuki nie ma *quasi-sądów*, ale sądy prawdziwe określają to, jaki świat być powinien.

Dzieła sztuki i twórczość artystyczna są przesycone pierwiastkami etycznymi z dwóch względów. Po pierwsze, twórczość jest wolna, a wolność jest pierwszym warunkiem etyki. Po drugie, twórczość jest według jakichś wartości. „Wszystkie wartości, którym służy sztuka, dają się sprowadzić do trzech: prawdy, dobra, piękna”¹⁷⁹. Dzieło sztuki jest owocem twórczego wyboru wartości. Na przykładzie Pomnika Solidarności Tischner wyjaśnia, że monument „ucieleśnia” prawdę, dobro i piękno. Prawda nie pozwala na zapomnienie minionej tragedii, ponieważ „Dzieło sztuki bierze nas za rękę i prowadzi do tego, co kryje się głębiej; aż do prawdy ukrytej”¹⁸⁰.

¹⁷³ J. Tischner, *Gra wokół odpowiedzialności*, „Znak” 1995, nr 10, s. 50.

¹⁷⁴ „Żeby mówić, jak jest, trzeba chcieć prawdy. A prawda to wartość, a wartość, to problem etyki. Był dlatego zaistniał, że miał być dobry, a nie na odwrót. [...] Gdy istnieje coś złego, to istnienie tego złego jest... złe. Dla mnie *ens et bonum non convertuntur*...”. Tenże, *Jaskinia bez cieni*, art. cyt., s. 256.

¹⁷⁵ Zob. K. Tarnowski, *Drogi potępienia, drogi zbawienia*, [w:] J. Jagiełło, W. Zuziak [red.], „*Między potępieniem...*”, dz. cyt., s. 19–38.

¹⁷⁶ MWŻP, s. 22.

¹⁷⁷ Zob. K. Serafin, *Fryderyk Nietzsche – Józef Tischner: usprawiedliwienie bytu*, „Perspectiva” 2008, nr 2, s. 163–190.

¹⁷⁸ „Dzieło sztuki literackiej obdiera z prawdy socjologię, naukę, historię, które absolutyzują zaistniałą realność i podnoszą ją do poziomu prawdy ostatecznej. Jest to szczególnie widoczne w przypadku prawdy drugiego człowieka”. FD, s. 126–127.

¹⁷⁹ ESHS, s. 46.

¹⁸⁰ Tamże, s. 47.

W pomniku jest dobro, dobro etyczne, świadectwo dobroci człowieka i ostrzeżenie, by taka tragedia już nigdy się nie powtórzyła. Jest także piękno, które dokonuje syntezy prawdy i dobra. „Piękno odsłania prawdę. Zaś prawda jest prawdą o tym, co dobre”¹⁸¹. Między pięknem dzieła artystycznego a pięknem człowieka zachodzi istotna różnica związana z faktem wolności człowieka. W doświadczeniu piękna drugiego musi wystąpić wzajemność, czyli nie tylko oczarowanie pięknem, lecz także odkrycie w sobie i uznanie przez drugiego tego, co ja w nim odkryłem i uznałem. W ten sposób moje oczarowanie pięknem drugiego staje się jego rzeczywistością. Zachodzi tu podobna sytuacja, jak w procesie tworzenia przez artystę dzieła sztuki. Na twarzy drugiego odcisnę się mój ślad, czyli drugi będzie moim dziełem sztuki¹⁸², lecz nie w sensie artystycznym, a dramatycznym¹⁸³.

Podjęmy próbę opisu doświadczenia prawdy. Zagadnienie to u Tischnera posiada rozliczne wątki. Ukazaliśmy już, że w konstytuowaniu się Ja jako podmiotu poznania główną rolę odgrywały wartości prawdy i fałszu¹⁸⁴. Autor *Fenomenologii świadomości egotycznej* wspominał, że istnieje różnica między doświadczeniem prawdy jako wartości horyzontalnej, a doświadczeniem prawdy „osiągniętej” w procesie poznawczym. Niestety, tego wątku nigdy nie rozwinął. Krakowski filozof podejmuje problem prawdy jeszcze w innym aspekcie. Chodzi o „prawdę bycia” (Heidegger) rozumianą jako „bycie autentyczne”, które w ujęciu Tischnera oznacza realizację wartości pozytywnych, bycie w horyzoncie dobra. I jeszcze jeden aspekt – dialogiczność prawdy.

Prawda jest dla człowieka przede wszystkim wartością¹⁸⁵, do której wezwanie „[...] jest na wskroś idealne. Płyne ono ku nam przede wszystkim od innych ludzi (*nie okłamuj mnie*), a także od samych siebie (*bądź sobą*). Pośrednio rzutuje to na nasz stosunek do rzeczy (*bierz rzeczy takimi, jakimi są*). Wezwanie nie liczy się z okolicznościami i w tym sensie jest bezwzględne, absolutne. Ale to nie znaczy, że posługuje się przymusem. Wręcz przeciwnie, domaga się ono tego, by chcieć prawdy, by ją wybrać. Nie można być w prawdzie inaczej, niż przez wybór. Dlatego mówimy: prawda wyzwala. Co wyzwala? Najpierw i przede wszystkim wyzwala samą wolność”¹⁸⁶. Prawda jest wartością, z którą człowiek jest związany kategorycznie, tzn. żadna wartość nie jest w stanie jej zastąpić¹⁸⁷. Tischner rozróżnia prawdy doniosłe, które są bardziej podstawowe i mają charakter obiektywne, oraz ważne, które mają

¹⁸¹ Tamże, s. 48–49.

¹⁸² Na temat dialogu pomiędzy artystą a dziełem sztuki w procesie twórczym, zob. W. Stróżewski, *Dialektyka twórczości*, dz. cyt., s. 250–263.

¹⁸³ FD, s. 135.

¹⁸⁴ Trzymamy się tu wcześniejszej terminologii Tischnera, w której wartości dzielą się na pozytywne i negatywne.

¹⁸⁵ Por. FSE, s. 267.

¹⁸⁶ Tenże, *Spowiedź rewolucjonisty*, dz. cyt., s. 109.

¹⁸⁷ Zob. FSE, s. 270–271.

charakter subiektywny. Te drugie mierzy się potrzebą na daną prawdę przez konkretnego człowieka. Im większa doniosłość prawdy, tym większy obowiązek prawdziwości¹⁸⁸.

Zdaniem twórcy filozofii dramatu, prawda bycia rodzi się w dialogu¹⁸⁹. Dialogiczny wymiar prawdy bycia koresponduje z ustaleniami Tischnera odnośnie prawdy epistemologicznej. Uzyskanie wiedzy ogólnej, intersubiektywnej, która jest właściwością poznania naukowego, zakłada dokonującą się na drodze negacji przez podmiot poznania, dekonkretyzację samego siebie¹⁹⁰. Pomimo dekonkretyzacji, podmiot poznania zachowuje moment gnostyczny. W przeciwieństwie do Ja konkretnego, dekonkretyzowany podmiot Ja może się powielać, co oznacza, że założywszy takie samo doświadczenie, uzyskamy ten sam wynik poznawczy. To umożliwia wiedzę intersubiektywną¹⁹¹. Najpewniejszym poznaniem przedmiotu jest poznanie źródłowe. Poznanie jakby ze swojej natury zmierza ku temu, by być a-egotyczne, jakby niczyje, a jednocześnie możliwe dla wielu podmiotów poznania¹⁹². Zazębianie się tych ujęć nie jest przypadkowe, ponieważ, jak twierdzi Tischner, problem prawdy nie obejmuje tylko relacji człowiek–rzecz (*adequatio intellectus et rei*), lecz przede wszystkim relację człowieka do samego siebie i innych ludzi¹⁹³. Warunkiem prawdy w ujęciu klasycznym jest prawda w relacji Ja–Ja oraz człowiek–człowiek¹⁹⁴. Krakowski filozof uważa, że „Aby rozpoznać prawdę, aby zrozumieć spotkanego człowieka, trzeba mu pozwolić być, trzeba wejść z nim w dialog, zapytać, co myśli, szukać odpowiedzi, gdy on zada pytanie”¹⁹⁵.

¹⁸⁸ EWN, s. 135.

¹⁸⁹ Ma rację W. Bałus twierdząc, że: „[...] myślenie według wartości jest szukaniem prawdy, która potrafi prowadzić do rzetelnego dobra – do zaistnienia wartości pozytywnej. W tym celu należy wyjść poza agatologiczną problematyzację ludzkiego istnienia ku dialogowi ze spotkanym człowiekiem. Bo tylko w dialogu jesteśmy w stanie rozróżnić twarz od maski – prawdę od nieprawdy, dobro od zła. Jednocześnie tylko wtedy możemy stwierdzić, co trzeba zrobić, by przezwyciężyć perspektywę tragiczności. Znaczy to, że starożytna formuła *veritas est adaequatio rei et intellectus* ma dialogiczną genezę, gdyż uzgodnienie (*ad-aequatio*) podmiotu (*intellectus*) z tym, co jest poza nim (*res*) wymaga wymiany poglądów. Każdy bowiem może ulegać złudzeniom i dopiero konfrontacja różnych punktów widzenia prowadzi do obiektywizmu”. W. Bałus, *Heroizm i metafora...*, art. cyt., s. 27–28.

¹⁹⁰ Por. J. Tischner, *Gnoseologiczny podmiot poznania*, art. cyt., s. 17–18.

¹⁹¹ Zob. FSE, s. 310–313.

¹⁹² Por. tenże, *Gnoseologiczny...*, art. cyt., s. 19.

¹⁹³ Wartość prawdy, jej konieczność i niezbywalność w życiu społecznym ukazuje Autor *Etyki solidarności* w kontekście polskich doświadczeń totalitaryzmu, w którym monopol na jej posiadanie miała władza. W odczycie *Nauka w czasach zniewolenia* filozof wygłasza znamienne słowa: „[kołem ratunkowym nauki było – przyp. K. S.] Jedno: powrót do klasycznej idei prawdy. Trzeba to właściwie rozumieć: idzie nie tyle o definicję, co o ideę, nie tyle o formę, co o wartość. Im większe kłamstwo, tym jaśniej błyszczała absolutna wartość prawdy”. ESHS, s. 146–149. Zob. A. Węgrzecki, *Rola prawdy w życiu społecznym*, [w:] J. Jagiełło, W. Zuziak [red.], *„Bądź wolność Twoja”...*, dz. cyt., s. 21–29.

¹⁹⁴ J. Tischner, *Spowiedź rewolucjonisty*, dz. cyt., s. 108.

¹⁹⁵ Tenże, *Myślenie według wartości*, art. cyt., s. 489.

W sytuacji dialogicznej, jako przeciwieństwo prawdy jawi się kłamstwo, które zrywa wzajemność. Tischner ukazuje moc prawdy ujawniającą się nawet w kłamstwie, posiłkując się literackimi przykładami ze *Zbrodni i kary* Dostojewskiego. Warunkiem zaistnienia kłamstwa jest znajomość przez kłamiącego prawdy¹⁹⁶. Z uwagi na to, że prawda jest wartością, o którą chodzi w dialogu, kłamstwo musi udawać prawdę¹⁹⁷. Kłamstwo zakłada prawdę od trzech stron: 1) uznanie, że drugi oczekuje prawdy; 2) kłamstwo musi udawać prawdę; 3) kłamca musi uznawać reguły prawdy koherencyjnej, by udało się stworzyć system iluzji. Kłamstwo nie byłoby możliwe, gdyby kłamca i okłamywany nie mieli wspólnego rozumienia prawdy pojętego jako zgodność poznania z obiektywną rzeczywistością. Kłamca, udając prawdomówność, przechodzi z relacji Ja–Ty (wzajemność) na relację Ja–On (odmowa wzajemności). Procederowi kłamstwa towarzyszy tajemniczy „Ten”, adresat kłamstwa. Właściwie w sytuacji kłamstwa dialogu nie ma. W kłamcy dochodzi do rozszczępienia egotycznej świadomości Ja na: Ja-dla-siebie i Ja-dla-innych, stąd pojawia się podwójna scena: scena dla mnie i scena dla innych. Kłamać umiejętnie – mówi Tischner – to zmieniać relacje dialogiczne i przechodzić z jednej sceny na drugą, nie pozostawiając śladu zbrodni¹⁹⁸. Jeżeli kłamstwo jest złem, to można powiedzieć, że jest nie tylko „błędzeniem w żywiole prawdy”, lecz także „błędzeniem w żywiole dobra”. W tym kontekście zatrzymajmy się nad doświadczeniem dobra.

Próbę ukazania rozumienia Dobra przez Tischnera podejmiemy, ukazując „horyzont agatologiczny”. Teraz zapytamy o sposób, w jaki jawi się dobro w doświadczeniu. Należy pamiętać, że krakowski filozof, kontestując tezę, że dobro, jako własność transcendentálna, utożsamia się z bytem, nie rozumie prawdy, dobra i piękna na sposób scholastyków. Termin: „dobro”, pisany raz wielką, raz małą literą, pojawia się w pismach filozofa w różnych kontekstach. Bez względu na to, czy dobro będziemy rozumieć, jako to, co związane z osobą (osoba przyswaja dobro), czy jako Dobro absolutne, w jego doświadczeniu na pierwszy plan wysuwa się wolność. Rozpatrzmy to bliżej.

Dobro jest nie tylko niezdeterminowane, chcąc być dobre, lecz także „chce” wiedzieć dla kogo i w jaki sposób ma być dobre. Ponieważ do istoty dobra należy jakaś samowiedza, nie działa ono na oślep, lecz szanuje wolność innego dobra. Jeśli autor *Sporu o istnienie człowieka* mówi o dobru wolnym i obdarowanym samowiedzą, to nie dlatego, że te własności wynikają analitycznie z pojęcia dobra, lecz ze względu na źródłowe doświadczenie, w jakim dobro jest dane, czyli wewnętrzne życie osoby¹⁹⁹.

Czystym doświadczeniem Dobra jest zbawienie, gdyż logika „działania” dobra wyznacza możliwość przewyciężenia rozpacz. O ile byt działa według racji dosta-

¹⁹⁶ FD, s. 143.

¹⁹⁷ Tamże, s. 162.

¹⁹⁸ FD, s. 145–150.

¹⁹⁹ Por. SOIC, s. 317–318.

tecznej, przesuwając, a czasem niszcząc inne byty, chętnie odpoczywa, jego skutek zaś jest adekwatny do przyczyny, o tyle racją działania dobra jest sama możliwość działania, a każdy czyn nie wyczerpuje go, lecz dodaje sił²⁰⁰.

Można zasadnie stwierdzić, że kluczowym ustaleniem agatologii Tischnera jest teza, iż wolność to sposób istnienia dobra. Mimo że pojawia się tu pojęcie sposobu istnienia (*modus existentiae*), sprawa nie dotyczy metafizyki czy ontologii, lecz agatologii, „natury” dobra. Otóż dobro nie może zaistnieć inaczej, jak tylko poprzez wolny wybór. Jest znamienne, że pewien aspekt wolności ściśle wiąże ją z doświadczeniem dobra. Tischner ilustruje własne spojrzenie na sprawę wolności, czerpiąc z analiz S. Kierkegaarda i G. W. F. Hegla, przyjmując jako klucz do jej ujęcia pojęcie „przyswojenia” odnoszące się do wzajemnej relacji człowieka i dobra: „Wolność, która wybiera, przyswaja nie tylko to, co wybiera, ale przyswaja określoną formę wolności. Wolność jest wolnością w przyswajaniu”²⁰¹. Istotnym momentem wolności jest przyswojenie i odswojenie, choć tego drugiego pojęcia autor *Filozofii dramatu* szczególnie nie wyjaśnia. Powyższe momenty wolności umożliwiają nawrócenie, nowy początek – początek dobra i koniec zła, co upoważnia do konkluzji, że wolność budzi się ze świadomości udziału w złu.

Kanwą rozważań na temat przyswojenia dobra jest sytuacja uczestnictwa w kłamstwie według Kartezjańskiej metafory złośliwego geniusza, która znalazła swe ucieleśnienie w systemie totalitarnym. Uczestnicząc w złu-kłamstwu wolność staje w sytuacji albo-albo, tzn. albo przyswoić sobie świat uczestnictwa w kłamstwie a siebie temu światu i odpowiedzieć kłamstwem na kłamstwo, albo przyswoić świat wyzwolenia z kłamstwa, siebie temu światu, i odpowiedzieć prawdomównością. Wyborem pierwszego kieruje prawo odwetu, które jest parodią sprawiedliwości, w gruncie rzeczy bliskie demonizmowi, czyli pragnieniu zła dla samego zła²⁰². Wolność przewyższająca prawo odwetu jest tajemnicą i poza agatologią nie znajduje uzasadnienia, można by rzec, że jest irracjonalna²⁰³. Przejdźmy do piękna.

Krakowski filozof dokonuje opisu doświadczenia piękna, sięgając do tekstów S. Kierkegaarda²⁰⁴ i L. Tołstoja²⁰⁵. Zaznacza, że choć nie wiadomo, co stanowi istotę piękna, to w niektórych sytuacjach nie mamy wątpliwości, że je spotykamy. Drama-

²⁰⁰ Por. tamże, s. 286–287.

²⁰¹ Tamże, s. 305–306. W innym miejscu J. Tischner pisze: „Tym, co absolutne, jest Dobro. Człowiek, otwierając się na Dobro, otwiera się na to, co absolutne. Ale na Dobro nie można otworzyć się inaczej jak tylko przez wolność, która także jest dobrem. Nikt nie może być dobry z przymusu. Być dobrym znaczy bowiem: *przyswoić sobie* dobro, wybrać je dla siebie i jednocześnie w jakimś sensie powierzyć mu siebie. Spotkanie z Dobrem budzi wolność z uśpienia”. WKSZ, s. 173; Por. ZFC, s. 335.

²⁰² Por. SOIC, s. 351.

²⁰³ Por. tamże, s. 309.

²⁰⁴ S. Kierkegaard, *Albo-albo*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1976, t 1.

²⁰⁵ L. Tołstoj, *Anna Karenina*, tłum. K. Iłakowiczówna, Warszawa 1955.

tyzm piękna wyraża się w możliwości tragedii²⁰⁶ bądź zwycięstwa, ponieważ wydarzenie piękna otwiera człowiekowi drogę do zetknięcia się z czymś, co ma moc usprawiedliwienia lub odmowy usprawiedliwienia jego obecności w świecie. Piękno, jak każda wartość, domaga się odkrycia i uznania, jednak nie sposób go zatrzymać, bo ma charakter daru. Widoczna jest w pięknie pewna ambiwalencja – z jednej strony piękno jako wartość absolutna usprawiedliwia byt, z drugiej natomiast go potrzebuje, by się objawić. Stąd pewna kruchość piękna. Odkrycie piękna drugiego człowieka ma dwa aspekty: 1) oczarowanie drugim; 2) cierpienie, które decyduje o jakości rodzącej się więzi z innym. Piękno zmusza odkrywcę do przekroczenia jakości zmysłowych, nie odrywa się bowiem od jakości zmysłowych, a zarazem je transcenduje. Będąc „ponad bytem” przekracza kanony, w jakich chciała je ująć klasyczna estetyka: rytm, harmonia, proporcja. Piękno, porywając człowieka, wyznacza nowy ośrodek jego życia duchowemu. Zdaniem dialogika z Krakowa, piękno jako wartość absolutna, a zatem nie potrzebująca usprawiedliwienia swojego istnienia, może być źródłem usprawiedliwienia innych bytów. Żaden byt nie nosi usprawiedliwienia w sobie tego, że jest i że taki jest. Skoro tak, mówi Tischner, to piękno ucieleśnione w człowieku jest wartością mającą moc jego usprawiedliwienia²⁰⁷. Należy zaznaczyć, że usprawiedliwienie przez wartość absolutną piękna jest możliwe tylko w dramacie estetycznym²⁰⁸. Wydarzenie piękna jest szczególnie wymowne w relacji uwiedzenia osoby jako bytu-dla-siebie przez drugi byt-dla-siebie, przekracza dramat estetyczny w kierunku dramatu agatologicznego²⁰⁹. Żaden dramat nie byłby możliwy, gdyby człowiek nie był wolny. Można zaryzykować twierdzenie, że zarówno dramat estetyczny, jak i agatologiczny czy gnoseologiczny, to dramat ludzkiej wolności. Podejmiemy teraz zagadnienie jej doświadczenia.

Jak wiadomo, wolność zajmowała w myśli krakowskiego fenomenologa miejsce wyjątkowe. Można powiedzieć, że Tischner to filozof wolności. Przed ukazaniem doświadczenia wolności należy zarysować Tischnerowską specyfikę spojrzenia na wolność w ogóle. W filozofii mają swoją historię spory stanowisk chcących odpowiedzieć na pytanie: czy człowiek jest wolny²¹⁰, czy nie? Stanowiska te, w pewnym

²⁰⁶ W szerszym kontekście estetyki i całej filozofii dramatu to zagadnienie podejmuje artykuł: K. Serafin, *Tragizm piękna w Tischnerowskiej filozofii dramatu*, Dyskurs: „Zeszyty Naukowo-Artystyczne Akademii Sztuk Pięknych we Wrocławiu” 2008, nr 7, s. 138–161.

²⁰⁷ FD, s. 119–130.

²⁰⁸ Por. EAH, s. 400.

²⁰⁹ Por. SOIC, s. 230–231.

²¹⁰ Zasadniczo o wolności można mówić w czterech znaczeniach: 1) Wolność negatywna, jako brak przymusu; 2) Wolność pozytywna, jako możliwość uczynienia czegoś; 3) Wolność jako autonomiczność decyzji; 4) Wolność jako wyzwolenie od zła, grzechu (ujęcie religijne). Hegel, z którego Tischner czerpie inspiracje, zwłaszcza na temat wolności, interesuje się wolnością w drugim i trzecim znaczeniu, tj. jestem wolny o tyle, o ile jestem autonomicznym podmiotem moich decyzji (stąd koncepcja osoby jako bytu-u-siebie). Tischner dostrzega wolność negatywną, lecz w centrum refleksji stawia wolność jako

uproszczeniu, plasują się między negującym ludzką wolność determinizmem a przeciwnym do niego interdeterminizmem. Zdaniem autora *Fenomenologii świadomości egotycznej*, dużą zasługą filozofii nowożytnej było postawienie pytania o wolność w kontekście aksjologicznym i ten aspekt jest przedmiotem refleksji nad wolnością w filozofii współczesnej²¹¹. Refleksja ta wyłoniła się bardziej z wrażliwości moralnej człowieka, niż metafizyki – stała się bardziej domeną Ethosu niż Logosu²¹².

Analizując ujęcia wolności przez Kartezjusza, Spinozę, Leibniza, Hegla i Heideggera, Tischner dochodzi do wniosku, że w filozofii nowożytnej wolność widziano pozytywnie lub negatywnie, ale zawsze jako wartość. Tradycyjna filozofia pytała, czy człowiek jest wolny, czy nie, nowożytność natomiast zapytała: jaką wolnością wolny jest człowiek²¹³? Wolność w tradycyjnej filozofii łączono przede wszystkim z decyzją wolnego wyboru. Zdaniem Tischnera, wolna decyzja nie wyczerpuje całego doświadczenia wolności, bo pozostawia na uboczu jej twórczy moment, jak choćby protest wobec tworzenia stosunku do świata zewnętrznego. Z tego stosunku mogą wynikać różne postawy, na przykład tchórzostwa lub męstwa. Wolność ma charakter aksjologiczny *par excellence*²¹⁴ i jako wartość podstawowa²¹⁵ jest wyrazem odbudowy osobowej tożsamości człowieka²¹⁶. Mimo tego, że wolność warunkuje możliwość realizacji innych wartości, sama nie jest wartością najwyższą, ponieważ służy prawdzie i dobru²¹⁷.

Badania nad wolnością winny, zdaniem krakowskiego filozofa, przebiegać drogą obserwacji wolności drugiego i refleksji nad wolnością własną. Pełny obraz uzyskamy dopiero po porównaniu wyników obserwacji i refleksji. Ukazując wolność poza podmiotem, autor *Sporu o istnienie człowieka* sięga po język metaforyczny: „Wolność

wyzwalanie siebie w horyzoncie dobra. R. Legutko, *Czy Tischner był liberałem?*, [w:] J. Jagiełło, W. Zuziak [red.], *„Bądź wolność twoja”...*, dz. cyt., s. 58.

²¹¹ J. Tischner, *W poszukiwaniu istoty wolności*, [w:] ŚLN, s. 147.

²¹² Tenże, *Ethos wolności*, [w:] ŚLN, s. 149.

²¹³ Tenże, *W poszukiwaniu istoty wolności*, art. cyt., s. 126–148.

²¹⁴ Tenże, *Genesis z ducha*, art. cyt., s. 215–216.

²¹⁵ „[...] obok wartości, jaką jest człowiek, podstawową wartością ludzką jest – wolność”. EWN, s. 149.

²¹⁶ WKS, s. 148. Idea wyzwolenia, wolność winna się stać głównym tropem wychowania. „Doktryna katolicka uznaje pozytywne znaczenie wolności, bo twierdzi, że rodzimy się jako niewolnicy, a dopiero potem się wyzwalamy” Por. D. Zańko, J. Gowin, *Przekonać Pana Boga...*, dz. cyt., s. 164.

²¹⁷ Można zgodzić się z twierdzeniem jednego z komentatorów myśli Tischnera: „Intencją aktu wolności nie jest sam człowiek – ekspresja jego osobowości czy woli mocy – lecz świat zewnętrzny ze względu na ucieleśnione w nim wartości. Wartości są racjami, które uzasadniają nasze decyzje i zachowania. Uzasadniają, ale nigdy nie wymuszają”, A. Siemianowski, *Tischnera idea wolności w życiu publicznym*, [w:] J. Jagiełło, W. Zuziak [red.], *„Bądź wolność twoja”...*, dz. cyt., s. 89. I dalej: „istota wolności przejawia się również w tym, że pozwalają mi wyjść – transcendować – ku wartościom świata i osób, a tym samym stawać się ich uczestnikiem, słowem żyć dla wartości i wartościami oraz tworzyć nowe wartości w świecie rzeczy i osób przez różne wspólne działania”. Tamże, s. 90.

obserwowalna – *widowiskowa* – ukazuje się jak jakiś taniec”²¹⁸. Warto zaznaczyć, że u Platona z wyobrażeniem tańca i muzyki wiązało się naśladowanie ideału. Chodziło o twórcze przełożenie muzyki na ruch: „Tancerz idzie niejako *po śladach* muzyki, ale odczytuje ów ślad w sobie tylko właściwy sposób. Ciało, które słucha muzyki, przyswaja sobie (wciela) wyższe wartości i sprawia, że wartości te stają się *widzialne, niemal dotykalne*”²¹⁹. Wskazówką wolności tańca wyzwającego piękno jest bezinteresowność ruchu ciała, którego jedynym „ograniczeniem” jest muzyka. W tańcu jest jakaś nieprzewidywalność, gdyż gra on różnymi możliwościami, zapraszając i odmawiając zarazem. Jak widać, krakowski dialogik metaforyzuje opis fenomenów tam, gdzie nie dają się one wyrazić adekwatnie językiem jednoznacznym. Myślenie metaforyczne w filozofii ma ukazywać, że jest inny świat, którego świat obecny jest tylko metaforą. W Tischnerowskiej koncepcji piękna następuje oryginalne połączenie wolności jako wyzwania z pięknem. Wolność w jej bezinteresowności jest obserwowalna w przyrodzie, zwłaszcza ożywionej, lecz w odróżnieniu od tańca, gdzie grają uczestnicy dramatu, przyroda nie wybiera piękna, które z niej się wyzwala, usprawiedliwiając jej istnienie²²⁰.

Krakowski fenomenolog poszukuje odpowiedzi na pytanie o możliwość wolności w agatologii²²¹. Jego zdaniem, interpretacja wolności przy użyciu kategorii ontologii jest bardzo ograniczona i prowadzi ostatecznie do odrzucenia idei wolności²²². Przykładowo, przyjmując Kartezjańską drogę myślenia o wolności, dochodzi się do utożsamienia Bytu najbardziej wolnego z Bytem Absolutnym, koniecznym, który może działać na inne byty z jakąś siłą, samemu będąc poza zasięgiem innych sił. W tak zarysowanej perspektywie wolność bytów przygodnych sprowadza się do „rozumienia konieczności”.

Nieadekwatną płaszczyzną mówienia o wolności jest także świadomość, względnie rozum. W tym ujęciu wolnym jest ten, kto „czuje się sobą u siebie”. Rozumiany (przyswojony) przez człowieka świat nie jest obcy, natomiast granice wolności są zakreślone przez granice rozumności. Tischner twierdzi, że powyższe ujęcie wolności

²¹⁸ SOIC, s. 301.

²¹⁹ Tenże, *Sprawa osoby – wstępne przybliżenie*, art. cyt., s. 8.

²²⁰ Tamże, s. 304.

²²¹ Myśl S. Kierkegaarda, że aktem wyboru rozpacz przezwycięża się ją, bo dokonało się wyboru siebie, własnej wartości, staje się jasna dopiero w horyzoncie dobra. Wybór absolutny jest wyborem dobra. Według J. Tischnera, „Kierkegaard mówi o stanie melancholii – stanie, który poprzedza akt wyboru. Sam wybór dotyczy rozpacz. Sytuacja wygląda tak: człowiek powstrzymuje narodziny rozpacz i popada w pułapkę melancholii. Aby wyjść z pułapki, trzeba wybrać rozpacz. Kto wybiera rozpacz, okazuje się wyższy, niż rozpacz”. „Wolność, która podjęła grę z rozpaczą, wzniosła się ponad rozpacz i odsłoniła mnie samego jako nosiciela wartości absolutnej. Jestem w tym sensie wartością absolutną, że nie zależę już od żadnej wartości zewnętrznej. Jeśli potrafię się wymknąć rozpacz, kto i co może mi zagrozić? Wolność zakłada wartość, ściślej – nowy sposób zaistnienia dobra”. Tamże.

²²² SOIC, s. 293.

wyprowadza ją wprowadzić z opłotków ontologii, lecz w istocie redukuje do sfery rozumu²²³. W tej optyce irracjonalna jest dobrowolna ofiara za innego, której sens jest jasny tylko w świetle agatologii. Potraktowanie wolności w kategoriach siły i działania zubaża ją i pozbawia immanentnego wymiaru, czyli zdolności do samookreślenia się osoby, działań ku wewnątrz z jednoczesnym powstrzymaniem się od działania na zewnątrz. Ontologizacja wolności byłaby zrozumiała na płaszczyźnie relacji człowieka do świata rzeczy, lecz jest niedopuszczalna na płaszczyźnie dialogicznej, gdzie pojawiają się nowe problemy, np. odpowiedzialności, która wymyka się językowi ontologii. W tym kontekście krakowski fenomenolog proponuje rozważenie wolności na płaszczyźnie pozaontologicznej, dialogicznej – w horyzoncie agatologii²²⁴.

Wolność w podstawowym znaczeniu zakłada odniesienie do dobra i zła, w obu swoich promieniach, czyli zarówno w możliwości działania w świecie, na zewnątrz siebie, jak i działania „wewnętrznego”, dookreślającego osobę. Wolność jest pierwotnie doświadczana jako wolność drugiego²²⁵, posiada wymiar dialogiczny, czyli nie pojawia się w relacji podmiot dramatu – scena, lecz w relacji międzypodmiotowej. Najpierw jestem wolny w stosunku do drugiego, a on w stosunku do mnie. Wolność rozgrywa się w wyborze: odpowiedzieć czy nie odpowiedzieć na pytanie drugiego. Innymi słowy, dialogiczność wolności oznacza, że jest ona wolnością pomiędzy wolnościami innych ludzi²²⁶, z nimi, obok nich i dla nich. Wolność dojrzewa w miarę służenia wyzwaniu innych, jest dzięki innym (wolność „zewnętrzna”, którą dała historia). Wyrażające wolność słowo „możę” funkcjonuje na płaszczyźnie agatologicznej (nie wolno ci czynić zła) i aksjologicznej (możesz tak lub inaczej)²²⁷. Wolność jest wartością, jakby domagającą się dzielenia z innymi, „wydarzenia się” w przestrzeni dialogicznej. Wolność konstituuje się na drodze: od Ja do Ty, następnie od Ty do Ja, i w końcu od Ja i Ty do My. Ostatnia z tych relacji jest zwieńczeniem wolności²²⁸.

²²³ Por. tamże, s. 295.

²²⁴ W końcowych partiach *Sporu...* Tischner w poszukiwaniu źródeł wolności człowieka sięga po trynitologię, szczególnie w wydaniu Balthasara, dla którego w wolności nie jest najważniejsze bycie wolnym „od czegoś” (wolność negatywna), lecz uzdolnienie „do” podejmowania twórczego działania w relacji do podmiotu, by być autentyczną osobą. Kluczem do zrozumienia istoty wolności okazuje się wewnętrzne życie Trójcy Świętej. Kluczowymi kategoriami są: dar i bycie-dla-siebie. Trafnie intuicję Tischnera wyraża J. Kijas: „analogiczne prawo, bo tylko o analogii może być tutaj mowa, reguluje wewnętrzne życie Trójcy Świętej: Boskie osoby posiadają siebie w takim stopniu, w jakim są dla siebie darem, przejmując jednocześnie odpowiedzialność za siebie nawzajem”. J. Kijas, *Dar Osoby – Tischnera spojrzenie do wnętrza Trójcy Świętej*, [w:] J. Jagiełło, W. Zuziak [red.], *„Między potępieniem a zbawieniem...”*, dz. cyt., s. 39–54.

²²⁵ Zob. W. Zuziak, *Obywatel-bliźni*, [w:] tamże, s. 103–115.

²²⁶ „Uznając, że wolność jest przede wszystkim wartością międzyludzką, odkrywamy jednocześnie, że jest ona określana przez doświadczenie dobra i zła, wartości i antywartości”. J. Tischner, *Ksiądz na manowcach*, dz. cyt., s. 274.

²²⁷ FD, s. 74.

²²⁸ Tenże, *Ksiądz na manowcach*, dz. cyt., s. 208.

Tischner w wydarzenie wolności między uczestnikami dramatu wprowadza pewną asymetrię. Moja wolność „zaczyna się” od wolności innego i albo będzie przewyższać jego wolność, albo będzie wolnością z nim, przeciw niemu, obok niego. Każdy z „typów” wolności określa postawę względem drugiego: „pod” – kryje w sobie uniżenie, „nad” – pychę, „obok” – obojętność, „ku innemu” – sympatię, miłość, „od” – lęk, wstręt, nienawiść, „z tobą” i „bez ciebie” – nadzieję i tęsknotę. Przestrzeń wolności wypełniają przeżycia aksjologiczne ze swoją preferencyjnością. Wolność wydarza się najpierw jako wybór samego wyboru, czyli wybór podstawowy, w którym potwierdza się sama wolność. Potwierdzenie wolności znajduje swój wyraz nawet w ucieczce od wolności²²⁹. Konkretnie, wtórne wybory dokonują się w ramach wyboru podstawowego²³⁰.

Doświadczenie wolności wyraża się w akcie uniwersalnego szyderstwa²³¹ ze świata wartości. Na przeciwnym biegunie szyderstwa stoi wspaniałość. Ludzka wolność jest zabarwiona obiema skrajnościami, ponieważ często wiąże wspaniałość z nadzieją pożytku, a szyderstwo z akceptacją dobra. Zdaniem naszego filozofa, absolutna wspaniałość i szyderstwo stanowią nieosiągalne granice ludzkiej wolności²³². Fenomen wolności dany jest jako świadomość tego, czego człowiek nie musi. Przede wszystkim nie musi czynić zła. Jeżeli je wybiera, jest „zniewolony” przez ślepotę lub pożydlwość. Chodzi tu o wolność na poziomie dobra i zła, w horyzoncie spotkania z drugim, a nie wolność od przymusu, konieczności zaspokojenia głodu czy potrzeby snu²³³. Jak już powiedzieliśmy, J. Tischner twierdzi, że wolność wymyka się związkowi przyczynowo-skutkowemu. Tym, co może „działać na wolność” drugiego jest słowo, będące „niczym” w świecie skutków i przyczyn, „wszystkim” zaś w świecie wolnych osób. Tylko słowo jest władne pokonać separację, ono jest „[...] pytaniem, wezwaniem, prośbą, nakazem i zakazem, jest oskarżeniem, potępieniem, uwielbieniem i pochwałą, jest również usprawiedliwieniem”²³⁴.

W „horyzoncie agatologicznym” wolność jest „siłą przyswajania” dobra osobie i osoby dobru. Tischner jednym tchem wymienia przykłady dobra, które mogą być przyswojone: sprawiedliwość, wierność, poświęcenie. Przejściu od niewoli do wyzwolenia wolności towarzyszy zmiana przeżyć człowieka. W miejsce rozpacz, melancholii, lęku i smutku pojawia się nadzieja, radość i pewność. Wolność jest warto-

²²⁹ Zob. E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, tłum. J. Karłowicz, Warszawa 1971.

²³⁰ SOIC, s. 295–299.

²³¹ Autor charakteryzuje szyderstwo jako śmiech, który chce zniszczyć moralnie człowieka poszukującego potwierdzenia własnej wartości w świecie wartości poza sobą. Nuty szyderstwa było słychać w myśli Nietzschego i Sokratesa (leczenie szyderstwem, autoironia), lecz nie było to szyderstwo uniwersalne.

²³² J. Tischner, *Ethos wolności*, art. cyt., s. 301.

²³³ Tenże, *Książka na manowcach*, dz. cyt., s. 247.

²³⁴ Tenże, *Porządek zbawienia*, „Logos i Ethos” 1993, nr 1, s. 50.

ścią podstawową, a także łaską, która pozwala na przyjęcie łaski²³⁵. Należy zaznaczyć, że także wolność uwikłana w kłamstwo jest sposobem istnienia dobra w człowieku, lecz chodzi tu o dobro „sprawiedliwego odwetu”²³⁶. Odszwajaniu, w tym odszwajaniu świata kłamstwa, towarzyszy jakiś lęk przed tym, co będzie, i wzywa do odwrotu. Tym, co charakteryzuje zniewolenie jest udział w lęku przenikający świadomość, natomiast rodząca się wolność niesie z sobą atmosferę wspańałości, w której człowiek wchodzi w pole nowego uczestnictwa²³⁷.

Zamykając niniejszy rozdział, spróbujmy podsumować wyniki naszych analiz. Doświadczenie wartości jest uwarunkowane przede wszystkim doświadczeniem siebie jako wartości (Ja aksjologiczne). Kolejnymi warunkami są: zmysł moralny, zmysł rzeczywistości, otwarcie na świat, wspańałości, zasada odkrywczosci oraz dobra wola. Tischnera badania nad egotycznością uwydatniły aksjologiczny wymiar fenomenu Ja. Zakorzeniona w doświadczeniu wartości solidaryzacja konstytuuje Ja somatyczne, Ja jako podmiot poznania oraz Ja osobowe. Solidaryzacja z ciałem umożliwia człowiekowi doświadczenia wartości ciała oraz „zakorzenionych” w nim wartości hedonistycznych, witalnych, estetycznych oraz założonych intencyjnie. Ja jako podmiot poznania jest obszarem doświadczenia podstawowej wartości, czyli wartości prawdy, oraz skorelowanej z nią negatywnej wartości fałszu. Natomiast w ukonstytuowanym Ja osobowym, aksjologiczne Ja „wkracza” w świat. Ja osobowe odpowiada „działaniem” na doświadczone „zakorzenione” w świecie wartości przedmiotowe. Człowiek doświadcza wartości nie tylko w obszarze egotyczności, lecz także w sytuacji Spotkania z drugim. Wyłaniające się z dwóch „horyzontów” (agatologicznego i aksjologicznego) doświadczenie wartości jest zainicjowane obecnością drugiego, która stanowi także źródło powinności moralnych. Spotkanie z drugim jest naznaczone dramatyzmem w obliczu „sporu transcendentaliów” prawdy, dobra i piękna, który przeniesiony na grunt życia konkretnego człowieka wika go w „błądzenie”. Doświadczenie prawdy, dobra, piękna oraz wolności ukazuje dramatyczny wymiar egzystencji wynikający z możliwości tragedii zwycięstwa zła nad dobrem. Jest to główny wątek filozofii dramatu. Jego zasygnalizowanie wprowadza nas w przestrzeń dramatu, który jest „miejszem” urzeczywistnienia wartości. Właśnie ten problem będzie przedmiotem analiz następnego rozdziału.

²³⁵ SOIC, s. 316–317.

²³⁶ Tamże, s. 308.

²³⁷ Tamże, s. 314.

4. Urzeczywistnienie wartości

4.1. „Horyzont agatologiczny” jako sens urzeczywistnienia wartości

Ogólnie mówiąc, „horyzont agatologiczny” wyznaczają logos dobra i logos zła¹. Należy podkreślić, że o ile w podejściu do zagadnienia dobra Tischner ma za sobą tradycję filozoficzną, o tyle w ujęciu zła jako „zjawy” jest dość oryginalny. Człowiek w „horyzoncie agatologicznym” wobec dobra i zła nie jest sam, lecz w sytuacji dialogicznej z drugim, spleciony jest z nim wspólnym dramatycznym losem². W „okresie agatologicznym” swojej myśli, autor *Sporu o istnienie człowieka* sytuuje rozważania o dobru na płaszczyźnie pozaaksjologicznej i można powiedzieć, że plasuje się nie tylko w tradycji biblijnej, lecz także greckiej³. Zdaniem krakowskiego fenomenologa, dobro można pojąć tylko przez wnikięcie licznych wątków dramatycznych, jakie zawiązuje ono między ludźmi. Dlatego należy zbadać najpierw zło, by ukazało się dobro⁴.

W przybliżeniu Tischnerowskiego ujęcia Dobra pomocne będą intuicje C. Wodzińskiego zawarte w tekście dedykowanym „Dla Wielkiego Agatologa z Łopusznej”⁵.

¹ „Horyzont agatologiczny to taki horyzont, w którym wszystkimi przejawami innego i moimi włada swoisty logos – logos dobra i zła, tego co lepsze i co gorsze, wzlotu i upadku, zwycięstwa i przegranej, zbawienia i potępienia”. FD, s. 63. Jak słusznie zauważa Z. Dymarski, „horyzont agatologiczny” „Wpływa na ludzki sposób zachowania i w ogóle życia, kształtuje stosunek do innych oraz rozumienie swojego *stanowiska w kosmosie*. To w ramach konkretnego horyzontu agatologicznego obowiązuje jedna idea racjonalności, idea tego, co sensowne, i tego, co bezsensowne”. Z. Dymarski, *Dwugłos o zlu...*, dz. cyt., s. 75.

² „Dobro drugiego jest sprzężone z moim dobrem, a moje dobro z dobrem drugiego: ratując drugiego od śmierci, ratuję siebie od winy, ratując siebie od winy, ratuję drugiego od śmierci”. Tenże, *Sztuka etyki*, art. cyt., s. 365.

³ Por. C. Wodziński, *Tischnerowskie spojrzenia...*, art. cyt., s. 31–32.

⁴ Por. FD, s. 60.

⁵ C. Wodziński, *Agathon. Fragmenty epifaniczne*, [w:] M. Potępa [red.], *Księga pamiątkowa...*, dz. cyt., s. 161–178.

Na wstępie należy zaznaczyć, że Dobro w ujęciu Platona jest nieuchwytne na gruncie aksjologii czy ontologii. Wodziński, analizując „Parabolę jaskini” z VII Księgi *Państwa* Platona, widzi niemoc fenomenologii w określeniu idei dobra, która jest „poza wszelkim widzeniem” (to ona umożliwia widzenie), poza bytem i niebytem, poza dobrem i złem. Można o niej mówić na poziomie pre-ontologicznym i pre-aksjologicznym. Już Heidegger zwrócił uwagę, że pojmowanie dobra w horyzoncie aksjologicznym, potraktowanie go jako jednej z wartości, odbiega od intuicji Platona. Idea dobra jest warunkiem umożliwiającym nieskrytość bytu na drodze odkrywania prawdy oraz *a priori* możliwości bytu⁶. Jako „najbardziej będące”, idee są byciem bytu. Utożsamienie przez Platona idei dobra z byciem bytu otworzyło drogę dla metafizyki i już Arystoteles, idąc torem ujęcia bycia jako *a priori* bytu (bycie jako umożliwiające byt), mógł je określić jako to, co jest w stopniu najwyższym, „praprzyczyną”, „racją dostateczną”. Idea dobra zostaje w końcu utożsamiona z ideą Boga jako *sum-mum bonum*. Nie można pytać, czym jest idea dobra, bo jedyna kategoria w jakiej coś o niej można powiedzieć, to: Jak (jak rządzi relacją między nieskrytością bytu a jego byciem). Eksplicacja treściowa Platońskiej idei dobra jest niemożliwa, bo umożliwianie nieskrytości i bycia bytu jest poza bytem i nieskrytością. Należy zaznaczyć, że w tym kontekście nie jest zasadne nawet mówienie o dobru jako idei, do „natury” idei należy bowiem to, że jest „najbardziej nieskryta” i „najbardziej będąca”⁷. Idea dobra, będąc warunkiem możliwości zdefiniowania czegokolwiek, sama nie jest możliwa do zdefiniowania.

Wyeksplikowana przez C. Wodzińskiego idea dobra u Platona w pewnym sensie koresponduje z intuicjami twórcy filozofii dramatu. Zarówno ontologia, jak i aksjologia są bezsilne wobec tajemnicy dobra, gdyż właśnie ono jest warunkiem bytu i wartości. Jeśli uwzględnić inspiracje mistyką Mistrza Eckharta, kontynuującego nurt neoplatoński, to ujęcie dobra w filozofii dramatu będzie pokrewne nie tylko tradycji biblijnej, lecz także greckiej. Wolno sądzić, że owocem zgłębiania przez J. Tischnera pism Mistrza Eckharta, połączenie refleksji filozoficznej i głębokiego indywidualistycznego poznania rzeczywistości nadprzyrodzonej⁸ oraz m.in. dostarczenie przez

⁶ Tym, co jakoś określa ideę dobra jest sprawianie, by coś stawało się przydatnym. Wodziński określa: „Uchwycenie treściowej zawartości idei ἀγαθόν wymaga istotnych uzupełnień: 1) Sprawić, by to, co jest, mogło się ujawniać takim, jakim jest, *sc.* pokazywać się w swej istocie. 2) Umożliwiać, by to, co jest, ukazywało się jako nieskryte (oba te „uzupełnienia” odnoszą się również do idei w ogóle). Moment, który istotowo wyróżnia ideę ἀγαθόν spośród innych idei. 3) Jest „najwyższa” w porządku umożliwiania (uzdatniania do...) – tym, co w ogóle umożliwia (uzdatnia – *das Tauglich-machende, das Ermöglichende, das Ermächtigende*). Jako „idea idei” („idea najwyższa”) to ἀγαθόν znaczy: uzdatniać (umożliwiać) do świecenia to wszystko, co świetliste (idee) – sprawiać, by dzięki ideom jako świetlistym dokonywał się proces świecenia: wyświetlania i prześwietlania tego, co jest”. Tamże.

⁷ Tamże, s. 174–176.

⁸ Por. W. Baczyński, *Człowiek jako istota dramatyczna*, dz. cyt., s. 178.

twórcę szkoły mistyki nadreńskiej intuicji pojmowania Boga⁹ jako Dobra. Inną metaforą odnoszącą do „sposobu istnienia dobra” jest światło¹⁰, które niczym pochodnia, rozprzestrzeniając swój płomień, nic z siebie nie traci. Im bardziej jesteśmy dobrzy, tym bardziej Dobro urzeczywistnia się w świecie¹¹. Warto zaznaczyć, że niemiecki mistyk w swoich poszukiwaniach prawdy o Bogu postuluje odrzucenie nawet samego określenia „Bóg”, ponieważ odnosi ono do naszych skończonych myśli i pojęć, które nie są w stanie ująć tej prawdy, którą możemy się rozkoszować na wieki¹². Jeden z komentatorów myśli Tischnera słusznie zauważa, że: „W filozofii dramatu dobro jest kategorią najważniejszą, pisaną dużą literą. I dlatego, że Dobro jest ponad bytem, istnieje trudność w znalezieniu jednoznacznie określającej je definicji. Niemożliwa jest pełna tematyzacja Dobra. Należy stwierdzić, że dobro nie tyle jest definiowane, ile jest doświadczane. [...] Istotnym określeniem Dobra zatem nie jest definicja. Istotnym śladem Dobra jest świadectwo”¹³.

Wątkiem łączącym aksjologię z agatologią jest usprawiedliwiająca istnienie człowieka moc wartości. Dramat człowieka jest zakorzeniony w rzeczywistości bardziej podstawowej niż rzeczywistość wartości – „horyzoncie” dobra i zła¹⁴. Tajemnica człowieczeństwa tkwi nie na poziomie metafizyki czy ontologii, ani na poziomie teorii świadomości, lecz gdzieś głębiej – na poziomie agatologii. Jak na tym poziomie wygląda rozstrzygnięcie sporu o istnienie człowieka? Najpierw należy zapytać o rację istnienia człowieka. Tradycyjne rozstrzygnięcie metafizyki widzi człowieka jako byt przygodny, mający rację istnienia w bycie, którego istota utożsamia się z istnieniem – Absolucie. Tischner zadaje pytanie: czy taka odpowiedź wyjaśnia, po co Bytowi doskonałemu potrzebny jest byt niedoskonały? Odpowiedź na to pytanie pojawi się dopiero na płaszczyźnie agatologii, stąd Tischnerowska reinterpretacja Anzelmiańskiego ontologicznego argumentu za istnieniem Boga, który miał się stać argumentem za istnieniem człowieka. Co czyni istnienie człowieka nieusprawiedliwionym¹⁵?

⁹ J. Piórczyński, *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*, Wrocław 1997, s. 140.

¹⁰ Zob. Mistrz Eckhart, *Kazania*, tłum. M. Szymona, Poznań 1986, s. 156.

¹¹ Por. A. Karoń-Ostrowska, *Kościół Tischnera. Dyskusja panelowa zorganizowana przez Instytut Myśli Tischnera*, [w:] J. Jagiełło [red.], *O autorytecie...*, dz. cyt., s. 195.

¹² Mistrz Eckhart, *Kazania*, dz. cyt., s. 321.

¹³ S. Szary, *Człowiek – podmiot dramatu...*, dz. cyt., s. 25.

¹⁴ Fazę w myśli Tischnera, w której na pierwsze miejsce wysuwa się agatologia, charakteryzuje A. Bobko: „We wcześniejszych opisach Tischner przedstawiał człowieka jako istotę poruszającą się w przestrzeni aksjologicznej. Była to także przestrzeń hierarchicznie uporządkowana, lecz porządek aksjologiczny dany był niejako *wprost*, w *świecie*. W związku z tym doświadczenie wartości pozwalało wyznaczyć w klarowny sposób właściwy kierunek działania człowieka, pokazując jednocześnie, co jest wyższe, a co niższe. Inaczej jest w przestrzeni agatologicznej, tu wszystko jest problemem...”. A. Bobko, *Poszukiwanie prawdy o człowieku*, art. cyt., s. 63.

¹⁵ W kontekście tezy, że człowiekowi „chodzi o” zbawienie, B. Skarga, jeden z komentatorów myśli Tischnera, ukuła pojęcie „człowieka agatologicznego”. Autorka pisze, że Tischner, zwłaszcza w *Sporze...*, kreśli sylwetkę człowieka agatologicznego, który jest „[...] kimś wrażliwym na możli-

Tischner odpowiada: zło. Świadomość bycia złym rodzi rozpacz, „chorobę na śmierć” (Kierkegaard), która nie pojawia się na płaszczyźnie prawdy i nieprawdy, jak u Kartezjusza, lecz dotyka tego, co absolutne. Byt uzyskuje swoje usprawiedliwienie tylko dzięki dobru, które jest transcendensem. Z tym przekonaniem Tischnera wiąże się jego próba reinterpretacji Anzelmiańskiego dowodu ontologicznego na istnienie Boga¹⁶. Tischner stara się wykazać, że doświadczenie wewnętrzne poucza nas o tym, że dobro domaga się zaistnienia. Udział i otwarcie się na dobro ma się pojawiać w pragnieniu dobra, życzeniu dobra czy marzeniu o nim. Bóg, jako absolutne Dobro, jest „niezależny” od innych dóbr, które są względem niego relatywne, jest dobrem wolnym i świadomym. Dobro ma szczególną moc – większą niż moc istnienia.

Tischner w opisie Boga przechodzi z poziomu ontologii na poziom agatologii. W tym kontekście to nie istnienie Absolutu jest „racją” dobra, lecz na odwrót: Bóg

wość zła tak silnie, że gdy je w sobie odkrywa, nie chce go widzieć, nie chce się przyznać, nie chce uznać swoich ponurych czynów, woła: to nie ja, to nie my. Gdy jednak obecności tego zła zaprzeczyć nie może, ogarnia go rozpacz, a rozpacz, jak pisze Tischner, jest negacją radykalną, dlatego może być tylko – jak u Kierkegaarda – chorobą na śmierć, pragnieniem śmierci. Rozpacz więc dotyka samego „dna” osoby. Jedynym zaś na nią lekarstwem jest nadzieja”. B. Skarga, *Człowiek agatologiczny*, art. cyt., s. 110. W cytowanym tu artykule, autorka sformułowała zarzuty wobec koncepcji „człowieka agatologicznego”, które można zwięźle ująć w punktach: 1) Skrajnie zamknięta monada nie widzi w sobie raczej zła, a jeśli je nawet dostrzega, to nie znaczy, że chce je wykorzenić. 2) Akt ofiary nie musi być dotknięciem dobra, bo może wynikać z poczucia obowiązku, przywiązania do głupiej idei (terroryści). 3) Rozpacz nie zawsze odzwierciedla zło wewnątrz człowieka, np. rozpacz z powodu śmierci ukochanej osoby. Ponadto rozpacz i nadzieja nie muszą mieć etycznego sensu. 4) Nie jest przekonująca koncepcja głęboko zakorzenionego dobra w człowieku, który przez kategorię objawienia utożsamionego z wybraniem prowadzi do ujęcia subiektywności gotowej na wezwanie i moralne wywyższenie bierności. Autorka artykułu deklaruje pójście raczej drogą wytyczoną przez Heideggera (analityka bycia), niż tropem myślenia religijnego. Tamże, s. 99–112.

Wydaje się, że przynajmniej niektóre z postawionych zarzutów wynikają z uproszczenia spojrzenia Tischnera na człowieka. Mówienie o terrorystach w kontekście idei ofiary u Tischnera, jak i rozpacz z powodu śmierci bliskiego, w kontekście Kierkegaardowskiej „choroby na śmierć”, to dyskusja chybił-na. Rozpacz, według Tischnera, jest jakimś bólem aksjologicznego Ja z powodu istnienia nieusprawiedliwionego. Ja czuje się nic nie warte, czuje się poronionym dziełem przypadku, chce stać się rzeczą. Rozpacz oczywiście nie musi mieć etycznego, a raczej agatologicznego znaczenia, jednak u Tischnera takie znaczenie właśnie ma. U Heideggera wina czy sumienie nie mają charakteru etycznego, dlatego nie mogą stanowić punktu odniesienia dla wewnętrznej krytyki tych pojęć. Pojęcia ofiary u Tischnera nie możemy odnosić do patologicznych przypadków terrorystów-samobójców. Wg ustaleń autora *Świata ludzkiej nadziei*, byłoby to ludzkie, których zmysł rzeczywistości jest totalnie zaburzony, co wyklucza gotowość do ofiary, o jaką chodzi Tischnerowi.

¹⁶ „[...] tym, ponad co niczego większego nie można pomyśleć jest absolutne Dobro. Czy absolutne Dobro może nie istnieć? Dobro niejako samo z siebie *domaga się* zaistnienia. Absolutne Dobro domaga się zaistnienia w sposób absolutny. To, co domaga się zaistnienia w sposób absolutny, nie może nie istnieć. Jego istnienie musi być takie, jakie jest jego wymaganie istnienia: Bóg – jak Dobro absolutne – istnieje”. SOIC, s. 270.

istnieje absolutnie, ponieważ jest Absolutem Dobra¹⁷. Warto w tym miejscu przytoczyć polemikę W. Stróżewskiego z Tischnerowskim uzasadnieniem wyższości Dobra względem bytu¹⁸. Według polemisty Tischnera: „Jakkolwiek by nie było, nie można interpretować pierwszeństwa dobra w ten sposób, że jest ponad istnieniem, że przekracza bycie. Być może wznosi się, jak chciał Pseudo-Dionizy, ponad byciem. Natomiast jeśli w ogóle jest, to albo swe istnienie zawdzięcza istnieniu, albo się z nim utożsamia. W pierwszym wypadku mamy dobro przygodne, skończone. W drugim – Absolut Dobra”¹⁹. Zdaniem Stróżewskiego, nie można mylić pytania o rację dobra z pytaniem o rację istnienia. Adwersarz Tischnera twierdzi, że najdojrzalszą odpowiedź na pytanie o stosunek dobra do bytu daje teoria transcendentaliów²⁰. Wróćmy do postawionego pytania o rację istnienia człowieka. Racją istnienia człowieka nie jest Byt absolutny, lecz absolutne Dobro. Jak pokażemy dalej, osoba przyswaja sobie dobro, a dobru siebie. Możliwe jest, że człowiek dobra nie przyswaja, lecz czyni zło. Wówczas istnieje, chociaż nie ma do tego prawa. Traci rację bytu. Ponadto, człowieka dosięga rozpacz, z której ratunkiem może być tylko usprawiedliwiające byt Dobro, przychodzące jako łaska. Do tego tematu wrócimy, ukazując zręby dramatu.

Przedmiotem wcześniejszych prac²¹ Tischnera były badania nad konscjentywną stroną świadomości, gdzie zagadnienia aksjologiczne stanowiły rdzeń analiz. Pogłębiając badania nad fenomenem Ja, krakowski filozof, w kwestii możliwości „dobrego”

¹⁷ Tamże, s. 272.

¹⁸ Zob. J. A. Kłoczowski, *Mówić o Bogu: Sacrum czy Dobro?*, [w:] J. Jagiełło, W. Zuziak [red.], *Człowiek wobec wartości*, dz. cyt., s. 91–109. Filozof nie stara się rozwiązać alternatywy mówienia o Bogu: język ontologii, czy język etyki, lecz interesuje się mówieniem językiem etyki i estetyki. Tischner rozgraniczał między *Sacrum* i *Sanctum*. O ile *Sacrum* „było zależne” od subiektywnej świadomości, o tyle *Sanctum* miało charakter bezwzględny. Kłoczowski stara się wykazać, że język etyki i język estetyki nie wykluczają się, lecz są komplementarne w mówieniu o Bogu, co zabezpiecza religię przed redukcjonizmem: z jednej strony moralizmu (język etyki), z drugiej estetyzmu (język estetyki).

¹⁹ W. Stróżewski, *Istnienie i dobro*, [w:] W. Zuziak [red.], *Pytając o człowieka...*, dz. cyt., s. 31. Zob. tenże, *Ontologia*, dz. cyt., s. 281–296.

²⁰ Stróżewski mówi, że pierwotnym, źródłowym pytaniem metafizyki jest pytanie o byt, wyartykułowane dopiero przez Leibniza (dlaczego jest raczej „coś”, niż „nic”?). Filozofia europejska odpowiedziała na to pytanie dwojako: dzięki Absolutowi Bytu i dzięki Absolutowi Dobra. Pierwszą odpowiedź dali: Parmenides („byt jest, a niebytu nie ma”; skoro niebytu nie ma, bytowi nic nie zagraża), św. Anzelm (dowód ontologiczny), św. Tomasz z Akwinu („pięć dróg”), Kartezjusz, Leibniz, E. Stein. Drugiej odpowiedzi patronuje Platon, Pseudo-Dionizy Areopagita. Właściwie do XX wieku, kiedy zarysowało się nowe stanowisko – nawiązujące do negatywnej teologii Pseudo-Dionizego Areopagity, filozofowie łączyli doskonałość z bytem. W ubiegłym wieku pojawia się inne spojrzenie: źródłami inspiracji refleksji przestają być filozofowie, a staje się Pismo Święte i mistycy. Tradycyjne pojęcia metafizyki (byt, istota, istnienie, nawet pojęcie Boga) uniemożliwiają poznanie istoty Boga, należy więc, budując nową filozofię, mówić o Bogu ponad bytem. Bóg jest Dobrem i Miłością. Według Stróżewskiego – w ten nurt wpisuje się myśl J. Tischnera (obok m.in. Levinasa). Tamże, s. 24–25. Zob. J. Tischner, *Spotkanie z myślą Levinasa*, [w:] E. Levinas, *Etyka i Nieskończony...*, dz. cyt., s. 8.

²¹ W latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych.

spotkania z innym, stawia krok dalej niż Levinas, który skupił się na opisie relacji: Ja–Ty. Miejszem wydarzenia się dobra i zła jest „międzyrzeczywistość” (M. Buber) osób w spotkaniu. Tischner stawia pytanie: jak musi być zbudowana osoba, by możliwe było wydarzenie spotkania? Przy zastosowaniu szeroko rozumianej metody transcendentalnej, rdzeniem analiz jest problem doświadczenia dobra i zła w Ja. Jak stwierdza filozof, chodzi mu o Ja aksjologiczne i Ja agatologiczne²². Mówiąc o „człowieku agatologicznym”, Tischner określa jego świadomość²³. Podstawowym ustaleniem jest, że centrum przeżyć w „horyzoncie agatologicznym” stanowi wewnętrzna przestrzeń świadomości. Zastosowawszy do świadomości kategorię przestrzeni, krakowski filozof twierdzi, że przeżycia układają się jedno-obok-drugiego. Wewnętrzna przestrzeń świadomości nie jest „płaska”, ma jakby trzy wymiary – jedno przeżycie są bliższe, bardziej ważne, inne dalsze. W sytuacji, gdy jedno przeżycie „grają rolę” innych, mamy do czynienia z wewnętrznym zakłamaniem. Wewnętrzna przestrzeń świadomości porządkuje się według zasady ważności, ma strukturę hierarchiczną, chociaż granice „miejsc” nie są jasno określone. Ta zasada porządkowania oznacza preferencyjność, przedkładanie jednych przeżyć nad drugie: złe myśli chcą być przedłożone nad dobre, rozpacz nad nadzieję itd. Porządkowanie przeżyć według zasady ważności oznacza, że świadomość jest wrażliwa na świadomość zła. Przez ujęcie świadomości w „horyzoncie agatologicznym” krakowski dialogik otwiera nową drogę do wnętrza człowieka: to nie konstytucja sensu Husserla ani pozycjonalność

²² Por. A. Karoń-Ostrowska, *Spotkanie. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska*, Kraków 2003, s. 132.

²³ Na temat wewnętrznej przestrzeni świadomości agatologicznej pisze Z. Dymarski w artykule *Agatologiczna koncepcja człowieka w ujęciu Józefa Tischnera*, art. cyt., s. 112–130. Autor tworzy pewien model agatologicznej przestrzeni świadomości. Wydaje się, że wywody zawierają nie dające się utrzymać rozstrzygnięcia. Dymarski sugeruje tożsamość wewnętrznej przestrzeni świadomości z Ja aksjologicznym, na podstawie właściwości, które mają wspólnie opisywać Ja aksjologiczne przybliżone przez Tischnera w szkicach zawartych w zbiorze *Świat ludzkiej nadziei* oraz wewnętrzną przestrzeń świadomości. Teza ta zakłada radykalną ewolucję w obszarze poglądów na Ja aksjologiczne. Tymczasem w *Sporze o istnienie człowieka* pojęcie to funkcjonuje nadal w wielu kontekstach. Nadużyciem jest łączenie parami właściwości: prywatność Ja aksjologicznego – żądza przestrzeni świadomości zapełnienia siebie przeżyciami, irrealność Ja aksjologicznego – irrealność wewnętrznej przestrzeni świadomości, pozytywność agatologiczna – pozytywność Ja aksjologicznego (zdaje się, że chodzi tu o korelatywnie do pozytywności agatologicznej, absolutnej, tylko w pewnym sensie wartościowości Ja). Wydaje się, że Z. Dymarski widzi myśl Tischnera jako ewoluującą w ten sposób, że nowsze koncepcje (np. „horyzont agatologiczny”) przewyżniają poprzednie, a nie je pogłębiają. Przykładem może być twierdzenie: „Widać w *Sporze...* ewolucję rozumienia wolności w stosunku do *Świata ludzkiej nadziei*. Wówczas Tischner definiował wolność jako jedną z wartości.” (s. 126, przyp. 22). I dalej: „podzielając pogląd Hegla, Tischner uważa, że wolność jest nie tyle jedną z cech charakteryzującą człowieka, ale podstawą człowieczeństwa...” (s. 126). Zdaje się, że Autor rozumie ewolucję w sposobie patrzenia przez Tischnera na wolność tak, że w *Świecie ludzkiej nadziei* była wartością, a w *Sporze o istnienie człowieka* podstawą człowieczeństwa. Tymczasem mówienie o wolności jako wartości i podstawie człowieczeństwa dokonuje się w dwóch różnych aspektach. To, że wolność jest podstawą człowieczeństwa, nie oznacza, że nie jest wartością.

Sartre'a jest warunkiem możliwości bycia sobą człowieka, lecz agatyczność przestrzeni świadomości²⁴. Frapujące jest pytanie, co bliżej oznacza porządkowanie przeżyć według zasady ich ważności i preferencyjności. Skojarzenie z hierarchicznym porządkiem „spraw”, aksjologicznym obrazem środowiska (*Umwelt*) osoby, narzuca się samo. Zdaje się, że odzywa się tu kluczowa intuicja filozofa, którą nazwiemy „ważnościową”.

Mówiąc o „horyzoncie agatologicznym” nadającym sens urzeczywistnianiu wartości, należy zapytać o Boga. W ujęciu krakowskiego filozofa, Bóg, to przede wszystkim powiernik nadziei, nadziei na ocalenie²⁵. Tischner wpisuje się we współczesne, pozatomistyczne poszukiwania prawdy o Absolucie, pytając nie tyle o dowody na istnienie Boga, ile o Jego doświadczenie. Powodów takiego podejścia zdaje się być kilka. Po pierwsze, filozofia tomistyczna stała się przedmiotem ostrej krytyki krakowskiego filozofa. Po drugie, metoda fenomenologiczna naprowadza raczej na opis, niż spekulację. Zdaniem Tischnera, tomizm nie docenia momentu wolności Boga i człowieka. Jeśli refleksja o Bogu pójdzie torem metafizyki akcentującej przede wszystkim akt istnienia, traci się płaszczyznę spotkania z człowiekiem, ponieważ w tak rozumianej metafizyce obowiązuje zasada: „im więcej istnienia, tym więcej doskonałości”. Filozofia nowożytna akcentuje wolność, która – zdaniem Kartezjusza – stanowi naturę Boga. Bóg w myśli nowożytnej to jakaś tajemnicza, szeroko rozumiana osoba²⁶. Potraktowanie Boga przede wszystkim jako osoby oznacza inną niż tradycyjne, metafizyczną drogę do poznania, czy On istnieje. Drogą tą jest objawienie przez Boga swojej Twarzy, które stanowi warunek niezależny od człowieka. Drugim warunkiem jest otwarcie się człowieka na inną osobę. W powyższym ujęciu Boga-Osoby przebija rys aksjologiczny, bo istotę boskości stanowi wartość typu osobowego²⁷.

Próbując rozjaśnić tajemnicę dobra, krakowski filozof proponuje nietypową drogę badawczą. Badania nad naturą dobra winny rozpoczynać się analizami zła. Po dobru, drugim „biegunem” „horyzontu agatologicznego” jest „logos zła”²⁸. Na wstępie do

²⁴ SOIC, s. 276–280.

²⁵ „Czymże jest więc *Sacrum* dla człowieka, który ma odwagę być człowiekiem dobrej woli! Jest powiernikiem nadziei w Nim i dzięki Niemu człowiek i jego dobroć zostaną ocalone”. EWN, s. 143.

²⁶ „Termin *osoba* musi być brany w bardzo szerokim sensie, obejmującym zarówno *tajemnicę Transcendencji* Jaspersa (niektórzy zaprotestują, że to przecież nie osoba!), jak ostateczny punkt ewolucji Teilharda de Chardin (niektórzy powiedzą, że to przecież *panteista*!). Bóg jako najszerzej pojęta *osoba* nie jest już jednak instancją ostatecznie wyjaśniającą rzeczywistość świata, lecz Tematem opisu dla filozofii, która w tym punkcie uprawia prawdziwą fenomenologię ducha”. Tenże, *W poszukiwaniu doświadczenia Boga*, [w:] ŚLN, s. 243.

²⁷ Tamże, s. 243–244.

²⁸ Stanowiska w podejściu do zagadnienia zła na gruncie filozofii dają się, nie bez pewnych uproszczeń, sprowadzić do jednego z dwóch podejść. Pierwsze charakteryzuje rys epistemologiczny – wychodzenie od doświadczenia zła jako fenomenu danego człowiekowi w życiu, drugie zaś, ontologiczne, ceni bardziej aniżeli doświadczenie, system pojęć. Znamienne dla filozofii autora *Filozofii dramatu* jest

ukazania „logosu zła”, powiedzmy to, co najważniejsze. Krakowskiego fenomenologa interesuje nie zło samo w sobie, lecz człowiek. Poszukując jego ocalenia, Tischner stawia pytanie: jak po doświadczeniu zła Kołymy i Oświęcimia możliwy jest człowiek? Nie zniszczyło go ani zło Dantejskiego piekła, ani złośliwy demon Kartezjusza. Człowiek unicestwił sam siebie, gdy w obliczu dwudziestowiecznych zbrodni mówił: „to nie ja”. Czy zło unicestwia człowieka? Dantejskie zło z pewnością nie. Ludzie zamieszkujący piekielne kręgi wiedzieli, że można było inaczej i ponoszą słuszną karę za popełnione zło. Tam człowiekowi przypisuje się pełną odpowiedzialność za czyny, gdyż nie ma manichejskiej wizji zła ani fatum pchającego człowieka w kierunku tragedii. Ludzie z Dantejskiego piekła jedynie ulegli złu, lecz nie opanowało ich ono bez reszty. Ich cierpienie jest możliwe, ponieważ tkwi w nich jeszcze jakieś człowieczeństwo: „Tak więc piekło jest nie tylko miejscem przegranej, ale również miejscem wygranej człowieka – miejscem, na którym demon doświadcza granic swej mocy”²⁹.

Przejdźmy do kolejnych metafor zła. W ujęciu Kanta, zło „leży jak na dłoni”³⁰, człowiek bowiem chce dobra (imperatyw kategoryczny), jego wola jest z gruntu dobra, lecz jednocześnie „skażona” jakąś skłonnością do zła. Zło pojawia się na płaszczyźnie relacji woli człowieka do norm moralnych – „[...] mimo świadomości prawa naturalnego (człowiek – przyp. K. S.) kieruje się zasadą, że czasem można od tego prawa odstąpić”³¹. Ostatecznie Kant nie głosi śmierci człowieka, lecz jego zmar-

podejście pierwsze, dla tomizmu zaś podejście drugie (doświadczenie realnie istniejącego świata jest punktem wyjścia filozofii o charakterze realistycznej). W ramach podejścia ontologicznego mieści się: 1) Koncepcja tomistyczna (zło jest widziane jako brak bytu, właściwie istnieje tylko byt, którego istnienie jest dobrem). 2) Dualistyczna (uznaje zło jako niezależnie istniejące obok dobra – manicheizm). 3) Przyznająca pierwotne istnienie zła, dla którego dobro jest jakimś brakiem (analogiczna koncepcja do pierwszej z wymienionych). K. Stachewicz, *Zło poza bytem i niebytem. Józefa Tischnera koncepcja zła dialogicznego*, [w:] J. Baniak [red.], *Człowiek z przełomu wieków...*, art. cyt., s. 129–142.

²⁹ SOIC, s. 16.

³⁰ Tischner w kontekście koncepcji zła jako odstąpienia od zasad moralnych (Kant) pisze, że: „Człowiek Oświecenia okazał się tancerzem, który tańczył wprawdzie dobrze, ale do niewłaściwej muzyki. Kant powiedział: *pełnij swój obowiązek*. Ci, którzy byli przekonani, że *pełnią swój obowiązek* znaleźli się potem na ławie oskarżonych w Norymberdze”. Tamże, s. 31. Warto dodać, że zdaniem A. Bobko ujęcie przez Kanta zła radykalnego jako odstępstwa od zasad nie jest ostatnim słowem królewieckiego filozofa na ten temat. W – *notabene* – przełożonej przez siebie na język polski książce Kanta (*Religia w obrębie samego rozumu*, Kraków 1993), A. Bobko wskazuje, że Kant stawia pod znakiem zapytania ideę dobrej woli: „Zdaniem Kanta: »czasem wystarczy sama obecność i wejście w relację z innymi ludźmi«. Możliwa jest zatem sytuacja, że dwóch dobrych ludzi – takich, którzy indywidualnie kierują się dobrymi zasadami – wzajemnie się zdeprawuje i w rezultacie obaj czynią zło. [...] Kant dochodzi zatem do podobnego wniosku jak Tischner – w badaniu natury zła, a przede wszystkim w poszukiwaniu środków, które mogłyby złu zaradzić, należy wyjść poza analizę czynu i zainteresować się złem ukrytym w międzyosobowych strukturach”. A. Bobko, *Doświadczenie zła jako źródło myślenia religijnego*, [w:] J. Jagiełło, W. Zuziak [red.], *„Między potępieniem...”*, dz. cyt., s. 155.

³¹ SOIC, s. 24.

twychwstanie, ponieważ człowiek jest autonomiczny w czynieniu dobra i zła, a do pokonania zła wystarczy jego dobra wola³².

Teraz Kartezjusz. Jego metafora „złośliwego geniusza” wyraża koncepcję zła spowodowanego upadkiem w nieprawdę. Człowiek zniewolony przez kłamstwo ulega także iluzji własnej wolności, jego czyny wyrastają więc z uczestnictwa w zlu kłamstwa. W złudzeniu nieprawda może być udziałem zmysłów, natomiast przyjmując postać kłamstwa i przesądu – dotyka rozumu. Rozum nie podlega złudzeniom a od nieprawdy może wyzwolić się przez wątplenie metodyczne. U Kartezjusza zło straciło swój metafizyczny charakter i jest pokonywane, gdy rozbudzimy rozum z „dogmatycznej drzemki”³³.

Tischner idzie śladami m.in. i Levinasa³⁴, umieszczając dobro poza bytem i niebytem. Rozpatrując zło na płaszczyźnie ontologii, łączy się, zdaniem krakowskiego fenomenologa, diametralnie odmienne rzeczywistości. Według Levinasa, Dobra nie można ująć w ramach ontologii, zło natomiast jest z bytem związane. Zdaniem dialogika z Kowna, zachodnia metafizyka zagubiła różnicę między logiką dobra i logiką bytu, sprowadzając zło w ramy bytu, a myślenie o zlu na tory myślenia ontologicznego. Koncepcja Levinasa przypisująca zlu rzeczywistość bytu jest bliska manicheizmowi, od którego chciał uciec w swoich rozważaniach Tischner. Autor *Sporu o istnienie człowieka*, plasując zło w przestrzeni dialogicznej, w pewnym sensie zgadza się z prywatną koncepcją tomizmu (zło nie jest bytem), lecz sądzi, że nie można zła umieścić po stronie niebytu. Ono jest czymś pośrednim – zjawą³⁵, fenomenem. Zło, które ma charakter dialogiczny, może dotyczyć mnie samego w sytuacji bycia-przeciwko-sobie (tu podmiot dialoguje sam z sobą)³⁶. Zło, podobnie jak dobro, zjawia się między ludźmi, na tym świecie, chociaż wiele przemawia za tym, iż jest metafizyczne, tj. nie z tego świata³⁷.

Krakowski myśliciel sądzi, że skoro fenomenologia w zamierzeniu Husserla miała być nauką o istocie zjawisk opierającą się na źródłowych doświadczeniach podmiotu, to powinna badać istotę fenomenu zła, uwzględniając zwłaszcza doświadczenie Spotkania. Warto jeszcze podkreślić, że Tischner przywiązywał dużą wagę do ethosu filozofii, w której spośród tego, o czym myśleć można, należy wybrać to, o czym

³² Por. tamże, s. 29.

³³ Por. tamże, s. 16–21.

³⁴ Levinas widzi w dobru najbardziej pierwotną rzeczywistość. Zob. J. Tischner, *W kręgu myśli Husserlowskiej*, art. cyt., s. 56.

³⁵ „Zjawia kłamie i nie kłamie zarazem, grozi i nęci, odbiera nadzieję, aby ożywić drugą. Realność zjawy nie jest realnością bytu ani braku w bycie. Zjawia jest międzyrzeczywistością, która rodzi się pomiędzy człowiekiem a człowiekiem jako owoc wspólnych struktur dialogicznych”. FD, s. 189–190.

³⁶ Por. K. Stachewicz, *Zło poza bytem...*, art. cyt., s. 131–138.

³⁷ Por. J. Tischner, *Zło metafizyczne, czyli wejście w otchłań*, „Znak” 1993, nr 3, s. 17.

myśleć trzeba³⁸. Rzeczywistość zła należała do tego, o czym myśleć trzeba³⁹. Zło jest tym, co „nieusprawiedliwialne”⁴⁰ i jako rzeczywistość międzyludzka tworzy dramat. Jak wspomnieliśmy, fenomenologiczne ujęcie zła na płaszczyźnie dialogicznej oznacza zerwanie z jego koncepcją prywatną⁴¹. Zło nie jest ani bytem, ani niebytem, lecz fenomenem, zjawą, która się pojawia pod postacią pokusy i groźby⁴². W odróżnieniu od zła etycznego, zło pojawiające się w porządku intencjonalnym, czyli w relacji człowiek – scena, ma charakter ontologiczny i jest przez Tischnera określone jako nieszczęście⁴³.

Warunkiem możliwości zjawy są różne projekty bycia wielu ludzi i wspólnot. Zjawy pojawiają się na skrzyżowaniu tych projektów⁴⁴. Zło pojawia się jedynie w dialogu⁴⁵, w którym mowa zła dąży do tego, by uczestnik dramatu dokonał identyfikacji Ja ze złem. Konsekwentnie, mowa dobra prowadzi do identyfikacji Ja z wartościami (dobrem). Proces identyfikacji Ja z osiową wartością zwie Tischner procesem identyfikacji egotycznej⁴⁶. Groźba zła jest zawsze odmową prawa do istnienia człowieka. Ten, komu się grozi, broni nie tylko prawa do istnienia, lecz także własnego dobra, ponieważ zło sprawi, że jego istnienie staje się nieusprawiedliwione. Rozważane w tym ujęciu dobro i zło, jako leżące poza bytem i nie-

³⁸ Por. tenże, *Czym jest filozofia, którą uprawiam*, art. cyt., s. 9.

³⁹ Zob. W. Stróżewski, *Cierpienie i miłosierdzie*, [w:] J. Jagiełło, W. Zuziak [red.], „*Miedzy potępieniem...*”, dz. cyt., s. 71–85. Filozof podkreśla, że problematyka zła jest wyzwaniem dla każdej filozofii, zwłaszcza teistycznej, jednak rozwiązanie tego problemu zdaje się ostatecznie niemożliwe. Zdaniem Stróżewskiego, zło jest tylko potencjalne za sprawą ludzkiej wolności.

⁴⁰ Zob. W. Zuziak, *Koncepcja zła w ujęciu Józefa Tischnera i Jeana Naberta*, art. cyt., s. 60–79.

⁴¹ FD, s. 175.

⁴² Tamże, s. 193. Zob. Z. Dymarski, *O złu dialogicznym*, art. cyt., s. 187–223. Autor przeprowadza dogłębną analizę zła w ujęciu Tischnera, proponując własną, interesującą interpretację. Dzieli zło na: 1) przychodzące (doznawane), w ramy którego wchodzi: zdrada, pokusa, groźba, nieszczęście, oraz 2) zadawane, obejmujące: zagrożenie, kuszenie, zdradę, pożądanie świata, niszczenie. Centrum zła przychodzącego i zadawanego stanowi agatologiczną przestrzeń świadomości, która jest wystawiona na porażenie złem.

⁴³ FD, s. 185–188. Rozróżnienie na zło w sensie właściwym i nieszczęście, jest, zdaniem K. Tarnowskiego, trochę sztuczne, „ponieważ zarówno zło, jak i nieszczęście stanowią dla człowieka skandal; jedno i drugie jest dla człowieka tym, co nieusprawiedliwialne...”. K. Tarnowski, *Józefa Tischnera myślenie wokół zbawienia*, [w:] J. Jagiełło, W. Zuziak [red.], *Człowiek wobec wartości*, dz. cyt., s. 144.

⁴⁴ „Na rajski owoc narzuca się projekt bycia Adama i Ewy, projekt upodobnionego do człowieka Boga i projekt tajemniczego kusiciela. Owoc jest wprawdzie piękny i dobry, ale na skutek skrzyżowania się wielu projektów zaczyna być czymś więcej, niż jest, zaczyna znaczyć coś więcej i mówić coś więcej. W ten sposób staje się początkiem łańcucha zła jako łańcucha złych wydarzeń. Owoc jest własnością Boga. Projekt Ewy czyni go własnością człowieka. Zmiana sensu stała się możliwa dzięki ułudzie wprowadzonej przez kusiciela”. Tamże, s. 191.

⁴⁵ Zob. M. Manikowski, *Relacja dialogiczna a zło. Na marginesie pism Józefa Tischnera*, [w:] J. Baniak [red.], *Filozofia dialogu. Perspektywa i aspekty dialogu*, dz. cyt., s. 198.

⁴⁶ FD, s. 303.

bytem, są transcendensami w najmocniejszym znaczeniu tego słowa, chociaż na płaszczyźnie ontologii także dane są jako sens. Zło w sensie nieszczęścia jest bliższe koncepcji zła jako niebytu, bo sieje zniszczenie: „Niszczy miejsca – domy, warsztaty pracy, unicestwia świątynie, profanuje cmentarze. Początek nieszczęścia tkwi w przemianie gospodarowania: gospodarowanie przemienia się w pożądanie. Przejawem pożądania jest dążenie do bogactw – do tego, by mieć”⁴⁷. Oprócz typów relacji, jako kryterium rozróżnienia zła i nieszczęścia, Tischner zdaje się przyjmować ich związek z fatum lub wolnością człowieka. Zło zakorzenia się w wolności, która je wybrała, natomiast wiąże się z „przypadkiem”, losem. W tym kontekście rodzi się pytanie, czy totalitaryzm był złem, czy „tylko” nieszczęściem? W odpowiedziach na pytanie, czy Kołyma i Oświęcim były złem, czy fatalistycznym ciągiem zdarzeń, Tischner widzi pewną sprzeczność. „Jedni mówią: nie byłoby fatalistycznych *struktur*, gdyby nie *zli ludzie*. Inni mówią: nie byłoby *złych ludzi*, gdyby nie *złe struktury*”⁴⁸. Zdaniem autora *Filozofii dramatu*, ta sprzeczność wskazuje na współczesny kryzys rozumu.

Zarysujmy krótko zło w ścisłym sensie, czyli jako zjawę. Przejawem zła jest groźba i pokusa. Groźba zła sprowadza się do trzech zagrożeń: śmiercią, cierpieniem i potępieniem. Zło chce udawać prawdę lub dobro. Jako maskarada dobra i prawdy zło jest obecne w kuszeniu, natomiast maskę prawdy zakłada w groźbie i wciąganiu. Groźba śmierci i wyszukanego długotrwałego cierpienia ma na celu zniewolenie tego, któremu grozi. Tę sytuację ilustruje mowa Wielkiego Inkwizytora z *Braci Karamazow* Dostojewskiego. Wielki Inkwizytor jest władcą sumień, stanowi wyrocznię tego, co dobre i co złe. Ponadto wartość zniewolonych polega na partycypacji w jego wartości. Zniewolenie to jest dużo głębsze, niż w wydaniu Hegla. Inkwizytor jest w oczach zniewolonych niewinny. Jako mistrz iluzji, Inkwizytor stanowi racje etycznej godności zniewolonych, dlatego wszelki bunt przeciwko niemu skutkuje potępieniem, czyli istnieniem nieusprawiedliwionym⁴⁹.

Przejdźmy do pokusy. Jeżeli w człowieku osłabnie siła nadziei, na której opierała się relacja do ziemi (gospodarowanie), wówczas rodzi się podejrzenie, że żyje się na ziemi odmówionej. Gdy człowiek traci swój *topos*⁵⁰, miejsce zakorzenienia, wtedy osacza go lęk i gospodarowanie przemienia się w zrywające wzajemność pożądanie drugiego człowieka i ziemi. Relacją do drugiego i ziemi staje się walka, natomiast gospodarowanie jest zdominowane prawem odwetu. Wówczas dom staje się kryjówką, a warsztat pracy katorgą. Prawo odwetu wkracza nawet do świątyni, która staje się miejscem, gdzie człowiek nie ofiaruje siebie Bogu, lecz potępia drugiego, czyniąc

⁴⁷ Tamże, s. 263–264.

⁴⁸ Tenże, *Ksiądz na manowcach*, dz. cyt., s. 223.

⁴⁹ Por. FD, s. 194–218.

⁵⁰ Zob. A. Węgrzecki, *Perspektywy stawania się i rozwoju człowieka*, [w:] J. Jagiełło, W. Zuziak [red.], *Człowiek wobec wartości*, dz. cyt., s. 122–127.

jego istnienie nieusprawiedliwionym. Cmentarz nie oznacza już przejęcia dziedzictwa, lecz wyparcie się go.

Od pokusy świata (pożądanie) groźniejsza jest pokusa drugiego człowieka, której mowa sprowadza się do pochlebstw, oskarżenia oskarżycieli i sprawdzania. Pokusa żeruje na wzajemności – zaprasza do niej, by pojawiło się zło. Pochlebstwo celuje w pychę człowieka, która otwiera go na iluzję odnośnie własnej wartości. Mowa pochlebstwa chce ukazać człowiekowi, że dotychczasowe oceny jego wartości były poniżeniem. Oskarżenie oskarżycieli zmierza ku ukazaniu kusiciela jako ofiary, przemiany zła w nieszczęście lub zamazanie różnicy między aksjologicznym poziomem kusiciela i kuszonego. Jako typowy przykład drugiego z wyżej wymienionych sensów oskarżenia oskarżycieli widzi Tischner Nietzscheańską wizję resentymentu. Kulminacyjnym punktem dramatu jest sprawdzenie przez kuszonego, czy obietnica jest prawdziwa. Wtedy okazuje się, że obietnica dobra była kuszeniem, kusiciel zdradza, a kuszony pada ofiarą, tym bardziej tragiczną, bo bez sensu⁵¹.

Zło dąży do racjonalizacji – nie chce jawić się jako absurd, bo nie osiągnęłoby swojego celu. Ukazuje się ono w groźbie i wciąganiu jako prawda, w kuszeniu zaś przybiera maskę dobra⁵². Samousprawiedliwienie zła opiera się na aksjologii odwetu. Wychodzi z doświadczenia aksjologiczno-egzystencjalnego człowieka zdradzonego, przy czym znakiem zdrady może być choroba, brzydota lub nienawiść otoczenia. Człowiek jest wówczas na ziemi odmówionej, dlatego czuje prawo do odwetu⁵³. Świadomość człowieka działającego według zasady odwetu jest rażona siłą samozniszczenia i traci skierowanie na dobro. Celem człowieka staje się zło jako własna przyjemność niszcząca wspaniałomyślność, która stanowi podstawowy warunek urzeczywistnienia wartości⁵⁴. Bodajże najmocniejszym wyrazem zła jest zdrada, czyli zerwanie więzów ufności, jakie może się pojawić na polu relacji wzajemności⁵⁵. Nie może to dziwić, skoro w Spotkaniu chodzi o powiernictwo nadziei. Jak pamiętamy, przed zagrożeniem zdrady ostrzegał już G. Marcel. Istota zdrady polega na tym, że człowiek obiecuje wierność, można powiedzieć, że chce być powiernikiem nadziei drugiego, by tę nadzieję następnie zniszczyć⁵⁶. Zdrada dla samej zdrady byłaby po-

⁵¹ Por. FD, s. 235–256.

⁵² Tamże, s. 264.

⁵³ Tamże, s. 265.

⁵⁴ „[...] odwet zniszczył podstawy wspaniałomyślności. Czy bez wspaniałomyślności możliwe jest otwarcie na jakiekolwiek dobro? Czy w ogóle formuła *dobro dla siebie* nie jest wewnętrznie sprzeczna? Nawet jeśli świadomość widzi w odwecie jakąś *korzyść* czy jakąś *przyjemność*, to czy można mówić, że jedno i drugie jest dobrem?”. SOIC, s. 350.

⁵⁵ „Wzajemność jest zapośredniczającym przez wartość innego rozpoznawaniem i ustanawianiem własnej wartości oraz jednoczesnym rozpoznawaniem oraz ustanawianiem wartości innego przez moją własną wartość. Bieg wzajemności przypomina formę spirali. Jakby człowiek stawał się ratunkiem człowieka”. Tenże, *Epizody sensu*, art. cyt., s. 76.

⁵⁶ Por. FD, s. 258–259.

zbawiona sensu. Ona chce się karmić sprawiedliwością, a w rzeczywistości wyraża prawo odwetu za doznaną krzywdę, co odzwierciedla formuła: „zostałem zdradzony, więc zdradzam”. Zdrada nie może znaleźć usprawiedliwienia w chrześcijaństwie, gdzie Bóg jest zawsze wierny, nawet mimo zdrady człowieka⁵⁷.

Analizy zła dokonane przez krakowskiego dialogika rodzą pytania i wątpliwości. Po pierwsze, czy chcąc uniknąć ontologicznego ujęcia zła, Tischner pozbywa się akcentu manicheizmu?

Po drugie, „umieszczenie” zła poza bytem i niebytem, w przestrzeni dialogicznej, stawia pod znakiem zapytania stosunek np. do etyki ekologicznej. Pośrednio winę za zmarginalizowanie problemów etycznego stosunku do przyrody zdaje się ponosić postrzeganie świata tylko jako sceny, na której rozgrywa się dramat człowieka.

Po trzecie, czy koncepcja zła dialogicznego rzeczywiście jest adekwatna, by ująć zło Kołomy i Oświęcimia, które ma charakter ponadindywidualny?

Po czwarte, analizy zła nie dotyczą wszystkich jego przejawów. Czy nie należałoby rozwinąć analiz nieszczęścia? Wątpliwość nasuwa również słuszność odżegnywania się filozofa od myślenia na płaszczyźnie ontologicznej. Koncepcja zła jako zjawy jest dość oryginalna i inspirująca, jednak to chyba nie upoważnia do zarzucenia próby określenia sposobu istnienia zjawy, a dokonać tego można właśnie w ramach ontologii⁵⁸.

Spróbujmy odpowiedzieć na pytanie, dlaczego urzeczywistnianie wartości ma swój sens w tym, co Tischner zowie „horyzontem agatologicznym”? Jak ukazaliśmy w pierwszym rozdziale niniejszej pracy, jest on w pewnym zakresie kontynuatorem nurtu fenomenologicznej materialnej etyki wartości, zainicjowanego przez M. Schele-
ra, z którego myśli krakowski filozof obficie czerpał. J. Filek zauważa, że etyka oparta na wartościach nie jest w stanie sprostać kryzysowi etyki⁵⁹. Tischner stara się przezwyciężyć fenomenologiczną materialną etykę wartości, poszukując głębszych jej fundamentów. Wydaje się, że zainspirowany myślą Levinasa, znajduje je w „horyzoncie agatologicznym”. To Dobro, niczym światło, świeci wartościom, które „są w świetle”⁶⁰. Z drugiej strony, osobie jako podmiotowi dramatu „chodzi o” zwycię-

⁵⁷ Por. SOIC, s. 13–14.

⁵⁸ Por. K. Stachewicz, *Zło poza bytem...*, art. cyt., s. 140–141.

⁵⁹ „[...] wartość była tym pojęciem, które wydawało się predestynowane do udźwignięcia radykalnie postawionych zadań etyki. Jednakże nie potrafiło ono zadowalająco zdać sprawy z więzi, w jakiej pozostawał człowiek z bytem. Z jednej strony, nie potrafiła wartość wyzbyć się do końca swego ekonomicznego rodowodu, piętnując byt na sposób pieczętowania towaru ceną. Z drugiej zaś, nie potrafiła zadowalająco zabezpieczyć swej obiektywności i absolutności inaczej, jak przez usytuowanie się w dziedzinie idealnej”. J. Filek, *Ontologizacja odpowiedzialności*, Kraków 1996, s. 14–15.

⁶⁰ „Rozróżniliśmy *dobro* od *wartości*. *Wartości* są tym, co pojawia się w *świecie*: 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*. Dobro rodzi dobro. SOIC, s. 176.

stwo dobra nad złem, „wygranie” dramatu, istnienie usprawiedliwione. Wartości pozytywne usprawiedliwiają byt, natomiast negatywne odmawiają mu prawa do istnienia⁶¹. Można powiedzieć, że centralne miejsce w dramacie przysługuje Ja aksjologicznemu, stanowiącemu rdzeń tworzenia „sobości” i walczącemu o uznanie, którego pełny wymiar jest możliwy tylko w zbawieniu. Przewyciężenie niewystarczalności materialnej etyki wartości dokonuje się w znalezieniu trwałych fundamentów, prawdziwie meta-fizycznych, leżących poza ontologią, poza bytem i niebytem, ponieważ „dobro *jest* wyższe od bytu. Jeśli byt ma jakiś sens, to kryje się on w dobru”⁶².

4.2. Urzeczywistnienie wartości w „czasie ciała”

Z uwagi na to, że w ujęciu Tischnera cielesność bierze udział w dramacie, ma wymiar dramatyczny i dialogiczny. „Czas ciała”, od narodzin i dzieciństwa po starość i śmierć, wyznacza okresy różnych aksjologii⁶³. Najpierw krótko przyjrzymy się roli samej cielesności w dramacie. Krakowski filozof podkreśla, że cielesność człowieka jest wartością sporną, tzn. można się do niej odnieść zarówno negatywnie, jak choćby Platon ujmujący ciało jako więzienie duszy i źródło złudzeń⁶⁴, lub pozytywnie. Osoba bierze udział w dramacie poprzez ciało⁶⁵. Pozytywna ocena cielesności niesie z sobą założenie, że ciało stanowi fundament wolności otwierającej się na świat, co oznacza, że nie ma innej wolności jak „ucieleśniona”⁶⁶. Jej przejawem w świecie jest praca, która oprócz tego, że służy człowiekowi do „zadomowienia” się na tym świecie, „czynienie ziemi sobie poddanej”, wychodzenia z „więzienia ciała”, przewyciężaniu „obcego prawa mieszkającego w jego członkach”, służy także celom poznawczym. Człowiek poznaje swoją naturę przekształcając pracą świat⁶⁷.

Dialogiczny wymiar cielesności⁶⁸ wyraża się w ekspresyjności będącej „instrumentem”⁶⁹ porozumiewania się z drugim, w jakimś sensie ciałem dla drugiego i dzięki

⁶¹ Por. FD, s. 126.

⁶² Tenże, *Spotkanie z myślą Levinasa*, art. cyt., s. 8.

⁶³ Użyte tu słowo: „aksjologia” nie ma znaczenia nauki o wartościach, lecz sposoby przeżywania i realizacji wartości.

⁶⁴ Zob. Platon, *Fedon XI*, tłum. W. Witwicki, [w:] tenże: *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kreton, Fedon*. Warszawa 1984, s. 385–386.

⁶⁵ ZFC, s. 218.

⁶⁶ Tamże, s. 221.

⁶⁷ Tamże, s. 222.

⁶⁸ Zob. J. Tischner, *Dramat cielesności*, „W drodze” 1985, nr 8, s. 63–71.

⁶⁹ Popularna stała się obecnie nauka zwana „komunikacją interpersonalną”. Jej dokonania w dziedzinie porozumiewania się ludzi są znaczne. Wskazuje się, że tzw. „mowa ciała” (mimika twarzy, postawa, ton głosu, rytm itd.) przekazuje nawet 90 proc. całego komunikatu.

drugiemu⁷⁰. Dramatyczność ciała ma swe zakorzenienie w pożądaniami, które w człowieku chcą być czymś więcej niż są. Tischner, sięgając do spuścizny Arystotelesa i Hegla, analizuje „naturę” pożądań.

Dla Arystotelesa pożądania stanowią źródła działania człowieka, który dzięki nim wchodzi w przestrzeń bólu i przyjemności. Pożądania zamykają człowieka w błędnym kole: pożądanie przechodzi w działanie, działanie umożliwia nasycenie – przyjemność, która pobudza znowu pożądanie. Arystotelesowskie pożądania, obok chcenia i gniewu, należą do namiętności, których nienasycenie wywołuje ból, nasycenie zaś przyjemność. Pożądania charakteryzują się tym, że są niezależne od postanowienia, co nie znaczy, że nie mają żadnego związku z „duchem”. Trwałe dyspozycje do czynienia dobra, tzw. Cnoty, mają na celu zapanowanie nad pożądaniami. W bycie osoby pożądlivosti stanowią ekspresję cielesności. W jej ramach umieszcza Arystoteles także miłość – *aphrodisia*, która jest poza moralnością⁷¹. Pożądania w ujęciu Arystotelesa leżały na płaszczyźnie ontologii, wyrażały walkę siły z siłą, pożądania z postanowieniem.

Hegel przenosi pożądania na płaszczyznę świadomości, konkretnie w ramy znaczeń, sensów i wartości. Według autora *Fenomenologii ducha*, o realizmie przedmiotów decydują właśnie pożądania. To one „dają znać”, że są przedmioty zdolne do nasycenia pożądania. W znaczeniu sensu, pożądanie stwarza i unicestwia przedmioty. Poza głodem, chleb jest jakby niczym⁷². Tischner twierdzi, że Hegłowska koncepcja pożądań może być punktem krytyki Kartezjańskiego *cogito*. Ponieważ dla myślenia nie ma różnicy między Bogiem rzeczywistym a możliwym, to przejście od myślenia do realności bytu jest niemożliwe. Właściwie o realności przedmiotu „informują” pożądania, realne bowiem istnienie przedmiotu jest możliwością zaspokojenia realnego pożądania⁷³.

W dramacie cielesności wplata Tischner sposób przeżywania i realizacji wartości⁷⁴. Cieleśność, jako będąca „pośród innych ciał”, ma charakter dialogiczny. Czas ciała charakteryzują okresy dzieciństwa, młodości, dojrzałości i starości. Granicami tego czasu są narodziny i śmierć. Przechodzenie z jednego okresu do drugiego odbywa się płynnie, dlatego trudno wyodrębnić tu jasne granice. Człowiek jest zdolny, w pewnym sensie, transcendować czas ciała, czyli przyspieszać świadomość śmierci, jak egzystencjaliści, którzy filozofowali w perspektywie śmierci, lub opóźniać, jak Nietzsche ze swoją apoteozą woli mocy i sił witalnych. Każdy z okresów wyznacza odmienny sposób przeżywania i realizowania wartości. Czas młodości, zdaniem naszego filozofa, to przede wszystkim czas zabawy. Zabawa jako sposób przeżywania wartości

⁷⁰ ZFC, s. 223.

⁷¹ SOIC, s. 75–80.

⁷² Por. EAH, s. 4.

⁷³ Por. SOIC, s. 83–86.

⁷⁴ Por. EAH, s. 361.

odznacza się spontanicznością, ekspresją, jest związana z „niepohamowaną wyobraźnią”. Ten sposób „czasu ciała” nie zanika nigdy, choć jest tłumiony przez inne aksjologie. Radość życia wyrażana w zabawie znajduje swe szczególne miejsce w tańcu, który opiera się zawsze na uczestnictwie ludzi w tym samym rytmie. Zabawa – w odróżnieniu od gry – nie ma konwencji i zmierza do komunikacji, pragnie, by uczestniczyli w niej wszyscy⁷⁵. Według Tischnera „Z wartości, jaką człowiek nadaje zabawie i tańcowi, wynika wartość *tańczącego* okresu życia ludzkiego. Młodość jest wielka wielkością tańca, który pozwala uczestniczyć w tajemnicy istnienia”⁷⁶.

Kolejny sposób przeżywania wartości charakteryzuje gra, której znamionem są reguły i określone pole znaczeniowe: boisko lub stół, szachownica, kostka itp. Gra przemienia człowieka w gracza. Jedynym wymiarem odpowiedzialności gracza jest odpowiedzialność za przebieg gry. Ta odpowiedzialność może stanowić pewien krok w dojrzewaniu do prawdziwej odpowiedzialności (np. odpowiedzialność chłopca grającego w piłkę), lecz grozi niebezpieczeństwem, gdy pozostanie na tym poziomie. Takie niebezpieczeństwo stwarza pragmatyzm, który całą rzeczywistość redukuje do gry. W konsekwencji zarzuca się klasyczną definicję prawdy, bo nie ma rzeczywistości obiektywnej, do której mógłby odnosić się rozum, a etykę sprowadza się do reguł gry, bądź spornego obyczaju (R. Rorty⁷⁷). Krakowski dialogik uważa, że: „W pragmatyzmie gra unicestwia świat, jaki roztacza się poza grą. Jaki jest cel gry? Bliżej nieokreślony *rozwój, przyrost, lepsze przystosowanie się do warunków życia*”⁷⁸.

Zasięg „gry” może być jednak szerszy. Analizując teksty S. Kierkegaarda⁷⁹, J. Tischner rozważa w kategoriach gry relację między mężczyzną a kobietą. Określona przez filozofa „uwodzeniem”, wiąże się ona z dramatycznością piękna. Opisy fenomenologiczne piękna pokazują jego tragiczność. Piękno uwodzi, obiecuje, chce być posiadane, lecz nie daje się osiągnąć i nie stwarza więzi wierności. Jest jakby „z natury” niewierne. Co robi człowiek oczarowany drugim człowiekiem w sytuacji, gdy spotyka piękno większe? Porzuca piękno mniejsze⁸⁰. Piękno w ujęciu Tischnera sprowadza się do zewnętrznego piękna człowieka⁸¹, które jest „genialnością zmysłów” (Kierkegaard).

⁷⁵ SOIC, s. 103–106.

⁷⁶ Tamże, s. 107.

⁷⁷ Zob. M. Jaranowski, *Richard Rorty a wiara religijna*, „Znak” 2001, nr 1, s. 68.

⁷⁸ SOIC, s. 110.

⁷⁹ Wydaje się, że lektura dzieł Kierkegaarda pomogła Tischnerowi w odkryciu Ja aksjologicznego. Człowiek Kierkegaarda wybiera rozpacz, na którą i tak jest skazany. Wróg ogranicza wolność, lecz wróg wybrany (rozpacz) zakłada wolność. Ten rozpaczliwy krok jest momentem odkrycia wolności i próbą obrony wartości siebie. Por. J. Tischner, *„Życie wewnętrzne” osoby*, art. cyt., s. 513–514.

⁸⁰ Por. tenże, *Miłość niemilowana*, dz. cyt., s. 49.

⁸¹ Ten problem rozwija szerzej J. Wadowski. Zob. *Dramat pytań egzystencjalnych*, dz. cyt., s. 144–149. Autor zwraca uwagę, że Tischner w opisie dramatyczności piękna nie rozróżnił, czy chodzi także o wewnętrzne piękno człowieka. Trudno też zrozumieć usprawiedliwiający charakter piękna. J. Wadowski pisze, że: „Wątpliwe [...] jest, aby piękno było dla kogokolwiek obietnicą. Chyba że w sensie dobra, które

Relacja uwodzenia mieści się w ramach „gry estetycznej” i jest podobna do procesu tworzenia dzieła artystycznego. Mężczyzna w pewnym sensie stwarza kobietę, kobieta zaś, jego dzieło – stwarza artystę. Dzięki wzajemności odnajdują swoją tragiczną tożsamość, bo piękno w dramacie estetycznym nie musi konstytuować wierności: „Kiedy widzę, mogę podziwiać – na przykład urodę, jestem zafascynowany, drugi człowiek może być dla mnie dziełem sztuki, ale do dzieła sztuki nie mówi się Ty”⁸². Źródłami tragedii są: poszukiwanie coraz większego piękna przez artystę w tworzeniu nowych „dzieł sztuki” i zdrady wcześniejszych, oraz „nieprawda” zawarta w „grze estetycznej”. Tischner pisze: „Estetyka nie odsłania perspektywy macierzyństwa i ojcostwa. Perspektywa ta przychodzi co najwyżej jako wiedza teoretyczna z zewnątrz”⁸³. Cel gry estetycznej jest niejasny, a ona sama – pozbawiona odpowiedzialności. Kategoria gry obejmuje młodość w poszukiwaniu autentyczności. Młody człowiek, przyjmując postawę nieautentyczności (Heidegger), naśladuje pseudoboherów, idoli, mówi tak, jak „się mówi”, maskując brak własnego Ja⁸⁴.

„Czasem ciała”, w którym realizuje się odpowiedzialność, jest małżeństwo i rodzicielstwo. Wyrósł z zabawy i gry małżeństwo przechodzi na poziom odpowiedzialności ciała, wyrażający się w narastającej gotowości do ofiary z ciała. Płeć, według Tischnera, stanowi wartość szczególną: „Dzięki płci *dobra wola* człowieka uzyskuje dodatkowe zabarwienie aksjologiczne, które konkretyzuje i wzbogaca jej możliwości działania w świecie [...]. Poprzez jawną lub ukrytą akceptację wartości swej płci człowiek może stać się świadomym twórcą opartych o płeć dóbr”⁸⁵. Chodzi tu o realizowanie wartości związanych z założeniem wspólnoty, jaką jest rodzina, lub w stanie „czystości”. W czystości miłość jest ożywiona nadzieją przybliżania innemu człowiekowi wartości nadających jego życiu znaczenie i głębszy sens⁸⁶.

Rodzina zawiązuje się przez zrodzenie i wychowanie dziecka. Potomstwo jest naturalnym owocem wzajemności i dopiero ono zwieńcza sens domu⁸⁷. W „procesie” konstytuowania się rodziny wyróżnia Tischner trzy etapy realizowania wartości. Pierwszy okres, „niedookreślonych obietnic” jest czasem poznania się. Po nim przychodzi czas „nieoczekiwanych odkryć”, a następnie okres „budowania domu”. Ten ostatni moment jest zwieńczeniem uprzednich okresów, następuje w nim bowiem otwarcie na życie dziecka oraz wychowanie jako źródło wzajemnej komunikacji wartości osobowych⁸⁸.

obietuje. Obietuje, ale nie spełnia. Symboliczność piękna człowieka, które tylko obietuje coś absolutnego, a nie jest w stanie go dać, tworzy dramat”. Tamże, s. 146.

⁸² EAH, s. 402.

⁸³ SOIC, s. 115.

⁸⁴ Tamże, s. 116.

⁸⁵ EWN, s. 125–126.

⁸⁶ Tamże, s. 126.

⁸⁷ FD, s. 229.

⁸⁸ Zob. tenże, *Wychowanie*, TP 1981, nr 10, s. 5.

Rodzicielstwo ma wymiar etyczny, dialogiczny i dramatyczny. Rodzicielstwo jest podstawową sytuacją etyczną, gdyż dojrzewa w nim – poprzez wzajemność osób – gotowość do heroizmu. Dialogiczny charakter cielesności jest w pewien sposób zapośredniczony w świadomości płci, ta zaś jest związana ze świadomością płci odmiennej (męskością, kobiecością). Z uwagi na to, że ciało ma wymiar dialogiczny, stosunek do niego jest zapośredniczony przez drugiego. Ciało matki i ojca są jakby „z natury” ciałami-dla-siebie. Dialog płci jest integralną częścią dramatu cielesności, którego droga wiedzie przez rodzicielstwo do ofiary⁸⁹. Ciało staje się żertwą ofiarną, ale ofiara dotyczy całego człowieka. Należy tu rozróżnić między ofiarą a poświęceniem. Ofiara jest wyborem radykalnym, dotyczy całego życia i nie liczy na nagrodę. Heroizm ofiary zmierza ku daniu świadectwa prawdzie i wolności, czyli dobru. Ofiarę określają znamienne momenty. Po pierwsze, ofiara jest „z czegoś”. Po drugie, ofiara jest składana „za kogoś”. Po trzecie jest składana „dla kogoś”. Ostatni z tych momentów obecny jest najpełniej w symbolice ukrzyżowania jako prześladowania Boga za grzechy ludzi⁹⁰.

Czas ojcostwa i macierzyństwa wiąże się nie tylko ze zrodzeniem, lecz przede wszystkim z wychowaniem potomstwa⁹¹. Na kanwie rozważań o wychowaniu, Tischner wskazuje na kluczowe znaczenie wartości i nadziei. Aksjomatem wszelkiej teorii wychowania winno być stwierdzenie, że człowiek jest istotą wolną. W tym kontekście przedmiotem Tischnerowskiej krytyki stają się te formy wychowania, które ignorują ludzką wolność. Tzw. legalizm wychowawczy żąda od wychowanka posłuszeństwa wobec prawa z tego powodu, że jest prawem. Oderwanie prawa od wartości etycznych sprawia, iż wychowanek traci naturalne wycucie wartości etycznych, a ponadto tworzy sobie przekonanie, że przepis prawny ma sam z siebie moc tworzenia wartości etycznych. Tymczasem tylko takie przepisy, które opierają się na wartościach etycznych, prawnych lub religijnych, mają moc zobowiązującą. Według naszego filozofa, wychowanie w ramach legalizmu „przytępia” wycucie wartości etycznych, tak że człowiek może żywo odczuwać jedne, a innych nie zauważać i zachowując lojalność wobec prawa, w gruncie rzeczy być głęboko nieetycznym⁹². Twórca filozofii dramatu piętnuje również mechanizm wychowawczy, polegający na wyrabianiu w wychowanku dobrych nawyków czy przyzwyczajęń, z pominięciem kształtowania przeżyć aksjologicznych. Oderwanie dobrego nawyku od wolności, refleksyjności i realizowania konkretnych wartości, sprowadza proces wychowawczy do kształtowania odruchów bezwarunkowych⁹³. U źródła tej teorii – stwierdza filozof – tkwi

⁸⁹ Por. ZFC, s. 224–225.

⁹⁰ Por. SOIC, s. 119–121.

⁹¹ Por. EAH, s. 140.

⁹² J. Tischner, *Z problematyki chrześcijańskiego wychowania*, [w:] ŚLN, s. 34–35.

⁹³ Warto w tym kontekście przytoczyć uwagi J. Galarowicza w tym względzie. N. Hartmann wskazał, że drogą realizowania dobra jest świadoma i wolna odpowiedź na powinność zakorzenioną w wartości. Galarowicz pisze: „Do czego należy wychowywać człowieka? Mamy przed sobą trzy drogi i trzy modele wychowania. Człowiek może realizować dobro pod przymusem. Należy przeto wychowywać człowieka

niewiara w obiektywność wartości etycznych bądź religijnych, lub w ich atrakcyjny charakter⁹⁴.

Na gruncie wychowania religijnego legalizm wychowawczy pojawia się w ode-rwaniu posłuszeństwa wobec norm od przeżyć religijnych, z przeżyciem Boga jako najwyższej wartości łącznie. Z tym zjawiskiem łączy się zastąpienie religii etyką bądź tezami filozofii chrześcijańskiej. Efektem takiego procesu jest zanik zmysłu religijnego z zamknięciem w niewiarę wartości etycznych i religijnych, w tym także wolności⁹⁵. W procesie wychowania kluczowa jest wartość wolności, ponieważ „Uznanie wolności to przyznanie, że wychowanie jest ryzykiem, że rezultaty są praw-dopodobne, a nie pewne. Ale Bóg tak urządził świat, że widocznie woli, by Go czło-wiek chwalił, mając nieustannie możliwość odwrócenia się od Niego, niż bez takiej możliwości”⁹⁶.

Relacja wychowanek – wychowawca jest relacją powiernictwa nadziei. Krakowski filozof sądzi, że w procesie wychowania należy przede wszystkim „pozwolić być”, bo tylko wtedy możliwe jest powiernictwo nadziei w wolności⁹⁷, z którym wiąże się prze-życie odpowiedzialności za drugiego, odpowiedzialność za wierność nadziei. Sytuacja wychowawcza jest szczytowym doświadczeniem odpowiedzialności, gdyż zachodzi w niej wzajemne powierzenie najbardziej intymnej, heroicznej nadziei. Odpowiedzialność za nadzieję przybiera rozmiar odpowiedzialności za człowieczeństwo⁹⁸.

Czas dojrzałości wypełnia praca, która jest, według krakowskiego fenomenolo-ga, szczególną formą rozmowy międzyludzkiej. „Dzięki pracy tworzywo uzyskuje znaczenie. Znaczenia rzeczy łączą się z sobą, zazębiają się o siebie, dotykają się i tworzą ogólny świat wytworów pracy”⁹⁹. Ponieważ praca to przede wszystkim

do posłuszeństwa zasadom, przepisom, autorytetom. Człowiek – po drugie – może realizować dobro dlatego, że ma na to ochotę. A jeśli nie ma ochoty, to nie czyni dobra. Wychowanie jest wychowaniem do wolności i do wartości. Celem wychowania jest to, by wolny człowiek chciał żyć według wartości. Zadaniem wychowawcy jest jedynie ukazywanie wychowanekowi piękna świata wartości. Sam zaś wychowanek uzna, które spośród proponowanych mu wartości zrealizować, a które odrzucić”. J. Galarowicz, *W drodze do etyki odpowiedzialności...*, dz. cyt., s. 200.

⁹⁴ J. Tischner, *Z problematyki wychowania...*, art. cyt., s. 31–33.

⁹⁵ Tamże, s. 36–37.

⁹⁶ Tamże, s. 37.

⁹⁷ W przypadku wychowania „Relacja powiernictwa [nadziei] jest bardzo złożona. Najpierw powier-nikiem jest ktoś, na kim można się oprzeć. Ale z drugiej strony, wychowanek, który powierza swoją nadzieję, musi mieć świadomość, że w oczach wychowawcy jest *kimś*, ma jakąś wartość. W tej relacji tkwi głęboka aksjologia. Można powiedzieć, że krystalizuje się w niej *ja* wychowanek, który zostaje w czymś doceniony – często w tym, czego sam w sobie nie docenia – oraz *ja* wychowawcy, który jest gotów narazić siebie za wychowanek i stanąć w jego obronie, gdy zajdzie taka potrzeba”. D. Zańko, J. Gowin, *Przekonać Pana Boga...*, dz. cyt., s. 165. Por. J. Żakowski, J. Tischner, *Tischner czyta Katechizm*, dz. cyt., s. 89–95.

⁹⁸ Por. tenże, *Praca nad nadzieją bliźniego*, art. cyt., s. 105–106.

⁹⁹ Por. ESHS, s. 24.

forma porozumienia, a nie pokonywanie oporu tworzywa, ze wzrostem podziału pracy rośnie więc potrzeba porozumienia. Wzajemność współpracy konstytuuje konkretne znaczenie człowieka w świecie, np. znaczenie lekarza. To znaczenie wypływa z aktu uznania przez współpracowników¹⁰⁰ i ma wpływ na tworzenie środowiska (*Umweltu*) osoby¹⁰¹. Rozmowa pracy ma szeroki zasięg, ponieważ pracujący człowiek jest dziedzicem pracy, ogniwem między przeszłością a przyszłością. W przyszłości ktoś stanie się dziedzicem jego pracy. Praca, będąc wartością zajmującą jakieś miejsce w hierarchii wartości, nie jest najwyższą, lecz służy „wartości podstawowej”, czyli życiu. W przeciwnym wypadku nie jest już pracą. Dlatego też praca pojęta jako dialog w horyzoncie prawdy zyskuje wartość i godność dzięki wartości życia, której służy¹⁰². Szczególnym dialogiem międzyludzkim jest praca na polu nauki, gdzie dialog naukowy dąży do prawdy w sposób bezkompromisowy i konsekwentny¹⁰³. Każda praca, nawet służąca zaspokojeniu potrzeb, zawiera dobrą wolę człowieka, która może się wyrażać przez miłość lub braterstwo¹⁰⁴.

Ostatnim momentem dziejów ciała jest śmierć. Osią aksjologicznych doświadczeń związanych ze śmiercią jest Ja aksjologiczne. Krakowski filozof rozróżnia między skonem, który obejmuje moment czasowego trwania, a umieraniem, trwającym właściwie przez całe życie i wyróżniającym się np. chorobą czy starzeniem. Sens śmierci w przypadku każdego człowieka jest taki sam – jego istotnym aspektem jest tragiczność. Tym, co różnicuje śmierć jest znaczenie. Możliwe znaczenia śmierci, to śmierć heroiczna, męczeńska, śmierć jako odejście, śmierć sankcyjna oraz soteryczna¹⁰⁵. Śmierć może mieć znaczenie soteryczne wówczas, gdy przyjmowana jest świadomie i dobrowolnie dla zbawienia siebie i innych¹⁰⁶. Graniczna sytuacja śmierci niesie z sobą próbę rozpacz. Rozpacz prowokuje do czynu, którym może być zgoda na rozpacz, będąca jednocześnie imperatywem samobójstwa, przekreśleniem zgody na siebie lub zakorzeniony w Ja aksjologicznym i podyktowany szczerą miłością do siebie protest w kierunku nadziei¹⁰⁷. W procesie umierania następuje stopniowa desolidaryzacja Ja aksjologicznego z ciałem, której ostatecznym efektem są zwłoki. Istotę umierania stanowi irracjonalne pustoszenie, które jest podstawą trwogi, męstwa, rozpacz i nadziei, samotności bądź poszukiwania komunii z innymi, a także protestu z jego „rozstrzygnięciem metafizycznym”. Krakowski filozof pisze, że „Rozpacz jest ściśle spleciona z trwogą. Nadaje ona trwodge zmysłowy, niemal zwierzęcy wyraz.

¹⁰⁰ Por. FD, s. 231.

¹⁰¹ Por. FSE, s. 364, oraz: tenże, *Rozumienie, dziejowość, prawda*, art. cyt., s. 172.

¹⁰² ESHS, s. 25.

¹⁰³ Tamże, s. 40.

¹⁰⁴ Tamże, s. 32.

¹⁰⁵ Por. J. Tischner, *Prolegomena chrześcijańskiej...*, art. cyt., s. 283–284, 289–290.

¹⁰⁶ Por. ZFC, s. 225.

¹⁰⁷ Tenże, *Prolegomena chrześcijańskiej...*, art. cyt., s. 280–281.

Rozpacz oznacza utratę sensu wszystkiego, co człowieka otacza”¹⁰⁸. Jeżeli rozpacz jest pokusą zrezygnowania z bycia sobą, to nadzieja jest zgodą na samego siebie i jest poprzedzona odczuciem siebie jako wartości.

W swoich podstawowych dynamizmach umieranie ujęte w aspekcie sensu jest zawsze takie samo. Indywidualność umierającego ujawnia się na poziomie nadawania znaczenia swojej śmierci¹⁰⁹. Czy w sytuacji granicznej śmierci (jako umierania) można realizować wartości? Tischner daje odpowiedź pozytywną. Heideggerowskie *Dasein* bytuje w stronę śmierci – ona jest tragicznym kresem. Tischnera aksjologiczne spojrzenie na śmierć nadaje jej zgoła inny charakter. W granicznej sytuacji śmierci poprzez bycie autentyczne, tj. walkę o nadzieję i nadanie śmierci znaczenia, w tym ostatnim akordzie pieśni, człowiek zdaje się przewyżczać dramatyczność istnienia¹¹⁰.

4.3. Urzeczywistnienie wartości w dramacie

Na wstępie zaznaczmy, że dla Tischnera osoba, to przede wszystkim podmiot dramatu w „horyzoncie agatologicznym”. Ja aksjologicznemu „chodzi o” zbawienie – istnienie usprawiedliwione. Jak możliwe jest zbawienie w obliczu zagrożenia złem i rozpaczą? To główne pytanie dramatu. Dramat rozgrywa się w horyzoncie dobra i zła, jednak wartości odgrywają w dramacie istotną rolę. Mówiąc o drugim uczestniku dramatu, wskażemy na centralne miejsce objawiającej się w „horyzoncie agatologicznym” twarzy, której doświadczenie jest źródłem etyki. Ukazanie roli wartości w dramacie wymaga najpierw określenia konstytuensów dramatu, czyli: podmiotów dramatu, sceny i czasu. Następnie warto zapytać o „sposoby bycia” podmiotów w dramacie. Każdy z nich określa jakąś aksjologię, rozumianą jako sposób przeżywania wartości. W dalszej części prześledzimy dramat człowieka. Człowiek uczestniczy w różnych dramatach, jednak w centrum zainteresowania stanie dramat religijny z Bogiem, ponieważ zawiera on w sobie pozostałe.

Uczestnictwo osoby w dramacie jest uwarunkowane jej budową. Po pierwsze, osoba musi być bytem-dla-siebie¹¹¹, po drugie, osoba musi być zapośredniczona przez

¹⁰⁸ Tamże, s. 277.

¹⁰⁹ Por. J. Żakowski, J. Tischner, *Tischner czyta Katechizm*, dz. cyt., s. 182.

¹¹⁰ „Tak, jak niepowtarzalna jest wartość każdego umierającego człowieka, jak niepowtarzalna jest wartość ludzkiego, jedyne w swoim rodzaju Ja, tak niepowtarzalną wartością jest umieranie człowieka. [...] Ale człowiek wtedy tylko może nadać śmierci indywidualną wartość, gdy godzi się spojrzeć jej w twarz i wybrać dla niej jakieś znaczenie. Dokonując tego, odsłania na płaszczyźnie znaczenia, że sposobem bytowania w stronę śmierci jest walka”. J. Tischner, *Prolegomena...*, art. cyt., s. 286.

¹¹¹ Byt-dla-siebie „[...] nie daje się sprowadzić do bytu w sobie, czyli substancji. Między nimi jest przepaść. *Byt dla siebie* [...] odznacza się tym, że tak istnieje, iż zawsze odnosi się jakoś do swego

drugi byt-dla-siebie¹¹². Przypomnijmy, że Spotkanie dokonuje się w dwóch horyzontach: agatologicznym, którego funkcją jest odślanianie i problematyzowanie bytu drugiego, oraz aksjologicznym, projektującym działania w przestrzeni wolności, rozumu i sumienia. Tragiczność Spotkania z drugim wyraża się możliwością zwycięstwa zła nad dobrem. Dramat jest niemożliwy bez dobra i zła, pomiędzy którymi się rozgrywa. Zło kusi, przeszkadza uczestnikom dramatu na drodze ku dobru. „Czy byt, jakim jest człowiek, może przegrać z *niebytem*?”¹¹³ – pyta Tischner. Jak to już ukazaliśmy, zło nie jest pojmowane prywacyjnie, lecz jako „coś pozytywnego”, zjawia.

Źródłami tragiczności są bezsiła (tragedia Prometeusza) i niewiedza (tragedia Edypa). Drugi obecny w spotkaniu jest transcendensem, którego istnienie jest problematyczne, gdyż zagraża mu zło. Świadomość istnienia drugiego nie jest świadomością tylko tego, że On jest, ale świadomością jego istnienia w perspektywie agatologicznej¹¹⁴. Istotnym rysem osoby, jest nie tylko „byt-w-sobie”, lecz przede wszystkim „byt-dla-siebie”. Byt-dla-siebie w języku ontologicznym oznacza, że osoba podlega zasadom bytu i wchodzi w relacje z innymi bytami, a relacje te są przede wszystkim przyczynowe¹¹⁵.

Jednak logika bytu, jako diametralnie różna od logiki dobra, jest bezsilna wobec tajemnicy człowieka¹¹⁶. W dramacie osoba może siebie stracić i odzyskać, przy czym mieć siebie (byt-dla-siebie) znaczy tyle, że to, co się ma, okazuje się jako dobro. Odzyskiwanie i trwanie siebie rozgrywa się w horyzoncie ideałów dobra, prawdy i piękna oraz ich różnych konkretyzacji, czyli wartości zrealizowanych. Reguły dramatu określają logikę tego, co jest poza bytem i niebytem – transcendentaliów, i mają charakter agatologiczny i aksjologiczny. Posiadanie siebie to ocalenie siebie.

Domagając się ocalenia najgłębszą „sobością” jest Ja aksjologiczne, które zarazem „jest”, będąc jakoś zadane, i „nie jest”, ponieważ dopiero ma się stać¹¹⁷. Ono stanowi warunek możliwości dialogu, gdyż jest zarówno adresatem pytania, jak i udzielającym odpowiedzi. Ja aksjologiczne jako takie jest możliwe dzięki „horyzontowi agatologicznemu”, z którego wychodzą ku sobie uczestnicy dialogu, ponieważ powszechność wartości Ja nie polega na uczestnictwie w niej desygnatów, lecz zobowiązaniu do uznania dopełniającego się w rozmowie¹¹⁸.

własnego istnienia. Własne istnienie jest dla niego problemem. On nie tylko jest, ale jest *przytomny* swemu byciu. Dlatego ma on *moc* tworzenia siebie, wyprowadzania siebie z niebytu siebie”. J. Tischner, *Człowiek przez okna systemu*, art. cyt., s. 325.

¹¹² Por. SOIC, s. 219.

¹¹³ ZFC, s. 154.

¹¹⁴ FD, s. 64–66.

¹¹⁵ ZFC, s. 160.

¹¹⁶ FD, s. 44.

¹¹⁷ ZFC, s. 161–162.

¹¹⁸ FD, s. 112.

Egzystencja osoby – to odniesienie do samej siebie w perspektywie realizacji wartości jako przyswojenia dobra¹¹⁹. O ile byt, rzeczy, są sobą bez odniesienia do osoby, o tyle dobro musi być czyjeś. Bez przejścia przez jakąś „mojość” niemożliwe jest dobro ani w świecie, ani pomiędzy ludźmi¹²⁰. Warunkiem uczestnictwa osoby w dramacie dobra i zła jest nie tylko ciało, jako możliwa ofiara, lecz także konstytuująca osobę dusza, dzięki której człowiek uczestniczy w „czymś”, co go nieskończenie przewyższa. Współczesne spory między materializmem a spirytualizmem o status ontologiczny i istnienie duszy, zdaniem krakowskiego filozofa, są wynikiem nieporozumienia w punkcie wyjścia, ponieważ duszą chce się określić to, co nie jest materią. Tymczasem „Dusza jest *daną* bezpośrednią – *daną*, która w samym punkcie wyjścia może być przysłonięta kategoriami zmaterializowania właściwymi ontologii”¹²¹.

Możemy mówić o podwójnym wymiarze dramatyczności osoby. Dramat wewnętrzny rozgrywa się między osobą i samym sobą, a jego źródłami są: niewiedza (metafora Edypa), błąd egzystencjalny (metafora Szawła) oraz słabość (wyraża ją formuła św. Pawła; „Dobra, którego chcę, nie czynię”). Dramat zewnętrzny, czyli z innym, nie jest możliwy bez dramatu wewnętrznego¹²². Po ukazaniu koniecznych warunków uczestnictwa człowieka w dramacie, wskażemy na pozostałe elementy konstytuujące dramat: scenę, czas oraz drugiego uczestnika dramatu. Może nim być zarówno człowiek, jak i Bóg. W tym drugim przypadku mamy do czynienia z dramatem religijnym. W związku z powyższym, wątek Boga jako podmiotu dramatu wyłoni się z zarysowanej dalej struktury dramatu religijnego. Miejscem dramatu z drugim człowiekiem jest scena. Uczestnictwo człowieka w dramacie nie byłoby możliwe, gdyby nie otwarcie się podmiotu dramatu na scenę i drugiego. Obydwa otwarcia różnią się zasadniczo. Otwarcie na drugiego uczestnika dramatu ma charakter nieuprzedmiotawiający¹²³, natomiast otwarcie na scenę jest stosunkiem intencjonalnej obiektywizacji, w której człowiek zmienia scenę w przestrzeń wypełnioną przedmiotami, a następnie zestawia w całości te, które mu służą. Relacja intencjonalna jest zapośredniczona przez relację dialogiczną¹²⁴. Innymi słowy, jeżeli drugi człowiek jawi

¹¹⁹ „Wierność rozważana od strony zewnętrznej jako obecność człowieka obok człowieka, jest wartością w świecie i dla świata – wartością, do której się dąży, którą się zachowuje, której można się sprzeniewierzyć. O wartości tej mówi się, że należy ją realizować, że trzeba jej przestrzegać, że istnieje powinność jej urzeczywistniania. Ta sama wierność oglądana od strony wewnętrznej jest *dobrem* – dobrem zadanym do przyswojenia, do *stania się* nim. Wartość *jest* tam w świecie, pośród ludzi; dobro *jest tu* we mnie, dla mnie. Przyswojone dobro stanowi mnie, jest identyczne ze mną. Mogę powiedzieć: *jestem wierny*. Moje *być* jest teraz takie, jakie jest moje *mieć*”. Tenże, *Sprawa osoby – wstępne przybliżenie*, art. cyt., s. 11.

¹²⁰ WKS, s. 260.

¹²¹ ZFC, s. 289–290.

¹²² Tenże, *Sprawa osoby...*, art. cyt., s. 17.

¹²³ Tamże, s. 9.

¹²⁴ Warto zaznaczyć, że Husserl, oprócz intencjonalności przedmiotowej, wyróżniał intencjonalność nieteoretyczną, funkcjonującą, która powoduje przedpredykatywną naturalną jedność człowieka i świata.

się jako przeciwnik, obcy, to ziemia staje się polem kryjówek. Gdy drugi jest „bliźnim”, ziemia staje się miejscem zdomowienia¹²⁵.

„Na scenę składają się: rzeczy, przedmioty, krajobrazy, a także uobecnieni w doświadczeniach typu intencjonalnego inni ludzie”¹²⁶. Zapośredniczenie sceny przez relację dialogiczną obrazują metafory domu, warsztatu pracy, świątyni i cmentarza. Relacja z drugim w „horyzoncie agatologicznym” może uczynić z człowieka gospodarza i wtedy scena będzie ziemią obiecaną jako obietnica ziemi. Z tego względu, że scena ma być miejscem Spotkania z innym, musi być „zbudowana” z tego, co ma sens ogólny¹²⁷. Obecni naprzeciw siebie uczestnicy dialogu wnoszą w relację zaplecze Spotkań, czyli szeroko pojętą sferę przeżywanych wartości, wyznaczających hierarchicznie uporządkowany świat spraw ważnych i mniej ważnych, chwil błahych i doniosłych. Dialog może być owocem tylko wtedy, gdy hierarchie uczestników względnie się z sobą zgadzają¹²⁸. W kontekście tego, co powiedzieliśmy, rodzi się pytanie, czy Tischner nie redukuje świata do pojęcia sceny? Wydaje się, że scena nie może być człowiekowi obojętna, bo jest zdolna do wzbudzania podziwu dla swojej rozumności, przygotowując lub przedłużając w ten sposób relację do Boga¹²⁹. W pismach krakowskiego myśliciela trudno znaleźć rozważania poświęcone naukom przyrodniczym¹³⁰. Po prostu nie są w orbicie zainteresowań filozofii dramatu¹³¹.

Kolejnym konstytuensem dramatu jest drugi człowiek, obecny przez objawienie twarzy¹³². Twarz jest kluczowym słowem, opisuje Spotkanie z innym, będące zawsze

Intencjonalność funkcjonująca występuje w pragnieniach i preferencjach. Do niej należały akty chwytywania wartości. Por. tenże, *W kręgu myśli Husserlowskiej*, art. cyt., s. 34.

¹²⁵ Por. tenże, *Nieszczęsny dar wolności*, dz. cyt., s. 117.

¹²⁶ FD, s. 182.

¹²⁷ Tamże, s. 14.

¹²⁸ Tamże, s. 19.

¹²⁹ Por. K. Tarnowski, *Ziemia obiecana. Ziemia odmówiona*, art. cyt., s. 145.

¹³⁰ Tischner nie żywił szczególnego zainteresowania naukami przyrodniczymi (naukami o scenie), w której rządzi zasada przyczynowości. Tymczasem w wielu naukach „scenicznych” (np. w fizyce kwantowej) określa się związki zjawisk nie przyczynowo, lecz probabilistycznie. Ponadto istotnym momentem teorii fizycznych, w których przecież chodzi o poznanie prawdy, jest także prostota, symetria i piękno.

¹³¹ K. Tarnowski stwierdza, że umieszczając w polu „nauk scenicznych” takie dyscypliny jak biologię, fizykę, politykę, a nawet metafizykę, ignoruje Tischner podstawowe ustalenia filozofii nauki. Ważny głos pada też w innej kwestii: „Myślę, że chociaż tischnerowska teoria świata jako sceny ludzkich dramatów jest bardzo interesująca i twórcza, to nie da się do niej sprowadzić tradycyjnej metafizyki bytu – bo o nią tutaj chodzi. *Metaforyzacja i projekt Absolutu* rodzą się w głębi naszego zanurzenia w świecie, przeżywanego raczej na sposób św. Franciszka z Asyżu niż Leibniza, z głębi egzystencji pierwotnie symbolicznej, o której mówią wielkie religie i filozofie religii. W egzystencji tej świat nie jest bynajmniej tylko sceną – jest współuczestnikiem tej egzystencji, tworząc z nią razem perypetię bytu, który jawi się w całości jako skończony i dlatego domagający się Absolutu, ale równocześnie taki, w którym Absolut się *przegląda*, ujawnia.” K. Tarnowski, *„Myślenie według wartości” Józefa Tischnera*, art. cyt., s. 48–49.

¹³² Zob. A. Marek-Bieniasz, *Odpowiedzialność człowieka według Emmanuela Levinasa*, [w:] J. Baniak [red.], *Człowiek z przełomu wieków...*, dz. cyt., s. 193–199.

wydarzeniem. Autor *Filozofii dramatu* twierdzi, że ten, kto spotyka, transcenduje poza siebie w podwójnym sensie: ku temu, komu może dać świadectwo oraz ku Temu, przed kim może je złożyć¹³³. Twarz nie jest fenomenem, poza którym kryje się rzecz „sama w sobie”, ale jest dana jako obecność, przytomność na mnie lub ku mnie skierowana¹³⁴. Krakowskiego fenomenologa inspiruje w tym względzie Levinas, który przepracowuje Kartezjańską ideę nieskończoności¹³⁵. W ujęciu francuskiego dialogika, Nieskończone ujawniło się najpierw w pragnieniu, później daje poznać się myśleniu. Nieskończone jest Nieskończonym Dobrem¹³⁶. W epifanii twarzy dana jest podmiotowi obecność drugiego, powracającego obsesyjnie jako wyrzut implikujący możliwość substytucji. Podstawą substytucji jest odpowiedzialność uprzednia w stosunku do wolności, oznaczająca wybranie człowieka na zakładnika przez Dobro, zanim człowiek sam dokonał wyboru przyjęcia bycia wybranym¹³⁷. Twarz należy rozumieć jako taki sposób uobecniania się Innego, który przekracza jego ideę w człowieku¹³⁸. Zdaniem Levinasa, Twarz Innego jest śladem pozostawionym przez Boga, znakiem wybrania, który zdaje się być zobowiązujący – trzeba trzymać się dotkniętego biedą człowieka, bo on jest śladem Boga¹³⁹. Twarz u Levinasa odnosi się do ludzkiej biedy, wyrażonej w symbolach wdowy, sieroty i wygnańca¹⁴⁰. Twarz skrywa swoją prawdę, jakąś idealność, która może być dana wprost, a wtedy budzi zachwyt i zobowiązania, lub dana przez swe przeciwieństwo, czyli ułudę¹⁴¹.

Dotarcie do twarzy jest niemożliwe przez akty intencjonalne, ponieważ nie ma ona treści, które można by było wyodrębnić. Metoda fenomenologiczna, jak uważa Tischner, nie ma zastosowania do opisu twarzy, gdyż ona się nie przejawia, lecz objawia. Autor *Sporu o istnienie człowieka* posługuje się więc opisem naprowadzającym na doświadczenia podstawowe, od których zależy sens ludzkiego świata, uznając przy tym, że taki opis nie będzie nigdy zupełnie celny. Twarz zawiera w sobie odbłask idealnego dobra, prawdy i piękna, dlatego może zachwycić, jednocześnie będąc biedą. Wyłaniająca się z „horyzontu agatologicznego” twarz nie jest widzialna, lecz słyszalna.

¹³³ FD, s. 27.

¹³⁴ Tamże, s. 31.

¹³⁵ Zob. J. Migasiński, *Cogito i nieskończoność. Levinas – Kartezjusz*, [w:] T. Gadacz, J. Migasiński [red.], *Levinas i inni*, dz. cyt., s. 13–23.

¹³⁶ J. Tischner, *Sprawa osoby...*, art. cyt., s. 17.

¹³⁷ Por. SOIC, s. 253.

¹³⁸ FD, s. 51.

¹³⁹ Por. tamże, s. 62. Według T. Gadacza, u Levinasa twarz bliźniego zawiera w sobie jedynie ślad Boga, który minął, jest nieobecny. Istota obecności Boga polega na jego nieobjawialności, nieobecności. T. Gadacz, *Surowa powaga dobroci. Levinas – Rosenzweig*, [w:] T. Gadacz, J. Migasiński [red.], *Levinas i inni*, dz. cyt., s. 93–94.

¹⁴⁰ FD, s. 54.

¹⁴¹ Tamże, s. 81.

Dostęp do niej jest od razu etyczny, dlatego też nie można opisać twarzy innym językiem, niż etycznym. Levinas mawiał, że najlepszym sposobem spotkania drugiego w twarzy jest niezauważenie nawet koloru jego oczu. W „horyzoncie agatologicznym” odsłania się twarz innego, jako stojącego naprzeciw podmiotu dramatu w doświadczeniu wartości, oraz jako tego, z którym możliwa jest wymiana dóbr¹⁴². Mówienie twarzy zawiera pewną ambiwalencję. Z jednej strony twarz mówi: „nie zabijesz mnie”, z drugiej zaś prowokuje do aktu przemocy¹⁴³.

Krakowski filozof w opisie twarzy nie podejmuje związanej z nią symboliki Levinasa (wdowa, sierota, wygnaniec), lecz sięga po metaforę krzyża. Nie jest pasywna, jak u Levinasa, lecz aktywna, gdyż odnosi się do swej tragiczności. Twarz nie przyjmuje biernie krzyża, ale wyraża niezgodę na zło oraz starania człowieka o usprawiedliwienie swego istnienia¹⁴⁴. Metafora Twarzy zawiera trzy wątki egzystencji ludzkiej ukazane w trzech wypowiedziach Jezusa: heroizm – „Przebacz im, bo nie wiedzą, co czynią”; tragizm – „Boże mój, czemuś mnie opuścił”; nadzieję – „W ręce Twoje oddaję ducha mego”¹⁴⁵. Słowa: „Nie zabijesz”, wypowiedziane przez twarz, mają charakter absolutny w tym sensie, że rozwiązują więzy z tym światem, by zawiązać z innym, w którym ten świat ma swoje usprawiedliwienie¹⁴⁶. To odniesienie twarzy do własnej tragiczności nazywa Tischner patosem egzystencjalnym. Egzystencja człowieka jest przeniknięta czasem, który u Tischnera ma wymiar dramatyczny. Spróbujmy go określić.

Dialogiczny charakter Spotkania warunkuje koncepcja czasu różniącego się z Husserlowską świadomością czasu, który nie liczył się z zagadnięciem przez innego i zobowiązaniem do odpowiedzi¹⁴⁷. Tutaj retencja to świadomość zadanego pytania, protencja jest oczekiwaniem na odpowiedź, natomiast aktualna rzeczywistość – wzajemną obecnością. Pytanie w ujęciu Tischnera nie ma charakteru ściśle etycznego, jak u Levinasa, lecz akcent pada na sam „fakt” pytania, czyli na jego dialogiczność¹⁴⁸, dlatego ważne jest nie tyle „co” mówienia, ile samo mówienie. Oznacza to, że „o czym” mówienia wypełnia obszar intencjonalności, zaś „z kim” mówienia wypełnia obszar dialogiczności¹⁴⁹. Świadczące o jakiejś biedzie pytanie rozsadza zamkniętą

¹⁴² Por. D. Kot, *Spory o Józefa Tischnera*, art. cyt., s. 12.

¹⁴³ Por. FD, s. 35, 301.

¹⁴⁴ Por. tamże, s. 84–85.

¹⁴⁵ Tamże, s. 70.

¹⁴⁶ Tamże, s. 39.

¹⁴⁷ Por. tamże, s. 99–104.

¹⁴⁸ Zob. P. Sobczyk, *Pytanie i prośba...*, art. cyt., s. 103–104.

¹⁴⁹ „Mniej ważne okazuje się dla nas to, o czym wedle swej świadomości intencjonalnej mówi, a bardziej ważne to, że i jak mówi. W tym jak mówi, wyraża się nie tylko nastrój, czy *osobowość*, ale również jego stosunek do mnie, który się ku niemu zbliżyłem. Owe *jak* mowy jest najczęściej pozawerbalnym, choć możliwym do zwerbalizowania elementem mowy”. J. Tischner, *Inny*, art. cyt., s. 18.

podmiotowość w kierunku drugiego¹⁵⁰ oraz przekracza separację między człowiekiem a Bogiem¹⁵¹. Ludzką egzystencję, naznaczoną „horyzontem aksjologicznym” i agatologicznym, przenika czas, który w ujęciu Tischnera jest bliższy *ordo salutis* – porządkowi zbawienia, niż czasem strumienia świadomości. Czas opływa Spotkanie z drugim, „czas, który płynie pomiędzy ludźmi, posiada określoną logikę: coś musiało wydarzyć się wcześniej, aby coś innego mogło wydarzyć się potem”¹⁵². Ślady przeszłych wydarzeń pozostawiają – zdaniem Tischnera – ślady na „duszy” człowieka i dają się odnaleźć w genezie konstytutywnej Ja¹⁵³.

Osoba jako podmiot dramatu jest bytem wewnętrznie zapośredniczonym¹⁵⁴ w drugim, tzn. jest bytem-dla-siebie poprzez inny byt-dla-siebie. Dialogiczność osoby warunkuje jej udział w dramacie w „horyzoncie agatologicznym”. Zapśredniczenie osoby w innym może kształtować się rozmaicie i przebiegać od radykalnego bycia-dla-innego, obecnego w Levinasowskim zakładniku, po bycie-przeciwko-sobie. Spróbujmy prześledzić aksjologię wyznaczoną przez sposoby bycia¹⁵⁵ osoby: jako monady bez okien, a raczej z zatrzaskniętymi oknami (skrajny monadyzm wyklucza otwarcie na innego), bycie – przeciwko-sobie oraz bycie-dla-innego. W kontekście osoby jako monady bez okien dotyczą analizy Tischnera postaci Hioba oraz Marii Beaumarchais z *Claviga* Goethego i Elwiry z *Don Juana* Mozarta, opisanych przez Kierkegaarda w *Albo – albo*.

Dramat Hioba polega na doświadczeniu radykalnej inności. W oczach ludzi Hiob zgrzeszył, bo dotknęła go kara. Ponadto żyje w zakłamaniu, sądząc że jest niewinny, co powoduje narastające oddalenie sięgające w końcu zenitu: „Inność rozrasta się i rozpycha, niszczy wszelkie podejrzenie o podobieństwo, wszelkie *dzięki innemu* a nawet *poprzez innego*”¹⁵⁶. Hiob, niezrozumiały dla innych, broni swej indywidualnej dobroci przed relatywizacją ze strony „przyjaciół”. Tischner pokazuje, że nawet bycie osoby jako monady bez okien jest zapśredniczone w drugim: nie można żyć bez innego, ale nie można też żyć z innym¹⁵⁷. Hiobowi pozostaje skarga i samoobrona.

¹⁵⁰ Por. A. Karoń-Ostrowska, *Spotkanie. Z ks. Józefem Tischnerem...*, dz. cyt., s. 136.

¹⁵¹ Por. SOIC, s. 174.

¹⁵² Tenże, *Porządek zbawienia*, art. cyt., s. 35.

¹⁵³ Tamże.

¹⁵⁴ „Nie ma Ja bez Ty i Ty bez Ja. Znaczy to nie tylko, iż Ja i Ty odbijamy się wzajemnie jak lustra, stojące na przeciwnych brzegach rzeki, ale i to, że Ty jesteś we mnie, a Ja w tobie i że niesiemy siebie jako swe ciężary. Jesteś we mnie. Jestem w tobie”. FD, s. 113.

¹⁵⁵ „*Sposób bycia* to bezpośredni przejaw tego, kim człowiek jest. W *sposobach bycia* mieszczą się uczynki, a zarazem coś więcej: postawy, intencje, zamiary, brak uczynku, słowa i przemilczenia, gest i brak gestu, wrażliwość i ośpienie, myślenie i bezmyślność, słowem – wszystkie ekspresje wewnętrznej prawdy człowieka właściwe konkretnej sytuacji, w jakiej człowiek ów się znalazł”. J. Tischner, *Sztuka etyki*, TP 1978, nr 8, s. 369.

¹⁵⁶ SOIC, s. 224.

¹⁵⁷ „Ból Hioba polega na sprzeczności: ten, kogo nie ma – absolutnie inny – wciąż jest. Nie ma go nigdzie w przestrzeni na zewnątrz Hioba, ale jest w jego wnętrzu. Hiob nosi innego w sobie. Nosi go jako

Analizy Kierkegaarda umieszcza Tischner w horyzoncie tzw. estetycznego studium egzystencji, w którym dominuje kategoria piękna i relacja uwodzenia. Wzajemność w dramacie estetycznym polega na tym, że drugi, uznając moje uznanie odkrytego piękna (drugiego), staje się moim dziełem sztuki. Wzajemność tej relacji oznacza, że Ja jestem dziełem sztuki dramatycznej drugiego¹⁵⁸. Krakowski filozof pogłębia spojrzenie na dramat Marii Beaumarchais i Donny Elwiry w świetle osoby jako bytu-dla-siebie. Również w tych przypadkach byt-dla-siebie konstytuuje się w zapośredniczeniu w drugim, będąc jednocześnie monadą z zatrzaśniętymi oknami. W świadomości Marii, inny (Clavigo) jest obecny w smutku, z którym Maria zatrzasnęła swe okna. W ten sposób monada uwikłała się w sprzeczność: nie można wyrzucić innego, nie można też z nim żyć. Dramat Marii polega jeszcze na tym, że pytając o zdradę (zło) drugiego, nie może sobie udzielić na to pytanie odpowiedzi. Jednocześnie tak postawione pytanie wskazuje na świadomość uczestnictwa w dramacie agatologicznym, a nie tylko estetycznym¹⁵⁹.

I trzeci przykład – Donna Elwira, zakonnica uwiedziona przez Don Juana, nosi go w swym cierpieniu: strachu przed surową pogardą przeoryszy, karami klasztorными i przestępstwem wobec Boga. Donna Elwira jest monadą zawdzięczającą innej „monadzie bez okien” iluzję, którymi się sama napęplnia. Powraca paradoks: drugi jest wewnątrz osoby-monady dzięki bólowi, jaki powoduje, i jednocześnie nieobecny. Donna Elwira i Don Juan to byty-obok-siebie. Marię i Elwirę łączy to, że byt-dla-siebie staje się bytem-przez-ciebie¹⁶⁰.

Doświadczenie aksjologiczności Ja jest szczególnie widoczne w przypadku bycia-przeciwko-sobie. Jeżeli miłość do siebie jest większa niż miłość do bliźnich, popada się w egoizm. Drugą skrajnością jest bycie-przeciwko-sobie¹⁶¹, kiedy to miłość do drugiego jest większa niż miłość do siebie. Przykładem takiej postawy jest skazanie siebie na potępienie celem ratowania zbawienia wiecznego drugiego człowieka¹⁶². Źródłem tego sposobu bycia jest negacja wartościowości Ja aksjologicznego, co wyzwała niszczącą siłę przeciwko sobie: jestem zły, nie jestem nic wart, nie mam prawa do istnienia, chociaż istnieję. Nawet pozbawienie się życia nie jest rozwiązaniem, ponieważ może to obrócić się przeciwko mnie. O zamkniętych „oknach mona-

swoje istotne cierpienie, u dna bólu ciała, pod powłoką utkaną z ran, źródeł nieszczęść, jakie go spotkały, rozpościera się on – ten, który jest tak Inny, jak inne są ludzkie bóle i cierpienia”. Tamże, s. 226.

¹⁵⁸ Por. FD, s. 135.

¹⁵⁹ Por. SOIC, s. 230–231.

¹⁶⁰ Por. tamże, s. 235.

¹⁶¹ Należy zaznaczyć, że w Tischnerowskim ujęciu osoby tkwi podstawowe założenie, że człowiek jest przede wszystkim kimś dla siebie. To założenie stoi w opozycji do licznych szkół filozoficznych wychodzących od Arystotelesowskiego uznania człowieka za istotę społeczną. W. Zuziak, *Ja-Ty-On: dojrzewanie do Boga poprzez dialog*, [w:] J. Jagiełło, W. Zuziak [red.], „*Między potępieniem...*”, dz. cyt., s. 115.

¹⁶² J. Tischner, *Pomoc w rachunku sumienia*, Kraków 2000, s. 22.

dy” nie decyduje niemożliwość otwarcia się na innego, ta możliwość wciąż istnieje, lecz bezsensowność otwarcia się z powodu poczucia bezwartościowości Ja. Autodestrukcyjna siła bytu-przeciwko-sobie prowadzi do chorobliwego altruizmu¹⁶³. Monada przyjmuje na siebie winę, by inny mógł być od niej wolny. Pozornie nic nie warte Ja jest warte wartością, której drugi uznać nie może¹⁶⁴, co z kolei wyzwala świadomość inności rozgrywającą się pomiędzy byciem-dla-siebie a byciem-dla-innego. Ostatecznie moment dla-siebie przechodzi w moment przeciwko-sobie¹⁶⁵. Niszcząca siła bytu-przeciwko-sobie karmi się pragnieniem absolutnego uznania wartości Ja poza horyzontem piękna i brzydoty, dobra i zła. W ten sposób bycie-z-innym znaczy staczanie się z nim na dno piekła. Koniec jest tragiczny: uświadomienie swego ostatecznego zła, bezwartościowości, beznadziei. Tischner zaznacza, że nie ma jasnej różnicy między beznadzieją a rozpaczą, w obu przypadkach obecne jest doświadczenie własnego zła i braku racji istnienia. Beznadzieja niesie jakąś bierność – przyjęcia na siebie losu jako kary za to, jakim się jest. Beznadzieja, jak stwierdza autor *Myślenia według wartości*, to coś więcej niż nastrój, to sposób przeżywania wartości: „Nadzieja jest siłą chroniącą wartość, *respective* godność osoby. Gdy znika świadomość godności, nadzieja traci podstawę. Wtedy nie ma już czego chronić. I wtedy też osoba pragnie już tylko jednego: stać się rzeczą”¹⁶⁶.

Dotychczas analizowaliśmy typy otwarcia bytu-dla-siebie w kontekście zapośredniczenia świadomości siebie jednej osoby w świadomości drugiej. Warto w tym miejscu postawić pytania o uwarunkowanie doświadczenia i realizacji wartości przez typy otwarcia. Czy doświadczenie i urzeczywistnianie wartości jest uwarunkowane typem otwarcia, czy też jest na odwrót? Jeżeli takie uwarunkowania zachodzą, to jak je można opisać? Przypomnijmy, że osobę na świat wartości otwiera m.in. nadzieja. Jej znaczenie dla osoby jest fundamentalne, ponieważ bez niej człowiek nie może bronić się przed rozpaczą, której destrukcyjna siła sprawia bycie-przeciwko-sobie¹⁶⁷. Jeżeli bycie-przeciwko-sobie jest sprowokowane utratą nadziei poznającej wartości, to można sądzić, że ten sposób bycia jest uwarunkowany doświadczeniem wartości, a konkretnie, zaburzeniami w ich odczuwaniu. Byt-przeciwko-sobie ucieka do kryjówek, czyli miejsca załękniętej wolności. Tischner podkreśla priorytetowe znaczenie roli wartości prawdy, która warunkuje odczucie i realizację innych wartości. Kluczowe znaczenie ma także wolność. Świadomość „monady z zatrzaśniętymi oknami” jest zapośredniczona w drugim bycie-dla-siebie. Wydaje się, że w relacji uwodzenia prym wiedzie nie prawda, dobro czy wolność, lecz piękno. Relacja uwodzenia odsłania przede wszystkim dramatyczny wymiar piękna. Zdaje się, że „monada z zatrzaśniętymi-

¹⁶³ Tenże, *Miłość niemiłowana*, dz. cyt., s. 22.

¹⁶⁴ SOIC, s. 237.

¹⁶⁵ Tamże, s. 239.

¹⁶⁶ Tamże, s. 241.

¹⁶⁷ Por. J. Jagiełło, *Wprowadzenie. Tischner wobec wartości*, art. cyt., s. 15.

mi oknami” ma zaburzony zmysł rzeczywistości, zmysł moralny, zważywszy jeszcze na to, że prawda dla Tischnera ma źródło w dialogu¹⁶⁸. „Monada z zatrzaśniętymi oknami” nie spełnia podstawowego warunku odczucia wartości, tj. otwarcia na otaczający świat¹⁶⁹.

Drugą skrajnością osoby jako bytu-dla-siebie jest sposób bycia-dla-innego. Tischner czerpie tu obficie z myśli Levinasa, lecz chodzi mu nie tyle o przedstawienie poglądów francuskiego filozofa na problem innego, ile o znalezienie drogowskazu w kierunku bycia dla-siebie jako bycia-dla-innego. Przeprowadzona przez Levinasa religijna idea mesjasza jako zakładnika przełamuje separację dzięki substytucji, radykalnemu za (zamiast) innego. Bycie-dla-innego wyraża się pragnieniem, otwarciem się na to, co całkiem inne. Pragnienie różni się od pożądania. Pożądanie „widzi” obiekt swego nasycenia, obejmuje żywioł piękna, jest związane ze zmysłami. Pragnienie jest otwarciem na to, co całkiem inne. Levinasowski zakładnik to typ „monady z otwartymi oknami”, który traci siebie, nie mając nadziei na odzyskanie siebie. To, co go odróżnia od bytu-przeciwko-sobie, to ponoszenie śmierci dla drugiego, podczas gdy byt przeciwko-sobie ponosił śmierć przez drugiego.

Należy zaznaczyć negatywne odniesienie Tischnera do koncepcji Levinasa. Zakładnik nie ma nadziei na odzyskanie siebie, natomiast mesjanizm chrześcijański taką nadzieją jest przeniknięty. Właśnie ta bez-nadzieja na odzyskanie siebie wywołuje protest krakowskiego filozofa¹⁷⁰. Tischner wskazuje, że bycie-dla-innego nie daje się pomyśleć w obszarze genezy konstytucyjnej sensu Husserla, ani „troski” Heideggera, lecz w obszarze Dobra. Tylko poza płaszczyzną bytu można mówić o subiektywności, że zarazem jest i nie jest tym, czym jest. W subiektywności rozgrywa się gra Dobra z samym sobą¹⁷¹. Przewyciężenie bycia zakładnikiem jako bycia-przeciwko-sobie (naprawdę być, znaczy nie być – ponieść śmierć za drugiego) dokonuje się w symbolicznej religijnej. Dzięki soterycznemu¹⁷² wymiarowi ofiary, w którym najważniejsze jest, by znalazła ona uznanie absolutne Boga, „bycie-przeciwko-sobie-dla-innego odśłania

¹⁶⁸ Por. J. Tischner, *Spowiedź rewolucjonisty*, dz. cyt., s. 108.

¹⁶⁹ Por. tenże, *Wartości etyczne i ich poznanie*, art. cyt., s. 633.

¹⁷⁰ „[...] Można zapytać, czy akt poświęcenia, w którym człowiek niszczy sam siebie w imię wyższych wartości, nie jest pomimo wszystko potwierdzeniem siebie – siebie jako wartości? Interpretacja taka nie jest wykluczona. Trzeba jednak przyznać, że jest nieco sztuczna. Potwierdzenie siebie na poziomie czystego świadectwa oznacza przekreślenie siebie na poziomie rzeczywistości. Ja jako Ja jestem bez wartości. Wartością jest to tylko, w czym mogę się zatracić. W tym sensie radykalna ofiara – ofiara bez osobistej nadziei – jest rzeczywiście wyrazem bycia-przeciwko-sobie”. Tenże, *Sprawa osoby...*, art. cyt., s. 13.

¹⁷¹ SOIC, s. 253–256.

¹⁷² Śmierć soteryczna jest właściwa jedynie Jezusowi, który przeżywa ją jako wartość ambiwalentną. Dla Jezusa śmierć „[...] jest wartością pozytywną, ponieważ jest pomostem do osiągnięcia jakiegoś w sobie wartościowego życia. Że zaś jest pomostem koniecznym, nosi tę wartość sama w sobie. Natomiast śmierć jako umieranie jest wartością negatywną”. Tenże, *Prolegomena...*, art. cyt., s. 289–290.

swą drugą stronę i okazuje się byciem-dla-siebie-poprzez-ofiarę-za-innego”¹⁷³. Kwestia ofiary wprowadza już w obszar dramatu religijnego, który jest spojrzeniem na dobro jako łaskę¹⁷⁴.

Zdaniem krakowskiego myśliciela, można mówić o trzech możliwych typach dramatu religijnego, zależnie od wizji Absolutu, który zbawia. 1) Absolut estetyczny – to idea piękna, poza którą nie istnieje prawda i dobro (konsekwentnie także zło). Ocalenie człowieka leży w podziwieniu dla piękna, poszukiwaniu go i ucieczce od szpetoty. Pierwotną strukturą egotyczną człowieka jest Ja estetyczne. 2) Absolut gnozy, poznania. W tej koncepcji, Platoński filozof, Kartezjańskie *ego*, Kantowski czysty podmiot poznania, czy Husserlowskie Ja transcendentalne zmierza ku Absolutowi przez poznanie prawdy na drodze samokrytyki i krytyki. 3) W dramacie w horyzoncie Absolutu dobra, szczęście polega na wyzwoleniu od zła, które może być „obecne” nawet w pięknie i prawdzie. Zarówno prawda, jak i piękno, winny być ocenione w świetle absolutnego Dobra. Dobro skupia w sobie i prawdę, i piękno, lecz wyznacza im jakieś granice. Można powiedzieć, że filozofia dramatu operuje ostatnią z wyżej wymienionych koncepcji Absolutu. Tischner jako przedstawiciele tego typu dramatu wymienia św. Jana od Krzyża, Mistra Eckharta i pewne fragmenty filozofii Hegla¹⁷⁵. Wspomnieliśmy już, że Tischner wskazał na jeden prawdziwy dramat człowieka, czyli dramat z Bogiem. Ideał dramatu stanowi dramat religijny w obszarze judeochrześcijaństwa i żaden dramat ludzki nie jest w stanie w swej „wadze” i znaczeniu go przekroczyć¹⁷⁶. Dramat religijny człowieka z Bogiem rozgrywa się w trzech aktach: stworzenia, objawienia, czyli wybrania, oraz zbawienia. Akty układają się w ten sposób, że każdy kolejny ujawnia sens poprzedniego. Warunkiem istnienia dramatu jest bycie Boga i człowieka osobami¹⁷⁷. Między poszczególnymi aktami dramatu zachodzi związek „usensowania”, to znaczy, że sens stworzenia znajduje się w objawieniu, a sens objawienia w zbawieniu¹⁷⁸. W dramacie religijnym separacja między Bogiem a człowiekiem zostaje przełamana przez Boże pytanie (zagadnięcie) skierowane do człowieka. Dla Levinasa separacja była tym pojęciem, które adekwatnie oddaje relację między wolnymi istotami. „Miejscem” pytania jest akt dramatu: objawienia jako wybrania. Jak zaznaczał Tischner, patrząc na dzieje zbawienia przez okulary ontologii, nie jesteśmy w stanie zrozumieć, po co Bytowi Doskonałemu potrzebne są byty niedoskonałe. Odpowiedzi należy szukać nie w „logice” bytu, lecz „logice” miłości. W tym miejscu inspiracja myślą Rosenzweiga jest czytelna. Przełamanie separacji

¹⁷³ SOIC, s. 261.

¹⁷⁴ „Zadaniem, jakie sobie tu stawiam, jest pogłębienie rozumienia dobra jako łaski poprzez fenomenologiczną analizę doświadczenia objawienia i wybrania. Objawienie i wybranie są zapowiedzią zbawienia. Zbawienie jest czystym doświadczeniem dobra”. SOIC, s. 170.

¹⁷⁵ Tenże, *Porządek zbawienia*, art. cyt., s. 53.

¹⁷⁶ Zob. p. 1.3.3.

¹⁷⁷ Tenże, *Ksiądz na manowcach*, dz. cyt., s. 290.

¹⁷⁸ Tenże, *Porządek zbawienia*, art. cyt., s. 36.

przez Boga mówi o jego naturze, tyle że jest on bardziej „Czynem”, niż „Bytem”, że „się staje”. „Procesualny charakter” Boga jest możliwy tylko według „logiki Dobra”, które jest transcendentne, „poza bytem i niebytem”¹⁷⁹.

Warto w tym miejscu przyrzeć się zarysowanym przez Tischnera wątkom poszczególnych aktów będących czasem różnych „aksjologii”. Krakowski fenomenolog usiłuje połączyć Levinasowską koncepcję separacji z dialogicznym charakterem objawienia u F. Rosenzweiga, który wyeksplikował myśl, że rzeczy się przejawiają, Bóg zaś się objawia, i dlatego treści objawienia mogą być tylko takie, do których jedyną drogą jest wyznanie. Objawienie zawiera jakieś „oświecenie” człowieka, oraz drugi moment, czyli wybranie, które jakby warunkuje objawienie. Tischner pisze, że: „Objawienie zmierza – poprzez oświecenie, wybranie i uznanie w dobru – w stronę wyznania, zwierzenia i powierzenia”¹⁸⁰. Aby się objawić, trzeba najpierw wybrać tego, ku któremu objawienie jest skierowane.

Dramat religijny człowieka dobrze ilustruje rozmowa Boga z Abrahamem. Jak wiemy, ten dramat nie zakończył się tragedią, lecz czy mogłoby się tak stać? Można sądzić, że tak. Człowiek mógłby nie odpowiedzieć, mógłby schować się w kryjówe. Ilustruje to inny przykład biblijny, po który – za Rosenzweigem – sięga Tischner, mianowicie rozmowa Boga z Adamem. W momencie objawienia-wybrania człowiek źródłowo doświadcza wolności. Zdaniem Tischnera – nie polega ono na doświadczeniu własnej preferencji, czy też „chcę – nie chcę”, albo „mogę – nie mogę”, lecz jawi się na płaszczyźnie wybrania przez Bliźniego¹⁸¹. W dialogu objawiającym słowa wyrażają relację otwarcia na drugiego, mają bardziej „wagę” niż znaczenie, charakter bardziej aksjologiczny niż poznawczy. Bardziej istotna jest nie informacja („mówione”), lecz to, kto mówi („mówienie”). Zasada przyczynowości nie obowiązuje „we wnętrzu” człowieka. Choć słowo w świecie materii jest niczym, znakiem na papierze, to dla człowieka może mieć niezwykłą moc¹⁸². Trzecim momentem objawienia, obok oświecenia i wybrania, jest uznanie wartości drugiego. Wybranie czyni wartość drugiego w pewnym sensie bezwzględna. Ja aksjologiczne domaga się bezwarunkowego uznania. Można sądzić, że doświadczenie Ja aksjologicznego jest szczególnie mocne właśnie w dramacie religijnym. Ja aksjologiczne człowieka jest uznane przez Boga „bez względu na wszystko”, nawet w obliczu zdrady ze strony człowieka. Dialogiczność dramatu religijnego jest jednym z warunków koniecznych, lecz nie wystarczających konstytucji Ja. Objawienie może ukonstytuować Ja jako Ja zdolne do słuchania, Ja otwarte, które zaznało przedsmaku wolności i czuje, że jest jakąś wartością¹⁸³.

¹⁷⁹ Tenże, *Książka na manowcach*, dz. cyt., s. 291–292.

¹⁸⁰ SOIC, s. 179.

¹⁸¹ Tenże, *Porządek zbawienia*, art. cyt., s. 38.

¹⁸² Por. tenże, *Miłość niemiłowana*, dz. cyt., s. 105–106.

¹⁸³ Tamże, s. 40.

Początkiem zbawienia jest nawrócenie, które w ujęciu Tischnera wiąże się z przemianą w Ja aksjologicznym. W filozofii greckiej motyw nawrócenia obecny jest w *Micie jaskini* Platona, natomiast nowożytność wydała ideę Kartezjańskiego złośliwego demona zwodzącego iluzją nasze zmysły. Czy pojemność metafory platońskiej może pomieścić także nawrócenie w sensie religijnym? Tischner twierdzi, że nie. Zasadniczą niezgodność nawrócenia w sensie chrześcijańskim z ujęciem Platona i Kartezjusza widzi filozof w tym, że człowiek Kartezjusza i Platona nawraca się dzięki własnym siłom, a chrześcijaństwo mówi o konieczności łaski¹⁸⁴.

Pojęcie łaski i rozważania nad nią Tischner włącza w obszar myślenia filozoficznego, ukazując jej związek z ludzkim rozumem i wolnością¹⁸⁵. Łaska jest pojęciem teologicznym, jednakże jej rodowód jest zakorzeniony w relacjach międzyludzkich. Refleksje na temat łaski znalazły się w ramach filozofii dramatu z kilku względów. Po pierwsze, łaska określa pewną „logikę” wartości, po drugie, stanowi ważny element w rozjaśnieniu istoty wolności, w końcu jest tym, co może uratować człowieka, który w świadomości swojego zła sięga dna rozpacz. Łaska niosąca Dobro zdolne usprawiedliwić człowieka nabiera rysów kategorii filozoficznej¹⁸⁶.

Krakowski filozof twierdzi, że łaska zakłada nierówność, pewną hierarchię między łaskawcą a potrzebującym łaski. Łaskawca nie ulega kapryswi, udzielając łaski, ma jakąś motywację, choćby wstawiennictwo pośrednika. Dar łaski może być ujęty w porządku ontologii, lecz sama łaska temu porządkowi się wymyka. Dlatego Tischner poddaje ostrej krytyce¹⁸⁷ tomistyczną koncepcję łaski, równocześnie dostrzegając w niej dialogiczny wymiar. Owocami łaski są: wiara, nadzieja, miłość, cnoty kardynalne, dary Ducha Świętego, odpuszczenie grzechów, czyli usprawiedliwienie grzesznika.

¹⁸⁴ Tenże, *Porządek zbawienia*, art. cyt., s. 40.

¹⁸⁵ Por. tenże, *Miłość niemówiona*, dz. cyt., s. 92–97.

¹⁸⁶ K. Tarnowski uważa, że u Tischnera „[...] łaska wkracza na pełnych prawach do tej filozofii wolności ludzkiej, która domaga się uleczenia przez wolność Boską. Tak uprawomocnia się to, co Tischner nazywa myśleniem religijnym”. K. Tarnowski, *Józefa Tischnera myślenie...*, art. cyt., s. 118.

¹⁸⁷ J. Tischner zarzuca tomizmowi „urzeczowienie łaski”, czego, jego zdaniem, skutki są opłakane, bo łaska jawi się jako działająca *poza plecami*, bez udziału wolności. Ma znanie fatum dobrego, lecz jednak fatum. Łaska otwiera człowieka na sens, nie niszczy wolności, lecz ją buduje na nowym „poziomie życia”, dzięki niej człowiek jest „sobą u siebie”. Tischner chętnie sięga do etymologii łacińskiego słowa określającego łaskę – *gratia* – wdzięk. W reizowanej, zdaniem krakowskiego myśliciela, łasce kryje się zamach na ludzką wolność. Por. J. Tischner, *Książka na manowcach*, dz. cyt., s. 264–265. Zdaniem Tischnera, na tomistycznym ujęciu łaski zaciążyła tradycja arystotelesowska z jej wizją harmonii i samowystarczalności. Święty Tomasz na doświadczenie łaski nakłada aparaturę pojęciową *Etyki*, *Metafizyki*, a nawet *Fizyki* Arystotelesa. Zastosowanie do łaski pojęć z teorii bytu, takich jak: forma, przyczyna, ruch, powoduje przeniesienie modelu interpretacyjnego świata realnego na rzeczywistość łaski i konsekwentnie potraktowanie jej jako przyczyny powodującej realne skutki na duszy człowieka – jak określa Tischner – „ontologii człowieka”. Warto dodać, że twórca filozofii dramatu dostrzega ukazany przez Akwinatę dialogiczny wymiar łaski i wolności. Zdaniem myśliciela z Krakowa, przeniesienie „modeli interpretacyjnych” ze świata ontologii na rzeczywistość łaski prowadzi do zagubienia jej „logiki”. Por. SOIC, s. 130.

Warunkiem koniecznym do ich zaistnienia jest dialog człowieka z Bogiem-Człowiekiem¹⁸⁸. Łaskę odróżnia od fatum to, że prowadzi ona do zbawienia, jej siedliskiem jest duch i pozwala na wypełnienie się wolności. Fatum – przeciwnie – prowadzi do potępienia, siedliskiem fatum jest ciało i jego przyczynowość, wola człowieka zaś jest ignorowana.

Będące owocem łaski nawrócenie na poziomie aksjologicznym oznacza: po pierwsze, uznanie Ja aksjologicznego, że pomyliło się wcześniej odnośnie wyboru wartości, a po drugie, że zmienia się radykalnie hierarchia wartości, pole odpowiedzialności i zasada rozróżniania dobra od zła¹⁸⁹. Nawrócenie ma charakter dialogiczny, co oznacza, że dzięki intuicji dobra w drugim, „nawracający się” widzi siebie jako złego – tego, który prześladuje. To spojrzenie na siebie oczami i „sercem” drugiego jest możliwe dzięki pozbyciu się o nim iluzji, odczytaniu i zrozumieniu jego nauki.

Wydaje się, że Tischner utożsamia tu osobę z Ja aksjologicznym, które wpierw uznaje, że się pomyliło, następnie zmienia kryterium rozpoznawalności dobra i zła, co jest określone jako „zmiana zasady egzystencjalnej osoby”. Zasada egzystencjalna jest pewną strukturą zachowania wyznaczającą odpowiedzi osoby jako bytu-dla-siebie na wezwania do niej skierowane. W przypadku nawrócenia zasada egzystencjalna może się zmieniać, np. z zasady odwetu na: „zło dobrem zwyciężaj”. Nawrócenie jest przewyciężeniem „błędu egzystencjalnego”, który oznaczał niewłaściwą zasadę egzystencjalną, ta zaś „wiązała” osobę z hierarchią wartości¹⁹⁰.

Aktem pośrednim między wybraniem, nawróceniem a zbawieniem jest usprawiedliwienie. Zadatek usprawiedliwienia jest już obecny w wybraniu, lecz osiąga pełnię w zbawieniu. Usprawiedliwienie analizuje Tischner, wychodząc od fenomenologicznego opisu potępienia, którego typ znajduje w Kierkegaardowskiej „chorobie na śmierć”¹⁹¹. Oto w momencie identyfikacji Ja aksjologicznego ze złem, które można

¹⁸⁸ Zob. M. Sobczak, *Koncepcja nadziei w ujęciu filozoficznym św. Tomasza z Akwinu i Józefa Tischnera*, dz. cyt. Analizy autora pokazują, że nadzieja w ujęciu św. Tomasza, widziana jako cnota i oparta na prośbie (modlitwa) ma charakter przede wszystkim międzyosobowy. Fenomenologiczna analiza prośby wskazuje na trzy istotne momenty: 1) obecność tego, który jest można udzielić pomocy proszącemu (wymiar transcendentny nadziei); 2) doświadczenie jakiegoś braku przez proszącego (wymiar antropologiczny nadziei); 3) forma więzi dająca „pewność”, że prośba będzie wysłuchana (wymiar dialogiczny nadziei). Św. Tomasz określa nadzieję terminami „cnoty” (nadzieja jest cnotą, ponieważ odnosi akt człowieka do Boga jako normy) i „oczekiwania”, które nie jest traktowane temporalnie, lecz osobowo, tj. wyraża pewną relację osobową. Jest to sprawcza „przyczyna nadziei”.

¹⁸⁹ J. Tischner, *Porządek zbawienia*, art. cyt., s. 43.

¹⁹⁰ Tischner pisze, że: „Przeszkodą na drodze do siebie [osoby – przyp. K. S.] nie było samozakłamanie, nie była słabość ciała lub ducha, lecz *błąd*, który nie wiadomo kiedy i jak się zakorzenił, wiadomo jednak, że może być usunięty”. Tenże, *Sprawa osoby...*, art. cyt., s. 18.

¹⁹¹ „Gdy śmierć jest największym niebezpieczeństwem, człowiek ma nadzieję na życie, ale kiedy poznaje większe niebezpieczeństwo, ma nadzieję na śmierć. Kiedy niebezpieczeństwo tak się wzmacnia, że śmierć staje się nadzieją, rozpacz jest beznadziejnością niemożliwej śmierci”. S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1969, s. 152. W wykładach poświęconych Hegłowi krakow-

wyrazić w formule: „jestem zły” tak, że nie mam podstaw do nadziei, człowiek istnieje, choć nie ma do tego już prawa. Istnieje istnieniem nieusprawiedliwionym. Istnienie nieusprawiedliwione znamionuje rozpacz, bez-nadzieja, świadomość potępienia. Można powiedzieć, że rozpacz jest przez człowieka wybrana za pomocą wyboru zła, realizację negatywnych wartości etycznych¹⁹². Potępienie odbiera poczucie własnej wartości, stwarzając jej przeciwieństwo, czyli poczucie antywartości¹⁹³. Rozpacz jest radykalną negacją siebie¹⁹⁴, dotykającą człowieka w jego aksjologicznym Ja tak dogłębnie, że ono czuje się niewarte istnienia, warte pogardy jako poroniony płód przypadku¹⁹⁵. W jednej z ważniejszych prac „aksjologicznych” Tischner napisał, że „ocalić człowieka, to najpierw ocalić w nim poczucie własnej wartości”¹⁹⁶.

Odpowiedzi na pytanie o możliwość przyjęcia nadziei przez człowieka „chorego na śmierć”, przez świadomość zrozpaczoną, udziela Tischner na gruncie „myślenia religijnego”. Słychać w takim rozwiązaniu echo ducha Sokratejskiego, naznaczonego poczuciem etycznego obowiązku zaradzenia ludzkiej biedzie bez oglądania się na metodologiczną poprawność¹⁹⁷. Łaska zakłada relację dialogiczną między otrzymującym łaskę (składającym nadzieję), a powiernikiem nadziei. „Przychodzące” Dobro niesie nadzieję, przezwyciężającą rozpacz, lecz jako dar łaski¹⁹⁸, która nie jest kaprysem i nie działa za plecami człowieka, ale poprzez wolność. W kontekście potępienia usprawiedliwienie jawi się jako bezwarunkowe, autorytatywne uznanie, że grzesznik jest mimo wszystko godny zbawienia¹⁹⁹. Choć autor *Filozofii dramatu* nie mówi o tym wprost, to usprawiedliwienie zdaje się dotyczyć Ja aksjologicznego, zaprzecza jego śmierci, uznając w człowieku wartość.

Jak już zostało powiedziane, Tischner staje w opozycji do Heideggera w widzeniu śmierci jako ostatniej i najbardziej własnej możliwości *Dasein*, sądząc, że śmierć nie jest największym zagrożeniem człowieka. Wykazuje pierwszeństwo dramatu agatolo-

ski fenomenolog wyjaśnia ten fragment tak: „[...] śmierć wcale nie jest największym nieszczęściem; bywa tak, że człowiek, którego nieszczęście dotknęło, ucieka w stronę śmierci, szukając w śmierci jakiegoś ukojenia od nieszczęścia. Są nieszczęścia gorsze aniżeli śmierć. A zło owych nieszczęść polega na tym, że człowiek nie może umrzeć, a chciałby umrzeć, aby się od nieszczęścia wyzwolić”. EAH, s. 75.

¹⁹² Por. FD, s. 310.

¹⁹³ Tamże, s. 214.

¹⁹⁴ „[...] ostrze negacji sięga ku temu, co absolutne. Nie chodzi zatem wyłącznie o negację bytu. Gdyby o to tylko chodziło, nasz dramat toczyłby się wciąż na scenie pewności i dotyczył dramaturgii między momentami pozycjonalnymi aktów świadomości. Dramat rozpacz dotyczy tego, co usprawiedliwia lub odmawia usprawiedliwienia bytowi. Dlatego rozpacz może być *chorobą na śmierć* – pragnieniem śmierci, która nie może przyjść”. SOIC, s. 281.

¹⁹⁵ Por. FD, s. 214.

¹⁹⁶ EWN, s. 149.

¹⁹⁷ Por. I. Strapko, *Mówić i świadczyć o nadziei. Józefa Tischnera filozofia nadziei*, [w:] J. Baniak [red.], *Filozofia dialogu*, dz. cyt., s. 97–98.

¹⁹⁸ Por. J. Żakowski, J. Tischner, *Tischner czyta Katechizm*, dz. cyt., s. 89–95.

¹⁹⁹ J. Tischner, *Porządek zbawienia*, art. cyt., s. 47.

gicznego wobec dramatu ontologicznego, posiłkując się myślą Kierkegaarda²⁰⁰. Śmierć i cierpienie nie mogą być złem największym, ponieważ może być z nich wyprowadzone dobro, jak np. w śmierci soterycznej²⁰¹. Ontologiczny dramat Heideggera zostaje przewyższony w koncepcji „sposobu bycia” osoby jako bytu-dla-siebie-poprzez-ofiarę-za-innego. Według Tischnera, osobie w dramacie nie chodzi o własne bytowanie, lecz o uczestnictwo w zbawiającym Dobru²⁰². Osoba staje się „autentyczna” dopiero w akcie bycia-dla-drugiego, odpowiedzi na wezwanie Boga do bezinteresownego, wspaniałomyślnego daru z siebie. Słusznie zauważa jeden z komentatorów poglądów Józefa Tischnera, że w filozofii dramatu osoba nie tyle jest, co się staje²⁰³. Takie ujęcie osoby wpisuje się, w pewnym sensie, w nurt egzystencjalizmu. Ponieważ zło wciąż kusi lub grozi, dramat człowieka to dramat budowania osoby.

Przeprowadzone w tym rozdziale analizy ukazały aksjologiczny wymiar dramatu człowieka z drugim człowiekiem oraz dramatu religijnego. Filozofia dramatu zagospodarowała trochę zaniedbany w filozofii grunt cielesności. Krakowski dialogik pokazuje, że czasowość ludzkiej egzystencji nie stawia tylko problemu czasu wewnętrznego, lecz także czasu cielesności, który wyznacza pewne aksjologie. Szczytowym momentem aksjologicznego wymiaru ciała jest bycie-dla-siebie-poprzez-ofiarę-za-innego. Ten moment wydaje się ukoronowaniem „działania” zbawiającego Dobra. Urzeczywistnianie wartości w przestrzeni dramatu zyskuje swój szczególny sens dzięki „horyzontowi agatologicznemu”. W jego optyce nie chodzi w pierwszym rzędzie o urzeczywistnianie materii wartości, mówiących: „jeśli chcesz, możesz”, lecz o los człowieka – zarówno Ja, jak i Ty.

²⁰⁰ Ten wymiar egzystencji człowieka zauważa Tischner przed stworzeniem filozofii dramatu, bo fragment z Kierkegaardowskiej *Choroby na śmierć* cytuje już w rozprawie habilitacyjnej (1971 r.).

²⁰¹ Por. K. Tarnowski, *Józefa Tischnera myślenie...*, art. cyt., s. 114.

²⁰² „Objawienie – wybranie – wyznanie – zawierzenie – powierzenie – są fundamentalnym wyrazem dobra danego przez uczestnictwo – dobra, które *mi świeci*, choć samo znajduje się poza tym, co oświecone”. SOIC, s. 180.

²⁰³ Por. Z. J. Kijas, *Dar Osoby...*, art. cyt., s. 53.

5. Próba oceny aksjologii J. Tischnera

5.1. Aksjologia w paradygmacie egologicznym i dialogicznym

Próba oceny aksjologicznej myśli krakowskiego filozofa stawia w obliczu pytania o kryteria tej oceny. Na opracowanie czeka szersza krytyka wewnętrzna aksjologicznych ustaleń Tischnera, natomiast podjęcie krytyki zewnętrznej¹ nasuwa problem prawomocności przyjętego, zewnętrznego kryterium. Jako takiej, krytyki zewnętrznej tu nie podejmujemy. Antydogmatyzm i swobodny, asystemowy sposób myślenia Józefa Tischnera pozwala mu na sięganie po inspiracje do refleksji filozofów reprezentujących odmienne wizje człowieka, jak na przykład J. P. Sartre'a i E. Levinasa, oraz ewoluująca myśl krakowskiego fenomenologa stawia wobec pytania o to, czy w jego filozofii można wyodrębnić jakąś ciągłość intuicji w odpowiedziach na pytania antropologiczne, czy też myśl ukształtowana w końcu działalności przewyrcieża wcześniejsze ustalenia. Chociaż u Tischnera, zwłaszcza w późniejszym okresie, inspiracje innymi myślicielami brały górę nad metodologiczną poprawnością, to raczej nie można sądzić, że filozof nie zdawał sobie sprawy z trudności, jakie mogą się rodzić w związku z wkroczeniem w dialogikę z aksjologicznymi ustaleniami poczynionymi na gruncie badań nad egotycznością.

Kluczem do próby rozwiązania tego problemu ustalamy pojęcie paradygmatu. Twórca tego pojęcia, T. S. Kuhn, uzasadniał, że ocena wyników badań przy zastosowaniu jakiegoś paradygmatu może być sensowna jedynie w ramach tego samego paradygmatu. Ogólnie, przez „paradygmat” będziemy tu rozumieć obowiązujące

¹ W tym kontekście można postawić pytania: na ile prawomocne jest argumentowanie z pozycji fenomenologii tomizmu w ujmowaniu bytu ludzkiego? Czy ujęcie człowieka jako bytu spotencjalizowanego, bytu duchowo-cielesnego wyklucza udział w dramacie dobra i zła? Czy tezy o człowieku, jakie formułuje tomizm – i te odkryte na drodze fenomenologii, i filozofii dramatu – muszą być z sobą sprzeczne i prowadzić do wniosku o prawdziwości jednych i nieprawdziwości drugich?

w pewnym czasie w jakiejś grupie myślicieli podstawowe i ogólnie uznane założenia. Paradygmaty powstają w wyniku wspólnego rozważania problemów i przekazywania sposobów ich stawiania oraz metod rozwiązywania jako „przykładów modelowych”. Do paradygmatu należą zarówno reguły metodyczne, jak i intuicje badawcze, i zgodnie akceptowane oceny, odnoszące się do danego przedmiotu badań². Nie podejmujemy tu próby ściślejszego opisanie paradygmatów – egologicznego i dialogicznego, wskazując tylko to, co w obu najważniejsze. Mimo tego, że sam termin w pismach T. S. Kuhna pojawia się w wielu kontekstach i razi niejednoznacznością³, w nauce się uprawomocnił.

Z paradygmatem egologicznym wiąże się internalistyczne podejście do zagadnień epistemologicznych, w którym uzasadnianie przekonań nie wykracza poza „ramy” *cogito*, lecz odwołuje się – najogólniej – do aktów i treści aktów żywiącego je podmiotu. Ogólnie mówiąc, egologiczny paradygmat badawczy tworzą tzw. filozofowie podmiotu, którzy w badaniu samoświadomości posługują się różnymi odmianami introspekcji. Punktem wyjścia jest wielorako rozumiany podmiot Ja⁴. Myślenie *cogito*

² Por. *Paradygmat*, [w:] A. Aduszkiewicz [red.], *Słownik filozofii*, Warszawa 2004.

³ Zob. T. S. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, tłum. H. Ostromecka, Warszawa 1968. Główne tezy Kuhna można streścić następująco: 1) W tzw. „normalnej nauce”, tj. badaniach prowadzonych w obrębie paradygmatu określającego spójną tradycję badawczą, paradygmaty odgrywają dominującą rolę, która polega na tym, że sposoby podejścia do badanego problemu i oczekiwania co do jego rozwiązania określa zespół ogólnych założeń pojęciowych i metodologicznych przekazywanych za pośrednictwem „standardowych” przykładów. 2) Rewolucje naukowe polegają na przesunięciu paradygmatów, tzn. kryzys w obrębie danego paradygmatu, objawiający się narastającymi sprzecznościami, niemożliwością utrzymania jego fundamentalnych założeń prowadzi do rewolucyjnego stwarzania przez naukowców nowego paradygmatu. Paradygmaty nie dają się z sobą pogodzić. 3) Wyniki obserwacji zależą od paradygmatu. 4) Konkurencyjne paradygmaty różnią się co do tego, jakie rozwiązania są możliwe do przyjęcia, dlatego teorię da się osądzić tylko w ramach jednego paradygmatu. Tezy Kuhna, zwłaszcza ostatnia z wyżej wymienionych, spotkały się z ostrą krytyką. Kuhnowi zarzucono irracjonalizm, relatywizm i subiektywizm. W późniejszym okresie filozof złagodził nieco wcześniejsze stanowiska, zachowując socjologiczne spojrzenie na „wspólnotę naukowców”. Dopuszczał już „mikrorewolucje”, porozumienie uczonych przyjmujących odmienne paradygmaty oraz bliżej sprecyzował znaczenie terminu „paradygmat”, który w *Strukturach rewolucji naukowych* występował w około dwudziestu znaczeniach. Zob. J. G. Barbour, *Mity. Modele. Paradygmaty*, tłum. M. Krośniak, Kraków 1984, s. 134–146. W odpowiedzi na krytykę Kuhn wyjaśniał, że: „Ilekolwiek ich było, rozmaite użycia terminu *paradygmat* dzielą się na dwie grupy [...]. Termin *paradygmat* raz ma sens globalny i obejmuje wszystkie zinternalizowane przekonania grupy naukowej, a w drugim przypadku wyodrębnia pewien szczególnie doniosły rodzaj tych przekonań, czyli podzbiór tych pierwszych”. T. S. Kuhn, *Dwa bieguny*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 1985, s. 407.

⁴ Krytykę *cogito* jako apodyktycznego punktu wyjścia filozofowania można wiązać m.in. z Z. Freudem, który, odkrywając triadyczną strukturę świadomości (*id*, *ego*, *superego*), pokazał, że treść świadomości nie może być apodyktyczna. W związku z Freudowskim rozróżnieniem na świadomość i podświadomość, Tischner wprowadził pojęcie „konscjentywności”, tj. samoświadomości.

zatrzymywało się bądź na podmiocie, nie wychodząc poza niego (E. Husserl⁵), bądź szło „na zewnątrz”, w kierunku świata (np. R. Ingarden).

W paradygmacie dialogicznym osoba nie jest traktowana jako samodzielna substancja, lecz jako ktoś skierowany na drugiego. Punktem wyjścia tej myśli nie jest kartezjańskie *cogito*, czy tomistyczne doświadczenie bytu jako istniejącego, lecz „tworząca” człowieka relacja Ja–Ty, której miejscem jest spotkanie (E. Levinas).

Z paradygmatem egologicznym możemy wiązać wcześniejszą myśl Tischnera, to znaczy – od rozprawy habilitacyjnej (1971 r.) do lat osiemdziesiątych. W zbiorze *Myślenie według wartości* już zarysowuje się „horyzont agatologiczny”, w którym Ja spotyka innego. Spotkanie jest kategorią dialogiczną. Oczywiście powyższe rozgraniczenie jest sztuczne i trudno wskazać konkretnie jakiś moment przełomowy, w którym miałyby się dokonać przejście z jednego paradygmatu ku drugiemu. Warto zaznaczyć, że Levinasa cytuje Tischner już w *Fenomenologii świadomości egotycznej*, chociaż można sądzić, że w tym okresie nie był mu jeszcze dobrze znany. Ponadto myśl krakowskiego filozofa ewoluowała. Rozstrzygnięcia dotyczące aksjologicznego wymiaru bytu ludzkiego zapadają na gruncie paradygmatu egologicznego, w którym rozważane jest doświadczenie wartości w obszarze Ja somatycznego, Ja jako podmiotu poznania i Ja osobowego. Tutaj także, dzięki inspiracji Heideggerowską hermeneutyką, widzimy człowieka „rzuconego w świat” wartości, w którym dopiero rozumie on siebie, zwłaszcza wobec wartości *Sacrum*. W tym świecie, traktowanym jako „środowisko” (*Umwelt*), osoba pojmuje siebie poprzez ukonstytuowany sens siebie i realizację wartości przedmiotowych. Badania w ramach paradygmatu egologicznego doprowadziły Tischnera do wniosku, że kontakt Ja z innym otwiera się na płaszczyźnie negacji konkretności egologicznej, kiedy to podmiot wznosi się ku uniwersalności. Trwała, bo oparta na wartości prawdy więź buduje ukonstytuowanie się podmiotu poznawczego⁶. Jak ukazaliśmy w pracy, warunkiem odczuwania wartości przedmiotowych jest odczucie siebie jako wartości, czyli Ja aksjologiczne. Ta irrealna wartość podmiotowa, w pewnym sensie absolutna, stanowi wątek, w którym ogniskuje się chyba cała myśl filozofa, ponieważ zarówno w „okresie aksjologicznym”, jak i „agatologicznym” odgrywa kluczową rolę. W dramacie człowieka z Bogiem i drugim człowiekiem, osoba realizuje wartości, lecz ostatecznie chodzi o usprawiedliwienie człowieka, które „dotyka” szczególnie aksjologicznego Ja. W ten sposób Tischner zdaje się powracać do punktu wyjścia swego myślenia sprzed lat, czyli egotyczności. Innymi słowy, po intelektualnej przygodzie z dialogiką, w ostatnim etapie swojej twórczości myśliciel zdaje się znowu koncentrować na podmiocie⁷, ponieważ najistotniejszy dla niego staje się „los” Ja – czy osiągnie zbawienie, czy dramat zakończy się „chorobą na śmierć”?

⁵ Owo nie-wychodzenie w kierunku świata należy rozumieć w sensie redukcji fenomenologicznej, polegającej na tym, że „nie robimy użytku” z tezy egzystencjalnej o istnieniu świata, lecz świat jawi się podmiotowi Ja jako fenomen (świata), którego sens świadomość konstituuje.

⁶ Por. FSE, s. 337.

⁷ Zob. A. Karoń-Ostrowska, *Tischnerowskie spojrzenia...*, art. cyt., s. 123.

Na metodologiczno-epistemologiczną stronę myśli Tischnera zwróciliśmy uwagę wcześniej, wystarczy więc, jeśli powiemy tylko to, co konieczne. Badania na gruncie obu paradygmatów były prowadzone przy zastosowaniu metody fenomenologicznej, chociaż jej modyfikacje pewnie by się Husserłowi nie podobały. Zwłaszcza w „okresie agatologicznym”, gdzie dialogika zyskuje pierwszorzędne miejsce w myśli Tischnera: pytając o subiektywne warunki możliwości, posługuje się on metodą, którą możemy nazwać quasi-fenomenologiczno-transcendentalną. Zasadniczym problemem nie jest pytanie, jak możliwa jest wiedza (sądy syntetyczne *a priori* – Kant), czy konstytucja sensu (Husserl), lecz jak musi być zbudowany człowiek, by być uczestnikiem dramatu, czy aby przyjąć łaskę?

Stawiając pytanie o aksjologię krakowskiego fenomenologa w ramach dialogiki i egologii, warto powrócić do formuły łączącej, zdaniem Tischnera, punkt wyjścia egologii i dialogiki, tj. „wiem, że mnie rozumiesz, więc jesteśmy”⁸. Wyjście z genetycznego obiektywizmu z jednej strony, a z drugiej – z Husserlowskiego transcendentalnego subiektywizmu, w którym dokonuje się przejście od Ja do Ty, gdzie Ty jawi się jako *alter ego*, autor *Filozofii dramatu* dostrzega w formule: „Wiem, że mnie rozumiesz”. Z tym poglądem Tischnera polemizuje J. Bukowski, sądząc, że krakowski filozof nie wyzwolił w ten sposób myślenia z objęć Kartezjańskiego *cogito*. Sprzeczność między transcendentalnym subiektywizmem a obiektywizmem genetycznym nie jest możliwa do zniesienia „[...] bez porzucenia *cogito*, które w obu przeciwstawnych koncepcjach pełni równie podstawową rolę: w subiektywizmie rozpoczynamy od badania zawartości własnej świadomości i ustawiamy w jej polu innych ludzi, natomiast w obiektywizmie rozpoczynamy od stwierdzenia istnienia Innego jako podmiotu mej świadomości, pozostajemy w dualizmie podmiotowo-przedmiotowym, niezależnie od tego, jaki inni ludzie wywierają na nas wpływ [...]”⁹. Można sądzić, że Tischner był świadomy trudności związanych z myśleniem egologicznym i dialogicznym zarazem. Wydaje się, że próba scalenia filozofowania zgodnie z różnymi paradygmatami dokonała się faktycznie w innym wątku.

W pierwszym etapie swojej twórczości Tischner był pod dużym wpływem fenomenologicznej filozofii wartości i jako źródłowe doświadczenie przyjmował doświadczenie wartości. Później następuje inspiracja myślą dialogiczną i pojawia się kategoria Spotkania, lecz wartości znajdują tam „swoje miejsce” w przestrzeni dialogicznej. W *Filozofii dramatu* Tischner zdaje się odwracać pewien porządek. Otóż, o ile w *Etyce wartości i nadziei* drugi człowiek pojawiał się w perspektywie obiektywnej hierarchii wartości, o tyle w *Filozofii dramatu* pierwotne jest Spotkanie z drugim człowiekiem, które „odślania” świat wartości¹⁰. Jednocześnie wartości zdają się zapośredniczyć relację z innym. W związku z tym pojawia się pytanie o pierwotność: czy

⁸ Zob. J. Tischner, *Przestrzeń obcowania*, art. cyt., s. 69 nn.

⁹ J. Bukowski, *Czy ks. J. Tischner przełamuje „cogito”?*, art. cyt., s. 48.

¹⁰ Zob. T. Gadacz, *Tischnerowskie spojrzenia. Głosy uczniów i przyjaciół*, art. cyt., s. 34.

wartości otwierają na drugiego, umożliwiając Spotkanie, czy też drugi otwiera na wartości¹¹. Odpowiedzi na to próbuje udzielić uczeń filozofa, T. Gadacz, kiedy wspominając seminarium u Tischnera, wyznaje: „Pamiętam, jak na jednym z seminariów wykładał nam hierarchię wartości u Schelera. Początkowo robił to w duchu Schelerowskim, to znaczy w relacji do uczucia, które odsłania preferencję wartości. Nagle dokonał pewnego fundamentalnego zwrotu. Powiedział, że to nie wartości są pierwotne, lecz pierwotna jest obecność drugiego człowieka. To odkrycie jest w jakimś sensie oryginalne we współczesnej aksjologii. Zapytajmy w tym miejscu: dlaczego on tego zwrotu dokonał? Stało się tak, ponieważ Tischner, zakorzeniony w duszpasterską relację z ludźmi, uświadomił sobie, że nie wystarczy powiedzieć innym o tym, że są wartości wyższe i niższe. Trzeba najpierw doświadczyć obecności „innego”. Mówił o tej obecności dużo wcześniej, zanim zetknął się z ideą Twarzy u Levinasa”¹².

Czy próba pogodzenia myślenia egologicznego i dialogicznego była udana, czy też jest nie do przyjęcia z powodu mnożących się aporii? Wydaje się, że przejście z paradygmatu egologicznego do dialogicznego powoduje pęknięcia w aksjologii. Apel o urzeczywistnianie wartości kierują same wartości (jeśli chcesz, możesz), do których „natury” należy charakter „powinnościowy”. Apel skierowany jest do Ja aksjologicznego, będącego szczególną, absolutną wartością. Można powiedzieć, że samo Ja aksjologiczne jako wartość również się urzeczywistnia, jakoś realizuje przez zabarwienia „białych plam”. Ale co z Ja aksjologicznym drugiego człowieka? Jego wartość nie może być przeze mnie realizowana¹³. Dotychczasowa aksjologia jest bezsilna wobec realizacji jednej wartości – wartości drugiego. Wydaje się, że pojawienie się perspektywy dialogicznej niemoc tę przewycięża kosztem nowych aporii. Zdaniem K. Tarnowskiego, połączenie paradygmatów nastąpiło w idei zbawienia, którego człowiek nie może osiągnąć sam, poza sytuacją dialogiczną¹⁴. Ja aksjologiczne jawi się ostatecznie – parafrazując Heideggera – jako „ja”, któremu w jego byciu chodzi o zbawienie. W związku z powyższym można sądzić, że Tischner ostatecznie nie opuścił obszaru egologii. Wracając do Tischnerowskiej inspiracji Levinasem i jego koncepcją Twarzy, warto zauważyć, że spotkanie z Innym daje lepsze rozeznanie o Ja. Ja konstytuuje się poprzez Ty. Ostatecznie chodzi znowu o Ja¹⁵.

Problem myślenia Tischnera w ramach dwóch odmiennych paradygmatów podjął podczas V Dni Tischnerowskich J. Filek¹⁶, poszukując klucza umożliwiającego przy-

¹¹ Por. J. Filek, *Tischner – twórca czy naśladowca? Dyskusja panelowa zorganizowana przez Instytut Myśli Tischnera*, [w:] J. Jagiełło, W. Zuziak [red.], „*Bądź wolność...*”, dz. cyt., s. 165.

¹² T. Gadacz, tamże, s. 173.

¹³ Por. J. Filek, tamże, s. 179.

¹⁴ Por. K. Tarnowski, tamże, s. 180.

¹⁵ Zob. J. A. Kłoczowski, tamże, s. 182.

¹⁶ W pracy *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, J. Filek posługuje się pojęciem paradygmatu w nieco innym znaczeniu niż Kuhn. Zdaniem Fileka, w historii filozofii możemy wyróżnić trzy zasadnicze typy paradygmatów. Starożytność charakteryzuje się paradygmatem przedmiotowym „To”, w którym

jęcie propozycji krakowskiego myśliciela¹⁷. Elementem wspólnym materialnej etyki wartości i dialogiki jest, zdaniem J. Filka, bycie wezwanym. Jest to jednocześnie wezwanie (zagadnięcie) diametralnie różne, niesprowadzalne do siebie. Komentator Tischnera przypomina, że relacja Ja–Ty, zgodnie z paradygmatem dialogicznym, nie dopuszcza żadnego zapośredniczenia. W ujęciu Tischnera wartości mają otwierać lub zamykać drogę przed drugim¹⁸. Wartości, same w sobie bezsilne, wzywają człowieka do urzeczywistnienia ich materii, mówiąc: „jeśli chcesz, możesz”. Z innej strony źródłem etyki jest obecność drugiego człowieka, który także mówi: „jeśli chcesz, możesz”. Tymczasem relacje człowiek–wartości i człowiek–człowiek różnią się diametralnie. Pierwsza jest relacją podmiotowo-przedmiotową, natomiast druga podmiotowo-podmiotową. J. Filek nie widzi możliwości połączenia paradygmatu egologicznego z dialogicznym ani w zapośredniczeniu relacji z drugim przez wartości, ani w koncepcji aksjologicznego Ja, które w spotkaniu stoi wobec „aksjologicznego Ty”, ponieważ w tym drugim przypadku zostaje zniszczony fundament etyki, czyli asymetryczność relacji Ja–Ty implikująca powinność wobec innego (jestem mu winien wszystko). Komentator widzi „miejsce” wartości w sytuacji, kiedy pojawia się Trzeci, a wraz z nim konieczność ograniczenia wymiaru substytucji. Wraz z Trzecim przychodzi ład, porządek i sprawiedliwość w sferze wartości¹⁹.

Wydaje się, że można spróbować znaleźć jeszcze inne miejsce „połączenia” paradygmatów. Właściwie to nie jest jakaś fuzja, lecz równoległe funkcjonowanie paradygmatu egologicznego i dialogicznego. Kluczem będzie rozróżnienie przez Tischnera dwóch „horyzontów”, w których wydarza się spotkanie, czyli „horyzontu agatologicznego”²⁰ i „horyzontu aksjologicznego”. Miejszem doświadczenia twarzy, jest horyzont

dominuje pojęcie prawdy i obiektywność. Czasy nowożytne owocują nowym paradygmatem myślenia, tj. podmiotowym „Ja”, jego najistotniejszymi kategoriami zaś są: wolność i subiektywność. Współczesność otwiera rozdział „nowego myślenia” w ramach paradygmatu dialogicznego, w którym centralne miejsce zajmuje uczucie oraz pojęcie odpowiedzialności. J. Filek, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Kraków 2003, s. 5–7. Ustalenia J. Filka dały asumpt dla podjętego przez A. Bobko problemu nowego paradygmatu myślenia, przekraczającego ograniczenia podmiotu i opierającego się na jakiejś formie intersubiektywności. Zob. A. Bobko, *Myślenie wobec zła...*, dz. cyt., s. 329–358.

¹⁷ J. Filek, *Człowiek wobec wartości, czy wobec człowieka*, [w:] J. Jagiełło, W. Zuziak [red.], *Człowiek wobec...*, dz. cyt., s. 25–34.

¹⁸ Zob. p. 3.3.

¹⁹ „Sprawiedliwość polega na powściągnięciu przez Ja jego gotowości oddania wszystkiego Drugiemu, powściągnięciu dokonującym się ze względu na Trzeciego, który jest Drugim Drugiego i moim Drugim Drugim. Oto miejsce, gdzie wartości są na miejscu. Nie są one i nie mogą być czymś pierwszym. Ich usprawiedliwione istnienie zakłada uprzednie doświadczenie Twarzy i przeżycie gotowości oddania wszystkiego, łącznie z własnym życiem, Innemu”. J. Filek, *Człowiek wobec...*, art. cyt., s. 32.

²⁰ Świat wartości dotyka tego, co „zewnątrzne” wobec człowieka, natomiast dobro – samego wnętrza osoby. „Rozróżniliśmy: wymiar aksjologiczny i wymiar agatologiczny. Wymiar aksjologiczny oznacza otwarcie na świat i ludzi, o ile jest *tam* możliwa realizacja konkretnych wartości. Dzięki wartościom obecnym na świecie – a w pewnym sensie również nieobecnym – *sprawy* tego świata układają się

dobra („agatologiczny”), który problematyzuje byt drugiego. Doświadczenie twarzy nie jest przez nic zapośredniczone, czyli zachodzi w czystej relacji podmiotowo-podmiotowej. „Horyzont agatologiczny”, to miejsce dla zastosowania paradygmatu dialogicznego. „Horyzont aksjologiczny” odsłania wartości, które wzywają do urzeczywistnienia *hic et nunc*, by zaradzić problematyczności istnienia drugiego. Relacja człowiek–wartości jest podmiotowo-przedmiotowa, ponadto doświadczający wartości człowiek nie wychodzi poza obszar Ja. W takim przypadku mielibyśmy do czynienia z paradygmatem egologicznym. Przyjmując powyższe rozwiązanie, nie zachodzi sprzeczność między tezami Tischnera: 1) „Kluczem do etyki jest doświadczenie wartości”²¹; 2) „Kluczem do aksjologii jest spotkanie z drugim”²². Przelacja Ja–Ty inicjuje aktywność moralną człowieka, ponieważ dzieje się coś, co dzieć się nie powinno – istnienie drugiego jest zagrożone. Doświadczenie i urzeczywistnianie wartości jest wtórne. Wobec tego, wartości nie zapośredniczają Spotkania z innym²³.

Charakteryzując innego, Tischner mówi, iż jest nim ten, z kim możliwe jest wejście w relację dialogiczną Ja–Ty. Znamienne jest, że w dialogu, „o czym mówienia” mieści się w ramach intencjonalności, czyli relacji podmiotowo-przedmiotowej, a nie podmiotowo-podmiotowej. Drugą z wyżej wymienionych relacji, zamieszkuje „jak mówienia”. W związku z tym, można powiedzieć, że spotkanie wydarza się w relacji międzyosobowej, lecz niezapśredniczające zaplecze spotkań stanowi świat wartości, z którymi człowiek wchodzi w relację podmiotowo-przedmiotową na drodze intencjonalnej obiektywizacji²⁴. Należy przy tym zaznaczyć, że intuicję wartości odznacza emocjonalność obdarzona „mocą” konstytuowania sensu przedmiotowego. Można

w konkretny łań: są ważne i mniej ważne, zaszczytne i hańbiące, święte i grzeszne, bliskie i dalekie, pożyteczne i szkodliwe, jasne i ciemne itd. Podmiotem angażującym się w ów świat jest Ja aksjologiczne – Ja, które jako *moc* odczuwania i urzeczywistniania określonych wartości, także jest wartością [...]”. J. Tischner, „*Życie wewnętrzne*” osoby, art. cyt., s. 510.

²¹ Por. EWN, s. 57.

²² Tenże, *Myślenie według wartości*, art. cyt., s. 485. Por. EWN, s. 88. „[...] drugi, który jest dla mnie jakąś świętością, odsłania przed nami całą gamę i hierarchię wartości zakorzenioną w czymś rzeczywiście absolutnym”. EAH, s. 456.

²³ Cenną uwagę w tym względzie poczynił J. Galarowicz: „Jeśli chodzi o [...] relację między wartościami a człowiekiem wolnym, Tischner widział tylko dwie możliwości: albo wartości nas zniewalają, gdy ktoś zmusza nas do ich realizacji, albo wartości *perswadują*. To właśnie jest uproszczenie. Czy to, co jest skierowane do mnie od dziecka na ulicy, to perswazja? Otóż nie! Dziecko apeluje do mnie w sposób kategoriyczny”. J. Galarowicz, *Dyskusja*, [w:] J. Jagiełło, W. Zuziak [red.], „*Bądź wolność twoja*”..., dz. cyt., s. 129. Kontekstem dyskusji była wolność, lecz chodzi tu również o podkreślenie „źródła” wezwania. Jest nim drugi.

²⁴ K. Tarnowski, odwołując się do opinii Gadamera, iż relacja między dziełem sztuki a podmiotem sztuki nie jest podmiotowo-przedmiotowa sądzi, że jest to relacja „pewnej współobecności, która różni się od współobecności Ja z Ty, dlatego jest jeszcze czymś trzecim”. K. Tarnowski, *Dyskusja. Część I*, [w:] *Człowiek wobec wartości*, dz. cyt., s. 74. Oznacza to, że wartości nie muszą być przedmiotowe. W odniesieniu do Tischnera jest chyba zasadne mówienie o wartościach przedmiotowych, w odróżnieniu od podmiotowej wartości Ja.

powiedzieć, że w Spotkaniu wartości są traktowane jako „instrumenty” umożliwiające zapobiegnięcie tragedii²⁵.

Krakowski filozof wyraźnie oddzielał oba „horyzonty”. Można też zaryzykować twierdzenie, że „horyzont agatologiczny” i „aksjologiczny” leżą na dwóch niesprowadzalnych do siebie płaszczyznach, dlatego nie dochodzi do fuzji paradygmatów egologicznego i dialogicznego, lecz ich równoległej obecności. Jest jeszcze inna, wspólna płaszczyzna, mianowicie koncepcja Ja aksjologicznego. Rozpatrując warunki doświadczenia wartości, wspomnieliśmy, że koncepcja Ja aksjologicznego była żywa w myśli Tischnera w „okresie aksjologicznym”, jak i „agatologicznym”. W Ja aksjologicznym ogniskuje się zarówno doświadczenie wartości w obszarze egotyczności, jak i dramat człowieka z drugim, czy dramat religijny. Szczególnym momentem splendoru aksjologicznego Ja jest nawrócenie i przezwyciężenie rozpacz. Umożliwiająca wzajemność w sytuacji dialogicznej struktura osoby jako bytu-dla-siebie także zakłada Ja aksjologiczne. Struktura ta oznacza, że osoba jest bytem zapośredniczonym przez drugi byt-dla-siebie. Zwróćmy jeszcze uwagę na koncepcję miłości. Tischner nie poświęcił temu zagadnieniu dużo miejsca. Dla naszych rozważań istotne jest, że miłość opiera się na wzajemnym uznaniu aksjologicznego Ja przez Ja i Ty. Powyższe krótkie przypomnienie miejsca koncepcji Ja aksjologicznego w myśli krakowskiego filozofa pokazuje, że wkroczyła ona na pełnych prawach w myślenie dialogiczne. Tischner łączy tutaj myślenie egologiczne (Ja aksjologiczne to najbardziej pierwotne doświadczenie egotyczne) z dialogicznym, bowiem Ja aksjologiczne „bierze udział” w dialogu.

W tym miejscu można podzielić uwagę J. Filka, że oparcie dialogu o Ja aksjologiczne i „Ty aksjologiczne”²⁶ niweczy etykę zasadzającą się na doświadczeniu Twarzy z jej niesymetrycznością relacji powinności (Levinas), zakładając „równość” i sprawiedliwość pomiędzy aksjologicznym Ja i Ty. Należy jednocześnie zaznaczyć, że jest to sprzeczność, która pojawia się nie tyle w odniesieniu do dialogiki, ile do koncepcji Levinasa. Zważywszy na to, że Tischner odniósł się do Levinasowskiej koncepcji zakładnika negatywnie, upatrując w niej rys bycia-przeciwko-sobie, można przyjąć, że obecność Ja aksjologicznego, jako istotnego dla koncepcji dramatu, stanowiło oryginalne połączenie dialogiki i myślenia egologicznego. Można powiedzieć, że w koncepcji Ja aksjologicznego krakowski fenomenolog zaprasza doświadczenie siebie

²⁵ Słusznie zauważa komentator Tischnera, że: „[...] wartości jawią się w świetle doświadczenia, które Tischner nazywa doświadczeniem agatologicznym, nie tyle jako wyraz *promocji własnej egzystencji* – jak we francuskiej filozofii refleksji – ile przede wszystkim jako narzędzia niesienia pomocy drugiemu człowiekowi dotkniętemu złem, zagrożonemu możliwością tragedii. Drugi człowiek prosi, wręcz domaga się ratunku – domaga się, koniec końców, zbawienia. Wartości to są jakby ruchome punkty orientacyjne, które w świetle prawdy związanej z dobrem mogą pomóc wyjść drugiemu człowiekowi, także zresztą mnie samemu, z tunelu zła na światło dzienne. Tenże, *Tischner – Twórca czy naśladowca...*, art. cyt., s. 170.

²⁶ Zwrot ukuty przez J. Filka, który należy rozumieć jako Ja aksjologiczne Innego (drugiego).

jako wartości do dialogu. To, że doświadczenie siebie jako wartości jest najbardziej pierwotnym doświadczeniem egotycznym, nie oznacza, że nie może być zapośredniczone przez drugiego. Tak się dzieje na przykład w relacji uwodzenia. Ja aksjologiczne ogranicza się do doświadczenia, które można nazwać „Ja estetycznym”. Także bycie-przeciwko-sobie, sugestywnie wyrażone w *Liście od nieznanym* pokazuje to zapośredniczenie wartości Ja przez drugiego.

5.2. Krytyka wizji wartości

Próbę krytycznego spojrzenia na aksjologiczne ustalenia Tischnera należy poprzeździć pytaniami, które w jakiejś mierze zarysowałyby ewentualną niespójność jego aksjologii. Tischner przytacza hierarchię wartości w ujęciu M. Schelera w wielu miejscach²⁷, by w drugim, „agatologicznym etapie” swej twórczości, wyrwać dobro²⁸ spośród wartości duchowych i umieścić w sferze *sacrum*, a raczej *sanctum*²⁹. Można odnieść wrażenie, że pojęcie dobra w myśli Tischnera jest niejednoznaczne. Czy klasyczna triada dobra, prawdy i piękna to tylko pojęcia ogólne, idee posiadające swe desygnaty w jednostkowych dobrych czynach, pięknych pejzażach i prawdziwych sądach (umiarkowany realizm pojęciowy), czy wartości duchowe w Schelerowskiej hierarchii wartości, a może fenomeny spierających się o pierwszeństwo transcendentaliów? Czy Schelerowska hierarchia wartości „obowiązuje” jeszcze w „okresie agatologicznym”? W *Etyce wartości i nadziei* oraz *Sporze...* Tischner nazywa wartością człowieka, a nawet Boga. Czy można mówić, że zarówno Bóg, jak i człowiek jest irrealny, choć obiektywny? Pytania można by mnożyć. Wydaje się jednak, że Tischner miał jakieś rozumienie wartości, które nie prowadziło do aporii przebiegających przez rozstrzygane wyżej kwestie.

W pierwszej kolejności spróbujemy odpowiedzieć na pytanie najważniejsze, dotyczące aktualności aksjologicznych ustaleń Tischnera w „agatologii”. Można powiedzieć, że w *Sporze o istnienie człowieka* ostateczne odpowiedzi na postawione przez Tischnera filozoficzne pytania mają charakter teologiczny. Nie powinno to dziwić, skoro były poszukiwane na płaszczyźnie myślenia religijnego, którego charakterystyki dokonał Tischner w zbiorze *Myślenie według wartości*. W związku z powyższym, warto postawić pytanie, czy myślenie według wartości zostaje przez Tischnera zupełnie porzucone, czy też zeszło tylko w cień, zachowując swoją ważność? Droga doświadczenia wartości miała przebiegać przez preferencyjność spraw ważnych i nie-

²⁷ Zob. np. J. Tischner, *Wartości etyczne i ich poznanie*, art. cyt., s. 629–646 oraz: EWN, s. 53–149.

²⁸ Przypomnijmy, że ogólnie prawdę, dobro i piękno „umieścić” Tischner wśród wartości duchowych według hierarchii wartości Schelera.

²⁹ Tischner rozróżniał między *sacrum* a *sanctum*. O ile *sacrum* „było zależne” od subiektywnej świadomości, o tyle *sanctum* miało charakter bezwzględny.

ważnych, itd. To „ważność dla mnie” odsłania świat wartości. Można wstępnie zaryzykować twierdzenie, że aksjologia Tischnera potrafiłaby się obejść bez Schelerowskiej hierarchii wartości i nawiązania do ustaleń aksjologicznych Ingardena. Na orbicie Dobra (horyzont agatologiczny) zamiast wartości, mogłyby się znaleźć po prostu ważne sprawy, cele cząstkowe – jako środki do usprawiedliwienia istnienia. Problematyka wartości, z pewnymi niejasnościami, o których za chwilę powiemy, zdaje się komplikować spójność myśli Tischnera. Może gdyby zamiast mówić o realizacji w wartości, można by mówić o osiągnięciu konkretnego celu, spełnieniu aktu moralnego, np. spłaceniu długu?

Przejdźmy do sprawy aktualności aksjologii w „agatologii”. Pośrednią odpowiedź na to pytanie wskaże określenie stosunku dobra do bytu. Autor *Sporu...* pisze: „Odkryciu wymiaru uczestnictwa w dobru zagraża uprzedmiotowienie 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 cel ten został osiągnięty? W istocie tym, co się osiąga, jest estetyzacja dobra: dobro sprowadzone do porządku wartości staje się wartością estetyczną”³⁰. Spróbujmy rozjaśnić te krytyczne pod adresem aksjologii słowa. W kwestii zagadnienia relacji dobra i bytu myśl Tischnera nie jest dość jasna. Filozofia dramatu oddzielała problematykę bytu (ontologię) od problematyki dobra (agatologii). Krakowski filozof, posługując się metodą fenomenologiczną, rozjaśniał doświadczenie dobra, podobnie jak prawdy i piękna, nie zmierzając ku tworzeniu definicji. Wobec powyższego trudno mówić o jakiejś ontologii dobra u Tischnera. Wydaje się nawet, że założenia filozofii dramatu takie przedsięwzięcie utrudniają. W *Filozofii dramatu*, a zwłaszcza w *Sporze o istnienie człowieka*, aksjologia stoi gdzieś w cieniu agatologii, ponadto filozof w kwestii stosunku dobra do wartości wypowiada się bardzo skapo. Mimo to, warto podjąć próbę choćby przybliżającego określenia tej relacji.

Można sądzić, że „myślenie według dobra” jest fundamentem dla „myślenia według wartości”. Wartości są wartościami nie z racji ich istoty, lecz dzięki Dobru, które nimi „rządzi”. W tym kontekście warto pokusić się o stwierdzenie, że ustalenia aksjologiczne Tischnera zachowują swą ważność i są uzupełnione o „agatologię” – obszar tego, co ostatecznie nadaje wartościom sens. Wartości znajdują swoje miejsce na orbicie swego źródła, tj. Dobra. Ujęcie zbawiającego Dobra jako osobowej wartości jakoś odnosi się do ontologii lub lepiej: preontologii. Jeden z komentatorów myśli Tischnera zauważa, że: „[...] nie jest tak, by dobro posiadało jakiekolwiek uzasadnienie – nie w sferze aksjologii – jakoby aksjologia udzielać miała dobru czy złu sensu przez wgląd na miejsce przynależne kategorii stanowiącej logiczne odniesienie dla wszelkich zjawisk angażujących wartości (bądź antywartości). Jest odwrotnie. To nie aksjologia – traktowana jako teoretyczne zaplecze wartości – „umożliwia” dobro i zło, lecz transcendentne Dobro pozwala aksjologii

³⁰ SOIC, s. 177.

obronić jej sens³¹. Relację między Dobrem a wartościami oddaje w jakieś mierze metafora światła³². Dobro, które jest poza bytem i niebytem, jest „nie z tego świata” (meta-fizyczne), „świeci” światu wartości. Wartości są w świetle dane przedmiotowo: piękno – ku podziwowi, wartości moralne ku realizacji itd. Bez „horyzontu agatologicznego” (światła) wartości nie byłyby człowiekowi widoczne. Jak już zostało powiedziane, Tischner wyraźnie rozgranicza poziomy aksjologiczny i agatologiczny. Teraz zobaczmy to na przykładzie analizy wstydu jako zasłony. Wstydzając się, człowiek chroni godność, wartość aksjologicznego Ja. Podmiot wstydu sądzi, że lepiej jest ukryć tę wartość, niż narażać na zniszczenie od spojrzenia drugiego. Wstyd to zasłona. Filozof pisze: „Jaka więc zachodzi różnica między zasłoną a twarzą? Nie jest to różnica ilościowa, lecz jakościowa, ściślej – różnica poziomów zjawiania się: zasłona ma sens jedynie na poziomie aksjologicznym, twarz na poziomie agatologicznym³³. Świat wartości dotyka tego, co „zewnątrzne” wobec człowieka, natomiast dobro – samego wnętrza osoby. Wskazaliśmy na ten aspekt przy okazji rozgraniczenia dwóch „horyzontów”. Można więc zasadnie powiedzieć, że ustalenia aksjologiczne zachowują swoją ważność w „agatologicznym etapie” twórczości Tischnera.

Dialogik z Krakowa modyfikuje rację zobowiązywania wartości. Oczywiście, afirmacja wartości płynie ze wspałościomyślności, moc zobowiązująca z ich „wartościowości”, lecz ostateczną podstawą wartości jest Dobro. Samo słowo „dobro” (pisanie wielką lub małą literą) pada w pismach Tischnera w różnych kontekstach, zdaje się być niejednoznaczne. Autor mówi o wartościach, których ogólną nazwą są określenia prawdy, dobra i piękna, w innym miejscu wymienia dobro jako jedną z wartości w akceptowanej przez siebie hierarchii wartości Schelera, to znowu „horyzont agatologiczny” jest wyznaczony przez Dobro. W końcu dramat człowieka to dramat z Bogiem, który jest nazywany Dobrem, a nawet Wartością. Brak jednoznaczności w terminologii i konsekwencji w myśleniu aksjologiczno-agatologicznym Tischnera jest pozorny. Z pewnością nie można utożsamiać Dobra określającego „horyzont agatologiczny” i dobra jako wartości etycznej czy transcendentalium. Dobro pisanie wielką literą odnosi się do Absolutu Dobra³⁴. Aby ten problem stanął w jaśniejszym świetle, należy podjąć próbę uściślenia rozumienia wartości przez Tischnera.

³¹ W. Glinkowski, *Miejsce spotkania w myśli filozoficznej J. Tischnera*, [w:] M. Potępa [red.], *Księga pamiątkowa...*, dz. cyt., s. 183.

³² W kontekście piękna porównanego do światła, Tischner pisze: „Światło umożliwia widzenie, choć samo pozostaje niewidzialne. Widzenie to jest szczególne. Nie jest zwykłym odbijaniem rzeczy i zdarzeń według przysługującego im porządku, lecz odbijaniem preferencyjnym, wedle jakiejś hierarchii wartości”. FD, s. 117.

³³ Tamże, s. 74.

³⁴ Zdaniem K. Tarnowskiego, można mówić o trzech znaczeniach dobra u Tischnera. Pierwsze, to „światło dobra”, dzięki któremu można spostrzec, że jest coś, czego być nie powinno (problematyzacja bytu Drugiego). Tak rozumiane dobro ma status transcendentalny. W znaczeniu drugim, dobro jako dobro

Można sądzić, iż filozof nie był do końca konsekwentny w posługiwaniu się terminem: „wartość”. Poruszamy tu zagadnienie trudne do uchwycenia. Otóż nie zaproponował żadnej definicji wartości, twierdząc, że jej stworzenie jest zadaniem stojącym przed aksjologią. Nie oznacza to jednak, że jakimś rozumieniem tego terminu się nie posługiwał. Jak było ukazane w rozdziale drugim, Tischner odwoływał się do koncepcji von Rintelena³⁵. Krakowski fenomenolog nie był zainteresowany poszukiwaniem ustaleń na gruncie aksjologii szczegółowej ani ogólnej, lecz koncentrował się na przeżyciu (doświadczeniu) wartości i ich roli w budowaniu osoby. Należy zauważyć, że Rintelena rozumienie wartości niezupełnie koresponduje z ujęciem choćby Schelera, według którego wartości istnieją idealnie. Zasadne wydaje się twierdzenie, że nierzadko mówiąc o wartości, posługiwał się Tischner tym terminem w znaczeniu potocznym³⁶. Gdyby przyjąć powyższą tezę, nie wzbudzałoby kontrowersji mówienie o Bogu czy człowieku jako wartości. Nie rodziłby się już problem odniesienia do osób założenia Tischnera, iż wartości są irrealne i obiektywne.

Przyjęcie obiektywności wartości jest problematyczne, ponieważ trudno znaleźć w pismach Tischnera uzasadnienie tej tezy³⁷. Ponadto rodzi się pytanie o kryterium określenia wszystkich typów wartości, m.in. estetycznych, etycznych, poznawczych.

realne, które ma zaradzić grożącemu Drugiemu złu, jest tożsame z urzeczywistnianymi wartościami. Trzecie znaczenie to dobro utożsamione z Absolutem Dobra – Bogiem. Całe myślenie Tischnera należy widzieć w perspektywie dobra w tym trzecim znaczeniu. K. Tarnowski, *Dyskusja. Część II*, [w:] J. Jagiełło, W. Zuziak [red.], *Człowiek wobec wartości*, dz. cyt., s. 152–153.

³⁵ Dla większej przejrzystości wyводу warto powtórnie zacytować tekst, który Tischner nazwał „określeniem przybliżającym” wartość: „Gdy mówimy o wartościach, chodzi nam o możliwą do zobiektywizowania jakościową, sensowną treść, która zostaje potwierdzona w jakiejś postawie jako cel świadomego lub nieświadomego dążenia i może być w jakimś stopniu urzeczywistniona (wartość realna). Na mocy swej wewnętrznej zawartości (własnej wartościowości) może ona być w sposób zobowiązujący przyporządkowana jakiemuś innemu porządkowi (wartości relacyjne, wartości użytecznościowe)”. J. Tischner, *Wartości etyczne...*, art. cyt., s. 638–639.

³⁶ Na takie rozumienie wartości naprowadza wypowiedź K. Tarnowskiego: „[...] jeżeli z Twarzy Innego płynie *Ty mnie nie zabijesz* – choć uświadamiamy sobie bez trudu, że jednak właśnie mogą zabić – to mój akt pozostawienia Innego, Drugiego, przy życiu wynika stąd, że Drugi jest dla mnie *cenny*, jest całkiem szczególną wartością. Jeżeli ktoś nie chce używać terminu *wartość*, może stosować termin *godność*: nie zabiję, ponieważ dostrzegam w Drugim jego godność, która mi nie pozwala go zabić. To, co stanowi istotny sens wartości, to znaczy ich zobowiązawalność odkrywana w pewnym konkretnie, jest szczególnie intensywne w przypadku obecności drugiego człowieka”. K. Tarnowski, *Dyskusja. Część I*, [w:] *Człowiek wobec wartości*, dz. cyt., s. 74. Intuicja filozofa jest trafna, ale warto dodać, że takie spojrzenie na wartość nie koresponduje z wizją Schelera, do którego odwoływał się Tischner. Rozbieżność między wartością w rozumieniu potocznym, a ostrym pojęciem wartości funkcjonującym u przedstawicieli fenomenologicznej materialnej etyki wartości, która u Tischnera się pojawia, jest *implicite* zawarta w polemice J. Filka z K. Tarnowskim, której fragment wyżej zacytowaliśmy. Zob. Tamże, s. 74–76.

³⁷ Ślusznie zauważa Z. Dymarski: „Józef Tischner [...] ma świadomość, że sprawa uznania obiektywnej hierarchii wartości budzi wiele kontrowersji i pozostawia w *Sporze o istnienie człowieka* tę kwestię bez rozstrzygającego rozwiązania”. Z. Dymarski, *Dwugłos o zlu...*, dz. cyt., s. 26.

Wartości horyzontalne nie są „do realizacji”, lecz to w „w ich imię” dokonuje się czynu. Z kolei wartości estetyczne mogą być zrealizowane (ucieleśnione) w dziele artystycznym. Możliwość realizacji jednych wartości a niemożliwość innych nie może być przypadkowa. W związku z tym narzuca się pytanie o uwarunkowania tych możliwości (realizacji jednych wartości, a innych tylko osiągnięcie) w obszarze irrealności, związku istotowe między wartościami itd. Niestety, w tym kierunku swoich badań Tischner nie rozwijał. Jeżeli wartości są irrealne, to znaczy, że istnieją poza czasem. Jednak z chwilą realizacji (urzeczywistnienia wartości), jak sądził Ingarden, należy brać pod uwagę to, że wartości zaczynają istnieć w czasie. Mówi nam o tym samo słówko: „urzeczywistnianie”, czyli wartości stają się jakoś „rzeczywiste”. Zgodnie z fenomenologiczną materialną etyką wartości, urzeczywistniane są nie wartości jako takie, lecz ich materia³⁸. To w tym kontekście należy rozumieć pogląd Tischnera, że horyzontalnej wartości prawdy czy sprawiedliwości nic nie zagraża. Zwróćmy uwagę na inne problemy postawione na wstępie.

Wróćmy jeszcze do kwestii uzasadnienia obiektywności³⁹ wartości. Wydaje się, że krakowski filozof przyjął przedmiotowość wartości jako pewnik, nie troszcząc się o wykazanie słuszności tego przekonania. Trudno przyjąć, że wartości są obiektywne z tego tytułu, że „są zadane”, na drodze intuicji, skoro Tischner *de facto* nie wychodził w badaniach aksjologicznych poza konsejentywność Ja. Nie dokonał się „ruch” poznawczy ku światu, jak np. u Ingardena, który badania wartości zaczynał od wartości ucieleśnionych w wartościowych przedmiotach⁴⁰. Nie jest wykluczone, że różne wartości (np. moralne, witalne, poznawcze, hedonistyczne) istnieją w odmienny sposób. W związku z tym, różny może być do nich dostęp poznawczy⁴¹. W tym kontekście można postawić pytanie, czy wszystkie są odczuwane na drodze intuicji emocjonalnej, jak chce Tischner? Teza krakowskiego filozofa, iż wartości są irrealne i obiektywne dotyczyłaby aksjologii szczegółowej, traktującej o wartościach moralnych. Jak wiemy, Tischner nie parał się zagadnieniami aksjologicznymi w taki sposób,

³⁸ Odmienny sposób istnienia wartości (poza-czasowe i nieprzestrzenne, według Schelera idealne) i rzeczywistości (czasowo-przestrzenne i realne) uniemożliwia, ściśle rzecz biorąc, realizację samej wartości, ponieważ oznaczałoby to najpierw unicestwienie idealnego sposobu istnienia, a następnie „obdarowania” wartości istnieniem realnym. W związku z tym, wartość straciłaby swoją tożsamość. Ponadto, ontologicznie zmiana sposobu istnienia jest niemożliwa. Por. W. Stróżewski, *W kręgu wartości*, dz. cyt., s. 66.

³⁹ „Spotkanie drugiego człowieka w jego tragiczności otwiera naszą świadomość na świat obiektywnego dobra i zła, obiektywnych wartości i antywartości – obiektywnych, bo wkorzenionych w realne ludzkie tragedie”. J. Tischner, *Sztuka etyki*, art. cyt., s. 367.

⁴⁰ „Wartości jakiegokolwiek rodzaju są zawsze wartościami czegoś (*von etwas*) lub wartościami na czymś (*an etwas*) bądź – jeszcze inaczej mówiąc – wartościami, które są ufundowane w czymś (*in etwas*). R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, dz. cyt., s. 182.

⁴¹ „[...] wydaje się, iż nie można z góry posiadać jakiegoś jednego sposobu poznania (jednego rodzaju doświadczenia) dla wartości wszystkich możliwych odmian”. W. Cichoń, *Świat wartości i sposoby jego poznawania*, art. cyt., s. 169.

jak choćby przedstawiciele fenomenologicznej materialnej etyki wartości. Swoiste patrzeć na „będące w sporze” transcendentalia, pewne ich ożywienie w filozofii dramatu, wyakcentowanie roli piękna (zwłaszcza w relacji uwodzenia), które przecież wartością etyczną nie jest⁴², zdaje się wykluczać uznanie twierdzenia o irrealności i obiektywności wartości za tezę przynależną do aksjologii szczegółowej. W związku z doświadczeniem wartości rodzi się pewna wątpliwość: na ile myślenie preferencyjne przysługuje jako cecha formalna samemu myśleniu, a na ile odśłania hierarchię obiektywnych wartości. Jeden z komentatorów aksjologicznej myśli krakowskiego filozofa uważa, że: „U Tischnera albo trzeba założyć, że istotą aktów preferencyjnych jest posługiwanie się gotową już, a przez Tischnera później opisaną hierarchią wartości, albo też przyjąć, że preferencyjność jako cecha formalna zachowań jest tak uniwersalna, że permanentnie obecna – w unoszeniu palca w górę np. dokonała się preferencja na rzecz tego ruchu, a nie zgięcia w dół – ale pojęcie tak uniwersalnej treści nie tłumaczy niczego”⁴³.

Mankamentem aksjologii Tischnera jest nie ustosunkowanie się do argumentów przeciw obiektywizmowi w etyce. Odrębnym zagadnieniem jest tu kontynuowanie przez fenomenologię tradycji wątpienia kartezjańskiego jako punktu wyjścia do uzyskania pewnej wiedzy (redukcja fenomenologiczna). Epistemiczny rodowód fenomenologii, w tym materialnej etyki wartości, suponują problem przezwyciężenia dualizmu idealnego świata wartości i realnie istniejącego. Wprawdzie w myśl fenomenologii intuicja⁴⁴ różnego typu – zależnie od rodzaju przedmiotu, miała stanowić źródło wiedzy, w którym ujęcie poznawcze jest adekwatne do jego przedmiotu, to w przypadku Tischnera zagadnienie poznania (doświadczenia) wartości problematyzują konieczne do spełnienia warunki: niezaburzony zmysł rzeczywistości, otwartość na świat, itd. Rodzi się bowiem problem, kiedy doświadczamy wartości „obiektywnie”, w sensie – bez iluzji, prawdziwie, a kiedy jest to tylko subiektywne przekonanie. Jak wiemy, Tischner postulował oparcie etyki na obwarowanym wspomnianymi warunkami źródłowym doświadczeniu wartości w Spotkaniu z innym.

Można powiedzieć, że spełnienie warunków „prawdziwego” doświadczenia (odczucia) wartości jest zdolny ocenić jedynie stojący z boku „bezzstronny obserwator”. Wątpliwe jest bowiem, by „człowiek z kryjótki”, spętany zaleknioną wolnością, którego zmysł rzeczywistości jest zaburzony, mógł sam zweryfikować swoją „nieczułość” na wartości. Jeśli przyjmiemy, jak chciał Tischner, że przed subiektywizmem przekonań ma chronić drugi, podajemy tym samym w wątpliwość apodyktyczność

⁴² Pomijamy tu prawdę, która w ujęciu Tischnera – rozumiana jako prawdomówność – jest wartością etyczną.

⁴³ K. Rudzińska, *Filozofia wartości J. Tischnera*, art. cyt., s. 33.

⁴⁴ Tischnera doświadczenie wartości na drodze intuicji emocjonalnej jest naznaczone irracjonalizmem. Należy jednak uściślić, że poznanie irracjonalne nie musi być antyracjonalizmem. Oznacza ono poznanie docierające do dziedzin, których poznanie racjonalne nie osiąga. Por. A. B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1976, s. 111.

odczucia wartości. W związku z tym rodzi się pytanie, kim miałby być ten „bezsronny obserwator”? Jeśli przyjmiemy, że drugi, to nie możemy wykluczyć, iż on także ulega iluzji. Tischner mówił o dość tajemniczym „trzecim”⁴⁵, tym, który jest m.in. adresatem kłamstwa. On wie „najlepiej”. Może w nim należałoby szukać gwaranta apodyktyczności doświadczenia wartości? Jednym słowem, wkraczamy na drogę sporu o źródła poznania. Nie chcemy go tu rozwijać, ani tym bardziej rozstrzygać. Powiemy tylko tyle, że szukanie w drugim tego, co może uwolnić Ja z oków iluzji, zdaje się prowadzić do błędu *petitio principii*. Powyższy dylemat rodzi się na gruncie znamiennej dla fenomenologii braku zaufania do naturalnego, spontanicznego doświadczenia, przy czym nie należy tej kwestii mylić z oparciem nauki o wiedzę potoczną. W kontekście tego, co powiedzieliśmy, można zapytać, czy skoro w odczuciu wartości zarówno Ja, jak i Ty może ulec iluzji, nie obejmuje ona także tego, że wartości są obiektywne? Całe zagadnienie podnosi jeszcze problem iluzji zła udającego dobro, przed którą chciał nas uchronić Tischner. Komplikuje się równocześnie sprawa odpowiedzialności. Jak twórca filozofii dramatu mawiał, historia pokazała, że człowiek potrafił dobrze tańczyć, lecz w takt niewłaściwej muzyki, czyli kierując się Kantowskim poczuciem obowiązku (imperatywem kategorycznym), czynił zło. Można tutaj przewrotnie zapytać: cóż z tego, że urzeczywistniamy materię wartości, skoro mogą one być antywartościami (wartościami negatywnymi)? Można powiedzieć, że w ogóle przyjęcie intuicji emocjonalnej jako organu poznawczego wartości wprowadza w sytuację etyczną pewien dramatyzm. Tischner głosi, że w konkretnej sytuacji etycznej nie sięgamy ku pamięci w poszukiwaniu normy, którą należy zastosować (na marginesie, jest to – zdaniem Tischnera – tylko udawanie moralności), lecz polegamy na wycuciu wartości. Załóżmy pewną sytuację. Oto w spotkaniu drugiemu zagraża zło, przy czym drugi jest zło-czyncą, z którego ręki spotkała mnie krzywda. Wiem, że „trzeba coś zrobić” („horyzont agatologiczny”), ponieważ byt drugiego jest proble-

⁴⁵ Zagadnienie „trzeciego” nie jest u Tischnera do końca jasne. Filozof mówi o nim w kilku tekstach. W *Etyce wartości i nadziei* ujmuje go jako „niewygodnego świadka”: „[...] kto jest owym świadkiem? Niekiedy wydaje się, że jest nim *trzeci człowiek*, który nie wiadomo skąd się wziął, widział, domyślił się i może wszystko ogłosić. Najczęściej jednak ma nim być Bóg. [...] *Świadek* jest nieugięty, milczący, pełen wyrzutu. Nic więc dziwnego, że główny wysiłek człowieka, który chciałby się *oczyścić* z winy, zmierza w kierunku przekonania o swej niewinności domniemanego *świadka*”. (EWN, s. 107–108). W *Filozofii dramatu* Tischner określa go: „Ten”. „Trzeci” jest adresatem kłamstwa (por. FD, s. 149). W artykule napisanym po opublikowaniu *Sporu o istnienie człowieka*, Tischner wyjaśnia, że „tego trzeciego” należy rozumieć jako „bezsronnego obserwatora”, kogoś analogicznego do Husserlowskiego Ja transcendentalnego, czyli Ja na trzecim stopniu refleksji (pierwsze dwa, to Ja anonimowe i Ja światowe). Por. FSE, s. 315. „Myślę, że Husserl nie zauważył, iż wyłonione na drugim i trzecim poziomie Ja nie jest już Ja i nie jest tym bardziej Ty, lecz jest Nim; oto On, który na nowszych piętrach refleksji staje się *obiektywnym obserwatorem* Ja i jego-mojego-świata. Ja jako Ja i Ty jako Ty nigdy nie mogą być *obiektywnymi obserwatorami* czegokolwiek, ponieważ uniemożliwia im to ich egoizm i ich indywidualizm. Stają się nimi dopiero pod warunkiem, że *wyłonią* z siebie Jego–Onego, który jest zdolny *zobaczyć świat od trzeciej strony*”. Tenże, *Imny*, art. cyt., s. 26.

matyczny. Przejdźmy do drugiego „horyzontu”, aksjologicznego. Okazuje się, że dojmującym doświadczeniem nie jest wyczucie wartości, które *hic et nunc* trzeba zrealizować, lecz przenikający osobę lęk „zagłuszający” wszelkie uczucia. Sytuacja ta jest być może hipotetyczna. Tischner odpowie, że mamy tu do czynienia z zaburzeniami zmysłu wartości (lęk spycha człowieka do kryjówki). Jak się zachowam? Położenie jest isticie dramatyczne. Zwróćmy uwagę, że – przykładowo – człowiek Kanta w tej sytuacji idzie prostszą drogą. On nie miałby problemu – imperatyw kategoryczny jest ślepy na uczucia. Zanim dojdzie do spotkania z drugim, imperatyw „już jest”, wprowadzie tylko formalnie, to jednak określa (bez względu na uczucia) sposób bycia. Tischner zarzuca Kantowi formalizm – imperatyw nie mówi, co konkretnie należy zrobić. Warto jednak zadać pytanie: czy człowiek Kanta chce, by normą powszechną stała się ucieczka od pomocy potrzebującemu, zwłaszcza gdyby potrzebującym był on sam? Powyższy przykład ilustruje dwie trudności. Pierwszą możemy umieścić w kontekście problematyczności apodyktycznego i adekwatnego, apriorycznego – w znaczeniu fenomenologicznym⁴⁶ – poznania bezpośredniego. Następna leży w trudności możliwości poznania drugiego. Dla Husserla, drugi jest konstytuowany jako Inny w transcendentnym ego⁴⁷. Jeśli intersubiektywność poznania nie ma być dogmatyczna, to winna być ufundowana na możliwości poznania drugiego Ja⁴⁸. W tym względzie utrzymanie stanowiska zarówno E. Husserla, jak i J. Tischnera nie jest wolne od trudności.

Jak pokazaliśmy w pracy, Tischner przyjął (z pewnymi zastrzeżeniami) Schlerowską koncepcję hierarchii wartości, jakby nie zważając na to, co mieli do zarzucenia pionierowi fenomenologicznej materialnej etyki wartości choćby Hartmann czy Ingarden. Pierwszy wykazał, że niewystarczające jest ujęcie wartości pozytywnych i skorelowanych z nimi wartości negatywnych, lecz należy uwzględnić tzw. moc wartości. Mistrz Tischnera natomiast wskazał, że kryteria wysokości hierarchii wartości są niewystarczające⁴⁹.

Niewątpliwie na aksjologicznych rozważaniach Tischnera kładzie się cieniem brak osadzenia tej myśli w klasycznie rozumianej metafizyce⁵⁰. Wiemy, że krakowski

⁴⁶ Należy pamiętać, że poznanie aprioryczne u fenomenologów nie ma znaczenia *stricte* Kantowskiego i nie oznacza braku, jakiegoś uprzedniego doświadczenia, lecz niezależność wartości poznania od tego doświadczenia.

⁴⁷ Zob. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, Warszawa 1982, s. 225.

⁴⁸ Zob. R. Ingarden, *O poznawaniu cudzych stanów psychicznych*, [w:] tenże, *U podstaw teorii poznania*, Warszawa 1971, s. 420–427.

⁴⁹ Por. tenże, *Wykłady z etyki*, dz. cyt., s. 340–346.

⁵⁰ Zob. I. Dec, *Czy tylko fenomenologia egzystencjalna człowieka?*, art. cyt., s. 321–326. Autor wskazuje na niewystarczalność fenomenologii w wyjaśnianiu faktu ludzkiego. Fenomenologia Tischnera dociera m.in. do tych aspektów bytu ludzkiego, na które tomizm jest ślepy, ujmuje prawdę o człowieku, lecz nie jest to spojrzenie jedyne. Brak rozważań metafizycznych grozi popadnięciem filizofii w redukcjonizm i dogmatyzm.

filozof wcale sobie takiego zadania nie stawiał, sądząc, że ontologia jest wobec problemu człowieka bezsilna. Nie zmienia to jednak faktu, że osoba jako byt-dla-siebie i podmiot dramatu suponuje nie tylko pytania o warunki możliwości przyjęcia łaski itp., lecz także, parafrazując Ingardena, ontyczne⁵¹ podstawy bytu-dla-siebie. Zdaje się, że w odpowiedzi na pytanie o podstawy doświadczenia wartości nie można pominąć ani antropologii, ani teorii bytu i związanego z nią pytania o źródła rzeczywistości⁵². Być może Tischner nie wchodził w ontologię w poszukiwaniach aksjologicznych m.in. dlatego, że oparta o ontologię Ingardenowska aksjologia dała sporo wyników negatywnych. W twórczości Ingardena aksjologia, ze względu na ilość poświęconego miejsca, stanowiła dziedzinę marginalną. Zastosowanie wypracowanej na gruncie ontologii siatki pojęć, takich jak: sposób istnienia przedmiotu (wymiar egzystencjalny) materia (wymiar materialny – jakościowe uposażenie przedmiotu jako pewnej postaci bytu), forma (wymiar formalny), zaowocowało aksjologią negatywną – wiedzą o tym, czym wartości nie są⁵³. Jak wspomnieliśmy w pracy, Ingarden nie znalazł dla wartości sposobu istnienia spośród ustalonych na gruncie ontologii: istnienia realnego, intencjonalnego i idealnego⁵⁴. Problem potęguje się, zważywszy na możliwość różnego sposobu istnienia różnych wartości, np. etycznych, estetycznych. Same rodzaje wartości nie są także jasno wyodrębnione – do tego – zgodnie z rzetelnością i ścisłością myślenia Ingardena, trzeba byłoby poznać formę poszczególnych typów wartości.

⁵¹ Pomijamy tu rozróżnienie między ontologią a metafizyką. Tischner często używał tych terminów zamiennie.

⁵² Postulowane osadzenie aksjologii w antropologii w ujęciu klasycznym realizuje np. A. Rodziński w swojej etyce godności, w której interpretuje moralność osoby, uwzględniając zarówno metafizyczny (substancjalny), jak i aksjologiczny wymiar człowieka. Chodzi o zaznaczenie dwóch różnych aspektów rzeczywistości człowieka (byt – wartość), a nie o przeciwstawianie różnych sposobów istnienia: idealnego i realnego. Zob. A. Rodziński, *Moralność i byt*, „Roczniki Filozoficzne” 1965, t. 13, z. 2, s. 113–122; *Wprowadzenie do etyki personalistycznej*, „Znak” 1967, nr 9; *Personalistyczna koncepcja kultury a prawo naturalne*, „Roczniki Filozoficzne” 1970, t. 13, z. 2, s. 77–89.

⁵³ Należy zaznaczyć, że Ingarden nie wykluczał wypracowania – w oparciu o badania aksjologiczne – nowych pojęć.

⁵⁴ „Wydaje się, że żadna postać czy odmiana sposobu istnienia, jaką znamy – a więc ani byt idealny, ani byt realny, ani byt czysto intencjonalny (heteronomiczny) – nie nadaje się do tego, by ją przyznać sposobowi, w jaki przynajmniej niektóre wartości, a w szczególności wartości moralne, istnieją, o ile istnieją warunki ich realizacji”. R. Ingarden, *Czego nie wiemy o wartościach*, [w:] *Przeżycie – dzieło – wartość*, dz. cyt., s. 108–109, oraz w innym miejscu: „Trzeba tu szukać jakiejś drogi pośredniej, jakiegoś *modus existentiale*, która z jednej strony byłaby czymś mniej, czymś innym niż prosta realność, a z drugiej strony byłaby czymś więcej i innym niż prosta intencjonalność, zwykły koszmar ludzki narzucony na świat z powodu ludzkiego błędu czy takich lub innych uczuć. Jeżeli jednak Państwo spytają, jaki jest ten pośredni sposób istnienia, to na to pytanie nie odpowiem. Być może trzeba rozbudować jeszcze bardziej, niż próbowałem to zrobić, samą ontologię egzystencjalną, wykombinować inne *modi existentiae*, które nadawałyby się właśnie do wartości, i to może jeszcze do wartości różnego rodzaju, z jednej strony moralnych, a z drugiej estetycznych czy użytecznościowych”. Tenże, *Wykłady z etyki*, dz. cyt., s. 337.

Z uwagi na to, że wartość jest zawsze wartością czegoś, do jej opisu nie można zastosować kategorii rzeczy ani procesu. Również potraktowanie wartości jako cechy (relacji) odrzuca Ingarden, argumentując, że własność determinuje przedmiot, wartościowość zaś i materia wartości jest determinowana przez przedmiot własności lub naturę przedmiotu. W tym kontekście pojawia się pytanie o źródłowe doświadczenie aksjologiczne. Dla Ingardena ontologia była punktem wyjścia – wartość jest zawsze wartością jakiegoś przedmiotu. Obejmując doświadczeniem przedmiot, chciał uchwycić „ucieleśnioną” w nim wartość. Częściowo zadanie zakończyło się fiaskiem⁵⁵. Tischner źródłowe doświadczenie aksjologiczne znajduje w sytuacji dialogicznej.

Mimo tych uwag należy z całą mocą stwierdzić, że aksjologiczną myśl Tischnera cechuje oryginalność i swoisty, głęboki ethos. Ważnym dokonaniem krakowskiego filozofa jest przewyciężenie materialnej etyki wartości przez wkroczenie w myśl dialogiczną, lecz przede wszystkim – poprzez znalezienie prawdziwie metafizycznego „źródła wartości”, tj. Dobra. Pierwotnie, w obliczu kryzysu polegającego na braku pewności tego, co podstawowe (utrata spontanicznej wiary w Boga i przekonanie o stałości zewnętrznej i wewnętrznej natury człowieka), wartości miały stanowić płaszczyznę porozumienia dla ludzi o odmiennych orientacjach światopoglądowych, ponieważ nie wymagały tej wiary, co Bóg, ani też wiedzy o istocie rzeczy i naturze człowieka. Jednak spotkanie z żywym człowiekiem i jego kryzysem nadziei zwróciły uwagę Tischnera na pytania o Transcendencję. Okazało się, że idealne istności (Ingarden) nie mogą stanowić trwałego fundamentu etyki, lecz może być nim zobowiązanie płynące z horyzontu Dobra, które rodzi się wraz ze spotkaniem drugiego człowieka. Kluczem do wejrzenia w strukturę bytu ludzkiego nie było ostatecznie doświadczenie wartości, czy przeżycie odpowiedzialności, lecz doświadczenie zła. Jest to ważne doświadczenie, skandal w oczach człowieka, który musi zacząć myśleć. Dopiero w świetle traumy zła nabierają swej właściwej wagi pytania o dobro, istnienie usprawiedliwione i wartości.

Ze znalezieniem fundamentów wartości w Transcendencji wiąże się centralny wątek ludzkiej egzystencji, czyli dramat religijny, a z nim problem uniwersalizmu myśli Tischnera. Inspirowane myślą Rosenzweiga zagadnienie dramatu religijnego może budzić wątpliwości co do uniwersalności rozstrzygnięć antropologicznych Tischnera. Trudno jednoznacznie stwierdzić, czy odpowiedź na prawdziwy dramat człowieka, tj. dramat z Bogiem, jest do przyjęcia np. przez agnostyków czy wyznawców religii, w których idea Boga wcale nie występuje. Czy możliwe w ogóle jest myślenie religijne bez myślenia o konkretnym Bogu? Jednym słowem, czy propozycja Tischnera może być uniwersalna, do przyjęcia dla wszystkich? Wiele pojęć zaczerpniętych z tradycji chrześcijańskiej Tischner interpretuje nieteologicznie, choćby pojęcie łaski.

⁵⁵ Por. A. Węgrzecki, *Między ontologią a doświadczeniem*, [w:] T. Gadacz [red.], „Zawierzyć człowiekowi...”, dz. cyt., s. 353–364.

Łaska „wydarza się” nie tylko w relacji Bóg–człowiek, lecz także w relacjach międzyludzkich. Co miałyby do zaoferowania filozofia dramatu, gdyby „wyprać” ją z jej chrześcijańskiego charakteru, potraktować Boga jako wielką metaforę? Należy jednocześnie pamiętać, że krakowski fenomenolog widzi „potępienie” jako istnienie nieusprawiedliwione, bo przeniknięte złem (istnieję, choć nie mam do tego prawa), niekoniecznie eschatycznie. Wrażliwość na zło „człowieka agatologicznego” mogłaby tłumaczyć, dlaczego zło sprawia, że człowiek chce „stać się rzeczą”. Jednak gdy zapytamy o źródło łaski, to czy można je pojąć inaczej niż osobowo? Metafora Boga musi – konsekwentnie do paradygmatu dialogicznego – odnosić do osoby. Zdaje się być oczywistym, że warunkiem przyjęcia propozycji Tischnera jest wiara, jednak daje do myślenia to, że po jego „agatologię” sięgają ludzie, którzy tej wiary dopiero poszukują⁵⁶. Może jest to po prostu wyraz „człowieka agatologicznego”, tęskniącego za dobrem?

5.3. Krapca a Tischnera ujęcie relacji: człowiek–wartości

Podjęcie skonfrontowania relacji człowiek–wartości w myśli aksjologicznej J. Tischnera i M. A. Krapca może być interesujące z kilku względów. Po pierwsze, jak ukazałiśmy w pierwszym rozdziale, Tischner był krytykiem tomizmu. Wprawdzie deklarował, że nie chodzi mu o krytykę samej filozofii tomistycznej, lecz o jej niewystarczalność dla chrześcijaństwa, to nie można oprzeć się wrażeniu, że w gruncie rzeczy polemizował z nią w każdej możliwej kwestii. Recenzja do dzieła Krapca *Ja – człowiek*, która nie zostawiła na książce „suchej nitki”, czasem nie była wolna od nuty ironii. Zważywszy na osobiste animozje⁵⁷ obu filozofów, można mieć trochę wątpliwości, na ile krytyczne głosy były do końca rzetelne⁵⁸. Oczywiście, nie chodzi nam tu o ocenę słuszności wzajemnej krytyki.

⁵⁶ Do sformułowania tego sądu upoważniło mnie osobiste doświadczenie, a także pozaseminaryjne rozmowy z tymi, którym myśl Tischnera jest jakoś bliska.

⁵⁷ Zob. W. Baczyński, *Człowiek jako istota...*, dz. cyt., s. 54, przyp. 95.

⁵⁸ Może budzić zdziwienie choćby Tischnera krytyka miłości w ujęciu Krapca, który pisze, że szczytowym momentem aktu miłości jest moment darowania siebie. W tym kontekście krakowski filozof pisze: „Pojęcie *darowania siebie* jest niezmiernie wieloznaczne. Doświadczenie *darowania się drugiemu* leży u podstaw opisywanej przez E. Fromma *ucieczki od wolności*. Co ta ucieczka ma wspólnego z miłością? Stoi ono również w bezpośrednim związku z opisanym przez G. Marcela posesywnym *mieć*. „Gdy ja daję siebie i drugi daje mi siebie, to wynikiem tego wcale nie musi być to, że *bardziej jestem*, lecz to, że *więcej mam*”. J. Tischner, *Człowiek przez okna systemu*, art. cyt., s. 324. Tymczasem Krapiec nie mówi o „dawaniu”, lecz darowaniu. Różnica jest może subtelna, lecz trudno przypuszczać, by Tischner jej nie widział.

Po drugie, odmienne spojrzenie z obu filozofów na człowieka suponuje pewien spór. Jeden z aspektów tego sporu nazwijmy sporem o „człowieka wobec wartości”. W tej kwestii nie będzie naszym celem rozstrzygnięcie, „po której stronie jest racja”. Zważywszy na odmienne paradygmaty badawcze obu filozofów, można powiedzieć, że obaj dotyczą prawdy o człowieku we właściwym dla swej myśli świetle. Po przyjrzeniu się ujęciom relacji człowiek–wartości u obu myślicieli, może się okazać, że w wielu punktach spór jest pozorny. Podjęte tu zagadnienie z pewnością nie wyczerpie problemu i będzie miało charakter szkicowy, o czym decyduje zasadniczy problem badawczy niniejszej pracy. Uwzględnienie tylko kilku najważniejszych naszym zdaniem tekstów „aksjologicznych” M. A. Krapca może skutkować pewnymi uproszczeniami. Sformułowane poniżej uwagi nie będą uzurpowały sobie prawa do wyłączności spojrzenia na relację człowiek–wartości u obu myślicieli, natomiast mogą stanowić przyczynek do pogłębionych badań w tym względzie.

Na temat problematyki wartości w tomizmie krakowski myśliciel pisze ironicznie: „[wartości chrześcijańskich nie respektują tomiści ze szkoły lubelskiej – przyp. K. S.] Czy nikt nie zwrócił uwagi na zakłopotanie, w jakie wtrąciło ich pytanie, co sądzą o wartościach? Żeby była jasność: przedstawiciele tomizmu egzystencjalnego przyjmują chrześcijaństwo, ale bez *wartości*. Pojęcie wartości kojarzy się im bowiem z subiektywizmem i relatywizmem oraz prymatem rozumu praktycznego przed teoretycznym. Dla przedstawicieli tej szkoły istnieje naprawdę jedynie *substancja*, a ponieważ *wartości* nie są *substancjami*, nie warto się nimi bawić i otwierać drogi do Ewangelii. Należy się oprzeć na *realnym bycie*”⁵⁹. Jak pokażemy, te ostre słowa nie są zasadne.

Rzeczywiście, tomizm traktuje aksjologię jako dziedzinę pochodną od metafizyki. Aksjologia jest sferą raczej marginalną, co nie znaczy, że dyskryminowaną. Jej drugorzędna rola wynika z założeń systemu. Mówiąc ogólnie, w ujęciu personalizmu chrześcijańskiego wartości stanowią jakości, cechy lub zespoły cech różnorodnych realnie istniejących bytów. Idealny świat wartości nie istnieje. Rzeczy (w znaczeniu: wszystkie realnie istniejące byty) są wartościowe wtedy i tylko wtedy, jeżeli realizują swoją idealną formę, natomiast działania tych rzeczy mogą być wartościowe, jeżeli realizują sobie właściwy cel. Wartości, będąc własnościami relacyjnymi, czyli ujmowanymi jako przedmiot lub cel ludzkiego poznania, zainteresowania, upodobania i dążenia, są wyrazem obiektywnej struktury bytu i z niej wynikają, więc nie redukują się tylko do intersubiektywnych przekonań i dążeń ludzi. Wartości stanowią hierarchię, na której szczycie jest Absolut – byt, który nie ma w sobie żadnej potencjalności.

W klasycznej filozofii bytu wyróżniono wartości podstawowe⁶⁰, takie jak: prawda, dobro, piękno, świętość, następnie: wartości ekonomiczne, techniczne

⁵⁹ J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności*, dz. cyt., s. 171–172.

⁶⁰ Np. W. Stróżewski, oprócz fundamentalnych (podstawowych), czyli transcendentálnych wartości: prawdy, dobra i piękna, wymienia jeszcze wartości: pozarzeczywiste (idee platońskie) oraz urzeczywist-

i witalne⁶¹. Wśród filozofów tomistycznych nie ma zgodności, co do bytowej kwalifikacji wartości⁶². Na przykład Kalinowski podkreśla ścisły związek między bytem a wartością, natomiast M. Gogacz wiąże je ze skutkami relacji osobowych, przy czym same wartości widzi jako trwanie relacji między bytami realnymi⁶³. Z tym drugim ujęciem nie zgadzał się Tischner. Niestety, nie podjął rzeczowej polemiki z Gogaczem, lecz ograniczył się do ironicznych aluzji⁶⁴.

Przyjrzyjmy się myśli jednego z głównych przedstawicieli szkoły lubelskiej, kładąc akcent na zagadnienie wartości⁶⁵. Antropologiczne ustalenia Krapca przybliżymy tylko w zakresie koniecznym do naświetlenia relacji: człowiek–wartości. Człowiek, w ujęciu lubelskiego filozofa, to byt dynamiczny, o strukturze aktualno-możliściowej⁶⁶. Jest bytem duchowo-cieleśnym, przy czym dusza, jako czynnik formalny, organizuje ciało. Dusza, substancja niezupełna, jest nieśmiertelna. Aktualizowanie ludzkiej, osobowej potencjalności w stosunku do właściwego sobie przedmiotu pojawia się w sumieniu (poznanie fronetyczne) jako zobowiązujący sąd praktyczny. Manifestacją bytu osobowego jest Jaźń–Ja podmiotujące wszystkie akty „moje”, górujące nad treściami tych aktów i przeżyć. Przyszłe spełnianie aktów widzi Jaźń jako

niane (cnoty urzeczywistnione wysiłkiem rozumu i woli). Por. W. Stróżewski, *W kręgu wartości*, Kraków 1992, s. 60.

⁶¹ Z. Matulka, *Aksjologiczne założenia dydaktyki w świetle filozofii personalistycznej*, „Ruch Pedagogiczny” 1993, nr 3–4, s. 25–26.

⁶² Por. E. Podrez, *Człowiek – Byt – Wartość. Antropologiczne i metafizyczne podstawy aksjologii chrześcijańskiej*, Warszawa 1989, s. 182.

⁶³ „[...] wartość jest trwaniem relacji z tym, co intelekt rozpoznał jako prawdę, a wola wybrała jako dobro. [...] Wartość przysługuje relacjom, a nie bytom samodzielnym jako ich cecha. Łączy zawsze dwa byty, które wyznaczają naturę relacji, i bez tych bytów nie można jej zidentyfikować. Oderwana od swych podmiotów, rozważana sama w sobie, jest narażona na usamodzielnienie bytowe lub zobiektywizowanie. [...] W ujęciach realistycznych jest zawsze trwaniem więzi między jednostkowymi bytami”. M. Gogacz, *Osoba zadaniem pedagogiki. Wykłady bydgoskie*, Warszawa 1997, s. 41. Zob. tenże, *Uwagi do tematu wartości*, „Studia Philosophiae Christianae” 1981, z. 1, s. 200–209.

⁶⁴ Zob. J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności*, dz. cyt., s. 171–172. J. Tischner odniósł się do poglądu M. Gogacza na wartości jako względnej i zmiennej oceny bytów i ich własności: „Przedstawmy sobie to obrazowo. Jestem komuś winien tysiąc złotych. Mnie z tym dobrze. Jemu źle. No cóż, ja oceniam fakt pozytywnie, on negatywnie. Mamy dwie przeciwstawne wartości. Wartości są bowiem ocenami. Jak jest naprawdę, nie możemy wiedzieć, bo nie istnieje żadna obiektywna sprawiedliwość. Tenże, *Świadectwo filozofii*, art. cyt., s. 266–267.

⁶⁵ Wzajemne relacje filozofii dramatu i tomizmu podejmują cytowane już prace J. Wadowskiego (*Dramat pytań egzystencjalnych*, s. 220–227; Autor stwierdza, że filozofia dramatu i tomizm dotyczą problemu człowieka pod różnymi aspektami i w rzeczywistości mogą stanowić komplementarne ujęcia bytu ludzkiego) oraz W. Baczyńskiego (*Człowiek jako istota dramatyczna*, s. 209–214), dlatego odsyłamy do ich lektury i skupiając się na zagadnieniach aksjologicznych, nie dublujemy sformułowanych tam trafnych uwag.

⁶⁶ „Złożenie bytu z możliwości i aktu, i konieczność aktualizowania siebie jako bytu *otwartego* na różny sposób jest podstawą bytową porządku także moralnego”. M. A. Krapiec, *Człowiek i wartość*, „Roczniki Filozoficzne” 1979, t. 27, z. 2, s. 54.

afirmację siebie i autokrację rozumianą jako aktualizację w sferze poznania, miłości i wolności⁶⁷.

W tym miejscu zwróćmy uwagę na krytyczny głos J. Tischnera pod adresem antropologii M. A. Krapca. Twórca filozofii dramatu traktuje Krapcowy obraz człowieka jako redukcjonistyczny, ponieważ nie uwzględnia on pasywnego wymiaru osoby, czasowego wymiaru ludzkiego bycia i tego, co ten wymiar warunkuje. Tischner kontestuje także negatywną ideę duchowości oraz „myślenie systemowe”⁶⁸, na którego gruncie padają rozstrzygnięcia antropologiczne⁶⁹. Jak ukazaliśmy w rozdziale pierwszym, jednym z ważniejszych, interesujących nas zarzutów Tischnera wobec filozofii tomistycznej było podporządkowanie teorii bytu etyki, a konsekwentnie, również aksjologii. Należy jednak zwrócić uwagę na charakter owego „przyporządkowania”. M. Krapiec uważa, że „W filozofii bytu [...] najrozmaitsze typy ludzkiego poznania uznaje się za zasadnicze intelektualne poznanie, wobec tego okazuje się pierwotniejsza analiza samego bytu, ujętego w swych elementach konstytutywnych, nad rozważaniem bytu w przyporządkowaniu do intencyjnych aktów psychiki; i dlatego pierwotniejsza jest kategoria samego bytu nad teorią wartości. Teoria wartości suponuje zatem teorię bytu jako pierwotniejszą w aspekcie nie tylko ontycznym, ale także epistemologicznym”⁷⁰. Tradycyjną fenomenologię wartości ocenia Krapiec negatywnie, głównie z powodu oderwania wartości od bytu. Oderwanie wartości od bytu dokonało się za sprawą Kantowskiego rozdzielenia porządku powinności i rozumu teoretycznego⁷¹.

Według lubelskiego tomisty, świat wartości nie konstytuuje oddzielnej od bytu dziedziny *sollen*, lecz jest związany ściśle z bytem. Dziedzina *sollen* to aktualizacja realnych potencjalności człowieka pod przewodnictwem sumienia⁷². Związek wartości z bytem, a właściwie tożsamość, oddaje teoria transcendentalistów⁷³. Wartością jest każda z transcendentalnych cech bytu i zarazem wszystkie razem. Własności transcendentalne bytu nie są od niego oddzielone, lecz są bytem. Jeżeli byt jest ujmowany jako korelat intencjonalnego aktu woli (pożądania), to jest dobrem⁷⁴,

⁶⁷ Zob. tenże, *Ja-człowiek*, dz. cyt., s. 108–137, 280–281.

⁶⁸ Zob. p. 1.1.

⁶⁹ Por. J. Tischner, *Człowiek przez okna systemu*, art. cyt., s. 332.

⁷⁰ M. A. Krapiec, *Filozofia bytu a zagadnienie wartości*, „Znak” 1965, nr 4, s. 432–433.

⁷¹ Dla rozumu teoretycznego, który nie jest w stanie poznać „rzeczy samych w sobie”, wolna wola jest podległa zasadzie przyczynowości. Wolna jest tylko dla rozumu praktycznego, gdzie kieruje nią niezależny od doświadczenia, czyli aprioryczny i zarazem formalny postulat rozumu, tzw. imperatyw kategoryczny: „[...] Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twojej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1981, s. 60.

⁷² Por. M. A. Krapiec, *Człowiek i wartość*, art. cyt., s. 65.

⁷³ Zob. tenże, *Transcendentalia a uniwersalia*, „Roczniki Filozoficzne” 1959, t. 7, z. 1, s. 5–39.

⁷⁴ „I, jak w porządku teoretycznym byt, i transcendentalia (rzecz, prawda, dobro, piękno) dają się poznawczo wyrazić w postaci pierwszych zasad, tak też w dziedzinie praktycznej dobro przejawia się

jeżeli ujmowany jest poznawczo, staje się prawdą, jeżeli jest przyporządkowany jednocześnie do rozumu i woli, jest pięknem. Wartość określa Krapiec jako jakość bytu, o ile ten byt jest przedmiotem intencyjnych aktów poznawczo-pożądawczych⁷⁵. O ile dobro transcendentalnie ujęte utożsamia się z bytem i jest przedmiotem pożądania woli, o tyle wartość w dobru stanowi o tym, że przedmiot jako dobro jest ceniony i pożądany.

Nie wszystko, o czym orzekamy wartościująco, mieści się w teorii transcendentaliów. Tak jest z wieloma wartościami, na przykład etycznymi czy witalnymi. Przyjrzyjmy się temu zagadnieniu bliżej. „Miejsce” wartości etycznych widzi lubelski filozof w aktach osoby. Co to oznacza? Po pierwsze, kontestację platońskiego idealnego sposobu istnienia. Po drugie, odrzucenie fenomenologicznego oglądu. Jak sądzi M. Krapiec, ani fenomenologia, ani system platoński, nie mają wiele wspólnego z tłumaczeniem realnie istniejącej rzeczywistości⁷⁶. Podstawowym zadaniem filozofii jest bowiem ukazanie ostatecznych, uniesprzeczniających czynników wszystkiego co istnieje, wyrażone pytaniem: dzięki czemu?⁷⁷

Skoro wartości nie istnieją idealnie, a jedynie w aktach ludzkich, to rodzi się pytanie, jak je poznajemy? Krapiec odpowiada, że wartości są nam dane w pewnym akcie-zestroju, który jest przedmiotem intencjonalnym. Zagadnienia intencjonalności bytu w ujęciu lubelskiego tomisty nie będziemy tu rozwijać, wskazując tylko na to, co konieczne. W kontekście Tischnerowskiej krytyki antropologii M. A. Krapca należy zaznaczyć, że lubelski filozof nie stroni od rozwiązania problemu intencjonalności. Warto wspomnieć, że pojęcie intencjonalności pojawiło się po raz pierwszy u św. Tomasza z Akwinu. Lubelski tomista staje w opozycji do Ingardenowskiej koncepcji przedmiotu intencjonalnego, zasadzając swą argumentację na tym, że przedmiot intencjonalny musi istnieć istnieniem podmiotu, a nie intencjonalnym, „na barkach” aktów świadomości i przedmiotu realnego, który jest fundamentem bytowym przedmiotu intencjonalnego, jak chciał Ingarden. W przeciwnym razie, przyznajemy przedmiotowi *de facto* istnienie realne, co powoduje zatarcie różnicy między bytem a niebytem, stwarzaniem a poznaniem. Jednocześnie mielibyśmy do czynienia z sytuacją, w której w ramach istniejącego bytu (podmiotu), byłoby coś, co ma własne istnienie⁷⁸. Wróćmy do kwestii wartości.

poznawczo w postaci sądu, będącego istotnym wyrażeniem naturalnego prawa: dobro jest pożądane i należy go pożądać (czynić), a zło (odczute jeszcze spontanicznie i nierefleksyjnie) wzbudza odrazę i należy go unikać”. Tenże, *Ja – człowiek*, dz. cyt., s. 261.

⁷⁵ „Jest więc wartość w dobru racją konkretnej pożądalności: jest właśnie korelatem pożądawczych aktów naszej emocji”. Tenże, *Przeżycie moralne a etyka*, „Znak” 1965, nr 9, s. 1136.

⁷⁶ Tenże, *Decyzja – bytem...*, art. cyt., s. 57.

⁷⁷ Por. tenże, *Filozofia bytu a zagadnienie wartości*, art. cyt., s. 424.

⁷⁸ „Gdyby treść intencjonalna miała jako swe uposażenie choćby najsłabsze istnienie, to nie można by z analizy tak pojętego bytu intencjonalnego wnioskować o istniejącym podmiocie, a więc o człowieku, jego duszy, itd., gdyż tak pomyślany byt intencjonalny, nawet istniejący najsłabiej, uniemożliwiłby

Jak wspomnieliśmy, wartości są dane poznawczo w pewnym przedmiocie intencjonalnym. W akcie poznania byt intencjonalny jest zapodmiotowany w ludzkiej psychice, czyli istnieje jej istnieniem⁷⁹. Krapiec uważa, że w rzeczywistości stosunków międzypersonalnych istnieje, bądź powinien istnieć, zestaw aktów osobowych, który stanowi optymalny, szczytowy stan aktualizacji potencjalności osobowych. W „akcie-zestroju”, który jest bytem intencjonalnym, optimum aktów osobowych zyskuje jakąś jedność⁸⁰. Jako zawierający ogromną ilość relacji umożliwiających w najlepszy sposób realizowanie potencjalności osoby, stanowi intencjonalny przedmiot, wzór do realizacji⁸¹ w akcie osobowym. Lubelski tomista zaznacza, że „wzór” jest niedookreślony i zyska swoje dookreślenie w akcie osobowym⁸². Można powiedzieć, że zrealizowanie przez człowieka wartości w akcie osobowym (np. wartości sprawiedliwości) powoduje zaistnienie nowej jakości. M. A. Krapiec łączy wartości etyczne nie z jakościami transcendentnymi bytu, lecz z treścią „nadbudowaną”, różną od treści bytu, czyli jakością kategorialną. Przykłady takich wartości kategorialnych zawiera formuła „roztropny” czy „odważny”. Chociaż tomizm takiego zadania sobie nie stawia, Krapiec podkreśla, że ewentualna systematyzacja wartości rozumianych jako własności kategorialne byłaby uzależniona od charakteru bytu, który jest „nositелеm” wartości, a także od możliwych do utworzenia ze względów poznawczych kategorii bytu⁸³.

Lubelski tomista rozpatruje problematykę wartości w nawiązaniu do Arystotelesowskiej koncepcji cnoty. Sprawiedliwość czy męstwo nie istnieje w niebie platońskich idei, lecz w spełnianym akcie osobowym. Przedmiot aktu, jako *hic et nunc* istniejące dobro, poza ten akt nie wykracza. Zdaniem lubelskiego filozofa, w ustalaniu ludzkich wartości pomocna jest analiza ludzkiej działalności⁸⁴. Na wartość człowieka

immanencję (obecność) jaźni (byłaby ona czymś zewnętrznym w stosunku do istniejącego bytu) we wszystkich aktach poznawczych”. Tenże, *Ja – człowiek*, dz. cyt., s. 208.

⁷⁹ Por. Tamże.

⁸⁰ Szerzej na ten temat zob. A. P. Bator, *Intencjonalność sztuki w filozofii Romana Ingardena i Mieczysława Alberta Krapca*, Wrocław 1999, s. 135–197.

⁸¹ Realizacja, czyli konkretne działanie człowieka, zawiera elementy: motyw (przyczyna celowa), determinacja (przyczyna sprawcza). Człowiek jako przyczyna sprawcza swojego działania ukonstytuuje się w akcie decyzji, która ogniskuje w sobie poznanie kończące się konkretnym sądem praktycznym, determinacją do działania „wypływającą” z sądu praktycznego, oraz realne, fizyczne działanie. Por. M. A. Krapiec, *Decyzja...*, art. cyt., s. 63. Zob. tenże, *O rozumienie bytu moralnego*, „Roczniki Filozoficzne” 1983, t. 31, z. 2, s. 91–102.

⁸² Por. tenże, *Człowiek i wartość*, art. cyt., s. 57–58.

⁸³ Por. tenże, *Filozofia bytu a zagadnienie wartości*, art. cyt., s. 431.

⁸⁴ Por. tenże, *Człowiek i wartość*, art. cyt., s. 59. Za Arystotelesem wymienia Krapiec trzy typy poznania: prawdziwościowe, fronetyczne (sąd praktyczny wskazuje konkretne byty realne jako dobra determinujące człowieka do działania) oraz poznanie związane z twórczością. W każdym akcie osobowym jest moment poznania, wolności, miłości i twórczości. Poznanie, miłość i wolność przenikają się (występują razem) w każdym działaniu ludzkim, zarówno w poznaniu fronetycznym, jak i teoretycznym.

wpływa sumienie usprawiane w wydawaniu sądów praktycznych oraz pokierowaniu w wyborze realizacji odnośnej wartości. Człowiek „staje się tym, co realizuje w swoim wolnym wyborze”⁸⁵. Sumienie – jako „woźnica cnót” – winno być usprawione wartością (cnotą) roztropności, uczucia popędliwe – cnotą męstwa, uczucia pożądlive – cnotą umiarkowania⁸⁶. Ludzkie wartości, w ujęciu Krapca, to świat cnót, które są rozumiane jako jakości bytu ludzkiego w jego osobowym działaniu, które realizuje szczytowy stan aktualizacji potencjalności osobowych⁸⁷. Najwyższe wartości doczesnego życia ludzkiego stanowią cnoty teologiczne, ponieważ „otwierają” człowieka na Stwórcę. Spróbujmy wskazać na wspólne rysy myśli aksjologicznej obu filozofów.

Po pierwsze, zarówno u J. Tischnera, jak i M. A. Krapca, działania moralnego człowieka nie da się pojąć bez odniesienia do Absolutu, przy czym należy mieć na uwadze różne odcienie znaczenia słów: „Absolut” i „wartości” u obu filozofów. Twierdząc tak, należy pamiętać, że Tischnerowskie ujęcie Boga jest zakorzenione w tradycji biblijnej, M. A. Krapiec zaś rozwija intuicje Akwinaty. Ponadto myśliciele posługują się odmiennymi metodami. Bóg dla J. Tischnera to Absolut Dobra i szczególnego rodzaju Wartość osobowa⁸⁸, uzasadniająca sens wszystkich innych wartości, której doświadczenie jest najbardziej żywe w obliczu możliwości potępienia⁸⁹. Ujęcie M. A. Krapca nie wyklucza Boga, jako Absolutnego Dobra, a nawet je zakłada, z tą różnicą, że Dobro Absolutne „musi” najpierw istnieć. Lubelski filozof związek wartości z Absolutem dostrzega na innej drodze niż Tischner. Sąd praktyczny ukazuje dobro – wartość, którą człowiek na drodze decyzji może, działając, zrealizować. Krapiec uważa, że treść sądu praktycznego jest ujęciem obiektywnego stanu rzeczy dotyczącego świata osób i przedmiotów, a także samego siebie. Ten stan rzeczy jest zależny od ostatecznego źródła rzeczywistości, tj. Absolutu⁹⁰. Generalną regułą postę-

⁸⁵ „[...] akty decyzji, jako wewnętrznie stopione z moralnością, *decydują* (w sensie – konstytuują!) moralne oblicze człowieka. Poprzez akty decyzyjne *rzeźbimy* sobie naszą osobową twarz. Akty decyzyjne, wyznaczające ostatecznie charakter działania ludzkiego, umiejscawiają nas nie w kategoriach *mieć*, ale w kategorii *być*. Jesteśmy takimi, jakimi zdecydowaliśmy się *być* poprzez nasze decyzje”. Tenże, *Decyzja...*, art. cyt., s. 61. Por. tenże, *Człowiek i wartość*, art. cyt., s. 64.

⁸⁶ Por. tamże.

⁸⁷ Por. tamże, s. 65.

⁸⁸ „Bóg pojawia się w etyce i na gruncie moralności jako Wartość – najwyższa wartość. [...] Bóg, będąc wartością najwyższą, jest zarazem *jakościowo* inny niż cała reszta wartości”. EWN, s. 142.

⁸⁹ „Prawda usprawiedliwia wartość niższą. Ktoś może zapytać: *po co mam osiągać prawdę?, po co mi prawda?* Wtedy przychodzi odpowiedź: *szukajcie prawdy, a prawda was wyzwoli*, wtedy okazuje się, że to *das Heilige* uzasadnia wszystko inne. Żeby takie uzasadnienie było możliwe, człowiek musi odkryć, że grozi mu jakieś potępienie, że żyje w upadku. Wartość *das Heilige* jest wtedy dopiero doświadczana, kiedy w tle istnieje doświadczenie antywartości: potępienia, zgubienia”. EAH, s. 391.

⁹⁰ „Nie można bytowości reguły postępowania ludzkiego (zawartości treściowej sądu praktycznego ostatecznie determinującego moje działanie) oderwać od bytu ujętego analogicznie, a więc i od Bytu pierwszego, jako racji bytu wszystkiego, co istnieje”. M. A. Krapiec, *Decyzja...*, art. cyt., s. 61.

powania człowieka jest Absolut (odwieczne prawo), który jako Stwórca jest gwarantem prawdziwości naturalnych rozumnych skłonności ku rzeczywistym rzeczom⁹¹.

Po drugie, obaj myśliciele uznają prawdę za naczelną wartość. O ile krakowski fenomenolog ujmował prawdę jako warunek konieczny realizacji innych wartości, o tyle przedstawiciel tomizmu egzystencjalnego ujmuje ją w kontekście jednej z trzech działalności człowieka, tj. „teorii”. Krapiec twierdzi, że prawda „jako kryterium i cel ludzkiego poznania stanowi wartość wstępną, podstawową, sprawdzającą wartość wszelkich innych działań osobowych. [...] Prawda jawi się zatem jako ludzka wartość fundamentalna, gdyż ona jest przedmiotem i celem naszych podstawowych aktów intencyjnych, właśnie aktów poznawczych”⁹². Osiągana w procesie poznawczym prawda jest podstawową wartością osobową, wiążącą z otaczającą rzeczywistością⁹³. Dla Tischnera prawda jest także wartością podstawową, nie tylko warunkującą urzeczywistnianie wartości, lecz także ogniskującą wszelkie działanie człowieka⁹⁴.

Po trzecie, Tischnerowska antropologia kreśli *implicite* obraz człowieka zorganizowanego teleologicznie. Pomijamy tu zagadnienie różnych koncepcji etyki, tj. eudajmonistycznej, deontonomicznej czy personalistycznej. Nie chodzi o to, czy cel, jakim jest szczęście (zbawienie), sprowadza bezwzględną moralną powinność do środka prowadzącego ku celowi, lecz o zagadnienie człowieka zorganizowanego „celowościowo”. Jak wspomnieliśmy, osoba w ujęciu Krapca, to byt aktowo-spotencjalizowany, który, w będącym wynikiem decyzji wolnym działaniu, jest zeterminowany przez przedmiot ukazany w sądzie praktycznym jako analogiczne dobro – byt. W mechanizmie celowego działania występują trzy czynniki: motyw pełniący funkcję celu, wzór determinujący formalnie działanie oraz działanie⁹⁵. W ujęciu Krapca cele (dobra – wartości) mają pewną gradację: od celów pośredniczących do celu ostatecznego⁹⁶.

⁹¹ Por. tenże, *Ja – człowiek*, dz. cyt., s. 263.

⁹² Por. tenże, *Człowiek i wartość*, art. cyt., s. 60.

⁹³ Tamże, s. 63.

⁹⁴ „Życie poznawcze człowieka przenika od wewnątrz dążenie do prawdy jako wartości. Jest to bądź wartość zadana do osiągnięcia, bądź wartość już osiągnięta i założona w świadomości pod postacią generalnego poczucia *bycia w prawdzie*. W poznaniu *chodzi o prawdę*. Ponieważ w poznaniu *chodzi o prawdę*, możemy powiedzieć, że prawda nadaje poznaniu szczególną poematyczną jedność. Prawda, będąc przede wszystkim wartością, staje wobec poznania jako zadanie. Jest to zadanie wyjątkowo doniosłe. Warunkiem realizacji i osiągnięcia wszelkich innych wartości jest prawda o wartościach i świecie ich realizacji. Stąd dążenie do prawdy spełnia rolę jednoczącą w stosunku do wszystkich aksjologicznych dążeń człowieka”. FSE, s. 270–271.

⁹⁵ Por. M. A. Krapiec, *Człowiek i wartość*, art. cyt., s. 56.

⁹⁶ Nie wszyscy myśliciele o proveniencji tomistycznej utożsamiają wartość z celem. S. Olejnik pisze: „Pojęcie wartości jest jednak czymś bardziej podstawowym niż pojęcie celu [...]. Wartość właśnie jest tym, co sprawia, że przedmioty zasługują na to, by być cenione i pożądane”. S. Olejnik, *Eudajmonizm*, Lublin 1985, s. 171.

Można postawić pytanie, czy Tischnerowska koncepcja egzystencji człowieka, któremu „chodzi o realizację wartości” i zbawienie, nie mieści się w kategorii środka i celu? Filozof z Krakowa wyjaśniał, że Heideggerowski zwrot „chodzi o”, pewnie wbrew intencji niemieckiego egzystencjalisty, odsyła do wartości. Czy można zasadnie powiedzieć, że „człowiekowi agatologicznemu” chodzi o cel, jakim jest zwycięstwo dobra nad złem w dramacie i istnienie usprawiedliwione? Przedstawiciel materialnej etyki wartości, M. Scheler, nie godził się na utożsamienie wartości i celu. Jednak nie chodzi tu o utożsamienie, lecz o spojrzenie w różnych aspektach, tj. teleologicznym (wartość jako to, ku czemu człowiek dąży, realizując ją) i aksjologicznym, który nie wykluczałby badań nad naturą wartości. Warto przypomnieć, że Tischnera rozumienie wartości, na ile udało się je trafnie odczytać, nie wyklucza potraktowania ich instrumentalnie. Zdaje się na to pozwalać charakter „horyzontu aksjologicznego”. W nim dokonuje się projektowanie „działania”, które może zaradzić problematyczności istnienia Innego⁹⁷. Zresztą sam Tischner nie był zupełnie wolny od ujmowania człowieka w aspekcie teleologicznym. Krakowski fenomenolog mówił, że nie jesteśmy w stanie uciec od wartościowania. Chociaż świat wyprany z wartości może być pomyślany, lecz nie będzie to świat ludzki. Warto zaryzykować analogiczną do Tischnerowskiej tezę, jako odpowiedź na pytanie, czy możemy w naszym myśleniu uciec od myślenia teleologicznego? Wydaje się, że nie. Nasuwa się wątpliwość, czy w codziennym życiu częściej mówimy o wartościach niż o celach⁹⁸. Oczywiście, język potoczny codziennych sytuacji (choć do nich odwoływał się w swej argumentacji krakowski filozof) nie jest argumentem za pierwszorzędnością teleologii względem aksjologii. W ogóle taka alternatywa jest fałszywa. Chodzi nam o to, czy teleologia z aksjologią konieczne się wykluczają. W pismach Tischnera można znaleźć argumenty przemawiające za tym, że się nie wykluczają. Autor *Fenomenologii świadomości egotycznej* stwierdza, że „Życie poznawcze odznacza się wewnętrzną teleologią. Wszystkie zabiegi poznawcze są podejmowane *ze względu* na moment gnostyczny poznania”⁹⁹. W kontekście tezy, że czas jest czynnikiem dezintegrującym świadomość egotyczną w strumieniu przeżyć, doznań, itd., Tischner pisze: „Prawda jako wartość spełnia rolę integrującą *od strony przedmiotu* strumienia ludzkiej świa-

⁹⁷ „To, co agatologiczne, wytrąca człowieka z dotychczasowego rytmu dnia i nocy, wtrąca go w sytuację graniczną, w której wolność akceptuje lub odrzuca samą siebie, rozum chce lub nie chce być rozumem. Sumienie wyrzeka się siebie lub przyznaje się do siebie. To, co aksjologiczne, jest przestrzenią działania [podkr. K. S.] wolności, rozumu i sumienia”. FD, s. 69.

⁹⁸ Na przykład w psychologii pracy mówi się o tzw. syndromie „wypalenia zawodowego”. Jednym z podstawowych jego objawów jest pustka w horyzoncie celów działalności zawodowej, po osiągnięciu uprzednio zamierzonych. W szkoleniach, zwłaszcza personelu kierowniczego, stawia się szczególny nacisk na umiejętność wyznaczania konkretnych, realnych celów na dany okres, ponieważ zasadniczą motywacją nie jest tylko gratyfikacja finansowa, lecz także osiągnięcie zamierzonego celu. Gdyby przenieść to zagadnienie na grunt filozoficzny, to bardziej przystawałoby do koncepcji Krapca niż Tischnerowskiej aksjologii.

⁹⁹ FSE, s. 263.

domości. Tak więc dzięki poznaniu, w którym *chodzi o to, by wiedzieć naprawdę*, strumień czasu nie jest już samą różnorodnością, lecz różnorodnością teleologicznie zorganizowaną¹⁰⁰.

W powyższym kontekście wskaźmy jeszcze sprawę najważniejszą, mianowicie „wewnętrzny” związek wartości z celem. Przypomnijmy, że Tischner w dwóch kluczowych tekstach o problematyce aksjologicznej, tj. artykule *Wartości etyczne i ich poznanie* oraz *Fenomenologia świadomości egotycznej*, przytacza za F. von Rintelenem „wstępne określenie” wartości, w których jest zawarta kategoria celu¹⁰¹. Wartość jest rozumiana jako możliwa do zobiektywizowania treść, która może być zaafirmowana jako cel dążenia człowieka. Warto jeszcze uwzględnić zagadnienie tzw. wartości z założeń intencyjnych¹⁰². Jak pamiętamy, krakowski filozof, posługując się przykładem specyfiku, który jest lekarstwem dla chorego człowieka, wykazał, że warunkiem wartościowości lekarstwa jest założenie przez chorego wartości zdrowia. Wydaje się, że także tutaj miałaby zastosowanie kategoria środka i celu. Tischner uważa, że „Solidaryzować można się tylko z tym, co pojawia się w sferze aksjologicznych założeń intencyjnych i jako takie uczestniczy w wartości, która je zakłada. Będąc jednak w tej sferze i czerpiąc całą swą wartość z wartości, których osiągnięcie umożliwia, sam w sobie jest aksjologicznie neutralny. Z punktu widzenia aksjologicznego odznacza się rysem »ważności«, »doniosłości«, posiada wartość niezbędnego środka do celu, jakim jest poznanie tego, *jak jest naprawdę*”¹⁰³. Zwróćmy uwagę na jeszcze kilka mniej zasadniczych zbieżności.

Tischner mówił o „dobrej woli”, która jest warunkiem człowieka jako bytu moralnego. Jest to stanowisko zbieżne z Krapcową „prawością woli”, rozumianą jako taka, która permanentnie kształtowana jest poprzez przyporządkowanie się realnym i obiektywnym dobrom. Prawość woli gwarantuje podejmowanie decyzji moralnie dobrych, czyli unikanie zła moralnego¹⁰⁴. Warto zwrócić uwagę na jeszcze jedną zbieżność. Jak pamiętamy, Tischner zaadaptował do *Filozofii dramatu* opisaną przez Kępińskiego chorobę psychiczną, w których mieliśmy do czynienia z zaburzeniami zmysłu rzeczywistości wpływającymi na zaburzenia uczucia wartości. Zdaniem lubelskiego filozofa, „niemoc” (*moral insanity*) prawidłowego ujrzenia dobra–wartości zazwyczaj bywa związana ze schorzeniami psychicznymi. Owa „niemoc”, to brak *synderesis*, czyli pierwszych zasad moralnych wyrażonych w sądzie praktycznym. Pierwsze zasady moralne, to uszczegółowienie prawa naturalnego (czyń dobro, unikaj zła), które regulują realizowanie dobra w podstawowych ludzkich skłonnościach naturalnych¹⁰⁵.

¹⁰⁰ Tamże, s. 271.

¹⁰¹ Zob. p. 2.3.

¹⁰² Zob. p. 3.2.1.

¹⁰³ FSE, s. 324.

¹⁰⁴ Por. M. A. Krapiec, *Ja-człowiek*, dz. cyt., s. 261.

¹⁰⁵ Por. tamże, s. 261–262.

W tym miejscu warto powrócić do Tischnera krytyki tomistycznego ujęcia relacji wolności do dobra. Krakowski fenomenolog, przytaczając myśl Gilsona, że wola jest koniecznościowo zdeterminowana pragnieniem dobra, owo zdeterminowanie uważa za zamach na wolność. W tym kontekście można postawić pytanie, czy wola chcąca z natury dobra, nie koresponduje z Tischnerowskim „człowiekiem agatologicznym”, który odkrywa, że jest coś, dzieje się coś, czego nie powinno być, problematyzuje rzeczywistość? Czy horyzont agatologiczny może nie problematyzować? Píše Tischner: „Nie jest ona (wolność – przyp. K. S.) w stanie *zbuntować się* przeciwko całej tej przestrzeni, w jakiej kazano jej się kręcić. Cóż to więc za wolność, której z góry założono *ograniczenia*?”¹⁰⁶. W tym kontekście można przewrotnie zapytać, czy ograniczeniem „natury” „człowieka agatologicznego” nie jest to, że „chce” on być dobry? W przeciwnym razie ociera się o demonizm, ogarnia go rozpacz i pragnie stać się rzeczą. Zdaje się, że jeżeli dobro oświecone prawdą ma ograniczać, to traci charakter wartości. Z drugiej strony należy pamiętać o koncepcji Ja aksjologicznego, które jest absolutne w sensie radykalnym i nie chce być złe. Po ukazaniu tego, co wydaje się wspólne obu myślicielom w „sporze o człowieka wobec wartości”, zasygnalizujemy tylko pewne znamienne różnice, skupiając się na tym, co dotyczy relacji: człowiek–wartości.

Można powiedzieć, że z wyjątkiem wskazanych rysów wspólnych, myśli M. A. Krapca i J. Tischnera, ich antropologie, radykalnie się różnią i nie tylko dlatego, że lubelski tomista jest substancjalistą, a twórca filozofii dramatu antysubstancjalistą. W ujęciu M. A. Krapca, przed ukazaniem sądu praktycznego przez rozum i ukonstytuowaniu się decyzji o realizacji wartości (osiągnięciu dobra), jest upodobanie lub niepodobanie. Upodobanie może zrodzić w człowieku pragnienie rzeczywistego połączenia się z przedmiotem¹⁰⁷. U Tischnera wartości są afirmowane z racji ich „wartościowości” na drodze wspańałości. Wartości zdają się mówić: „jeśli chcesz, możesz mnie wybrać, zrealizować”. O ile Tischnera Ja aksjologiczne chce nasycić swoją prywatę, realizując wartości, to człowiek Krapca najpierw znajduje „upodobanie” dobra – wartości, które rozpocznie proces realizacji zogniskowany w decyzji.

Z podjętą realizacją (działaniem) wartości, także negatywnych, lub nie działaniem człowieka wiąże się zagadnienie odpowiedzialności. Jak pamiętamy, u Tischnera wątek odpowiedzialności pojawił się w dwóch aspektach. W „okresie aksjologicznym” odpowiedzialność była związana z wolnym działaniem. Mogła być ograniczona możliwością działania. To ujęcie koresponduje z tomistycznym. Natomiast w *Filozofii dramatu* odpowiedzialność jawiła się jako odpowiedzialność za danie odpowiedzi na zagadnienie innego. Krapiec uważa, że za podjęte decyzje człowiek ponosi osobistą odpowiedzialność. Konkretnie jest to odpowiedzialność za nowy stan rzeczy (układ

¹⁰⁶ SOIC, s. 135.

¹⁰⁷ Por. M. A. Krapiec, *Decyzja...*, art. cyt., s. 58.

„stosunków ludzkich”) w świecie, powstały przez wolne, decyzyjne działanie „wobec” osoby (osób), które także uczestniczą w tworzeniu nowego stanu rzeczy. Uprzywilejowana jest odpowiedzialność „wobec” Transcendensu¹⁰⁸.

Tischner wskazywał na niewystarczalność tomistycznej, prywacyjnej koncepcji zła jako braku¹⁰⁹. Zło w ujęciu lubelskiego myśliciela jest jakąś postacią relacji niezgodności konkretnego z ideą Boga (prawem wiecznym)¹¹⁰. Krakowski filozof stawiał pytanie, czy w obliczu dwudziestowiecznego zła można jeszcze mówić, że zło to tylko brak? Wszak Oświećmy i Kołyma, to ucieleśnienie „działającego” zła. Jakby na przekór ustaleniom tomizmu, Tischner podejmuje wysiłek lepszego poznania zła. Proponuje nawet rozpatrywanie zagadnienia dobra, po uprzednim zbadaniu zła, gdyż ono jawi jako „dana bezpośrednia”.

Podsumujmy to, co zostało powiedziane, próbując odpowiedzieć na pytanie, jak wygląda relacja człowiek–wartości w ujęciu Krapca i Tischnera, i czy rzeczywiście wizje te nie dają się w pewnych punktach sprowadzić do siebie. Wydaje się, że pierwotne ujęcie przez Tischnera relacji człowieka do wartości, mieszczące się w tradycji fenomenologicznej materialnej etyki wartości, wedle której człowiek stoi sam wobec „zapraszających” do urzeczywistnienia wartości, może korespondować w pewnym zakresie z ujęciem Krapca. W obu przypadkach mamy do czynienia z „odczytywaniem” przez człowieka tego, co należy czynić. Krapiec mówi o sędzię rozumu praktycznego odnośnie dobra, Tischner zaś o intuicji wartości. Po zaaplikowaniu do swej filozofii dialogiki, według krakowskiego fenomenologa, decyduje nie tyle „wezwanie” ze strony wartości, ile apel twarzy zaniepokojonego swym losem człowieka, czyli tzw. „horyzont agatologiczny”. W antropologii M. A. Krapca aspekt dialogiczności pojawia się w kontekście refleksji nad aktem miłości (darowanie się Ja–Ty) i życiem społecznym¹¹¹.

Jak już powiedzieliśmy, swoiste rozumienie wartości przez twórcę filozofii dramatu nie przeszkadzało w mówieniu o drugim człowieku, a nawet Bogu, jako o wartości. Zasadność takiego mówienia rozwiązałoby chyba zastosowanie kategorii środka i celu, przy czym celem ostatecznym byłby Bóg. Tischnera koncepcja człowieka nie

¹⁰⁸ Por. tenże, *Człowiek i wartość*, art. cyt., s. 56.

¹⁰⁹ „Zło moralne, jak każde zło, nie istnieje istnieniem własnym, lecz istnieniem podmiotu, w którym występuje. Dlatego samo w sobie nie może być przedmiotem ani zabiegów poznawczych, ani też innych, związanych z działaniem. Przedmiotem zabiegów zarówno poznawczych, jak i w jakimś sensie wykonalnych jest sam podmiot jako nosiciel zła”. Tenże, *Ja – człowiek*, dz. cyt., s. 275.

¹¹⁰ Zob. tenże, *Dlaczego zło? Rozważania filozoficzne. Dzieła*, t. 3, Lublin 1995.

¹¹¹ „Kontekstem [...] życia osoby jest ostatecznie osoba transcendentna, której partycypacją są osoby bytu ludzkiego, tworzące horyzont wertykalny życia osobowego człowieka. Człowiek jako osoba tworzy sobie naturę i podnosi ją do uczestniczenia w bycie osoby jako sposobu bycia-dla-drugiego. Będąc osobą, przez to, że jest unikatowym istnieniem podmiotowego ja [...] w całości psychofizycznej, człowiek tworzy się poprzez swe akty osobowe do pełni życia osobowego, włączając w ten nurt osoby drugie, w ostatecznym kontekście osoby Absolutu jako najwyższej pełni”. Tenże, *Ja – człowiek*, dz. cyt., s. 280.

wyklucza teleologii. Zarówno osobie, która jest tworzywem dla wartości, jak i osobie jako podmiotowi dramatu „chodzi o” coś, o osiągnięcie jakiegoś celu. Obaj myśliciele wskazują na Transcendencję, osobowego Boga, jako źródło moralnego życia człowieka. Jest to zrozumiałe, skoro jeden i drugi filozof wpisują się w filozofię chrześcijańską¹¹².

Rola wartości w życiu człowieka jest znacząca zarówno w myśli J. Tischnera, jak i M. A. Krapca. Wartości stanowią to, co należy realizować, przy czym owo „należy” jest zawsze w konfrontacji z wolnością człowieka. Wydaje się, że Krapiec proponuje pewniejszą drogę ku poznaniu wartości. Podchodząc z zaufaniem do poznawczych kompetencji człowieka (realizm poznawczy), nie wnosi do relacji człowiek–wartości tego dramatyzmu, co Tischner. Tischnerowski dramatyzm owej relacji jest obecny na kilku płaszczyznach. Najpierw jako konflikt kontradiktoryjny, czyli napięcie między wartością Ja, a wartością, którą *hic et nunc* należy zrealizować. Płaszczyzna kolejna, wskazana już przez Schelera, to dramatyzm polegający na tym, że wybierając jedną wartość, mogę „unicestwić” inną, równie wysoką. Następna płaszczyzna, zdaje się najważniejsza, to będące w dramatycznym sporze transcendentalia, z pytaniem – która wartość usprawiedliwia radykalnie. Przypomnijmy, że na kanwie tego sporu możliwe jest błędzenie człowieka w żywiole prawdy, dobra i piękna. W poprzednim paragrafie uwydatniłmy jeszcze jedną płaszczyznę, apodyktyczności odczuwanych wartości w konkretnej sytuacji dialogicznej. Relacja człowiek–wartości u Krapca tego dramatycznego napięcia nie zawiera. W poznaniu fronetycznym człowiek odczytuje prawdę o dobru (wartości), która inicjuje proces decyzyjny uwieńczony działaniem, czyli spełnieniem czynu. Lubelski filozof kreśli obraz człowieka, który może – dzięki relacji do Absolutu (otwieraną m.in. przez wartości – cnoty teologiczne) – z pewnością zmierzać ku celowi ostatecznemu, człowiek Tischnera zaś to istota dramatyczna, której grozi przede wszystkim „choroba na śmierć”.

Spróbujmy zrekapitulować wątki rozdziału zamykającego niniejszą pracę. Ewolucja myśli Tischnera w zakresie problematyki oraz inspiracji innymi filozofami poprowadziła go od fenomenologii konsejentywności ku dialogice. Wiązało się to z myśleniem w obrębie dwóch niesprowadzalnych do siebie paradygmatów: egologicznego i dialogicznego. Wydaje się, że krakowskiemu filozofowi w dużej mierze to się udało: po pierwsze, za sprawą „zaproszonego do dialogu” Ja aksjologicznego, po drugie, w rozgraniczeniu „horyzontów” aksjologicznego i agatologicznego. W „horyzoncie agatologicznym”, relacja Ja–Ty, która jest przed wszelką tematyzacją, stanowi „czy-

¹¹² Ściśle rzecz biorąc, z formalno-metodologicznego punktu widzenia, termin: „filozofia chrześcijańska” nie ma racji bytu. Użyty tutaj oznacza myśl niezależną od wiary chrześcijańskiej, choć nią inspirowaną i zgodną z chrześcijańskim Objawieniem, które stanowi dla niej kryterium negatywne. Filozofia jako nauka autonomiczna realizuje poznanie racjonalne, uporządkowane i metodyczne. Posiada swój przedmiot, odpowiednio do niego wypracowaną metodę i cieszy się niezależnością wobec przesłanek innych nauk. Por. M. Kiwka, *ABC filozofii*, Wrocław 2001, s. 53, 64–68.

stą” relację dialogiczną. W „horyzoncie aksjologicznym” odnajdujemy miejsce dla egotyczności i relacji podmiotowo-przedmiotowej względem wartości.

Ewolucja myśli Tischnera zrodziła także pytanie o aktualność aksjologii w agatologii. Wskazaliśmy, że agatologia pogłębia aksjologię, odnajdując sens wartości w Absolucie Dobra, i tym samym przewyższa fenomenologiczną materialną etykę wartości.

Problematyczna okazała się spójność i przejrzystość aksjologii. Tischner posługiwał się terminem „wartość” niekonsekwentnie. Wprowadził definicji wartości nie stworzył, ale sugerował „określenie przybliżające”, odwołując się do Rintelena. W jego pismach termin „wartość” pojawiał się w różnych kontekstach. Nie zawsze było jasne, czy mamy do czynienia z wartością w znaczeniu potocznym, czy ostrym rozumieniem wartości w rozumieniu przedstawicieli fenomenologicznej materialnej etyki wartości. Ponadto okazało się, że obwarowanie wycucia wartości pewnymi warunkami stawia pod znakiem zapytania apodyktyczność „każdorazowego” doświadczenia (wycucia) wartości na drodze intuicji emocjonalnej.

W ostatnim podrozdziale usiłowaliśmy odpowiedzieć na pytanie, czy Tischnerowskie ujęcie stosunku człowieka do wartości oraz to, proponowane przez M. A. Krapca (filozoficznego oponenta Tischnera), nie dają się w pewnym zakresie do siebie sprowadzić. Zagadnienie to nazwaliśmy „sporem o człowieka wobec wartości”. Aksjologiczną myśl obu filozofów zbliżyły do siebie: zakorzenienie wartości w Absolucie (różnie rozumianym), rola wartości jako „orientacyjnych punktów” w życiu moralnym oraz wizja człowieka „teleologicznie zorganizowanego”. Należy podkreślić, że myśl Tischnera odznacza szczególny ethos. Przez wszystkie jego pisma przemawia troska o człowieka. Szkoda, że krakowski filozof nie zauważał ethosu wszędzie, gdzie ten ethos był. Wszak widział go w filozofii współczesnej, nawet o ateistycznej orientacji (np. marksizm), konsekwentnie zaś odmawiał go tomizmowi.

Zakończenie

Celem, jaki wytyczyliśmy tej pracy, było zaprezentowanie zagadnienia doświadczenia i urzeczywistnienia wartości w ujęciu Józefa Tischnera. Rozważenia tego problemu podjęliśmy się w pięciu częściach książki. Analizy poczynione w pierwszym rozdziale zarysowały kontekst filozoficzny myśli Tischnera. Dwie krytyki: tomizmu i marksizmu, niejako od negatywnej strony określiły filozofię krakowskiego myśliciela. W zakresie aksjologii, spośród licznych inspiracji kierunkami filozofii współczesnej, zarysował się najbardziej wyraźny wpływ przedstawicieli fenomenologicznej materialnej etyki wartości, zwłaszcza M. Schelera.

Część kolejna – to ukazanie postulowanej przez Tischnera aksjologii. W naszych rozważaniach – dla celów metodycznych – potraktowaliśmy osobno, trochę zatem sztucznie, zagadnienia wartości i człowieka. Tischnera namysł nad wartościami zawsze był umieszczony w kontekście człowieka, który jest „tworzywem dla wartości”. Wartości są „oknem na świat”. One „modelują” środowisko (*Umwelt*) człowieka, w którym dopiero rozumie on siebie.

W szerokim kontekście źródeł myślenia Tischnera oraz postulowanej aksjologii, zasadniczy problem badawczy pracy podjęliśmy w rozdziale trzecim. Punktem wyjścia dla doświadczenia wartości w spotkaniu z drugim człowiekiem było doświadczenie siebie jako wartości. Zmienny obszar egotyczności uwarunkowany jest z jednej strony doświadczeniem wartości (np. solidaryzacja Ja aksjologicznego z ciałem konstytuuje Ja somatyczne), z drugiej zaś warunkuje doświadczenie wartości w tym obszarze. Ja aksjologiczne jest nie tylko warunkiem doświadczenia wartości w obszarze egotyczności, lecz także w sytuacji dialogicznej. Jednocześnie zdaje się być wątkiem łączącym aksjologię z agatologią, ponieważ stoi w centrum rozgrywającego się w horyzoncie Dobra dramatu religijnego. Wskazał to rozdział czwarty. Poczynione w nim analizy pokazały przezwycięzenie fenomenologicznej materialnej etyki wartości przez dotarcie do rzeczywistości pierwotnej w stosunku do wartości, bo leżącej poza bytem i niebytem, czyli dobra i zła. Otwarty w ten sposób „horyzont agatologiczny” umożliwił specyficzne spojrzenie na cielesność. W świetle agatologii jawi się ona nie tylko jako wyznaczająca „swym czasem” wartości do realizacji, lecz przede wszystkim jako możliwa żertwa ofiarna. Inspirowany Levinasowską koncepcją za-

kładnika Tischner odnajduje źródło etyki w obecności drugiego człowieka, z którym przychodzi wezwanie Dobra do sposobu bycia osoby jako bytu-dla-siebie-poprzez-ofiarę-za-drugiego. Ten moment myśli Tischnera wskazał na nadzieję jako klucz do aksjologii i agatologii zarazem. Nadzieja zarówno poznaje wartości, jak i przezwycięża rozpacz. Ona także decyduje o tym, że ofiara-za-innego nie jest byciem-przeciwko-sobie.

W centrum zainteresowania rozdziału piątego stanęły trzy problemy: 1) myślenie w obrębie dwóch paradygmatów; 2) krytyczne uporządkowanie kwestii wartości, zarówno w aspekcie epistemologicznym, jak i ontologicznym; 3) odniesienie Tischnerowskiej aksjologii do ustaleń filozofii klasycznej, w którą wpisuje się myśl M. A. Krapca. Ta ostatnia część pracy pokazała, że Tischner w dużej mierze poradził sobie z problemami, jakie niesie z sobą filozofowanie przy zastosowaniu paradygmatu dialogicznego i egologicznego. Wskazaliśmy, że rozróżnienie dwóch „horyzontów”: agatologicznego i aksjologicznego, stwarza możliwość zastosowania paradygmatu egologicznego w aksjologii i dialogicznego w agatologii. Odczucie siebie jako wartości (Ja aksjologiczne) obecne w dialogu i ten dialog warunkujące okazało się tym wątkiem, w którym znalazło zastosowanie myślenie z obszaru obu paradygmatów. Krytyczne spojrzenie na koncepcję wartości zaproponowaną przez Tischnera pokazało pewne jej słabe punkty, m.in. problematyczną apodyktyczność doświadczenia wartości oraz niejednoznaczność używanego przez filozofa terminu „wartość”. Skonfrontowanie pewnego aspektu aksjologii J. Tischnera (relacja: człowiek–wartości) ze stanowiskiem M. A. Krapca wykazało częściową komplementarność tych ujęć.

Mimo że literatury omawiającej poszczególne aspekty filozofii Tischnera jest już sporo, problemów badawczych do rozwiązania jest jeszcze wiele. Nasuwa je m.in. jedno z najważniejszych źródeł podjętych w książce refleksji, czyli *Fenomenologia świadomości egotycznej*. Tylko na kanwie jej rozważań rodzą się pytania, nad którymi warto się zastanowić, np. pytanie o to, co konstytuuje tożsamość człowieka? Interesująca byłaby próba zestawienia odpowiedzi, jakiej udziela w tym względzie Józef Tischner, ze stanowiskiem reprezentowanym przez jego mistrza – Romana Ingardena, zwłaszcza w rozprawce *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*. Rozpatrzenie tego problemu mogłoby rzucić nowe światło na zagadnienie odpowiedzialności i „czasu wewnętrznego” w ujęciu Tischnera. Na opracowanie czeka także zagadnienie aktualności rozstrzygnięć krakowskiego myśliciela w zakresie fenomenologii egotyczności w świetle badań dzisiejszych. Jak wiemy, od czasu wkroczenia na grunt dialogiki, nasz filozof tę problematykę zarzucił na rzecz nowych idei. Na uwagę zasługuje zainteresowanie Tischnerem pedagogów. Ważkim problemem jest próba recepcji jego antropologii na gruncie pedagogiki ogólnej. Postulat rozwiązania tego problemu wydaje się szczególnie ważny w czasach, kiedy w programach wychowawczych wielu placówek zaniedbuje się kwestię otwarcia człowieka na rzeczywistość nadprzyrodzoną, na rzecz tolerancji uzurpującej sobie prawo do jedynej wartości absolutnej.

Refleksja nad aksjologiczno-antropologiczną spuścizną J. Tischnera nakreśliła obraz filozofa ceniącego więcej inspirującą siłę myśli innych niż troskę o systemowość. Znalazło to swoje reperkusje m.in. na płaszczyźnie spójności jego poglądów. Jednocześnie sprawiło, że ich jednoznaczna interpretacja jest trudna do osiągnięcia. Krakowski filozof nie uprawiał refleksji nad naturą wartości w taki sposób, jak przedstawiciele materialnej etyki wartości, z których tradycji w pewnym stopniu się wywodził, a którą przewyciężył w agatologii. Jeśli trafnie udało się odczytać Tischnerowskie ujęcie wartości, to związany z nim „horyzont aksjologiczny” można by nazwać bardziej „ważnościowym”. Termin „wartość”, jako mocno obciążony znaczeniowo, odsyła do ujęcia M. Schelera, D. von Hildebranda i in. J. Tischner wiedział, że świat bez wartości nie byłby światem naprawdę ludzkim. Potwierdza to koncepcja aksjologicznego Ja. Wydaje się jednak, że zdawał sobie sprawę z tego, że oparcie etyki na wartościach w wydaniu wymienionych wyżej filozofów nie sprostало temu, czemu sprostać miało. Ponadto wysiłki aksjologów reprezentujących nawet ten sam kierunek (fenomenologia) nie pozwoliły na stworzenie ogólnej, możliwej do przyjęcia w łonie tego kierunku definicji wartości. To może budzić frustrację. Wyraz tego, że aksjologia jako dziedzina filozofii dopiero „raczkuje” dał R. Ingarden w eseju: *Czego nie wiemy o wartościach*. Kształt filozofii doby obecnej pokazuje, że aksjologia, o ile jest uprawiana, nadal lokuje się na początku swojej badawczej drogi. J. Tischner zrobił krok naprzód. Ale czy rzeczywiście na polu aksjologii? Jeśli chodzi o doświadczenie wartości w obszarze egotyczności, to tak. Natomiast jeśli weźmiemy pod uwagę „horyzont dobra”, to nie mówimy już *stricte* o aksjologii, lecz o tym, co nasz filozof zwał „agatologią”. „Agatologia”, sięgając poza byt i niebyt, uniemożliwia aksjologię w tradycyjnym rozumieniu. Jej walor leży w czym innym – w otwarciu człowieka na Transcendencję. W tym świetle zasadna jest konkluzja, że Józef Tischner pozostawił nie tylko godną przemyślenia i wciąż odkrywaną filozofię, lecz przede wszystkim wytyczył drogę heroicznemu myśleniu przenikniętemu głębokim ethosem, którego dziś chyba potrzeba szczególnie, tak w myśleniu, jak i postępowaniu.

Bibliografia

I. Literatura źródłowa

I. a) książki J. Tischnera

- Czytając „Veritatis splendor”*, Kraków 1994.
Drogi i bezdroża miłosierdzia, Kraków 1999.
Etyka a historia. Wykłady, Kraków 2008.
Etyka solidarności oraz Homo sovieticus, Kraków 1992.
Etyka wartości i nadziei, [w:] D. von Hildebrand, J. A. Kłoczowski, J. Paściak, J. Tischner, *Wobec wartości*, Poznań 1984.
Fenomenologia świadomości egotycznej, [w:] tenże, *Studia z filozofii świadomości. Dzieła zebrane*, Kraków 2006.
Filozofia chrześcijańska w dialogu, Kraków 1981.
Filozofia człowieka. Zeszyt 1. Od ontologii do metafizyki człowieka, Kraków 1986.
Filozofia dramatu, Kraków 1998.
Filozofia współczesna [red.], Kraków 1986.
Idąc przez puste Błonia, Kraków 2005.
Idzie o honor, Kraków 1994.
Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla, [w:] tenże, *Studia z filozofii świadomości. Dzieła zebrane*, Kraków 2006.
Książka na manowcach, Kraków 2000.
Książeczka pielgrzyma, Kalwaria Zebrzydowska 1990.
Miłość nas rozumie, Kraków 2000.
Miłość niemilowana, Kraków 1993.
Myślenie w żywiole piękna, Kraków 2004.
Myślenie według wartości, Kraków 2004.
Nieszczęśny dar wolności, Kraków 1997.
Polska jest Ojczyzną. W kręgu filozofii pracy, Paryż 1985.
Polski kształt dialogu, Paryż 1981.
Polski młyn, Kraków 1991.
Pomoc w rachunku sumienia, Kraków 2000.
Spowiedź rewolucjonisty, Kraków 1993.
Spór o istnienie człowieka, Kraków 1998.
Świat ludzkiej nadziei. Wybór szkiców filozoficznych 1966–1975, Kraków 1992.
W krainie schorowanej wyobraźni, Kraków 1997.
Wędrowki w krainę filozofów, Kraków 2008.
Wiara ze słuchania. Kazania starsośdeckie 1980–1992, Kraków 2009.

Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów, [w:] *Myślenie w żywiole piękna*, Kraków 2004.
Zrozumieć własną wiarę, Kraków 2006.

I. b) Artykuły J. Tischnera

- Aksjologiczne podstawy „ja” jako całości cielesno-przestrzennej*, [w:] „Logos i Ethos”, Warszawa 1971.
Bezdroża spotkań, AC 1980, t. 12.
Cierpkie winogrona i chytrłość rozumu, „Znak” 1998, nr 8.
Człowiek zniewolony i sprawa wolności (Hegel – Dostojewski – Descartes), „Znak” 1981, nr 1–2.
Czy z człowiekiem religijnym da się dysputować?, TP 1992, nr 24.
Czym jest „ja” transcendentalne?, [w:] *Szkice filozoficzne Romanowi Ingardenowi w darze*, Warszawa – Kraków 1964.
Dramat cielesności – krajobraz wstydu, „Znak” 1995, nr 8.
Dramat cielesności, „W drodze” 1985, nr 8.
Droga do europejskiej nowożytności, TP 2003, nr 6.
Dyskusja o sensie nauki [głos w dyskusji], „Znak” 1980, nr 2.
Edyp i Abraham, TP 1995, nr 31.
Epizody sensu, „Logos i Ethos” 1999, nr 1.
Fenomenologia a socjologia, „Znak” 1977, nr 9.
Fenomenologia i hermeneutyka, [w:] J. Perzanowski [red.], *Jak filozofować?*, Warszawa 1989.
Fenomenologia spotkania, AC 1978, t. 10.
Filozofia – dramat – metafora, „Znak – Idee” 1991, nr 4.
Fragment o solidarności, „Znak” 2000, nr 8.
Gnoseologiczny podmiot poznania, AC 1969, t. 1.
Gra wokół odpowiedzialności, „Znak” 1995, nr 10.
Hermeneutyka a język, AC 1973–1974, t. 5 (5–6).
Hierarchia wartości, „W drodze” 1977, nr 5.
Humanizm i radykalizm filozofii, „Znak” 1995, nr 11.
Idąc przez puste Błonia..., TP 1979, nr 28.
Inny, „Znak” 2004, nr 1.
Intencja humanistyczna w medycynie, „Gazeta Wyborcza” 1993, nr 25.
Jezus egzystencjalizmu, „Znak” 1966, nr 6.
Józef Tischner pisze do autora artykułu „Ludzka twarz prawa natury”, „Znak” 1969, nr 6.
Kłamstwo polityczne. Z badań nad istotą stalinizmu, TP 1988, nr 47.
Kołąkowski i Kartezjusz, [w:] *Obecność. Leszkowi Kołąkowskiemu w 60. rocznicę urodzin*, Warszawa 1987.
Kościół łaski, „Znak” 1997, nr 1.
Kot pilnujący myszy, „Znak” 1997, nr 7.
Krakowskie spotkania filozofów, TP 1978, nr 38.
Krótki traktat o naturze służby, AC 1998–1999, t. 30–31.
Kryzys myślenia, [w:] K. Michalski [red.], *O kryzysie. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Warszawa 1990.
Ku Transcendencji, która jest Osobą, „W drodze” 1974, nr 2.
Listy do Studentów, „Logos i Ethos” 1998, nr 1.
Łaska i wolność czyli spór o podstawy liberalizmu, „Znak” 1992, nr 4.
Marksizm a teoria osobowości, „Znak” 1976, nr 5.
Metamorfozy naszej pracy, TP 1999, nr 32.
Metodologiczna strona dzieła „Osoba i czyn”, AC 1973–1974.
Miarkowanie wyobraźni, TP 1972, nr 24.
Między miłosierdziem a okrucieństwem, TP 1981, nr 1.
Między pytaniem a odpowiedzią, czyli u źródeł obiektywizmu, „Studia Filozoficzne” 1983, nr 5–6.

- Mit i nowa antropologia*, TP 1970, nr 34.
- Moje piekło – odpowiedź na ankietę*, TP 1997, nr 21.
- Myślenie na skrzyżowaniu dróg*, [w:] K. Tarnowski, *Człowiek i Transcendencja*, Kraków 1995.
- Myślenie w odwrocie*, „Znak” 1999, nr 6.
- Nadzieja szukająca prawdy*, „Znak” 1985, nr 12.
- Naprawić ludzką śmierć*, TP 2008, nr 12.
- Naród i jego prawa*, „Znak” 1997, nr 4.
- Nauka w czasie zniewolenia*, TP 1990, nr 43.
- Niebiańskie ideały i ziemskie złudzenia*, „Znak” 1999, nr 2.
- Nowe Oświecenie*, „Gazeta Wyborcza” 1996, nr 245.
- O Bogu, który jest blisko*, [w:] św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, Kraków 1996.
- O cnotach rozumu*, „Gazeta Wyborcza” 1997, nr 55.
- O dobrym i niedobrym użyciu moralności*, TP 1992, nr 13.
- O stylu myślenia*, „Znak” 1996, nr 4.
- O twarzy Boga*, „W drodze” 1974, nr 11.
- O twarzy człowieka*, „W drodze” 1974, nr 12.
- Od czujności do czuwania*, TP 1987, nr 7.
- Od prawdy sądu do prawdy egzystencji*, AC 1972, t. 4.
- Odpowiedzialność – podróż do źródeł*, „Znak” 1997, nr 6.
- Perspektywy hermeneutyki*, „Znak” 1971, nr 2–3.
- Podglądanie Pana Boga*, „Znak” 1997, nr 12.
- Porządek zbawienia*, „Logos i Ethos” 1993, nr 1.
- Pozwolić drugiemu być*, „W drodze” 1977, nr 5.
- Praca człowieka*, „W drodze” 1975, nr 1.
- Praca i słowo o pracy*, TP 1981, nr 50.
- Praca nad nadzieją bliźniego*, „Znak” 1975, nr 1.
- Prawda bycia i wolności. Filozofia po Heideggerze*, TP 1978, nr 31.
- Prowokacje Ericha Fromma*, TP 1967, nr 2.
- Przestrzeń międzyludzka – przestrzeń obcowania z drugim*, AC 1977, t. 7.
- Przestrzeń obcowania z drugim*, AC 1977, t. 9.
- Refleksje o etyce pracy*, „Znak” 1972, nr 6.
- Respekt dla wartości*, TP 1993, nr 22.
- Rewolucja etyczna*, TP 1995, nr 15.
- Rozumienie, dziejowość, prawda*, AC 1973–1974, t. 5–6.
- Solidarność po latach*, „Gazeta Wyborcza” 1996, nr 198.
- Solidaryzacja i problem ewolucji świadomości*, [w:] W. Stróżewski [red.], *Studia z teorii poznania i filozofii wartości*, Wrocław 1978.
- Spotkanie w horyzoncie zła*, AC 1981, t. 13.
- Spotkanie z myślą Levinasa*, [w:] E. Levinas, *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philippe'em Nemo*, Kraków 1991.
- Spór w królestwie metafor*, [w:] B. Baran [red.], *Rozum i słowo. Eseje dialogiczne*, Kraków 1988.
- Sprawa osoby – wstępne przybliżenie*, „Logos i Ethos” 1992, nr 2.
- Strukturalne zagadnienia refleksji i spostrzeżenia immanentnego w świetle niektórych tez Edmunda Husserla*, „Studia Philosophiae Christianae” 1966, nr 1.
- Styl myślenia*, „Znak” 1994, nr 3.
- Śladami nieskończonego*, AC 1984, nr 16.
- Śladami nieskończonego*, AC 1986, t. 18.
- Teoria poznania w więzach ontologii. W związku z dziełem „U podstaw teorii poznania” Romana Ingardena*, AC 1971, t. 3.

- Tragiczny błąd terroryzmu, „Znak” 2004, nr 7–8.
- Typowe odmiany pierwotności *resp.* wtórności w sferze świadomości, AC 1970, t. 2.
- Uprawiam filozofię Dobra, [w:] A. Zieliński, M. Babiński, J. Wojtysiak [red.], *Rozmowy o filozofii*, Lublin 1996.
- Wartości etyczne i ich poznanie, „Znak” 1972, nr 5.
- Wiara czasów końca Oświecenia. Głos w dyskusji, „Znak” 1995, nr 3.
- Wiara w mrocznych czasach, „Znak” 1992, nr 4.
- Widnokrąg nowej odpowiedzialności. Na marginesie „Centessimus Annus”, „Znak” 1991, nr 6.
- Wina człowieka, „W drodze” 1975, nr 2.
- Wobec zła, TP 1994, nr 2.
- Wokół spraw wiary i rozumu, [w:] M. Heller, A. Michalik, J. Życiński [red.], *Filozofować w kontekście nauki*, Kraków 1987.
- Wolność w modlitwie o wolność, „Znak” 1993, nr 10.
- Wychowanie, TP 1981, nr 10.
- Wydarzenie mowy, „Przegląd Filozoficzny” 1999, nr 2.
- Wyrozumiałość bez pobłażliwości, TP 1998, nr 20.
- Wyzwolenie, „Więź” 1986, nr 10.
- Zadania wychowawcze, TP 1972, nr 9.
- Zło i milczenie filozofii, „Znak” 1994, nr 10.
- Zło metafizyczne, czyli wejrzenie w otchłań, „Znak” 1993, nr 3.
- Zło w dialogu kuszenia, „Znak” 1982, nr 3.
- „Życie wewnętrzne” osoby, AC 1993, t. 25.

II. Literatura przedmiotu

- Adamczyk A., *Człowiek w Tischnerowskiej koncepcji nadziei*, „Logos i Ethos” 2006, nr 1.
- Adamczyk A., *Oblicza czasu w Tischnerowskiej koncepcji nadziei*, „Logos i Ethos” 2005, nr 1.
- Adamczyk A., *Wolność w przestrzeni relacji międzyludzkich – rozważania o filozofii Józefa Tischnera*, „Logos i Ethos” 2008, nr 1.
- Adamczyk A., *Zdrada w obliczu nadziei*, „Logos i Ethos” 2001, nr 1, s. 96–99.
- Aduszkiewicz A. [red.], *Słownik filozofii*, Warszawa 2004.
- Andrzejczak P., *Przez człowieka do Boga*, „Logos i Ethos” 2001, nr 1.
- Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1982.
- Arystoteles, *Etyka wielka. Etyka eudemejska*, tłum. W. Wróblewski, Warszawa 1977.
- Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1984.
- Arystoteles, *O duszy*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1972.
- Augustyn św., *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1980.
- Baczko B., *O poglądach filozoficznych i społeczno-politycznych Tadeusza Kotarbińskiego*, [w:] „Myśl Filozoficzna” 1951, nr 1–2.
- Baczyński W., *Człowiek jako istota dramatyczna w ujęciu księdza Józefa Tischnera*, Wrocław 2004.
- Baczyński W., *Dialogiczny wymiar samotności w filozofii dramatu*, „Perspectiva” 2006, nr 2.
- Bałus W., *Heroizm i metafora. Józef Tischner o zjawisku myślenia*, „Znak” 1985, nr 12.
- Bałus W., *Homo dramaticus Józefa Tischnera*, Kraków 1991.
- Baniak J. [red.], *Człowiek z przełomu wieków w refleksji filozofii dialogu*, „Studia i materiały” 2002, nr 48.
- Baniak J. [red.], *Filozofia dialogu. Drogi i formy dialogu*, Poznań 2003, t. 1.
- Baniak J. [red.], *Filozofia dialogu. Perspektywa i aspekty dialogu*, Poznań 2005, t. 3.
- Baranowska M., *Dowód na istnienie człowieka*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1999, nr 1.

- Baranowska M., *Osoba jako wartość: Ja aksjologiczne J. Tischnera i Wertperson M. Schelera*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2003, z. 1.
- Barbour J. G., *Mity. Modele. Paradygmaty*, tłum. M. Krośniak, Kraków 1984.
- Bator A. P., *Intencjonalność sztuki w filozofii Romana Ingardena i Mieczysława Alberta Krapca*, Wrocław 1999.
- Bergson H., *Ewolucja twórcza*, tłum. F. Znaniecki, Warszawa 1957.
- Bergson H., *Myśl i ruch, Wstęp do metafizyki. Intuicja filozoficzna, Postrzeżenie zmiany. Dusza i ciało*, tłum. P. Beylin i K. Błeszczyński, Warszawa 1963.
- Bielawski M., *Teologiczne manowce Tischnera*, „Znak” 2001, nr 3.
- Bobko A., *Czy człowiek jeszcze istnieje*, „Logos i Ethos” 2001, nr 1.
- Bobko A., *Die Lüge als Wurzel des Bösen: die auf den Gedanken von Józef Tischner und Max Scheler basierten Überlegungen*, AC 2005, t. 37.
- Bobko A., *Myślenie wobec zła: polityczny i religijny wymiar myślenia w filozofii Kanta i Tischnera*, Kraków–Rzeszów 2007.
- Bobko A., *Poszukiwanie prawdy o człowieku*, „Znak” 2001, nr 3.
- Bobko A., *Wstęp. Józefa Tischnera myślenie o człowieku*, [w:] J. Tischner, *O człowieku. Wybór pism filozoficznych*, wybrał i opracował A. Bobko, Wrocław–Warszawa–Kraków 2003.
- Bocheński J. M., *Zarys historii filozofii*, Kraków 1993.
- Bonowicz W., *Chętka do strzelania. Wychowanie według ks. Józefa Tischnera*, TP 2005, nr 1.
- Bonowicz W., *Parafia Tischnera*, „Znak” 2001, nr 3.
- Bonowicz W., *Światła „Etyki Solidarności”*, TP 2001, nr 1.
- Bonowicz W., *Tischner – pisarz*, „Gazeta Wyborcza” 2001, nr 60.
- Bonowicz W., *Tischner*, Kraków 2002.
- Bonowicz W., *Wychowanie jako praca nad ludzką nadzieją: wokół myśli ks. Józefa Tischnera*, „Edukacja Humanistyczna” 2004, nr 1–2.
- Borowicz A., *Egologia Józefa Tischnera*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2007, t. 35, z. 3.
- Borowicz A., *Józef Tischner i Leszek Kołakowski o Ja aksjologicznym i Ja duchowym*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2003, z. 1.
- Borowiec J., *Myślenie do myślenia: VI Dni Tischnerowskie*, TP 2006, nr 21.
- Borowiec J., *Nadzieja wolności?*, TP 2004, nr 20 (dod. Dni Tischnerowskie).
- Bożejewicz W., *Tischner. Poglądy filozoficzno-antropologiczne. Szkice*, Warszawa 2006.
- Brejda J., *Odcienie obecności. Próba analizy fenomenu*, Kraków 2007.
- Bromski P., *Niedokończona dyskusja*, „Słowo Powszechne” 1974, nr 13–14.
- Bronakowski H., *Rynek i nowy marketing*, Białystok 1999.
- Bronk A., *Krajobraz postmodernistyczny*, „Ethos” 1996, nr 33–34.
- Brzeziecki A., *Inny kształt dialogu: spór o spuściznę po ks. prof. Józefie Tischnerze*, TP 2002, nr 8.
- Buber M., *Dwa typy wiary*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1995.
- Buber M., *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1992.
- Buber M., *Problem człowieka*, tłum. R. Reszke, Warszawa 1993.
- Buber M., *Zaćmienie Boga*, tłum. P. Lisiecki, Warszawa 1994.
- Bukowski J., *Czy ks. Tischner przełamuje „cogito”?*, AC 1981, t. 13.
- Bukowski J., *Fenomenologia i mistyka dobra u późnego Tischnera*, „Zeszyty Naukowe. Akademia Ekonomiczna w Krakowie” 2006, nr 722.
- Bukowski J., *Zarys filozofii spotkania*, Kraków 1987.
- Camus A., *Eseje*, tłum. J. Guze, Warszawa 1971.
- Camus A., *Notatniki*, tłum. J. Guze, Warszawa 1994.
- Celiński B., *Tomizm w krytyce fenomenologa [J. Tischnera]*, „Ateneum Kapłańskie” 1977, t. 89.
- Cichoń W., *Świat wartości i sposoby jego poznawania*, [w:] W. Stróżewski [red.], *Studia z teorii poznania i filozofii wartości*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1978.

- Cichoń W., *Wartości – człowiek – wychowanie. Zarys problematyki aksjologiczno-wychowawczej*, Kraków 1996.
- Ćwiertnia Ł., *Husserl – Tischner: współczesny spór o podmiot*, „Logos i Ethos” 2005, nr 2.
- Ćwiertnia Ł., *Tischnerowska antropologia dramatu*, „Patos” 2004, nr 2.
- Dąbrowski K., *Dezintegracja pozytywna*, Warszawa 1979.
- Dąbrowski K., *Pasja rozwoju*, Warszawa 1982.
- Dąbrowska I., *Kilka uwag w sprawie wartości poznawczych*, „Znak” 1965, nr 4.
- Dec I., *Czy tylko fenomenologia egzystencjalna człowieka?*, „Colloquium Salutis” 1983, t. 15.
- Dec I., *Dwie antropologie. Tomaszowa a Marcelowa koncepcja człowieka*, Wrocław 1995.
- Dec I., *Filozofia miłości w ujęciu Gabriela Marcela*, Wrocław 1986.
- Dec I., *Niektóre dawniejsze i współczesne próby rozumienia osoby w „filozofii chrześcijańskiej”*, „Communio” 1983, nr 2.
- Dec I., *Transcendencja bytu ludzkiego w ujęciu twórców Szkoły Lubelskiej*, Wrocław–Lublin 1991.
- Dec I., *Transcendencja człowieka w przyrodzie*, Wrocław 1994.
- Demboróg J. [B. Łagowski], *Poznaj samego siebie i innych*, TP 1974, nr 11.
- Demboróg J., *O dobry użytek z nieporozumień*, TP 1979, nr 8.
- Demboróg J., *Z kim filozofować?*, TP 1979, nr 2.
- Dembowski B., *Zagadnienie egzystencjalistycznego punktu wyjścia w metafizyce*, „Studia Philosophiae Christianae” 1974, nr 1.
- Derezińska M., *Wiara jako wejście w dramat człowieka z Bogiem*, „Logos i Ethos” 2008, nr 1.
- Dobosz A., *Symbolika zła a filozofia praktyczna Paula Ricoeura*, „Filo-Sofija” 2001, nr 1.
- Drwięga M., *Od etyki wartości do agatologii: kilka uwag o filozofii Józefa Tischnera*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1999, z. 4.
- Duchliński P., *Czy Roman Ingarden stworzył teorię wartości*, „Logos i Ethos” 2005, nr 1.
- Dutkiewicz P., *Modele etyki opartej na wartościach*, [w:] J. Lipiec [red.], *Człowiek i świat wartości*, Kraków 1982.
- Dymarski Z., *Agatologiczna koncepcja człowieka w ujęciu Józefa Tischnera*, „Logos i Ethos” 2005, nr 2.
- Dymarski Z., *Debata księdza Józefa Tischnera ze Szkołą Lubelską*, „Logos i Ethos” 1998, nr 1.
- Dymarski Z., *Dwugłos o złu. Ze studiów nad myślą Józefa Tischnera i Leszka Kołakowskiego*, Gdańsk 2009.
- Dymarski Z., *Filozofia wychowania Józefa Tischnera*, [w:] B. Burlikowski, W. Rechlewicz [red.], *Filozofia w szkole. Filozofia w życiu*, Kielce 2004.
- Dymarski Z., *O złu dialogicznym*, „Logos i Ethos” 2004, nr 2.
- Einstein H., *Uwagi ateisty o micie Ukrzyżowania*, Poznań 1997.
- Filek J., *Dom Tischnera*, „Znak” 2004, nr 5.
- Filek J., *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Kraków 2003.
- Filek J., Karoń-Ostrowska A., [i in.], *Tischnerowskie spojrzenia. Głosy uczniów i przyjaciół*, „Znak” 2004, nr 5.
- Filek J., *Ontologizacja odpowiedzialności*, Kraków 1996.
- Frankl V. E., *Homo Patiens*, tłum. R. Czarnecki, J. Morawski, Warszawa 1976.
- Frankl V. E., *Nieświadomiony Bóg*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1978.
- Fromm E., *Mieć czy być?*, tłum. J. Karłowski, Poznań 1995.
- Fromm E., *Ucieczka od wolności*, tłum. J. Karłowicz, Warszawa 1971.
- Fudala J., *Gawędziołki o profesorze Tischnerze*, Warszawa 2002.
- Fukuyama F., *Koniec człowieka*, Kraków 2004.
- Gadacz T. [red.], *Zawierzyć człowiekowi. Księdzu Józefowi Tischnerowi na sześćdziesiąte urodziny*, Kraków 1991.
- Gadacz T., *Chrześcijańskie korzenie Tischnerowskiej filozofii człowieka*, „Znak” 2004, nr 5.
- Gadacz T., *Problem zła w filozofii Józefa Tischnera*, „Horyzonty Wychowania” 2005, nr 7.

- Gadacz T., *Bardzo dobry człowiek, ale niedialogiczny*, TP 2001, nr 10.
- Gadacz T., *Bóg bliski, Bóg daleki. Filozoficzne dylematy E. Levinasa*, „Znak” 1992, nr 8.
- Gadacz T., *Bóg w filozofii Tischnera*, „Znak” 2001, nr 3.
- Gadacz T., *Cierpienie i miłosierdzie: pytania do Józefa Tischnera i Jana Pawła II*, „Znak” 2006, nr 4.
- Gadacz T., *Filozofia człowieka jako filozofia losu*, Bydgoszcz 2000.
- Gadacz T., Migasiński J. [red.], *Levinas i inni*, Warszawa 2002.
- Gadacz T., *Myślenie z bólu innych*, TP 2000, nr 28.
- Gadacz T., *Sprawa z Innym: czytając „Pamięć i tożsamość”*, TP 2005, nr 21.
- Gadacz T., *Surowa powaga dobroci. Levinas – Rosenzweig*, [w:] T. Gadacz, J. Migasiński [red.], *Levinas i inni*, Warszawa 2002.
- Gadamer H. G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Kraków 1993.
- Galarowicz J., *Doświadczenie wartości etycznych według J. Tischnera*, [w:] J. Pawlica [red.], *Etyka*, Kraków 1992.
- Galarowicz J., *U źródeł współczesnej myśli etycznej*, „Znak” 1986, nr 6.
- Galarowicz J., *W drodze do etyki odpowiedzialności. Fenomenologiczna etyka wartości (Max Scheler – Nikolai Hartmann – Dietrich von Hildebrand)*, Kraków 1997.
- Galarowicz J., *Wypisy z fenomenologii wartości*, „Znak” 1965, nr 4.
- Galewicz W., *N. Hartmann*, Warszawa 1987.
- Galewicz W., *U podstaw aksjologii Dietricha von Hildebranda*, „Znak” 1985, nr 4.
- Gałdowska A., *Miłość jako sytuacja graniczna*, „Znak” 1995, nr 11.
- Gawroński J., *Ani scholastyka, ani fenomenologia*, TP 1977, nr 27.
- Gawroński J., *Język a filozofia. Dialog czy monolog?*, „Znak” 1974, nr 3.
- Glinkowski W. P., *Wolność ku nadziei: spotkanie z myślą ks. Józefa Tischnera*, Łódź 2003.
- Glinkowski W. P., *Zaproszenie do współmyślenia. O filozofii ks. Józefa Tischnera*, „Więź” 1999, nr 10.
- Gogacz M., *Aktualność Tomasza z Akwinu*, TP 1974, nr 10.
- Gogacz M., *Będziemy dalej filozofować*, „Życie i Myśl” 1978, nr 1.
- Gogacz M., *Czym zajmuje się filozofia?*, „Znak” 1974, nr 9.
- Gogacz M., *Filozofia i inspiracje*, TP 1974, nr 9.
- Gogacz M., *Ku prawdzie o człowieku*, „Znak” 1976, nr 1.
- Gogacz M., *Nie można uciec od metafizyki*, „Życie i Myśl” 1975, nr 4.
- Gogacz M., *Nieporozumienia w wystąpieniu Tischnera przeciw Świeżawskiemu*, „Życie i Myśl” 1977, nr 9.
- Gogacz M., *O co chodzi filozofom? [wywiad]*, „Życie i Myśl” 1973, nr 7.
- Gogacz M., *Osoba zadaniem pedagogiki. Wykłady bydgoskie*, Warszawa 1997.
- Gogacz M., *Panorama aktualnych ujęć Boga i człowieka*, „Znak” 1975, nr 6.
- Gogacz M., *Uwagi do tematu wartości*, „Studia Philosophiae Christianae” 1981, z. 1.
- Gołaszewska M., *Metafizyka wartości*, [w:] S. Sawicki, W. Panas [red.], *O wartościowaniu w badaniach literackich*, Lublin 1986.
- Gowin J., *Postowie do „Polskiego kształtu dialogu”*, Kraków 2002.
- Gowin J., *Religia i ludzkie biedy. Ks. Tischnera spory o Kościół*, Kraków 2003.
- Gowin J., *Zmącona pieśń Pana. Ks. Tischner jako krytyk Kościoła*, „Znak” 2001, nr 3.
- Grigs D., *Przewycięzanie współczesności*, „Communio” 1994, nr 6.
- Grygiel S., *Język filozofii a język Objawienia*, „Znak” 1970, nr 7–8.
- Grzegorzczak A., *Czym są wartości? Dyskusja*, „Znak” 1965, nr 4.
- Grzmot-Bilski G. J., *Nicość a zło*, „Filo-Sofija” 2001, nr 1.
- Gułkowski J., *Cierpienie i filozofia. Wokół Tischnerowskiej koncepcji filozofowania*, „Novum” 1979.
- Hartmann N., *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*, tłum. J. Garewicz, Toruń 1994.
- Hartmann N., *Najważniejsze problemy etyki*, „Znak” 1974, nr 11.

- Hartmann N., *O istocie wartości etycznych*, tłum. J. Filek, „Logos i Ethos” 1993, nr 2.
- Hegel G. W. F., *Fenomenologia ducha*, tłum. A. Landman, t. 1–2, Warszawa 1963.
- Hegel G. W. F., *Nauka logiki*, tłum. A. Landman, t. 1–2, Warszawa 1967.
- Hegel G. W. F., *Wykłady o estetyce*, tłum. A. Landman, t. 1–3, Warszawa 1964.
- Hegel G. W. F., *Wykłady z filozofii dziejów*, tłum. J. Grabowski i A. Landman, t. 1–2, Warszawa 1958.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994.
- Heidegger M., *Co to znaczy myśleć?*, tłum. J. Tischner, J. Mizera, [w:] J. Tischner [red.], *Filozofia współczesna*, Kraków 1989.
- Heidegger M., *Fenomenologia i teologia*, tłum. J. Tischner, „Znak” 1979, nr 1–2.
- Heidegger M., *Kant i problem metafizyki*, tłum. B. Baran, Warszawa 1989.
- Heidegger M., *List o humanizmie*, tłum. J. Tischner, [w:] tenże, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, Warszawa, 1977.
- Heidegger M., *Znaki drogi*, tłum. zbior., Warszawa 1995.
- Hernas A., *Chrześcijańska i żydowska filozofia dobra*, „Rzeczpospolita” 2006, nr 246.
- Hernas A., *Tischner i Levinas*, „Logos i Ethos” 2004, nr 2.
- Herod Cz., *Założenia teoretyczno-metodologiczne formułowania celów kształcenia i wychowania*, [w:] *Metodologiczne problemy badań nad modernizacją systemu oświaty (materiały z konferencji 10–11 listopada 1977)*, Instytut Badań Pedagogicznych, Warszawa 1978.
- Hildebrand D. von, *Fundamentalne postawy moralne*, [w:] tenże, J. Tischner, J. A. Kłoczowski, *Wobec wartości*, Poznań 1984.
- Hildebrand D. von, *Rola „obiektywnego dobra dla osoby” w dziedzinie moralności*, tłum. J. Szewczyk, „Znak” 1975, nr 10.
- Hildebrand D. von., *Serce. Rozważania o uczuciowości ludzkiej i uczuciowości Boga-Człowieka*, tłum. J. Koźbiał, Poznań 1985.
- Homplewicz J., *Szacunek – nietykalność – świętość jako kryteria w procesie wychowania: pamięci ks. prof. Józefa Tischnera*, „Paedagogia Christiana” 2004, t. 1.
- Husserl E., *Badania logiczne*, t. 1–2, *Prolegomena do czystej logiki*, tłum. J. Sidorek, Toruń 1996.
- Husserl E., *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1990.
- Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1974.
- Husserl E., *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, tłum. J. Sidorek, Kraków 1993.
- Husserl E., *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, Warszawa 1982.
- Husserl E., *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1989.
- Ingarden R., *Czym są wartości? Dyskusja*, „Znak” 1965, nr 4.
- Ingarden R., *Książeczka o człowieku*, Kraków 1975.
- Ingarden R., *O dziele literackim*, Warszawa 1979.
- Ingarden R., *Przeżycie – dzieło – wartość*, Kraków 1966.
- Ingarden R., *Spór o istnienie świata*, Warszawa 1961.
- Ingarden R., *U podstaw teorii poznania*, Warszawa 1971.
- Ingarden R., *Wykłady z etyki*, Warszawa 1989.
- Jagiełło J. [red.], *O autorytecie. W poszukiwaniu punktu odniesienia*, Kraków 2008.
- Jagiełło J., *Książę Profesor Józef Tischner (1931–2000)*, „Logos i Ethos” 2001, nr 1.
- Jagiełło J., Zuziak W. [red.], *„Bądź wolność twoja”. Józefa Tischnera refleksja nad życiem publicznym*. Kraków 2005.
- Jagiełło J., Zuziak W. [red.], *„Między potępieniem a zbawieniem”. Myślenie religijne ks. Józefa Tischnera*, Kraków 2004.
- Jagiełło J., Zuziak W. [red.], *Człowiek wobec wartości*, Kraków 2006.
- Jan Paweł II, *Encykliki*, t. 1–2, Kraków 1996.
- Janiak E. [red.], *W prawdzie ku wolności*, Wrocław 1994.
- Jaranowski M., *Richard Rorty a wiara religijna*, „Znak” 2001, nr 1.

- Jaspers K., *Dwanaście odczytów radiowych*, tłum. A. Wołkiewicz, Wrocław 1995.
- Jaspers K., *Filozofia egzystencji. Wybór pism*, tłum. D. Lachowska i A. Wołkiewicz, Warszawa 1990.
- Jaspers K., *Rozum i egzystencja. Nietzsche i chrześcijaństwo*, tłum. C. Piecuch, Warszawa 1991.
- Jaspers K., *Sytuacje graniczne*, [w:] R. Rodziński, *Jaspers*, Warszawa 1978.
- Jaspers K., *Szyfry Transcendencji (śmierć, wino, walka, przypadek)*, tłum. zbior., Toruń 1995.
- Jaspers K., *Wiara filozoficzna*, tłum. zbior., Toruń 1995.
- Jędraszewski M., *Bubera i Levinasa spór o rozumienie dialogu*, „Przegląd Powszechny” 1986, nr 7–8.
- Jędrzejewski A., *Nikt nie jest dobry w samotności: filozofia społeczna ks. Józefa Tischnera*, Radom 2006.
- Kałuża K., Pelc A., *Antologia tekstów filozoficznych dla maturzystów, olimpijczyków, studentów i nauczycieli filozofii. Cz. 2, Od Rousseau do Tischnera*, Kraków 2003.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, t. 1–2, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1957.
- Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 1984.
- Kant I., *Krytyka władzy sądowniczej*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 1953.
- Kant I., *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, tłum. B. Bornstein, Warszawa 1960.
- Kant I., *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Kraków 1993.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1981.
- Kapuściński R., *Inny w globalnej wiosce*, „Znak” 2004, nr 1.
- Karoń-Ostrowska A., *Dramat kuszenia: Tischner o zdradzie*, „Więź” 2007, nr 2.
- Karoń-Ostrowska A., *Każdy ma swojego Tischnera?*, „Więź” 2002, nr 5.
- Karoń-Ostrowska A., *Rozmowa z księdzem profesorem Józefem Tischnerem*, „Logos i Ethos” 2001, nr 2.
- Karoń-Ostrowska A., *Spotkanie. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska*, Kraków 2003.
- Kępiński A., *Poznanie chorego*, Warszawa 2002.
- Kępiński A., *Psychopatie*, Warszawa 2002.
- Kępiński A., *Schizofrenia*, Warszawa 2001.
- Kierkegaard S., *Albo-albo*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1976, t. 1.
- Kierkegaard S., *Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1969.
- Kierkegaard S., *Okruchy filozoficzne. Chwila*, tłum. K. Toeplitz, Warszawa 1988.
- Kiwka M., *ABC filozofii*, Wrocław 2001.
- Kłoczowski A., *Koniec, czy kryzys europejskiej filozofii?*, „Więź” 1999, nr 4.
- Kołąkowski L., *O co nas pytają wielcy filozofowie*, Kraków 2004.
- Kołąkowski L., *Żegnaj, Józefie*, „Gazeta Wyborcza” 2000, nr 151.
- Kot D., *Filozofowie i górale*, „Logos i Ethos” 2001, nr 2.
- Kot D., *Przyswoić siebie i ziemię... Uwagi o Tischnerowskiej filozofii dramatu*, „Ethos” 2007, nr 1–2.
- Kot D., *Solidarność bez solidarności*, „Znak” 2006, nr 10.
- Kot D., *Spory o Józefa Tischnera*, „Znak” 2004, nr 5.
- Kot D., *Tischnerowska filozofia sceny*, „Colloquia Communia” 2005, nr 1–2.
- Kowalczyk S., *Z refleksji nad człowiekiem. Człowiek – społeczność – wartość*, Lublin 1995.
- Kowalczyk S., *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990.
- Kozak M., *Fenomenologiczne zło*, „Patos” 2004, nr 3.
- Kozak M., *O Tischnerze po raz piąty...*, „Logos i Ethos” 2005, nr 2.
- Kozak M., *O znaczeniu domu – między Levinasem a Tischnerem*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2007, t. 35, z. 1.
- Kozłowski R., *Człowiek dramatyczny Józefa Tischnera jako sztuka bycia według wartości*, [w:] W. Kamińska, S. Konstańczak [red.], *Filozoficzne wizje i modele świata*, Słupsk 2002.
- Kozłowski R., *Człowiek jako egzystencja dramatyczna (z filozofii człowieka ks. Józefa Tischnera)*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2000, z. 3.
- Krajewski K., *Człowiek a nadzieja. O fenomenologii nadziei ks. Józefa Tischnera*, „Życie i Myśl” 1979, nr 6.
- Krajewski K., *Dwie koncepcje filozofii*, „Życie i Myśl” 1977, nr 11.

- Krajewski W. [red.], *Słownik pojęć filozoficznych*, Warszawa 1996.
- Krapiec M. A., *Człowiek i wartość*, „Roczniki Filozoficzne” 1979, t. 27, z. 2.
- Krapiec M. A., *Decyzja bytem moralnym*, „Roczniki Filozoficzne” 1983, t. 31, z. 2.
- Krapiec M. A., *Dlaczego zło? Rozważania filozoficzne. Dzieła*, t. 3, Lublin 1995.
- Krapiec M. A., *Filozofia bytu a zagadnienie wartości*, „Znak” 1965, nr 4.
- Krapiec M. A., *Idee przewodnie we współczesnej filozofii człowieka*, ZN KUL 1970, z. 4.
- Krapiec M. A., *Ja-człowiek*, Lublin 1986.
- Krapiec M. A., *O rozumienie bytu moralnego*, „Roczniki Filozoficzne” 1983, t. 31, z. 2.
- Krapiec M. A., *Przeżycie moralne a etyka*, „Znak” 1965, nr 9.
- Krapiec M. A., *Transcendentalia a uniwersalia*, „Roczniki Filozoficzne” 1959, t. 7, z. 1.
- Krapiec M. A., *Zrozumieć człowieka [wywiad]*, TP 1975, nr 43.
- Krapiec M. A., Kamiński S., Zdybicka Z.J., Jaroszyński P., *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 1992.
- Krucina J. [red.], *Jakość życia. Człowiek wobec cywilizacji technicznej*, Wrocław 1977.
- Kuhn T. S., *Dwa bieguny*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 1985.
- Kuhn T. S., *Struktura rewolucji naukowych*, tłum. H. Ostromęcka, Warszawa 1968.
- Kulik J., *Tischner daje do myślenia*, „W drodze” 2001, nr 8.
- Kusak L., *Człowiek wobec wartości*, „Ruch Filozoficzny” 2005, t. 62, nr 4.
- Kusak L., *Problemy życia społecznego w ujęciu Józefa Tischnera*, „Ruch Filozoficzny” 2004, t. 61, nr 4.
- Kusak L., *Tischner redivivus*, „Ruch Filozoficzny” 2006, t. 63, nr 3.
- Kwapiszewski J., *Filozofia ks. Józefa Tischnera jako źródło dialogu*, Słupsk 1998.
- Kwapiszewski J., *Miejsce etyki w twórczości filozoficznej ks. Józefa Tischnera*, „Słupskie Studia Filozoficzne” 1998, nr 1.
- Latawiec A., *Wokół pojęcia świadomości*, „Studia Philosophiae Christianae” 1988, nr 1.
- Latoń A., *Homo Viator – Homo Testis. Gabriel Marcel jako filozof świadectwa*, [w:] J. Baniak [red.], *Człowiek z przełomu wieków w refleksji filozofii dialogu*, „Studia i materiały” 2002, nr 48.
- Lebiedziński W., *Socjalizm w krzywym zwierciadle Józefa Tischnera*, Warszawa 1985.
- Lebiedziński W., *Tischnerowska metoda krytyki socjalizmu*, Warszawa 1987.
- Levinas E., *Ciałość i nieskończoność. Eseje o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998.
- Levinas E., *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philipp'em Nemo*, tłum. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1991.
- Levinas E., *Franz Rosenzweig; współczesna myśl żydowska*, tłum. J. Sado, T. Gadacz, [w:] J. Tischner [red.], *Filozofia współczesna*, Kraków 1989.
- Levinas E., *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 2000.
- Levinas E., *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków 1994.
- Levinas E., *Ślad innego*, tłum. B. Baran, [w:] *Rozum i słowo. Teksty filozoficzne*, Kraków 1988.
- Levinas E., *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, tłum. A. Kuryś, Gdynia 1991.
- Lipiec J., *Istnienie wartości*, [w:] J. Lipiec [red.], *Człowiek i świat wartości*, Kraków 1982.
- Lisicki P., *Poza buntem i dialogiem*, „Rzeczpospolita” 2004, nr 208.
- Lubowicka G., *Spotkanie w obliczu innego. Czy Emmanuel Levinas jest filozofem dialogu*, [w:] J. Baniak [red.], *Filozofia dialogu. Perspektywa i aspekty dialogu*, t. 3, Poznań 2005.
- Mader J., *Filozofia dialogu*, tłum. R. Kijowski, [w:] J. Tischner [red.], *Filozofia współczesna*, Kraków 1989.
- Maj J., *Dialogika Franza Rosenzweiga jako ontologia bytu religijnego*, [w:] J. Baniak [red.], *Filozofia dialogu. Perspektywa i aspekty dialogu*, t. 3, Poznań 2005.
- Manikowski M., *Relacja dialogiczna a zło. Na marginesie pism Józefa Tischnera*, [w:] J. Baniak [red.], *Filozofia dialogu. Perspektywa i aspekty dialogu*, t. 3, Poznań 2005.
- Marcel G., *Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1962.
- Marcel G., *Dziennik metafizyczny*, tłum. E. Wende, Warszawa 1987.
- Marcel G., *Homo viator*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1985.
- Marcel G., *Tajemnica bytu*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1995.

- Marcel G., *Testament filozoficzny*, tłum. S. Grygiel „Znak” 1974, nr 7–8, s. 978–988.
- Marek-Bieniasz A., *Odpowiedzialność człowieka według Emmanuela Levinasa*, [w:] J. Baniak [red.], *Człowiek z przełomu wieków w refleksji filozofii dialogu*, „Studia i materiały” 2002, nr 48.
- Maryniarczyk A. [red.], *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 3, Lublin 2002.
- Matulka Z., *Aksjologiczne założenia dydaktyki w świetle filozofii personalistycznej*, „Ruch Pedagogiczny” 1993, nr 3–4.
- Métel E., *Otwarty testament: Szkoły Tischnerowskie powstają jak grzyby po deszczu*, TP 2004, nr 21.
- Michalski K., *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978.
- Michalski K., *Tischner i Kołakowski*, TP 2002, nr 13.
- Michalski K., *Tischnerowy smak życia*, TP 1999, nr 17.
- Michalski K., *Twarzą w twarz*, TP 2000, nr 28.
- Michnik A., Tischner J., Żakowski J., *Miedzy Panem a Plebanem*, Kraków 1995.
- Migasiński J., *Cogito i nieskończoność. Levinas – Kartezjusz*, [w:] T. Gadacz, J. Migasiński [red.], *Levinas i inni*, Warszawa 2002.
- Mistrz Eckhart, *Kazania*, tłum. M. Szymona, Poznań 1986.
- Mizera J., *Ontologia fundamentalna Martina Heideggera*, [w:] J. Tischner [red.], *Filozofia współczesna*, Kraków 1989.
- Mol H., Prusak J., Ryś G., *Jezus chodził po manowcach: Dni Tischnerowskie 2007*, TP 2007, nr 21.
- Motyka M., *Człowiek wobec doświadczenia dobra*, „Logos i Ethos” 2005, nr 2.
- Nietzsche F., *Ecce homo*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2002.
- Nietzsche F., *Ludzkie, arcyłudzkie*, tłum. K. Drzewiecki, Kraków 2003.
- Nietzsche F., *Poza dobrem i złem*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2000.
- Oko D., *Mówić o łasce i naturze*, „Logos i Ethos” 2001, nr 1.
- Oleńnik S., *Eudajmonizm*, Lublin 1985.
- Otto R., *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Wrocław 1993.
- Pacholski M., Słaboń A., *Słownik pojęć socjologicznych*, Kraków 2001.
- Panasiuk R., *Ksiądz Tischner czyta Hegla*, [w:] W. Zuziak [red.], *Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, Kraków 2001.
- Panuś T., *Żeby (uczeń) chciał przyjść drugi raz...: koncepcja katechezy i wychowania ks. prof. Józefa Tischnera*, „Paedagogia Christiana” 2004, t. 1.
- Pascal B., *Myśli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1968.
- Pawlak Z. [red.], *Katolicyzm A–Z*, Poznań 1982.
- Pawlica J. [red.], *Etyka*, Kraków 1992.
- Pieniążek P., *Współczesność i historia w metafizyce E. Levinasa*, [w:] M. Potępa [red.], *Księga pamiątkowa dla uczczenia aktu nadania księdzu profesorowi Józefowi Tischnerowi honorowego doktoratu Uniwersytetu Łódzkiego*, Łódź 1997.
- Piórczyński J., *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*, Wrocław 1997.
- Platon, *Fedon XI*, tłum. W. Witwicki, [w:] tenże, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kreton, Fedon*, Warszawa 1984.
- Płotka W., *Zagadnienie Ja „głębokiego” a ułomność człowieka w pracy Józefa Tischnera*, „Fenomenologia świadomości egotycznej”, „Ruch Filozoficzny” 2006, t. 63, nr 4.
- Podrez E., *Człowiek – Byt – Wartość. Antropologiczne i metafizyczne podstawy aksjologii chrześcijańskiej*, Warszawa 1989.
- Ponikło T., *Tischnerowski „Hymn do słońca”*, TP 2008, nr 32.
- Potępa P. [red.], *Księdzu Józefowi Tischnerowi na sześćdziesiąte urodziny*, Kraków 1991.
- Póttawski A., *Metafizyka realistyczna a fenomenologiczna analiza świadomości*, „Studia Philosophiae Christianae” 1975, nr 1.
- Póttawski A., *O metodzie naukowej, pogańskim realizmie i chrześcijańskim idealizmie*, „Znak” 1970, nr 7–8.

- Pulikowski W., *Wartość jako kategoria filozoficzna*, [w:] J. Lipiec [red.], *Człowiek i świat wartości*, Kraków 1982.
- Reber A. S. [red.], *Słownik psychologii*, Warszawa 2000.
- Ricoeur P., *Egzystencja i hermeneutyka*, tłum. zbior., Warszawa 1995.
- Ricoeur P., *Język, tekst, interpretacja*, tłum. P. Graff, K. Rosner, Warszawa 1989.
- Ricoeur P., *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Schab, Warszawa 1986.
- Rodziński A., *Moralność i byt*, „Roczniki Filozoficzne” 1965, t. 13, z. 2.
- Rodziński A., *Personalistyczna koncepcja kultury a prawo naturalne*, „Roczniki Filozoficzne” 1970, t. 18, z. 2.
- Rodziński A., *Wprowadzenie do etyki personalistycznej*, „Znak” 1967, nr 9.
- Rosenzweig F., *Żyd i chrześcijanin wobec prawdy*, „Znak” 1991, nr 5.
- Rosner K., *Hermeneutyka jako krytyka kultury. Heidegger, Gadamer, Ricoeur*, Warszawa 1991.
- Rudzińska K., *Filozofia wartości J. Tischnera*, „Studia Filozoficzne” 1988, nr 269.
- Ryś G., *Ksiądz Tischner – duszpasterz*, „Znak” 2001, nr 3.
- Salij J., *Dlaczego Tischner nie lubi tomizmu?*, TP 1976, nr 5.
- Salij J., *Duch prawdy, duch wolności*, „Znak” 1970, nr 7–8.
- Sareło Z., *Postmodernistyczny styl myślenia i życia*, [w:] tenże [red.], *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, Poznań 1995.
- Sartre J. P., *Drogi wolności*, tłum. J. Rogoziński, Warszawa 1957.
- Sartre J. P., *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. J. Krajewski, A. Rudzińska, Warszawa 1957.
- Sartre J. P., *Słowa*, tłum. J. Rogoziński, Warszawa 1965.
- Sartre J. P., *Wyobrażenie. Fenomenologiczna psychologia wyobraźni*, tłum. P. Beylin, Warszawa 1976.
- Scheler M., *Cierpienie, śmierć, dalsze życie. Pisma wybrane*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1994.
- Scheler M., *Dobra a wartości*, tłum. W. Galewicz, [w:] W. Galewicz [red.], *Z fenomenologii wartości*, Kraków 1989.
- Scheler M., *Fenomenologia wiary*, tłum. J. Garewicz, „Znak” 1994, nr 1.
- Scheler M., *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1980.
- Scheler M., *Materiałne apriori w etyce*, tłum. A. Węgrzecki, „Znak” 1967, nr 12.
- Scheler M., *O człowieku i sprawach ludzkich*, tłum. A. Węgrzecki, „Znak” 1975, nr 2.
- Scheler M., *O rehabilitacji cnoty*, tłum. R. Ingarden, „Znak” 1994, nr 8.
- Scheler M., *O sensie cierpienia*, tłum. A. Węgrzecki, „Znak” 1987, nr 11–12.
- Scheler M., *O zjawisku tragiczności*, tłum. R. Ingarden, [w:] Arystoteles, D. Hume i M. Scheler, *O tragedii i tragiczności*, Kraków 1976.
- Scheler M., *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987.
- Scheler M., *Postawa fenomenologiczna*, tłum. A. Węgrzecki, [w:] A. Węgrzecki, *Scheler*, Warszawa 1975.
- Scheler M., *Resentyment a moralność*, tłum. J. Galewicz, Warszawa 1977.
- Scheler M., *Rola miłości w odsłanianiu wartości*, tłum. A. Węgrzecki, „Znak” 1974, nr 3.
- Scheler M., *Rozważania dotyczące fenomenologii i metafizyki wolności*, tłum. A. Węgrzecki, „Znak” 1963, nr 11.
- Scheler M., *Stosunek wartości „dobry” i „zły” do pozostałych wartości i do dóbr*, tłum. W. Galewicz, [w:] W. Galewicz [red.], *Z fenomenologii wartości*, Kraków 1989.
- Scheler M., *To, co aprioryczne i to, co formalne w ogóle*, tłum. A. Węgrzecki, [w:] A. Węgrzecki, *Scheler*, Warszawa 1975.
- Scheler M., *Wybór pism*, [w:] A. Węgrzecki, *Scheler*, Warszawa 1975.
- Serafin K., *Doświadczenie wartości w obszarze Ja w ujęciu Józefa Tischnera*, „Perspectiva” 2008, nr 1.
- Serafin K., *Fryderyk Nietzsche – Józef Tischner: usprawiedliwienie bytu*, „Perspectiva” 2008, nr 2.
- Serafin K., *Tragizm piękna w Tischnerowskiej filozofii dramatu*, Dyskurs: „Zeszyty Naukowo-Artystyczne Akademii Sztuk Pięknych we Wrocławiu” 2008, nr 7.

- Siemianowski A., *Odpowiedź na wartość w interpretacji Dietricha von Hildebranda*, [w:] T. Gadacz [red.], *Zawierzyć człowiekowi. Księdzu Józefowi Tischnerowi na sześćdziesiąte urodziny*, Kraków 1991.
- Skarga B., *Człowiek agatologiczny*, [w:] W. Zuziak [red.], *Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, Kraków 2001.
- Skarga B., *Rozpacz jest negacją*, TP 2000, nr 28.
- Smolak M., *Filozofia człowieka u Romana Ingardena*, Kraków 2003.
- Sobczak P., *Koncepcja nadziei w ujęciu filozoficznym św. Tomasza z Akwinu i Józefa Tischnera*, Tamów 2005.
- Sobczak P., *Pytanie i prośba. Doświadczenie nadziei w ujęciu J. Tischnera i św. Tomasza z Akwinu*, „Logos i Ethos” 2005, nr 2.
- Sobczak P., *Wobec Innego*, „Logos i Ethos” 2001, nr 1.
- Sowiński G., *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, Kraków 1993.
- Sporniak A., *Kłopot z Tischnerem*, TP 2002, nr 21.
- Sporniak A., *Ludzkie tu i teraz*, TP 2004, nr 20, (dod. Dni Tischnerowskie)
- Stachewicz K., *Fenomenologia a dialog*, [w:] J. Baniak [red.], *Filozofia dialogu. Drogi i formy dialogu*, t. 1, Poznań 2003.
- Stachewicz K., *Józefa Tischnera pytania egzystencjalne*, „Znak” 2001, nr 9.
- Stachewicz K., *Wokół filozoficznych zmagañ ze złem*, „Znak” 2007, nr 10.
- Stachewicz K., *Zło poza bytem i niebytem. Józefa Tischnera koncepcja zła dialogicznego*, [w:] J. Baniak [red.], *Człowiek z przełomu wieków w refleksji filozofii dialogu*, „Studia i materiały” 2002, nr 48.
- Stanny B., *Niepowodzenia i szanse tomizmu*, „Życie i Myśl” 1973, nr 36.
- Stawrowski Z., Kłoczowski, i in., *Wokół myślenia religijnego* (Symposium Instytutu Myśli Józefa Tischnera w Łopusznej), „Znak” 2004, nr 5.
- Stawrowski Z., *Ks. Józef Tischner (1931–2000)*, „Znak” 2000, nr 8.
- Stawrowski Z., *Między miłością a sprawiedliwością*, „Logos i Ethos” 2001, nr 1.
- Stawrowski Z., *O zapomnianej solidarności*, „Znak” 2000, nr 8.
- Stawrowski Z., *Patron dobrej myśli*, „Znak” 2000, nr 8.
- Stępień A. B., *J. Tischner a klasyczna filozofia Boga*, „Znak” 1972, nr 9.
- Stępień A. B., *O filozofii Boga, tomizmie i Kartezjuszu – raz jeszcze*, „Znak” 1973, nr 2.
- Stępień A. B., *Propedeutyka estetyki*, Lublin 1986.
- Stępień A. B., *Przedwczesne podzwonne tomizmowi?*, „Znak” 1970, nr 7–8.
- Stępień A. B., *Tomizm a fenomenologia*, „Znak” 1974, nr 6.
- Stępień A. B., *Wstęp do filozofii*, Lublin 1976.
- Strapko I., *Apologia nadziei w filozofii i pedagogice Józefa Tischnera*, Kraków 2004.
- Strapko I., *Mówić i świadczyć o nadziei. Józefa Tischnera filozofia nadziei*, [w:] J. Baniak [red.], *Filozofia dialogu. Drogi i formy dialogu*, t. 1, Poznań 2003.
- Stróżewski W. [red.], *Od Husserla do Levinasa*, Kraków 1987.
- Stróżewski W., *Dialektyka twórczości*, Kraków 2007.
- Stróżewski W., *Filozofia wartości*, „Znak” 1965, nr 4.
- Stróżewski W., *Istnienie i sens*, Kraków 1994.
- Stróżewski W., *Ontologia*, Kraków 2004.
- Stróżewski W., *W kręgu wartości*, Kraków 1992.
- Stróżewski W., *Wartości estetyczne i nadestetyczne*, [w:] S. Sawicki, W. Panas [red.], *O wartościowaniu w badaniach literackich*, Lublin 1986.
- Stróżewski W., *Wartościowanie a ocena*, „Znak” 1965, nr 4.
- Stróżewski W., *Żal i wdzięczność*, TP 2000, nr 28.
- Styczeń T., *Wolność z prawdy żyje*, „Ethos” 1994, nr 25–26.
- Swieżawski S., *Filozofia, teologia i duszpasterstwo*, TP 1977, nr 13.
- Szahaj A., *Co to jest postmodernizm?*, „Ethos” 1996, nr 33–34.

- Szary S., *Człowiek – podmiot dramatu: antropologiczne aspekty filozofii dramatu J. Tischnera*, Kęty 2005.
- Szary S., *Człowiek wobec piękna, prawdy i dobra: porządek aksjologiczny i dramat wartości według myśli filozoficznej Józefa Tischnera*, „Zeszyty Historyczno-Teologiczne” 2005, nr 11.
- Szewczyk J., *Uwagi o istocie wartościowości*, „Znak” 1965, nr 4.
- Szklarczyk M., *Pokonać lęk przed łaską*, TP 2004, nr 20.
- Szubka T., *Postfilozofia czy filozofia? Rorty – Lyotard – Derrida*, „Przegląd Powszechny” 1991, nr 4.
- Szudra A., *Dialogiczna fenomenologia ks. J. Tischnera jako antropologiczna podstawa pedagogiki dialogu*, „Paedagogia Christiana” 2003, t. 2.
- Szwed A., *Miedzy wolnością a prawdą egzystencji. Studium myśli S. Kierkegaarda*, Kraków 1991.
- Szwed A., *Tischner jako filozof egzystencji*, „Znak” 2004, nr 5.
- Szymański M. J., *Młodzież wobec wartości. Próba diagnozy*, Warszawa 1998.
- Ślipko T., *Byt – człowiek – etyka. W sprawie etyki tomistycznej*, TP 1977, nr 33.
- Tarnowski K., *„Myślenie według wartości” Józefa Tischnera*, „Znak” 1985, nr 12.
- Tarnowski K., *Człowiek w przestrzeni dobra i zła*, „Znak” 1999, nr 9.
- Tarnowski K., *Człowiek w przestrzeni dobra*, [w:] K. Tarnowski, *Wiara i myślenie*, Kraków 1999.
- Tarnowski K., *Filozof dojrzalej wiary*, „Znak” 2001, nr 3.
- Tarnowski K., *Filozofia dramatu i nadziei*, [w:] K. Tarnowski, *Wiara i myślenie*, Kraków 1999.
- Tarnowski K., *Jak chłop z hrabią*, TP 2000, nr 28.
- Tarnowski K., *Książka o sprawach ludzkich*, [w:] K. Tarnowski, *Wiara i myślenie*, Kraków 1999.
- Tarnowski K., *Problem wiary u św. Tomasza*, „Logos i Ethos” 1993, nr 1.
- Tarnowski K., *Sprawiedliwość czy miłosierdzie?*, „Znak” 2006, nr 4.
- Tatarkiewicz W., *Czym są wartości?*, „Znak” 1965, nr 4.
- Tatarkiewicz W., *Droga do filozofii*, t. 1, Warszawa 1971.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 1–2, Warszawa 1993.
- Tatarkiewicz W., *Uczciwość i dobroć*, „Znak” 1965, nr 4.
- Tołstoj L., *Anna Karenina*, tłum. K. Iłłakowiczówna, Warszawa 1955.
- św. Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, tłum. J. Salij, Poznań 1984.
- św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, (opr. S. Świerzawski), Poznań 1956.
- Trocha B., *Józefa Tischnera od-czytywanie świata*, „Logos i Ethos” 2001, nr 2.
- Trocha B., *Przestrzeń dramatu jako kategoria filozoficzna: studium teorii przestrzeni Józefa Tischnera*, Zielona Góra 2000.
- Tugarinow, W. P., *Teoria wartości w marksizmie*, Warszawa 1973.
- Turowicz J., *Cienie w jaskini*, TP 1974, nr 7.
- Turowicz J., *Człowiek, istota nieznaną*, TP 1974, nr 2.
- Tyboń B., *Metafizyka jako etyka. Levinas – Kant*, [w:] T. Gadacz, J. Migasiński [red.], *Levinas i inni*, Warszawa 2002.
- Vloet J. van der, *Wiara wobec wyzwań postmodernizmu*, „Communio” 1994, nr 6.
- Wadowski J., *Dramat pytań egzystencjalnych*, Wrocław 1999.
- Walczak P., *Pytanie o wychowanie w perspektywie filozofii dramatu Józefa Tischnera*, [w:] J. Kwapiszewski [red.], *Edukacja a wizje świata*, Słupsk 2002.
- Walczak P., *Wychowanie jako spotkanie. Józefa Tischnera filozofia człowieka jako źródło inspiracji pedagogicznych*, Kraków 2007.
- Waszkinel R., *Tomizm zmitologizowany*, TP 1977, nr 38.
- Węgrzecki A., *Czym jest „myślenie według wartości”*, [w:] W. Zuziak [red.], *Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, Kraków 2001.
- Węgrzecki A., *Obecność myśliciela*, „Znak” 2004, nr 5.
- Węgrzecki A., *Scheler*, Warszawa 1975.
- Węgrzecki A., *Tischner i Ingarden*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2007, t. 35, z. 1.

- Wieczorek K., *Człowiek otwarty na drugiego. Perspektywy filozofii Karola Wojtyły i Józefa Tischnera*, [w:] J. Baniak [red.], *Filozofia dialogu. Perspektywa i aspekty dialogu*, t. 3, Poznań 2005.
- Wieczorek K., *Dwie filozofie spotkania. Konfrontacja myśli J. Tischnera i A. Nowickiego*, Katowice 1990.
- Wieczorek K., *Rola kategorii „spotkania” w antropologii filozoficznej J. Tischnera*, „Studia Filozoficzne” 1984, nr 1.
- Wodziński C., Bobko A. i in., *O niespotykaności Dobra. Dyskusja*, „Znak” 2005, nr 5.
- Wodziński C., *Heidegger i problem zła*, Warszawa 1994.
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność. Studium etyczne*, Lublin 1982.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Kraków 1969.
- Wołkowski J., *Filozoficzny pluralizm czy tomistyczny monizm?*, „Życie i Myśl” 1977, nr 6.
- Wołkowski J., *W odpowiedzi prof. Gogaczowi*, „Życie i Myśl” 1978, nr 1.
- Workowski A., *Bieda z Tischnerem*, „Logos i Ethos” 2004 nr 1.
- Workowski A., *Dwie wizje świata*, „Rzeczpospolita” 2004, nr 220.
- Workowski A., *Józefa Tischnera filozofia przyswajania*, „Logos i Ethos” 2001, nr 1.
- Wszółek S., *O tym, że Tischnera i Hellera (nie)zrozumienie oddziela*, „Logos i Ethos” 2001, nr 1.
- Zańko D., Gowin J., *Przekonać Pana Boga. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawiają Dorota Zańko i Jarosław Gowin*, Kraków 1999.
- Zawadowska J., *Polska a Europa – debata Tischnerowska na Uniwersytecie Warszawskim*, „Dyrektor Szkoły” 2007.
- Zdybicka Z., *O konieczną dla etyki filozofię człowieka*, „Znak” 1971, nr 4.
- Zdybicka Z., *Tomizm a fenomenologia*, „Znak” 1974, nr 6.
- Ziemiński I., *Postmodernizm a dylematy człowieka*, „Ethos” 1996, nr 33–34.
- Zuziak W. [red.], *Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, Kraków 2001.
- Zuziak W., *Koncepcja zła w ujęciu Józefa Tischnera i Jeana Nalberta*, „Logos i Ethos” 2001, nr 1.
- Zwoliński Z., *Byt i wartość u Nikolaia Hartmanna*, Warszawa 1974.
- Żakowski J., Michnik A., *Zmarł ks. Tischner*, „Gazeta Wyborcza” 2000, nr 150.
- Żakowski J., Tischner J., *Tischner czyta Katechizm*, Kraków 1996.
- Żelaźnik T., *Powołanie filozofii klasycznej*, „Życie i Myśl” 1974, nr 4.
- Życiński J., *Apoteoza relatywizmu etycznego w postmodernizmie*, „Ethos” 1996, nr 33–34.
- Życiński J., *Życie według wartości*, TP 2005, nr 22.

Experience and Realisation of Values as Expressed by Józef Tischner

Study in Philosophical Anthropology

The research undertaken for this dissertation has been not attempted so far: the reconstruction of experience and the realisation of values in light of works of the Polish phenomenologist and dialogician – Józef Tischner. Research tasks have been solved in five chapters. The first introductory chapter, *'The Philosophical Directions Forming J. Tischner's Axiology'*, the philosophical sketch of J. Tischner's thoughts have been drawn, concentrating on anthropological-axiological issues. The criticism of Thomism shown, as a closed system, powerless when facing the mystery of man, as well as his opposition against Marxism, reflect Tischner's ideas. It can be presumed that the polemic held with those philosophical currents had fruited with a deeper cogitation of many anthropological problems. In this sense, it was inspiring.

Next, referring to the writings of concrete philosophers, Tischner's inspirations by the classics of dialogics (F. Rosenzweig, M. Buber, E. Levinas), material ethics of values (E. Husserl, M. Scheler, N. Hartmann, D. von Hildebrand, R. Ingarden), hermeneutics (M. Heidegger and P. Ricoeur) and existentialism (G. Marcel, K. Jaspers) analysed as well as certain trains of thoughts by G.W.F. Hegel and A. Kępiński.

The second chapter, *Tischner's Axiological Plan*, forms an attempt of an answer to the question what kind of axiology Tischner had postulated. This chapter reveals that the Krakow philosopher did not either reduce the axiology to anthropology or otherwise. Instead, he put a human being in the centre of the axiology that "build himself" by realising his values. The significant conclusion arriving from this chapter has been that when discussing the values in J. Tischner's philosophy should always be related to man – to personal ego to the world that pose axiological challenges. Man lives in the world of values causing the world to remain human as well as "opening" everyone to the experience of the world.

In the context of Tischner's sources of thoughts and postulated axiology, the fundamental research problem has been dealt with in chapter three entitled *The Experience of Value*. The main thesis of this chapter is how the experience of value experience is conditional on axiological ego, i.e. on the most primordial egotic experiences. Without the axiological ego, it is neither possible to experience own body thus permitting for the constitution of the somatic ego nor to experience values within the limits of that ego (hedonistic, vital, aesthetic and intentionally established values). Similarly, it is most likely impossible to constitute the ego as the object of cognition and to experience the values within the limits of egotism. Not only does not the axiological ego form a condition for experiencing the values within the limits of egotism, but also for dialogical situation with others. The two horizons of a dialogue: agathological and axiological implicate moral duty when another one materialises.

The analysis in chapter four, *The Realisation of Values*, oscillate around the thesis pronouncing the realisation of values is sensible within the "agathological horizon" that is governed by the logos of good and the logos of evil. Within this perspective this horizon, the realisation of values is not a priority in that in some ways appeals to man 'if you really want to, you can', but to save both the "I" and "You". Having examined dramatic ways of man together with the ways of the others present in a sense, J. Tischner's having overcome material ethics of values. It happens through finding more primary reality, deeper than the reality of values, as it is placed beyond existence and non-existence in the place where the Good "is". The analysis conducted in this chapter present axiological dimension of man-to-man drama threads and of his religious drama. The agathological horizon of drama allowed for a specific outlook on carnality. In the light of agathology not only does it appear to measure with "its own time" value of realisation, but most of all it appears to be a possible sacrificial victim. Tischner, inspired by Levin's concept of a hostage, finds the source of ethics in presence of another man, with whom a call comes from the Good for a person to behave as a self-existence-through-a-sacrifice-for-another-one. That momentary thread of Tischner's thoughts pointed at hope as such to be a simultaneous key to axiology and agathology. Not only does hope cognise values, but also overcomes despair. It also decides that a sacrifice-for-another-man is not an existence-against-the-self.

Chapter five entitled *An Attempt of Evaluation J. Tischner's Axiology* pertains to weighing the issues born while reading the writings by the philosopher from Cracow. The evolution of Tischner's philosophy, pertaining to the problems he dealt with and inspirations that came from other philosophers, ranged from fenomenology to the philosophy of dialogue and "agathology". It was related to thinking within two unverifiable by each other paradigms: the egologic and dialogic ones. The creator of the philosophy of drama reconciled thinking within these paradigms.

First of all, by separating two "horizons" of Juncture: agathological and axiological. Within the "agathological horizon" dealing with existential problems of another man that is threatened by the evil, the relation between "I-You" is mainly a theme making. Within this horizon, the relationship is not mediated, so it forms a clear dialogical relationship. On the other hand, within the "axiological horizon" where there is space to apply an egological paradigm. In such a case, a subject-object relationship is present.

Secondly, the axiological-I (the concept present in all stages of evolving thoughts of the philosopher) is somehow invited to a dialogue, which is particularly visible in a religious drama. The salvation, a justified existence pertaining to man as a whole that particularly touches man's axiological ego.

A critical outlook at Tischner's proposed vision of values has revealed: an equivocal use of the "value" and problematic self-assertion in experiencing values. The virtue of Tischner's axiology is the opening on the Transcendence made in the "agathological horizon".

Having confronted a certain aspects of Tischner's axiology with M.A. Krapiec's stand revealed a partial complementarity in both approaches. The complementarity is based on: the rooting of values in differently understood Absolute, the role of values as "orientation points" in man's life (always confronted with freedom) and the theological organisation of man.





BIBLIOTEKA GŁÓWNA

348707 4/1

Krzysztof Serafin zaproponował ciekawy Tischnera, tj. pojęcia paradygmatu egologii. W odróżnieniu od większości komentatorów myśli Tischnera, akcentujących w jego ewoluującej filozofii zwrot w kierunku dialogiki oraz swoiste przewartościowanie wcześniejszych poglądów, autor znajduje ważne argumenty na rzecz pewnej ciągłości zasadniczej intuicji krakowskiego filozofa dotyczącej człowieka, a opartej na koncepcji *Ja aksjologicznego*. [...] Monografia Krzysztofa Serafina spełnia metodologiczne i merytoryczne kryteria pracy naukowej i na rynku wydawniczym może stanowić cenną publikację nie tylko dla tych, którym myśl Józefa Tischnera jest bliska, lecz także – z racji podejmowanych zagadnień – dla etyków, estetyków, teologów i pedagogów.

Z recenzji prof. dra hab. Andrzeja P. Batora



Wydawnictwa Politechniki Wrocławskiej
są do nabycia w księgarni „Tech”
plac Grunwaldzki 13, 50-377 Wrocław
budynek D-1 PWr., tel. 071 320 29 35
Prowadzimy sprzedaż wysyłkową
zamawianie.ksiazek@pwr.wroc.pl

ISBN 978-83-7493-530-2