

Koncepcja dialogu w twórczości ks. Józefa Tischnera

PAWEŁ BORTKIEWICZ

Książk Professor Józef Tischner uznawany jest za filozofa człowieka i filozofa dramatu. W *Filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów* pisał: *Jakie pojęcia podstawowe są kluczem do rozumienia człowieka w perspektywie dramatycznej? Wydaje się, że następujące: idea dramatu i związana z tą ideą idea dialogu, idea dobra i zła, idea wolności i Boga*¹.

Pomimo tej deklaracji, mówienie o Tischnera koncepcji dialogu wydaje się być trudne lub może raczej chybione, gdyż wydaje się albo kojarzyć z próbą syntezy jego myśli (a to przerasta możliwości jednego referatu), albo też odwoływać się do jego opisu *polskiego kształtu dialogu* (to zaś z kolei oznaczałoby zawężenie całości koncepcji). Prezentowane ujęcie nie chce jednak porywać się na zamiar syntezy myśli Autora *Filozofii dramatu*, ani też nie chce opisywać wyłącznie relacji z przebiegu dialogu w Polsce odczytywanego wzrokiem Tischnera. Z zamiaru jest to raczej próba spojrzenia na ewolucję (dynamizm) tych poglądów po to, by dostrzec ostatecznie ich spełnienie w myśli, która nie przynależy ostatecznie do filozofii (ale i autor tych słów filozofem profesjonalnym wszak nie jest).

I. W STRONĘ DIALOGU

Punktem wyjścia w poniższej próbie rekonstrukcji poglądów Tischnera na kształt dialogu warto uczynić jego własne przeświadczenie i wyznanie związane z problemem wyboru filozofii (takiej a nie innej). W jednej z rozmów o swojej filozofii, pytany o wybór takiej a nie innej drogi myślenia, ks. Tischner zauważył, że nie tyle wybiera się filozofię, co filozofia nas wybiera.

¹ J. Tischner, *Filozofia człowieka dla duszpasterzy i artystów*. Kraków 1991 s. 11. (dalej: FCDDA).

Wybór dotyczący Tischnera związany był z konkretnymi dylematami duszpasterskimi. Można je syntetycznie ująć tak: ludzie w PRL byli pozbawieni nadziei. Filozof i duszpasterz zarazem mógł szukać odpowiedzi na ową utratę nadziei poprzez zbliżenie do Marcela, Camusa, egzystencjalistów. W ten właśnie sposób filozofia reprezentowana przez tych myślicieli wybrała Tischnera (jego zdaniem zwrot ku metafizyce tomistycznej nie byłby odpowiedzią na pytania ludzi).

Nadzieja wprowadzała z kolei na drogę do głębszych prawd o człowieku i tak rodziła się w umyśle ks. Tischnera filozofia człowieka jako podmiotu dramatu. Towarzyszyła jej kontestacja filozofii tomistycznej, takiej, jaką widział ją Tischner².

Kontestacja tomizmu wyznaczyła zapewne pewien styl myślenia czy style metodologii myślenia Tischnera. On sam wyznał, że *aby zrozumieć istotę jakiejś filozoficznej koncepcji, lepiej jest nie tyle badać systemowe syntezy, ile stracić się ujmować różnice dzielące stanowiska*³.

Fundamentalnym tekstem – zdaniem prof. T. Gadacza – w którym Tischner podjął rozprawę z koncepcją Boga tomizmu i scholastyki, był artykuł *W poszukiwaniu doświadczenia Boga*. Podjęta tam krytyka *Boga tomistów* doprowadziła go jednocześnie do uznania za istotną cechę Boga – wolności, w miejsce zakwestionowanej racjonalności.

Tischnerowskie zarzuty wobec *chrześcijaństwa tomistycznego*⁴ można sprowadzić do następujących. Po pierwsze do tego, że nie rozumie ono dziejowości, nadto, że zbyt szybko opuszcza doczesność, udając się w wieczność. Ponadto (tego zarzutu w artykule Tischnera jeszcze wtedy nie było) relacja między człowiekiem a człowiekiem jest relacją przyczynową – pomiędzy jakimikolwiek substancjami. Wobec takiej statycznej – według Tischnera – wizji człowieka w tomizmie, zaproponowana została wizja dramatyczna. Jej Autor przypominał, że pojęcie oso-

² O swoich początkach spotkania z tomizmem Tischner wyraża się z uznaniem (wspomina *Ducha filozofii średniowiecznej* Gilsona, zasługi szkoły lowańskiej, kard. Mercier i in., *Był* Stefana Świeżawskiego czy wreszcie teksty samego św. Tomasza). Wyznaje jednak, że lekturze tych dzieł towarzyszył niepokój spowodowany tekstami marksistowskimi dotyczącymi kwestii społecznej. *Tomizm opowiadał o zupełnie innym świecie niż ten, który tworzył się wokół nas, ukazywał świat, do którego można było uciec z powodu łez, jakie stwarzał w Polsce stalinizm. Nie był to jednak świat, dzięki któremu można było poddać ostrej i wnikliwej krytyce sytuację, jaką marksizm wtedy w Polsce stwarzał. Można było uciekać w metafizykę, ale nie można było ratować człowieka od piekła, które mu wówczas groziło. Rozmowy o filozofii.* Red. A. Zieliński, M. Bagiński, J. Wojtysiak. Lublin 1996 s. 252. Tomizm miał także, obok marksizmu, drugiego konkurenta – heglizm. *W Heglu jest w zasadzie zawarta cała historia filozofii, przy czym jest ona taka, że trudno się potem – patrząc na dzieje myśli filozoficznej – z niej wyzwolić. Mówi się czasami, że kto raz zaczął czytać Hegla, ten do końca życia pozostanie heglistą.* Tamże, s. 252-253.

³ Tamże, s. 253.

⁴ Por. J. Tischner, *Schyłek chrześcijaństwa tomistycznego*. „Znak” 1970 nr 1 s. 1-20.

by ukształtowało się w Grecji w teatrze. Edyp, takim jaki się jawi jest iluzją – *dlatego potrzebny był dramat, aby dopiero w nim okazało się, kim Edyp jest naprawdę, że jest mężem swojej matki i zabójcą ojca. Wszystko to zostało odsłonięte w dramacie, który staje się istotnym dla osoby wymiarem. Wszelkie zaś metody związane z myśleniem przedmiotowym, przyrodniczym lub ontologicznym nie są w stanie ukazać nam prawdy o Edypie. Ujawnił ją dopiero dramat, który kończy się tu potępieniem. Co więcej – aby odsłonić prawdę Edypa czy Antygony, należy ponadto uwzględnić coś, co w wypadku tej ostatniej nazwać można wyborem samej siebie*⁵.

W ten sposób można ostatecznie zauważyć, że kontekst duszpasterski stworzył w myśleniu duszpasterza i filozofa, przestrzeń otwartą na dynamizm i działanie się człowieka w czasie. Kontestacja tomizmu wyraziła się w zainteresowaniu osobą w dynamice stawania się sobą naprawdę. Konkretnym wyrazem tego dramatu była niewątpliwie sygnalizowana już przestrzeń życia społecznego, którą usiłował zawłaszczyć sobie marksizm.

II. PRAKTYKA DIALOGU

Problem człowieka uwikłanego w dzieje i społeczeństwo stanowił dla Tischnera wyzwanie. Czy mogła ten problem rozwiązać koncepcja arystotelesowsko – tomistyczna, wedle której dynamizm człowieka zawiera się w jego substancji? W dynamizmie substancji podkreśla się rolę procesu przechodzenia z możliwości do aktu. Tylko w tej perspektywie człowiek jest czymś, co się spełnia, realizuje. W tej koncepcji, zdaniem Tischnera, czas jest sprowadzony do zmiany, jakiej podlega byt substancjalny; jest tu więc jedynie miara ruchu.

Tymczasem we współczesnej koncepcji dziejowości – nie jest ona czymś, co dotyczy rzeczy, substancji – dziejowość jest tym, co dzieje się między ludźmi, stanowi historię; *do jej istoty należy zaś fakt, że byt świadomy, jakim jest człowiek, wybiera dla siebie pewną tradycję i pewną nadzieję. Dlatego o dziejowości można mówić tylko i wyłącznie na poziomie relacji międzyludzkich – i to nie wszystkich, gdyż nie wszystkie narody są, w tym sensie, narodami dziejowymi*⁶.

Dowartościowanie dziejowości oznaczało dla krakowskiego Filozofa konieczność poważnego dialogu ze współczesnością. Polem konkretyzacji tego dialogu stawał się w polskich realiach marksizm.

W swoim *Polskim kształcie dialogu*, we Wstępie Tischner pisał: *Od z górą trzydziestu pięciu lat dokonuje się u nas jedyne w swoim rodzaju spotkanie*

⁵ *Rozmowy o filozofii*, s. 258.

⁶ Tamże, s. 256-257.

chrześcijaństwa z marksistowskim socjalizmem i światem przez ów socjalizm budowanym – spotkanie dwu przeciwstawnych sobie koncepcji uszczęśliwiania człowieka. Spotkanie to przybiera rozmaite formy i dokonuje się na rozmaitych poziomach. Niekiedy nazywa się je dialogiem, częściej jednak sporem, konfrontacją, walką – a to z uwagi na nutę, która aktualnie w nim dominiuje⁷.

Wybierając bliskie sobie słowo dialog, Tischner był świadom tego, że to słowo nie do końca oddawało rzeczywistość: *Patrzę raz jeszcze na dzieje naszego dialogu. Pytam: był dialog, czy go nie było? Niestety, według mego przekonania, dialogu nie było. Sytuacja chrześcijaństwa przypominała sytuację Sokratesa w więzieniu. Ten zasadniczy kontekst prowadzonych sporów zmieniał sens słów, polemik i wyjaśnień. Pozostała wielka nauczka: tam, gdzie spierające się strony nie mają pełnej wolności, dialog nie jest i nie może być dialogiem. Ludzie mówią, ale się nie słyszą⁸.*

Ten właśnie problem braku realnego dialogu – Tischner odczytał w szczególnej sferze domagającej się porozumienia, a mianowicie w sferze pracy ludzkiej. Można bowiem przyjąć najogólniej, że praca jest pewnego rodzaju formą porozumienia. Jest bowiem pracą w określonym społeczeństwie i jest wówczas dyktowana konkretnymi zapotrzebowaniami tej społeczności. Nakreśla to pewien ogólny projekt pracy, który zostaje później skonkretyzowany w postaci umowy z pracodawcą i ma być realizowany na zasadzie sprawiedliwości. W każdym bądź razie wymienione związki czy też relacje dotyczą ludzi, a nie struktur ekonomicznych, tak że *przestrzeń pracy jest jak przestrzeń rozmowy⁹.*

Dialogiczny charakter pracy zostaje dodatkowo potwierdzony w jej drugim wymiarze – pracy z kimś – dla kogoś. Praca jest zawsze działaniem z kimś (współpraca) i dla kogoś. Współpraca oznacza uczestnictwo w jednym i tym samym dziele. Także i w tej sferze najbardziej istotnym jest człowiek, a sens jego pracy jest w owym dla.

W tym kontekście *wyzysk jest zakłóceniem podstawowych – wertykalnych i horyzontalnych – struktur dialogu pracy. To ono właśnie spoczywa u podstaw tej, dającej tyle do myślenia, świadomości bólu i cierpienia ludzi pracy. Wraz ze świadomością bólu rodzi się także przeświadczenie, że ból jest niepotrzebny, że można go było uniknąć¹⁰.*

Cierpienie w wyzysku, podkreślał to J. Tischner w *Etyce solidarności* to nie tyle przemęczenie, nie głód i strach, ani też to nawet nie niepokój o jutro. Decydujące jest tutaj cierpienie moralne. Bowiem *wyzysk* to tyle, co *nadużycie*. Wskazuje

⁷ J. Tischner, *Polski kształt dialogu*. Paris 1981 (dalej: PKD) s. 9.

⁸ PKD s. 15.

⁹ J. Tischner, *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*. Kraków 1992 (dalej: ESHS), s. 29.

¹⁰ ESHS, s. 30.

to na użycie przedmiotu do celu niezgodnego z przeznaczeniem. W wypadku człowieka pojawia się wówczas świadomość tej niezgodności, czyli wyzysku. Jest ona proporcjonalna do świadomości wartości pracy. Jeśli więc praca była wyrazem dobrej woli człowieka, formą diakonii, służby *dla*, wówczas wyzysk godzi w samą dobroć ludzkiej woli, jest wyrazem zdrady człowieka przez człowieka.

Dramat pracy staje się więc ostatecznie, dramatem samego człowieka. Wyzysk pracy jest cierpieniem pracownika, cierpieniem niezawinionym, moralnym i bardzo dotkliwym. Można w tym miejscu wysunąć taką mniej więcej refleksję. Marks, pomimo zawodności swoich postulatów, a może raczej pomimo zawodności kontynuatorów jego wielkiej idei, wniósł wielki wkład w uzdrowienie pracy. Dostrzegł, jak mało kto przed nim i po nim, wielki ból i cierpienie człowieka wyzyskiwanego w pracy schorowanej wyzyskiem kapitalistycznym. Podniósł to spostrzeżenie do rangi naczelnego problemu, uczynił z marksizmu *filozofię pracy*. Może zatem należy jedynie skorygować niektóre błędne elementy jego myśli czy też fałszywe kroki realizacji jego idei... Może wystarczy dokonać korekty filozofii pracy, by uratować i wyzwolić rzeczywistość człowieka...

Problem jednak tkwi w tym, że marksistowska filozofia pracy ze swej istoty jest radykalnie degradowującą człowieka antropologią. Rzucając człowieka w nurt czasu – czyniła go bezwolnym, pozbawiała autentyczności – bycia podmiotem i twórcą wartości.

Ten stan rzeczy nakazywał zatem niejako przejście z płaszczyzny próby konkretnego dialogu w kwestii społecznej i w kwestii pracy do tego, co tworzyło swą istotą dialogalną strukturę człowieka.

III. KONCEPCJA DIALOGU

Filozofowanie jest poszukiwaniem prawdy (wbrew postmodernizmowi). Tischner jako filozof szukający prawdy na swoich zajęciach powtarzał wielokrotnie, jak podają świadkowie tych wykładów, że podstawowe pytanie filozofii brzmi: kim jest człowiek?¹¹.

¹¹ Podobnie formułował kluczowe kwestie filozofii Immanuel Kant. Twierdził, że wszelkie zainteresowanie umysłu dają się sprowadzić do czterech kwestii: 1. *Co mogę wiedzieć?* 2. *Co powinienem czynić?* 3. *Czego mogę oczekiwać?* 4. *Kim jest człowiek?* Na pierwsze pytanie odpowiada metafizyka, na drugie etyka, na trzecie religia, na czwarte antropologia. W istocie jednak można by je wszystkie zaliczyć do antropologii, bo trzy pierwsze pytania odnoszą się do ostatniego. I. Kant. *Werke IX*. Berlin 1968 s. 25. cyt. za: A. B o b k o. *Poszukiwanie prawdy o człowieku*. „Znak” 53:2001 nr 3 s. 56.

To właśnie sprawia, że o filozofii Tischnera mówi się, że uprawiał filozofię dramatu i etykę – szukając prawdy o człowieku¹². Podstawowe pytanie filozofii dramatu brzmi: *Jak jest i jak musi być zbudowany człowiek, by mógł brać udział w dramacie?*¹³ A etyka jest (...) teorią człowieka rozpatrywanego jako tworzywo dla wartości¹⁴.

W ten sposób dochodzimy do niezwykle istotnego dla poglądów Tischnera przekonania, iż człowiek żyje w świecie wartości.

*Gdy mówimy, że nasz świat jest światem wartości, widzimy wokół siebie sprawy i rzeczy konkretne. Może nawet bardziej sprawy niż rzeczy. (...) Nasz świat jest, w jakimś bliżej nieokreślonym zakresie, światem hierarchicznie uporządkowanym. Sprawy, przedmioty, ludzie układają się w nim dla nas według mniej lub bardziej trwałego ładu hierarchicznego*¹⁵.

Człowiek styka się przede wszystkim z konkretem, spotyka żywych ludzi, ale ten konkret jest przeniknięty aksjologicznym ładem. W tej fazie myślenia wydaje się że Tischner jest blisko Schelera – wartości tworzą obiektywną, realną, choć nierzezywistą sferę przedmiotów daną naszemu doświadczeniu¹⁶.

Na bazie tej teorii zostaje jednak stworzona oryginalna koncepcja – teoria doświadczenia owych wartości na mocy jedyne go związku wartości z osobą ludzką. *Wartości są dlatego wartościami, że są czymś dla osoby ludzkiej i ze względu na osobę. (...) Człowiek służy wartościom – realizując je, wartości służą człowiekowi – ocalając go*¹⁷.

Można zauważyć, że wartości odsłaniają się dzięki świadomości własnej osoby, ale nade wszystko dzięki obecności i spotkaniu z drugim człowiekiem. Ta właśnie przestrzeń spotkania staje się fundamentalnie ważna dla Tischnera. *Ten tylko, kto doświadczył spotkania, może mówić, że doświadczył źródłowo jakiegoś konkretnego dobra i zła, jakiejś tragiczności, jakiejś wolności. (...) Kluczem do aksjologii jest spotkanie z drugim. Dopiero dzięki spotkaniu widzimy ludzi na scenie życia zorganizowanej w hierarchię, preferujemy i rozumiemy preferencje innych*¹⁸.

W przestrzeni spotkania osoba jawi się jako wartość absolutna i niepowtarzalna. W ten sposób rozumienie osoby w spotkaniu zbliża się do pojęcia osoby wedle drugiej formuły imperatywu kategorycznego Kanta. W ten podwójny sposób dojść

¹² Por. A. Bobko, *Poszukiwanie*, s. 56.

¹³ *FCDDA*, s. 7.

¹⁴ J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*. W: *Wobec wartości*. Praca zbior. Poznań 1982 (dalej *EWIN*) s. 55.

¹⁵ J. Tischner, *Myślenie według wartości*. Kraków 1982 (dalej: *MWW*), s. 483-484.

¹⁶ Por. A. Bobko, *Poszukiwanie*, s. 58.

¹⁷ *EWIN* s. 86-87.

¹⁸ *MWW* s. 489.

można do przeświadczenia, że w przypadku człowieka mamy do czynienia z *wartością, która stała się osobą*¹⁹.

Konkretna wartość osoby (objawiona w wydarzeniu spotkania) odsłania przed człowiekiem także możliwość doświadczenia innych wartości – pojawia się wówczas bowiem to, co Tischner nazywa *odkrywczością*. Stwierdza: *trzeba każdorazowo odkryć, trzeba zobaczyć, trzeba wyczuć, co tu i teraz jest możliwie najwłaściwszą odpowiedzią na istotną nadzieję drugiego*²⁰.

Postulat odkrywania wartości oznacza rozpoznawanie ich jako potrzeb, uczuć, lęków drugiego człowieka. Szczególną rolę odgrywa w tym procesie doświadczenie nadziei. To właśnie nadzieja popycha do działania, dynamizuje, sprawia, że człowiek czyni zadość tej lub innej wartości. Z kolei problemy z nadzieją zamykają na świat, czyniąc nas ludźmi z kryjówek. Tischner pisze: *niekiedy coś niedobrego dzieje się z ludzką nadzieją. Nadzieja jakby malała w człowieku, a wraz z tym maleje również przestrzeń jego życia. (...) Człowiek, zamiast kroczyć swoją drogą, czuje się zmuszony szukać gdzieś w przestrzeni kryjówki dla siebie. (...) Przejście z przestrzeni nadziei w przestrzeń kryjówki jest upadkiem człowieka o głęboko etycznym znaczeniu*²¹.

Czym jednak jest owa etyczność? Można w niej widzieć, za Heideggerem, troskę o własną autentyczność. *Wezwanie 'bądź sobą' lub 'bądź tym, kim jesteś', zwane również wezwaniem do autentyczności, ma na celu skierować ludzi 'w ucieczce' (...) w stronę ich milczącego sumienia*²². Jednak według Heideggera w dążeniu do autentyczności *Dasein* nie może być pomocne myślenie według wartości: *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*²³.

U Tischnera inaczej, *myślenie według wartości* kończy się estetyzacją prawdy o człowieku. *żyć prawdziwie, być naprawdę sobą – znaczy ostatecznie żyć pięknie, czyli stworzyć ze swego życia dzieło sztuki*²⁴.

W całości tych rozważań można dostrzec rysującą się koncepcję dialogu, która wynika z koncepcji człowieka jako wartości i dramatu rozgrywania się tych wartości. Jedno jest pewne, w myśli Tischnera występuje znacząca bliskość pojęcia dramatu i pojęcia człowieka.

¹⁹ EWIN s. 87.

²⁰ EWIN s. 89. Por. J. Tischner, *Sztuka odkrywania*. W: MWW s. 363-373.

²¹ MWW s. 415-416.

²² EWIN s. 100.

²³ M. Heidegger, *List o „humanizmie”*. W: *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. Warszawa 1977 s. 111.

²⁴ A. Bobko, *Poszukiwanie*, s. 62.

Wcześniej Tischner twierdził, że człowiek jawi się jako istota w przestrzeni aksjologicznej, jej porządek dany niejako *wprost, w świetle*. W *Filozofii dramatu* nakreślona tam przestrzeń agatologiczna pokazuje, że wszystko jest możliwe i jest problemem – istnieje zatem równorzędnie możliwość tragedii i tryumfu.

Specyficzną przestrzeń dramatyczną stwarza spotkanie z drugim człowiekiem. *Spotykając drugiego (innego), spotykam go w horyzoncie, który w ogólne umożliwia spotkanie i zarazem jest jego dziełem. Spotkany inny i ja wraz z nim znajdujemy się w przestrzeni, w której coś jest lepsze, a coś gorsze, dobre lub złe. Przestrzeń ta nie jest zwykłą przestrzenią geometrii Euklidesa, lecz przestrzenią hierarchiczną. (...) Powiemy więc: spotkanie jest otwarciem agatologicznego horyzontu doświadczenia międzyludzkiego*²⁵. Stąd kluczem do uchwycenia istoty wydarzeń w przestrzeni dramatycznej jest doświadczenie twarzy innego. *Twarz objawia się jako dar horyzontu agatologicznego – horyzontu, w którym dobro i zło przybierają formę dramatu, a dramat zapowiada możliwość tragedii lub zwycięstwo człowieka*²⁶.

Ja i Ty nie mają przy tym dwóch wątków dramatycznych, lecz jeden wspólny – ja jestem *dla* drugiego. Nakreślony w ten sposób dramat jest wielobarwny i wielowymiarowy. Jest on zarówno relacją człowieka do sceny, do drugiego człowieka, do Boga. Czas jawi się tutaj jako siła napędowa dramatu. Przestrzenią jest piękno, prawda, dobro. *Biorąc udział w jakimś dramacie, człowiek wie mniej lub bardziej jasno, że – mówiąc metaforycznie – w jego rękach jest jego zguba lub ocalenie. Być istotą dramatyczną to wierzyć – prawdziwie lub nieprawdziwie – że zguba lub ocalenie człowieka są w rękach człowieka*²⁷.

Tischner analizując konkretne dramaty, także te zapisane w wielkiej literaturze, wskazuje, że ich przykłady zmiernają w stronę tragedii – zło bierze górę nad dobrem, finałem dramatu okazuje się potępienie. Pośród wielu spraw i wątków dramatu jeden jest zatem najważniejszy – pragnienie ocalenia i ucieczki przed zgubą. W tej perspektywie – rezultat zmagania zależy wyłącznie od człowieka. Ale człowiek jest zbyt słaby i bezsilny wobec zła, jest skazany na bezsilność i niewiedzę, a to jest źródłem tragedii.

O ile zatem praktyka dialogu w warunkach polskich (dialogu z marksizmem) okazała się z racji uwarunkowań politycznych nierealna i nieprawdziwa, o tyle koncepcja filozoficzna dialogu jako kategorii antropologicznej skłania do bardziej dotkliwego pesymizmu. Dialog podejmowany wyłącznie przez człowieka ze sobą i ze światem obnaża ludzką bezsilność. Można jednak powiedzieć, że Tischner nie rezygnuje z poszukiwania dopełnienia tego dialogu.

²⁵ J. Tischner, *Filozofia dramatu*. Kraków 1998 (dalej: *FD*) s. 63.

²⁶ *FD* s. 84. Por. też *FD* s. 28-29.

²⁷ *FD* s. 10.

IV. DOPEŁNIENIE DIALOGU

Tischnerowska *Filozofia dramatu* kończy się niespełnieniem. Ostatnie natomiast filozoficzne dzieło krakowskiego Myśliciela *Spór o istnienie człowieka* rozpoczyna się głębokim namysłem nad problemem zła. Współczesność bowiem zmienia zasadniczo myślenie o złu.

Tischner zauważa, że *Oświecenie nie przewyciężyło zła historii, lecz w miejsce zbrodni 'przesądnych' wprowadził zbrodnie 'oświeconych'*²⁸. Doświadczenie zła dokonanego masowo w imię i w świetle naukowych teorii mających służyć zbawieniu ludzkości – prowokuje do pytania: czy człowiek zachował jeszcze resztki autonomii, czy stał się częścią demonicznej maszyny?

*Budowniczy Oświeceniom i Kołomy chciałby dowieść, że w niczym nie ma udziału, że wszystko stało się bez niego i za jego plecami. Aby uniewinnienie stało się jasne, rysuje się perspektywa unicestwienia człowieka. To, czego nie udało się piekłu, podejmuje sam człowiek: chce dowieść, że to, co robił, nie on robił, ponieważ jego nigdy nie było. Tak powstaje idea śmierci człowieka*²⁹.

W tym miejscu pojawia się z całą ostrością fundamentalnie ważne pytanie – czy człowiek po Oświeceniom i Kołomy jeszcze istnieje, czy dokonał samouniwersytowania?

By nie poddać się idei śmierci człowieka Tischner wchodzi w wymiar myślenia religijnego. Wybawienie od zła nie leży w rękach samego człowieka, lecz człowiek potrzebuje łaski.

Namysł nad łaską domaga się refleksji nad wolnością – tutaj odsłania się zasadniczo różnica między współczesną a starożytną i średniowieczną koncepcją człowieka. Kiedyś, jak konstatuje Tischner, w czasach Arystotelesa czy Tomasza, panowało przekonanie, że w świecie panuje harmonia – człowiek ma naturalną skłonność do dobra, osiągnięcie szczęścia nie jest czymś szczególnie trudnym – zachować umiar, kierować się rozumem. Dlatego człowiek *'Etyki nikomachejskiej'* nie odczuwa żadnej potrzeby łaski. Nie zmusza go do tego ani *'pęknięcie'* w obszarze bytu, ani spotkanie ze złem. Nie potrzebuje zbawcy, który by umarł za niego (...). *Nadzieja rozsadza go od wewnątrz i niszczy. Niszczy bowiem harmonię, na której został osadzony. Nadzieja jest sprzeczna z zasadą wewnętrzną równowagi, z ideą 'złotego środka', która jest osią arystotelesowskich cnót. Nadzieja to szaleństwo w środku harmonii*³⁰.

Współczesność, daleka od harmonii, rodzi potrzebę spojrzenia na człowieka, jako tego, który uczestniczy w dramacie religijnym. Oznacza to zarazem, że czło-

²⁸ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*. Kraków 1998 (dalej: *SOIC*) s. 35.

²⁹ *SOIC* s. 57.

³⁰ *SOIC* s. 159.

wiek uczestniczy w porządku miłości, co otwiera przed nim perspektywę zbawienia. Dramat religijny rozpoczyna się od tego, że Bóg objawia się człowiekowi – objawienie nie jest przy tym pokazaniem spraw wcześniej zakrytych, lecz ma charakter zawierzenia i dialogu, poprzedzonego wybraniem. W ten sposób można zauważyć, w ostatecznym akcie dramatu – dialogu religijnym trzy podstawowe elementy: wybranie, objawienie i zbawienie.

Wybór wiąże się z uznaniem człowieka za dobro. Pokazuje to zarazem, że myślenie religijne zmusza do odróżnienia dobra od wartości. Wyrazem tego uznania jest inicjatywa mowy ze strony Boga, która wyraża się w pytaniu skierowanym do człowieka – gdzie jesteś, Adamie?

Analiza samego pytania oraz faktu, że Bóg mówi i tego, co mówi (to rozróżnienie Tischner przyjmuje za Lévinasem) jest bardzo istotne. Pokazuje, że mowa jest przejściem ze stanu nieistnienia i bezosobowości do istnienia, które konstytuuje się mocą imiennego (a zatem osobowego) ustanowienia. Istnienie dotyczy tego, do którego skierowane są słowa mowy. Pytanie Boga wyprowadza zatem z bezosobowości i anonimowości, ustanawia w istnieniu.

Dialog inicjowany przez Boga jest zarazem inicjacją rzeczywistości wiary w człowieka. Tischner z pewną predylekcją pochyła się w swojej refleksji nad Katechizmem Kościoła nad stwierdzeniem, że wiara jawi się jako *odpowiedź dawana objawiającemu się i udzielającemu Bogu*.

Przypomina, że odpowiedź możliwa jest jedynie tam, gdzie jest rozmowa. Zatem wiara jest tam, gdzie jest rozmowa, a jej początkiem jest pytanie: *gdzie jesteś?*

Na to pytanie można dać odpowiedź *Adamie nie ma mnie*, ale można też udzielić odpowiedzi jak Abraham *Oto jestem*. Oznacza ono świadomość tego, kto poczuł, że jest zauważony, wskazany, że jego istnienie ma potwierdzenie w innym. Z kolei zawołanie *Abrahamie, Abrahamie* wyraża to, że ktoś cię dostrzega, ale i że wybiera. Tak więc odpowiedź Abrahama jest ostatecznie wybraniem na wybranie, jest wolnością na wolność³¹. A wolność, zdaniem Tischnera, to klucz do wiary.

Słowo, dialog, rozmowa, wolność – tak tworzy się pewna przestrzeń istnienia człowieka. Kulminuje ona w wolności, tam bowiem gdzie wolność, tam rośnie znaczenie słowa, gdzie wartość ma słowo – tam zakłada się wolność.

Dla Tischnera fakt, że Bóg wybiera człowieka, czyli, że zwraca się do niego, a dobrowolny wybór człowieka oznacza odpowiedź wiary (lub niewiary) jest fundamentalnie ważnym doświadczeniem wolności. *Założeniem tej szczególnej sytuacji jest to, że z jednej i drugiej strony istnieje wolność. A tam gdzie są dwie istoty wolne, nie ma między nimi wieczystego pomostu – każdy pomost jest do zburzenia, każdy można zniszczyć. Skoro obie są wolne, jedna nie może pa-*

³¹ Por. J. Tischner, J. Żakowski, *Tischner czyta Katechizm*. Kraków 1996 (dalej: TCK) s. 26.

nować nad drugą. Może tylko próbować na nią wpływać poprzez mowę, przez język. Dlatego znaczenie mowy rośnie tam, gdzie jest doświadczenie wolności jako jedynej więzi pomiędzy istotami wolnymi³².

Sednem tej mowy jest miłość. Miłość ogarnia (...) twoją duszę. Tu właśnie jest sedno mowy religijnej. Mowy, która buduje człowieka nie zbudowanego. Zwrot 'mowa budująca' stał się dość banalny. Mowy religijne mają być mowami budującymi. Ale łatwo robić parodię mów budujących. Natomiast mowa budująca sensu stricto to taka, która w twojej duszy sama ciałem się staje³³.

I, wiesz, na końcu naszego rozumienia świata, rozumienia dramatów ludzkich, a także własnego dramatu, patrzysz na samego siebie, widzisz, coś przeżył, coś przecierpiał, ile rzeczy przegrałeś, widzisz to wszystko, coś wygrał, i nagle – może pod koniec życia – oświeca cię ta świadomość, że 'dobre było'. Wtedy dochodzisz właśnie do sedna całej naszej wiary, do sedna Katechizmu. Powtarzasz słowa Boga, mówisz 'dobre było'. Może właśnie o to naprawdę chodzi, może jesteśmy na tym świecie po to, żeby na końcu powtórzyć najpiękniejsze słowa, jakie Pan Bóg wypowiedział w dniu naszego stworzenia: 'Dobre było'. I niech tak zostanie³⁴.

Wybór staje się inicjacją wiary, staje się też pierwszym rozpoznaniem Boga. Ale dlatego też prowokuje do pytania o objawienie – o to, kim jest Bóg. Tischner pyta zatem konsekwentnie – kim zatem jest Bóg, skoro nie jest ani *per se*, ani *aktem istnienia*? Co jest istotą Boga?

W przypadku osoby ludzkiej można dostrzec pragnienie, by dobro istniało. Jednak wola dobra nie zawsze przemienia się w faktyczne jego istnienie. Osoba Boga, pragnąc dobra czyni je faktycznym urzeczywistnieniem. Oznacza to, że Dobro Boga jest wolne, w sensie niezależności od wszelkich innych dóbr. Nie jest ono zatem odpowiedzią na dobro ludzkie. Dobro tak absolutne, będąc tak wolne, jest jednak konieczne. O ile więc ludzka wola dobra może lub nie przemienić się w istnienie dobra, Boska moc Dobra jest absolutna.

Tischner wysuwa stąd wniosek, że z dobroci Boga wypływa Jego istnienie. *Bóg nie dlatego jest absolutnym Dobrem, absolutną wolnością i świadomością, że istnieje w sposób absolutny, lecz dlatego istnieje w sposób absolutny, że jest absolutnym Dobrem, absolutną świadomością i wolnością*³⁵. Istotą Boga jest więc Dobro.

Ponieważ zaś Dobro jest Dobrem tylko w tej mierze, w jakiej dzieli się sobą, stąd dla filozofa Tischnera nie do pomyślenia jest Bóg jednoosobowy. Oznaczałoby to bowiem taką koncepcję Boga, który jako osoba nie mógłby podzielić się swym

³² TCK, s. 47.

³³ TCK, s. 53.

³⁴ TCK, s. 56.

³⁵ SOIC, s. 272.

Dobrem z inną osobą. W tym miejscu zaczyna się fascynacja Tischnera, jako filozofa, problemem Trójcy Świętej.

Na styku relatywnego dobra ludzkiego i absolutnego Dobra Boga rodzi się jednak pewne napięcie. Jego wyrazem jest problem pogodzenia ze sobą wolności ludzkiej i wszechmocy Boga. Wybór i objawienie domagają się w ten sposób usprawiedliwienia.

Tak rodzi się ta szczególna odsłona dramatu – zbawienie, które można odczytać jako spotkanie wolności człowieka i Boga (wolności skończonej i nieskończonej). To, że do tego spotkania dochodzi jest znakiem przezwyciężenia dwóch zagrożeń. Jedną z nich jest rezygnacja z własnej wolności. Drugim niebezpieczeństwem jest grzech, który absolutyzuje wolność stworzoną i skończoną do rangi nieskończonej. Tymczasem tylko spotkanie wolności nieskończonej, która usprawiedliwia i skończonej, która odpowiada na wybranie, rodzi zbawienie.

Wybranie, które prowadzi ostatecznie do usprawiedliwienia stanowi swoiste potwierdzenie niepowtarzalności i jedynej w sobie wartości usprawiedliwionej osoby. Usprawiedliwienie (nie tak jak wybranie) – zauważa Tischner – może sięgać do niewyczerpanego źródła. *W przypadku istoty skończonej, jaką jest człowiek, wybranie wiąże się nierozdzielnie z porzuceniem. Na tym polega tragizm ludzkiego wyboru. (...) Logika usprawiedliwienia jest inna. Polega na tym, że usprawiedliwiając jednego, można 'w nim' usprawiedliwić wszystkich*³⁶.

To właśnie usprawiedliwienie umożliwia rzeczywiste zaistnienie dobra (dobro choć bowiem jest wcześniejsze od bytu, potrzebuje określonych warunków do wydarczenia). Usprawiedliwieniu winno towarzyszyć nawrócenie, które jest osiągnięciem pełni, staniem się innym, nowym człowiekiem. Kluczem do nawrócenia jest doświadczenie drugiego człowieka w horyzoncie agatologicznym – istotą tego doświadczenia jest zaś oddanie życia za swoją ofiarę. Przez to nawrócenie nie ma tylko intelektualnego charakteru – *to nie tylko zmiana poglądu z fałszywego na prawdziwy, ale również oczyszczenie z piętna prześladowcy*³⁷. Wymiar nawrócenia jest o wiele głębszy – prześladowca staje się powiernikiem nadziei. To właśnie dlatego autentyczne i pełne nawrócenie jest możliwe tylko dzięki łasce udzielonej przez Boga.

Nawrócenie, czyli powtórne narodziny pozostają związane w równym stopniu także z wolnością. Jaka jest jednak natura wolności – czy jest ona kategorią bytową czy poznawczą? *Aby zrozumieć naturę wolności – powie Tischner – trzeba wznieść się do poziomu agatologicznego. Wolność jest 'poza bytem i niebytem'*³⁸. Jest kategorią dramatyczną, objawia się w relacjach między osobami. Zamiast definicji wolności, Tischner proponuje fundamentalne tezy opisujące ją.

Pierwsza z nich głosi, że *wolność jest mocą wyzwalającą nadzieję (...), jest łaską otwierającą na łaskę*³⁹, druga wskazuje, iż wolność pozostaje w ścisłej

³⁶ SOIC, s. 198.

³⁷ SOIC, s. 209.

³⁸ SOIC, s. 298.

relacji z dobrem, a relacja ta koncentruje się we wnętrzu osoby. Trzecia teza twierdzi, że wolność ustawia we właściwej perspektywie relacje między osobami (a więc drugi nie ogranicza mojej wolności – *Jestem wolny, przyznając wolność innemu. Właściwe posiadanie siebie jest możliwe dopiero wtedy, gdy się rezygnuje z dążenia do posiadania innego. Posiadanie siebie pozwala innemu być. Pozwalając być innemu, doświadczamy dobra własnej wolności i w tym przeżyciu głębiej 'mamy siebie'*⁴⁰).

Na mocy tych tez Tischner dochodzi do przekonania, że człowiek nie jest w pełni sobą w samotności – istnieje dzięki temu, że Absolut Dobra pozwala mu być, a najgłębszy sens jego istnienia polega na przekazywaniu otrzymanego daru – byciu wolnym i dobrem dla innych. *Właśnie dlatego Tischner kończy spór o istnienie człowieka formułą, która niejako zespała w jedno istnienie, wolność i dobro: 'Bądź wolność Twoja'. Wyraża ona także ostateczną prawdę o człowieku: człowiek jest sobą wtedy, gdy pozwala drugiemu być'*⁴¹.

Dialogiczna koncepcja człowieka czerpie swoją siłę z wydarzenia spotkania z człowiekiem Bogiem, z faktu, że człowiek został wybrany przez Boga. W zasadniczy sposób zmienia to klasyczne relacje ontologiczne, bowiem byt skończony odkrywa, że mimo swej bytowej skończoności może przyjmować «zwierzenia Boga» i jako istota wolna «usprawiedliwiać» własny byt i byt świata. Ale wtedy heglowska i nie tylko heglowska «obiektywizacja» musi ustąpić miejsca «agatologizacji»⁴².

Konieczne jest przejście od *logiki bycia do logiki dialogiczności*. Istotą zaś tego przejścia od ontologicznego do dialogicznego myślenia o człowieku jest teza, iż *to nie bycie usprawiedliwia dobro, lecz dobro usprawiedliwia bycie*⁴³.

Koncepcja Tischnera wyrasta z zapotrzebowania duszpasterza, który jest jednocześnie filozofem. Duszpasterz i filozof, zatroskany o konkretnego człowieka podejmował dialog w realiach polskiej rzeczywistości. Nie zniechęcał się trudnościami, lecz od prakseologii wędrował w stronę aksjologii, a ostatecznie agatologii. Otwarty na pytania i problemy pozostał otwarty także na Tego, który jest Odpowiedzią na ludzkie pytania. Może dlatego wydaje się z krótkiej jeszcze perspektywy czasu, że koncepcja Tischnera będzie inspirować teologów moralistów. On sam wyznał przecieź: *Wśród rozmaitych opinii i przypuszczeń jedno jest szczególnie godne uwagi: istnieje właściwie tylko jeden dramat osoby – dramat człowieka z Bogiem. Każdy inny dramat i wątek dramatyczny jest jedynie fragmentem tego dramatu*⁴⁴.

³⁹ SOIC s. 317.

⁴⁰ SOIC s. 334.

⁴¹ A. Bobko, *Poszukiwanie*, s. 70.

⁴² SOIC s. 188.

⁴³ SOIC s. 187.

⁴⁴ FCDDA, s. 19