



MARCIN REBES

MIĘDZY *RESPONDERE* I *IMPUTATIO*

MARTINA HEIDEGGERA I JÓZEFA TISCHNERA
HERMENEUTYKA ODPOWIEDZIALNOŚCI
W HORYZONCIE ONTOLOGII,
AGATOLOGII I AKSJOLOGII

CZĘŚĆ II, III

KSIĘGARNIA AKADEMICKA

Między *respondere* i *imputatio*

Martina Heideggera i Józefa Tischnera
hermeneutyka odpowiedzialności
w horyzoncie ontologii, agatologii i aksjologii



SOCIETAS

seria pod redakcją
BOGDANA SZLACHTY

60

Marcin Rebes

Między *respondere* i *imputatio*

Martina Heideggera i Józefa Tischnera
hermeneutyka odpowiedzialności
w horyzoncie ontologii, agatologii i aksjologii

Część II, III



Kraków

© Copyright by Marcin Rebes, 2018

Recenzent
dr hab. Stanisław Łojek

Redakcja
Joanna Nazimek

ISBN 978-83-7638-445-0 (całość)
ISBN 978-83-7638-965-3 (część II, III)

Publikacja dofinansowana
przez Wydział Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego

KSIĘGARNIA AKADEMICKA
ul. św. Anny 6, 31-008 Kraków
tel./faks: 12 431 27 43, 12 421 13 87
e-mail: akademicka@akademicka.pl
www.akademicka.pl

Spis treści

Wykaz skrótów.....	7
--------------------	---

Część druga

Tischner: Horyzont agatologiczny i aksjologiczny. Odpowiedzialność w horyzoncie spotkania

Wprowadzenie	13
Fenomenologiczna i dialogiczna inspiracja filozofii Tischnera	17
Własna koncepcja Tischnera	18
Horyzont odpowiedzialności	21
Rozdział I. Relacja między mną a Innym – droga od spotkania do potępienia.....	25
1. Ontologiczno-agatologiczny i agatologiczno-aksjologiczny charakter odpowiedzialności.....	26
2. Wolność i rozum w horyzoncie dobra.....	36
3. Spotkanie drugiego człowieka oraz doświadczenie dobra i zła. Ruch od spotkania człowieka do zła mającego charakter dialogiczny – przerwany dialog	58
Rozdział II. Odpowiedzialność w obliczu dramatu między człowiekiem a Bogiem – droga od potępienia do wybrania i usprawiedliwienia	137
1. Odpowiedzialność w sensie duchowym i cielesnym – między niebem a ziemią. Odpowiedzialność za siebie, za własną naturę, odczucie własnego potępienia	141
2. Odpowiedzialność w dramacie religijnym – przywrócona odpowiedzialność w horyzoncie agatologii.....	155

Część trzecia

Odpowiedzialność etyczno-antropologiczna a ontologiczna

Wprowadzenie	179
Rozdział I. Ontologiczny i agatologiczny wymiar odpowiedzialności.....	197

Rozdział II. Ontologiczny i antropologiczny wymiar sumienia – przekazywanie [<i>Überantworten</i>] a odpowiedzialność.....	211
Zakończenie	221
Bibliografia	225
Indeks nazwisk.....	241

Wykaz skrótów

Prace Martina Heideggera

Prace, które ukazały się w ramach *Gesamtausgabe* (GA)

Lokalizacja cytatów z dzieł zebranych Heideggera została wskazana poprzez umieszczenie w nawiasie skrótu GA, numeru tomu oraz numeru strony. Data uwzględniona w nawiasach okrągłych informuje o czasie powstania rozpraw, wykładów i zbiorów opracowań zamieszczonych w poszczególnych tomach.

EAH – *Etyka a historia. Wykłady*, oprac. i przedmowa D. Kot, Kraków 2008.

GA 1 – *Frühe Schriften*, red. F.-W. Herrmann, Frankfurt am Main 1978.

GA 2 – *Sein und Zeit*, red. F.-W. Herrmann, Tübingen 1993.

GA 3 – *Kant und das Problem der Metaphysik*, red. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main 1998.

GA 9 – *Wegmarken*, red. F.-W. Herrmann, Frankfurt am Main 1996.

GA 18 – *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, red. I. Schüssler, Frankfurt am Main 1976.

GA 19 – *Platon: Sophistes*, red. I. Schüssler, Frankfurt am Main 1992.

GA 20 – *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, red. P. Jaeger, Frankfurt am Main 1979.

GA 21 – *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, red. W. Biemel, Frankfurt am Main 1976.

GA 24 – *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, red. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main 1975.

GA 25 – *Die Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der Reinen Vernunft*, red. I. Görland, Frankfurt am Main 1977.

GA 26 – *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, red. K. Held, Frankfurt am Main 1978.

GA 29 – *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, red. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main 1983.

GA 31 – *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, red. H. Tietjen, Frankfurt am Main 1982.

GA 34 – *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, red. H. Mörchlen, Frankfurt am Main 1997.

- GA 36-37 – *Sein und Wahrheit*, red. H. Tietjen, Frankfurt am Main 2001.
- GA 40 – *Einführung in die Metaphysik*, red. P. Jaeger, Tübingen 1998.
- GA 41 – *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von der transzendentalen Grundsätzen*, red. P. Jaeger, Frankfurt am Main 1984.
- GA 51 – *Grundbegriffe*, red. P. Jaeger, Frankfurt am Main 1981.
- GA 55 – *Heraklit*, red. M.S. Frings, Frankfurt am Main 1979.
- GA 54 – *Parmenides*, red. M.S. Frings, Frankfurt am Main 1992.
- GA 56-57 – *Zur Bestimmung der Philosophie*, red. B. Heimbuchel, Frankfurt am Main 1987.
- GA 58 – *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, red. H.-H. Gander, Frankfurt am Main 1993.
- GA 59 – *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, red. C. Strube, Frankfurt am Main 1993.
- GA 60 – *Phänomenologie des religiösen Lebens*, red. I. Schüssler, Frankfurt am Main 1995.
- GA 62 – *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*, red. F.-W. Herrmann, Frankfurt am Main 1976.
- GA 63 – *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, red. K. Broker-Oltmanns, Frankfurt am Main 1988.
- GA 64 – *Der Begriff der Zeit*, red. F.-W. Herrmann, Frankfurt am Main 2004.
- GA 65 – *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, red. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main 1989.
- GA 67 – *Metaphysik und Nihilismus*, red. H.-J. Friedrich, Frankfurt am Main 1999.
- GA 78 – *Der Spruch des Anaximander*, red. I. Schüßler, Frankfurt am Main 2010.
- GA 89 – *Zollikoner Seminare*, red. M. Boss, Frankfurt am Main 1987.

Prace tłumaczone na język polski

- BiC – *Bycie i czas*, przeł., wstęp i przyp. B. Baran, Warszawa 1994, *Biblioteka Współczesnych Filozofów*.
- CZM – *Co zwie się myśleniem?*, przeł. J. Mizera, Warszawa 2000.
- FŻR – *Fenomenologia życia religijnego*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2002, *Religia i Filozofia*.
- KaPM – *Kant a problem metafizyki*, przeł. B. Baran, Warszawa 1989.
- KRM – *Ku rzeczy myślenia*, przeł. K. Michalski, J. Mizera, C. Wodziński, Warszawa 1999.
- OHF – *Ontologia. Hermeneutyka faktyczności*, przeł. M. Bonecki, J. Duraj, red. nauk. przekł. S. Czerniak, Toruń 2007, *Klasyka filozofii niemieckiej*.
- PPF – *Podstawowe problemy fenomenologii*, przeł. B. Baran, Warszawa 2009.
- WdM – *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. R. Marszałek, Warszawa 2000.
- ZD – *Znaki drogi*, przeł. S. Blandzi [et al.], Warszawa 1999.

Prace Józefa Tischnera

- EHW – *Etyka a historia. Wykłady*, Kraków 2008.
- FCz – *Filozofia człowieka dla duszpasterzy i artystów*, Kraków 1991, *Seria Podręczników – Pa-pieska Akademia Teologiczna w Krakowie. Wydział Filozoficzny*, 2.
- FD – *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Paris 1990, *Znaki Czasu*, 66.
- FW – *Filozofia współczesna*, Kraków 1989.
- MWW – *Myślenie według wartości*, Kraków 1993.

SFŚ – *Studia z filozofii świadomości*, oprac. nauk. i wstęp A. Węgrzecki, Kraków 2006.

SOIC – *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998.

SR – *Spowiedź rewolucjonisty. Czytając „Fenomenologię ducha” Hegla*, Kraków 1993.

ŚLN – *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1992.

WFLD – *Współczesna filozofia ludzkiego dramatu. Wykłady*, oprac. i wstęp D. Kot, A. Węgrzecki, Kraków 2012.

WKSW – *W krainie schorowanej wyobraźni*, Kraków 1997.

Część druga

TISCHNER:

HORYZONT AGATOLOGICZNY I AKSJOLOGICZNY.
ODPOWIEDZIALNOŚĆ W HORYZONCIE SPOTKANIA

Wprowadzenie

Pojęcie odpowiedzialności odgrywa w myśli filozoficznej Józefa Tischnera znaczącą rolę i pojawia się w różnych kontekstach. Tischner przeważnie analizuje ją, nawiązując do jej koncepcji u Ingardena (por. MWW, 48-50), do problemu konsejentywności (samoświadomości)¹ u Husserla, a także do relacji z Innym u Lévinasa². Odpowiedzialność pojawia się zatem na gruncie fenomenologicznym i dialogicznym. Zarówno w jednym, jak i w drugim przypadku jest ona rozumiana w sposób pierwotny, źródłowy. Tischner w artykule *Swemu istnieniu zaufać*³ analizuje koncepcję odpowiedzialności Ingardena (1972)⁴, koncentrując się na jej przeżywaniu przez człowieka. Pyta o prawdziwość tego przeżywania, rozważa jego warunki i możliwości. Odwołując się do Husserla, stawia pytanie przede wszystkim o warunek możliwości przeżycia (a nie o akt intencjonalny, nakierowanie na coś), który dla Ingardena oznacza istotę odpowiedzialności. Jak trafnie konstatuje Tischner, odpowiedzialność jawi się w tym sensie jako możliwość wypływająca z istnienia człowieka i świata. Ingarden ukazuje odpowiedzialność z punktu widzenia ontologii materialnej. Tischner, podążając za Husserlem, poszukuje doświadczeń źródłowych zawartych w bezpośrednich przeżyciach świadomości, które będą go prowadziły w kierunku Ja aksjologicznego. Zauważa, że odpowiedzialność u Husserla może być traktowana z perspektywy aktów intencjonalnych, ale tym, co je umożliwia, jest samoświadomość na poziomie krytycznym intencjonalności. W recenzji książki Jacka Filka *Ontologizacja odpowiedzialności*⁵ Tischner podkreśla również adialogiczny charakter filozofii Husserla.

¹ W kontekście konsejentywności pojawia się u Tischnera pojęcie odpowiedzialności, np. w tekście *Fenomenologia świadomości egotycznej* (SFŚ, 205nn).

² Tischner poświęca uwagę odpowiedzialności u Lévinasa w: MWW, 193, a także w: FCz, 117.

³ Artykuł ten ukazał się w miesięczniku: „Znak” 1972, nr 11 (221), s. 1557-1562.

⁴ Zagadnienie odpowiedzialności rozważa Ingarden na Międzynarodowym Kongresie Filozoficznym w Wiedniu w 1968 roku. Analizy te w języku polskim ukażą się jako *Książeczka o człowieku po śmierci autora*.

⁵ J. Filek, *Ontologizacja odpowiedzialności. Analityczne i historyczne wprowadzenie w problematykę*, Kraków 1996.

Rzecz najpierw w tym, że monologiczny charakter myślenia Husserla jest związany z samą metodą jego filozofii, a mianowicie metodą transcendentalną. Metoda transcendentalna z natury swej nie jest dialogiczna. Do tego, aby dochodzić do swych odkryć, nie potrzebuje Innego. Co nie znaczy, że nie może odkryć Innego. Czym innym jest jednak odkrywanie Innego, a czym innym jest „potrzeba” Innego, jako tego, „z kim” myśleć⁶.

Podkreśla ten charakter także w artykule *Filozofia i ludzkie sprawy człowieka*⁷ wydanym w miesięczniku „Znak” w 1973 roku.

Pojęcie odpowiedzialności omawia Tischner również w tekście zatytułowanym *Sumienie i odpowiedzialność*⁸, w którym kluczowym problemem jest kwestia dobrej woli, zmysłu moralnego, pragnienia dobra. Tischner nie powołuje się *expressis verbis* na Lévinasa, lecz na Heideggera i jego „milczenie, które jest wymowne”⁹. Obydwa wymienione artykuły ukazują jednak odpowiedzialność jako otwarcie na drugiego człowieka, czyli w pierwotnym jej znaczeniu. W artykule o Emmanuelu Lévinasie Tischner odkrywa spotkanie jako pojęcie istotne dla filozofii, które będzie wymagało ukazania wzajemności jako podstawy dla relacji między człowiekiem a człowiekiem oraz obietnicy i ofiary. Dzięki Lévinasowi zwraca się ku językowi Biblii, językowi na wskroś etycznemu, w którym odsłania się odpowiedzialność. Analizuje go jednak za pośrednictwem filozofii nowożytnej, a konkretnie pojęcia sumienia u Heideggera. W *Sumieniu i odpowiedzialności* Tischner wskazuje na sumienie jako początek drogi ku Innemu. Pragnienie dobra, czyli dobra wola oraz zmysł moralny, które uwrażliwia i odsłania naszą wolę na dobro, potrzebuje światła, tzn. sumienia, wprawiającego nas w ruch i niepozwalającego pozostać obojętnymi wobec zła. Dzięki sumieniu człowiek staje się osobą moralną, mogącą ponosić winę lub mieć zasługę. To ponoszenie winy i posiadanie zasługi oznacza, że możemy mówić o człowieku jako osobie etycznej. Otwiera ono dla nas także możliwość nawiązania relacji między człowiekiem a człowiekiem, która będzie miała charakter dialogiczny. Pojęcie odpowiedzialności stanowi zatem podstawę filozofii Tischnera, bez owego pojęcia nie sposób przedstawić problemu możliwego spotkania. Jak twierdzi Tischner we wprowadzeniu do pierwszego przekładu na język polski fragmentu książki *Autrement qu'êtré ou au-delà de l'essence* Emmanuela Lévinasa, odpowiedzialność jawi się u niego jako bycie-zakładnikiem

⁶ J. Tischner, *Odpowiedzialność – powrót do źródeł*, „Znak” 1997, nr 6 (505), s. 123.

⁷ Tischner w artykule *Filozofia i ludzkie sprawy człowieka* wspomina, że filozofia Husserla nie zajmuje się samym człowiekiem, lecz jedynie poddaje analizie jego świadomość. W tym czasie Tischner nie dochodzi do przekonania o adialogiczności, do tego, że filozofia Husserla podejmuje problem przedstawienia przedmiotów. Przed redukcją człowieka do ujmowania go na gruncie przedstawienia relacji podmiot–przedmiot broni się także Heidegger, stosując pojęcie *Dasein*. Idem, *Filozofia i ludzkie sprawy człowieka*, „Znak” 1973, nr 1 (223), s. 20.

⁸ Idem, *Sumienie i odpowiedzialność*, „W Drodze” 1977, nr 6, s. 15–20.

⁹ *Ibidem*, s. 15.

drugiego człowieka. „Zostałem bowiem wtrącony w sytuację «jeden-za-drugiego»”¹⁰. Istotą odpowiedzialności dla Lévinasa jest otwarcie się na drugiego i refleksja nad sobą jako zakładnikiem drugiego człowieka. Lévinas porzuca myślenie greckie oparte na ontologii i koncentruje się na drugim człowieku, na doświadczeniu etycznym, które jest podstawą dla wszelkich dalszych przemyśleń filozoficznych. Odwraca porządek ontologiczny, porządek bycia i nicości, ponieważ jego metafizyka oparta jest na spotkaniu człowieka z Bogiem, tzn. na logice pragnienia, którego nie da się zaspokoić. Wprowadzając do lektury Lévinasa, Tischner podkreśla rzecz bardzo ważną z punktu widzenia filozofii dramatu – że podstawą wszelkiej filozofii powinno być spotkanie, a w nim przestrzeń obietnicy i odmowy. Właśnie to zagadnienie stanie się kluczowym elementem procesu brania na siebie winy, procesu dochodzenia do zła¹¹. „Gdy w ontologii greckiej człowiekiem zawładnęła niepodzielna substancja, to w metafizyce żydowskiej człowiek zepchnął substancję i jej problematykę poza siebie, w cień. Wszystko zaczyna się od spotkania człowieka, który obiecuje i odmawia”¹². We wspomnianym artykule Tischner zauważa, że Lévinas szuka nowej podstawy dla konstytucji sensu. Od czasów Kanta metafizyka doznała uszczerbku, przeżyła kryzys, który spowodował jej destrukcję. Filozofia oparta na byciu doprowadziła do konstatacji o śmierci Boga. Dlatego przywrócenie sensu musi się rozpocząć od analizy doświadczenia religijnego (spotkania Abrahama i Boga), pragnienia i wynikającej z niego wędrówki człowieka oraz z nadziei, która prowadzi do obcowania z Bogiem. Ta relacja z Bogiem jest *de facto* sporem o człowieka, o drugiego człowieka. W wyniku przeniesienia metafizyki z greckiego myślenia totalizującego na grunt kultury żydowskiej Lévinas porzuca konstytuowanie się sensu w oparciu o Boga u Arystotelesa, który widzi w Nim Pierwszego Poruszyciela czy Pierwszą Przyczynę. Lévinas odrzuca także Ja transcendentalne, które Tischner poddał analizie w rozprawach doktorskiej i habilitacyjnej. Bóg Lévinasa to Bóg, który objawia się w twarzy Innego. Lévinas musiał odrzucić myślenie ontologiczne, a także opartą na metodzie opisu fenomenologię na rzecz metafizyki wyrazu. Tischner w tym czasie przejmuje od Lévinasa zagadnienie spotkania, ale i obietnicy oraz odmowy. Pozostaje jednak przy założeniach Husserla i Ja aksjologicznego. Studium Lévinasa i jego koncepcji odpowiedzialności wypływającej z substytucji innego człowieka odsłania odpowiedzialność w horyzoncie dobra, agatologii. Tischner stoi wówczas na rozdrożu – między odpowiedzialnością ujmowaną przez Husserla

¹⁰ Idem, *Emmanuel Lévinas*, „Znak” 1976, nr 1 (259), s. 84. Ta analiza posłuży później do porównania heglowskiego bycia-dla-siebie i bycia-dla-innego w *Filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*. W tym kontekście Tischner rozważa problem odpowiedzialności i wolności u Lévinasa.

¹¹ Tischner już w roku 1981 w swoim artykule zatytułowanym *Spotkanie w horyzoncie zła* zamieszczonym w „*Analecta Cracoviensis*” (t. 13, s. 85nn) podejmuje problem zła w dialogu prowadzonym między człowiekiem a człowiekiem. W kolejnej publikacji *Zło w dialogu kuszenia* („Znak” 1982, nr 328, s. 5nn) nie tylko analizuje zerwanie dialogu, lecz także, przedstawiając fenomen zła, omawia problem obietnicy i odmowy.

¹² J. Tischner, *Emmanuel Lévinas*, s. 75.

i Ingardena a tą pojmowaną przez Lévinasa oraz tą, która za podstawę ma Ja transcendentale, Ja aksjologiczne albo agatologiczny charakter „jeden-za-drugiego”. W zależności od nastawienia fenomenologicznego albo dialogicznego Tischner porusza się w przestrzeni aksjologicznej albo agatologicznej.

Tischner w artykule *Gra wokół odpowiedzialności* stawia pytanie o źródłowe doświadczenie odpowiedzialności i próbuje na nie odpowiedzieć: „W przeżywanym czasie dramatycznym, szczególnie w chwili, w której dochodzi do naszych uszu, skierowane ku nam, pytanie innego człowieka. Wiemy wtedy: «trzeba dać odpowiedź»; «odpowiadam» za odpowiedź”¹³. Źródłowym doświadczeniem odpowiedzialności jest danie odpowiedzi, przeświadczenie, że musimy udzielić odpowiedzi na wezwanie drugiego człowieka. Oznacza to, że Tischner odrzuca deprecjonowanie wolności przez Lévinasa, ale utrzymuje jego odpowiedzialność jako źródłowe doświadczenie w relacji między człowiekiem a człowiekiem. To źródłowe doświadczenie odpowiedzialności powstaje wówczas, gdy drugi człowiek kieruje do mnie pytanie, na które muszę odpowiedzieć. „Pytanie wyzwala odpowiedzialność”¹⁴ – w stwierdzeniu tym Tischner zauważa, że pytanie nie generuje odpowiedzialności, lecz uwalnia ją. Odpowiedzialność ma charakter an-archiczny¹⁵, nie jest uwarunkowana przyczynowo, chociaż towarzyszy nam od zawsze. Dzięki zapytaniu odnoszę wrażenie, jakbym oczekiwał na to zapytywanie, jakbym był gotowy do udzielenia odpowiedzi. Odpowiedzialność jest obecna zawsze, lecz ujawnia się nam w swojej źródłowości dopiero dzięki wezwaniu, zapytywaniu. Według Tischnera wyrasta z dobra i umożliwia nam wszelkie działanie. Niezależnie od wpływu fenomenologii albo filozofii dialogu najważniejsza jest uprzednia wobec pociągania do odpowiedzialności struktura jako powierzenie się, wydanie się.

¹³ Idem, *Gra wokół odpowiedzialności*, „Znak” 1995, nr 10 (485), s. 49.

¹⁴ *Ibidem*. Tischner odwołuje się tu do swojego głównego dzieła FD 74.

¹⁵ Rozumiem tu an-archiczność – podobnie jak Lévinas – jako przestrzeń poprzedzającą wszelką świadomość, w której jest brak zależności przyczynowo-skutkowych. Lévinas dostrzega ją w nawiedzeniu przez Innego. Spotykając go, zaburzona staje się moja świadomość siebie. Zasady, reguły rządzące moim światem zostają zakwestionowane, przerwana zostaje ciągłość świadomości. W tym sensie odpowiedzialność interpretowana jest jako otwartość, empatia, która poprzedza wszelką ciągłość. Dobro trudno uzasadnić, ponieważ jest pierwszym tchnieniem, które rozjaśnia, przerywając ciągłość następujących po sobie przyczyn. Filozofowie jońscy pytają o *arche*, o pierwiastek, dzięki któremu powstał świat i istnieje nadal. Racjonalizm spowodował, że myślimy przez pryzmat przyczyny i skutku wywołanego przez nią. Odpowiedzialność jest zerwaniem tej ciągłości w obliczu innego, który kwestionuje mnie, moją tożsamość. Odpowiedzialność tak pojęta jest odpowiedzialnością, która rozpoczyna nową relację poprzez pytanie, które kieruje do mnie inny (E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, wstęp B. Skarga, przekł. przejrzał J. Migasiński, Warszawa 1998, s. 94, *Biblioteka Współczesnych Filozofów*; idem, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, s. 169nn).

Fenomenologiczna i dialogiczna inspiracja filozofii Tischnera

Źródłem inspiracji myślą fenomenologiczną dla Tischnera była filozofia Romana Ingardena. Tischner zwraca uwagę na problem fenomenologiczny nie tylko w rozprawie doktorskiej zatytułowanej *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*¹⁶ czy habilitacyjnej noszącej tytuł *Fenomenologia świadomości egotycznej*¹⁷, lecz również w tekstach powstałych w latach 70., które składają się na zbiór *Myślenie według wartości*¹⁸. W oparciu o myśl Ingardena i innych fenomenologów Tischner stawia pytanie o poznanie człowieka, o czyste *Ja* transcendentalne. Nawiązanie do fenomenologii, w tym do Maxa Schelera i jego aksjologii (por. MWW, 24) oraz do Ingardena, pozwala mu postawić pytanie o zagadnienie poznania (por. MWW, 21), a także – co później kontynuuje – o zagadnienie etyki z uwzględnieniem stanowiska filozofii dialogu (por. MWW, 36nn)¹⁹. Ta filozofia stanie się ważnym przyczynkiem do przemyślenia dramatu religijnego w połączeniu z problemem aksjologii i agatologii. Droga Tischnera od fenomenologii do filozofii dialogu wskazuje kierunek ewolucji jego myśli. Filozofię Tischnera można rozważać z perspektywy aksjologii i jego stanowiska wobec wartości, założeń fenomenologicznych czystego *Ja* transcendentalnego oraz filozofii dialogu, a w niej problemu spotkania. Filozofia dialogu może przysłańać fenomenologiczne inspiracje

¹⁶ W rozprawie doktorskiej *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla* Tischner porusza problem czystego podmiotu świadomości, który jest nam dany po uprzedniej redukcji transcendentalno-fenomenologicznej. Tischner nie tylko referuje, na czym polega czysty podmiot, ale również przedstawia krytyczne uwagi wobec czystego *Ja* i własną koncepcję *Ja* transcendentalnego. We wstępie do rozprawy zwraca uwagę, że jego własna koncepcja jest wynikiem nie tylko jego przemyśleń, ale i badań ontologicznych przeprowadzonych pod kierunkiem Romana Ingardena. Rozprawę doktorską Tischner obronił w 1963 roku na Uniwersytecie Jagiellońskim.

¹⁷ Tischner złożył swoją rozprawę habilitacyjną w 1973 roku.

¹⁸ W zbiorze tym znajduje się wiele inspiracji pracą *Swojemu istnieniu zaufać*, ale także rozważania nad filozofią Husserla.

¹⁹ Tischner w *Filozofii współczesnej* ukazuje problem doświadczenia źródłowego i stwierdza, że u Husserla jest nim spostrzeżenie. Mówi, że stanowisko Husserla skrytykował Heidegger, przedstawiając problem nastrojów, które odsłaniając albo zasłaniając, umożliwiają spostrzeżenie zawartych w nim przedmiotów. Heidegger dostrzega źródłowe doświadczenie w nastrojeniu. Dopiero w oparciu o nie możemy spostrzegać przedmioty. Drugą krytyką, obok Heideggerowskiej, jest filozofia Maksa Schelera, który domaga się od fenomenologii skoncentrowania się na doświadczeniu wartości, szczególnie na wartościach etycznych. Tischner zauważa, że u Schelera dokonuje się zmiana w myśleniu – coraz bardziej skłania się ku doświadczeniu drugiego człowieka. Wynika to w pewnym sensie z lektury rękopisów i prac Husserla, które stopniowo przekonują o znaczeniu tego doświadczenia. „Natura tego doświadczenia nie jest jeszcze zbadana. Osiągnięcie fenomenologów łączy się tutaj z osiągnięciami przedstawicieli *myśli dialogicznej* (M. Buber, a ostatnio głównie E. Lévinasa). Wydaje się, że fenomenologia, podejmując problem doświadczenia drugiego i relacji między człowiekiem a człowiekiem, weszła w nowy okres swojego rozwoju” (FW, 21). Tischner zauważa zmianę w podejściu do drugiego człowieka w myśli fenomenologicznej. Dostrzega związek między fenomenologią i problemem doświadczenia drugiego człowieka, a także, że filozofia dialogu inspirowana jest badaniami fenomenologicznymi.

Tischnera, jawi się on wówczas jako przedstawiciel filozofii dialogu, posługujący się metodą fenomenologiczną. Jeśli oddzielimy *Filozofię dramatu* od jego pierwszych prac na temat fenomenologii, możemy odnieść wrażenie, że jest ona dziełem literackim, a nie naukowym. Taki pogląd powoduje, że ujmuje się filozofię Tischnera wycinkowo. Owa „patchworkowa” skłonność nie pozwala spojrzeć na jego filozofię jak na spójny system. W rzeczywistości – zgodnie z postulatem Husserla – filozofia różni się od nauki i światopoglądu. Ma ona swoją metodę daleką od naukowej. W moim przekonaniu filozofia Tischnera jest bardzo spójna i konsekwentna. To, co stanowi kwintesencję myśli Tischnera, wyrasta z postulatu Husserla dotyczącego przedstawienia tego, co pozostaje po redukcji fenomenologicznej i transcendentnej²⁰, czyli czystego Ja transcendentalnego. Ta czysta świadomość potrzebuje jakiejś analizy konsejentywności, jakiegoś ukazania samoświadomości wraz z pierwotną więzią łączącą człowieka ze światem i drugim człowiekiem²¹. Tischner, idąc tą drogą, buduje poprzez inspirację filozofią dialogu obraz dramatu jako więzi międzyludzkiej ugruntowanej na czystym Ja aksjologicznym. W tym znaczeniu jego filozofia jest spójna i prowadzi do ukazania aksjologiczno-agatologicznego charakteru etyki. Jest to próba odpowiedzi na pytanie o czyste Ja świadomości, którego fundamentem jest podstawowe odniesienie do drugiego człowieka. To odniesienie nie znajduje się na poziomie świadomości przedmiotu poznania, lecz konstytuuje się w czystej świadomości człowieka. Owa droga filozoficzna Tischnera ma istotne znaczenie dla koncepcji odpowiedzialności. Potocznie rozumiana odpowiedzialność zasadza się bowiem na stosunku człowieka i jego świadomości do działania. Dla Tischnera odpowiedzialność rozważana jest z perspektywy możliwej relacji między człowiekiem a człowiekiem i dopiero w oparciu o nią na działaniu.

Własna koncepcja Tischnera

Koncepcja własnej filozofii Tischnera ugruntowana jest na wydarzeniu spotkania. Właśnie z tej perspektywy chcę przyglądnąć się zagadnieniu aksjologii i agatologii, pierwotnego środowiska odpowiedzialności, które Tischner omawia w *Myśleniu według wartości* (por. MWW, 515), a potem rozwija w dwóch głównych dziełach, tzn. w *Filozofii dramatu* i *Sporze o istnienie człowieka*. Ten obraz oparty na doświadczeniu dobra i wartości znajduje również odniesienie do ontologii i do pytania o bycie [*Sein*]. W prezentowanej przez Tischnera filozofii ważną rolę odgrywa myśl Martina Bubera i Emmanuela Lévinasa. Lektura Bubera oraz Lévinasa sprawiła, że Tischner wzbogacił opis relacji między człowiekiem a człowiekiem o pojęcie spotkania, ale także

²⁰ *Spotkanie*, z ks. J. Tischnerem rozmawia A. Karoń-Ostrowska, Kraków 2003, s. 132.

²¹ Problem stosunku Ja transcendentalnego do świata i człowieka jest osią sporu między Ingardenem a Tischnerem.

o stosunek do ontologii fundamentalnej Heideggera. Filozofia Lévinasa, która wyrasta z tradycji fenomenologicznej, jest polemiką ze stanowiskiem Heideggera i jego ontologią. Tischner nawiązuje do Heideggera z perspektywy fenomenologicznej, szczególnie w *Fenomenologii Ja egotycznego*, a także w artykułach powstałych w tym samym co dzieło czasie, oraz z perspektywy Lévinasa i jego zarzutów kierowanych wobec Heideggerowskiej ontologii. Ontologia fundamentalna, która wyrosła z filozofii życia i pytania o bycie sobą [*Selbst*], jest ujmowana przez Lévinasa z perspektywy filozofii Innego [*l'Autre*]. Tischner podejmuje problem filozofii Heideggera przez pryzmat myśli Bubera i Lévinasa, przyznając tej filozofii szczególne miejsce. Tym, co łączy go z Heideggerem, ale i z Lévinasem, jest skoncentrowanie się na tożsamości człowieka, która wyrasta z pytania o siebie [*Selbst*]. Heidegger zmierza ku ukazaniu transcendencji [*Transzendenz*] jako wykraczania poza siebie, ta kluczowa kwestia jest podstawą także dla Tischnera. Przemyślenia Heideggera otwierają horyzont filozoficzny, stawiając pytanie o siebie [*Selbst*]. Podstawą [*Grund*] dla filozofii Heideggera nie jest relacja między człowiekiem a człowiekiem, lecz bycie-w-świecie [*in-der-Welt-sein*], w którym może się spotkać jestestwo z innymi współbytującymi [*Mitdasein*]. Tischner wyczuwa intuicyjnie, że filozofia Heideggera to filozofia sceny, i podąża za wykładnią relacji Ja – „tu oto” w *Byciu i czasie*. Prawda i wolność znajdujące się u podstawy są ugruntowane na relacji Ja – „tu oto” [*Da*]. Tischner zestawia ze sobą filozofię Heideggera z myślą Husserla – Husserlowską strukturę myślenia o czymś z Heideggerowską poręcznością [*Zuhandenheit*] i obecnością [*Vorhandenheit*]. Myśl fenomenologiczna Heideggera odnosi się do relacji między jestestwem [*Dasein*] a byciem [*Sein*]. Tischner w *Fenomenologii Ja egotycznego* także odróżnia relację podmiotową od przedmiotowej. Poprzez Ja osobowe i Ja aksjologiczne zmierza on jednak do przedstawienia horyzontu obcowania z drugim człowiekiem. Skoncentrowanie się na filozofii jako tej dziedzinie, która uprzedza wszelkie poznanie naukowe, oznacza dla nas, że Tischner szuka w czystej świadomości struktury umożliwiającej kontakt człowieka z człowiekiem. Do tej przestrzeni obcowania doprowadziło go Ja aksjologiczne, świat wartości. W tym horyzoncie aksjologicznym ujawnia się to, że owym Ja możemy się zająć tylko wtedy, gdy jesteśmy w relacji z drugim człowiekiem.

Odpowiedzialność konstituuje się na poziomie pierwotnej rozmowy człowieka z człowiekiem. Tak jak Lévinas opiera swoją filozofię na relacji asymetrycznej Ja–Inny, tak Tischner koncentruje się na relacji symetrycznej Ja–Ty. W relacji między bytem a byciem u Heideggera pojawia się problem odniesienia, które jest powierzeniem w sensie ontologicznym [*Überantworten*], stosunkiem bytu do własnego bycia [*Sein*]. Na tym poziomie Heidegger ukazuje pojęcie dobra połączone z byciem. Tischner dobro dostrzega zdecydowanie głębiej niż tylko w relacji między mną a moim byciem [*Sein des Daseins*], tzn. w horyzoncie obcowania. Także współbytujący u Heideggera jest w moim świecie, lecz nie posiada on w sobie absolutnej odrębności, inności, ponieważ jest tym, do którego odnoszę się wraz z moim światem. W tym sensie odpowiedź na pytanie o własne bycie, o mój stosunek do mojego własnego bycia, jest powierzeniem

czy przekazywaniem siebie swojemu własnemu byciu. Tischner nie zawsze dostrzega fakt, że Heidegger podejmuje problem współbytującego. Heidegger oddziela bycie z innym *Dasein* od poręczności narzędzia. Badania pierwotności horyzontu obcowania wpływają na to, że Tischner dobro dostrzega nie na poziomie ontologii, lecz agatologii, pierwotnego światła, które umożliwia działanie oparte na aksjologii. Autor *Sporu o istnienie człowieka* przesuwając problem Innego do sfery agatologicznej i tam dopiero odsłania się dramat człowieka. W przypadku Heideggera agatologia umieszczona jest na poziomie egotycznym, własnego Ja, własnego bycia. U Tischnera stosunek do własnego bycia staje się spotkaniem i powierzeniem się drugiemu człowiekowi. Dopiero wówczas odpowiedzialność zyskuje nowe, pogłębione znaczenie. Przesunięcie akcentu w kierunku aksjologii sprawia, że ontologiczne zapytywanie o bycie i dobro przeradza się w wybór między dobrem a złem. Jednak pierwotne doświadczenie człowieka jest otwartością i wrażliwością na drugiego (innego) człowieka. Ten wymiar etyczny jest *de facto* wymiarem metafizycznym, o czym przekonuje nas Tischner w swoim artykule *Fenomenologia spotkania* wydanym w 1978 roku w „*Analecta Cracoviensia*”.

[...] horyzont agatologiczny jest bardziej podstawowy niż wszelkie projekty działania. Jest to raczej horyzont światła niż siły. Widząc w spotkaniu drugiego, nie wiem jeszcze, co powinienem zrobić, a czego nie, nie wiem, czy w ogóle coś powinienem, czy można tu coś zrobić. Wiem jedno: tak być nie powinno. Wiem o tym dzięki rodzącej się jednocześnie intuicji dobra i zła. Stąd zapewne myśl o etyce. Ze swej strony wolalbym powiedzieć: nie etyka, lecz wprost metafizyka²².

W stwierdzeniu tym widać, że Tischner dostrzega w agatologii wymiar metafizyczny, który daje początek wszelkiej refleksji, ale i działaniu. Dopiero na poziomie aksjologii i wartości bycie [*Sein*] i powinność [*Sollen*]²³ nie są ze sobą zbieżne, tzn. poziomy tego, co jest, i tego, co być powinno, nie pokrywają się. Aksjologia oparta jest bowiem na przeświadczeniu, że nie powinno być tak, jak jest. Aby to zrozumieć, potrzeba jednak światła, którym jest dobro, czyli poziom agatologiczny. *Agathon* jest pewnego rodzaju otwartością, wrażliwością, na której może rodzić się wszelka aksjologia. Agatologia, jak i aksjologia Tischnera – podobnie jak u Heideggera – nie jest wiedzą, teorią o dobru albo wartościach, lecz jest otwartością wyrażającą się w rozumieniu dobra i wartości. Dlatego spoiwem łączącym Heideggera i Tischnera jest odrzucenie relacji podmiot–przedmiot²⁴ jako fundamentu dla filozofii ze względu na powierzchowność

²² J. Tischner, *Fenomenologia spotkania*, „*Analecta Cracoviensia*” 1978, t. 10, s. 82.

²³ To, co stanowi zagadnienie sporne w neokantyzmie, czyli stosunek bycia do tego, co być powinno, u Tischnera przybiera charakter agatologiczny. Problem stosunku bycia i powinności jest także obecny w filozofii Lévinasa.

²⁴ Poznanie (*Erkennen*) wyrażające się w prawdzie zdania w strukturze podmiot–przedmiot Heidegger przenosi ostatecznie na grunt przedrozumienia, odbiegając od stanowiska fenomenologicznego Husserla. Tischner w *Fenomenologii świadomości egotycznej*, nawiązując do planu Hei-

tej relacji. I Heideggerowi, i Tischnerowi zależy, aby filozoficzne myślenie nie było pojmowane jako abstrakcja, lecz jako wgląd w istotę rzeczy – w ontologię (Heidegger) lub w istotę spotkania człowieka z człowiekiem (Tischner).

Horyzont odpowiedzialności

Przed prezentacją filozofii człowieka u Tischnera należałoby zwrócić uwagę na źródło sporu między nim a Heideggerem, tzn. na ich własne stanowiska, ich filozofie, które wyrosły z polemiki z Husserlem, dotyczące problemu wewnętrznej relacji po przeprowadzeniu redukcji fenomenologicznej i transcendentalnej. Myślenie Tischnera – podobnie jak Heideggera – oparte jest na otwartości, która prowadzi go do analizy wzajemności i uczestnictwa. Powierzenie się, przekazanie się drugiemu w filozofii Tischnera jest jednak spotkaniem, w którym ujawnia się fenomen odpowiedzialności. Dramat spotkania może dotyczyć dwóch rodzajów relacji: pierwszym jest relacja wzajemności człowieka z człowiekiem, drugim natomiast relacja człowieka z Bogiem oparta na usprawiedliwieniu człowieka, który popełnił zło. Relacja człowieka z człowiekiem oraz człowieka z Bogiem opiera się na Ja aksjologicznym, na horyzoncie obcowania, w którym pojawia się problem dramatu człowieka. Chociaż te relacje się przenikają i wzajemnie uzupełniają, w niniejszym rozdziale rozważę je w dwóch oddzielnych podrozdziałach. Opierając się na dwóch dziełach Tischnera – *Filozofii dramatu* i *Sporze o istnienie człowieka* – podejmę próbę rekonstrukcji fenomenu zła oraz potępienia i usprawiedliwienia. Zwornikiem stanie się natomiast *Spowiedź rewolucjonisty* i zagadnienie wolności, która – zdaniem Tischnera – jest podstawowym problemem u Hegla. Dwa rodzaje relacji, tj. człowieka z człowiekiem oraz człowieka z Bogiem, mają swoją podstawę w fenomenologii, są rozwijane poprzez doświadczenie spotkania i zmierną ku pogłębieniu przeżycia religijnego. Tischner łączy do Ja aksjologicznego podstawę religijną, stając się poniekąd fenomenologiem teologizującym²⁵, wprowadzającym do Ja transcendentalnego kategorię drugiego człowieka i Boga.

deggera dotarcia do takiego typu poznania, które byłoby podstawą dla poznań przedpredykatywnych i aktowo-przedpredykatywnych, stwierdza: „Heidegger zamierza na tej drodze przewyciężyć przeciwstawienie przedmiotu i podmiotu poznania [...]” (SFŚ, 287). Tischner natomiast przechodzi od reifikacji (poznania opartego na relacji podmiot – poznawana rzecz) do Ja aksjologicznego.

²⁵ Sformułowanie „fenomenolog teologizujący” nawiązuje do pojęcia „filozofa teologizującego”. Skoro filozofia ma być ugruntowana na fenomenologii, filozof teologizujący staje się poniekąd fenomenologiem teologizującym. Określenie „filozofia teologizująca” stworzone zostało przez Tischnera, a pojawiło się już w 1970 roku w dyskusji na temat krytyki tomizmu, która rozpoczęła debatę o znaczenia tomizmu, por. J. Tischner, *Schyłek chrześcijaństwa tomistycznego*, „Znak” 1970, nr 1 (187), s. 1-26, a także MMW, 228nn. Tischner dochodzi do przekonania, że we współczesnym świecie nie jest możliwe utrzymywanie myśli tomistycznej i neotomistycznej ze względu

Relacja człowieka z człowiekiem oraz człowieka z Bogiem będzie przedmiotem rozważań w kolejnych dwóch rozdziałach. W pierwszym rozdziale zajmę się problematyką spotkania, relacją między mną a Innym, rozpoczynając od zarysowania problemu odpowiedzialności i wolności, aby ukazać wolność w horyzoncie filozofii Hegla. Ta dywagacja oddala nas od odpowiedzialności, ale tylko pozornie. Aspekt filozofii mającej swoje odniesienie do problemów społecznych i politycznych prowadzi Tischnera do pewnych przemyśleń dotyczących kryzysu wartości, upadku racjonalizmu, ale i konieczności porzucenia dialektyki na rzecz spotkania. Tischner dostrzega, dzięki analizie dzieł Hegla, że zło u niego nie ma charakteru tak radykalnego jak współcześnie. Doświadczenie dramatu zwielokrotnia potrzebę podjęcia problematyki odpowiedzialności. Przedstawienie najpierw problemu odpowiedzialności i wolności, a potem wolności u Hegla, prowadzi do przemyśleń nad agatologicznym i aksjologicznym charakterem odpowiedzialności. Niektóre części składające się na zbiór *Spowiedź rewolucjonisty* zostały opublikowane przed wydaniem książki *Filozofia dramatu* i miały wpływ na przesunięcie akcentu z problematyki dramatu religijnego na problem spotkania. Hegel swoje myślenie opiera na zasadzie dialektyki, walki o uznanie, walki o panowanie. Relacja z drugim człowiekiem wymaga innej wolności, ale również innej odpowiedzialności. Walka o uznanie jest dochodzeniem do świadomości, do etyki, lecz jeszcze nieopartej na więzi człowieka z człowiekiem. Hegel ukazuje problem wolności, nie potrafi jednak jej przenieść na relację poświęcenia. W *Spowiedzi rewolucjonisty* Tischner zajmuje się nie tylko *Fenomenologią ducha*, ale także poszczególnymi fazami ducha w oparciu o literaturę piękną. To zestawienie – dochodzenie do świadomości społecznej, politycznej w Polsce i Europie Wschodniej przez pryzmat wolności – musi być jakoś przemysłane. Tischner postuluje ukazanie wymiaru etycznego w *Etyce solidarności*. Po wydaniu *Filozofii dramatu* coraz mocniej podkreśla konieczność budowania społeczeństwa na zasadzie solidarności. Lektura Husserla i Lévinasa sprawia, że koncepcja Tischnera wykracza poza myślenie oświeceniowe widoczne w *Fenomenologii ducha*. Odpowiedzialność ma bowiem wymiar nie tylko jednostkowy, ale i zbiorowy, w postaci więzi społecznej, politycznej czy religijnej. Tischner, zamiast walki o uznanie, walki o wolność jako fazy początkowej myśli człowieka, postuluje

na jej nieprzystawalność do nowych warunków. Filozofia tomistyczna wiązała myśl Platona i Arystotelesa z doktryną chrześcijańską, myśl filozoficzną z teologią. Współczesna nauka i filozofia odbiegają od metafizyki Arystotelesa. Ta filozofia teologizująca prowadzi ostatecznie do oddalania się chrześcijaństwa od współczesnego ujęcia filozofii, a także paradygmatu naukowego. Tischner zauważa także nową, nieudaną teologizację filozofii u Heideggera, por. idem, *O co właściwie chodzi?*, „Znak” 1970, nr 7/8 (193/194), s. 1013-1027, a także MMW, 240nn. Mimo odrzucenia filozofii teologizującej św. Tomasza, Tischner buduje w *Sporze o istnienie człowieka* własną filozofię, której podstawą jest objawienie się Boga. „Filozof teologizujący” – pojęcie to, moim zdaniem, odpowiada najlepiej Tischnerowi, który na gruncie studiów filozoficznych zmierzał do ukazania problemów teologicznych, jakimi są objawienie i zbawienie. Podstawą wykładni teologicznej jest metoda i język filozoficzny. Podobnie można by powiedzieć o Balthasarze.

społeczeństwo ugruntowane na wartościach, na dialogu. W 1978 roku podejmuje problem upadku wartości, dostrzega jednak możliwość powrotu do ich źródeł. Kluczową kwestią staje się tu hermeneutyka dobra.

Od wizji Heglowskiej zamierzam powrócić do meritum problemu odpowiedzialności u Tischnera, tzn. do idei spotkania i wzajemności. W zamian za uznanie wartości Tischner proponuje spotkanie oparte na wzajemności. Człowiek musi jednak wprzerzucić Heglowską walkę o uznanie.

Chcę tu przedstawić dwa ważne zagadnienia z *Filozofii dramatu*: po pierwsze, kwestię spotkania i dramatyczności oraz dramatu wzajemności w perspektywie obcowania z drugim człowiekiem; po drugie, problem winy, wchodzenia w krąg zła. Najpierw odpowiedzialność pojawia się jako otwartość na relację z drugim człowiekiem, jako horyzont obcowania w spotkaniu, czyli ma wymiar agatologiczny. W ukazaniu problemu winy następuje przejście od agatologii połączonej z doświadczeniem lęku ontologicznego do aksjologii. Ta aksjologia prowadzi do odczucia potępienia etycznego, politycznego i religijnego. Właśnie w tym celu sięgam do *Spowiedzi rewolucjonisty* i doświadczenia zła, które się radykalizuje i prowadzi do zerwania dialogu. To, co Tischner na poziomie antropologii i etyki nazywa spotkaniem, w przypadku relacji społecznej, politycznej odpowiada pojęciu dialogu. Wymiar religijny odpowiedzialności opiera się na jednostce, na konkretnym przeżyciu wartości, które jest także początkiem życia społecznego. Wskazanie na źródło spotkania wyznacza szczególnego rodzaju odpowiedzialność – relację opartą na udzieleniu odpowiedzi (*respondere*).

W pierwszym rozdziale będzie mowa o problemie pierwotnej otwartości i brania winy poprzez przyswojenie sobie zła. W drugim zostanie przedstawiona odpowiedzialność, począwszy od ucieleśnienia, w odniesieniu do którego Tischner *expressis verbis* posługuje się pojęciem odpowiedzialności, do usprawiedliwienia, tzn. przywrócenia człowiekowi nadziei. Analiza cielesności przedstawia zapośredniczenie w idei odpowiedzialności. Cieleśność jest *conditio sine qua non* wszelkiego dialogu, ale i uwikłania się w zło, zerwania dialogu. Przestrzeń zapośredniczenia odsłania również możliwość powrotu do pierwotnej otwartości na dobro. Spoiwem łączącym pierwszy i drugi rozdział jest koncepcja dramatu religijnego. Dramat człowieka jest dramatem religijnym, w nim dramatyczność znajduje swoją podstawę, ale i nadzieję. W drugim rozdziale odpowiedzialność pojawi się początkowo jako *imputatio* – branie odpowiedzialności za zło, które się popełniło. Poprzez wybranie i usprawiedliwienie człowiek odzyskuje możliwość bycia odpowiedzialnym za siebie i za drugiego – *responsio*.

Rozdział I

Relacja między mną a Innym – droga od spotkania do potępienia

Przedstawienie drogi od spotkania do potępienia wymaga postawienia pytania o tożsamość człowieka. Z perspektywy pytania o Ja, które wykraczając poza siebie, próbuje siebie odnaleźć, ujawnia się specyficzny charakter odpowiedzialności w horyzoncie ontologiczno-agatologicznym, jak i agatologiczno-aksjologicznym. W obu horyzontach chodzi o odpowiedzialność, która wyłania się z podstawowego doświadczenia człowieka. Może być ona analizowana z perspektywy horyzontalnej (ontologiczno-agatologicznej *resp.* agatologiczno-ontologicznej) lub werdykalnej (agatologiczno-aksjologicznej). Te dwie perspektywy odpowiedzialności nie są wobec siebie przeciwstawne, różnią się ze względu na przyjmowaną podstawę własnego myślenia.

Myśl fenomenologiczna, która jest centralnym tematem zarówno *Fenomenologii świadomości egotycznej*, jak i *Impresji aksjologicznych*, w drugiej połowie lat 70. znajduje swoje uzupełnienie w filozofii dialogu. Filozofia Tischnera nawiązuje do myśli Lévinasa, która – podobnie – ma swoje źródło w fenomenologii Husserla. Jednak Lévinas, który dokonał przekładu *Medytacji kartezjańskiej* Husserla na język francuski, koncentruje się na polemice z Heideggerem. Tischner w artykule z 1978 roku zatytułowanym *W kręgu myśli Husserlowskiej* przedstawia trzy nurty powstałe z tradycji husserlowskiej: pierwszym jest spór Ingardena z Husserlem, drugim – polemika Husserla z Heideggerem, trzecim – dyskusja Husserla z Lévinasem. Lévinas, polemizując z Heideggerem, broni stanowiska Husserla ze względu na obecne w jego filozofii doświadczenia drugiego człowieka. Lévinas odrzuca jednak filozofię Husserla (ugruntowaną na analizie eidetycznej z jego okresu getyńskiego), podobnie jak Heidegger. Najważniejszym problemem, którego jednak nie podejmuje Heidegger, ale właśnie Husserl, jest źródłowe doświadczenie drugiego z perspektywy Ja transcendentalnego. Husserl nie przedstawia problemu drugiego człowieka w sensie dialogicznym, ale umieszcza go na poziomie samoświadomości. Lévinas idzie o krok dalej: porzuca myślenie oparte

na dyskursie racjonalnym, również na subiektywności – zarzucanej Heideggerowi²⁶ – i opiera swoją filozofię na Starym Testamencie, przeważnie na Księdze Izajasza²⁷. Spór między Heideggerem a Lévinasem pojawia się w horyzoncie ontologii jako nauki o byciu [*Sein*] oraz agatologii, filozofii rozwijanej na poziomie horyzontu dobra. Dla Lévinasa agatologia jest uprzednia wobec pytania ontologicznego o bycie. Agatologia, dobro, które znajduje się w relacji etycznej, usprawiedliwia bycie.

1. Ontologiczno-agatologiczny i agatologiczno-aksjologiczny charakter odpowiedzialności

W swojej filozofii Emmanuel Lévinas przedstawia problem wykraczania poza siebie, transcendencji poza swoje własne Ja i zmierzania ku Innemu poprzez wezwanie etyczne płynące z twarzy drugiego człowieka. W *Całości i nieskończoności* Lévinas stwierdza, że ruch transcendencji wykracza poza budowanie świata przedmiotów i rzeczy i jest stosunkiem Ja do Innego. Ten stosunek jest przeciwny do ontologii Heideggera, która podnosząc problem Ja (zainicjowany przez przedstawicieli idealizmu niemieckiego: Schellinga, Fichtego, ale i Hegla), redukuje to, co inne, do własnego odnoszenia się jestestwa do bycia. Dlatego w *Całości i nieskończoności* Lévinas przedstawia proces od internalizacji do eksternalizacji, dochodzenia do Innego, dzięki któremu Ja odzyskuje własną tożsamość. Lévinas ukazuje, że najpierw człowiek buduje swój świat, aby mógł poczuć się bezpiecznie, jak „u siebie”. Lecz nawet wybudowanie domu, który odgradza go od świata zewnętrznego zagrażającego mu, nie daje poczucia spokoju. Człowiekowi wciąż brakuje tego, z kim może dzielić swoje życie. Potrzebne jest mu zatem spotkanie z człowiekiem, które jednak wprowadza do jego życia konieczność porzucenia samego siebie. Możliwość porzucenia samego siebie oznacza dla Lévinasa odrzucenie myślenia totalizującego, myślenia opartego na paradygmacie oświeceniowym, w którym badania filozoficzne sprowadzone są do własnego myślenia, do systemu. Świat ten porzucił kategorię Innego, pozostając przy tym, co posiadamy w naszej świadomości. Możliwość budowania nowej filozofii istnieje dzięki zwróceniu się ku Innemu, którego doświadczam. Tischner, podobnie jak Lévinas, zwraca uwagę, że jego przemyślenia nie są zwykłą dywagacją na tematy etyczne, ale opierają się na doświadczeniu, będącym obszarem obcowania, w którym „świadczę o kimś wobec kogoś”. Jednak obok tej jego interpretacji doświadczenia pojawia się myśl, że jego filozofia wynika z obserwacji, z doświadczenia człowieka.

²⁶ Spór wokół subiektywizmu u Heideggera jest szczególnym przykładem oceny wpływu wywieranego przez niego na współczesną filozofię.

²⁷ Szczególnie często Lévinas posługuje się cytatem Iz 49, por. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 323, 325.

Metafizyka po Kancie i po Heideggerze nie jest abstrakcją, lecz wypływa z doświadczenia²⁸. Początek relacji z Innym opiera się na zmysłach, które otwierają wymiar transcendentny. Twarz ukazuje mi się jako świętość i karykatura zarazem, kiedy rządzi mną prawo przemocy, prawo dialektyki. Karykaturalność twarzy, rozbijając formę, powoduje, że sięgam do głębi tej relacji. Rozbicie formy oznacza opuszczenie myślenia opartego na całości (totalności) (por. WFLD, 219nn). Lévinas stwierdza, że w tej relacji jestestwo nie chce innego człowieka posiadać, gdyż posiadanie może odnosić się jedynie do rzeczy, lecz chce go unicestwić, chce jego śmierci w sensie odrzucenia jego rozumienia. W tym sensie zabicie nie jest uśmierceniem, lecz unicestwieniem²⁹. Lévinasowi chodzi o odrzucenie możliwości zrozumienia drugiego człowieka, co oznacza pozbawienie inności myśli drugiego człowieka. Mimo to Inny domaga się ode mnie, abym zrezygnował z władzy, z chęci zawładnięcia relacją z nim. Zachęcanie do zabójstwa i jednocześnie ukazanie, że zabójstwo nie jest możliwe, rozumiane jest tu jako odrzucenie pojmowania Innego w kategoriach całości, czyli Innego jako części świata należącego do mnie, do mojego myślenia. Inność Innego polega na tym, że jest ona ode mnie oddzielona. Na określenie oddzielenia mnie od Innego Lévinas używa terminu *separacja* [*separation*]. Poprzez epifanię twarzy inny kwestionuje moją pierwszą chęć brania go w posiadanie. Inny wymyka się bowiem mojej władzy. W jego twarzy ujawnia się moja bezradność i jej transcendentny charakter. Nie mogę zapanować nad innym człowiekiem, ponieważ jestem od niego oddzielony. Dlatego Lévinas stwierdza, że bez fenomenu odseparowania się od drugiego nie sposób pojąć, czym jest transcendowanie i czym transcendencja. W związku z tym zabójstwo jest interpretowane jako zachęta oraz wycofywanie się spod mojej władzy. Początkowo relacja z Innym jest osadzona, z jednej strony, na odczuciu zachęty do zapanowania nad nim, z drugiej zaś – na uświadomieniu, że wobec niego jesteśmy bezsilni. Niezależność, albo może lepiej: wolność innego człowieka, wywołuje we mnie chęć działania przy użyciu przemocy. Przeciwwstawienie się innemu człowiekowi ujawnia moją bezsilność. Natomiast refleksja nad własną bezsilnością nie stanowi braku mocy, owa refleksja odsłania coś, co przewyższa przemoc, czyli możliwość rozmowy z innym człowiekiem, używając frazeologii Tischnerowskiej – horyzont obcowania. Duch walczący o uznanie zmienia się w ducha ogarniętego przez nieprzewidywalność Innego. Zamiast walki o uznanie, która jest obecna w *Fenomenologii ducha* Hegla, w relacji między człowiekiem a człowiekiem Lévinas koncentruje się na wyjściu, transcendowaniu poza siebie w obliczu

²⁸ W *Krytyce czystego rozumu* Kant buduje swoją metafizykę *generalis* na poznaniu opartym z jednej strony na doświadczeniu, kategoriach naoczności, jak czas i przestrzeń, z drugiej – na pojęciach. Metafizyka ogólna ugruntowana jest na percepcji tego, co się nam daje przez zmysły. Heidegger, idąc za Husserlem, ale i za Kantem zwraca uwagę, że wszelkie poznanie u Kanta zamiast przeciwstawione poznaniu czystego rozumu praktycznego winno być oparte na rozumie czystym teoretycznym, który swoje źródło ma w tym, co poznawane.

²⁹ „Zabić nie znaczy jednak dominować, lecz unicestwić, absolutnie zrezygnować z rozumienia”, E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 233.

epifanii twarzy. Tischner natomiast nie lokuje przezwyciężenia filozofii Hegla w epifanii, lecz w pierwotnym przedstawieniu. Dopiero w *Sporze o istnienie człowieka* pojawi się pojęcie objawienia jako pojęcie operatywne (*operativer Begriff* – Günter Figal używa tego stwierdzenia w odniesieniu do pojęcia wolności u Heideggera). Tischner, zamiast na epifanii, koncentruje się na wyrażeniu swojej własnej tożsamości: „jestem lekarzem, filozofem”. Wyjście poza siebie ku drugiemu człowiekowi jest próbą zrozumienia siebie nawzajem. Dla Lévinasa punktem wyjścia badań nad relacją człowieka z człowiekiem jest uświadomienie sobie przepaści, jaka mnie dzieli od innego człowieka. Separacja to pojęcie, które ukazuje nie tylko oddzielenie, ale też możliwość dania czegoś z siebie, czegoś, co należy do mnie. Lévinas zamiast Heideggerowskiego pojęcia *Dasein* używa terminu Toż-Samy [*le Mème*], który jest oddzielony od Innego [*l'Autre*]: jestem odseparowany, mimo że przeczuwam obecność drugiego. Dla Lévinasa drugi to Inny, który, będąc oddzielony ode mnie, może wejść ze mną w relację na poziomie mowy [*Dire*]. Inny w wezwaniu etycznym (metafizyka staje się etyką) uprzedza moją wolność wyrażającą się w wolnej woli. Inny zaprasza mnie do poświęcenia, do substytucji, nie naruszając mojej intymności oraz toż-samości [*le Mème*]. W relacji z innym człowiekiem wykraczam poza skończoność własnej egzystencji, nie tracąc przy tym niczego z siebie, zachowując swoją tożsamość.

Poprzez transcendowanie, wykraczanie poza siebie jestem w stanie nawiązać silną więź. W jednym z artykułów zatytułowanym *Wiara w mrocznych czasach* Tischner powołuje się na filozofię Lévinasa i jego stwierdzenie z *Całości i nieskończoności*: „Proponuję nazwać religią więź, jaka powstaje między Tym samym [*le Mème*] a Innym [*l'Autre*] bez konstytuowania totalności”³⁰. Komentując ten fragment, zauważa, że religia jest więzią, która nie buduje systemu. Pojęcie „Tym samym” [*le Mème*] nawiązuje do polemiki Lévinasa z myślą Heideggerowską. Lévinas zarzuca Heideggerowi, że jego filozofia wraca do siebie [*Selbst*], porzucając relację z Innym, z drugim człowiekiem. Filozofia Heideggera musi w konsekwencji prowadzić do porzucenia tego, co inne, i do totalizacji świata. Nie mam dostępu do drugiego człowieka, ponieważ ujmuję go jedynie z perspektywy własnego Ja, które wykracza poza siebie, aby znaleźć siebie. Podobny problem pojawił się u Tischnera, gdy ten zastanawiał się nad czystym Ja transcendentalnym. Szukał on jednak drugiego Ja, *alter ego*, które mogłoby pojawić się w czystej świadomości. Droga Tischnera jest jednak inna – poprzez Ja transcendentalne dochodzi do Ja aksjologicznego. Projekt *Filozofii dramatu* zmierza w kierunku konsjentywności relacji między czystą samoświadomością a drugim człowiekiem na podstawie pierwotnej relacji. Pokonaniem problemu siebie jako *Selbst*, ale również jako *le Mème* – tego, który od pytania o siebie przez Siebie-Się powraca do siebie, potwierdzając własną tożsamość – staje się spotkanie. Dla Tischnera jednak *l'Autre* jest *de facto* drugim człowiekiem. Relacja między mną a drugim człowiekiem opiera się na zjawisku spotkania. Dla Heideggera spotkanie jest odnie-

³⁰ J. Tischner, *Wiara w mrocznych czasach*, „Znak” 1992, nr 4 (443), s. 6.

sieniem, tzn. stosunkiem Ja do Siebie [*Selbst*], do własnego bycia³¹, Tischner natomiast umieszcza spotkanie w etycznej relacji między człowiekiem a człowiekiem. Spotkanie jest horyzontem otwartości, w którym wyłania się przestrzeń obcować. Przedstawiając problem spotkania i wynikającego z niego dramatu człowieka, należy odwołać się do Heideggerowskiego współbytującego [*Mitsein*]. Odpowiedzialność z perspektywy współbytującego nie dotyczy powierzenia się Innemu, lecz mojego popadania w niewłaściwy sposób bycia. Dla Tischnera konsekwentność, samoświadomość ukazująca się w przestrzeni z innym człowiekiem³² jest pierwotną otwartością wyprzedzającą stosunek do świata. Oparcie odpowiedzialności na badaniach fenomenologicznych oznacza, że możemy analizować ją z perspektywy refleksyjnej albo przedrefleksyjnej. Tischner poprzez horyzont obcować, horyzont solidaryzacji umieszcza ją w pierwotnej otwartości wewnątrz samoświadomości.

W relacji z Innym [*l'Autre*] ofiaruję się, oddaję się i powierzam jemu. To powierzenie się jest od-dawaniem się, tzn. wychodzeniem poza siebie ku Innemu. Zanim przekażę siebie, przenoszę własną własność na Innego. Pragnąc przekazać coś Innemu, najpierw muszę to coś posiadać. Człowiek oddaje to, co wcześniej otrzymał w procesie indywidualizacji. W nim ujawnia się, że człowiek jako toż-samy odnosi się do własnego bycia. Pojęcie bycia [*Sein*] ujęte jest przez Lévinasa w *Całości i nieskończoności* jako nieokreślony [*apeiron*] żywioł. Żywioł ten odpowiada greckiemu *arche*, które oznacza pierwiastek, początek, ale i żywiołowość świata. Toż-samy początkowo znajduje się w żywiole, dlatego koncentruje się na swoim stosunku do własnego bycia [*Sein*]. Lévinas utrzymuje, że poprzez rozkoszowanie się [*jouissance, vivre de*] i zadowolenie [*la demanure*] ujawnia się podstawowe odniesienie *Dasein* do bycia [*Sein*], które dla Lévinasa stanowi pewnego rodzaju medium do tego, aby ukazać pośrednio dobro w przestrzeni międzyludzkiej oraz bezpośrednio proces indywidualizacji. Zindywidualizowanie Toż-samego, który od-daje (*donner* w sensie *le pain-arraché-à-sa-bouche*)³³ Innemu to, co udało mu się zdobyć, tzn. własną niezależność, jest wynikiem procesu poszukiwania własnego bycia, w którym tkwimy jak w żywiole. Powiązanie człowieka z żywiołem nawiązuje do Heideggera i jego ontologii fundamentalnej, w której *Dasein* jest zawsze w świecie i odnosi się do niego – co było przedmiotem sporu między przedstawicielami fenomenologii (Husserl) a stanowiskiem Kanta, czy bardziej precyzyjnie – neokantystów. Odniesienie do własnego świata jest jedynie częścią tego, co czeka go w relacji z drugim człowiekiem. Ten wzajemny stosunek do Innego utwierdza moją tożsamość, a także nadaje jej nowy wymiar – mowę [*Dire*]. Poprzez nią Toż-samy wchodzi w relację z drugim, która umożliwia urzeczywistnianie [*se produit*]

³¹ J. Jagiełło, *Niedokończony spór o antropologię filozoficzną (Heidegger–Plessner). Studium historyczno-analityczne*, Warszawa 2011, s. 41, *Studia z Filozofii Systematycznej*, t. 9.

³² Problem drugiego człowieka analizuje Tischner już w rozprawie doktorskiej.

³³ Por. E. Lévinas, *Autrement qu'être et au-delà de l'essence*, La Haye 1978, s. 124; idem, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, s. 130.

albo raczej wyabsolutnienie się [*s'absolvert*] w transcendencji. Heideggerowskie *Dasein* odnosi się do własnego bycia [*Sein*]. Lévinas konstatuje, że podczas wyłaniania się indywiduum odnoszenie się *Dasein* do bycia [*Sein*] traci swoją siłę. Podobnie jak Heidegger Lévinas wysuwa pewne wnioski, że bycie jest nieokreślone oraz że jest pierwotne [*arche*]. Lévinas utrzymuje, że pierwotność ze względu na pierwszeństwo występowania nie odpowiada temu, co najbardziej fundamentalne. Nie odrzuca on różnicy ontologicznej, różnicy między bytem a byciem oraz nie deprecjonuje „zapomnianego bycia”, lecz dochodzi do wniosku, że nie są one fundamentalnym pytaniem filozofii. Lévinas nie twierdzi, że jestestwo odnosi się do bycia jedynie do chwili jego wyodrębnienia się z żywiołu. W przeciwnym razie *Dasein* byłoby zamknięte na to, co je przewyższa w spotkaniu z Innym. W relacji z Innym doświadczam transcendencji, ale także znajduję się w jej centrum, gdy ta konstytuuje się, urzeczywistnia się, wyabsolutnia [*s'absolvert*].

Poszukiwanie siebie u Heideggera redukuje myślenie filozoficzne do relacji ontologicznej, do własnego bycia, tymczasem Lévinas zestawia je z tym, co inne. Heidegger nie podejmuje problemu subiektywnego i obiektywnego poznawania prawdy, a zajmuje się prawdą bycia ze względu na przyjęty we wczesnym stadium swojej filozofii postulat Husserla o filozofii jako *Urwissenschaft*. Staje się to powodem odrzucenia klasycznej definicji prawdy jako zgodności rzeczy z intelektem. Lévinas podąża o krok dalej: odrzuca nie tylko prawdę w sensie klasycznym, ale domaga się zrewidowania metody i języka filozofii. Myślenie europejskie doprowadziło do odrzucenia tego, co inne, stając się myśleniem w granicach całości. Lévinas proponuje nowy język, nowy sposób wyrazu oparty z jednej strony na tradycji biblijnej, z drugiej zaś – na filozofii starogreckiej. Poszukiwanie tożsamości wymaga od nas nie tyle skupienia się na swoim byciu, co na relacji z Innym. Człowiek dostrzega, że szukając prawdy o sobie, szuka odpowiedzi na pytanie o swoją tożsamość, o to kim jest. Jeżeli jednak chce siebie odnaleźć, musi wpierw wyjść poza siebie [*Selbst*], poza własną immanencję. Aby móc wykroczyć poza siebie, musi pojąć, gdzie jest jego granica. Oddzielenie się Ja [*moi*] od Nie-Ja [*non-moi*] jest właśnie urzeczywistnieniem się separacji [*separation*]. Lévinasowska separacja służy do tego, aby ustanowić granice. W przeciwieństwie do Lévinasa Tischner używa pojęcia „osoba”, które oznacza z jednej strony indywiduum, z drugiej zamknięcie, odróżnienie od tego, co zewnętrzne. Lévinas w dziele *Inaczej niż być lub poza istotą* koncentruje się na ukazaniu przejścia od Ja [*moi*] do mnie (*meme*, które wyraża się w: *me voice*)³⁴. To przejście dokonuje się w spotkaniu z Innym, do którego dochodzi na poziomie eksternalizacji. Aby doznać separacji, oddzielenia, potrzebne jest doświadczenie własnej autochtoniczności. Bez autochtoniczności bowiem nie sposób wprowadzić do filozofii separacji. Doświadczeniu granicy towarzyszy poczucie lęku przed nieokreśloną przyszłością, przed tym, co inne. Budzący się niepokój sprawia, że jestestwo wychodzi z pierwotnego żywiołu albo z upadania w Siebie-Się [*Man-*

³⁴ Por. idem, *Inaczej niż być...*, s. 237, 239, 244.

-Selbst], jak twierdzi Heidegger. Zjawisko upadku rozumiane w potocznym tego słowa znaczeniu stanowi wyraz autochtoniczności człowieka. Można dojść do przekonania, że o ile u Lévinasa autochtoniczność [*autochton*] jest pojęciem podstawowym, które pozwala doświadczyć zarówno granicy, jak też inności Innego, o tyle u Heideggera autochtoniczny charakter przejmującej koncepcja czasowości. Funkcjonowanie ekstazy czasowości (jedności tego, co było, co obecne, jak i tego, co nadchodzi) w filozofii Martina Heideggera odpowiada intuicji odraczanej przyszłości [*futuration et ajournement de cette défaillance*]³⁵ w koncepcji Emmanuela Lévinasa. Nie mogłoby być mowy o ekstazy czasu i odraczanej przyszłości, gdyby człowiek nie był autochtonem, nie zamieszkiwał świata i gdyby nie miał skłonności do odnajdywania własnej tożsamości poza sobą. Transcendencja w relacji z Innym jest odrzuceniem przemocy oraz panowania nad Innym, które charakteryzowało świat ontologii (świat żywiołu). Jest też porzuceniem świata, w którym człowiek był autochtonem. Fakt odrzucenia przemocy (ujmowania Innego w kategoriach własnego świata) nie jest odrzuceniem własnej tożsamości, lecz odwrotnie – jest jej ugruntowaniem. Dopiero w eksterioryzacji Toż-samy [*le Même*] doświadcza własnej pierwotnej odpowiedzialności.

W pierwszej odsłonie epifanii twarzy Innego kwestionuje moją chęć zawładnięcia nim, wzywając mnie do odpowiedzialności za Innego. Ta odpowiedzialność jest uprzednia wobec mojego działania, mojej dobrej woli.

Odpowiedzialność za innego nie może zaczynać się od mojego zaangażowania, od mojej decyzji. Nieograniczona odpowiedzialność, jakiej doświadczam, pochodzi spoza mojej wolności, z czegoś poprzedzającego wszelkie wspomnienie, z czegoś późniejszego niż wszelkie spełnienie, z czegoś, co nie jest obecne, co w pełnym, właściwym tego słowa znaczeniu jest nieźródłowe, an-archiczne, co leży poza lub ponad istotą³⁶.

Zakwestionowanie mojej władzy, podporządkowanie sobie wszelkiej relacji do budowania sobie świata jako monady dokonuje się w obliczu twarzy obcokrajowca, sieroty i wdowy, z perspektywy biedy i cierpienia. W doświadczeniu biedy i nędzy dostrzegam majestatyczność Innego. Pierwotna chęć do uchwycenia Innego w całość [*Totalite*] przeradza się w relację etyczną, która zmierza do poświęcenia się Innemu. Doświadczenie konkretnej biedy Innego zmienia mój pierwotny plan zawładnięcia nim w oddanie się jemu. Ta inicjatywa nie pochodzi ode mnie, lecz od drugiego człowieka. Ja wciąż przychodzę za późno, dlatego odpowiadam na jego zaproszenie, wezwanie. Inny zaprasza mnie do absolutnej odpowiedzialności za niego, zanim ja wybiorę jego. Pierwotnie Ja, tzn. Toż-samy, dostrzega oddzielenie od Innego, czyli Ja pławiące się w żywiole. Zaproszenie do relacji opartej na odpowiedzialności zmienia

³⁵ Por. idem, *Totalite et Infini*, Paris 1971, s. 263; idem, *Całość i nieskończoność*, s. 285.

³⁶ Idem, *Inaczej niż być...*, s. 23. Na ten sam fragment dzieła Lévinasa powołuje się Tischner: FCz, 111.

tę perspektywę. Słyszę mowę, która jest pierwszym nakazem [*commandement*]³⁷ i pouczeniem [*enseignement*]³⁸ budzącym we mnie poczucie winy. Jestem winny, ponieważ nikt nie może mnie zastąpić w tej relacji z innym człowiekiem, wobec nędzy i biedy innego. Wezwanie mnie przekształca pierwotne odniesienie Toż-Samego do bycia (wymiar ontologiczny) w etyczny nakaz i pouczenie. Relacja z Innym uzmysławia, że Inny służy także Innemu, tzn. trzeciemu. Stosunek do Innego dlatego jest możliwy, że jesteśmy w społeczności, w której świadczymy o Innych wobec Innych. Trzeci jawi się wówczas jako Inny Innego. Poprzez nakaz i pouczenie włączam się w misję, którą pełni Inny. Prawda na poziomie ontologicznym, oparta na Ja, *Dasein* czy Toż-samym w swoim pierwszym wykraczaniu poza siebie ku temu, co Nie-Ja, zamienia się w sprawiedliwość wobec Innego. Poprzez pierwsze wezwanie do odpowiedzialności zakwestionowana jest moja wolność. Zamiast na wolności – według Lévinasa – odpowiedzialność oparta jest na sprawiedliwości. Nieokreślona wolność – podobnie jak żywioł – dzięki odpowiedzialności zyskuje pewną formę. Mimo to wolność nie posiada jednak granicy [*limite*] charakterystycznej dla bytu skończonego [*l'être fini*], lecz w ten sposób przedstawia się transcendowanie Toż-Samego poza własną skończoność ku idei nieskończoności [*l'idée de l'Infini*]. Nie oznacza to, że Toż-Samy nie jest już bytem skończonym, tylko że w tej relacji z Innym potwierdza własną wolność. Dla Lévinasa pierwszym doświadczeniem nie jest wolność, lecz odpowiedzialność, która dopiero usprawiedliwia wolność. Tischner zajmuje przeciwne stanowisko. Dla niego bowiem dopiero wolność umożliwia nam odpowiadanie drugiemu na zaproszenie oraz branie na siebie odpowiedzialności [*responsio* oraz *imputatio*].

Transcendencja pojawiająca się na poziomie pouczenia staje się stopniowo darem z siebie, obdarowywaniem Innego tym, co zdobyłem podczas budowania domostwa. Od-danie komuś czegoś oznacza poświęcenie siebie za Innego, jest substytucją.

Poprzez myśl Lévinasa Tischner wprowadza do swojej filozofii problem Innego oraz agatologię, która – inaczej niż u Husserla – wypływa z ontologicznego ujęcia nowej metafizyki³⁹ Heideggera. Lévinas wskazuje konieczność zmierzenia się z ontologią i poszukiwania nowej podstawy [*Grund*] dla filozofii, którą jest – jego zdaniem – wezwanie etyczne. Ta inspiracja biblijna u Lévinasa skutkuje również przeniesieniem akcentów u Tischnera – z fenomenologii na spotkanie. Analiza ontologiczna uświadomiła nam, że Ja musi wykraczać poza siebie. Ta jego cecha sprawia, że *Dasein* nie nabiera nieokreślonego praktycznego charakteru. Sprowadzanie do praktyczności, do świata technicznego spowodowało, że człowiek postrzegany jest na gruncie służenia do czegoś. Podstawą jest wykraczanie poza siebie, poza własne bycie. Ja, wykraczając, szuka własnej tożsamości. Lévinas transcendowanie Ja wykorzystuje do pokazania, że nie

³⁷ Por. idem, *Całość i nieskończoność*, s. 237; idem, *Totalite et Infini*, s. 220.

³⁸ Por. idem, *Całość i nieskończoność*, s. 67 i 240; idem, *Totalite et Infini*, s. 66 i 223.

³⁹ Mam tu na myśli przypisanie Kantowi budowania nowej metafizyki, która dla Heideggera jest powrotem do ontologii.

może ono znaleźć własnego potwierdzenia, usprawiedliwienia, jeśli nie wejdzie w relację z drugim człowiekiem. Ontologia w przypadku Lévinasa przekształca się zatem w agatologię. Odgrywa ona dla niego ważną rolę, która prowadzi do odnalezienia istoty filozofii, jaką jest dobro w horyzoncie spotkania. Tischner nie wnika tak głęboko w zagadnienia ontologii, jednak opiera się na Ja agatologicznym, które Lévinas przedstawia w polemice z ontologią Heideggera.

Tischner w *Filozofii dramatu*, po wyjaśnieniu, co to znaczy „być istotą dramatyczną”, czyli po ukazaniu otwartości na drugiego człowieka, otwartości na świat i przepływający czas (por. FD, 11), omawia główne założenia myśli Lévinasa. Istotnym elementem tej prezentacji jest zestawienie logiki potrzeby oraz pragnienia⁴⁰, a w tym ostatnim – ukazanie dobra i idei nieskończoności⁴¹. Problemem, który pojawił się wraz z ową ideą, jest dobro i wolność. Tischner, analizując filozofię Lévinasa, wskazuje na rozbieżność między dobrem a byciem [*Sein*]. Dostrzega u Lévinasa dywergencję idei nieskończoności (dobra) oraz myślenia, które zmierza do całości [totalności]⁴². Myśl Lévinasa zawarta w *Całości i nieskończoności* stanowi preludium do ukazania spotkania człowieka z człowiekiem w relacji dialogicznej. Dwie rzeczy wydają się różne u Lévinasa i Tischnera – podejście filozofów do problemu wolności oraz do charakteru relacji międzyludzkiej (charakter symetryczny i asymetryczny). Tischner posługuje się relacją symetryczną, bo to na niej zbudowane jest przeżycie czystego Ja aksjologicznego. Lévinas natomiast zajmuje się relacją z Innym, pokonując jednocześnie problem odnoszenia się do siebie, do własnego bycia. Lévinas sięga do tradycji heideggerowskiej i do problemu bycia pozostającego po redukcji fenomenologicznej i transcendentalnej Husserla; Tischner natomiast odrzuca problem istnienia ze względu na czyste Ja transcendentalne, które staje się czystym Ja aksjologicznym wyłaniającym się z Husserlowskich redukcji. Tischner penetruje przestrzeń samoświadomości i dochodzi do miejsca, w którym w sposób źródłowy dane jest obcowanie z drugim człowiekiem. Tam właśnie odsłania się pierwotna odpowiedzialność, która w *Filozofii dramatu* konstituuje się w spotkaniu z drugim człowiekiem. Ta pierwotna odpowiedzialność ugruntowana jest na etycznym stawianiu pytania przez drugiego człowieka mnie jako temu, któremu się on powierza. W tym sensie odpowiedzialność oznacza udzielanie drugiemu człowiekowi

⁴⁰ W *Filozofii dramatu* Tischner poddaje refleksji pragnienie [*desire*] i ukazuje je na gruncie relacji międzyludzkiej (por. FD, 36). Problem potrzeby i pragnienia Tischner omawia w artykule, który stanowi wprowadzenie do pierwszego przekładu dzieł Lévinasa na język polski, por. J. Tischner, *Emmanuel Lévinas*, s. 77n oraz FCz, 79. Zestawia on wówczas poglądy Heideggera z myślą Lévinasa.

⁴¹ Lévinas używa kartezjańskiej idei nieskończoności i ukazuje ją w odniesieniu do dobra, które konstituuje się między mną a innym (por. FD, 36).

⁴² „Totalność” to jedno z pojęć, które odgrywają ważną rolę w myśli Tischnera. Myśl oświeceniowa doprowadza do myślenia totalnego, w obrębie systemu. Tischner poświęca tej tematyce szczególną uwagę, zwłaszcza wiążąc ją z problematyką społeczną.

odpowiedzi na pytanie. W owym zapytywaniu chodzi o relację, więź. Nie jest ono pytaniem o treść, ale o relację etyczną między człowiekiem a człowiekiem. Odpowiedzialność u Tischnera pojawia się w dwóch horyzontach, tj. agatologicznym i aksjologicznym.

Myśl filozoficzna Tischnera opiera się na wydarzeniu spotkania, dlatego Tischner próbuje określić warunki, jakie muszą być spełnione, aby człowiek z człowiekiem mógł nawiązać kontakt. To zadanie, jakie sobie wyznacza Tischner, ma swoją podstawę w refleksji fenomenologicznej, ale także w omawianej obecnie filozofii dialogu. Tischner balansuje między fenomenologicznym horyzontem obcowania a filozofią dialogu, która widzi podstawę odpowiedzialności na poziomie samego dobra. Na pełne przyjęcie filozofii dialogu Lévinasa Tischnerowi nie pozwala jego własna koncepcja wolności, która dla niego jest podstawą możliwości spotkania. Ja aksjologiczne, horyzont obcowania, jak i zjawisko spotkania sprawiają, że Tischner porusza się w przestrzeni aksjologicznej, świata wartości oraz agatologii, która stanowiącego źródłową wrażliwość etyczną, z której wyrasta potrzeba bycia dla Innego. Ta klasyfikacja na horyzont agatologiczny i horyzont aksjologiczny wpływa na sposób pojmowania odpowiedzialności. Tischnerowskie poruszanie się w przestrzeniach agatologicznej i aksjologicznej wymaga przyjęcia założenia, że między tym, co być powinno, a tym, co jest, istnieje rozbieżność, która prowadzi do konfliktu wartości, a w konsekwencji do dramatu człowieka.

Dramat może pojawić się tylko wtedy, gdy następuje spotkanie człowieka z człowiekiem.

[...] spotkanie jest otwarciem agatologicznego horyzontu doświadczenia międzyludzkiego. Horyzont agatologiczny to taki horyzont, w którym wszystkimi przejawami innego i moimi włada swoisty logos – logos dobra i zła, tego, co lepsze i co gorsze, wzlotu i upadku, zwycięstwa i przegranej, zbawienia i potępienia (FD, 53).

Wydarzenie spotkania otwiera przed nami horyzont dobra, które poddawane jest próbie czasu. Relacja z drugim człowiekiem, oprócz otwierania się na siebie nawzajem, wprowadza także doświadczenie zła, które prowadzi człowieka do dramatu. Dlatego agatologia jawi się u Tischnera nie jako wiedza o dobru, lecz jako wewnętrzne doświadczenie dobra w spotkaniu, jako próba zrozumienia sensu (logosu) tego, co niesie w sobie pierwotne doświadczenie drugiego człowieka. W tej przestrzeni dobra otwiera się przed nami możliwość działania etycznego [*ethos*]. Wraz z ukazaniem się przestrzeni aksjologicznej pojawia się wolność, ale i możliwość upadku. Tischner analizuje zagadnienie spotkania z perspektywy dobra i zła. Warunki możliwego obcowania z człowiekiem mogą być – jak wskazuje – rozważane na dwa sposoby. Pierwszy, uwzględniony w *Filozofii dramatu*, polega na ukazaniu spotkania i wynikającego z niego dobra przez pryzmat możliwego zła, groźby i kuszenia. Droga ta wyrasta z dobra, aby ukazać zło przerwane dialogu. Drugi sposób jest zdecydowanie odmienny, tzn. wychodząc od zła, dochodzimy do absolutnego dobra. Można rzec, że u Tischnera pierw-

sza droga prowadzi do fenomenu zła w relacji dialogicznej, druga, która jest usprawiedliwieniem zła, zmierza ku Bogu. Tak jak wraz z otwartością na drugiego pojawia się horyzont agatologiczny, który potem przekształca się poprzez strukturę dramatu w horyzont aksjologiczny (działania), tak w drodze od potępienia do usprawiedliwienia jest człowiekowi zwrócona pierwotna otwartość. Ten wątek agatologiczny rozpoczyna dramat człowieka, ale stanowi też jego źródło, tzn. ukazuje religijny charakter dramatu człowieka. Wartości wybierane przeze mnie ostatecznie muszą wrócić do absolutnego dobra.

Kluczowy staje się zatem problem dobra, które sięga głębiej niż dobro w nawiązaniu do wolnej woli. Dobro, a wraz z nim agatologia, jest bardziej fundamentalne niż wola na poziomie podmiotu i przedmiotu pożądanego. Ta wolność jest zdecydowanie bardziej fundamentalna i prowadzi do odpowiedzialności za drugiego człowieka i za zerwany z nim dialog. W kontekście tak rozumianej wolności pojawia się odpowiedzialność jako *responsio* (oparta na udzielaniu odpowiedzi w sytuacji dramatycznej) oraz *imputatio* (pociąganie do odpowiedzialności za zdradę). Ta wolność jest jednak także głębsza niż wolność woli dążąca do celu. W *Filozofii dramatu* Tischner zmienia fundament, ale również język mówienia o dobru. Można by rzec, że to dobro dla niego jest bardziej radykalne. Nie chodzi mu o dobro jako przymiot, ale o samo dobro, które wydarza się między ludźmi. Tischnerowska analiza Lévinasa wskazuje na konieczność podjęcia problemu rozumu i wolności człowieka. Proces totalizacji myślenia, czyli sprowadzenia tego, co różnorodne, do jednego systemu, musi się przekształcić w nową formę myślenia, która nie buduje bariery, lecz znajduje płaszczyznę spotkania dla tego, co inne. Dla Tischnera rozumność i wolność to kluczowe doświadczenia, które otwierają drogę do spotkania człowieka z człowiekiem. Tischner wielokrotnie podkreśla, np. w artykule *Wokół spraw wiary i rozumu*⁴³, że nie rozumie sporu między wiarą a rozumem, ponieważ i wiara, i rozum są darem danym od Boga⁴⁴. Rozum ten nie jest tożsamy z rozumem, który prowadzi do totalnego myślenia, to rozum, który wyzwala. W pewnym sensie dla Tischnera obudzenie rozumu, o którym wspomina Hegel w *Fenomenologii ducha*, jest podstawą do otwartości na spotkanie człowieka. Według Tischnera punktem wyjścia do relacji z Innym jest myślenie. Dzięki myśleniu doświadczenie człowieka nabiera sensu, stając się początkiem jego wolności.

⁴³ Artykuł Tischnera na temat powiązania wiary i rozumu znajduje się w zbiorze zatytułowanym *Filozofować w kontekście nauki* (red. M. Heller, A. Michalik, J. Życiński, Kraków 1987). Tischner wskazuje na poszukiwanie jako klucz do przedstawienia wzajemnego powiązania wiary i rozumu. Wiara i rozum poszukują prawdy. Także w *Myśleniu według wartości* Tischner zwraca uwagę, że pomiędzy wiarą i rozumem nie ma sprzeczności. Por. K. Tarnowski, *Filozof dojrzalej wiary*, „Znak” 2001, nr 3 (550), s. 43n.

⁴⁴ Por. J. Tischner, *Wolność w modlitwie o wolność*, „Znak” 1993, nr 10 (461), s. 8: „Im wyższa dobroć, tym większa wolność”.

2. Wolność i rozum w horyzoncie dobra

Wolność według Tischnera nie prowadzi do samowoli czy też do jej zaprzeczenia, lecz staje się poświęceniem, które wyzwala. Przyjęcie wolności jako stosunku do prawa moralnego mogłoby skutkować tym, że trzeba by szukać natury człowieka jako z gruntu dobrej bądź złej⁴⁵. Tischner operuje jednak innym rodzajem wolności, która jest utożsamiana z darem i poświęceniem. Dużą inspiracją jest dla niego św. Paweł z Tarsu, który stwierdza: „Jeden drugiego brzemiona noście” (Ga 6, 2) oraz „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20). Ten rodzaj miłości, która uskrzydla, ale także obdarza mnie odpowiedzialnością za drugiego, jest miłością, która wynika się wolności samowolnej i moralności opartej na determinacji wolnej woli przez imperatyw moralny. Spotkanie antycypuje mój stosunek do prawa i sprawia, że ze spotkania z Innym wychodzę odmieniony. Poprzez dar, jakim jest moja wolność, mogę podjąć dialog i zrozumieć dramat drugiego. Tischner odrzuca antyczne fatum, które sprawia, że podlegamy prawu i naturze. Realizacja dobra, którym się wzajemnie obdarzamy, jest możliwa na gruncie wolności. Nie można realizować dobra, nie będąc człowiekiem wolnym. „Dobro uobecnia się przez wolność” (SOIC, 254), jest wartością, którą dostrzega się w spotkaniu z drugim, wiąże ono nas ze sobą dzięki wolności danej przez Boga.

Filozofia Tischnera jest powrotem do dobra jako najwyższej wartości. Dobra ma jednak zdecydowanie odmienny charakter niż u Platona, ponieważ jest oparte na doświadczeniu⁴⁶. Pojawia się ono w nowym kontekście, który nawiązuje do Heideggera, a wcześniej do idealizmu niemieckiego. W filozofii Kanta dobro odsyłało do wolnej woli i prawa moralnego. Autor *Krytyki czystego rozumu* dostrzega wolność w myśleniu pozbawionym wpływu zewnętrznego świata oraz w naturze rozumu. Przyjęcie prawa moralnego ze względu na nie samo oznacza wolność człowieka. Tischner prawo moralne zastępuje spotkaniem z drugim, który stawiając mi pytanie etyczne – w doświadczeniu twarzy – porusza mnie do głębi. Widoczny jest tu wpływ filozofii Innego i filozofii dialogu.

Tylko ten, kto doświadczył spotkania, może mówić, że doświadczył źródłowo jakiegoś konkretnego dobra i zła, jakiejs wolności. [...] Kluczem do aksjologii jest spotkanie z drugim. Dopiero dzięki spotkaniu widzimy ludzi na scenie zorganizowanej w hierarchię, preferujemy i rozumiemy preferencje innych (MMW, 489)⁴⁷.

⁴⁵ Kant początkowo stawia pytanie o to, czy człowiek jest z natury dobry, czy zły. Ostatecznie stwierdza, że przyjęcie dobra i zła jest wynikiem istnienia dobrej woli. Gdyby dobroć lub zło było skutkiem natury człowieka, nie mógłby być on odpowiedzialny za swoje decyzje i działanie. Por. I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł., wstęp i przyp. A. Bobko, Kraków 1993, s. 68, *Biblioteka Filozofii Religii*.

⁴⁶ Por. W. Stróżewski, *Wykłady o Platonie. Ontologia*, Kraków 1992, s. 23, 27-31, *Varia – Uniwersytet Jagielloński*, t. 312.

⁴⁷ Por. A. Bobko, *Poszukiwanie prawdy o człowieku*, „Znak” 2001, nr 3 (550), s. 59.

Tischner w roku akademickim 1981/1982 wygłasza wykłady na temat Hegla⁴⁸ i jego fenomenologii ducha, rok później podejmuje problem *Uzasadnienia metafizyki moralności* Kanta oraz aksjologii u Schelera. Ten pierwszy cykl wykładów zasadza się na analizie dziejowości, tymczasem drugi – już w czasie stanu wojennego – dotyczy problemu etyki i hierarchii wartości. Na uwagę zasługuje szczególnie dywagacja nad wolnością zawarta w wykładach o *Fenomenologii ducha* Hegla, w której omawiana jest także wolność stoicka. Temat odpowiedzialności wyłania się w oparciu o koncepcję wolności, ta natomiast odsyła do hierarchii wartości i dobra. Bez rozważenia wolności i rozumności nie sposób mówić o odpowiedzialności. Tischner rozpoczyna analizę Hegla od przedstawienia różnych *ethosów*, jak *ethos* stoicyzmu czy *ethos* sceptycyzmu. W *Wykładzie V*, za Alexandre'em Kojève'em, w następujący sposób definiuje wolność stoicką: „Niewolnik przyjmujący ideologię stoicyzmu albo *ethos* stoicyzmu wmawia sobie, że jest wolny, ponieważ posiada ideę wolności. Ale ta idea wolności nie oznacza jeszcze, że warunki zniewolenia się zmieniły” (EHW, 45). Zniewolenie traci swoją moc poprzez uświadomienie sobie i ukonstytuowanie się idei wolności w ludzkim rozumie. Wolność ta jednak nie jest wolnością *par excellence*, gdyż buduje ona nową przestrzeń, dzięki której czuję się wolny, mimo że w rzeczywistości tak nie jest. Prawda i dobro, a także mądrość i cnota stają się horyzontem, w którym myślenie stoickie wygenerowało idee wolności. Brak jednak u niewolnika wprowadzenia w czyn myślenia o idei wolności. Niewolnik popada w nudę i sceptyczny nihilizm, który jest już początkiem kolejnego stopnia, czyli negacji tego, co nazywa się światem, oraz negacji samego siebie. Postawa sceptyczna oparta jest na prawdzie absolutnej, wewnętrznej, która uznaje oba stwierdzenia przeciwstawne za prawdziwe.

Podstawą nowożytnej filozofii i jej ugruntowania na wolności jest myśl filozoficzna Kartezjusza. Do niej odwołuje się Tischner. U podstawy interpretacji Kartezjusza znajduje się czasownik modalny „mogę”. Stosunek wolnego wyboru do siły, która ową wolność realizuje, oraz relacja między wolnością a rozumem wyznaczają przestrzeń, horyzont wolności.

Filozofia Barucha Spinozy i Gottfrieda Wilhelma Leibniza oparta jest na wolności i jej związku z doświadczeniem racjonalności oraz skuteczności. Te wykładnie odsyłają do Kartezjusza i wolnego wyboru sił oraz do związku wolności z rozumem. Wolność pochodzi z wiedzy. U Tischnera przeciwstawione zostają stanowiska dwóch racjonalistów, dla których wolność jest początkiem albo kresem. Spinoza, który odrzuca wolność jako podstawę i początek, definiuje ją pozytywnie przez pryzmat wolności prawdziwej. Jest ona poprzez zjednoczenie z Bogiem skutecznością działania. „Wolność prawdziwa jest czynnikiem resocjalizacji świadomości, która się zagubiła w jednostkowości” (ŚLN, 137). Od Spinozy przechodzi Tischner do *Fenomenologii ducha* Hegla, a w niej wolność jawi się jako idea ewolucji ducha. Kwintesencją pojawienia

⁴⁸ Zostały one opublikowane w zbiorze: J. Tischner, *Etyka a historia. Wykłady*, oprac. nauk. i wstęp D. Kot, Kraków 2008.

się zjawiska wolności jest stwierdzenie Hegla, który pisze: „Kiedy myślę, jestem wolny, ponieważ nie jestem wtedy u nikogo innego, ale jestem bezwzględnie u siebie, a przedmiot, który dla mnie istotą, jest moim bytem dla mnie w nierozdzielnej dla mnie jedności. Mój ruch w pojęciach jest ruchem we mnie samym” (cyt. za: ŚLN, 140; por. SP, 140). U Hegla dziejowość jest równoznaczna z procesem, w którym duch, stając się duchem absolutnym, równocześnie staje się wolnym.

Innym dziełem, w którym Tischner nawiązuje do Hegla, jest *Spowiedź rewolucjonisty*⁴⁹. W nim problem wolności został przedstawiony przez pryzmat dziejowości, ale również aktualnych zagadnień społecznych. Chodzi nie tylko o ukazanie wolności, ale także o sposoby jej pojmowania. Dzięki lekturze Hegla Tischner eksponuje istotny element jego filozofii, tzn. wolność. U Lévinasa wolność⁵⁰ nie odgrywa tak ważnej roli jak u Tischnera. W pewnym sensie stanowisko Tischnera włącza do filozofii Innego problem wolności i dobra, które wydarza się w spotkaniu. Dla Tischnera relacja z drugim człowiekiem nie jest asymetryczna jak dla Lévinasa, lecz symetryczna. W pewnym sensie koncepcja wolności łączy ze sobą Tischnera z filozofią Heideggera. Tischner nie pojmuje jednak wolności na poziomie czystej ontologii, lecz na poziomie takiej, dla której podstawą jest dobro. Autor *Filozofii dramatu* zbliża do siebie ontologiczny i agatologiczny charakter wolności. Podstawą dla ontologii jest pytanie o dobro. W tym znaczeniu można zbliżyć oba stanowiska ze względu na wzajemną relację dobra i bycia.

Specyficznym ukazaniem fenomenologii ducha, który od subiektywności przez obiektywność staje się duchem absolutnym, jest zaprezentowanie przez Tischnera przekształcania się ducha u Hegla w odniesieniu do doświadczenia dramatu i procesu wyzwalań się z niewoli i przymusu.

Spowiadam się Duchowi obiektywnemu, że ja jako duch subiektywny grzeszyłem w ciągu całej mojej historii, bo: gdy zagrożono mi śmiercią, przeraziłem się i wybrałem niewolę, a potem, nie chcąc stanąć do walki o wolność, uciekałem w stoicyzm, upadałem w sceptycyzm, leżałem na dnie świadomości nieszczęśliwej; kiedy zaś pojąłem wreszcie, jak wielką rzeczą jest rozum, zacząłem używać go najpierw wyłącznie do zbudowania osobistego szczęścia na ziemi, potem zdradziłem go z zarożumiałym moim sercem, by utknąć na trosce o osobistą cnotę, której przejawem okazała się jedynie pusta gadanina; nie umiałem uwolnić się od bezpłodnego szyderstwa, płaskiej ironii, skompromitowałem wolność krwawym

⁴⁹ Dzieło to było publikowane w postaci artykułów na łamach „Res Publica” od 1987 do 1992 roku. W roku 1993 ukazało się w formie książki pt. *Spowiedź rewolucjonisty. Czytając Fenomenologię Hegla*.

⁵⁰ Tischner w *Filozofii współczesnej dla artystów i teologów* powołuje się na Hegla i jego konstrukcję bycia-dla-siebie oraz Lévinasa (jego *Całość i nieskończoność*) i bycie-dla-Innego. W nawiązaniu do tych dwóch struktur w swojej książce *Heidegger–Lévinas. Spór o transcendencję prawdy* (Kraków 2005) wprowadzam w opozycji do pojęcia *kat auto*, do którego odwołuje się Heidegger, pojęcie *kat allo*.

terrorem. I co jeszcze? Dużo jeszcze, tego nie sposób wyliczyć. Proszę o przebaczenie. Na ołtarzu składam prochy mej subiektywności (SR, 8).

To wyznanie wskazuje na istotne wątki i tendencje, którym ulegał duch ludzki. Subiektywny duch wyznaje swoją winę, która polega na tym, że uciekając przed formą obiektywną, popadał najpierw w niewolę, później w stoicyzm i sceptycyzm. Gdy to zrozumiał, jego grzechem stało się to, że rozumność i rozum pojmował w zestawieniu z egocentryzmem, który prowadził go dalej ku przekonaniu, iż musi osiąść własną cnotę. Skompromitowany rozum stał się jednocześnie kompromitacją wolności. Szyderstwo i ironia zdradzonego rozumu oznaczają spłylenie tego, co nazywa się rozumnością, i prowadzi do totalizacji rzeczywistości otaczającej nas samych. Rozum, który otwierał horyzont, ulegając spłyleniu, odrzucił różnorodność i doprowadził do wytrzebieńczenia tego, co różnorodne i różne, stając się załączkiem terroru. Ten wątek skompromitowanego rozumu podejmuje i Tischner w *Spowiedzi rewolucjonisty*, i Lévinas w *Całości i nieskończoności*.

W *Spowiedzi rewolucjonisty* Tischner pisze o chrześcijaństwie jako o „nosicielu nowego ducha” (SP, 157)⁵¹ rozpoczynającego nową erę, w której człowiek próbuje poznać samego siebie. Odnosząc się do *Boskiej komedii* Dantego, Tischner w *Sporze o istnienie człowieka* przedstawia problem zła, a w *Spowiedzi rewolucjonisty* ukazuje horyzont nadziei, która urzeczywistnia się w trakcie przechodzenia ducha subiektywnego w absolutnego. W *Sporze o istnienie człowieka* przedstawia poziomy piekła, a w nich przede wszystkim skupia się na złu jako zdradzie (por. SOIC, 13n). W *Spowiedzi rewolucjonisty* boska komedia jest tylko opisem relacji między człowiekiem a Bogiem w trakcie wyłaniania się ducha absolutnego. W tym dziele, wcześniejszym od *Sporu o istnienie człowieka*, Tischner koncentruje się na problemie wolności człowieka w jego dziejowości i dochodzeniu do Boga. Mimo że zło towarzyszy człowiekowi w jego drodze do Boga, to perspektywa ta odsłania horyzont nadziei w jego *ordo salutis* (porządku zbawienia) i w urzeczywistnianiu się ducha⁵². W *Spowiedzi rewolucjonisty* ukazany jest porządek dochodzenia w dziejach ducha do końca czasów, do ostatecznej formy ducha. W *Fenomenologii ducha* Hegla wraz z dziejowością odsłania się sens i związek

⁵¹ Tischner – podobnie jak Balthasar – wskazuje na przełom, jaki się dokonał w myśleniu człowieka. Dla Balthasara rozpoczyna się on od *Boskiej komedii* Dantego, dla Tischnera od rewolucji francuskiej, oświecenia. Pojawiło się wówczas nowe zło, dalekie od chrześcijańskiego, a przy tym nowa nadzieja dla człowieka. Chrześcijaństwo będzie się musiało ponownie pochylić nad złem, z nowej perspektywy. Będzie to wymagało nowego języka i nowej metody.

⁵² Tischner odnosi się do Hegla, dostrzegając u niego proces wyzwiania się ducha; uzupełnia go o doświadczenie religijne. Interpretując *Fenomenologię ducha*, dołącza do zawartej w niej myśli religijny charakter wyzwolenia. Tischner dostrzega, że u Hegla pojmowanie zła jest niewystarczające, ponieważ nie uwzględnia zła totalnego, którego doświadczyła Europa i świat w XX wieku. Dla Hegla, podobnie jak dla Tischnera, wolność jest istotnym doświadczeniem, na którym opiera się człowieczeństwo. Zło jednak u Hegla wynika z braku rozumności, braku świadomości, u Tischnera jest ono głębsze, ponieważ dotyka woli i może być także złem totalnym.

myślenia z istnieniem. Tischner w *Spowiedzi rewolucjonisty*, poprzez analizę filozofii Hegla, zmierza do przedstawienia wolności w jej dziejowości. Wolność ma tu wymiar społeczny, polityczny i ukazana jest w dziejach ludzkiego ducha. *Spowiedź rewolucjonisty*⁵³ rozpoczyna się od próby zdefiniowania i zaprezentowania głównych założeń *Fenomenologii ducha* Hegla, która służy tu do przedstawienia dziejowości, a w niej do urzeczywistniania się ducha absolutnego, a także do ukazania wolności i stosunku do tego, co inne.

Tischner, chcąc rozważyć problem ducha i tego, że we współczesności zapomniano o duchu, zajmuje się historią i dziejami człowieka⁵⁴. Powrót do koncepcji ducha ukazuje w nawiązaniu do pojęcia sensu i znaczenia. To sens i znaczenie, a nie chwilowa egzaltacja rewolucją, sprawiają, że uznajemy człowieka za istotę rozumną. Eksplikacja ducha, który wydarza się w mowie i przez mowę, niesie ze sobą także i taką treść, że w duchu to, co subiektywne, musi przekształcać się w sens i znaczenie obiektywnego ducha. To, co wyraża Ja, musi przekształcić się w My. W formie My ukazuje się duch obiektywny. Można tu nawiązać do relacji Ja–Ty i My, o której wspomina Martin Buber w swoim dziele *Problem człowieka*⁵⁵. Rozczarowanie wielką rewolucją francuską przynosi refleksję nad zbrodnią i terrorem, które wypływały – jak określa Tischner – z głupoty⁵⁶. Nie chodzi tu zatem o problem moralny, lecz o brak rozumności i o utratę poczucia sensu. W filozofii Hegla skrywa się pewna „dekadencja”, upadek, z którego poprzez władzę rozumu możemy powrócić do naszej wolności. Osąd nie ma wymiaru moralnego, a raczej jest wyrzutem skierowanym do człowieka, że porzucił rozumność. Sam osąd odbywa się poprzez wyrzuty ducha obiektywnego. Z tej perspektywy należy przypatrzeć się wyznaniu winy, które Tischner umieszcza na początku książki. Dokonana przez niego analiza *Fenomenologii ducha* Hegla ukazuje dochodzenie ducha do wolności, wyzwala się z tego, co stanowi pierwotne zjawisko. Walka pana i niewolnika pociąga za sobą poważną konsekwencję, która wynika z faktu, że obaj odczuwają strach przed śmiercią. Pan jednak oswaja ją sobie, niewolnik w obawie przed nią ucieka. Kolejne etapy przedstawiają proces przechodzenia od walki o uznanie do myślenia. Tischner dostrzega w myśleniu Hegla egzemplifikację dochodzenia od niewolnictwa do trudnej odpowiedzialności za siebie⁵⁷. Aby to się stało, duch przechodzi pewne przemiany wewnętrzne, wyzwala się od tego, co niszczy jego wolność.

⁵³ Dzieło to składa się z następujących części: *W obliczu sił osądu, Pieśń żebracza, Śmiercionośni, Oglupiali z rozkoszy, Strach – początkiem mądrości, Zjawy zamiast ludzi, Praca uczyni cię wolnym, Sztuka tańca, Desperacja rozumu, Niewolnicy Boga, Właściciele świata*.

⁵⁴ Tischner chętnie sięga po Hegla, aby pokazać kształtowanie się świadomości dziejowej, historycznej, szczególnie w okresie transformacji ustrojowej w Europie Środkowej.

⁵⁵ Por. M. Buber, *Problem człowieka*, przeł. i wstęp J. Doktor, Warszawa 1993, s. 90.

⁵⁶ W *Spowiedzi rewolucjonisty* Tischner stwierdza: „W zbrodni była głupota” (SR, 20).

⁵⁷ Lévinas w swoim ostatnim dziele *Trudna wolność* ponownie porusza problem wolności z perspektywy religijnej i dochodzi do przekonania, że podstawą wolności jest odpowiedzialność. Sformułowanie „trudna odpowiedzialność za siebie” jest parafrazą tytułu książki Lévinasa, która

Tischner przedstawia pewne fazy wyzwalania się z niewoli, ale także z panowania. Pierwszą jest przyjęcie myślenia stoickiego jako swój sposób bycia, w drugiej natomiast myślenie zmienia się w sceptycyzm. Trzecią jest myślenie religijne, które *de facto* jest marzeniem, tęsknotą za wolnością przeniesioną w zaświaty. Tischner przestrzega przed uproszczeniami, które w tęsknocie religijnej oznaczają porzucenie myślenia. Z tej perspektywy możemy dostrzec u Tischnera ukazanie prawdziwej religijności i wiary nie przez konflikt wiary i rozumu, lecz przez rozumność wiary. Filozof podejmuje ten problem, analizując zagadnienie łaski i rozumu. Ponadto w *Sporze o istnienie człowieka* podejmuje kwestię wzajemnego stosunku między rozumem a wiarą. Filozofia Tischnera jest na wskroś racjonalna, ponieważ na drodze dyskursu pogłębia myślenie. Odpowiedzialność u Tischnera wyrasta nie tylko z woli, ale także z rozumu. Heidegger dotyka problemu wolności jako samostanowienia, bycia sobą, przez pryzmat pytania o bycie. Tischner, przedstawiając walkę o uznanie, umieszcza bycie w środowisku dobra i innego człowieka. Filozofia rozpatrywała etykę w nawiązaniu do dobra i zła, poprzez intencję, zamiar i czyn, poprzez stosunek woli do prawa moralnego, a Tischner umieścił ją tam, gdzie jest drugi człowiek. Dramat człowieka nie jest bezpośrednio dramatem wyboru dobra i zła, lecz porzucenia człowieka, samotności, która potrzebuje nowego ujęcia transcendencji. Tischner nie odrzuca racjonalizmu oświeceniowego, lecz pogłębiając namysł nad myśleniem człowieka, odnajduje w nim niezmacone niczym dobro. Nie jest ono jednak naiwnością, a nadzieją płynącą z głębokości relacji z Innym. Tischner za Heglem postuluje odrzucenie posiadania na rzecz bycia wolnym. Stosunek pana do niewolnika był pierwotnie relacją posiadania, potem uległ zmianie na bycie wolnym. Tu myślenie i bycie pokrywają się ze sobą. Na poziomie bycia znajduje się płaszczyzna łącząca Heideggera i Tischnera. Wola u Heideggera pojawia się w sumieniu, które mówi: chciej-mieć-sumienie – chodzi tu o stosunek do własnego bycia. U Tischnera wola łączy się z myśleniem, z refleksją nad sobą i swoim światem. W myśleniu wolnym znajdują miejsce dobroć i dobro.

Myślenie religijne jako myślenie nieszczęśliwych może przybierać różne postaci, np. ucznia, sługi Boga oraz ascety. Sługa Boga to ten, który, chcąc zrealizować marzenia o tym, co nieobecne, potrzebuje czynu (pracy), ale nie może go wykonać, ponieważ nie ma go w idei danej przez wyobraźnię. Sługa robi wszystko ze względu na realizację planu Bożego. Staje się w ten sposób narzędziem, a nie człowiekiem, z którym można wejść w dialog. W tym zaprzeczeniu samego siebie jest jednak pułapka. Uniżeniu towarzyszy także przekonanie, że to ja wybrałem Pana. Są to zatem dwie skrajności, które prowadzą *de facto* do z jednej strony uniżenia, z drugiej – do grzechu pychy. Pycha ta prowadzi nas do egoizmu i fałszywego przekonania o własnej pokorze,

jest w pewnym sensie przedstawieniem istoty jego myśli. Tak jak dla Lévinasa wolność musi ustąpić miejsca odpowiedzialności, tak dla Tischnera nie ma odpowiedzialności bez wolności człowieka. E. Lévinas, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, współprac. J. Migasiński, wstęp M. Jędraszewski, posł. M. Czajkowski, Gdynia 1991, *Biblioteka im. Stanisława Vincenza*.

choć w naszej trosce o nas samych stworzyliśmy takiego Boga. Sługa Boga jednak próbuje pozbyć się, unicestwić coś, co mu przeszkadza w zjednoczeniu się z Bogiem, jego wyimaginowanym Bogiem. Walczy z własną cielesnością, stając się ascetą. Dla ascety – jak twierdzi Tischner za Heglem – nie ma znaczenia cielesność, lecz fakt, że cielesność ta nie posiada znaczenia. Świadomość nie potrafi pozbyć się pokonanego wroga i stawia go nam przed oczy. Świadomość ta jest wciąż obecna i zakłóca spokój i proces myślenia. Trzy duchy myślenia religijnego wyrastają z indywidualizacji. Ta identyfikacja człowieka prowadzi przez doznawanie nieszczęścia. Taka religijność nieszczęśliwych przekreśla możliwość wspólnoty, gdyż zrodziła się ona z konieczności odrębności i indywidualizacji, a ta wyrasta z bólu, który nieustannie prowadzi nas do samozakłamania i optyki bólu nieszczęśnika, od którego świat się odwrócił.

Badając rozumność natury u Hegla, Tischner w *Fenomenologii ducha* dostrzega, że człowiek jest dobry. To stwierdzenie towarzyszy antropologii filozoficznej Tischnera permanentnie i nie oznacza wykluczenia doświadczenia zła, ale ukazuje człowieka i jego naturę w pierwotnym ujęciu. Cóż z tego, że człowiek ulega złu, skoro jego natura jest wznoszeniem się poza siebie, transcendowaniem ku dobru, które jest niezmaćcone. Nie jest to jednak deprecjonowanie zła, lecz stwierdzenie, że rozumna natura potrafi siebie odrodzić, potrafi siebie odzyskać w swoim procesie wyzwania. Tischner do rozumności dołącza jednak łaskę, która z rozumnością stanowi jedno. Jeżeli Bóg chciałby zguby człowieka, odebrałby mu rozum. „Hegel genialnie widzi jedną sprawę. Oto człowiek odkrywając, że «dobro jest» – dobry jest świat i człowiek na tym świecie – odkrywa zarazem, że to wszystko jest polem jego odpowiedzialności” (SR, 76). Sens odpowiedzialności kryje się tu w strukturze „bycia jak u siebie”. W tym zadowoleniu Tischner odkrywa horyzont odpowiedzialności. Zwraca uwagę na konieczność pokonania wewnętrznego partykularyzmu przez porozumienie z Innym. Wcześniejsze próby przezwyciężenia partykularyzmu opierały się na świadomości bycia niewolnikiem, a potem kolejno na myśli stoickiej oraz na myśli sceptycznej bycia nieszczęśliwym. Ten proces przechodzenia uświadamia, że przezwyciężenie partykularyzmu jest możliwe dzięki pośrednictwu, dzięki porozumieniu. „Bez porozumienia rozum śpi. Trzeba dopiero porozumiewawczej rozmowy z innym, by rozum otrząsnął się ze swojej drzemki” (SR, 79). Poprzez przechodzenie od tego, co partykularne, docieramy do pojęcia dobra. Dobro to ukazuje się w rozumności i rozumie. Dopiero dzięki porzuceniu realnego świata pożądlivosti dochodzimy do tajemnicy świata, która była wcześniej niezrozumiała i obca. Idealizm sprawia, że zaczynamy myśleć. Poprzez myślenie świat staje się nasz. Dzieje się to dlatego, że rozum, przebudzając się, dochodzi do przekonania, że wszystko jest dla niego. Rozum przejawiać się może z jednej strony jako obserwowanie, z drugiej zaś jako działanie. Dzieje racjonalizmu rozciągają się między uznaniem rozumu indywidualnego a potwierdzeniem rozumu uniwersalnego. Tak jak rozum indywidualny przyjmuje za maksymę twierdzenie „wszystko dla mnie”, tak uniwersalny przyjmuje zasadę – „wszystko dla niego”.

Hegel krytykuje indywidualizm, wskazując na jego wewnętrzną sprzeczność – zakłada istnienie przeciwieństwa indywidualizmu i jednocześnie odrzuca to, co zewnętrzne, co stanowi przeciwieństwo. Za Heglem i *Faustem* Goethego przypomina Tischner zjawisko upadku w odniesieniu do indywidualizmu współczesnego myślenia europejskiego. Tam wiedza ukazuje się w powiązaniu z grzechem i upadkiem. Nowy paradygmat nauki i wiedzy obala obciążenie winą oraz grzechem i zmierza do stwierdzenia, że wiedza musi być pozbawiona wszelkiej wcześniejszej klasyfikacji na dobro i zło. Na podstawie takiej interpretacji związku wiedzy i wartości dobra i zła pojawia się rozumienie człowieka, który z natury jest dobry. Wiedza, która wcześniej dzieliła świat na istniejący i realny z jednej strony oraz nieistniejący idealny z drugiej, zmienia się w pytanie o samowiedzę, która szuka szczęścia „tu i teraz”, w życiu ziemskim. Nawiązując do *Fausta*, widzimy, że szczęściu temu towarzyszy zarówno wyzwolenie polityczne, jak i wyzwolenie erotyczne. To wyzwolenie opiera się na różnicy między płciami. Doznanie przyjemności jednak niweluje różnice i inność, odmiennność płci i przeradza się w większe jeszcze „bardziej dla siebie”. To przeżywanie przyjemności prowadzi dalej u Goethego do śmierci. Przeżycie śmierci wydobywa na zewnątrz przywiązanie do Innego. Śmierć kończy też jednak doznawanie szczęścia i przyjemności zmysłowej. Nie jest ona chwilowym upadkiem, lecz właśnie zrządzeniem losu, fatum. Dla Tischnera los i fatum, które także w myśli starożytnej Grecji i Rzymu wiązało się z egzystencją między ludźmi, jest fałszywym obrazem miłości i przyjemności. Tischner w *Sporze o istnienie człowieka* nie deprecjonuje zmysłowości, ale stawia ją na nowym gruncie, tzn. wolności rozumnej (por. SOIC, 297).

Fatum w relacjach międzyludzkich ostatecznie doprowadza do poczucia klęski i upadku. Przeczucie fatum towarzyszy rewolucjonistom. W tej walce o wolność nie chodzi jednak o samą wolność, lecz jedynie o przechodzenie do świata zależności i lęku przed tym, co nadchodzi, gdy doznajemy szczęścia. „[...] otwierają nie te drzwi, przez które wchodzi między nas wolność, lecz te, przez które wchodzi fatum – ślepe, podstępne, szydercze fatum” (SR, 88).

Rycerze cnoty, obok Fausta u Goethego i Karola Moora u Schillera, stanowią kolejne zjawisko w procesie dochodzenia do ducha absolutnego. Rycerz z La Manchy, Don Kichot, nie zmierza do osobistego szczęścia jak Faust czy do porządku serca jak Moor, ale chce walczyć o dobro i prawdę, zapominając o sobie. Po upadku tych dwóch wymienionych form ducha (Faust i Karol Moor) pojawia się rycerz cnoty, który odrzuca indywidualność i zmierza ku uniwersalizmowi (por. SR, 93). Jego walka polega na grze pozorów: zmagając się ze światem i jego władcami, walczy z własną iluzją. Myślenie rycerza cnoty jest pozbawione sensu, ponieważ domaga się zniesienia indywidualności nie tylko od siebie, ale też od innych. Największą winą jest dla rycerza to, że indywidualizm obraca jego szczęście w nieszczęście innych, dlatego rycerz wyrzeka się tego, co niszczy uniwersalny porządek. Rycerz cnoty wierzy, że dobro zwycięży, ale na jego drodze staje świat, który odrzuca to, co wspólne – opozycją do wspólnotowego charakteru dobra staje się świat i jego władcy. Walka toczy się między rycerzem cnoty,

który wyzbył się interesowności, egocentryzmu, i światem hołdującym takim cechom. Jak twierdzi Tischner, rycerz cnoty musiał sobie w końcu uzmysłowić, że koncentrując się na odrzuceniu jednostkowości, nie widział dobra i prawdy. Celem jego cnoty była sama cnota, nie zaś ukazanie się dobra i prawdy na poziomie uniwersalnym. Rycerz cnoty nie potrafił zrozumieć, że indywidualizm jest częścią jego myślenia. To, co uniwersalne, zbiorowe wyrasta z jego indywidualizmu. Rozumiał on bowiem indywidualizm jako grzech.

Rycerz cnoty wyrażał zasadę odwracania wszystkiego w swoje przeciwieństwo, odwrotność. To odwracanie nie tylko musi dotyczyć przejścia z tego, co jest moim indywidualnym szczęściem, w nieszczęście wspólnoty, ale i na odwrót – nieszczęście wspólnoty może stać się również moim szczęściem. Jednak dochodzi do przekonania, że zamiast dotykać konkretnie rzeczywistości, opierał się na grze własnej wyobraźni, która sprawiała, że żył iluzją. W odróżnieniu od Fausta i Moore'a Don Kichot zaczyna myśleć. Poprzez zasadę odwrotności, niesprawiedliwość może dać początek, zainicjować sprawiedliwość. Poprzez proces odwracania na przykładzie Don Kichota ujawnia się fakt, że człowiek jako jednostka staje się odpowiedzialny, tzn. staje się podmiotem odpowiedzialności. Sama odpowiedzialność, jak pokazują to Hegel i Tischner, wyłania się z doświadczenia rozumienia i procesu wyzwalań. Jeszcze jedna rzecz bardzo ważna ukazuje się w tym procesie, a mianowicie odpowiedzialność w jej napięciu między tym, co jednostkowe, a tym, co zbiorowe. Tischner zauważa, że ze względu na rozumienie cnoty w sensie państwowym, ogólnym, dotyczącym zbiorowości w starożytności nie pojawiał się problem napięcia między indywiduum a zbiorowością⁵⁸. Tu na uwagę zasługuje pojęcie dzielności⁵⁹, które odpowiada dzisiejszemu słowu „cnota”. Lektura Hegla stanowi dla Tischnera ważny punkt odniesienia i punkt wyjścia do własnego przedstawienia procesu wolności, który drzemie w człowieku i jego historii i który polega na wyzwoleniu z niewoli.

Pomiędzy erotyczną wizją Fausta a postawą rycerza cnoty pojawia się serce pełne współczucia. Ta postać ducha ma u swojej podstawy jednostkowość, która jest

⁵⁸ W starożytnym Rzymie, a także starożytnej Grecji nie istniało pojęcie jednostki; wyłania się ono dopiero z pojęcia duszy (*psyche*) u pitagorejczyków, dającego początek myśleniu o jednostce. Dobrym przykładem są tu również dialogi Platona. Dopiero w pierwszych wiekach nowożytności, w dużej mierze dzięki chrześcijaństwu, pojawia się pojęcie „jednostka”. Wolność jednostki pociągnęła za sobą doświadczenie wolności, nieobecne w kulturze starożytnej Grecji i Rzymu, a także kulturze żydowskiej.

⁵⁹ Tischner często posługuje się pojęciem dzielności jako pewnej cnoty, przedstawiając ją w kontekście heroizmu, poświęcenia się dla urzeczywistnienia dobra (por. MWW, 398, 404). U Arystotelesa dzielność także jest rozumiana jako cnota. W *Etyce nikomachejskiej* wspomina on o dwóch rodzajach dzielności, tj. dianoetycznej i etycznej. Pierwszą wywodzi z rozumu, drugą z przyzwyczajenia i nazywa ją cnotą (por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł., oprac. i wstęp D. Gromska, Kraków 1956, s. 43, *Biblioteka Klasyków Filozofii*). Arystoteles twierdzi także, że funkcją dzielności jest wykonywanie dobrze tego, do czego się ma predyspozycje (*ibidem*, s. 20n). Obecnie dzielność sprowadzona jest do bohaterstwa.

jednak reprezentantem odczucia wielu. Serce pełne współczucia opiera się na doświadczeniu prawa serca w jednostce, które jest obecne w doświadczeniu innych. Urzeczywistnienie prawa, którego domaga się serce pełne współczucia, jest jego szczęściem. W odróżnieniu od poprzednich stanów ducha, w których przyjemność wypływała z doświadczenia własnego doznania szczęścia, serce pełne współczucia ugruntowuje swoje szczęście na prawie serca, które ma wymiar wspólnoty. Tischner odnosi do sfery serca pełnego współczucia również tych, których nazywa konspiratorami stanu wojennego. Widzi on w tym stanie ducha zagrożenie, które nie polega na przeciwstawieniu się porządkowi, ale na samym sercu pełnym współczucia. Domaga się ono bowiem potem, aby uznać je za doskonałe serce, tzn. domaga się uznania za lepsze niż inne. W taki sposób zderza się ze sobą duch jednostkowy z duchem wspólnoty. Zabiegając o uznanie własnej doskonałości, musi wejść na drogę walki. Serce pełne współczucia zaczyna walczyć o uznanie, o swój prymat, i w zderzeniu ze światem buduje swój własny świat. Konfrontuje świat własny z tym, który jest, ale dla którego nie ma miejsca, jest on bowiem tylko pozorem świata. Walka polega na tym, że używa takich środków jak podejrzenie, oskarżenie i osąd. Wkraczając w spiralę wspólnoty, serce pełne współczucia doznaje rozczarowania. Każde działanie w świecie wymaga od nas pewnego przystosowania się do niego, lecz serce nie jest zdolne do kompromisu. To, co było intencją serca i co łączyło go z innymi, staje się zarzewiem rozdzielenia świata mojego serca i serca innych. Stąd wypływa tragedia serca pełnego współczucia. Popelnia ono zatem podwójny błąd: po pierwsze, opiera się na przyjętym systemie, po drugie – popada w obłąd zarozumiałości.

W końcu w *Fenomenologii ducha* pojawia się substancja etyczna, która zrodziła się z więzi łączącej mnie z innymi. Poprzednie przejawy ducha nie potrafiły zbudować wspólnoty, a zatem nie były odpowiedzialne za siebie i za innych. Wyznaczniakiem odpowiedzialności stało się przejście od indywidualizmu do porządku wspólnoty. Duch uświadamia sobie, poprzez substancję etyczną i w niej, że (1) obowiązki mają charakter uniwersalny, (2) istota człowieka prezentuje się przez czyn i działanie, a także, że (3) człowiek jest istotą wolną i dlatego jest istotą etyczną – nie byłby nią, gdyby nie było przy nim innych ludzi, którzy są także wolni. Reprezentantem takiego sposobu myślenia jest intelektualista samotnik, który odrzuciwszy absolut, jest twórcą i człowiekiem czynu. Zatracił on już jednak poczucie grzechu, upadku i uznaje, że człowiek nie jest zły. Poszukiwanie spoiwa łączącego jednostki opiera się na postawie etycznej. Jest ona jednak odmienna od moralności, którą intelektualista porzuca.

Przechodzenie od indywidualizmu intelektualisty do więzi wspólnotowej odbywa się poprzez etykę. Zamiast grzechu i zła pojawia się pojęcie uczciwości intelektualisty. Intelektualista przejął od swoich poprzedników wiarę w dobro i widzi je w swoim działaniu „dla sprawy”. Jest pierwszym, który wychodzi poza siebie, ale nie jest jeszcze w pełni zdolny do bycia we wspólnocie. Jest samotnikiem, który nie walczy o dzieło, czyn, ale o sprawę, która konstytuuje się w dziele. Jego wiarą jest wiara w rozum,

dlatego określa go Tischner jako nie tego, który „ma rozum, ale jest rozumem” (SP, 106). Walka o sprawę powoduje, że intelektualista zauważa, iż świat wytwórców jest światem ciągłych sporów, przestrzenią konfliktu i walki. W nich problemem staje się to, co rozumiemy pod pojęciem uczciwości. Uczciwość polega na tym, że każdy wykonuje to, do czego ma predyspozycje, ma przygotowanie. Intelektualista kieruje się uczciwością, ale może także popadać w ułudę, fałsz.

Zasadniczym elementem, który ukazuje, na czym polega problem ułudy, jest wynikający z analizy czynu problem prawdy. Tischner wskazuje na uwspółcześnienie tego sporu w swojej polemice ze stanowiskiem Tadeusza Stycznia i Andrzeja Szostka⁶⁰. Tischnerowi i jego filozofii zarzucają oni, że – po pierwsze – zaaprobował on heglowskie stwierdzenie, iż „pradziwym bytem człowieka jest jego czyn”, po drugie – odrzucił klasyczną definicję prawdy. W odpowiedzi na zarzut Stycznia i Szostka Tischner zauważa, że gdy Hegel mówi o czynie, Styczeń i Szostek mówią o decyzji. Decyzja konstituuje się na poziomie mego wnętrza, natomiast działanie (czyn) wykracza ku temu, co zewnętrzne. Poprzez czyn człowiek może kształtować rzeczywistość go otaczającą. Poprzez czyn swoje działanie ujawnia mądrość ducha absolutnego. Niebezpieczeństwo samoułudy może mieć różne podłoża. Jednym z nich jest złudzenie zmysłów, a także skończoność bytu ludzkiego czy kłamstwo zasłyszane od drugiego człowieka. Koncepcja klasyczna prawdy skupia się na pierwszej podstawie samoułudy. Dotyczy ona bowiem prawdy jako zgodności rzeczy z intelektem. Ale, jak twierdzi Tischner za Heglem, istnieje bardziej źródłowe doświadczenie ułudy, jakim jest stosunek do siebie i stosunek do drugiego człowieka (SR, 107). Szostek i Styczeń jednak popełniają błąd w takim formułowaniu stanowiska. Tischner dostrzega, że problemem niezrozumienia dla obu krytyków jest nie tylko kwestią czynu i decyzji, ale także kwestią realności i idealności filozofii.

Dla Tischnera wezwanie do prawdy wychodzi ode mnie, a także od innych ludzi. Wezwanie to nie jest wynikiem jakiegoś przymusu, użycia jakiejś siły, chociaż jest bezwzględne, ale domaga się, aby wybrać prawdę. W tym sensie prawda ma charakter wyzwający. Skoro duch absolutny woła przez prawdę, to jednocześnie wywołuje w nas konieczność podjęcia wyboru, wyzwala nas. To kluczowy problem, który ujawnia się w *Spowiedzi rewolucjonisty* nie tylko w kontekście myśli Heglowskiej, ale także odsłanianiu poglądów Tischnera.

Determinacja intelektualisty każe mu wyjść poza ramy własnego egoizmu i zmierzyć się ze światem, poszukując drugiego człowieka. On jednak tego nie dokonuje i nie potrafi też przyznać się do błędu. Dlatego rozpoczyna grę, która polega na tym, żeby potwierdzić swoją mądrość w obchodzeniu się ze sprawą. To, co miało być celem, czyli sprawa, powoduje, że intelektualista skupia się na samym „chcieniu”. Pozostawiając na

⁶⁰ Tischner nawiązuje do artykułu autorstwa Tadeusza Stycznia i Andrzeja Szostka zatytułowanego *Zagadnienie anty-teizmu w etyce chrześcijańskiej* i zamieszczonego w numerze 3 „Zeszytów Naukowych KUL” z 1984 roku.

ubocznie kwestię sprawy, nagina do sytuacji definicję rzeczywistości. Największym problemem jest to, że nie wyszedł poza świat decyzji, mimo iż próbował. Nie chce się do swojej porażki przyznać, dlatego oszukuje siebie i innych. Jego uczciwość zamienia się w oszustwo. Tischner podkreśla różnicę między decyzją a czynem. Wolność decyzji nie jest tożsama z wolnością czynu. Czy jednak jest to sprowadzanie prawdy do pragmatyzmu i realnego świata?

Analizując *Fenomenologię ducha*, Tischner powraca do zapoczątkowanych w latach 60. studiów⁶¹ nad Heideggerem oraz nad problemem czasowości i dziejowości. Nie tylko etyczność staje się przyczynkiem głębszej refleksji, ale także zagadnienie istoty człowieka w jej dziejowości. To pewna cezura nie tylko w *Fenomenologii ducha* Hegla, ale także w rozważaniu Tischnera w *Spowiedzi rewolucjonisty*. Konieczne staje się ukazanie dziejowości ducha przechodzącego od postaci jednostkowej ku duchowi absolutnemu. Proces tego przechodzenia ma charakter dziejowy. Tischner, czytając Hegla, próbuje dostrzec istotę problemu rewolucji, u której podstawy znajduje się pytanie o godność i wolność człowieka. W pierwszej części *Fenomenologii ducha* przedstawiony jest proces wyzwania, w drugiej natomiast pan i niewolnik stają się obywatelami, którym przychodzi żyć w okresie wielkiej rewolucji francuskiej.

Tischner, tak jak w *Filozofii dramatu* posługuje się pojęciem dramatu, tak w *Spowiedzi rewolucjonisty*, aby ukazać znaczenie dziejowości i jej związku z fenomenologią ducha, używa terminu „tragiczność”. To nie człowiek, ale jego dzieje są scharakteryzowane jako tragiczne. Jego dzieje wypływają ze sporu dobra z dobrem. Sokrates, Chrystus ponoszą śmierć za winy, których nie popełnili. W tragiczności pojawia się problem losu, fatum, przeznaczenia. Ono sprawia, że celowe są kolejne zdarzenia, których nie łączyliśmy wcześniej w sensowną całość. Los jednak oznacza stan, w którym niezależnie od nas czeka nas dobro albo zło. „Fatum jest szyderstwem z rozumu i dobrej woli człowieka” (SR, 125). Obok antycznego fatum rysuje się w dziejach także przeznaczenie, które jest *de facto* łaską rozumianą albo jako objawienie (wybranie),

⁶¹ W książce biograficznej zatytułowanej *Tischner* Wojciech Bonowicz wspomina rok 1965, w którym przełożono po raz pierwszy na język polski dzieło Martina Heideggera *Co to jest metafizyka?*. Bonowicz powołuje się na wielokrotnie powtarzane stwierdzenie Tischnera: „Husserl i Ingarden dali mi metodę” i zadaje pytanie o to, co wniósł Heidegger do myślenia krakowskiego filozofa. Po pierwsze, pozwolił mu pogłębić studia nad fenomenologią; po drugie – doprowadził go do przedstawienia filozofii człowieka z innej perspektywy, idącej jeszcze dalej. Heidegger jest obecny u Tischnera także pośrednio, poprzez kryptocytaty, jak „chcieć mieć sumienie”, „sposób bycia” czy „naprawdę daje do myślenia to, że jeszcze nie myślimy”. Ta sugestia o pogłębieniu i zarazem pójściu dalej w antropologii filozoficznej jest znacząca i stanowi argument za zmianą perspektywy etyki i antropologii poprzez uwzględnienie pytania Heideggera o sposób bycia. Tischner jednak widzi ontologię przez pryzmat antropologii, chociaż mowa jest tutaj o tym, co poprzedza wszelkie normy moralne. Dalej w swojej książce Bonowicz wskazuje na dwa istotne odkrycia Tischnera w filozofii Heideggera: problem czasowości i prawdy bycia oraz wolności i autentyczności (właściwego sposobu) bycia, która kryje się pod pojęciem *Seinlassen*. Por. W. Bonowicz, *Tischner*, Kraków 2002, s. 211nn.

albo jako zbawienie. Dzięki temu możemy dostrzec lepiej problem łaski i wolności, a także *ordo salutis* analizowane w innym dziele Tischnera, a mianowicie w *Sporze o istnienie człowieka*. Różnica między fatum a łaską opiera się na działaniu człowieka. Łaska nie dzieje się wbrew lub bez udziału człowieka, ale z nim i przez niego⁶². Tragizm, o której wspomina Hegel, polega na tym, że chociaż pragnie się dobra, w rzeczywistości urzeczywistnia się zło, o czym mówił już św. Paweł⁶³. Cnota staje wobec cnoty i dobro przeciwko dobru. To zafałszowanie wynika z przyjęcia świata opartego na ślepym przeznaczeniu. Temu przeciwstawia się chrześcijańska łaska. Wcześniej zaprezentowane drogi ducha indywidualnego konstytuują obecnie ducha obiektywnego, ducha obecnego w formowaniu państwowości, państwa. Państwo Hegla musi być przede wszystkim rozumne.

Hegel w *Fenomenologii ducha* ukazuje rozwój ducha greckiego i diagnozuje przyczyny jego upadku. Upadek polega na przewadze świadomości nikczemnej nad świadomością szlachetną. Według Hegla feudalizm także mógłby trwać, gdyby doradcy nie przerodzili się w klientów władcy. Pogardzali oni władcą, ale mu doradzali, nie ponosząc odpowiedzialności za udzielane rady. Początkowo feudalizm był ideą realną, realizowaną w rzeczywistości empirycznej. Ideał ten jednak ze względu na ducha nikczemnego zmieniał się w swoje zaprzeczenie. Podobnie było w okresie transformacji ustrojowej – w maju 1990 roku, gdy Tischner ponownie analizuje Hegla, można było zauważyć, że wśród komunistów, którzy sprawowali władzę, nie znajdowali się ideowcy, lecz ludzie znużeni ustrojem i posiadaną władzą. Jak pokazuje Tischner za Heglem, przechodzeniu od feudalizmu do nowego ustroju kształtowanego w czasie oświecenia i rewolucji francuskiej towarzyszyła świadomość chrześcijańska. Duch grecki był bezpośrednią, lecz nie miał w sobie samoświadomości⁶⁴. Doświadczenie tego ostatniego pojęcia pojawiło się w okresie oświecenia.

Podczas rewolucji francuskiej ujawnił się mechanizm oszustwa, o które pyta Tischner. Problem oszustwa porusza on nie tylko w *Spowiedzi rewolucjonisty*, lecz także w *Filozofii dramatu* i *Sporze o istnienie człowieka*, gdzie pytanie o oszustwo i błądzenie wprost wynika z myślenia nowożytnego, w którym człowiek odkrywa, że jest łudzony, że jest kierowany przez złośliwego demona. U Hegla duch ulega oszustwu, które charakteryzuje się dwuznacznością, z jednej strony schlebaniem i zabieganiem o uznanie, z drugiej zaś oddzielaniem się od tego, któremu się schlebia⁶⁵. Ta druga tendencja prze-

⁶² Tischner dostrzega różnicę między wolnością rozumianą w sensie oświeceniowym a wolnością na gruncie chrześcijaństwa. Wolność w chrześcijaństwie pojmuję jako łaskę wszystkich łask (por. NDW, 10n).

⁶³ Św. Paweł w liście do Rzymian stwierdza: „Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię to zło, którego nie chcę” (Rz 7, 19).

⁶⁴ Tischner zajmuje się samoświadomością w odniesieniu do czystego Ja transcendentalnego u Husserla w tekście pt. *Ja transcendentalne w filozofii Husserla* znajdującym się w zbiorze: SFŚ, 28nn.

⁶⁵ Tischner – za Heglem – powołuje się tu na dzieło Diderota *Kuzynek mistrza Rameau*.

chodzi w szyderstwo i wyśmiewanie się z pana. Tischner spogląda na to zjawisko nie tylko z perspektywy Hegla, ale także z perspektywy własnego, współczesnego doświadczenia. Dlatego odczytuje komunizm w jego ostatniej fazie w oparciu o to zjawisko. Oszustwo wiąże się nie tylko z okłamywaniem innych, ale przede wszystkim dotyczy mnie i mojego coraz głębszego przekonania o prawdziwości tego, co nie miało miejsca albo miało inny wydźwięk. Oszustwo nie jest błędem lub brakiem ontologicznym, lecz ma wymiar moralny. Tischner bada w *Spowiedzi rewolucjonisty* ten problem w odniesieniu do języka oszusta.

Oszustwo wyraża się w języku i poprzez język. Tischner cytuje Hegla: „Mowa zawiera Ja w sobie w jego czystości, tylko mowa wypowiada to Ja, Ja samo” (SR, 168). Mowa [*Rede*], która obok położenia [*Befindlichkeit*] i rozumienia [*Verstehen*] u Heideggera stanowi podstawę analityki jestestwa, u Tischnera ma wymiar etyczny. Nie dotyczy on jednak normatywnego charakteru etyki, lecz mojej relacji z tym, co inne, z którym mogę wejść w dialog. Właściwy i niewłaściwy sposób bycia jestestwa u Tischnera przybiera postać dialogu i możliwości jego przerwania poprzez wyzysk, nadużycia⁶⁶. Przykład przerwanego dialogu spotykamy w *Filozofii dramatu*, ale również w *Etyce solidarności* i w dziele *Polska jest Ojczyzną*. Dywagacja nad marksizmem u Tischnera oznacza pochylenie się nad zagadnieniem pracy i możliwością nadużywania człowieka poprzez niewolnictwo. Filozof krytykuje marksizm, odwołuje się jednak także do Hegla i dialektyki, która inspirowała światopogląd marksistowski.

Mowa [*Sprache*] w filozofii Hegla staje się ogólną samowiedzą przekazywaną przez tych, którzy ją tworzą i którzy do niej dochodzą. Samowiedza [*Selbstbewusstsein*] jest świadomością samego siebie [*Bewusstsein seiner selbst*], ale też świadomością obejmującą więcej niż tylko Ja [*Ich*], tzn. My [*Wir*]. Mówienie [*Sprechen*] jest w pewnym sensie balansowaniem między mową [*Sprache*] a słuchaniem [*Vernehmen*]. Tischner zwraca uwagę na możliwość oszustwa świadomości i wynikających z niego konsekwencji. Nie chodzi o to, aby ukazać ich powierzchowność, ale by przedstawić podstawę oszustwa świadomości. Podstawa ta jest jednak inna niż w przypadku Kartezjańskiego złośliwego geniusza, gdyż dla filozofa z Królewca oszustwo było zewnętrzne i człowiek za pomocą rozumu mógł wrócić do tego, co jest prawdą. W myśli Hegla oszustwo samoświadomości jest jeszcze głębsze, ponieważ dotyczy mojej świadomości. Tischner analizując filozofię Hegla w *Spowiedzi rewolucjonisty* wspomina o dwóch podstawowych oszustwach świadomości, a mianowicie władzy i bogactwie. Tak jak władza jest ukazana przez Hegla na przykładzie walki pana i niewolnika w obliczu śmierci, tak bogactwo przedstawione jest z perspektywy wznoszenia się jednostki ponad siebie. Bogactwo sprawia, że wychodząc poza siebie, oczekujemy uznania ze strony innych. Pożądanie bogactwa oznacza chęć ducha partykularnego, który z czasem chce dla siebie coraz więcej i coraz większej władzy. Wszystko jest na sprzedaż; zasada kupna, zdobycia oznacza, że wszystko jest zmienne i może zmieniać właściciela. Myli się

⁶⁶ Refleksja o pracy znajduje się m.in. w: ŚLN, 70.

wówczas ten, kto domaga się substancji, istoty, która jest niezmienna. Bogactwo, które miało pomóc, sprawia, że ten, który posiada, staje się skąpcem. Ten, który jest bogaty, nie tylko chce być ponad innymi, ale chce także zdobyć władzę. Czy zatem poprzez utratę istoty władzy i posiadania nie popadamy w poważny kryzys? Tischner pyta za Heglem o chrześcijaństwo i niesioną przez nie samoświadomość bycia chrześcijaninem. Skąpiec i człowiek bogaty to dla Hegla chrześcijanin, którzy żąda prawa do partoklarności, ale który popadając w butę i chęć dominacji, wypacza myśl chrześcijańską i prowadzi ją do rozdarcia.

Hegel formułuje tezę o konieczności zwrócenia się ku poznaniu Boga w dziejach, odrzucając dotychczasowe zredukowanie ducha do postaci jednostkowej. Czas wielkiej rewolucji francuskiej jest szczególnym okresem w dziejach ducha, ponieważ wówczas dobiega końca okres cynizmu i wartości, które są tylko dla siebie. Pod wpływem lektury Hegla Tischner dostrzega, w jaki sposób chrześcijaństwo dochodzi do pewnego przełomowego czasu, gdy staje się konieczne zwrócenie się ku wewnętrznemu życiu Boga. Hegel dostrzega upadek chrześcijaństwa i domaga się nowego namysłu uwzględniającego dochodzenie do ducha absolutnego w historii. Tischner wydaje *Spowiedź rewolucjonisty* w 1993 roku, czyli już po *Filozofii dramatu*, a przed *Sporem o istnienie człowieka*. W latach 90. angażuje się w życie społeczne i publikuje wiele artykułów na temat chrześcijaństwa i społeczeństwa w demokracji. Krytyka Kościoła, a konkretnie krytyka skłonności do fundamentalizmu i zastępowania ewangelii przez sięganie po władzę polityczną, powoduje, że analiza Hegla ma specjalne znaczenie. Tischner krytykę tomizmu rozpoczął w latach 60. kontynuuje w latach 90. i wskazuje na skłonności Kościoła do fundamentalizmu⁶⁷. Lektura Hegla sprawia, że Tischner ponownie pochyla się nad nieszczęsnym darem wolności i nad problemem historyczności. W tych zagadnieniach ukazuje się wzajemne przenikanie się łaski i rozumu, dzięki któremu odkrywamy wewnętrzne życie Boga. *Etyka Solidarności*, powstająca w 1980 roku, staje się próbą analizy procesu społecznego w Polsce. Zestawiając ten czas z okresem rewolucji francuskiej, Tischner ukazuje problem ludzi władzy okresu komunizmu oraz tych, którzy pomagali w utrzymaniu władzy przez komunistów. Taki proces obserwował także Hegel w przededniu rewolucji francuskiej.

Fazy dochodzenia do ducha absolutnego, które są przedstawieniem myśli Hegla, nie byłyby ważne, gdyby nie kontekst i ich odniesienie do współczesnego myślenia w dobie komunizmu w Polsce. Tischner zestawia ze sobą myślenie Hegla w czasie wielkiej rewolucji francuskiej z ideami ruchu „Solidarności” w Polsce. Z tej analizy wyłania się koncepcja wolności wraz z odróżnieniem pojęcia braterstwa od społeczności solidarnej. Temu przedsięwzięciu towarzyszy odpowiedzialność, lecz nie ta, o której była zazwyczaj mowa w etyce, a odpowiedzialność znajdująca się

⁶⁷ Por. A. Michnik, J. Tischner, J. Żakowski, *Miedzy Panem a Plebanem*, Kraków 1998, s. 231n, 619, 623, 629 oraz WKS, 10, 37, 190.

u podstawy myślenia. Odpowiedzialność wynika z myślenia i woli, które łączą się ze sobą w *Fenomenologii ducha*⁶⁸. Etyka musi mieć swój radykalizm wypływający z przemyśleń.

Z analizy myśli Hegla wyłania się konieczność postawienia pytania o ducha absolutnego, który przechodzi z indywidualności w postać bardziej wyrafinowaną, potem w ogólną, aż w końcu w absolutną⁶⁹. Dobro u Tischnera, podobnie jak u Hegla, musi znaleźć właściwą podstawę, która odrzuci myślenie oparte na partykularnych wartościach jednostki. Reguły i zasady normatywne, które obowiązywały, obróciły się w cynizm i śmieszność chrześcijaństwa oraz kultury europejskiej. *Spowiedź rewolucjonisty*, chociaż dzieli ją od *Etyki solidarności* ponad 10 lat, odsyła *de facto* do przemyślenia i zrozumienia doświadczenia w historii. Tischner za Heglem stwierdza: „Bóg nie chce jako dzieci ludzi o ciasnych sercach i pustych głowach” (SR, 173). Rewolucja francuska, a także w XX wieku ruch „Solidarności” zapowiadają pewne zmiany. Chrześcijaństwo w okresie oświecenia znajduje się w odwrocie, rewolucja francuska zarzuca mu brak racjonalności i wiary w rozum. Wieki chrześcijaństwa oparte na władzy i bogactwie dobiegają końca. Załamał się ideał chrześcijaństwa i pozostał po nim szyderczy śmiech. Mimo tej konstatacji to właśnie chrześcijaństwo wprowadza do myślenia racjonalizm, który oznacza, że człowiek jest istotą wolną i rozumną. To kolejny ważny wątek dla Tischnera. Twierdzi on, że między rozumem a wiarą nie zachodzi sprzeczność⁷⁰. Jak ma się zatem wyłonić chrześcijaństwo z prawdziwym obliczem? Szyderczy śmiech historii sprawia, że rozwiązaniem problemu rozdzielenia jest ucieczka, która może być z jednej strony popadaniem w angelizm – sięganiem nieba, z drugiej zaś strony wnikaniem w wewnętrzną świadomość.

Hegel przyczynę upadku religii dostrzega w upadku wiary⁷¹. Szyderstwo jest obrazem zawiedzionej nadziei. Nie chodzi jednak o jej wyobrażenie, lecz o przełożenie na język pojęć. Duch musi się dzielić, jednoczyć, ale również utwierdzać i poznawać.

⁶⁸ Tischner niejednokrotnie podkreśla, że etyczne nastawienie musi być wynikiem przemyślenia, refleksji rozumu i woli, która chce urzeczywistnić dobro.

⁶⁹ Hegel w *Fenomenologii* przedstawia przejście od ducha subiektywnego przez obiektywnego do ducha absolutnego.

⁷⁰ Tischner wielokrotnie podkreśla, że między wiarą i rozumem istnieje współzależność. Wiara szuka zrozumienia, a rozumienie wiary. W *Spowiedzi rewolucjonisty* stwierdza, że „rozumieć to wierzyć” (SR, 184). Wzajemnej relacji między wiarą a rozumem poświęca artykuł zatytułowany *Myślenie religijne*, pierwotnie zamieszczony w miesięczniku „Znak” (1980, nr 11 (317), s. 1375-1392) i później opublikowany w zbiorze: MWW, 357nn. Por. też K. Tarnowski, *Ziemia obiecana, ziemia odmówiona*, [w:] *Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, red. W. Zuziak, wstęp F. Macharski, Kraków 2001, s. 142.

⁷¹ Tischner, analizując przyczynę wybuchu rewolucji francuskiej, zauważa, że wierzący stracili wiarę w rozum. Chrześcijaństwo zrezygnowało z rozumu, co było ogromnym błędem. Dlatego rewolucja francuska wyraża nową wiarę w rozum, która jednak pomija wolną wolę. Tak pojęta wiara w rozum też posiada swój kres.

Ta dialektyka ducha odróżnia się od troistości natury w tomizmie⁷². Tam podstawą jest ontologia, tutaj dialektyka. Wniknięcie w dialektykę ducha daje nam możliwość poznania prawdy o nim. Myślenie Hegla zawiera w tej dialektyce także pojęcie dobra. Dialektyka ukazuje ważną właściwość tego sposobu myślenia, który przyswaja sobie poprzez samopoznanie to, co wcześniej było wobec niego inne. To My pochłonęło Mnie, ale także sprawiło, że powróciłem do siebie. W owym My chodzi o myślenie. Przyswajanie świata oznacza także jego zrozumienie. Tischner powraca do postawionej wcześniej tezy, że to, co się dzieje, trzeba zrozumieć i wyśłowić. Trzeba, aby pewien obraz zamienił się w pojęcie, a do tego potrzebna jest wiara rozumna. Powołując się na św. Pawła, który wypowiada słowa: „W Nim żyjemy, poruszamy się, jesteśmy” (Dz 17, 27), Tischner próbuje przedstawić wiarę na gruncie relacji człowieka z Bogiem. Ukazuje ją przez pryzmat „wewnętrznego życia Boga”⁷³. Bóg nie jest ponad nami, lecz w nas. Ta sfera ukazuje bliskość, ale zarazem głębię spotkania Boga z człowiekiem. Szyderstwo zamienia się w pogłębione myślenie nad wewnętrznym życiem Boga.

Ta Hegłowska perspektywa ukazuje nam pewien ważny rys wewnętrznej relacji z Bogiem. Nie ma w niej mowy o eliminacji, lecz o ogarnięciu każdej sprzeczności. Tischner pisze znamienne słowa:

Znając tajemnicę Ducha, który jest Absolutem, może Hegel dokonywać swych interpretacji. Może odsłaniać wielką dialektykę Ducha u podłoża dziejów świata. Może dopatrywać się w idei państwa światła bijących z wnętrza idei Dobra, w idei dobroczynnego bogactwa może widzieć zasadę ofiarnego synostwa, a w myśleniu myślących ludzi epoki może widzieć odbicie tego Ducha, który zdolny jest swym miłosnym myśleniem ogarnąć każde przeciwieństwo. Kto tak patrzy na świat, widzi natychmiast jego drugą stronę. Znika ze świata zło, znika nieprawda, znika śmierć. To wszystko okazuje się złudzeniem naszej skończoności (SR, 178).

Tu pojawia się ważne pytanie kantowskie, które dotyczy natury człowieka. Czy człowiek jest z natury zły, czy dobry? Kant mówi o skłonnościach człowieka do zła i dobra⁷⁴. Rozumność, samowiedza ducha sprawiają, że wchodząc w wewnętrzne życie Boga, człowiek widzi świat jako dobry. Czy Tischner, stwierdzając, że człowiek jest mimo wszystko dobry, nie powtarza myśli Hegla? W jednym ze swoich artykułów publikowanych na łamach miesięcznika „Znak” w 1993 roku zatytułowanym *Wolność w modlitwie o wolność* filozof stwierdza, że u Hegla

[...] człowiek sam sobie „udziela” wolności. Ten, kto „przyswaja”, jest zarazem odkrywcą i sprawcą wolności. Ale Hegel nie poznał tajemnicy zła. W gruncie rzeczy

⁷² Jak twierdzi Tischner, rozważając problem Trójcy Świętej, myśl tomistyczna rozważa naturę Boga w oparciu o pewne przymioty, lecz nie jest Bogiem żywym.

⁷³ Powołując się na Hegla, Tischner w *Życiu wewnętrznym Boga* przedstawia, że Bóg nie jest obok, lecz w nas, i że poprzez refleksję pogłębiamy nasze myślenie.

⁷⁴ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, s. 40nn.

sprowadził zło do błędu, złudzenia, przesądu – jak całe Oświecenie. My jednak widzimy coś innego: Oświęcim i Kołyma to także spuścizna Oświecenia. To owoce poznania, skutki wiedzy, następstwa wiary w posiadanie prawdy. [...] Aby wyzwolić od zła, nie wystarczy „demaskować”, choć demaskować trzeba. Aby wyzwolić od zła, trzeba „zbawić”, „odkupić”, wybrać ofiarę (FD, 10).

Tischner widzi w Heglu tego, który uczy myślenia, który stawia zasadnicze pytanie o wyzwolenie człowieka, lecz samo zło ma u niego charakter błędu. Wyzwolenie [*Befreiung*], które ma kluczowe znaczenie dla nich obu, Tischner czyni kategorią moralną obejmującą porządek zbawienia i odkupienia. Dzięki Heglowi ujawnia się fakt, że człowiek raz sięgnąwszy po wolność, nawet kiedy później się od niej odżegnuje, ostatecznie może do niej zawsze wrócić. Dla Tischnera taka wolność jest tożsama z dobrem. Człowiek doświadczwszy raz dobra, nawet kiedy popada w zło, tęskni za dobrem, do którego zmierza. Hegel inspiruje Tischnera, zmusza do refleksji na temat dziedzictwa chrześcijaństwa, ale i tradycji oświecenia, co jest konieczne do ukazania relacyjnego charakteru wolności i dobra. Ten problem jest o tyle ważny, że rzutuje na moją interpretację związku wolności, dobra z rozumnością natury ludzkiej.

Tischner dostrzega pozorność problemu rozumności u podłoża chrześcijaństwa i myśli rewolucyjnej. Okres oświecenia tym się różni od pozostałych, w których opisywano różne formy rozumności, że zasadniczą kategorią ontologiczną czyni pożyteczność. Czyste wejrzenie [*reine Einsicht*] jest władzą rozumu, która kieruje się kategoriami pożyteczności i użyteczności. Tischner, podobnie jak Jacob Talmon⁷⁵, poddaje krytyce koncepcję wolności okresu oświecenia opierającej się na myśli pragmatycznej. Tak samo jak Talmon próbuje dokonać analizy mesjanizmu, który ducha religii umieszcza w wątku politycznym. Wówczas wolność religijna przenosi się na zniewolenie polityczne. Zamiast wolności, która usprawiedliwia i zbawia, pojawia się potępienie⁷⁶.

W dziele *W krainie schorowanej wyobraźni* Tischner zajmuje się aspektem politycznym i religijnym procesu odzyskiwania wolności⁷⁷. W *Spowiedzi rewolucjonisty*, w trakcie analizy dziejowości, omawia problem fatum i realizacji ducha ludzkiego

⁷⁵ W miesięczniku „Znak” w 1993 roku zostały opublikowane fragmenty książki Jacoba Talmona *The Origins of the Totalitarian Democracy* (London 1952). Tischner natomiast powołuje się na Erica Voegelina i Raymonda Arona; opisuje ten problem w: WKS, 47nn.

⁷⁶ Tischner już w *Filozofii dramatu* dostrzega problem potępienia w sensie estetycznym, politycznym i religijnym (por. FD, 253-257).

⁷⁷ W esejach *W krainie schorowanej wyobraźni* Tischner porusza problem odzyskania wolności przez naród i społeczeństwo. Temu zjawisku towarzyszy napięcie między władzą a religią. Filozof próbuje przedstawić ten problem na gruncie polskim, ale i światowym. Analizuje kwestię stosunku religii do władzy po okresie totalitaryzmu. Porusza zagadnienie oczekiwania przez obywateli po roku 1989 silnej władzy, autorytarnych rządów. Podejmuje też problem Kościoła i jego oczekiwań w nowej sytuacji. Próbuje wejść w dyskusję ze środowiskiem niemieckich teologów na temat encykliki Jana Pawła II *Veritatis splendor*. Ciekawa analiza wyłania się z cytatu Hegla na

w państwie. Poprzez problem rozumności i wykładnię przyczyny powstania państwa Tischner odrzuca pogląd o konieczności budowania struktur społecznych w celu uniknięcia niebezpieczeństwa i zagrożenia życia, jak twierdził Hobbes, i zmierza ku interpretacji opartej na rozumności natury ludzkiej. Tischner, koncentrując się na analizie *Fenomenologii ducha* i formowaniu My, wskazuje na głębię myślenia Hegla. Krakowski filozof dostrzega różnicę między założeniami ruchu „Solidarności” w Polsce a ideami rewolucji francuskiej, swoje przemyślenia konfrontuje z poglądami Hegla z okresu rewolucji. W *Etyce solidarności* nawiązuje do stanowiska, że doświadczenie musi doczekać się przemyślenia i rozumności. Z kolei w wyborze esejów *W krainie schorowanej wyobraźni* podejmuje problem porzucenia myślenia totalitarnego i ukazuje zagrożenia, jakie czyhają na społeczeństwo i religię w procesie transformacji. W tej analizie wskazuje na poważne konsekwencje myślenia zamkniętego, myślenia zamkniętej twierdzy i pychy, która zagraża także Kościołowi w Polsce. Przechodzenie od społeczeństwa ludzi z kryjówek do społeczeństwa otwartego wymaga zmierzenia się z sądami i uprzedzeniami. Tischner chce, aby duchowi rewolucji lat 80. w Polsce towarzyszyła głębsza refleksja. Nie chodzi mu o racjonalizm w sensie oświeceniowym, jaki występuje w nauce współczesnej, opartej na przyczynowości, ale o rozumność, która oznacza przemyślenie, refleksję. Zauważa on, że w społeczności wyzwalającej się z totalitaryzmu myślenie skłania się ku władzy autorytarnej, i dlatego żąda przemyślenia, zrozumienia procesu, którego przychodzi nam doświadczać. To przekonanie wyrasta z lektury Hegla i jego namysłu nad historią. Społeczeństwo musi siebie zrozumieć w swoim wewnętrznym odnoszeniu się do siebie i tworzeniu siebie. Tischner obserwuje, próbuje pojąć, czym jest wolność, i buduje odpowiedzialność na wewnętrznej relacji między ludźmi.

Czytając Hegla, Tischner wprowadza problem relacji tego, co jednostkowe, do tego, co wspólne. W *Sporze o istnienie człowieka* powraca do koncepcji człowieka i wolności w sensie agatologicznym. Stwierdza, że problemu separacji między człowiekiem a człowiekiem nie można podjąć na poziomie ontologii przez zakaz i groźbę, lecz przez pytanie w horyzoncie agatologicznym. W pytaniu odsłania się dialogiczny wymiar wolności. „Pytanie jest uznaniem wolności, wolności rozumnej, ponieważ drugą władzą przyjmowania jest rozum. Projekt rozumu i wolności pojawił się w pytaniu jako takim, a więc nie w jego «co», lecz właśnie w jego «jak» – w »jakości« zapytywania” (SOIC, 175). Poprzez wolność dokonuje się w pewnym stopniu jakieś otwarcie, ale nie jest ona jeszcze wolnością wybrania. Chociaż w analizach filozoficznych dominuje wolność w rozumieniu „od czegoś” (wolność od), to jednak jest ona jedynie wtórna wobec wolności pierwotnej, czyli pierwszej. Wolność pierwotna wymaga gruntownej analizy, którą należy rozpocząć od wolności wtórnej. „Pierwszą wolnością jest wolność Innego, która pyta i aktem pytania «zawierza siebie»” (SOIC, 175). Na po-

temat religii i Boga: „Naród, który posiada złe pojęcie o Bogu, ma także złe państwo, zły rząd, złe prawa” (cyt. za: WKSZ, 252).

ziomie pytania, które staje się wybaniem, Tischner dokonuje dystynkcji na wartości i dobro. Ciąg zła, którego problem pojawia się w *Filozofii dramatu*, występuje w zestawieniu z dobrem. Zło odsłania swoje oblicze, lecz w tym kontekście chodzi o wybranie przez człowieka wartości. W tym wyborze człowiek, ulegając iluzji i pokusie, wyrzeka się własnej wolności i odczuwa pustkę potępienia. W *Sporze o istnienie człowieka* wolność jest ukazana na poziomie relacji Boga i człowieka. Bóg zwraca człowiekowi jego wolność poprzez wezwanie go. Wolność wyboru wartości zamienia się w wolność jako wybór człowieka. Tischner w *Sporze o istnienie człowieka* wskazuje na pierwotny charakter wolności, która wyrasta z wybrania i powierzenia. Stwierdza: „Rozróżniamy «dobro» od «wartości»” (SOIC, 176). Krakowski filozof zwraca uwagę na podstawowe doświadczenie wolności w wybraniu przez Boga Abrahama, który staje się Abrahamem. W swoim artykule *Wolność w modlitwie o wolność* zauważa, że zło u Hegla jest jedynie błędem, złudzeniem czy sądem⁷⁸. W przekonaniu Tischnera zło jest bardziej radykalne, dotyczy obcowania z drugim człowiekiem, dlatego filozof próbuje odrzucić dialektykę Hegla oraz ukazać wolność i odpowiedzialność w innym wymiarze – w wymiarze aksjologicznym. Nawiązując do Hegla, Tischner dostrzega – jak to określa – ból człowieka; z tych lęków i obaw wyłania się otwartość na innego człowieka. Czytając Hegla, krakowski filozof koncentruje się na dążeniu człowieka do wolności. Poprzez lekturę *Fenomenologii ducha*, poprzez Hegłowską dziejowość dostrzega również, w jaki sposób człowiek współczesny odrzuca wolność. Na przeciwnym biegunie docierania do wolności pojawia się doświadczenie zła. Tischner dochodzi do konkluzji, że Hegłowskie myślenie wyklucza totalne zło, chociaż dało mu początek. To pojęcie totalności oznacza, że w myśli Hegla zło nie ma wymiaru międzyludzkiego. Autor *Filozofii dramatu* dostrzega, że zło po okresie oświecenia przyjęło niewyobrażalnie okrutny wygląd. Domaga się ono szczególnego rodzaju usprawiedliwienia, które może dać wiara.

Tadeusz Gadacz w artykule *Bóg w filozofii Tischnera* konkluduje:

Można by przytoczyć wielu autorów, którzy inspirowali Tischnera: Mistrz Eckhart i Jan od Krzyża, Max Scheler, Gabriel Marcel, Martin Heidegger, Hans Urs von Balthasar... Ich idee inspirowały jego poszukiwania. Jednak to Tischner wskazywał dwa nierozdzielne słowa-ślady Boga: Dobro i Wolność i z nich wyprowadził pozostałe: objawienie i zbawienie, nadzieję, wierność i miłość⁷⁹.

Wolność w filozofii Heideggera i Tischnera ma dwie różne podstawy. Tischner ugruntowuje ją na dramacie religijnym, którego źródłem jest relacja człowieka do Boga oraz człowieka do człowieka. Heidegger lokuje wolność – wraz z pytaniem o prawdę – w pytaniu o bycie. Tischnerowskie dobro jest jednak inspirowane filozofią Heideggera, która nie sięga po dobro jako określenie działania, lecz po dobro samo w sobie. U Tischnera znajduje się ono w przestrzeni absolutnej, dalekiej od określenia przed-

⁷⁸ J. Tischner, *Wolność w modlitwie o wolność*, s. 10.

⁷⁹ T. Gadacz, *Bóg w filozofii Tischnera*, „Znak” 2001, nr 3 (550), s. 38.

miotu czy człowieka. Czym się różnią oba podejścia? Zasadniczym problemem, który wpływa na myślenie Tischnera i pozwala mu zainicjować stworzenie własnej filozofii, jest odniesienie do innego człowieka. Wolność w filozofii Tischnera – podobnie jak Heideggera – odwołuje się do dobra i odpowiedzi na pytanie o tożsamość człowieka. Odnosi się też nie do człowieka jako przykładu zachowań czy intencji, lecz do niego i jego stosunku do drugiego. Wydaje się, że Tischner poddaje krytyce filozofię Heideggera, opierając się na lekturze Lévinasa. Wolność u Lévinasa ma jednak wtórny charakter, podobnie jak pojęcie zbawienia. Można powiedzieć, że Tischner jest z jednej strony bardziej wyrozumiały dla Heideggera i jego pytania o bycie, z drugiej zaś – bardziej radykalny wobec dobra. W odróżnieniu od dobra pojętego przez pryzmat przymiotu człowieka, który jest substancją myślącą i działającą (tradycja tomistyczna⁸⁰), dobro u Tischnera oznacza miłość. Także odpowiedzialność w jego filozofii wymyka się klasycznemu ujęciu i zmierza do odpowiedzi na miłość. W tym sensie myślenie Tischnera jest bliskie Lévinasowi i św. Augustynowi. Jak się wydaje, Heidegger w znaczący sposób wpłynął na recepcję odpowiedzialności zarówno u Tischnera, jak i Lévinasa poprzez pytanie o „jak” [Wie] dobra. Zarzuca się Heideggerowi, że sprowadził filozofię z powrotem do pytania o rzecz, lecz w rzeczywistości spowodował on odejście od patrzenia na świat przez pryzmat poznania podmiot–przedmiot. Ta fundamentalna zmiana jest podstawą dla eschatologii Tischnera i Lévinasa. Heidegger koncentruje się na *Dasein* i jego stosunku do własnego bycia oraz do świata, w którym jest i napotyka inne byty obecne, poręczne i współbytujące. Właściwy lub niewłaściwy sposób bycia jest jedynie jestestwu dany. To, co napotykam w świecie, nie mogę traktować z perspektywy przedmiotu, od którego jestem oddzielony, lecz przez pryzmat pytania o sposób bycia tego, co najbardziej moje. Odniesienie się do innych współbytujących dostrzegane jest z perspektywy siebie. Tischner dostrzega w tej samotności konieczność otwarcia się na innych i na Boga.

W późniejszych dziełach Tischnera dramat religijny odgrywa coraz większą rolę. Analizując Hegla, Tischner znajduje własną drogę filozofii, której podstawą staje się doświadczenie wolności człowieka i wolności Boga.

Filozofia Tischnera, jak twierdzi Karol Tarnowski⁸¹, jest próbą odpowiedzi na pytanie stawiane „tu i teraz” i nie jest neutralna aksjologicznie. Ma charakter terapeutyczny, pozwalający odnaleźć się po doświadczeniach totalitarnych XX wieku. W myśli Tischnera, w odniesieniu do doświadczeń historycznych, wolność zyskuje konkretny kształt. Nie jest już abstrakcją, lecz oznacza namysł nad tym, czego bezpośrednio doświadczamy. Zasadniczym elementem jest tu doświadczenie bliskości drugiego. Także Heidegger przeciwstawia się pogładowi, który filozofię ujmował jako teoretyczne myślenie. Myślenie filozoficzne winno być zatem pogłębioną analizą antycypującą podział na myślenie teoretyczne i praktyczne. W myśleniu u podstawy Tischnera od

⁸⁰ *Ibidem*, s. 37n.

⁸¹ K. Tarnowski, *Filozof dojrzałej wiary*, s. 39.

Heideggera odróżnia rozumienie spostrzeżenia i myślenia. Ontologiczne rozumienie [Verstehen] zastąpione jest u Tischnera przez równie pierwotne doświadczenie więzi i miłości, która przychodzi zawsze za późno. Odnosząc się do spostrzegania i myślenia, Tischner jednak, podobnie jak Heidegger, koncentruje się nie na pięknie czy dobru jako cechach, które się przypisuje czemuś bądź komuś, lecz na dobru samym. To zwrócenie się ku pytaniu Arystotelesa o dobro samo w sobie [*an sich*] znamionuje zarówno Heideggera, jak i Tischnera. Różni ich jednak spojrzenie na podstawę dobra. Tischner, idąc za Lévinasem, widzi dobro w relacji transcendentalnej z Innym, tymczasem Heidegger ukazuje je w pytaniu ontologicznym. Heidegger wiąże odpowiedzialność z czasowością i troską jestestwa o własne bycie. Nie może zatem być mowy o odpowiedzialności w odniesieniu do wybrania, usprawiedliwienia i wybawienia. Autor *Filozofii dramatu* kształtuje swoją filozofię na nowej podstawie, jego etyka jest bardziej radykalna niż dotychczas. Jej radykalizm oznacza patrzenie na drugiego jako tego, którego nie mogą dostrzegać własnymi zmysłami jak przedmiotu napotykanego, lecz ogarnięty jego wezwaniem z głębokości próbują nadrobić stracony czas, ponieważ do niego zawsze przychodzi za późno. Dokonując krytyki Heideggera, Tischner zwraca się ku dobru, którego doświadczenie może być rozumiane jako wrażliwość (otwartość) uprzedzająca wszelkie doznania zmysłowe i świadomość.

Zaprezentowane stanowisko Tischnera wobec wolności umożliwia wskazanie na zło w horyzoncie dialogu. Doświadczenie zła, które omówione zostaje w *Filozofii dramatu* i w *Sporze o istnienie człowieka*, będzie się domagało usprawiedliwienia. Szczególnie ważna jest Tischnerowska analiza Hegla, która staje się inspiracją dla przemyśleń nad *Etyką solidarności*. Mimo że Hegel i jego *Fenomenologia ducha* odgrywają w myśli Tischnera ważną rolę, to jednak – jak twierdzi sam Tischner – konieczne staje się przezwyciężenie Hegłowskiej dialektyki. Walka pana i niewolnika musi ostatecznie otworzyć drogę do relacji opartej na poświęceniu i zawierzeniu. Zagadnienie relacji z innym człowiekiem w *Fenomenologii ducha* wskazywało na pewnego rodzaju ułomność takiej relacji, która zmierza do uznania panowania nad Innym zamiast umożliwiać dialog oparty na symetrii. *Wykłady o Heglu* (1981/1982) poprzedzające powstanie *Filozofii dramatu* (1990), *Spowiedzi rewolucjonisty* (1993) i *Sporu o istnienie człowieka* (1998) podejmowały ważną problematykę społeczną. Tischner domaga się, aby zmianom w społeczeństwie i jego świadomości towarzyszył namysł nad człowiekiem. W dialektyce jest coś z dialogu, który jest jeszcze niedojrzały, jeszcze nie na tyle rozwinięty, aby był otwartością rozmowy, ale z niego rodzi się pytanie o wolność człowieka i stosunek do innego. Ten wątek heglowski powraca, gdy Tischner chce wskazać na konieczność budowania społeczeństwa bez odniesienia do wroga, którego trzeba unicestwić. W tym celu Tischner sięga po Hegłowską walkę o uznanie między panem i niewolnikiem. Na przykładzie niedojrzałej relacji Hegel uczy myślenia, ale jeszcze nie koncentruje się na tym, co istotne, co jest relacją poświęcenia i powierzenia. Na etapie rozważania pojęcia wolności u Hegla jest odsłaniana relacja człowieka do własnej wolności i odpowiedzialność za nią. Człowiek może uciec od wolności, ale nie może

jej zagłuszyć. Tischner mówi o odpowiedzialności za wolność. Jest ona oparta na zainicjowaniu myślenia, które dla krakowskiego filozofa oznacza łaskę. Trzeba zacząć chcieć myśleć, aby się wyzwolić. U Hegla przywrócenie wolności jest możliwe przez dojście do przekonania, przez zainicjowanie myślenia. Tischner przyjmuje ten pogląd, ale ukazuje, że to myślenie – dalekie od oświeceniowego modelu opartego na totalizacji myślenia, wyrzucaniu poza nawias tego, co różne – potrzebuje drugiego człowieka i wejścia w relację z nim. Doświadczenie spotkania, ale i zła w sensie zerwania dialogu, prowadzi do konieczności usprawiedliwienia. Z tej racji przyjąłem obecnie podział na ruch od spotkania do zła, w którym ukazuje się relacja między człowiekiem a człowiekiem, oraz od zła do usprawiedliwienia – perspektywa Boska.

3. Spotkanie drugiego człowieka oraz doświadczenie dobra i zła.

Ruch od spotkania człowieka do zła mającego charakter dialogiczny – przerwany dialog

We wprowadzeniu do drugiej części wskazałem na dwa główne źródła inspiracji myśli Tischnera: fenomenologiczne oraz dialogiczne. Przedstawiłem zasadniczy rys odpowiedzialności, która uprzedza wszelkie zobowiązanie wobec prawa moralnego. Odpowiedzialność znajduje się na poziomie przedrefleksyjnym, antycypującym formułowanie sądu. Jawi się zatem w horyzoncie agatologii i aksjologii. Dokonałem prezentacji stanowiska Lévinasa wobec innego człowieka i wynikającej z tej relacji odpowiedzialności. Odpowiedzialność u Lévinasa odsłania się jako zaprzeczenie, odrzucenie wolności. Według Tischnera kategoria wolności jest podstawową kwestią filozofii, jej kluczowym pojęciem. Dlatego w pierwszym podrozdziale poddałem analizie zagadnienia wolności i rozumności człowieka u Tischnera z perspektywy filozofii Hegla. Celem tej refleksji jest przedstawienie głównego problemu człowieka, jakim jest wolność. Chociaż wolność w ujęciu Tischnera ma swoje źródło w filozofii św. Augustyna, to jednak poprzez *Fenomenologię ducha* pojawia się ona jako wyzwanie. Tischner o procesie wyzwalań pisze w *Spowiedzi rewolucjonisty*, dziele wydanym tylko częściowo przed *Filozofią dramatu*, a w całości po jej publikacji. Zestawienie ze sobą myśli Lévinasa i Hegla nie oddala nas od filozofii Tischnera, wręcz przeciwnie. *Fenomenologia ducha*, która zmusiła Tischnera do uwzględnienia wątków społecznych i politycznych, sprawiła, że publikacja *Sporu o istnienie człowieka* oddaliła się w czasie. Tischner poprzez lekturę Hegla odnosi się do współczesnych problemów, które dostrzega już u źródła, tj. w rewolucji francuskiej, co doprowadziło do myślenia opartego na totalności, na odrzuceniu tego, co inne. Upadek racjonalności wynika z natury rewolucji, z upatrywania rozpadu świata wartości. Kultura europejska upada, upada świat wartości. Duch w myśli Hegla wieszczył nadejście rozumności i wolności człowieka. Tischner ocenia

ten pochod z perspektywy totalnego zła, zła wojen światowych i dwóch systemów totalitarnych. Antidotum na kryzys wartości, otwierającym też możliwość odzyskania wiary w rozum, daje nam świat etyczny, świat wartości, które rodzą się na poziomie agatologicznym. Kryzys wartości jest kryzysem człowieka, według którego wartości zostały skompromitowane i dlatego chce on je odrzucić. U podłoża skompromitowanych wartości leży jednak dobro, które wzywa. Tischner dlatego odwołuje się do Lévinasa, który zwraca uwagę na konieczność położenia nowych podstaw pod myślenie europejskie. Dla Lévinasa tą podstawą jest horyzont agatologiczny. W nim odpowiedzialność zajmuje miejsce wolności człowieka, detronizuje wolność. Owo zwrócenie się w kierunku innego człowieka, otwartość na niego, stanowi dla rozumu nowy początek. W tle jednak zawsze znajduje się fenomenologia Husserla i jego szukanie czystej świadomości. Z niej wyrasta stosunek do drugiego człowieka, który jest Innym. Ten wymiar otwartości bezwarunkowej oznacza porzucenie filozofii Hegłowskiej i jej dialektyki. Tischner wielokrotnie podkreśla konieczność wzbicia się ponad dialektykę, ponad wzajemną relację pana i niewolnika. Jednak odrzucając racjonalizm w sensie oświeceniowym, dostrzega i jego pozytywne strony. Przejmując bowiem koncepcję wolności, w której człowiek, zaznawszy choć raz wolności, będzie już za nią tęsknił i do niej dążył. Jednocześnie kwestionuje wykluczenie z naszego myślenia tego, co inne. Tradycja oświeceniowa odrzucała to, co odmienne od naszego Ja. Analiza wolności oraz dobra miała pokazać nam punkt zwrotny w filozofii Tischnera. Jak twierdzi Tischner, Hegel nie znał totalnego zła. Dopiero przezwyciężenie dialektyki Hegłowskiej, walki pana i niewolnika, daje początek nowemu filozoficznemu myśleniu, które skoncentrowane jest na racjonalności człowieka w nowym horyzoncie, w pytaniu etycznym. Po ukazaniu asymetrycznej relacji z innym człowiekiem oraz fenomenologii ducha, a w niej wolności, odkrywamy charakter spotkania, które jest polem obcowania. Analiza Hegla dała nam sposobność zetknięcia się z odpowiedzialnością nie tylko w wymiarze jednostki, ale i społecznym czy politycznym. Tischner, mimo iż poważnie traktuje Hegla, proponuje przezwyciężenie jego filozofii poprzez przedstawienie źródła spotkania człowieka z człowiekiem. Przezwyciężenie jest konieczne, ponieważ w filozofii Hegla nie istnieje zło tak radykalne i bezwzględne jak to, którego doświadczyła Europa w XX wieku. Należy zatem ukazać fenomen zła, uwzględniając jego najbardziej wyrafinowaną postać.

Filozofia dramatu opublikowana po raz pierwszy w 1990 roku składa się z artykułów, które ukazały się wcześniej w „Analecta Cracoviensia” i w miesięczniku „Znak”. Struktura wersji książkowej nie odpowiada kolejności publikacji artykułów. W związku z tym, w moim przekonaniu, należy rozpatrywać poszczególne części *Filozofii dramatu* w zależności od czasu ich powstania. Najwcześniej został opublikowany artykuł poświęcony zagadnieniu przestrzeni obcowania, który nosił tytuł *Przestrzeń obcowania z drugim*⁸². Najpierw autor zakładał, że tekst ten będzie stanowić początek książki *Spór o istnienie człowieka*, stanowiącej polemikę z Ingardenem i jego *Sporem o istnie-*

⁸² Tekst ukazał się w: „Analecta Cracoviensia” 1977, t. 9, s. 67-86.

nie świata. Ostatecznie Tischner odłożył publikację *Sporu o istnienie człowieka* na lata późniejsze, a wydał *Filozofię dramatu*. Tytuł ten dobrze oddaje problem człowieka i posiadanej przez niego nadziei. Uzupełnieniem i pogłębieniem problemu człowieka jest ukazanie dramatu religijnego w *ordo salutis* – to kluczowa kwestia wydanego później *Sporu o istnienie człowieka*. W *Filozofii dramatu* Tischner przedstawia zagadnienie tragiczności wynikającej z doświadczenia zła i cierpienia w horyzoncie dialogu. Człowiek dochodzi do wniosku, że jego istnienie nie jest usprawiedliwione. Jak podkreśla Tischner, dramat człowieka jest dramatem religijnym. Dlatego *Spór o istnienie człowieka* jest dopełnieniem *Filozofii dramatu*. Człowiek dzięki wybraniu przez Boga powraca do istnienia usprawiedliwionego. Pierwszy opublikowany fragment *Filozofii dramatu* jedynie sygnalizuje przełom w myśli Tischnera. Używając języka fenomenologii, własnych przymysłów fenomenologicznych, Tischner staje na nowym gruncie filozofii dialogu. Zwraca wówczas uwagę na konieczność podjęcia zagadnienia spotkania. Nawiązując do *Fenomenologii świadomości egotycznej*, rozpoczyna budowanie własnej filozofii na gruncie myśli dialogicznej. Najwcześniej opublikowany artykuł znajduje się w końcowej części *Filozofii dramatu* przed ukazaniem zagadnienia potępienia, ale po przedstawieniu procesu zniewolenia przez zło. W moim przekonaniu zakłóca to obraz konsekwentnej ewolucji myśli Tischnera, tzn. ugruntowania przymysłów inspirowanych filozofią dialogu na rozważaniach fenomenologicznych. Dopełnieniem *Przestrzeni obcowania z drugim* jest *Fenomenologia spotkania* – kolejny artykuł zamieszczony na łamach czasopisma naukowego „*Analecta Cracoviensia*” w 1978 roku, który w porównaniu z innymi tekstami najbardziej odbiega od wersji książkowej. W artykule tym Tischner formułuje bodaj najważniejszą tezę o symetrycznym charakterze spotkania, czyli o wzajemności. Te dwa obszernie fragmenty uważam za bliższe pierwszej części *Filozofii dramatu*, w niej konstituuje się spotkanie oraz wzajemność jako charakter spotkania.

Kolejność pozostałych rozdziałów *Filozofii dramatu* – w odróżnieniu od wspomnianych wcześniej – pokrywa się z porządkiem publikacji w czasopismach. W pierwszej części książki prezentowane są zagadnienia spotkania i symetrii, w drugiej głównym problemem staje się wzajemność w horyzoncie piękna, prawdy i dobra. W 1980 roku powstaje artykuł zatytułowany *Bezdroża spotkań*, w którym Tischner ukazuje problem piękna w odniesieniu do wzajemności spotkania⁸³. Rok później krakowski filozof odśladnia problem zła w artykule *Spotkanie w horyzoncie zła* opublikowanym w „*Analecta Cracoviensia*”. W *Filozofii dramatu* fragment ten nosi tytuł *Błądzenie w żywiole dobra*. Kolejnym artykułem, który ukazał się wcześniej niż *Filozofia dramatu*, a który ma duże znaczenie dla omawianego problemu odpowiedzialności, jest *Zło w dialogu kuszenia*⁸⁴. Ze względu na koncepcję odpowiedzialności ważna jest część *Filozofii dramatu* nosząca tytuł *Ostatnie słowo dramatu*, w której Tischner

⁸³ Artykuł został opublikowany w: „*Analecta Cracoviensia*” 1980, t. 12, s. 137-169.

⁸⁴ Tekst ukazał się w miesięczniku: „*Znak*” 1982, nr 3 (328), s. 3-40.

rozważa problem potępienia uwidaczniającego oddzielenie dobra od istnienia oraz łączy horyzont aksjologiczny z agatologicznym i ontologicznym.

W *Filozofii dramatu* można wyróżnić trzy główne obszary, w których pojawia się pojęcie odpowiedzialności. W pierwszym odpowiedzialność jawi się z perspektywy agatologicznej i ontologicznej – Tischner, czytając Lévinasa, koncentruje się na spotkaniu, którego podstawą czyni jednak przestrzeń obcowania. Dokonuje się tu przejście od fenomenologii Husserla i Ingardena do filozofii dialogu. W drugim obszarze odpowiedzialność jest przedstawiona z perspektywy aksjologiczno-ontologicznej – poprzez kategorie szczęścia i nieszczęścia oraz dialogu człowieka z człowiekiem Tischner odsłania „faktyczność zła”⁸⁵. W tej części autor *Filozofii dramatu* koncentruje się na aksjologii, której podstawą jest dobro. Rozwija myśl zawartą w artykule *Myślenie według wartości*, w którym wyróżnia poziomy agatologiczny i aksjologiczny. W trzecim obszarze odpowiedzialność ujawnia się poprzez potępienie, poprzez zakwestionowanie słuszności własnego istnienia. Jest to konsekwencją przedstawienia odpowiedzialności z perspektywy aksjologiczno-agatologicznej (obszar drugi). W horyzoncie aksjologicznym uwidacznia się dywergencja między dobrem a byciem. Człowiek, mimo że miał nie dopuścić do zła, którego doświadcza drugi człowiek, kierując się własnym egocentryzmem i obawą o zdradę, sam zdradza, dopuszcza się zła. Problem odpowiedzialności omówię w oparciu o zaproponowany podział na obszary, w których pojawia się to pojęcie.

3.1. Aksjologiczny horyzont obcowania a agatologiczny wymiar spotkania

Na początku niniejszego rozdziału mówiłem o odpowiedzialności w horyzoncie agatologicznym i aksjologicznym. Wolność, która stanowi podstawę dla filozofii Tischnera, jest też synonimem odpowiedzialności. Człowiek, zmierzając ku etyce, kieruje się odpowiedzialnością za drugiego, powierza się Innemu i obdarza go zaufaniem. Struktura odpowiedzialności u Tischnera może mieć zatem podłoże w postaci Ja aksjologicznego, tzn. człowieka, który buduje wartości, będąc wartością. Może też mieć podłoże agatologiczne, które jest otwarciem się na drugiego człowieka. W pierwszym przypadku podstawą jest przeżycie Ja i jego odnoszenie się do drugiego człowieka, w drugim natomiast na plan pierwszy wysuwa się inny człowiek i jego cierpienie, które budzi konieczność reakcji z mojej strony, tzn. niesienia pomocy. Myśl filozoficzna Tischnera przechodzi poważną ewolucję zapoczątkowaną pracą nad Husserlem i jego czystym Ja transcendentalnym, która stanowi pewnego rodzaju trzon dla dalszego roz-

⁸⁵ Casper w referacie wygłoszonym w ramach Dni Tischnerowskich w roku 2001 podkreśla wkład Tischnera w myślenie dialogiczne poprzez rozwinięcie problemu faktyczności zła. Por. B. Casper, *Co to znaczy: myśleć dialogicznie?*, [w:] *Pytając o człowieka*, s. 87.

woju *Filozofii dramatu*⁸⁶. Tischner, koncentrując się na Ja egotycznym, odróżnia je od Ja podmiotowego. Podjęty w pracy doktorskiej i habilitacyjnej problem Ja egotycznego znajduje swoje miejsce w postaci osoby dramatu, czyli osoby, której wolność jest rozpięta między poczuciem winy a poczuciem nadziei (Paul Ricœur)⁸⁷. Przemyslenia fenomenologiczne zaowocowały powstaniem własnego projektu, czyli pracy, która została zatytułowana ostatecznie *Filozofia dramatu*⁸⁸. Koncepcja osoby dramatu wynika z refleksji nad redukcją fenomenologiczną Husserla i z jego przemyśleń o czytym „Ja transcendentalnym”⁸⁹. Po redukcji pozostał problem istnienia świata oraz czystej świadomości. Tischner dostrzega w człowieku pewnego rodzaju samotność, którą trudno pokonać. Wszelka bowiem otwartość na drugiego staje się jedynie współczuciem, zamiast przyjęciem drugiego człowieka. Redukcja spowodowała, że drugi człowiek jest od Ja oddzielony. Tischner w dziele zatytułowanym *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla* (1962) na pytanie, czym jest owe Ja, a raczej – jak pytanie to powinno brzmieć – kim jest to Ja, odpowiada, że Ja jest tym, który słyszy, mówi, który ma świadomość tego, że czuje, doznaje. A zatem Ja nie jest chceniem, lecz tym, którego chcenie, myślenie jest. Tischner próbuje włączyć do Ja transcendentalnego drugie Ja, tzn. Ty (SFŚ, 111), czyli ukazać przestrzeń obcowania. To rozdzielenie Ja od drugiego sprawia, że człowiek jest istotą dramatyczną. Nasilenie się tej tendencji, polegającej na wyróżnieniu Ja i ukazaniu go jako Ja aksjologicznego, następuje wówczas, gdy Tischner sięga po dzieła Emmanuela Lévinasa⁹⁰.

W *Fenomenologii świadomości egotycznej* Tischner przedstawia problem samoświadomości, z której wyłania się Ja aksjologiczne. Samoświadomość rozumie on jako świadomość świadomości i określa ją mianem konscjentywności, która ostatecznie prowadzi go do refleksji nad przeżyciem wartości, przeżyciem spotkania z drugim człowiekiem. Wychodząc od czystego Ja transcendentalnego, dochodzi do samoświadomości, w której ukazuje się hierarchia wartości. Tischner pozostawia na uboczu pro-

⁸⁶ Por. A. Wesołowska, *Fenomenologia jako możliwość filozofii dramatu Józefa Tischnera*, Katowice 2012, s. 106, *Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach*, nr 2970. Autorka twierdzi, że nie sposób zrozumieć myśli dramatycznej Tischnera bez ukazania ewolucji jego myśli zapoczątkowanej fenomenologią.

⁸⁷ Por. J. Tischner, *Filozofia i ludzkie sprawy człowieka*, s. 24.

⁸⁸ *Filozofia dramatu* miała nosić tytuł *Spór o istnienie człowieka* i samym tytułem odnosić się do *Sporu o istnienie świata* Romana Ingardena. Plan opublikowania tego ostatniego dzieła Tischner odłożył na późniejsze lata, do roku 1998.

⁸⁹ Analiza Ja transcendentalnego prowadzi Tischnera do Ja aksjologicznego, J. Tischner, *Filozofia i ludzkie sprawy człowieka*, s. 28; por. idem, *Impresje aksjologiczne*, „Znak” 1970, nr 2/3 (188/189), s. 205. Por. też: „W impresjach aksjologicznych z 1970 [Tischner – M.R.] oświadcza wprost, że dokonuje utożsamienia Ja transcendentalnego z Ja aksjologicznym”, A. Węgrzecki, *Czym jest „myślenie według wartości”?*, [w:] *Pytając o człowieka*, s. 93.

⁹⁰ Tischner w 1976 roku napisał wprowadzenie do filozofii Emmanuela Lévinasa. Por. J. Tischner, *Emmanuel Lévinas*, s. 73-84, a także MWW, 179-194.

blem istnienia i nieistnienia rzeczy – co jest przedmiotem badań Heideggera – i zmierza od czystego strumienia świadomości do Ja aksjologicznego.

Problem świadomości w kontekście konsjentywności i scjentywności (por. SFŚ, 144) – które Heidegger nazywa rozumieniem i przedrozumieniem – dla Tischnera ma duże znaczenie. Nie tylko w *Fenomenologii świadomości egotycznej*, ale również w *Filozofii dramatu* Tischner przedstawia zagadnienie konsjentywności i z tej perspektywy ukazuje warunki spotkania człowieka z człowiekiem. Ja osobowe, jak i transcendentalne – w wyniku analizy Tischnera – prowadzi do Ja aksjologicznego. Warunkiem spotkania (pojęcie spotkania Tischner zapożycza z filozofii dialogu) człowieka z człowiekiem jest świat wartości, hierarchia wartości. Krakowski filozof zauważa konieczność zwrócenia się ku wartościom, które uwydatniają pierwotną otwartość człowieka na dialog. Spostrzeżenie, że człowiek jest istotą dialogiczną, że potrzebuje relacji z drugim człowiekiem, pojawia się na poziomie konsjentywności, przedrozumienia, które musi prowadzić do doświadczenia spotkania. W *Fenomenologii świadomości egotycznej* i w *Impresjach aksjologicznych* (1970) Tischner koncentruje się na Ja aksjologicznym i podkreśla charakter Ja, które posiada swój świat wartości. W napisanym w 1975 roku artykule *Ethos wolności* Tischner podkreśla już konieczność istnienia drugiego człowieka, poprzez którego definiuje odpowiedzialność. Konfrontując Lévinasowskie pojęcia wolności i odpowiedzialności, stwierdza on: „Odpowiedzialność to jest utajona obecność w nas drugiego człowieka”⁹¹. Wydaje się, że ta Tischnerowska konstatacja odnosi się także do jego filozofii, nie tylko kiedy podejmuje problem Innego u Lévinasa, ale też w okresie fascynacji fenomenologią. Tischner wyczuwa konieczność zajęcia się problemem drugiego człowieka. Prowadzi go do tego aksjologia. W *Fenomenologicznej świadomości egotycznej* filozof zajmuje się pojęciem solidaryzacji, która w gruncie rzeczy jest próbą zmierzenia się z dialogiem w spotkaniu z drugim człowiekiem, choć – jak twierdzi – fenomenologia jest adialogiczna⁹².

W 1977 roku Tischner publikuje pierwszy z artykułów, które złożyły się później na książkę *Filozofia dramatu*, pt. *Przestrzeń obcowań z drugim*. W prawie niezmiennione postaci stanowi on rozdział IV po raz pierwszy w roku 1990 *Filozofii dramatu*. Na szczególną uwagę zasługuje fakt, że w tej części Tischner balansuje pomiędzy fenomenologią a filozofią dialogu. Koncentruje się na przedstawieniu podstawowych zjawisk językowych umożliwiających spotkanie. To analiza ma prowadzić do ukazania przestrzeni badawczych obcowań z drugim człowiekiem, a w konsekwencji do prezentacji spotkania. Tischner rozważa to zagadnienie z perspektywy aksjologicznej, tzn. doświadczenia wartości. Stwierdza: „Bez uwzględnienia aksjologicznego wymiaru bytu ludzkiego rozumienie tego bytu nie jest, jak się zdaje, możliwe. Wartości, rzeźbiąc międzyludzką przestrzeń, zarazem otwierają i zamykają człowieka przed drugim

⁹¹ Idem, *Ethos wolności*, „Znak” 1975, nr 2 (254), s. 194.

⁹² Por. idem, *Gra wokół odpowiedzialności*, „Znak” 1995, nr 10 (485), s. 49 (spór Tischnera z Filkiem o dialogiczny charakter fenomenologii).

człowiekiem”⁹³ (FD, 226n). Podstawa przemyśleń nad człowiekiem i jego relacją z drugim zasadza się na Ja aksjologicznym. Tischner dostrzega konieczność oddzielenia mówienia o rzeczach od mówienia o człowieku, wskazując na dwa rodzaje koncepcji poznawczych obcowania. Pierwsza to „subiektywna aktywność podmiotu poznającego”⁹⁴, dla której drugi człowiek jest podobny do mnie. Drugi jest zatem moim *alter ego*. Pogląd ten nazywa się transcendentalnym obiektywizmem. Przeciwny do niego jest genetyczny obiektywizm, który poznanie umieszcza na poziomie relacji Ty–Ja, tzn. Ja jest *de facto* innym-Ty. Przedstawicielem pierwszego poglądu jest – zdaniem Tischnera – Husserl, drugi reprezentują: Scheler, Marcel oraz Buber. Krakowski filozof już w tym czasie szuka dla siebie „miejsca pośrodku”, wprowadzając strukturę „rozumiesz mnie, więc jesteśmy”. Ta analiza rozpoczynająca *Filozofię dramatu* stanowi podstawę do myślenia o dialogu w odniesieniu do relacji symetrycznej. Chociaż Tischner powołuje się na otwartość i przestrzeń międzyludzką, nie wskazuje na jej wymiar agatologiczny⁹⁵. Stanie się to dopiero rok później, gdy rozbuduje strukturę spotkania⁹⁶.

Struktura i możliwość odpowiedzialności

Przyjęta struktura relacji Ja–Ty jako aksjologii spotkania oznacza, że spotkanie, które musi być wzajemnością, wyraża się w mowie. Mowa dla Tischnera nie jest wyrażaniem sądu, lecz przestrzenią obcowania. Człowiek może się przedstawić drugiemu człowiekowi, jeżeli posłuży się mową. Dzięki mowie człowiek staje się istotą dramatyczną. Mowa może uspokoić, dać albo przywrócić nadzieję, ale może także zranić drugiego. Ujęcie mowy przez Tischnera w roku 1977 nie uwzględnia jeszcze problemu zła, a jedynie zagadnienie pola obcowania. Przedstawiona jest ona jako warunek relacji między mną a innym człowiekiem. Mowa jest też czymś bardzo wewnętrznym, pozwala na ekspresję naszego przeżywania i naszej refleksji nad sobą oraz możliwością bycia z drugim człowiekiem. Ta struktura mowy sprawia, że odpowiedzialność musi być uchwycona źródłowo, tzn. tam, gdzie się ona konstytuuje, czyli w relacji między człowiekiem a człowiekiem. Owa pierwotna relacja nie jest jeszcze pociągnięciem do odpowiedzialności, która to odpowiedzialność jawi się jako przypisanie nam winy z zewnątrz, lecz

⁹³ Idem, *Przestrzeń obcowania z drugim*, „Analecta Cracoviensia” 1977, t. 9, s. 68.

⁹⁴ *Ibidem*, s. 69.

⁹⁵ *Ibidem*, s. 78.

⁹⁶ Problem horyzontu agatologicznego pojawia się nie tylko w kolejnym artykule zatytułowanym *Fenomenologia spotkania*, opublikowanym w 1978 roku w „Analecta Cracoviensia”, ale też w pochodzącym z tego samego okresu fragmencie *Myślenia według wartości*, który nosi taki sam tytuł jak cały zbiór. „Spotkanie jest otwarciem agatologicznego horyzontu doświadczenia międzyludzkiego. Horyzont agatologiczny to taki horyzont, w którym wszystkimi przejawami drugiego i moimi włada swoisty logos – logos dobra i zła, tego, co lepsze i co gorsze, wlotu i upadku, zwycięstwa i przegranej, zbawienia i potępienia.” J. Tischner, *Przestrzeń obcowania z drugim*, „Analecta Cracoviensia” 1977, t. 9, s. 78.

jest najbardziej wewnętrzną kategorią bycia z drugim człowiekiem. Odpowiedzialność dostrzegana jest z perspektywy obcowania z drugim, czyli mowy. Oznacza możliwość udzielenia drugiemu odpowiedzi na wezwanie. Horyzont obcowania jawi się w takim przypadku jako horyzont udzielenia odpowiedzi na wezwanie, na zapytanie. Tischner rozważa to w artykule z 1977 roku jako problem ogólnej struktury. Umieszczony w *Filozofii dramatu* na przedostatniej pozycji, tj. przed ukazaniem problemu potępienia, wydaje się mniej czytelny. Struktura możliwości spotkania została wyprowadzona z Ja aksjologicznego i dlatego, wiążąc się z doświadczeniem drugiego człowieka, stanowi punkt wyjścia dla myśli Tischnera, nie zaś jej uwięźnienie. Niezależnie jednak od pozycji struktury obcowania Tischner od początku rozważa problem drugiego człowieka z perspektywy fenomenologii Husserla i jego postulatu ukazania problemu świadomości poprzedzającego ujmowanie jej z punktu widzenia psychologii. Struktura mowy jest uprzednia wobec wypowiadania sądów o kimś lub o czymś, jest wewnętrzną strukturą człowieka i jego wychodzenia poza siebie, jego ekstatycznego charakteru. To stanowisko Tischnera zbliża go do wypracowanej przez Heideggera metody fenomenologiczno-hermeneutycznej, w której odpowiedzialność opiera się na pierwotnej otwartości. Tischnerowski horyzont obcowania może być rozumiany jako struktura źródłowej otwartości, która to otwartość ma wymiar dialogiczny.

Odpowiedzialność w horyzoncie mowy

Bernhard Casper w artykule *Co to znaczy: myśleć dialogicznie?*⁹⁷ przedstawia trzy momenty naszego źródłowego odnoszenia się do bycia i stwierdza:

Mówca konstytutywnie współprzynależy do faktycznej mowy. Ale bynajmniej nie należy do niej jedynie jako pasywny odbiorca przedmiotowego poznania. Mówca należy do dziania się mowy jako jestestwo, to znaczy [...] jako „byt”, któremu „w jego byciu chodzi o samo to bycie”⁹⁸.

Nie chodzi tu o przejęcie kategorii ontologicznych, ale o fakt, że mowa staje się czymś bardzo wewnętrznym uprzedzającym wszelkie wyrażanie sądów o kimś lub o czymś. W mowie tej nie chodzi o przedstawienie przedmiotu, który chcemy poznać. Niepotrzebne jest skierowanie intencjonalne na przedmiot, lecz powiązanie mówcy z mową, którą wypowiada. Mowa ta nie jest, lecz się konstituuje, tworzy. Wraz z mową konstituuje się sens. W odwołaniu do filozofii Sorena Kierkegaarda i Karola Wojtyły Casper zauważa, że u Tischnera, podobnie jak u Wojtyły, „człowiek tworzy się przez czyn”⁹⁹. Ta wykładnia mowy człowieka powiązanej z czynem może stanowić Ja

⁹⁷ B. Casper, *op. cit.*, s. 79-89.

⁹⁸ *Ibidem*, s. 83.

⁹⁹ *Ibidem*, s. 84; Casper powołuje się wówczas na cytaty z *Osoby i czynu* Karola Wojtyły (Kraków 1985, s. 90).

aksjologiczne u Tischnera. Taka interpretacja Ja aksjologicznego nie uwzględnia jeszcze trzeciego elementu dialogu, tj. relacji z innym człowiekiem, tzn. zatrzymuje się na wykładni mowy, której brakuje kwintesencji dialogu, czyli drugiego – tego, który jest ode mnie oddzielony, inny. Tischner, odchodząc od pojęcia Ja aksjologicznego, zmierza ku przedstawieniu dialogu w spotkaniu człowieka z człowiekiem. Poprzez lekturę Rosenzweiga wskazuje ostatecznie na konieczność bycia rozumianym przez Innego, który nie podlega mojej władzy. Do tego potrzeba mowy źródłowej; wówczas chodzi nie tyle o poznanie oparte na aktach intencjonalnych, ile o poznanie na tle świadomości. Tischner ostatecznie porzuca fenomenologię Husserla i zmierza ku filozofii dialogu. Właśnie w oparciu o tę różnicę między aktami intencjonalnymi a tłem świadomości ugruntowany jest spór wokół filozofii Husserla między Tischnerem a Filkiem¹⁰⁰. Casper stoi tu po stronie Tischnera, tzn. nie dostrzega w fenomenologii Husserla dialogiczności, mimo że pojawia się w niej drugi człowiek.

¹⁰⁰ W recenzji książki Jacka Filka *Ontologizacja odpowiedzialności* Tischner dokonuje analizy przedstawionego przez autora pytania o odpowiedzialność u Kierkegaarda, Nietzschego i Husserla. W sposób szczególny zwraca uwagę na zagadnienie odpowiedzialności w fenomenologii Husserla i poddaje w wątpliwość, czy uwzględnia ona drugiego człowieka (J. Tischner, *Odpowiedzialność – powrót do źródeł*, „Znak” 1997, nr 6 (505), s. 122). Zauważa, że rysuje się różnica w pojmowaniu fenomenologii Husserla u Jacka Filka i Michaela Theunissena. Theunissen, autor dzieła *Der Andere*, przedstawiciel filozofii dialogu, utrzymuje, że fenomenologia Husserla jest adialogiczna, Filek natomiast, że we wnętrzu intencjonalności znajduje się dialogiczność. Filek zauważa, że skoro mówimy „o czymś”, zawsze pojawia się „do kogo”. W odróżnieniu od Filka Theunissen utrzymuje, że relacja Ja–Ty rozbija subiektywność. Dlatego nie sposób doszukiwać się w intencjonalności dialogiczności. Tischner zauważa, że problem adialogiczności związany jest z metodą transcendentálną. Spostrzega, że możliwość mówienia do Innego, niekoniecznie jest tożsama jest z potrzebą Innego. Stwierdza, że nie sposób rozumieć drugiego w filozofii Husserla, mimo iż się on w niej pojawia. Intencjonalność nie daje możliwości dialogiczności. Podobnego zdania jest Bernhard Casper, który zauważa, że nawet gdyby wyjść poza intencjonalność uprzedmiotawiającą (w kierunku filozofii Heideggera) i zwrócić się ku „intencjonalności dziejącej się mowy” (B. Casper, *op. cit.*, s. 84), to zawsze pozostaje problem wzajemności rozumienia. Nie tyle chodzi, aby Inny był tym, który mnie słucha, ile tym, który do mnie mówi. Potrzebne jest wzajemne rozumienie siebie, które nie oznacza zwykłej kumulacji w wypowiedzianych przeze mnie słowach. W myśleniu Husserla od powstania *Logische Untersuchungen* dokonuje się jednak pewna zmiana. Nie chodzi o to, aby twierdzić, że u Husserla nie pojawia się drugi człowiek – szczególnie nieopublikowane wcześniej zapiski, jak i *Idee II* pokazują, że Husserl czyni ważnym drugiego człowieka – lecz o to, że podstawą filozofii, centrum jego myśli nie jest drugi człowiek i wzajemne rozumienie. Także sam Tischner podkreśla w wywiadzie, że do czasu spotkania filozofii dialogu widział świat z perspektywy Ja aksjologicznego bez drugiego człowieka (*Spotkanie*, z ks. J. Tischnerem rozmawia A. Karoń-Ostrowska, Kraków 2003, s. 128n). Późniejsze badania pokazały, że Husserl istotnie koncentruje się na relacji z drugim, lecz nie staje się ona podstawą wszelkiego myślenia filozoficznego. Początkowo przypuszczano, że *Idee II* były napisane przez Landgrebera. Badania wskazują jednak, że są autorstwa Husserla. Langreber zauważa, że u Husserla istotnym pytaniem jest pytanie o drugiego człowieka. M. Theunissen, *Der Andere*, Berlin 1965, s. 174nn. L. Langreber, *Husserl Abschied vom Cartesianismus*, „Philosophische Rundschau”, Z. 2-3, Frankfurt am Main 1962. Powołuje się na niego J. Filek w: *Ontologizacja odpowiedzialności*, s. 131.

Odpowiedzialność musi mieć charakter źródłowy. Według Tischnera to źródłowe ujęcie obejmujące Innego, albo może lepiej: skoncentrowanie się na nim, prowadzi do przyjęcia metody fenomenologiczno-hermeneutycznej. Owo nastawienie oznacza wykraczanie poza siebie ku wspólnej przyszłości z Innym. Czas jest wtedy przez nas rozumiany jako ten, który dzieje się między nami. To zmierzanie ku przyszłości, otwartość na przyszłość oznacza otwarcie się na wspólne dobro. Wówczas Ja aksjologiczne pojawia się w horyzoncie agatologicznym. Mowa w takim ujęciu dzieje się między nami w czasie, który skierowany jest na przyszłość. „Myślenie dialogiczne postrzega czas jako czas, który «sam się dzieje» w swej źródłowości jak to, co dzieje się pomiędzy Innym i mną jako apriorycznie nieprzewidywalne dzianie się wolności. Postrzega czas jako dzieje wydarzające się pomiędzy ludźmi jako nimi samymi”¹⁰¹. Interpretacja czasu u Lévinasa wykracza poza dzianie się między mną a Innym, które ma charakter źródłowy, i poprzez wezwanie do bycia-gwarantem dla Innego staje się czasem mojej odpowiedzialności za Innego. Pragnienie bycia ze sobą oznacza, że więź między nami w mowie nie posiada ograniczeń czasowych, bycie z Innym jest byciem nieustannym, byciem ciągłym, wiecznym. W tym sensie człowiek może być z Innym dlatego, że może być zbawiony, wybawiony. Właśnie dlatego, że chcę być zbawiony, mogę doświadczyć klęski, niepowodzeń.

Dialogiczny charakter spotkania oraz analiza zła dialogicznego wskazują na przestrzeń obcowania człowieka z człowiekiem poprzez mowę. Sposób doświadczenia i poznania drugiego człowieka jest przedmiotem wielu nauk, potrzeba jednak syntetycznej wykładni, która wskazałaby drogę dotarcia do źródła tego doświadczenia i poznania. Płaszczyzną, na której może się ukazać fenomen doświadczenia i poznania, jest język. W języku przedstawiam się Innemu. Tischner podczas prezentacji procesu wciągania w zło podkreśla, że dobro i zło pojawiają się na poziomie mowy. Ta relacja, w której pod wpływem strachu, groźby, kuszenia, pochlebstwa porzucam siebie, własną wolność, jest równocześnie relacją, w której odrzucam drugiego człowieka. W tym procesie ukazuje się moja odpowiedzialność za drugiego. Aby jednak doszło do przeżywania wartości, przyjmowania dobra i zła, gry pozorów i prawdy, muszę się przedstawić drugiemu człowiekowi, a on mnie, musi nastąpić spotkanie, które wzajemnie nas do siebie zbliży. Tischner, po zaprezentowaniu aksjologicznego procesu wchodzenia człowieka w zło, powraca do fenomenologicznego przedstawienia struktury Ja aksjologicznego w perspektywie konscjentywności. Ten zapoczątkowany u Lévinasa problem relacji łączy się w strukturze obecności i przestrzeni obcowania, potwierdzając niejako to, że filozofia dialogu ma swoje źródło w fenomenologii. Dramat człowieka jest dramatem człowieka w świecie, to jednak nie świat, ale konscjentywność (samoświadomość) odgrywa zasadniczą rolę u Tischnera. Ta przestrzeń obcowania jest wskazaniem miejsca, w którym drugi człowiek staje się dla mnie dobrem. Widziałbym w tym potwierdzenie tezy, że Tischner przedstawia problem zła i dobra w kontekście

¹⁰¹ B. Casper, *op. cit.*, s. 86.

fenomenologiczno-hermeneutycznym. Chodzi o to, aby nadać sens pewnemu doświadczeniu człowieka i jego wartości. Zło przedstawia się mi jako pewnego rodzaju zjawisko, lecz u podstawy człowieka jest dobro, to ono jest podstawą konstytuującą sens.

Tischner w pewnym sensie staje na rozdrożu – z jednej strony sięga po fenomenologię i strukturę obcowania wynikającą z postulatów Husserla, z drugiej zaś do filozofii Lévinasa, która powstała z krytyki Heideggera i jego ontologii opartej na pojęciu bycia [*Sein*]. Heidegger przekształca problem istnienia w zagadnienie bycia¹⁰². Na tym pojęciu opiera się krytyka Lévinasa. Na kanwie sporu wokół bycia powstaje filozofia, która zamiast bycia przedstawia dobro jako podstawę. Bycie jest jednak ważnym elementem filozofii Lévinasa, potrzebującym dobra. Tischner, nawiązując do filozofii Innego, wzbogaca strukturę obcowania o dobro, które leży u podstawy jego filozofii. Należy wspomnieć i o tym, że stanowisko Heideggera, co starałem się pokazać w pierwszej części, w trakcie prezentacji jego inspiracji, ma swoje źródło w fenomenologii Husserla, ale też filozofii życia. Ta Heideggerowska struktura, na którą powołuje się Lévinas, wyrasta z analizy Ja i Siebie [*Selbst*]. Tischner, sięgając po Lévinasa, skłania się ku myśli Heideggera i jego koncepcji wolności wyrażającej się w fenomenologiczno-hermeneutycznym nastawieniu: pozwolić-być komuś takim, jaki on naprawdę jest [*Sein-lassen*]. Lévinas porzuca tak pojętą wolność na rzecz odpowiedzialności. Tischner natomiast umieszcza odpowiedzialność na poziomie wolności.

Przed-stawienie się drugiemu człowiekowi. Symetryczny obraz relacji

Doświadczenie obcowania z drugim człowiekiem rozpoczyna się od przedstawienia się mu. To stwierdzenie Tischnera jest wynikiem jego wcześniejszych fenomenologicznych analiz Ja egotycznego i tła świadomości. Krakowski filozof dociera do Ja aksjologicznego¹⁰³, wychodząc od Ja transcendentalnego i Ja osobowego u Husserla, które omawia w *Fenomenologii egotycznej świadomości*. Mimo że – jak stwierdza Tischner – rozważania Husserla nie odkrywają problemu bycia z drugim człowiekiem, to jednak badania nad Ja osobowym rzutują na wykładnię spotkania człowieka z człowiekiem u Tischnera. Dzięki temu prezentuje on relację człowieka z człowiekiem jako relację symetryczną, która zaczyna się od przedstawienia. Ma to kluczowe znaczenie dla odpowiedzialności ukształtowanej na relacji wzajemności. Podstawowe pytanie, które pojawia się również w takich dziełach jak *Wobec wartości* i *Filozofia człowieka*, brzmi: kim jestem? Oprócz refleksji konieczne jest odkrycie tła samoświadomości człowieka. Zło, które wciąga człowieka, nie jest fundamentalnym odczuciem prowadzącym do potępienia, lecz do stwierdzenia: jestem zły. Moją samoświadomość ogarnęło przeświad-

¹⁰² Heidegger zwraca uwagę na to, że poddaje krytyce dotychczasową metafizykę, a w niej także problem istnienia.

¹⁰³ Por. J. Tischner, *Impresje aksjologiczne*, s. 205.

czenie o złu, które jest częścią mnie. Na poziomie przedstawienia nie chodzi o zło, lecz o próbę odpowiedzi na pytanie o to, kim jestem. Ponieważ jestem osobą [*persona*], jestem bytem w sobie i dla siebie, staram się odpowiedzieć na pytanie o to, kim jestem. Przestrzeń stawianego pytania „kim jestem?” czyli rozumienia siebie, konstytucja sensu, jest tu pojęciem zasadniczym. Ja próbuje siebie zrozumieć właśnie poprzez owo pojęcie. Jak twierdzi Tischner, czasami drugi człowiek lepiej mnie rozumie. Dlatego potrzebuję od drugiej osoby utwierdzenia i potwierdzenia siebie. W określeniu swojego „kim jestem?” kryje się podstawowa więź z wartościami. Pytanie o to, kim jestem, pociąga za sobą dookreślenie wartości. Skierowanie się ku wartościom, doznawanie wartości, jest możliwe tylko wówczas, jeżeli posiadamy pewnego rodzaju świadomość wartości. Człowiek otwarty na wartości musi posiadać na poziomie przedrefleksyjnym świadomość wartości oraz tego, że sam jest wartością. „Wśród wielu możliwych i faktycznie przeżywanych doświadczeń własnego ja, doświadczenie ja jako pewnej swoistej wartości [*aksjos*] jest doświadczeniem najbardziej podstawowym”¹⁰⁴. Tylko odczucie wartości umożliwia człowiekowi działanie i realizowanie wartości. Dlatego przedstawienie się drugiemu ma ogromne znaczenie; próba poznania siebie, poznania dobroci i ich realizacja mogą się ujawniać tylko w relacji z drugim. Tylko wówczas mogę poznać wartości, jeżeli spotykam drugiego. Można przeżywać różnego rodzaju wartości, lecz zasadnicza jest ta, która dotyczy relacji człowieka z człowiekiem. W nim znajduję odpowiedź na pytanie, o to, kim jestem. W związku z tym możliwość Ja aksjologicznego ujawnia się jedynie przez pryzmat relacji z drugim człowiekiem.

Wartości, które konstytuują się między nami, mogą mieć subiektywny albo obiektywny charakter. Badania nad subiektywizmem i obiektywizmem wartości w dziele *Wobec wartości* odsłaniają konieczność mówienia o wartościach. Zobiektywizowane wartości u Schelera czy subiektywne wartości u Nietzschego prowadzą do konieczności podjęcia problemu sposobu istnienia wartości. Najważniejsze jest to, że Ja aksjologiczne to Ja wartości. Ja, które posiada wartość, ma w sobie pokład nadziei, którą można zniszczyć albo zdobyć. Ja jako wartość domaga się innych wartości, które zamierza zrealizować. W relacji z drugim człowiekiem Ja aksjologiczne, pytając się o siebie, musi się stać przedmiotem, aby móc dotrzeć do tego, kim jest. W *Filozofii dramatu* Tischner porusza kwestię przedstawienia siebie w relacji z drugim; nie chodzi tu o przedstawienie samej wartości, lecz relacji, chodzi o wartość, która konstytuuje się między nami. W przedstawieniu wychodzę jednak poza doświadczenie i ukazuję siebie w sposób zobiektywizowany jako przedmiot, np. jestem nauczycielem. Daniel Christoff w *La temporalité et la conscience d'autrui*¹⁰⁵ wyróżnia dwa rodzaje obcowania z drugim człowiekiem. Pierwszy, czyli stanowisko transcendentального subiektywizmu,

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ Tischner powołuje się na Christoffa i jego dzieło, wskazując na własną propozycję antropologii filozoficznej opartej na relacji symetrycznej. Przemyślenia związane z dziełem Christoffa ukazują, że najważniejszym problemem będzie symetryczność relacji i wzajemność jako podsta-

ugruntowany jest na ruchu od Ja do Ty, które to Ty staje się innym-Ja [*alter ego*]. „Punktem wyjścia badań jest subiektywna aktywność podmiotu poznającego, w szczególności świadomości Ja transcendentalnego, pozaświatowego, konstytuującego sens świata i sens drugiego jako istoty podobnej do mnie, bytującej w owym świecie” (FD, 227). Drugi jest podobny do mnie, stanowi moje inne-Ja. Tym nurtem idzie Husserl, ale także Heidegger ze swoją strukturą „mojności” [*Jemienigkeit*]. Inne byty są częścią mojego świata, w którym zawsze już jestem. Drugi rodzaj obcowania – stanowisko genetycznego obiektywizmu – opiera się na tym, że moje-Ja jest innym-Ty. Przedstawicielami takiego poglądu są Scheler, Buber, Marcel. Tischner proponuje stanowisko pośrednie: „wiem, że mnie rozumiesz, więc jesteśmy” (FD, 229). Staje on pomiędzy filozofią fenomenologiczną a relacją dialogiczną. Aby Inny mnie zrozumiał, próbuję się mu przedstawić.

Akt przedstawienia siebie, jeśli jest dokonany swobodnie i bez zakłamania (a takim się tu zajmujemy), jest integralnym składnikiem dialogu i tak właśnie winien być teoretycznie potraktowany. Wyłania się on ze mnie jako propozycja zaadresowana wprost do drugiego. Propozycja ta ma charakter propozycji rozumiejącej: mówię drugiemu, jak rozumiem siebie, i oczekuję, że drugi będzie mnie rozumiał tak samo (FD, 229).

Tischner słusznie zauważa, że aby móc się przedstawić, muszę sam wiedzieć, kim jestem¹⁰⁶. Przedstawienie się zakłada, że posiadam własną tożsamość. Drugi człowiek nie wie, kim jestem, ale ma chęć poznać mnie. W tym celu próbuję mu przedstawić swoje imię. Jest ono czymś szczególnym, w nim zawarta jest treść, że tylko ten posiada imię, kto potrafi poznać siebie w swoim imieniu. Pojęcie imienia włącza nas w horyzont Ja aksjologicznego, które ma swoją godność, ale także wartość. Poprzez imię Ja odróżnione jest od świata rzeczy i zdobywa indywidualną wartość osoby. Imię również sprawia, że otwiera się horyzont spotkania, horyzont sensu. Ten, kto posiada imię, może też składać obietnicę. Tischner wprowadza pewne terminologiczne określenie – horyzont imienny sensu, które oznacza „całokształt wszelkich możliwych orzeczeń imiennych oraz ich możliwych kombinacji” (FD, 232). W oparciu o tę definicję rozróżnia on dwa typy sensu imiennego: pierwszy dotyczy ogólnego określenia człowieka i jego możliwości, drugi natomiast przedstawia ogólne możliwości spotkania człowieka z człowiekiem. Ten drugi typ jest rodzajem „międzyludzkiej przestrzeni obcowania”. Odnosząc się do pierwszego rodzaju imiennego sensu, Tischner stwierdza, że jest on przedmiotem badań współczesnej nauki – socjologii, psychologii i literatury. Jest zróżnicowany w zależności od kultury, języka, histo-

wowa cecha rozmowy człowieka z człowiekiem. Por. D. Christoff, *La temporalité et la conscience d'autrui*, „Studia Philosophica. Jahrbuch der Schweizerischen Philos. Gesellschaft” 1965, t. 25.

¹⁰⁶ Por. *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla oraz Fenomenologia świadomości egotycznej* (w SFŚ).

rii i religii. Ta wtórna natura opiera się na takim samym horyzoncie imiennym sensu jako międzyludzkiej przestrzeni obcować. Ów typ bowiem jest niezmienny i taki sam dla każdej kultury i każdego języka.

Przedstawienie siebie drugiemu człowiekowi jest także wskazaniem na przestrzeń spotkania. W przedstawieniu siebie jako „kim jestem” zawarta jest treść „gdzie”. Imię nie tylko wskazuje, że się jest tym, a nie innym, ale także owo „gdzie się jest”. Przedstawienie siebie w przestrzeni jest *de facto* transcendowaniem poza siebie, wyjściem poza siebie. Transcendencja jest tu zatem otwarciem się przed Innym, którym nie jestem. Odsłonięcie to w przestrzeni jest jednak polem moich możliwości, a zatem horyzontem wolności. W tym sensie otwartość, o jakiej mówi Tischner, jest bliska ujęciu Heideggera. Tischner – podobnie jak Heidegger w *O istocie prawdy* – przyrównuje otwartość do wolności, czyli *Sein-lassen*, pozwolić-być. Wolność ta jako miejsce w przestrzeni nie odnosi się tylko do tego, co określa się mianem bytu ani do bycia, lecz przede wszystkim do przestrzeni wartości, w której konstytuuje się sens. Szczególnie ważna w poglądach Tischnera jest lokalizacja tego, co wspólne dla mnie i innego człowieka, tj. przestrzeni sensu. Nie jest ona czymś zewnętrznym, ale czymś bardzo wewnętrznym i odsłania się w epifanii twarzy¹⁰⁷. Tischner nawiązuje tu do filozofii Rosenzweiga i Lévinasa. Mimo że człowiek może być – posługując się jednym z przykładów u Tischnera – dobrym lub złym nauczycielem czy lekarzem, to miejsce w przestrzeni sensu pozostaje nienaruszone i kształtuje podstawowe odniesienie do Innego, do innych ludzi. Nie oznacza to, że nie ma połączeń między jedną a drugą sferą, lecz że miejsce w przestrzeni sensu na poziomie struktury obcować z Innym jest bardziej podstawowe i to ono jest przestrzenią wewnętrzną możliwości. Czym jest jednak ta nasza struktura obcować, czym jest miejsce w przestrzeni sensu? Ten stan rzeczy wynika z przyjętej przez Tischnera drogi pośredniej między transcendentalnym subiektywizmem a genetycznym obiektywizmem. W odróżnieniu od Lévinasa, u którego płaszczyzna wspólna między nami kształtuje się po uprzednim wyjściu z siebie, u Tischnera rozpoczyna się ona od wewnętrznego miejsca płaszczyzny sensu. Dopiero w oparciu o tę podstawę możemy nawiązać dialog z Innym, możemy służyć i być tymi, którym służą inni (por. FD, 237). Czym jest ta płaszczyzna odniesień, która jest bardziej pierwotna niż aksjologia? Czy nie jest to płaszczyzna agatologiczno-ontologiczna? Przecież w niej przedstawia się nasze poszukiwanie tożsamości.

To przedstawienie horyzontu imiennego, a zatem przedstawienie siebie drugiemu człowiekowi stanowi podstawę wszelkiej odpowiedzialności. Odpowiedzialność

¹⁰⁷ Przestrzeń sensu, do której nawiązuje Tischner w *Filozofii dramatu*, z jednej strony odsyła do fenomenologii Husserla i jego konstytuowania się sensu, z drugiej jest ucieleśnieniem relacji z drugim człowiekiem. To, co dla Husserla znajduje się na poziomie aktów świadomości, dla filozofii dialogu ma swoje podłoże w wychodzeniu poza siebie wobec twarzy Innego, który stawia mi pytanie etyczne. Tischner sięga w tym celu do filozofii Rosenzweiga i jego refleksji na temat przedstawiania się twarzy, por. F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, przeł. i wstęp T. Gadacz, Kraków 1998, s. 656n.

w swoim pierwotnym ujęciu jawi się jako horyzont przedstawienia siebie oraz przestrzeń możliwości spotkania człowieka z człowiekiem. Aby móc odpowiedzieć, muszę się najpierw przedstawić, kim jestem, owo spotkanie zawiera się w imieniu. Poprzez imię możliwe staje się nawiązanie dialogu z Innym. Ta płaszczyzna odniesień jako możliwości odsyła nas do struktury ontologicznej, w której jesteśmy w jakimś konkretnym miejscu. To ona daje nam możliwość obcowania z drugim człowiekiem. Odpowiedzialność jawi się zatem na poziomie możliwości nawiązania kontaktu. Jednak w strukturze ontologicznej nie ma odniesienia do drugiego człowieka, który nadaje odpowiedzialności sens, a tożsamości człowieka podstawę. Dla Tischnera znalezienie własnej tożsamości jest możliwe poprzez relację z drugim.

W *Myśleniu według wartości* Tischner mówi o horyzoncie agatologiczno-aksjologicznym, w *Filozofii dramatu* pojawia się z jednej strony poziom aksjologiczny, z drugiej zaś ontologiczny (filozofia sceny). Poziom ontologiczny nawiązuje do Ja aksjologicznego. Tischner wskazuje na nieszczęście ontologii jako na coś, co budzi lęk, ale nie stanowi jeszcze dramatu człowieka. W przestrzeni obcowania w *Filozofii dramatu* natomiast ukazuje przestrzeń agatologiczną, która odsłania otwartość, wrażliwość na drugiego człowieka. W pewnym sensie poziom agatologiczny jest początkiem i źródłem wszelkiej otwartości zarówno na cierpienie, jak i na radość obcowania z innym. Jest on źródłem sumienia, które zostanie rozwinięte na poziomie aksjologii w dramat relacji człowieka z człowiekiem. Wspomniana płaszczyzna aksjologiczno-ontologiczna występuje dopiero w trakcie przedstawiania wnikania zła w strukturę wewnętrzną człowieka. Podstawą wszelkiej aksjologii jest agatologia, otwartość na drugiego w horyzoncie obcowania. Nie sposób pomyśleć o dramacie człowieka, nie zakładając, że jest on istotą, dla której odniesienie do drugiego ma istotne znaczenie, stanowi o jego istocie.

Przestrzeń obcowania z drugim człowiekiem

Tischner wskazuje na możliwą strukturę, w której konstytuuje się spotkanie. Poprzez strukturę obcowania ukazuje się przestrzeń wspólna między mną a drugim człowiekiem. Przestrzeń obcowania jest w pewnym sensie horyzontem otwartości, w którym człowiek może spotkać drugiego człowieka. Przez tę otwartość ujawniają się znaczenie i sens konkretnej relacji człowieka z człowiekiem. W strukturze tej przedstawia się mój stosunek do Innego, moje zaangażowanie się w relację. Struktura przestrzeni obcowania ugruntowana jest na wzajemnym odniesieniu dwóch *subiectum*. Nie dotyczy ona relacji człowieka do świata, lecz przede wszystkim człowieka do człowieka. Na tym etapie pojawia się pojęcie wartości, Inny jest dla mnie wartością, wchodzi z nim w pewnego rodzaju relację, ale abym mógł się zbliżyć do drugiego człowieka, jest potrzebna moja wrażliwość na dobro.

Dość ciekawe jest ukazanie przez Tischnera struktury obcowania, która wydaje się podstawą dla wszelkich innych nauk i badań. Tischner posługuje się podobnym za-

biegiem jak Heidegger w sprawie koniunkcji w klasycznej teorii prawdy. „Idea przestrzeni jako porządku współistnienia bytów możliwych zawiera w sposób konieczny koniunkcję: i” (FD, 237). Tischner doprecyzowuje, co kryje się pod pojęciem koniunkcji w przestrzeni obcować: „Miejsce człowieka w przestrzeni obcowania nie jest punktem obok punktu, lecz jest polem określonych możliwości i niemożliwości, ściśle związanych z własną wolnością człowieka oraz z wolnością cudzą” (FD, 237). Na poziomie przestrzeni obcowania odsłania się miejsce na wolność człowieka w odniesieniu do siebie i wolności drugiego człowieka – centralny problem filozofii Tischnera. Ta wolność jest rozumiana jako możliwość nawiązania kontaktu z drugim. W odróżnieniu od Jeana-Paula Sartre’a wolność u Tischnera jest przestrzenią otwierającą, umożliwiającą nawiązanie relacji człowieka z człowiekiem. W pewnym sensie dialogiczny charakter spotkania zapewniający symetryczny charakter relacji wynika z przyjętego przez Tischnera pośredniego stanowiska między transcendentальnym subiektywizmem a genetycznym obiektywizmem. Wolność jest płaszczyzną umożliwiającą połączenie ze sobą „rozumiesz mnie”, więc „jestem”. Do tego, aby Inny mógł mnie zrozumieć, potrzebna jest otwartość, wolność drugiego człowieka, ale także wolność moja. Poprzez wolność, która umożliwia, otwiera horyzont obcowania, Tischner przyjmuje stanowisko odróżniające go od Lévinasa i jego relacji między człowiekiem a człowiekiem jako asymetrycznej. Dla krakowskiego filozofa możliwość wolności oraz wolność stanowią trzon i fundament obcowania z drugim człowiekiem. Pogląd na temat istotnej roli wolności w kształtowaniu relacji różnicuje podejście Tischnera do filozofii dialogu. U Tischnera z jednej strony narasta skłonność do podążania w kierunku filozofii dialogu, z drugiej zaś przyjęta za podstawę myślenia wolność sprawia, że się on od niej oddala. W myśli Lévinasa wolność trzeba poświęcić dla odpowiedzialności za Innego. W przypadku Tischnera natomiast wolność jest podstawą jego filozofii. Zbliży się on coraz bardziej do myśli Lévinasa, lecz całkowite jej przejście uniemożliwia koncepcja wolności, którą zaczerpnął od Ingardena. W roku 1977 filozofia Tischnera nie skłania się ku filozofii dialogu, lecz jest fenomenologią opartą na pytaniu o człowieka i jego relację z Innym. Dopiero w kolejnym roku, gdy Tischner podejmie problem spotkania, jego myśl przybierze w jakiejś mierze elementy filozofii dialogu. Zmierzając w kierunku filozofii dialogu, Tischner nie jest w stanie porzucić koncepcji wolności. Dla niego to kategoria podstawowa, która umożliwia horyzont obcowania. Konsekwencją przyjętego stanowiska wobec wolności będzie oparcie stosunku człowieka do człowieka na relacji symetrycznej w odróżnieniu od asymetrycznej u Lévinasa. W 1977 roku Tischner, analizując przestrzeń obcowania w „*Analecta Cracoviensia*”, przedstawia pojęcia wzajemności i uczestnictwa w horyzoncie możliwego stosunku człowieka do człowieka. Koniunkcja „i”, która początkowo ukazywała konieczność relacji symetrycznej, wymaga uszczegółowienia, czyli potwierdzenia nie tylko tego, że relacja jest możliwa, lecz również, że dotyczy konkretnego człowieka.

Tischner przechodzi do przymków, które definiują odniesienie się człowieka do człowieka. Są to m.in.: „wobec kogoś”, „z kims”, „za kogoś” czy „dla kogoś”. Jednym

z wyróżnionych określeń miejsca jest wobec kogoś, jest ono szczególnie ważne, gdyż wskazuje na relację dialogiczną między człowiekiem a człowiekiem, tzn. opartą na wzajemności. Tischner w dalszej części nazwie ją w obszarze znaczeniowym relacją wzajemności [*Gegenseitigkeit*]. „Wobec kogoś” jest relacją wzajemności i oznacza jakiś rodzaj bliskości, ale także pewnego rodzaju dystansu. Dla Tischnera relacja „wobec” ma charakter Lévinasowskiej bliskości z *Inaczej niż być lub ponad istotą*¹⁰⁸.

Słowo *wobec* jest podstawowym określeniem stosunku człowieka do człowieka, a szerzej rzecz ujmując, stosunku bytu świadomego do bytu świadomego. Być wobec, to nie znaczy *obok* ani być w *pobliżu*. Drzewo rośnie *obok* drzewa, ale nie jest „wobec” drzewa. Znaczenie słowa *wobec* domaga się wzajemności: patrzę i jestem widziany, troszczę się i jestem przedmiotem troski, myślę o kimś i ktoś o mnie myśli (FD, 238).

Struktura „wobec kogoś” dopiero w trakcie analizy odsłania swoje możliwości. Tischner sięga w tym celu po „konstytucję drugiego” u Husserla oraz spojrzenie Sartre’a i epifanię twarzy u Lévinasa. W strukturze „wobec” Inny jest tym, który daje początek, inicjuje nasze odniesienie do siebie. „Wobec kogoś” jest podstawą dla: uczestnictwa (bycia „z” i bycia „bez” kogoś), przeciwieństwa (bycia „za” i bycia „przeciw”) i władania (bycia „nad” i bycia „pod”). Z nich wyłania się imienny horyzont sensu. Właśnie na tym poziomie ukazuje się struktura odpowiedzialności jako powierzenia się i bycia świadectwem. Droga od uczestnictwa do władania przedstawia obszar odpowiedzialności i jej braku na gruncie relacji międzyludzkich.

Bycie z kimś i bycie bez kogoś wprowadza nas w konstrukcję uczestnictwa¹⁰⁹, które potrzebuje jakiegoś zapośredniczenia. Struktura „z” i „bez” odsyła do

¹⁰⁸ Tischnerowskie „wobec” jest przestrzenią spotkania, bliskością Innego, lecz w odróżnieniu od Lévinasa relacja ta jest symetryczna. Lévinas posługuje się metaforą skóry, która oznacza, że skóra jest z jednej strony czymś bardzo moim, bardzo intymnym, jest częścią mnie, a z drugiej czymś, dzięki czemu mogę dotrzeć do Innego. Jest przestrzenią odpowiedzialności za drugiego: „Dotyk skóry jest bliskością twarzy, odpowiedzialnością, obsesją drugiego, byciem jeden-za-drugiego”. Lévinas dalej opisuje skórę pokrytą zmarszczkami, noszącą jakie piętno życia, które zarazem pociąga i odrzuca. Por. E. Lévinas, *Bliskość*, przeł. E. Bieńkowska, „Znak” 1975, nr 1 (259), s. 94n (fragment książki *Inaczej niż być lub ponad istotą*).

¹⁰⁹ Idea uczestnictwa pojawia się u Tischnera w nawiązaniu do filozofii Gabriela Marcela. Husserl – jak twierdzi Tischner – rozpoczyna swoją refleksję nad drugim człowiekiem od spostrzeżenia ciała drugiego, Marcel natomiast od doświadczenia wierności Ja, by ostatecznie dotrzeć do komunii Ja w Ty i Ty w Ja. Ja jest darem dla Ty i Ty jest darem dla Ja. W więzi tej, komunii znajduje się idea uczestnictwa (por. MWW, 175nn). O uczestnictwie wspomina także Karol Wojtyła, który wywarł ogromny wpływ na filozofię Tischnera. W czwartej części *Osoby i czynu* Wojtyła rozważa problem uczestnictwa (K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 301-336, szczególnie s. 308nn), a także w artykule *Osoba i wspólnota*, który został pierwotnie opublikowany w „Roczniku Filozoficznym” (1976, nr 24, z. 2, s. 5-39), por. idem, *Osoba i czyn...*, s. 392nn.

„bycia z kimś *związany* za pośrednictwem czynnika trzeciego, wiążącego” (FD, 239). Nawet brak „z kim” nie skutkuje przerwaniem i destrukcją wzajemności, lecz raczej każe nam zastanowić się nad jego głębszym znaczeniem. Jedną z możliwych interpretacji uczestnictwa jest przyjęta przez Heideggera forma *Mit-sein*, która przenosi nas do uczestnictwa w sensie ontologicznym. Współbycie u Heideggera jest próbą odpowiedzi na pytanie o stosunek *Dasein* do innych uczestniczących w podobny sposób co Ja w świecie.

Wydaje się, iż najbardziej podstawową formą uczestnictwa i warunkiem wszelkiej wzajemności jest uczestnictwo w byciu – Heideggerowskie *Mit-sein*. Ja uczestniczę w byciu i drugi uczestniczy w byciu. Obydwaj jednakowo rozumiemy to, czym jest bycie. Rozumienie tego, w czym *ostatecznie* uczestniczymy, jest podstawą naszej wzajemności (FD, 239).

W odróżnieniu od tego, co Tischner stwierdza w nawiązaniu do kwestii *bonum et ens convertuntur*, wraz z uczestnictwem *Mit-sein* pojawia się nie tyle byt, ile przede wszystkim bycie; nazwane jest ono najbardziej podstawową formą uczestnictwa. Przecież Tischner odrzuca myślenie ugruntowane na koncepcji ontologicznej, o czym mogliśmy się przekonać wcześniej, w nawiązaniu do konieczności przesunięcia relacji na teren aksjologii. Chodzi tu zatem o ukazanie faktu, że Tischner, odróżniając klasyczne ujęcie metafizyki od Heideggerowskiej ontologii (nowej metafizyki), przedstawia tę ostatnią w aspekcie możliwości spotkania człowieka z człowiekiem. Zdaniem Tischnera Heidegger ukazuje lepiej stosunek człowieka do tego, co poręczne, co istniejące w świecie, pomijając przy tym źródłowe znaczenie relacji między człowiekiem a człowiekiem. Wydaje się jednak, że Tischner wzmacnia swoje stanowisko poprzez postawienie go w konfrontacji z koncepcją bycia. Ta ontologia musi ostatecznie przejść w uczestnictwo w porządku zbawienia.

Obok „bycia z” i jego przeciwieństwa występuje również druga struktura „za i przeciw”, która u Tischnera nazywa się znaczeniowym polem przeciwieństwa. Pojawia się w niej nie dialog, lecz logika oparta na przeciwieństwach, na walce na śmierć i życie. W tym przeciwstawieniu odrzucona jest idea uczestnictwa, która pojawiła się w strukturze „bycia z”.

Trzecią strukturą jest struktura „nad–pod”, którą określa się jako obszar władania¹¹⁰. Jest się zatem albo pod czymś wpływem, albo wywiera się wpływ na Innego.

Czwarty obszar jest natomiast absolutną obcością, w której nie doszło do żadnego zapośredniczenia. Obszar ten pozostawia Tischner bez głębszej analizy. Wynika to

¹¹⁰ Tischner zauważa, że istnieje jednak różnica między przeciwieństwem a władaniem: „Stosunek władania nie jest tym samym, co stosunek przeciwieństwa: w przypadku przeciwieństwa pola możliwości znoszą się nawzajem, w przypadku władania wyższe pole możliwości jest podstawą niższego. To, co wyższe, *chroni* to, co niższe i *słabsze*” (FD, 241).

z faktu, że dla Tischnera człowiek jest istotą społeczną, która potrzebuje drugiego, pomagającego mu znaleźć odpowiedź na pytanie o to, kim jestem.

Pierwsze trzy struktury obcowania ukazują nasze odniesienie się do drugiego człowieka w oparciu o istniejącą relację, mimo że każda z nich ilustruje zupełnie inną zależność czy zażyłość. Dla Tischnera pierwszym polem obcowania, na którym została zbudowana jego aksjologia, jest relacja wzajemności. Dopiero w oparciu o nią krakowski filozof dokonuje prezentacji trzech typów obcowania. Owa relacja ma szczególne znaczenie również w odniesieniu do zagadnienia odpowiedzialności, która jest rozumiana jako udzielenie odpowiedzi na wezwanie drugiego człowieka. Pole obcowania przedstawia zarówno horyzont odpowiedzialności, jak i jej braku. Ważne jest wskazanie na strukturę „bycia z” i „bez” kogoś, bo w niej wyraźnie widać fundamentalny charakter uczestnictwa, które ukazuje, że odpowiedzialność odnosi się nie tylko do drugiego, ale także do trzeciego. Ukazuje również, że tym, który usprawiedliwia, jest Bóg, włączając nas w porządek zbawienia. Przez kolejne odsłony aksjologii, wnikania zła w strukturę człowieka w *Filozofii dramatu* Tischner ukazuje wzajemność, która staje się uczestnictwem. Wskazując na strukturę „wobec kogoś”, Tischner daje początek późniejszej analizie zła jako zerwanego dialogu, zerwania relacji, a także wyznacza sens rozumienia zła, które może mieć miejsce w relacji człowieka do człowieka. Zło może być jedynie dialogiczne, ponieważ tylko w relacji człowieka do człowieka mamy do czynienia z relacją wzajemności. W pierwszym fragmencie, który umieszczony został później w *Filozofii dramatu*, Tischner wskazuje na horyzont obcowania i konstytuuje na nim relację symetrii. Na tym poziomie kształtuje się koncepcja odpowiedzialności w otwartości na drugiego człowieka.

Analiza przestrzeni obcowania, struktura relacji prowadzi Tischnera do przedstawienia przestrzeni spotkania. To kolejny krok ku wypracowaniu własnej koncepcji odpowiedzialności, która się nam odsłania w swojej pierwotności jako *responsio*, jako udzielanie się sobie nawzajem w spotkaniu.

Przestrzeń spotkania

Heidegger analizuje problem bycia z perspektywy czasowości i dziejowości. Przestrzenność to dla niego przede wszystkim położenie, czyli bycie-w-świecie. Dla Tischnera nie tyle czas¹¹¹, ile przestrzeń niesie podstawowe możliwości obcowania z innym. Akcent w *Filozofii dramatu* pada zatem nie na czas i czasowość, ale na przestrzenność¹¹².

¹¹¹ Mimo że Tischner wspomina o czasie jako składniku dramatu człowieka, jego przeżywania, to jednak zmierza ku przestrzeni obcowania, przestrzeni spotkania.

¹¹² Tischner dopiero w *Sporze o istnienie człowieka* rozważa problem czasowości jako porządku zbawienia.

W przestrzeni tej wyróżniamy najpierw *pole obecności* człowieka z człowiekiem, które nazwiemy krótko *miejscem*, oraz trzy typy *pól obcowania*, w obrębie których spotykamy się z drugim jako naszym *współpracownikiem*, *przeciwnikiem*, *władającym nami* lub *nam poddanym* (FD, 242).

Człowiek jest jednak istotą wielowymiarową, dlatego każde z tych pól obcowania może występować równocześnie. Wymienione przez nas formy imiennej przestrzeni sensu są nam dane *a priori*. Zdaniem Tischnera są dwa etapy imiennej przestrzeni sensu: w pierwszym, podając swoje imię, wprowadzam drugiego w pole obecności; w drugim natomiast wprowadzam go w pole obcowania. Dopiero w oparciu o obydwa te etapy umożliwiam drugiemu zrozumienie siebie. Właśnie te dwa etapy oznaczają uprzestrzennienie i zarazem nadają sens relacji. Przestrzeń relacji międzyludzkich różni się od przestrzeni rzeczy, gdyż tylko ta pierwsza może posiadać pole obcowania. Świat rzeczy ma swoją rozciągłość i różnicuje się między sobą poprzez kategorie ilości, świat ludzkich obcowania natomiast różnicuje się przez kategorie jakości. Tak jak świat rzeczy jest światem opartym na zasadzie przyczynowej, tak świat relacji ludzkich ugruntowany jest na aktach intencjonalnych. W odróżnieniu od przestrzeni relacji człowieka z człowiekiem przestrzeń rzeczy pojawia się na poziomie przyczynowo-skutkowym. Relacja człowieka z człowiekiem implikuje bowiem konieczność refleksji, świadomości. Obchodzenie się z człowiekiem na etapie przedświadomościowego działania oznacza sprowadzanie go do funkcji rzeczowej – wówczas mogę go poznać, lecz nie zrozumieć. Zrozumienie człowieka jest głębsze niż tylko wiedza o nim jako o bycie [*Sein*]. Tischner tę redukcję do sfery poznawczej, opartej na przyczynowości, dostrzega także w pojmowaniu Boga. Bóg jawi się wówczas jako ten, który podtrzymuje nas przy istnieniu. Tischner krytycznie ocenia tomistyczną myśl, redukującą obecność Boga do dowodów na Jego istnienie, ponieważ zanika wówczas możliwość doświadczenia Boga jako „Tego, który ma oblicze, ma twarz”. Kiedy Tischner pisze o przestrzeni obcowania, pochyła się nad pytaniem o to, kim jest człowiek. Dotychczasowe analizy stawiające ten problem jak myśl tomistyczną nie są adekwatne, ponieważ nie uwzględniają specyficznej natury człowieka jako istoty dialogicznej.

Ta pierwsza przestrzeń obcowania poniekąd zgadza się z wykładnią odpowiedzialności, którą Tischner przedstawia w *Sumieniu i odpowiedzialności*. Dotychczasowa prezentacja *Filozofii dramatu* ukazywała agatologiczny wymiar spotkania. Odpowiedzialność jawi się wówczas jako udzielenie odpowiedzi. Odpowiedzialność jako *responsio* jest uprzednia wobec odpowiedzialności jako pociągnięcia [*imputatio*] do odpowiedzialności. W horyzoncie obcowania Tischner nakreśla konieczność relacji człowieka z człowiekiem oraz możliwy stosunek człowieka do człowieka. Ukazana relacja wzajemności oraz uczestnictwa znajduje swój wyraz w postaci wydarzenia spotkania. Skoro możliwe jest spotkanie, możliwa staje się refleksja nad samym spotkaniem. Ono zawiera w sobie odpowiedzialność. Spotkanie jest odpowiadaniem na zagadnięcie Innego, które nie niszczy mojej wolności, lecz ją zakłada. Konieczność przejścia do

odpowiedzialności jako odpowiadania daje nam horyzont obcowania. Analiza horyzontu obcowania sprawia, że odpowiedzialność nie jest rozważana z perspektywy przedmiotowej pociągania do odpowiedzialności za coś, lecz na relacji wzajemności, odsyła do relacji między podmiotami. To pierwotne ujęcie odpowiedzialności oznacza więc, że odpowiedzialność jawi się nam jako możliwość spotkania. Owa analiza odpowiedzialności koncentruje się na konstytuowaniu się więzi międzyludzkiej. W *Filozofii dramatu* odpowiedzialność przedstawia się w horyzoncie agatologicznym. Jawi się ona jako możliwość spotkania. Tischner dochodzi do niej poprzez wcześniejsze wypracowanie Ja aksjologicznego w *Fenomenologii świadomości egotycznej* czy *Impresjach aksjologicznych*. Przedstawia fenomenologię spotkania, czerpiąc z filozofii Lévinasa, przede wszystkim z wzajemnej relacji między wolnością i odpowiedzialnością¹¹³.

Fenomenologia spotkania

Ważny z punktu widzenia ewolucji myśli Tischnera w kierunku własnej koncepcji filozoficznej jest artykuł zatytułowany *Fenomenologia spotkania*¹¹⁴. Tischner przedstawia w nim przemyślenia nad fenomenologią, które staną się zaczątkiem poglądów o człowieku jako istocie dramatycznej. Podstawę do rozważań na temat tragiczności ludzkiej egzystencji Tischner czerpie od Maksa Schelera¹¹⁵. Stwierdzenie, że człowiek jest istotą dramatyczną, stanowi przyczynek do przejścia od fenomenologii do spotkania, które staje się źródłowym doświadczeniem człowieka, nadając sens ludzkiej egzystencji. Tym źródłowym doświadczeniem jest spotkanie. Tischner stwierdza rzecz istotną, że hasło „z powrotem do rzeczy” trzeba przekształcić w „z powrotem do drugiego człowieka”. Dochodzi do tej konkluzji, ponieważ zauważa, że kultura europejska mająca swoją podstawę w doświadczeniu spotkania (podaje w tym miejscu jako przykład dramat grecki, twórczość Gustave’a Flauberta, Lwa Tołstoja, Fiodora Dostojewskiego, Bolesława Prusa, Stefana Żeromskiego, Marii Dąbrowskiej) oddala się od źródła. Dotychczasowa literatura traktowała dramat człowieka z perspektywy spotkania, obecna natomiast podchodzi do spotkania z perspektywy dystansu, obserwatora własnych zachowań. Dla Tischnera stanowi to motywację do zajęcia się dramatem spotkania. Fenomenologia spotkania nie tylko zmienia filozoficzne nastawienie z własnej

¹¹³ Tischner rozważa problem wzajemnej relacji między wolnością (rozumianą jako wybór) a odpowiedzialnością u Lévinasa w: FCz, 110nn.

¹¹⁴ Opublikowany w „Analecta Cracoviensia” 1978, t. 10, s. 73-98.

¹¹⁵ Scheler w *Vom Umsturz der Werte* stwierdza: „Stąd tragicznym w źródłowym sensie jest zawsze określenie skuteczności w działaniu i w cierpieniu” [„Tragisch ist im Ursprünglichen Sinne daher immer die Bestimmung einer Wirksamkeit im Tun und Leiden”], a dalej: „Wszystko, co może nazywać tragicznym, porusza się w sferze wartości i odniesień do siebie wartości” [„Alles, was tragisch heißen mag, bewegt sich in der Sphäre von Werten und Wertverhältnissen”], M. Scheler, *Vom Umsturz der Werte*, Leipzig 1919, s. 154 i 244.

egotycznej świadomości na relację z drugim człowiekiem, ale dokonuje częściowego przejścia z aksjologii w kierunku agatologii. Wraz z koncepcją spotkania w *Fenomenologii spotkania* dokonuje się przejście w kierunku agatologii, a wręcz skoncentrowanie się na hermeneutyce, zamiast na refleksji nad samoświadomością. To zainteresowanie hermeneutyką pojawia się jednak wcześniej. Tischner publikuje m.in. artykuł *Hermeneutyka a język* poświęcony tej tematyce¹¹⁶. W moim przekonaniu następuje wówczas przesunięcie filozofii Tischnera w kierunku myśli egzystencjalnej i hermeneutyki¹¹⁷.

W zbiorze zatytułowanym *Myślenie wobec wartości* (1978), w którym znajduje się również wspomniany artykuł *Hermeneutyka i język*, dramat toczący się wewnątrz człowieka to nie zwykłe zjawisko zewnętrzne, ale próba nadania sensu doświadczeniu wewnętrznemu. Na pewno na koncepcję dramatu człowieka ma wpływ nie tylko Ja osobowe i Ja transcendentalne, ale również myśl Gabriela Marcela i jego idea uczestnictwa. W spotkaniu człowiek jest zaproszony do uczestnictwa w dramacie. Doświadczenie dramatu wynikającego z bólu i cierpienia w konfrontacji z wartościami uzupełnia idea uczestnictwa¹¹⁸ Marcela, o której Tischner pisał już wcześniej w artykule zatytułowanym *Gabriel Marcel* (1974). Oprócz uczestnictwa Tischner podkreśla problem wierności jako relacji przywiązania, powierzenia, która z perspektywy filozofii Bubera może się stać relacją wzajemności. Dlatego Tischner koncentruje się na problemie spotkania oraz wzajemności relacji etycznej. Wydaje się jednak, że ten wpływ na myślenie Tischnera, który jest ogromny, stanowi jedynie dopełnienie wcześniejszej analizy fenomenologicznej Ja osobowego. Anna Karoń w wywiadzie z Tischnerem stawia pytanie, dlaczego koncentruje się on na drugim, a Lévinas na Nieskończonym. Tischner w odpowiedzi stwierdza, że jego filozofia opiera się na spotkaniu, jej celem jest przyjrzenie się podmiotowi poznania.

U niego [Lévinasa – M.R.] wszystko zamyka się na próbie opisu relacji „ja–ty”. A ja w to nie wchodzę, mój zamysł jest teoretyczny. Zajmuję się filozofią osoby i pytam, jak musi być zbudowana osoba, żeby mogło się wydarzyć spotkanie. Przeprowadziłem dość pobieżną analizę relacji „ja–ty” i cofnąłem się, żeby się przyjrzeć podmiotowi. Chcę zająć się wewnętrzną przestrzenią „ja” aksjologicznego¹¹⁹.

Zadaniem, jakie stawia sobie Tischner, nie jest przedstawienie filozofii dialogu, czy może lepiej: filozofii Innego, lecz ukazanie osoby, człowieka i jego możliwości wejścia w relację z drugim, czyli w relację etyczną. Tischner w *Myśleniu wobec wartości*

¹¹⁶ Artykuł ukazał się w: „*Analecta Cracoviensia*” 1973/1974, t. 5/6, s. 359-371.

¹¹⁷ Tischner już w *Fenomenologicznej świadomości egotycznej* porusza problem hermeneutyki i rozumienia u Heideggera, jest to jednak jedynie dygresja do głównego tematu Ja egotycznego.

¹¹⁸ Por. J. Tischner, *Gabriel Marcel*, „Znak” 1974, nr 7/8 (241/242), s. 969-978 (tekst ten znajduje się również w: MMW 176).

¹¹⁹ *Spotkanie*, z ks. J. Tischnerem rozmawia A. Karoń-Ostrowska, s. 132.

zauważa, że „źródłowym doświadczeniem dla ludzkiej samowiedzy etycznej jest doświadczenie drugiego człowieka” (MWW, 385). Ta konstatacja Tischnera na temat własnej filozofii jest spójna, jeżeli weźmiemy pod uwagę relację dialogiczną jako pewnego rodzaju model, sposób patrzenia na horyzont obcowania. Przedstawienie człowieka w jego odnoszeniu się do drugiego człowieka ma za podstawę dobro. To ono sprawia, że człowiek może wejść w przestrzeń spotkania, może stać się odpowiedzialny za relację z drugim. Odpowiedzialność u Tischnera spełnia postulat powrotu do człowieka, nie jest ona kategorią przedmiotową, lecz podmiotową. Oznacza to, że zamiast struktury „za co” odpowiedzialności mamy w pierwszym rzędzie do czynienia z „wobec kogo” w horyzoncie dobra. Podstawą wszelkiej odpowiedzialności jest dobro, które wydarza się w relacji człowieka do człowieka, ono nadaje sens relacji etycznej. Wszelkie mówienie o aksjologii, o wartościach wymaga uprzedniej otwartości na dobro. Ono daje do myślenia [*zu denken geben*], które realizuje się w działaniu, pobudza człowieka do działania.

Agatologiczny wymiar spotkania

Wymiar agatologiczny spotkania odsłania przed nami poważną różnicę między pojmowaniem odpowiedzialności u Lévinasa i u Tischnera. Dla Lévinasa odpowiedzialność jest udzieleniem przeze mnie odpowiedzi na wezwanie Innego, dla Tischnera jest moim przedstawieniem się drugiemu człowiekowi. Dla Tischnera spotkanie ma wymiar dialogiczny, a zatem jest spotkaniem z drugim, dla Lévinasa relacja ta jest asymetryczna, to spotkanie mnie z Innym. Dla Tischnera Inny jest moim Innym, z którym chcę wejść w dialog. Horyzont dobra ukazuje się w pełni na drodze negatywnej i pozytywnej w przestrzeni spotkania z drugim człowiekiem. Dialog ma swój kontekst, swoją scenę, temat, ale przede wszystkim jest relacją, w której dostrzegam Innego jako partnera do rozmowy. W *Myśleniu według wartości* Tischner stwierdza, że doświadczenie spotkania jest wydarzeniem. Ten rodzaj relacji jest czymś szczególnym, odróżniającym je od tego, co poznawane za pomocą zmysłów, takich jak wzrok czy słuch. „Doświadczenie spotkania kryje w sobie niezwykłą siłę perswazji. Spotkanie jest czymś więcej niż zwyczajnym «zetknięciem» się z drugim, widzeniem czy słyszeniem drugiego. Spotkanie to wydarzenie. Od spotkania zaczyna się dramat, którego przebiegu nie da się przewidzieć” (MWW, 512). W spotkaniu każda ze stron ofiarowuje coś z siebie, ale sama relacja, ponieważ konstytuuje się między człowiekiem a człowiekiem, nie może być jednostronna. Nie mogę sobie jej przywłaszczyć ani przewidzieć jej skutków. Spotkania z drugim człowiekiem nie można ani widzieć, ani słyszeć, lecz można je czuć sercem. To odczucie przywiązania do drugiego jest pewnego rodzaju zobowiązaniem, które trudno zobaczyć w chwili rozmowy. Zobrazować, wyrazić możemy doświadczenie spotkania dopiero *post factum*, gdy się ono zakończy. Wymyka się ono bowiem wszelkim aktom intencjonalnym. Wydarzenie się spotkania może mieć bo-

wiem miejsce jedynie między człowiekiem a człowiekiem, w nim człowiek otwiera się na dobro. Tischner zwraca uwagę, że to otwieranie się na drugiego człowieka odbywa się w horyzoncie agatologicznym, w obecności dobra. Agatologiczny charakter spotkania oznacza, że podstawą do wejścia w relację z drugim jest istnienie dobra. W moim przekonaniu Tischnerowski horyzont dobra jest *de facto* sumieniem, które wzywa do urzeczywistnienia dobra¹²⁰. To dobro ma charakter otwierający i rozjaśniający. Docho-
dzi się do niego nie poprzez nastawienie się na przedmiot, akt intencjonalny, lecz po-
przez wrażliwość na Innego.

Wydarzenie spotkania najlepiej ilustruje fragment wiersza Rainera Marii Rilkego *Zgaś moje oczy*, który Tischner niejednokrotnie cytował:

Zgaś moje oczy: ja cię widzieć mogę,
zamknij mi uszy, a ja cię usłyszę,
nawet bez nóg znajdę do ciebie drogę,
i bez ust nawet zaklnę cię najciszej.
Ramiona odrąb mi, ja cię obejmę
sercem mym, które będzie mym ramieniem,
serce zatrzymaj, będzie tętnił mózg,
a jeśli w mózg mój rzucisz swe płomienie,
ja ciebie na krwi mojej będę niósł¹²¹.

Ten wiersz miłosny Rilkego odsłania szczególny sposób więzi człowieka z człowie-
kiem, owo pierwotne doświadczenie człowieka. Doświadczenie spotkania, będące wy-
darzeniem, ma specyficzny charakter, który jest uprzedni wobec tego, co zmysłowe i za
pomocą czego spostrzegamy świat. Tischner widzi wydarzenie w jakimś innym sensie
niż spostrzeżenie przedmiotów, z których później tworzymy świat pojęć. Zmysłowość,
o której dalej będzie wspominał Tischner, ma inny charakter niż zmysłowość w sensie
potocznym. Dla Tischnera doświadczenie wyrasta z fenomenologicznych przemyśleń
nad obszarem obcowania z drugim człowiekiem i z próby zrozumienia, czym jest ból eg-
zystencji. Doświadczenie spotkania to ból człowieka, który stał się istotą dramatyczną.
W przeciwieństwie do badań nad możliwością naszego poznania przedmiotów, do-
świadczenie u Tischnera oznacza doświadczenie dramatyczności spotkania. Tischner,
odrzucając model oświeceniowy myślenia, znajduje nowy, który ukazuje pole obcowania
poprzez pryzmat doświadczenia bliskości¹²². To doświadczenie musi zostać zrozumia-
ne, musi być mu nadany sens. To, co się wydarza, to, czego doświadczam w spotkaniu,

¹²⁰ J. Tischner, *Sumienie i odpowiedzialność*, s. 15-20.

¹²¹ R.M. Rilke, *Poezje*, przeł. M. Jastrun, Kraków 1974. Tischner powołuje się na niego m.in. w czasie przedstawienia problemu twarzy Innego. W niej odsłania się otwartość agatologicz-
na, która budzi w człowieku chęć bycia za drugiego.

¹²² Doświadczenie bliskości Tischner zaczerpnie od Lévinasa, por. E. Lévinas, *Bliskość*, s. 85-
100. Tischner dołącza do tej publikacji swoje komentarze; jeden z nich dotyczy tematu bliskości,
por. *Ibidem*, s. 86nn.

to bliskość i tragizm. Owo wydarzenie się od razu nas angażuje i sprawia, że jesteśmy w nie uwikłani. Spotkaniu człowieka z człowiekiem towarzyszy tło świadomości, które dopiero umożliwia nasze pojmowanie świata za pomocą zmysłów.

Dla Heideggera kluczowym elementem wydarzania się jest położenie, *pathos*, bycie-w-świecie, w który jesteśmy rzućeni. Dla Tischnera wydarzanie się konstituuje się w trakcie nawiązywania relacji etycznej z drugim człowiekiem. To wydarzanie się uprzedza pytanie ontologiczne o to, co jest naszym odniesieniem do świata, w którym już jesteśmy. Lévinas stwierdza, że poprzez relację z Innym cofamy się poza filozofię. W tym innym sposobie wydarzania jest jednak coś, co łączy Heideggera i Tischnera – to pojmowanie zmysłowości [*Sinnlichkeit*], które antycypuje nasze poznawanie przez dotychczas znane nam zmysły: wzrok, słuch, powonienie itd. Doświadczenie wydarzania się jest sięganiem po zmysł wewnętrzny, który widzi oczyma duszy, to coś, co dopiero sprawia, że możemy spoglądać i widzieć otaczający świat. Wydarzanie się odsyła nas do problemu odbioru tego, co się wydarza. To wydarzanie się można dostrzec dzięki otwartości, która jest rodzajem wrażliwości na tragedię. „Spotkać to osiągnąć bezpośrednią naoczność tragiczności przenikającej wszystkie sposoby bycia Drugiego” (MWW, 512). Tragiczność to potencjalne albo realne zagrożenie zniszczenia dobra. Aby spotkanie było możliwe, musi być również otwartość na drugiego człowieka, na jego dramat. „Dramat oznacza zawsze jakąś wzajemność [...]. Wzajemność oznacza: jesteśmy poprzez siebie. Dlatego właśnie, że osoby są przez siebie, możliwy jest dramat” (FCz, 12). W przestrzeni dramatu daje o sobie znać walka dobra ze złem, pewna gra dobra i zła, pozoru i prawdy. Otwartość na drugiego człowieka wyraża się w otwartości na dobro, tzn. na dobrą wolę człowieka. Z tej perspektywy, tj. dobrej woli człowieka, wyłaniają się dwie drogi: jedna zmierza ku złu; druga jest nawróceniem, metanoją, która sprawia, że dobra wola wyraża się w zdaniu: „Jeśli chcesz, możesz pozwolić być”. Te słowa, odpowiadające koncepcji wolności Heideggera jako pozwolić-być [*Sein-lassen*], u Tischnera wyłaniają się z odpowiedzi danej drugiemu w jego tragiczności, dlatego nawiązuje on do myśli Marcela, jego interpretacji pozwolić-być (por. MWW, 419). Otwartość na drugiego wyrasta u Tischnera z dobrej woli. Poświęcenie „[...] jest dopuszczeniem do głosu mojej własnej dobrej woli – mojej woli dobra dla drugiego. Akt poświęcenia jest szczytowym przeżyciem aksjologicznym, do jakiego zdolny jest człowiek” (MWW, 514). Poświęcenie, które jest przeżyciem aksjologicznym, kształtuje się w spotkaniu z drugim człowiekiem. W zetknięciu z tragedią innego człowieka odsłania się przed nami własna hierarchia wartości. Doświadczamy zatem hierarchii wartości poprzez spotkanie. W tym doświadczeniu Tischner niejako nawiązuje do hierarchii wartości, którą analizuje w trakcie omawiania Ja osobowego, Ja aksjologicznego w *Fenomenologii świadomości egotycznej*.

Wymiar aksjologiczny doświadczenia przedstawia Tischner, nawiązując do platońskiej metafory jaskini, w której więźniowie pierwotnie spostrzegają pozorną prawdę, tzn. same widziadła, cienie prawdy rzeczywistej. Odwróciwszy się ku światłu, odkrywają fałsz dotychczasowego oglądania świata. W tym spostrzeżeniu widać, że „świat,

w którym żyjemy, nie jest takim światem, jakim może i powinien być” (MWW, 515)¹²³. Tischner redukuje pierwotne doświadczenie aksjologii do stwierdzenia: „jest coś, co być nie powinno”. Aksjologia zatem łamie tożsamość bycia i powinności. W pierwotnym sensie aksjologia nie ukazuje się też jako zaniechanie lub zdecydowanie się na zrobienie czegoś. Tischner, analizując problem metafory jaskini, dochodzi do konkluzji, że pytanie o to, dlaczego jest coś, czego być nie powinno, znajduje swoją odpowiedź w świetle dobra, które w starożytnej grece wyraża się przez pojęcie *agathon*. Przeżywanie wartości jest antycypowane poruszeniem wywołanym przez doświadczenie dobra. Tischner stwierdza, iż dobro to ma wymiar agatologiczny. Zauważa, że to radykalne doświadczenie prowadzi nas do postawienia pytania o nasze istnienie, nasze bycie.

W akcie poświęcenia ukazują się doświadczenia aksjologiczne i agatologiczne – to jeden z kluczowych dla nas problemów. Pierwsze jest bardziej podstawowe: odsłania „negatywną” stronę wszystkiego, co nas otacza. Mówi nam: „jest coś, czego być nie powinno, świat jest ułudą świata” (MWW, 516). Doświadczenie agatologiczne nie zawiera w sobie powinności, lecz zobowiązanie wobec własnego istnienia. Tischner wiąże agatologię z byciem i dostrzega w tej relacji negatywną stronę zewnętrzności. W sferze agatologicznej nie chodzi o wartości, ale o źródło wartości, czyli o dobro. Doświadczenie zła nie może pojawiać się na poziomie dobra, lecz dopiero na poziomie aksjologii, w której możliwy jest konflikt wartości. Horyzontowi agatologicznemu, otwartości na dobro towarzyszy doświadczenie aksjologiczne. W nim radykalizuje się napięcie między tym, co jest, a tym, co być powinno¹²⁴. Tischner na przykładzie myślenia doprecyzowuje, co rozumie pod pojęciem doświadczenia agatologicznego i aksjologicznego. Podkreśla, że istnieje współzależność między agatologią a aksjologią; aby do tego dotrzeć, stawia dwie tezy: pierwszą, że „to, co agatologiczne, daje do myślenia”, drugą, że „to, co aksjologiczne, budzi szukanie i kieruje nim” (por. MWW, 517). W pierwszej tezie myślenie jest przedstawiane jako to, co ma wyjaśnić tragiczność, która pojawia się w agatologicznym horyzoncie spotkania. Myślenie to wyrasta ze splotu pewnych zdarzeń, które próbujemy sobie przyswoić, rozwiązać, zrozumieć. Na poziomie agatologii spotkanie nie zmusza człowieka do myślenia, ponieważ ugruntowane jest na doświadczeniu wolności. Spotkanie jedynie daje do myślenia, jest rozświetleniem tego, co stanowi tajemnicę. Myślenie to budzi pewnego rodzaju bunt. W odróżnieniu od pierwszej tezy w drugiej chodzi o akceptację wpływającą z poświęcenia.

¹²³ Mowa jest tu zatem o stosunku bycia [*Sein*] i powinności [*Sollen*]. Ten sam problem stawiają sobie neokantyści (Rickert), a także Heidegger. Por. A. Bobko, *Wartość i nicość. Teoria wartości Heinricha Rickerta na tle neokantyzmu*, Rzeszów 2005.

¹²⁴ W stwierdzeniu tym Tischner staje po stronie Lévinasa i jego odpowiedzialności jako zobowiązania. To zobowiązanie daje do myślenia, lecz musi ono zaangażować człowieka, jego wolę, aby stało się powierzeniem.

Druga teza mówi, że „to, co aksjologiczne, budzi szukanie i kieruje nim, jest myśleniem”, które u podstawy ma wartość prawdy¹²⁵. Chodzi o to, że próbuje się oddzielić prawdę od nieprawdy. Bunt, który narastał w myśleniu na poziomie agatologicznym, na poziomie aksjologii jest próbą zrozumienia spotkania i dialogu człowieka z człowiekiem. Aksjologia wypływa ze zdolności do poświęcenia ze względu na wartość prawdy. Tischner podkreśla, że nie chodzi mu o prawdę wypowiedzi, także nie o prawdę odnoszącą się do rzeczy, lecz o prawdę spotkania. Powołuje się tu na Heideggera i pojęcie wydarzania się prawdy „Ereignis”. W tej prawdzie nie chodzi o grę, lecz o ludzką twarz. W określeniu twarzy, ikony wyłania się specjalna prawda spotkania, która wydarza się między nami. Człowiek może się maskować, zakładać maskę, ale może się otworzyć na drugiego człowieka. Prawda na poziomie aksjologii jest zatem prawdą myślenia. Dopiero na niej można budować wszelkie inne teorie ukazujące prawdę sądu czy prawdę o rzeczach. Myślenie na poziomie wartości jest szukaniem dlatego, że w gąszczu prawd szuka tej jednej prawdziwej. Myślenie w horyzoncie spotkania charakteryzuje się odwagą i męstwem, nie prowadzi do ucieczki ani agresji, lecz do poświęcenia. Jest pewnego rodzaju projekcją rozwiązania tragiczności¹²⁶. Aksjologiczne myślenie wnosi do tragiczności nadzieję, ponieważ jest ofiarowaniem, oddaniem siebie. „Okazuje się, że pierwszą siedzibą wartości w świecie nie są ani byty, ani tzw. «wartościowe przedmioty», lecz wydarzenia. M. Heidegger odkrył w pojęciu wydarzenia głęboki sens metafizyczny. Wydarzenie kryje w sobie myśl o jakimś darze” (MWW, 521). Tischner zauważa za Heideggerem, że miejscem, w którym znajdują się wartości, nie są byty czy to, co stanowi dla nas wartość w sensie cennego przedmiotu, lecz wydarzenia. Można by rzec: wartości nie są, lecz się w przestrzeni międzyludzkiej konstytuują, wydarzają się. Miejscem wartości jest wydarzanie jako obdarowywanie.

Tischner w *Myśleniu według wartości* podkreśla znaczenie horyzontu aksjologicznego i agatologicznego. Gdy rozważa problem agatologii, łączy dobro z pojęciem istnienia *resp.* bycia (w stwierdzeniu „jest tak”). Na poziomie aksjologicznym zaszczerpia koncepcję prawdy zaczerpniętą z prac Heideggera, w których ten krytykuje klasyczną definicję prawdy. W pewnym sensie wydarzanie się prawdy, obecne u Heideggera, Tischner umieszcza na poziomie aksjologii, spotkania człowieka z człowiekiem – tam wydarza się prawda spotkania. Te struktury: ontologiczna, agatologiczna i aksjologicz-

¹²⁵ Przejście na poziom aksjologiczny wymaga uprzedniego przyjęcia, że prawda jest dla mnie wartością. Chcę urzeczywistnić prawdę i odrzucić kłamstwo. Aby jednak chcieć prawdy, muszę uznać ją za wartość.

¹²⁶ „Naturą myślenia jest projektowanie wydarzeń, które zdolne jest przezwyciężyć tragiczność” (MWW, 520). Tischner stwierdza, że człowiek musi zacząć myśleć, poddać głębszej refleksji siebie i świat własnych wartości. Pozwoli mu to odsłonić prawdę o sobie oraz zamienić tragiczność w łaskę. Tischnera i Heideggera łączy przekonanie, że człowiek musi zacząć myśleć; dzieli to, że Tischner doszukuje się podstawy myślenia w aksjologii, a Heidegger w ontologii. Tischner w zbiorze mówi o myśleniu według wartości (por. MMW), gdy tymczasem Heidegger w *Liście o humanizmie* nazwie to myślenie największym bluźnierstwem.

na wzajemnie się uzupełniają, ale to jednak na aksjologii, która nosi znamiona agatologicznej otwartości, Tischner buduje strukturę odpowiedzialności. Myślenie, którego początkiem było danie do myślenia, staje się darem, odpowiedzią na to, co było dane do myślenia. Towarzyszy temu wolność człowieka. Myślenie na poziomie aksjologicznym pokonuje to, co w myśleniu agatologicznym budziło jedynie poruszenie. „Spotkanie jest wydarzeniem i jako wydarzenie stanowi pewne *a posteriori*: zaczyna się ono od doświadczenia. Zarazem jednak jest ono możliwe dzięki jakiemuś idealnemu *a priori*, które rządzi z ukrycia jego przebiegiem i które jest wcześniejsze niż ono” (MWW, 521). Ta konstatacja Tischnera przypomina stanowisko Husserla z pierwszego tomu *Ideí*, gdzie ten zastanawia się nad tym, co pozostaje po zawieszeniu, po *epoche*¹²⁷. Pozostaje doświadczenie, które nie jest już doświadczeniem konkretnego przedmiotu, jak również idea aprioryczna, która nie stanowi abstrakcji. Jest wydarzaniem się, które wyrasta z doświadczenia, lecz ta możliwość spotkania ma swoją podstawę w myśleniu, czystej świadomości.

Rozdzielenie horyzontu aksjologicznego od agatologicznego w *Myśleniu według wartości* uwidacznia się lepiej w *Filozofii dramatu*. Ten podział jest czysto teoretyczny, ale uwypukla inspirację Tischnera Lévinasem i zmianę (przeskok) w jego myśleniu filozoficznym. Przedstawia się w nim odpowiedzialność na poziomie agatologii, która dla Tischnera w *Fenomenologii świadomości egotycznej* jest jeszcze *Ja* aksjologicznym. Poziom aksjologiczny powraca później w perspektywie faktyczności zła, urzeczywistnienia zła, lecz już na fundamencie wzajemności spotkania. Odpowiedzialność w sensie agatologicznym pojawia się już w wydarzeniu spotkania.

Wydarzenie spotkania

Dla Tischnera spotkanie drugiego człowieka to doświadczenie źródłowe¹²⁸. Wydarzanie się¹²⁹ spotkania z drugim człowiekiem konstytuuje się poprzez epifanię twarzy. O ile rzeczy nam się przedstawiają poprzez wygląd, o tyle twarz nam się objawia. Epifania twarzy pojawia się pierwotnie na poziomie agatologicznym, dopiero potem

¹²⁷ Husserl w *Ideach I* bierze w nawias wszelkie naturalne nastawienie, aby dojść do pierwotnego nastawienia eidetycznego. Husserl wyłącza wyrażanie sądów wartościujących o świecie o samym *Ja* i zmierza do poznania eidetycznego. Tischner zawiesza wszelkie poznanie wartościujące, aby skoncentrować się na samym wydarzeniu spotkania. Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, ks. 1, przeł. i przyp. D. Gierulanka, przejrzał i wstępem poprzedził R. Ingarden, Warszawa 1975, s. 92nn, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.

¹²⁸ Husserl już we wczesnych dziełach postuluje, aby skupić się na doświadczeniu źródłowym, i próbuje je zlokalizować; potrzebuje do tego zastosowania redukcji. Dla Tischnera doświadczenie źródłowe to doświadczenie drugiego. W odróżnieniu od Husserla nie chodzi mu o traktowanie drugiego jako przedmiotu, lecz o więź.

¹²⁹ Wydarzenie się dla Tischnera odnosi się do źródłowego doświadczenia drugiego człowieka, do tworzenia się źródłowej relacji, która jest relacją wzajemności.

na aksjologicznym, tzn. aby móc działać, móc podjąć wyzwanie realizacji wartości, dostrzegać zło i konieczność jego przewyciężenia, potrzebna jest otwartość na drugiego i na dobro. Nie chodzi o to, aby widzieć aksjologię w oderwaniu od agatologii, lecz aby postawić pytanie o podstawę aksjologii. Co jest podstawą naszego wyboru dobra lub zła? Jest nią pragnienie dobra. Owego wyboru dokonujemy w trakcie spotkania z Innym. Agatologia wykracza poza strumień świadomości, jest pewnego rodzaju otwartością, która konstytuuje się w spotkaniu. Drugi człowiek staje się dla mnie wartością, ponieważ widzę w nim dobro. Dlatego moja odmowa nie jest negacją, lecz jedynie ucieczką od dobra. W związku z tym Tischner, przedstawiając faktyczność zła, będzie analizował ucieczki na podstawie bohaterów Dostojewskiego oraz *Fenomenologii ducha* Hegla. Przeżywamy wartości, lecz jedynie dobra możemy doświadczyć. Wartość jest naszym indywidualnym przeżyciem dobra i zła, naszej tragiczności, lecz dopiero dobro jest tym, czego doświadczamy. Wartości muszą mieć zatem swoje źródło w dobru; jeżeli tak nie jest, nie ma także i naszej wolności. Można również doświadczyć zła, lecz dla Tischnera jest to jedynie pozorne zjawisko, to zjawia¹³⁰, która niszczy naszą wolność.

Doświadczamy innego, spotykając go. Spotkać to coś więcej niż mieć świadomość, że inny jest obecny obok mnie lub przy mnie. Wmieszany w uliczny tłum mam świadomość, że obok mnie są inni ludzie, co jednak nie znaczy, że ich spotykam. Spotkanie jest wydarzeniem. Spotkanie pociąga za sobą istotną zmianę w przestrzeni obcowania¹³¹. Ten, kto spotyka, wykracza – transcenduje – poza siebie w podwójnym sensie tego słowa: ku temu, komu może dać świadectwo (w stronę innego) i ku temu, przed kim może złożyć świadectwo (przed Nim – tym, kto żąda świadectwa). Dlatego należy powiedzieć: spotkać to do-świadczyc Transcendencji (FD, 27).

Ponieważ do-świadczam dobra, czyli daję świadectwo o kimś i wobec kogoś, Inny staje się dla mnie wartością, która otwiera horyzont aksjologiczny. Agatologia sprawia, że wartości, które przeżywam, są otwieraniem się na innego człowieka, będącego dla mnie najwyższą wartością. Filozofia zna wiele typów wartości, które dotyczą mojego przeżywania świata, np. utylitarne, hedonistyczne, witalne, poznawcze itp., ale dopiero określenie etyczne sprawia, że mogę mówić o relacji między człowiekiem a człowiekiem. Dobro odsłania prawdę o tym, że najważniejszą wartością jest spotkanie, które budzi w nas przeżywanie wartości. Czasem może być i tak, że wartości wydają się wcześniejszym stadium w sensie występowania w czasie, lecz gdy przyjrzeć się temu bliżej,

¹³⁰ Tischner w wywiadzie udzielonym w 1992 roku wyjaśnia, co rozumie pod pojęciem zła jako zjawy. Zło pojawia się w wyniku jakiejś iluzji, gry wyobraźni. *Spotkanie*, z ks. J. Tischnerem rozmawia A. Karoń-Ostrowska, s. 140.

¹³¹ Tischner w *Mysleniu według wartości* definiuje obcowanie jako „obcowanie z drugim” (MWW, 387). W tym samym zbiorze w nawiązaniu do „ludzi z kryjówek” zajmuje się określeniem, czym jest przestrzeń obcowania (por. FCz, 127).

odsylają nas one do źródła. Doznajemy estetycznych przeżyć, które pobudzają nas do refleksji, do pochylenia się nad sobą i naszym światem, ale dopiero dobro sprawia, że Inny staje się dla mnie najwyższą wartością, tzn. wartością samą w sobie, czyli dobrem. „Do-świadczanie innego nie może już być traktowane jako jedno z wielu doświadczeń tego, co znajduje się poza człowiekiem, ale jako doświadczenie kluczowe, od którego zależy sens świata” (FD, 27). W dotychczasowych badaniach nad człowiekiem traktowany był on jako przedmiot analizy. Tischner podkreśla, że filozofia powinna zająć się drugim jako podmiotem, który nadaje sens naszemu istnieniu. Poprzez nadawanie sensu istnieniu w relacji z drugim człowiekiem dookreśla, czym jest potępienie – jest ono pozbawieniem człowieka sensu własnego istnienia.

W *Myśleniu według wartości* doświadczenie aksjologiczne jest najważniejsze. Sytuacja się zmienia, kiedy Tischner w *Filozofii dramatu* przywołuje Lévinasa i jego epifanię twarzy. Poprzez nawiązanie do Lévinasa dochodzi do głosu agatologiczny wymiar spotkania. Objawienie twarzy w „opisie naprowadzającym” – jak nazywa go Tischner – ukazane jest u Lévinasa z perspektywy agatologicznej. Ten horyzont ma szczególne znaczenie, ponieważ w nim przedstawia się aspekt podmiotowy, którego podstawą jest pragnienie.

[...] więzią między mną a innym jest więź odpowiedzialności, w której zawiera się i myślenie, i wolność. Objawiająca się twarz jest więc tym, co w horyzoncie agatologicznym konstytuuje i usprawiedliwia więź odpowiedzialności oraz zawarte w niej szczególne doświadczenie myślenia (pytanie: jak to możliwe?) i wolności (w odróżnieniu od swawoli) (FD, 69).

Więź między mną a Innym jest oparta na odpowiedzialności, tzn. jest próbą udzielenia odpowiedzi drugiemu człowiekowi na pytanie o charakterze etycznym. Twarz ukazuje się w horyzoncie agatologicznym, w którym nie ma jeszcze aksjologicznego doświadczenia. Twarz Innego pociąga mnie, jestem przez nią opętany, nie potrafię się od niej uwolnić. Objawienie się twarzy jest w pewnym sensie podłożem, z którego wyrasta odpowiedzialność kontynuująca się między mną a Innym. Twarz natomiast objawia się w horyzoncie agatologicznym. „Twarz objawia się jako dar horyzontu agatologicznego – horyzontu, w którym dobro i zło przybierają postać dramatu, a dramat zapowiada możliwość tragedii lub zwycięstwa człowieka” (FD, 69). Twarz jest wzajemnością, w której konstytuuje się odpowiedzialność jako więź. Relacja więzi jest bowiem ugruntowana na dialogicznym charakterze, więź łączy więcej niż jedną osobę, wymaga wzajemności. Dlatego stanowisko Tischnera opiera się na dwóch podstawach: z jednej strony nawiązuje on do horyzontu obcowania, do Ja aksjologicznego, spotkanie człowieka z człowiekiem ma wymiar symetryczny, jest wzajemnością; z drugiej – powołuje się na Lévinasa, spotkanie jest asymetryczne. Te dwie podstawy stają się komplementarne, gdy założymy, że spotkanie człowieka z człowiekiem ma agatologiczno-aksjologiczny charakter. Tischner w *Filozofii dramatu* skupia się na wymiarze aksjologicznym, tzn. horyzoncie obcowania

z perspektywy wzajemności, co stanowi kontynuację badań nad Ja aksjologicznym. Do pytania o wzajemność prowadzi Tischnera filozofia Marcela, która sprawia, że odkrywa on dialogiczny charakter spotkania człowieka z człowiekiem. Poglębi go natomiast filozofia Lévinasa. To w obliczu myśli Lévinasa Tischner skłania się ku refleksji nad dobrem zamiast na samych wartościach.

Relacja wzajemności jako dobro

Człowiek może przybrać maskę, która zasłania prawdziwe oblicze, może też prowadzić rozmowę, która wyklucza wzajemność. Dialogiczny charakter spotkania¹³² oznacza, że odniesienie to musi być wzajemne. Tischner koncentruje się tu na przepaści między mną a tobą. Przepaść ta pojawiła się u Heideggera między mną [*Ich*] a innymi bytami [*Mitdasein*] oraz u Lévinasa na poziomie budowania sobie domu [*la maison*] i pracy [*le travail*]¹³³. Aby ukazać podstawę wzajemności, trzeba najpierw zbadać przepaść, która dzieli mnie od ciebie, oraz ukazać możliwość jej pokonania przez relację dialogiczną. W związku z wzajemnością spotkania i rozpoczęciem dialogu powstaje poważny problem dotyczący wolności człowieka oraz kategorii dobra i zła. Dlatego w dalszym ciągu pojawią się zagadnienia błędzenia i ułudy czy demoniczności spotkania, w którym brak dialogiczności, albo sam ten proces jest zatrzymaniem dialogu między mną a drugim. Pokonaniem monadycznego charakteru człowieka jest rozmowa, w której ty zadajesz mi pytanie, a ja próbuję na nie odpowiedzieć. Nie jest to zatem przekazanie [*Überantworten*], lecz próba odpowiedzi, która konstytuuje się poprzez wybranie, powierzanie, aż w końcu staje się odpowiedzialnością *par excellence*.

[...] ty kwestionujesz mnie, a ja mimo to potwierdzam ciebie w twoim akcie kwestionowania mnie. Znaczy to również, iż ty aktem swego pytania zakwestionowałeś siebie, aby uznać mnie w tym, co ci powiem; właśnie pochylony ku mnie czekasz na moją odpowiedź. Odpowiadając na twoje pytanie, potwierdzam siebie. W końcu bowiem to ja odpowiadam. Przyjmując moją odpowiedź, potwierdzasz mnie – mnie, którego przedtem pytaniem swoim zakwestionowałeś, gdy zwracałeś się ku mnie. Po pytaniu i po odpowiedzi – w ogóle po rozmowie – nie jesteśmy już tacy sami, jak byliśmy przedtem (FD, 83).

¹³² Tak jak w późniejszym dziele *Spór o istnienie człowieka* Tischner rozważa problem odpowiedzialności z perspektywy cielesności, tak w *Filozofii dramatu* mówi o odpowiedzialności jako więzi dialogicznej.

¹³³ U Heideggera rzeczy, które się mi przedstawiają, są zawsze w moim świecie i odsłaniają mi się ze względu na jestestwo, któremu chodzi o nie same. W *Całości i nieskończoności* Emmanuela Lévinasa człowiek próbuje oddzielić się od żywiołu, budując domostwo. Ten początek oddzielenia będzie potrzebował radykalizacji między człowiekiem a człowiekiem; pisząc o tym, Lévinas będzie posługiwał się słowem *separation*. Heidegger i Lévinas dostrzegają Husserlowskie oddzielenie. To transcendowanie będzie potrzebowało mowy.

Spotkanie człowieka zmienia naszą optykę. Przechodzenie z poziomu ontologicznego na poziom aksjologiczny oznacza również zmianę języka. Fundamentalne pytanie o bycie przekształca się w pytanie o wartości, a konkretniej – o horyzont dobra. „Czym jest zapytane Ja i czym pytające Ty? Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba zmienić poziom rozważań, przejść z poziomu ontologicznego na aksjologiczny, z poziomu języka opisującego byt i jego odmiany na poziom wartości” (FD, 84). Przedstawienie człowieka w jego pierwotnym odniesieniu do wartości wyrasta u Tischnera z analizy Ja aksjologicznego¹³⁴. Tischner zauważa problem ontologii, która sprawia, że nie możemy przekroczyć bariery, przepaści, jaka dzieli mnie od ciebie. Trudność tę stwarza pojęcie Ja w ontologii. W nawiązaniu do Ja pojawiają się dwa pojęcia: podmiot i całość. Tischner powołuje się tu na Ferdinanda Ebnera i jego przemyślenia¹³⁵. „Filozofie nastawione idealistycznie dążą do utożsamienia Ja z podmiotem, co z konieczności pociąga za sobą utożsamienie świata z przedmiotem. Relacja między Ja i Nie-Ja zostaje sprowadzona do relacji podmiotu i przedmiotu” (FD, 84). Wydaje się jednak, że poziom aksjologii na tym etapie, tzn. zagadnienia przez Innego, który jest moim Ty, dotyka podstawy aksjologii, czyli agatologii. Pytanie o dobro, które jest bezwarunkowe i którego doświadczamy, zanim potrafimy sformułować sądy wartościujące, stanowi podstawę dla aksjologii. Źródłem sądów wartościujących jest doświadczenie dobra, które konstytuuje się między nami w dialogu. Zło natomiast polega na zerwaniu dialogu poprzez nadużycie albo przewartościowanie relacji wzajemności.

Ebner¹³⁶ i Buber¹³⁷ wprowadzają do filozofii relację Ja–Ty¹³⁸, która przebija monadę¹³⁹. Człowiek nie tylko jest podmiotem i odnosi się do całości, ale jest istotą dialogiczną.

¹³⁴ Wspominałem o tym na początku drugiego rozdziału niniejszej części, kiedy pokazywałem wpływ, jaki na myśl Tischnera wywarła fenomenologia Husserla i Ingardena.

¹³⁵ F. Ebner, *Das Wort und sie geistigen Realitäten*, Frankfurt am Main 1980, s. 18.

¹³⁶ Ferdinand Ebner, nawiązując do Johanna Georga Hamanna, jak i Wilhelma von Humboldta dochodzi do wniosku, że: „To właśnie duchowa istota mowy (istota słowa) powoduje, że mowa jest tym, co się wydarza między Ja i Ty, między pierwszą i drugą osobą, jak to się mówi w gramatyce. Jest czymś, co z jednej strony zakłada Ja do Ty, z drugiej zaś go ustanawia”, idem, *Fragmenty pneumatologiczne*, przeł. J. Doktor, [w:] *Filozofia dialogu*, wyb., oprac. i wstęp B. Baran, Kraków 1991, s. 84. Ebner, przedstawiając duchową istotę mowy, powołuje się na Humboldta, do którego odwoływał się również Heidegger w *Byciu i czasie*, gdy omawiał problem stosunku Ja do miejsca. Heidegger podkreśla, że najważniejszym pytaniem jest pytanie o relację między Ja i miejscem (por. BiC, 170; GA 2, 119).

¹³⁷ Martin Buber w książce *Ja i Ty* opublikowanej w 1923 roku podnosi problem spotkania człowieka i Boga poprzez pryzmat drugiego człowieka. W dziele tym wskazuje na podstawową relację między Ja i Ty: „Podstawowe słowa nie są pojedynczymi słowami, lecz parami słów. Jedy-nym podstawowym słowem jest para słów Ja–Ty”, M. Buber, *Ja i Ty*, s. 39. Także u Buber w dziele poświęconym dwóm rodzajom religijności pojawia się kwestia dialogiczności, por. idem, *Einsame Zwiesprache und das Christentum*, Köln–Olten 1958. Do dialogiczności odwołuje się również w: idem, *O moim dziele*, przeł. M. Urban, Kraków 2004, s. 31nn. Relacją dialogiczną zajmuje się natomiast w swojej *Teodramatyce* Hans Urs von Balthasar. Balthasar widzi w zasadzie dialogiczności próbę pośredniczenia, któremu brakuje objawienia jako powołania i pośrednictwa oraz

W relacji Ja–Ty konstituuje się przestrzeń dialogu. Relacja dialogiczna, zdaniem Tischnera, wykracza poza ramy ontologii, epistemologii i logiki. Nie dotyczy tego, co już jest, czy tego, co w jakiś sposób można poznawać, lecz w pierwszym rzędzie dotyczy stosunku zapytanego i pytanego. Postawienie pytania uświadamia nam obecność kogoś obok, przy nas. Ta struktura „przy”¹⁴⁰ przekształca się w relację „dla kogoś”. Dla Tischnera ta struktura nie pozostaje na poziomie „bycia przy”, lecz „dla kogoś”¹⁴¹. Z bycia dla kogoś wyłania się odpowiedzialność za i dla Innego. Spotkanie to odsyła do dobra, ale i możliwego zła. Ponownie jesteśmy na poziomie sfery dobra i wartości, agatologii i aksjologii. Dobro może być dobrem pozornym, a pytanie zerwaniem dialogu, zerwaniem struktury wzajemności z drugim człowiekiem. Tischner nawiązuje tu do myśli Lévinasa i zwraca uwagę na pytanie, które rodzi się przez pryzmat pytania filozoficznego czy Wielkiego Inkwizytora i ostatecznie Boga. Spotkanie jako dialog w tych dwóch pierwszych przypadkach jest monologiem. Zerwany jest zatem charakter wzajemności spotkania. Chcąc pokazać różne formy wzajemności spotkania, Tischner przedstawia trzy osoby: filozofa poszukującego prawdy w świecie zredukowanym do samego siebie, Wielkiego Inkwizytora, którego dialog zmienia się w przesłuchanie, oraz Boga. Czym jest ich mowa? Z zerwanego dialogu wyłania się doświadczenie bólu i cierpienia, kluczowych doświadczeń odpowiedzialności za drugiego człowieka.

Pytanie filozofa sprowadza się do kwestii, czy myślenie może ograniczyć się do mojego Ja. Czy mogę wyłączyć wpływ tego, co zewnętrzne? Tischner zauważa, że człowiek jest istotą, która potrzebuje drugiej osoby. Jego identyfikacja, ale i wezwanie sumienia, które wyrывa spod panowania zła, konstituuje się poprzez spotkanie. Aby Ja mogło wyjść poza siebie i nawiązać dialog, potrzebne są otwartość i pewnego rodzaju wysiłek. Tischner stwierdza, że w dialogu spotkania każda ze stron musi dać coś z siebie i musi widzieć w drugim partnera do rozmowy. Dwa oddzielone od siebie byty, dwie nieza-

definiuje przestrzeń relacji Ja–Ty, por. H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 1: *Prolegomena*, przeł. M. Mijańska, M. Rodkiewicz, W. Szymona, Kraków 2003, s. 595–611.

¹³⁸ Buber podobnie jak Ebner dostrzega źródłowe doświadczenie w relacji symetrycznej Ja–Ty.

¹³⁹ Za twórców terminu „monada” uważa się pitagorejczyków, jednak prawdziwy renesans przeżywa to pojęcie za sprawą Leibniza i jego dzieła *Monadologia*. W monadzie widzę Innego nieco przez krzywe zwierciadło. W filozofii dialogu monada oznacza zamknięcie się w sobie, myślenie ograniczone do samej siebie, do własnego myślenia, do własnego Ja, por. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 53. Lévinas dostrzega to zjawisko w filozofii Heideggera, która nie potrafi przyjąć Innego, nie potrafi zrozumieć separacji, por. *ibidem*, s. 92n oraz *idem*, *Czas i to, co inne*, przeł. J. Migasiński, Warszawa 1999, s. 20n.

¹⁴⁰ Heidegger posługiwał się etymologią słowa „bycie” [*Sein*] jako *ousia*. Bycie przy [*Sein-bei*] to dla niego *parousia*. Por. J. Tischner, *Gra wokół odpowiedzialności*, s. 49.

¹⁴¹ Struktura „przy”, „obok” zakłada pewne położenie, obecność, bycie przy kimś, lecz nie jest jeszcze działaniem. Dopiero działanie sprawia, że „przy” staje się „dla” kogoś. Relacja dla kogoś przekształca się w pojęcie substytucji obecne tak w filozofii Bonhoeffera, jak i Lévinasa. Pojęciem substytucji zajmuje się także Heidegger w *Byciu i czasie* (por. BiC, 337).

leżne od siebie osoby, aby mogły wejść w dialog, muszą zrozumieć, że każda z nich ma w sobie prawdę. Ażeby wejść w dialog, trzeba położyć mosty (Heidegger używa pojęcia *überbrücken*), znaleźć wspólną płaszczyznę porozumienia, która oznacza wyjście poza pierwotne rozumienie świata ograniczone przez mój horyzont myślenia. To początkowe wyjście poza siebie przeradza się w poświęcenie, więź, odpowiedzialność za drugiego. Ów stan wyraża się w słowach św. Pawła, które często powtarza Tischner: „Jeden drugiego ciężary noście” (Ga 6, 2)¹⁴². Tak rozumiana odpowiedzialność oznacza przyjęcie Innego jako mojego bliźniego. Biorę za niego odpowiedzialność i powierzam się jemu. Nie jest to jednak jeszcze odpowiedzialność pojmowana jako przypisanie komuś odpowiedzialności za zło, lecz powierzenie się wzajemne, czyli odpowiedzialność jako *responsio*.

Pierwotna struktura jako horyzont obcowania ukazała nam, że odpowiedzialność konstytuuje się w relacji międzyludzkiej. Potrzebny jest do tego imienny horyzont obcowania. Z jednej strony przedstawiam się, wchodzę w relację z drugim człowiekiem. Nawiązuje się więź, która charakteryzuje się wzajemnością. Odsłonięcie problemu spotkania spowodowało konieczność pochylenia się nad odpowiedzialnością jako udzieleniem odpowiedzi drugiemu człowiekowi. Ten horyzont odpowiedzialności wyzwała w człowieku pokłady dobra, które w nim tkwią. Tischner zwraca uwagę na fakt, że odpowiedzialność „wypływa» z wydarzania dobra”¹⁴³. U jej podstawy znajduje się więc dobro. Bez istnienia dobra nie sposób nawet pomyśleć o odpowiedzialności. Jest ona wewnętrzną otwartością, która umożliwia wolność. Jeszcze w roku 1978 Tischner balansuje między aksjologią Schelera a Lévinasowskim problemem odpowiedzialności jako powierzenia się sobie. Co wydaje się istotne, w pierwszym i drugim przypadku chodzi o źródłowe doświadczenie odpowiedzialności. W 1977 roku w oparciu o strukturę obcowania Tischner znajduje stanowisko pośrednie między obiektywizmem a subiektywizmem w relacji Ja–Ty. W roku 1978 Tischner doprecyzowuje pojęcie spotkania i wzajemności; w *Myśleniu według wartości*, jak i w *Filozofii dramatu*, pojawia się aksjologiczny i agatologiczny wymiar odpowiedzialności. Podstawowym doświadczeniem odpowiedzialności dla Tischnera jest wrażliwość na dobro, która odsłania i umożliwia pociągnięcie do odpowiedzialności. Lecz dramat człowieka polega na tym, że jest on istotą dramatyczną. Człowiek jednak nie tylko zmierza ku dobru i je realizuje, ale również jest narażony na wpływ zła. Coś staje się dla niego większą lub mniejszą wartością. Odpowiedzialność uwalniała człowieka, ale odczuwając lęk, uciekł on przed odpowiedzialnością, przed drugim człowiekiem. Ucieczka jest początkiem zerwania symetrii w relacji człowieka z człowiekiem. Wybrałem inną wartość, a drugą odrzuciłem. W obawie o samego siebie odrzuciłem symetryczny charakter relacji, wybrałem zło. W *Myśleniu według wartości* agatologiczny wymiar był dopiero początkiem, światłem, otwartością na postawione pytanie, dlaczego jest tak, jak być nie

¹⁴² Por. J. Tischner, *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, Kraków 1992, s. 10.

¹⁴³ Por. idem, *Gra wokół odpowiedzialności*, s. 50.

powinno. W *Filozofii dramatu* agatologiczny wymiar ukazuje się jako horyzont dobra, z którego wyłania się odpowiedzialność jako powierzenie, ale też wskazuje na konieczność działania. Z agatologicznego charakteru spotkania wyłania się ponownie wymiar aksjologiczny. Nie chodzi jednak o to, że są to dwa różnego rodzaju spotkania, lecz że się wzajemnie warunkują. Aby móc mówić o aksjologii, konieczne staje się spotkanie na poziomie agatologicznym. Bez przeżywania wartości nasze otwarcie się na drugiego człowieka jest jednak fragmentaryczne. Właśnie dlatego Tischner buduje własną koncepcję aksjologii, wyboru dobra i zła, ugruntowaną na agatologii, wrażliwości na dobro. Opierając spotkanie na dobru, przedstawia proces dochodzenia do zła. Aby dotrzeć do zła, nie wystarczy samo poruszenie, potrzebne jest również działanie. Dlatego przedstawia je, ukazuje proces zaciągania winy wobec drugiego człowieka. Kluczem do prezentacji tego problemu jest symetria relacji między człowiekiem a człowiekiem, czyli zagadnienie wzajemności. Przejście od otwartości na drugiego człowieka w obszar działania sprawia, że wykraczamy poza horyzont agatologiczny ku aksjologii. Rozróżnienie horyzontów agatologicznego i aksjologicznego nie oznacza ich niezależnego od siebie istnienia, lecz metodyczne oddzielenie na pierwotne nastawienie człowieka na dobro oraz uwikłanie w zło, które jest wynikiem naszego wyboru. Na poziomie aksjologii dobro i zło są wybierane przez człowieka, który doznaje odczucia, że jest tak, jak być nie powinno. Sumienie poruszyło człowieka, ale jest ono milczące, dopiero podjęcie decyzji i wybór przez człowieka nadają dobru charakter aksjologiczny. Już samo zwrócenie uwagi na fakt, że odpowiedzialność u Tischnera ma charakter podmiotowy, oznacza konieczność zmiany także rozumienia winy, zaciągania winy. Przede wszystkim nie chodzi o przedmiot winy, lecz o zerwanie pierwotnej więzi z drugim człowiekiem. Analiza faktyczności zła odsłania nam charakter winy, ale też fenomenalny opis zaciągania winy [*suscipere culpam*]. Wciąż poruszamy się jednak wokół odpowiedzialności jako udzielania drugiemu odpowiedzi na wezwanie etyczne.

Horyzont agatologiczny umożliwia spotkanie, ponieważ wskazuje na dobro jako podstawę wszelkiej aktywności człowieka oraz pobudza do myślenia o drugim w obliczu jego cierpienia. Dopiero na gruncie horyzontu agatologicznego możliwe się staje działanie, które przenosi nas na poziom aksjologii. Wydaje się jednak, że nie tyle chodzi tu o horyzont aksjologiczny, ile o Ja transcendentalne wraz ze samoświadomością doświadczenia dobra i zła. Podczas analizy agatologicznej nie pojawia się jeszcze dramat człowieka, do tego potrzebne jest cierpienie i zło, które może niszczyć nadzieję albo ją umacniać.

W *Fenomenologii świadomości egotycznej* Tischner rozważa problem Ja somatycznego (Ja jako całości), Ja jako podmiotu poznania oraz Ja jako osoby – te trzy rodzaje egotyczności miały ukazać samoświadomość. Problemem, który się wówczas pojawił, była wewnętrzna samoświadomość i to, co nazywa się zewnętrżnością. W wyniku tych badań dochodzi Tischner do Ja aksjologicznego, do Ja, które przeżywa wartości, zanim te staną się przedmiotem naszego poznania intencjonalnego. Taka refleksja Tischnera sprawiła, że otworzyła się możliwość myślenia o wartościach. Uważam, że

Tischner analizowany husserlowski strumień świadomości, konsejentywność, samoświadomość zmienia w dobro, Ja agatologiczne. Przeżywanie [*Erleben*] czasu sprawia, że powstaje w nas rozdźwięk, rozbitcie na Ja i nasze spostrzeganie świata. Pierwotne pragnienie jedności prowadzi ostatecznie do rozłamu. Dzięki lekturze dzieł Lévinasa Tischner ten rozłam przenosi na strukturę relacji między człowiekiem a człowiekiem. Relacja Ja–moje przekształca się w relację jeden dla drugiego. Tischner zarówno w okresie pisania studium nad fenomenologią świadomości egotycznej, jak i w *Filozofii dialogu* stawia odpowiedzialność na poziomie przedrefleksyjnym – to jego bardzo istotne spostrzeżenie. Tak ułożona odpowiedzialność ma swoją podstawę w moim stosunku do świata; odpowiedzialność, zanim przejdzie w poczucie winy, istnieje jako odpowiedź *responsio*. Zasada się na wewnętrznej więzi i otwartości człowieka na siebie i na świat na poziomie przedrefleksyjnym. Podobnie w *Filozofii dramatu* nie chodzi o zło jako przedmiot refleksji, lecz o przedstawienie procesu samoświadomości człowieka, w którym przeżywa on dramat spotkania. Tym, co niszczy pierwotne wyczucie jedności treści samoświadomości i Ja, jest czas. Jak stwierdza Tischner w *Fenomenologii świadomości egotycznej*: „Struktura troski jest jednym z czynników jedności świadomości różnicowanej przez czas” (SFŚ, 257). Czas wskazuje na dysjunkcję między tym, co było, a tym, co jest. Powoduje, że obietnica ziemi staje się ziemią obiecaną. W tej perspektywie Tischner przedstawia faktyczność zła. To, co dotyczyło rozłączenia na poziomie konsejentywności, w *Filozofii dramatu* przekształca się w zerwanie jedności w relacji, symetryczności spotkania. Staje się to ze względu na możliwości przeżywania czasu. Wraz z działaniem i otwartością na drugiego człowieka, na świat przepływający w horyzoncie czasu ujawnia się specyficzny charakter odpowiedzialności z perspektywy wciągania w zło [*implicatio malis*].

3.2. Aksjologiczny wymiar odpowiedzialności– wzajemność i uczestnictwo. Faktyczność zła

Dotychczasowa analiza opierała się na zagadnieniach przedstawienia się Innemu i próby wejścia w relację, tzn. myśl Tischnera rozumiana była jako konieczność ukazania tego, że człowiek jest istotą potrzebującą relacji z drugim, w której znajduje swoje potwierdzenie, ugruntowanie. Relacja „wobec kogo”, która jest oparta na wzajemności, czyli przedstawienie się i odpowiadanie Innemu, może się zmienić w obliczu strachu, trwogi w relację odrzucającą drugiego człowieka jako partnera do dialogu. Przyjmując, że odpowiedzialność jest odpowiadaniem, świadectwem, jest oparta na relacji między mną a Innym, drugim człowiekiem, któremu przyznaję status równy mi, którego wartości uznaję, możemy dojść również do przeciwnego stanowiska, tj. do zniesienia relacji symetrycznej na rzecz struktury „pod–nad”. Nieodpowiedzialność jawi się wówczas nie jako brak zobowiązania, lecz jako ucieczka przed drugim człowiekiem i wartością, którą on niesie w sobie. Wydarzenie spotkania wskazywało na odpowiedzialność jako

relację z gruntu symetryczną, wraz z przedstawieniem mechanizmu wciągania w zło. Tischner ukazuje mechanizm zaciągania winy, a przy tym nieodpowiedzialność. W odpowiedzialności rozumianej z perspektywy przedmiotowej nieodpowiedzialność jawi się jako brak możliwości przyjęcia zobowiązania. Dla Tischnera i jego pojmowania odpowiedzialności jej negacja oznacza ucieczkę przed drugim człowiekiem w świat relacji asymetrycznej, w której drugi człowiek służy mi do jakiegoś bliżej określonego celu. Nie jest sam wartością, ale środkiem do osiągnięcia celu. Rozważanie horyzontu obcowania, potrzeby relacji z drugą osobą domaga się jakiegoś działania, jakiegoś czynu. Poprzez działanie wymiar agatologiczny staje się jednak wymiarem aksjologicznym. Świat wartości może się nam dać poznać poprzez odczucie piękna albo wartości prawdy. Te idee aksjologiczne mogą pomagać człowiekowi w realizacji dobra, ale mogą prowadzić także do ich odrzucenia. Poprzez żywioły dobra i prawdy pierwotna otwartość na drugiego zmienia się w ułudę i kłamstwo, tzn. przedstawia się proces przyjęcia na siebie winy [*suscipere culpam*]. Początkowo dobro wraz z doznaniem lęku i potrzeby szczęścia ontologicznego przechodzą w aksjologię, w działanie, które prowadzi ostatecznie do zaprzeczenia dobra. To, co pierwotnie, w horyzoncie agatologicznym dawało do myślenia, obecnie jest przedstawiane w horyzoncie zła, tzn. Tischner ilustruje, na czym polega zło w przestrzeni dialogicznej. Do tego celu potrzebne jest mu doświadczenie piękna, prawdy i dobra. Wzajemność rodząca się w horyzoncie obcowania ugruntowana jest na odpowiedzialności, na mowie, która ma charakter etyczny.

Idee aksjologiczne

Tischner przedstawia problem błędzenia z perspektywy scholastycznych transcendentalistów, tj. piękna, prawdy i dobra oraz ich wzajemnego powiązania. Nazywa je żywiołami¹⁴⁴. Podobnie było w starożytności – filozofowie poszukujący *arche* odwoływali się do żywiołów będących z jednej strony pierwiastkami, dzięki którym świat powstał i trwa, z drugiej zaś – istotą rzeczy. Do żywiołu odnosi się również Lévinas¹⁴⁵, mówiąc o konieczności wyjścia poza siebie i podążania śladem Innego¹⁴⁶. Żywioł jest pewne-

¹⁴⁴ W *Myśleniu w żywiole piękna* Tischner zamiast pojęcia „żywioł” używa określenia „trzy idee aksjologiczne”, natomiast w *Wobec wartości* nazywa je „wartościami duchowymi”, por. J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*, Kraków 2013, s. 20; i dem, J.A. Kłoczowski, *Wobec wartości*, Poznań 2001, s. 35.

¹⁴⁵ Wcześniej Tischner wspomina o idealnym pięknie, dobru i prawdzie w nawiązaniu do twarzy. Twarz zawiera w sobie te trzy idealne pojęcia (FD, 69). Również Balthasar w *Theodramatik* ukazuje problem piękna, prawdy i dobra, gdzie dobro jest tym, co najważniejsze. Trzeba przypomnieć, że Tischner początkowo przygotowywaną *Filozofię dramatu* miał zatytułować *Spór o istnienie człowieka*; pojawiają się w niej rozważania na temat porządku zbawienia podejmowane w kolejnym dziele.

¹⁴⁶ Ślad Innego jest śladem pozostawionym przez Nieskończonego w ludzkiej twarzy. Ta metafora Lévinasa została zaczerpnięta od Rosenzweiga, por. F. Rosenzweig, *op. cit.*, s. 656n.

go rodzaju *arche*, z której ukształtowany jest świat. Żywioty piękna, prawdy i dobra ilustrują w pewnym stopniu klasyczny model dobra i wartości. Na poziomie świata doskonałego, nieskończonego te trzy idee są wobec siebie komplementarne. Inaczej rzecz się ma w świecie doczesnym. Doświadczenie zła sprawia, że wartości te są w sporze między sobą. Mimo że Tischner koncentruje się na ukazaniu dobra i zła w dialogu, to jednak najważniejszą kwestią, którą porusza, jest horyzont obcowania człowieka z perspektywy Ja aksjologicznego, Ja, które posiada jakąś hierarchię wartości i potrzebuje potwierdzenia wartości własnej. W horyzoncie tym pojawia się wzajemność, ale i możliwość przerwania dialogu, zło. Dlatego Tischner koncentruje się na tym, co zagłusza dobro i uniemożliwia spotkanie się człowieka z człowiekiem. Zagłuszenie rozumie jako zerwanie dialogu, czyli zaprzeczenie wzajemności relacji międzyludzkich. Zło jest tu pojmowane jako nadwyrężenie wzajemności, które prowadzi do porzucenia wierności drugiemu człowiekowi. Wzajemność relacji Ja–Ty otwiera nową płaszczyznę, na której konstytuuje się dobro. Samo dobro, jak twierdzi Tischner, jest aksjomatem dramatu. Aksjomat nie oznacza tu pojęcia rozumowego, lecz doświadczenie i wrażliwość. Heideggerowskie i Lévinasowskie myślenie sprawia, że filozofia oparta na rozumie przekształca się w doświadczenie i zrozumienie. Myślenie opiera się na doświadczeniu i doznawaniu. Tischner rozważa przerwanie dialogu nie jako abstrakcyjne pojęcie, lecz jako doświadczenie, w którym wydarza się dobro. Spotkanie człowieka z człowiekiem jest dobrem, które jest mi dane. To doświadczenie dobra zakłócone jest jednak przez zło, które niszczy wzajemność, symetrię spotkania. Początkowe zło ma charakter zewnętrzny, ale z czasem ogarnia mnie, moje myślenie i staje się moim złem. Tischner rozumie transcendentalia z perspektywy zagłuszenia dobra. Dopiero ten ostatni żywioł, tj. dobro, będzie traktowany w szczególny sposób, tzn. zakłócenie w tym przypadku będzie przybierało postać dobra. Wszystkie te żywioły ukazują problem wzajemności dialogu. Właśnie wzajemność jest podstawową kategorią dla Tischnera, którą poddaje analizie. Zdrada, o jakiej wspomina Tischner w nawiązaniu do obrazu piekła u Dantego, w *Sporze o istnienie człowieka* staje się czymś podstawowym i kluczowym. Zdrada jest ostatecznym zerwaniem wzajemności, zerwaniem symetrii oraz odrzuceniem wierności. To ostatnie, czyli wierność, jest jeszcze głębsze niż wzajemność, ponieważ zrywając symetrię, możemy doświadczyć wierności ze strony jednego z uczestników dramatu. Kluczowym problemem, który przedstawia Tischner, jest to, że te trzy idee aksjologiczne niosą ze sobą możliwość wybrania także antywartości – brzydoty, kłamstwa i zła.

Spotkanie w żywiole piękna

Pierwszym żywiołem analizowanym przez Tischnera jest piękno i to ono ma szczególne zadanie, jakim jest wzbudzenie doznań estetycznych w spotkaniu człowieka z człowiekiem. Fragment *Filozofii dramatu*, który poświęcony jest tej problematyce,

został zatytułowany *Błądzenie w żywiole piękna*, w pierwotnym brzmieniu nosił tytuł *Bezdroża spotkań*¹⁴⁷. Tischner koncentruje się w nim na przedstawieniu wzajemnego odniesienia piękna drugiego człowieka do dobra, które konstytuuje się w spotkaniu. W żywiole¹⁴⁸ piękna podstawowym problemem jest brak wzajemności powierzenia się. Tischner powołuje się na relację Kitty i Lewina w powieści *Anna Karenina* Lwa Tołstoj¹⁴⁹, ale także sięga po *Dziennik uwodziciela* Sorena Kierkegaarda¹⁵⁰. Doświadczenie piękna oznacza spostrzeganie drugiego człowieka jako uosobienia piękna. Człowiek, który stoi przede mną, jest spostrzegany przeze mnie jako piękny. W żywiole piękna chodzi o zestawienie ze sobą doświadczenia piękna drugiego człowieka ze spotkaniem z nim. Ukazuje mi się on bowiem poprzez światło piękna¹⁵¹. Żywioł piękna jest doznaniem estetycznym, sprawiającym, że wychodzimy poza sferę rzeczywistości fizycznej, ale nie jest dobrem mającym moc usprawiedliwienia. Wydarzenie piękna to wydarzenie się, które jest nadaniem nowego sensu, które szuka usprawiedliwienia swojego istnienia. Czy piękno może usprawiedliwiać i może być usprawiedliwione? Piękno jest usprawiedliwieniem i usprawiedliwia, ale jego podstawą nie jest wzajemność. Potwierdzenia tej tezy doszukuje się Tischner w oczarowaniu, które wynika z piękna. Nie prowadzi ono jednak do wierności – zasadniczego problemu, który filozof wyprowadził ze struktury „wobec kogoś” pola obcowania (por. FD, 103). Tischner nie odrzuca piękna, wartości estetycznych, ale będzie utrzymywał, że to nie dzięki nim można dojść do podstawowego problemu wzajemności. Jego celem w *Filozofii dramatu* nie jest ukazanie wartości estetycznych i ich przeżycia, lecz przedstawienie tego, w jaki sposób doznanie piękna może wpływać na rozwinięcie relacji wzajemności między człowiekiem a człowiekiem. W tym celu nie rozważa – jak Ingarden – czym jest piękno samo w sobie i piękno jako pochodna, lecz jaki wpływ ma doznanie estetyczne na przeżycie

¹⁴⁷ J. Tischner, *Bezdroża spotkań*, „Analecta Cracoviensia” 1980, t. 12, s. 137-172. Fragment rozpoczynający III rozdział *Filozofii dramatu* został wcześniej opublikowany w „Analecta Cracoviensia” i nosił tytuł *Bezdroża spotkań*. Obok punktu zatytułowanego *Funkcja aretyczna, Horyzont zdumienia i Poziomu zdziwienia – podziwu*, pojawia się punkt 4 zatytułowany *Przygoda z pięknem* (por. *ibidem*, s. 154). Podtytuł ten może odsyłać do staropolskiego określenia awantury jako przygody; podobne znaczenie ma angielskie pojęcie *avanture*. Tak pojmowana przygoda jest pewnego rodzaju sporem o wartość piękna, jest awanturą z pięknem i o piękno.

¹⁴⁸ Lévinas w *Całości i nieskończoności* definiuje żywioł: „Rzeczy odnoszą się do posiadania, dają się przenosić, są meblami, ale środowisko, z którego do mnie przechodzą, nie jest niczyją własnością, lecz gruntem wspólnym, nie daje się posiadać, z istoty nie należy do nikogo: to ziemia, morze, światło, miasto. Każda relacja posiadania mieści się w czymś, czego nie można posiadać, co nas ogrania i zawiera, nie dając się zawrzeć ani ogarnąć. Nazywamy to żywiołem”. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 146.

¹⁴⁹ Na przykładzie bohaterów Tołstoj¹⁴⁹ pokazuje, że doznania wynikające ze spotkania z Innym, przeżycia piękna powodują, że wychodzimy poza fizyczność, ale doznanie to nie usprawiedliwia.

¹⁵⁰ S. Kierkegaard, *Dziennik uwodziciela*, [w:] *idem, Albo-albo*, przeł. i wstęp J. Iwaszkiewicz, t. 1, Warszawa 1982, s. 440.

¹⁵¹ Tischner o pięknie wspomina również w *Sporze o istnienie człowieka*, wskazuje wówczas na żywioł piękna jako ten, który kieruje się dążeniem do posiadania (por. SOIC, 179).

wartości etycznych w spotkaniu człowieka z człowiekiem, szczególnie gdy doznajemy przerwania harmonii między tym, jak jest, a tym, jak być powinno. Poprzez piękno także utwierdzam samego siebie, lecz w ten sposób, że Inny widzi we mnie piękno. Do potwierdzenia siebie i własnej wartości potrzebuję drugiego. To on utwierdza mnie w mojej samoświadomości, to on przynosi mi usprawiedliwienie. Aby tak się stało, potrzebna jest relacja oparta na wzajemności. Ja potwierdzam drugiego człowieka i on mnie. Wartości estetyczne także utwierdzają nas w naszej tożsamości.

Żywioł prawdy w horyzoncie spotkania

Tak jak w *Myśleniu w żywiole piękna* Tischner pokazuje, na czym polega adialogiczny charakter doznania estetycznego na przykładzie oczarowania, tak w żywiole prawdy ukryty jest problem kłamstwa. Pod pojęciem prawdy Tischner rozumie proces poznawania siebie. Dlatego prawda konstytuuje się w naszym odniesieniu do siebie i naszego świata, ale przede wszystkim to relacja z drugim człowiekiem odsłania, czym jest prawda. Dla Tischnera prawda ukazuje się w horyzoncie wzajemności. Żywioł prawdy przedstawiony jest przez pryzmat stosunku człowieka do prawdy na przykładzie obrony Sokratesa oraz obrony Raskolnikowa. Kluczem do obrony jest stosunek Sokratesa i Raskolnikowa do prawdy i kłamstwa. Dla Tischnera doświadczenie prawdy i kłamstwa konstytuuje się na poziomie aksjologii, doświadczenia Innego. Kłamstwo wprowadza do relacji dialogicznej nieporozumienie i zafałszowanie prawdy. Sokrates został oskarżony niesłusznie, Raskolnikow ze *Zbrodni i kary* – słusznie. Oskarżenie Sokratesa jest z gruntu fałszywe, wyrasta z kłamstwa, a jego obrona polega na powrocie do prawdy. W przypadku Raskolnikowa obroną jest wprowadzenie w sferę kłamstwa. Nietzsche pisze w *Poza dobrem i złem*, że kłamstwo może być większą wartością niż prawda, gdy służy życiu. W przypadku Raskolnikowa dokonuje się przewartościowanie prawdy i fałszu. Nietzscheański pęd życia jest wolą mocy, która może być skierowana ku panowaniu nad sobą, innymi ludźmi i światem. Mówienie nieprawdy, kłamstwo kusi obietnicą¹⁵². Struktura obietnicy składa się z dwóch istotnych elementów, tj. z relacji dialogicznej, dzięki której moja obietnica zyskuje uznanie drugiego człowieka, oraz ze stworzenia iluzji. Drugi z wymienionych elementów oznacza, że ten, kto kłamie, sam zna prawdę, chociaż jego mowa do drugiego oparta jest na kłamstwie. Iluzja kłamstwa ma wymiar dialogiczny, pojawia się ona w spotkaniu. Dla Raskolnikowa kłamstwo jest jedynym ratunkiem usprawiedliwienia popełnionego przez niego zła, czyli usprawiedliwieniem zabójstwa staruszki¹⁵³. Jak twierdzi Tischner, kłamca poprzez

¹⁵² W dalszej części *Filozofii dramatu* w perspektywie dobra pojawia się problem kuszenia, który obok obawy i lęku stanowi horyzont zła.

¹⁵³ Tischner pokazuje mechanizm zapośredniczenia własnej świadomości siebie. Raskolnikow zabija staruszkę, argumentując, że w ten sposób przysłuży się światu. Nie zabija jej w jakimś konkretnym celu, ale po to, aby złamać zasadę, aby zamienić dobro w zło i zło w dobro. Bohater

przewartościowanie prawdy i fałszu oddaje hołd cnocie¹⁵⁴, ponieważ nieprawda staje się prawdą. Kłamca nie odrzuca prawdy, ale zamienia jej miejsce. Kłamstwo występuje pojedynczo, lecz stanowi konglomerat mniejszych i większych kłamstw, wprowadza ono w horyzont dialogu nieporozumienie. Jest ono szkodliwe w odniesieniu do relacji dialogu, niszcząc ją w symetrycznym i bezwarunkowym ujęciu; jest złem z perspektywy aksjologicznej, tj. wartości. Tischner przywołuje klasyczną interpretację prawdy jako zgodności rzeczy z intelektem, która w jego przypadku brzmi: zgodność poznania z rzeczywistością. Prawdomówność jest natomiast dla niego zgodnością mowy z wewnętrznym przekonaniem wypowiadającego. Pierwsza definicja dotyczy prawdy, druga prawdomówności, której negacją jest kłamstwo.

Prawdomówność w przypadku Raskolnikowa oznacza usprawiedliwienie swojego czynu; przyjmuje on, że przez uśmiercenie kobiety pozbawił świat pasożyta społecznego. Raskolnikow nie odnosi się do tego, co jest, lecz do tego, co dopiero poprzez jego czyn się staje. Prawda jako zgodność rzeczy z tym, co o niej pomyślane, przekształca się w tworzenie prawdy. W próbie swojego usprawiedliwienia kłamstwo przeradza się w czyn, który tworzy prawdę. Teraźniejszością kłamstwa jest jego przyszłość. W innym tekście Tischner wprowadza pojęcie wyobraźni, która zniekształca rzeczywistość w ten sposób, że jest nakierowana na powrót przeszłości będącej retrospekcją w czas miniony. Mowa tu o melancholii¹⁵⁵. Kłamstwo natomiast znie-

podaje przykład ludzi wielkich, którzy odcisnęli swoje piętno w historii, poprzez terror i gwałt. Dzisiaj już się nie pamięta o ofiarach, lecz o tych, którzy potrafili przejść obok dramatu ludzkiego, nie pochylając się nad nim. Raskolnikow stwierdza, że zabił staruszkę, aby w ten sposób pozbyć się choroby. Zmianę oceny jego własnego zachowania przyniesie dopiero miłość. W pierwszym przypadku przewrotność polega na tym, że prawda staje się fałszem, a fałsz prawdą. Zabójstwu towarzyszy wewnętrzna uluda i przekonanie Raskolnikowa, że oprze się wyrzutom sumienia. W drugim przypadku, w spotkaniu z ukochaną, bohater Dostojewskiego zrozumiał, że uczynił zło swoim ofiarom, a także ukochanej Sonii, która niezważając na chłód z jego strony, towarzyszyła mu na zesłaniu. Dopiero podczas rozmowy z nią odczuwa, że jego świat nie jest światem innych, że uczynił zło; dochodzi wówczas do przełomu w jego myśleniu. Por. F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, przeł. C. Jastrzębiec-Kozłowski, London 1992, s. 252 i 500.

¹⁵⁴ „Udawanie wartości” nazywa Tischner obłudą: „w każdym kłamstwie kryje się hołd kłamcy dla prawdy” (FD, 112).

¹⁵⁵ W *Powtórzeniu* patrzy Kierkegaard na melancholię z perspektywy wspomnienia i powtórzenia. Wspomnienie jest powrotem do tego, co już się zdarzyło, gdy tymczasem powtórzenie jest wspomnieniem, które wybiega w przyszłość. Właśnie we wspomnieniu zakochanego chłopca dostrzega Kierkegaard załazek melancholii. Zauważa paradoks: z jednej strony miłość podsyca się wspomnieniem, trwa dzięki wspomnieniu, z drugiej zaś życie kończy się we wspomnieniu. Z czasem związek chłopca i dziewczyny zaczyna się psuć. Chłopiec widzi, że unieszczęśliwił dziewczynę, ale nie widzi w sobie winy; odczuwa smutek i popada w melancholię. Wspomnienie przeszłości skonfrontowane z rzeczywistością doprowadza go do tego, że zaczyna grać. Nie może wyznać, nie może wyrazić swoich uczuć i przemyśleń, by nie sprawić, że dziewczyna będzie żyć wspomnieniami, dlatego postanawia ją rozweselać i wprowadzać przez poetycką grę świat uludy, fałszu. Kierkegaard zauważa już wcześniej, obserwując swojego przyjaciela, że zakochując się, popada w stan zawieszenia, który prowadzi ostatecznie do melancholii, do obojętności istnienia i nieist-

kształca terażniejszość w ten sposób, że otaczającą rzeczywistością staje się budowanie przyszłości. Zbrodnia Raskolnikowa nie jest w takim sensie zbrodnią, lecz budowaniem przyszłości. Nikczemność i zbrodnia przeobrażają się w cnotę poprzez przedstawienie rzeczywistości, która wydarza się w terażniejszości, na przyszłość. Zbrodnia jest prawdą, ponieważ przyszłości nikt nie może przewidzieć. Słuszne wydają się zatem słowa Karola Tarnowskiego twierdzącego, że Tischner jest filozofem, dla którego aksjologia jest „tu i teraz”. Przeciwstawieniem się kłamstwu jest sięgnięcie po rzeczywistość, która jest terażniejszością. Podejście Raskolnikowa do własnej zbrodni prowadzi do wniosku, że prawda i prawdomówność kształtują przyszłość, jest ona tworzywem w rękach artysty.

Prawda jawi się tu w horyzoncie rozumu pospolitego i politycznego. Rozum pospolity jest rozumem, który przejawia się poprzez przekonanie o obiektywnej rzeczywistości, w odróżnieniu od politycznego, który ma celu zdobycie władzy. Tischner przedstawia te dwa rodzaje rozumu, aby pokazać ich sens w przypadku zbrodni Raskolnikowa. Rozum pospolity opiera się na ocenie zaistniałej sytuacji – „jest Raskolnikow, jest i lichwiarka, jest też i zbrodnia”. Kłamstwo musi zatem zniekształcić rzeczywistość. Wszelkie kłamstwo powoduje, że scena dramatu, która stanowi „o czym” kłamstwa, inaczej jest rozumiana przez kłamiącego, a inaczej przez okłamywanego. Kłamstwo sprawia, że czas dla kłamiącego nie jest linearny, nie jest zwykłą ciągłością, lecz odróżnia stan przed i po zbrodni. Zabójstwo lichwiarki powoduje, że dla Raskolnikowa czas biegnie inaczej. Bohater musi ukryć fakt, że dokonał zbrodni, stworzyć pozory, że to w ogóle nie było możliwe. Do swoich racji musi przekonać innych ludzi. Zbrodnia, która wynikała z porzucenia dobra i wyboru zła, musi posłużyć się zniekształceniem prawdy. Zabójca musi przemyśleć swoje argumenty, aby fakty świadczyły za niemożliwością popełnienia zbrodni. Raskolnikow, aby przekonać do swojej nowej rzeczywistości, zaciera ślady. Kłamstwo to nie tylko podwójna scena, ale również zniekształcenie wzajemności relacji. W kłamstwie drugi człowiek staje się osobą wyrażoną w strukturze Ty, ale równocześnie w strukturze On. Wymaga to więc ogromnej czujności od kłamcy, by mógł balansować między relacjami Ja–Ty oraz Ja–On¹⁵⁶. Po przez przygotowanie rzeczywistości nadwyrażam symetryczność i wzajemność relacji.

nienia wybranki. W relacje wkrada się jednak fałsz, obraz powstały w wyobraźni. Dziewczyna jest szczęśliwa, nie podejrzewając, że żyje ułudą. Por. S. Kierkegaard, *Powtórzenie. Próba psychologii eksperymentalnej przez Constantina Constantinus*, przeł. i wstęp B. Świdorski, Warszawa 1992, s. 51–58.

¹⁵⁶ Parę relacji Ja–Ty i Ja–Ono przedstawia Buber: „Świat ma dwojakie oblicze dla człowieka, tak jak dwojaka może być ludzka postawa. Postawa człowieka jest dwojaka, tak jak dwojakie są podstawowe słowa, które może on wypowiadać. Podstawowe słowa nie są pojedynczymi słowami, lecz parami słów. Jednym podstawowym słowem jest para słów Ja–Ty. Drugim jest para słów Ja–Ono, przy czym, bez naruszenia słowa podstawowego. Ono może być zastąpione przez On lub Ona. Tym samym dwojakie jest także Ja człowieka. Bowiem Ja podstawowego słowa Ja–Ty jest inne niż Ja podstawowego słowa Ja–Ono”, M. Buber, *Ja i Ty*, s. 39n.

Czułość kłamcy polega na tym, że oczekuje od swojego adwersarza mówienia prawdy. Sam kłamca oczekuje prawdy ze strony okłamywanego. Gramatyka kłamstwa rozczepia Ja-dla-Innego od Ja-dla-siebie. Kłamstwo sprawia, że scena i relacja są rozdwojone. To zapoczątkowane w horyzoncie obcowania bycie „dla” oznacza w przypadku kłamstwa zerwanie symetrii. Jedna prawda jest dla mnie, druga dla innego człowieka. Dlatego kłamca musi mieć dobrą pamięć, aby nie dopuścić do stanu, w którym moja prawda stanie się prawdą Innego.

W *Filozofii człowieka* Tischner przedstawia strukturę Ja-dla-Innego oraz Ja-dla-siebie, w której odsłania się fenomen kłamstwa. Przykładem pierwszej struktury jest odpowiedzialność u Lévinasa, przykładem drugiej filozofia Hegla. Hegłowskie Ja-dla-siebie odsłania polemiczny charakter struktury, w której pojawia się ograniczenie dla Ja-dla-siebie w postaci innobytu. Dzięki negacji innobytu dochodzę jednak do siebie i włączam to, co inne, do siebie. Wyraźnie ujawnia się tu zwrot ku sobie jako przeciwstawienie się sobie. Dla Hegla ten ruch oparty na przeciwstawieniu dotyczy procesu dochodzenia do samoświadomości, w nim konieczny jest innobyt. Stajemy się tymi, którymi wcześniej nie byliśmy; dotyczy to jednak także tego, co zewnętrzne. Tischner w odniesieniu do prawdy stawia pytanie, czy człowiek jest „dla siebie”, czy „przeciw sobie”. Zwrócenie się przeciwko sobie dla siebie ujawnia grę pozorów i fałszu prowadzącą do wizji manichejskiej, w której do dobra potrzebne jest zło. Kłamstwo dotyczy mnie i mojej samoświadomości. W wizji Lévinasa Ja-dla-Innego dotyczy etyki opartej na podwójnej moralności: prawdzie dla mnie, jak i prawdzie dla Innego. Ta rozbieżność jest pierwszym przejawem porzucenia symetrii relacji poprzez kłamstwo. Dla Lévinasa Ja-dla-siebie zmienia się w bycie-dla-Innego poprzez danie czegoś z siebie. Aby móc siebie ofiarować, muszę coś posiadać. Tym czymś jest dobro, które przekazuję drugiemu człowiekowi. Ofiara z siebie jest także – jak u Hegla – byciem-przeciwko-sobie, ale tylko w pewnym sensie, ponieważ zakłada, że wyrzekając się tego, co moje, pozwalam wnikać temu, co Boskie we mnie. „[...] zbawca wyzwala, ale sam nie staje się właścicielem” (FCz, 110). Ofiarowanie siebie, jak i metafora wykupu stanowią klucz do filozofii Lévinasa. W ofiarowaniu się za Innego ukazuje się to, że człowiek jest odpowiedzialny za drugiego. Bycie-dla-siebie w konfrontacji z byciem-dla-Innego przekształciło się w Ja-dla-Innego. Problem prawdy i kłamstwa dzięki idei substytucji już staje się problemem odpowiedzialności za drugiego.

Żywioł piękna, podobnie jak żywioł prawdy, jest ukazywany w *Filozofii dramatu* z perspektywy faktyczności zła. Tischner w odczycie zatytułowanym *Myślenie w żywiole piękna* wygłoszonym na sympozjum „Wartościowanie i ocena w badaniach literackich”, zorganizowanym przez Katedrę Kultury Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w 1982 roku, wskazuje na dwie płaszczyzny rozumienia – estetyczną (artystyczną) oraz filozoficzną. Pierwsza zmierza do piękna, druga do poznania prawdy. Dla Tischnera przykładem, w którym ujawnia się różnica między myśleniem filozoficznym a estetycznym, jest myśl Nietzschego i Heideggera. Nietzsche wyraża pogląd, że w myśleniu

filozoficznym nie musi chodzić o prawdę¹⁵⁷. W przypadku Heideggera więź ta wygląda inaczej, tj. opiera się na pierwotnym zapytaniu o myślenie (por. CZM, 88nn). Prawda wyrasta przez zbliżenie się do Mnemosyne, która jest matką muz, także muzy sztuki. Dla Heideggera prawda jest pięknem. Jednak ani myślenie estetyczne Nietzschego, ani filozoficzne Heideggera oparte na prawdzie nie koncentruje się na relacji dialogicznej, lecz na przeżyciu estetycznym i prawdzie, która jest zawsze moja. Dlatego tak w *Filozofii dramatu*, jak i *Filozofii człowieka* Tischner ukazuje prawdę z perspektywy relacji międzyludzkiej. W relacji tej bowiem dochodzi do potwierdzenia siebie, do usprawiedliwienia, ale również do potępienia, odrzucenia wartości innych oraz własnej. W wywiadzie Anny Karoń-Ostrowskiej Tischner odpowiada na pytanie o to, czym jest błędzenie w trzech żywiołach¹⁵⁸. Twierdzi, że w błędzeniu chodzi mu o szczególny rodzaj prawdy, jaką jest prawda sokratejska. W niej zaś o rodzenie się prawdy o samym sobie. To poszukiwanie prawdy prowadzi do pewnego rodzaju zbawienia. Owo poznanie samego siebie odbywa się w walce, spieraniu się o nie. W sporze o samego siebie jestem postawiony w sytuacji koniecznego wyboru, mogę zdecydować się na podjęcie walki albo na ucieczkę. Tischnerowi nie chodzi jednak o samo poznanie, lecz o uświadomienie sobie, kim jestem. „Jest to rodzenie samoświadomości: zdobywam świadomość, że jestem tchórzem, gdy mam świadomość, że stchórzyłem. Świadomość rodzi mnie do tego, kim jestem, kim się staję”¹⁵⁹. Ta konstatacja Tischnera pokrywa się z jego analizą samoświadomości (konscjentywności) podejmowaną w *Fenomenologii świadomości egotycznej* (1972). Tischner twierdzi wówczas, że jeśli doznaję jakiegoś bólu znaczy to, że mam świadomość bólu. Nie sposób doznawać, poznawać czegoś bez posiadania samoświadomości. Żywioł prawdy jest zatem rozumiany jako sokratejskie poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o prawdę o samym sobie, polega na ukazaniu mojej samoświadomości bycia sobą, tzn. kim jestem.

Tischner odsłania przed nami fakt, że człowiek poszukuje własnego utwierdzenia, potwierdzenia tego, kim jest. Wychodząc poza siebie, pragnie potwierdzenia, kim jest; ta prawda odsłania mu się na poziomie samoświadomości. Dopiero jednak w horyzoncie dobra i zła pojawia się u Tischnera wzajemność, a także odpowiedzialność za Innego w obliczu cierpienia drugiego człowieka. Podstawą Ją aksjologicznego wbrew temu, że przyczynkiem do jego powstania jest przeżycie wartości, jest jednak pierwotna otwartość na poziomie agatologii, sumienie, które „daje do

¹⁵⁷ Friedrich Nietzsche zauważa, że nie prawda jest najwyższą wartością, lecz praktyczne użycie. Człowiek chce tylko wówczas prawdy i tylko wówczas na nią się powołuje, jeśli przynosi mu ona korzyść. Dla Nietzschego ważniejsze niż dobro jest piękno. Por. F. Nietzsche, *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*, [w:] idem, *Pisma pozostałe 1862-1875*, przeł. B. Baran, Kraków 1993, s. 184.

¹⁵⁸ *Spotkanie*, z ks. J. Tischnerem rozmawia A. Karoń-Ostrowska, s. 137.

¹⁵⁹ *Ibidem*, s. 138.

myślenia”¹⁶⁰ oraz nawołuje: *chciej-chcieć, zachęca do działania*. Spotkanie człowieka z człowiekiem jest dobrem, które jest mi dane. To doświadczenie dobra zakłócone jest jednak przez zło, które niszczy wzajemność, symetrię spotkania. Początkowo zło ma charakter zewnętrzny, ale z czasem ogarnia mnie, moje myślenie i staje się moim złem. Ostatecznie piękno i prawda ustępują miejsca doświadczeniom dobra i odpowiadania za drugiego.

Żywioł dobra i wartości – aksjologia i ontologia

Pierwotna struktura odpowiedzialności jako „wobec kogoś” jest otwartością na drugiego człowieka. Podstawą tej otwartości jest dobro. Ten pozytywny aspekt odpowiedzialności jako wzajemnej relacji między człowiekiem a człowiekiem ma również swoje przeciwieństwo, jakim jest zło wynikające z przerwane dialogu. Pociągnięcie do odpowiedzialności za popełnioną winę opiera się na zerwaniu wzajemności, symetrii w relacji człowieka z człowiekiem. Fragment *Filozofii dramatu*, w którym Tischner rozważa zagadnienie żywiołu dobra, w „*Analecta Cracoviensia*” zatytułowany został *Spotkanie w horyzoncie zła*. W spotkaniu ukazała się relacja z drugim człowiekiem jako wyzwanie, jako możliwość dramatu, ale i ocalenia. W horyzoncie dobra zerwanie symetrii dobra i bycia budzi człowieka do myślenia (por. MWW, 517n), przeżycie wartości – aksjologia – zaprasza do zaangażowania się, do działania, dopiero wówczas odsłania się horyzont zła. W wyniku działania popełniam zło i przyjmuję na siebie winę. Dla Tischnera doświadczenie zła nie objawia się pierwotnie w akcie intencjonalnym, lecz – co już wcześniej sygnalizowałem – w oparciu o fenomenologię Ja egotycznego, posługując się językiem Husserla, w tle świadomości. Ta analiza konsekwentności uwypukla fakt, że pierwotne doświadczenie aksjologiczne konstituuje się na poziomie samoświadomości. Podobnie w trzech żywiołach przedstawionych w *Filozofii dramatu* – mimo że u Tischnera pojawia się problem sceny, którą poznajemy za pomocą aktów intencjonalnych, nakierowanych na przedmiot, to jednak kluczowym zagadnieniem jest proces samoświadomości. Pojawiająca się groźba czy pokusa jako przedmiot poprzedzona jest odczuciem bólu, groźby. Tischner wydaje się w taki sposób analizować problem wciągania człowieka w zło. Kiedy przedstawia on zagadnienie możliwości spotkania drugiego człowieka, odpowiedzialność ukazuje się jako udzielenie odpowiedzi na pytanie etyczne płynące od drugiego człowieka. Odpowiedzialność ukazywana była w horyzoncie agatologiczno-aksjologicznym. W *Spotkaniu*

¹⁶⁰ Określeniem „dawać do myślenia” posługuje się także Heidegger w *Co zwie się myśleniem*. Przedstawia on wówczas problem tego, że „jeszcze nie myślimy”. Współczesna nauka, a także filozofia, oparte na pragmatycznym wymiarze rzeczywistości, porzuciły myślenie. To, że nie myślimy, powinno dawać nam do myślenia, rozpoczynając w ten sposób zwrot ku źródłowemu myśleniu. To dawanie do myślenia ma poważne znaczenie, ponieważ otwiera przed nami to, co dopiero nadchodzi (por. CZM, 68nn).

w horyzoncie zła poprzez idee duchowe i ich wzajemne rozdzielanie odpowiedzialność pojawia się w nowym kontekście. Nie jest to już odpowiedzialność w pierwotnym sensie, lecz wtórnym. To odpowiedzialność za zerwanie dialogu, za zdradę. Przedstawiona jest ona już nie w znaczeniu agatologiczno-aksjologicznym, lecz aksjologiczno-ontologicznym.

Odpowiedzialność w horyzoncie ontologii i aksjologii

Wzajemność może ulec zniszczeniu nie tylko poprzez posiadanie w stadium estetycznym (termin Sorena Kierkegaarda¹⁶¹) czy poprzez zniekształcenie prawdy, kłamstwo w stadium etycznym, ale przede wszystkim w „przewartościowaniu wartości” (*Umwertung aller Werten*)¹⁶² lub w odrzuceniu dobra. Wśród żywiołów piękna, prawdy i dobra najważniejszym staje się dla Tischnera żywioł dobra, w którym ujawnia się odpowiedzialność. W nim odsłania się problem dobra w sensie agatologicznym, ale i aksjologicznym. W *Filozofii dramatu* na plan pierwszy wysuwa się doświadczenie dobra i zła. W żywiole dobra Tischner poszukuje odpowiedzi na pytanie o rolę zła i fenomenu jego ucieleśnienia się w człowieku. To zmaterializowanie zła w człowieku oznacza, że możemy zarówno doświadczać złego człowieka, jak i zła jako zła. Tischner podkreśla, że zło w sensie spotkania jest złem, które wykracza poza ontologiczny charakter¹⁶³, i dlatego potrzebuje ono nowej dziedziny, która je zbada. Zło nie odnosi się do bytu, lecz zasadza się na relacji międzyludzkiej. Można powiedzieć, że zło nie jest przedmiotem rozumienia, lecz doświadczenia. Poprzez to doświadczenie Inny wydaje mi się zły. Doświadczeniu zła towarzyszą przeciwstawne wobec siebie doznania, takie jak cierpienie, rozkosz, przyjemność. Te ambiwalentne doznania sprawiają, że jesteśmy w horyzoncie złudzenia i pozoru. Zło ma moc oddalania i zbliżania zarazem. Tischner próbuje cofnąć się do pierwotnego fenomenu zła, tj. do groźby (która prowadzi do odruchu ucieczki) i pokusy (która prowadzi do odruchu zbliżenia). Zło jest ucieczką od człowieka, ale także pokusą. Ucieczka jest oddaleniem się od Innego,

¹⁶¹ W filozofii Sorena Kierkegaarda możemy wyróżnić trzy stadia: estetyczne, etyczne i religijne. W stadium estetycznym kluczowym problemem jest posiadanie.

¹⁶² Nietzsche w swoim dziele *Wola mocy* umieszcza podtytuł *Próba przemiany wszystkich wartości*. O „przewartościowaniu wartości” wspomina m.in. we fragmencie poświęconym idei wiecznego powrotu, por. F. Nietzsche, *Wola mocy*, przeł. S. Frycz, K. Drzewiecki, posł. B. Banasiak, Kraków 2006, s. 270. Problem ten w nawiązaniu do Nietzschego podejmuje Heidegger w dziele *Nietzsche* (przeł. A. Gniazdowski [et al.], oprac. nauk. i wstęp C. Wodziński, t. 1, Warszawa 1998, s. 20 i 536; t. 2, Warszawa 1999, s. 36 i 85, *Biblioteka Współczesnych Filozofów*).

¹⁶³ Tischner, przedstawiając problem zła dialogicznego, nie porównuje go z Heideggerowskim byciem, ontologią Heideggerowską, lecz z klasycznym rozumieniem, w którym zło jest pojmowane jako brak bytu: „To, co jest, dobre jest, o ile jest; byt jest dobrem, zło niebytem. Kluczowym pytaniem ontologii jest zawsze – rozmaicie zresztą formułowane – pytanie o sposób istnienia zła” (FD, 140).

pokusa jest jego przyciąganiem. Zło straszy i grozi, ale i przyciąga do siebie. Według Tischnera zło właśnie dlatego jest pojmowane jako zjawisko¹⁶⁴, która budzi w człowieku strach i zagrożenie. To dlatego człowiek próbuje przed nią uciec. Tischner wspomina o dwóch rodzajach ucieczki. Pierwszy to ucieczka przed sceną, która wywołuje w nas poczucie zagrożenia szczęścia, powoduje, że uciekamy przed tym, co jest ontologicznym zagrożeniem. Drugi to ucieczka przed dialogiem. Ucieczkę przed sceną opiera się na poznaniu mającym za podstawę intencjonalność, natomiast ucieczka przed dialogiem ugruntowana jest na przeżyciu wartości. Doświadczenie zła wiąże się z odczuciem groźby i strachu. Wywołuje w nas poczucie zagrożenia, które sprawia, że chcemy uciekać przed nim. Odruch ucieczki może przybierać, według Tischnera, różne formy, jak ucieczka od widoku albo ucieczka jako zerwanie dialogu. Ucieczka od widoku jest ucieczką od sceny, a także od złego człowieka. Ucieczka jako zerwanie dialogu jest próbą odrzucenia, stłumienia doświadczenia Innego, jest wyzbyciem się odpowiedzialności za niego.

Zrywając więzi dialogu, chcemy stłumić wszelki ślad doświadczenia zobowiązania, ślad wszelkiej *od-powiedzialności*. Nie chcemy pytać, nie chcemy dawać odpowiedzi. Nie chcemy mieć udziału w żadnej rozmowie ani faktycznej, ani możliwej. Obydwie ucieczki mają jednak jedno i to samo źródło – przeświadczenie, że inny człowiek jest w jakimś sensie zły. Właśnie to przeświadczenie – przeświadczenie o *złości* drugiego człowieka wywołuje odruch ucieczki oraz próbę zamazania wszelkich śladów obecności (FD, 148).

Oznacza to, że przyczyną ucieczki przed drugim jest przeświadczenie o tym, że jest on człowiekiem złym. Ta konkluzja wynikająca z chorej wyobraźni – że drugi człowiek jest zły – prowadzi mnie do odrzucenia jego osoby. W cytowanym fragmencie Tischner, mówiąc o wszelkim śladzie zobowiązania i *od-powiedzialności*, przedstawia odpowiedzialność jako udzielenie odpowiedzi drugiemu człowiekowi. Odrzucenie odpowiedzialności ujawnia się w złu jako ucieczce od dialogu, ponieważ drugi człowiek jawi się nam jako zły. Obie ucieczki nie są tylko powierzchownym odrzuceniem tego, co zewnętrzne, ale ukazują stan naszej samoświadomości. W tle pojawia się zagrożenie, które zawiera w sobie niepokój powstały w wyniku stwierdzenia, że drugi człowiek jest zły. W człowieku rodzi się pragnienie ucieczki przed złem, w tym przypadku przed złym człowiekiem. Skoro człowiek, z którym razem budowałem dialog, jest zły, nie mogę za niego być odpowiedzialny, nie mogę udzielić mu wsparcia.

¹⁶⁴ Tischner w wywiadzie przeprowadzonym przez Annę Krońską-Ostrowską na pytanie o to, czym jest zjawisko, odpowiada, że jest to „[...] fenomen, który zjawia się między «ja» i «ty». Kreujemy tę zjawę własnym spojrzeniem, a trochę ona nas kreuje: ma w sobie zwierciadło złośliwego geniusza, zamazującego prawdziwy obraz”, *Spotkanie*, z ks. J. Tischnerem rozmawia A. Krońska-Ostrowska, s. 140. Zło dla Tischnera wyrasta z iluzji, z gry wyobraźni, która zakłóca nasze pierwotne odniesienie do dobra.

Doświadczenie zła

Zło można widzieć i uciekać od niego, ale można także doznawać zła poprzez zmysł słuchu. Te dwie różne tradycje – kulturę starogrecką z dostrzeganiem prawdy za pomocą wzroku (prawdę się widzi) oraz tradycję żydowską (prawda daje się nam słyszeć) – ukazuje Tischner w doświadczeniu zła. Bóg wzywa swoich wybrańców po imieniu. Oni słyszą Boga, lecz Go nie widzą. Ucieczka od widoku oraz ucieczka od dialogu prowadzą do rozróżnienia zła na ontologiczne i dialogiczne. To drugie zło jest *par excellence* złem w horyzoncie dramatu, tzn. zdradą, odrzuceniem wierności. W sensie ontologicznym zło jest jedynie nieszczęściem¹⁶⁵. Na poziomie spotkania i wzajemności w *Filozofii dramatu* Tischner nakreśla problem dobra i wartości, przestrzeń agatologiczną i aksjologiczną, nawiązując do rozważań zawartych w rozprawie habilitacyjnej oraz do powstających w tym okresie artykułów o Ja transcendentalnym. Ukazuje złudne zło, które budzi w człowieku lęk i niepokój. Tak przedstawione zło dotyczy dobra, ale i prawdy. Różnica między doświadczeniem zła w horyzoncie spotkania a doświadczeniem go w horyzoncie ontologicznym nawiązuje do filozofii Husserla. Po redukcji fenomenologicznej i transcendentalnej pozostaje czyste Ja transcendentalne oraz świat (*resp.*, w przypadku Heideggera, bycie [*Sein*])¹⁶⁶. Dla Tischnera oznacza to konieczność zbadania samoświadomości Ja egotycznego wraz z jego odniesieniem do tego, co zewnętrzne, a to ostatecznie sprowadza się do relacji z drugim człowiekiem. W rozprawie habilitacyjnej rozważa on problem ontologii w zakresie formalnym i materialnym. Przebija się tam jednak również wątek egzystencjalny w nawiązaniu do Heideggera i jego ontologii, szczególnie do pojęć troski i trwogi. Nieszczęście zła ontologicznego polega na tym, że człowiek pozostaje sam, pozostaje w kręgu troski o swoje własne bycie. Również zło, które pojawia się w spotkaniu, budzi strach i lęk. Te przestrzenie bycia i spotkania, powstające z namysłu nad Ja aksjologicznym, poprzez gry pozorów, lęku i trwogi wzajemnie na siebie oddziałują. To przechodzenie od bycia do Ja aksjologicznego stanowi przestrzeń sporu, ale i odniesienia Tischnera do Heideggera. Tischner nie potrafi wyzbyć się problematyki bycia w refleksji nad Ja aksjologicznym. W tej przestrzeni napięcia¹⁶⁷ wyłania się szczególnie rodzaj odpowiedzialności jako wewnętrznego zobowiązania wobec własnego bycia *vel* bycia drugiego człowieka. Ta odpowiedzialność jest w pewnym sensie otwartością na drugiego człowieka, która musi być również otwartością na scenę.

¹⁶⁵ Tischner w *Filozofii człowieka* wyjaśnia, na czym polega nieszczęście. Jest ono rezultatem działania sił natury oraz skończonego charakteru człowieka, jego śmiertelności (por. FCz, 16n).

¹⁶⁶ Głównym problemem, który widzi Heidegger u Husserla jest to, że nie ma świata w Ja transcendentalnym. Późniejsze dzieła Husserla ukazują ten problem, lecz z innej perspektywy.

¹⁶⁷ W tym sensie u Romano Guardiniego pojawia się określenie *Spannungseinheit*, napięcia, które ma siłę jednoczenia, por. R. Guardini, *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, Mainz 1925, s. 21, 101n.

Zło ontologiczne i nieszczęście

Zło ontologiczne pojawia się na poziomie sceny. Tischner na początku *Filozofii dramatu* mówi o trzech rodzajach otwartości, jednym z nich jest otwartość na scenę. Omawia problem otwartości w odniesieniu do filozofii Husserla i Heideggera. Zło w sensie ontologicznym rozumiane jest przez Tischnera jako brak w bycie [*Seiende*]. Ta wykładnia mija się jednak z interpretacją samego Heideggera i jego ontologią, w której postuluje odrzucenie zła jako braku i zwrócenie się ku prawdzie bycia. W nawiązaniu do zła ontologicznego Tischner stawia pytania o zasięg zła i jego obszar. Zauważa, że zło jako brak w bycie zawsze prowadzi do porównywania wartości. Dlatego zło tak rozumiane staje się dla człowieka nieszczęściem. Pojawia się ono w horyzoncie ontologicznym, w którym zło jest brakiem doskonałości¹⁶⁸. Niedoskonałość musi zawsze iść w parze z pojęciem bycia. Interpretacja zła w sensie ontologicznym odnosi się do świata sceny, do świata przedmiotów. Zło jawi się w takim znaczeniu na poziomie intencjonalno-przedmiotowej świadomości świata. Zło ontologiczne zakłada zatem, że posiadamy już jakąś świadomość przedmiotu. Czy jednak słusznie Tischner przyjmuje, że filozofia Heideggera jest filozofią sceny? Heidegger koncentruje się na byciu-w-świecie i nie sposób mówić o *Dasein* bez uwzględnienia jego świata, w który jest rzucony. Świat Heideggera nie jest jednak przedmiotem, lecz dotyczy tego, co uprzednie względem zewnętrznej rzeczywistości. Odsyła ono do możliwości, która umożliwia mówienie o rzeczy jako przedmiocie, o tym, co nas otacza. Dla niego istnieje coś, co uprzedza myślenie intencjonalne o przedmiocie, jest tym ontologiczne pytanie o bycie. W kontekście bycia zło nie jest brakiem bytu, ponieważ Heidegger kategorii zła i dobra nie używa, lecz właściwy i niewłaściwy sposób bycia. Niewłaściwy sposób bycia nie jest zaprzeczeniem, ale integralną częścią bycia-w-świecie¹⁶⁹. Bycia nie można traktować jako

¹⁶⁸ Niedoskonałość jest wynikiem pewnego braku, jakiejś ułomności. To stanowisko Tischnera stoi w sprzeczności z poglądami Heideggera, który twierdzi, że nie można interpretować ontologii z perspektywy jakiegoś bytu, podobnie jak jego braku. Brak oznaczałby, że mamy już pewien wzorzec, do którego odwołujemy się, stwierdzając, że czegoś w nim brakuje. Heideggerowi chodzi bowiem o bycie bytu, które w sposób źródłowy nie odnosi się w pierwszym rzędzie do cech, jakie posiada, lecz do samego własnego bycia. Interpretacja braku pojawia się w trakcie ukazywania problemu nicości. Heidegger twierdzi, że nauka i współczesna filozofia boją się podejmować problemu nicości. Nicość nie jest jednak rozumiana jako brak czegoś, lecz przez prymat prześwitu bycia. Tischnerowi prawdopodobnie – mimo iż uważa, że filozofia Husserla i Heideggera jest filozofią sceny – chodzi o klasyczne ujęcie zła ontologicznego jako braku, niedoskonałości. Wpisuje się on raczej w dyskusję z zarzutami kierowaną wobec myśli tomistycznej, którą krytykuje Heidegger, próbując przezwyciężyć istniejącą metafizykę.

¹⁶⁹ Heidegger odrzuca Husserlowskie Ja transcendentalne i koncentruje się na tym, co uprzedza wszelką świadomość Ja (postulat Husserla). Heidegger już w *Zur Bestimmung der Philosophie 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (1919), *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie* (GA 56-57) czy *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 58) próbuje przezwyciężyć problem relacji między podmiotem i przedmiotem, pokazując otwartość przez pry-

opozycji do dobra¹⁷⁰. Także śmierć jawi się w kontekście ontologii jako koniec życia i jest złem. Sam Heidegger jednak tak nie twierdzi. Czy zatem Tischner miał na uwadze innego typu ontologię? Tischnerowi chodzi raczej o ontologię w klasycznym rozumieniu, tj. taki pogląd, który opiera się na złu jako braku dobra. Niedoskonałość jest tu rozumiana jako brak szczęścia. To ona wywołuje w nas odczucie nieszczęścia, któremu towarzyszy przeświadczenie, że (1) nie przewidzieliśmy i (2) nie potrafiliśmy zaplanować nad sytuacją. Tischner zauważa różnicę między odczuciem nieszczęścia pochodzącym z ontologii a doświadczeniem zła. Zło nie ma wymiaru ontologicznego w klasycznym sensie, lecz dialogiczny, wydarza się w przestrzeni dialogicznej. Tischner powołuje się na sposób usprawiedliwienia się Glouceстера w dramacie Szekspira. Przekonuje on Annę, że morderstwa, których się dopuścił, są nieszczęściem, a nie zbrodnią. Zabił jej męża jedynie z miłości do niej. Wydaje się, że interpretacja ontologii jako nieszczęścia nie upoważnia do rozszerzenia zła pochodzącego ze sceny o filozofię Heideggera.

Spotkanie jest szczególnym rodzajem doświadczenia. Nie można go z niczym porównać. Tischner zauważa, że spotkaniu towarzyszy piękno, które z jednej strony otwiera, inspirowane spotkaniem, z drugiej zaś prowadzi na manowce¹⁷¹. Zaprezentowane wcześniej żywioły piękna, prawdy i dobra są horyzontem, w którym odsłania się problem wzajemności. Dramat człowieka konstytuuje się w przestrzeni piękna, dobra i prawdy. Każde z nich oddziałuje na siebie nawzajem. Odrzucenie dobra jest również porzuceniem prawdy i piękna. Każdy z tych żywiołów może stać się swoim zaprzeczeniem – prawda nieprawdą, piękno brzydotą, a dobro złem. Wszystko to jednak jest grą pozorów, grą wyobraźni, która czyni z tego, co wyobrażone, nową prawdziwą rzeczywistość¹⁷².

zmat poręczności. Heidegger zamienia wówczas refleksję fenomenologiczną na analizę fenomenologiczno-hermeneutyczną. Refleksja nad doskonałością nie jest istotna dla filozofii Heideggera, lecz wypływa z klasycznej koncepcji zła. Tischner pokazuje, że u Heideggera dążenie do śmierci nosi znamiona nieszczęścia i dramatyczności. W jego myśli nie chodzi o Innego, lecz o nastrój. Heidegger jednak nie tylko zajmuje się kwestią poręczności, ale również współbycia.

¹⁷⁰ Heidegger stwierdza w *Liście o humanizmie*, że etyka nie jest pojmowana jako opozycja do dobra, ale że jest już ontologią (por. ZD, 306n). Dzieje się to dlatego, że etyka oznacza zastanowienie się nad pobytem człowieka, a myślenie jest myśleniem o prawdziwym byciu. Heidegger podaje jako przykład myśl Heraklita i jego stwierdzenie o tym, że miejscem pobytu (z którym oswoiliśmy się) jest dla człowieka przestrzeń otwarta na uobecnienie się Boga (Tego, którego oswoić nie można). Także w swoich wcześniejszych dziełach Heidegger wspomina o dobru i byciu, który uprzedza klasyfikację na dobro i zło moralne, analizując *Etykę nikomachejską* i zagadnienie współbycia, *koinonia* (por. GA 18, 65nn).

¹⁷¹ Pojęcia „manowce” używa Tischner w książce zatytułowanej *Książdz na manowcach* (Kra-ków 2000).

¹⁷² U George’a Berkeleya *percipii* jest równe *esse*. To, co spostrzegane, ale także to, co jest przedmiotem wyobraźni, istnieje, por. G. Berkeley, *Traktat o zasadach ludzkiego poznania, w którym poddano badaniu główne przyczyny błędów i trudności w różnych dziedzinach wiedzy oraz*

Zło dialogiczne

Wyobraźnia może sprawić, że człowiek odczuwa lęk, zagrożenie, ale i pozorne szczęście. Groźba jest wyrażana poprzez tryb warunkowy: jeśli coś zrobimy, czeka nas nagroda, jeśli natomiast zaniechamy, odrzucimy, czeka nas zło. Zło w tym sensie jest dwuznaczne, tj. grozi i obiecuje. Tischner powołuje się tu na biblijny przykład Ewy i jej kuszenia. Zło staje się nieoczywiste i pojawia się w sytuacji wieloznacznej. Owoc z drzewa poznania dobra i zła kusi Ewę. Prawdziwe zło wyłania się dopiero wówczas, gdy pojawia się w relacji człowieka do człowieka *vel* człowieka do Boga. Dopiero wtedy wymiar zła przybiera właściwy charakter, tj. przestrzeni spotkania. Z tej racji zło nie jest, lecz się zjawia, jest fenomenem, zjawiskiem¹⁷³. Polskie pojęcie „zjawia” zawiera w sobie ambiwalentne komponenty: kłamstwo i prawdę, groźenie i nęcenie. Jak sygnalizował Tischner, zło ontologiczne pojawia się w horyzoncie czasu. Groźba odsyła do przyszłości czasowej i sprawia, że przyszłość ta jest przed nami zamknięta. Powoduje ona, że osobowość człowieka dzieli się na wewnętrzną i zewnętrzną. Z jednej strony koncentruje się na własnym odczuciu lęku i trwogi, z drugiej zaś na wystawieniu się na działanie zła. Oprócz uczucia lęku o sobie oraz dotyku samego zła pojawia się również trzeci element, jakim jest wyobraźnia¹⁷⁴. Z wielokrotnia ona odczucie lęku, ale też samego zła. Odczucie groźby i lęku może powodować poważne zahamowania, np. osłupienie. Gdy je odczuwam, świat, w którym żyję, staje się dla mnie obcy. Jednak to nie ontologiczne uwarunkowania, lecz właśnie dialog człowieka z człowiekiem jest podstawą, na której opiera się zjawia. Spór wokół zakazanego owocu jest projektem posiadania, który ostatecznie przechodzi w prawo do istnienia. Zło jednak sprawia, że życie musi być usprawiedliwione. Tischner stwierdza: „Fenomenologia jako nauka o fenomenach jest w sposób szczególnie powołana do badania natury zła jako zjawy” (FD, 155). Zło pojawia się w horyzoncie groźby i pokusy, gry wyobraźni [*Einbildungskraft*]. Groźba jest odmową istnienia, która rozpoczyna ruch ku przyjęciu zła za swoje. Przeciwnieństwem groźby jest dobro, które usprawiedliwia. W ten sposób Tischner doprecyzowuje, czym jest usprawiedliwienie, które stanie się podstawową kategorią w *Sporze o istnienie człowieka*. Dochodzi on do przekonania, że „dobro i zło

podstawy sceptyzmu, ateizmu i niewiary, przeł. J. Salamon, posł. S.T. Kołodziejczyk, Kraków 2004, s. 33nn.

¹⁷³ „Fenomen zła zostaje umieszczony gdzieś na skrzyżowaniu między ułudą a przejawem. Jako ułuda zło ma w sobie coś z *głupstwa*, jako przejaw ma w sobie coś z *groźby*” (FD, 152).

¹⁷⁴ Zagadnienie wyobraźni pojawia się także w dziele *W krainie schorowanej wyobraźni*, gdy Tischner, powołując się na Norwida, analizuje problem kłęski, która niesie w sobie dwa skrajne uczucia, tzn. entuzjazm i rozpacz. Tischner mówi o dwóch rodzajach kłęski, tj. kłęsce zewnętrznej i kłęsce wewnętrznej. Właśnie nawiązując do kłęski wewnętrznej, stwierdza, że człowiek zaczyna wątpić w zwycięstwo, rozumie, że jest z góry przegrany. Wyobraźnia osacza go w ten sposób, że człowiek nie potrafi realnie ocenić sytuacji i nie potrafi z niej wyjść. Nie potrafi też zrozumieć, że kłęska jest jego winą. Wówczas pojawiają się różnego rodzaju iluzje (por. WKS, 6).

stanowią prawdziwą metafizykę istnienia ludzkiego, są tym, czym jest meta-ta-physica” (FD, 156). To stwierdzenie może sugerować, że podstawą przeżycia dobra i zła jest metafizyka w jej klasycznym ujęciu. Jest jednak charakterystyczne, że Tischner zwraca uwagę na problem egzystencji człowieka, jego wewnętrznego przeżycia spotkania. Filozof ugruntowuje metafizykę na doświadczeniu etycznym, na aksjologii, która konstytuuje się w spotkaniu człowieka z człowiekiem. Wraz z wyartykułowaniem zjawiska zła dialogicznego próbuje on dokonać analizy, w jaki sposób człowiek, który jest z natury dobry, przyjmuje zło za swoje, w jaki sposób przyswaja je sobie. Temu doświadczeniu spotkania towarzyszy jednak i zło ontologiczne, pojawiające się na poziomie otwartości na scenę dramatu. Tischner podkreśla, że trudno oddzielić zło ujawniające się w stosunku do sceny od zła dialogicznego, ponieważ zło na poziomie sceny także dotyczy pośrednio mojego stosunku do drugiego człowieka. Scena jest miejscem, w którym dochodzi do spotkania człowieka z człowiekiem.

Podjęcie zagadnienia odpowiedzialności posłuży nam do ukazania, w jaki sposób człowiek dochodzi do zła. Jednym z ważnych stymulatorów, które prowadzą do przyjęcia przez człowieka zła, jest strach niszczący naszą wolność. Tischner pokazuje ten mechanizm na przykładzie relacji człowieka do człowieka. Jest w niej coś z walki o uznanie czy władzę, która pojawia się w filozofii Hegla. Człowiek walczy z drugim człowiekiem o uznanie, jeden z nich staje się panem, drugi niewolnikiem¹⁷⁵. Pan nie ugiął się przed groźbą śmierci, niewolnik się ugiął. Dopiero uświadomienie, refleksja sprawia, że niewolnik może uwolnić się od bycia niewolnikiem.

Zniewolenie przez strach

Doświadczenie zła, które możemy spostrzec i które możemy usłyszeć, tzn. zła w sensie ontologicznym, jak i dialogicznym, wywołuje w człowieku poczucie lęku, obawy. Strach ten powoduje jego zniewolenie. U Hegla, ale również u Tischnera, w horyzoncie zła pojawia się zniewolenie. Człowiek staje się niewolnikiem, ulegając strachowi, który mu zagraża. Pokonanie tego strachu jest możliwe jedynie poprzez próbę jego zrozumienia. Strach, obejmując człowieka, zniewala go. Zniewolenie przez strach może oznaczać zagrożenie śmiercią albo zagrożenie doznaniem cierpienia. Jednak to strach przed potępieniem ma kluczowe znaczenie i jest kwintesencją prawdziwego strachu. To właśnie owo odczucie sprawia, że człowiek musi znaleźć prawdziwe usprawiedliwienie w relacji dialogicznej. Zniewolenie przez strach może dotyczyć zatem trzech obszarów: może zadać mi śmierć, cierpienie oraz odebrać poczucie godności, skazując na potępienie¹⁷⁶. Groźba jest nastawiona na osiągnięcie jakiegoś celu i zmusza

¹⁷⁵ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, s. 130nn; idem, *Fenomenologia ducha*, s. 135nn.

¹⁷⁶ „Ten, kto grozi, może mnie zabić – to pierwsza możliwość. Ten, kto grozi, może mi zadać dłużej lub krócej trwające cierpienie – oto możliwość druga. I wreszcie może mnie zniszczyć

do odrzucenia własnej wolności. Tu pojawia się najważniejszy wątek u Tischnera, czyli jego koncepcja wolności. Odchodząc od ontologicznej koncepcji człowieka, dochodzi Tischner do wolności i zniewolenia, które przybierają charakter aksjologiczny *vel* agatologiczny. Pojawia się też problem złego człowieka. Śmierć jest w tym przypadku wskaźnikiem dialogiczności, Inny wybiera dla mnie czas śmierci. Dla Heideggera bycie-ku-śmierci [*Sein-zum-Tode*] ukazuje konieczność postawienia pytania o własne bycie [*das eigene Sein*], dla Tischnera natomiast pytanie o śmierć jako zabójstwo ma charakter dialogiczny. Tischner posługuje się dwoma przykładami zniewolenia: przez przemoc albo przez ułudę. Zniewolenie u Hegla jest zniewoleniem poprzez przemoc (potępienie za ojcobójstwo). Na poziomie strachu pojawia się doświadczenie wolności i jej braku, czyli niewolnictwa. Tischner sięga po *Fenomenologię ducha* Hegla i przedstawioną w niej walkę o uznanie między panem a niewolnikiem. Pojawienie się groźby zabójstwa wywołuje fenomen niewolnictwa (por. SR 44). Zniewolenie, jak ukazuje Hegel, dokonuje się na poziomie mieć, czyli na poziomie posiadania. U Dostojewskiego¹⁷⁷ jest zniewolenie poprzez ułudę (błuznierstwo i świętokradztwo). Pan Dostojewskiego jest panem iluzji. W myśli Hegla pan narażał swoje życie, w myśli Dostojewskiego – nigdy. U Hegla największym złem jest sama śmierć, u Dostojewskiego zagrożenie złem jest jeszcze większe niż utrata życia, zło jest większym zagrożeniem niż śmierć¹⁷⁸. Wielki Inkwizytor daje nowe poczucie szczęścia i strachu. U rosyjskiego pisarza zniewolenie pojawia się na poziomie sumienia. Zniewolenie nie polega na tym, że jestem zależny od tego, który daje mi to, co zaspokaja moje podstawowe potrzeby, jak posiadanie chleba, napoju czy umożliwienie spania, lecz że jestem zależny od tego, który zwalania z poczucia winy. Przykład Wielkiego Inkwizytora wskazuje na porzucenie odpowiedzialności wraz z wolnością. Tak jak Heidegger w *O istocie prawdy* podkreśla powiązanie prawdy z wolnością, tak Tischner, nawiązując do figury Wielkiego Inkwizytora, przedstawia porzucenie odpowiedzialności i wolności u Dostojewskiego. Zniewolenie polega na przekazaniu własnej wolności wraz z poczuciem winy. W przeciwieństwie do Lévinasa Tischner utrzymuje, że tylko człowiek wolny może być winny, może zostać pociągnięty do odpowiedzialności. Przekazanie wolności oznacza niezdolność do przyjęcia odpowiedzialności innej niż odpowiedzialność za odrzuce-

moralnie, może mnie *potępić*, pozbawić poczucia godności i wszelkiego szacunku, jakim się cieszę u ludzi” (FD, 157).

¹⁷⁷ Analiza strachu, która stanowi część *Filozofii dramatu*, opublikowana została w postaci artykułu w miesięczniku „Znak” w 1981 roku, w numerze poświęconym w całości Dostojewskiemu. Fragment ten został zatytułowany *Człowiek zniewolony i sprawa wolności Hegel – Dostojewski – Descartes*. W tym samym czasie Tischner wygłasza wykłady na temat Hegla i Dostojewskiego. Podstawowym problem, który się tu odsłania, jest utrata wolności, czyli zniewolenie.

¹⁷⁸ „Człowiek powinien zrozumieć, iż wybór śmierci w obronie życia Wielkiego Inkwizytora jest dla niego ucieczką od jeszcze większego zła niż śmierć” (FD, 167). Dostojewski – podobnie jak Kierkegaard, kiedy analizuje chorobę na śmierć – mówi o zagrożeniu gorszym od śmierci. Dla rosyjskiego pisarza śmierć jest jednak ucieczką, dla duńskiego filozofa – brakiem nadziei na życie.

nie wolności. Tischner przedstawia mechanizm odrzucenia własnej winy i porzucenia własnej wolności, bazując na myśli Hegla i Dostojewskiego. Zwolnienie z poczucia winy dokonuje się poprzez radykalną ułudę oraz grę iluzji i prowadzi do odrzucenia własnej wolności. Mechanizm ten opiera się na trzech elementach, takich jak: ułuda przejawiająca się w przemianie poczucia własnej godności (wartości), iluzja szczęścia człowieka (obietnica szczęścia), iluzja śmierci jako ciągłego umierania (groźba). Wielki Inkwizytor dokonuje tej przemiany, zabiera poczucie własnej godności, obiecuje szczęście, ale i grozi śmiercią. W procesie zniewolenia tak przez przemoc, jak i przez ułudę człowiek traci możliwość rzetelnej samooceny, samookreślenia się, co sprawia, że staje się nie-odpowiedzialny. Odpowiedzialność możliwa jest bowiem tylko wówczas, gdy człowiek żyje w prawdzie i wolności. Horyzont prawdy jest tutaj tak samo kluczowy jak horyzont wolności, ponieważ oba umożliwiają odpowiadanie na wezwanie drugiego człowieka. Problem ten sygnalizowałem już we wstępie do niniejszej książki.

Natura ludzka ulega przewartościowaniu, a człowiek traci godność. Jawi się on jako słaby, niepotrafiący wziąć na siebie odpowiedzialności ani własnej wolności. Wyrzeka się swojej godności, woli bowiem spokój i śmierć od wyboru dobra i zła (Wielki Inkwizytor). Jest istotą godną politowania, sztyderstwa.

Wartość mnie jako mnie jest wartością opartą o jego wartość – czuję się godnym siebie, bo uczestniczę w jego godności, ale też z tego samego powodu nie jestem godny siebie, bo nigdy nie będę w stanie dorównać godności mojego pana. Z głębi swej dwuznaczności i niepewności jestem gotów powierzyć drugiemu moje sumienie (FD, 168).

Człowiek uzależniony od godności własnego pana odrzuca swoją godność. Jego godność wynika z uczestnictwa w godności pana¹⁷⁹. W mowie Wielkiego Inkwizytora człowiek, powierzając własną wolność, oddaje też własną winę i odpowiedzialność¹⁸⁰. Inkwizytor jednak zwodzi, pozbawia godności, a potem daje człowiekowi obietnicę pozornego szczęścia.

Obietnica szczęścia to przekazanie drugiemu człowiekowi szczęścia, które pochodzi ode mnie. Zabiera mu własne szczęście, a powierza pozorne. Inkwizytor podejmuje za człowieka zniewolonego wszelkie decyzje, dając mu poczucie szczęścia, gdyż nie musi on cierpieć z powodu konieczności podjęcia decyzji. Obietnicy towarzyszy również groźba. Groźba wyraża się w stwierdzeniu: jeżeli człowiek się ugnie, czeka go kara. Zamiast śmierci pojawia się powolne umieranie. Człowiek pozostaje w przekonaniu,

¹⁷⁹ Por. F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, przeł. W. Wireński, Kraków 2009, s. 318.

¹⁸⁰ Por. „Powiemy im, że każdy grzech będzie odkupiony, jeśli popełniony został za naszym pozwoleniem; pozwalamy zaś im zgrzeszyć dlatego, że ich kochamy, a karę za te grzechy, niech tak będzie, bierzemy na siebie. I weźmiemy ją na siebie, a oni będą w nas wielbić dobroczyńców, co przed Bogiem wzięli na siebie ich grzechy”, *ibidem*, s. 319.

że mogło być gorzej. Człowiek nie ma siły na samobójstwo, ale nie ma też siły na godne życie. Wielki Inkwizytor stał się kimś więcej niż ojcem, stał się właścicielem ludzkich sumień. „Wielki Inkwizytor przywłaszcza sobie atrybuty ostatecznej zasady etycznej, staje się Bogiem, lub raczej anti-Bogiem. W tym tkwi sens jego mowy. Wygłasza ją przeciwko Synowi Bożemu, jako oskarżenie dzieła stworzenia i dzieła odkupienia” (FD, 170). Buntownik, który sprzeciwia się woli pana, istnieje życiem nieusprawiedliwionym. Inkwizytor, mistrz iluzji, nie potrafi zdobyć się na miłość, nie potrafi kochać, ale chce osiąść miłość tych, którymi gardzi. Dlatego stwarza pozory miłości, które są przejawem jego szyderstwa. Dla niewolników Inkwizytor jest godny szyderstwa, niewolnik dla Inkwizytora jest przedmiotem pogardy. Szyderstwo jest śmiechem, drwiną, która nie niszczy istnienia, lecz wartość osoby (por. ŚLN, 154), podobnie jak pogarda. Relacja między Inkwizytorem a jego niewolnikiem znajduje się w horyzoncie szyderstwa i pogardy. Usprawiedliwieniem buntownika jest jego nieistnienie. U Hegla i u Dostojewskiego pan zabiega o uznanie [*Anerkennung*]. Nowa faza relacji pana i niewolnika jest relacją szyderstwa i pogardy. Szyderstwo¹⁸¹ zwraca się przeciw temu, który szydzi. Szydząc z innych, szydzimy z siebie samych. Podobnie jest z pogardą. Pogardzając, pogardzam sobą za to, że jestem z tym, którym gardzę. Wielki Inkwizytor nie kocha, ale chce być kochanym. Innych potrafi jedynie posiadać. Istnienie poddanych jest zawsze istnieniem nieusprawiedliwionym, odmawia się im prawa do istnienia. W ten sposób człowiek, któremu odmówiono prawa do istnienia, skazany jest na potępienie. W szyderstwie i ułudzie pojawia się jednak konieczność usprawiedliwienia, którą może dać Bóg poprzez wybranie. Bóg, wybierając człowieka, nadaje mu na nowo prawo do istnienia. Właśnie z perspektywy walki pana i niewolnika oraz Wielkiego Inkwizytora i niewolnika wyłania się problem usprawiedliwienia. Człowiek stracił godność, oddał swoją wolność, porzucił też możliwość własnej odpowiedzialności, stracił przy tym prawo do istnienia, lecz Bóg, wybierając go, oddaje mu wolność, godność i przywraca mu odpowiedzialność. Zwrócenie odpowiedzialności nie polega na tym, że przekazana jest ona ponownie człowiekowi, ale zwrócone jest mu jego pierwotne, źródłowe odniesienie do życia usprawiedliwionego, które ma sens. Poprzez stosunek do Innego konstytuuje się między nami sens. Nie tylko on może się wówczas pojawić, ale również jego zniekształcenie albo wręcz może dojść do tego, że nasza egzystencja zostanie pozbawiona sensu.

W tych dwóch przykładach zniewolenia, zwłaszcza u Dostojewskiego, pojawia się groźba potępienia. Oprócz odmówienia prawa do istnienia i grożenia śmiercią wysuwa się kolejny komponent, którym jest potępienie. Mowa tu o poglądach Kierkegaarda, u którego pojawia się potępienie, ale bez groźby śmierci. Odwołuje się on do

¹⁸¹ Tischner w artykule *Ethos wolności* koncentruje się na wspaniałomyślności u Schelera, która staje się przeciwieństwem szyderstwa: „[...] oznacza ona, że zaakceptowaliśmy wartość dla niej samej i staramy się ją urzeczywistnić ze względu na nią, nie pytając, czy i jakie korzyści z tego odniesiemy”, J. Tischner, *Ethos wolności*, s. 192.

choroby na śmierć¹⁸², która polega na tym, że nie możemy umrzeć, że śmierć cielesna nie jest końcem, ale też nie mamy żadnej nadziei. Świadomość potępienia wynikającego z przeświadczenia, że jestem zły, dotyczy zatem Ja aksjologicznego¹⁸³. Nie czynię dobra, nie urzeczywistniam dobra, więc jestem zły. Przeniknęło ono moją świadomość. Nie jestem wartością dla siebie i dla innych. Potępienie jest podstawowym warunkiem możliwości. Skoro nie oddasz mi swojej wolności, potępiam ciebie i zmuszam do tego, abyś sam się potępił. Próba porzucenia zła, które wciąga nas w horyzont potępienia, jest wyzwoleniem¹⁸⁴, a zarazem przywróceniem człowiekowi pierwotnego odniesienia do siebie, do drugiego człowieka i Boga. Groźba potępienia powstaje poprzez działanie wyobraźni, która budzi w nas strach, poczucie zagrożenia. Odczuwając zagrożenie, niszczyliśmy pierwotną strukturę spotkania. Struktura „wobec Innego” zmienia się w relację poddaństwa, relację „pod–nad”¹⁸⁵. Skoro zło jest zjawą, która wypływa z gry wyobraźni, wyrasta ze strachu, to naturalnym odruchem człowieka jest lęk i próba jego wyeliminowania. Aby powrócić do pierwotnego odniesienia, potrzebne jest mu pokonanie strachu.

Możliwość wyzwolenia ze strachu

Potępienie mające charakter dialogiczny wyrasta z przeżycia groźby i zagrożenia, które odczuwam w relacji z drugim człowiekiem. Aby odrzucić groźbę i lęk, muszę pozbyć się odczucia potępienia. Wyzwolenie dokonuje się przez odzyskanie autonomicznej wartości samego siebie. Celem groźby jest zniewolenie człowieka. Możemy mówić o dwóch rodzajach groźb, tj. zewnętrznej i wewnętrznej. Na groźbę zewnętrzną można również odpowiedzieć groźbą; istnieje możliwość odwetu. Wewnętrzna groźba dotyka problemu naszego wyboru, polegającego na zrzeczeniu się własnej wolności¹⁸⁶.

¹⁸² Tischner powołuje się na zjawisko choroby na śmierć, którą opisał Søren Kierkegaard w dziele o takim właśnie tytule: „Być chorym na śmierć, to znaczy nie być zdolnym do śmierci, ale nie chodzi tu o nadzieję życia – nie, beznadziejność polega na tym, że człowiek nie ma ostatniej nadziei, nadziei na śmierć”, S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie; Choroba na śmierć*, przeł. i wstęp J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1969, s. 152, *Biblioteka Klasyków Filozofii*; por. także FD, 173.

¹⁸³ Tischner rozważa problem Ja aksjologicznego w innym swoim dziele – *Świat ludzkiej nadziei* (por. ŚLN, 163nn).

¹⁸⁴ Wyzwolenie oznacza usprawiedliwienie i spowodowanie, że człowiek ponownie otrzymuje zdolność tworzenia wartości, sam stając się wartością.

¹⁸⁵ W *Filozofii dramatu* Tischner przedstawia różne rodzaje relacji, jedną z nich jest relacja „pod–nad”. Właśnie przez strach i obawę o siebie człowiek popada w stan, który prowadzi go do zaniechania udzielenia odpowiedzi na wezwanie drugiego, do odrzucenia solidarności międzyludzkiej i powoduje, że człowiek powraca do swojego pierwotnego instynktu władzy nad innym. W ten sposób pierwotna odpowiedzialność jako *respondere* zmienia się w nieodpowiedzialność, w odrzucenie odpowiedzialności. Wówczas człowiek dochodzi jednak do tego, że staje się zły, że żyje życiem nieusprawiedliwionym.

¹⁸⁶ „Im bardziej jaskrawa intencja zniewolenia, tym jawniejsze założenie wolności” (FD, 176).

Groźba i zniewolenie nie polegają na tym, że człowiek jest ubezwłasnowolniony, lecz na tym, że sam musi zmienić swoją wolność. U Hegla zniewolenie opiera się na pojęciu życia i śmierci, u Dostojewskiego na pojęciu sumienia. Problem życia i śmierci oraz sumienia jest horyzontem wolności. „Zło tym różni się od nieszczęścia, iż nie może szkodzić człowiekowi, jeśli człowiek sam sobie nie zaszkodzi” (FD, 176). Nieszczęście ma wymiar bezosobowy, nie wynika ono z winy człowieka, chociaż człowiek go doświadcza. Dopiero zło w sensie etycznym jest złem *par excellence*, tzn. złem zawinionym. Zniewolenie i potępienie rządzą się podobnymi prawami. Potępienie ma charakter dialogiczny, lecz właśnie do potępienia potrzebne jest przyznanie przeze mnie, że zasługuję na nie, świadomość potępienia. Do zniewolenia i potępienia, które przychodzi w dialogu, konieczne jest słowo, rozmowa, dialog. Słowo nie jest tylko artykulacją znaczeń, ale i nadawaniem sensu. Poprzez słowo konstytuuje się sens, ale także przez nie go tracimy. Słowo domaga się od nas uznania, zrozumienia i potwierdzenia. Wyzwolenie przychodzi od stwierdzenia, że jestem podmiotem prawdy (w horyzoncie wartości duchowych takich jak prawda). Wyzwolenie dokonuje się poprzez troskę o prawdę, która jednak konstytuuje się w dialogu między człowiekiem a człowiekiem. Nie przedmiot, lecz podmiot zwraca nam utraconą wolność. Trzeba człowiekowi przywrócić godność. Dlatego konieczne jest porzucenie relacji pan–niewolnik¹⁸⁷ i budowanie relacji dialogicznej. Tischner postuluje wyjście poza Hegłowską dialektykę w stronę Innego, tzn. porzucenie myślenia opartego wyłącznie na *cogito*, na redukowaniu świata zewnętrznego do sfery mojego myślenia, i zwrócenie się ku drugiemu, który posiada prawdę o nas, w tym o mnie. Oznacza to także, że prawdziwa, źródłowa wolność, której pojęcie Tischner zaczerpnął od Ingardena, ale również z tradycji góralskiej, może wydarzać się tylko w relacji międzyludzkiej. Tischner odrzuca w ten sposób możliwość wolności na poziomie przyrody na rzecz wolności odpowiedzialnej¹⁸⁸. Tylko odpowiedzialność daje nam wolność w sposób źródłowy. Widzimy, że wolność, która odgrywa istotną rolę w filozofii Tischnera, ma podłoże w odpowiedzialności za siebie i za drugiego człowieka.

Zło dialogiczne jako kuszenie

Nieszczęście ontologiczne kończy się na strachu, na przeżyciu strachu, lecz nie potrafi przejść w kuszenie. Nie może być wywołane kuszeniem, a pozostaje na poziomie lęku. Tischner zwraca uwagę na to, że tylko relacja dialogiczna, relacja z drugim człowie-

¹⁸⁷ Relację tę omawiałem, przedstawiając problem wolności i dobra na przykładzie filozofii Hegla. Tischner poświęca jej dużo miejsca. Ta filozofia, jak twierdzi, musi zostać przewyciężona przez relację z drugim człowiekiem, która wykracza poza budowanie systemu, poza ramy dialektyki. Poświęcenie się drugiemu człowiekowi wykracza poza ramy dialektyki pana i niewolnika nakreślone przez Hegla w odniesieniu do myśli stoickiej w *Fenomenologii ducha*.

¹⁸⁸ Por. J. Tischner, *Gra wokół odpowiedzialności*, s. 50.

kiem jest relacją opartą na kuszeniu i schlebaniu. Pierwsza odsłona faktyczności zła jako groźby odkrywa zło i ontologiczne, i dialogiczne. Chociaż różnią się one od siebie, to jednak powstają na gruncie przeżycia strachu, trwogi¹⁸⁹, ułudy, fałszu. Zło dialogiczne ma swoją kontynuację w postaci kuszenia. To kuszenie sprawia, że zło staje się złem na poziomie naszej samoświadomości. Groźba, strach wzbudzały w nas grę wyobraźni, która nakazywała nam troskę o siebie w obliczu możliwego zerwania, zniszczenia relacji przez świat czy drugiego człowieka. Obok groźby, która oznaczała popadanie człowieka w niewolę, pojawia się kuszenie jako droga do ukazania procesu uwikłania się człowieka w zło. Zło dialogiczne powstaje bowiem ze strachu, ale również z kuszenia¹⁹⁰. Tak jak odpowiedzialność kuszenie ma swoją strukturę. Kuszenie musi mieć tego, kto kusi (podmiot, który kusi), tego, którego kusi (podmiot, do którego pokusa jest skierowana), i to, do czego pokusa zachęca (przedmiot kuszenia). Nawiązując do Księgi Rodzaju i pierwszego obrazu zdrady, Tischner przedstawia tego, kto kusi, poprzez pryzmat węża, natomiast tego, kogo kusi się – przez pryzmat Ewy. Kuszenie odbywa się w dialogu między człowiekiem a człowiekiem. Przedmiot kuszenia ujawnia się w stosunku człowieka do świata. Relacja między kuszącym a kuszonym jest relacją dialogiczną, która potrzebuje też sceny. Jest relacją wzajemności, która jest podstawą odpowiedzialności. Pokusa, jak twierdzi Tischner, jest obietnicą. Zło, aby do siebie przyciągnąć, przybiera inne oblicze – dobra. Zło kuszenia jest złem przewrotnym, które posługuje się iluzją. Dobro bierze za zło, a zło za dobro. Tischner chce ukazać postawę kusiciela wobec zła. Zło nie jest irracjonalne, lecz dąży do zracjonalizowania świata. Tischner mówi tu o trzech formach obietnicy: o ziemi obiecanej, ziemi odmowy i pokusie świata. Pierwsza forma, tj. ziemia obiecana, w obliczu doświadczonego zniszczonego porządku staje się ziemią odmowy. Poprzez odmowę dokonuje się dalsza destrukcja, jaką jest przechodzenie od groźby w kierunku pokusy. Bez oczekiwania ziemi obiecanej i doświadczenia jej odmowy nie może jeszcze w pełni ujawnić się pokusa.

Ziemia obiecana

Świat jest dla mnie, jest moją obietnicą, która jest formą przywiązania do ziemi. Jest on sceną, która nie jest nam dana bezpośrednio, lecz jest zapożyczona z dialogu człowieka z człowiekiem. Czy zatem stanowisko Tischnera nie oznacza, że ontologia (jako filozofia sceny) ukazuje się przez pryzmat aksjologii i agatologii? Dla Tischnera scena, czyli bycie-w-świecie, przedstawia się poprzez zagospodarowanie. Zagospoda-

¹⁸⁹ Jak zauważa Jarosław Jagiełło, inspirujący dla Tischnera jest problem bycia i strachu spotykany u Heideggera, por. J. Jagiełło, *op. cit.*, s. 136.

¹⁹⁰ Fragment *Zło w dialogu kuszenia* został opublikowany jeszcze w 1982 roku w miesięczniku „Znak” (nr 3 (328)). W nagłówku pojawia się tytuł cyklu: *Spór o istnienie człowieka*. Fragment ten włączony zostanie później do książki Tischnera *Filozofia dramatu*. Jest on też inicjacją problematyki *ordo salutis*, którą filozof podejmuje w *Sporze o istnienie człowieka*.

rowanie wnosi nową treść, ponieważ dzięki niemu ukazuje się rozumna i wolna natura człowieka. Człowiek w zagospodarowaniu nie jest ani niewolnikiem, ani człowiekiem swawolnym. W sferze zagospodarowania człowiek rozumiany jest jako ten, który buduje dom. Myślenie odnoszące się do zagospodarowania jest myśleniem aksjologicznym, opartym na pewnej hierarchii wartości. Natura łączy się w ten sposób ze światem wartości. Czy filozofia Heideggera nie jest filozofią zagospodarowania? Zagospodarowanie jest *de facto* zadomowieniem [*Behausung*]. W nawiązaniu do tego u Tischnera pojawia się stwierdzenie Heideggera, że świat jest zawsze mój. Jest jednak pewien paradoks, który krakowski filozof wyraża w następujący sposób: „człowiek przychodzi na świat i zarazem jest ze świata” (FD, 181). Świat nie jest moim światem, ale nie jest mi też obcy. Z tego stwierdzenia u Tischnera wyłania się pojęcie obietnicy, jako świata „dla”. Błędem człowieka jest to, że ziemię obiecaną interpretuje jako ziemię, którą chce posiadać. Ta zachłanność człowieka sprawia, że człowiek opacznie rozumie słowo „dla”, które powinno mieć charakter etyczny i odnosić się do wzajemnej relacji między człowiekiem a człowiekiem. To „dla” nie ogranicza się bowiem do stwierdzenia, że świat jest dla mnie, ale oznacza, że jest on wspólnie dany do zagospodarowania.

Zagospodarowanie ma pierwotnie wymiar dialogiczny, jest światem dla kogoś. Tischner nazywa zagospodarowanie miejscem wzajemności i wyróżnia w nim cztery obszary: dom, warsztat pracy, świątynię i cmentarz. W horyzoncie tym odsłania się stosunek człowieka do ziemi. Wykładnia tych czterech miejsc poprzedza – z perspektywy odpowiedzialności – wprowadzenie do współczesnej myśli analizy świata otaczającego. Tischner przedstawia spór wokół filozofii Husserla jako przykład świadomości świata otaczającego. „Rdzeniem owej świadomości jest przeświadczenie o realnym istnieniu większości przedmiotów owego świata oraz istnieniu samego świata jako ich całości” (FD, 182). Ważne w tym fragmencie jest zestawienie krytyki aktów intencjonalnych dokonanych przez Heideggera i Lévinasa. Właśnie na tych filozofiach zbudowana jest koncepcja dramatu. „Polemikę z Husserlem podjęli m.in. Heidegger oraz Lévinas. Jeden i drugi zakwestionowali prymat relacji intencjonalno-przedmiotowej na rzecz – ich zdaniem – związków bardziej pierwotnych” (FD, 183). Gospodarowanie światem nie nadaje mu wyłącznie przedmiotowego charakteru, ale również zakłada relację dialogiczną, tzn. owoc wzajemności. Tym samym w świecie dokonuje się pewna wymiana owoców.

Tischner dostrzega w domu poczucie pierwszej odpowiedzialności za ład społeczny. Budowanie domu¹⁹¹ jest przejawem ludzkiego zagospodarowania, zadomowienia. Dom oznacza, że pewne miejsce jest moim miejscem, jest spełnioną obietnicą „dla ciebie”. Z domu człowiek czerpie siły witalne do dalszego cieszenia się życiem. Dramatem człowieka jest to, że dom, który jest dla niego obietnicą, z czasem opustoszeje. Ludzie mieszkający w nim dorastają i umierają. W ten sposób budzi się w naszej duszy transcendencja będąca obietnicą lepszego domu, który nie ulega erozji i nie jest skazany

¹⁹¹ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 173 i 179.

na opustoszenie. Oprócz poczucia zadomowienia, bycia u siebie, dom niesie w sobie pewien tragizm. W domu dokonuje się tragedia. Tischner stawia tu istotne pytanie w obliczu dramatu: czy dom jest prawdziwym domem, realnie istniejącym, czy jedynie obietnicą? Zagadnienie domostwa, zamieszkiwania jest u Tischnera odwołaniem się do domu i domostwa, które przedstawia Lévinas w *Całości i nieskończoności*¹⁹². Dom dla Lévinasa jest wyrwaniem się z bezosobowego żywiołu, jest on gościnnością, która umożliwia posiadanie i pracę. Dla Tischnera domostwo to bycie u siebie, budowanie świata wartości. Domostwo jest *de facto* etyką, która potrzebuje dialogu ukazanego przez pracę. Przedstawienie pojęcia ziemi obiecanej jest dobrym przykładem, że problemy aksjologiczne widzi Tischner nie w oparciu o etykę jako przyzwyczajenie, ale etykę jako domostwo. W *Etyce nikomachejskiej* Arystoteles wspomina o cnotach etycznych i dianoetycznych. Wskazuje na cnoty dianoetyczne, które wywodzą się z rozumu, etyczne natomiast – z przyzwyczajenia, wyrobienia postaw. Tischner za Heideggerem i Lévinasem dostrzega etykę z perspektywy domostwa, troszczenia się o to, co człowieka otacza, o jego gospodarstwo. Tischner za Heglem wskazuje na problem przedwczesnej syntezy, oczekiwania, które ma się stać pewną rzeczywistością.

Tak jak dom był zagospodarowaniem, tak praca¹⁹³ jest zakorzeniem się. W języku polskim podobnie jak w niemieckim pojęcie pracy [*Arbeit*] odwołuje się do jakiejś pra-podstawy, do korzeni. W słowniku braci Grimm pojawia się wyjaśnienie, skąd pochodzi słowo *Arbeit*. Wywodzi się ono od wyrazów *arbija*, *arb*. Były one związane z mozołem, zabieganiem, których celem były służba, uprawianie roli. *Arbeit* ma swoje pokrewieństwo z polskim słowem „robota”. Jak wskazuje Jacob Grimm, w językach słowiańskich następowało przestawienie samogłosek w wyrazach germańskich, tak np. „Elbe” to „Łaba” czy niemieckie „an” stało się polskim „na”. Podobnie rzecz wygląda ze słowem *Arbeit* (praca), które funkcjonuje w języku polskim także jako „robota”. Tischner widzi inne podobieństwo – doszukuje się w pojęciu *arb* jakiegoś pra-źródła, dlatego praca jest zakorzeniem.

Praca¹⁹⁴ – podobnie jak dom – jest „dla kogoś” i „z kimś”, ta ostatnia struktura oznacza konieczność porozumienia. Tak jak dom, tak też i praca zawiera nietrwałość obietnicy. Kataklizm, nieurodzaj i własna śmierć sprawiają, że jestem zwyciężony przez własną pracę. Również w przypadku pracy Tischner nawiązuje do myśli Lévinasa i próbuje nadać pracy – wbrew Lévinasowi – charakter dialogiczny. Dla Lévinasa praca

¹⁹² *Ibidem*, s. 178.

¹⁹³ *Ibidem*, s. 183nn.

¹⁹⁴ W zbiorze *Polska jest Ojczyzną* Tischner zajmuje się problemem pracy i jej kryzysu w Polsce. Zbiór stanowi kontynuację tematyki dialogu i pracy z *Etyki solidarności*. Także i w tym kontekście praca, której pojęcie stało u podstaw marksizmu i dialektyki społecznej, jest u Tischnera podstawowym pojęciem w relacji międzyludzkiej. Marks i Tischner sięgają po fenomenologię ducha. Marks buduje swoje myślenie na dialektyce, pozostając na poziomie relacji pan–niewolnik, Tischner natomiast przejmując od Hegla proces wyzwalania się na rozumność wolności jednostki. Ten spór widoczny jest już we wcześniejszych artykułach i dziełach Tischnera.

nie jest tym, co obiecano, lecz tym, co wyrwa byt z jego nieokreśloności¹⁹⁵. To sprawia, że nieprzewidywalność bytu poddaje się człowiekowi, który wyrwa pracę z żywiołu. Tischner na gruncie obietnicy doszukuje się w pracy tego, co człowieka zakorzenia, ale i co łączy go z innym człowiekiem. Praca jest bowiem „z kims” oraz „dla kogoś”. To zakorzenie, obok zadomowienia, jest przywiązaniem do ziemi. W pracy dokonuje się dialog między ludźmi. Wszystko, co robię, wytwarzam dla innych, biorąc w ten sposób udział w wymianie owoców pracy. Tischner problem pracy rozwija również w *Etyce solidarności*, w której stwierdza, że „praca jest szczególną formą rozmowy człowieka z człowiekiem”¹⁹⁶. W tym sensie chorobą pracy jest wyzysk, nadużycie człowieka i praca bezsensowna. Potwierdzeniem obietnicy w przypadku pracy jest czerpanie korzyści z jej owoców. Praca może stać się również miejscem cierpienia, gdy człowieka dotyka kataklizm czy śmierć.

Obietnica w nawiązaniu do świątyni oznacza przestrzeń spotkania człowieka i Boga. Wkraczając do świątyni, człowiek uświęca się. W świątyni istotna jest ofiara i poświęcenie. Uświęcenie dokonuje się właśnie poprzez ofiarę i poświęcenie. W tym poświęceniu ofiaruję to, co posiadam, sam stając się tym, kim naprawdę jestem. Poprzez metaforę świątyni ukazują się relacyjny charakter uświęcenia, jest on zawsze „dla kogoś”. Człowiek nie jest samotną wyspą, lecz żyje dla kogoś. W relacji człowieka z Bogiem każdy zostaje sobą. Bycie dla kogoś nie umniejsza ani nie niszczy drugiej strony. Dom, praca, świątynia to znaki nadziei, które przekształcają ziemię obiecaną w obietnicę ziemi.

Tak jak dom, praca i świątynia miały charakter relacyjny, tak też ma go cmentarz. Rozumiany jest on jako podejmowanie dziedzictwa, które opiera się na relacji wzajemności. Na cmentarzu ziemia obiecana staje się ziemią odmowy. Dziedzictwo – zdaniem Tischnera – jest partycypacją, udziałem w godności przodków. Cmentarz to nie tylko dziedzictwo, ale i miejsce tragedii, rozpacz po stracie najbliższych. Nie jest on jednak tym, co dane w pełni, jest on jedynie drogowskazem. Tischner podkreśla, że głównym problemem człowieka w jego stosunku do wartości jest to, że myli drogowskaz z celem, do którego zmierza, tj. z obietnicą. Analiza obietnicy nie tylko odsłania przed nami problem jej rozumienia z perspektywy otwartości na drugiego człowieka oraz pojmowania jej jako otwartości na scenę, ale również jako otwartości na przepływający czas. Obietnica jest oczekiwaniem, jest podążaniem ku przyszłości. Skoncentrowanie się na otwartości świata sprawia, że obietnica staje się tym, co „tu i teraz”. W tym sensie to, co przedstawia ontologia, czyli filozofia sceny, wpływa na mój odbiór świata wartości, na świat aksjologii. Wartości są tym, co zadane, co staje przed nami, wzywając do poświęcenia się dla drugiego. Gdy wartości sprowadza się do posiadania rzeczy, obietnica staje się niespełnieniem, odmową. Świat nosi w sobie dwuznaczność i to ona sprawia, że człowiek jest istotą dramatyczną, że może wybierać między dobrem a złem. Ponieważ może wybierać, jest wolny i potrafi wchodzić w relacje z drugim

¹⁹⁵ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 184.

¹⁹⁶ J. Tischner, *Etyka solidarności*, s. 23.

człowiekiem, ale może także zdradzić, odrzucić drugiego. Świat powinien być dla człowieka wyzwaniem, a staje się dla niego miejscem odrzucenia. Zmiana znaczenia, sensu obietnicy, która powinna mieć charakter metaforyczny, a rozumiana jest z perspektywy posiadania, sprawia, że człowiek doświadcza odrzucenia, własnego nieszczęścia. Oczekiwał raj, a ziemia obiecana staje się dla niego ziemią odmowy.

Ziemia odmowy

Filozofia tego, co nas otacza, nie budzi zastrzeżeń do momentu, w którym to, co jest, i to, co być powinno, nie stają się coraz bardziej od siebie oddległe. Dopóki dom, praca, świątynia i cmentarz spełniają nasze oczekiwania, dopóty są ziemią obiecaną; gdy przestają je spełniać, stają się ziemią odmowy. Przegrana funkcjonalizmu oznacza przeniesienie myślenia na poziom podejrzenia i odwetu. Tischner stwierdza, że człowiek musi nad światem panować, ale równocześnie respektować jego naturę. Plastycznie ukazuje fakt, że każda z natur – natura ognia, natura wody, natura kobiety i natura mężczyzny – jest wobec innej różna. Człowiek, panując nad ziemią, musi uwzględniać różnicę każdej z tych natur. Oprócz respektowania natur, każdej z osobna, pojawia się także konieczność ustawiania ich w jakimś porządku, tzn. w jakiejś hierarchii, np. życie człowieka jest cenniejsze niż życie świata przyrody. Jak podkreśla Karol Tarnowski, stosunek człowieka do świata jest zawsze w dystansie¹⁹⁷. Jestem tu, a świat jest tam, jest ode mnie oddalony. Próbuję go sobie przyswoić, tak że świat ten staje się moim światem. Widziałbym w tym opisie ziemi odmowy paralełę do procesu solidaryzacji, który rozważa Tischner w pracy habilitacyjnej. Tam też chodzi o proces przyswajania sobie tego, co zewnętrzne. Poprzez rozważanie, czym jest ziemia odmowy, ukazuje się szczególny charakter obietnicy, tzn. że człowiek nie jest światem, ale świat jest dla niego, gdy ten jest z drugim człowiekiem. „Słowo *dla* wskazuje na obietnicę – świat mój to świat danej mi obietnicy, świat zarazem obiecany i obiecujący” (FD, 181). Człowiek dochodzi do przekonania, że w obietnicy, którą składa drugiemu człowiekowi, znajduje się szczególnego rodzaju echo archaicznej obietnicy¹⁹⁸. Dlatego zaczyna wierzyć, że ziemia, na której jest z drugim człowiekiem i którą sobie przyswoił,

¹⁹⁷ K. Tarnowski, *Ziemia obiecana, ziemia odmówiona*, s. 147.

¹⁹⁸ Archaiczna obietnica jest obietnicą, która antycypuje świadomość „Ja jestem”. Towarzyszy ona człowiekowi, stając się dla niego podstawą wszelkiej nadziei. Horyzont archaicznej obietnicy może być przez człowieka rozumiany przez pryzmat konieczności i jej spełnienia się „tu i teraz”. Przedwczesne oczekiwanie wypełnienia się czasów prowadzi do odczucia klęski, porażki. Por. J. Tischner, *Polski młyn*, Kraków 1991, 43nn. Tischner w *Grze wokół odpowiedzialności*, mówiąc o archaiczności, odwołuje się do Lévinasa i jego jej pojmowania. Wskazuje on na odpowiedzialność, która zawsze już była. Pytanie etyczne płynące ze spotkania jedynie wyzwala w nas odpowiedzialność. Zawsze byłem gotowy do odpowiedzi, co nazywa Lévinas archaicznością. Między pytaniem i odpowiedzią pojawia się odpowiedzialna wolność. Por. i d e m, *Gra wokół odpowiedzialności*, s. 49n.

jest ziemią obiecaną. Nadzieja na spełnienie obietnicy stała się rzeczywistością. Nadzieja, która powinna odsyłać do przyszłości (ziemia obiecana), została zredukowana do teraźniejszości, do czasu „tu i teraz”, stając się przedwczesną syntezą. W związku z tym konfrontacja ze światem, który posiada swoją naturę, z czasem staje się załazkiem dramatu człowieka i niesie potrzebę nowej nadziei. Czym jest jednak ta nadzieja? Czy z perspektywy gospodarowania, w którym odsłania się tragedia, jest jakiś promyk nadziei? Tischner mówi o idei ziemi jako obietnicy. Różni się ona od idei ziemi obiecannej. To właśnie nadzieja zmienia siłę ziemi obiecannej w siłę ziemi jako obietnicy. Tischner zwraca uwagę, że nadzieja nie jest zjawiskiem statycznym, jej natężenie się zmienia. Poczucie nadziei wzrasta, ale także słabnie. Gdy nadzieja słabnie, pojawia się podejrzenie, które prowadzi nas do przeświadczenia, że ziemia jest nam obca, jest zbuntowana, jest zatem ziemią wygnania. Wszystko, co zagospodarowujemy, jest mi obce, a będąc na świecie, jestem jedynie uzurpatorem. Stwarzam w sobie pewnego rodzaju iluzję. Przeświadczenie wygnania oznacza jednak także, że ogarnia mnie lęk i mam poczucie winy. Lęk budzi we mnie chęć ucieczki. Przed światem nie mogę uciec, nie mogę się go wyprzeć, muszę walczyć. „Co dzieje się z przywiązaniem porażonym od wewnątrz przez lęk?” (FD, 194). Tischner odpowiada, że staje się ono pożądaniem, które może zmierzać ku ziemi albo ku człowiekowi. Ten pierwszy rodzaj pożądania rozumiany jest jako potwierdzenie prawa do posiadania ziemi, poprzez jej prawdziwe posiadanie. Mam prawo się wzbogacić, bo posiadam. Pożądanie ku ziemi jest bardziej widoczne, lecz nie jest podstawowe. Podstawowe jest bowiem pożądanie ku drugiemu człowiekowi. Tutaj wzajemność w obliczu pożądania zmienia się w odwet, który wyrasta z odmowy. Samo pożądanie opiera się na prawie destrukcji relacji opartej na wzajemności. W pożądaniu tym trzeba nam uprzedzić przeciwnika, zadać mu ból, jaki on może nam zadać. Istotne jest tu wskazanie na przekształcenie się obietnicy w odwet w nawiązaniu do zadowolenia, zakorzenienia, uświęcenia, a zatem w trzech miejscach zagospodarowania. Odwet oznacza przemoc i odrzucenie wzajemności, która jest podstawą relacji dialogicznej.

Dom w obliczu pożądania staje się kryjówką¹⁹⁹. Domostwo²⁰⁰ – relacja wzajemności kobiety i mężczyzny, której uwieńczeniem jest dziecko, praca, świątynia i cmentarz –

¹⁹⁹ Tischner w artykule *Ludzie z kryjówek* („Znak” 1978, nr 1 (283), s. 57-72), który został zamieszczony także w zbiorze *Myślenie według wartości*, nawiązując do Antoniego Kępińskiego, przedstawia człowieka z kryjówki, który pozbawiony nadziei na przyszłość i żyjący doznana w przeszłości porażką, próbuje ukryć skarb noszony w sobie. Kiedy zbliżają się do niego inni ludzie, podejrzewa, że chcą mu skraść to, co ma najcenniejszego. Człowiek ten żyje poza dobrem i złem, nie jest odpowiedzialny. Jego największą wartością jest jego cierpienie. Jak stwierdza Tischner, ludzie z kryjówek są tymi, którzy cierpią na chorobę nadziei. Ich nadzieją jest ucieczka od drugiego człowieka. Człowiekiem z kryjówek rządzi lęk, obawa (por. MWW, 438). Antoni Kępiński badał ten problem z perspektywy psychiatrii.

²⁰⁰ Terminem „domostwo” posługuje się Lévinas (por. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 173nn), a wcześniej także Heidegger, pisząc o Heraklicie i zamieszkiwaniu. Tischner, mówiąc o etyce, również zwraca się w kierunku domostwa, zadowolenia.

poprzez odwet staje się twierdzą, staje się dla człowieka kryjówką. Wewnątrz domu są przyjaciele, na zewnątrz wrogowie. Dom, który staje się twierdzą, musi budzić lęk i trwogę. Również wewnątrz domu pojawia się możliwość zdrady, dlatego każdy przyjaciel jest potencjalnym zdrajcą. Człowiek posiadający kryjówkę jest zatem człowiekiem podejrzliwym. Walka ta nie kończy się zwycięstwem, lecz pokonaniem z powodu braku sił. W *Myśleniu według wartości* Tischner opisuje także zjawisko „ludzi z kryjówek”. „Człowiekiem z kryjówki» jest ten, kto cierpi na chorobę nadziei: jego nadzieją rządzi zasada ucieczki od ludzi” (MWW, 438). Tischner zauważa, uwypuklając problem przestrzeni obcowania, że człowiek ten cierpi na różnego rodzaju lęki przed czymś lub przed kimś. Zamknięcie się na wzajemność relacji wynika w tym przypadku z lęku.

Nie tylko domostwo, ale również praca na skutek odwetu straciła swoje pierwotne znaczenie. To już nie praca, lecz warsztat, w którym człowiek opanowuje budzącą lęk ziemię. Warsztat jako katorga to przede wszystkim walka z żywiołem. Praca, której owocami dzieliłem się z innymi ludźmi, obecnie staje się polem walki. Tischner powołuje się tu na Heideggerowską krytykę techniki. Ziemia odmowy budzi w człowieku chęć panowania i bycia poddanym. Dlatego człowiek uczłowiecza się dopiero poprzez pracę. W *Etyce solidarności* Tischner wskazuje na wyzysk pracy, która jest przerwaniem dialogu między ludźmi. Pierwszym znakiem wyzysku jest niepotrzebne cierpienie (por. ES, 27).

Poprzez odwet i walkę człowiek, przychodząc do świątyni, widzi w innych wrogów. Ta wrogość wymierzona jest wobec tych, którzy do świątyni nie przychodzą, jak również tych, którzy są tuż obok. Wiara budowana jest tu na fundamencie koniecznego przejęcia mocy, która pochodzi od Boga. Ta nadnaturalna moc wykorzystywana jest przeciwko innym ludziom. Wiara w walkę przy użyciu wszelkich środków wyrasta z utraty wiary w drugiego człowieka. To przeświadczenie rodzi się właśnie z logiki pożądania i odwetu. Innym ludziom odmawia się usprawiedliwienia ich istnienia poprzez ich potępienie. „Świątynia jako miejsce odwetu staje się trybunałem potępień” (FD, 202). Człowiek, potępiając innych, odrzuca ich godność i człowieczeństwo, a tym samym poddaje się własnej swawoli. Odwet z perspektywy cmentarza oznacza natomiast odmówienie prawa do pochówku nieprzyjaciółom, ale i własnym przodkom, których się wyrzekliśmy. Cmentarz zmienia się w pole walki. Ziemia obiecana, stając się ziemią odmowy, sprawia, że człowiek doznaje lęku o siebie, o swój świat. To, czego mu odmówiono wyzwala w człowieku pożądanie, chęć posiadania czegoś, czego mu odmówiono. W ten sposób człowiek próbuje uspokoić swój lęk. Aby jednak człowiek mógł czegoś pożądać, konieczna jest pokusa świata, który musi go jakoś do siebie zapraszać i pociągać. Świat nie stałby się dla człowieka pokusą, gdyby nie odczucie odmowy świata. Człowiek odczuwa, że jest lepszy i zasługuje na coś lepszego niż to, co go spotyka. Powstaje poważny problem natury etycznej, jakim jest budowanie świata wartości na konfrontacji. Zauważa to już Nietzsche, zarzucając chrześcijaństwu, że kształtuje świat wartości na reakcji, na wysublimowanej zemście

zamiast na akcji. Świat może się stać światem pokusy, której podstawą jest przeżycie pożądania rzeczy i odczucie odmowy.

Pokusa świata

Pokusa świata ugruntowana jest na pożądaniu, na jego logice. Pożądanie jest pewnego rodzaju antidotum na lęk wyrastający z odmowy, z nadziei, która zbyt wcześnie chciała się spełnić. Pokusa jest zewnętrżnością zła, pochodzi nie ode mnie, ale od tego, co mnie otacza.

Pożądanie ziemi jest tą siłą, przy pomocy której człowiek stara się pokonać lęk wynikający z tego, że znalazł się na ziemi odmówionej. Podstawą pokusy świata jest archaiczne przeświadczenie o odmowie. Człowiek doświadcza w tej sytuacji pokusy świata jako głosu ziemi – sceny dramatu – głosu, który zachęca, by człowiek uznał to, co odmówione i zakazane, jako to, co obiecane (FD, 203).

Pokusa rodzi się przez wcześniejsze doświadczenie ziemi obiecanej i ziemi odmowy i jest formą konstrukcji poprzez destrukcję. Konstytuuje się ona poprzez pożądanie i ból nienasycenia. Zanegowanie dotychczasowych odniesień do świata jako obietnicy i odmowy sprawia, że dzięki pokusie człowiek znajduje na chwilę świat dla siebie. Poprzez nienasycenie i pragnienie przenika się poziom sceny dramatu z doświadczeniem człowieka, który na niej żyje. Tischner stawia tezę, że pokusa dotycząca świata ma źródło w kuszeniu, które posiada inną gramatykę, tzn. opiera się na strukturze „kto-z-kim-przeciwko-komu?”. U podłoża pokusy jest zło, które ma wymiar dialogiczny, opiera się na relacjach nie tylko między Ja a Ty, ale także między Ja i Ono w obecności kolejnego – trzeciego człowieka. Na poziomie ontologicznym struktura może opierać się na dwóch podmiotach, relacja etyczna wymaga pojawienia się trzeciego. U podstawy pokusy leży możliwość wzajemności i odwetu. Wzajemność budzi w nas zobowiązanie wierności, odwet natomiast zdradę. Dotychczas analizowane miejsca – dom, praca, świątynia i cmentarz – także mogły być owocem wierności, bo na nich zasadzało się odniesienie do ludzi, których napotykamy na swojej drodze. Na etapie pokusy relacja staje się ponownie relacją między człowiekiem a człowiekiem, tzn. dokonuje się przejście od sceny – doświadczenia odmowy – do podejrzliwości wobec drugiego człowieka.

Poprzez ukazanie mechanizmu rodzenia się w człowieku pokusy Tischner dokonuje prezentacji zła, które sięga wnętrza człowieka. Jawi się ono jako możliwość pozornego wyboru. Aby człowiek wybrał zło, musi się na nie zgodzić, a tu potrzebna jest perswazja. Początkowo zło pochodzi z zewnątrz, z czasem staje się moim złem, które znajduje swoje miejsce we mnie, w moim sumieniu. W rzeczywistości dopiero pokusa wprowadza nas w bezpośredni krąg odpowiedzialności za siebie i za innych. To, co na poziomie ontologicznym było szczęściem lub nieszczęściem, na poziomie

dialogu staje się wiernością i zdradą²⁰¹. Mamy zatem dwa rodzaje pokusy, która ostatecznie zmierza ku relacji w sensie dialogicznym. Zło, które ma charakter dialogiczny, zawiera w sobie dwie struktury znaczeniowe: „do czego kusi” i „kto kusi”. Pierwsza struktura jest tym, co nazywaliśmy miejscem obietnicy, domostwem, pracą, świątynią, i wyrasta z pożądlivosti. „Kto kusi” to ten, który chce w nas wzbudzić poczucie zaufania. Tischner zauważa, że wzbudzanie zaufania, mimo niepewności pokusy, odsyła nas do żywiołu prawdy. W obliczu zła konieczne jest ponowne zapytanie o prawdę. Pokusa w sensie dialogicznym opiera się na logice wzajemności, do której nas nie zmusza, lecz nakłania siłą perswazji. Kuszenie składa się z pewnych elementów takich jak schlebianie, oskarżenie, okłamywanie oraz nienawiść. Wszystkie one zniekształcają rzeczywistość, wprowadzają w relację człowieka z człowiekiem nieprawdę. Zniekształcają obraz rzeczywistości, zmieniają zobowiązanie mówienia prawdy wobec innych w nieprawdę, w ten sposób nieprawda staje się prawdą. Temu upadkowi prawdy towarzyszy przekonanie o bezsensowności dobra. Odrzucenie transcendentnej idei prawdy pociąga za sobą upadek dobra. Człowiek traci przekonanie o tym, że dobro jest podstawą jego egzystencji, że jest podstawą świata. Oznacza to, że człowiek odrzuca horyzont agatologiczny, który leży u podstawy wszelkiego myślenia aksjologicznego.

Pierwszym momentem kuszenia jest schlebianie, które prowadzi do fałszywego poczucia wzajemności, do zerwania symetrii w relacji, do budowania własnej wartości na przeświadczeniu o tym, że jest się więcej wartym niż uważają inni. „Schlebiać znaczy: budzić przekonanie, iż człowiek jest godny większego szacunku, niż uznanie i szacunek, jakie mu ofiarują jego bliscy” (FD, 207). Struktura schlebiania jest trójwarstwowa: (1) inni cię nie doceniają, nie mają racji; (2) jesteś cenniejszy, niż przypuszczasz; (3) naprawdę tylko ja cię doceniam. Schlebianie jest ostatecznie osłabieniem czujności, „zmysłu rzeczywistości” (MWW, 402), a także relacją uzależniającą własną wartość od wartości Innego, który nam ją daje, biorąc w zamian rzeczenie się własnej wolności. Ta aksjologia sprawia, że są tacy, których uważamy za swoich przyjaciół, i tacy, których uważamy za wrogów. Jedni są „za”, drudzy są „przeciwko”. Ktoś jest z kimś, ale przeciwko komuś. Ta struktura „za” i „przeciwko” odsłania inną bardziej pierwotną, o której Tischner mówi podczas prezentacji struktury obecności, tj. relację „nad–pod”. Poprzez pokusę ukazuje się problem dialogu między mną a drugim, ale z uwzględnieniem trzeciego (osób trzecich), który usypia moją zdolność do prawdziwej oceny rzeczywistości. Schlebianie dokonuje przewartościowania, lecz odbywa się to ukradkiem, po kryjomu. Wzajemność pochlebstwa początkowo ma charakter przelotny, ale z czasem utwierdza

²⁰¹ Przedstawiając wierność oraz możliwość zdrady, Tischner odwołuje się do Marcela i jego filozofii. Marcel zauważa, że wierność jest kluczowym doświadczeniem człowieka (por. MWW, 175). O zdradzie jako największym problemie współczesnego człowieka mówi Tischner w *Myśleniu według wartości* (por. MWW, 167). Wierność i jej eschatologiczny charakter pojawia się również w *Sporze o istnienie człowieka* (por. SOIC, 11–14). Wówczas Tischner powołuje się – podobnie jak Balthasar w *Teodramatyce* – na Dantego i jego kręgi piekielne. W ostatnim z nich znajdują się ci, którzy zdradzili. Dante wskazuje, że największym złem człowieka jest zdrada.

się i utrwała. Schlebianie wyrasta z pychy. Ta oznacza dysproporcję między indywidualnym uznaniem wartości a najwyższą wartością.

Schlebianie musi trafić na podatny grunt, jakim jest poczucie niedocenienia przez innych. Mniemanie: „Nie jestem wystarczająco ceniony, chociaż powinienem” jest głosem pychy, której owocem może być podatność na uleganie pochlebstwom. Pycha prowadzi również do uwielbienia drugiej osoby, która w ten sposób zyskuje wartość podobną do absolutnej. Pochlebstwa sprawiają także, że wartości stają się antywartościami. Oskarżyciele zostają oskarżeni, zło ukazuje swoją przewrotną naturę. Winni stają się niewinnymi, a niewinni winnymi. Samo zło natomiast jest rozumiane jako nieszczęście, czyli staje się złem ontologicznym. Zanika również różnica między kuszącym a kuszonym. Nie ma różnicy między nami. Wszystko jest pozorne. Tischner powołuje się w tym miejscu na Nietzschego i jego interpretację chrześcijaństwa, która jest dobrym przykładem oskarżenia oskarżyciela. Pozorność jest problemem, który może rozwikłać uleganie pokusie; wówczas stajemy się tymi, którymi naprawdę jesteśmy. Pokusa pełni tu zatem funkcję pozornego procesu odkłamania. Na poziomie pochlebstwa i oskarżenia oskarżyciela pokusa była zjawiskiem zewnętrznym, ale obecnie coraz bardziej przenika do wnętrza człowieka, stając się demoniczną siłą.

Zło ma zewnętrzny charakter, ale gdy przybiera postać nienawiści, może zyskać też charakter wewnętrzny. W przeciwieństwie do pokusy, która jest zewnętrzną, nienawiść jest wewnętrznym doświadczeniem zła. Nienawiść, według Tischnera, nie znajduje się u podstawy strachu ani pokusy, lecz wciąga. W tym przejawia się jej wewnętrzny charakter, a jej cechą staje się odwet. Nienawiść sprawia, że myślimy o świecie z perspektywy odwetu. Świat jawi się wówczas jako ten, który wyłonił się z nienawiści. Nienawiść zniewala – ludzie ogarnięci nienawiścią dokonują czynów w imię przekonania, że należy tak postępować. Nienawiść jest rodzajem niewolnictwa. Na poziomie relacji dialogicznej prowadzi ona do zdrady, która jest zdradą obiecywanej wcześniej wierności. Jest zanegowaniem tego, co się uprzednio obiecało, tj. bycia wiernym. Zdrada może być wynikiem pewnej iluzji, pracy wyobraźni (przykład Anny z tragedii Szekspira) albo ucieczką przed większym złem (Ryszard)²⁰². W odniesieniu do tego ostatniego możliwe są dwie drogi: pierwsza – mniejsze zło pokonuje większe, druga to zdrada, która jest rozumiana jako „odmowa usprawiedliwienia istnienia innego człowieka, podjęta w imię przeświadczenia, iż ja sam istnieję istnieniem nieusprawiedliwionym” (FD, 215). Do zdrady prowadzi pierwotne przeświadczenie, że żyję życiem nieusprawiedliwionym. Skoro moje istnienie nie jest usprawiedliwione, to także istnienie drugiego człowieka, który jest obok mnie, jest nieusprawiedliwione. Emocjonalna strona zła powoduje, że próbujemy je zagłuszyć, ponieważ zło konstituuje się w mowie. Głuszenie oznacza jednak, że w człowieku znajduje się zło, staje się jego wewnętrzną strukturą. Głuszenie jest jedynie próbą zagłuszenia dźwięków, lecz

²⁰² Por. W. Shakespeare, *Ryszard III*, [w:] idem, *Tragedie i kroniki*, przeł. S. Barańczak, Kraków 2013, s. 1451 i 1453.

nie treści zła²⁰³. Zło, które było na zewnątrz człowieka, obecnie staje się jego integralną częścią. Człowiek zostaje wciągnięty w zło i zaczyna żyć życiem nieusprawiedliwionym²⁰⁴. Odmowa doprowadziła do poczucia zaniepokojenia, ponieważ świat okazał się inny niż człowiek oczekiwał. Miał być doskonały – zgodnie ze złożoną obietnicą – a jest światem odmowy. Spowodowała ona, że człowiek szukający przedwcześnie spełnienia zaczyna zwracać się ku sobie, mając przekonanie o wyrządzonej krzywdzie i konieczności odreagowania za wyrządzone zło. Pochlebstwo prowadzi do nienawiści, która w odróżnieniu od niego dotyczy relacji człowieka z człowiekiem.

Zło wciąga – horyzont zdrady

Odczucie groźby, lęku o siebie, o usprawiedliwione własne istnienie, jak i pokusa sprawiają, że zło wnika stopniowo do naszego wnętrza. Zło nie niszczy tego, co jest złe, lecz to, co piękne, dobre i prawdziwe, tzn. wartości duchowe²⁰⁵. Tischner ukazuje problem spotkania przez pryzmat zła, a konkretnie niemożliwości spotkania innego człowieka w horyzoncie zła. Zasadniczym problemem jest bowiem to, że zło prowadzi do logiki zdrady: zdradzam i jestem zdradzany. Najważniejszą cechą spotkania jest jego wzajemność. Zło jako zdrada zrywa z symetrycznością relacji i doprowadza do pojawienia się szyderstwa nazwanego przez Tischnera w zbiorze *Świat ludzkiej nadziei* „szczególnym rodzajem niszczącego śmiechu, który nie niszczy bytu w jego istnieniu, lecz w jego wartości” (ŚLN, 153). Owo szyderstwo widać na przykładzie Szekspirowskich postaci Ryszarda i Anny²⁰⁶. Zło ma jednak racjonalne uzasadnienie, jest logiczne własną logiką. Tischner dostrzega w złu wymiar ontologiczny, który oznacza brak tożsamości dobra i bytu. Chcę podkreślić, że nie chodzi tu o bycie, ale o byt (por. FD, 218n). Zło traktowane jest jako brak bytu, ale przecież również Heidegger w swoich dziełach²⁰⁷

²⁰³ Tischner podkreśla różnicę między myśleniem na poziomie formy i na poziomie treści. Przykładem pierwszego jest myślenie Heideggera i Ingardena, drugie jest natomiast myśleniem na poziomie aksjologii. Treści zła nie sposób zagłuszyć. Przeszkadza temu sumienie, które wzywa i apeluje.

²⁰⁴ Już w *Filozofii dramatu* widać coraz większą zbieżność myśli Tischnera z poglądami Guardiniego i Balthasara, w dużej mierze za sprawą Kierkegarda i jego konieczności usprawiedliwienia życia.

²⁰⁵ O wartościach duchowych mówi: M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, [w:] i dem, *Gesammelte Schrifte*, t. 2, Bern–München 1980, s. 126nn.

²⁰⁶ Gloucester w rozmowie z Anną stwierdza, że jej piękno jest bezpośrednią przyczyną śmierci jej męża. Anna staje się winna, ponieważ przed jej pięknem nie było ucieczki. Gloucester mówi: „Winowajcą była twoja piękność; Nie było przed nią ucieczki; w snach nawet czułem, że cały świat bym zgładził, byle jedną godzinę spędzić na twym łonie”, W. Shakespeare, *op. cit.*, s. 1451. Anna, broniąc się początkowo przed tym, ulega ostatecznie złu. Wartość piękna spowodowała, że zakwestionowane zostało dobro.

²⁰⁷ Heidegger podkreśla, że nie sposób mówić o negacji z perspektywy bycia. To także staje się powodem odrzucenia klasycznej definicji prawdy przez Heideggera. Prawda bowiem jest

parokrotnie zauważa, że nie sposób pojmować niebytu przez pryzmat braku istnienia. Brak w bycie oznacza zło, w tym przypadku popadanie w iluzję. „Zło nie jest ani bytem, ani niebytem – zło jest zjawiskiem, ściślej – jest zjawą, która straszy i kusi. Zaliczamy zło do ogólnych kategorii zjawisk” (FD, 219). Kategorie zjawisk, o których wspomina Tischner, są jednak kategoriami ontologicznymi. Pytanie o fenomen zła jest pytaniem o sens istnienia zła, a nie o istnienie jako takie²⁰⁸. W tym znaczeniu Tischnerowi odpowiada koncepcja hermeneutyki Heideggera, w której ten – za Husserlem – przedstawia konieczność konstytuowania się sensu. Tischner jednak stawia problem sensu na poziomie aksjologicznym.

Zło może być rozpatrywane jako stosunek do świata oraz jako relacja z drugim człowiekiem. W tym pierwszym sensie zło rozumiane jest jako niszczenie. Zło to jest gospodarowaniem, które zmierza do pożądlivosti, czyli do chęci posiadania. Zło, które ukazuje się z perspektywy piękna, dobra i prawdy, zwraca się przeciwko komuś. Ten akt destrukcji jest odwetem. Zło nie jest tylko przejawem zewnętrżności, lecz zamierzeniem, sensem, który prowadzi do złych skutków. Źródłem niszczenia jest odwet, który zaprzecza wzajemności, będącej podstawą dialogu między człowiekiem a człowiekiem. Odwet i wzajemność przenoszą zagadnienie ontologiczne na poziom relacji międzyludzkich. Kuszenie i groźba, która towarzyszy fenomenowi zła, wskazują, że zło ma wymiar dialogiczny, a odpowiedzialność dotyczy przerwane go dialogu. Odpowiadam drugiemu człowiekowi na jego wezwanie, na jego zaproszenie. Skuszony przez zło jednak, odrzucam drugiego człowieka. W taki sposób staję się odpowiedzialny za uskutecznianie pozornego zła. Odpowiedzialność wydarza się na poziomie odmowy, zerwania dialogu. Fenomen zła jest zawsze ugruntowany na mowie, która zniekształca świat doświadczany. Proces wciągania w zło, przyjmowania zła za swoje, odczucie potępienia pojawiły się na poziomie aksjologicznym. Zło urzeczywistnia się poprzez mowę i w niej. Tischner prezentuje zatem problem wartości i wolności człowieka przez pryzmat komunikacji człowieka z człowiekiem i próby zawłaszczania przez zło. Aby jednak mogło dojść do sytuacji aksjologicznej, potrzebna jest możliwość obecności drugiego człowieka i przedstawienia się sobie nawzajem. Pojawia się więc horyzont możliwego dobra, możliwego spotkania. Można powiedzieć, że poprzez opisanie struktury spotkania Tischner ukazuje, jak możliwe jest nawiązanie dialogu i spotkanie człowieka z człowiekiem. Wytycza drogę pośrednią między przedstawianiem wartości jako obiektywnych i subiektywnych. Koncentrując się na tym problemie, zwraca uwagę na przestrzeń dobra, w której konstytuuje się spotkanie.

odślanianiem i zasłanianiem; nie ma w tym przypadku negacji, jak w prawdzie zdania. Jest ona odślanianiem wyrwaniem z zapomnienia. Jak chciałem pokazać w pierwszej części niniejszej książki, analizując dzieło Heideggera *O istocie prawdy*, nie-prawda nie jest negacją prawdy, lecz jest zapominaniem.

²⁰⁸ Autor *Filozofii dramatu* stwierdza: „Nasze kluczowe stwierdzenie brzmi: zło jest poza bytem i niebytem – jest transcendensem w sensie radykalnym...” (FD, 219).

Zapoczątkowany w *Boskiej komedii* Dantego obraz piekła w *Sporze o istnienie człowieka* znajduje swoje potwierdzenie w procesie przyjęcia zła za swoje, wnikanía zła do środka człowieka²⁰⁹. Tischner koncentruje się na zdradzie jako największym złu w hierarchii zła. Poprzez pokazanie zjawiska zła w sensie dialogicznym (spotkania) oraz ontologicznym Tischner przedstawia ów proces dochodzenia do najgorszego zła, tzn. do zdrady. Zło ontologiczne było za słabe, aby stać się złem zdrady, ponieważ wynikało z nieszczęścia, zło w horyzoncie dialogu dotyka istoty człowieka, jego woli i rozumu. Tischner jest w tym bardzo konsekwentny. W *Filozofii dramatu* Tischnerowska analiza – co opisywane również przeze mnie – jest dochodzeniem do najgłębszego zła, które może być tylko ukazane przez pryzmat filozofii spotkania. Przestrzenią zdrady jako największego zła jest mowa. Poprzez nią człowiek wchodzi w dialog, ale i niszczy podstawę spotkania: wzajemność, wiarygodność i zaufanie. Tischner przywołuje „ból bólu”, istotę bólu spotkania, a także doświadczenie odarte z powierzchowności. Proces dochodzenia do zła, które staje się czymś wewnętrznym, zawiera projekt stworzenia własnej filozofii. Tischner sięga jednak również po strukturę spotkania, przewyższając problem czystego Ja transcendentalnego i drugiego Ja. Do ukazania wewnętrznej możliwości spotkania konieczna stała się agatologia, którą Tischner rozumie z jednej strony jako światło, z drugiej jako otwartość. Struktura obcowania i spotkań to w pewnym sensie dopełnienie badań fenomenologicznych z *Fenomenologii świadomości egotycznej*. Po analizie filozofii neokantowskiej oraz Heideggera Tischner odrzuca myślenie oparte na potocznym wyrażaniu sądów i koncentruje się na rozumieniu (*Verstehen*, *logēien*). W tym sensie realizuje swój plan zakresłony w artykule *Perspektywy hermeneutyki* zamieszczonym w miesięczniku „Znak”, w którym zwraca uwagę na zagadnienie fenomenologii i hermeneutyki²¹⁰. Używając terminologii Hansa Jonasa, Tischner rozważa w *Filozofii dramatu* odpowiedzialność z perspektywy zobowiązania²¹¹. To, co wynika ze zobowiązania, poddawane jest ocenie sumienia. Rzeczywistość zerwanego dialogu, ale i spotkania konstytuuje się w mowie. W ekstatyczno-horyzontalnym odsłanianiu się spotkania Tischner próbuje też obalić tezę przyjętą w rozprawie doktorskiej, że nie sposób wprowadzić do czystego podmiotu świadomość drugiego Ja. W jego własnej koncepcji problem ten jest kluczowy i wynika z rozwinięcia Ja aksjologicznego. To podłoże, na którym spotyka się człowiek z człowiekiem, jest rozwinięciem

²⁰⁹ W *Boskiej komedii* przedstawione są piekło, czyściec i niebo. Dante wraz z Wergiliuszem wędrują po piekle, w którego ostatnim kręgu znajdują się zdrajcy: Judasz (zdrajca Chrystusa) oraz Brutus i Kasjusz (zdrajcy Juliusza Cezara).

²¹⁰ Artykuł ten został opublikowany w numerze 2/3 (200/201) miesięcznika „Znak” w roku 1971 (s. 145-172) i stanowi rozszerzoną wersję referatu wygłoszonego przez Tischnera w 1970 roku na sympozjum „Hermeneutyka, Biblia i Liturgia” organizowanym przez Instytut Liturgiczny w Krakowie.

²¹¹ Jonas mówi o odpowiedzialności „jeszcze nie”. Jest ona zobowiązaniem, które nakładamy na siebie za to, co dopiero może nastąpić, por. H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, przeł. M. Klimowicz, Kraków 1996, s. 171.

czystej świadomości o Ty. Martin Buber w książce zatytułowanej *Problem człowieka* wskazuje na konieczność utworzenia relacji opartej na Ja i Ty²¹². Człowiek nie mógłby odpowiadać, gdyby nie wewnętrzne wezwanie wypływające z dobroci. To światło jest wezwaniem i wrażliwością, w której otwiera się horyzont aksjologii jako działania²¹³.

Faktyczność zła odsłania odpowiedzialność w nowym sensie, tzn. jako zaciąganie winy [*suscipere culpa*] za porzucenie drugiego człowieka, odpowiedzialność jako *imputatio*, zobowiązanie wynikające z postawionego przez drugiego człowieka pytania. Człowiek ostatecznie dochodzi do przekonania o własnej niesprawiedliwości i braku sensowności własnego istnienia. Odczucie potępienia jest już odpowiedzialnością na poziomie *imputatio*. Struktury agatologiczna i aksjologiczna ujawniły nam dwa poziomy odpowiedzialności. To jednak *responsio* jest pierwotnym doświadczeniem odpowiedzialności. Brak odpowiedzi, odrzucenie odpowiedzialności *responsio* prowadzi do zaciągnięcia winy *imputatio*. Poczucie winy i potępienie wynikają z analizy faktyczności zła. Wina pojawia się także w *responsio*, tyle że w tym przypadku jest ona przedstawiona w perspektywie czasu przyszłego, możliwej tragedii człowieka.

Analiza faktyczności zła, której Tischner poświęca *Filozofię dramatu*, prowadzi nas do pewnej konkluzji odnośnie rozróżnienia odpowiedzialności w horyzoncie ontologiczno-agatologicznym i agatologiczno-aksjologicznym. Tischner, rekonstruuje podstawę wyboru dobra i zła, popadania w zło, przedstawia zło z perspektywy Ja aksjologicznego, Ja, które wybiera wartości posiadające pewną hierarchię. Zło, któremu poświęca uwagę, wypływa z faktu, że człowiek w obliczu obawy, trwogi odczytuje ideę obietnicy, nadzieję obietnicy jako tę, która musi się spełnić „tu i teraz”. Do lęku prowadzi człowieka doświadczenie wypływające z ontologii, z myślenia ontologicznego, ze sceny dramatu, a konkretnie z oddzielenia dobra od istnienia. Zniszczenie poczucia nadziei dokonuje się na poziomie ontologicznym, filozofii sceny. Człowiek zapomniał o naturze świata i kieruje się logiką pożądania, które próbuje zracjonalizować. Tracąc nadzieję na przyszłość, próbuje zatroszczyć się o siebie; to pierwsze odczucie pożądania sprawia, że dobrem stara się on być sam dla siebie. Chce dobra dla siebie, lecz dobro ma charakter dialogiczny. Ono jest przede wszystkim dobrem „z” drugim i „dla” drugiego. Pożądliwość popchnęła mnie w krąg podejrzeń, że Inny nie jest człowiekiem sprawiedliwym i może mi zagrażać. Dlatego porzucam wspólną nadzieję, porzucam drugiego człowieka i szukam ukojenia w ziemi odrzuconej. Dlatego ulegam pokusie świata, która ma zapewnić mi bezpieczeństwo i poczucie własnej wartości. Dokonując zdrady, odrzucając symetrię spotkania, niszczy idee duchowe, jakimi są piękno, prawda i dobro. Idee te stają się moim dobrem. Zło, które dotychczas było jedynie zjawą, staje się złem z „krwi i kości”, złem realnym. Zło stało się moim złem. Skoro popełniam zło, jestem zły, moje życie jest nieusprawiedliwione. W polu obcowań wyłaniała się

²¹² Ja i Ty istnieją tylko w naszym świecie, ponieważ człowiek – Ja – istnieje dopiero dzięki odniesieniu do Ty; M. Buber, *Problem człowieka*, s. 131.

²¹³ Por. B. Casper, *op. cit.*, s. 84.

prawda o człowieku, że jest istotą dialogiczną [*homo dialogicus*], która znajduje swoją tożsamość w spotkaniu z Innym. Odrzucenie drugiego sprawia, że przybliżam się do przejścia od świata nadziei do świata dramatu. Na poziomie sporu agatologiczno-ontologicznego dramat był pewną możliwością, podobnie jak ocalenie. Poprzez doprowadzenie do faktyczności zła człowiek staje się istotą dramatyczną *par excellence*, staje się zasługującym na potępienie *homo dramaticus*. Stało się tak dlatego, że człowiek odkrył świat wartości oparty na jej konfrontacji z innym człowiekiem. Zamiast oprzeć budowanie świata relacji z drugim człowiekiem na wartościach pozytywnych, na dobru, na wrażliwości, kształtuje go na konfrontacji z drugą osobą. Tischner poprzez analizę faktyczności zła – podobnie jak Nietzsche, rozważając genealogię moralności, a w niej resentyment jako siłę napędową dla ludzkiego działania – dostrzega, że nie sposób budować dobra na konfrontacji. Potrzebne jest budowanie relacji człowieka z człowiekiem na wolności i dobru, które jest podstawą wszelkiej aksjologii. Przejście od dialogu z drugim człowiekiem do konfrontacji powoduje, że zaczynam rozumieć, iż żyję życiem nieusprawiedliwionym.

3.3. Droga do potępienia

Pierwotne doświadczenie odpowiedzialności, wyłaniające się z dobra, ma podstawę agatologiczną, którą stanowi wrażliwość, otwartość na etyczne pytanie kierowane do mnie przez drugiego człowieka. Do realizacji dobra potrzebny jest jednak czyn, działanie – jak mówi Tischner w *Mysleniu według wartości* – które sprawi, że pierwotne poczucie niesprawiedliwości, wynikające z napięcia pomiędzy tym, co jest, a tym, co być powinno, zmieni się w tożsamość tego, co jest i co być powinno. Aby jednak do tego napięcia doszło, potrzebne jest doznanie cierpienia i bólu, zrozumienia własnej dramatyczności, ale i nadziei. To doznanie wymaga od nas jakiegoś działania. Człowiek jednak, zamiast zmienić *status quo* w obawie przed nieszczęściem, bólem, ucieka przed odpowiedzialnością. Ulega złu i odczuwa, że żyje życiem nieusprawiedliwionym, sam siebie potępia za wyrządzone zło, odczuwa, że nie powinien istnieć. Usprawiedliwienie jest mu potrzebne, by mógł powrócić do pierwotnej otwartości. Wyrażenie własnej skruchy, refleksja nad tym, że jestem zły, jest początkiem przejścia od potępienia do wybrania i zbawienia. Rozważanie Ja egotycznego nie mogło jeszcze przynieść radykalizmu odpowiedzialności za drugiego. Ja egotyczne jest jedynie strukturą, która umożliwia przestrzeń spotkania. Odpowiedzialność wówczas ukazuje się przez pryzmat samoświadomości, konscjencji, wraz z filozofią dialogu; wina ma charakter etyczny i oznacza przerwanie symetrii w relacji. Przejście od agatologii Lévinasa do aksjologii ukazuje doznanie winy jako czegoś, co jest najbardziej moje. Problem winy oznacza w przestrzeni dialogu moje zerwanie dialogu. Zapoczątkowana w horyzoncie obcowania przestrzeń odpowiedzialności znajduje się obecnie w sytuacji poczucia własnej winy. Człowiek, który jest istotą dialogiczną, potrzebuje przestrzeni obcowania.

Przestrzeń i przestrzenność umożliwiają nasze obcowanie z innymi, lecz nie są jeszcze jego podstawą. Fundamentem dla naszego współistnienia jest świat wartości, tzn. aksjologia. To ukazanie konieczności aksjologii jest też wyjaśnieniem, dlaczego filozofia dramatu nie zaczyna się od tego, co pozytywne, tylko od pojęcia zła i grzechu. Właśnie w takich okolicznościach pojawia się w nas chęć poznania naszych relacji i mojego spostrzegania Innego. Tischner taki sposób odkrywania wartości nazywa, za św. Augustynem, „poznaniem przez piętnowanie”. „[...] drugi pojawia się w nim *a priori* w polu promieniowania wartości negatywnych jako przeciwieństwo tego, kim lub czym powinien być. Poznanie przez napiętnowanie istnieje dzięki formie przeciwieństwa aksjologicznego” (FD, 245). Tischner zauważa, że filozofia w większości opiera się na relacji przeciwieństwa. Wyjątek stanowi myśl Antoniego Kępińskiego²¹⁴, dla niego bowiem prawda o człowieku pojawia się na poziomie miejsca obecności. Dlatego inny człowiek nie podpada pod kategorie obcowania, lecz jest tym, komu pozwalamy być. To stwierdzenie – pozwolić-być – na które powołuje się Tischner, pojawiło się także u Heideggera, ale na poziomie ontologii. Pojęcie *Sein-lassen* coraz bardziej oddala się od ujęcia antropologicznego. Przypisane jest ono nie przestrzeni spotkania, lecz byciu bytu [*Sein des Seienden*]. Dla Tischnera podstawą do obcowania z drugim człowiekiem jest świat wartości, Ja aksjologiczne. W nim ukazuje się nie tylko poświęcenie i oddanie drugiemu, lecz także uwikłanie się w zło. Przedstawiony przez Tischnera proces wkraczania w horyzont zła oznacza, że człowiek zaciąga winę, a zatem również bierze na siebie odpowiedzialność za porzucenie drugiego człowieka. Dopiero refleksja nad sobą i własnym złem uświadamia nam naszą winę.

Dla Tischnera dobro i zło są kategoriami zjawisk, które mogą się konstytuować w relacji dialogicznej między człowiekiem a człowiekiem. Groźba i pokusa prowadzą ostatecznie od dobra do odczucia potępienia, które jest odebraniem sensu własnemu istnieniu. Droga odwrotna, od zła, zmierza ku usprawiedliwieniu. Potępienie i usprawiedliwienie zaprezentowane w *Filozofii dramatu* i w *Sporze o istnienie człowieka* znajdują swoje miejsce w objawieniu i usprawiedliwieniu oraz podążają ku zbawieniu. *Spór o istnienie człowieka* przedstawia ruch od potępienia do zbawienia.

Wiemy, że zło przemawia do człowieka albo jako pokusa, albo jako groźba. Ostatecznym celem zła jest doprowadzić człowieka do stanu, w którym prawdą stają się słowa – „on jest zły”. Kto jest zły, powinien zostać potępiony. Nie ma bowiem niczego, co mogłoby usprawiedliwić jego istnienie (FD, 251).

Dla Tischnera potępienie ma nie tylko wymiar religijny, lecz przede wszystkim wymiar aksjologiczny. Nie tylko zło jest zjawą, ale także dobro. W *Filozofii dramatu* dobro i zło pojawiają się obok siebie. Człowiek w horyzoncie dobra i zła dostrzega,

²¹⁴ Tischner dostrzega u Kępińskiego relację, która nie jest oparta na zasadzie przeciwieństwa (por. MWW, 456).

że nie jest tym, za kogo się uważał, i dlatego popada w rozpacz²¹⁵. Tischner w innej swojej książce – *Świat ludzkiej nadziei* – ukazuje różnicę między rozpaczą a melancholią. „Melancholia jest rozpaczą, która nie zdążyła dojrzeć. Różnica wynika z czasowości. Czas rozpacz jest czasem bez jutra. Czas melancholii jest czasem degradującego się jutra” (ŚLN, 19). Rozpacz jest zatem wówczas, gdy człowiek nie widzi dla siebie ratunku i stracił nadzieję. Melancholia zniekształca przyszłość, rozpacz natomiast sprawia, że jej dla nas nie ma. Tischner przedstawia rozpacz w nawiązaniu do Sorena Kierkegaarda i jego choroby na śmierć. Odczucie rozpacz powstaje z doświadczenia zła w relacji dialogicznej. Człowiek dochodzi do przekonania, że jest zły. To zło sprawia, iż wnikając w jego spiralę, człowiek nie widzi dla siebie przyszłości. Doświadcza on swojego potępienia. Może ono mieć wymiar: estetyczny, polityczny oraz

²¹⁵ W podobnym sensie jak Tischner Romano Guardini w swojej książeczce *O sensie Melancholii* (*Vom Sinn der Schwermut*, 1928) przedstawia problem melancholii (*Schwer-Mut* jako ociężałej duszy) oparty na doświadczeniu przeżywania wartości. „Wartość” oznacza, że coś jest godne tego, by tym być; jest uprawnione do tego, by istnieć; jest drogocenne, szlachetne, wysokie. „Wartość» jest zatem wyrazem tego, że coś jest pozytywne, możliwe do spełnienia; że uwzniośla, nadaje sens. Gdy tylko dostrzegamy w sobie jakąś wartość – coś dobrego, sprawiedliwego, pięknego – okazuje się to być jednoznacznie dobre; dobroczynne. Jednak z chwilą, kiedy ta sama wartość znajdzie się w świecie prawdziwego życia, będzie jej doświadczał rzeczywisty człowiek, będzie ją realizował, jej oddziaływanie może stać się wieloznaczne – może uwznioślać, wypełniać; jednocześnie może zagrażać, wstrząsać”, R. Guardini, *O sensie melancholii*, przeł. B. Grunwald-Hajdasz, przekł. przejrzał A. Szwed, Poznań 2009, s. 34. Im większa wartość, tym większa skłonność do popadania w rozpacz, melancholię. Nie chodzi tu o same wartości, ale ich zestawienie z realnością życia, istnienia. Zbiegają się wówczas dwa przeciwstawne odczucia, które wynikają z wrażliwości istnienia. Podstawą tej wrażliwości nie jest stan niepełności czy niewystarczalności siły, lecz wrażliwość, która sprawia, że człowiek staje się nieodporny na zranienie. Tym, co wprowadza człowieka w ten stan, jest bezlitosność istnienia, której doświadcza. Pustka metafizyczna łączy się ze znudzeniem. Możliwość podejmowania decyzji, możliwość realizacji wartości zamienia się w stan obojętności, braku woli. Mechanizm melancholii prowadzi do samoudręczenia. „Natura melancholijna ma szczególne wycucie wartości. Jednak skłonność do autodestrukcji właśnie potrzebuje wartości jako najbardziej niebezpiecznej broni przeciwko samej sobie”, *ibidem*, s. 35. Guardini mówi o dwóch typach melancholii – dobrej i złej. Przekształcenie rozpacz w pozytywne odczucia daje dopiero więź z Bogiem. To z niej wyrasta usprawiedliwienie istnienia. To doznanie zła jako złamania wzajemności relacji człowieka z człowiekiem możliwe jest jedynie poprzez usprawiedliwienie płynące od Boga.

Tischner w jednej ze swoich homilii w podobnym tonie ukazuje rozpacz i jej doświadczenie: „Myślę, że w naszym beznadziejnym świecie jedno jest w sprawie nadziei niezwykle ważne, trzeba człowiekowi poznać tajemnicę rozpacz. Trzeba się nauczyć patrzeć w oczy własnej rozpacz, dopiero wtedy poczujesz, że gdzieś u jej dna, u dna rozpacz jest jedna niezwykle nadzieja, ta nadzieja, która prowadzi nas nieomylną ręką w stronę Boga, który jest Twoim Bogiem”. J. Tischner, kazanie wygłoszone w kolegiacie św. Anny w Krakowie, [on-line], <https://www.youtube.com/watch?v=1FiUAxDaW5s>, 30 I 2014.

Te dwa opisy melancholii jako rozpacz i ociężałości duszy prowadzą do doświadczenia religijnego. W jednym i drugim przypadku uchwycona jest myśl mistyczna.

religijny²¹⁶. Każdy z nich wskazuje na szczególnego rodzaju relację i szczególny rodzaj odpowiedzialności. W potępieniu odpowiadam za popełnione zło. Odpowiadam za przerwanie więzi. Może być tu mowa o odpowiedzialności jako *imputatio*, winie za zerwanie więzi, za brak odpowiedzialności w sensie *respondere*. Kluczowym jest jednak to, że naruszyłem symetrię spotkania, nie odpowiedziałem na wezwanie innego. W artykule zatytułowanym *Gra wokół odpowiedzialności* Tischner przedstawia przestrzeń między pytaniem a odpowiadaniem²¹⁷. Odpowiadam, ponieważ mam już wcześniej świadomość odpowiedzialności. To w oparciu o nią, mogę być winnym i mogę zostać potępiony, tzn. zostaje mi odmówiony sens własnego istnienia.

Potępienie w sensie estetycznym ogranicza się do relacji dwojga: Ja i dzieła sztuki. Jest to relacja, dla której cechą charakterystyczną jest posiadanie. Potępienie w tym znaczeniu odsyła do żywiołu piękna, które obok prawdy i dobra stały się podstawą do analizy wchodzenia człowieka w sferę zła.

Potępienie polityczne polega na samodzielności w potępianiu. Władza oskarża i potępia. Relacja ta opiera się, podobnie jak potępienie estetyczne, jedynie na dwóch osobach. Obroną jest natomiast otwarcie się na kogoś trzeciego, tj. na własne sumienie czy Boga.

Potępienie religijne ma u swojej podstawy doświadczenie zdrady. Zostałem wybrany przez dobro i wzbudzona została we mnie wola odwzajemnienia wyboru, ale pod wpływem namowy, perswazji wybrałem zdradę, tzn. odmówiłem temu, który mnie wybrał. Dobro, na które wcześniej byłem otwarty, już mnie nie pociąga, a nawet przeciwnie: im większe dobro mnie wzywa, tym większą wywołuje we mnie złość i chęć odwetu. Tischner stwierdza, że to zjawisko przypomina fenomen rozpacz. Rozpacz nie ogarnia człowieka bez jego zgody, jednak człowiek nie chce dla siebie rozpacz jako rozpacz. Ten stan wymaga od nas usprawiedliwienia i przez nie – zbawienia. Potępienie w sensie religijnym odsłania nam konieczność włączenia do rozważań nad odpowiedzialnością *ordo salutis*. Dzięki odpowiedzialności dramat człowieka nabiera głębszy sens. Prawdziwy dramat człowieka jest dramatem religijnym. Odpowiedzialność dialogiczna oparta na relacji dwojga ludzi, charakteryzująca się wzajemnością, przekształca się w relację trzech, staje się odpowiedzialnością na poziomie uczestnictwa. Przez analizę agatologiczną i aksjologiczną w *Myśleniu według wartości* oraz w *Filozofii dramatu* dochodzi się do ukazania konieczności umieszczenia aksjologii w perspektywie potępienia i zbawienia, natomiast stworzenie rozumie się przez pryzmat ontologiczny. Na problemie potępienia kończy się *Filozofia dramatu*, a rozpoczyna *Spór o istnienie człowieka*. Podstawowym zagadnieniem, które podejmuje Tischner i w *Filozofii dramatu*, i w *Sporze o istnienie człowieka* jest uczestnictwo w dialogu uzupełnione przez kontekst wyboru dobra i zła. W jednym i drugim dziele chodzi o uka-

²¹⁶ Por. A. Bobko, *Myślenie wobec zła. Polityczny i religijny wymiar myślenia w filozofii Kanta i Tischnera*, Kraków–Reszów 2007, s. 310nn, *Drogi Myślenia*.

²¹⁷ J. Tischner, *Gra wokół odpowiedzialności*, s. 49.

zanie dialogu między człowiekiem a człowiekiem, który napotyka poważne trudności na poziomie wyboru dobra i zła. W obu przypadkach Tischner stawia zasadniczą tezę: człowiek, chociaż porzuca swoją wolność oraz wybiera zło, zawsze ma potencjalną możliwość powrotu do wolności i dobra. Zło bowiem jest jedynie pewnym zjawiskiem. Dlatego Tischner odwołuje się ostatecznie do łaski i rozumu ludzkiego, który obraca porządek potępienia w usprawiedliwienie i wybranie. *De facto* w przedstawionej w *Filozofii dramatu* drodze do potępienia, w której Tischner opiera swoją analizę na takich ideach jak piękno, prawda i dobro, zawarta jest możliwość zwycięstwa, przewyciężenia tragiczności poprzez odwrócenie kierunku – od potępienia w usprawiedliwieniu, wybraniu. Dramat człowieka w jego odpowiadaniu za drugiego i dla drugiego jest dramatem religijnym²¹⁸.

Reasumując: odpowiedzialność w *Filozofii dramatu* jest oparta na wzajemności, relacji wobec kogoś. To stanowisko Tischnera z jednej strony potwierdza rozwój jego myśli filozoficznej opartej na fenomenologii, z drugiej zaś jest dowodem na oryginalność jego koncepcji, która problem konscjentywności łączy z myślą filozofii dialogu. Pojmowanie odpowiedzialności ma swoją podstawę w relacji człowieka z człowiekiem. Odpowiedzialność jawi się tu w sposób źródłowy w spotkaniu, jest odpowiedzią na wezwanie etyczne płynące od drugiego człowieka. Jest ona podstawą wszelkiej możliwej relacji. Środowiskiem, w którym konstytuuje się odpowiedzialność, nie jest świat rzeczy, narzędzi, które możemy pojmować poprzez akty intencjonalne, poprzez nakierowanie naszej świadomości na przedmiot, lecz wewnętrzna możliwość nawiązywania relacji między człowiekiem a człowiekiem. W tej relacji Tischner odkrywa istotę dramatyczności. Wzajemność sprawia, że człowiek jest istotą dramatyczną. „Dramat zaczyna się od spotkania, rozwija w rozmaitych rodzajach obcowania, kończy rozstaniem – rozejściem lub śmiercią” (FCz, 12). Zło, które pojawia się w dramacie, jest złem dialogicznym przerwane dialogu między człowiekiem a człowiekiem. Ja aksjologiczne ugruntowuje Tischner poprzez wydarzenie spotkania. Dobitnym podkreśle-

²¹⁸ Tischner strukturę „dla” włącza, podobnie jak Lévinas, w relację z innym człowiekiem, chociaż rozumie ją jako otwartość daną nam jako dar od Boga. Balthasar – w odróżnieniu od Lévinasa, który umieszcza relację człowieka z człowiekiem na poziomie struktury „dla Innego” – uważa, że relacja ta jest jedynie możliwa, gdy „dla” jest dane w uczestnictwie życia Boga. Wcielenie Chrystusa ma dla teodramatyki ważne znaczenie. Balthasar sygnalizuje to w *Prolegomenach do Teodramatyki*. Hans Urs von Balthasar w *Teodramatyce* jak i w *Teologii dziejów*, powołując się na Karla Bartha, stwierdza za nim, że Jezus-Człowiek jako jedyny jest „dla ludzi”, inni ludzie są tylko „z ludźmi” w tym sensie, że „natura ludzka Chrystusa pozostaje całkowicie w służbie Boga i z tej perspektywy należy ją pojmować”. H.U. von Balthasar, *Teologia dziejów*, przeł. J. Zychowicz, wstęp A. Zuberbier, Kraków 1996, s. 25, *Teologia żywa*.

niem, że *Filozofia dramatu* ma swoje źródło w fenomenologii, jest powrót Tischnera w końcowych partiach dzieła do przestrzeni obcowań, pojęcia, które pojawia się w *Fenomenologii świadomości egotycznej* oraz w artykułach powstałych w tamtym czasie, jak choćby w tekście *Impresje aksjologiczne*. W myśli Tischnera pojawia się dobro rozumiane jako światło. To pojęcie agatologii jest w pewnym sensie spoiwem łączącym zerwany dialog, odczucie zła w człowieku oraz chęci powrotu do naturalnego stanu, do dobra, który daje nam Bóg. Owo Ja aksjologiczne jest w pewnym sensie świadomością dobra. Tischner, o czym pisze we wstępie do *Filozofii dramatu*, pierwotnie zamierzał tę książkę zatytułować *Spór o istnienie człowieka*. Pomysł ten, jak wiemy, zrealizował później w innej publikacji. W *Filozofii dramatu* miała się znaleźć analiza *ordo salutis*. *De facto* porządek zbawienia, jak i problem spotkania człowieka z człowiekiem w horyzoncie dobra i zła zasadzają się na rozbieżności między „tak jest” a „powinno być inaczej” – tzn. w przestrzeni tego, co jest, i tego, co być powinno, przestrzeni istnienia i powinności. W *Filozofii dramatu* Tischner poprzez horyzont aksjologiczny przedstawia doświadczenie oddalania się *tego, co jest*, i *tego, co być powinno*. Człowiek zrywa dialog, nie może się odnaleźć. Stwierdza więc: sam jestem zły, ponieważ nie zrealizowałem w sobie tego, co być powinno, pozostałem w horyzoncie lęku i trwogi o własne istnienie, porzuciłem człowieka, który był mi dany w moim horyzoncie obcowań. Człowiek odczuwa, że żyje życiem nieusprawiedliwionym, czyli doświadcza nieusprawiedliwionej egzystencji.

Tym, co łączy mnie z Innym, jest Ja aksjologiczne. Dlatego konieczne staje się ukazanie człowieka w jego horyzoncie obcowania z drugim człowiekiem. Perspektywa przedstawiająca horyzont pożądania odsłania nowy rozdział w myśleniu Tischnera – drogę od pożądania, odwetu, wciągnięcia w zło ku temu, co usprawiedliwia. Koncepcja usprawiedliwienia u krakowskiego filozofa odsłania odpowiedzialność człowieka, która przejawia się w stwierdzeniu człowieka: jestem zły, oraz w woli Boga, który wybierając człowieka, usprawiedliwia. Struktura „przed kim” zamienia się w strukturę „za kogo” i „dla kogo”. Analiza *Filozofii dramatu* odsłania odpowiedzialność jako wołanie sumienia: jestem zły. W tym wołaniu człowiek odkrywa, że jest odpowiedzialny za zło, wybrał zło, a odrzucił dobro. Podążanie za złem jest nie tylko urzeczywistnieniem fenomenu zła, ale i odrzuceniem własnej wolności. Pogubionemu człowiekowi, który dał się wciągnąć w zło, zabrano również nadzieję. Ponieważ zło ukazało się w horyzoncie spotkania, odrzucenia wzajemności, potrzebne jest usprawiedliwienie, które jest możliwe dzięki wybraniu mnie przez Innego.

Źródłowe doświadczenie odpowiedzialności konstytuuje się w mojej relacji z drugim człowiekiem. Udzielenie odpowiedzi na wezwanie drugiego człowieka jest pierwotnym doświadczeniem odpowiedzialności, która odpowiada odpowiedzialności jako *responsio*. Poprzez relację z drugim potwierdzam samego siebie i własną wolność. Odpowiedzialność jako *responsio* oznacza źródłową otwartość na drugiego człowieka, a przez to na samego siebie. Człowiek nie może odnaleźć swojej tożsamości, nie potrafi się potwierdzić w swoim istnieniu bez relacji etycznej z drugim. Dla Tischnera wszelka

metafizyka ugruntowana jest na etycznym wezwaniu drugiego człowieka, który wzywając, zaprasza do wierności, do relacji opartej na wzajemności – „jestem ci wierny i zapraszam cię do wierności”. W tym przeżyciu relacji pierwotne moje wyjście poza siebie i towarzyszące mu poczucie lęku znajduje potwierdzenie samego siebie w relacji z Innym. W wierności Ja nie jest bezosobowe, lecz konkretne. Potwierdzenie samego siebie dotyka mnie w sposób bardzo istotny, ponieważ dzięki wierności konstytuuje się we mnie sens własnego istnienia. W człowieku mogą jednak ujawniać się obawy, lęk i kuszenie, które wyrwywają go z relacji z innym człowiekiem i równocześnie pozbawiają potwierdzenia własnej tożsamości. Odczuwając niepokój, porzucam własną wolną wolę i kieruję się pożądaniem, namiętnością, która wprowadza mnie w świat podejrzeń i podwójnej gry. Gra piękna i brzydota, prawdy i fałszu oraz dobra i zła doprowadza mnie do wewnętrznej refleksji, że skoro przerwałem relację, skoro zdradziłem, muszę być zły, moja samoświadomość ujawniła we mnie pęknięcie osobowości, które prowadzi do podobnej refleksji. W *Filozofii dramatu* Tischner, koncentrując się na pierwotnej odpowiedzialności poprzez popadanie w zło, przechodzi do odpowiedzialności jako zaciągnięcia winy [*imputatio*] i potępienia. Dzieje się to jednak na poziomie samoświadomości. W *Sporze o istnienie człowieka* zaciągnięcie winy przeradza się ponownie w odpowiedzialność jako *responsio*.

Dotychczasowe badania zmierzające do ukazania drogi od dobra do zła wskazały dwa horyzonty odpowiedzialności, tj. horyzont agatologiczny i horyzont aksjologiczny. Odpowiedzialność na poziomie agatologicznym jest podstawą wszystkiego. Stanowi ona pewnego rodzaju otwartość na drugiego człowieka, empatię wobec jego cierpienia i prośbę o pomoc. W czasie badań fenomenologicznych nad Ja egotycznym i Ja aksjologicznym Tischner przedstawia to jako konieczność budowania podstawowej struktury na relacji między człowiekiem a człowiekiem. Chociaż nazywa człowieka Ja aksjologicznym, to *de facto* bada przyswajanie przez człowieka dobra (Ja agatologiczne). W artykule *Sumienie i odpowiedzialność* filozof *expressis verbis* analizuje problem dobrej woli, która pragnie dobra. Uzupełnieniem i pogłębieniem tej analizy jest wprowadzenie pojęcia sumienia; sumienie pobudza człowieka do działania. W pewnym sensie badania te pokrywają się z rozważaniem przez Tischnera problemu konsejentywności, którą rozumie jako samoświadomość. To właśnie ta sfera jest światłem, które sprawia, że dostrzegamy różnicę między tym, co jest, a tym, co być powinno. Otwartość na dobroć oznacza, że chcemy być ludźmi sumienia. Tischner wskazuje na sumienie, które jest milczeniem – używając stwierdzenia Heideggera – mającym za podstawę odsłanianie winy lub zasługi człowieka. Odsłania, kim jesteśmy. Jak twierdzi Tischner, dobra wola, zmysł moralny i sumienie stanowią warunek odpowiedzialności, lecz nie mają w sobie jeszcze wystarczającej siły, aby być w pełni odpowiedzialnością. Do osiągnięcia pełnej odpowiedzialności potrzebna jest świadomość, że w konkretnej sytuacji wiemy, co należy zrobić, oraz że wiedzę tę możemy zastosować. Odpowiedzialność rodzi się na gruncie pragnienia dobra, ale to dopiero możliwość działania sprawia, że staje się ona w pełni odpowiedzialnością. Odpowiedzialność ta nie jest

odpowiedzialnością przedmiotową, w której nadrzędnym elementem jest zaciąganie długu czy zobowiązanie wobec jakiejś sprawy, rzeczy. Odpowiedzialność dla Tischnera ma charakter podmiotowy. Aby być człowiekiem odpowiedzialnym, musi się posiadać pragnienie dobra oraz doświadczyć spotkania z człowiekiem. Bez pragnienia dobra działanie będzie ślepe, nie będzie ono przeżyciem aktu moralnego; podobnie jest ze spotkaniem, które nie będzie miało podstawy w dobru, stanie się jedynie spotkaniem fizycznym. Tischner wielokrotnie podkreśla, że aby doświadczyć spotkania, trzeba być otwartym na dobro. W *Myśleniu według wartości* także zauważa, że potrzebne jest światło dobra, które jeszcze nie jest działaniem, ale porusza nas do działania. Odpowiedzialność u Tischnera na poziomie agatologicznym odsłania przed nami swoją podstawową strukturę; jej inspirację stanowi horyzont obcowania oraz filozofia dialogu, w której udzielenie odpowiedzi na wezwanie drugiego stanowi podstawę. Właśnie dlatego ma ona charakter podmiotowy, oparty na relacji dwóch osób. To nastawienie na relację Ja–Ty jako relację odpowiedzialności oznacza, że podstawową wartością spotkania jest wzajemność. Spotkanie człowieka z człowiekiem wydarza się w konkretnej sytuacji, która wzywa, zaprasza do wyjścia poza siebie, poza własny świat. To początkowe zaproszenie do dialogu wyrasta z doświadczenia cierpienia, bólu. Odpowiedzialność konstytuuje się w sytuacji napięcia, braku zgody na cierpienie drugiego człowieka. Sumienie, które milczy, wzywa bez słów do działania. Wówczas przechodzimy w horyzont aksjologiczny odpowiedzialności. Trzeba działać, udzielić pomocy wzywającemu. Ta wzajemna relacja zrealizowania dobra zakłócana jest przez różnego rodzaju obawy, zjawy, które zapraszają do ucieczki przed drugim człowiekiem, które nawiązują do zerwania więzi. Największą winą, którą zaciągam, jest winą za zdradę. Dopiero na poziomie działania zaciągam winę za moje postępowanie. Na poziomie agatologicznym odpowiedzialność jest wezwaniem, nawoływaniem, brakiem zgody na zło wyrządzone drugiemu człowiekowi; pojawia się w przestrzeni międzyludzkiej. Na poziomie aksjologicznym zaciągam zobowiązanie, podejmuję decyzję, za którą jestem odpowiedzialny. Wówczas moje pierwotne pragnienie dobra jest konfrontowane z doświadczeniem napięcia między dobrem a złem. Tischner dokonuje fenomenalnej rekonstrukcji wnikania zła do wnętrza człowieka, począwszy od uczucia strachu, pokusy aż do zdrady. Mimo iż popadam w zło, towarzyszy mi pragnienie dobra. Dlatego doświadczam poczucia życia nieusprawiedliwionego. Sam będąc osobą, której istnienie jest nieusprawiedliwione, odrzucam usprawiedliwienie innych. Dramatowi wynikającemu z odczucia bólu i cierpienia drugiego człowieka, popełnionej zdrady towarzyszy pragnienie dobra. Jest ono promykiem nadziei; z jednej strony sprawia, że odczuwam własne potępienie, z drugiej zaś – umożliwia powrót do siebie, do dobra.

Rozdział II

Odpowiedzialność w obliczu dramatu między człowiekiem a Bogiem – droga od potępienia do wybrania i usprawiedliwienia

W trakcie analizy horyzontu obcowania w *Filozofii dramatu* Tischner wspomina o miejscu, o przestrzeni spotkania człowieka z człowiekiem. Faktyczność zła odsłania natomiast charakter czasowy spotkania. Ta perspektywa czasowa w dramacie oznacza, że człowiek ma swoją przeszłość, swoją teraźniejszość i swoją przyszłość. Dotychczasowe filozofie, jak Henriego Bergsona czy Edmunda Husserla, były pojmowane z perspektywy źródła świadomości. Takie rozumienie czasu opierało się na założeniu ciągłości świadomości. Tischner wprowadza analizę czasu w nowym wymiar. Dla niego bowiem czas jest czasem przestrzeni międzyludzkiej, tzn. w nim ludzie się do siebie przybliżają i od siebie oddalają, oczekują na siebie i tęsknią za sobą. Tę logikę przybliżania i oddalania nakreślił Tischner w faktyczności zła, czyli zerwaniu więzi międzyludzkiej, odrzuceniu wzajemności. Droga ta prowadziła do potępienia, czyli zrozumienia, że jestem zły. W konsekwencji oderwania się dobra od bycia człowieka doznaje się uczucia niepokoju, napięcia między tym, jak jest, a tym, jak być powinno. Właśnie na tym poziomie pojawił się człowiek wraz z doświadczeniem cierpienia. Dlatego potrzebne było sięgnięcie po aksjologię, po jej przedstawienie u podstawy, tam gdzie wyrasta, aby ukazać horyzont zła. Dramat człowieka prowadzi jednak do Boga, który poprzez wybranie usprawiedliwia i pozwala na zbliżenie się tego, co jest, i tego, co być powinno. Dlatego człowiek żyje nadzieją. Czas z perspektywy spotkania człowieka z człowiekiem zmienia swoje znaczenie z następowania po sobie zdarzeń albo równocześnieści ich występowania na chrześcijańską koncepcję czasu ugruntowaną na porządku zbawienia, *ordo salutis*. Bóg stworzył człowieka i wezwał go do wiecznej szczęśliwości. Człowiek odrzucił to wezwanie, ulegając pokusie zła. Bóg nie opuszcza jednak

człowieka, lecz zsyła swojego Syna, który poprzez śmierć na krzyżu pojednał człowieka z Bogiem, a także człowieka z samym sobą. Spotkanie z Bogiem zmienia płaszczyznę ontologiczno-agatologiczną (tak jest, a tak być powinno) na agatologiczno-ontologiczną (dobro jest). Dobro jest podstawą bycia. Etyczne wezwanie do odpowiedzialności uprzedza pytanie ontologiczne o bycie [*Sein*].

Analiza zła w relacji dialogicznej, która zasadza się przede wszystkim na braku wzajemności, ukazała, że człowiek może wybierać zło – początkowo wobec niego ze-wewnętrzne, a z czasem stające się wewnętrznym złem człowieka. To stopniowe wkraczanie w horyzont zła wykorzystania człowieka z jego skłonności do dobra. Człowiek pochłonięty złem zapomina o sobie i o dobru, które nieustannie w nim drzemie. Ze względu na zło, które wprowadza człowieka w przestrzeń lęku, obawy, ale i kusi, porzuca on wzajemność relacji z drugim człowiekiem i zmierza ku potępieniu. Toteż w *Filozofii dramatu* Tischner przedstawia drogę od dobra do zła jako zdrady (wartości duchowe), tzn. od agatologicznego charakteru spotkania po uwikłanie w zdradę, największe zło relacji dialogicznej; w *Sporze o istnienie człowieka* natomiast droga prowadzi od zła do usprawiedliwienia (wartości religijne), tzn. od zła jako zdrady, pojawiającego się w horyzoncie aksjologicznym, do usprawiedliwienia w horyzoncie agatologicznym. Ta ostatnia droga znajduje swoje miejsce w postaci relacji człowieka do Boga i Boga do człowieka. W *Filozofii dramatu* pojęcie czasu jako porządku zbawienia jest niejako zapomniane. Mimo iż Tischner podkreśla, że prawdziwy dramat jest dramatem religijnym oraz że oparty jest on na otwartości czasu, to jednak istota czasu jako porządku zbawienia jest niewidoczna. Dopiero w *Sporze o istnienie człowieka* problem zapośredniczenia oraz czasu jako pewnego wyzwania, czasu, który jest nam dany, którego jeszcze nie mamy, staje się zagadnieniem kluczowym. Droga ta prowadzi ku usprawiedliwieniu jako wybraniu. W nim doświadczenie groźby i pokusy zmienia się w odczucie spokoju. Zły człowiek doznaje swojego upadku, spotyka się z dobrym Bogiem, który wypełnia go własną dobrocią. Zerwany dialog zostaje przywrócony poprzez rozmowę Boga z człowiekiem. Bóg wybiera i usprawiedliwia człowieka. Tak jak wejście w dialog i zerwanie wzajemności relacji międzyludzkiej potrzebowało wolności, tak również przywrócenie człowiekowi dobra, powrót do jego pierwotnej natury, usprawiedliwienie go wymaga przywrócenia wolności. Łaska jest bowiem dana przez Boga przez rozumność i wolność człowieka. Zainicjowana wolność w kontekście wyboru dobra i zła wymaga usprawiedliwienia w postaci powrotu do dobra, do logiki dobra, agatologii, w których to dobro usprawiedliwia istnienie. Dlatego konstrukcja *Sporu o istnienie człowieka* opiera się na dwóch istotnych częściach: pierwsza dotyczy człowieka w horyzoncie zła (w szczególności kłamstwa, zdrady i podstępu), druga wolności i dobra. Pierwsza jest oparta na stwierdzeniu Tischnera:

Ani dantejskie piekło, ani kartezjański demon, ani kantowskie wyjątki spod reguły ogólnej, ani Wielki Inkwizytor, ani Wielki Wyzyskiwacz, ani inne pomniejsze

demony czasów nowożytnych nie zdołały unicestwić człowieka. Człowiek trwał jako zarzewie wolności i buntu. W pewnym nawet sensie był przez nie wytwarzany. Bez człowieka demon pozostaje bez zajęcia. Dopiero sam człowiek unicestwił siebie, stając się graczem w grze. Dlaczego się unicestwił? Ponieważ odkrył, że nie jest w stanie być dobrym. Czy to ze słabości, czy z niewiedzy, ale zawsze jako człowiek będzie nosicielem jakiegoś zła. A skoro jako człowiek nie jest w stanie być dobry, to nie powinien chcieć być wolny. Po co mu wolność, jeśli dobro zostało odmówione? (SOIC, 64n).

Na pytanie, czy człowiek jest dobry, czy zły, odpowiadano w nowożytności, że jego natura jest przewrotna i demoniczna. Człowiek utracił wiarę w siebie pochłonięty grą, w której nie ma tego, co jest, lecz jest, co było. Uwikłany w grę, w którą wkroczył sam, dochodzi do własnej śmierci, a także do piekła i nieba. Demoniczna gra, w której są tylko przegrani i wygrani, wyrzuca poza to, co jest, poza wszelką realność. Z tej perspektywy znalezienie własnej tożsamości oraz tego, co naprawdę jest, staje się priorytetem. Podjęta gra spowodowała, że nie traktujemy świata na serio, lecz jedynie jako grę. W tych okolicznościach Nietzsche zapowiada śmierć Boga i człowieka. Zło przyłgnęło w tej grze do człowieka, stając się jego synonimem. W tradycji kartezjańskiej Lévinas doszukuje się idei nieskończoności, Tischner zaś władzy demonicznej. Wskazując na horyzont gry i zła, dochodzi krakowski filozof do miejsca, w którym musi nastąpić przełom: przywrócenie człowiekowi jego człowieczeństwa, pozbawienie go charakteru gracza i ofiarowanie pomocy w odnalezieniu siebie. Można tego dokonać na drodze ontologicznej, jednak autor *Sporu o istnienie człowieka* stawia człowieka na gruncie antropologii. Tischner na postawione przez siebie pytanie: „Czy można z gracza uczynić człowieka?”, odpowiada: „Można, jeśli się pokaże, że z wnętrza jego wydobywa się tęsknota za tym, co naprawdę dobre, i tęsknota ta poprzez wolność szuka dla siebie przestrzeni” (SOIC, 65). Wydobyć człowieka z gry jest możliwe dzięki odkryciu w nim tęsknoty za dobrem. Jest ono próbą odnalezienia sfery, w której człowiek czuje się jak u siebie. Widzimy, że odpowiedzialność w obu przypadkach jest zdecydowanie odmienna. Czym bowiem jest odpowiedzialność w grze demonicznej, a czym odpowiedzialność wypływająca z wolności? Zagrożenie i lęk wzbudzone przez doświadczenie śmierci sprawiają, że człowiek porzuca własną wolność. Analiza cielesności rozpoczyna wybawienie człowieka od śmierci, którą sam wymyślił. Tischner przedstawia cielesność przez pryzmat pożądania. „Oglądana przez pryzmat pożądania cielesność ukazuje nam jakąś wewnętrzną sprzeczność: cielesność *chce być* czymś więcej niż tylko cielesnością. Cielesność domaga się określenia przez *znaczenie*. Nie wystarczy jej to, że jest tym, czym jest, ona *chce jeszcze znaczyć*” (SOIC, 98). Zmysłowość żąda pewnego nowego znaczenia, które pozwala jej ogarnąć większy obszar niż ten, w którym jest. Pożądanie może stąd też przybierać postać pożądania cudzych pożądań, które prowadzi do sporu o władzę. Mamy z jednej strony pożądanie rzeczy, z drugiej zaś – pożądanie zmierzające do Innego. Pożądanie u Hegla wiąże się ze świadomością, która jeszcze nie stała się rozumem. Świadomość przeciwstawia się pożądaniu, mimo że ono

wciąż powraca. Zatrzymanie pożądania jest możliwe nie na poziomie świadomości, lecz na poziomie rozumu. Jest on bardziej dojrzały niż dynamiczna świadomość wiecznie walcząca. „Tylko rozum jest zdolny złamać fatalną obręcz, wprowadzając w jej środek nadzieję” (SOIC, 93). Rozumność jest tym, co wnosi w świat pożądania nadzieję. Pokonuje ostatecznie problem napięcia między świadomością a pożądaniem²¹⁹.

Pożądanie kieruje się prawem, które ma charakter odwetu. Prawo odwetu ma aktywną i pasywną stronę.

Pasywną stronę odwetu wypełnia świadomość krzywdy – ból świadomości skrzywdzonej. Skrzywdzony człowiek jest przeświadczony, że coś zostało w nim zniszczone. Nie pozostaje bierny. Na zniszczenie, jakie go dotknęło, odpowiada bezpośrednio – zniszczeniem innego, lub pośrednio zniszczeniem jego własności (SOIC, 96).

Tischner, kontynuując, stwierdza, że jedynie istota cielesna jest zdolna do odwetu. Potrzeba odwetu może mieć charakter poznawczy lub moralny. W odwecie moralnym ważne jest połączenie świadomości krzywdy z własną niewinnością. „Powstaje spirala skojarzeń: im większa krzywda, tym większa niewinność, i im większa niewinność, tym większa krzywda” (SOIC, 97). Poczucie krzywdy i chęć odwetu są początkowym krokiem w kierunku spirali zła, które wciąga i zaprasza. W *Filozofii dramatu* Tischner przedstawia pożądliwość z perspektywy odmowy świata, w *Sporze o istnienie człowieka* rozwija ten wątek. Poprzez odmowę człowiek doznaje poczucia krzywdy, wówczas pożądliwość wraz z nęceniem poprzez pochlebstwo, obietnicę sprawia, że zło wnika do wnętrza człowieka. Zło zaczyna w nim puszczać korzenie. W *Sporze o istnienie człowieka* ta pożądliwość, która wyrażała się w obietnicy domu, pracy, cmentarza (por. FD, 179-193), znajduje swoje urzeczywistnienie (ucieleśnienie). Gdyby nie ciało, człowiek nie mógłby dokonywać wyboru, realizować dobra ani też błędzić. Do odpowiedzialności w sensie aksjologicznym potrzebne jest ucieleśnienie. Pożądliwość stymuluje człowieka. Właśnie dlatego Tischner przechodzi od zła na poziomie wzajemności i ukazania procesu wnikania zła we wnętrze człowieka (w nim) do problemu jego duchowo-cielesnej natury. W związku z tym w *Sporze o istnienie człowieka* pojawia się odpowiedzialność w perspektywie cielesności oraz w perspektywie relacji między duszą a ciałem. Odpowiedzialność pogłębia się wraz z koniecznością odpowiedzi na pytanie Innego, ale też na pytanie o naturę człowieka. Odrzucenie wzajemności, która ukazywała zło dialogiczne, odsyła do wewnętrznego przyzwolenia na zło, do wciągnięcia siebie w logikę zła. Krzywda zastana spowodowała, że wzbudziłem w sobie, poprzez logikę pożądania, chęć odwetu. Ostatecznie ta logika sprawiła, że zło stało się moim złem, zyskało twarz. Pochłonięty złem, straciłem siebie i możliwość

²¹⁹ O świadomości i pożądaniu mówi Scheler, przedstawiając problem resentymentu u Nietzschego. W swoich pierwszych tekstach Tischner wprowadza do filozofii pojęcie nadziei, por. *Spożycie*, z ks. J. Tischnerem rozmawia A. Karoń-Ostrowska, s. 76.

nawiązania dialogu z innym człowiekiem. Urzeczywistnienie zła sprawiło, że straciłem drugiego, ale i siebie, własną wolność i godność. Dlatego trzeba człowiekowi przywrócić jego pierwotną otwartość i wrażliwość na drugiego. Powrót do dobra jest powrotem do siebie i własnej natury. Powrót od potępienia do zbawienia jest przywróceniem człowiekowi wewnętrznej równowagi, którą utracił, gdy zło stało się jego złem.

Poprzez cielesność relacja z drugim człowiekiem, wezwanie etyczne przybiera postać działania, czynu. Bez cielesności i duchowego charakteru człowieka nie jest możliwe spotkanie. Skoro działanie zaczyna się od możliwości ucieleśnienia, to także zbawienie może następować przez ciało. W filozofii Tischnera pojęcie odpowiedzialności pojawia się w kontekście ciała i duszy. Analiza ciała służy Tischnerowi do uwypuklenia odpowiedzialności w kontekście uczestnictwa i zapośredniczenia.

1. Odpowiedzialność w sensie duchowym i cielesnym – między niebem a ziemią. Odpowiedzialność za siebie, za własną naturę, odczucie własnego potępienia

Problem cielesności przedstawia Tischner już w *Fenomenologicznej świadomości egotycznej*. Nawiązuje wówczas do *Idei II*²²⁰ Husserla i wskazuje na duchowy oraz cielesny charakter człowieka²²¹. Ciało, cielesność człowieka umożliwia ogląd rzeczy czy zjawisk. To ono sprawia, że człowiek może doświadczać dobra i zmierzyć się ze złem. Ukazanie konieczności powrotu do dobra także odbywa się poprzez cielesność. Tischner koncentruje się na cielesności i wiąże ją z odpowiedzialnością za siebie i za relację

²²⁰ W *Fenomenologii świadomości egotycznej* ciało pojawia się w kontekście Ja somatycznego. Tischner definiuje Ja somatyczne przez pryzmat „psycho-fizycznej całości przestrzennej”, ograniczonej danymi pamięci, wyobraźni perspektywnej i świadomości cielesności. Wyrazem tego doświadczenia jest znaczeniowe *a priori* „się” egotycznego. Patrząc przez pryzmat tego *a priori* na siebie samych, widzimy siebie jako nieokreśloną, przestrzenną z ciałem związaną, somatyczną „całość” (SFŚ, 181). Dalej Tischner wspomina o „cielesnej doznaniowości” u Husserla, w której ciało jest prezentowane jako ciało, por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, ks. 2, przeł. i przyp. D. Gierulanka, Warszawa 1974, s. 206 i 146, *Biblioteka Klasyków Filozofii*. Refleksja nad cielesnością prowadzi Husserla do procesu solidaryzacji. Tischner w pewnym sensie także rozpoczyna swoją drogę filozoficzną od Ja somatycznego przez Ja aksjologiczne, by ostatecznie dojść do relacji z drugim. Jak powiedział w wywiadzie udzielonym Annie Karoń-Ostrowskiej, początkowo nie interesowało go przedstawienie relacji, na czym skupia się Lévinas, ale poddanie refleksji filozofii osoby, tzn. przedstawienie konstrukcji człowieka, która umożliwia mu spotkania drugiego człowieka, por. *Spotkanie*, z ks. J. Tischnerem rozmawia A. Karoń-Ostrowska, s. 132.

²²¹ Cielesność i duchowy charakter człowieka są przedmiotem analizy wielu myślicieli, począwszy od pitagorejczyków i ich koncepcji duszy przez Platona, Arystotelesa, św. Tomasza. Cielesność ujmowana zazwyczaj była przez pryzmat duszy i ciała jako przedmiotu badań. U Tischnera, ale także u Husserla analiza zarówno *psyche*, jak i ciała odbywa się pod kątem Ja transcendentalnego.

z drugim człowiekiem. Cieleśność ukazana jest w odniesieniu do człowieka i jego wewnętrznej integralności. W *Filozofii człowieka* Tischner stwierdza, że ciało jest „*miejscem obietnicy zbawienia*” (FCz, 55). W ciełe zaszczerpiona została nadzieja człowieka. Odpowiedzialność w nawiązaniu do zagadnienia ciała nie jest kwestią pierwszy raz podjętą w *Sporze o istnienie człowieka*, poruszana była wcześniej, w *Fenomenologii świadomości egotycznej* oraz w *Filozofii dramatu*. W tym ostatnim dziele jest omawiana w trakcie analizy faktyczności zła. Aby człowiek mógł zgrzeszyć, przyjąć zło do siebie, musi mieć ciało i duszę. Poprzez wzajemny stosunek między ciałem a duszą odsłania się nieskończony charakter człowieka.

1.1. Odpowiedzialność w horyzoncie cielesności

Tischner zwraca uwagę na fakt, że cielesność w filozofii nie wymaga zróżnicowania na kobietę, mężczyznę, dziecko, młodego, starego, lecz zmierza do uzyskania charakteru nieskończonego. Ta tendencja utrzymuje się zarówno w teoriach idealistycznych, jak i realistycznych, dla których punktem odniesienia jest weryfikacja pragmatyczna. Tischner szuka w filozofii miejsca dla cielesności na gruncie nowego rozumienia zmysłowości. Cieleśność nie jest deprecjonowana, a nawet stanowi podstawę dla doświadczenia człowieka. Autor *Sporu o istnienie człowieka* sięga po fenomenologię, by na jej gruncie zbudować filozofię człowieka. W *Filozofii dramatu* oddziela filozofię sceny od filozofii człowieka, jednak ta pierwsza służy człowiekowi, stając się kontekstem, kanwą, na której próbuje się nawiązać dialog z drugim człowiekiem. Co to znaczy, że cielesność ma nowy wymiar? Jest ona ukształtowana na pytaniu o tożsamość człowieka. Cieleśność jest dla Tischnera początkowo – w fazie kształtowania – skończona, z tym, że stawia ona ogromne zadanie przed człowiekiem. Ta nowa interpretacja oznacza przede wszystkim podjęcie dyskusji, rozpoczętej przez przedstawicieli idealizmu niemieckiego i kontynuowanej przez fenomenologów i ich krytyków, co miało odzwierciedlenie w filozofii Heideggera i Lévinasa. Heidegger zwraca uwagę, że pytanie filozofii o bycie musi opierać się na skończonym charakterze i szuka go u Kanta, analizując *Krytykę czystego rozumu* (por. KaPM, 31; GA 3, 24). Lévinas cielesność widzi w relacji z tym, co zewnętrzne, poprzez pojęcie skóry, która oddziela mnie od tego, co jest wobec mnie zewnętrzne. Dlatego *Filozofia dramatu* Tischnera odrzuca etykę zbudowaną na czasie ujętym w postaci tego, co nieskończone. Fenomenologiczna analiza doświadczenia wyraża ów nowy wymiar cielesności i bliskości zarazem. Świadczenie o kimś wobec kogoś, symbolizujące odpowiedzialność, jest cielesnością, której nieskończoność rodzi się w czasie danym nam w różnych fazach naszego rozwoju fizycznego i psychicznego. Dlatego że się starzejemy, pojawia się szczególny poziom dobra, które ukazuje się w nagości twarzy. Nie jest ona doskonałością bez zmarszczek i śladu czasu, lecz jest właśnie odsłonięciem tego, co emanuje w zetknięciu z innym człowiekiem. Tischner pisze: „Czas cielesny zaczyna się od chwili poczęcia, a kończy

z chwilą śmierci. Między poczęciem a śmiercią człowiek przechodzi przez dzieciństwo, młodość, dojrzałość, starość” (SOIC, 103). Filozof zwraca się ku temu, co potrafiłoby dać odpowiedź na pytanie o naturę czasu ciała. Wymieniając poszczególne etapy, składające się na czas przeżywany przez człowieka, dochodzi do wniosku, że potrzebne jest kolejne ich rozważenie. I tak okres dzieciństwa symbolizuje zabawa, która w okresie młodości przeradza się w grę, aby przejść dalej w „czas powagi i odpowiedzialności”. Ten ostatni etap podąża ku starości, która jest zmęczeniem ciała. Przybliżenie form i rodzajów przeżywania cielesności prowadzi do postawienia pytania o koniec, o skończoność egzystencji. Tischner podkreśla, że przechodzenie na poszczególne szczeble nie poddaje się prostej i klarownej klasyfikacji. Zapytanie o ciało i jego naturę przedstawia się jako czas następowania procesu starzenia. Ciało kieruje nas także ku Innemu, którego napotyamy. Przeżywamy wartości właśnie wraz z drugim człowiekiem, bliźnim. Cielesność odsyła nas ku przeżywaniu wartości w spotkaniu z drugim.

[...] dramat cielesności nie jest dramatem ciała osamotnionego, oddzielnego od innych ucieleśnionych istot, zwłaszcza ludzi. Ciało żyje obok ciała, styka się z innym ciałem, bawi się z nim, igra lub gra, kocha, płodzi i rodzi, umiera wreszcie. Ciało obiecuje szczęście, ale może również zabić. Ciało otwiera przed istotą ucieleśnioną perspektywę dialogiczną. Gdyby nie ciało, dialog nie byłby możliwy. Nawet słowo nie może istnieć bez ucieleśnienia (SOIC, 104).

Tischner nadaje ciału szczególne znaczenie, tzn. jest ono tym, co umożliwia dialog między człowiekiem a człowiekiem. Poprzez ciało dialog nabiera jakiegoś kształtu, wyraża się w mowie. Ciało jest więc nie tylko częścią składową człowieka – obok duszy – ale również możliwością i gwarancją, że może powstać dialog między człowiekiem a człowiekiem.

Czas ciała przedstawia Tischner poprzez zabawę, grę i odpowiedzialność. W grze pojawia się pierwsza odpowiedzialność, która oznacza „odpowiedzialność za przebieg gry” (SOIC, 108). Tischner, omawiając grę w odwołaniu do pragmatyzmu, jak i powtórzenia u Kierkegaarda²²², poddaje głębszej refleksji pojęcie autentyczności

²²² Kierkegaard mówi o powtórzeniu jako skierowanym ku przyszłości w odróżnieniu od przypominania.

W dziele *Powtórzenie* przedstawia proces powtórzenia, który jest starogreckim wspomnieniem. Jak stwierdza Kierkegaard, Grecy rozumieli wiedzę jako wspomnienie. Współcześnie nowa filozofia wprowadza do rozumienia życia powtórzenie. Człowiek posiadał pewną wiedzę, którą zdobył i zapamiętał, oglądając świat idei w poprzednim życiu. Gdy przyszedł na świat, wiedza ta uległa zapomnieniu. Człowiek nie zdobywa ponownie wiedzy, lecz sobie ją przypomina. Kierkegaard, powołując się na Leibniza, zauważa, że u niego wspomnienie i powtórzenie są tym samym, lecz jest między nimi jedna różnica: wspomnienie kieruje nas ku przeszłości, ku pamięci o tym, co przykre, powtórzenie natomiast – ku przyszłości. Kierkegaard zauważa, że ta dialektyka między wspomnieniem i powtórzeniem, pokazuje wzajemne powiązanie przeszłości i przyszłości. Powtórzenie jest procesem, który wychodząc od tego, co już było przywraca człowiekowi nowe

u Heideggera. Staje się ono podstawą do zestawienia gry i odpowiedzialności w nawiązaniu do bycia autentycznym. Autentyczność natomiast naprowadza na problem bycia-ku-śmierci i sumienia. W tym miejscu trzeba przywołać również Heideggerowskie pojęcie czasowości albo, mówiąc bardziej precyzyjnie, bycia-ku-śmierci oraz właściwego i niewłaściwego sposobu bycia. W odróżnieniu od gry zabawa jest spontaniczna i nie posiada ustalonych reguł. Jak twierdzi Tischner, to jednak w grze pojawia się pierwsze odczucie odpowiedzialności. W grze tworzymy sobie nowy świat oparty na przyjętej przez graczy konwencji, umowie, która wyznacza reguły. Jak dalece może sięgać konwencja, czy są jakieś jej granice? Pokrywa się ona z analizą *Spowiedzi rewolucjonisty* i postaci intelektualisty.

Konwencją, pierwszym aspektem gry, któremu przypatruje się Tischner, jest pragmatyzm. Odrzucając zastany porządek myśli opartej na podziale na zjawiska i rzeczy same w sobie, poprzednicy Tischnera próbowali nadać filozofii nowe znaczenie i wytyczyć jej nową podstawę. Problemem jest jednak to, że opierali swoje badania na pewnej konwencji, której nie sposób uzasadnić. Kierując się pragmatyzmem oraz utylitaryzmem, chcieli zbudować lepszy świat. Nikt jednak nie był w stanie powiedzieć, co to znaczy „lepszy”. Pozostały więc opisy, które, zwalczając problem podstawy myślenia ugruntowanego na metafizyce, same stały się nową metafizyką. W myśli pragmatycznej odrzuca się klasyczną metafizykę wraz z koncepcją prawdy jako zgodności rzeczy z intelektem (klasyczną definicję prawdy odrzuca także Heidegger) i skupia się na odniesieniach, relacjach. W pewnym sensie, tak jak u Ludwiga Wittgensteina, pragmatyzm sprowadza się do problemu języka, nie ma bowiem nic oprócz świata języka. Pragmatyzm wydaje się nakierowany na cel, jakim jest wygrana, lecz przy bliższej analizie może się wydawać, że nie chodzi o wygraną, a o samą grę. Tylko wówczas człowiek staje się wolny. Pragmatyczna optyka prowadzi do odrzucenia rzeczywistości obiektywnej, ale także i tego, że możemy żyć poza obszarem gry. Człowiek staje się wówczas jednowymiarowy, tj. jego życie to tylko gra. Pragmatyzm odrzucony przez Heideggera ze względu na fałszowanie rzeczywistości oraz prawdy bycia u Tischnera służy do ukazania reguł i gry dalekiej od doświadczenia dramatu. Obaj jednak widzą konieczność odrzucenia pragmatycznej wizji świata. Poprzez pragmatyzm Tischner koncentruje się na napięciu między regułami gry a rzeczywistością. Pragmatyzm prowadzi nas do braku odpowiedzialności. W tym sensie, chociaż filozofie Heideggera i Tischnera mają inną podstawę, to wydaje się, że brak odpowiedzialności myśli pragmatycznej zakłada zarówno Heidegger, jak i Tischner. Samo pojęcie odpowiedzialności obaj filozofowie pojmują jednak w odmiennie.

życie, nową nadzieję. „Kiedy Grecy twierdzili, że poznanie jest wspomnieniem, mówili w istocie, że obecna egzystencja ongiś istniała. Kiedy twierdzimy, że życie jest powtórzeniem, oznacza to, że egzystencja, która była, teraz się staje. Gdy brak pojęć wspomnienia i powtórzenia, życie traci sens w pustym i beztreściwym zgiełku. Wspomnienie jest «etnicznym» ujęciem życia; powtórzenie – współczesnym”, S. Kierkegaard, *Powtórzenie*, s. 66.

Drugi aspekt gry to napięcie między szczęściem a nieszczęściem²²³. Poczucie to związane jest z możliwością przegranej, która oznacza śmierć. Kto przegrywa, wypada z gry. Możliwość wypadnięcia z gry może powodować samowykluczenie się człowieka z rzeczywistości bycia człowiekiem. W pewnym sensie dla przegranego napięcie między regułami i warunkami gry a rzeczywistością, czyli ów jej pierwszy moment, staje się jedną i tą samą płaszczyzną, prowadząc przegranego do samobójstwa. W napięciu między szczęściem a nieszczęściem pojawia się ludzkie poszukiwanie własnej tożsamości. W sensie psychologicznym charakteryzuje ten stan młodość. Tischner podaje jako przykład trzy postacie: Kierkegaarda, Nietzschego i Heideggera.

Kierkegaard opisuje relację estetyczną między artystą a dziełem sztuki. To relacja, w której artysta tworzy dzieło sztuki, a dzieło sztuki artystę. Tischner poprzez Kierkegaarda ukazuje ten rodzaj więzi jako uwodzenie. Stosunek ten jest relacją mężczyzny i kobiety, w której chodzi o posiadanie. Jest to relacja wzajemności, oddania siebie w posiadanie drugiej osobie, ale także posiadania tej drugiej osoby. Tożsamość na tym etapie oznacza wzajemne dopełnianie siebie kobiety i mężczyzny, artysty i dzieła sztuki. Stają się tożsamymi przez wzajemne oddanie się. Dzięki tej relacji kobieta jest kobietą, a mężczyzna mężczyzną, artysta artystą a dzieło sztuki dziełem sztuki. Uwodzenie konstytuuje się wówczas w żywiole piękna i wrażliwości pochodzącej od zmysłów. W tej grze genialności zmysłów ukazuje się jednak fakt, że im bardziej kogoś posiadam, rozumiem, tym bardziej Inny staje się dla mnie tajemnicą. Uwodzenie ma jednak dwa poważne mankamenty, a mianowicie nie jest oparte na wierności i nie tworzy wierności, lecz jest ciągłym tworzeniem tego, co nowe, np. tworzeniem nowego dzieła sztuki. Uświadamiamy sobie wówczas, że jesteśmy tylko siłą potrzebną do tworzenia. Ta gra nie tworzy związków opartych na wierności i nie potrafi ona również wskazać jakiegoś doznania, przeżycia, które przedstawiłoby cel naszej gry. Bez tej celowości naszych odczuć, doznań, spostrzeżeń jesteśmy pozbawieni możliwości odkrycia sensu gry. Natura próbuje w ten sposób zastawić na nas pułapkę. Gra nie ma odsłonić prawdy, lecz pozbawić ją jej sensowości. Te dwa elementy prowadzą do katastrofy. Przegranych w tej grze charakteryzuje to, że dla nich rzeczywistość była równoznaczna z grą. Nie posiadali żadnej innej rzeczywistości oprócz samej gry. Rzeczywistość równała się grze. Dla przegranego najgorsze jest to, że nie może umrzeć. Jest zatem rozpięty między niemożnością porzucenia drugiej osoby a niemożnością zbudowania prawdziwej więzi. Uwiedzenie sprawiło ból podniesiony do zasady

²²³ Tischner w dziele *Filozofia dramatu* pojęcia szczęścia i nieszczęścia przypisuje ontologii. W *Fedonie* Platon, opowiadając w dialogu o okresie poprzedzającym śmierć Sokratesa, mówi o doznaniu przyjemności i przykrości; nie ma w nim jednak pojęć „szczęście” czy „nieszczęście”. Pojawiają się one dopiero w *Etyce Nikomachejskiej* Arystotelesa, kiedy mowa jest o tym, co rozumieją ludzie przez dobro (Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Kraków 1956, s. 24nn). U Tischnera szczęście i nieszczęście wynikają z doznania śmierci. Brak w nich jednak doznania drugiego człowieka. Por. jego wcześniejszy artykuł na temat śmierci: J. Tischner, *Prolegomena chrześcijańskiej filozofii śmierci*, „Znak” 1968, nr 4 (166), s. 422-441.

metafizycznej. Tischner nazywa tę relację niedojrzałością do odpowiedzialności. Kierkegaard w swoim *Dzienniku uwodziciela* koncentruje się właśnie na dramacie ciała w ten sposób, że próbuje poprzez ideę powtórzenia usprawiedliwić brak wierności uwodziciela.

Problem gry (gry pozorów) pojawia się również w filozofii Heideggera. W myśli tej sens gry ukazuje się przez pryzmat właściwego i niewłaściwego sposobu bycia. W obliczu śmierci jestestwo próbuje być sobą. Transcendowanie poza siebie odbywa się jednak także w ramach mojego świata. Poruszam się zatem wokół własnej osi. Znajduję swoją tożsamość, ale w świecie, w który jestem już rzucony. W byciu sobą [*Selbstsein*] pojawia się pewnego rodzaju dwuznaczność, która polega na tym, że jestestwo może się stać albo bytem absolutnym, albo indywidualnym i niepowtarzalnym. Według Tischnera jeden i drugi przypadek jest niemożliwy, gdyż stając się Bogiem, człowiek straciłby swoją tożsamość; będąc natomiast indywidualnym i niepowtarzalnym, nie miałby możliwości porozumienia z innymi ludźmi. Wydaje się jednak, że Tischner stawia niesłuszną alternatywę, ponieważ Heideggerowi nie chodzi o byt absolutny, który jest dla nas niedostępny, lecz o byt skończony. Heidegger podkreśla ten stan m.in. w dziele *Kant a problem metafizyki*. „Heideggerowski postulat autentyzmu wtrąca *Dasein* w sytuację bez wyjścia. Niemniej nie jest to postulat bez sensu. Aby określić jego sens, trzeba zacząć od bliższego określenia pojęcia autentyzmu, a właściwie jego wartości” (SOIC, 117). Tischner stwierdza, że aby wydobyć na światło dzienne problem autentyzmu albo niewłaściwego sposobu bycia (Tischnerowi chodzi tu o Heideggerowskie pojęcie *Uneigentlichkeit*, które w języku polskim oddawane jest bądź jako „nieautentyczność”, bądź jako „niewłaściwy sposób bycia”), trzeba przejść z poziomu ontologii na poziom agatologii i aksjologii. Słusznie zauważa, że w ontologii nie ma różnicy między prawdą a pozorem, prawda ta bowiem jest odsłanianiem i zasłanianiem [*Entbergen, Verbergen*], jest prawdą jako nie-skrytość [*Un-verborgenheit*]. Prawda w sensie ontologicznym jest ukazywaniem czegoś takim, jakim ono naprawdę jest.

Byt – podstawowe pojęcie ontologii – jest tym, czym jest, i nie ma w nim rozbicia na prawdę i pozór. Jedynie byt świadomy siebie może być wcieleniem nieprawdy i stać przed problemem autentyzmu lub jego braku. Świadomość może być świadomością wewnętrznie zakłamaną – może istnieć jako „fałszywa świadomość”. Być „wcieleniem nieprawdy” to przeżywać wartości tak, jakby się nie przeżywało, i nie przeżywać, jakby się przeżywało. Aby rozbić w człowieku ten fałsz, nie należy strzelać po płotach, lecz trafić wprost w agatologiczną i aksjologiczną świadomość człowieka (SOIC, 117).

Poprzez filozofię Heideggera Tischner koncentruje się na odpowiedzialności w kontekście cielesności, zwracając się ku dobru i złu, ku prawdzie i nieprawdzie, ku poziomom agatologicznemu i aksjologicznemu. Dopiero światło – przez które manifestuje się dobro oraz działanie, poprzez aksjologię, grę pozorów, grę prawdy i nie-

prawdy – zmienia się w poświęcenie. Wierność²²⁴ i ofiara pojawiają się poprzez dobro. „Wierność i wzajemność nie wynikają z żadnej konieczności, ale za każdym razem jest to akt wolnej decyzji”²²⁵. Wierność i wzajemność mają za podstawę wolność człowieka. Będąc wolnymi, możemy być wiernymi i budować relację wzajemności.

1.2. Odpowiedzialność w sensie duchowym i cielesnym

Obok odpowiedzialności ujętej przez pryzmat ludzkiej cielesności mamy także do czynienia z jej duchowym wymiarem.

Przeżycie odpowiedzialności łączy dwie skrajności. Z jednej strony jest to jedno z najbardziej duchowych przeżyć, dotykających doświadczeń dobra i zła, wolności, winy, transcendencji. Z drugiej – jest to przeżycie cielesne wyrażające się napięciem psychicznym, niekiedy także bezsennością, a nawet fizycznym zmęczeniem. Świadomość odpowiedzialności wyłania się z głębi osoby i ogarnia jej całość. Można powiedzieć: osoba to całość jej odpowiedzialności (SOIC, 119)²²⁶.

Tischner stwierdza, że w odpowiedzialności w sensie cielesnym można wyróżnić rozmaite aspekty jej przeżywania. Nie chodzi tu zatem o odpowiedzialność jako postawienie przed sądem, lecz jako przeżywanie. Przeżywanie odpowiedzialności w przypadku wspomnianego fenomenu cielesności kieruje analizę ku wolności, ale również ku jej relacyjnemu charakterowi. W odpowiedzialności bowiem znajduje się struktura „za kogoś”, „dla kogoś” i „z czegoś”. Podobnie czynił Tischner w *Filozofii dramatu* podczas wskazania pola spotkania i obcowania. Tischner zauważa, że odpowiedzialność na poziomie cielesności jest wyrażana w stawaniu się i otwartości na stawanie, na gotowość poniesienia ofiary z ciała.

Pogłębiona refleksja nad cielesnością prowadzi do rozumienia dojrzewania jako ofiary z ciała, ofiary, która tkwi w nas, w naszym stawaniu się: dziecko staje się dorosłym, dziewczyna kobietą, chłopiec mężczyzną. Tej zmianie, otwieraniu się na nowe możliwości towarzyszy jednak też poczucie ryzyka śmierci. Odpowiedzialność odsłania nie tylko ryzyko, lecz także możliwość ucieczki od ofiary z ciała. Ucieczce tej może sprzyjać umysł oraz ogarniający nas lęk, o którym mówi Tischner. Nie jest to lęk przed nieokreślonością, lecz przed możliwością śmierci, przed pociągnięciem do odpowiedzialności, ostatecznie sprowadza się on do lęku przed ofiarą. Istnieje

²²⁴ Możliwość poświęcenia i wierności drugiemu człowiekowi ma swoją podstawę w otwarciu się na dobro, którego urzeczywistnienie jest możliwe dzięki ludzkiej wolności. Tischner twierdzi, że „możliwość wierności jest ściśle związana z doświadczeniem wolności podmiotu”, *Spotkanie*, z ks. J. Tischnerem rozmawia A. Karoń-Ostrowska, s. 133.

²²⁵ *Ibidem*, s. 143.

²²⁶ Fragment ten pokrywa się z poglądami Husserla w *Ideach II*, gdy porusza on problem solidaryzacji oraz duszy i ciała w kontekście Ja osobowego.

pewna różnica między ofiarą a poświęceniem. Ofiara jest pojęciem głębszym i dotyczy wyboru radykalnego, którego uwieńczeniem nie jest nagroda, lecz danie świadectwa. Interpretacja odpowiedzialności na poziomie cielesności nie jest przez Tischnera deprecjonowana, lecz zyskuje dzięki pojęciu ofiary nowy, głębszy wymiar. Ofiara posiada w sobie trzy ważne elementy: „za kogoś”, „dla kogoś”, „z czegoś”. Ten ostatni oznacza ofiarę z siebie jako całości. Oddanie swojego ciała za Innego jest bowiem oddaniem się w całości. Ciało człowieka jest śmiertelne i podlega erozji. Śmierć jest końcem życia, lecz także tym, co nadaje mu sens, jest ofiarą za Innego. Struktura „za ciebie” (druga struktura) odsyła do zapośredniczenia, jest zapośredniczeniem między mną a drugim człowiekiem. Stosunek do własnego ciała jawi się nam wówczas przez pryzmat „za ciebie” i „dla kogoś”. „Za ciebie” oznacza oddanie mojego ciała w służbę tobie, również „dla ciebie” (trzecia struktura). Ciało jako ofiara ma dialogiczny charakter. Tischner, podobnie jak Lévinas w książce *Całość i nieskończoność*, posługuje się przykładem matki i ojca jako tych, którzy ofiarują się w całości. Miłość w konfrontacji z nieprzewidywalnością uczucia zła własnej natury prowadzi do zwycięstwa zła. Na wskroś manichejski pogląd sprawia, że między miłością a nienawiścią jest delikatna różnica. Zapatrzenie się w siebie przy jednoczesnej megalomanii oraz odczuciu zła własnej natury sprawia, że zaciera się prawda, do której się dąży. U Dostojewskiego w *Braciach Karamazow* w rozmowie Katarzyny z Aloszą miłość zmienia się w nienawiść. Podobnie jest w przypadku Gruszy – początkowe odczucie miłości zmienia się w nienawiść pod wpływem egoizmu i egocentryzmu. W powieści pojawia się motyw przywłaszczenia duszy kochanka. Chociaż początkowo wydaje się, że mamy do czynienia z gotową do poświęceń miłością *agape*, w rzeczywistości okazuje się, że jest to przepełniona manieryzmem miłość *eros*.

W przypadku Lévinasa miłość jako manieryzm, zmienność nastrojów, ustępuje obsesji Innego. Lévinas nie pozwala na opuszczenie miłości *eros*, lecz właśnie ją wzmacnia poprzez poświęcenie. Dla niego miłość jest dwuznaczna, tzn. jest potrzebą i pragnieniem (por. FD, 35)²²⁷. Tę dwuznaczność tłumaczy w następujący sposób: miłość jest tym, co zwraca się ku Innemu, którym jest przyjaciel, dziecko, brat, ukochana kobieta, rodzic. Jest ona zatem transcendencją, która sprawia, że wykraczamy poza siebie, poza immanencję. Możliwy jest jednak także powrót do siebie, do immanencji, ponieważ miłość nie tylko kieruje się ku Innemu, ale także na inne przedmioty. Miłość jest przygodą i jakimś przeznaczeniem. Oznacza ona wybór tego, czego nie wybraliśmy. Ten rodzaj miłości zdany jest na podobieństwo. Podobne kocha podobne. „Pragnienie – nieustannie odradzający się ruch, ruch bez końca ku przyszłości, która nigdy nie jest dość przyszła – zatrzymuje się i znajduje zaspokojenie jako najbardziej egoistyczna i najokrutniejsza z potrzeb”²²⁸. Lévinas stwierdza, że miłość nie wyraża się poprzez zmysłowe doznanie i pragnienie transcendencji. Samo to uczucie, które eksponuje sto-

²²⁷ Por. też J. Tischner, *Emmanuel Lévinas*, s. 77.

²²⁸ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 306.

sunek do Innego, wyraża się w rozkoszy, opierającej się na sprzecznych doznaniach, towarzyszących transcendencji.

Poprzez odczucie wstydu i obawy o drugiego człowieka dochodzi Lévinas do pojęcia kobiecości. Opiera je na kruchości i ultramaterialnym ciężarze, co prowadzi go do pojęcia pieśczości. „Słaba, łagodna kobiecość budzi w kochanku zachowanie, które nie opiera się na czystym współodczuwaniu, ani na nieczułości, ale na rozkoszowaniu się współodczuwaniem, to znaczy na pieśczości”²²⁹. Jest ona tym, co wykracza poza teraźniejszą zmysłowość, co jej się wymyka, zmierzając ku temu, co przyszło. W tej przyszłości niemożliwej do dogonienia, do nadrobienia straconego czasu, jawi się coś, co jest w skrytości, co jest skryte. Ukrywanie to można scharakteryzować jako przyszłość, której jeszcze nie ma. Używając Kierkegaardowskiego rozróżnienia pamięci na wspomnienie i powtórzenie, można określić ją jako powtórzenie, ponieważ jest nakierowana na przyszłość, to, czego dopiero oczekujemy²³⁰.

„W rozkoszy zarysowuje się już relacja z dzieckiem – pragnienie dziecka, będącego jednocześnie kimś innym i mną samym, pragnienie, które spełnia się w samym dziecku (tak, jak może spełnić pragnienie, które nie zamiera w swym celu ani nie znajduje ukojenia w zaspokojeniu)”²³¹. W dziecku Ja staje się kimś innym. Relacja transcendentna ugruntowana na mowie wskazuje na bycie kimś innym i mną samym. „Ojcostwo pozostaje wprowadzić tożsame ze sobą, ale jest również różnicą w tej tożsamości – strukturą, której nie przewiduje logika formalna”²³². W kolejnym zdaniu Lévinas dookreśla historyczny aspekt tego problemu, obecny też u Hegla i Schellinga. Ten pierwszy określa dziecko z perspektywy rodzica: „dziecko *jest* rodzicami”²³³. Schelling natomiast twierdzi: „synostwo z tożsamości Bytu”²³⁴. Genialna jest konkluzja autora *Całości i nieskończoności*:

Stosunek ojcostwa nie wyczerpuje się w tym, że ojciec posiada dziecko: ojciec odnajduje się w swoim synu: nie tylko w jego gestach, ale także w jego substancji i w jego niepowtarzalności. Moje dziecko jest obcym (Iz 49), który nie tylko do mnie należy, ale który jest mną. To obce mi Ja jest mną, a nie tylko moim dziełem, moim produktem, nawet gdybym śladem Pigmaliona musiał nadawać życie własnemu wytworom²³⁵.

Przyszłość, która w kontekście kobiecości miała inny charakter, w płodzeniu staje się niesprowadzalna do władzy. „Ja wyzwała się od siebie samego w ojcostwie,

²²⁹ *Ibidem*, s. 310.

²³⁰ S. Kierkegaard, *Powtórzenie*, s. 54.

²³¹ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 322.

²³² *Ibidem*.

²³³ *Ibidem*, s. 323.

²³⁴ *Ibidem*.

²³⁵ *Ibidem*.

nie przestając jednak być sobą, albowiem Ja jest swoim synem”²³⁶. W odpowiedzi na postawione w okresie idealizmu niemieckiego pytanie o Ja i Nie-Ja wyłania się nowa podstawa, której relacje obrazuje relacja ojciec-syn. Relacja ojciec-syn jest jeszcze bardziej zasadnicza niż mistrz-uczeń. Wszystkie te relacje oznaczają pytanie, które wypływa z głębi. Są one również pytaniami o charakterze etycznym. U Lévinasa symbolika ojca i syna znajduje także swój wyraz w symbolice biedy obcokrajowca, sieroty i wdowy. Lévinas w zasadniczy sposób powołuje się na relację ojciec-syn, ale też nawiązuje do relacji mistrz-uczeń. W ten sposób uzupełniają się filozofia starogrecka i tradycja żydowska.

Tischner w cielesności szuka relacji dialogicznej, dotyczy to również relacji do Boga. Ofiara „dla kogoś” w kontekście cielesności ma swój wyraz w ukrzyżowaniu Chrystusa i oznacza przebłaganie za grzechy świata. Bóg dostrzega w śmierci jakiś sens ze względu na zbawienie. Tischner stwierdza: „Człowiek potrzebuje ciała, aby móc umrzeć *dla kogoś* i *za kogoś*, a umiera, aby móc zmartwychwstać” (SOIC, 122). Ukazanie cielesności prowadzi tu w pewnym sensie do porządku zbawienia, do *ordo salutis*. Z cytowanych słów wynika, że chrześcijaństwo nie deprecjonuje cielesności, lecz w niej właśnie widzi wzniosłość. Zestawienie odpowiedzialności ciała z wizją Platona (*Państwo*, ks. VII) ukazuje różnicę w pojmowaniu logiki całego dramatu cielesności. Platon oddziela ciało od duszy²³⁷. Platońska negacja cielesności oznaczała odrzucenie tego, co cielesne, i kierowanie się tym, co duchowe, co nieprzemijalne. Dla Platona to, co cielesne, jest więzieniem dla duszy²³⁸. Dusza więc może istnieć samoistnie, niezależnie od ciała. Innego zdania jest św. Tomasz z Akwinu, według którego człowiek składa się z dwóch pierwiastków, tj. ciała i duszy²³⁹, czyli – wbrew niektórym interpretacjom neotomistycznym – człowiek nie istnieje bez któregoś z tych dwóch elementów. Zatem cielesność jest równorzędna duchowości. W odniesieniu do cielesności i jej wykładni w kontekście filozoficzno-religijnym Tischner powołuje się na dwa przypadki – Platona i św. Jana od Krzyża²⁴⁰. Wyzwolenie u św. Jana oznacza zarówno akceptację, jak i negację ciała, jest pewnego rodzaju metanoją, przemianą.

Ciało musi być piękne, mocne, ale także odpowiedzialne, co w tym sensie znaczy – wierne. Poza tym musi umieć ofiarować się za kogoś, dla kogoś. Logika dramatyczności

²³⁶ *Ibidem*, s. 324.

²³⁷ O oddzieleniu duszy od ciała wspomina Platon m.in. w *Fedonie*, por. Platon, *Fedon*, [w:] idem, *Dialogi*, t. 1, przeł., wstęp i przyp. W. Witwicki, Kęty 1999, s. 634, 640, 642, *Biblioteka Europejska – Antyk*.

²³⁸ W *Fedonie* Platon stwierdza: „Ci, którzy kochają naukę, poznają, że filozofia duszę ich znajduje po prostu związaną i przyrosłą do ciała, i przymuszoną oglądać byty przez ciało niby przez kraty więzienia”, *ibidem*, s. 666.

²³⁹ Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku; Summa Teologiczna*, 1,75-89, oprac. S. Świążawski, Poznań 1956, s. 39nn.

²⁴⁰ O św. Janie od Krzyża wspomina również krakowski filozof w wywiadzie: *Spotkanie*, z ks. J. Tischnerem rozmawia A. Karoń-Ostrowska, s. 150nn.

ugruntowana jest na wolnym wyborze człowieka. Partycypując w świecie, jestem rozpięty między dobrem a złem, przechodzę od płaszczyzny tego, co zewnętrzne, do tego, co wewnętrzne. Możliwość wyboru sprawia, że możemy popełniać błąd, błędzić. Dokonywanie wyboru jest nie tylko napięciem, ale też partycypacją w dobru. Dobro nie jest dla nas przedmiotem, który stoi naprzeciw nas, lecz jest czymś głębszym, w czym bierzemy czynny udział. Cieleśność ma tu zatem pozytywny sens partycypacji w dobru i właśnie z tego wypływa wszelkie usprawiedliwienie ciała. W interpretacji cieleśności Tischner wprowadza wymiar religijny, wcielenia Boga, który staje się jednym z nas. Dobro nie jest dla nas przedmiotem, który stoi naprzeciw nas, lecz jest czymś głębszym, w czym bierzemy czynny udział. Dla Tischnera nie jest ono przedmiotem, podobnie dla Heideggera. Dobro jest w nas, w naszej cieleśności, usprawiedliwienie tego faktu wypływa z przyjęcia postaci człowieka przez Boga. Dramatyczność ciała, w którym ukazuje się odpowiedzialność, opiera się na przechodzeniu z jego zewnętrzności do pogłębienia. Dramat ciała rozpięty jest zatem w wolności człowieka. Z tej logiki ciała wyłania się właśnie problem wolności, ale też łaski²⁴¹. Problem, który w znaczący sposób ukazał się w filozofii św. Augustyna, u Tischnera wiąże się z cieleśnością natury człowieka i jego możliwością ofiary. Heidegger odchodzi od myślenia o łasce, chociaż na początku swojej drogi filozoficznej zajmował się tym pojęciem w ujęciu Augustyna, i zmierza w kierunku pytania o bycie sobą. Tischner, ukazując problem gry u Heideggera, powołuje się na pojęcie autentyczności, *de facto* chodzi w tym miejscu o pojęcie właściwego i niewłaściwego sposobu bycia. Odpowiedzialność u Tischnera nawiązuje do łaski i wolności. Ten problem jest obecny i w jego myśli filozoficznej, i społecznej. Znamienne jest też, że właśnie pojęcie wolności w odpowiedzialności powoduje, że Tischner, czytając Lévinasa, odchodzi od odpowiedzialności, która odrzuca własną wolność, i zmierza do tego, aby wolność uczynić początkiem *ordo salutis*. Wolność jest łaską, która uskrzydla i nadaje sens. Lévinas deprecjonuje wolność i osadza podstawę filozofii na relacji, w której ukazuje się moja toż-samość. Przykłady można znaleźć zarówno w *Trudnej wolności*, jak i w *Całości i nieskończoności*. Tischner natomiast ugruntuje odpowiedzialność na wolności.

Tischner odróżnia platoński stosunek do ciała od chrześcijańskiego. „W platonizmie nadzieja człowieka mieszka poza ciałem – w duchu. W tradycji chrześcijańskiej jest nieco inaczej: nadzieja mieszka w ciele; człowiek zgrzeszył w ciele i dzięki ciału został zbawiony” (SOIC, 123)²⁴². W cytowanym dziele, podobnie jak w artykule *Filozofia i ludzkie sprawy*, Tischner przedstawia fenomenologię ludzkiej wolności z perspektywy doświadczenia winy oraz nadziei²⁴³. To ukazanie doświadczenia winy i nadziei

²⁴¹ Por. J. Tischner, *Wolność w modlitwie o wolność*, s. 9.

²⁴² W dialogach Platona, np. w *Obronie Sokratesa*, ciało jest więzieniem dla duszy. Nadzieja pozostaje poza światem materialnym. W myśli chrześcijańskiej ciało otrzymało ponownie znaczenie, ważność; jest miejscem grzechu, ale i zbawienia.

²⁴³ Powołuje się wówczas na filozofię Paula Ricœura, por. J. Tischner, *Filozofia i ludzkie sprawy człowieka*, s. 23.

kształtuje filozofię dramatu²⁴⁴. Cieleśna i duchowa natura człowieka sprawia, że może on doświadczyć winy, ale też może posiadać nadzieję. Zło niszczy dobro, lecz również nadzieję.

Ukazanie odpowiedzialności przez pryzmat ciała oraz zestawienie duszy i ciała prowadzi ostatecznie do ukazania odpowiedzialności jako mowy²⁴⁵, która pojawia się na poziomie relacji człowieka i Boga. Podobnie jak sygnalizowana wcześniej odpowiedzialność w relacji człowieka do człowieka również odpowiedzialność w relacji między Bogiem a człowiekiem jest odpowiedzią na wezwanie etyczne. Doświadczenie zła spowodowało, że nie możemy przejść obok niego obojętnie, konieczne staje się usprawiedliwienie. To usprawiedliwienie jest w istocie przywróceniem nadziei²⁴⁶.

W spotkaniu z drugim człowiekiem jestem podmiotem odpowiadającym nie za coś, lecz za drugiego, z którym wchodzę w relację dialogiczną. Struktura „za coś” zmienia się przede wszystkim w odpowiedzialność za drugiego człowieka. Przedmiot odpowiedzi zamienia się w drugi podmiot, obszar odpowiedzialności; „za coś” również tu występuje, ale traci znaczenie wobec przedmiotu „za kogoś”. W strukturze „za kogoś” znajduje się u Tischnera bycie świadkiem kogoś wobec innych. Odpowiedzialność jest z jednej strony powierzeniem, zawierzeniem komuś, z drugiej daniem, złożeniem świadectwa. Odpowiedzialność jako danie odpowiedzi na postawione wcześniej pytanie, płynące z twarzy Innego, sprawia, że mój świat pełen egocentryzmu i skierowany ku sobie przekształca się w świadectwo. Drugi człowiek jest w pewnym

²⁴⁴ Por. *ibidem*.

²⁴⁵ Heidegger używa początkowo pojęcia mowy jako *Ich-Rede*, aby w późniejszych dziełach zmienić je na *Ich-Sage*. Tischnerowi bliżej do filozofii wczesnego Heideggera i pojęcia *Ich-Rede*. W czasie dyskusji wokół filozofii Husserla także pojawia się zagadnienie mowy jako *Ich-Rede*. Heideggera i Tischnera łączy to, że obaj dostrzegają miejsce odpowiedzialności w myśleniu i mowie. Dla Tischnera nie jest ona jednak moją mową, lecz konstytuuje się w spotkaniu z drugim; u Heideggera konstytuuje się w odniesieniu do prawdy bycia.

²⁴⁶ Tischner w dziele zatytułowanym *Myślenie w żywiole piękna* przedstawia, na czym polega usprawiedliwienie u Kanta. Przeżywanie piękna odsyła do siły osądu, czyli do Kantowskiej *Urteils-kraft*, która nie jest pasywnym odbiorem wrażeń, lecz aktywnym ustanowieniem ideału. Jak twierdzi Tischner, wynika ona z zasady osądu. Wizja Kanta nie jest jeszcze wystarczająco dramatyczna. Takie udramatycznienie nastąpi dopiero u Kierkegaarda, który w *Chorobie na śmierć* skoncentruje się na rozpacz. Tischner dostrzega, że potępienie nie polega na zwątpieniu człowieka, lecz na jego rozpacz, która prowadzi do braku nadziei. Dlatego usprawiedliwienie polega na przywróceniu nadziei. Pomocna w tym miejscu jest filozofia Gabriela Marcela i jego zwrócenie się ku nadziei w relacji z innym człowiekiem. Por. *Spotkanie*, z ks. J. Tischnerem rozmawia A. Karoń-Ostrowska, s. 76. Tischner zauważa, że gdy inni poszukiwali źródła filozofii, on pochłonięty był nadzieją. Usprawiedliwienie, które jest przywróceniem dobra, ma charakter dialogiczny, potrzebne jest do niego zapośredniczenie. Do tego przekonania dochodzi też Balthasar w swojej zasadzie zapośredniczenia oraz konieczności zastąpienia dobra przez absolutne dobro, tzn. Boga. Por. J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*, s. 14; K. Tarnowski, *Drogi potępienia, drogi zbawienia*, [w:] *Między potępieniem a zbawieniem. Myślenie religijne ks. Józefa Tischnera*, red. J. Jagiełło, W. Zuziak, wstęp F. Ma-charski, Kraków 2004, s. 29-33.

sensie instancją, przed którą odpowiadam. Odpowiadam za tego, który mi się powierzył, odsłonił swoje oblicze. Odpowiedzialność zobowiązuje mnie poprzez rozmowę, dialog, w którym jestem powiernikiem i tym, który daje świadectwo o innych. Tischner podkreśla, że prawdziwy dramat rozgrywa się wówczas, gdy jestem świadkiem kogoś wobec kogoś. Zobowiązanie nie jest kanonem czy normą, ale wypływa z przyjęcia drugiego człowieka za partnera dialogu, który oczekuje ode mnie odpowiedzi. Koncepcja doświadczenia odpowiedzialności zostaje wypracowana w filozofii Tischnera w horyzoncie cierpienia i bólu. To doświadczenie oznacza również, że nie jest tak, jak powinno być. Drugi doznaje cierpienia, a ja otwieram się na niego i jego ból. Stwierdzenie: „jest tak, jak być nie powinno”, oznacza konieczność interwencji. Skoro drugi człowiek doznaje cierpienia, potrzebna jest mu pomoc. Odpowiedzialność – jako danie odpowiedzi na zapytanie – jest odpowiedzią na wezwanie drugiego, który doznaje bólu i cierpienia i który utracił sens istnienia. Doznanie cierpienia wskazuje na konieczność zrozumienia, dlaczego człowiek cierpi. Istnienie zła domaga się dobra, które je usprawiedliwi. Przestrzeń doświadczenia drugiego człowieka związana była z otwarciem się na niego. W horyzoncie spotkania możliwe jest nie tylko przyjęcie drugiego człowieka jako partnera dialogu, ale również przerwanie rozmowy albo zniekształcenie relacji poprzez sprowadzenie innego człowieka do przedmiotu, który mogę wykorzystać do własnych potrzeb. Zerwanie dialogu uważa Tischner za zło, które ogarnia człowieka, chociaż jest ono tylko zjawą. Gra pozorów sprawia, że dialog zniekształca swoją istotę – mając łączyć, *de facto* dzieli interlokutorów. Dla Tischnera dialog to nie tylko rozmowa w sensie dosłownym, wymiana zdań, ale również praca. Poprzez pracę dokonuje się dialog społeczny. Każdy z jej uczestników ma szczególne zadanie, które polega na tym, że każdy wytwór naszego umysłu i naszych rąk jest zawsze dla kogoś. Ten rodzaj więzi społecznej jest dla Tischnera dialogiem.

Struktura „za kogoś”, która zastępuje „za coś”, oznacza bezwarunkowość relacji. Gdy wyznaczamy odpowiedzialność „za coś”, przedmiotem staje się norma, którą możemy przekroczyć. Dla Tischnera „za coś” odpowiedzialności nie jest uprzedmiotowieniem, podlegającym określonej normie, lecz jest odpowiedzią na wezwanie drugiego. Moc zobowiązująca nie określa „dlaczego” ani „po co”, lecz „muszę”. Wyrażenie „muszę” nie jest zmuszaniem przez imperatyw, lecz koniecznością wypływającą z więzi ludzi wolnych. Struktura „za coś” w przypadku Tischnera wyraża się w słowach: „bo muszę”. Nie jest zatem powinnością, lecz zobowiązaniem, wypływającym z wrażliwości ludzkiej, z otwartości na człowieka. Tischner zwraca uwagę na to, że imperatyw moralny uczy nas, czego nam nie wolno, lecz nie jest jeszcze wartością, która mówi nam, jak trzeba postąpić. Uzupełnieniem imperatywu moralnego – zdaniem Tischnera – jest imperatyw nakazu, który wskazuje wartość pozytywną. Trzeba, to nasze zobowiązanie nie poprzestaje na idei, lecz musi być oparte na jakiejś rzeczywistości. Tischner w *Wobec wartości* podaje przykład człowieka, który trzymając się zasad, nie potrafi odczytać rzeczywistości i staje się w ten sposób moralistą. Oprócz zasad potrzebny jest zmysł

widzenia drugiego człowieka²⁴⁷. W moim przekonaniu Tischner odróżnia otwartość na dobro od aksjologii opartej na imperatywie moralnym. Nie chodzi o to, aby kierować się imperatywem, który mówi „tego mi nie wolno”, ale o pozytywną treść wartości, tzn. dostrzeganie potrzeby wypływającej z wołania drugiego człowieka. Dla Tischnera takim przykładem jest pomoc miłosiernego Samarytanina. Aby jednak człowiek mógł się otworzyć na drugiego, musi być wolny.

Tak jak struktura odpowiedzialności, w której znajduje się „za coś”, uległa zmianom w filozofii nowożytniej (również Tischnera), tak też zmieniły się autorytet i normy. Nie chodzi jednak o to, że zanikły, lecz o to, że stały się bardziej radykalne. Dla Tischnera autorytetem i normą jest dobro. Właśnie na nim zbudowana jest wszelka aksjologia, to ono zaprasza do relacji z drugim człowiekiem. Dobro nie jest czymś dalekim ani abstrakcyjnym, lecz jest czymś, czego doświadczamy, doznajemy w relacji z Innym. Znajduje się ono na poziomie głębszym niż zło, które się pojawia i łudzi. Ta złuda może wypływać z tego, że zło pociąga ku sobie albo wzbudza strach. Te odczucia człowieka sprawiają, że ulega on złu. Normą jest moje wewnętrzne zobowiązanie, które odpowiada na wezwanie płynące od innego człowieka. Jest to zatem sumienie, które wzywa i zaprasza. Autorytetem jest tu Bóg, od którego pochodzi dobro, ale również przychodzi usprawiedliwienie człowieka, który ulega złu. W twarzy Innego pojawia się ślad nieskończonego, który zaprasza mnie do dialogu. Poprzez wołanie sumienia człowiek otwiera się na Innego i dostrzega własną winę.

Odpowiedzialność w sensie duchowym i cielesnym nie jest tylko odpowiedzialnością za siebie, za własne ciało, ale – jak to ujmuje Tischner – jest warunkiem możliwego dialogu między człowiekiem a człowiekiem. Odpowiedzialność cielesna nie oznacza odpowiedzialności przed sobą, ale przed Innym. Analiza cielesności i duchowego charakteru istoty ludzkiej wykazuje, że cielesność towarzyszy dramatowi ciała i sprawia, że człowiek może otworzyć się na drugiego. Poglądy Tischnera na duchowy i cielesny charakter człowieka wynikają z doświadczenia religijnego. Bóg również ucieleśnia się, aby móc wejść w relację z człowiekiem. Inkarnacja jest jedną z podstawowych tajemnic Boga. Podążając za myślą Tischnera, wciąż jednak poruszamy się wokół obrazu piekła, który przedstawia Dante. Najniżej w hierarchii znajdują się tam ci, którzy dopuścili się zdrady. Wejście w dialog, ale też i zdrada potrzebują ucieleśnienia człowieka. Poprzez tajemnice ciała i duszy odpowiedzialność za zdradę może przekształcić się w wybranie i wybawienie.

Cielesność jest pierwotnym doświadczeniem człowieka. Oprócz odpowiedzialności za Innego i za siebie istnieje również odpowiedzialność za świat, czyli za kosmos. Tischner przeważnie podnosi problem odpowiedzialności w kontekście „ku Innemu” i „ku mnie”. W *Sporze o istnienie człowieka* rozszerza odpowiedzialność za Innego o spotkanie z Bogiem. W odpowiedzialności odsłania się problem człowieka wybierającego przerwanie dialogu. Jej duchowy i cielesny charakter wyrasta z faktu stwo-

²⁴⁷ J. Tischner, J.A. Kłoczowski, *op. cit.*, s. 29.

zenia. Tischner w przywołanym dziele stwierdza, że w *ordo salutis* omija się problem stworzenia. Wydaje się, że poprzez analizę ciała i duszy w horyzoncie odpowiedzialności dotyka on źródłowo stworzenia człowieka jako istoty zdolnej do poświęcenia.

2. Odpowiedzialność w dramacie religijnym – przywrócona odpowiedzialność w horyzoncie agatologii

W pierwszej części odpowiedzialność została ukazana z perspektywy wzajemności, symetrii relacji (odpowiedzialność oparta na odpowiadaniu drugiemu człowiekowi, w rozumieniu *respondere*) oraz możliwości jej odrzucenia. Wina, którą człowiek na siebie bierze (odpowiedzialność jako *imputatio*), wynika z przerwania symetrii spotkania z drugim człowiekiem. To zło, które jest moim udziałem, a które wyświadczyłem nam, tzn. drugiemu i mnie, naszej wspólnej relacji, ma wymiar podwójny – po pierwsze, co pojawia się na poziomie agatologicznym, odzywa się we mnie poczucie rozbieżności między tym, co jest, a tym, co być powinno, po drugie, wchodzę w krąg obcowania, co w języku filozofii dialogu oznacza: uciekam przed udzieleniem drugiemu odpowiedzi na pytanie o budowanie wspólnej przestrzeni etycznej. Biorąc pod uwagę ten fakt, trzeba powiedzieć, że najpierw jest ucieczka, potem odczucie błędu i zła. Człowiek szuka usprawiedliwienia, dlaczego tak zrobił, dlaczego takie wybrał wartości. Nie potrafi tego usprawiedliwić, więc brnie dalej w zło. Ostatecznie przyznaje się do winy i odczuwa, że jest zły. Skoro jestem zły, muszę być potępiony. Poprzez drogę do potępienia człowiek zrozumiał, że zerwał dialog, że dopuścił się zła, i potrzebuje usprawiedliwienia oraz odkupienia. W *Filozofii dramatu* zawarto myśl, że człowiek odpowiada za drugiego i za siebie. Uwikłany w zło, traci wolność, ale również możliwość odpowiadania, dlatego potrzebuje przywrócenia tej zdolności. Z perspektywy odpowiedzialności chodzi o zwrócenie człowiekowi sensu istnienia. Odpowiedzialność zmierza ku ontologii i agatologii, które w przypadku Boga są ze sobą tożsame (być i powinno być). Ważnym pytaniem, które pojawia się podczas lektury dzieł Tischnera, jest: jaką ontologię ma on na myśli? Czy chodzi mu o klasyczne znaczenie i pojęcie istnienia, czy o ontologię w ujęciu Heideggera i jego bycie? Można przypuszczać, że w *Filozofii dramatu* skłania się ku odpowiedzialności agatologiczno-aksjologicznej, a zatem opiera się także na ontologii Heideggera. Jednak w *Sporze o istnienie człowieka* porusza się na płaszczyźnie metafizyki scholastycznej. Kluczem do tej interpretacji jest fakt, że w *ordo salutis* mowa jest o świecie, który wykracza poza skończone poznanie. Kolorytu dodaje fakt, że Tischner, analizując *ordo salutis*, zwraca uwagę, że problem stworzenia był przedmiotem badań w *Filozofii dramatu*. W *Filozofii dramatu* pojawia się jednak wątek ontologii zarówno w sensie klasycznym, jak i w sensie heideggerowskim. Tischner wskazuje na filozofię sceny jako *stricto* ontologiczną, wymienia wówczas jako przedstawicieli filozofii dotykających sprawy świata Husserla i Heideggera. Dostrzega,

że zło może mieć charakter zarówno ontologiczny, jak i dialogiczny. Kiedy człowiek pojmuje rzeczywistość aksjologiczną z perspektywy świata, dochodzi do odczucia lęku, niepokoju. To odczucie prowadzi do chęci pożądania świata dla siebie. Człowiek zaczyna pojmować nadzieję z punktu widzenia siebie i konieczności jej zrealizowania „tu i teraz”. Rozczarowanie prowadzi człowieka do zerwania więzi z bliźnim, do jego zdrady. Do ontologicznego charakteru strachu dochodzi kuszenie, które ma wymiar dialogiczny. Prawdziwe zło, które staje się wewnętrznym złem, sprawia, że odrzucam symetrię spotkania, wzajemność. Tischnerowska analiza zła jako zdrady ugruntowana jest na relacji dialogicznej, jednak to wkraczanie świata w krąg wartości powoduje, że człowiek uprzedmiotawia drugiego, niszcząc w ten sposób relację, w której konstrytuje się wszelka nadzieja. Człowiek znajdował potwierdzenie siebie, swojego istnienia w spotkaniu z drugim. W faktyczności zła odsłania się potrzeba sięgnięcia do ontologii. Tischner włącza do swoich badań ontologię Heideggerowską, ale i ontologię św. Anzelm. Odpowiedzialność w horyzoncie agatologiczno-aksjologicznym na poziomie *imputatio* musiała uwzględnić także horyzont ontologiczny, podobnie jak wcześniej konieczne było przedstawienie sporu Lévinasa z Heideggerem, w którym ukazał się problem odpowiedzialności na poziomie ontologii i agatologii. Wcześniejsze ukazanie odpowiedzialności w horyzoncie ontologicznym i agatologicznym ujawniło, że pod wpływem Lévinasa Tischner dokonał zmiany swojego stanowiska, porzucając koncepcję fenomenologiczną. Filozofia Husserla nie dawała możliwości wciągnięcia drugiego człowieka w horyzont pytań istotnych. Rozwinięcie koncepcji Ja aksjologicznego sprawiło, że Tischner mówi o człowieku jako o istocie dramatycznej, która doświadcza tragiczności w spotkaniu z drugim. Człowiek pragnie chleba i napoju, a znajduje śmierć i cierpienie. Te metafory wskazują na jego dramat. Doświadczenie własnej tragiczności sprawia, że człowiek potrzebuje nadziei. Relacja z drugim, która miała człowiekowi przynieść nadzieję, poprzez jego własną decyzję wikła go w zło. Dlatego odczuwa on, że nie powinien istnieć, odrzuca sensowność swojej egzystencji. Aby mógł odpowiedzieć na wezwanie drugiego człowieka, musi odzyskać sens własnego istnienia, musi mu zostać zwrócona jego wyjątkowość, jego relacja z dobrem. Dokonuje się to poprzez wybranie i usprawiedliwienie. Doświadczenie etyczne prowadzi nas w ten sposób do doświadczenia religijnego, które stanowi podstawę dla rozważań nad Ja aksjologicznym i nad filozofią spotkania.

Aleksander Bobko w książce zatytułowanej *Myślenie wobec zła* stawia pytanie: co łączy Józefa Tischnera z Kantowską formułą „etyka prowadzi do religii”?²⁴⁸ Człowiek oświeceniowy stracił zdolność racjonalnego myślenia w konfrontacji z demonem Kartezjusza, mistrzem podejrzeń, i dlatego potrzebuje łaski. W *Myśleniu wobec wartości* i w *Sporze o istnienie człowieka* pojawia się poważny problem – człowiek jako istota myśląca zmierza do urzeczywistnienia dobra, mimo to daje się uwikłać w zło, które w początkowej fazie jest tylko pozorne. Z czasem zło staje się moim złem, złem pod-

²⁴⁸ A. Bobko, *Myślenie wobec zła*, s. 11.

miotu, które wniknęło w moje wnętrze. Ta początkowa analiza Tischnera i jej fenomenologiczna podstawa sprawiają, że trzeba na nowo postawić pytanie o czyste Ja aksjologiczne, połączyć je z wizją zła, które domaga się usprawiedliwienia. Zastosowana metoda i koncepcja Ja aksjologicznego w późnych latach 80. coraz silniej ukazują kontekst religijny²⁴⁹. To wówczas powstają dzieła Tischnera dotyczące problematyki religijnej i politycznej. Rozważania nad religijnością u krakowskiego filozofa nie są ugruntowane na przekonaniach etycznych, lecz same stanowią podstawę dla etyki. Podłożem rozważań religijnych staje się nadzieja, którą daje *ordo salutis*. Tischner zauważa, że myślenie religijne może stać się przyczynkiem do zwolnienia z odpowiedzialności²⁵⁰. Podstawą do przemyśleń nad dramatycznością jest to, że człowiek jest istotą dramatyczną. Ważnym rysem dramatyczności jest jej religijny charakter. Dramat nie byłby dramatem, gdyby nie relacja z Bogiem. W moim przekonaniu agatologiczny wymiar odpowiedzialności opiera się na relacji człowieka z Bogiem i jest podstawą, światłem, na której mogą się odsłonić wartości. W dramacie z Bogiem ostatecznie zwrócone jest człowiekowi pierwotne odnoszenie się do dobra.

Od-powiedzialność wydarza się w doświadczeniu dramatu. Ta relacja, jak wykazała analiza pojęcia odpowiedzialności w nawiązaniu do cielesności w *Sporze o istnienie człowieka*, nie dotyczy samej natury duchowej człowieka, ale obejmuje również ciało. Tischner uzupełnia zatem odpowiedzialność o jej doświadczenie jako dania odpowiedzi w horyzoncie dobra i zła. Do porządku zbawienia doprowadza analiza łaski i wolności człowieka i Boga. Zapytywanie o łaskę²⁵¹ prowadzi ostatecznie do pytania o porządek zbawienia. Tischner w *ordo salutis* wyróżnia trzy akty dramatu: stworzenie, objawienie oraz zbawienie²⁵². W horyzoncie ontologicznym stworzenie oznacza, że jestem taki, jaki jestem. To, że jestem, jest ode mnie niezależne i nie zawdzięczam sobie tego, że jestem. Do porządku zbawienia, oprócz stworzenia, jest potrzebne także objawienie, które jest wybraniem.

Bóg objawia prawdę o sobie, wybierając mnie, ale także wybawia mnie od złego, co oznacza zbawienie. Ontologiczny sens dramatu ukazuje konieczność stworzenia i wybrania, aby Bóg mógł zbawić. W odróżnieniu od ontologicznej wykładni *ordo salutis* agatologiczna na pytanie o sens stworzenia, objawienia i zbawienia odpowiada: ze względu na dobro i dla dobra. Bóg stworzył mnie, aby mi się objawić, a także mnie

²⁴⁹ Idem, *Doświadczenie zła jako źródła myślenia religijnego*, [w:] *Między potępieniem a zbawieniem*, s. 149.

²⁵⁰ Idem, *Myślenie wobec zła*, s. 292.

²⁵¹ „Działająca w czasie i poprzez czas łaska zaprowadza określony porządek w sposobie przeżywania czasu przez osobę, której została dana” (SOIC, 167).

²⁵² Problemy stworzenia, objawienia i zbawienia pojawiają się już w pierwszym *opus magnum* Tischnera, tzn. w *Filozofii dramatu*. Tischner, koncentrując się na zagadnieniu epifanii twarzy Innego u Rosenzweiga i Lévinasa, ukazuje, na czym polegają stworzenie i objawienie w tych filozofiach (FD, 31). Zagadnienie zbawienia natomiast pojawia się w *Filozofii dramatu*, kiedy Tischner zamierza pokazać odwrotną drogę do potępienia (FD, 256).

zbawić. Nie chodzi tutaj zatem o pytanie o istnienie, lecz „o” i „ze względu na” dobro. Perspektywa agatologiczna sprawia, że pojawia się samoświadomość osoby. Mówienie o osobie oznacza poszukiwanie sensu w horyzoncie dobra. „Projekt dramatu człowieka jako następstwa stworzenia, objawienia i zbawienia zawiera *implicite* projektu podmiotu tego dramatu – osoby, która nie tylko po prostu jest, ale jest również swoją wolnością i swoim rozumem” (SOIC, 169). Ukazanie pojęć szczęścia i nieszczęścia, szczególnie strachu wynikającego z ontologicznego doświadczenia sceny, prowadzi do wybrania zła. Zamiast nadziei wypływającej z obietnicy człowiek oczekuje jej wypełnienia „tu i teraz”. Tak przedstawiony problem winy, porzucenia relacji wzajemności odsłania odpowiedzialność rozumianą jako nieudzielenie odpowiedzi i przejście w monolog, w sferę ulegania złu. Odrzucenie odpowiedzialności jako *respondere* oznacza dla Tischnera popadanie w odpowiedzialność jako zaciąganie winy, jako *imputatio*. Tym, który potępia, jestem ja sam, lecz objawienie i zbawienie potrzebuje zapośredniczenia. W tym sensie odpowiedzialność ugruntowana na wzajemności potrzebuje zapośredniczenia i włączenia w uczestnictwo trzeciego. Dziejowość u Tischnera to ekstatyczna jedność stworzenia, objawienia oraz zbawienia. Bez jednego z tych elementów pozostałe nie są możliwe. Bez zbawienia nie ma stworzenia ani objawienia, także bez stworzenia objawienie i zbawienie nie mają sensu. Stworzenie, które ma wymiar ontologiczny, jest konieczne do tego, aby być człowiekiem dobrym mimo wyrażanego zła. „Dzieje zbawienia są wewnętrzną dziejowością, wewnętrznym czasem człowieka” (SOIC, 169), w którym osoba, odchodząc od pierwotnej natury, zmierza ku temu, co nazywa się prawdą i dobrem. Tischner, powołując się na Hegla i jego fenomenologię ducha, zwraca się ku samoświadomości, w której wyłania się przestrzeń dobra. Ukazuje on zbieżność stanowiska Hegla z językiem teologii, a w niej z nawróceniem i łaską. Tischner rozważa *ordo salutis*, opierając się z jednej strony na *Fenomenologii ducha* (i rozszerza ten wątek o filozofię współczesną), z drugiej zaś na refleksji teologicznej, religijnej. Oba te aspekty myśli Tischnerowskiej zbiegają się ze sobą, tworząc główne akty dramatu człowieka. Według Tischnera nie ma sprzeczności między wiarą a rozumem, gdyż rozumność natury jest też uważana za łaskę daną od Boga.

Filozoficzna droga Tischnera zmierza od Ja transcendentalnego przez Ja aksjologiczne, doświadczenie spotkania, analizę podmiotu dramatu, do nadziei wypływającej z wybrania i usprawiedliwienia²⁵³. Po doświadczeniu zła ostatecznie człowiek powraca do dobra i do przywróconej mu wolności. Dramat Ja aksjologicznego nie jest czystą świadomością, lecz wchodzi do wewnętrznego dramatu człowieka. Struktura spotkania wykazała, że odpowiedzialność ma charakter relacyjny. W niej wydarza się dobro, ale możliwe jest przerwanie dialogu poprzez zaburzenie symetryczności spotkania. Zło, które się pojawia w ten sposób w świecie, domaga się usprawiedliwienia i wybrania, tzn. przywrócenia dobra człowiekowi. Potrzebne jest usprawiedliwienie, które umożliwi powrót do pierwszej odpowiedzialności, do odpowiadania drugiemu,

²⁵³ *Spotkanie*, z ks. J. Tischnerem rozmawia A. Karoń-Ostrowska, s. 139.

za drugiego i dla drugiego. Powrót do dobra, do odpowiadania jest możliwy jedynie dzięki zapośredniczeniu Boga. Tischner rozważa problem Boga z perspektywy antropologicznej, tzn. z perspektywy człowieka i jego stosunku do Boga.

Do uwzględnienia przez Tischnera idei *ordo salutis* przyczyniła się lektura *Gwiazdy zbawienia* Franza Rosenzweiga, ale także dzieł Martina Bubera²⁵⁴. Odpowiedzialność jawi się ponownie w horyzoncie światła, dobra. Cierpienie, które nie miało sensu, nabrało znaczenia, ponieważ zostało usprawiedliwione. Rozdwojenie między być a być powinno, o którym mowa w *Myśleniu według wartości*, znalazło rozwiązanie na poziomie agatologicznym. Przedstawienie wymiaru religijnego dramatu nie jest jednak pomysłem, który pojawił się w trakcie powstawania *Sporu o istnienie człowieka*; koncepcja ta stanowiła inspirację także podczas pracy nad wcześniejszą *Filozofią dramatu*. Jak twierdzi Tischner, każdy dramat jest dramatem religijnym. Również w 1971 roku postuluje, aby zająć się problematyką człowieka religijnego (por. MWW, 119).

Rozważmy za Tischnerem akty dramatu, jakimi są stworzenie, objawienie i zbawienie. Wzajemnie się one warunkują i uzupełniają. Skoro Bóg wybiera, to także usprawiedliwia, zbawia człowieka. Te akty dramatu uzupełniają pierwotną strukturę odpowiedzialności, której początek dały analiza horyzontu obcowania oraz analiza faktyczności zła.

2.1. Stworzenie

Tischner zjawisko stworzenia w *Sporze o istnienie człowieka* traktuje pobieżnie, ponieważ – jak sam twierdzi – nakreśla ten problem w *Filozofii dramatu*²⁵⁵, kiedy przedstawia filozofię Husserla i Heideggera jako filozofię sceny. Także odwołując się do Rosenzweiga i jego krytyki skierowanej pod adresem metafizyki i ontologii, zauważa, że mogły one wyjaśnić jedynie problem stworzenia, lecz nie były w stanie wyrazić objawienia i zbawienia. Dlatego w *Sporze o istnienie człowieka* stawia sobie za cel ukazanie objawienia i zbawienia przez pryzmat dramatu spotkania.

Myślenie to czuje się wezwane, by myśleć dramat człowieka – dramat, na który składa się wydarzenie stworzenia, objawienia (wybrania) i zbawienia. Jedynie pierwsze wydarzenie pozwala na to, by je opisać w kategorii ontologii, natomiast inne, objawienie i wybranie nie dopuszcza tej możliwości (FD, 45).

²⁵⁴ W filozofii Bubera relacja Ja–Ty jest *de facto* relacją człowieka z Bogiem, por. M. Buber, *Ja i Ty*, s. 85.

²⁵⁵ Zasadniczo Tischner porusza problem stworzenia poprzez analizę cielesności. Poświęcił on temu pierwszą część *Sporu o istnienie człowieka*. Przedstawieniem stworzenia jest filozofia Lévinasa obecna w *Filozofii dramatu*. W odróżnieniu od Tischnera myśli Lévinasa oparta jest na wyartykułowaniu stworzenia. Francuski filozof nawiązuje do tradycji talmudycznej, w której kluczowym problemem jest stworzenie świata. Bóg stwarza świat i pozostawia w nim swój ślad, ślad nieskończonego.

Na poziomie analizy stworzenia Tischner porusza się w przestrzeni ontologicznej, ujętej z jednej strony z perspektywy scholastycznej metafizyki, w której *ens, pulchrum, verum et bonum – convertuntur*, z drugiej zaś z perspektywy ontologii Heideggera jako bycie-ku-śmierci. Horyzonty piękna, prawdy i dobra były już przedmiotem badań w *Filozofii dramatu*; Tischner nazwał je żywiołami. Ta przestrzeń jest jednak przestrzenią sceny, w której człowiek rodzi się i wzrasta. Tischner nie deprecjonuje sceny, gdyż na niej dopiero pojawić się może dialog człowieka z człowiekiem. Na gruncie wydarzenia stworzenia Bóg może się człowiekowi objawić i go zbawić. Ta ontologiczna przestrzeń, której nie sposób pominąć, potrzebuje czegoś więcej niż tylko ontologii. Potrzebuje logiki łaski, której nie można wyrazić za pomocą logiki przyczynowej. Łaska nie ma swojej przyczyny, jest czymś darmo danym i nie można znaleźć powodu, dlaczego Bóg zsyła ją konkretnemu człowiekowi. Płaszczyzna ontologiczna, zwana filozofią sceny, jest też ważna ze względu na fenomenologiczne inklinacje Tischnera. Po zredukowaniu świadomości do czystego Ja transcendentalnego Tischner szuka źródłowego powiązania człowieka ze światem i innym człowiekiem. Przewyciężenie przepaści dzielącej człowieka od człowieka jest wyjściem poza logikę rozumu oświeceniowego. Tym samym sposobem myślenia kierowali się również Husserl, Ingarden i Heidegger. Chociaż Tischner wyraźnie odchodzi od ontologii na poziomie porządku zbawienia, to jednak jej nie odrzuca, stwierdza jedynie jej nieużyteczność w odniesieniu do kategorii powierzenia się. Właśnie *ordo salutis* zawiera w sobie powierzenie. To nie bycie usprawiedliwia dobro, lecz dobro usprawiedliwia bycie. W *Filozofii dramatu* dobro stanowiło światło, które pozbawione jest siły. Aksjologiczny horyzont umożliwiał działanie, przyjmowanie pewnej hierarchii i podejmowanie decyzji. W dziele tym pojawiają się również wartości, aksjologia; w *Sporze o istnienie człowieka* tendencja się odwraca – para agatologia i aksjologia zamienia się w parę agatologia i ontologia. To ostatnie pojęcie w obliczu Boga zmienia się w źródłowe doświadczenie dobra. Człowiek nie znajdzie spokoju dopóty, dopóki nie wejdzie w relację z Bogiem. W niej asymetryczna relacja wywołana przyjęciem zła, wciąganiem w zło, znów staje się symetryczna, lecz w innym sensie. Człowiekowi zostaje przywrócone dobro. Mimo że Tischner odrzuca ontologię jako podstawę filozofii, to jednak wskazuje na nią jako konieczny element powrotu do dobra. To przywrócenie dobra człowiekowi jest czymś najbardziej intymnym i nieodwracalnym, a zarazem niemożliwym do wytłumaczenia. Dobro rozumie tu Tischner jako otwartość, jako otwieranie się człowieka na dobro przez dobro. Ontologię ujmuje w znaczeniu scholastycznym. Kluczem do tego rozumienia jest nie tylko pojęcie istnienia (zamiast bycia), lecz również wymiar nieskończony (zamiast skończonego). Powrót do dobra odbywa się w ten sposób, że istnienie jest usprawiedliwione przez absolutne dobro.

Aby móc dojść do pogłębionej analizy *ordo salutis*, trzeba przejść od stworzenia do objawienia i usprawiedliwienia. Dopiero w tym horyzoncie odsłania się dobro. W *Filozofii dramatu* Tischner powołuje się na myśl Lévinasa, w której zostało odrzucone pierwszeństwo kategorii bycia i niebycia. Dopiero ślad nieskończonego pozwala do-

trzeć do objawienia i usprawiedliwienia. Widzimy, że Tischner już w *Filozofii dramatu* wskazuje na konieczność podjęcia zagadnień objawienia i usprawiedliwienia. Problem ten rozwinięty zostaje w *Sporze o istnienie człowieka*. Odrzuceniu prymatu ontologii towarzyszy stwierdzenie o konieczności stworzenia człowieka, aby Bóg mógł go usprawiedliwić i zbawić. Oznacza to, że ontologiczna struktura odgrywa ważną rolę. Aby człowiek mógł doświadczyć i przeżywać wartości, musi najpierw być, odnosić się do swojego bycia, skoro mu na tym zależy, aby żyć życiem potwierdzonym, usprawiedliwionym. Mimo że akt stworzenia jest pierwszy w sensie czasowym, to jednak nie stanowi podstawy dla świata wartości. Dopiero dobro usprawiedliwia istnienie. Usprawiedliwienie, tzn. przywrócenie nadziei, odbywa się w ten sposób, że człowiekowi przywrócona zostaje równowaga między własnym istnieniem a dobrem. Dobro usprawiedliwia i zachęca do poświęcenia.

2.2. Objawienie i usprawiedliwienie

Zasadniczym elementem kształtującym porządek zbawienia są: objawienie jako wybranie, nawrócenie i usprawiedliwienie. W *Sporze o istnienie człowieka* Tischner przekazuje do myślenia religijnego oparte na wolności, w którym nie ma sporu między łaską, wiarą a rozumem. Łaska – zdaniem Tischnera – nie odrzuca wolności człowieka, lecz ją zakłada. W wymienionym dziele analiza prowadzi do pytania o wolność człowieka. Krakowski filozof odbiega w ten sposób od myśli Lévinasa, w której wolność ma drugorzędne znaczenie. Tischner dostrzega odpowiedzialność w absolutnej wolności Boga, dlatego odpowiedzialność ma wymiar Boski, a zarazem jest najbardziej ludzka. Dramat człowieka pojawia się w kontekście etycznym, który odsyła do absolutnie Innego, jakim jest Bóg, ale także do innego człowieka, w którym Bóg pozostawił ślad nieskończoności. W dramacie relacji transcendentnej ważną rolę odgrywa fenomen wybrania i usprawiedliwienia. Poprzez wybranie i uznanie dokonuje się proces nawrócenia, które nie oznacza zwrotu w myśleniu jako zmiany poglądów i przekonań, lecz jako akt wewnętrznej wolności, wyzwalającej się przez relację z absolutnie Innym, odseparowanym ode mnie. Przedstawienie się drugiemu zmienia się w objawienie, w epifanię twarzy. Bóg, objawiając się człowiekowi, usprawiedliwia go. Usprawiedliwienie jest bowiem wybaniem, które przywraca zdolność kochania. W *Spowiedzi rewolucjonisty*, którą analizowałam na początku pierwszego rozdziału, pojawił się wątek wolności i wyzwania człowieka. Nawet duch intelektualisty nie potrafił sobie z tym poradzić. Dopiero chrześcijaństwo, nowy duch, włącza do gry pozorów to, co najważniejsze i najistotniejsze, tj. objawienie.

2.3. Objawienie i wybranie

Pojęcie objawienia – zdaniem Tischnera – wskazuje na ujawnianie czegoś, co wcześniej było zakryte, co było owiane tajemnicą. Ten sposób argumentacji przypomina definicję prawdy jako nie-skrytości, którą zajmował się Heidegger w nawiązaniu do filozofii starogreckiej. Prawda zjawia się, odsłaniając to, co zakryte, i przysłaniając to, co odsłonięte. Heidegger analizuje ten problem z perspektywy pytania ontologicznego o bycie. W odróżnieniu od niego Tischner, nawiązując do Rosenzweiga, dostrzega ten charakter prawdy jako tajemnicy nie w byciu [*Sein*], lecz w stosunku osoby do osoby. „Rzeczy się *przejawiają*, jedynie osoba (człowiek, Bóg) może się *objawić*” (SOIC, 171). Treść objawienia opiera się na wyznaniu i zawierzeniu. Te dwa słowa są kluczem do wyjaśnienia aktu objawienia. Tischner koncentruje się na analizie objawienia, które ma wymiar osobowy i agatologiczny. Chodzi o zawierzenie i wyznanie dwóch osób w horyzoncie samego dobra. Objawienie jest wyznaniem, zawierzeniem i powierzeniem się. Przez objawienie dostrzec możemy, że relacja między osobą a osobą nie wynika z przymusu, lecz z wewnętrznej wolności. Czym jest zatem ta nasza wolność, czym zawierzenie w nawiązaniu do relacji międzyludzkiej? Aby mogło między ludźmi pojawić się zawierzenie, potrzebna jest między nimi separacja. Tischner powołuje się w tym miejscu na pojęcie separacji, które przedstawił Lévinas w dziele *Całość i nieskończoność*. Mimo to podstawą spotkania i objawienia jest dla niego wolność wewnętrzna człowieka. Nie jest ona wolnością w znaczeniu niezależności, ale jest otwartością na siebie i na drugiego.

W książce zatytułowanej *Od epistemologii do ontologii. Hermeneutyka wolności Martina Heideggera w dyskusji z Immanuelem Kantem* starałem się przedstawić dwa różne sposoby rozumienia wolności: jako *apatheia* i jako *eleutheria*. *A-patheia*, którą przypisałem Kantowi, polegała na tym, że krytyka praktycznego rozumu, moralność jest *de facto* pozbawiona wpływu przyczynowości i ugruntowana na wolnej woli, która jest dobra, o ile odwołuje się do prawa moralnego. Moralność nie zawiera w sobie tego, co zmysłowe, a zatem także przyczynowości jako zasadniczego elementu stanowiącego podstawę. Odnacza się przede wszystkim oddzieleniem się od wpływu tego, co zmysłowe. W odróżnieniu od tak pojmowanej moralności teoria poznania Kanta opiera się na tym, co zmysłowe, oraz na pojęciach. Zasadnym zatem było przedstawienie wolności u Kanta w oparciu o *a-patheję*. Przedmiotem analizy Kanta nie jest jednak dobro jako takie w relacji człowieka do człowieka, lecz człowieka do imperatywu moralnego, który pojawia się w opozycji do tego, co dane w poznaniu pochodzącym od doświadczenia. Tischner nie ma na myśli odnoszenia się do przyczynowości ani do jej negacji. Chodzi o pierwotną separację, która jest podstawą filozofii Innego, filozofii dialogu. Dlatego Tischnerowi potrzebny był idealizm niemiecki, filozofia Husserla i Heideggera. Dobro jako takie przede wszystkim oparte jest na wolności, lecz leżącej u podstaw filozofii, która jest wolnością jako *pathos*²⁵⁶. Jest ono silniejsze niż związek

²⁵⁶ Heidegger buduje swoją filozofię na wolności jako *pathos* jako położeniu, Tischner idzie jeszcze dalej – rozumie *pathos* jako otwartość na ból i cierpienie innego człowieka. W pracach

człowieka z imperatywem moralnym. Separacja, o której wspomina Tischner, nawiązując do Lévinasa, oznacza warunek możliwej, prawdziwej i bezwarunkowej relacji z Innym. Relacja ta odsyła do silnego związku dobra, które jest bezwarunkowe. Nie chodzi tu o brak związku z doświadczeniem, lecz wręcz przeciwnie – o dobro absolutne, które rodzi się z doświadczenia cierpienia i opętania Innym. Z tej racji filozofia Tischnera odwołuje się do Heideggera i jego analizy doświadczenia, które nie sprowadza się do świadomości, ale jest żywym doświadczeniem pierwotnej relacji. Filozofia Lévinasa, wyrastająca z krytyki ontologii Heideggera, przy jednoczesnym podkreśleniu ważnego dla myśli europejskiej pytania o podstawę filozofii, ukazuje doświadczenie na poziomie relacji agatologicznej. Moralność i dobro nie mogą być alternatywą dla teorii poznania, lecz są dobrem samym w sobie. Tischner dostrzega ten stan rzeczy i dlatego przedstawia wolność na gruncie świata zmysłowego, jak i na gruncie rozumu. Wówczas wolność staje się *a-patheia*. Tischner w dywagacjach agatologiczno-ontologicznych wskazuje na miejsce wolności, na *pathos*, który uprzedza wszelkie działanie. Tischner prawdziwą wolność widzi w relacji między Bogiem i człowiekiem. Wydaje się, że Tischner porzuca opozycję dobrych i złych wartości i skupia się na Ja agatologicznym, któremu wolność jawi się jako *pathos*.

„Jesteśmy od siebie *odseparowani*, my ludzie, my i Bóg. Nie chodzi jednak o różnicę ontyczną, jaka dzieli od siebie rzeczy. Rzecz może łączyć się z inną rzeczą na zasadzie przyczynowości, ale tu nie o przyczynowość chodzi. *Separacja* to druga strona naszej wolności” (SOIC, 172). Wykraczając poza przyczynowość, Tischner zwraca uwagę na relację między osobą a osobą, która opiera się na wolności, a dokładnie rzecz biorąc – na drugiej stronie naszej wolności. W niej odsłania się prawdziwa separacja, która jest zaprzeczeniem równości, wypływającej z przyczynowości. Ta równość ukazuje się w kontekście wzajemności, ale relacja etyczna charakteryzuje się asymetrycznością, brakiem wzajemności. Właśnie z perspektywy zawierzenia i jej podstawy w absolutnej separacji Tischner powołuje się, za Lévinasem, na nierówność odpowiedzialności. Separacja z jednej strony generuje konieczność objawienia, z drugiej strony objawienie utwierdza się w separacji. Tischner definiuje separację jako: „Niemożność oglądania siebie z zewnątrz, niemożność mówienia o innych w tym znaczeniu, co o sobie” (SOIC, 172). Stan separacji, oddzielenie mnie od Innego domaga się głębszej analizy problemu zła, którego sprawcą jest człowiek i które pozostaje w opozycji do dobroci Boga. Do perspektywy absolutnej separacji dodaje Tischner także pytanie o dobro. Nie jest ono dobrem, które wyświadczam ze względu na prawo, lecz tym, które wyświadczam ze względu na drugiego człowieka, wobec którego przychodzę zawsze za późno. Tischner zmierza zatem do wyjaśnienia porządku zbawiania w nawiązaniu do dobra i ze względu na dobro, które wydarza się między nami.

Krakowski filozof, rekonstruując objawienie, zwraca uwagę, że składają się na nie trzy momenty, tzn. oświecenie, czyli otwarcie dialogiczne między osobami, wybra-

Tischnera na temat Hegla wolność jest wyzwoleniem, jest *a-pathos*, lecz kiedy koncentruje się na drugim człowieku, jest wolnością opartą na bólu i cierpieniu.

nie, czyli potwierdzenie naszej wolności (wolność ukazuje się wówczas przez pryzmat wybrania), oraz uznanie wartości. W artykule *Porządek zbawienia* stwierdza: „Relacja aksjologiczno-agatologiczna transcenduje relację znaczeniową”²⁵⁷. Dobro, które pojawia się w relacji z Innym uprzedza wszelkie myślenie oparte na poznaniu podmiotowo-przedmiotowym. Zamiast kategorii podmiot–przedmiot pojawia się otwarcie dialogiczne na drugiego człowieka, który wybierając mnie, przywraca mi wolność. Potrzebne jest do tego uznanie wartości mojej i drugiego. Jest to możliwe, ponieważ między mną a Innym występuje przepaść, dystans, którego nie sposób pokonać.

Dopiero wraz z separacją Ja uznaje Ty, które jest poza nim. W relacji transcendentnej nie chodzi o treść mówienia, lecz o to, że się mówi, i o to, do kogo się mówi. W separacji Ty może odpowiedzieć mi „nie” albo powiedzieć, że nie ma go dla mnie. Separacja może być przezwyciężona przez uznanie zdolności do stawiania pytań. Nie jest ona przymusem, wymuszeniem, nakazem, zakazem, groźbą, lecz uznaniem wolności Innego. Analiza separacji jako odpowiedzialności asymetrycznej (warunku objawienia się poprzez zawierzenie i powierzenie) prowadzi do pogłębienia pojęcia objawienia poprzez wolność rozumną pojmowaną jako wybranie. Objawienie ukazuje wybranie poprzez zauważenie, że ktoś wzywa po imieniu²⁵⁸, wybiera. Zjawisko to nazwane zostało przez Tischnera uznaniem dobra. Objawienie jest tożsame z wybraniem mnie. Wzywając i wybierając, Bóg uznaje mnie za dobro. Pełnym dobrem jest się jednak wówczas, gdy na zapytanie odpowiada się wyborem. Dobro nie jest nazwą, lecz imieniem. Ma ono wymiar osobowy i międzyludzki. Jest przynależne człowiekowi, nie jest natomiast przedmiotem, rzeczą, strukturą. Dobro w ujęciu kantowskim znajduje swoje miejsce na nowym gruncie, tzn. w relacji między osobą a osobą; te muszą być od siebie odseparowane tak, aby nie tworzyć systemu, lecz relację dialogiczną. Człowiek próbuje pokonać pierwotną separację i kieruje się ku pięknu, to jednak tylko pozorne jej przezwyciężenie. Piękno wiąże nas w posiadaniu²⁵⁹, dobro natomiast jest ofiarowaniem siebie Innemu.

2.4. Zbawienie jako usprawiedliwienie

Obok stworzenia i objawienia jako wybrania głównym aktem dramatu jest zbawienie, które dla Tischnera przybiera postać usprawiedliwienia. W *Filozofii dramatu*, przedstawiając aksjologiczną stronę doświadczenia zła, stwierdza on: „Zdrada jest odmową usprawiedliwienia istnienia innego człowieka, pojętą w imię przeświadczenia, iż ja sam istnieję istnieniem nieusprawiedliwionym” (FD, 215). Zdrada, która jest uznana przez

²⁵⁷ J. Tischner, *Porządek zbawienia*, „Logos i Ethos” 1993, nr 1, s. 39.

²⁵⁸ *Ibidem*, s. 39.

²⁵⁹ Do podobnego wniosku dochodzi Tischner w *Filozofii dramatu* podczas przedstawiania żywiołów piękna, prawdy i dobra.

Tischnera za największe zło, powoduje, że odmawiam sobie i drugiemu człowiekowi usprawiedliwienia własnego istnienia. Aby człowiek zdradził drugiego człowieka, potrzebne były strach i pokusa (zło ontologiczne i zło dialogiczne). Ostatnim elementem dochodzenia do zła stała się zdrada, która uprzytomniła człowiekowi, że w przerwany dialogu żyje życiem nieusprawiedliwionym. Dlatego proces odwrotny musi być usprawiedliwieniem, które dla Tischnera jest zbawieniem. „Zbawiać znaczy wciąż na nowo i coraz bardziej radykalnie usprawiedliwiać” (SOIC, 189). Zbawienie wymaga od nas nawrócenia, to jednak sprawia, że mamy przed oczami także objawienie, wybranie oraz usprawiedliwienie. Zasadniczym pytaniem towarzyszącym nawróceniu jest pytanie o zawierzenie. Zawierzyć znaczy zawierzyć i przyjmować zawierzenie. W tej perspektywie odsłania się dialogiczny charakter relacji. Nawrócenie rozumie Tischner jako wybór wybrania – w odpowiedzi na wybranie odpowiadam wybraniem. Jest ono zmianą w obrębie samego siebie. Nie tracąc nic ze swojej tożsamości, doznaję pewnej przemiany. W tej przemianie dokonuje się powrót do odpowiedzialności jako zdolności do odpowiadania na wezwanie pochodzące od drugiego człowieka. Przemiana odpowiedzialności w horyzoncie nawrócenia oznacza przejście od odpowiedzialności jako przypisywania winy sobie i innym do bycia dla Innego. Dokonuje się to przez wybranie, które dla Tischnera oznacza miłość.

Tischner przedstawia dwie metafory nawrócenia: pierwszą – Platonską, filozoficzną, drugą zaś religijną, opartą na myśli św. Pawła. Platon widzi nawrócenie w szukaniu prawdy poprzez rozum człowieka; zmierza on jednak w tym dążeniu ku stosunkowi do rzeczy. Paweł z Tarsu natomiast do odsłonięcia prawdy potrzebuje dialogu ze współwyznawcami (ludźmi) i Bogiem. Dialog ten jest relacją opartą na łasce i wolności człowieka. Wolność u Platona jest na poziomie rzeczy, ale także człowieka, którego traktuje się jak świat rzeczy. Między tymi poziomami nie ma żadnej różnicy. Niewola u św. Pawła natomiast jest rozumiana w nawiązaniu do istoty człowieka, jego dobra i zła. U Platona nawrócenie jest wyzwoleniem od złudzeń i skierowaniem się ku prawdzie, u Pawła – wyzwoleniem od tego, co jest złe, i podążaniem ku dobru. Tischner zwraca uwagę, że nawrócenie jest skokiem i postawieniem się w sytuacji granicznej²⁶⁰, która nie pozwala nam przejść obojętnie obok dobra.

Tischner, przedstawiając *ordo salutis*, *de facto* czerpie z myśli Rosenzweiga i nawiązuje do jego głównego dzieła *Gwiazda zbawienia*. Rosenzweig, zarzucając dotych-

²⁶⁰ „Sytuacja graniczna” to pojęcie utworzone przez Karla Jaspersa. To, co prawdziwe, wydarza się w sytuacji granicznej. Jaspers odwołuje się także do Sorena Kierkegaarda i Friedricha Nietzschego. Por. K. Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie*, Berlin–Heidelberg 1946, s. 271; idem, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin – Heidelberg – New York 1971, s. 229n; idem, *Sytuacje graniczne*, przeł. M. Skwieciński, [w:] R. Rudziński, *Jaspers*, Warszawa 1978. Tischner używa tego pojęcia w *Fenomenologii świadomości egotycznej* (SFŚ, 354), *Filozofii dramatu* (FD, 188) oraz w pracy *Miłość nas rozumie. Rok liturgiczny z księdzem Tischnerem* (wyb. i oprac. W. Bonowicz, Kraków 2001, s. 30).

czasowej metafizyce totalizację²⁶¹, myślenie w ramach jednego systemu, proponuje filozofię opartą na dialogu Boga i człowieka poprzez ukazanie stworzenia, objawienia i zbawienia z perspektywy doświadczenia człowieka. Filozofia scholastyczna, ale także i filozofia oparta na dialektyce Hegla, porównuje człowieka do innych rzeczy i istot; zastępuje lęk i trwogę przed śmiercią myśleniem o sobie poprzez zredukowanie siebie do jakiegoś pierwiastka, który jest *arche*. Tischner oddziela podejście do świata od podejścia do innego człowieka oraz podejścia do Boga. Gdy mówi o scenie dramatu, sięga po fenomenologię, po Husserla i Heideggera; gdy mówi o stosunku asymetrycznym człowieka do człowieka, posługuje się filozofią Lévinasa; gdy jednak interesuje go stosunek człowieka do Boga, przywołuje Rosenzweiga. Przyjęcie koncepcji *ordo salutis* to odwołanie się do myśli Rosenzweiga i jego rozróżnienia na świat, człowieka i Boga, ale także na stworzenie, objawienie i zbawienie. Tischner, w odróżnieniu od Rosenzweiga, żywi ogromną sympatię do filozofii Hegla, w oparciu o którą ukazuje proces uwalniania się człowieka ze stanu bycia niewolnikiem. Właśnie problem zbawienia i usprawiedliwienia, ale wcześniej także objawienia i uznania, przedstawia w odniesieniu do *Fenomenologii ducha*. Tak Rosenzweig, jak i Tischner uzupełniają pojęcia teologiczne nowożytną filozofią.

Usprawiedliwienie, które rozumie Tischner jako zbawienie, oznacza zmianę, metanoję, która jest wybraniem i ofiarą zarazem. Nie byłoby związku między stworzeniem a objawieniem bez ofiary Chrystusa, ale także bez chęci wewnętrznej zmiany w człowieku. Zmianie wewnętrznej musi towarzyszyć zadośćuczynienie. Logika zbawienia przedstawia sieć pewnych powiązań: najpierw grzesznik musi się nawrócić, ale aby to było możliwe, musi wcześniej dopuścić do siebie odkupienie winy tego, który będzie pośrednikiem, powiernikiem. Usprawiedliwienie odsyła do nawrócenia i odkupienia. Bóg usprawiedliwia, gdy człowiek chce dokonać w sobie zmiany, ale także przyjmuje owoce odkupienia. Powiernik w akcie odkupienia wchodzi w relację między człowiekiem, który wyrządza zło, ale chce się nawrócić i pragnie odkupienia, a Bogiem. Pośrednikiem jest ten, który jest sprawiedliwy, wznosząc mnie ponad moją pierwotną naturę. Człowiek potrzebuje tego, który wyniesie go poza zło ku dobru. Postępuje w oparciu o swój wybór, nie może sam jednak doznać usprawiedliwienia. Filozofia ukazuje możliwość powrotu na drogę prawdy dzięki rozumowi i jego analitycznej ocenie; logika zbawienia religijnego nie daje możliwości powrotu do siebie, do dobra bez udziału powiernika. Zanim dojdzie do usprawiedliwienia, trzeba jednak uznać zło,

²⁶¹ Tischner w artykule *Wiara w mrocznych czasach* zauważa, że ani tomizm, ani filozofia Heideggera nie potrafiły pochylić się nad problemem zła tak jak filozofia Rosenzweiga czy Lévinasa. Nie potrafiły zmierzyć się ze złem totalnym. Potrzeba do tego była dopiero myśl Rosenzweiga, która rezygnuje z dyskursu oświeceniowego i podejmuje problem objawienia. Tischner dostrzega, że dotychczasowa filozofia skupiała się na bycie, na myśleniu, które nie potrafiło wyjść poza siebie. Transcendencja Ja ku sobie była ruchem wokół siebie, była procesem totalizacji. O totalności prowadzącej do totalitaryzmu, który wzbudza w człowieku zamykanie do zła, pisze Tischner w wymienionym artykule. Por. J. Tischner, *Wiara w mrocznych czasach*, s. 6, a także MWW, 38.

stwierdzić, że jestem zły i muszę zadośćuczynić za to zło. Muszę ponieść konsekwencję swojego myślenia i postępowania. Byciu złym towarzyszy także zrozumienie, że popadam w chorobę na śmierć²⁶², w chorobę, która oznacza: nie ma już dla mnie nadziei. Konkluzja „jestem zły” w myśli Kierkegaarda jest równoznaczna ze stwierdzeniem: „nie mam prawa być”²⁶³. Zło daje człowiekowi także poczucie braku godności i braku nadziei. Człowiek pozwolił na zło, a przecież mógł wybrać nie móc, nie chcieć. Poprzez moje przekonanie, że nie mam prawa być, popadam w rozpacz i staję się tym, który jest potępiony. Sam nie mogę się z tego wyzwolić. Usprawiedliwienie, które nadchodzi, oznacza próbę pogodzenia dobrego Boga ze złym człowiekiem. Jest wybraniem przez Boga człowieka, co przywraca mu utraconą godność. Zło niszczyło godność i wolność człowieka, niszczyło spotkanie z drugim człowiekiem. Wybranie przez Boga jest usprawiedliwieniem, zwróceniem człowiekowi jego wolności, umożliwieniem mu ponownego nawiązania relacji z drugim w horyzoncie dobra. Zbawienie jest przywróceniem człowiekowi nadziei, którą utracił na poziomie obietnicy i odmowy.

Przedstawiony przez Tischnera *ordo salutis* łączy w sobie filozofię nowożytną i teologię Soboru Watykańskiego II. Teologia ujmuje eschatologię z nowej perspektywy, w której, nawiązując do pierwszych wieków chrześcijaństwa, opiera się na porządku zbawienia jednostki. Nie chodzi o plan zbawienia zbiorowego czy rzeczy ostatecznych, lecz o sam plan zbawienia. Tischner zwraca się ku teologii zaprezentowanej przez Otta Hermana Pescha²⁶⁴, ta natomiast ugruntowana jest na człowieku jako jednostce,

²⁶² Tischner odwołuje się tu do książki *Choroba na śmierć* Sorena Kierkegaarda, w której tytułowe zjawisko ukazane jest jako wyłaniające się z rozpacz, sprawiającej, że człowiek nie tyle nie chce żyć, ile chce uwolnić się od własnego bycia. Człowiek chciałby móc odwrócić czas, aby nie musiał nigdy być. To, co Kierkegaard nazywa chorobą na śmierć, na gruncie polskim ukazywane było jako zawarte w stanie melancholii i rozpacz. Mam tu na myśli melancholię opisywaną w *Weselu* przez Stanisława Wyspiańskiego, jak i przedstawioną przez Jacka Malczewskiego w obrazie *Melancholia*. Melancholia wynikająca z rozpacz jest zatrzymaniem młodości, tego, co dynamiczne. Dziecko, które jest symbolem dynamiki istnienia, ruchu i gry, zastęga i staje się nieruchome. Tischner stwierdza, że ci, którzy są dotknięci melancholią, może też zmartwychwstań, tzn. zostanie im przywrócona nadzieja. Por. J. Tischner, *Chochół sarmackiej melancholii*, ŚLN, s. 19nn.

²⁶³ To sformułowanie nawiązuje do problemu napięcia między tym, *jak jest*, a tym, *jak być powinno*, o czym wspomina Tischner w *Myśleniu według wartości* (por. MWW, 515). Fragment ten pierwotnie został opublikowany w miesięczniku „Znak” w roku 1978 (nr 7/8 (289/290), s. 957-970) i nosił tytuł taki sam jak cały późniejszy zbiór, czyli *Myślenie według wartości*.

²⁶⁴ Tischner powołuje się w *Sporze o istnienie człowieka* na prace: O.H. Pesch, *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie*, Freiburg im Breisgau–Basel–Wien 1983; idem, *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, Darmstadt 1989. Pesch ukazuje współczesną teologię w odniesieniu do współczesnej antropologii z jej powiązaniem z tradycją. Rozważa przypadek łaski u św. Augustyna, lecz także u Martina Lutra – rehabilitując jego naukę. Pesch odżegnuje się od egocentryzmu i antropologizacji teologii, lecz wskazuje na konieczną obecność wątków antropologicznych w teologii. Rozważa z jednej strony *gegenwartsbezogene Gnadenlehre*, czyli zorientowaną na teraźniejszość naukę o łasce, z drugiej zaś *traditionsverbundene theologische Anthropologie*, tj. teologiczną antropologię powiązaną z tradycją (O.H. Pesch, *Frei sein aus Gnade*,

która poszukuje siebie, na antropologii. W tym sensie Tischner, powołując się na słowa Pescha, powraca do swoich rozważań podjętych w rozprawie habilitacyjnej, czyli do pojęcia Ja egotycznego, i stawia pytanie, kim jest czyste Ja; powraca też do religijnej koncepcji nadziei. Rozważa plan zbawienia poprzez odniesienie do św. Augustyna i do tradycji filozofii nowożytnej. Nawiązuje do koncepcji zbawienia i nadziei nie tylko w *Sporze o istnienie człowieka*, ale także wcześniej, w *Filozofii dramatu*. Tak w jednym, jak i drugim dziele Tischner sięga po doświadczenie zła i zmienia sposób patrzenia na poznanie i odkrywanie dobra oraz odrzucanie fałszu i zła. Na początku *Filozofii dramatu* wyjaśnia problem dramatu, odnosząc się do fenomenologii, do tzw. filozofii sceny (por. FD, 14n). W *Sporze o istnienie człowieka* nawiązań do fenomenologii jest mniej. Rozbudowany został tu jednak problem ciała i jego wpływ na myślenie o człowieku i o jego relacji z Innym. Z cielesnością związane jest zagadnienie wzajemnego stosunku tego, co zmysłowe, do tego, co duchowe. Cieleśność, ucieleśnienie oraz duchowy charakter człowieka umożliwiają podjęcie dialogu.

Filozofia sceny, mimo że ustępuje miejsca koncepcji człowieka zmierzającego ku nadziei, obecna jest w formie zmysłowości pojętej jako pewna podstawa do stawiania pytania o dobro. Filozofia Tischnera jest *de facto* filozofią nadziei, z tą jednak różnicą, że nie jest ona łatwa i przesadnie optymistyczna, lecz jest spojrzeniem na siebie i świat z perspektywy otwartości i doświadczenia cierpienia²⁶⁵. Tischner widzi w nadziei możliwość wyjścia z impasu, polegającego na ciągłym popadaniu kultury europejskiej w kryzys. Akceptując permanentne popadanie w stan upadku, Tischner nawiązuje do doświadczenia egzystencjalizmu, by ostatecznie zestawić ból egzystencji z nadzieją mimo wszystko. Nadzieja ta różni się od nadziei powierzchownej, naiwnej tym, że pozostaje w horyzoncie wolności i dobra konstytuujących się w doświadczeniu relacji człowieka z Innym²⁶⁶, którego trudno ogarnąć i pojąć. Nie pojawia się ona na poziomie sądów i kształtowania pojęć, lecz w źródłowym doświadczeniu człowieka, tzn. zanim go poznamy, próbujemy go w jakiś sposób uchwycić, zrozumieć. Nadzieja rodzi się z doświadczenia cierpienia i upadku człowieka. Jest ona optyką mistrza

s. 17nn). Tischner we fragmencie *Sporu o istnienie człowieka* (SOIC, 133) nawiązuje do książki Pescha *Frei sein aus Gnade*, cytując: „Nowożytna antropologia filozoficzna nie wyraża się już w sprawie wolności formułą: człowiek ma wolność, lecz: człowiek jest wolnością. Znaczy to: jest istotą otwartą, która nie działa w sposób instynktowny, lecz musi sama sobą rozporządzać” [„Moderne philosophische Anthropologie drückt sich in der Freiheitsfrage nicht dahin aus: Der Mensch hat Freiheit, sondern: Der Mensch ist Freiheit. Damit ist gemeint: Er ist das offene Wesen, das nicht instinkthaft verfügt und in seine Umwelt eingepaßt ist, sondern sich selbst verfügen muß”], O.H. Pesch, *Frei sein aus Gnade*, s. 311. Fragment ten znajduje się w podrozdziale *Freiheitsverständnis heute*, w którym Pesch stwierdza, że człowiek nie ma wolności, lecz jest wolnością. Tu również nawiązuje do Heideggera i jego koncepcji prawdy i wolności.

²⁶⁵ Tischner odwołuje się do wcześniejszych badań na temat czystego Ja i sposobu oglądania świata po redukcjach fenomenologicznej i transcendentalnej.

²⁶⁶ Por. J. Tischner, *Wiązanie nadziei*, „Znak” 1973, nr 9 (231), s. 1106-1118; idem, *Praca nad nadzieją bliźniego*, „Znak” 1975, nr 1 (247), s. 11-23.

cierpienia, który nie widząc jej, potrafi nią żyć. Jest w tym jakiś wymiar mistyczny, który jest doznawaniem samotności i poczucia krzywdy. Tischner, podobnie jak Heidegger, opiera swoją filozofię na doświadczeniu. Różni ich jednak to, że doświadczenie u Heideggera oznacza zapytanie o bycie, u Tischnera natomiast – doświadczenie Innego oraz wartości, które wyrastają z tej relacji. Przez Tischnera wszelkie wartości są analizowane z perspektywy stosunku do innego człowieka. Dobro nie jest abstrakcją, lecz oznacza dla mnie bliskość z drugim, którego mogę zranić, ale w gruncie rzeczy nie mogę przed nim uciec. Taka sama zasada dotyczy wolności, której doświadczam także w relacji etycznej; uciekając, uświadamiam sobie, że wolność, do której jestem stworzony, pojawia się we mnie nawet wtedy, gdy jej zaprzeczam i przed nią uciekam. Tischner analizuje stanowisko Hegla właśnie w ten sposób. Duch wolności wyzwala, więc nawet wówczas, gdy zapominamy o tym, zawsze możemy powrócić do wolności²⁶⁷. Nie jest ona jednak celem, ale podstawą, którą człowiek otrzymuje wraz ze swoim przyjściem na świat.

Tischner w *Porządku zbawienia* stwierdza: „Usprawiedliwić, to znaczy, że człowiek jest «wart nadziei»”²⁶⁸. Mniej ważne, o jaką konkretną nadzieję chodzi, ważna jest wartość podmiotu nadziei. Usprawiedliwienie jest ustanowieniem tej wartości. Wskazanie na wezwanie imienia, podobnie jak przedstawienie się w *Filozofii dramatu*, ujawnia szczególny charakter odpowiedzialności, jakim jest otwartość na drugiego człowieka. To trzon i podstawa wszelkiej odpowiedzialności. Analiza Tischnerowskiej odpowiedzialności w *Sporze o istnienie człowieka* nie opiera się na akcie intencjonalnym brania na siebie odpowiedzialności, lecz na tle, horyzoncie, w którym człowiek powraca do siebie, do równowagi wewnętrznej, do życia usprawiedliwionego. Dopiero porządek zbawienia przywraca człowiekowi godność, którą postulował już wcześniej Tischner w *Fenomenologii świadomości egotycznej*. Dla Tischnera odpowiedzialność w sensie negatywnym – jak mogliśmy zaobserwować w trakcie analizy faktyczności zła w *Filozofii dramatu* – nie oznacza braku odpowiedzialności, lecz jedynie jej porzucenie. Człowiek jako istota, która łączy w sobie Ja oraz wartości, nie może być pomyślana bez pola odpowiedzialności. Człowiek, będąc wśród ludzi, znajduje się w polu

²⁶⁷ Pod wpływem filozofii Hegla, a szczególnie fragmentu z *Fenomenologii ducha* na temat myśli stoickiej, krystalizuje się u Tischnera pogląd na problem pragnienia wolności i procesu wyzwalań się człowieka. Źródłem inspiracji jest dla Tischnera też koncepcja łaski i wolności u św. Augustyna. U Hegla wolność jest analizowana pod kątem uwalniania się od czegoś (droga negatywna – jak mówi na ten temat Kant). U św. Augustyna ma ona natomiast wymiar pozytywny w postaci wolności jako łaski. Przypuszczam, że może właśnie dlatego Tischner, gdy omawia problemy społeczne i polityczne, odwołuje się do Hegla i jego fenomenologii ducha, gdy zaś omawia wolność jednostki, nawiązuje do św. Pawła oraz do św. Augustyna i ich koncepcji wolności jako wzbudzania w człowieku pewnej spontaniczności, kreatywności. W pojmowaniu wolności jednostki również pojawia się wątek z fenomenologii ducha i przeświadczenie, że człowiek jest stworzony do wolności. Nawet wtedy, kiedy mu tę wolność ktoś skradnie albo on sam ją odrzuci, zawsze tęskni za wolnością i może ją odzyskać.

²⁶⁸ J. Tischner, *Porządek zbawienia*, s. 49.

odpowiedzialności²⁶⁹. Proces porzucania odpowiedzialności prowadzi do porzucenia człowieka w jego tożsamości. Aksjologiczny i ontologiczny horyzont zdradzał ten problem w całej swojej okazałości. Człowiek, który jest potępiony, który zrozumiał własne zło, dostrzega, że w horyzoncie aksjologicznym wyrządził zło. Ponieważ porzuciłem odpowiedzialność – rozumianą jako wzajemność relacji – nie jestem godzien żyć. Tym, co pociąga go do odpowiedzialności za porzucenie pierwotnej odpowiedzialności, tj. opartej na podejmowanym dialogu z drugim człowiekiem, jest sumienie, przeświadczenie o istnieniu dobra, które porzuciłem. Jak twierdzi Tischner, człowiekowi, aby mógł wyjść poza obszar zła, potrzebny jest pośrednik, ten, który go wybierze i usprawiedliwi, czyli przywróci mu nadzieję. Człowiek doznaje uczucia, że jest zły, co znaczy, że posiada go zło. W nim dokonała się zmiana, popełniając zło, odrzucił dobro, ale i własne bycie. Stał się kimś innym, kim *de facto* nie jest. To przeświadczenie o utracie więzi z dobrem jest równocześnie odczuciem własnej obcości. Dopiero wezwanie imienne, które nie niesie w sobie treści, lecz jest radykalnym i ciągłym wezwaniem, przywraca mu pierwotne odnoszenie się do siebie samego. Człowiek, który doznaje potępienia, odczuwa, że nie tylko jest zły, lecz żyje życiem nieusprawiedliwionym. Wołanie sumienia: „jak być powinno” sprawia, że własne bycie traci sens. Trzeba go dlatego na nowo przywrócić, zwrócić człowiekowi odpowiedzialność, która stanowi możliwość i gwarant własnej tożsamości. Oznacza to jednak pewnego rodzaju metanoję. Heidegger swą ontologię fundamentalną rozpoczyna od przedstawienia konieczności podjęcia pytania o bycie bytu; u Tischnera horyzont ontologiczny, horyzont sceny w porządku zbawienia musi oznaczać powrót do bycia-dobrym poprzez odwrócenie kolejności – dobro usprawiedliwia bycie. Po odwróceniu porządku powstaje nadzieja, która jest otwartością na drugiego człowieka, na samego siebie i na czas, który stanowi dla człowieka pewnego rodzaju zadanie. Tischner – jak pokazałem na przykładzie faktyczności zła w *Filozofii dramatu* – nie odrzuca ontologii, filozofii sceny, lecz ugruntowuje ją na dobru, które odsłania się nam w horyzoncie agatologicznym i aksjologicznym. Parafrazując stwierdzenie Patočki o „ontologizacji odpowiedzialności” w filozofii Heideggera, można rzec, że Tischner poddaje pojęcie odpowiedzialności procesowi agatologizacji, która towarzyszy jego analizie aksjologicznej. Przywraca człowiekowi pierwotny horyzont agatologiczny.

Obok agatologii i aksjologii ważnym elementem kształtującym faktyczność zła jest filozofia sceny oparta na ontologii. Odpowiedzialność jako *respondere* dlatego pojawia się na poziomie działania, aksjologii, że pierwotnie dobro i istnienie nie stanowią jedności. Przedstawienie aksjologii pokazało, że oprócz wartości istnieje także scena dramatu i czas. Uwikłanie się w zło sprawia, że dochodzimy do zwrócenia człowiekowi wolności, a przy tym odpowiedzialności, poprzez odwrócenie porządku, tzn. dobro jest podstawą wszelkiego istnienia. W takim sensie odpowiedzialność jawi się jako agatologiczno-ontologiczna, przy czym pojęcie ontologii jest tu

²⁶⁹ *Ibidem*, s. 43.

ujęte w sensie scholastycznym przy równoczesnym uwzględnieniu Heideggerowskiego rozumienia ontologii (pojęcia trwogi, nastrojenia, dziejowości, rozumienia). Odpowiedzialność jawi się w tym sensie na powrót jako *respondere*, jako możliwość wejścia w dialog z drugim człowiekiem.

Podsumowując, możemy dostrzec zmianę w patrzeniu na odpowiedzialność przez Tischnera. W strukturze odpowiedzialności można wyróżnić pewne obszary: pierwszym jest odpowiedzialność za samego siebie, drugim – odpowiedzialność w przestrzeni dialogu, trzecim natomiast – odpowiedzialność w horyzoncie usprawiedliwienia i zbawienia. Te trzy obszary są *de facto* jedną konstrukcją opartą na horyzoncie obcowania. Tischner konsekwentnie rozważa problem spotkania ugruntowanego na procesie solidaryzacji. Człowiek potrzebuje drugiego człowieka. Tischner przedstawia odpowiedzialność z perspektywy właśnie podstawowej struktury samoświadomości, która daje możliwość nawiązania kontaktu człowieka z człowiekiem. Opiera swoje badania na samoświadomości i buduje na niej własną koncepcję Ja aksjologicznego. To nawiązanie relacji z drugim człowiekiem wynika z faktu nastawienia się człowieka na wartości. Podstawą do rozważań jest aksjologiczny wymiar odpowiedzialności, lecz do tego, aby człowiek mógł wybrać wartości, potrzebny jest horyzont dobra, który w moim przekonaniu powinien być rozumiany jako wrażliwość (za Lévinasem), a nie jako światło. Tischner rozważa problem aksjologii: w jaki sposób zło staje się kategorią wewnętrzną? Temu procesowi wnikania zła do wnętrza towarzyszy lęk, obawa, zagrożenie, które można nazwać ontologicznymi i które omawia Heidegger, badając problem winy. To ontologiczne straszenie, zagrożenie jest pozorne, ale człowiek zapada na chorobę na śmierć, jak u Kierkegaarda. Zło, o którym wspomina Tischner, ma jednak wymiar aksjologiczny, wymiar dialogu opartego na wcześniejszym doświadczeniu dobra. Pod wpływem ontologicznej trwogi, ale i nieprzewidywalności drugiego człowieka popadam w zło. W gruncie rzeczy Tischner wspomina o strachu, w którym to, co ontologiczne, wiąże się z tym, co aksjologiczne. Zagrożenie wzmacnia chęć porzucenia lęku i dlatego człowiek na poziomie spotkania próbuje je obrócić we własne dobro, które jest w rzeczywistości złem. Odpowiedzialność za przerwany dialog jest moja, bo to ja go przerwałem i nic nie może sprawić, abym mógł usprawiedliwić własne istnienie. Popadam zatem w stan potępienia. Osobą potępiającą, wskazującą na winę i na to, że nie mam prawa istnieć, jestem ja sam. Pociąga mnie do tego sumienie, wiedza uprzednia wobec wiedzy w sensie potocznym; ta konsekcja to uprzedniość wobec potocznie rozumianej świadomości, w niej odkrywam, że potrzebuję drugiego człowieka. W tej przestrzeni jestem wolny i mogę prowadzić dialog. Skłaniałbym się do tezy, że w *Filozofii dramatu*, w *Fenomenologii świadomości egotycznej* i w artykule *Impresje aksjologiczne* Tischner ukazuje przestrzeń obecności,

która odsłania się w perspektywie aksjologicznej, ale i ontologicznej. U podstawy tych dwóch perspektyw pojawia się jednak agatologia. Na poziomie agatologicznym znajduje się poziom ontologiczny odpowiedzialności. Dopiero moje przejście na poziom aksjologiczny (działania) sprawia, że niepokój ontologiczno-agatologiczny przeradza się w konflikt wartości.

Zwróceniem człowiekowi jego wolności, ale i możliwości odpowiadania za siebie, jest usprawiedliwienie i wybranie; to ostatnie indywidualizuje mnie jako tego, którego wybiera Bóg. Bóg zatem zwraca człowiekowi jego agatologiczno-ontologiczny wymiar, światło, które może stać się podstawą do ponownego zbudowania dialogu, spotkania człowieka. W *Myśleniu według wartości* Tischner przedstawia horyzont aksjologiczny i agatologiczny. Agatologia jest światłem, które potrzebuje zrozumienia. To światło, które jeszcze w *Ethosie wolności* było widziane w perspektywie ontologicznej, w *Myśleniu według wartości* pojawia się już w perspektywie agatologiczno-aksjologicznej. Te perspektywy wynikają z naszego stosunku do bycia i powinności. W *Sporze o istnienie człowieka*, dzięki wybraniu, powinność zmienia się w dobro. W tym procesie powrotu do dobra odpowiedzialność rozumaina przez pryzmat pojęcia *imputatio* staje się ponownie odpowiedzialnością jako *respondere*. Przywrócić człowiekowi jego pierwotne odniesienie to zwrócić mu wrażliwość agatologiczną oraz spokój w sensie ontologicznym. Aby człowiek mógł powrócić do siebie i nawiązać kontakt z drugim człowiekiem, musi mieć ciało i duszę. Tischner rozumie cielesność w oparciu o te wszystkie trzy poziomy. Odpowiedzialność w tym sensie nie jest pociągnięciem do odpowiedzialności, lecz udzieleniem odpowiedzi. Tischner bada to, co musi się stać, aby człowiek mógł spotkać drugiego człowieka. Ta Tischnerowska ekstatyczno-horyzontalna jedność odpowiedzialności oznacza powrót do tradycji odpowiedzialności jako *respondere*, udzielenia Innemu odpowiedzi. Tischner nie analizuje *expressis verbis* odpowiedzialności, ale jej horyzont. Nakreślony na początku pierwszego rozdziału patchworkowy sposób patrzenia na filozofię Tischnera opiera się na konstrukcji pola obcowań. Z niego wyłania się dramatyczność człowieka w spotkaniu z drugim, ale także przekonanie o dobroci człowieka. Aksjologia ma swój początek w przestrzeni agatologicznej, w tym, co daje do myślenia. Również wówczas, gdy człowiek przyjmuje zło do swojego wnętrza, tym, co daje do myślenia, jest dobro (agatologia). W oparciu o nie Bóg przywraca człowiekowi jego pierwotny stan dobra, wybierając go, nadając mu charakter wyjątkowy oraz przywracając mu nadzieję. W odróżnieniu od Lévinasa Tischner widzi konieczność zbudowania wszelkiej płaszczyzny spotkania na poczuciu własnej wartości. Właśnie dlatego konieczne było zaprezentowanie odpowiedzialności w sensie cielesności i ducha.

Dopiero będąc otwartym na własną wolność, na dobro, mogę w sposób wolny budować odpowiedzialność opartą na wzajemności. Obudzenie własnej wolności oznacza zainicjowanie własnego myślenia; dlatego potrzebna była analiza wolności u Hegla, która ukazała możliwość wzajemności. Ta początkowa faza, od której Tischner zaczyna, nie jest jednak jeszcze najgłębszym doświadczeniem odpowiedzialności, jest

jedynie możliwością, potencjalnością odpowiedzialności za Innego. Dla Ingardena odpowiedzialność opiera się na ciągłości świadomości, o czym wspomina Tischner w *Myśleniu według wartości*, lecz dla Tischnera odpowiedzialność to świadomość Innego. Krakowski filozof nie koncentruje się na odpowiedzialności opartej na wolności jako stosunku wolnej woli do imperatywu moralnego, lecz sięga dalej do wewnętrznej otwartości i wrażliwości, do otwartości na dobro, które odsłania się w dialogu. Doświadczenie zła według Tischnera może mieć dwie podstawy. Wyróżnia on doświadczenie zła ontologicznego, czyli szczęście i nieszczęście człowieka, oraz przede wszystkim zło dialogiczne, w obrębie którego zło się radykalizuje. Tischner opisuje zjawisko zła dialogicznego, któremu towarzyszy odczucie strachu i pokusy. Zło, które ma charakter zewnętrzny, które straszy i przyciąga do siebie, wnika w człowieka, stając się złem wewnętrznym. To już nie sam fenomen, ale zło staje się złem człowieka. Tischner, chociaż przedstawia zło w sensie dialogicznym, wskazuje tu także na zło, które jest ontologiczne. Filozofia sceny wciąż towarzyszy złu, którego głównym przejawem jest zerwanie dialogu z drugim człowiekiem. Niezrozumienie przez człowieka różnicy między ziemią obiecaną a obietnicą ziemi sprawia, że wyobraźnia budzi demony zła. Wraz z groźbą zerwania dialogu, albo przynajmniej zniszczenia jego wzajemności w pierwszej fazie, co sprawia, że zło wciąga człowieka, pojawia się problem strachu i pokusy. Relacja dialogiczna jako wzajemność sugeruje, że odpowiedzialność jest odpowiedzią na wezwanie innego człowieka, który wzywa i zaprasza. Natomiast struktura „kto, za co” i „przed kim, przed czym” odpowiada jest rozumiana z perspektywy odpowiedzialności przedmiotowej. Odpowiedzialność opierająca się na tych elementach jest odpowiedzialnością przedmiotową. U Tischnera odpowiedzialność to odpowiedzialność za Innego, za drugiego człowieka wobec innych, a zatem ma ona charakter podmiotowy i oparta jest na pojęciu łacińskim *responsio*, które jest synonimem spotkania. W spotkaniu jestem dla drugiego człowieka. Także analiza horyzontu obcowania ma na celu przedstawienie możliwości dialogu. Odpowiedzialność *responsio* w ferworze walki człowieka ze złem może przybrać postać winy jako *culpa de eiciendo responsionem*, tzn. odrzucenia odpowiedzialności jako *responsio*, odpowiadania na zagadnięcie przez Innego. Nie dałem mu odpowiedzi, uciekłem, nie dałem świadectwa o kimś, wobec kogoś. Podmiot odpowiedzialności jest ten sam, ale „za co” odpowiedzialności przemienia się „za kogoś”, za winę wobec Innego, czyli „wobec kogoś”. Inny wezwał mnie, a ja popadając w krąg pokusy i trwogi, uciekłem. Odmówiłem drugiemu prawa do rozmowy, złożenia świadectwa o nim wobec kogoś. W tej odmowie i ja również skazałem się na odrzucenie. Ja, który miałem być dla Innego, uciekłem przed innym, sam skazałem się na osamotnienie. Próbowałem grać z Innym tak, aby ten, którego okłamuję, mówił mi prawdę. Sam kłamiąc, bazowałem na prawdzie mowy drugiego człowieka. Dopiero zło, wnikać we mnie, spowodowało, że odezwało się sumienie i wezwało mnie do dobra, którym jest wzajemny dialog i złożenie świadectwa. W tym doświadczeniu zła człowiek doznał

stanu upadku i potępienia. Kto go potępił? On sam siebie potępił. Nie złożyłem świadectwa. Wówczas, doświadczając zła, dostrzegam porzucone dobro i moją samotność. Jestem człowiekiem złym, uległem strachowi i pokusie. To wyznanie jest stwierdzeniem: odmówiłem urzeczywistnienia dobra, jestem zły. Potrzebne jest zatem człowiekowi usprawiedliwienie i zbawienie.

Człowiek, który odrzucił innego człowieka i złożenie świadectwa o drugim wobec kogoś, potrzebuje usprawiedliwienia, które jest wybraniem. Bóg wybiera i usprawiedliwia, przywraca wzajemność relacji, przywraca słowo i dialog. Możliwość metanoi, przemiany w człowieku, zakłada, że gdzieś u jego podstawy jest otwartość na dobro. Ten obraz *ordo salutis* jeszcze nie jest pełny. Dramat odpowiedzialności jest odpowiedzialnością nie tyle relacji dwóch ludzi, ile relacji trzech. Relacja „za coś” [τινός] przegradza się w strukturę złożenia świadectwa „o kimś wobec kogoś”. Dialog potrzebuje być wielowymiarowy. Zło, chociaż ukazane jest u Tischnera jako odmowa rozmowy, prowadzi do odmowy złożenia świadectwa wobec innych ludzi. Pełen wymiar odpowiedzialności ukazuje się dopiero z perspektywy usprawiedliwienia i wybrania. Dotychczasowe rozważania wynikały z problemu pożądania na poziomie ciała i czystości duszy. Tischner to zadanie przedstawia na płaszczyźnie dialogu. W tym sensie pojawia się ono jako pokusa, chęć odwetu. Uwikłanie człowieka w zło sprawia, że dialog oparty na relacji wzajemności zostaje zniszczony. Człowiek, dla którego początkowo zło było czymś zewnętrznym, zostaje ogarnięty przez nie i w konsekwencji przyjmuje je za swoje. Zrywając dialog, nie tylko niszczy relację dialogiczną, ale również odrzuca własną wolność, odrzuca siebie. Przywrócenie człowiekowi jego wolności, możliwości powrotu do siebie, aby mógł ponownie nawiązać dialog, polega na tym, że człowiekowi przywraca się światło, czyli agatologiczny horyzont, o którym wspominał Tischner w *Myśleniu według wartości* (por. MWW, 515n). Odpowiedzią Boga na wybrane przez człowieka zło jest dobro. Aksjologia z perspektywy zła odsłoniła wybór, który był zaprzeczeniem dobra, ale i naszej wolności. Człowiek jako istota wolna może decydować, lecz potrafi też odrzucić własną wolność i ulegać pożądaniu zła. Poziom aksjologiczny odsłonił problem zła i odpowiedzialności za nie w wymiarze dialogicznym, do jego uzupełnienia potrzebne było dobro jako wybranie. Porządek agatologiczny jest na swój sposób otwartością na drugiego z perspektywy przywróconego dobra. To w tym porządku powierzenie i złożenie świadectwa o kimś wobec kogoś ponownie znajduje miejsce poprzez wybranie i usprawiedliwienie człowieka. Porządek zbawienia dopełnia, a może lepiej: pogłębia, odpowiedzialność dialogiczną, która jest odpowiedzią na wezwanie. *Ordo salutis* jest również odpowiedzią, lecz płynącą od Boga, który objawia się i zbawia. To właśnie z tej perspektywy człowiek jest mimo wszystko dobry. Mimo zerwania dialogu, powraca do siebie i innych. Bóg przywraca mu światło, dzięki któremu może on na nowo budować świat wartości. Dla Tischnera Bóg nie pozbawia człowieka odpowiedzialności, lecz przywraca mu dobro jako zasadę życia. Przywraca mu możliwość budowania świata na odpowiedzialności jako powierzeniu się sobie nawzajem. Poprzez rozerwanie pierwotnej jedności między ontologią a agatologią znisz-

czona została symetria. Bóg nie pozbawia człowieka możliwości popadania w zło, ale usprawiedliwia człowieka poprzez dobro. Podstawą istnienia dla człowieka jest dobro, które jest powierzeniem, jest głębszą nadzieją. Bóg przywraca mu nadzieję na ocalenie, sprawia, że obietnica ziemi staje się ponownie ideą ziemi obiecanej. To wyraz odpowiedzialności jako wierności, zaufania opartego na nadziei.

Część trzecia

ODPOWIEDZIALNOŚĆ
ETYCZNO-ANTROPOLOGICZNA
A ONTOLOGICZNA

Wprowadzenie

Przedstawienie odpowiedzialności u Heideggera i Tischnera ukazało konieczność nawiązania do założeń oraz podstawy Husserlowskiej fenomenologii, ponieważ obydwaj filozofowie budują własne koncepcje w oparciu o krytykę myśli Husserla. Jak zauważa Friedrich-Wilhelm von Herrmann, w myśli Heideggera można wyróżnić trzy fazy (*Wegstation*) hermeneutycznej fenomenologii, w której to Heidegger nawiązuje do myśli Husserla. Przechodzi on od pojęcia fenomenologii refleksyjnej do hermeneutycznej.

W pierwszej fazie Heidegger koncentruje się na idei fenomenologii hermeneutycznej, która sprzeciwia się fenomenologii opartej na refleksji. Odrzuca wszelką analizę świadomości i próbuje skupić się na postulatcie Husserla o poszukiwaniu wiedzy przedteoretycznej. Odwołuje się wówczas do *Badań logicznych* Husserla.

Analizie tej towarzyszą filozofia Rickerta, który przybliżył Heideggerowi myśl neokantowską, i filozofia życia [*Lebensphilosophie*]. Będzie on wówczas utrzymywał, że to, co przedteoretyczne, jest dane w doświadczeniu życia [*Leben*]. Heidegger dystansuje się od filozofii Husserla opartej na teoretyczno-objektywizującej podstawie (GA 56-57, 117; KRM) i już w roku 1919 próbuje stworzyć fenomenologię, która stanie się stopniowo ontologią. Zanim się to dokona, filozof zajmuje się doświadczeniem życia jako podstawy dla refleksji fenomenologicznej.

Oprócz Husserla i Rickerta na drogę filozoficzną Heideggera wpłynął także Dilthey, dzięki któremu Heidegger wcześniejsze przemyślenia nad transcendowaniem, wykraczaniem Ja poza siebie, uzupełnia o problemy rozumienia i dziejowości. Ja nie jest wówczas pojmowane przez pryzmat stosunku podmiotu do przedmiotu, lecz jako uczestnik, który jest rzucony w świat. Heidegger przechodzi od wiedzy przedteoretycznej i naoczności u Husserla ku rozumieniu. Będzie chciał również pojmować Kanta z perspektywy naoczności, by ostatecznie zmierzać w kierunku rozumienia, które zapożyczył od Diltheya.

Heidegger skupia się na problemie rozumienia, które uprzedza wszelkie poznanie dane w świadomości. Jego fenomenologia staje się stopniowo hermeneutyką. Dlatego człowiek jest ujmowany nie z perspektywy przedmiotu, lecz jako Ja, które odnosi się

do siebie i swojego świata. Ponieważ jest w świecie, musi siebie i świat jakoś rozumieć. Niemożliwe jest odrzucenie świata, ponieważ człowiek jest „tu i teraz”, ma swój świat. Analiza „Ja jestem” u Heideggera zbiega się z rozmyślaniem nad dziejowością człowieka. Rozważanie tekstów biblijnych oraz wyłaniająca się z niego hermeneutyka biblijna sprawiają, że Heidegger znajduje dla siebie i swojej filozofii nową metodę. W hermeneutyce nie chodzi o to, aby rozważać problem z perspektywy tego, co zdarzyło się w przeszłości, ale o nasze jego rozumienie, co wiąże się ze źródłowym doświadczeniem, które ma odsłonić filozofia. Fenomenologia znajdującą swoje podstawy w hermeneutyce wnosi do Heideggerowskiej fenomenologii zainteresowanie problematyką pojmowania świata oraz zagadnieniem historyczności, które z czasem przekształci Heidegger w pojęcie dziejowości. Podjęcie tej problematyki będzie miało w filozofii Heideggera istotne znaczenie i wyraźnie oddzieli ją od myśli Husserla.

Husserl w *Ideach I*, które zostają opublikowane w 1913 roku, ukazuje problem redukcji eidetycznych, redukcji fenomenologicznej i transcendentalnej. Przedstawia czystą świadomość, zawieszając [*epoche*] istnienie świata; zauważa, że oprócz świadomości w sensie psychologicznym mamy do czynienia z samoświadomością, która jest podstawą wszelkiego doświadczenia rzeczy. Rozważa problem doświadczenia z perspektywy przedrefleksyjnej i refleksyjnej. Buduje przestrzeń napięcia między przedrozumieniem i aktami nastawienia intencjonalnymi.

Zarówno Heidegger, jak i Tischner koncentrują się na wiedzy uprzedniej wobec świadomości. Heidegger rozpoczyna fascynację myślą Husserla od *Badań logicznych*¹, by uzupełnić ją o *Idee I*. Tischner swoją analizę filozoficzną Husserla inicjuje studium *Idei I* i *Idei II*².

W *Fenomenologii świadomości egotycznej* krakowski filozof wskazuje na *Idee I* i poszukuje źródłowego doświadczenia podobnie jak Heidegger. Buduje jednak swoją filozofię na Ja transcendentalnym, które jest dla niego Ja aksjologicznym. Zarówno dla Tischnera, jak i dla Heideggera oznacza to zmierzenie się z tym, co uprzedza wszelkie poznanie wyrażone w stosunku podmiot–przedmiot. Tischner zwraca się ku samoświadomości, Heidegger natomiast poprzez filozofię życia zmierza do ontologii fundamentalnej. W niej uwypukla się coraz bardziej problem odpowiedzialności poprzez pryzmat wolności i prawdy. Dla Heideggera oznacza to odrzucenie wcześniejszych inklinacji antropologicznych i poprzez otwartość oraz dziejowość dojście do podstawowego pytania o bycie. Pytanie o siebie [*Selbst*] przekształca się w Siebie [*Selbstsein*]. Wynikiem tego przejścia jest zmiana pojmowania transcendencji jako wykraczania poza siebie ku temu, co inne, w kierunku własnego bycia. Początkowa fascynacja teologią, łaską wiedzy Heideggera do ukazania *Dasein* jako tego, który troszczy się

¹ Heidegger pisze o tym w tekście *Moja droga do fenomenologii* znajdującym się w: KRM, 104; GA 14, 85.

² Por. rozprawy Tischnera *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla* oraz *Fenomenologia świadomości egotycznej*. Rozprawy te znajduje się w dziełach zebranych: SFS, 282nn.

o własne bycie. Oznacza to, że odpowiedzialność ujawnia się w kontekście wykraczania ku sobie, ku swojemu byciu, w które jesteśmy rzuceni. Badania nad faktycznością (1919-1924) są próbą przedstawienia tego, co stanowi podstawę, źródło wszelkiego filozoficznego myślenia. Faktyczne doświadczenie życiowe ukazuje pierwotne odniesienie się Ja do swojej faktyczności, które przeradza się ostatecznie u Heideggera w pytanie o bycie (1926). To pierwsze ukazanie się otwartości, które pojawia się w stosunku do swojej faktyczności, jest przedstawione w kontekście życia [*Erleben*]. W obronie przed uprzedmiotowieniem bycia sobą [*Selbst*] Heidegger zaczyna stosować pojęcia życia [*Leben*] i przeżycia jako przeżywania [*Erleben*]. Wykładnia życia i jego źródłowe ujęcie wymagały, aby do wyjaśnienia dziejowości „Ja jestem” użyć pojęcia przeżycia. Pojęcie przeżycia wydaje się Heideggerowi pozbawione właściwej jego treści. Mimo to jednak jest odpowiednie do ukazania wydarzania się prawdy o człowieku. Dlatego filozof próbuje wyjaśnić, co jest istotą przeżycia. W tym celu rozróżnia *Erlebnis* od *Erleben* (GA 56-57, 73nn). To pierwsze pojęcie w formie rzeczownikowej oznacza podmiot poznania. Określa jakiś stan, który oddziela się od Ja. Pojęcie czasownikowe *Erleben* nie posiada tych obciążeń, ponieważ w przeżywaniu chodzi o to, że człowiek, przeżywając otaczający świat, przeżywa samego siebie. To przeżywanie towarzyszy Ja permanentnie, stale, mimo że Ja może sobie tego nie uświadamiać. Heidegger w *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* podaje przykłady ilustrujące, na czym polega poznanie świata w sensie zobiektywizowanym, a na czym przeżywanie świata otaczającego (GA 56-57, 72nn). Abstrahując od przykładów, które przywołuje Heidegger, aby ukazać różnicę między tymi dwoma rodzajami poznania, za bardzo plastyczny obraz horyzontu odpowiedzialności można uznać zestawienie ze sobą dwóch pojęć, które towarzyszyły przykładom, tj. pojęcia przebieg [*Vor-Gang*] w zobiektywizowanym świecie zdarzeń [*Geschehen*] i wydarzenie [*Ereignis*]. Przeżywanie jako *Erleben* nie może być rozumiane w oparciu o zobiektywizowany świat *Geschehen* [*Vor-Gang*], lecz wydarzenie [*Ereignis*] (GA 56-57, 75). Pojęcie *Ereignis* [wydarzenie] składające się z prefiksu *er-* oraz *eignis* oznacza pierwotnie unaocznienie, przywoływanie w spojrzenie, na-darzanie, które może także być interpretowane jako przywłaszczanie tego, co przynależy do nas, co jest dla nas własne, *eignis* (od *eignen* – własne), co możemy brać w posiadanie, być obdarowanym i obdarowywać.

Heidegger sugeruje, że przeżycie jest darem, jest obdarowywaniem. Ono z czasem będzie ewoluowało i z daru jako uczestnictwa przerodzi się u Heideggera w wydarzanie się prawdy bycia, która się nam udziela w myśleniu. Zanim to się stanie, Heidegger wydarzanie ukazuje przez pryzmat życia i to z niego wyłania się „Ja jestem”.

Wypełnia się ono w „przeżywaniu przeżywania” [*Erleben des Erlebens*] (GA 56-57, 117). Ono ukazuje dziejowy charakter „Ja jestem”, które jest w świecie, jest w niego rzucone i dlatego odnosi się do swojego własnego bycia, odnosi się również do świata, w którym napotyka różne byty. „Ja jestem” musi się odnaleźć w świecie, tzn. musi rozumieć siebie i otaczający świat oraz musi próbować go wyrazić, wysłowić. Toteż zanim jestestwo ukazane zostanie z perspektywy położenia, rozumienia i mowy, jawi się

w *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/1920) w strukturze trójstopniowej: świata otaczającego [*Umwelt*], wspólnego świata [*Mitwelt*], świata własnego [*Selbstwelt*]. Życie jest w świecie. Ta struktura przeżywania „sobości” jest pierwszą strukturą, która będzie przedstawiała otwartość w *Byciu i czasie*. Człowiek w swoim dziejowym byciu sobą [*Selbst*] dopełnia się [*Vollzug*], konstytuuje się. Jest on zawsze w świecie i do niego się odnosi, poszukując siebie. To bycie-w-swiecie ostatecznie doprowadzi do rozejścia się dróg Husserla i Heideggera. Heidegger przeciwstawi refleksji fenomenologicznej własny projekt bycia-w-swiecie, który ukaże się w fenomenologii sytuacji.

Także i Tischner przechodzi swoją drogę filozoficzną od fascynacji fenomenologią Husserla i skupia się na myśleniu przedteoretycznym. Uwzględniając przy tym interpretację fenomenologiczną Heideggera i jego rozumienie hermeneutyki, koncentruje się na faktyczności i trosce ukazanych w filozofii Heideggera. Jednak Tischnerowskie pojęcie daru rozumiane jest jako obdarowywanie kogoś, jako dar dla Innego. Dla Heideggera to obdarowywanie siebie jest niepowtarzalnym darem bycia sobą. Analiza daru i udziału stanowi dla Heideggera i Tischnera podstawę do rozważań filozoficznych. Jest ona także podstawą wszelkiej odpowiedzialności.

Zanim Heidegger i Tischner przejdą do problemu współbycia, dostrzegą konieczność porzucenia myślenia i mówienia o człowieku przy użyciu kategorii gramatycznej trzeciej osoby, tzn. traktowania go jak rzeczy. Heidegger sprzeciwia się takiemu myśleniu. Podobnie czyni Tischner, gdy krytykuje filozofię scholastyczną za to, że sprowadza się do opisu człowieka jako elementu świata rzeczy. Centralnym problemem jest dla obydwu filozofów człowiek, o którym mówią, używając pierwszej osoby, i jego rozumienie siebie.

Wydaje się, że to przeniesienie refleksji na przeżywanie Ja, tj. w pierwszej osobie, ukazuje odpowiedzialność nie jako przedmiot badań, ale jako źródłowe doświadczenie. Ten problem ukazuje korespondencja między Heideggerem i Jasperssem, w której Heidegger stwierdza: „Ja nie jest czymś, co człowiek ma, ma świadomie, lecz jest czymś, czym on jest i czym żyje”³. Do podobnej konkluzji – o czym pisałem w drugiej części książki – dochodzi Tischner, powołując się na Otta Pescha i jego dzieło w *Sporze o istnienie człowieka*. Człowiek nie ma wolności, lecz jest wolnością. W przypadku Pescha chodzi o wolność człowieka, u Heideggera natomiast o samo Ja, które coraz bardziej potrzebuje źródłowego odniesienia do własnego bycia. Heidegger dostrzega konieczność szukania źródła ludzkiego poznania i zauważa, że dobro w sensie moralnym nie jest pierwotnym doświadczeniem człowieka, ponieważ możliwe jest ono dopiero na gruncie pytania o życie i przeżycie Ja, które w kolejnych latach w jego myśli stanie się pytaniem o bycie [*Sein*]. Dlatego odpowiedzialność także nie jest dana w świadomości,

³ Fragment ten pochodzi z listu napisanego przez Heideggera do Jaspersa 27 czerwca 1922 roku: M. Heidegger, K. Jaspers, *Korespondencja 1920-1963*, Toruń 2000, s. 20, cyt. za: J. Jagiełło, *Niedokończony spór o antropologię filozoficzną (Heidegger-Plessner)*. Studium historyczno-analityczne, Warszawa 2011, s. 39, *Studia z Filozofii Systematycznej*, t. 9.

lecz konstytuuje się w życiu, jest ona tym, czym Ja żyje. Z czasem odpowiedzialność stanie się dla Heideggera tym, czym *Dasein* „jest”.

W *Phänomenologische Interpretation ausgewählten Abhandlungen der Aristoteles zu Ontologie und Logik* (1922, GA 61) Heidegger ukazuje problem ontologii w *Metafizyce* i *Fizyce* Arystotelesa. Dochodzi do przekonania, że historyczno-faktualne życie ma u swojej podstawy problem ontologiczny, czyli problem bycia [*Sein*]. Do tego wniosku prowadzi go analiza rozumienia i bycia rozumianym, jak i pojęcie historyczności. Podstawowy sens bycia jest przez niego ukazany jako bycie faktycznego życia, czyli faktyczność (GA 61, 180). W przywołanym dziele dokonuje się poważna zmiana w odniesieniu Heideggera do doświadczenia źródłowego: w obrębie tej refleksji zamiast życia pojawia się pod wpływem Arystotelesa, ale też filozofii Parmenidesa, pojęcie bycia. Niemiecki filozof przekształca pod wpływem interpretacji Arystotelesa koncepcję filozofii życia w ontologię. Analiza ta ukazuje konieczność przejścia od epistemologii w filozofii życia do ontologii. Obok problemu bycia pojawia się też pojęcie prawdy, która jest rozumiana jako nie-skrytość, a także problem bycia-ku-śmierci, który rozwinęty zostanie w trakcie eksplikacji pojęcia czasowości i dziejowości.

Ta pierwsza faza oznaczała odrzucenie Husserlowskiej redukcji, w wyniku której pozostał świat świadomości. Heidegger wprowadza pojęcie świata, który jest zawsze naszym światem. W kolejnych wykładach ukazuje, na czym polega problem rozumienia sytuacji. Pojawia się wówczas pojęcie *Dasein*.

Druga faza rozpoczyna się od wykładu marburskiego w semestrze zimowym 1923/1924, *Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 17). Heidegger zestawia hermeneutyczne fenomenologie jestestwa z samowykładnią refleksyjnej fenomenologii Husserla. Omawia zagadnienie związku fenomenologii i hermeneutyki. Podstawą jest dla niego pojęcie rozumienia. W tym czasie rozwija swoją hermeneutykę, której podmiot „Ja jestem” stopniowo staje się *Dasein*. Kluczową kwestią, która będzie miała poważne konsekwencje, jest wyprowadzenie z filozofii Arystotelesa pojęcia bycia.

W *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (1924, GA 18) podjęcie problemu rozumienia sprawia, że Heideggera rozważa nie tylko pojęcie bycia z perspektywy *ousia*, ale także pojęcie dobra, które rozumie nie w sensie moralnym, lecz chce przez odwołanie się do niego pokazać problematykę współbycia i popadania w powszechność [*Alltäglichkeit*]. Heidegger odwołuje się do *Etyki nikomachejskiej*, w której Arystoteles tłumaczy, czym jest dobro (GA 18, 64nn). Heidegger przedstawia dobro przez pryzmat starogreckiego pojęcia *sympheron* oznaczającego dobro wspólne [*koinonia*]. Nie jest ono rozumiane w sensie moralnym, etycznym, lecz jako wspólny udział. Heidegger używa pojęcia *Beiträglichkeit*, które utworzył z czasownika *beitragen*, oznacza ono: wnosić coś do tego, co wspólne, udzielać. Dlatego wszelka aksjologia domaga się wykładni ontologicznej, która wiąże się z interpretacją dobra u Arystotelesa oznaczającego uczestnictwo. Odpowiedzialność w takim sensie będzie się wyłaniać z naszego rozumienia świata, w którym uczestniczymy, napotykając inne byty, które żyją w podobny sposób jak my.

Tak jak w pierwszej fazie wpływ na rozumienie odpowiedzialności przez Heideggera ma pytanie o to, co antycypuje poznanie, tak w drugiej kluczowa staje się zmiana filozofii życia na ontologię. Towarzyszy temu analiza dobra, które ujmuje Heidegger już z perspektywy pytania ontologicznego.

W tym czasie Heidegger rozwija problem bycia, ale także czasowości, którą rozważa na gruncie powszedniości i popadania w niewłaściwy sposób bycia. Odrzuca on rozumienie czasu jako następstwa i wyprowadza jego pojęcie na gruncie troski. W tym czasie rozróżnia rodzaj bycia bytów wewnątrzświatowych od bytów istniejących na sposób *Dasein*. Na tym etapie jest możliwe zwrócenie uwagi, że współbytujący (inne *Dasein*) ma swoje szczególne miejsce w ontologii. Heidegger odróżnia rzeczy, przedmioty poręczne od innych *Dasein*, bytów świadomych. *Dasein* i jego współbytujący zyskują szczególne znaczenie; Heidegger nie ujmuje ich – jak w klasycznej filozofii – w podobny sposób co rzeczy. Nie potrafi jednak przejść do zagadnienia współbycia, ponieważ *Dasein* zawsze jest w swoim świecie.

Podstawowym problemem, który pojawia się w kontekście analizy fenomenologicznej, jest problem czasu – to on sprawi, że Heidegger skoncentruje się na zagadnieniach bycia Siebie i upadania polegającego na niewłaściwym sposobie bycia. Staje się to możliwe dzięki ugruntowaniu czasowości na strukturze troski *Dasein*. Chociaż problem czasu oddala założenia filozofii Heideggera od Husserla, to jednak *subiectum* pozostaje *Dasein*. Husserl jeszcze w okresie wydania *Bycia i czasu* interpretuje filozofię Heideggera jako fenomenologię.

Trzecia faza obejmuje wydane w 1927 roku *Bycie i czas*, w którym filozof w tzw. *Methodenparagraph* (§ 7) rozwija problem hermeneutycznej fenomenologii. W roku 1924 Heidegger odrzuca założenia filozofii życia i buduje własną ontologię. W tym samym mniej więcej czasie analizuje dzieła Arystotelesa, a w szczególności jego koncepcję bycia. Własną drogę w kierunku fenomenologii hermeneutycznej Heidegger przedstawia w swoim głównym dziele – *Bycie i czas*. Właśnie dlatego skupiłem się na jego analizie. W nim ukazany zostaje problem faktyczności, egzystencji i upadania jestestwa. Heidegger, analizując otwartość, przedstawia również pojęcie czasowości i dziejowości. Pojęcia te interesują także Tischnera, czego daje dowód w swoich artykułach i dziełach. Po opublikowaniu *Bycia i czasu* Heidegger wydaje inne dzieło – *Kant a problem metafizyki*, w którym poddaje analizie źródło poznania i wskazuje na poznanie w sensie ontologicznym jako kluczowe dla myśli etycznej. Gdy Husserl odchodzi od filozofii Kanta i myśli neokantowskiej, Heidegger podejmuje kwestię źródłowego poznania w *Krytyce czystego rozumu*. Podstawowym problemem jest wówczas dla niego odpowiedź na pytanie: jak możliwe jest ludzkie poznanie? Przy okazji tego pytania pojawia się problem kategorii naoczności (czas i przestrzeń), pojęć i funkcji wyobraźni. Ludzkie poznanie jest poznaniem skończonym. Dostrzega to Kant, a za nim Heidegger. Wraz z *Byciem i czasem* Heidegger odchodzi od podmiotu, oddalając się ostatecznie od Husserla. Podstawowym problemem jest wówczas już nie samo *Dasein*, ale prawda jako nie-skrytość.

Po przedstawieniu trzech faz odchodzenia Heideggera od filozofii Husserla ukazuje się szczególnie ważny problem, jakim jest pytanie o *subiectum* i o jego powiązanie z dobrem.

Pytaniem zasadniczym jest bowiem: kto jest podmiotem odpowiedzialności? Na to pytanie próbowałem odpowiedzieć na początku pierwszej części, w której chciałem pokazać, w jaki sposób przechodzi Heidegger od Ja transcendentalnego do problemu życia i ontologii fundamentalnej. Odbywa się to na gruncie refleksji Heideggera nad filozofią jako nauką pierwszą. Heidegger postulat poszukiwania wiedzy przedteoretycznej traktuje bardzo poważnie, dlatego stale pojawia się on w jego twórczości, co wpływa także na rozumienie odpowiedzialności jako samoświadomości [*Selbstverantwortung*]. W podobny sposób jak Heidegger traktował odpowiedzialność Husserl, podkreślając, że konstytuuje się ona na poziomie samoświadomości. Heidegger jednak na podstawie filozofii Diltheya i ukazanego w niej problemu rozumienia, a także analizy dzieł Arystotelesa dochodzi do pytania o bycie [*Sein*].

Już *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/1920, GA 58) zapowiada konieczność zbudowania podwalin pod nową ontologię. Dotychczasowa pojmowała bowiem człowieka jako przedmiot. Heidegger postuluje więc przejście od czystego Ja u Husserla do „Ja jestem”. Pytając o „Ja jestem”, nie stawia pytania o „co” [*was*], które skierowane jest na istotę rzeczy, jak to czyniła fenomenologia Husserla, lecz o jak [*wie*]. Heidegger widzi Ja w powiązaniu, w jego zakorzenieniu w świecie. To zakorzenienie w świecie to bycie sobą [*Selbst*]⁴. Właśnie w tym kontekście możemy zauważyć sprzeczność, jaka występuje między myślą Heideggera i Tischnera. Tischner bowiem umieszcza swoje badania na poziomie czystego Ja i próbuje przeprowadzić analizę egotyczności oraz procesu solidaryzacji, obierając za kluczowe zagadnienia analizy Ja somatyczne, osobowe i Ja aksjologiczne. Podstawą wszelkiego myślenia o Ja dla Tischnera jest Ja aksjologiczne, to ono stanowi trzon każdej filozofii.

Poprzez refleksję nad Husserlowskim Ja dokonuje się zwrot w myśleniu Heideggera i Tischnera. Heidegger buduje swoją filozofię na podmiotowości *Selbst* (bycia sobą), Tischner natomiast szuka poprzez Ja aksjologiczne dojścia do relacji z drugim człowiekiem. Pomocna jest mu w tym celu filozofia Lévinasa, która w sporze z Heideggerem koncentruje się na doświadczeniu Innego [*l'Autre*]. Skierowanie się ku Innemu oznacza wyjście poza pytanie stawiane przez dotychczasową myśl filozoficzną poszukującą filozofii pierwszej. Jedność bytowa dla Lévinasa zasadza się bowiem na relacji z Innym. U Heideggera pojęcie *Selbst* ulega radykalizacji, stając się później *Selbstsein*. Zanim to

⁴ Do tego pojęcia będzie się odwoływał Lévinas. Problemатyczne będzie także przełożenie owego *Selbst* na język polski, nie jest to bowiem jaźń, lecz to, co przedteoretyczne, co znajduje się na poziomie przedświadomości. Heidegger dokonuje genialnego odkrycia, że podmiotowość ma inny sens niż tylko stosunek podmiotu do przedmiotu. Podmiot jest podstawą jedności bytowej.

się stanie, filozof ukazuje problem „Ja jestem” w kontekście filozofii życia. Dla niego „Ja jestem” nie jest pojęciem abstrakcyjnym, lecz pochodzi z konkretnego doświadczenia bycia sobą, faktycznego życia, faktycznego dziania się, które można określić jako doświadczenie fundamentalne, takie, które stanowi podstawę dla wszelkiego innego doświadczenia. Tym doświadczeniem jest spotkanie – jak celnie zauważa Jarosław Jagiełło w książce *Niedokończony spór*⁵ – które odróżnia poglądy Heideggera od przedstawicieli filozofii dialogu. Spotkanie odsłania, na czym polega istotna różnica, ale i zarazem zbieżność w koncepcjach odpowiedzialności Heideggera i Tischnera. O kluczowym pojęciu spotkania pisałem w drugiej części omawiającej agatologiczny horyzont odpowiedzialności. Spotkanie w przypadku Heideggera odsyła do posiadania siebie [*Mich-Selbst-haben*] i do wierności sobie. Biorąc pod uwagę ten fakt, zaproponowałem, opierając się na fragmencie *Bycia i czasu*, by nazwać odpowiedzialność u Heideggera jako *Überantwortung*, co oznacza w języku niemieckim zarówno odpowiadanie, jak i ofiarowanie, powierzenie. W moim przekonaniu jest to lepsze ujęcie niż propozycja Jacka Filka, który stwierdza, że odpowiedzialność u Heideggera jest odpowiedzialnością jako *Entsprechen*, podając za przykład m.in. fragment z *Zollikoner Seminare* (GA 89). Fragmenty, na które powołuje się Filek, należą do późniejszego okresu filozofii Heideggera, już po przewrocie z roku 1930, gdy odchodząc od pojęcia egzystencji, wskazuje on na ek-sistencję – w niej *Dasein* staje się już tylko – jak filozof o tym pisze w *Liście o humanizmie* – pasterzem bycia. Tischnerowi, mimo że dokonał przekładu na język polski *Listu o humanizmie* (1946) oraz wcześniejszej *Fenomenologii i teologii* (1927), bliższe jest rozumowanie Heideggera z jego wcześniejszego okresu. Dlatego, jak twierdził, pojmuje myśl Heideggera z perspektywy bytu-przytomnego.

W przeciwieństwie do Heideggera Tischner w okresie swojej fascynacji fenomenologią, w trakcie przygotowania pracy doktorskiej, a szczególnie w rozprawie habilitacyjnej podnosi wątek solidaryzacji jako czynienia swoim. Proces ten dotyczy Ja somatycznego, Ja osobowego, aż w końcu Ja aksjologicznego. Problem ów omawia filozof także w *Impresjach aksjologicznych*. Zagadnienie solidaryzacji prowadzi o krok dalej – wskazuje, że Ja aksjos potrzebuje drugiego człowieka, z którym będzie się solidaryzowało, realizując wartości. Dlatego musi istnieć między ludźmi jakaś obecność, w której się przedstawiam drugiemu, aby uznał mnie jako wartość. Ta więc, która prowadzi do odpowiedzialności za Innego, za drugiego człowieka, jest próbą solidaryzacji, w której odnajdujemy siebie. Większego kolorytu nabiera myślenie Tischnera, gdy ten sięga po lekturę Lévinasa i jego próby polemiki z Heideggerem. Tischner, sytuując się pośrodku między stanowiskami Heideggera i Lévinasa, w procesie solidaryzacji dostrzega relację między Ja i drugim człowiekiem, która ma wymiar aksjologiczny. Dopiero w 1981 roku Tischner pod wpływem wykładów w Państwowej Szkole Teatralnej, ale i wykładów o Kierkegaardzie i Nietzschem uzupełnia koncepcję możliwego spotkania,

⁵ J. Jagiełło, *op. cit.*, s. 41.

a więc odpowiedzialności za drugiego, który powierza mi się w akcie solidaryzacji, o wykładnię faktyczności zła i odpowiedzialności jako *imputatio facti*.

Powracając do zagadnień bycia sobą [*Selbst*] i faktyczności dziania się, trzeba podkreślić, że bycie wiernym sobie jest dla Heideggera wieloznaczne. Heidegger nie zamierza doprowadzić do usunięcia tej wieloznaczności, lecz wskazuje na pierwotne, źródłowe doświadczenia „Ja jestem”, w którym Ja staje się Siebie [*Selbst*]. W tym celu odrzuca wszelką redukcję „Ja jestem” do strumienia świadomości czy powiązania przeżyć, którymi np. zajmuje się Tischner w tekstach *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla czy Fenomenologia świadomości egotycznej*.

Dzięki odwołaniu do Diltheya ahistoryczny charakter filozofii Husserla zmienia Heidegger w ujęcie historyczne, czasowe. W wykładach z lat 1919-1923 kluczowym problemem staje się problem faktyczności, bez której trudno pomyśleć „Ja jestem”. Faktyczne doświadczenie życiowe [*die faktische Lebenserfahrung*] Heidegger rozumie (GA 9, 32; ZD, 33; GA 58, 81 i 102) jako źródło doświadczenia pierwotnego, w którym przebywa Ja oraz do którego powraca w swojej faktyczności. Faktyczne doświadczenie życiowe nie jest możliwe do zobiektywizowania, do uchwycenia przez nauki oparte na problematyce podmiotu (GA 56-57, 87). Wyjaśnienie bytu w całości przez inny byt sprawia, że wszelkie myślenie o faktycznym doświadczeniu życiowym traci swoją dynamikę dziania się, a życie [*Leben*], które staje się wówczas przedmiotem, przedstawione zostaje w jego stałej obecności. Heidegger sprzeciwia się reifikacji, redukcji doświadczenia życia do tego, co obecne.

Wspólnym punktem wyjścia filozofii Heideggera i Tischnera jest pojęcie „Ja transcendentalne” czy, jak stwierdza wcześniej Husserl, czysta świadomość. Heidegger zastępuje ten termin przez świadomy byt ludzki, który troszczy się o swoje bycie. Zanim Heidegger zaprezentuje własną koncepcję filozoficzną w postaci ontologii fundamentalnej, będzie poddawał analizie pojęcie przeżycia, które odpowiada postulatowi Husserla o filozofii antycypującej myślenie teoretyczne. Jak twierdzi Heidegger, dotychczasowe filozofie nie patrzyły na człowieka przez pryzmat pojęcia „jest”. Heidegger proponuje, aby przeanalizować „Ja jestem”. Człowiek nie jest przedmiotem ani podmiotem, lecz tym, który jest w swoim świecie. W odróżnieniu od Heideggera Tischner zmienia *Ja transcendentalne* w *Ja aksjologiczne*. Badania nad egotycznością sprawiły, że Tischner przedmiotem analizy nie uczynił aktu intencjonalnego, lecz strumień świadomości. Rozważa on człowieka w kontekście jego stosunku do wartości. Badanie to uprzedza analizę świadomości. Skoro człowiek jest wartością i realizuje wartości, tzn. że muszą w nim tkwić jakieś załączki wartości, jakieś predyspozycje. Tischner już w rozprawie doktorskiej stawia pytanie o drugiego człowieka w fenomenologii Husserla. Wartości potrzebują obecności drugiego człowieka. Dlatego rozważa on warunki, jakie muszą być spełnione, aby człowiek mógł nawiązać kontakt z drugim.

W filozofii Tischnera odpowiedzialność jawi się jako pierwotne źródło, strumień wrażeń. Dla Heideggera jest to przeżycie [*Erleben*], które prowadzi go do pytania o bycie [*Sein*], dla Tischnera to natomiast *Ja aksjologiczne*, *Ja*, które buduje świat war-

tości, samo będąc wartością. Niezależnie od etyczno-antropologicznego charakteru filozofii Tischnera i wychodzącego od filozofii życia ku fundamentalnej ontologii Heideggera podstawą odpowiedzialności nie jest pociągnięcie do odpowiedzialności konkretnego człowieka, ale ukazanie jej z perspektywy źródłowego odniesienia do siebie lub do drugiego człowieka. Odpowiedzialność nie ma tu charakteru naukowego, lecz poprzedzający badania naukowe oparte na byciu-sprawcą czynu. W filozofiach Heideggera i Tischnera widoczne są wpływy myśli Husserla, która w odróżnieniu od światopoglądu odsyła do wiedzy poprzedzającej wszelkie poznawanie i ocenę moralną. Odpowiedzialność umieszczona jest zatem na fundamencie warunków, możliwości bycia-odpowiedzialnym. Dla Heideggera przestrzeń ta otwiera się w odniesieniu do bycia i ma podstawę ontologiczną, dla Tischnera natomiast podstawą jest antropologiczno-etyczny wymiar odpowiedzialności. U Heideggera ta sfera odpowiedzialności wyznaczona jest przez otwartość, w której pojawiły się prawda i wolność. Potwierdzone jest w ten sposób umieszczone we wstępie moje stwierdzenie o tym, że pytanie o prawdę i o wolność dało asumpt do zajęcia się odpowiedzialnością, która mogła obejmować relację z drugim człowiekiem. W takim sensie odpowiedzialność, która pojawia się stosunkowo późno jako przedmiot dywagacji filozoficznej, staje się podstawą dla prawdy i wolności. Dla Tischnera, podobnie jak dla Heideggera, te dwa pojęcia – prawda i wolność – są kluczowe. Gdy weźmie się pod uwagę przedrozumienie, odpowiedzialność w obu przypadkach oznacza pierwotne odniesienie jako udzielenie odpowiedzi, jako wyrażenie siebie w swoim stosunku do drugiego człowieka lub do bycia. Za Pichtem nazwałem tę odpowiedzialność *respondere*. Może się ona konstytuować w horyzoncie ontologicznym bądź aksjologiczno-agatologicznym, stając się pierwotnym horyzontem odpowiedzialności. Opierając się na tych dwóch horyzontach, starałem się przedstawić fenomen odpowiedzialności u Heideggera i Tischnera.

Tischner poprzez skoncentrowanie się na aksjologii i na agatologii balansuje pomiędzy horyzontem odpowiedzialności a konkretną winą. W obu przypadkach odpowiedzialność ma jednak pierwotne znaczenie i uprzedza wszelkie jej wyrażanie w postaci sądów, sądów wartościujących. Odpowiedzialność bowiem pojawia się na poziomie rozumienia, na poziomie fenomenologiczno-hermeneutycznym. Tischner do swojej filozofii wprowadza Heideggerowską hermeneutykę. Celem filozofii Tischnera nie jest analiza zobowiązania, determinacja woli, lecz zrozumienie, czym jest dla człowieka dobro i jak się ono ma do zła. Myśl filozoficzna Tischnera, w szczególności opis faktyczności zła w *Filozofii dramatu*, odsłania nowy wymiar odpowiedzialności, jakim jest odpowiedzialność jako *imputatio*. Myślenie to nie traktuje jednak pociągnięcia do odpowiedzialności jako *imputatio iuris*, lecz jako próbę odpowiedzi, w jaki sposób człowiek bierze na siebie zło i w jaki sposób zło wnika do jego wnętrza. Z uwagi na rozróżnienie na *imputatio iuris* i *imputatio facti* konieczne staje się przypisanie odpowiedzialności na poziomie *imputatio facti*. Tischner przedstawia zło, które wnioskując do myślenia człowieka, staje się złem realnym. Dobrym tego przykładem jest

pojęcie zła jako zjawy, co oznacza, że zło nie ukazuje się pierwotnie w swojej istocie, lecz przedstawia w zjawisku; może ono ogarnąć człowieka, stając się jego złem, jego dramatem. Zło staje się prawdziwym złem dopiero wówczas, gdy człowiek staje się zły, przyswaja sobie zło.

W przypadku Heideggera odpowiedzialność, a w niej doświadczenie winy, jawi się z perspektywy własnego bycia, którego jednym z ważnych elementów jest to, że jestestwo, odnosząc się do bycia, odnosi się również do świata. Jestestwo nie może się od niego uwolnić. Towarzyszy mu, ponieważ człowiek jest zawsze już osadzony w świecie. Zło, które Tischner lokuje na poziomie etycznym, dla Heideggera będzie związane z byciem-w-świecie i popadaniem w niewłaściwy sposób bycia. Zło – jeśli tak można powiedzieć – pojawia się u jestestwa w jego odniesieniu do własnego bycia i przyjmowaniu sposobu bycia innych bytów, które napotyka w świecie. Analiza Heideggerowska oparta jest na nierozwiązywalnej więzi między Ja i światem. „Ja jestem” jest powiązane ze światem, ponieważ *Dasein* jest zawsze w świecie. Ten stan rzeczy wynika z wcześniejszej analizy dziejowości. Pojawia się ona w kontekście polemiki z Diltheyem i jego rozumieniem dziejowości, także analizy doświadczenia religijnego. Dziejowość u Heideggera staje się jednak coraz bardziej pozbawiona odniesienia do człowieka, bytu świadomego. Widoczne jest to w tekście *O istocie prawdy*, analizowanym w pierwszym rozdziale niniejszej pracy. Bycie-w-świecie staje się w tym dziele insistentnością, która jest badana ze względu na stosunek bytu do bycia, zamiast bycia sobą jako *Selbst*. Tischner, podobnie jak Heidegger, widzi podstawę Ja aksjologicznego w byciu-w-świecie, nazywa ją otwartością na scenę dramatu. Zaciąganie winy na siebie ukazywało, że zło może mieć charakter ontologiczny – jako szczęście i nieszczęście, ale może istnieć także zło dialogiczne, etyczne, tzn. zdrada drugiego człowieka. W jednym i drugim przypadku człowiek jest w świecie i ten świat go w jakiś sposób mami, kusi. Podstawą, na której wyrasta koncepcja winy, jest czyste Ja świadomości.

Koncepcja odpowiedzialności, a w niej koncepcja winy, u Heideggera i Tischnera stanowią próbę wypracowania stanowiska wobec tego, co pozostaje po redukcji fenomenologicznej i transcendentalnej, tzn. czystego Ja transcendentalnego oraz świata zewnętrznego, który występuje jeszcze w *Badaniach logicznych*. W filozofii Heideggera dokonuje się zwrot: Heidegger odchodzi od stanowiska Husserla i jego fenomenologii i buduje ontologię fundamentalną. Tischner swoją filozofię formułuje na podstawie wcześniejszego studium fenomenologii Husserla i Schelera. Jak wspominałem na początku drugiego rozdziału, stanowisko wobec fenomenologii i próbę podjęcia aksjologii zawdzięcza Tischner swojemu nauczycielowi, Romanowi Ingardenowi. Tischner formuje własną etykę w horyzoncie obcowania, podstawą jej jest jednak samoświadomość. Odrzuca priorytet pytania o bycie i zmierza do ukazaniu czystego Ja egotycznego jako Ja aksjologicznego. Ta aksjologia pozwala mu zbudować własną koncepcję w *Filozofii dramatu*. Analiza czystego Ja transcendentalnego oraz istnienia stanowi podstawę zainteresowania się otwartością u obu myślicieli. Stanowisko Heideggera oparte jest na zagadnieniu istnienia; w oparciu o nie wypracowuje on koncepcję

bycia [*Sein*]. Stanowisko Tischnera natomiast koncentruje się na Ja transcendentalnym, które w *Fenomenologii świadomości egotycznej* przekształca się w Ja aksjologiczne. Ta pozostałość po redukcjach w postaci bycia i czystego Ja jest próbą znalezienia konscjentywności, pierwotnej relacji między podmiotem świadomości a światem. Dla Tischnera spór o istnienie świata to spór o drugiego człowieka.

Tischner w swoich badaniach zmierza do ukazania przestrzeni otwartości, podobnie jak to czyni Heidegger w swoich dziełach. Heidegger rozumie ją jako horyzont, w którym odsłania się bycie sobą [*Selbstsein*]. Dla Tischnera otwartość to przestrzeń obcowania z drugim człowiekiem. Już w powstałej w 1962 roku rozprawie doktorskiej *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla* zwraca on uwagę na drugiego człowieka. Tischner podąża w kierunku horyzontu aksjologicznego i agatologicznego. Zapożyczony w *Sporze o istnienie człowieka* horyzont aksjologiczno-agatologiczny powraca do porządku ontologiczno-agatologicznego, gdzie podstawą jest dobro, które jest człowiekowi zwrócone poprzez jego wybranie i usprawiedliwienie. Dodatkowym elementem ukazującym agatologiczny wymiar etyki jest filozofia dialogu. Tischner włącza ją do własnych badań fenomenologicznych oraz do doświadczenia religijnego. W *Fenomenologii świata egotycznego* zauważa, że „świadomość osobowego Ja konstituuje się w dialogu z otaczającym światem zdarzeń i innych osób, stanowi ona odpowiedź na propozycje aksjologiczne, których źródłem są ludzie i zdarzenia” (SFŚ, 364). Relacja dialogiczna u Tischnera wyłania się z konstytuowania się świadomości Ja osobowe i odpowiedzi na pytanie o wartości. Aby jednak móc mówić o odpowiedzialności za drugiego, potrzebna jest samoodpowiedzialność, tzn. podstawą wszelkiej odpowiedzialności jest samoodpowiedzialność podmiotu.

Podstawowa różnica w pojmowaniu odpowiedzialności przez Heideggera i przez Tischnera opiera się właśnie na rozumieniu *subiectum* odpowiedzialności, na opisie odpowiedzialności człowieka. Ukazuje się ona w Tischnerowskiej krytyce stanowiska Heideggera. Głównym problemem odczytywania filozofii Heideggera przez Tischnera w okresie pisania *Filozofii dramatu*, jak i *Sporu o istnienie człowieka* jest wykładnia tej filozofii z perspektywy antropologicznej. Dlatego Tischner umieszcza myśl Heideggera w kontekście zagadnienia szczęścia i nieszczęścia człowieka, na poziomie ontologii. Wiadać w jego myśli istotne nawiązanie do koncepcji prawdy i wolności u Heideggera, w obrębie których pojawia się wolność jako los i szczęście. To poddanie się losowi jest w pewnym sensie podstawą, która w przypadku wczesnych tekstów Heideggera nawiązuje do pojęcia łaski. To pojęcie na wczesnym etapie ewoluuje w kierunku koncepcji wolności jako pozwolić-być, która ma w sobie coś z wszechogarniającego fatum. Jednak wolność, chociaż mnie ogrania, jest zawsze moja. W pewnym sensie Tischner dostrzega u Heideggera odpowiedzialność za szczęście i nieszczęście człowieka, to jednak jeszcze za mało, aby mówić o dobru i złu w kontekście dialogu. Heidegger dokonuje przełomu. Po filozofii Heideggera już nic nie jest takie samo, ale wciąż pozostaje pytanie, co dalej z myśleniem o człowieku. Mimo zastrzeżeń, które kierowane są pod adresem Heideggera, to właśnie on dokonał przełomu w filozofii, tzn. powracając

do korzeni filozofii europejskiej, zakwestionował sprowadzanie myśli do podmiotu i ukazał ją na poziomie źródła. Odrzucił psychologizację filozofii, sprowadzanie jej do świadomości i wskazał na człowieka w jego egzystowaniu, byciu-w-świecie. Ta ludzka egzystencja połączona z faktycznością i upadaniem ukazuje zasadniczy problem współczesnego człowieka, jakim jest jego stosunek do dobra. Odpowiedzialność wpływa właśnie z tej relacji do dobra.

Dla Tischnera dobro ma podłoże w relacji dialogicznej, natomiast u Heideggera – w więzi, jaka łączy dobro i bycie. W *Liście o humanizmie* Heidegger sam powołuje się na kwestię związku dobra i własnej filozofii i wyjaśnia, dlaczego nigdy nie zajmował się etyką. Dla niego etyka to właśnie ontologia. To przekonanie powstaje na kanwie próby interpretacji filozofii Kanta w latach 20. i 30. Heidegger stwierdza, że Kant w *Krytyce czystego rozumu* chciał połączyć ze sobą filozofię praktyczną z filozofią teoretyczną, etykę z filozofią transcendentalną, dobro z pytaniem o podstawę. Ta wykładnia dobra wytycza kierunek dla odpowiedzialności. Odpowiedzialność za dobro ma inny wydźwięk w przypadku ontologicznego odniesienia się jestestwa do własnego bycia, a inny w przypadku dobra w horyzoncie dialogu. W *Myśleniu według wartości* Tischner wskazuje jednak na poziomy aksjologii i agatologii. Ta dystynkcja będzie też obecna u niego w kolejnych dziełach, jak *Filozofia dramatu* czy *Spór o istnienie człowieka*. Opis stosunku aksjologii i agatologii zainicjowany w *Myśleniu według wartości* w *Filozofii dramatu* jest zdominowany przez myślenie aksjologiczne. Zetknięcie się ze złem jako zjawą, która przenika substancję człowieka, prowadzi do doświadczenia potępienia i przeświadczenia, że jestem zły. To nazwanie jest pewnego rodzaju refleksją Ja aksjologicznego, które w konfrontacji ze złem ulega mu. Doświadczenie zła i jego przenikania w głąb człowieka zaprzecza jego wolności. Świadomość konieczności wybawienia człowieka od zła, o której pisze Tischner w *Sporze o istnienie człowieka*, oznacza przejście na poziom agatologii przychodzącej od Boga. Zło niszczyło człowieka i jego tożsamość, niszczyło jego dobroć i wolność; przywrócenie człowiekowi jego wartości i tożsamości dokonuje się przez akt wybrania człowieka przez Boga.

Można stwierdzić, że trybunałem, przed którym stoi człowiek przeniknięty przez zło, jest jego sumieniem – ślad pozostawiony człowiekowi przez Boga. Jest ono częścią Jego dobroci. Tischner w *Sporze o istnienie człowieka* obraca się wokół agatologii, która wraz z pytaniem ontologicznym jest przedmiotem jego analizy. Ontologia, o jakiej mówi Tischner w tym dziele, różni się od jej wykładni w *Filozofii dramatu*. W *Filozofii dramatu* pojawia się zagadnienie lęku i trwogi, ale i nastrojenia. Tischner klasyfikował myśl Husserla i Heideggera jako filozofię sceny. Ontologia została tu przedstawiona w kontekście myśli Husserla, Ingardena (ontologia regionalna), a także Heideggera. Pojawia się również pytanie o zło jako brak bytu w horyzoncie faktyczności zła. W tym kontekście horyzont ontologiczny odnosi się do dowodów ontologicznych na istnienie Boga u św. Anzelma. W *Sporze o istnienie człowieka* właśnie ta interpretacja dominuje. Trzeba podkreślić, że inspiracja ontologią u Tischnera nie oznacza, że uznaje ją za podstawę dla filozofii, lecz przede wszystkim używa jej po to, aby ukazać w nowy sposób

problem człowieka. Twierdzi on bowiem, że argumentacja zawarta w filozofii scholastycznej jest niewystarczająca. Tischner jednak w odróżnieniu od Heideggera nie porzuca metafizyki, lecz stara się ją przedstawić z uwzględnieniem myśli egzystencjalnej. Do tego celu posłużyła mu filozofia Sorena Kierkegaarda (pojęcia potępienia, rozpacz i trwogi), ale również myśl filozoficzna Heideggera. Dlatego Tischner, sięgając po myśl Heideggera, dostrzega w nim sprzymierzeńca, który uprawia przede wszystkim antropologię. Wszelka antropologia dla Tischnera ma swoje podłoże w doświadczeniu religijnym. Bez aktu stworzenia, tzn. ontologii, nie ma wybrania i zbawienia, ale bez dobra ontologia pozostaje ślepa na wartości, jakie niesie w sobie człowiek. Odpowiedzialność jako potencjalna możliwość szczęścia i nieszczęścia musi zostać pogłębiona przez dobro, ale i świat wartości, aksjologię. To, co najbliższe w sensie dostrzeżenia, nie stanowi podstawy, lecz jedynie odsyła do niej. Dobro nie jest wystarczająco transparentne, ale mimo tego siła jego jest ogromna. Spotkanie Heideggera i Tischnera w horyzoncie odpowiedzialności zbiega się w zestawieniu agatologii z ontologią, co dokonuje się w *Sporze o istnienie człowieka*. Tischner nie jest ontologiem, ale uwzględnia ontologię jako istotny element egzystencji człowieka. W jego agatologii w *Sporze...* dobro i istnienie jako wybranie stają się tożsame.

Motywytem przewodnim filozofii Heideggera jest jednak otwartość na własne bycie. Inny człowiek, którego jestestwo napotyka w swoim świecie, nie jest tym, który jest w relacji symetrycznej czy asymetrycznej z podobnym mnie, lecz zawiera się w otwartości bycia-w-świecie [*in-der-Welt-sein*]. W przeciwieństwie do otwartości na świat u Heideggera, gdzie Inny jest tylko bytem-istniejącym-na-sposób-*Dasein* [*Dasein-mäßigen Seiednen*], Tischner konstruuje filozofię sceny, którą oddziela od dramatu człowieka. Krakowski filozof odwołuje się do Lévinasa i jego książki *Całość i nieskończoność*, ponieważ występuje w niej myślenie oparte na pragnieniu [*desire*], odróżnionym od potrzeby [*need*] (FD, 36nn). Tischner rozumie kategorię potrzeby jako zamykanie się na to, co inne, i przypisuje ją filozofii Heideggera. Nie deprecjonuje świata i potrzeby, lecz wskazuje na nie jako podstawę (w znaczeniu przestrzeni), na której rozgrywa się dramat człowieka wchodzącego w relację z Innym i napotykającego śmierć i cierpienie. Myślenie o przestrzeni jest myśleniem o scenie dramatu, w nim zawiera się moje odnoszenie się do mojego własnego bycia⁶. W tym ruchu ku sobie odsłania mi się świat. Filozofia sceny – jak nazywa ją Tischner – ma głębszy sens, nie jest tylko przeciwieństwem przestrzeni spotkania człowieka. Jest ona integralnym elementem filozofii dramatu, w której pojawia się dwuznaczność.

W nawiązaniu do sceny pojawia się płaszczyzna porozumienia, kontekst, na której rozwija się to, co najbardziej pierwotne, tzn. spotkanie człowieka z człowiekiem. Tisch-

⁶ Tischner w *Filozofii dramatu* wskazuje, że filozofia sceny jest oparta na fenomenologii Husserla i Heideggera. Inne znaczenie ma świat w *Sporze o istnienie człowieka* – jest on przestrzenią narodzin, przestrzenią stworzoną przez Boga. Łączy te dwie interpretacje jednak dwuznaczność świata, którą może przezwyciężyć jedynie Bóg.

ner, idąc za myślą Lévinasa, interpretuje filozofię Heideggera, sprowadzając ją do relacji zawartej w świecie przedmiotów, świecie potrzeby. Jak jednak wskazuje w *Sporze o istnienie człowieka*, na tej płaszczyźnie pojawia się problem cielesności (por. SOIC, rozdz. *Wokół dramatu cielesności*). Odpowiedzialność występuje w kontekście cielesności. To stanowisko w odniesieniu do potrzeby i pragnienia jest wyjściem poza myśl Ingardena i szkoły fenomenologicznej, dla których drugi człowiek nie jest przedmiotem rozważania. Dla Ingardena, Patočki, ale też Heideggera filozofia – jeśli nie nazwać jej bezpośrednio ontologią – ogranicza się, porzuca psychologizm i redukcję świata do świadomości i ukazywania myślenia w oparciu o przedmiot poznania. Heidegger nie koncentruje się na przedmiocie, lecz na ugruntowaniu naszego myślenia na byciu [*Sein*]. Tischner, który swoje myślenie opiera na relacji człowieka z człowiekiem, odnosi się również do filozofii Heideggera, tj. do jego ontologii. Wolność opiera się podobnie jak u Heideggera na stwierdzeniu, konstatacji pozwolić-być, lecz nie wyrasta z losu [*Schick*], a z łaski. *Sein-lassen* jest synonimem wolności, która wraz z pogłębioną analizą spotkania dociera do tego, co najbardziej pierwotne, tj. do źródła. Wolność, która jest podstawą dla naszej relacji do siebie i innych, musi być pogłębiona i zaprezentowana u podstawy [*Grund*], tzn. w relacji z Innym. Ta pierwotna relacja jednak jest także an-archicznością, wyjściem poza pytanie o początek. Spotkanie rozrywa nasze myślenie nakierowane na celowość, ale także na pytanie o przyczynowość. Według Heideggera i Tischnera konieczne staje się dla filozofii wyjście poza przyczynowość i świadomość. Także odpowiedzialność – chociaż dotyczy u nich dwóch różnych przestrzeni – uwzględnia ten fakt. Rzeczywistość odpowiedzialności nie sprowadza się do tego, co praktyczne i zewnętrzne. Podstawowa różnica między Tischnerem i Heideggerem dotyczy jednak natury odpowiedzialności. Heidegger zamiast *Verantwortung* (odpowiedzialność) porusza się wokół pojęcia *überantworten*, czyli przekazywania albo też ofiarowania. Odnoszenie się do własnego bycia jest przekazywaniem, ofiarowaniem się, nakierowaniem się na własne bycie. Odpowiedzialność w potocznym sensie, ale także języku filozoficznym, oznacza odnoszenie się do wartości, do aksjologii. Dla Heideggera aksjologia jest ontologią, jest na niej ugruntowana (por. ZD, 300; GA 9).

Filozofia Tischnera, która ostatecznie prowadzi do opisu relacji międzyludzkiej i ukazania myślenia opartego na stosunku człowieka do człowieka w horyzoncie dobra, ma swoje źródło w fenomenologii. Nie tylko filozofia sceny, ale także relacja z Innym niesie w sobie pewną otwartość.

Heidegger definiuje otwartość przez pryzmat otwierania się na bycie bytu. Bycie-w-świecie jest pewnego rodzaju horyzontem, w którym *Dasein* może napotykać pewne byty i próbować żyć nimi na sposób im właściwy. Nie jest to jednak właściwe bycie bytu, który wychodzi poza siebie, aby odnaleźć prawdziwe bycie. Otwartość u Tischnera ma natomiast wymiar etyczny – to spotkanie innego człowieka, który kwestionując moją hegemonię, zarazem zaprasza mnie do przemocy. Autor *Filozofii dramatu* nie deprecjonuje świata, który dla Heideggera jest światem *Dasein*. Upatruje otwartość na dwóch poziomach, tj. jako otwartość sceny (relacji Ja i „tu oto”) oraz jako

otwartość na innego człowieka. Otwartość na tego, który wykracza poza ramy mojej percepcji, domaga się jakiejś płaszczyzny – na niej mogłoby dojść do spotkania człowieka. Jest jednak spoiwo, które łączy filozofię Heideggera i Tischnera – to przepaść dzieląca nas od tego, co inne. Dla Heideggera ta inność zwiera się w naszym świecie, sprawiając, że poruszamy się po okręgu, tzn. od tego, co nazywa się bytem, do jego własnego bycia. Przepaść sprawia, że tym, co jest najbliższe, jest moje myślenie. Przepaść między nami oznacza niemożliwość tworzenia wspólnego świata. Jest on bowiem zawsze mój, chociaż próbuje być w nim na sposób taki, jaki nie przynależy do mnie jako do bytu. Żyje życiem nie swoim, lecz innych bytów, innych istot. To życie tym, co inne, wynika z trwogi, lęku przed własnym byciem. U Heideggera problem ten ukazany jest dość wyraźnie w *Byciu i czasie*⁷. Analiza Tischnera zmierza jednak do tego, że otwartość sceny jest jednym z istotnych elementów dialogu międzyludzkiego, aczkolwiek nie jest ona podstawą podstawy, nie stanowi o istocie naszego myślenia. Przepaści dzielącej nas od siebie nie można pokonać, opierając się na wiedzy przekazanej drugiemu. Heidegger koncentruje się na fakcie, że moje bycie jest zawsze moje. Moje skupienie się na tym, co inne, zawsze będzie obarczone ciężarem mojego myślenia, mojego stosunku do bycia. Autor *Filozofii dramatu* z jednej strony radykalizuje stanowisko absolutnej separacji, z drugiej zaś znajduje przestrzeń, w której możemy się spotkać. Tischner, podążając w kierunku tego, co niewysłowione, co stanowi nasz świat naznaczony pytaniem o Innego i świat wartości, stosuje metodę fenomenologiczną, opisu rzeczy takimi, jakimi one naprawdę są. Odsuwa jednocześnie stosunek do świata jako bycia na poziom świadomości sceny.

Tak jak dla Heideggera świat stanowi pewną podstawę, w oparciu o którą jestestwo może odnosić się do własnego bycia (jestestwo jest zawsze już w świecie), tak dla Tischnera jest on płaszczyzną, na której dochodzi do spotkania człowieka z człowiekiem, w której pojawia się problem dobra i zła. Świat dla niego jest pewnym kontekstem, pewnym otoczeniem, w którym zawiązuje się rozmowa z Innym. Odpowiedzialność jako *respondere* jest w sposób bezpośredni relacją między ludźmi, która jest w jakiejś przestrzeni, miejscu i ma swój czas.

Wspólnym problemem, ze względu na który obaj filozofowie podejmują kwestię otwartości, jest prawda. Jak Tischner wielokrotnie podkreślał, pytanie o prawdę stanowi dla niego kluczowy problem filozoficzny. Heidegger sięga ostatecznie po kwestię prawdy dopiero w *Byciu i czasie*. Wcześniej podejmuje ją z nieco innej perspektywy, tzn. przeżywania i otwartości⁸. Właśnie *Bycie i czas* stanowi przełom w myśleniu o odpowiedzialności, tzn. Heidegger dochodzi do pojęcia prawdy, wcześniej poświęcając się otwartości. Pojęcie odpowiedzialności w przypadku tak Heideggera, jak i Tisch-

⁷ Mam tu na uwadze szczególnie § 43 i 44, w których Heidegger ukazuje problem otwartości. Później będzie się już zajmował otwartością w sensie zdecydowania.

⁸ O. Pöggeler, *Droga myślowa Martina Heideggera*, przeł. i posł. B. Baran, Warszawa 2002, *Nowy Sympozjon*.

nera przedstawia się poprzez otwartość. Oznacza to m.in., że Tischnera i Heideggera zbliża stosunek do antropologii, a konkretnie do filozofii życia, w której zasadniczymi problemami są otwartość, historyczność i czasowość. Heidegger oddala się od filozofii życia i podąża za postulatami sięgnięcia po byt i bycie. Oddala się nie tylko od filozofii życia, budując ontologię fundamentalną, ale również od Husserla. Mimo że do tego ostatniego odnosi się postulat sięgania do wiedzy, która jest uprzednia względem tego, co teoretyczne, to jednak Heidegger buduje swoją filozofię na hermeneutyce, dla której podstawą będzie rozumienie tego, co się nam przedstawia. Po napisaniu *Bycia i czasu* Heidegger podąża ku Kantowi, by neokantowski postulat powrotu do myśli oświeceniowego filozofa przełożyć na powiązanie bycia i dobra. Tischner swoje stanowisko wobec odpowiedzialności wyprowadza od pojęcia powinności, obowiązku, jaki przyjmuje na siebie człowiek. Jednak jego własna koncepcja, sięgająca do ontologii formalnej u Ingardena, fenomenologii Ja egotycznego, oraz filozofia spotkania sprawiają, że odpowiedzialność jawi się jako otwartość na Innego. Tischner porzuca odpowiedzialność jako przypisanie winy na rzecz winy jako zerwania więzi. Przyjęte przez niego zło jako zdrada, przerwanie dialogu opiera się na założeniu o rozdzieleniu bycia i dobra. Stosunek bycia do dobra i odwrotnie jest kwintesencją sporu o odpowiedzialność. Rozerwanie tej więzi leży u podstawy aksjologii, to dzięki niej człowiek jest istotą dramatyczną, która może ponieść porażkę albo zwycięstwo.

Uwzględniając ten fakt, zamierzam przeanalizować odpowiedzialność u Heideggera i Tischnera, opierając się, po pierwsze, na pytaniu o stosunek do dobra i bycia, tzn. o ontologiczny i agatologiczny wymiar odpowiedzialności, po drugie, na pytaniu o sumienie w rozumieniu ontologicznym i antropologicznym. Dotychczasowe badania przedstawiły nam, że tak w przypadku Heideggera, jak i Tischnera mamy do czynienia z pierwotną odpowiedzialnością jako *respondere*. U Tischnera jednak pojawia się także odpowiedzialność *imputatio*, której podstawą jest struktura ontologiczna i agatologiczna.

Rozdział I

Ontologiczny i agatologiczny wymiar odpowiedzialności

Analizując pojęcie odpowiedzialności u Heideggera, doszedłem do konkluzji, że jawi się ona u niego w horyzoncie ontologicznym. Mimo iż Heidegger posługuje się pojęciem odpowiedzialności dopiero w późniejszych dziełach, to jednak ma podstawę do jej ukazania w wyzwaniu szukania wiedzy przedteoretycznej [*Urwissenschaft*], jak i w polemice z filozofią życia z początku swojej drogi filozoficznej. Właśnie poprzez filozofię życia ujawnia się antropologiczny charakter filozofii Heideggera. Od tego stanowiska Heidegger będzie odchodził, lecz bierze ono początek w antropologii. Im bardziej będzie zmierzał do ontologii fundamentalnej, tym bardziej będzie dostrzegał w antropologii naukę, która odciąga nas od podstawowego pytania filozofii, tzn. pytania o bycie. Poprzez filozofię życia, w której doszukuje się wiedzy uprzedniej wobec tego, co pojmowane jest jako przedmiot i podmiot poznania, Heidegger podejmuje problem przeżycia [*Erleben*]. Dzięki analizie przeżycia i szukania wiedzy przedteoretycznej lokuje odpowiedzialność na poziomie przedrozumienia. Jest ona odpowiedzialnością, która antycypuje świadomość wyrażającą się w relacji podmiot–przedmiot. Dlatego jest uprzednia wobec odpowiedzialności i braku odpowiedzialności w sensie potocznym. Odpowiedzialność jawi się bowiem jako samoodpowiedzialność [*Selbstverantwortung*]. Kluczem do jej ukazania jest proces przechodzenia od otwartości do koncepcji prawdy bycia. Przedstawiłem go podczas analizy *Bycia i czasu* i *O istocie prawdy*.

Odpowiedzialność dla Heideggera konstituuje się na poziomie ontologicznym i agatologicznym, ponieważ dobro powiązane jest z byciem (GA 18; GA 63). Podstawową różnicą w pojmowaniu odpowiedzialności u Heideggera i Tischnera jest oddzielenie wymiaru ontologicznego od agatologicznego. Heidegger łączy ze sobą wymiar ontologiczny z agatologicznym. Wynika to przede wszystkim z wypracowania własnej koncepcji ontologii fundamentalnej, dla której to, co agatologiczne, jest ściśle związane z byciem. Biorąc to pod uwagę, Heidegger widzi *Krytykę czystego rozumu* Kanta,

w której mowa jest o czystym rozumie teoretycznym i praktycznym, z perspektywy możliwego poznania będącego podstawą dla tego, co moralne. Twierdzi, że wszelkie poznanie rozumu teoretycznego i praktycznego jest ugruntowane na ontologii. Tischner natomiast dostrzega faktyczność zła, które pojawia się w zerwanej więzi między dobrem i byciem. Wyprowadzając z konsekwencji Ja aksjologiczne, Tischner kładzie podwaliny pod nowe myślenie ugruntowane na przeżywaniu wartości. Na nim zbudowana jest odpowiedzialność jako udzielenie odpowiedzi oraz pociągnięcie do odpowiedzialności, kiedy człowiek odrzuca wzajemność relacji z drugim człowiekiem. To rozwarstwienie dobra i bycia sprawia, że Tischner lokuje zło na poziomie wartości, gdy tymczasem Heidegger umieszcza je w wewnętrznym odniesieniu do bycia. Obie te drogi mają za podstawę myślenie oparte na Ja, które wykracza poza siebie, transcenduje. Heidegger widzi jednak powiązanie bycia z dobrem, dla Tischnera myślenie rozpoczyna się od dychotomii bycia i dobra. Skoro jest tak, jak być nie powinno, potrzebne jest ze strony człowieka działanie.

Zakładając rozdzwiek między horyzontem ontologicznym i agatologicznym, Tischner proponuje własną koncepcję filozoficzną, która oparta jest na Ja aksjologicznym, Ja, które samo będąc wartością, konstytuuje nowe wartości. Ta myśl Tischnera z biegiem czasu staje się myślą, która ma wymiar agatologiczno-aksjologiczny. Duży wpływ na ewolucję myśli Tischnera wywarł Emmanuel Lévinas. W artykule zatytułowanym *Fenomenologia spotkania*, napisanym w 1978 roku, wskazuje on na pierwszeństwo agatologii wobec aksjologii⁹. Widzi agatologię na poziomie metafizyki. Jest ona otwartością, wrażliwością, która umożliwia podjęcie działania na płaszczyźnie aksjologii.

[...] spróbujmy rozróżnić i kierować się takim rozróżnieniem: horyzont agatologiczny i w jego łonie perspektywa aksjologiczna. Podstawową funkcją tego, co agatologiczne, jest odsłanianie i problematyzowanie. Funkcja ta jest podobna do funkcji światła i funkcji ciszy. Dzięki agatologiczności możliwe jest zdumienie i pytanie, dzięki niej otwiera się również przestrzeń dla ewentualnego działania. To, co agatologiczne *daje do myślenia*. To, co aksjologiczne, odsłania kierunki działania, szukania, budowania, odbudowy¹⁰.

⁹ J. Tischner, *Fenomenologia spotkania*, „Analecta Cracoviensia” 1978, t. 10, s. 15. W artykule *Wartości etyczne i ich poznanie* („Znak” 1972, nr 5 (215), s. 630) podkreślając, że punktem wyjścia dla fenomenologii jest doświadczenie etyczne, Tischner twierdzi: „Ambicją fenomenologów jest rozwijanie etyki jako niezależnej od metafizyki czy każdej innej nauki szczegółowej”. Już w 1978 roku w „Analecta” wskazuje na agatologię jako pewnego rodzaju metafizykę. Agatologia w odróżnieniu od aksjologii ma wymiar metafizyczny. Biorąc pod uwagę ten fakt, można dojść do przekonania, że agatologia jest metafizycznym poglądem umożliwiającym uprawianie etyki. Dla Tischnera metafizyka staje się etyką. Por. także A. Wesołowska, *Fenomenologia jako możliwość filozofii dramatu Józefa Tischnera*, Katowice 2012, s. 107, *Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach*, nr 2970.

¹⁰ J. Tischner, *Fenomenologia spotkania*, s. 82.

Stwierdzenie, że to, co agatologiczne, daje do myślenia, jest aluzją do Heideggera i jego filozofii. Oznacza to obudzenie w człowieku chęci podjęcia wyzwania. Agatologia staje się tu podstawą myślenia, problematyzuje i budzi człowieka do działania. Tischner sięga w tym celu po filozofię dialogu, a w niej do dzieł Rosenzweiga i Lévinasa. Epifania twarzy odsłania nam agatologiczny horyzont. Tischner, zainspirowany Lévinasem, odchodzi na chwilę od koncepcji Ja aksjologicznego. W pierwszym rozdziale drugiej części książki przedstawiłem ontologiczno-agatologiczny charakter filozofii Lévinasa, który przeciwstawiony był agatologiczno-aksjologicznemu charakterowi myśli Tischnera.

Ze sporu Lévinasa z Heideggerem Tischner czerpie inspirację szczególnie w czasie analizy pojęcia spotkania. U Lévinasa twarz ukazuje się pierwotnie na poziomie agatologicznym.

Twarz wyłania się ze środka horyzontu agatologicznego – horyzontu, w którym dobro i zło przybiera postać dramatu, a dramat zapowiada możliwość tragedii lub zwycięstwa. W dramacie dobro i zło nie stoją daleko od siebie, jak w sferze pojęć, lecz splatają się ze sobą we wspólnym czasie, we wspólnej przestrzeni, we wspólnym człowieku. Tak splecione stanowią istotne tło i istotną perspektywę dziejów człowieka, są horyzontem twarzy – ludzkiej ikony. Czym jest cisza dla dźwięku, a światło dla barwy, tym są one dla twarzy. Objawiają twarz. Objawiają w ten sposób, że stanowią agatologiczne współrzędne dla ruchu ludzkiej egzystencji – ruchu, który zawsze ma jakiś udział w idealnym zwycięstwie lub absolutnej tragedii. Ruchem egzystencji ludzkiej jest wzlot i upadanie, zbliżanie się do czegoś i oddalanie, kroczenie po prostej lub zawilej drodze. Symbolika ruchu nie jest tutaj uzurpacją, bowiem twarz nigdy nie porzuca ciała. Niemniej nie jest to zwykłe przemieszczenie ciała. Właściwie to nie ciało, lecz duch i serce podlegają przemieszczeniom¹¹.

Skoro z horyzontu agatologicznego wyłania się twarz, to trzeba postawić sobie pytanie o to, czym on jest. *Agathon* to dobro, ale czym jest *logos*? Tischner koncentruje się na „logosie twarzy”:

W ruchu tym przejawia się *logos*. Jaki *logos*? Dotykamy tu sedna naszej sprawy: *logos* twarzy. Na czym on polega? *Logos* twarzy to sposób przewyciężenia perspektywy tragiczności, która pod postacią osobistego zła, bólu i krzywdy wtargnęła w egzystencję ludzką. Twarz to postać ludzkiej niezgody na to, że życie prawdziwe jest nieobecne. Twarz nie jest ani przejawem osobistego zła, ani przejawem osobistego dobra. Twarz to wyraz ruchu egzystencji, za pomocą którego i poprzez który dokonuje człowiek radykalnego usprawiedliwienia tego, że jest, oddając swe istnienie pod ochronę jakiegoś dobra. Człowiek wierzy: tylko dobro zdolne jest ocalać¹².

¹¹ *Ibidem*, s. 27.

¹² *Ibidem*, s. 27n.

Twarz w swoim odniesieniu do krzyża odsłania tragedię, heroizm zwycięstwa oraz powiernictwo. Odniesienie człowieka do własnej tragiczności ukazanej w epifanii twarzy jest egzystencjalnym *pathosem*.

Idea patosu wskazuje zarazem na ból doznawania i sposób przezwyciężenia bólu, na bierność i najbardziej intymną aktywność, na tragedię upadania i wysiłek wznoszenia się wzwyż. Śledząc metamorfozy patosu egzystencjalnego, śledzimy twarz i jej dzieje, śledzimy prawdę ludzkiej egzystencji¹³.

Twarz u Tischnera ma jednak właściwą sobie interpretację, tzn. Tischner wprowadza do spotkania wątek tragiczności. Lévinas nie posługuje się kategorią tragiczności, natomiast podkreśla uprzedniość odpowiedzialności względem wolności. Dla Tischnera wolność człowieka, a zatem dramatyczność jego wyboru, jest podstawą myślenia dialogicznego.

„Bycie-poprzez-siebie”. Doświadczenie spotkania dopełnia się dzięki horyzontowi agatologicznemu i w łonie tego horyzontu. Nie jest to horyzont działania, lecz horyzont okalający przestrzeń istnienia. Od chwili, w której dokonało się spotkanie z twarzą, wiemy: teraz możemy istnieć inaczej, nawet jeśli będziemy działać jak przedtem.

Dzięki spotkaniu i dzięki strukturze horyzontu agatologicznego określa się egzystencjalna sytuacja człowieka obok człowieka – to, jak ludzie razem są, niezależnie od tego, jak ewentualnie razem działają. W wyniku spotkania wiem: drugi nie jest „byciem-dla-mnie”, ani ja nie jestem „byciem-dla-drugiego”; jesteśmy wolni, twarz odmawia siebie posiadaniu. Nie jesteśmy również „bytami-w-sobie”, jak monady bez okien u Leibniza. Jesteśmy na siebie otwarci. Spotykamy się, tęsknimy do spotkań, nosimy wspomnienia spotkań. Jakaż więc jest nasza wzajemna sytuacja?¹⁴

Spotkanie drugiego człowieka sprawia, że dokonuje się w moim odnoszeniu się do świata jakiś przełom. Nie chodzi tu w pierwszym rzędzie o wartości, lecz o drugiego człowieka, o jego obecność przy mnie. Dlatego, że drugi jest przy mnie, zmienia się moja sytuacja egzystencjalna, jestem dla drugiego. Dlatego Tischner twierdzi, że zmienia się przestrzeń istnienia. W horyzoncie ontologicznym pytałem się o własne bycie, o własne odniesienie się do tego, co najbardziej moje. Obecność drugiego zmienia moje rozumienie i moje położenie. Jestem przy drugim i dla niego. Ten fragment *Fenomenologii spotkania* odwraca dotychczasowy porządek.

Nie będąc „dla-siebie” i nie będąc „w-sobie”, możemy jednak być „poprzez siebie”. Znaczy to: są w nas ontologiczne podstawy dla wdzięczności i obwinienia. Nasze

¹³ *Ibidem*, s. 29.

¹⁴ *Ibidem*, s. 31.

współistnienie toczy się między perspektywą winy a perspektywą wdzięczności. I od tego nie ma już ucieczki¹⁵.

Tischner dostrzega w spotkaniu zapośredniczenie (bycie poprzez siebie), które doprowadzi nas do nowego rodzaju winy, ale także i wdzięczności za bycie razem. Myślenie Hegla, a także ontologia odsłaniały przed nami konieczność uznania, potwierdzenia, wciąż wikłając się w ruch po kole. Dla Tischnera ontologia musi się ostatecznie przerodzić w agatologię. Aby jednak ten plan Tischnera się zrealizował, przyjdzie nam poczekać do wydania *Sporu o istnienie człowieka*. Tischner wielokrotnie powraca do agatologii, lecz ostatecznie robi to dopiero, gdy próbuje ukazać problem porządku zbawienia (SOIC 325). W *ordo salutis* patrzy jednak na ontologię raczej w oparciu o ontologię Tomasza z Akwinu niż Heideggera. Ten ostatni bowiem koncentruje się na ontologii, lecz nie z perspektywy boskiej, ale *Dasein* (GA 3, 231n; KaPM 258n). W *Myśleniu według wartości* i w *Filozofii dramatu* Tischner ukazuje ontologię przez pryzmat filozofii Heideggera¹⁶. W *Sporze o istnienie człowieka* ontologia jest przypisana Bogu i ma wymiar teologiczny, dlatego Tischner posługuje się filozofią scholastyczną (m.in. św. Anzelm), ale także doświadczeniem egzystencji człowieka. Cały czas powtarza się motyw dobra [*bonum*]. Nie bez znaczenia jest też inspiracja religijna u Heideggera. Do powstania dziejowości przyczyniła się analiza Heideggerowska doświadczenia religijnego. Tischner powołuje się także na nią, przedstawiając problem religii w *Myśleniu według wartości*.

Heidegger i Tischner odrzucają pojęcie dobra opartego na imperatywie moralnym czy obowiązku¹⁷. Obaj odrzucają dobro jako ideę abstrakcyjną i sprowadzają pytanie filozoficzne do doświadczenia, które rozumiane jest nie tyle w jego powierzchowności, ile właśnie głębi. Dla Heideggera jest to pytanie o to, co uprzedza teoretyczne myślenie, natomiast dla Tischnera dobro samo w sobie konstytuuje się w czasie spotkania z Innym. Tischner, ukazując doświadczenie spotkania, stwierdza:

[...] doświadczyć innego, to dać o nim świadectwo. Aby dać świadectwo o innym, trzeba stać się uczestnikiem dramatu. Wszelki dramat jest dramatem dobra i zła. Dobro nie objawia się w dramacie ludzkim inaczej niż poprzez świadectwo, które stwarza. Człowiek, aby dojrzeć do człowieczeństwa, potrzebuje świadectwa innych. Przyjmując świadectwo, człowiek zarazem daje świadectwo. Taka wymiana świadectw jest możliwa tam, gdzie możliwa jest warunkująca je relacja wzajemności. Wzajemność jest wzajemnością w perspektywie dobra. Brak wzajemności, a zwłaszcza jej odmowa, dopełnia się w perspektywie dobra (FD, 91).

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Heidegger, odnosząc się do *Krytyki czystego rozumu*, wskazuje na istotny wkład Kanta w przywrócenie ontologii należytego znaczenia, tzn. jej oparcie na skończonym charakterze poznania ludzkiego.

¹⁷ Podkreśla to: B. Skarga, *Człowiek agatologiczny*, [w:] *Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, red. W. Zuziak, wstęp F. Macharski, Kraków 2001, s. 99.

W odróżnieniu od Heideggera, dla którego świadectwo związane jest z wołaniem sumienia *chciej-być-sobą*, Tischner koncentruje się na dobru, konstytuującym się na poziomie spotkania. Autor *Filozofii dramatu* po części sięga do pojęcia dobra, które wypracowuje Heidegger. Tischner jest daleki od rozumienia zła w sensie manichejskim – jako walki dobra ze złem, uważa dobro za stan początkowy i podstawę wolności. Zło natomiast jest zerwaniem dialogu między ludźmi. Z tej racji zło ma wymiar ludzki. Nie jest metafizycznym elementem, który jest poza nami, lecz jest w nas. Dlatego pojawia się u niego problem kuszenia i błędzenia.

Tischner w *Filozofii dramatu* mówi o trzech rodzajach *z b ł ą d z e n i a* – piękna, prawdy i dobra, a zatem klasycznych transcendentalistów. W przypadku pierwszego rodzaju opiera się on na analizie stadium estetycznego i etycznego w filozofii Sorena Kierkegaarda, w drugim natomiast na szukaniu prawdy i możliwości kłamstwa, zdrady i podejrzeń u Dostojewskiego na przykładzie Raskolnikowa ze *Zbrodni i kary*. W ostatnim zaś opisuje zło w horyzoncie spotkania. Na tym etapie pojawia się ciekawa definicja zła. Tischner we fragmencie poświęconym „błędzeniu w żywiole dobra” odróżnia zło rozumiane w sensie ontologicznym od zła konstytuującego się w relacji między ludźmi w spotkaniu. Nie chodzi mu o ukazanie fenomenu zła w poszczególnych przypadkach, lecz o wnikięcie w istotę zła. W terminologii Heideggera oznacza to wnikięcie w zło jako zło. Tischner jednak domaga się odejścia od zła pojmowanego w ontologii, aby móc dotrzeć do zła, które pojawia się w spotkaniu człowieka z drugim człowiekiem. Konieczność porzucenia ontologii nie budzi żadnych wątpliwości. Co jednak rozumie Tischner pod pojęciem ontologii? Czy ma na myśli ontologię, dla której zło jest jedynie atrybutem bytu, czy zło rozumiane jako brak bytu? Tutaj natrafiamy na poważny problem. Wydaje się bowiem, że Tischner mówi o bycie częściowo w znaczeniu bytu, a częściowo bycia. Twierdzi, że: „Ogólnie biorąc, polega [ontologiczny charakter zła, M.R.] on na próbie sprowadzenia pojęcia zła do pojęć wywodzących się wprost lub pośrednio od pojęcia bytu” (FD 139). Tischner musi mieć tu na myśli ontologię, dla której zło czy dobro traktowane jest jako przymiot bytu. Taką samą krytykę stosuje Heidegger, gdy twierdzi, że dla nauki wielkim skandalem jest brak czegoś, niebyt. Heideggerowska wykładnia przesuwą płaszczyznę sporu z przymiotu na pytanie o bycie, o istnienie. Tischner ukazuje fenomen spotkania na agatologicznej strukturze bycia. Porzuca w tym celu – podobnie jak Heidegger – dywagacje o złu w oparciu o kategorie bytu, z tą jednak różnicą, że Heidegger nazywa nową płaszczyznę ontologią, a Tischner aksjologią ugruntowaną na agatologii i na niej buduje świat aksjologii.

Tischner dookreśla zło z perspektywy ontologicznej, mówiąc:

Pytanie o sposób istnienia przybiera w ontologii charakter pytania esencjalnego. W takim razie jest z góry zawarta odpowiedź. Są bowiem w zasadzie tylko trzy możliwości: zło jest bądź bytem, bądź niebytem, bądź brakiem harmonii między bytami. Czy to wyczerpuje wszystkie możliwości odpowiedzi na postawione pytanie? Czy nie ma już innego wyboru? (FD, 140).

Tischner sprowadza analizę zła do relacji między człowiekiem a człowiekiem.

Należy dążyć do ukazania zła jako zjawiska, abstrahując – przynajmniej chwilowo – od pytania o stosunek zła do bytu i niebytu. Zło jest jako to, co dane, a nie jako to, co jest zdefiniowane. W konkretnym doświadczeniu międzyludzkim zło jest nie tyle aksjomatem naszego myślenia, ile aksjomatem naszego doświadczenia (FD, 140).

W tym stwierdzeniu o konieczności pozostawienia bytu i niebytu nie można doszukiwać się myśli, że chodzi o porzucenie zła nawiązującego do bycia-dobrym. Bycie-dobrym nie jest tożsame z rozumieniem dobra jako bytu, a zła jako niebytu. Chodzi tu o porzucenie kategorii świadomości oraz sądów i o ugruntowanie zła na doświadczeniu spotkania. Chciałbym podkreślić, że zło jest tu dane, bezpośrednio doświadczane. Heidegger, podobnie jak Tischner, koncentruje się na problemie ukazywania się czegoś takim, jakie ono jest. To, co jest dane w doświadczeniu spotkania, musi ukazać zło takim, jakie ono jest. Nie chodzi o wykazanie, że Tischner jest ontologiem, lecz że jego aksjologia i agatologia mają ontologiczne inklinacje. Bez podstawowego pytania o konieczność omówienia zagadnienia źródła metafizyki i ontologii nie można ukazać perspektywy aksjologicznej. Tischner ukazuje zło w horyzoncie dwóch przeciwstawnych doświadczeń, tj. groźby i pokusy. Chociaż złu towarzyszą oba fenomeny, to jednak Tischner próbuje je ukazać pojedynczo. Przedstawia zło także w oddzieleniu od człowieka i jego skłonności. Nie próbuje za Kantem szukać odpowiedzi na pytanie, czy człowiek jest dobry, czy zły, lecz poprzez pogłębioną analizę groźby, rozpacz, ale także i pokusy zauważa, że człowiek odczuwa samotność i potrzebę drugiego. W filozofii Heideggera *Dasein* przez cały czas odczuwa trwogę, ale nie jest ona na tyle radykalna, aby wywołać samotność i pragnienie drugiego. Jest jednak i pozytywny aspekt analizy Heideggera, tzn. ugruntowanie filozofii na pierwotnym doświadczeniu i spostrzeżeniu, które są uprzednie względem sądów. To, co dane w doświadczeniu i spostrzeżeniu przez nas, potrzebuje nowego namysłu, przemyślenia. Dopiero przez przesunięcie akcentu z pytania o własne bycie na Innego filozofia zyskuje nowe znaczenie, które jest sięganiem do podstawy, do źródła. Tischner dopatruje się tego źródła w spotkaniu człowieka z drugim człowiekiem.

Poszukując źródła, autor *Filozofii dramatu* dostrzega kryzys wartości, kryzys aksjologii. Z tej racji stawia sobie za cel przywrócenie dobru i wartościom należytego miejsca. Do tego konieczne jest odmitologizowanie pojęcia dobra i wartości. Jest to możliwe poprzez doświadczenie spotkania. W *Myśleniu według wartości* Tischner, wskazując na proces odchodzenia od aksjologii, przywołuje słowa Heideggera: „Dziwne usiłowanie, by wykazać, że wartości są obiektywne, samo nie wie, co robi. Ogłaszając, że Bóg jest najwyższą wartością, poniża się istotę Boga. Myślenie według wartości jest tu i wszędzie największym bluźnierstwem, jakie można pomyśleć przeciwko byciu”¹⁸.

¹⁸ M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, wyb. i wstęp K. Michalski, przeł. K. Michalski [et al.], Warszawa 1977, s. 111, cyt. za: MWW, 507.

Postrzeganie Heideggera jako odrzucającego wartości ma głębsze znaczenie w odniesieniu do sporu o źródło metafizyki Kanta. Heidegger zauważa, że człowiek nie może rościć sobie pretensji do poznania nieskończonego, nieograniczonego, lecz jego metafizyka musi opierać się na dwóch źródłach, tj. formach naoczności i pojęciach, a między nimi istotną funkcję pełni wyobraźnia. Od czasów Kanta metafizyka straciła swoje odniesienie do dobra jako czegoś nieskończonego i zyskała wymiar ludzki. Heidegger odrzuca wszelkie określenie obiektywnej, ale również subiektywnej wartości. Dobra i wartości nie są pierwotnie subiektywne lub obiektywne, ale przede wszystkim moje¹⁹. Podobnie u Tischnera i Lévinasa odpowiedzialność za Innego jest zawsze moja. Trzeba podkreślić, że dzięki Heideggerowi i jego filozofii, szczególnie z wczesnego okresu, dokonała się zmiana w myśleniu o człowieku. Jednym z postulatów Heideggera, gdy zajmował się problemem „Ja jestem”, było odrzucenie analizy człowieka i jego natury z perspektywy przedmiotu. Człowiek musi być ukazany w swoim pierwotnym odniesieniu do tego, co go otacza, co go zajmuje, o co się troszczy. Także analiza dziejowości *Dasein* jest ukazaniem go z perspektywy nie tylko tego, co obecne, ale jego ekstatycznej jedności, tego, co jest czasem minionym (byłością), teraźniejszością oraz tym, czego oczekuje (przyszłość). W filozofii scholastycznej przy próbie zdefiniowania, kim jest człowiek, Heidegger umieszcza drugiego człowieka na poziomie ontologicznym, drugi jest moim współbyującym [*Mitdasein*] (współbytujący pojawia się jeszcze w wykładzie zatytułowanym *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie* [1924, GA 18], gdzie jest on traktowany jako wyróżniony byt równy mojemu *Selbst*), ale odniesienie do niego nie ma fundamentalnego znaczenia, jak w przypadku Lévinasa czy Tischnera²⁰. Dlatego Heidegger nie potrafi sięgnąć po istniejący między nami świat wartości, które dotyczą relacji między człowiekiem a człowiekiem.

Tischner zauważa jednak w filozofii Heideggera także pewien świat wartości. Piszę rzecz znaną:

Nawet „myślenie bycia” M. Heideggera nie wydaje się od tego wolne. Kluczowe pojęcia filozofii mają wyraźnie aksjologiczny wydźwięk. Czym jest np. „prawda” w formule „prawda bycia” jeśli nie jakimś „dobrem” człowieka? Czym jest „prześwit bycia”, jeśli nie jakimś „dobrem” człowieka? Czym jest „prześwit prawdy”, jeśli nie tym, co przeciwne mrokom? Czym głęboka i piękna symbolika domu, ojczy-

¹⁹ To przeświadczenie towarzyszy nie tylko Heideggerowi, ale i Tischnerowi.

²⁰ Odrzucenie pojmowania człowieka jako przedmiotu poznania, którego dokonał Heidegger, jest krokiem milowym w kierunku przedstawienia drugiego człowieka jako podstawy naszego odnoszenia się do siebie. Heideggerowskie „Ja jestem” nie potrafiło się przerodzić w pytanie o „Ty jesteś”. O ile jeszcze na poziomie filozofii życia było możliwe przejście w kierunku Ty, o tyle wraz z radykalizacją ontologii fundamentalnej stało się to niemożliwe. Niezależnie od Heideggera Buber przedstawia w podobnym czasie problem drugiego człowieka, czyli relację Ja–Ty. Heidegger pod wpływem Husserla nie potrafił przejść do relacji dialogicznej, mimo że jeszcze przed wydaniem *Bycia i czasu* dostrzega problem Innego [*Mitdasein*]. Wspominałem o tym podczas prezentacji recenzji Tischnera i odczytu Bernharda Caspera w trakcie Dni Tischnerowskich w roku 2001.

zny, pasterza bycia, za pomocą której Heidegger wydobywa nasze związki z istnieniem? (MWW, 511).

Opierając się na tych pytaniach, można dostrzec, że również u Heideggera ontologia ma wymiar aksjologiczny, chociaż przy bliższym wglądzie w jego filozofię aksjologia ta jest *de facto* agatologią. Tischner aksjologię w nowym ujęciu ukazuje przez prymat jaskini platońskiej. Aksjologia nie wskazuje na to, co mamy robić, ale na to, że jest coś, czego być nie powinno. Spór toczony wokół interpretacji Kanta opierał się na oddzieleniu tego, co być powinno, od tego, co jest, tj. rozumu teoretycznego od praktycznego. Tischner aspekt tego, co jest, a być nie powinno, włącza w perspektywę aksjologii i ontologii. Pytanie, które powstaje ze zderzenia tych rzeczywistości, niesie w sobie pojęcie dobra, tj. agatologii. Napięcie aksjologii i ontologii łączy ze sobą dobro. Filozofia Tischnera, chociaż posiłkuje się dekonstrukcją metafizyki w klasycznym ujęciu dokonaną przez Heideggera, opiera się na źródle filozofii, jakim są agatologia i aksjologia. Obydwa te pojęcia odnoszą się nieustannie do ontologii.

Podstawową funkcją tego, co agatologiczne, jest odsłanianie i problematyzowanie. Podobne jest do światła i do ciszy. Prawdziwe życie jest nieobecne. Stąd zdumienie i pytanie metafizyki: jak to możliwe? To, co agatologiczne, daje do myślenia. To, co aksjologiczne, ukazuje kierunki działania. To, co agatologiczne, sprawia, że samo istnienie staje się problemem. To, co aksjologiczne, ukazuje sposób ocalenia. To, co agatologiczne, wytrąca człowieka z dotychczasowego rytmu dnia i nocy, wtrąca w sytuację graniczną, w której wolność akceptuje lub odrzuca sama siebie, rozum chce lub nie chce być rozumem, sumienie wyrzeka się siebie lub przyznaje się do siebie. To, co aksjologiczne, jest przestrzenią działania wolności, rozumu i sumienia. Rozmiary tej przestrzeni zależą od poczucia mocy człowieka, stąd raz są mniejsze, a raz większe. To, co agatologiczne, budzi poczucie mocy i niemocy. Człowiek ma świadomość granicy człowieczeństwa (FD, 58).

Dzięki doświadczeniu spotkania stanowisko współczesnej ontologii jest jeszcze bardziej radykalizowane i przeniesione na poziom antropologii. Mam tu na myśli zarówno filozofię Emmanuela Lévinasa, jak i Józefa Tischnera. W tym sensie nie chodzi już o *Dasein*, lecz o człowieka, który napotyka drugiego człowieka. Dla Tischnera ontologiczny charakter ma ważne znaczenie ze względu na problem strachu i obawy, który wywołuje w człowieku. Zło ontologiczne nie jest jeszcze złem w pełnym tego słowa znaczeniu, ponieważ nie jest ono wystarczająco radykalne, nie dotyczy relacji człowieka z człowiekiem. Strach i lęk sprawiają, że jesteśmy nieszczęśliwi, ale zło wówczas jeszcze nie wnika do naszego wnętrza. Zło może wywoływać w nas zachwianie nadziei, lecz nadal jest jeszcze czymś zewnętrznym. Dopiero w obliczu drugiego człowieka i jego nadziei zło jest naprawdę złem. Staje się naszym złem poprzez pokusę i pożądanie. Do aksjologicznego wyboru ucieczki zamiast trwania dochodzi poprzez przyjęcie idei nadziei jako tego, co musi się spełnić „tu i teraz”. Ontologiczny charakter, rozdzielanie dobra od istnienia sprawiają, że człowiek potrafi się uwikłać w jeszcze bardziej radykalne zło, tzn. zło w horyzoncie dialogu.

Tischnerowskie Ja aksjologiczne zmierza ostatecznie ku agatologii (za sprawą lektury Balthasara, który nie poświęca wiele uwagi aksjologii, lecz ontologii i agatologii), ku horyzontowi agatologicznemu. Tadeusz Gadacz napisał, że ontologia w *Sporze o istnienie człowieka* prowadzi ostatecznie do agatologii²¹. To dobro, do którego dochodzi Tischner, nie jest tym samym, które występowało wcześniej jako światło, jako to, co daje do myślenia (MWW, 517-518), lecz raczej jako to, co przywraca porządek stworzenia, co usprawiedliwia człowieka, który doszedł do tego, że zło stało się jego złem, kategorią wewnętrzną jego Ja. Pokusiłbym się o stwierdzenie, że Tischner w *Sporze o istnienie człowieka* zmierza do jedności dobra i istnienia, przy czym podstawą tej jedności nie jest bycie, lecz dobro. Dobro ma moc wiążącą istnienie z sobą, z tym, co dobre. Koncepcja *Filozofii dramatu* wykluczała jedność bycia i dobra, dlatego potrzebny był czyn, działanie – horyzont aksjologiczny. Człowiek jest istotą, która się spełnia, realizuje się jako istota, która staje się Ja *aksjos* poprzez działanie. Czyniąc innym dobrze, człowiek sam staje się dobry; popadając w zło, dając się wciągnąć w zło, staje się człowiekiem, który je realizuje, a więc przyswajając sobie zło, staje się zły. Koncepcja dramatu oznaczała niepewność, możliwość porażki albo zwycięstwa. Ta dramatyczność, którą zaczerpnął Tischner od Schelera czy Marcela, łączy się z możliwością nadziei Jeana Naberta. Ukształtowanie aksjologii na napięciu między dramatycznością porażki i nadziei na zwycięstwo jest podstawowym horyzontem odpowiedzialności, odpowiedzi na zagadnienie drugiego człowieka. Ta relacja wnosi niepokój, ale i nadzieję. Włączaniu się w dialog, nawiązywaniu dialogu z drugim towarzyszy rozdzielenie dobra i bycia. Idea dobra zaszczipiona w zmysł etyczny, w rozumienie etyczne nie pokrywa się z rzeczywistością. To w tej perspektywie pojawia się zachwianie wzajemności relacji. Człowiek, obawiając się o siebie, wybiera własne pożądanie, twierdząc, że drugi nie jest godny usprawiedliwienia.

Heideggera uważa się przede wszystkim za filozofa, który swoje myślenie opiera na koncepcji prawdy jako nie-skrytości. Tymczasem koncentruje się on nie tylko na pojęciu prawdy bycia, ale także na wolności i odpowiedzialności. Ten ostatni termin pojawia się szczególnie często w trakcie analizy czasowości i dziejowości jestestwa, któremu chodzi o nie samo, w *Byciu i czasie* (por. BiC, 405). Termin „wolność” jest dla rozważania odpowiedzialności szczególnie istotny, w oparciu bowiem o bycie wolnym jestem odpowiedzialny. Heidegger, chociaż posługuje się pojęciem odpowiedzialności czy sumienia, nie odnosi ich do relacji międzyludzkiej, tj. do relacji między mną a drugim, którego spotykam na swej drodze. Dlatego Tischner dostrzega u Heideggera poczucie samotności. Ta interpretacja jest nie tyle wynikiem analizy współbycia u Heideggera, ile odczytywaniem Heideggera przez pryzmat filozofii Innego, tzn. dzieł Lévinasa. Stąd wydaje się konieczne oddzielenie wczesnych prac Tischnera, pozostających pod wpływem szkoły fenomenologicznej Ingardena, a w nim problemu Ja transcendentalnego, od tekstów powstałych po wnikliwej lekturze Lévinasa. Obecnie postrzega

²¹ Por. T. Gadacz, *Bóg w filozofii Tischnera*, „Znak” 2001, nr 3 (550), s. 29n.

się filozofię Tischnera przez pryzmat dzieł poświęconych problematyce aksjologii oraz agatologii. Bez wątpienia Tischner ugruntowuje swoje myślenie na ontologii, lecz nie po to, aby na niej poprzestać, lecz aby ukazać ją wewnątrz analizy aksjologicznej i agatologicznej. Inaczej mówiąc, Tischner jest myślicielem, który (jak Heidegger) poszukuje podstawy naszego myślenia. Podejmując problem ontologiczny na poziomie sceny (por. FD, 14-18; MWW, 371n), ukazuje jej pierwotne znaczenie, w którym ontologiczne zapytywanie staje się pytaniem o dobro. Nie chodzi jednak o stwierdzenie, że filozofia Tischnera jest ontologią, lecz że jego myślenie opiera się na pytaniu ontologicznym i pytaniu o podstawę. Tischner w rozprawie *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*, jak i w *Fenomenologii świadomości egotycznej* rozpatruje także problem Ja osamotnionego. Patrzy on na filozofię z perspektywy analizy czystej świadomości, a w niej odsunięcia na plan dalszy zagadnień drugiego. Może właśnie dlatego we własnym projekcie koncentruje się na dialogu, odrzuciwszy uprzednio problem istnienia, i pozostawieniu czystego Ja transcendentalnego. Ta droga Tischnera jest podążaniem za fenomenologią Ingardena, która później zamieni się na filozofię dialogu. Na gruncie rozważań fenomenologicznych Tischner uzna, że ontologia Heideggerowska ogranicza się jedynie do ukazania szczęścia i nieszczęścia człowieka w horyzoncie sceny. Sam Tischner zmierza ku aksjologii.

Heidegger w odróżnieniu od Tischnera porzuca czysty podmiot świadomości i skupia się na problemie bycia [*Sein*]. Zauważa, że jego własna filozofia jest jedynie powrotem do podstawowego pytania, które stawiano w starożytności, a nie odpowiedzią. Wielu trudności przysparza fakt, że często rozumie się ontologię jako taką dziedzinę filozofii, która opierając się na pytaniu o bycie, odrzuca przy tym pytanie o wartości i dobro. Stąd bierze się oddzielenie agatologii jako nauki o dobru od ontologii jako nauki o byciu. Wydaje mi się, że taka redukcja prowadzi donikąd i wynika z konieczności znalezienia alternatywy dla dobra... lecz czy alternatywą dla dobra jest istnienie? Już nawet powierzchowne przyglądnięcie się temu problemowi budzi zdziwienie, że istnienie może być traktowane jako negacja dobra i wartości. Chodzi jednak o to, że ontologia jest środowiskiem, w którym dochodzi do spotkania z drugim człowiekiem. Tischner nazywa to filozofią sceny²². Ontologia nie jest przeciwieństwem agatologii; ich relacja opiera się raczej na stosunku komplementarności albo tożsamości. Heidegger, powracając do Arytotelesa i Kanta, utrzymuje, że bycie i dobro są nie tyle komplementarne, ile raczej ze sobą tożsame. Dla Tischnera istnienie i wartości nie są przeciwstawne, lecz komplementarne. Ten wzajemny stosunek ujawnia rozumienie

²² „[...] scena nie może być sceną wyłącznie dla mnie, lecz musi być równie sceną dla innych. I w tym właśnie dążeniu daje o sobie znać fundamentalna świadomość obecności drugiego człowieka. Inny człowiek okazuje się bliski, bliższy niż scena. Jest obecny zanim jeszcze pojawi się na scenie jako ten, kogo spotykam. Jest obecny jako ukryta siła, która domaga się wspólnej płaszczyzny, drogi, miejsca. Ponieważ scena ma być nie tylko dla mnie, lecz również dla innych, musi być zbudowana z czegoś, co ma sens ogólny, co przez wszystkich musi być uznane jako będące naprawdę. Gdyby bowiem nie było sceny, nie byłoby miejsca spotkania” (FD, 17).

odpowiedzialności. *Filozofia dramatu* Tischnera wskazuje na konieczność zestawienia filozofii sceny ze spotkaniem człowieka. Rzeczywiście Heidegger relację między ludźmi depersonalizuje, ale odrzuca postulat sprowadzania człowieka do rzeczy, Tischner zaś przeciwnie – wprowadza do ontologii wymiar antropologiczny. Spotkanie nie jest spotkaniem między bytami, lecz między człowiekiem a człowiekiem. Do spotkania potrzebna jest jednak scena, a może coś więcej niż tylko scena, tzn. nasze odniesienie do tego, co zewnętrzne. Tischner przewrotnie nie tylko utrzymuje filozofię Heideggera na poziomie sceny, lecz także odnosi się do konieczności bycia sobą (chcienia-posiadania-sumienia)²³ oraz rozpoczynania myślenia. Te dwa określenia zwierają się w pojęciu wolności, dzięki której możemy mówić o skierowaniu się ku wartościom.

Heidegger dochodzi do ontologii fundamentalnej, rozpoczynając od zagadnienia Ja w filozofii życia. Zaprezentowany przeze mnie problem otwartości prowadzi ostatecznie do ontologii fundamentalnej i zestawienia ze sobą czystego rozumu teoretycznego z rozumem praktycznym. Dlatego Heidegger sięga po Kanta. Odrzuca on jednak antropologiczny charakter jego filozofii i koncentruje się na byciu. Heidegger dochodzi do ontologii, ratując ją poniekąd od technicznego traktowania człowieka i nauki²⁴. To przedsięwzięcie Heideggera oznacza porzucenie świata opartego na relacji podmiot–przedmiot i zbudowanie własnej koncepcji, której podstawą jest możliwość-bycia ugruntowana na podstawowym odnoszeniu się Ja [*Ich*] do siebie [*Selbst*]. Dlatego pojęcie odpowiedzialności u Heideggera pojawia się na poziomie ontologii i wyraża się w pytaniu o własne bycie stawianym przez jestestwo. Tischner, wychodząc od fenomenologii, dostrzega konieczność uwzględnienia filozofii Husserla i Heideggera, lecz dla niego fundamentem filozofii, ale także odpowiedzią na postawione pytanie ontologiczne o prawdę bycia, jest ugruntowanie ontologii na agatologii i aksjologii. Poprzez powiązanie filozofii sceny z filozofią człowieka ontologia zyskała nową podstawę. Nie należy jej traktować jako konkurencji dla agatologii i aksjologii, lecz jako pewien konglomerat oparty na etycznym wezwaniu drugiego, który poprzez wybranie mnie potwierdza moją tożsamość. Konieczne jest zatem podkreśle-

²³ „Sumienie to zew troski z nieswojości bycia-w-świecie, który pozywa jestestwo ku najbardziej własnej możliwości bycia winnym. Odnosnym rozumieniem wezwania okazała się wola-posiadania-sumienia” (BiC, 406).

²⁴ Heidegger, koncentrując się na tym, co źródłowe, porzuca relację opartą na odróżnieniu podmiotu od przedmiotu, a także samą relację pomiędzy nimi. W pytaniu o to, co źródłowe, dostrzeże Ja i jego bycie sobą, a także rzeczy, które są poręczne oraz współbytujących, którzy żyją w podobny sposób co Ja. Powiązanie *Dasein* z własnym byciem sprawi, że Heidegger nie będzie potrafił skoncentrować się na relacji dialogicznej, którą przedstawia Buber w 1923 roku. Heidegger przyczynił się do oddzielenia człowieka od świata przedmiotów na początku swojej drogi filozoficznej. Stwierdza, że człowiek nie jest substancją, lecz egzystencją (WFLD, 179). *Dasein* nie ma rodzaju bycia *Seinsart*, lecz sposób bycia (WFLD, 203). Heidegger, analizując problem poręczności, sprzeciwia się reifikacji człowieka, podobnie jak w przypadku swej późniejszej filozofii, w której będzie się starał przedstawić problem myślenia bycia. Zarzuci on filozofii i nauce, że przez techniczne traktowanie człowieka przyczyniły się do zapominania o myśleniu bycia.

nie, że filozofia prezentowana przez Tischnera, mimo że przekierowuje ontologiczne pytanie o podstawę na człowieka i jego relację z drugim człowiekiem, nie porzuca jednak ontologii. Myślenie Tischnera należy traktować jako oparte na relacji ontologiczno-agatologicznej²⁵, tzn. na pojęciu dobra i jego związku z istnieniem, które ukazuje się nie w spotkaniu dwóch *Dasein*, lecz w relacji etycznej z innym człowiekiem. Dowodzenie prawdziwości tego poglądu można oprzeć na *Myśleniu według wartości*²⁶ i *Filozofii dramatu*, gdzie Tischner łączy ze sobą filozofię sceny i filozofię człowieka oraz twierdzi, że nie można porzucić przestrzeni sceny, na której odbywa się dramat. W rzeczywistości kontynuacja filozofii człowieka konstytuującej się w spotkaniu przeradza się w pytanie o aksjologię, o wartości. Wyrosłe z koncepcji ontologicznej wykraczanie poza siebie (transcendowanie) znajduje swoje źródło i zarazem podstawę w epifanii twarzy i wybraniu mnie przez Innego. Aksjologia i problem polityki jawią się dopiero w oparciu o przyjętą agatologię. Tischner dużo czasu poświęca problematyce aksjologicznej. Myślenie polityczne określa jako zrozumienie procesów społecznych, które dzieją się współcześnie. Czy jednak agatologia nie przeradza się w aksjologię? Czy stosunek między agatologią i aksjologią jest podobny do relacji pomiędzy ontologią a agatologią i także świadczy o ich komplementarności? W gruncie rzeczy Tischner rozważa problem aksjologii poprzez pryzmat zła, które wyrządzamy innym. Rozpatruje problem spotkania poprzez uprzedmiotowienie i nadużywanie człowieka, które wynikają z przerwane dialogu między ludźmi. Aksjologia stanowi trzon jego filozofii, lecz jej podstawą jest pojęcie dobra. Zło jest tylko pewnym fenomenem, zjawiskiem, natomiast dobro jest źródłem i podstawą naszego istnienia. Człowiek jest z natury dobry, dopiero przez uwiedzenie złem podejmuje decyzję, która jest zaprzeczeniem jego wolności. Tischner – co jest jednak pewnym fenomenem – do aksjologii wprowadza wątki egzystencjalne i ontologiczne, jak „zew-sumienia, które woła, aby się chciało chcieć”, lęk, nastrój²⁷, poczucie upadku i powracanie do siebie. Naturalną podstawą człowieka są jego dobro i wolność.

²⁵ Taki sposób myślenia przypisuje Tischner Balthasarowi (SOIC, 329); wydaje się jednak, że ta perspektywa dotyczy także jego własnej myśli. Czy w *ordo salutis*, które jest uwieńczeniem filozofii Tischnera, odwołuje on do aksjologii i agatologii, czy również do ontologii? W *ordo salutis* aksjologię włącza Tischner w horyzont agatologiczny (por. SOIC, 337; problem agatologii i ontologii por. SOIC, 325).

²⁶ „Myślenie radykalne, które usiłujemy opisać, łączy w sobie agatologiczne z tym, co aksjologiczne. Znaczy to, że jest ono nie tylko podstawą wszelkiej nauki o tym, co jest, podstawą ontologii, lecz również podstawą możliwej polityki” (MWW, 23).

²⁷ Nastrój jako melancholia w dramacie Wyspiańskiego zostaje omówione przez Tischnera w tekście *Chochół sarmackiej melancholii* (ŚLN, 15n). Tischner w odniesieniu do symbolu zagubionego rogu zauważa, że myślenie to prowadzi do stwierdzenia *ens et bonum convertuntur* (ŚLN, 18n). To jednak nie *ens*, ale *esse* łączy się z byciem-dobrym. Dla Heideggera nastrój wskazuje na położenie jestestwa jako bycia-w-świecie. Nastrój u Tischnera także jest związany z przeżywaniem czasu jako napięcia między przyszłością i przeszłością: „Melancholia jest rozpaczą, która nie zdążyła dojrzeć. Różnica wynika z czasowości. Czas rozpacz jest czasem bez jutra. Czas

Myślenie według wartości, odpowiedzialność nie jest odnoszeniem siebie do prawa moralnego, lecz moim stosunkiem do drugiego człowieka. To doświadczenie nie jest przeszłością, która minęła i o której możemy mówić z perspektywy czasu, a wydarzeniem, które na naszych oczach się konstituuje.

W spotkaniu osiągamy żywą naoczność tragiczności bytu, spotkanie otwiera agatologiczny i aksjologiczny horyzont istnienia. Spotkanie jest wydarzeniem i jako wydarzenie stanowi pewne *a posteriori*: zaczyna się ono od doświadczenia. Zarazem jednak jest ono możliwe dzięki jakiemuś idealnemu *a priori*, które rządzi z ukrycia jego przebiegiem i które jest wcześniejsze niż ono (MWW, 521).

Wymiar aksjologiczny i agatologiczny odsłania nam problem dramatu i odpowiedzialności za Innego. Filozofia Heideggera nie jest filozofią dramatu, bo redukuje odpowiedzialność do mojej relacji z własnym byciem, a dramat odbywa się przecież w przestrzeni aksjologicznej i agatologicznej. W *Sporze o istnienie człowieka* jednak perspektywa odpowiedzialności się odwraca, tzn. doświadczenie odpowiedzialności jako *imputatio* sprawia, że potrzebuję usprawiedliwienia. Nikt mnie nie potępił, lecz zrobiłem to sam. Jestem potępiony, bo moje życie straciło sens. Jestem zły, ponieważ uległem pokusie i porzuciłem drugiego człowieka. Skoro popełniłem zło, jestem zły. Dopiero na poziomie wartości religijnych – używając terminologii i klasyfikacji Schellera – aksjologiczne działanie musi powrócić do pierwotnej jedności. To nie istnienie jednak usprawiedliwia dobro, lecz dobro istnienie. Wybranie i usprawiedliwienie jest zindywidualizowaniem, przywróceniem wolności i tożsamości, która umożliwia ofiarowanie się drugiemu człowiekowi.

melancholii jest czasem degradującego się jutra” (ŚLN, 19). Tischner zwraca uwagę, że porzucivszy treść świadomości, dochodzimy do pogłębionej analizy, która wyraża się w substancji w czasie konstituowania się egzystencji duszy chochoła (ŚLN, 22). Odwołuje się tu do pojęcia egzystencjału występującego u Heideggera. Melancholia opiera się nie na wolności, lecz na przypadku. Jest ona negacją w akcie wiary i niewiary (ŚLN, 24).

Rozdział II

Ontologiczny i antropologiczny wymiar sumienia – przekazywanie [*Überantworten*] a odpowiedzialność

Analiza horyzontu ontologicznego i agatologicznego ujawniła rozbieżność między poglądami Heideggera i Tischnera, mimo że Tischner posługuje się pojęciem ontologii we fragmencie tak o faktyczności zła, zaciąganiu winy na siebie, jak i o porządku zbawienia. Ciekawym spostrzeżeniem rzucającym światło na rozumienie ontologii jest stwierdzenie Stefana Świeżawskiego w artykule zatytułowanym *Jedna nas tęsknota gnała*, który stanowi przemówienie z okazji wręczenia Nagrody im. Tischnera, na temat podejścia autora *Filozofii dramatu* do metafizyki klasycznej: „Myślę z wielkim wzruszeniem o ks. Józefie Tischnerze i o tym, że gdyby bliżej poznał św. Tomasza, a ja – Kanta czy Husserla, na pewno głęboko byśmy się odnaleźli”²⁸. Świeżawski mówi tu nie tyle o poglądach filozoficznych, które różnią go od Tischnera, co o myśleniu o samej filozofii, sięganiu głębi filozoficznej. Widzi tu stanowisko Tischnera i swoje na gruncie myśli Mikołaja z Kuzy i jego *coincidentia oppositorum*. Polemika Tischnera z filozofią św. Tomasza z Akwinu jest silnie osadzona na poglądach Kanta i Husserla i dotyczy koncepcji człowieka, tzn. jest próbą odpowiedzi na pytanie o to, kim jest człowiek. Tischner odrzuca myślenie o człowieku jako istocie składającej się z duszy i ciała oraz fundamencie współczesnej filozofii i zakłada, że podstawowym problemem antropologii jest przedstawienie więzi między człowiekiem i wartościami. W *Sporze o istnienie człowieka* powraca jednak do ukazania problemu duszy i ciała, lecz już z innej perspektywy, tzn. przedstawia ten problem w horyzoncie wartości. Nie chodzi jednak o same wartości, lecz o fakt, że przy ich realizowaniu uwydatnia się problem tła *Ja aksjos*. Tischner porzuca ostatecznie pytanie o wartości i przedstawia problem dobra jako ich podstawy. Staje się to widoczne w *Sporze o istnienie człowieka*. Heidegger

²⁸ S. Świeżawski, *Jedna nas tęsknota gnała*, [w:] *Pytając o człowieka*, s. 156.

swoją ontologię fundamentalną konstruuje natomiast w polemice z filozofią życia. Stawiając pytanie o bycie, odrzuca ostatecznie antropologię jako naukę, ponieważ wymaga ona ugruntowania ontologicznego. Dla Tischnera droga jest odwrotna: zmierza od fenomenologii Husserla i podąża ku Ja aksjologicznemu, które znajduje wsparcie w filozofii dialogu, ponieważ Tischner nie dostrzega potencjału potrzebnego do rozwinięcia relacji z drugim człowiekiem na gruncie samej fenomenologii. Dostrzega jednak, że z czasem filozofia Husserla daje asumpt do zajęcia się problemem drugiego człowieka, lecz nie stanowi to istoty myślenia fenomenologicznego. Heidegger, przyjmując bycie bytu za kluczowy problem i budując ontologię fundamentalną, odchodzi od filozofii życia, a także od szukania siebie [*Selbst*] na poziomie antropologii i zmierza do wypracowania koncepcji ontologicznej, gdzie zamiast *Selbst* pojawia się *Selbstsein*. Interesując się filozofią życia, Heidegger wypracowuje pojęcie otwartości. Bycie sobą odsłania się w swojej otwartości. W *Byciu i czasie*, a przede wszystkim w *O istocie prawdy* otwartość staje się synonimem prawdy jako nie-skrytości oraz wolności jako pozwolić-być. Zarówno w *Byciu i czasie*, jak i w *O istocie prawdy* czy *O istocie podstawy* Heidegger stosuje różne określenia na otwartość, począwszy od *Erschliessung*, *Entschlossenheit* w pierwszym z wymienionych dzieł, a skończywszy na *Offenheit* w drugim i trzecim. W tych ostatnich dziełach na określenie wolności pojawia się „pozwolić-być” [*Sein-lassen*], które też nosi znamiona otwartości. U Tischnera pozwolić-być przeradza się pod wpływem Marcela w pozwolić-być drugiemu człowiekowi. Heidegger odchodzi od antropologii, podobnie jak od teologii jako podstawy do analizy filozoficznej. Pewne pojęcia, jak dziejowość, otwartość, troska – pomimo odrzucenia poglądów antropologicznych i teologicznych – pojawiają się w ontologii fundamentalnej. Tischner czerpie z nich inspiracje. Do takich pojęć należą już wspomniane troska i dziejowość, ale także trwoga i lęk czy nastrojenie. Tischner widzi w nich zjawiska badane przez antropologię. Jest to możliwe dzięki rozumieniu przez niego Heideggerowskiego *Dasein* jako bytu przytomnego. Tischner na swój sposób antropologizuje pojęcia ontologiczne Heideggera. Dostrzega w myśli Heideggera wartość dla antropologii, mimo że jego filozofia nie jest dla niego antropologią. Tischner stwierdza: „Heidegger wniósł istotny wkład do współczesnego rozumienia człowieka” (FCz, 65).

Tischner szuka odpowiedzi na pytanie o to, kim jest człowiek, pochylając się nad myślą Heideggera. Szczególnie bliskie Tischnerowi, którego rozumienie antropologii jest pokrewne etyce Schelera, są Heideggerowskie pojęcia troski i trwogi. Ujmuje je z perspektywy bycia-ku-śmierci. Dla Tischnera śmierć ma wymiar religijny; szuka tego wymiaru także w filozofii Heideggera. Dzięki Heideggerowi myśl antropologiczna Tischnera odchodzi od próby definicji człowieka przez pryzmat związku między duszą i ciałem i stawia pytanie o „jak” [*wie*] człowieka. Tischner przyjmuje analizę fenomenologiczno-hermeneutyczną, lecz człowiek zawsze będzie dla niego substancją, w odróżnieniu od jestestwa Heideggera. Przedstawiając problem człowieka, Tischner uży-

wa Heideggerowskich kategorii, jak troska, trwoga, dziejowość i czasowość, właściwy i niewłaściwy sposób bycia człowieka, który ma dla niego szczególne znaczenie w kontekście kluczowego pojęcia, jakim jest wolność. Rozumienie wolności u Tischnera wyrasta z konfrontacji z Heglem i jego *Fenomenologią ducha*. Szczególnego znaczenia nabiera natomiast filozofia Heideggera i jego pojęcie wolności w nawiązaniu do prawdy bycia. Fenomenologia Husserla wpłynęła na ukształtowanie się filozofii Tischnera i Heideggera, jednak dla Tischnera Ja pojmowane jest jako substancja duchowo-cieleśna. Inaczej niż w przypadku myśli tomistycznej substancja duchowo-cieleśna nie jest dla niego przedmiotem analizy, lecz wewnętrznym doświadczeniem bytu świadomego, jakim jest człowiek w relacji z drugim człowiekiem. Ogólnym problemem antropologii jako ontologii jest to, że nie ma w niej miejsca na drugiego człowieka. Dlatego Tischner wskazuje na fakt, że filozofia Heideggera pozbawiona jest doświadczenia dobra. Ponieważ nie posiada ona odniesienia do drugiego człowieka, odpowiedzialność nie może w niej ukazać się w sposób źródłowy. Tischner wspomina także, że filozofia ta jest nieodpowiedzialnością. U Heideggera bowiem najpierw pojawia się odpowiedzialność, a dopiero potem wina. W tym sensie Tischner zarzuca mu, że jego odpowiedzialność pozbawiona jest wymiaru agatologicznego. Dla Heideggera, jak mogliśmy się przekonać podczas analizy *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (GA 18), dobro jest dobrem przedteoretycznym i wiąże się pierwotnie z byciem. Dowodzenie to oparł Heidegger na rozumieniu dobra przez Arystotelesa. Tischner ocenia go z perspektywy odpowiedzialności w kontekście agatologiczno-aksjologicznym, lecz ta perspektywa zmienia się, gdy filozof opiera swoje przemyślenia na agatologii. Analiza Tischnera zawiera w sobie również ontologię w sensie scholastycznym, ale także w sensie heideggerowskim. Widać to dobitnie w jego dziele zatytułowanym *Spór o istnienie człowieka*.

Kluczowym problemem wskazującym na specyficzny charakter odpowiedzialności u Heideggera – jak zauważa Tischner – jest stosunek winy do odpowiedzialności. Dla Heideggera fundamentem jest odpowiedzialność i dopiero na niej budowana jest wina. Stanowisko Tischnera nie jest w tym sensie jednoznaczne. Jacek Filek w swojej książce o odpowiedzialności w XX wieku wskazuje, że w filozofii dialogu najpierw występuje wina, a później odpowiedzialność za nią. W takim sensie filozofia Tischnera ugruntowana jest z jednej strony na odpowiedzialności jako fundamencie (pierwotna odpowiedzialność), wówczas odpowiedzialność rozumiana jest jako dialog człowieka z człowiekiem, z drugiej zaś strony – na gruncie odrzucenia pierwotnej odpowiedzialności za drugiego. Zdradzając drugiego, wchodzimy w krąg odpowiedzialności jako przypisania mu odpowiedzialności za popełniony czyn. Pierwotne rozumienie odpowiedzialności jako *responsio* towarzyszy Tischnerowi podczas pisania pracy o egotyczności, a także w pierwszej części *Filozofii dramatu*, gdy rozważa on horyzont obecności drugiego człowieka. Analiza prac Dostojewskiego i Szekspira odwraca porządek wywodu; to, co było dotychczas konstruowaniem struktury Ja w jego relacji z drugim, staje się prezentacją przyjmowania na siebie winy i odpowiadania za zło jako przypisania sobie odpowiedzialności za nie. W przypadku tej drugiej odpowiedzialności człowiek

odkrywa swoją naturę i swój dramat. Tischner w trakcie opisywania mechanizmu dochodzenia do zła wskazuje na lęk, strach jako zło ontologiczne, które wprowadza do myślenia ludzkiego niepokój. Także zło dialogiczne ma w sobie element ontologiczny, człowiek myli porządk: ziemia obiecana jest w pierwszym rzędzie obiecaną dla kogoś zamiast obietnicą czegoś, tzn. ziemi. W analizie kuszenia człowieka także pojawia się ontologia. Dzieje się to jednak z perspektywy podstawowego problemu poruszanego przez Tischnera, jakim jest ukazanie w nowy sposób relacji, więzi między człowiekiem a człowiekiem. Uwieńczeniem przyjmowania na siebie zła jest poczucie potępienia. Jest ono skutkiem winy, odpowiedzialności za czyn. Tischner sięga po Kierkegaarda i jego pojęcie potępienia, które ma charakter egzystencjalny, jest ono skutkiem przyjęcia, że każde istnienie musi być usprawiedliwione. W *Sporze o istnienie człowieka* Tischner pokazuje jeszcze bardziej radykalne zło, zło demoniczne, stąd potrzeba ukazania natury człowieka z jego skłonnością do dobra i zła. Ten na wskroś kantowski pomysł oznacza konieczność namysłu nad naturą człowieka. Tischner analizuje cielesność i duchowy charakter człowieka. W nim *expressis verbis* pojawia się pojęcie odpowiedzialności i gry. Tischner interpretuje naturę człowieka nie w sposób właściwy Heideggerowi i jego pojęciu *ousia*, lecz w oparciu o ciało i duszę. Zło musiało się ucieleśnić, zmaterializować. Tak zło, jak i usprawiedliwienie potrzebuje ciała. Dopiero po ukazaniu natury człowieka i zła Tischner wskazuje na porządek zbawienia odwracającego ruch odpowiedzialności, tzn. wybierając człowieka, umożliwia mu ono powrót do siebie, do swojej natury, w którą wpisane jest bycie z Innym jako fundament własnej tożsamości.

Tischner powraca do pierwotnego stanu odpowiedzialności, do *responsio*, w którym człowiek doznaje dobra, powraca do dobra, istnienie jest usprawiedliwione przez dobro. W usprawiedliwieniu odpowiedzialność w horyzoncie ontologiczno-agatologicznym (spór Lévinasa z Heideggerem), jak również agatologiczno-aksjologicznym staje się agatologiczno-ontologiczna. Wybranie Boga zwraca człowiekowi pierwotną harmonię bycia i dobra. Różnica polega jednak na tym, że punktem wyjścia w *Filozofii dramatu* był porządek, w którym bycie stawało się kluczowym zagadnieniem dla filozofii, w *Sporze o istnienie człowieka* porządek się odwraca – to nie bycie usprawiedliwia dobro, lecz dobro istnienie. Może się tu pojawić problem z wykładnią ontologii u Tischnera i Heideggera. Rozumienie tego, co agatologiczne – podobnie jak fakt, czym jest dla Tischnera ontologia – w poszczególnych dziełach nie jest jednoznaczne. Tischner zajmuje się ontologią w różnym kontekście. Można mu zarzucić, że jest w tym niekonsekwentny, lecz zdaniem Stefana Świeżawskiego nie chodzi o poglądy, ale o „myśl o samej filozofii” – w tym przypadku o antropologię – która sprawia, że dla Tischnera metafizyka w klasycznym tego słowa znaczeniu, jak i ontologia Heideggera są równie atrakcyjne.

Bycie istotą dramatyczną konstituuje się dopiero w relacji między człowiekiem a człowiekiem, ale także między Bogiem i człowiekiem. Tischner w *Filozofii dramatu* podkreśla, że dramat opiera się na relacji między dwiema osobami, lecz do-świad-

czenie²⁹ o kimś wobec kogoś dokonuje się, gdy pojawia się trzeci jako uczestnik spotkania. Oprócz spotkania Innego fundamentalne znaczenie ma tu fakt, że człowiek jest istotą wolną. Myślenie o wolności nie ogranicza się u Tischnera do podejmowania decyzji wobec prawa moralnego, lecz zasadza się na stosunku człowieka do drugiego człowieka wobec trzeciego. Dobro i zło wydarzają się w relacji personalnej między dwoma absolutnie od siebie odseparowanymi uczestnikami spotkania. Dla Heideggera pojęcie dobra nie ma wydźwięku antropologicznego, lecz oznacza odnoszenie się jestestwa do własnego bycia. Różnicę w zapatrywaniu się na odpowiedzialność dobrze ilustruje odmiennosc znaczeń terminów *Verantwortung* oraz *überantworten* w języku niemieckim. Odpowiedzialność jest przekazaniem, powierzeniem się Innemu, ale także powierzeniem się Innemu mnie. *Überantworten* jest też rodzajem przekazania się, lecz skierowane jest ku mojemu własnemu byciu. Droga Heideggera do ontologii prowadzi przez antropologię, filozofię życia. Dopiero wskazany przeze mnie w pierwszej części stosunek do filozofii życia wiedzy Heideggera ku otwartości, a później ku prawdzie bycia.

Początkowa droga Heideggera wychodząca od analizy fenomenologii religii, a także skłanianie się ku filozofii życia, wskazuje na charakter odpowiedzialności jako otwartości. Dopiero przejście ku prawdzie bycia sprawia, że otwartość ta staje się domeną mojego Ja. Aby móc przejść do ontologii fundamentalnej, Heidegger nawiązuje do neokantyzmu i zwrócenia się na nowo do filozofii Kanta, dla której podstawą wszelkiej moralności jest poziom epistemologiczny. Idąc za postulatem Husserla z *Badania logicznych*, stawia pytanie o poznanie przez pryzmat bycia. Ma to kluczowe znaczenie dla Heideggera, ponieważ doprowadza jego wcześniejsze przemyślenia filozoficzne do ostatecznej postaci, tj. do powiązania dobra z byciem, w którym *Dasein* staje się coraz bardziej bierne. Zamiast analizy siebie pojawia się bycie sobą [*Selbstsein*], które przede wszystkim zmierza w kierunku prawdy bycia, a *Dasein* staje się tylko jej strażnikiem. W *Byciu i czasie* pojawia się z jednej strony otwartość, z drugiej prawda bycia, która jest wiernością sobie. Dla Heideggera odpowiedzialność konstytuuje się zanim mogę odpowiadać za coś, za jakąś winę. To przesunięcie starałem się ukazać w pierwszym rozdziale, pokazując rezygnację Heideggera z pojęcia winy w sensie aksjologicznym. Proces ten następował u Heideggera długo, aż przybrał ostatecznie charakter najbardziej radykalny w twierdzeniu, że nie można mówić o aksjologii bez bluźnierstwa wobec niej. To stanowisko Heideggera wynika z podjęcia postulatów zawartych w *Badaniach logicznych* oraz w *Ideach I*. Uwieńczeniem tego problemu

²⁹ Doświadczenie pojawia się u Heideggera w zbiorze *Znaki drogi* jako *er-fahren* (ZD, 20). Sens u Heideggera jest zdecydowanie inny niż u Tischnera. U Tischnera bowiem doświadczenie fenomenologiczne ostatecznie prowadzi do doświadczenia rozumianego jako otwieranie się na Boga. Bóg się człowiekowi objawia. Por. T. Gadacz, *op. cit.*, a także FW 409. Heidegger rozumie doświadczenie z perspektywy wydarzania się prawdy, otwierania się na prawdę bycia, dla Tischnera doświadczenie także jest pierwotną otwartością, ale dotyczy relacji międzyludzkiej.

jest analiza Kanta z perspektywy dobra na poziomie bycia. Heidegger nie deprecjonuje dobra na poziomie relacji z drugim człowiekiem, lecz umieszcza je w świecie *Dasein*. Niesłusznie uznaje się, że stanowisko Heideggera wyklucza innego człowieka. Nowa metafizyka, jaką miała być ontologia Heideggera, włącza drugiego człowieka, lecz niecałkiem fundamentalnie. Pierwotnym odniesieniem, w którym pojawia się odpowiedzialność, jest moje bycie-w-swiecie, odnoszenie się do własnego bycia, co znaczy, że człowiek jest odpowiedzialny, czy jest tego świadomy, czy nie.

Jacek Filek w rozprawie zatytułowanej *Ontologizacja odpowiedzialności* proponuje posłużyć się terminem *Entsprechen* w celu oddania sensu odpowiedzialności³⁰. Powołuje się na przykłady zaczerpnięte m.in. z *Zollikoner Seminare* (1959-1969) czy z *Listu o humanizmie* (1946). Te wykłady oraz list do Jeana Beaufreta należą do późniejszych dzieł Heideggera. Filek podkreśla, że Heidegger zamiast pojęcia *Verantwortung* używa *Entsprechung*, aby przedstawić problem odpowiadania. W moim przekonaniu taka interpretacja jest słuszna w przypadku dzieł powstałych po roku 1930, kiedy Heidegger wygłosił wykłady *O istocie prawdy*. Jak zwróciłem uwagę w pierwszym rozdziale pierwszej części w trakcie prezentacji tego dzieła, pojawia się tam problem ek-sistencji i in-sistencji. Wolność jest tym, co się wydarza, co mnie ogarnia. Będąc w świecie, jestem tym, który przekracza swoje Ja [*Ich*]. W dziele tym Heidegger nie tylko porzuca myślenie o człowieku, ale również o *Dasein*. *Entsprechung* jest właśnie pojęciem, które w konfrontacji z koncepcją prawdy i wolności jawi się jako coraz bardziej odległe od człowieka. Tu już nie chodzi o odpowiedzialność moją, lecz o to, co mnie ogarnia, jest coraz bardziej osobowe, indywidualne. Powoływanie się na te późniejsze dzieła Heideggera powoduje, że pomija się podstawę jego myśli, jaką jest pytanie o „Ja jestem”, o przedteoretyczny charakter filozofii i jej źródło antropologiczne. Dlatego w odróżnieniu od propozycji Filka sugerowałbym raczej pojęcie *Überantworten*, którego Filek także używa, lecz w innym kontekście: przy wykładni odpowiedzialności u innych filozofów. Chciałbym się wytłumaczyć z terminologicznego odróżnienia *Entsprechung* i *Überantworten* na przykładzie próby definicji odpowiedzialności jako *Verantwortung*. Słowa *Verantwortung* (odpowiedzialność), jak i *Überantworten* (przekazywanie, ofiarowanie się) zawierają w sobie termin *antworten*. Stanowi on trzon obu pojęć i ich znaczeń. *Antworten* oznacza „udzielać odpowiedzi, dać odpowiedź, odpowiedzieć”. Oba słowa odnoszą się zatem do sfery mowy. Przekazywać i być odpowiedzialnym odsyła do pierwotnej mowy, ale i troski jestestwa o własne bycie. Pociągnąć do odpowiedzialności oznacza zadać pytanie i oczekiwać w konsekwencji na odpowiedź. Przed kim jednak odpowiadamy, kim jest ten, przed którym stoimy, aby udzielić odpowiedzi? Czy jest on trybunałem? Kim jest trybunał? Można odpowiadać za siebie, a także odpowiadać za Innego. *Verantwortung* jest jednak u podstawy apologią, bowiem oznacza bycie pociągniętym do odpowiedzialności za coś. Apologia jest obroną wobec

³⁰ Por. J. Filek, *Ontologizacja odpowiedzialności. Analityczne i historyczne wprowadzenie w problematykę*, Kraków 1996, s. 209.

oskarżenia. Aby odpowiadać za coś, bronić stanowiska, trzeba je najpierw przyjąć za swoje, tzn. przyjąć na siebie odpowiedzialność za coś – *Verantwortung für etwas auf sich nehmen*. Zanim podejmuję się odpowiedzialności, przyjmuję na siebie pewien obowiązek. Heidegger w przeciwieństwie do klasycznej filozofii rozumie dobro i zło w innym sensie. Problem ten rozważa, analizując filozofię Platónską i Arystotelesowską. Odpowiedzialność musi być antycypowana przez odniesienie się do własnego bycia. Odpowiedzialność oznacza wyrywanie się z niewłaściwego bycia, w którym zawsze tkwimy, i odsyła do zewu sumienia apelującego do jestestwa, aby chciało być sobą w odniesieniu do własnego bycia.

Problem szukania źródła myślenia filozoficznego na poziomie przedteoretycznym, jak i analiza przeżycia doprowadziły Heideggera do myślenia o złu w innym sensie niż moralny. Heidegger już na samym początku swojej drogi filozoficznej podkreśla, że zwracając się ku temu, co źródłowe i pierwotne, nie można mówić o złu i dobru moralnym. Także zwrócenie się ku hermeneutyce i pojęciu rozumienia było powodem koniecznego przemyślenia, czym jest dobro i zło, i ukazania tego problemu jako wtórnego wobec pierwotnego odniesienia do życia jako takiego albo własnego bycia. Dopiero wprowadzenie dziejowości sprawia, że Heidegger mówi o właściwym i niewłaściwym sposobie bycia, które są tak samo pierwotne. *Dasein* odnosi się do swojego własnego bycia i może popadać w niewłaściwy sposób bycia. Dopiero zew sumienia, który wzywa: chciej-mieć-sumienie sprawia, że *Dasein* powraca do siebie. Właściwy i niewłaściwy sposób bycia dotyczy jednak tylko tego, co jest moje. Spowodowało to postrzeganie odpowiedzialności jako samo odpowiedzialności [*Selbstverantwortung*].

Wspomnianą terminologiczną dystynkcję między odpowiedzialnością a przekazywaniem, ofiarowaniem możemy zaobserwować we fragmencie *Bycia i czasu*. Czytamy w nim: „Zwykle jestestwo wymyka się ontyczno-egzystencyjnie byciu otwartym w nastroju; znaczy to ontologiczno-egzystencjalnie: w tym, ku czemu się taki nastrój nie zwraca, odsłonięte jest jestestwo wydane swemu *tu oto*. W samym tym wymykaniu się *tu oto* jest otwarte” (BiC, 192). W dalszej części Heidegger wiąże rzucenie bytu „*tu oto*” z faktycznością wydania [*Faktizität der Überantwortung*] (GA 2, 135). Może warto jednak, mając na uwadze analizę odpowiedzialności u Tischnera, szczególnie faktyczność zła [*Faktizität des Bösen*], przełożyć termin *Überantwortung* jako „ofiarowanie się sobie”. To natomiast odsyła do otwartości jestestwa, które, będąc w świecie, musi się do niego odnosić, próbować go zrozumieć. Tischner rozumie odpowiedzialność w oparciu o już zaprezentowaną przez Heideggera definicję odpowiedzialności jako przekazywania, tzn. nie jest ona ujmowana jako przedmiot, lecz jako podmiot, jako strumień świadomości (pojęcie Husserla), jako Heideggerowska otwartość na własne bycie, które musi być poprzedzone przez przedstawienie się Innemu i wezwanie etyczne drugiego człowieka. Faktyczność ofiarowywania się stanowi trzon sporu wokół odpowiedzialności mimo podobieństwa przyjmowania odpowiedzialności jako *responsio*. Tischner docenia wkład Heideggera w walkę o odrzucenie pragmatyzmu jako kryterium prawdziwości, ale i otwartości jestestwa na samego siebie, zgodnie z analizą

filozofii życia przez Heideggera. Tischner ofiarowanie jako *Überantworten* uczyni pojęciem dialogicznym. Staje się to tym bardziej możliwe, że Tischner widzi rozdzielenie między dobrem a byciem, to ono jest u niego źródłem dramatu. Tischner analizuje problem aksjologii, lecz dramatyczność jest możliwa jedynie na gruncie dysjunkcji między dobrem i byciem. Świat jest na opak, ale w relacji człowieka z człowiekiem możemy pokonać ten rozdzźwięk poprzez wzajemność relacji, w ten sposób usprawiedliwiamy siebie nawzajem. Przez rozdzźwięk między tymi sferami pojawia się ludzka wolność. Mogę wybrać, a zatem mogę, wybierając, też zbłądzić. Antidotum na strach dramatu jest nadzieja, która ma wymiar religijny. Ufać to mieć nadzieję na ratunek. Tischner przestrzega przed szybką syntezą dobra i istnienia.

Odpowiedzialność dla Heideggera wyraża się w stosunku jestestwa do swojego własnego bycia. Ontologia ta jednak oznacza *de facto*, że również odpowiedzialność powinno się rozumieć jako ofiarowanie się (powierzenie się w sensie ontologicznym), w znaczeniu stosunku do siebie, własnego bycia, jak i do tego, co mnie otacza. Odpowiedzialność pojawia się w nawiązaniu do sumienia i jego zewu, który mówi: chciej-mieć-sumienie [*Gewissen-Haben-Wollen*]. Odbywa się to w obliczu śmierci. Heidegger odsłania w ten sposób problem czasowości mającej charakter ekstazy-horyzontalnej jedności. Odpowiedzialność wówczas istniejąca również nawiązuje do czasowości i prawdy jako *Erschlossenheit* i *Entschlossenheit*. U Heideggera odpowiedzialność przyjmuje postać prawdy bycia. Jestestwo, odnosząc się do siebie i własnego bycia, próbuje siebie odzyskać, próbuje wyzwolić się z niewłaściwego sposobu bycia. W tym kontekście mamy do czynienia z odpowiedzialnością jako przekazywaniem. Tischner za Heideggerem i Lévinasem podnosi problem prawdy i wolności oraz ich nowożytnego rozumienia, które zawdzięczamy Immanuelowi Kantowi i jego filozofii. Lévinas, krytykując postawę Heideggera, przesuwając problem przekazywania w kierunku zagadnienia i poruszenia etycznego w relacji transcendentalnej z Innym. Odpowiedzialność i u Heideggera, i Lévinasa, i Tischnera sięga do zagadnienia tożsamości. Stosunek do tego, co inne, u Heideggera jest współbytowaniem oraz stosunkiem do wewnątrzświatowych bytów. To zawieszenie między właściwym i niewłaściwym sposobem bycia oznacza właśnie przekazywanie w ruchu ode mnie ku temu, co mnie utwierdza w moim byciu-w-świecie, a co równocześnie oddala mnie ode mnie samego w moim stosunku do własnego bycia.

Próba ukazania odpowiedzialności u Heideggera i Tischnera zbliżyła stanowiska obu filozofów. Dopelnienie przez *ordo salutis* (aksjologia na poziomie *sacrum-profanum*) ujawniło, że dla Tischnera ontologia, pytanie o bycie, ma kluczowe znaczenie. Sam Tischner stwierdza, że moment stworzenia ma zasadnicze znaczenie dla jego filozofii, chociaż problem ten podejmuje w ograniczonym zakresie. Widzę w tym stwierdzeniu Tischnera konsekwencję. Ten wątek pojawia się w *Mysleniu według wartości* i pracy habilitacyjnej. Zagadnieniu aksjologii, które jest fundamentalnym problemem, omawianym we wszystkich dziełach Tischnera, potrzebny jest horyzont agatologiczny i ontologiczny.

Zagadnienie horyzontu ontologicznego i agatologicznego uwydatnia zaprezentowany w *Sporze o istnienie człowieka* fragment, w którym Tischner przekształca dowód ontologiczny na istnienie Boga w agatologiczny. Bóg w *ordo salutis*, wybierając, przywraca człowiekowi sens istnienia. Samoświadomość: „jestem wart istnienia, jestem godny istnienia” sprawia, że człowiek jest gotowy do realizowania wartości, które dane mu są w spotkaniu z drugim człowiekiem. Człowiek odczuwa w sobie dobro, które pozwala mu na nowo podjąć dramatyczność istnienia swojego i drugiego człowieka. W *ordo salutis* Tischner koncentruje się na myśleniu, które przywraca człowiekowi nadzieję na ocalenie. W *Filozofii dramatu* człowiek uległ pokusie, rozumiejąc obietnicę jako bycie z drugim przez pryzmat nadziei na posiadanie świata. Człowiek jest na świecie i ze świata, ponieważ żyje z owoców tego świata.

U Tischnera odpowiedzialność na poziomie *respondere*, odpowiadanie jako spotkanie z drugim prowadzi do przedstawiania procesu stawania się złym i zaciągania winy, co wyraża łaciński termin *imputatio*. Człowiek jest zły i utracił przekonanie o zwycięstwie dobra nad złem. Odpowiedzialność na poziomie aksjologicznym wskazywała na konieczność podjęcia decyzji i działania. Ludzki dramat polega na tym, że człowiek może utracić nadzieję. Zło degeneruje, zniekształca nadzieję, prowadząc człowieka do refleksji: jestem zły. Skoro popełniam zło, jestem zły i moje istnienie nie może być usprawiedliwione. Człowiek dochodzi do przekonania o potępieniu innych i własnym. Z tego świata bez nadziei możliwy jest powrót.

Droga Heideggera jest początkowo podobna. W oparciu o listy św. Pawła Heidegger wyprowadza pojęcia troski, dziejowości. Podkreśla, że w życiu religijnym nie można redukować świata do tego, co spostrzegane, lecz trzeba się skupić na trosce, z której wypływa nasz stosunek do siebie i świata. Troska sprawia, że człowiek się troszczy o własne bycie i otwiera się na świat zewnętrzny. Ontologia fundamentalna, analiza właściwego i niewłaściwego sposobu bycia doprowadzają Heideggera, podobnie jak problem sporu o podstawę filozofii (nauki matematyczne, filozoficzne), do stwierdzenia, że odpowiedzialność pozostała na poziomie *responsio*; jawi się ona jako agatologia, która jest ontologią. W przypadku Tischnera podobną podstawową odpowiedzialnością jest odpowiedzialność jako *reponsio*. Heidegger, rozważając problem przedmiotu i tego, że służy on nam do czegoś, nie potrafił jednak przejść w kierunku spotkania z drugim człowiekiem. Dlatego początkowa odpowiedzialność jako *respondere* [*Verantwortung*] przekształciła się w *Überantworten*. Początkowe zawierzenie, bo i takie znaczenie może mieć słowo *überantworten*, stało się samoodpowiedzialnością jako fundamentem wszelkiego filozofowania. Samoodpowiedzialność jest podstawą wszelkiej winy i pociągnięcia za nią do odpowiedzialności w sensie moralnym. Dla Tischnera odpowiedzialność to jednak nie tylko *responsio*, ale wina, która jest zdradą siebie i drugiego człowieka. Do odwrócenia porządku zdrady konieczne jest przywrócenie nadziei i przekonania o istnieniu dobra. Kwintesencją dramatu religijnego, a każdy dramat – zdaniem Tischnera – jest dramatem religijnym, jest to, że podstawą nie jest istnienie, lecz dobro – to dobro usprawiedliwia istnienie. Wydaje mi się, że odpowie-

działność rozumiana jako przypisanie winy [*imputatio*] nie jest kluczowym problemem, lecz jedynie konsekwencją rozdzielania dobra i istnienia u Tischnera. Przeciwnie rozdzielaniu dobra i bycia opowiada się Patočka i pokazuje, że odpowiedzialność jest pojęciem operatywnym w filozofii Heideggera. Dla Heideggera odpowiedzialność jest podstawą. Dla Tischnera natomiast jest z jednej strony podstawą, z drugiej zaś konsekwencją zaciągniętej winy. Tym, co łączy pojmowanie odpowiedzialności u Heideggera i Tischnera, jest fakt, że odpowiedzialność uprzedza wszelką intencjonalność, skierowanie się na przedmiot. Tischner jednak idzie o krok dalej – oprócz tak pojętej odpowiedzialności, posługuje się również pojęciem zaciągnięcia winy, która skutkuje przypisaniem człowiekowi odpowiedzialności za zło. Odpowiedzialność u Tischnera jest odpowiedzialnością za odrzucenie odpowiedzialności w relacji z Innym, co oznacza samoodpowiedzialność za samego siebie. U Heideggera samoodpowiedzialność to [*Überantworten*]. Odpowiedzialność jako przekazanie, jako ofiarowanie się sobie nie przedstawia jeszcze człowieka jako partnera do dialogu, ale wskazuje na jego istnienie. Samoodpowiedzialność jest wynikiem szukania przez Heideggera odpowiedzi na pytanie o bycie sobą [*Selbst*], czy w jego ontologii o *Selbstsein*, ale także postulatu Husserla (odpowiedzialności za myślenie). Samoodpowiedzialność za własne myślenie jest także odpowiedzialnością jako *imputatio*. Odpowiedzialność u Heideggera i Tischnera uprzedza wszelkie przedstawianie odpowiedzialności na poziomie świadomości i zasadza się na myśleniu. W myśli Heideggera proces dochodzenia do siebie, do własnego bycia jest procesem ontologizacji odpowiedzialności. U Tischnera poprzez *imputatio* pojawia się odpowiedzialność w procesie agatologizacji, która prowadzi ponownie ku odpowiedzialności jako *respondere*.

Tym, co łączy ujęcie odpowiedzialności u Heideggera i Tischnera mimo rozbieżności, jest to, że obaj stawiają pytanie o odpowiedzialność z perspektywy „jak” [*wie*]. Nie chodzi o to, aby pokazać odpowiedzialność poprzez „co to jest odpowiedzialność”, lecz o sposób bycia bytu przytomnego, który odpowiada na pytanie o swoje własne bycie i bycie drugiego, o sposób bycia-powierzonym i bycie-powiernikiem. Heidegger pozostaje na poziomie powierzenia się sobie, ofiarowania się sobie, Tischner ze względu na religijny charakter dramatu, na podstawie religijną, widzi dialogiczny charakter odpowiedzialności.

Zakończenie

Wokół problematyki odpowiedzialności narosło wiele nieporozumień i dwuznaczności, które wynikają z braku głębszej refleksji. W niniejszej pracy chciałem ukazać odpowiedzialność jako ważny problem filozoficzny, który wymaga nowego spojrzenia.

Jak twierdził Tischner, filozofia po Heideggerze nie jest już taka sama, ponieważ Heidegger wprowadził do niej nowe elementy. W oparciu o filozofię antyczną nadał nowy kształt metafizyce, czyniąc z niej ontologię. W zmienionej formule filozoficznej pojęcie odpowiedzialności nabrało szczególnego znaczenia. Jako przedmiot badań filozoficznych odpowiedzialność nie ma długiej tradycji. W języku potocznym ma szerokie znaczenie. Poprzez analizę odpowiedzialności u Heideggera udało się to pojęcie ukazać w nowym świetle, wśród koncepcji, które na początku XX wieku, czyli w trakcie powstawania głównych dzieł Heideggera poświęconych Arystotelesowi i Kantowi, lokują odpowiedzialność na poziomie świadomości i odpowiedzialności za własne postępowanie. Heidegger i Tischner nie redukują odpowiedzialności do samej świadomości, lecz ugruntowują ją na doświadczeniu. Oparte na doświadczeniu ujęcie odpowiedzialności u Heideggera ujawnia się w byciu-w-świecie jestestwa *Dasein* i próbie odpowiedzi na pytanie o własne bycie. Ten specyficzny charakter odpowiedzialności manifestuje się poprzez takie pojęcia jak otwartość [*Erschlossenheit*], zdecydowanie [*Entschlossenheit*], troska [*Sorge*], jest – jak twierdzi sam Heidegger – jedynie postawieniem pytania, na które trzeba będzie odpowiedzieć. W swojej ontologii fundamentalnej filozof widzi dopiero początek drogi ku jej wyjaśnieniu. Ujawnienie odpowiedzialności poprzez odwołanie się do tego, co zawiera się w jej pojęciu, prowadzi do przedstawienia odpowiedzialności u jej podstawy. To dlatego ukazałem problem otwierania [*Erschlossenheit*] i sumienia [*Gewissen*], które dopiero woła: chciej-mieć-sumienie [*Gewissen-Haben-Wollen*]. Pojęcie odpowiedzialności w przypadku Heideggera, a także Tischnera odwołuje się do pierwotnej struktury udzielenia odpowiedzi.

W myśli Tischnera odpowiedzialność przybiera różne postaci. Jawi się m.in. jako odpowiadanie za siebie i przed sobą – chodzi tu o powiązanie tego, co cielesne, i tego, co duchowe. Może też być powiązana z Ja aksjologicznym. Ukazałem ten fenomen

w odniesieniu do początkowej fazy filozofii Tischnera oraz do *Sporu o istnienie człowieka*. Ten rodzaj odpowiedzialności związany z cielesnością i duchowym charakterem człowieka nie stanowi jednak podstawy filozofii Tischnera, ponieważ odpowiedzialność w sposób źródłowy ujawnia się dopiero w relacji dialogicznej. Jest w niej odpowiedzią na wezwanie drugiego człowieka. Rozwinięcie odpowiedzialności w horyzoncie relacji dialogicznej odsłania konieczność uzupełnienia myśli o dramat człowieka i Boga. Doznanie zła spowodowało, że człowiek dostrzega, że jest zły, że sprzeciwia się dobremu Bogu. Od niego przychodzi usprawiedliwienie i wybranie, co jest przywróceniem człowiekowi stanu wyjścia. Bóg odpowiada człowiekowi poprzez stworzenie, wybranie i zbawienie, oddając to, co jest mu pierwotne, co jest jego naturą. Jest to pewnego rodzaju przywrócenie wzajemnej relacji.

W badaniach w świetle przyjętego podziału na to, co nazwałem poziomem ontologiczno-apatologicznym, oraz to, co aksjologiczno-apatologicznym, problem odpowiedzialności przedstawia się w przypadku i Heideggera, i Tischnera jako oparty na dobru. Powiązanie Tischnera z Heideggerem jest konieczne, ponieważ dramat człowieka konstytuuje się w pierwotnym nastrojeniu [*Stimmung*] i położeniu [*Befindlichkeit*], otwartości [*Erschlossenheit*] i zdecydowaniu [*Entschlossenheit*]. Dlatego odpowiedzialność, która pierwotnie ujmowana była z perspektywy prawniczej, sądowniczej, powinna być poprzedzona rozumieniem jej jako danie odpowiedzi. W niniejszej pracy pokazałem, że filozofia Heideggera umożliwiła rozwój badań nad odpowiedzialnością i stała się inspiracją dla filozofii Tischnera.

Odpowiedzialność dzięki szkole fenomenologicznej, szczególnie pod wpływem myśli Maxa Schelera, powiązana została z nauką o wartościach. Obok tej wykładni pojawia się również wykładania zaczerpnięta z języka biblijnego: danie odpowiedzi Bogu. W filozofii Heideggera i Tischnera odpowiedzialność nie jest traktowana jako przedmiot poznania, dołączony do człowieka jako podmiotu odpowiedzialności, lecz jako horyzont jego egzystencji. Środowiskiem, w którym daje się nam uchwycić odpowiedzialność, są ontologia i agatologia. Przez pryzmat – używając terminologii Heideggera – miejsca wydarzania [*Ereignis*], konstytuowania się odpowiedzialności ujawnia się jej pierwotne rozumienie, które nie niesie ze sobą zobiektywizowanej treści, lecz to, co odpowiedzialność daje do zrozumienia. Dzięki hermeneutyce ujawnia się ona jako nasza odpowiedzialność.

Badania miały nie tylko ukazać oddzielenie myśli Tischnera od Heideggerowskiej ontologii, ale przede wszystkim stanowić próbę wskazania zbieżności poglądów obydwu filozofów na temat ontologicznego i agatologicznego charakteru odpowiedzialności. Było to możliwe, ponieważ zagadnienie odpowiedzialności jest obecne w obu filozofiach. Jako przedmiot filozofii odpowiedzialność odsłania swój aksjologiczny charakter. Dla Tischnera i dla Heideggera odpowiedzialność jest jednak sięgnięciem do odpowiadania, do chrześcijańskiej tradycji odpowiedzi na zagadnięcie. Aksjologia stała się przedmiotem badań filozoficznych w tym samym czasie, co odpowiedzialność. Odpowiedzialność, podobnie jak to, co zawiera się w wartości, ma swoje miejsce

w dobru i w odpowiedzi. Myślenie Heideggera i Tischnera zmierza w kierunku agatologicznego, ale i ontologicznego charakteru odpowiedzialności. Kwestia odpowiedzialności rozpatrywana jest przez Tischnera w różnych aspektach, w zależności od jego filozoficznych inspiracji. W czasie pisania doktoratu i habilitacji zajmuje się on Ja aksjologicznym w nawiązaniu do Ingardena, również w sensie, jaki nadał mu Scheler. Później, już po lekturze Bubera i Lévinasa, rozwija swoją koncepcję filozofii dramatu, a w niej relacji dialogicznej. W *Filozofii dramatu* sygnalizuje, że odsuwa na plan dalszy dramat religijny, chociaż uważa go za bardzo istotny. Dopiero jednak w *Sporze o istnienie człowieka* podejmuje wątek dramatu religijnego, ukazując odpowiedzialność w horyzoncie agatologicznym. W odróżnieniu od *Filozofii dramatu* w *Sporze...* pojawia się nastawienie na ideę dobra, która nie jest abstrakcją, lecz doświadczeniem. Biorąc pod uwagę kolejne etapy w myśli Tischnera, wyodrębnić można różne aspekty odpowiedzialności. Odpowiedzialność jawi się m.in. w odniesieniu do Ja aksjologicznego i do stosunku człowieka do przeżywanych wartości – wątek ten rozwija Tischner również w *Sporze o istnienie człowieka*, gdy zajmuje się cielesnością. Poza tym odpowiedzialność jest ukazana w kontekście dialogu oraz dopełnienia go w horyzoncie religii. *Subiectum* tych rodzajów odpowiedzialności można podzielić na własną odpowiedzialność za siebie, za drugiego człowieka i za relację z Bogiem.

Spoiłem łączącym odpowiedzialność u Tischnera i Heideggera jest ich odwołanie się do pierwotnego znaczenia odpowiedzialności jako dania odpowiedzi [*respondere*]. Heidegger ujmując odpowiedzialność jako udzielenie odpowiedzi [*respondere*] w kontekście bycia sobą [*Selbstsein*]. Jestestwo *Dasein*, chcąc być sobą, popada w niewłaściwość [*Uneigentlichkeit*], w Siebie-Się [*Man-Selbst*], aby się odnaleźć [*wiederfinden*] i powrócić do siebie [*auf-sich-zukommen*]. Odpowiedzialność nie opiera się na relacji człowieka do człowieka, lecz człowieka do „tu i teraz”, do świata. Chociaż może ona dotyczyć drugiego człowieka, to podstawą, w oparciu o którą odpowiadam, jest zawsze bycie-w-świecie. Odpowiedzialność wydarza się w moim odniesieniu do siebie, pojawia się ona wówczas, gdy mam poczucie winy, że zatraciłem moje bycie i stałem się Sobą-Się. Przedstawienie problematyki źródła odpowiedzialności w kontekście myśli Heideggera i Tischnera wyjawia transcendentalny charakter odpowiedzialności i jej najbardziej podstawowe odnoszenie się do tego, co stanowi *subiectum* dla filozofii.

Do odpowiedzialności, obejmującej problem świadomości i odpowiadania, czyli wątków podjętych we współczesnej filozofii, myśl Heideggera i Tischnera wnosi nowe przesłanie, które oznacza, że odpowiedzialność opiera się przede wszystkim na strukturze wykraczania (transcendowania) poza siebie – dlatego jej podstawową cechą jest relacyjny charakter, danie odpowiedzi na zagadnięcie przez bycie (*Sein* u Heideggera) lub drugiego człowieka (u Tischnera). Miejszem, z którego wypływa doświadczenie odpowiedzialności, jest nie tyle system wartości (aksjologia), co samo dobro. Dopiero w oparciu o dobro rozumiane w sensie ontologicznym i agatologicznym można zbudować świat wartości. Tischner, który zajmuje się wartościami, szczególnie podkreśla znaczenie agatologii. Spoiwem łączącym odpowiedzialność jest dlatego źródło

ontologiczno-agatologiczne. Kryzys wartości polega bowiem na tym, że przeżywanie wartości uważane jest za punkt wyjścia dla filozoficznego myślenia. Współczesna aksjologia podkreśla indywidualny charakter przeżywania i realizowania wartości, konieczna jest jednak przy tym wszechogarniająca otwartość na dobro. Odpowiedzialność rozumiana źródłowo rozświeśla tę perspektywę. Jej trzon i źródło stanowi otwartość i wydarzanie się, które dopiero stymuluje i umożliwia wszelkie wartościowanie. Rozwiązaniem współczesnego kryzysu wartości jest ugruntowanie myślenia na odpowiedzialności, która jest odpowiedzią daną na zagadnięcie przez drugiego człowieka i która odsyła i apeluje do otwarcia się na dobro. Dzięki Heideggerowi odpowiedzialność – podobnie jak prawda i wolność – zyskała charakter nastrojenia, uwrażliwienia, które otwiera horyzont wartości. Tischner tę odpowiedzialność umieszcza na poziomie wrażliwości i otwartości na drugiego człowieka. Mimo iż koncentruje się na aksjologii, to jednak we wstępie do *Filozofii dramatu* potwierdza wagę problematyki dobra w dramacie religijnym i zapowiada, że podejmie się jej analizy w kolejnym swoim dziele (*Spór o istnienie człowieka*). Boski horyzont odkupienia ma w sobie coś ontologicznego, w czym zawiera się jego dobroć. Stworzenie obejmuje plan wybrania i odkupienia. Tischnerowska filozofia bez połączenia jej z ontologią staje się fragmentaryczna i pozbawiona podstawy. Problem odpowiedzialności powinien być rozwijany na podłożu ontologiczno-aksjologicznym.

W tej książce ukazałem odpowiedzialność jako ważny problem, który trzeba na nowo rozważyć. Analiza odpowiedzialności w myśli Heideggera pozwoliła pokazać jej nowatorskie ujęcie na tle innych koncepcji. W filozofii Heideggera i Tischnera odpowiedzialność osadza się na koncepcji dobra, a to właśnie może stanowić asumpt do jej badań na poziomie aksjologicznym. Przez naszkicowanie odpowiedzialności w ujęciu Heideggera i Tischnera chciałem również zwrócić uwagę, że kryzys wartości wynika z braku rozumienia odpowiedzialności na poziomie ontologiczno-agatologicznym. Aksjologię można rozwijać dopiero po ukazaniu jej podłoża w dobru jako otwartości i wrażliwości.

Bibliografia

Literatura źródłowa

- Heidegger M., *Aletheia (Heraklit, fragment 16)*, przeł. J. Mizera, [w:] *Drogi Heideggera*, red. J. Mizera, „Principia” 1998, t. 20, s. 77-98.
- , *Aus der Erfahrung des Denkens 1910-1976*, red. H. Heidegger, Frankfurt am Main 1983, *Gesamtausgabe*, t. 13.
- , *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, red. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main 1989, *Gesamtausgabe*, t. 65.
- , *Besinnung*, red. F.-W. Herrmann, Frankfurt am Main 1997, *Gesamtausgabe*, t. 66.
- , *Bycie i czas*, przeł., wstęp i przyp. B. Baran, Warszawa 1994, *Biblioteka Współczesnych Filozofów*.
- , *Co zwie się myśleniem?*, przeł. J. Mizera, Warszawa 2000.
- , „Czy istnieje na ziemi jakaś miara?”, przeł. J. Mizera, [w:] *Drogi Heideggera*, red. J. Mizera, „Principia” 1998, t. 20, s. 143-146.
- , *Der Begriff der Zeit*, red. F.-W. Herrmann, Frankfurt am Main 2004, *Gesamtausgabe*, t. 64.
- , *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, red. C. Strube, Frankfurt am Main 1997, *Gesamtausgabe*, t. 28.
- , *Der Satz vom Grund*, red. P. Jaeger, Frankfurt am Main 1997, *Gesamtausgabe*, t. 10.
- , *Der Spruch des Anaximander*, red. I. Schüßler, Frankfurt am Main 2010, *Gesamtausgabe*, t. 78.
- , *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, red. P. Jaeger, Frankfurt am Main 1984, *Gesamtausgabe*, t. 41.
- , *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, red. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main 1983, *Gesamtausgabe*, t. 29.
- , *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, red. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main 1975, *Gesamtausgabe*, t. 24.
- , *Grundprobleme der Phänomenologie*, red. H.-H. Gander, Frankfurt am Main 1993, *Gesamtausgabe*, t. 58.
- , *Frühe Schriften*, red. F.-W. Herrmann, Frankfurt am Main 1978, *Gesamtausgabe*, t. 1.
- , *Die Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der Reinen Vernunft*, red. I. Görland, Frankfurt am Main 1977, *Gesamtausgabe*, t. 25.
- , *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34*, red. H. Heidegger, Frankfurt am Main 1983.

- , *Die Technik und Die Kehre*, Stuttgart 1996.
- , *Drogi lasu*, przeł. J. Gierasimiuk [et al.], Warszawa 1997, *Biblioteka Aletheia*.
- , *Einführung in die Metaphysik*, red. P. Jaeger, Tübingen 1998, *Gesamtausgabe*, t. 40.
- , *Europa und die deutsche Philosophie*, [w:] *Europa und die Philosophie*, red. H.-H. Gander, Frankfurt am Main 1993, s. 31-41.
- , *Fenomenologia życia religijnego*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2002, *Religia i Filozofia*.
- , *Grundbegriffe*, red. P. Jaeger, Frankfurt am Main 1981, *Gesamtausgabe*, t. 51.
- , *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, red. I. Schüssler, Frankfurt am Main 1976, *Gesamtausgabe*, t. 18.
- , *Hegel*, red. F.-W. Herrmann, Frankfurt am Main 1997, *Gesamtausgabe*, t. 68.
- , *Hegels Phänomenologie des Geistes*, red. I. Görland, Frankfurt am Main 1980.
- , *Heraklit*, red. M.S. Frings, Frankfurt am Main 1979, *Gesamtausgabe*, t. 55.
- , *Identität und Differenz*, red. F.-W. Herrmann, Stuttgart 1999, *Gesamtausgabe*, t. 11.
- , *Kant a problem metafizyki*, przeł. B. Baran, Warszawa 1989.
- , *Kant und das Problem der Metaphysik*, red. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main 1998, *Gesamtausgabe*, t. 3.
- , *Kilka uwag do głównego stanowiska debaty teologicznej na temat: „Problem nieobiektywizującego myślenia i mówienia w dzisiejszej teologii”*, przeł. J. Mizera, [w:] *Drogi Heideggera*, red. J. Mizera, „Principia” 1998, t. 20, s. 47-56.
- , *Ku rzeczy myślenia*, przeł. K. Michalski, J. Mizera, C. Wodziński, Warszawa 1999.
- , *Identyczność i różnica*, przeł. J. Mizera, [w:] *Drogi Heideggera*, red. J. Mizera, „Principia” 1998, t. 20, s. 151-186.
- , *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, red. G. Seubold, Frankfurt am Main 1998, *Gesamtausgabe*, t. 38.
- , *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, red. W. Biemel, Frankfurt am Main 1976, *Gesamtausgabe*, t. 21.
- , *Logos (Heraklit, fragment 50)*, przeł. J. Mizera, [w:] *Drogi Heideggera*, red. J. Mizera, „Principia” 1998, t. 20, s. 99-118.
- , *Martin Heidegger – Bernhard Welte. Briefe und Begegnungen*, red. B. Casper, Stuttgart 2003.
- , *Martin Heidegger – Hannah Arendt. Briefe 1925 bis 1975*, red. U. Ludz, Frankfurt am Main 1999.
- , *Martin Heidegger – Heinrich Rickert. Briefe 1912 bis 1933*, red. A. Denker, Frankfurt am Main 2002.
- , *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, red. K. Held, Frankfurt am Main 1978, *Gesamtausgabe*, t. 26.
- , *Nietzsche*, t. 1, przeł. A. Gniazdowski [et al.], oprac. nauk. i wstęp C. Wodziński, Warszawa 1998, *Biblioteka Współczesnych Filozofów*.
- , *Nietzsche*, t. 2, przeł. A. Gniazdowski [et al.], oprac. nauk. C. Wodziński, Warszawa 1999, *Biblioteka Współczesnych Filozofów*.
- , *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*, red. P. Jaeger, Frankfurt am Main 1986, *Gesamtausgabe*, t. 48.
- , *Odczyty i rozprawy*, przeł. J. Mizera, Warszawa 2007.
- , *Ontologia. Hermeneutyka faktyczności*, przeł. M. Bonecki, J. Duraj, red. nauk. przekł. S. Czerniak, Toruń 2007, s. 37, *Klasyka filozofii niemieckiej*.
- , *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, red. K. Broker-Oltmanns, Frankfurt am Main 1988, *Gesamtausgabe*, t. 63.
- , *Parmenides*, red. M.S. Frings, Frankfurt am Main 1992, *Gesamtausgabe*, t. 54.

-
- , *Phänomenologie und Theologie*, Frankfurt am Main 1970.
- , *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, red. C. Strube, Frankfurt am Main 1993, *Gesamtausgabe*, t. 59.
- , *Phänomenologie des religiösen Lebens*, red. I. Schüssler, Frankfurt am Main 1995, *Gesamtausgabe*, t. 60.
- , *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, red. G. Neumann, Frankfurt am Main 2005, *Gesamtausgabe*, t. 62.
- , *Platon: Sophistes*, red. I. Schüssler, Frankfurt am Main 1992, *Gesamtausgabe*, t. 19.
- , *Podstawowe problemy fenomenologii*, przeł. B. Baran, Warszawa 2009.
- , *Pojęcie czasu*, przeł. J. Mizera, [w:] *Drogi Heideggera*, red. J. Mizera, „Principia” 1998, t. 20, s. 27-46.
- , *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, red. P. Jaeger, Frankfurt am Main 1979, *Gesamtausgabe*, t. 20.
- , *Przyczynki do filozofii. (Z wydarzenia)*, przeł. B. Baran, J. Mizera, wstęp J. Mizera, Warszawa 1996.
- , *Przygotowanie do słuchania słowa poezji*, przeł. J. Mizera, [w:] *Drogi Heideggera*, red. J. Mizera, „Principia” 1998, t. 20, s. 129-142.
- , *Reden und Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976*, red. H. Heidegger, Frankfurt am Main 2000, *Gesamtausgabe*, t. 16.
- , *Rozprawa Schellinga o istocie ludzkiej wolności*, przeł. R. Marszałek, Warszawa 2004.
- , *Sein und Wahrheit*, red. H. Tietjen, Frankfurt am Main 2001, *Gesamtausgabe*, t. 36-37.
- , *Sein und Zeit*, red. F.-W. Herrmann, Tübingen 1993, *Gesamtausgabe*, t. 2.
- , *Słowo do poezji Hölderlina*, przeł. J. Mizera, [w:] *Drogi Heideggera*, red. J. Mizera, „Principia” 1998, t. 20, s. 147-150.
- , *Unterwegs zur Sprache*, red. F.-W. Herrmann, Stuttgart 2001, *Gesamtausgabe*, t. 12.
- , *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, red. H. Tietjen, Frankfurt am Main 1982, *Gesamtausgabe*, t. 31.
- , *Vom Wesen der Sprache. Die Metaphysik der Sprache und die Wesung des Wortes. Zu Herders Abhandlung „Über den Ursprung der Sprache”*, red. I. Schüssler, Frankfurt am Main 1999, *Gesamtausgabe*, t. 85.
- , *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, red. H. Mörchen, Frankfurt am Main 1997, *Gesamtausgabe*, t. 34.
- , *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart 2009.
- , *W drodze do języka*, przeł. J. Mizera, Warszawa 2007.
- , *Was ist Metaphysik?*, red. F.-W. Herrmann, Frankfurt am Main 1992.
- , *Wegmarken*, red. F.-W. Herrmann, Frankfurt am Main 1996, *Gesamtausgabe*, t. 9.
- , *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. R. Marszałek, Warszawa 2000.
- , *Znaki drogi*, przeł. S. Blandzi [et al.], Warszawa 1999.
- , *Zollikoner Seminare*, red. M. Boss, Frankfurt am Main 1994, *Gesamtausgabe*, t. 89.
- , *Zasada racji*, przeł. J. Mizera, Kraków 2001.
- , *Zur Bestimmung der Philosophie*, red. B. Heimbuchel, Frankfurt am Main 1987, *Gesamtausgabe*, t. 56-57.
- , *Zwrot*, przeł. J. Mizera, [w:] *Drogi Heideggera*, red. J. Mizera, „Principia” 1998, t. 20, s. 57-66.
- Michnik A., Tischner J., Żakowski J., *Mędzy panem a plebanem*, Kraków 1995.
- Przekonać Pana Boga*, z ks. J. Tischnerem rozmawiają D. Zańko, J. Gowin, Kraków 1999.
- Spotkanie*, z ks. J. Tischnerem rozmawia A. Karoń-Ostrowska, Kraków 2003.

- Tischner J., *Alfabet Tischnera*, wyb. i oprac. W. Bonowicz, Kraków 2012.
- , *Bezdroża spotkań*, „*Analecta Cracoviensia*” 1980, t. 12, s. 137-172.
- , *Bycie sobą w perspektywie ontologicznej*, „*Studia Filozoficzne*” 1990, nr 2/3, s. 189-199.
- , *Chochół sarmackiej melancholii*, „*Znak*” 1970, nr 9 (196), s. 1243-1254.
- , *Człowiek zniewolony i sprawa wolności Hegel – Dostojewski – Descartes*, „*Znak*” 1981, nr 1/2 (319/320), s. 123-142.
- , *Dramat cielesności*, „*W Drodze*” 1985, nr 8, s. 63-71.
- , *Drogi i bezdroża miłosierdzia*, Kraków 1999.
- , *Emmanuel Lévinas*, „*Znak*” 1976, nr 1 (259), s. 73-84.
- , *Etyka a historia. Wykłady*, oprac. nauk. i wstęp D. Kot, Kraków 2008.
- , *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, Kraków 1992.
- , *Fenomenologia spotkania*, „*Analecta Cracoviensia*” 1978, t. 10, s. 73-98.
- , *Filozofia czeka na wcielenie*, „*Znak*” 1966, nr 1/2 (139/140), s. 87-103.
- , *Filozofia człowieka dla duszpasterzy i artystów*, Kraków 1991, *Seria Podręczników – Papieaska Akademia Teologiczna w Krakowie. Wydział Filozoficzny*, 2.
- , *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Paris 1990, *Znaki Czasu*, 66.
- , *Filozofia i ludzkie sprawy człowieka*, „*Znak*” 1973, nr 1 (223), s. 18-30.
- , *Filozofować w kontekście nauki*, red. M. Heller, A. Michalik, J. Życiński, Kraków 1987.
- , *Gra wokół odpowiedzialności*, „*Znak*” 1995, nr 10 (485), s. 47-55.
- , *Hermeneutyka*, „*W Drodze*” 1980, nr 9, s. 23-30.
- , *Hierarchia wartości*, „*W Drodze*” 1977, nr 3, s. 46-53.
- , *Historia filozofii po góralsku*, Kraków 1997.
- , *Idzie o honor*, Kraków 1994.
- , *Impresje aksjologiczne*, „*Znak*” 1970, nr 2/3 (188/189), s. 204-219.
- , *Jak żyć?*, Wrocław 1994.
- , *Jezus egzystencjalizmu*, „*Znak*” 1966, nr 6 (144), s. 743-763.
- , *Ksiądz na manowcach*, Kraków 2000.
- , *Książeczka Pielgrzyma*, Warszawa 1996.
- , *Metoda dialektyczna*, „*W Drodze*” 1978, nr 9, s. 32-38.
- , *Miłość nas rozumie. Rok liturgiczny z księdzem Tischnerem*, wyb. i oprac. W. Bonowicz, Kraków 2001.
- , *Myślenie w żywiole piękna*, Kraków 2013.
- , *Myślenie według wartości*, Kraków 1993.
- , *Nadzieja czeka na słowo. Rekolekcje 1966-1996*, Kraków 2011.
- , *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1993.
- , *Odpowiedzialność – powrót do źródeł*, „*Znak*” 1997, nr 6 (505), s. 119-124.
- , *Polska jest Ojczyzną. W kręgu filozofii pracy*, Paris 1985, *Znaki Czasu*, 50.
- , *Polski młyn*, Kraków 1991.
- , *Pomoc w rachunku sumienia*, Kraków 2000.
- , *Porządek zbawienia*, „*Logos i Ethos*” 1993, nr 1, s. 35-54.
- , *Pozwolić drugiemu być*, „*W Drodze*” 1977, nr 5, s. 55-60.
- , *Praca nad nadzieją bliźniego*, „*Znak*” 1975, nr 1 (247), s. 11-23.
- , *Prolegomena chrześcijańskiej filozofii śmierci*, „*Znak*” 1968, nr 4 (166), s. 422-441.
- , *Przeżreń obcowania z drugim człowiekiem. Fragment pracy „Spór o istnienie człowieka”*, „*Analecta Cracoviensia*” 1977, t. 9, s. 67-86.
- , *Rekolekcje paryskie*, Kraków 2013.
- , *Schyłek chrześcijaństwa tomistycznego*, „*Znak*” 1970, nr 1 (187), s. 1-26.

- , *Słowo o ślebotdzie. Kazania spod Turbacza 1981-1997*, wyb. oprac. K. Tischner, posł. W. Bonowicz, Kraków 2009.
- , *Spotkanie w horyzoncie zła*, „*Analecta Cracoviensia*” 1981, t. 13, s. 85-103.
- , *Spowiedź rewolucjonisty. Czytając „Fenomenologię ducha” Hegla*, Kraków 1993.
- , *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998.
- , *Studia z filozofii świadomości*, oprac. i wstęp A. Węgrzecki, Kraków 2006.
- , *Sumienie i odpowiedzialność*, „*W Drodze*” 1977, nr 6, s. 15-20.
- , *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1992.
- , *Świat ludzkiej pracy*, „*W drodze*” 1977, nr 7, s. 3-7.
- , *W krainie schorowanej wyobraźni*, Kraków 1997.
- , *Wiara w mrocznych czasach*, „*Znak*” 1992, nr 4 (443), s. 5-16.
- , *Wiązanie nadziei*, „*Znak*” 1973, nr 9 (231), s. 1106-1118.
- , *Wina moja, wina drugiego człowieka*, „*W Drodze*” 1977, nr 8, s. 38-48.
- , *Wobec konfliktu*, „*W Drodze*” 1977, nr 4, s. 64-73.
- , *Wolność w modlitwie o wolność*, „*Znak*” 1993, nr 10 (461), s. 5-10.
- , *Współczesna filozofia ludzkiego dramatu. Wykłady*, oprac. i wstęp D. Kot, A. Węgrzecki, Kraków 2012.
- , *Wybrane problemy filozofii człowieka*, Kraków 1985.
- , *Zło w dialogu kuszenia*, „*Znak*” 1982, nr 3 (328), s. 3-40.
- , *Ethos wolności*, „*Znak*” 1975, nr 2 (254), s. 185-194.
- , Kłoczowski J.A., *Wobec wartości*, Poznań 2001.
- , Żakowski J., *Tischner czyta katechizm*, Kraków 2000.

Literatura uzupełniająca

- Arendt H., *Dem Andenken Martin Heideggers*, Frankfurt am Main 1977.
- , *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Brighton 1982.
- , *Osiemdziesięcioletni Heidegger*, „*Znak*” 1974, nr 6 (240), s. 691-701.
- Aristoteles, *Metaphysik*, ks. I-VI, VII-XIV, oprac. H. Seidl, Hamburg 1989-2009, *Philosophische Bibliothek*, t. 308.
- , *Physik*, ks. I-IV, V-VIII, oprac. H.G. Zekl, Hamburg 1988, *Philosophische Bibliothek*, t. 381.
- Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 1-2, przeł., wstęp i kom. K. Leśniak, Warszawa 1990.
- , *Etyka nikomachejska*, przeł., oprac. i wstęp D. Gromska, Kraków 1956, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.
- Bayertz K., *Idee der Verantwortung. Zur erstaunlichen Karriere einer ethischen Kategorien*, [w:] *Arzneimittel und Verantwortung. Grundlagen und Methoden der Pharmaethik*, red. W. Wagner, Berlin 1993.
- Balthasar H.U. von, *Einsame Zwiesprache und das Christentum*, Köln–Olten 1958.
- , *O moim dziele*, przeł. M. Urban, Kraków 2004.
- , *Teodramatyka*, t. 1: *Prolegomena*, przeł. M. Mijalska, M. Rodkiewicz, W. Szymona, Kraków 2005.
- , *Teodramatyka*, t. 2: *Osoby dramatu*, cz. 1: *Człowiek w Bogu*, przeł. W. Szymona, Kraków 2006.
- , *Teologia dziejów*, przeł. J. Zychowicz, wstęp A. Zuberbier, Kraków 1996, *Teologia żywa*.

- Berkeley G., *Traktat o zasadach ludzkiego poznania, w którym poddano badaniu główne przyczyny błędów i trudności w różnych dziedzinach wiedzy oraz podstawy sceptycyzmu, ateizmu i niewiary*, przeł. J. Salamon, posł. S.B. Kołodziejczyk, Kraków 2004.
- Bernet R., *Encounter with the Stranger. Two Interpretations of the Vulnerability of the Skin*, [w:] *Phänomenologische Forschungen Phenomenology of Interculturality and Life-World*, red. E.W. Orth, Ch.-F. Cheung, Freiburg 1998, s. 90-111, *Phänomenologische Forschungen*.
- , *Die ungegenwärtige Gegenwart. Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analyse des Zeitbewusstseins*, [w:] R. Bernet [et al.], *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*, München 1983, s. 16-57, *Phänomenologische Forschungen*, t. 14.
- Biemel W., *Die Wahrheit unserer Zeit im Lichte von Heideggers Denken*, [w:] *Die Frage nach der Wahrheit*, red. E. Richter, Frankfurt am Main 1997, s. 257-271, *Schriftenreihe (Martin-Heidegger-Gesellschaft)*, t. 4.
- Bielawka M., *Husserlowskie odkrywanie wewnętrznej świadomości konstytuującej czas*, „*Studia Filozoficzne*” 1990, nr 2/3, s. 133-139.
- Bischof S., *Gerechtigkeit – Verantwortung – Gastfreundschaft: Ethik-Ansätze nach Jacques Derida*, Freiburg 2004, *Études d'Éthique Chrétienne*, 106.
- Bobko A., *Myślenie wobec zła. Polityczny i religijny wymiar myślenia w filozofii Kanta i Tischnera*, Kraków–Rzeszów 2007, *Drogi Myślenia*.
- , *Poszukiwanie prawdy o człowieku*, „*Znak*” 2001, nr 3 (550), s. 56-70.
- , *Wartość i nicość. Teoria wartości Heinricha Rickerta na tle neokantyzmu*, Rzeszów 2005.
- Boeder H., *Heideggers Vermachtnis. Zur Unterscheidung der Aletheia*, [w:] *Die Frage nach der Wahrheit*, red. E. Richter, Frankfurt am Main 1997, s. 107-123, *Schriftenreihe (Martin-Heidegger-Gesellschaft)*, t. 4.
- Boer T., *Judaism and Hellenism in the Philosophy of Lévinas and Heidegger*, [w:] *Ebraismo, Ellenismo, Cristianismo II*, red. M.M. Olivetti, Padova 1985, s. 197-215, *Archivio di Filosofia*.
- Bollnow O.F., *Das Wesen der Stimmungen*, Frankfurt am Main 1956.
- Bonowicz W., *Tischner*, Kraków 2001.
- Brejdak J., *Hermenutyka czasu – „to chronos legethai pollachos”*, „*Sztuka i Filozofia/Art and Philosophy*” 2006, t. 28.
- Bretschneider W., *Sein und Wahrheit. Über die Zusammengehörigkeit von Sein und Wahrheit im Denken Martin Heideggers*, Meisenheim am Glan 1965, *Monographien zur philosophischen Forschung*, t. 37.
- Bröcker W., *Heidegger i logika*, przeł. J. Mizera, [w:] *Drogi Heideggera*, red. J. Mizera, „*Principia*” 1998, t. 20, s. 119-128.
- Buber M., *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, wyb., przeł. i wstęp J. Doktor, Warszawa 1993.
- , *Problem człowieka*, przeł. i wstęp J. Doktor, Warszawa 1992.
- , *Schriften zur Philosophie*, München–Heidelberg 1962.
- , *Sprachanalyse und Ontologie (zu: E.K. Specht, „Sprache und Sein”)*, „*Kant-Studien*” 1969, nr 60, s. 97-105.
- Casper B., *Co to znaczy myśleć dialogicznie?*, [w:] *Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, red. W. Zuziak, wstęp F. Macharski, Kraków 2001, s. 79-89.
- , *Das dialogische Denken*, Freiburg–Basel–Wien 1967.
- , *Die Zeitigung des Miteinander-Daseins und das Licht der Erlösung*, [w:] *Intersubjectivité et théologie philosophique*, red. M.M. Olivetti, Padova 2001, s. 31-40, *Archivio di Filosofia*.
- , *Negative Theologie der Diachronie*, [w:] *Teologia negativa*, red. M.M. Olivetti, Padova 2002, s. 95-105, *Archivio di Filosofia*.
- , *Thanatos Pollachos Legetai*, [w:] *Filosofia a religione di fronte alla morte*, red. V. Mathieu, Padova 1981, s. 63-72, *Archivio di Filosofia*.

- , *Transzendente Phänomenalität und ereignetes Ereignis. Der Sprung in ein hermeneutisches Denken im Leben und Werk Franz Rosenzweigs*, [w:] *Vom Rätsel des Begriffs*, red. P.-L. Coriando, Berlin 1999, s. 358-367, *Philosophische Schriften*, t. 36.
- , *Zeit und Heil. Überlegungen zu Martin Heidegger und einigen gegenwärtigen jüdischen Denkern*, [w:] *Ebraismo, Ellenismo, Cristianismo II*, red. M.M. Olivetti, s. 173-195, Padova 1985, *Archivio di Filosofia*.
- Ciglia F., *Creazione e differenza ontologica nel pensiero di Emmanuel Lévinas*, [w:] *Ebraismo, Ellenismo, Cristianismo II*, red. M.M. Olivetti, Padova 1985, s. 217-244, *Archivio di Filosofia*.
- Coriando P.L., *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen. Wege einer Ontologie und Ethik des Emotionalen*, Frankfurt am Main 2002, *Philosophische Abhandlungen*, t. 85.
- Cristaudo W., *Heidegger und Cassirer. Being, Knowing and Politics*, „Kant-Studien” 1991, nr 82, s. 469-483.
- Christoff D., *La temporalité et la conscience d'autrui*, „Studia Philosophica, Jahrbuch der Schweizerischen Philos. Gessellschaft” 1965, t. 25, s. 14-37.
- Dante, *Boska komedia*, przeł. E. Porębowicz, posł. i przyp. M. Maślanka-Soro, Kraków 2008.
- Declève E., *Heidegger et Kant*, Hague 1970.
- Demske J.M., *Sein, Mensch und Tod*, Freiburg im Breisgau – München 1963, *Symposion*, 12.
- Denkend vom Ereignis Gottes sprechen*, red. L. Wenzler, Freiburg 1997.
- Derrida J., *Darować śmierć*, przeł. K. Liszka, M. Pawlikowska, „Odra” 2004, nr 12, s. 38-49.
- , *De la grammatologie*, Paris 1967.
- , *O grammatologii*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1999.
- , *Przemoc i metafizyka. Esej o myśli Emmanuela Lévinasa*, przeł. K. Matuszewski, P. Pieniążek, [w:] J. Derrida, *Pismo filozofii*, wyb. i wstęp B. Banasiak, Kraków 1992, s. 161-224.
- Descartes R., *Medytacje o filozofii pierwszej wraz z Zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora oraz Rozmowa z Burmanem*, przeł. M. i A. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958.
- , *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, przeł. T. Żeleński (Boy), wstęp K.T. Toeplitz, Warszawa 1980.
- Dickmann U., *Subjektivität als Verantwortung*, Tübingen–Basel 1999.
- Die Stimme in den Stimmen*, red. L. Wenzler, Düsseldorf 1992.
- Dieter H., *Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion*, Heidelberg 1976.
- Dilthey W., *System der Ethik*, [w:] W. Dilthey, *Gesammelten Schriften*, t. 10, Stuttgart 1958.
- Dostojewski F., *Bracia Karamazow*, przeł. W. Wireński, Kraków 2009.
- , *Zbrodnia i kara*, przeł. C. Jastrzębiec-Kozłowski, London 1992.
- Ebner F., *Das Wort und sie geistigen Realitäten*, Frankfurt am Main 1980.
- , *Fragmenty pneumatologiczne*, przeł. J. Doktor, [w:] *Filozofia dialogu*, wyb., oprac. i wstęp B. Baran, Kraków 1991, s. 83-97.
- Esposito C., *Das Seiende und das Gute. Francisco Suárez zwischen Thomas von Aquin und Martin Heidegger*, [w:] *Vom Rätsel des Begriffs*, red. P.-L. Coriando, Berlin 1999, s. 341-356, *Philosophische Schriften*, t. 36.
- Fenomenologia i hermeneutyka I*, red. P. Dybel, P. Kaczorowski, Warszawa 1991.
- Figal G., *Für eine Philosophie von Freiheit und Streit. Politik – Ästhetik – Metaphysik*, Stuttgart–Weimar 1994.
- , *Martin Heidegger – Phänomenologie der Freiheit*, Frankfurt am Main 1988.
- Filek J., *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Kraków 2003.

- , *Ontologizacja odpowiedzialności. Analityczne i historyczne wprowadzenie w problematykę*, Kraków 1996.
- , *Pytania do odpowiedzialności*, „Znak” 1995, nr 10 (485), s. 20-27.
- Fink E., *Natur, Freiheit, Welt. Philosophie der Erziehung*, Würzburg 1992.
- Fischer N., *Tugend und Glückseligkeit. Zu ihrem Verhältnis bei Aristoteles und Kant*, „Kant-Studien” 1983, nr 74, s. 1-21.
- , *Zur Kritik der Vernunftkenntnis bei Kant und Lévinas. Die Idee des transzendentalen Ideals und das Problem der Totalität*, „Kant-Studien” 1999, nr 90, s. 168-190.
- Fleischer M., *Die Zeitanalyse in Heideggers „Sein und Zeit”, Aporien, Probleme und ein Ausblick*, Würzburg 1991.
- Frank M., *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*, München 1992.
- Die Freiburger Phänomenologie*, red. E.W. Orth, Freiburg–München 1996, *Phänomenologische Forschungen*, t. 30.
- Funk R., *Sprache und Transzendenz im Denken von Emmanuel Lévinas. Zur Frage einer neuen philosophischen Rede von Gott*, München 1989.
- Funke G., *Der Weg zur ontologischen Kantinterpretation*, „Kant-Studien” 1971, nr 62, s. 446-466.
- Gadacz T., *Bóg w filozofii Tischnera*, „Znak” 2001, nr 3 (550), s. 25-38.
- , *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle’a do Tischnera*, Kraków 2007, *Myśl Filozoficzna*.
- , *Wolność a odpowiedzialność. Rosenzweiga i Lévinasa krytyka Hegłowskiej wolności ducha*, Kraków 1990, *Rozprawy Habilitacyjne – Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie*, nr 1.
- , *Wolność ontologiczna w filozofii Emmanuela Lévinasa*, „Studia Filozoficzne” 1990, nr 2/3, s. 171-187.
- Gadamer H.-G., *Die philosophische Bedeutung Paul Natorps*, „Kant-Studien” 1954/1955, nr 46, s. 129-134.
- , *Europa und die Oikoumene*, [w:] *Europa und die Philosophie*, red. H.-H. Gander, Frankfurt am Main 1993, s. 67-86.
- , *Kant und die philosophische Hermeneutik*, „Kant-Studien” 1975, nr 66, s. 395-403.
- , *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Kraków 1993.
- , *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1986.
- Galarowicz J., *Paradoks egzystencji etycznej. Inspiracje: Ingarden – Wojtyła – Tischner*, Kraków 2009, *Studia nad Myślą Jana Pawła II*, t. 5.
- Galewicz W., *Prawda i dobro w filozofii Franciszka Brentany*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Współczesnej” 1986, t. 30, s. 115-131.
- , *Świadomość czasu w filozofii Brentany*, „Studia Filozoficzne” 1990, nr 2/3, s. 123-131.
- Godenius R., *Lexicon philosophicum quo tamquam clave philosophiae fores aperiuntur*, Hildesheim 1964.
- Görland I., *Transzendenz und Selbst, eine Phase in Heideggers Denken*, Frankfurt am Main 1981.
- Grondin J., *Zur hermeneutischen Wahrheit. Heidegger und Augustinus*, [w:] *Die Frage nach der Wahrheit*, red. E. Richter, Frankfurt am Main 1997, s. 161-173.
- , *La conclusion de la Critique de la raison pure*, „Kant-Studien” 1990, nr 81, s. 129-144.
- , *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, przeł. L. Łysień, Kraków 2007, *Myśl Filozoficzna*.
- Guardini R., *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, Mainz 1925.

- , *O sensie melancholii*, przeł. B. Grunwald-Hajdasz, przekł. przejrzał A. Szwed, Poznań 2009.
- , *Vom Sinn der Schwermut*, Mainz 1928.
- Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2002.
- , *Nauka logiki*, t. 1-2, przeł. i objaśn. A. Landman, Warszawa 1967-1968.
- , *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 2006.
- Heidegger und der Nationalsozialismus*, red. A. Denker, H. Zborowski, Freiburg-München 2009, *Heidegger-Jahrbuch*, t. 4-5.
- Held K., *Europa und die intellektuelle Verständigung. Ein Entwurf im Anschluss an Heideggers Phänomenologie der Grundstimmungen*, [w:] *Europa und die Philosophie*, red. H.-H. Gander, Frankfurt am Main 1993, s. 87-103.
- Hernas A., *Człowiek poza istnieniem*, Kraków 2011, *Drogi Myślenia*.
- Herrmann F.-W., *Augustinus und die Phänomenologische Frage nach der Zeit*, Frankfurt am Main 1992.
- , *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Frankfurt am Main 1981, *Wissenschaft und Gegenwart*.
- , *Heideggers „Grundprobleme der Phänomenologie“. Zur zweiten Hälfte von Sein und Zeit*, Frankfurt am Main 1991.
- , *Heideggers Philosophie der Kunst. Eine systematische Interpretation der Holzwege-Abhandlung „Der Ursprung des Kunstwerkes“*, Frankfurt am Main 1994.
- , *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Frankfurt am Main 2000.
- , *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins, eine Erläuterung von „Sein und Zeit“*, Frankfurt am Main 1987.
- , *Subjekt und Dasein. Grundbegriffe von „Sein und Zeit“*, Frankfurt am Main 2004, *Klostermann Seminar*, 2.
- , *Subjekt und Dasein, Interpretationen zu „Sein und Zeit“*, Frankfurt am Main 1974.
- , *Wahrheit, Freiheit, Geschichte. Eine systematische Untersuchung zu Heideggers Schrift „Vom Wesen der Wahrheit“*, Frankfurt am Main 2002.
- Höffe O., *Lexikon der Ethik*, München 1986.
- Hotze G. [et al.], *Jesus Begegnen. Zugänge zur Christologie*, Freiburg 2009, *Theologische Module*, t. 3.
- Hume D., *Badania dotyczące rozumu ludzkiego wraz z apendyksami*, przeł. D. Miosztal, T. Sieczkowski, posł. T. Sieczkowski, Kraków 2004, *Wielkie Dzieła Filozoficzne*.
- Husserl E., *Idea Fenomenologii*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2008, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.
- , *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, ks. 1, przeł. i przyp. D. Gierulanka, przejrzał i wstępem poprzedził R. Ingarden, Warszawa 1975, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.
- , *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, ks. 2, przeł. i przyp. D. Gierulanka, Warszawa 1974, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.
- , *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Hamburg 2009.
- , *Logische Untersuchungen*, Tübingen 1968.
- , *Medytacje kartezjańskie, z dodaniem uwag krytycznych R. Ingardena*, przeł. i przyp. A. Wajs, przekł. przejrzał i wstępem opatrzył A. Półtawski, Warszawa 1982, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.
- , *O idei absolutnej samoodpowiedzialności*, przeł. J. Filek, „Znak” 1995, nr 10 (485), s. 20-111.
- Ingarden R., *Książeczka o człowieku*, Kraków 1999.

- , *U podstaw teorii poznania*, cz. 1, Warszawa 1971.
- Jaeger H., *Heidegger und die Sprache*, Bern–München 1971.
- Jaeger W., *Teologia wczesnych filozofów greckich*, przeł. J. Wocial, wstęp J. Domański, Kraków 2007.
- Jagiello J., *Niedokończony spór o antropologię filozoficzną (Heidegger–Plessner). Studium historyczno-analityczne*, Warszawa 2011, *Studia z Filozofii Systematycznej*, t. 9.
- Jaspers K., *Allgemeine Psychopathologie*, Berlin–Heidelberg 1946.
- , *Notizen zu Martin Heidegger*, München 1978.
- , *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin – Heidelberg – New York 1971.
- , *Sytuacje graniczne*, przeł. M. Skwieciński, [w:] R. Rudziński, *Jaspers*, Warszawa 1978, s. 186–242.
- Jonas H., *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt am Main 1979.
- , *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, przeł. M. Klimowicz, Kraków 1996.
- Kant I., *Die Metaphysik der Sitten*, red. W. Weischedel, Frankfurt am Main 1977.
- , *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Frankfurt am Main 2000.
- , *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, przeł. wstęp i przyp. R. Ingarden, Kęty 2001.
- , *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł., wstęp i przyp. J. Gałęcki, Warszawa 2004, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.
- , *Krytyka władzy sądzienia*, przeł., wstęp i przyp. J. Gałęcki, przekł. przejrzał A. Landman, Warszawa 2004, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.
- , *Metafizyka moralności*, przeł., wstęp i przyp. E. Nowak, przekł. przejrzał M.J. Siemek, Warszawa 2005, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.
- , *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł., wstęp i przyp. A. Bobko, Kraków 1993, *Biblioteka Filozofii Religii*.
- , *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, przeł. B. Bornstein, oprac. J. Suchorzewska, Warszawa 1993.
- , *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik I*, red. W. Weischedel, Frankfurt am Main 1976.
- , *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, przekł. przejrzał R. Ingarden, Warszawa 1971, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.
- Kierkegaard S., *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przeł. i wstęp J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1969, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.
- , *Dziennik uwodziciela*, [w:] S. Kierkegaard, *Albo-albo*, przeł. i wstęp J. Iwaszkiewicz, t. 1, Warszawa 1982, s. 344–521.
- , *Pojęcie lęku. Proste rozważania o charakterze psychologicznym, odniesione do dogmatycznego problemu grzechu pierwotnego autorstwa Vigiliusa Haufniensisa*, przeł., wstęp i przyp. A. Szwed, Kęty 2000, *Biblioteka Europejska – Antyk*.
- , *Powtórzenie. Próba psychologii eksperymentalnej przez Constantina Constantinus*, przeł. i wstęp B. Świdorski, Warszawa 1992.
- Kiesel T., *Zeitbegriff beim früheren Heidegger (um 1925)*, [w:] R. Bernet [et al.], *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*, Freiburg–München 1983, s. 192–211, *Phänomenologische Forschungen*, t. 14.
- König F., *Człowiek i jego odpowiedzialność*, [w:] *Zawierzyć człowiekowi. Księdzu Józefowi Tischnerowi na sześćdziesiąte urodziny*, przeł. M. Klimowicz [kom. honorowy Z. Brzeziński et al.], Kraków 1991, s. 93–98.

- Kwapiszewski J., *Filozofia ks. Józefa Tischnera jako źródło dialogu*, Słupsk 1999.
- Legięć J., *Tischnerowska filozofia cielesności człowieka*, [w:] *Terytorium i peryferia cielesności. Ciało w dyskursie filozoficznym*, red. A. Kiepas, E. Struzik, Katowice 2010, s. 268-274.
- Lévinas E., *Bliskość*, przeł. E. Bieńkowska, „Znak” 1976, nr 1 (259), s. 85-100.
- , *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, wstęp B. Skarga, przekł. przejrzał J. Migasiński, Warszawa 1998, *Biblioteka Współczesnych Filozofów*.
- , *Czas i to, co inne*, przeł. J. Migasiński, Warszawa 1999.
- , *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, Réimpression conforme à la première édition suivie d'Essais nouveaux*, Paris 1967.
- , *Ethique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Paris 1982.
- , *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier 1972.
- , *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 2000.
- , *Judaïsme et Kenose*, [w:] *Ebraismo, Ellenismo, Cristianismo II*, red. M.M. Olivetti, Padova 1985, s. 13-28, *Archivio di Filosofia*.
- , *La Mort et le Temps*, oprac. i posł. J. Rolland, Paris 1991.
- , *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, wstęp T. Gadacz, Kraków 1994, *Biblioteka Filozofii Religii*.
- , *Totalite et Infini*, Paris 1971.
- , *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, współprac. J. Migasiński, wstęp M. Jędraszewski, posł. M. Czajkowski, Gdynia 1991, *Biblioteka im. Stanisława Vincenza*.
- Liebrucks B., *Idee und ontologische Differenz*, „Kant-Studien” 1956/1957, nr 48, s. 268-301.
- Marcuse H., *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, München 1998.
- Marx W., *Śmierć i język*, przeł. J. Mizera, [w:] *Drogi Heideggera*, red. J. Mizera, „Principia” 1998, t. 20, s. 67-76.
- Mill J.S., *Utylitaryzm; O wolności*, przeł. M. Ossowska, A. Kurlandzka, Warszawa 2006.
- Mizera J., *Transcendencja, podstawa i prawda a problem bycia. U źródeł ontologii fundamentalnej Martina Heideggera*, „Studia Filozoficzne” 1990, nr 2/3, s. 201-206.
- , *Torowanie bezdróży bezgruntu. W drodze do innego początku*, [w:] *Drogi Heideggera*, red. J. Mizera, „Principia” 1998, t. 20, s. 5-26.
- , *Czekanie na Boga*, [w:] *Drogi Heideggera*, red. J. Mizera, „Principia” 1998, t. 20, s. 187-192.
- Mróz P., *Sztuka a nierzeczywistość*, „Studia Filozoficzne” 1990, nr 2/3, s. 207-214.
- Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*, red. A.J. Noras, T. Kubalica, Katowice 2011, *Podręczniki i skrypty Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach*, nr 128.
- Nietzsche F., *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*, [w:] F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1862-1875*, przeł. B. Baran, Kraków 1993, s. 181-199.
- , *Niewczesne rozważania*, przeł. M. Łukasiewicz, posł. K. Michalski, Kraków 1996, *Esej – Znak*.
- , *Wola mocy*, przeł. S. Frycz, K. Drzewiecki, posł. B. Banasiak, Kraków 2006.
- , *Z genealogii moralności*, przeł. i wstęp G. Sowiński, Kraków 2011.
- Noras A.J., *Nicolaia Hartmanna koncepcja wolności woli*, Katowice 1998, *Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach*, nr 1713.
- Nowak A., *Pojęcie, charakter i niektóre konsekwencje nieregularności i ontologii Ingardena*, „Studia Filozoficzne” 1990, nr 2/3, s. 75-83.
- Nowotny V., *Die Struktur der Deduktion bei Kant*, „Kant-Studien” 1981, nr 72, s. 270-279.
- O odpowiedzialności filozofa. Dyskusja w redakcji „Znaku” dnia 14 grudnia 1973 roku*, rozm. J. Patočka [et al.], „Znak” 1974, nr 6 (240), s. 713-716.

- Orth E.W., *Die Mythologie der Zeit*, [w:] R. Bernet [et al.], *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*, Freiburg–München 1983, s. 7-15, *Phänomenologische Forschungen*, t. 14.
- Ott H., *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt – New York 1988.
- , *Martin Heidegger. W drodze ku biografii*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1997.
- Pascal B., *Mysli*, przeł. T. Żeleński (Boy), w układzie J. Chevaliera, przygot. do dr. M. Tazbir, Warszawa 1997.
- Parmenides, *Die Fragmente. Griechisch-deutsch*, red. E. Heitsch, Zürich 1995.
- Patočka J., *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, przeł. A. Czcibor-Piotrowski, E. Szczepańska, J. Zychowicz, Warszawa 1998.
- Pawlica J., *Próba rekonstrukcji i „przekraczanie” aksjologii Romana Ingardena*, „*Studia Filozoficzne*” 1990, nr 2/3, s. 99-109.
- Pesch O.H., *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, Darmstadt 1989.
- , *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie*, Freiburg im Breisgau – Basel – Wien 1983.
- Petzet H.W., *Auf einen Stern Zugehen, Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger 1929-1976*, Frankfurt am Main 1983.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami, oprac. zespół pod red. M. Petera, M. Wolniewicza, Poznań 1987.
- Picht G., *Die Verantwortung des Geistes. Pädagogische und politische Schriften*, Stuttgart 1969.
- , *Pojęcie odpowiedzialności*, przeł. K. Michalski, „*Znak*” 1979, nr 1/2 (295/296), s. 3-24.
- , *Wahrheit. Vernunft. Verantwortung. Philosophische Studien*, Stuttgart 1969.
- , *Die Verantwortung des Geistes. Pädagogische und politische Schriften*, Stuttgart 1969.
- Platon, *Dialogi*, t. 1, przeł., wstęp i przyp. W. Witwicki, Kęty 1999, *Biblioteka Europejska – Antyk*.
- Plessner H., *Władza a natura ludzka. Esej o antropologii światopoglądu historycznego*, przeł., wstęp i przyp. E. Paczkowska-Łagowska, przekł. przejrzał M.J. Siemek, Warszawa 1994, *Biblioteka Współczesnych Filozofów*.
- Pöggeler O., *Droga myślowa Martina Heideggera*, przeł. i posł. B. Baran, Warszawa 2002, *Nowy Sympozjon*.
- , „*Eine Epoche gewaltigen Werdens*”. *Die Freiburger Phänomenologie in ihrer Zeit*, Freiburg–München 1996.
- , *Philosophie und Politik bei Heidegger*, Freiburg–München 1972.
- , *Zeit und Sein bei Heidegger*, [w:] R. Bernet [et al.], *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*, Freiburg–München 1983, s. 152-191, *Phänomenologische Forschungen*, t. 14.
- Póltawski A., *Roman Ingarden – metafizyk wolności*, „*Studia Filozoficzne*” 1990, nr 2/3, s. 85-98.
- Przyłębski A., *Duch czy życie? Studia i szkice z filozofii niemieckiej*, Poznań 2011, *Monografie Wydziału Nauk Społecznych UAM*.
- , *Etyka w świetle hermeneutyki*, Warszawa 2010.
- , *Hermeneutyczny zwrot filozofii*, Poznań 2005, *Filozofia i logika – Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu*, nr 93.
- Rebes M., *Heidegger–Lévinas. Spór o transcendencję prawdy*, Kraków 2005.
- Reiter J., *Differenz und Entsprechung Überlegungen zum Verhältnis von biblischem Anspruch und griechischer Denkform bei E. Lévinas*, [w:] *Ebraismo, Ellenismo, Cristianismo II*, red. M.M. Olivetti, Padova 1985, s. 245-263, *Archivio di Filosofia*.
- Rese F., *Handlungsbestimmung vs. Seinsverständnis. Zur Verschiedenheit von Aristoteles’ „Nikomachischer Ethik” und Heideggers „Sein und Zeit”*, [w:] *Heidegger-Jahrbuch*, t. 3: *Heidegger und Aristoteles*, Freiburg–München 2007, red. A. Denker, G. Figal, F. Volpi, H. Zaborowski, s. 170-198.

- Richter E., *Wahrheit und Logik*, [w:] *Die Frage nach der Wahrheit*, red. E. Richter, Frankfurt am Main 1997.
- Rickert H., *Philosophie des Lebens*, Tübingen 1920.
- Ricœur P., *Temps Biblique*, [w:] *Ebraismo, Ellenismo, Cristianismo II*, red. M.M. Olivetti, Padova 1985, s. 23-35, *Archivio di Filosofia*.
- Riedel M., *Heideggers europäische Wendung*, [w:] *Europa und die Philosophie*, red. H.-H. Gander, Frankfurt am Main 1993, s. 43-66.
- Rilke R.M., *Poezje*, przeł. M. Jastrun, Kraków 1974.
- Rolewski J., *Kant a metafizyka*, Warszawa 1991.
- , *Nowa metafizyka Kanta*, Toruń 2002.
- Romano Guardini – Józef Tischner. *Dramat odpowiedzialności. Drama der Verantwortung*, Kraków–Berlin 2013.
- Römpf G., *Schönheit als Erfahrung von Freiheit. Zur transzendentallogischen Bedeutung des Schönen in Schillers Ästhetik*, „Kant-Studien” 1998, nr 89, s. 428-445.
- Rosenzweig F., *Gwiazda zbawienia*, przeł. i wstęp T. Gadacz, Kraków 1998.
- Rożdzeński R., *Heidegger a problem istoty metafizyki*, „Analecta Cracoviensia” 1994, t. 26, s. 107-123.
- Sakai K., *Weg zu einer Phänomenologie des sich Zeigens. Der Phänomen Begriff bei Heidegger und Leibniz*, [w:] *Phänomenologie und Leibniz*, red. R. Cristin, Freiburg im Breisgau – München 2000, s. 159-181, *Orbis phaenomenologicus*, 1, *Perspektiven*, t. 2.
- Schalow F., *Thinking at Cross Purposes with Kant. Reason, Finitude and Truth in the Cassirer–Heidegger Debate*, „Kant-Studien” 1996, nr 87, s. 198-217.
- Scheler M., *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bern 1966.
- , *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, t. 2, Halle 1916.
- , *Vom Umsturz der Werte*, Leipzig 1919.
- Schelling F.W.J., *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym zwiqzanymi*, przeł. i wstęp B. Baran, Kraków 2003.
- , *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Stuttgart 2003.
- Scholtz G., *Czym jest i od kiedy istnieje „filozofia hermeneutyczna”?*, przeł. D. Domagała, [w:] *Hermeneutyczna tożsamość filozofii*, red. S. Czerniak, J. Rolewski, Toruń 1994, s. 41-67, *Studia z filozofii niemieckiej*.
- Schultz J., *Über die Bedeutung von Vaihingers „Philosophie des Als Ob” für die Erkenntnistheorie der Gegenwart*, „Kant-Studien” 1912, nr 17, s. 85-110.
- Schwartländer J., *Odpowiedzialność jako podstawowe pojęcie filozoficzne*, przeł. J. Filek, „Znak” 1995, nr 10 (485), s. 5-19.
- Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 2010, *Biblioteka „Gazety Wyborczej”. Wielcy Filozofowie*, 6.
- Seubold G., *Die Substanz muss Struktur werden. Die Entsubstantialisierung von Husserls „Ego” und Heideggers „Dasein” in der Strukturphänomenologie Heinrich Romachs*, [w:] *Metamorphose der Phänomenologie. Dreizehn Stadien von Husserl aus*, red. H.R. Sepp, Freiburg–München 1999, s. 287-312, *Phänomenologie. Texte und Kontexte*, 2, *Kontexte*, t. 7.
- Shakespeare W., *Ryszard III*, [w:] *Tragedie i kroniki*, przeł. S. Barańczak, Kraków 2013, s. 1437-1584.
- Simmel G., *Über den Unterschied der Wahrnehmungs- und der Erfahrungsurteile. Ein Deutungsversuch*, „Kant-Studien” 1896/1897, nr 1, s. 416-425.
- Skarga B., *Człowiek agatologiczny*, [w:] *Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, red. W. Zuziak, wstęp F. Macharski, Kraków 2001, s. 99-112.

- Spaemann R., *Wer hat wofür Verantwortung? Kritische Überlegungen zur Unterscheidung von Gesinnungsethik und Verantwortungsethik*, [w:] R. Spaemann, *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handels*, Stuttgart 2001, s. 218-237.
- Studien zum Zeitproblem in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, red. E.W. Orth, Freiburg–München 1982, *Phänomenologische Forschungen*, t. 13.
- Stocker H.G., *Das Gewissen. Erscheinungsformen und Theorien*, Bonn 1925, *Schriften zur Philosophie und Soziologie*, 2.
- Stróżewski W., *Istnienie i dobro*, [w:] *Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, red. W. Zuziak, wstęp F. Macharski, Kraków 2001, s. 15-31.
- , *Istnienie i sens*, Kraków 1994, *Akademia – Znak*.
- Strube C., *Die Wahrheit Phänomenologischer Aussagen. Ansätze zu einer Problemexposition beim Frühen Heidegger*, [w:] *Die Frage nach der Wahrheit*, red. E. Richter, Frankfurt am Main 1997, s. 149-164.
- Stróżewski W., *Nad „Książeczką o człowieku”*, „*Studia Filozoficzne*” 1973, nr 9, s. 123-126.
- , *Wykłady o Platonie. Ontologia*, Kraków 1992, *Varia – Uniwersytet Jagielloński*, t. 312.
- Su-Jeong L., *Zeitkritik bei Heidegger*, [w:] *Vom Rätsel des Begriffs*, red. P.-L. Coriando, Berlin 1999, *Philosophische Schriften*, t. 36.
- Szary S., *Człowiek – podmiot dramatu. Antropologiczne aspekty filozofii dramatu Józefa Tischnera*, Kęty 2005, *Daimonion*.
- Świeżawski S., *„Jedna nas tęsknota gnąta”*, [w:] *Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, red. W. Zuziak, wstęp F. Macharski, Kraków 2001, s. 155-157.
- Tarnowski K., *Filozof dojrzałej wiary*, „*Znak*” 2001, nr 3 (550), s. 39-55.
- , *Drogi potępienia, drogi zbawienia*, [w:] *Między potępieniem a zbawieniem. Myślenie religijne ks. Józefa Tischnera*, red. J. Jagiełło, W. Zuziak, wstęp F. Macharski, Kraków 2004, s. 19-38.
- , *Ziemia obiecana, ziemia odmówiona*, [w:] *Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, red. W. Zuziak, wstęp F. Macharski, Kraków 2001, s. 139-154.
- Theunissen M., *Pindar, Menschenlos und Wende der Zeit*, München 2000.
- Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Summa teologiczna 1,75-89*, oprac. S. Świeżawski, Kęty 1998.
- Tonelli G., *Die Anfänge von Kants Kritik der Kausalbeziehungen und ihre Voraussetzungen im 18. Jahrhundert*, „*Kant-Studien*” 1966, nr 57, s. 417-456.
- , *Die Voraussetzungen zur Kantischen Urteilkraft in der Logik des 18. Jahrhunderts*, [w:] *Kritik und Metaphysik*, red. F. Kaulbach, J. Ritter, Berlin 1966, s. 134-158.
- Troeltsch E., *Der historische Entwicklungsbegriff in der modernen Geistes- und Lebensphilosophie I*, „*Historische Zeitschrift*” 1922, nr 125.
- , *Der Historismus und seine Überwindung*, Berlin 1924.
- , *Krisis des Historismus*, „*Die Neue Rundschau*” 1922, t. 33.
- Tugendhat E., *Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1970.
- W kręgu filozofii Romana Ingardena. Materiały z konferencji naukowej*, Kraków 1985. *Praca zbiorowa*, red. W. Stróżewski, Kraków 1995.
- Wadowski J., *Dramat pytań egzystencjalnych. Ks. Józefa Tischnera filozofii dramatu jako próba odpowiedzi na pytania egzystencjalne*, Wrocław 1999, *Rozprawy Naukowe – Papieski Fakultet Teologiczny we Wrocławiu*, 2.
- Weischedel W., *Wesen der Verantwortung*, Freiburg im Breisgau 1933.
- Wenzler L., *Berührung durch Trennung. Die Zeitstruktur des religiösen Verhältnisses bei Emmanuel Lévinas*, „*Philosophisches Jahrbuch*” 1993, t. 100, s. 301-316.

-
- , *Emmanuel Lévinas*, [w:] *Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen von Adorno bis v. Wright*, red. J. Nida-Rümelin, Stuttgart 1999, s. 323-331.
- , *Hinübergehen in die Zeit des anderen. Die Feier des Festes zwischen Totalität und Unendlichkeit*, [w:] *Alltag und Transzendenz. Studien zur religiösen Erfahrung in der gegenwärtigen Gesellschaft*, red. B. Casper, W. Sparn, Freiburg–München 1992, s. 355-376.
- Wesołowska A., *Fenomenologia jako możliwość filozofii dramatu Józefa Tischnera*, Katowice 2012, *Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach*, nr 2970.
- , *Koncepcja „ja” somatycznego w ujęciu Tischnera*, [w:] *Terytorium i peryferia cielesności. Ciało w dyskursie filozoficznym*, red. A. Kiepas, E. Struzik, Katowice 2010, s. 258-267.
- Węgrzecki A., *Czasoprzestrzeń spotkania*, „*Studia Filozoficzne*” 1990, nr 2/3, s. 151-158.
- , *Czym jest „myślenie według wartości”*, [w:] *Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, red. W. Zuziak, wstęp F. Macharski, Kraków 2001, s. 91-98.
- Weber M., *Politik als Beruf*, Monachium–Lipsk 1919.
- Wiemer T., *Die Passion des Sagens. Zur Deutung der Sprache bei Emmanuel Lévinas und ihrer Realisierung im philosophischen Diskurs*, Freiburg–München 1988.
- Wodziński C., *Heidegger i problem zła*, Gdańsk 2007.
- Zborowski H., *Eine Frage nach Irre und Schuld? Martin Heidegger und der Nationalismus*, Frankfurt am Main 2010.
- Zuziak W., *W poszukiwaniu wolności – między J. Nabertem i J. Tischnerem*, [w:] *Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, red. W. Zuziak, wstęp F. Macharski, Kraków 2001, s. 43-59.
- Żelazny M., *Idea wolności w filozofii Kanta*, Toruń 1993, *Rozprawy Filozoficzne*.

Indeks nazwisk

- Abraham* **t. II:** 15, 55
Adam **t. II:** 55
Ajdukiewicz Kazimierz **t. I:** 14
Ajdukiewicz Maria **t. I:** 14
Anaksymander **t. I:** 25, 106
Anzelm, św. **t. II:** 156, 191, 201
Arendt Hannah **t. I:** 27
Aron Raymond **t. II:** 53
Artemis **t. I:** 25
Arystoteles **t. I:** 20, 24-25, 36, 39, 47-48, 50-54, 62, 65, 75, 77, 80, 82-83, 88-91, 96, 102, 105-106, 113, 115-116, 123, 127, 129, 134, 144, 148, 159, 166-167, 175, 178, 186, 188, 190-191, **t. II:** 15, 22, 44, 57, 117, 141, 145, 183-185, 207, 213, 221
Augustyn, św. **t. I:** 25, 51, 115, 126, 132, 145, 147-148, 159, 165, 186, **t. II:** 56, 58, 130, 151, 167-169
Balthasar Hans Urs von **t. I:** 26, **t. II:** 22, 39, 55, 89-90, 94, 123, 125, 133, 152, 206, 209
Banasiak Bogdan **t. I:** 27, **t. II:** 103
Baran Bogdan **t. I:** 30, 181, **t. II:** 89, 101, 194
Barańczak Stanisław **t. II:** 124
Barth Karl **t. I:** 39, **t. II:** 133
Baumgartner Alexandr Gottlieb **t. I:** 62
Bayertz Kurt **t. I:** 15
Beaufret Jean **t. II:** 216
Bergson Henri **t. I:** 137
Berkeley George **t. II:** 107
Bieler Martin **t. I:** 26
Bieńkowska Ewa **t. I:** 21, **t. II:** 74
Bischof Sascha **t. I:** 27
Bloch Ernst **t. I:** 39
Bobko Aleksander **t. II:** 36, 83, 132, 156
Bollnow Otto Friedrich **t. I:** 50-51
Bonecki Mateusz **t. I:** 149
Bonhoeffer Dietrich **t. I:** 161, **t. II:** 90
Bonowicz Wojciech **t. II:** 47, 165
Braig Carl **t. I:** 61
Brejdak Jaromir **t. I:** 126
Brutus (Marcus Iunius Brutus) **t. II:** 127
Brzeziński Zbigniew **t. I:** 14
Buber Martin **t. I:** 14, 20, 22, 24, 26, 38-39, 42, 92, 147, 180-181, 184, 192, **t. II:** 17-19, 40, 64, 70, 79, 89-90, 99, 128, 159, 204, 208, 223
Casper Bernhard **t. I:** 31, 42, 92, 147, 184, **t. II:** 61, 65-67, 128, 204
Chevalier Jacques **t. I:** 19
Christoff Daniel **t. II:** 69-70
Czajkowski Michał **t. II:** 41
Czcibor-Piotrowski Andrzej **t. I:** 27-28, 37, 93
Czerniak Stanisław **t. I:** 149
Dante Alighieri **t. II:** 39, 95, 123, 127, 154
Dąbrowska Maria **t. II:** 78
Denker Alfred **t. I:** 35
Derrida Jacques **t. I:** 21, 27
Descartes René (Kartezjusz) **t. I:** 14, 18-19, 22, 41, **t. II:** 37, 156
Dilthey Wilhelm **t. I:** 25, 39, 42-43, 45, 47, 49, 56, 91, 111, 117, 128, 139, 141, 145-152, **t. II:** 179, 185, 187, 189

- Diderot Denis **t. II:** 48
 Doktor Jan **t. I:** 184, **t. II:** 40, 89
 Domański Juliusz **t. I:** 80
 Dostojewski Fiodor **t. II:** 78, 86, 98, 110-112, 114, 148, 202, 213
 Drzewiecki Konrad **t. II:** 103
 Duraj Jakub **t. I:** 149

 Ebner Ferdinand **t. II:** 89-90
 Ewa **t. II:** 108, 115

 Fichte Johann Gottlieb **t. I:** 19, 54, **t. II:** 26
 Figal Günter **t. I:** 28, **t. II:** 28
 Filek Jacek **t. I:** 17, 27-28, 37-38, 41, 45, 93, 114, 156, 161, 169, 178, 184, 189-191, **t. II:** 13, 63, 66, 186, 213, 216
 Fink Eugen **t. I:** 39
 Flaubert Gustave **t. II:** 78
 Frycz Stefan **t. II:** 103

 Gadacz Tadeusz **t. I:** 16-17, 28, **t. II:** 55, 71, 206, 215
 Gadamer Hans-Georg **t. I:** 30
 Galarowicz Jan **t. I:** 28
 Gałęcki Jerzy **t. I:** 19
 Gierulanka Danuta **t. I:** 17, 55, 133, **t. II:** 85, 141
 Gniazdowski Andrzej **t. II:** 103
 Goethe Johann Wolfgang von **t. II:** 43
Gorgiasz **t. I:** 166
 Greisch Jean **t. I:** 28
 Greshake Gisbert **t. I:** 26
 Grimm bracia **t. I:** 58, **t. II:** 117
 Grimm Jacob **t. II:** 117
 Gromska Daniela **t. II:** 44, 145
 Grunwald-Hajdasz Barbara **t. II:** 131
 Guardini Romano **t. II:** 105, 125, 131

 Hamann Johann Georg **t. II:** 89
 Harnack Adolf von **t. I:** 147
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich **t. I:** 19, 22, 52, 139-140, 152, 170, **t. II:** 21-22, 26-28, 35, 37-44, 46-59, 86, 100, 109-112, 114, 117, 139, 149, 158, 163, 166, 169, 172, 201, 213
 Heidegger Martin *passim*
 Heimsoeth Heinz **t. I:** 120

 Heller Michał **t. II:** 35
 Heraklit z Efezu **t. I:** 24, 106, 134, 153, 167, **t. II:** 107, 120
 Herrmann Friedrich-Wilhelm von **t. I:** 30-31, 42, 51, 59, **t. II:** 179
 Hobbes Thomas **t. II:** 54
 Höffe Otfried **t. I:** 18
 Hoffmeister Johannes **t. I:** 37
 Hotze Gerhard **t. I:** 26
 Humboldt Wilhelm von **t. I:** 68, **t. II:** 89
 Hume David **t. I:** 15
 Husserl Edmund **t. I:** 14, 17, 21, 25-26, 35-36, 41-47, 49, 51, 53, 55, 59, 61-64, 68, 71, 80, 82, 84, 92, 113-114, 116, 122, 126-127, 133, 140-141, 166, 175, 177, 190, 192, **t. II:** 13-15, 17-22, 25, 27, 29-30, 32-33, 47-48, 59, 61-62, 64-66, 68, 70-71, 74, 85, 89, 102, 105-106, 116, 126, 137, 141, 147, 152, 155-156, 159-160, 162, 166, 179-180, 182-185, 187-189, 191-192, 195, 204, 208, 211-213, 215, 217, 220
 Hygin (Gajusz Juliusz Hyginus) **t. I:** 159

 Ingarden Roman **t. I:** 13-14, 16-17, 21, 26-28, 55, 120, 133, **t. II:** 13, 16-18, 25, 47, 59, 61-62, 73, 85, 89, 96, 114, 125, 160, 173, 189, 191, 193, 195, 206-207, 223
 Iwaszkiewicz Jarosław **t. II:** 96, 113

 Jadacki Jacek Juliusz **t. I:** 16-17
 Jaeger Werner **t. I:** 80
 Jagiełło Jarosław **t. I:** 37, 39, 50, **t. II:** 29, 115, 152, 182, 186
 Jan Duns Szkot (właśc. Johannes Duns Scotus) **t. I:** 25
 Jan od Krzyża, św. **t. II:** 55, 150
 Jan Paweł II (zob. też Wojtyła Karol) **t. II:** 53
 Jaspers Karl **t. I:** 27, 43, 46-47, 49, 98, 101, 115, 146, 149, 157, 167, **t. II:** 165, 182
 Jastrun Mieczysław **t. II:** 81
 Jastrzębiec-Kozłowski Czesław **t. II:** 98
 Jezus Chrystus **t. I:** 26, 147, **t. II:** 36, 47, 127, 133, 150, 166
 Jędraszewski Marek **t. II:** 41
 Jonas Hans **t. I:** 16, **t. II:** 127
Jowisz **t. I:** 117
 Judasz Iskariota **t. II:** 127
 Juliusz Cesar (Gaius Iulius Caesar) **t. II:** 127

- Kant Immanuel **t. I:** 14-15, 19-20, 22-23, 25, 36-37, 40-43, 45, 47, 50, 52-55, 57, 62, 64-65, 79, 82-83, 89, 91, 98, 108, 113, 119-120, 122-123, 125, 128, 131-133, 142, 144, 150, 161-164, 166, 185-187, 190, **t. II:** 15, 27, 29, 32, 36-37, 52, 142, 152, 162, 169, 179, 184, 191, 195, 197, 201, 203-205, 207-208, 211, 215-216, 218, 221
- Karoń-Ostrowska Anna **t. II:** 18, 66, 79, 86, 101, 104, 140-141, 147, 150, 152, 158
- Kasjusz (Gaius Cassius Longinus) **t. II:** 127
- Kępiński Antoni **t. II:** 120, 130
- Kierkegaard Søren **t. I:** 27, 131, **t. II:** 65-66, 96, 98-99, 103, 110, 112-113, 125, 131, 143-146, 149, 152, 165, 167, 171, 186, 192, 202, 214
- Klimowicz Marek **t. I:** 16, **t. II:** 127
- Kłoczowski Jan Andrzej **t. II:** 94, 154
- Kojève Alexandre **t. II:** 37
- Kołodziejczyk Sebastian Tomasz **t. II:** 108
- König Franz **t. I:** 14
- Kornatowski Wiktor **t. I:** 114
- Kot Dobrosław **t. I:** 23, 177, **t. II:** 37
- Kowalska Małgorzata **t. I:** 27, **t. II:** 16
- Kuryś Agnieszka **t. II:** 41
- Landgreber Ludwig **t. II:** 66
- Lehmann Karl **t. I:** 114
- Leibniz Gottfried Wilhelm **t. I:** 79, **t. II:** 37, 90, 143, 200
- Lévinas Emmanuel **t. I:** 14, 17, 20-23, 26-29, 31, 83, 92, 118, 160-161, 184-185, 191-192, **t. II:** 13-20, 22, 25-35, 38-41, 56-59, 61-63, 67-68, 71, 73-74, 78-83, 85, 87-88, 90, 93-94, 96, 100, 110, 116-120, 129, 133, 139, 141-142, 148-151, 156-157, 159-163, 166, 171-172, 185-186, 192-193, 198-200, 204-206, 214, 218, 223
- Lévy-Bruhl Lucien **t. I:** 15-16
- Liszka Katarzyna **t. I:** 27
- Locke John **t. I:** 22
- Lotze Rudolf Herman **t. I:** 55
- Lubac Henri de **t. I:** 26
- Luter Martin **t. II:** 167
- Łukasiewicz Małgorzata **t. I:** 152
- Macharski Franciszek **t. I:** 92, **t. II:** 51, 152, 201
- Malczewski Jacek **t. II:** 167
- Marcel Gabriel **t. II:** 55, 64, 70, 74, 79, 82, 88, 123, 152, 206, 212
- Marks Karol **t. II:** 117
- Mateusz Ewangelista, św. **t. I:** 115
- Mathieu Vittorio **t. I:** 184
- Matuszewski Karol **t. I:** 27
- Meinecke Friedrich **t. I:** 39
- Michalik Alicja **t. II:** 35
- Michalski Krzysztof **t. I:** 37, 152, **t. II:** 203
- Michnik Adam **t. II:** 50
- Migasiński Jacek **t. I:** 27, **t. II:** 16, 41, 90
- Mijalska Magdalena **t. II:** 90
- Mikołaj z Kuzy **t. II:** 211
- Mill John Stuart **t. I:** 15
- Mistrz Eckhart (właśc. Eckhart von Hochheim) **t. I:** 132, **t. II:** 55
- Mizera Janusz **t. I:** 181, 191
- Mrówczyński Piotr **t. I:** 161, **t. II:** 16, 29
- Nabert Jean **t. II:** 206
- Natorp Paul **t. II:** 127, 145-146, 148, 150, 186
- Nietzsche Friedrich **t. I:** 15, 21-23, 40, 106, 121, 141, 152-153, 162, 166, 184, **t. II:** 66, 69, 97, 100-101, 103, 121, 124, 129, 139-140, 145, 165, 186
- Norwid Cyprian Kamil **t. II:** 108
- Nowak Ewa **t. I:** 45
- Nowicki Florian Światosław **t. I:** 152
- Ossowska Maria **t. I:** 15
- Ott Hugo **t. I:** 27
- Paczkowska-Łagowska Elżbieta **t. I:** 91
- Parmenides **t. I:** 53, 80, 102, 106, 134, **t. II:** 183
- Pascal Blaise **t. I:** 19
- Patočka Jan **t. I:** 27-28, 35, 37-38, 40-41, 93, 126, 160, 182, 192, **t. II:** 170, 193, 220
- Paweł z Tarsu, św. **t. I:** 25, 115, 131, 147, **t. II:** 36, 48, 52, 91, 165, 169, 219
- Pawlikowska Michalina **t. I:** 27
- Pesch Otto Herman **t. I:** 26, **t. II:** 167-168, 182

- Picht Georg **t. I:** 16, 37, 58, 73, 151, 157, 166, **t. II:** 188
 Pieniążek Paweł **t. I:** 27
 Pigmalion **t. II:** 149
 Platon **t. I:** 25, 39, 77, 80, 89, 102, 105, 127, 166, 186, **t. II:** 22, 36, 44, 141, 145, 150-151, 165
 Plessner Helmuth **t. I:** 51, 91
 Pöggeler Otto **t. II:** 194
 Prus Bolesław **t. II:** 78
 Przyłębski Andrzej **t. I:** 49
- Rahner Karl **t. I:** 129
 Ranke Leopold von **t. I:** 140
 Rebes Marcin **t. I:** 86
 Reinhardt Karl **t. I:** 80
 Rickert Heinrich **t. I:** 25, 42, 49, 53, 55, 62, 128, 140, 142, 148, **t. II:** 83, 179
 Ricœur Paul **t. I:** 26, **t. II:** 62, 151
 Rilke Rainer Maria **t. II:** 81
 Rodkiewicz Monika **t. II:** 90
 Rolewski Jarosław **t. I:** 37
 Rosenzweig Franz **t. I:** 14, 17, 22, 31, **t. II:** 66, 71, 94, 157, 159, 162, 165-166, 199
 Rożdżeński Roman **t. I:** 95
 Rudziński Roman **t. II:** 165
- Salamon Janusz **t. II:** 108
 Sartre Jean-Paul **t. I:** 19, **t. II:** 73-74
Saturn **t. I:** 117
 Scheler Max **t. I:** 16-17, 20, 22, 26, 50, 59, 91, 120, 166, **t. II:** 17, 37, 55, 64, 69-70, 78, 91, 112, 125, 140, 189, 206, 210, 212, 222-223
 Schelling Friedrich **t. I:** 19, 54, 132, **t. II:** 26, 149
 Schiller Johann Christoph Friedrich von **t. II:** 43
 Schwartländer Johannes **t. I:** 45, 58
 Seneka Młodszy **t. I:** 114
 Shaw George Bernard **t. I:** 7
 Sidorek Janusz **t. I:** 27
 Siemek Marek J. **t. I:** 45, 91
 Skarga Barbara **t. I:** 27, **t. II:** 16, 201
 Skwieciński Mirosław **t. II:** 165
 Sofokles **t. I:** 167
 Sokrates **t. I:** 166, **t. II:** 47, 97, 145
- Sowiński Grzegorz **t. I:** 15
 Spaemann Robert **t. I:** 15
 Spengler Oswald **t. I:** 39, 141, 149
 Spinoza Baruch **t. II:** 37
 Stoker Hendrik Gerhardus **t. I:** 166
 Stróżewski Władysław **t. I:** 17, **t. II:** 36
 Styczeń Tadeusz **t. II:** 46
 Szczepańska Elżbieta **t. I:** 27-28, 37, 93
 Szekspir (Shakespeare) William **t. II:** 107, 124-125, 213
 Szostek Andrzej **t. II:** 46
 Szwed Antoni **t. II:** 131
 Szymona Wiesław **t. II:** 90
- Świdorski Bronisław **t. II:** 99
 Świeżawski Stefan **t. II:** 150, 211, 214
- Talmon Jacob **t. II:** 53
 Tarnowski Karol **t. II:** 35, 51, 56, 99, 119, 152
 Tazbir Mieczysław **t. I:** 19
 Theunissen Michael **t. II:** 66
 Tischner Józef *passim*
 Tołstoj Lew **t. II:** 78, 96
 Tomasz z Akwinu, św. **t. I:** 89, **t. II:** 22, 141, 150, 200, 211
 Troeltsch Ernst **t. I:** 16, 39, 140-141, 147-149
- Urban M. **t. II:** 89
- Vico Giambattista **t. I:** 140
 Voegelin Eric **t. II:** 53
- Wagner Wolfgang **t. I:** 15
 Wartenburg Yorck von, hr. **t. I:** 39, 111, 117, 150-151
 Weber Max **t. I:** 15-16, 19-20, 39, 140-141, 192
 Weischedel Wilhelm **t. I:** 16-17
 Wenzler Ludwik **t. I:** 31
 Wergiliusz **t. II:** 127
 Wesołowska Agnieszka **t. II:** 62, 198
 Węgrzecki Adam **t. I:** 16, 177, **t. II:** 62
 Windelband Wilhelm **t. I:** 53, 128
 Wireński Wacław **t. II:** 111
 Wittgenstein Ludwig **t. II:** 144
 Witwicki Władysław **t. I:** 166, **t. II:** 150
 Wocial Jerzy **t. I:** 80

- Wodziński Cezary **t. I:** 27, **t. II:** 103
Wojtyła Karol (zob. też Jan Paweł II) **t. II:** 65,
74
Woleński Jan **t. I:** 27
Wolff Christian **t. I:** 62
Wyspiański Stanisław **t. II:** 167, 209
York, hr. **t. I:** 39, 117
Zborowski Holger **t. I:** 35
Zuberbier Andrzej **t. II:** 133
Zuziak Władysław **t. I:** 92, **t. II:** 51, 152, 201
Zychowicz Juliusz **t. I:** 27-28, 37, 93, **t. II:** 133
Żakowski Jacek **t. I:** 26, **t. II:** 50
Żeleński Tadeusz (Boy) **t. I:** 19
Żeromski Stefan **t. II:** 78
Życiński Józef **t. II:** 35

W serii *Societas* pod redakcją Bogdana Szlachty ukazały się:

1. Grzybek Dariusz, *Nauka czy ideologia. Biografia intelektualna Adama Krzyżanowskiego*, 2005.
2. Drzonek Maciej, *Między integracją a europeizacją. Kościół katolicki w Polsce wobec Unii Europejskiej w latach 1997-2003*, 2006.
3. Chmieliński Maciej, *Max Stirner. Jednostka, społeczeństwo, państwo*, 2006.
4. Nieć Mateusz, *Rozważania o pojęciu polityki w kręgu kultury attyckiej. Studium z historii polityki i myśli politycznej*, 2006.
5. Sokołów Florian, *Nahum Sokołów. Życie i legenda*, oprac. Andrzej A. Zięba, 2006.
6. Porębski Leszek, *Między przemocą a godnością. Teoria polityczna Harolda D. Laswella*, 2007.
7. Mazur Grzegorz, *Życie polityczne polskiego Lwowa 1918-1939*, 2007.
8. Węc Janusz Józef, *Spór o kształt instytucjonalny Wspólnot Europejskich i Unii Europejskiej 1950-2005. Między ideą ponadnarodowości a współpracą międzyrządową. Analiza politologiczna*, 2006.
9. Karas Marcin, *Integryzm Bractwa Kapłańskiego św. Piusa X. Historia i doktryna rzymsko-katolickiego ruchu tradycjonalistycznego*, 2008.
10. *European Ideas on Tolerance*, eds. Guido Naschert, Marcin Rebes, 2009.
11. Gacek Łukasz, *Chińskie elity polityczne w XX wieku*, 2009.
12. Zemanek Bogdan S., *Tajwańska tożsamość narodowa w publicystyce politycznej*, 2009.
13. Lenczarowicz Jan, *Jalta. W kręgu mitów założycielskich polskiej emigracji politycznej 1944-1956*, 2009.
14. Grabowski Andrzej, *Prawnicze pojęcie obowiązywania prawa stanowionego. Krytyka niepozytywistycznej koncepcji prawa*, 2009.
15. Kich-Masłej Olga, *Ukraina w opinii elit Krakowa końca XIX – pierwszej połowy XX wieku*, 2009.
16. Citkowska-Kimla Anna, *Romantyzm polityczny w Niemczech. Reprezentanci, idee, model*, 2010.
17. Mikuli Piotr, *Sądy a parlament w ustrojach Australii, Kanady i Nowej Zelandii (na tle rozwiązań brytyjskich)*, 2010.
18. Kubicki Paweł, *Miasto w sieci znaczeń. Kraków i jego tożsamości*, 2010.
19. Żurawski Jakub, *Internet jako współczesny środek elektronicznej komunikacji wyborczej i jego zastosowanie w polskich kampaniach parlamentarnych*, 2010.
20. *Polscy eurodeputowani 2004-2009. Uwarunkowania działania i ocena skuteczności*, red. Krzysztof Szczerski, 2010.
21. Bojko Krzysztof, *Stosunki dyplomatyczne Moskwy z Europą Zachodnią w czasach Iwana III*, 2010.
22. *Studia nad wielokulturowością*, red. Dorota Pietrzyk-Reeves, Małgorzata Kułakowska, Elżbieta Żak, 2010.
23. Bartnik Anna, *Emigracja latynoska w USA po II wojnie światowej na przykładzie Portorykańczyków, Meksykanów i Kubańczyków*, 2010.
24. *Transformacje w Ameryce Łacińskiej*, red. Adam Walaszek, Aleksandra Giera, 2011.
25. Praszałowicz Dorota, *Polacy w Berlinie. Strumienie migracyjne i społeczności imigrantów. Przegląd badań*, 2010.
26. Głogowski Aleksander, *Pakistan. Historia i współczesność*, 2011.
27. Brądkiewicz Bartłomiej, *Choroba psychiczna w literaturze i kulturze rosyjskiej*, 2011.

28. Bojenko-Izdebska Ewa, *Przemiany w Niemczech Wschodnich 1989-2010. Polityczne aspekty transformacji*, 2011.
29. Kołodziej Jacek, *Wartości polityczne. Rozpoznanie, rozumienie, komunikowanie*, 2011.
30. *Nacjonalizmy różnych narodów. Perspektywa politologiczno-religioznawcza*, red. Bogumił Grott, Olgierd Grott, 2012.
31. Matyasik Michał, *Realizacja wolności wypowiedzi na podstawie przepisów i praktyki w USA*, 2011.
32. Grzybek Dariusz, *Polityczne konsekwencje idei ekonomicznych w myśli polskiej 1869-1939*, 2012.
33. Woźnica Rafał, *Bułgarska polityka wewnętrzna a proces integracji z Unią Europejską*, 2012.
34. Ślufińska Monika, *Radykałowie francuscy. Koncepcje i działalność polityczna w XX wieku*, 2012.
35. Fyderek Łukasz, *Pretorianie i technokraci w reżimie politycznym Syrii*, 2012.
36. Węc Janusz Józef, *Traktat lizboński. Polityczne aspekty reformy ustrojowej Unii Europejskiej w latach 2007-2009*, 2011.
37. Rudnicka-Kassem Dorota, *John Paul II, Islam and the Middle East. The Pope's Spiritual Leadership in Developing a Dialogical Path for the New History of Christian-Muslim Relations*, 2012.
38. Bujwid-Kurek Ewa, *Serbia w nowej przestrzeni ustrojowej. Dzieje, ustrój, konstytucja*, 2012.
39. Cisek Janusz, *Granice Rzeczypospolitej i konflikt polsko-bolszewicki w świetle amerykańskich raportów dyplomatycznych i wojskowych*, 2012.
40. Gacek Łukasz, *Bezpieczeństwo energetyczne Chin. Aktywność państwowych przedsiębiorstw na rynkach zagranicznych*, 2012.
41. Węc Janusz Józef, *Spór o kształt ustrojowy Wspólnot Europejskich i Unii Europejskiej w latach 1950-2010. Między ideą ponadnarodowości a współpracą międzyrządową. Analiza politologiczna*, 2012.
42. *Międzycywilizacyjny dialog w świecie słowiańskim w XX i XXI wieku. Historia – religia – kultura – polityka*, red. Irena Stawowy-Kawka, 2012.
43. *Ciekawość świata, ludzi, kultury... Księga jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Ryszardowi Kantorowi z okazji czterdziestolecia pracy naukowej*, red. Renata Hołda, Tadeusz Paleczny, 2012.
44. Węc Janusz Józef, *Pierwsza polska prezydencja w Unii Europejskiej. Uwarunkowania – procesy decyzyjne – osiągnięcia i niepowodzenia*, 2012.
45. Zemanek Adina, *Córki Chin i obywatelki świata. Obraz kobiety w chińskich czasopismach o modzie*, 2012.
46. Kamińska Ewa, *Rezeption japanischer Kultur in Deutschland. Zeitgenössische Keramik als Fallstudie*, 2012.
47. Obeidat Hayssam, *Stabilność układu naftowego w warunkach zagrożeń konfliktami w świetle kryzysu w latach siedemdziesiątych XX i na progu XXI wieku*, 2012.
48. Ścigaj Paweł, *Tożsamość narodowa. Zarys problematyki*, 2012.
49. Głogowski Aleksander, *Af-Pak. Znaczenie zachodniego pogranicza pakistańsko-afgańskiego dla bezpieczeństwa regionalnego w latach 1947-2011*, 2012.
50. Miżejewski Maciej, *Ochrona pluralizmu w polityce medialnej Włoch*, 2012.
51. Jakubiak Łukasz, *Referendum jako narzędzie polityki. Francuskie doświadczenia ustrojowe*, 2013.

52. *Skuteczność polskiej prezydencji w Unii Europejskiej. Założone cele i ich realizacja*, red. Krzysztof Szczerski, 2013.
53. *Stosunki państwo–Kościół w Polsce 1944-2010*, red. Rafał Łatka, 2013.
54. Gacek Łukasz, Trojnar Ewa, *Pokojowe negocjacje czy twarda gra? Rozwój stosunków ponad Cieśniną Tajwańską*, 2012.
55. Sondel-Cedarmas Joanna, *Nacjonalizm włoski. Geneza i ewolucja doktryny politycznej (1896-1923)*, 2013.
56. Rudnicka-Kassem Dorota, *From the Richness of Islamic History*, 2013.
57. Fudała Piotr, Fyderek Łukasz, Kurpiewska-Korbut Renata, *Budowanie parlamentaryzmu. Doświadczenia z Afganistanu, Iraku i Kurdystanu irackiego*, 2012.
58. Dardziński Piotr, *Kapitalizm nieobjawiony. Doktryna ładu społecznego, politycznego i ekonomicznego w myśli Wilhelma Röpkego*, 2013.
59. *The Taiwan Issues*, ed. Ewa Trojnar, 2012.

Mimo iż odpowiedzialność stała się obecnie pojęciem powszechnie używanym, to jednak dopiero od niedawna zaczęto się nią zajmować z perspektywy badawczej. Najczęściej jest rozumiana jako odpowiadanie za popełniony czyn czy podjętą decyzję, tymczasem to przede wszystkim próba odpowiedzi na podstawowe odniesienie człowieka do siebie i innych ludzi. W niniejszej książce omawiany jest problem odpowiedzialności u Heideggera, który wiąże ją z ontologicznym pytaniem o własne bycie. Dopiero na gruncie bycia możliwe jest ujęcie kluczowego pojęcia w sensie etycznym czy prawnym. Heidegger wprawdzie nie zajmuje się odpowiedzialnością w tych właśnie znaczeniach, ale przedstawia ją na bazie źródłowego doświadczenia własnego bycia.

Obok ujęcia Heideggera ukazane jest także stanowisko Tischnera, który w odróżnieniu od tego pierwszego dostrzega źródłowość doświadczenia odpowiedzialności na poziomie etycznym, w spotkaniu z drugim człowiekiem. Wydaje się, iż obydwa ujęcia są od siebie różne, jednak pytanie o źródłowość sprawia, że także dla Tischnera ważna jest interpretacja z perspektywy ontologicznej. Jest ona jednak poprzedzona doświadczeniem agatologicznym, będącym swojego rodzaju otwartością, empatią – to z niej wyrasta brak zgody na cierpienie drugiego człowieka i chęć przeobrażenia cierpienia przez zaangażowanie się w zmianę świata, w którym „to, co jest” będzie tożsame z „tym, co być powinno”.



www.akademicka.pl

