

Uniwersytet Łódzki  
Wydział Filozoficzno-Historyczny

Instytut Filozofii

**mgr Jarosław Jurga**

**Filozofia dramatu Józefa Tischnera jako  
antropologiczna wykładnia relacji człowiek–Bóg**

Rozprawa doktorska napisana pod kierunkiem dr.  
hab. Witolda Glinkowskiego, prof. UŁ

Łódź 2022

## Spis treści

<b>Wstęp.....</b>	<b>4</b>
<b>Rozdział I</b>	
<b>Konteksty i inspiracje refleksji filozoficznej ks. J Tischnera.....</b>	<b>13</b>
Uwarunkowania biograficzne .....	13
Inspiracje biblijne w filozofii J. Tischnera .....	19
Tomizm .....	24
Egzystencjalizm .....	31
Fenomenologia .....	39
Dialogika .....	46
<b>Rozdział II</b>	
<b>Punkty węzłowe filozofii dramatu jako projektu antropologicznofilozoficznego ..</b>	<b>55</b>
Dramat rozumiany jako kategoria filozoficzna .....	55
Metodologia filozofii dramatu .....	65
Człowiek jako przedmiot i podmiot dramatu .....	71
Lévinasowska epifania Twarzy jako klucz do rozumienia dramatu z Innym ...78	
Kontekst religijny filozofii dramatu .....	87
Filozofia rozumiana jako dramat człowieka z Bogiem .....	96
<b>Rozdział III</b>	
<b>Dramat człowieka w horyzoncie dobra i zła .....</b>	<b>105</b>
Józefa Tischnera rozumienie Innego .....	105
Człowiek agatologiczny.....	115
Problem zła .....	123
<b>Rozdział IV</b>	
<b>Bóg jako Absolut w wymiarze dialogicznym .....</b>	<b>130</b>

Dialogiczność Boga .....	130
Rewaloryzacja teologii negatywnej .....	136
Ontologiczny i aksjologiczny model myślenia filozoficznego jako oś sporu Tischnera z tradycją tomistyczną .....	145

## **Rozdział V**

<b>Antropologiczne uwarunkowania doświadczenia religijnego .....</b>	<b>154</b>
Religia jako dramat spotkania człowieka z Bogiem .....	154
Człowiek pomiędzy „sacrum” a „sanctum” .....	160
Dialogiczność wiary .....	168
Aksjologiczna perspektywa dialogu międzyreligijnego i relacji wiary z niewiarą ...	176
<b>Zakończenie .....</b>	<b>186</b>
<b>Bibliografia podmiotowa .....</b>	<b>193</b>
<b>Bibliografia przedmiotowa .....</b>	<b>194</b>
<b>Bibliografia uzupełniająca .....</b>	<b>198</b>

## Wstęp

Wielu autorów podejmowało problematykę, zainicjowaną przez ks. Tischnera w jego oryginalnym i niezwykle aktualnym modelu rozważań, zamkniętym w antropologiczno-filozoficznym projekcie filozofii dramatu. W pracach, które pojawiały się na przestrzeni ostatnich lat wydobywane były różne aspekty myśli Krakowskiego Filozofa, stając się swoistą kontynuacją w czasie myśli Tischnera i równocześnie reinterpretacją Jego poglądów, w kontekście wydarzeń współczesnych. Niniejsza praca stara się wpisać w ten nurt przyswajania refleksji Myśliciela z Krakowa, w kontekście kluczowej perspektywy, jaką ukazywał Tischner – dramatu człowieka z Bogiem – jako najwyższej formy dramatu. Wydaje się, że w panoramie analiz, poświęconych myśli ks. Tischnera ten wątek nie jest do końca wyeksponowany i wyartykułowany, zwłaszcza, że czas, w którym powstaje niniejsze studium jest niezwykle trudnym zarówno dla Kościoła i religii, jak i dla świata, któremu przychodzi mierzyć się z dramatem człowieka uwikłanego w zło i niezdolnego często do odkrywania dobra jako wiodącej w jego życiu perspektywy. Stąd zrodziła się potrzeba ponownej, pogłębionej analizy sfery relacji człowiek-Bóg, zapośredniczonych przez religię, w kontekście Tischnerowskiej optyki, wskazującej na kategorię dramatu, jako adekwatny model obrazowania tychże relacji. W pracy poniższej podjęta została próba uwypuklenia sensów, zawartych w kategorii dramatu, którą Tischner uczynił motywem wiodącym swojej refleksji antropologicznej. **Celem** naszych operacji badawczych jest próba dokonania opisu relacji religijnych, za pomocą narzędzi, które dają nam analizy teatrologiczne i pojęcia nawiązujące do dramatu, ujmowanego w kategoriach prezentacji teatralnej, którym Tischner nadaje nowe znaczenie i wpisuje je w antropologiczny dyskurs.

Niniejsza dysertacja postuluje przyjęcie dwóch tez badawczych. Pierwsza teza wyraża się założeniem, że **w relację religijną, zawiązującą się pomiędzy Bogiem a człowiekiem, wpisana jest kategoria dramatu**, co implikuje konieczność rewizji stanowisk i przeformułowania pytań o Boga i człowieka, stawianych w dotychczasowym dyskursie filozoficznym.

Druga dotyczy przekonania, że **dramat jako wszechobecna perspektywa**, w której realizują się rozmaite aktywności człowieka, zarówno te, które opisać można za pomocą pojęcia potrzeby, jak i te, które, jak religia, wymykają się kategorii „*potrzeb*” i mogą zostać opisane w perspektywie „*pragnienia*”, za sprawą obecności horyzontu aksjologicznego **może otwierać człowieka na dobro**. Obszar filozofii Boga i człowieka, ujmowany w kontekście takiego dyskursu, domaga się poszukiwania stycznych z dotychczas eksplikowaną perspektywą, w poszukiwaniu komplementarności stanowisk.

Analizy i rozważania, zawarte w niniejszej pracy, będą konfrontacją z postawionymi tezami oraz próbą ich zweryfikowania. Rozprawa poniższa staje się więc próbą wyeksplikowania słuszności postawionych we wstępie założeń.

Dokonując opisu fenomenu religii, próbujemy wydobyć te wątki analiz Tischnera, które pozwalałyby na ogląd religii w kontekście trzech porządków: prawdy, dobra i piękna. Każda z tych sfer narażona jest na niebezpieczeństwo błędu, błędzenia. Może to przyjąć

kształt iluzji, którym człowiek przeżywający doświadczenie religijne ulega, bądź też kłamstwa, którym się człowiek posługuje, świadomie wprowadzając innego człowieka w błąd. Metafora błędzenia pojawia się często w dyskursie Tischnera, który próbuje wyeksplikować „zło dialogiczne”, rodzące się również w przestrzeniach religii, które to błędzenie zaburza jej sens i poprzez to ukazuje jej dramatyczny charakter. Zabiegi powyższe wiążą się z oryginalnymi reinterpretacjami myśli zarówno Platona czy Kartezjusza jak i współczesnych myślicieli, zaliczanych do grona dialogików, jak Buber, Lévinas czy Rosenzweig.

Niniejsza praca jest próbą przedstawienia fragmentu większej całości, zawartej w twórczości Tischnera, obejmującej jego antropologię. Zawężenie tematyki do kategorii dramatycznej, ujmowanej jako wykładnia, czyli pewien model, paradygmat relacji, ma na celu ukazanie relacji religijnej typu człowiek-Bóg, w świetle projektu Tischnerowskiego, w którym człowiek jako istota dramatyczna, nawiązując różnego rodzaju relacje, wpisuje je tym samym w kategorię dramatu, która ma swoje uwarunkowania i konsekwencje. Materiałem źródłowym poniższych analiz pozostają główne prace autorstwa krakowskiego filozofa; *Filozofia dramatu* oraz *Spór o istnienie człowieka*. Oczywiście refleksja byłaby niepełna, gdyby nie uwzględniała wszystkich dostępnych prac Tischnera, mających charakter objaśniający, w zakresie podejmowanej problematyki.

Intuicje Tischnera, wyeksplikowane pół wieku temu, u początków jego publicznej obecności jako myśliciela, samodzielnego pracownika naukowego, a równocześnie niezwykle aktywnego, na wielu polach duchownego, dość, że nie straciły nic ze swej aktualności, to jeszcze okazały się być nośnikiem treści o charakterze stricte prorockim, co próbujemy w poniższych analizach wykazać. Główne tezy, zawarte w *Schyłku chrześcijaństwa tomistycznego* – programowego tekstu, który na długie lata zapoczątkował żarliwą dyskusję w środowisku zarówno filozofów jak i teologów, stały się swoistym opisem kluczowych problemów, z którymi przychodzi mierzyć się społeczności religijnej. Jednym ze źródeł wygenerowanych problemów, co zostało mocno wyeksponowane przez Tischnera, było zamknięcie przekazu treści chrześcijańskich w zwartym korpusie i pancerzu pojęć, zaczerpniętych z myśli św. Tomasza. Hermetyczny język, posługujący się kategoriami, które nie są w stanie opisać człowieka i kluczowych dla jego zrozumienia sytuacji, jego dramatów i rozterek, jest jednym z powodów alienacji współczesnego człowieka ze społeczności religijnych, stając się jednocześnie jednym ze źródeł kryzysu, nękającego współczesne chrześcijaństwo. Zaletą wybitnych i wysublimowanych intelektów jest zdolność dostrzegania rys i pęknięć, pojawiających się w obszarze badanych fenomenów, w tym przypadku w kontekście relacji religia-człowiek-społeczeństwo, na długo, nim staną się one widoczne gołym okiem dla każdego, kto zechciałby podjąć próbę refleksji nad kondycją religii, a nawet dla części duchowych liderów, odpowiedzialnych za kształt i formę przekazu religijnego dziedzictwa. Dostrzegając symptomy pewnych nieprawidłowości, które pojawiały się w obszarze funkcjonowania społeczności religijnej, ostrzegał Tischner przed konsekwencjami, które w przyszłości mogłyby przyczynić się do zmarginalizowania ważnej i potrzebnej obecności religii w życiu społecznym. Współcześnie podejmowana problematyka, dotycząca Kościoła i religii, jej kształtu i form obecności, wpisuje się samorzutnie w kontekst znaczeniowy i zakres tematyczny pojęcia dramat. Refleksja Tischnera zaprasza do przyjęcia

odmiennej nieco optyki w postrzeganiu religii, uwypuklając te jej aspekty, które bywają nierzadko marginalizowane czy też nie do końca wyeksplikowane, jak sposób rozumienia wolności w przeżywaniu religii czy też akcentowaniu wiary jako odpowiedzi danej Bogu przez człowieka, a nie postawy rozumianej głównie w świetle kategorii posłuszeństwa. Porzucając styl zwięzłych formuł, tak charakterystycznych dla języka prezentacji arystotelesowsko-tomistycznej, poszukuje Tischner nowych form wyrazu dla ujęcia rzeczywistości religii i człowieka.

Dramatyczny wymiar religii uwidacznia się również w sposobie jej propagowania i widocznym braku aprobaty dla działań instytucji kościelnych ze strony pewnej części osób zarówno wierzących jak i niewierzących. Nie tylko Tischner, ale również współczesny mu czeski myśliciel, Tomas Halik, zauważa, że nadmierna troska o elementy, które obiektywizują wiarę, a więc instytucje i systemy doktrynalne, stają się współcześnie źródłem problemów religii. Wymiar subiektywny wiary obarczony został w historii niebezpieczeństwem takich jej interpretacji, które prowadziłyby do herezji. „*Skrupulatna dbałość o doktrynalne systemy i instytucje wywołała tyle konfliktów, że dzisiaj to oblicze religii jest przez wielu uważane za całkiem nieinteresujące, jeśli nie martwe, gdy tymczasem na uczciwe osobiste świadectwo o tym, jak konkretny człowiek przeżywa swoją wiarę, ludzie z reguły nie zamykają serca*”<sup>1</sup>. Konstatacja Halika jest zasadniczo zbieżna z analityką Tischnera, który kryzys współczesnego chrześcijaństwa postrzega w kategoriach braku zrozumiałości języka dogmatów z jednej strony, z drugiej zaś wiąże się z dramatycznym spadkiem zaufania do instytucji religijnych, które w dobie niespotykanych dotąd na taką skalę skandali obyczajowych z udziałem duchownych, tracą wiarygodność. Eksponowana publicznie niechęć do religii z jednej strony, przy wzmożonych na różnych polach poszukiwaniach inspiracji duchowych z drugiej, zdaje się pokazywać, że jednak nie tyle mamy do czynienia ze słabnięciem duchowych potrzeb, inspiracji i poszukiwań, co z opuszczaniem przez sferę religijną tradycyjnych miejsc, zajmowanych przez religię dotychczas. Wymiar instytucjonalny z całym korpusem instrumentarium dogmatycznego został niejako oddzielony od sfery, którą współczesny człowiek określa za pomocą pojęć *sacrum*, czy jak wolałby określać tę sferę Tischner bardziej precyzyjnie i w duchu autentycznie chrześcijańskim *sanctum*.

W nawiązaniu do nurtów egzystencjalistycznych czy fenomenologicznych, które za pomocą analiz zjawisk, fenomenów czy też sytuacji granicznych w życiu człowieka, nawiązuje Tischner do pierwotnej metaforyki, która przesiąknięte są teksty biblijne. W sukurs Tischnerowi przychodzi wielu współczesnych myślicieli, którzy dostrzegają silny proces transformacji religii w zakresie zarówno jej treści jak i form obecności, czy klucza interpretacyjnego pojęcia religia. Przemiany religijności ujmowane są jednak w kontekście szerszym, związanym z redefinicją kulturowych i społecznych paradygmatów. Dostrzegając dramatyczny proces, w którym z jednej strony identyfikacja z wiarą chrześcijańską nie idzie w parze z podobną identyfikacją z instytucjami religijnymi, zauważa, podobnie jak Tischner Halik, że „*chrześcijaństwo jako system instytucjonalno-doktrynalny przeżywa długotrwały*

---

<sup>1</sup> T. Halik, *Co nie jest chwiejne jest nietrwale. Labiryntem świata z wiarą i wątpliwościami*, 2004, przeł. J. Zychowicz, Wyd. WAM, Kraków 2004, s. 29.

*kryzys*”<sup>2</sup>, ale równocześnie, można mówić o złotym wieku religii, rozumianej jako duchowość. Widać wyraźnie, że dramatyczny wymiar religii lokuje się bardziej po stronie struktur i całej konstrukcji doktrynalnej, ze strukturą tejsze związaną, niż z potrzebami duchowymi, które nieobce są współczesnemu człowiekowi. Rodzi to jednak obawę, że chrześcijaństwo może zostać poddane poważnej próbie, związanej z rywalizacją z odmiennymi nurtami duchowości. W trosce o ochronę obecności wymiaru transcendentnego w przestrzeni międzyludzkiej, podejmuje Tischner próbę modelowania wymiaru religijnego w oparciu o kategorię religii rozumianej jako „więź”. Podobne intuicje odnaleźć można u Abrahama J. Heschela, do myśli którego Tischner nawiązuje. „*Poczucie transcendentnego jest sercem kultury, samą istotą człowieczeństwa. Cywilizacja całkowicie poświęcona temu, co użyteczne, w gruncie rzeczy nie różni się od barbarzyństwa. Świat podtrzymywany jest przez to, co poza światem*”<sup>3</sup>.

Recepcję nowego stylu przekazu religijnego, odnajdujemy również w łonie samego Kościoła, który głosem papieża mówi o konieczności „nowej ewangelizacji”. Termin ten, wskazujący na projektowany i realizowany proces, zarówno w zakresie teologicznej refleksji jak i pragmatyki, jest głęboko zbieżny z Tischnerowskim modelem religii rozumianej zarówno jako „więź” ale również i dramat spotkania człowieka z Bogiem, czego wyraz dał Tischner w krytycznej analizie tomistycznej formuły chrześcijaństwa, której nie sposób dziś aplikować w realiach współczesnego świata, a co będziemy starali się wykazać w niniejszej pracy.

Nasze analizy stawiają sobie za zadanie próbę uchwycenie newralgicznych momentów w rozumieniu religii i ukazanie ich w świetle kluczowej dla Tischnera filozoficznej kategorii dramatu. Czy chrześcijaństwo wyraża się jedynie na poziomie celebracji i uczestnictwa w religijnym obrzędzie? Czy nie zastanawia brak przełożenia na życie jednostek i społeczeństw kluczowych idei i postulatów, które niesie ze sobą religijny przekaz? Czy może nie dziwić fakt, że religijny dyskurs wymyka się nierzadko spod korpusu, wydawałoby się nienaruszalnych założeń i fundamentalnych zasad, bez respektowania których religia nie tylko traci swój sens ale staje się karykaturą samej siebie? Czy również do opisu religii można by posłużyć się, bardzo często przytaczanym przez Tischnera obrazem skazańców, siedzących w mrocznej jaskini, którzy wpatrując się w posępne cienie, majaczące na jedynej dostępnej ich oczom ścianie, mają ogląd rzeczywistości na wskroś fałszywy i zdeformowany? Czy porzucenie ewangelicznej perspektywy, respektującej wolność sumienia każdego człowieka, można opisać za pomocą tej metafory, wskazując na dramatyczne odejście od ducha ewangelicznej wolności?

Przykładem dramatycznego wymiaru obecności religii, Kościoła w świecie, który dostrzega Tischner, staje się coraz bardziej widoczny **dysonans w postrzeganiu** i interpretacji **jego misji**. Tischner dostrzega dramatyzm, który zawarty jest w konkluzji analiz Jose Casanovy, stwierdzającego, że „*nie mówi się już o Kościele, który naucza świat odwiecznych prawd i podtrzymuje obiektywny porządek moralny ontologicznie wpisany w prawo naturalne, lecz o Kościele, który godzi się z zadaniem docierania do znaczenia*

---

<sup>2</sup> T. Halik, *Wzywany czy niewzywany Bóg się tutaj zjawi. Europejskie wykłady z filozofii i socjologii dziejów chrześcijaństwa*, przeł. A. Babuchowski, Wyd. WAM, Kraków 2006, s. 98.

<sup>3</sup> A.J. Heschel, *Pańska jest ziemia. Wewnętrzny świat Żyda w Europie Wschodniej*, przeł. H. Halkowski, Wyd. Tikkun, Warszawa 1996, s. 67.

*Ewangelii poprzez interpretację historyczną*”<sup>4</sup>. Casanova podkreśla, że legitymizacja nowoczesności warunkuje respektowanie zasady historyczności, która pociąga za sobą konieczność odczytywania znaków czasu przez Kościół, który nie powinien pozostawać w anachronicznej perspektywie ahistorycznej. Czy obecna polaryzacja stanowisk ludzi z wnętrza Kościoła, przedstawicieli religijnego establishmentu, którzy przemawiają diametralnie różnymi językami w nawiązaniu do fundamentalnych zasad, obecnych w przekazie religijnym jest uwarunkowana obecnością złośliwego geniusza, który podstępnie wprowadza w błąd, uwodząc umysły? A może powraca tu w nowej odsłonie biblijny topos wieży Babel, w którym ludzka arogancja zostaje upokorzona brakiem możliwości wzajemnego porozumienia, którego nie sposób zbudować na płaszczyźnie tylko ludzkiej?

Kolejnym z wielkich pytań, które wraca w nowej odsłonie po Soborze Watykańskim II jest sposób samorozumienia Kościoła, jego tożsamości, w kontekście kategorii Kościoła rozumianego jako „Lud Boży”. W pewnej części społeczności Kościoła pojawiły się silne tendencje, zmierzające do zakwestionowania dużej części soborowego dorobku, jako efektu błędnych interpretacji intencji Soboru. Taki pogląd, lansowany przez część środowisk kościelnych odczytywany być może jako próba restauracji modelu Kościoła, który w demokratycznych społeczeństwach nie ma już jednak racji bytu. Czy wielość pytań otwartych, przy znikomej możliwości uzyskania odpowiedzi satysfakcjonującej wszystkie strony sporu o człowieka i religię we współczesnym świecie są oznaką tylko dramatycznego wymiaru, który wpisuje się równie głęboko w kontekst religii, czy znakiem tragedii rozdarcia, na miarę Reformacji, które niemożliwe jest do zalecenia? Tischner podejmuje wielką próbę ukazania religii jako więzi, ale równocześnie wpisuje ją w kontekst dramatycznych zmagania o wierność temu, co jest jądrem religijnego przekazu, co w poniższych analizach będziemy starali się wykazać.

Tematyka dysertacji, którą podejmujemy, jak również jej cel, wyznaczają metody, które wykorzystywane są w pracy. W zakresie metodologicznym wykorzystana zostanie w pracy zarówno metoda fenomenologiczna jak i krytyczna.

Pierwsza z tych metod, **metoda fenomenologiczna**, jest nieoceniona w zakresie analizy tekstów źródłowych. Ogląd podejmowanej problematyki, z wzięciem w nawias dotychczas posiadanej na dany temat wiedzy, pozwala na to, aby sam źródłowy tekst mógł przemawiać. W toku analiz, podejmowanych w dysertacji, pojawiać się będą passusy tekstów źródłowych, bezpośrednio odnoszących się do postawionych w pracy tez badawczych i zamierzonych celów. Zabieg taki zabezpieczy przed ewentualną nadinterpretacją oraz narzuceniem siatki wcześniej posiadanych przekonań.

**Metoda krytyczna** zakłada krytyczną analizę tekstów źródłowych w zakresie, który jest istotny dla pracy. Zastosowanie tej metody umożliwi opracowanie materiału w takim zakresie, jaki konieczny jest do realizacji przyjętych założeń badawczych. Refleksja nad dramatyczną perspektywą, za pomocą której próbujemy dokonać oglądu religii, stawia w nowym świetle dyskurs filozoficzny, ujmujący Boga i człowieka i pozwala na dokonanie rekontekstualizacji obu tych idei, w ramach poszukiwania nowych odpowiedzi. Zastosowanie

---

<sup>4</sup> J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, przeł.. T. Kunz, Wyd. Nomos, Kraków 2005, s. 130.



tej metody umożliwi również konfrontację ustaleń, poczynionych za pomocą metody fenomenologicznej z myślą innych autorów, poruszających się w obrębie podobnej do Tischnera perspektywy.

W związku z faktem, że Tischner dokonując obróbki tekstów również teologicznych, wydobywa pokłady sensu i znaczeń terminów, przynależących zarówno do filozofii jak i do dyscyplin teologicznych, zastosowana została w pracy również **metoda teologiczna**, obierająca za obszar poszukiwań badawczych treści, które pozostają w zakresie nauk teologicznych. W pewnych partiach dysertacji konieczne było również zastosowanie **metody hermeneutycznej i egzegetycznej**, bazujących na eksplikacji znaczeń poszczególnych pojęć czy obrazów, zaczerpniętych z Biblii. Warto zauważyć, że metody, stosowane w procesie badawczym nie są kategoriami wyizolowanymi, występującymi oddzielnie, ale często pozostają we wzajemnej korelacji, jako istotne elementy technik badawczych.

Struktura pracy przedstawia się następująco:

**Pierwszy rozdział** jest próbą uchwycenia i wyłonienia inspiracji, które odnaleźć możemy w twórczości Tischnera, a które wyrastają z jego intelektualnej biografii i nurtów myśli filozoficznej, które ukształtowały myślenie krakowskiego Filozofa. Dwutorowość zaangażowania Tischnera, z jednej strony jako aktywnego duchownego, podejmującego rozliczne zobowiązania duszpasterskie, a z drugiej intelektualisty, który wytycza własne ścieżki myślenia o człowieku, widoczna jest w całym okresie jego życia i twórczości. Mocne osadzenie w kontekście biblijnych obrazów i archetypów rozbudziło w naszym Autorze wrażliwość na szczególny sposób myślenia, który Tischner określa mianem „*myślenia z wnętrza metafory*”. Formacja intelektualna w zakresie teologii i filozofii, uprawianej w duchu tomistycznym, ukazała duże niedogodności w ramach tego systemu, które Tischner obarczył odpowiedzialnością za współcześnie zauważalny rozbrat współczesnego człowieka z religią. Niniejsza praca próbuje wykazać, że Tischner nie kryje swojego rozczarowania takim modelem myślenia, który przez długie wieki zapładniał refleksję teologiczną obrazem Boga, który daleki jest od biblijnej wizji Boga, mieszkającego w wydarzeniu i objawiającego się w kontekście relacji. W miejsce takiego ujęcia zaproponowany został przez system tomistyczny obraz Boga w ramach koncepcji statycznej, opartej na arystotelesowskim wzorcu. Poszukując inspiracji w zakresie zaplecza formalnego, konstytuowanego przez poszczególne nurty myślowe, dokonuje Tischner próby wglądu w kontekst religijny, za pomocą ujęć filozofii egzystencjalistycznej. Rodzi się pytanie, czy chłodne kategorie tomistycznej refleksji mogłyby zostać zastąpione bardziej pojemnymi, ujmującymi stan ludzkiego ducha i eksponującymi emocje? Tischner stawia ważne pytanie, czy egzystencjalizm jest w stanie uchronić refleksje o człowieku przed kategorią błędzenia w żywiole prawdy, piękna i dobra? Antyintelektualny jednakże wymiar tej myśli, skupiającej się na wrażeniach i nastrojach, nie był w stanie spełnić wymogów, które stawiał Tischner w zakresie konstruowanej przez siebie refleksji antropologiczno-filozoficznej. Dostrzegając wartość egzystencjalizmu jako swoistej próby penetracji duchowej sfery człowieka i próby zrozumienia sposobu przeżywania istnienia, dostrzega Tischner niebezpieczeństwa, wynikające z tego na w pół intelektualnego, a na w pół emocjonalnego nastroju, który wydaje się również zacieśniać możliwość oglądu człowieka i świata, redukując je do sposobu przeżywania emocji.

Tischner obficie czerpiąc z myśli klasyków egzystencjalizmu, zauważa jednakowoż, co staramy się wykazać, w obszarze naszych badań, że religijność ujmowana głównie w obszarze emocji, może prowadzić do stanu „*schorowanej wyobraźni*”, która wypacza model religijności. Niniejsza praca jest próbą ukazania perspektywy antropologicznej, którą przyjmuje Tischner, nie pozwalającej pozostawać jedynie na płaszczyźnie indywidualnie przeżywanego bólu istnienia, rozpacz i tragedii samotnych jednostek, które miałyby pozostawać uwikłane w dramat braku zrozumienia Boga i Innego. Refleksja Tischnera prowadzi dalej, w kierunku fenomenologii, która staje się niezwykle skutecznym narzędziem do opisu w zakresie interesującej nas problematyki.

Dojrzałym etapem twórczości krakowskiego Filozofa, staje się opracowanie dla potrzeb filozofii dramatu myśli dialogików i przyjęcie jej jako perspektywy badawczej, umożliwiającej **prześledzenie fenomenu spotkania jako kluczowej perspektywy w religii**. Staraniem autora niniejszej dysertacji jest próba wyeksponowania powracającego w myśli Tischnera motywu **religii jako więzi**, w której nie ma „*Ja bez Ty*” i to zarówno w horyzontalnej płaszczyźnie międzyludzkich odniesień, jak i w odkrywaniu wertykalnej relacji człowiek-Bóg.

**Rozdział drugi** jest próbą uchwycenia centralnych punktów refleksji antropologicznej Tischnera, który za pomocą metafor, a szczególnie nomenklatury teatralnej, eksploruje znaczenie słowa dramat, adaptując je do swojego projektu antropologicznego. Pośród rozlicznych metafor, które zapożycza Tischner, nadając im nowe znaczenia w przeróżnych kontekstach, kategoria dramatu staje się metaforą centralną, skupiającą jak w oku soczewki sposób myślenia o człowieku, co stara się wykazać poniższe opracowanie. Instrumentarium dramatyczne staje się formą okularów, za pomocą których Tischner dokonuje oglądu i interpretacji rzeczywistości, ujmowanej w różnych kontekstach filozoficznych i literackich. Kategoria dramatu pozwala dostrzec serię napięć i spięrzeń, występujących w sferze, w której porusza się człowiek, ujmując je nie w pejoratywnym znaczeniu, lecz eksponując bogactwo napięć dramatycznych, ukierunkowanych na dobro. Transpozycja pojęć z zakresu nomenklatury teatralnej pozwala odkrywać zupełnie nowe horyzonty znaczeń, obszary interesującej nas problematyki styku religii i życia człowieka. Scena pod stropami aktorów, odgrywających życiowe role, maska, czy zasłona- to pojęcia, za pomocą których Tischner próbuje **wejść w wydarzenie spotkania**, które staje się jednym z kluczowych motywów jego refleksji.

Tischner dokonuje licznych zapożyczeń motywów, którym nadaje swoiste znaczenie. Lévinasowska epifania twarzy otwiera szeroko pole znaczeń, w których twarz staje się czytelnym kontekstem znaczeń, również o charakterze religijnym. Epifania twarzy rodzi nowe pokłady sensu- dzięki innemu mamy okazję doświadczyć nowy, inny sens świata. Epifania twarzy Ukrzyżowanego otwiera na kategorię uczestnictwa, wskazując jednakowoż, że nawet chrześcijaństwo i katolicyzm ukazują dziś wiele twarzy i te oblicza religii niejednokrotnie w dramatyczny sposób się polaryzują, co staramy się wykazać w niniejszym opracowaniu, w oparciu o refleksje Tischnera, ukazując w kolejnym kontekście religię jako dramat, również w obszarze samo rozumienia. Praca poniższa wpisuje się w nurt refleksji, które próbują ująć charakter relacji, rodzących się pomiędzy ludzkim ja a boskim Ty w świetle klucza, którym jest doświadczenie dobra. Waloryzując twórczą moc wzajemności, w

przeciwieństwie do postawy odwetu, która wkrada się nierzadko w przestrzeń religii, próbujemy wykazać, idąc za sugestiami Tischnera, że formuła religii, w której istotną rolę odgrywa kategoria odwetu, jest formułą bezpłodną i jawi się jako jałowy dyskurs.

**Rozdział trzeci** stanowi próbę wniknięcia w substancję ludzkiego dramatu. Człowiek pojawia się w nim jako istota usytuowana w horyzoncie dobra i zła. Inny pojawia się w polu widzenia jako Ty lub On, widziany w perspektywie świata wartości. Może jednak objawić się w kategorii nie-Ty i nie-On. Rozumienie i poznanie Innego dokonuje się w kontekście rozpoznania indywidualnego skrętu świadomości, który Tischner wiąże ze swoistym sposobem trawienia świata. Konflikty i nieporozumienia, które zaburzają harmonijny charakter relacji, wyrastają z odmiennych sposobów przyswajania sobie świata. Kategoria „*takożsamości*” przeciwstawiona zostaje „*radykałnej inności*”. Perspektywą, którą przyjmuje Tischner w oglądzie człowieka, staje się perspektywa agatologiczna, uwarunkowana dramatyczną sytuacją wyboru, w którym dobro wcale nie musi zostać wybrane, choć powinno, a zło nierzadko pojawia się, choć nie powinno. Ukazując sprzężenie pomiędzy perspektywą aksjologiczną a agatologiczną w dyskursie religijnym, dotrzeć możemy do sytuacji dramatycznego konfliktu, w którym obrona wartości, definiowanych w sferze *sacrum* i pojmowanych jako nienaruszalne, oznaczałoby konieczność porzucenia człowieka. Sfera *sacrum* stanęłaby w takiej sytuacji niebezpiecznie konfrontacyjnie wobec sfery *sanctum*. Taki scenariusz budowania modelu relacji o charakterze religijnym, wpisywałby się w kontekst dramatu wrażliwości na dobro, którego reprezentantem pozostaje człowiek.

**Czwarty rozdział** to próba odcięcia się od wizji Boga jako istoty statycznej, na rzecz ukazania Absolutu w kategoriach dialogicznych. Bóg, który jest opisywany w kategoriach Trójcy św. ukazany zostaje jako rozmowa, dialog, toczący się dyskurs. Bóg jako relacja osób w Trójcy św. prowadzi wewnętrzny dialog, który jest niejako wstępem do dialogu ze światem. Dialog ten odbywa się w świetle kategorii wydarzeń. W świetle powyższego, w naszej pracy staramy się wyeksponować model religii, który kreślił Tischner, ujmowany w kategoriach więzi, rodzącej się najpierw w relacjach wewnątrztrynitarnych, aby później ukazać się w relacjach międzypodmiotowych. Wyeksponowane zostają te cechy Boga, które ukazują Go w perspektywie dialogicznej. Koncepcja stworzenia człowieka, którą można odczytać z myśli Tischnera daleka jest od pozycji totalizujących, widocznych w klasycznych formułach teologicznych, w świetle których człowiek został stworzony, aby Boga mógł chwalić, czcić, uwielbiać. Pozostanie tylko na takim poziomie, ukazywałoby jedynie zależność człowieka względem Boga. Tischner dokonując pogłębienia formuły relacyjności człowiek-Bóg, poszerza horyzont refleksji o wymiar partnerski. Człowiek staje się partnerem Boga. Odwołując się do myśli Lévinasa, Tischner podkreśla, że odpowiedź ze strony człowieka, na postawione przez Boga pytanie, jest momentem konstytuującym ludzkie „Ja”. Wprowadzenie w przestrzeń dialogu, otwiera nową perspektywę w relacjach człowiek-Bóg. „*Bóg tworząc, przestaje być absolutnym władcą tego, kogo stworzył. Bóg nie totalizuje, tworzy kogoś, do kogo może trafić tylko przez dialog, a nie przez przemoc. W ten sposób logiczną konsekwencją idei stworzenia jest idea ofiary Boga dla człowieka*”<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> J. Tischner, *Współczesna filozofia ludzkiego dramatu. Wykłady*, oprac. D. Kot i A. Wegrzecki, Wyd. Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2012, s. 247.

Nawiązując do inspiracji biblijnych, Tischner stara się ukazać dramatyczny wymiar odpowiedzi ze strony człowieka, zobrazowany postaciami Adama i Abrahama, co staramy się wykazać w naszych analizach. O ile odpowiedź biblijnego Adama powoduje rozerwanie przestrzeni dialogicznej, niejako jej zawieszenie, o tyle odpowiedź Abrahama staje się swoistym loginem, umożliwiającym nawiązanie i kontynuację dialogu z Boskim Interlokutorem. Rewaloryzacja teologii negatywnej, pojawiająca się w refleksji Tischnera, staje się swoistym uzupełnieniem ujęć teologii pozytywnej, katefaticznej, w której nazywanie Boga rozpoczyna się od pojęć ogólnych, by zakończyć na najbardziej szczegółowych. Teologia negatywna, mistyczna, nie pozostając tylko na poziomie wypowiedzi na temat Boga, staje się swoistą drogą do Niego, uwzględniającą równocześnie dramatyczny wymiar ciemności i niezdolności do nawiązania z Nim kontaktu.

**Rozdział piąty**, co będziemy starali się wykazać w naszych analizach, jest próbą ukazania doświadczenia religijnego w kontekście uwarunkowań nowej antropologii, którą eksponuje Tischner. Rewaloryzacja kategorii dialogiczności wiary ukazuje religię w perspektywie tej zasady jako fundamentalnej i założycielskiej, zarówno w odniesieniu do chrześcijaństwa jak i judaizmu. Na podstawie Tischnerowskich analiz staramy się wykazać, że sakralny wymiar relacji człowiek-Bóg nabiera właściwego kształtu wtedy, gdy ten typ relacji poddaje się opisowi za pomocą pojęcia *sanctum*, podczas gdy pojęcie *sacrum*, budzi słusznie skojarzenia, związane z kultami pogańskimi, w których nie gramatyka wiary, oznaczająca zwięzły korpus zasad jest brana pod uwagę, ale miejsca, które miałyby stać się siedliskiem tejże świętości. Perspektywa aksjologiczna, którą proponuje Tischner jako kluczową w opisie zjawiska religijnego, może stać się podstawą zarówno dialogu międzyreligijnego, jak i relacji wiary z ateizmem czy postawami agnostycznymi, co we współczesnym, pluralistycznym świecie jest procesem nieuchronnym. Kształt tychże relacji, zapośredniczony przez perspektywę agatologiczną, daje możliwość prowadzenia twórczego dialogu, w którym kategoria świętości pojawia się nie wyłącznie jako opis Absolutu, ale jako dramatyczne czasem dążenie do naśladowania Absolutu.

## Rozdział I

### Konteksty i inspiracje refleksji filozoficznej ks. J. Tischnera

#### Uwarunkowania biograficzne

Biografia – w przypadku każdego myśliciela i twórcy, niezależnie od wybranej dziedziny i uprawianej dyscypliny naukowej – jest swoistym kluczem interpretacyjnym, w świetle którego należałoby odczytywać twórczość danego autora<sup>6</sup>. Uwarunkowania biograficzne Józefa Tischnera będą w niniejszym opracowaniu polem zainteresowania badawczego o tyle, o ile mają wpływ na kształtowanie się jego oryginalnego projektu filozoficznego. Próba rekonstrukcji poglądów Tischnera, wiąże się więc z koniecznością prześledzenia kluczowych wydarzeń i decyzji życiowych naszego autora, które zaowocowały porzuceniem paradygmatów, które wydały się Tischnerowi nieprzydatne czy wręcz szkodliwe, na rzecz innych, kluczowych założeń, będących podwalinami jego nowatorskiego projektu filozoficznego.

Ks. Józef Tischner urodził się 12 marca 1931 r. w Starym Sączu w rodzinie nauczycielskiej – jak sam określił – szaraczkowej inteligencji. Po maturze, zdanej w Nowym Targu w 1948 r. podejmuje decyzję wyboru kapłaństwa w Kościele Rzymskokatolickim, jako projektu na życie. Jednak w związku z trudną sytuacją Kościoła w Polsce w latach powojennych i dylematem rodziców, który dotyczył wyborów życiowych ich syna, Tischner rozpoczyna studia na wydziale prawa Uniwersytetu Jagiellońskiego z założeniem, że jeśli pomimo to wytrwa w swojej decyzji przez okres roku, to rodzina zaakceptuje jego pierwotny wybór. Ten moment w życiu przyszłego filozofa i myśliciela będzie bodajże pierwszym poważnym „albo–albo”, które stanie przed przyszłym krakowskim Filozofem. Sam Tischner wspomina ten okres próby w swoim pamiętniku następująco: „15 sierpień 1949. Łopuszna. Kiedy po całej awanturze rodzinnej wpisałem się wreszcie [...] na prawo, nastąpił drugi, niejako fatalny okres życia. Nie wiem, czy mam mocne powołanie, czy nie, [...], ale wierzę w Ewangelię, w Pismo Święte i Boga, ale nade wszystko wierzę w miłość!”<sup>7</sup>.

Aleksander Latkowski, opisując w serii *Wielkie Biografie* ten okres życia Tischnera, opatruje go tytułem Wybranie i kuszenie- powołanie<sup>8</sup>. W przyszłości te właśnie tematy staną się jednymi z wiodących i kluczowych w twórczości Tischnera, otwierając pole dogłębnych analiz. Na tym etapie życia zostały przez młodego Tischnera precyzyjnie odczytane drogowskazy – świadomość wybrania, wiara w Ewangelię, Boga i miłość.

---

<sup>6</sup> Nie oznacza to jednak, by między biografią autorów tekstów naukowych a ich twórczością miała istnieć – sugerowana niekiedy w literaturze przedmiotu – ścisła paralelność, dająca się uchwycić jako „równoczesny i współzależny opis biegu życia oraz twórczości danego autora”. Por. S. Sztobryn, *Biodoksografia pedagogiczna*, [w:] *Uczenie się z biografii innych*, red. E. Dubas, W. Świtalski, Wyd. UŁ, Łódź 2011, s. 42.

<sup>7</sup> W. Bereś, A. Więcek-Baron, *Tischner – życie w opowieściach*, Wyd. Świat Książki, Warszawa 2008, s. 56.

<sup>8</sup> A. Latkowski, *Wielkie Biografie. Tischner*, Wyd. Buchmann, Warszawa 2012, s. 26.

Czas spędzony w seminarium krakowskim to okres formacji, zarówno intelektualnej jak i duchowej. Formacja ta odbywała się w latach bezpośrednio poprzedzających Sobór Watykański II i otwarcie Kościoła na świat oraz współczesną myśl filozoficzno-teologiczną. W sferze duchowej niewątpliwie Tischner utwierdził się w przekonaniu o trafności swojej decyzji, choć samą formację pozwolił sobie nazwać „dosyć naiwną”, z lansowanym wzorcem św. Jana Vianneya. Pomimo jednak dostrzeżonej słabości tego systemu formacyjnego, zauważa Tischner, że ci, którzy wychodzili z seminarium w tamtym czasie to ludzie „pełni poświęcenia, którzy robili wiele dobrego”<sup>9</sup>. Figura wyboru-powołania, który najpierw dokonany został przez Boga, w subiektywnym odczuciu powołania i wybrania, zostaje potwierdzony ze strony Tischnera-kleryka wolną odpowiedzią daną Bogu w akcie potwierdzenia powołania, stanie się w przyszłości przedmiotem rozlicznych analiz Tischnera – filozofa i księdza. Formacja intelektualna, którą odebrał Tischner na poziomie podstawowych studiów teologicznych budziła już na tamym etapie jego zastrzeżenia. Chociaż formację dogmatyczną określił jako niezłą, to jednak największą jej bolączkę upatrywał w braku umiejętności przełożenia tej wiedzy na język zrozumiały<sup>10</sup>. Widać było ślady rozczarowania scholastycznym systemem wykładu podstawowych zagadnień teologicznych. „Trzeba było praktycznie uczyć się zupełnie od nowa, przynajmniej ja czułem taką potrzebę”<sup>11</sup>. Taki stan rzeczy spowodował, że Tischner samodzielnie zaczął sięgać po lektury filozoficzne w zakresie filozofii dialogu i hermeneutyki. Poszukując nowych form przekazu prawd zawartych w chrześcijaństwie, dostrzegał coraz wyraźniej, że alternatywą dla tomizmu może stać się wiele kierunków filozofii nowożytnej. Po latach Tischner stwierdził, że „nigdy nie napisałbym czegoś podobnego do Schyłku, gdybym nie był głęboko przekonany, że naprawdę fascynujące perspektywy filozoficzne dla chrześcijaństwa stoją dzisiaj przed nami, a nie za nam”<sup>12</sup>. Niewątpliwie mocne tezy, dużo później opublikowanego głośnego artykułu *Schylek chrześcijaństwa tomistycznego*, znajdują swój początek już w okresie studiów i pewnych rozczarowań przedsoborową teologią. Remedium na swoisty monopol tomizmu, w zakresie interpretacji chrześcijaństwa, upatruje Tischner w propozycji, jaką daje np. hermeneutyka, autorstwa Paula Ricoeura. Pomimo, iż nie pretenduje ona do przymiotnika „chrześcijańska” i nie stwarza systemu, to jednak metodologicznie jest bardzo chrześcijańska. Jej rodowód sięga hermeneutyki biblijnej. „Jest to metoda interpretacji tekstów, która próbuje wyczytać z nich nie tylko to, co mówią, ale i jak mówią, kiedy mówią i do kogo mówią”<sup>13</sup>. Taki sposób odczytywania tekstów będzie widoczny u Tischnera w późniejszym okresie, zarówno w interpretacji tekstów biblijnych jak i w filozofii, którą uprawiał.

W 1955 r. Tischner przyjmuje święcenia kapłańskie. Te dwa obszary ludzkiej aktywności, w których realizował swoje życiowe powołanie stały się jego pasją. „*Filozofia Tischnera, jak każda zresztą, wyrasta z określonej sytuacji, którą opisuje we wstępnej Filozofii, którą uprawiam: „jest to sytuacja polskiego duszpasterza, człowieka głęboko zaangażowanego w ludzkie sprawy, chcącego zaradzić ich biedom-a równocześnie filozofa,*

---

<sup>9</sup> J. Tischner, A. Karoń-Ostrowska, *Spotkanie. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska*, Kraków 2008, s. 41.

<sup>10</sup> Tamże, s. 41.

<sup>11</sup> Tamże.

<sup>12</sup> Tamże, s. 89.

<sup>13</sup> Tamże, s. 90.

ucznia Romana Ingardena”<sup>14</sup>. Aktywność duszpasterska, w pełnym początkowo wymiarze, z prawem do filozofowania, jak określił to sam Tischner, stały się już nieodłącznymi uwarunkowaniami jego obecności w przestrzeni publicznej<sup>15</sup>. Nie chciał być myślicielem salonowym, ale takim, który dokonując wyboru w myśleniu, podejmował to o czym myśleć trzeba, spośród tego, o czym myśleć można. Wielokrotnie podkreślał, że to o czym myśleć trzeba rodzi się w zetknięciu z twarzą człowieka, naznaczoną bólem, cierpieniem, człowieka zaniepokojonego swym losem. „*Kiedyś filozofia rodziła się z podziwu wobec otaczającego nas świata (Arystoteles). A potem także z wątpienia (Kartezjusz). A teraz na naszej ziemi, rodzi się ona z bólu. O jakości filozofii decyduje jakość bólu ludzkiego, który chce filozofia wyrażać i któremu chce zaradzać*”<sup>16</sup>. Z takimi poglądami autora nie zgadzali się przedstawiciele różnych środowisk tomistycznych. Stefan Swieżawski zarzucił Tischnerowi, że takie poszerzenie filozofii o wymiar ideologiczny jest formą zdrady prymatu prawdy<sup>17</sup>. Pojęcie „ideologiczny” rozumie Swieżawski jako działania ukierunkowane na cel praktyczny, w tym przypadku duszpasterski. W opinii Tischnera powyższa wypowiedź jego adwersarza potwierdza tylko oderwanie się refleksji tomistycznej od hermeneutycznego wyrazu filozofii, będąc wyrazem negacji spirali hermeneutycznej.

Pomimo iż niektórzy krytycy kwestionowali kompetencje ks. Tischnera w zakresie filozofii, stawiając pytanie czy Tischner jest filozofem czy teologiem, sam autor późniejszej „filozofii dramatu” uważał siebie za filozofa<sup>18</sup>. Przedstawiciele różnych środowisk filozoficznych prezentują cały wachlarz ocen i recenzji refleksji antropologicznej naszego Autora. Od opinii Karola Tarnowskiego, uznającego Tischnera, obok Leszka Kołakowskiego i Władysława Stróżewskiego za jednego z najwybitniejszych polskich myślicieli<sup>19</sup> – aż po głos Mieczysława Gogacza, dystansującego się od tischnerowskiej wizji osoby ludzkiej, która jego zdaniem wpisuje się w tradycję relacjonistyczną, a zatem pozostaje daleka od realistycznych ujęć filozofii klasycznej<sup>20</sup>.

Opinie oponentów, którzy określali Tischnera mianem błyskotliwego eseisty ale nie filozofa uważam za nieuprawnione i krzywdzące, ponieważ formułowane były niejako z wnętrza ściśle zdefiniowanego i opisanego systemu filozoficznego, w którym krakowski myśliciel zmieścić się w żaden sposób nie mógł, ze względu na hermetyczny system pojęć, którymi systemy te próbowały opisywać rzeczywistość oraz różnice w stosowanej metodologii. Za uprawnioną zatem należałoby uznać konstatację Karola Tarnowskiego, który twierdzi, że „*Tischner był filozofem w każdym calu, to znaczy tym, dla kogo równie naturalne jak dobroć jest zapytywanie, poczucie nieoczywistości, niepewności, której źródłem jest w ogromnym stopniu dramat ludzkiej egzystencji*”<sup>21</sup>. Tarnowski konstatuje, że Tischner nie

---

<sup>14</sup> K. Tarnowski, *Myślenie według wartości Józefa Tischnera*, [w:] tenże, *Wiara i myślenie*, Wyd. Znak, Kraków 1999, s. 253.

<sup>15</sup> Por. J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Wyd. Znak, Kraków 1993, s. 10.

<sup>16</sup> Tamże, s. 13.

<sup>17</sup> S. Swieżawski, *Filozofia, teologia, duszpasterstwo*, „Tygodnik Powszechny”, 1977, nr 13.

<sup>18</sup> Por. M. Bielawski, *Teologiczne manowce Tischnera*, „Znak”, 2001, z. 3, s. 9.

<sup>19</sup> K. Tarnowski, *Myślenie według wartości Józefa Tischnera*, „Znak”, 1985, z. 12, s. 32.

<sup>20</sup> Por. M. Gogacz, *Wokół problemu osoby*, PAX, Warszawa 1974, s. 161.

<sup>21</sup> T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*. Nurty, t. 2: *Neokantyzm, filozofia egzystencji, filozofia dialogu*, Wyd. Znak, Kraków 2009, s. 620.

mógł zaakceptować możliwości uprawiania filozofii w ramach uporządkowanego systemu, pomimo, że czerpał obficie z bogactwa systemu Heglowskiego. Nie był jednak myślicielem, którego dałoby się łatwo przyporządkować do jakiegoś jednego nurtu, a tym bardziej filozoficznego systemu. Sam o sobie powiedział: „*Postanowiłem filozofować bez etykiety. Fenomenologia to tylko metoda*”<sup>22</sup>.

Na pytanie o filozofię Tischnera, o to kim był, jako filozof, Barbara Skarga odpowiada: „*Jego twórczości nie da się zamknąć w szufladkach.[...] przyznawał, że najbliższą mu była fenomenologia i hermeneutyka, ale i tu przełamywał schematy. Pascalowska idea, że człowiek nie jest stworzony do posiadania absolutnej prawdy, że zobowiązany jest całe życie jej szukać, towarzyszyła mu od najwcześniejszych lat. [...] Z tej postawy rodził się sprzeciw wobec spekulatywnego, dogmatycznego tomizmu, wobec wąsko pojętej racjonalności, wobec filozofii ‘ naukowej’, sformalizowanej i pustej. Chciał filozofii żywej, skupionej na człowieku, a może ściślej na byciu człowieka z człowiekiem w ich egzystencjalnym dramacie*”<sup>23</sup>. Opinię zarówno Karola Tarnowskiego jak i Barbary Skargi, którą uważam za słuszną i w pełni podzielam. Ukierunkowanie na drugiego człowieka, jak również ogromny szacunek dla wolności ludzkiej, były pomostem, który poprowadził Tischnera w kierunku fenomenologii, filozofii podmiotu oraz filozofii dialogu<sup>24</sup>.

W ocenie Witolda Glinkowskiego, dorobek filozoficzny autora *Filozofii dramatu*, pomimo iż nawiązuje do licznych nurtów współczesnej filozofii, wymyka się próbom jednoznacznej oceny i klasyfikacji<sup>25</sup>. Glinkowski sytuuje tę myśl w dwu obszarach: „*w aksjologicznym horyzoncie sensu, a zarazem w agatologicznym horyzoncie dramatu*”<sup>26</sup>. Koncepcja Ja aksjologicznego, sformułowana na etapie dojrzałej twórczości Tischnera otworzyła przestrzeń refleksji w zakresie filozofii wartości. Człowiek jako istota wolna otwiera się na świat wartości, poprzez które tworzy samego siebie. Ostatnim etapem dojrzałej twórczości Tischnera było odkrycie idei dramatycznego konfliktu pomiędzy wartościami, który otworzył pole refleksji dla filozofii dramatu. Książka Tischnera była niewątpliwie myślicielem oryginalnym i człowiekiem, charakteryzującym się twórczą, i nie dającą się łatwo sklasyfikować osobowością.

Jerzy Sikora, analizując „osobowość twórczą” Tischnera, na podstawie jego tekstów filozoficznych i literackich zauważa, że uwidacznia się ona zarówno w wyobraźni twórczej, w predylekcji do geometryzowania przestrzeni i płaszczyzny jak również w oryginalnym obrazowaniu i językowej metaforyzacji<sup>27</sup>. Osobowość twórcza często bywa kontrowersyjna, a niewątpliwie Tischner należy do grona takich osób, które wymykają się uproszczonym opisom. „*Tischner był zawsze osobą kontrowersyjną, która jak każda osoba wyrazista i jakoś siebie budująca – musiał budzić kontrowersje u innych*”<sup>28</sup>. Krytyczne podejście do świata

---

<sup>22</sup> J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 11.

<sup>23</sup> B. Skarga, *Rozpacz jest negacją*, „Tygodnik Powszechny”, 2003, nr 21, s. 5.

<sup>24</sup> Por. Tamże, s. 620.

<sup>25</sup> W.P. Glinkowski, *Wolność ku nadziei. Spotkanie z myślą ks. Józefa Tischnera*, Wyd. UŁ, Łódź 2003, s. 8.

<sup>26</sup> Tamże.

<sup>27</sup> Por. J. Sikora, *Twórczość kaznodziejska ks. Józefa Tischnera. Studium literacko-homiletyczne*, Wyd. UKSW, Warszawa 2012, s. 27.

<sup>28</sup> W. Bereś, A. Więcek-Baron, *Tischner – życie w opowieściach*, dz. cyt., s. 113.



idei, widoczne jest zarówno w tischnerowskim sposobie uprawiania filozofii jak i w błyskotliwej publicystyce oraz w trosce o taki kształt religijności, aby była ona najbardziej zbliżona do ducha ewangelicznego. Uwzględniając ambiwalentny stosunek myślicieli, reprezentujących różne stanowiska filozoficzne, w odniesieniu do sposobu uprawiania refleksji antropologicznej przez ks. Tischnera, często nazbyt krytyczne, trudno nie zgodzić się z opinią Charlesa Taylora, który sytuując Tischnera w obrębie tradycji chrześcijańskiego humanizmu uważa ten nurt za ważny i potrzebny. Taylor zauważa, że Tischner nie trzyma się kurczowo żadnej ugruntowanej tradycji niezależnie czy byłby to tomizm czy inne tradycje. Taylor rewaloryzuje taki właśnie rodzaj humanizmu, który łączy wiarę z antropologią filozoficzną<sup>29</sup>.

Owocem pierwszych spotkań Tischnera z ludźmi, tego duszpasterza z prawem filozofowania, było odkrycie, że „*nasz współczesny człowiek wkroczył w okres głębokiego kryzysu swej nadziei. Kryzys nadziei jest kryzysem podstaw. Kiedyś ludzie zabijali się w imię wiary w wyższość własnej nadziei nad nadzieją cudzą. Dzisiaj doduszają się własną beznadziejnością. To otwiera dla filozofii specjalne zadania i specjalne pole odpowiedzialności*<sup>30</sup>. To specjalne pole odpowiedzialności i zadań, stających przed filozofią, odkrywa Tischner, jako wezwanie do duchowego rozstania z tomizmem<sup>31</sup>. Dla Tischnera filozofia nie była dyscypliną, opisującą świat z perspektywy statycznej, zamkniętego systemu, który poruszałby się w obrębie z góry zdefiniowanych pojęć i definicji lecz od początku stawała się dialogiem, rozmową z drugim człowiekiem i o drugim człowieku. „*W centrum zainteresowań Tischnera stoi zawsze człowiek z jego głodem najwyższych wartości i uwikłany w dramat dobra i zła, miłości i nienawiści*”<sup>32</sup>.

Te intuicje przenikały z obszaru działań duszpasterskich, wpływając na jego sposób uprawiania filozofii i odchodzenia od systemów, które wydawały się niekoherentne z podstawowymi ludzkimi doświadczeniami. Na tym etapie dokonuje się rozstanie Tischnera z tomizmem, który pomimo iż był systemem, na którym uczył się filozofii, został uznany za niewystarczający do opisu rzeczywistości i człowieka. „*Duchowe rozstanie z tomizmem stanowi dla Tischnera pewną zasadniczą decyzję, której nie sposób pomniejszać, choć była ona z pewnością przygotowana przez żywy kontakt z filozofia współczesną poprzez studia u Romana Ingardena, lektury*”<sup>33</sup>. Ten moment jest kluczowym w refleksji Tischnera nad człowiekiem. Z jednej strony pojawia się tendencja przyswajania polskiemu czytelnikowi współczesnej literatury filozoficznej, którą filozof prezentuje w swoich tekstach, a z drugiej strony jest to moment konstruowania własnej, oryginalnej koncepcji człowieka, w której przewodnikami stają się dla Tischnera głównie współcześni filozofowie z kręgu fenomenologii<sup>34</sup>.

W latach 1955–1957 Tischner odbywał studia specjalistyczne w zakresie filozofii na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej w Akademii Teologii Katolickiej oraz na Wydziale

---

<sup>29</sup> Por. T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*, dz. cyt., s. 620.

<sup>30</sup> Tamże, s. 10.

<sup>31</sup> Tamże.

<sup>32</sup> Tamże, s. 257.

<sup>33</sup> K. Tarnowski, *Myślenie według wartości Józefa Tischnera*, [w:] tenże, *Wiara i myślenie*, dz. cyt., s. 254.

<sup>34</sup> Tamże.

Filozoficzno-Historycznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. W 1963 r. obronił pracę doktorską *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*, pracę napisaną pod kierunkiem Romana Ingardena. W 1974 r. uzyskał stopień doktora habilitowanego na Papieskiej Akademii Teologicznej, przedstawiając rozprawę *Studia z teorii świadomości*.

Samodzielna praca naukowa wiąże się nie tylko z pracą dydaktyczną na Papieskiej Akademii Teologicznej oraz na Wydziale Filologii Polskiej UJ i na Wydziale Reżyserii Krakowskiej PWST ale również z bogatą publicystyką oraz licznymi pracami nad konstrukcją projektu antropologicznego, który nosi znamiona oryginalności i jest udoskonalany przez cały okres twórczości krakowskiego filozofa. Warto odnotować, że ks. Tischner, wraz z Hansem-Georgiem Gadamerem i Krzysztofem Michalskim, był współzałożycielem Instytutu Nauk o Człowieku w Wiedniu, ośrodka który stał się miejscem wymiany myśli i studiów ludzi kultury i nauki.

Inspirację do analiz filozoficznych odnajdował Tischner u wielu myślicieli. Fascynowała go filozofia zarówno Platona, św. Augustyna, Kartezjusza, mistyka Mistra Eckharta czy refleksja Pascala, Kierkegaarda, czy Ricoeura. Uważam jednak, że zmiana paradygmatu w myśleniu o człowieku, zapoczątkowana została przez kilku myślicieli, którzy znaleźli się nie tylko w obszarze intelektualnego zainteresowania Tischnera, ale mieli również realny wpływ na rozwój jego refleksji antropologicznych. W tej grupie możemy odnaleźć takich myślicieli jak: Georg W.F. Hegel, Edmund Husserl, Roman Ingarden, egzystencjalistów – Gabriela Marcela i Martina Heideggera oraz filozofów dialogu z Franzem Rosenzweigiem i przede wszystkim z Emmanuelem Lévinasem na czele. W dialogu z myślą współczesną, podczas jej odkrywania, Filozof z Łopusznej kształtuje i odkrywa własne myślenie i własną tożsamość. W opinii Tischnera nie można „robić filozofii bez wchodzenia w polemikę z innymi poglądami”<sup>35</sup>. O ile zrozumiałą jest postawą autora *filozofii dramatu*, że polemika jest postawą nieodłączną od uprawiania filozofii, co zresztą Tischner wielokrotnie pokazywał, wchodząc w ostre polemiki z adwersarzami, o tyle kontrowersyjną i po części niesprawiedliwą wydaje się być ocena Tischnera, dyskredytująca tych filozofów, którzy zajmują się wyłącznie opisem i wykładem myśli innych, nie ujawniając swoich poglądów i nie podejmując krytycznych analiz. Nie do końca zasadnym wydaje się ostrze krytyki, którą kierował Tischner w stronę tych myślicieli i filozofów, którzy potrafią świetnie interpretować poglądy i myśli innych, nie posiadając własnych. Taki stan rzeczy nazwał „przerostem erudycji nad odwagą” oraz „charakterystyczną indolencją filozofów żyjących w dobrobycie”<sup>36</sup>. Być może tak surowa ocena jest wynikiem założenia, które leżało u podstaw tischnerowskiej koncepcji myślenia, w której słowo **spór** odgrywało kluczowe znaczenie („spór z tomizmem”, „spór o istnienie człowieka”), a unikanie postaw konfrontacyjnych, traktowane miałyby być jako forma sprzeniewierzenia się rzetelnemu myśleniu i jakaś forma zdrady.

Niniejsze opracowanie stawia sobie za cel próbę pokazania procesu rodzenia się nowej jakości w przestrzeni refleksji antropologicznej. Ta nowa jakość rodzi się u Tischnera zarówno w wyrazistym sporze (marksizm, tomizm), jak i w twórczej reinterpretacji i

---

<sup>35</sup> J. Tischner, A. Karoń-Ostrowska, dz. cyt., s. 74.

<sup>36</sup> Por. J. Tischner, *Współczesna filozofia ludzkiego dramatu. Wykłady*, oprac. D. Kot, A. Węgrzecki, Wyd. Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2012.

rewaloryzacji założeń i projektów innych autorów, których myśl Tischner eksploruje, nadając jej często zupełnie nowe i odkrywcze znaczenie. Powyższe analizy są próbą ukazania novum tischnerowskiej refleksji nad człowiekiem, refleksji, która po poddaniu krytyce perspektywy ontologicznej wskazuje na człowieka, który – jak stwierdza badacz jego myśli – „staje się najważniejszym ‘obiektem’ Tischnerowego namysłu. ‘Obiektem’, lecz nie przedmiotem [...], bowiem ‘myślenie człowieka’ podejmowane przez Wielkiego Agatologa z Łopusznej [...] nie zakłada separacji ‘myślącego’ od ‘myślanego’<sup>37</sup>.”

Powyżej zostały ukazane wybrane wydarzenia z biogramu ks. Józefa Tischnera oraz niektóre wątki z jego biografii intelektualnej. W dalszej części przedstawione zostaną główne nurty, które kształtując wrażliwość Tischnera, w sposób znaczący wpłynęły na kształt jego dojrzałej myśli, zwłaszcza w zakresie interesującej nas wykładni antropologicznej relacji człowiek–Bóg, którą dojrzały Tischner umieścił w kontekście opracowanej przez siebie *filozofii dramatu*.

## Inspiracje biblijne w filozofii J. Tischnera

Dla Tischnerowskiego projektu filozoficznego, który otrzymał nazwę filozofii dramatu, podobnie jak dla myślicieli, pod wpływem których Tischner pozostawał (Kierkegaard, Lévinas), Biblia stanowi nieocenione źródło inspiracji oraz staje się punktem wyjścia niezwykle cennych i rzetelnych refleksji filozoficznych. Tischner odczytywał Biblię przynajmniej z dwóch perspektyw – filozofa i duchownego – w jakiejś mierze także teologa. W naszych rozważaniach interesującą pozostaje ta pierwsza perspektywa. Jako filozof twierdził, że Biblia budzi rozum, ponieważ Objawienie adresowane jest głównie do ludzkiego rozumu<sup>38</sup>.

Próbując zrozumieć i wyrazić dramatyczną strukturę człowieka, w świetle obrazów i metafor biblijnych, oraz opisać istotę relacji zachodzących na linii człowiek–świat, człowiek–człowiek oraz człowiek–Bóg, sięga Tischner do języka obrazowego, który zawarty jest w tradycji judeochrześcijańskiej, a obecny jest w Biblii. Biblia, w opinii Pawła Walczaka, opisując najbardziej fundamentalne archetypy doświadczeń ludzkich oraz ukazując w dramatycznych nieraz relacjach sytuacje egzystencjalne człowieka, staje się dla Tischnera kopalnią tematów i obrazów<sup>39</sup>.

Gdy jednak Biblia staje się podstawą i punktem wyjścia refleksji filozoficznej, uzasadnionym pozostaje pytanie, które stawia Stefan Szary: „czy jeśli filozofia odwołuje się

---

<sup>37</sup> W.P. Glinkowski, *Wolność ku nadziei*, dz. cyt., s. 9–10; por. C. Wodziński, *Agathon. Fragmenty epifaniczne*, [w:] *Honoris causa. Księga pamiątkowa ku czci Józefa Tischnera*, Wyd. UŁ, Łódź 1997, s. 161–178.

<sup>38</sup> Por. J. Tischner, *Książka na manowcach*, Wyd. Znak, Kraków, 1998, s. 115.

<sup>39</sup> Por. P. Walczak, *Wychowanie jako spotkanie. Józefa Tischnera filozofia człowieka jako źródło inspiracji pedagogicznych*, Wyd. Impuls, Kraków 2007, s. 85.

wprost do Biblii, nie grozi jej nieuprawnione przechodzenie na teren teologii?<sup>40</sup>. Na tak postawione pytanie Tischner zdecydowanie odpowiada, odwołując się do postaci Lévinasa, że „Lévinas jest przykładem jeszcze jednego, innego niż klasyczne rozwiązanie problemu stosunku filozofii i religii”<sup>41</sup>. W podobnym tonie można dokonać oceny w odniesieniu do Tischnera-Filozofa czytającego Biblię.

W naszych rozważaniach niezwykle ważnym jest uzyskanie odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób Tischner czyta Biblię. Gdyby przyjąć metodę negatywną – eliminację kontekstów, w których krakowski myśliciel się nie poruszał – należałoby stwierdzić, za Henrykiem Witczykiem, że: „Tischner nie uprawia racjonalistycznej krytyki Biblii, precyzyjnie oddzielającej historię od teologii, wiedzę przyrodniczą od wiary i mądrości. Nie powołuje się nigdy na osiągnięcia metody historyczno-krytycznej, wyodrębniającej w tekstach biblijnych różne warstwy”<sup>42</sup>. Taki sposób traktowania tekstu biblijnego wyraźnie wskazuje, że Tischner przestrzega zakresu kompetencji poszczególnych dyscyplin naukowych – nie zamazuje różnic pomiędzy ujęciem filozoficznym zagadnień, w zakresie których się porusza, gdy czerpie materiał do refleksji z Biblii, a ujęciami z zakresu teologii, w tym przypadku hermeneutyki biblijnej. Jest to wyraz szacunku dla odrębności tychże dyscyplin naukowych, które kierują się własną metodologią. W analizach filozoficznych Tischner nie próbuje dokonywać takich operacji na tekście biblijnym, które oparte byłyby o zasady egzegezy biblijnej, natomiast stara się, w świetle założeń heurystyki, ujaśnić kryteria odnajdywania sensu biblijnego, co nie narusza rygoru metodologicznego, odróżniającego poszczególne dyscypliny naukowe, w tym przypadku filozofii oraz biblistyki, która pozostaje składową teologii. Przestrzegając zasad metodologii, stara się uwzględniać jeden z pierwszych postulatów poprawnego odczytywania i zrozumienia tekstów biblijnych, który zakłada analizę literackiej strony Biblii. Abstrahując od teologicznych badań nad rozróżnieniem oryginalnych wypowiedzi np. Jezusa, a późniejszym, popaschalnym rozwinięciem jego nauczania, Tischner eksploruje tekst biblijny w poszukiwaniu obrazów i opowiadań, które traktuje jako zwarte, logiczne całości. Henryk Witczyk konstatuje, że: „Poprzez słowa i zdania dociera do tego, co jest za zewnętrzną warstwą tekstu, do jego sensu, który często daje się ująć w formę modelu bądź struktury, egzystencjalnej”<sup>43</sup>. Tischner nie jest jedynym autorem, w którego twórczości przenikają się wątki i tezy ściśle religijne z filozoficznymi.

Witold Glinkowski, odwołując się do tradycji filozofii dialogu zauważa, że w twórczości innego dialogika, Martina Bubera podstawą refleksji na temat człowieka częściej jest nawet tradycja biblijna niż dziedzictwo filozoficzne<sup>44</sup>. Jest to zapewne konsekwencja przyjmowanych przez Bubera założeń, w świetle których Biblia jest nie tyle „teologią ludzką” ile „Boską antropologią”<sup>45</sup>. Inny badacz myśli Bubera, Karol Jasiński dostrzega jednak trudność interpretacyjną, związaną z przenikaniem się treści i tez stricte filozoficznych z

---

<sup>40</sup> S. Szary, *Człowiek – podmiot dramatu. Antropologiczne aspekty filozofii dramatu Józefa Tischnera*, Wyd. Antyk, Kęty 2005, s. 32–33.

<sup>41</sup> J. Tischner, *Spotkania z myślą Lévinasa*, [w:] E. Lévinas, *Etyka i Nieskończony*, Kraków, 1991, s. 10.

<sup>42</sup> H. Witczyk, *Tischner w Biblii zakorzeniony*, [w:] *Między potępieniem a zbawieniem. Myślenie religijne ks. Józefa Tischnera*, red. J. Jagiełło, Wyd. Znak, Kraków 2004, s. 161.

<sup>43</sup> Tamże, s. 162.

<sup>44</sup> W.P. Glinkowski, *Człowiek – istota spoza kultury. Dialogika Martina Bubera jako podstawa antropologii filozoficznej*, Wyd. UŁ, Łódź 2011, s. 59.

<sup>45</sup> Tamże.

religijnymi. „*Nie da się zresztą właściwie zrozumieć jego (M. Bubera) filozofii bez znajomości, przynajmniej częściowej, jej religijnego zaplecza. Istotnym problemem jest także niejasność i metaforyczność wielu stwierdzeń. Buber nie miał nigdy zamiaru tworzyć uporządkowanego systemu myślowego*”<sup>46</sup>. To religijne zaplecze, zarówno w myśli Bubera jak i Tischnera staje się punktem wyjścia analiz stricte filozoficznych, dotyczących kondycji moralnej i duchowej człowieka.

Głęboko egzystencjalna struktura tekstu biblijnego stała się dla Tischnera interesującą perspektywą antropologiczną. Z upodobaniem sięgał więc do autorów, którzy w podobnym stylu uprawiali refleksję antropologiczną, próbując opisywać tajemnice człowieka i jego egzystencję w świetle biblijnych obrazów. Tischner dokonywał często swoistej releksury tekstów innych filozofów w świetle własnej siatki pojęć, utkanej na bazie biblijnego przekazu. Warto w tym momencie przywołać Sørensa Kierkegaarda, do którego Tischner wielokrotnie się odwoływał. Filozof z Kopenhagi jest niedoścignionym mistrzem interpretacji, którego refleksje czerpią swój materiał faktograficzny z Biblii. Postać Adama z rajskiego ogrodu, Hioba czy Abrahama, wyeksponowane przez Kierkegaarda, stają się wręcz ikonami biblijnymi, które stają się osnową rozważań Duńczyka. Innym, ważnym dla Tischnera myślicielem, który czerpał inspiracje z Biblii był Lévinas. To jego filozoficzne koncepcje, osadzone mocno w kontekstach biblijnych Tischner poddawał twórczej reinterpretacji. Pomimo znaczących różnic w kwestiach zasadniczych, jeśli chodzi o uprawianą filozofię oraz przyjmowania różnych kluczy interpretacyjnych<sup>47</sup> obaj wywarli duże piętno na myśli Tischnera. Marek Jędraszewski określa Lévinasa człowiekiem głębokiej wiary religijnej oraz człowiekiem Biblii i Talmudu<sup>48</sup>. W opinii Jędraszewskiego aby zrozumieć filozofię Lévinasa, należałoby dotrzeć do jej inspiracji, a te, według Jędraszewskiego pochodzą z Biblii i są istotnym kluczem do jego dzieł. Kluczową wydaje się wypowiedź Lévinasa, który stwierdza, że: „*Odczucia, że Biblia jest Księgą Ksiąg, w której wypowiadają się rzeczy pierwsze – te, które musiały zostać powiedziane, aby życie ludzkie miało sens, które są wypowiadane w sposób otwierający komentatorom sam wymiar głębi, nie polegało na prostym zastąpieniu oceny literackiej świadomością Sacrum*”<sup>49</sup>. Lévinas zdecydowanie zauważa, że obecność postaci biblijnych oraz pełnia etyczna i misteryjne możliwości egzegezy, oznaczają transcendencję. Być może to pod wpływem Lévinasa Tischner poszukuje i upatruje w tradycji żydowskiej cennych inspiracji do coraz to głębszego poznania, zrozumienia i wyeksplikowania dramatu egzystencji człowieka, która zawsze jest jakąś formą dramatu z Bogiem.

Odczytując Biblię w świetle innego niż ontologiczny klucza, „*Tischner inaczej niż tomiści określa nie tylko człowieka, ale także Boga- pierwszoplanową osobę swej filozofii dramatu. Nie jest On-tak w Biblii, jak i u Tischnera – Pierwszą Przyczyną, Absolutem, ale Tym, który wzywa, objawia się*”<sup>50</sup>. Ten, który wzywa i objawia się, jest Bogiem

---

<sup>46</sup> K. Jasiński, *Zło brakiem dobra człowieka. Egzystencjalna koncepcja Martina Bubera*, [w:] M. Buber, *Obrazy dobra i zła*, przeł. M. Masny, Wyd. FIG, Gliwice 2017, s. 30.

<sup>47</sup> Jak wiadomo, Kierkegaard był chrześcijaninem, Lévinas natomiast czytał Biblię w kluczu tradycji żydowskiej.

<sup>48</sup> M. Jędraszewski, *Homo: Capax alterius, capax Dei. Emmanuela Lévinasa myślenie o człowieku i Bogu*, Wyd. UAM, Poznań 1999, s. 87.

<sup>49</sup> Tamże.

<sup>50</sup> H. Witczyk, *Tischner w Biblii zakorzeniony*, dz. cyt., s. 167.

**mieszkającym w wydarzeniu**, jak powie Abraham Joshua Heschel. „*Judaizm jest religią historii, religią czasu. Boga Izraela nie odnajdziemy przede wszystkim w prawach natury. On przemawiał poprzez zdarzenia w historii*”<sup>51</sup>. Konteksty historii zbawienia, które dostrzega Tischner-filozof, odczytując je za pomocą okularów Biblii, ukazują ją jako ciąg **wydarzeń**, często dramatycznych, odsłaniając tym samym **istotę czasu dramatycznego**. Tischnerowski projekt filozofii dramatu, uwikłania człowieka w dramat ze światem i z Bogiem, który wywodzi Tischner z Biblii, rezonuje z myślą wielu współczesnych filozofów. Znajduje swoje odbicie w twórczości żydowskiego myśliciela Abrahama J. Heschela. Autor ten, głęboko osadzony w tradycji religii żydowskiej, opisuje ludzkie życie, w podobnych jak Tischner kategoriach dramatu. „*Życie przeżywane jako wydarzenie jest dramatem. Życie zredukowane do procesu staje się wegetacją. Świadomość życia jako dramatu pojawia się w wyniku poznania, że jednostka posiada rolę do odegrania, w wyniku uświadomienia sobie, że jaźń jest bezprecedensowa i niezgody na traktowanie egzystencji jako pustki*”<sup>52</sup>.

Cennym odkryciem pozostaje dla nas fakt, że Biblia jest źródłem Tischnerowskiego projektu dramatu. Stawiając pytanie o etapy dramatu człowieka, jako istoty dramatycznej i Boga, który siłą rzeczy jest obecny w tym dramacie człowieka, odpowiedzi szuka Tischner w Biblii. Uwzględniając analizy Pawła Walczaka, który odnotowuje rys oryginalności myślenia i konstruowania refleksji o człowieku w perspektywie dramatycznej, należy zauważyć, że logika Tischnera biegnie w odwrotnym kierunku niż klasyczne systemy filozofii chrześcijańskiej i teologia<sup>53</sup>. Filozofia sięgała po inspiracje biblijne w tym celu, by uczynić z nich materiał do myślenia o człowieku. Podobnie teologia, która czerpie z filozofii aparat pojęciowy aby lepiej zrozumieć np. Boga. Tischner natomiast odwraca tę logikę aby, jak stwierdza Witczyk „*na słowach Biblii, które objawiają Boga budować swoją filozofię człowieka jako istoty dramatycznej*”<sup>54</sup>. Dokonując konstrukcji projektu filozofii dramatu, uwzględnia w nim Tischner trzy kluczowe dla przesłania biblijnego wydarzenia, które staną się osią jego rozważań: stworzenie, objawienie i wybranie. Intuicje Tischnera są w tej kwestii zbieżne z myślą Heschela i Rosenzweiga. Heschel stwierdza, że: „*Dla człowieka być to brać udział w kosmicznym dramacie, świadomie i nieświadomie*”<sup>55</sup>. Heschelowska koncepcja człowieka, wpisuje się we wspólny z Tischnerem nurt filozofii, inspirowanej tradycją judeochrześcijańską, w której kategoria dramatu sytuuje się jako istotna perspektywa. Heschel stwierdza wyraźnie, że człowiek, rozumiany jako proces, może być opisany w kategoriach czysto biologicznych, ale dla tradycji, która wspólna jest obu autorom, biologistyczne ujęcie człowieka jest perspektywą niewystarczającą. Heschel opisuje więc człowieka przez pryzmat wydarzenia, które można jedynie twórczo, czyli dramatycznie rozumieć. Cennym odkryciem pozostaje konstatacja Heschela, że „*W skład struktury ludzkiej egzystencji wchodzi dodatkowy element [...] moc tworzenia wydarzeń. Niedostatek takiej mocy to śmiertelna choroba*”<sup>56</sup>.

---

<sup>51</sup> A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, przeł. A. Gorzkowski, Wyd. Esprit S.C., Kraków 2007, s. 254.

<sup>52</sup> A.J. Heschel, *Kim jest człowiek?*, przeł. K. Wojtkowska, Wyd. UŁ – Punctum, Łódź – Warszawa 2014, s. 87.

<sup>53</sup> P. Walczak, *Wychowanie jako spotkanie*, dz. cyt., s. 84.

<sup>54</sup> H. Witczyk, *Tischner w Biblii zakorzeniony*, dz. cyt., s. 167.

<sup>55</sup> Tamże, s. 122.

<sup>56</sup> Tamże, s. 86.

Heschel nie jest jedynym filozofem, który wpisuje się w nurt koncepcji Tischnera. Podobny tok rozumowania możemy odnaleźć w refleksjach Rosenzweiga, również inspirowanych Biblią, czytana w kluczu tradycji żydowskiej. Jego refleksja, podobnie jak Tischnera, nie daje się zamknąć w opisach utkanych z pojęć wyprowadzonych z idei bytu lub bycia. *„Myślenie to czuje się wezwane, by myśleć dramat człowieka – dramat, na który składa się wydarzenie stworzenia, objawienia (wybrania) i zbawienia. Jedyne pierwsze wydarzenie pozwala na to, by je opisać w kategoriach ontologii, natomiast inne – objawienie czy zbawienie – nie dopuszczają tej możliwości. Aby pojąć istotny dramat człowieka, nie wystarczy zgłębić tajemnicę samej sceny, lecz trzeba sięgnąć do kategorii, które są poza bytem i niebytem”*<sup>57</sup>.

Koncepcja Boga, rozumianego jako rozpoznawalnego w kontekście wydarzenia, rezonuje również w twórczości Tomasa Halika, czeskiego myśliciela, filozofa, teologa, psychologa i psychoterapeuty. Halik, korespondując z myślą Tischnera zauważa, że aby spotkać się z Bogiem Biblii, należałoby „**wejść w wydarzenie**”. W opinii Halika „*wiara zatem nie oznacza przyznania tekstowi (Biblii) statusu dokładnej rejestracji niepodważalnych faktów, ale właśnie wejście w wydarzenie- powstaje w ten sposób krąg hermeneutyczny między naszym losem, a wydarzeniami biblijnymi, obydwa nawzajem się oświetlają i interpretują*”<sup>58</sup>. Halik stanowczo stwierdza, że Biblia to nie fotografia świata, która miałaby przekazać informację człowiekowi, jakim ten świat jest, ale Biblia to zwierciadło, które zostaje podstawione człowiekowi i pomaga mu zrozumieć samego siebie, a przez to pomaga zmieniać siebie i świat<sup>59</sup>. Postulat Halika, aby człowiek był tym, który zdolny jest **wejść w wydarzenie**, jest niewątpliwym nawiązaniem do heschelowskiej **mocy tworzenia wydarzeń**. To jakby wspólna relektura biblijnej Genesis z obecnym w niej przesłaniem – **czyńcie sobie ziemię poddaną**. Wspólna ponowna lektura Księgi Rodzaju wraz z Tischnerem, który wyraził to nieco inaczej, posługując się kostiumem znaczeń, zaczerpniętych z nomenklatury teatralnej: *„Być istotą dramatyczną znaczy istnieć w określonym czasie i w określony sposób otwierać się na innych i na świat-scenę”*<sup>60</sup>.

Dostrzeżony przez Halika krąg hermeneutyczny, jako cenny sposób czytania wydarzeń biblijnych, jest metodą, która często pojawia się w twórczości Tischnera. W kontekście lektury biblijnych obrazów i metafor jest sposobem idącego w głąb i bardziej spójnego odczytywania tekstów biblijnych. Jest to metoda polegająca, w opinii H. Witczyka na tym, że *„myślenie, które wychodzi od generalnych prawd Biblii, wnika w fenomen ludzkiego świata, by ze wzmocnioną siłą powrócić do Biblii, do konkretnych scen i ciągów wydarzeń”*<sup>61</sup>.

Reasumując należy zauważyć, że Biblia stała się dla Tischnera wyjątkowo cennym polem inspiracji, które formowało perspektywę, w świetle której Tischner stawiał swoje pytania z zakresu antropologii. W założeniach projektu filozofii dramatu z tą szczególną perspektywą ukazania novum wykładni relacji człowiek–Bóg został umieszczony w realiach

---

<sup>57</sup> H. Witczyk, *Tischner w Biblii zakorzeniony* dz. cyt., s. 171.

<sup>58</sup> T. Halik, *Teatr dla aniołów. Życie jako religijny eksperyment*, przeł. A. Babuchowski, Wyd. Znak, Kraków 2011, s. 57.

<sup>59</sup> Por. Tamże, s. 57.

<sup>60</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Wyd. Znak, Kraków 1998, s. 10.

<sup>61</sup> H. Witczyk, *Tischner w Biblii zakorzeniony*, dz. cyt., s. 165.

judeochrześcijaństwa, więc uwzględniał nie tylko perspektywę odczytywania Biblii w kluczu religii chrześcijańskiej – katolicyzmu, ale również zakładał umieszczenie go w tradycji judaistycznej. Liczne nawiązania i reinterpretacje tekstów autorów, głęboko osadzonych w realiach judaizmu są tego naocznym przykładem. Jednakże analiza antropologii tischnerowskiej ukazuje jednak pewien brak w odniesieniu do tej ostatniej. Trudno nie oprzeć się wrażeniu, że wykładnia biblijna, zawarta w tradycji judaistycznej została w tym projekcie potraktowana jednak dość marginalnie. Sam jednak fakt, nawet deklaratywnej obecności tej perspektywy w kluczu odczytywania Biblii jest niewątpliwie świadectwem otwartości na świat innych niż własna tradycja religijna. Autor Filozofii dramatu nie chciał najwidoczniej zamykać rozważań w obszarze **monady chrześcijańskiej refleksji**, lecz otwierał ją na inne tradycje religijne, jednakże genetycznie powiązane z chrześcijaństwem.

## Tomizm

Próbując odtworzyć drogę tischnerowskiej antropologii, która w obszarze interesujących nas badań kształtuje nowy typ relacji człowiek – Bóg, natrafiamy na spór Tischnera z systemem myślenia według paradygmatów filozofii tomistycznej. Punkt wyjścia tego sporu można by opisać za pomocą pytania, czy tomizm, filozofia wywodząca się od średniowiecznego filozofa, będąca już konstruktem zamkniętym w formie, jest w stanie wejść w dialog i swoisty rezonans z filozofią współczesną i odpowiadać na potrzeby i bolączki współczesnego człowieka? Tadeusz Bartoś, znawca i tłumacz tekstów św. Tomasza, osobiście deklarujący, że nie jest tomistą, nie wyklucza możliwości takiego dialogu tomizmu ze współczesną myślą, uważając że wstępnym „*warunkiem sine qua non takiego dialogu, jest ochrona jego myśli przed pułapkami zamykającymi ją w [...] okowach interpretacji ideologicznych, fundowanych na potrzeby działania instytucji kościelnych, albo też na proste potrzeby ludzi, którym trudno jest wytrwać w świecie bez jasnego systemu gotowych odpowiedzi*”<sup>62</sup>. Okowy ideologicznych interpretacji, swoiście wyinterpretowane i uzasadnione, stały się punktem wyjścia analiz Tischnera, które doprowadziły go do zmiany paradygmatu myślenia i do porzucenia perspektywy filozoficznej, która znajdowała się w punkcie wyjścia samodzielnej refleksji naszego Autora.

Aby uchwycić pierwotny w myśleniu Tischnera wątek sporu z tomizmem należałoby sięgnąć do pierwszego etapu kształtowania się poglądów późniejszego Autora *Sporu o istnienie człowieka*. W czasie studiów seminaryjnych, gdy Tischner poznawał filozofię, podejmował pierwsze wybory, w zakresie perspektyw filozoficznych, które miały zaważyć na jego późniejszej twórczości. W opinii Wojciecha Bonowicza, autora biografii Tischnera, spotkanie z ks. Marianem Michalskim, wykładowcą Tischnera, patrologiem, zafascynowanym dziełem św. Augustyna, „*uświadomiło Tischnerowi istniejące w filozofii chrześcijańskiej napięcie między Augustynem a Tomaszem, czyli [...] między myśleniem ciężącym ku spirytualizmowi czy mistycyzmowi, mniej dbałym o precyzję języka, przyznającym pierwszeństwo intuicyjnym poszukiwaniom i subiektywnym doświadczeniom*

---

<sup>62</sup> T. Bartoś, *Koniec prawdy absolutnej*, Wyd. W.A.B., Warszawa 2010, s. 32.



człowieka, a myśleniem systemowym, wychodzącym z realistycznych założeń, troszczącym się o obiektywizm oraz jednoznaczność rozstrzygnięć. Konkretnie różnice i podobieństwa pomiędzy dwoma wielkimi filozofami miały tu zresztą drugorzędne znaczenie; w istocie rzeczy spór dotyczył sposobu uprawiania filozofii chrześcijańskiej. Tischnerowi bliższa okazała się z czasem tradycja augustyńska, która w latach jego studiów była w Kościele polskim na cenzurowanym<sup>63</sup>. Dokonując wyboru alternatywnej do tomistycznej tradycji, platońskiej zamiast arystotelesowskiej, dochodził Tischner do przekonania, że idea bycia jest w gruncie rzeczy wtórna w stosunku do idei dobra<sup>64</sup>. „Tischner dokonuje wyboru innej niż tomistyczna tradycji: raczej platońskiej niż arystotelesowskiej, a idea bycia jest dla niego zasadniczo wtórna w stosunku do idei dobra”<sup>65</sup>. Wybór takiej orientacji implikował kolejne, w świetle których w głównym polu zainteresowań Tischnera znalazł się człowiek, uwikłany z w dramat dobra i zła, miłości i nienawiści, wartości i antywartości.

Spór o sposób uprawiania filozofii, inspirowanej chrześcijaństwem stał się niejako formułą, w świetle której Tischner podążał w swoich poszukiwaniach antropologiczno-filozoficznych. Pierwszym etapem na drodze konstruowania projektu antropologicznego było porzucenie paradygmatu myśli tomistycznej, jako balastu, który uniemożliwiał analizę fenomenu człowieka, w kontekście możliwości ujęcia i opisu dramatycznych etapów ludzkiego życia. Aparatura pojęciowa, stosowana w tomizmie nie dawała możliwości opisu fenomenu człowieka w granicznych sytuacjach życiowych. W opinii Karola Tarnowskiego, punktem wyjścia w dyskusji Tischnera ze środowiskiem tomistów polskich, po opublikowaniu *Schyłku chrześcijaństwa tomistycznego*, było **pytanie o status filozofii**. Tischner zakwestionował taki model filozofii, która miałaby pozostać jedynie teoretyczną kontemplacją, ukierunkowaną w sposób bezinteresowny na prawdę. Tischner postulował, aby filozofia uwzględniała troskę o ludzką biedę, manifestującą się w sposób wieloraki. Oponenti krakowskiego filozofa potraktowali taki zabieg jako nieuprawniony rodzaj utylitaryzmu, który w obrębie filozofii nie powinien mieć miejsca.

Kazimierz Krajewski, dokonując konfrontacji poglądów Tischnera z jego polemistą Stefanem Swieżawskim, ukazuje szereg problemów w zakresie rozumienia filozofii oraz sposobu prowadzenia refleksji zarówno filozoficznej jak i teologicznej w przestrzeniach kultury inspirowanej chrześcijaństwem. Zwracając uwagę na stanowisko Swieżawskiego konkluduje, że oponent Tischnera za naczelną ideę swoich analiz uznaje odgraniczenie aktywności stricte teoretycznej od ujęć pragmatycznych. Główny cel uprawiania filozofii i teologii według Swieżawskiego to „*nic innego, jak tylko i wyłącznie czysta i bezinteresowna służba prawdzie*”<sup>66</sup>. Według Karola Tarnowskiego, Swieżawski stawia zarzut współczesnej myśli chrześcijańskiej, w której nastąpiło przesunięcie akcentów, zgubne, w opinii Swieżawskiego, **z orientacji na prawdę** w kierunku **pragmatyki etyczno-duszpasterskiej**. Prawda ukazywana jest przez Swieżawskiego jako wartość absolutnie niesłużebna<sup>67</sup>. Tischner

---

<sup>63</sup> W. Bonowicz, *Tischner*, Znak, Kraków, 2001, s. 120.

<sup>64</sup> Por. J. Tischner, *Uprawiam filozofię dobra*, [w:] *Rozmowy o filozofii*, red. A. Zieliński, M. Bagiński, J. Wojtysiak, Wyd. KUL, Lublin, s. 261.

<sup>65</sup> K. Tarnowski, „*Myślenie według wartości*” Józefa Tischnera, [w:] *Wiara i myślenie*, Wyd. Znak, Kraków 1999, s. 257.

<sup>66</sup> S. Swieżawski, *Filozofia, teologia i duszpasterstwo*, „Tygodnik Powszechny”, 1977, nr 13.

<sup>67</sup> K. Tarnowski, *Człowiek i transcendencja*, Znak, Kraków 2007, s. 230.

prezentuje diametralnie odmienne stanowisko. W swojej refleksji nie stosuje odgraniczenia filozofii i teologii z jednej strony, a duszpasterstwa z drugiej. Termin „duszpasterstwo” jest rozumiany w tym znaczeniu jako „wymiar hermeneutyczny” filozofii i jako taki jest jednym z fundamentalnych czynników, które współkonstruuja proces refleksji filozoficznej<sup>68</sup>. W prezentacji poglądów Swieżawskiego i Tischnera widać diametralnie różne stanowiska w kwestii relacji filozofia – duszpasterstwo. Duszpasterstwo rozumie więc Tischner jako proces terapeutyczny z uwzględnieniem konkretnych doświadczeń ludzkich. Oto bowiem: „*Tomizm – według księdza Tischnera – nie jest filozofią naszych czasów właśnie dlatego, że oderwał się od żywego ludzkiego doświadczenia. Spowodowało to z jednej strony niezrozumiałość jego „logosu, kategorii pojęciowych, którymi się posługuje, a które już niewiele nam mówią, z drugiej strony pewną reifikacją człowieka: żywy, konkretny człowiek nie może się rozpoznać w metafizyce tomistycznej*”<sup>69</sup>. Ten brak możliwości odnalezienia się człowieka w opisie metafizyki tomistycznej wynika z faktu, że ta metafizyka jest nazbyt ogólna i obiektywistyczna, pomijająca specyficznie ludzki wymiar prawdy o człowieku. W opinii Tarnowskiego „nieczułość tomizmu jest tu wprost proporcjonalna do jego filozoficznej bezradności”<sup>70</sup>. Ta bezradność, w opinii Tischnera, wynika z faktu, że tomizm daje się opisać jako pewien zamknięty układ, w którym występuje ruch pojęć w hermetycznej sferze. Te pojęcia nie mogą w żaden sposób uzyskać potwierdzenia albo zanegowania w sferze doświadczeń, stąd Tischner stawia tomizmowi poważny zarzut dotyczący indolencji filozoficznej w kwestii rozumienia człowieka. Negatywna ocena tomizmu w tej kwestii prowadzi do odkrycia, że u podstaw tischnerowskiej koncepcji filozofii odnajdujemy pewną ideę człowieka, którą można opisać za pomocą pojęcia **człowieka rozumiejącego**. Tischner podkreśla aspekt rozumienia samego siebie przez człowieka. Dokonuje tutaj rozróżnienia na: myślenie o sobie i rozumienie siebie. Człowiek oglądając siebie, jak zauważa Kazimierz Krajewski, za pomocą pojęć zaczerpniętych z terminologii tomistycznej – akt, możność, materia, forma, substancja – może uruchamiać proces myślenia o sobie, jednakże w opinii Tischnera trudność polega na tym aby zrozumieć cokolwiek z siebie. Rozumienie siebie wykracza daleko poza operacje za pomocą abstrakcyjnych pojęć, którymi można dowolnie żonglować w hermetycznym układzie. „Pojęcia dają wiedzę o człowieku, ale przesłaniają – zdaje się sugerować Tischner – wewnątrz, subiektywność człowieka”<sup>71</sup>. To doświadczenie siebie pozostaje kluczowym w związku z sytuacją doświadczenia drugiego człowieka. Te dwa rodzaje doświadczeń stanowią dla Tischnera osnowę jego refleksji filozoficznej. W centrum tischnerowskich rozważań znajduje się więc człowiek, który podejmuje próbę zrozumienia siebie oraz innych. Poszukując odpowiedzi na pytanie o konstytutywny moment, gdy człowiek zaczyna rozumieć siebie dochodzi Tischner do przekonania, że: „*wymiar człowieczeństwa otwiera się w człowieku dzięki odczuciu aksjologicznego Ja*”<sup>72</sup>. Powyższa kwestia będzie jednakże tematem rozważań w dalszych partiach naszych refleksji.

Poszukując dalszych motywów odchodzenia Tischnera od tomizmu, odnajdujemy u Karola Tarnowskiego poważny zarzut pod adresem tomizmu i jego destrukcyjnej roli w

---

<sup>68</sup> K. Krajewski, *Dwie koncepcje filozofii*, „Życie i Myśl”, 1977, nr 11, s. 20.

<sup>69</sup> K. Tarnowski, *Człowiek i transcendencja*, dz. cyt., s. 233.

<sup>70</sup> Tamże.

<sup>71</sup> K. Krajewski *Dwie koncepcje filozofii*, dz. cyt., s. 20.

<sup>72</sup> J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Wyd. Znak, Kraków 1975, s. 123.

rozwoju refleksji filozoficznej. Tarnowski zauważa, że recepcja myśli Aquinaty odbywała się na podstawie często uproszczonych, podręcznikowych wersji. W związku z tym, że rzadko studiowano myśl św. Tomasza w oryginale, „stał się św. Tomasz symbolem ideologii hamującej swobodny rozwój myśli inspirującej się chrześcijaństwem”<sup>73</sup>.

Karol Tarnowski zauważa, że stanowisko takie związane jest ze specyficzną historiozofią filozofii, która przybiera w polskim tomizmie rys pesymistyczny. „*Historiozofia ta nie uznaje, że dzieje filozofii mogą być jako takie stałym odkrywaniem nowych znaków zapytania i nowych punktów widzenia, które filozofię bogacą a nie zubożają. Inaczej mówiąc, pogląd ten nie dostrzega, że prawda w filozofii nie jest czymś, co da się zamknąć w jednym systemie filozoficznym*”<sup>74</sup>. Intuicje Tarnowskiego idą w tym kierunku, aby wyeksponować charakterystyczny rys polskiego tomizmu, który staje na stanowisku, że dzieje myśli filozoficznej po św. Tomasz, a więc refleksja nowożytna i współczesna to dzieje upadku filozofii, która wikła się w sieci subiektywizacji, idąc w kierunku filozofii człowieka.<sup>75</sup> W podobnym tonie wyraża swój pogląd w kwestii ekskluzywistycznego stanowiska współczesnych tomistów tradycyjnego nurtu Tadeusz Bartoś. W jego opinii tomiści próbują narzucić całej filozofii dyskurs, charakterystyczny dla stanowiska tomistycznego oraz kategorii tej filozofii. Według Bartosia dla tomizmu niewystarczającą jest postawa poszukiwania inspiracji w dziele Tomasza z Aquinu lecz „*chęć (tomiści) zabiegać o taki trening w kategoriach myślenia secundum Thomam, który uniemożliwia ich przekraczanie. Ten rodzaj ahistorycznego podejścia znaleźć można było w Polsce w dwóch najważniejszych ośrodkach myśli tomistycznej: związanym z działalnością Mieczysława A. Krąpca w Lublinie oraz Mieczysława Gogacza w Warszawie*”<sup>76</sup>. Taki sposób uprawiania filozofii Tischner zakwestionował, wpisując go w kontekst filozofii totalistycznych i zarzucając mu brak zdolności do przejścia od refleksji do konkretnych sytuacji w które uwikłany jest człowiek.<sup>77</sup> „*Filozofie totalistyczne, dążące do tego, by objąć całość rzeczywistości za pomocą pojęcia bycia i pojęć jemu pochodnych, sprawiły, że staliśmy się głusi i ślepi na twarz innego. Obowiązkiem filozofii jest uleczyć nas z naszej ciasnoty*”<sup>78</sup>. W świetle powyższych uwag zrozumiałym staje się fakt, że nieuniknione jest odejście Tischnera od paradygmatów tomizmu, zwłaszcza jeśli w polu zainteresowania naszego Autora staje człowiek, opisywany nie z perspektywy ontologicznej lecz aksjologicznej.

„*Droga do filozofii dramatu otwierała się przed Tischnerem w tej mierze, w jakiej wyzwał się on z tradycji tomizmu, w której został wykształcony. W pewnym momencie wszedł w spór z filozofia tomistyczną, pisząc Schyłek chrześcijaństwa tomistycznego. Nie był to tylko spór z tomizmem jako filozofią człowieka opartą na klasycznej nauce o bycie, o której niewystarczalności był przekonany. [...] Poszukiwał nowej formy filozofii, która pełniej niż tomizm mogłaby wyrazić istotę chrześcijańskiego objawienia*”<sup>79</sup>. Debata, która rozgorzała pomiędzy księdzem Józefem Tischnerem a środowiskiem lubelskim, reprezentowanym przez

<sup>73</sup> K. Tarnowski, dz. cyt., s. 229.

<sup>74</sup> K. Tarnowski, *Człowiek i transcendencja*, dz. cyt., s. 230.

<sup>75</sup> Tamże.

<sup>76</sup> T. Bartoś, *Koniec prawdy absolutnej*, dz. cyt., s. 31, przypis 24.

<sup>77</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 31.

<sup>78</sup> Tamże.

<sup>79</sup> T. Gadacz, *Chrześcijańskie korzenie Tischnerowskiej filozofii człowieka*, „Znak”, 2004, z. 5, s. 77.

przedstawiciele neotomizmu, stała się najpoważniejszą dyskusją na płaszczyźnie filozofii, która pojawiła się w Polsce w jej powojennej historii. Spoglądając na spectrum zagadnień, które pojawiły się w polu debaty nie sposób nie odnieść wrażenia, że przebieg dyskusji był dość chaotyczny, co zauważa sam Tischner. Wielowątkowość zagadnień, poruszanych w tej trwającej blisko dekadę debacie znacznie wykraczałaby poza ramy niniejszego opracowania, stąd ograniczymy się do wyeksponowania tylko tych jej wątków, które pozostają niezbędne do odtworzenia głównych ram procesu odchodzenia Tischnera od tomizmu. W tej polemice kluczowym stał się problem **modelu myślenia**. W opinii Karola Tarnowskiego istotą tego myślenia dałoby się zamknąć w konstatacji, że logika Objawienia została przysłonięta przez logikę spekulatywną, wywodzącą się z metafizyki arystotelesowskiej. Pod pojęciem logiki spekulatywnej rozumiał Tischner pewien zaksjomatyzowany system, w którym dane Objawienia stały się przesłankami mającymi stać się ilustracją ontologicznych zależności w kategoriach bytu. Według Tischnera *„Filozofia podkładała pod język Objawienia swój własny język, własne obrazy i tworzyła z nim mniej lub bardziej jednolitą całość”*. Podobne intuicje odnajdujemy u T. Bartosia, który zauważa również, że zabieg polegający na reinterpretacji niektórych pojęć zaczerpniętych z Biblii, w świetle założeń zamkniętego systemu, deformuje te pojęcia i de facto uniemożliwia ich odczytanie w pierwotnym znaczeniu. Takie operacje wydają się być nieuzasadnione. *„Odnalezione w Biblii określenia zostają poddane teologiczno-filozoficznej analizie. Pojęcia pochodzące z biblijnej kultury hebrajskiej podlegają interpretacji w ramach greckiej tradycji filozoficznej. Trzeba o tym pamiętać zwłaszcza wtedy, gdy próbujemy rozstrzygać, czy Tomaszowa koncepcja natury boskości jest bardziej wynikiem analizy filozoficznej, czy też ma swe źródło w biblijnym objawieniu”*<sup>80</sup>.

Dopełnieniem powyższych analiz mogą być słowa czeskiego filozofa i teologa Tomasa Halika, dostrzegającego również zagrożenia ze strony metafizyki arystotelesowskiej, która została wkrustowana w ramy tomistycznego projektu. Na przykładzie ukazywanej koncepcji Boga, obecnej w tomizmie, poddaje Halik krytyce podstawy systemu filozofii tomistycznej, pozostającej niestety introdukcją do, pojmowanej w świetle pojęć z zakresu scholastyki, teologii. *„Dla teologii katolickiej czasów nowożytnych nieszczęściem było to, że nie dostrzegła ona konsekwencji tak długo już trwającej zamiany Boga Biblii na metafizyczną arystotelesowską koncepcję boga. Gdyby to starożytne, filozoficzne pojęcie boga, rozumiane było wyłącznie jako jedna z metafor i bardziej byłyby brane pod uwagę różnorodne biblijne obrazy Pana przemawiającego zarówno w burzy, jak i w ciszy serca, zapewne teologia, czerpiąca z wzajemnego napięcia między obrazami biblijnymi a pojęciami filozoficznymi, mogłaby uniknąć nie tylko drętwy neoscholastyki, ale i biblijnego fundamentalizmu”*<sup>81</sup>. Sposób argumentacji Halika, choć czasami ocierający się o kolokwializmy, jest wyraźną perspektywą, która czyni jego rozważania paralelnymi do refleksji Tischnera. Halik rekapituje, że pomiędzy teologią a filozofią powinien być prowadzony dialog, który uwzględniałby oczywiście odmienność dyskursów i paradygmatów, nie umniejszając jednak wagi dyskursu filozoficznego, który powinien być komplementarny z wywoływaniem teologicznym, a nie pełniącym rolę usługową (ancillatheologie) rezerwuarem jedynie pojęć,

---

<sup>80</sup> T. Bartoś, *Metafizyczny pejzaż – świat według Tomasza z Akwinu*, Wyd. Homini, Kraków, 2006, s. 183.

<sup>81</sup> T. Halik, *Chcę, abyś był*, przeł. A. Babuchowski, Wyd. Znak, Kraków 2014, s. 95.

służących do teologicznej refleksji<sup>82</sup>. Stwierdzenie Halika, że obcy jest mu „*neotomizm czy próby stworzenia jakiejś ahistorycznej philosophiapparennis, które z jakąś naiwną arogancką pretensją do tego, by być Filozofią pisaną wielką literą, monopolistycznym czy dominującym dostępem do – problemu Boga – kopiują arogancję i naiwność pozytywistycznego naukowego podejścia*”<sup>83</sup>. Halik, podobnie jak Tischner, poddaje krytyce proces, w którym za pomocą pojęć filozoficznych zaczerpniętych z jednego systemu filozoficznego próbowano obiektywizować wiarę. Posługuje się tutaj Halik pojęciem „kryzys religii”, który pojmuje jako kryzys zrozumiałości zdogmatyzowanego języka, i kryzys wiarygodności instytucji religijnych. Równoległość dyskursu Halika i Tischnera pokazuje skalę problemu, z jakim spotyka się współczesna refleksja filozoficzna, próbująca odwoływać się do duchowych korzeni chrześcijaństwa, a w nim katolicyzmu. Pod pojęciem chrześcijaństwa tomistycznego rozumie Tischner swoistą syntezę danych Objawienia chrześcijańskiego z fundamentalnymi danymi filozofii arystotelesowskiej. W efekcie takiego zabiegu powstała „*szczególna wersja interpretacji chrześcijaństwa*”<sup>84</sup>. Tę wersję chrześcijaństwa nazywa Tischner „chrześcijaństwem tomistycznym”<sup>85</sup>. Trudno nie odnaleźć podobieństwa ze stanowiskiem T. Halika, który za pomocą pojęcia „Katolicyzm” opisuje „*spazmatycznie antymodernistyczną mentalność, która co prawda ani na chwilę nie opanowała całego Kościoła katolickiego, niemniej odcisnęła na nim poważne piętno, usypała wały obronne i wykopała rowy uprzedzeń otaczające go ze wszystkich stron. Ten „katolicyzm”, dla którego tak charakterystyczne są skostniałe neotomistyczne teologia i metafizyka, przemienił szeroko otwarte i pluralistyczne ramiona Kościoła – przypomnijmy sobie choćby wielobarwność teologicznych i duchowych prądów wielu poprzednich wieków chrześcijaństwa – w gmach przypominający koszary*”<sup>86</sup>. Zbieżność dyskursu Tischnera i Halika nie jest przypadkowa. Obaj myśliciele, głęboko zanurzeni zarówno w głęboko humanistycznych pokładach refleksji filozoficznej jak i w przestrzeniach teologii, dostrzegają poważne wady konstrukt tomistycznego, który współcześnie, w ich opinii, uniemożliwia wręcz prawidłowe odczytanie Objawienia i aplikację jego wskazań do życia konkretnych jednostek.

Proces, któremu w opinii Tischnera poddał św. Tomasz Objawienie polegał na winkrustowaniu Objawienia w schemat formalny metafizyki. Taki zabieg, według Zbigniewa Dymarskiego sprawił, że „*Wewnętrzna logika tomistycznej teologii spekulatywnej jest połączeniem dwóch, zasadniczo różnych struktur logicznych: metafizycznej (tu schematem obowiązującym jest formalna reguła – od zasad do wniosków) i aksjologicznej (obowiązuje tu schemat jakościowy – kto uznał i co uznał). Wynikiem połączenia jest daleko idąca destrukcja schematu aksjologicznego*”<sup>87</sup>. W opinii Tischnera, ta wewnętrzna logika Objawienia jest właśnie przykładem logiki aksjologicznej. W tym zakresie, zdaniem Tischnera tomizm dokonał zniekształcenia przesłania chrześcijańskiego. Powyższe analizy doprowadziły

---

<sup>82</sup> Tamże.

<sup>83</sup> Tamże.

<sup>84</sup> J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 217.

<sup>85</sup> Tamże.

<sup>86</sup> T. Halik, *Co nie jest chwiejne, jest nietrwale*, WAM, Kraków 2004, s. 136–137.

<sup>87</sup> Z. Dymarski, *Debata księdza Józefa Tischnera ze szkołą lubelską*, „Logos i Ethos”, z. 1 (6) 1998, s.

Tischnera do konkluzji, że logika metafizyki spekulatywnej jest ze swej natury monologiczna, podczas gdy logika Objawienia jest głęboko dialogiczna.

Ogłoszenie tez o schyłku chrześcijaństwa tomistycznego, a więc pewnej wersji chrześcijaństwa z którą Tischner wszedł w ostry spór, nie oznacza, że deprecjonuje on wartość metafizyki św. Tomasza in toto. Karol Tarnowski zauważa, że Tischner, mówiąc „o wadze doświadczenia istnienia, które współczesny tomizm przypomina w erze cywilizacji technicznej [...] dokonuje – w nawiązaniu do książki Krzysztofa Michalskiego o Heideggerze – zarysu bardzo ciekawej reinterpretacji pojęcia ‚bycia’ jako to co ‚niezbywalne’, a także interpretacji metafizyki budowanej w oparciu o ‚podziw metafizyczny’ i o myśl Arystotelesa”<sup>88</sup>. Pomimo iż Tischner nie był daleki od myśli o byciu jako o tym co „niezbywalne” to jednak fundamentalna decyzja filozoficzna Tischnera nie jest ontologiczną lecz sytuuje się w przestrzeni aksjologicznej.

Trudno nie zgodzić się z Karolem Tarnowskim, który twierdzi, że Tischner w swojej zapewne uczciwej i celnej, ale dość młodzieńczej polemice z tomistami, nie docenił kilku rzeczy. „Filozofia św. Tomasza jest bardzo wielką filozofią, która zresztą może ale nie musi zdegenerować się we własną szkolarską karykaturę”<sup>89</sup>. Kategoryczność tez Tischnera łągodzi stanowisko Tarnowskiego, który pomimo krytyki tomistycznego systemu dostrzega również walory systemu tomistycznego. Tarnowski staje na stanowisku, że ani z logiki Objawienia, ani też z myślenia o człowieku nie sposób wyeliminować metafizyki- co zauważył Heidegger, choć ostatecznie odrzucił ten pogląd. Ujęcie historii filozofii według Heideggera, jako sposobu zapomnienia bycia umieszcza myśl średniowieczną razem z Aquiną wśród tych wytworów kultury ludzkiej, które implementowane w świat bytów, zapomniały o byciu. Gdy dokonamy oceny filozofii Aquinaty, wtedy możemy, według Tarnowskiego dostrzec podobieństwo choćby tylko fragmentaryczne z refleksjami niemieckiego filozofa. „W sposób szczególny historyczność, to jest zanurzenie w świecie bez widocznego początku i kresu, bez trwałych punktów oparcia, może stać się momentem – nieoczekiwanej przecież – bliskości”<sup>90</sup>. Świat, należałoby rozumieć jako hermeneutykę Boga. Heidegger odnosząc się do wrzucenia człowieka w świat, chce uświadomić zapomniany wymiar dziejowości, która była przecież integralną, chociaż nie do końca uświadomioną częścią średniowiecznego paradygmatu obrazu świata oraz miejsca w tym świecie człowieka. To heideggerowskie wrzucenie w świat, ta dziejowość, jak również zapomnienie bycia, to substytuty opisu bycia stworzonym według Aquinaty. „Wrzucenie człowieka w świat stworzony jest definitywne, ogarnia go i czyni bytem do głębi kontyngentnym, a niedostępność świata boskiego nie jest jedynie metaforą, ale bolesną rzeczywistością, którą Heidegger chciał wyrazić w formule: „Sein zum Tode” – bycie ku śmierci”<sup>91</sup>. Tarnowski podkreśla, że konieczny jest twórczy dialog myśli współczesnej z tomizmem. Każda interpretacja metafizyki tomistycznej powinna być reinterpretowana i ujmowana z perspektywy naszych problemów i pytań. W przeciwnym wypadku stanie się martwa i bezpłodna poznawczo – oto teza, którą, niekiedy w sposób zawołowany, głosi Tischner. Według poglądu Tarnowskiego, który wypowiada się w sposób

---

<sup>88</sup> K. Tarnowski, „Myślenie według wartości” Józefa Tischnera, dz. cyt., s. 256.

<sup>89</sup> Tamże, s. 256–257.

<sup>90</sup> T. Bartoś, *Koniec prawdy absolutnej*, dz. cyt., s. 345.

<sup>91</sup> Tamże.

bardziej wyważony i uwolniony od młodszej swady, charakterystycznej dla wczesnego Tischnera, potrzebny byłby raczej twórczy dialog z tomizmem, niż postawa konfrontacyjna wobec niego.

## Egzystencjalizm

Na przestrzeni historii filozoficznej refleksji dają się zauważyć zasadniczo dwa style uprawiania filozofii. Pierwszy z nich, zakłada eksplikację poglądów w możliwie zobiektywizowanej formie tak, aby sprostać wymogom rygorów dyscypliny naukowej. Drugi styl zakłada wywołanie stanów emocjonalnych i przeżyć zbliżonych do stanu autora. Egzystencjalizm sytuuje się niewątpliwie w drugim z wymienionych nurtów, nie odznaczając się językiem zobiektywizowanym, lecz mając charakter zdecydowanie subiektywny. Nurt ten jest niezwykle szeroki i wielu autorów odmawia mu de facto statusu refleksji filozoficznej, uważając go bardziej za prąd artystyczny, niż zwięzły dyskurs filozoficzny, poddający się metodycznym rygorom. Wielu myślicieli dystansuje się także od identyfikacji z nurtem egzystencjalizmu. Paul Ricoeur stwierdza wprost, że „*Egzystencjalizm jako jednolita filozofia nie istnieje ani w odniesieniu do swoich podstaw ani co do metody czy fundamentalnych problemów*”<sup>92</sup>. Abstrahując również od trudności z zakwalifikowaniem poszczególnych myślicieli, których twórczość reinterpretuje Tischner w świetle kategorii swojej koncepcji antropologicznej (M. Heidegger, G. Marcel), do danego nurtu, bardziej istotną jest próba ukazania twórczych wpływów prądów filozoficznych, w tym egzystencjalizmu, na filozofię dramatu. Egzystencjalizm jest bowiem jednym z tych prądów, które widoczne są w twórczości Tischnera i stanowią ośnoję jego refleksji. Filozofia dramatu, będąca oryginalnym, autorskim projektem antropologiczno-filozoficznym Józefa Tischnera, jest twórczo zanurzona w różnorodnych nurtach refleksji filozoficznej, które głęboko oddziaływały na jej autora. Egzystencjalizm jako nurt myśli o charakterze wybitnie humanistycznym, koncentrując się wokół człowieka, jego przeżyć i stanów ducha, wpisuje się w refleksję krakowskiego filozofa, który podobnie jak egzystencjaliści czyni człowieka ośrodkiem tematycznym.

W opinii Tadeusza Gadacza, Søren Kierkegaard, prekursor egzystencjalizmu był jednym z częściej cytowanych przez Tischnera filozofów. Z interesującej nas perspektywy antropologicznej spróbujemy przyrzeć się wpływowi Duńczyka na zakres reinterpretowanych motywów kierkegaardowskiej twórczości w interesującym nas obszarze<sup>93</sup>. Tischner dokonuje rewaloryzacji stanowiska Kierkegaarda w kwestii hierarchii tematów, które powinny być wiodącymi w refleksji filozoficznej. Teza Duńczyka, wyrażona w formule: „*zrozumieć wszystko bez zrozumienia siebie – to śmieszne*”<sup>94</sup> staje się nitią przewodnią refleksji Tischnera, który czerpiąc inspiracje do własnej twórczości z refleksji różnych autorów buduje oryginalną, wielowymiarową konstrukcję, której osią tematyczną pozostaje zawsze człowiek. „*Chodzi zatem o Człowieka, chodzi o uchwycenie tego, czym on jest w specyfice wielkiej i*

---

<sup>92</sup> P. Ricoeur, *Philosopherapres Kierkegaard*, „Revue de Theologie et de Philosophie”, 1963, s. 291.

<sup>93</sup> T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*, dz. cyt., s. 627.

<sup>94</sup> J. Tischner, *Filozofia człowieka*, dz. cyt., s. 95.

tragicznej zarazem. Dążność do tego, by mówić o człowieku jako o człowieku, wyraża podstawowa dyrektywa: należy odrzucić wszelką metodę przydatną do badania świata zewnętrznego, wszelkie pojęcia rzeczowe i urzeczowiające, ryzykując nawet wykroczenie poza dozwolone reguły naukowej metodologii”<sup>95</sup>. Takie stanowisko Tischnera czyni zrozumiałym konieczność porzucenia przez niego perspektywy opisu człowieka według kryteriów filozofii tomistycznej, którą uznał za niezdolną do wyrażenia najgłębszej prawdy o człowieku. Takie ujęcie bliskie jest stanowisku egzystencjalistów. Adam Stanowski, poszukując motywów przyjęcia charakterystycznego stylu wypowiedzi filozoficznych egzystencjalistów stwierdził, że „mamy tu do czynienia, jak się zdaje, przede wszystkim z protestem przeciw filozofii nieautentycznej, scholastycznej, która dbając o poprawne sformułowania przestała służyć poznaniu rzeczywistości, ugrzęzła w werbalizmie, stała się pustą grą słów”<sup>96</sup>. Wiązało się to oczywiście z przekonaniem, wynikającym z postulatu Arystotelesa, że wiedza ogólna, w ramach ideału filozofii zobiektywizowanej, nie może dotyczyć rzeczy jednostkowych, konkretnych. Stanowski konkluduje, że „jeśli myślenie dyskursywne, poprawne formalnie analizy mają nas oderwać od jedynie realnej rzeczywistości, jaką są przedmioty jednostkowe, i zwrócić ku abstrakcyjnym schematom, lepiej zrezygnować z metod zobiektywizowanych”<sup>97</sup>. Takie stanowisko egzystencjalistów bliskie jest ujęciu Tischnera, który rekapitulując stwierdził, że jeśli mamy do wyboru, **albo** metodę naukową, **albo** mówienie o człowieku, należałoby wybrać to drugie<sup>98</sup>. Stefan Szary konkluduje, że „W ten sposób filozofia, poszukując odpowiedzi na pytania egzystencjalne, wkracza w horyzont aksjologiczny. Najistotniejszymi zagadnieniami, stają się: prawda i kłamstwo, piękno i brzydota, dobro i zło, rozpatrywane jednakże na gruncie aksjologicznym”<sup>99</sup>.

Wymiar dramatyczny ludzkiej egzystencji został bardzo silnie wyeksplikowany w twórczości Søren Kierkegaarda. Podmiot, którym zajmował się twórca egzystencjalizmu, to człowiek, który doświadcza w swoim życiu bólu istnienia. Kierkegaardowskie „ja” to istota stająca w polu dramatycznych wyborów, uwikłana w miłość, zdradę, świadoma własnej odpowiedzialności i wolności. Istotnymi kategoriami ludzkiego istnienia stają się u duńskiego Myśliciela wolność i możliwość wyboru. Analizując sytuację wyboru, dokonuje Kierkegaard specyfikacji zarówno na **przedmiot wyboru** jak i na **jakość wyboru**. Dramatyczność ludzkiej egzystencji polega na tym, że w kondycję człowieka wpisana została konieczność dokonywania wyboru.

Stefan Szary, analizując kierkegaardowskie wątki dotyczące kategorii wyboru tak referuje wykładnię Duńczyka: „Kategoria wyboru według Kierkegaarda składa się z dwóch zasadniczych elementów: konieczności oraz wolności. Jednostka staje bowiem w konieczności wyboru a jednocześnie w wolności przed nim. Nie-wybranie stanowi także specyficzny akt wyboru. Kategoria wyboru posiada zatem kluczowe znaczenie w egzystencji człowieka. Kto bagatelizuje kwestie wyboru, ten bagatelizuje samego siebie”<sup>100</sup>. Kierkegaard podkreśla, że

---

<sup>95</sup> Tamże.

<sup>96</sup> A. Stanowski, *Egzystencjalizm*, „Znak” 1958, z. 6, s. 686.

<sup>97</sup> Tamże.

<sup>98</sup> J. Tischner, *Filozofia człowieka*, dz. cyt., s. 95.

<sup>99</sup> S. Szary, *Człowiek – podmiot dramatu*, dz. cyt., s. 24.

<sup>100</sup> S. Szary, *Filozofia wiary Sorena Kierkegaarda* [Praca magisterska napisana pod kierunkiem ks. Prof. J. Tischnera], Kraków 1995, s. 16.



ludzka egzystencja w jej najpełniejszym wymiarze zależy od wyboru absolutnego, który zamyka w alternatywie **albo-albo**. Poczynając od Kierkegaarda, poprzez Jaspersa, Heideggera, Marcela pojawia się pytanie o człowieka-jednostkę, jako punkt wyjścia refleksji antropologicznej.

W tischnerowskim projekcie filozoficznym odsłania się cała dramaturgia pytań o ocalenie lub zgubę człowieka, o możliwość nadziei w świadomości zrozpaczonej jak również o możliwość bycia dobrym w świecie naznaczonym przez zło. Wątki zaczerpnięte z dyskursu egzystencjalistów pojawiają się jako pole obszernych analiz u Tischnera, wyznaczając bieg refleksji o człowieku, o jego relacjach z innymi z Bogiem, poruszając się w sferze perspektyw nadziei – z jednej strony i w horyzoncie rozpaczy, egzystencjalnej nicości z drugiej strony. Tischner ujmując istotę dramatyczności stawia równocześnie pytania, czy sama tylko konieczność podejmowania wyboru wypełnia treść kategorii dramatyczności? Czy głębszym wymiarem dramatu nie staje się sytuacja, której jednostka okazuje się istotą poruszającą się w „krajnie schorowanej wyobraźni” i jako taka świadomość schorowana staje się niezdolna do dokonania w sposób świadomy wyboru, który ma wymiar egzystencjalny?

Podjmując motyw „**schorowanej wyobraźni**” zwraca Tischner uwagę na fakt, że taka wyobraźnia uruchamia sposób przeżywania życia w atmosferze uwodzenia bólem. Uwodzenie bólem manifestuje się w próbie skupiania oczu świata na sobie. „*Czy jest coś na tym świecie warte oglądania oprócz mojego bólu? [...] czy ktokolwiek ma prawo do przyglądania się innym krajobrazom niż krajobraz mojego bólu? Kto nie patrzy na mój ból ten grzeszy! Tym sposobem jasna staje się nasza intencja: uwodzimy bólem, aby oskarżyć, oskarżamy każdego, kto nie daje się uwieść*”<sup>101</sup>. Tischner formułuje jako problemat życiową postawę, która wpisuje się głęboko w nurt nastroju, charakterystycznego dla egzystencjalizmu. Uwodzenie bólem, cierpieniem może być udziałem zarówno pojedynczego człowieka, uwikłanego w dramat istnienia i swoich rzeczywistych czy wyimaginowanych cierpień jak również może pojawiać się w szerszej społeczności. Tischner podkreśla, że cierpienie mając ogromny wpływ na światopogląd człowieka, rzutuje na sposób postrzegania świata i przeżywania porządku wartości. W miejsce obiektywnej hierarchii wartości pojawia się subiektywny porządek bólów.<sup>102</sup> Taki przewrót, dokonany w porządku wartości staje się dla Tischnera punktem wyjścia do analiz dotyczących sposobu rozumienia religii. Przywołany obraz sceny ukrzyżowania Chrystusa w kontekście dwóch interpretacyjnych kluczy pokazuje jak diametralnie różne mogą być narracje, mające jako punkt wyjścia jeden i ten sam obraz.<sup>103</sup> Tischner konstatuje, że schorowana wyobraźnia podnosi wartości bolesne do najwyższej potęgi. Taka postawa zawsze będzie uruchamiała oskarżycielski ton wypowiedzi, natomiast taka narracja staje się źródłem katastrofizmu. „*Codziennie i na każdym miejscu wali się jej świat. Każda burza jest burza ostatnią*”<sup>104</sup>.

---

<sup>101</sup> J. Tischner, *W krajnie schorowanej wyobraźni*, Wyd. Znak, Kraków 1997, s. 7–8.

<sup>102</sup> Tamże, s. 8.

<sup>103</sup> Tischner podaje przykład kaznodziei, który komentując scenę ukrzyżowania Chrystusa może powiedzieć: „Popatrzcie, jaką wartością jest człowiek, że Syn Boży poniósł za niego śmierć”. Ale może też mówić, wyciągając przeciwny wniosek: „Popatrzcie, jacy podli jesteście, to wy ukrzyżowaliście Chrystusa”. J. Tischner, *W krajnie schorowanej wyobraźni*, dz. cyt., s. 8.

<sup>104</sup> Tamże.

Tischner konstatuje, że integralną częścią każdego z nurtów filozoficznych są nie tylko charakterystyczne, typowe pojęcia, tezy i metody ale także jakiś **specyficzny nastrój filozofii** i sposobu filozofowania. „Ów na wół intelektualny, a na wół emocjonalny nastrój jest wyznaczany nie tyle przez czysto deklaratywną warstwę myśli, ile przez jakieś bliżej nienazwane wartości, którym myśl ta chce służyć lub które chciałaby wyrażać. Każdą filozofię przenika pewien jej tylko właściwy aksjologiczny Ethos”<sup>105</sup>. Ten Ethos ukazuje się zarówno w stylu, rytmie płynących zdań, w momentach przemilczeń czy też w hierarchii stawianych problemów. W opinii Tischnera wyjątkowo wyraźnie widać to w egzystencjalizmie. Pomimo wielości i różnorodności pozostających w opozycji do siebie kierunków nurtu egzystencjalnego, czynnikiem zespalającym jest **atmosfera emocjonalna**, która jest zwornikiem różnych, pozostających często na antypodach, sposobów filozofowania.

W analizach Tischnera dają się zauważyć zarówno pewne negacje jak i afirmacje, które dostrzega w innych kierunkach filozoficznych, w tym w egzystencjalizmie. Jedną z podstawowych negacji, która stanowi o istocie egzystencjalizmu jest w opinii Autora zanegowanie kartezjańskiego pojęcia substancji. Stosowane było ono często do opisu natury człowieka. Tymczasem, na co Tischner zwraca uwagę, „Człowiek – wbrew Kartezjuszowi – nie jest ‘rzeczą myślącą’. Najpierw nie jest rzeczą, a po wtóre jego prawda nie mieszka w jego myśleniu [...] negacja substancjalizmu szła daleko poza Kartezjusza. Jej wynikiem była rezygnacja nie tylko z kartezjańskiego pojęcia substancji, lecz w ogóle z pojęcia substancji. W rezultacie tej negacji olbrzymią karierę robi pojęcie egzystencji”<sup>106</sup>. Egzystencja jako zasadniczy przedmiot rozważań nie oznacza istnienia w ogóle, ale mówi o istnieniu człowieka, o właściwym mu sposobie istnienia. Najistotniejszym sposobem oddziaływania egzystencjalizmu jest próba penetracji sfery duchowej człowieka, zrozumienie tego, w jaki sposób przeżywa on swoje istnienie. Odwołując się do Jaspersa, Tischner podkreśla niemożność uzyskania obiektywnej wiedzy o egzystencji. Naukowe próby obiektywizacji egzystencji skazane są na porażkę. Dopiero pozadyskursywne doświadczenia mogą otworzyć dostęp do egzystencji. Jaspers wyraźnie eksplikuje je jako doświadczenia graniczne. Tischner przytacza tu za Jasperssem takie z doświadczeń granicznych jak: „przyjmowanie odpowiedzialności, zagrożenie śmiercią, wielkie cierpienie, walka”<sup>107</sup>. Jaspers podkreśla tożsamość pomiędzy egzystencją a doświadczaniem sytuacji granicznych. Dla Tischnera prawdziwą „sytuacją graniczną” jest taka, w której człowiek decyduje się na podjęcie realizacji konkretnej wartości etycznej. „W sytuacji granicznej człowiek jakby ocierał się o granicę swego bytu ludzkiego. W takim momencie albo się siebie traci, albo się siebie odzyskuje. Bowiem zawsze wtedy coś się w sobie buduje i coś się w sobie niszczy”<sup>108</sup>. W opinii Tischnera człowiek autentyczny, taki, jakim jest naprawdę objawia się w „sytuacji granicznej”. Fundamentalnym doświadczeniem „sytuacji granicznej”, którą odczytuje Tischner jest doświadczenie odpowiedzialności. Człowiek rzucony w rzeczywistość świata,

---

<sup>105</sup> J. Tischner, *Filozofia człowieka*, dz. cyt., s. 93.

<sup>106</sup> Tamże, s. 96.

<sup>107</sup> Tamże, s. 99.

<sup>108</sup> J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, [w:] *Wobec wartości*, Wyd. W drodze, Poznań 1984, s. 70–71.

zarówno realnego jak i idealnego staje się odpowiedzialny za to w jaki sposób te dwa światy będą mogły się spotkać.<sup>109</sup>

Kreśląc fundamentalną sytuację ontologiczną człowieka, którą oddaje słowo „egzystencja” wskazuje Tischner na obszar generalnego Ethosu tego kierunku jako na jedno z głównych źródeł negacji substancjalizmu. Bunt przeciwko wszelkim faktycznym i możliwym formom **predestynacji** postrzega Tischner jako jedną ze składowych tego Ethosu. Negacja substancjalizmu idzie tu w parze z absolutyzacją wolności. Zbyszek Dymarski zauważa, że współczesna antropologia filozoficzna w nurcie egzystencjalistycznym, jako jeden z głównych wyznaczników człowieczeństwa ukazuje wolność. Ten pogląd bliski jest również Tischnerowi, który dużą inspirację w myśleniu o wolności zaczerpnął z twórczości Georga Hegla. W opinii Dymarskiego autor *Sporu o istnienie człowieka* podkreślał i komentował wielokrotnie znane porównanie z Wykładów z filozofii dziejów: „Jak substancją materii jest ciężar, tak substancją ducha jest wolność. [...] wszystkie właściwości ducha istnieją tylko dzięki wolności, są tylko środkami do wolności, wszystkie jej tylko poszukują i ją wytwarzają”<sup>110</sup>. Podkreślając wagę wolności w życiu ludzkim ujmował ją Tischner jako wartość może nie najważniejszą, ale na pewno podstawową. „Człowiek sam jest własnym demiurgiem, sam tworzy sobie swą predestynację. Ponieważ jest wolnością, nie ma w nim żadnego materiału, na którym mógłby wyciskać swój ślad los odgórnie formułowany”<sup>111</sup>. Taka wizja człowieka, odchodząca od ujęć filozofii tradycyjnej, w której istota człowieka postrzegana była jako „monadyczna substancja”, która według Tischnera przenosiła samą siebie z momentu w moment i w taki sposób pokonywała zmienność strumienia czasu, przywołuje nowy obraz istnienia, który egzystencjaliści czerpali z poezji. Tischner przywołuje obecne w egzystencjalizmie analogie do sposobu bytowania człowieka opisywanego w ramach modelu egzystencjalistycznego, które próbują istnienie człowieka zobrazować w postaci sposobu **bytowania dzieła muzycznego**. „W nowej wizji istnienie jest pieśnią. Pieśń tworzy się z chwili na chwilę, ona zawdzięcza swą wewnętrzną tożsamość nieustannym nawiązaniom do przeszłości i ciągłym wybieganiem w przyszłość. Pełnię osiąga dopiero wtedy, gdy przestaje istnieć. Od samego początku ciąży nad nią akord śmierci, który ją kończy”<sup>112</sup>. Analogia, którą dostrzega Tischner pomiędzy sposobem istnienia człowieka a sposobem obecności dzieła muzycznego, chociaż jest tylko analogią i wyklucza dosłowna interpretację tego obrazu, uznaje krakowski Filozof za przydatną do ukazania nowego znaczenia pojęć, które redefiniuje. Niektóre z nich zapożyczają od Kierkegaarda. Główne Kierkegaardowskie kategorie czasowości takie jak: wieczność, chwila, powtórzenie czy skok, wzajemnie się uzupełniają i pozwalają na konstrukcję takiego projektu myślenia o człowieku, który obejmowałby relacje człowiek–człowiek oraz człowiek–Bóg. Obie odsłony ukazują sedno dramatu człowieka z Bogiem, w ramach dramatu religijnego.

Pozostając w kręgu inspiracji, które dają się zauważyć w myśli krakowskiego filozofa nietrudno dostrzec, że tischnerowska filozofia dramatu nawiązuje do kierkegaardowskich trzech stadiów egzystencji człowieka. „Kierkegaard sądzi, że życie ludzkie posiada jakby trzy

---

<sup>109</sup> Tamże, s. 71.

<sup>110</sup> Z. Dymarski, *Człowiek w horyzoncie rozpaczy*, [w:] *Wobec Dobra i Prawdy w dialogu z Tischnerem*, red. A. Bobko, M. Karolczak, Wyd. Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2013, s. 221.

<sup>111</sup> Tamże.

<sup>112</sup> Tamże.

*stadia: estetyczne, etyczne i religijne. Na poziomie estetycznym człowiek żyje jak artysta. Chce tworzyć piękno i w pięknie szukać usprawiedliwienia, zbawienia dla siebie. Sztuka staje się jego religią*<sup>113</sup>. W opinii krakowskiego myśliciela Kierkegaard w sposób mistrzowski wręcz dokonał prezentacji człowieka estetycznego, pokazując, że relacje międzyludzkie, budowane na poziomie estetyki są w istocie „*błędzeniem człowieka wokół człowieka*”<sup>114</sup>. Tischner określa to jako ból błędzenia i niewierności. Opis niewierności, która nie może przeobrazić się w wierność i nie potrafi też zakończyć się zupełnym zerwaniem, jest *błędzeniem w żywiole estetyki* i jako takie jawi się jako jedna ze współczesnych form zła.<sup>115</sup> Filozofia dramatu, nawiązując pośrednio do kierkegaardowskiego pojęcia „**powtórzenia**”, pojawiającego się u Kierkegarda w analizach poszczególnych stadiów życia człowieka. Estetyczny ogląd świata wpisuje powtórzenie w kategorię błędu. „*Dla estety życie nie posiada ciągłości ani logiki. Jeżeli pragnie czegoś, to jedynie przyjemności, rzeczy pikantnych, zaskakujących, ciekawych. A to co pikantne, nie da się powtórzyć: jest pikantne tylko (pierwszy) raz, następnym razem jest już nudne. To co zaskakujące także zaskakuje tylko raz. Powtórzone wcale nie zaskakuje [...] Esteta nie życzy sobie zatem powtórzenia i nie wierzy, by było ono możliwe*”<sup>116</sup>. O ile w estetycznym oglądzie świata powtórzenie postrzega Kierkegaard jako błąd to kwalifikacja tej kategorii zmienia się w przypadku etycznego sposobu bycia<sup>117</sup>. W przypadku egzystencji etycznej Kierkegaard waloryzuje kategorię powtórzenia, podkreślając, że aplikacja tego pojęcia do egzystencji etycznej uwypukla znaczenie ciągłości życia i wzajemnej wierności. Jako przykład przywołuje tu Kierkegaard obraz małżeństwa. Tischner reinterpretuje w Filozofii dramatu spór, toczący się pomiędzy estetą a człowiekiem etycznym. Podobnie jak u Duńczyka zauważa Tischner wagę chwili dla estety. „*Ale nie każda chwila jest dlań tą właśnie chwilą: jedynie ta, która jest unikalna i nieporównywalna, porywająca i czarująca i gdy dzięki niej przeżywa coś wspaniałego. Wszystkie inne są nieznośne, codzienne i trywialne*”<sup>118</sup>. W konsekwencji działania estety ogniskują się wokół poszukiwania chwil porywających, które sprawiają, że człowiek jest sobą. Jednakże krótkotrwałość i ulotność przeżyć opartych na doświadczaniu takich chwil sprawia, że człowiek **pograża się w rozpacz** a porywające doświadczenie jest niemożliwe do powtórzenia. Motyw przeciwstawienia estety człowiekowi etycznemu zapożycza Tischner od Kierkegarda, umiejscawiając w swoim dyskursie i czyniąc polem dalszych analiz. Podkreśla on, podobnie jak Kierkegaard, że w stadium etycznym pragnienie przeżywania różnych chwil, niezależnie od ich zawartości zależy od **kategorii wyboru**, którego człowiek dokonuje. Stadium estetyczne według Tischnera charakteryzuje się dominacją piękna, często oznacza to wybór piękna. „*Inny jest uobecniany w żywiole piękna*”- napisze Tischner.<sup>119</sup> Jednakże relacja budowana z innym w perspektywie piękna przybiera często kształt uwodzenia. Analizując ten wątek wprowadza Tischner do swoich rozważań kategorię **gry**. Uwodzenie w finalnej fazie

<sup>113</sup> J. Tischner, *Błędzenie w żywiole estetyki*, [w:] tegoż, *Wędrowki w krainę filozofów*, Wyd. Znak, Kraków 2008, s. 54.

<sup>114</sup> Tamże, s. 56–57.

<sup>115</sup> Tamże.

<sup>116</sup> S. Kierkegaard, *Powtórzenie. Próba psychologii eksperymentalnej przez Constantina Constantinus*, przeł. B. Świdorski, Fundacja Aletheia, Warszawa 1992, s. 18.

<sup>117</sup> Tamże.

<sup>118</sup> Tamże, 19.

<sup>119</sup> J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Wyd. Znak, Kraków 1998, s. 234.

prowadzi do katastrofy. Opisana ona zostaje jako katastrofa młodości i „*katastrofa gry jako sposobu przeżywania życia*”<sup>120</sup>. W opinii Tischnera problem polega na tym, że uwodzenie nie tworzy więzi, nie buduje wierności. Pole relacji w uwodzeniu zostaje zakreślone za pomocą pojęć „*mieć i nie mieć*” jednocześnie. Tischner powie więcej, że piękno z natury jest niewierne. Taka konstatacja pozwala zrozumieć rodzący się problem „*zamknięcia innego w innym*”<sup>121</sup>. Zamknięcie w smutku, który staje się świadomością oddalenia. Naturą takiego oddalenia jest według Tischnera sytuacja, w której oddalenie równocześnie łączy i przybliża. „*Byt-dla-siebie staje się bytem-przez-ciebie*”<sup>122</sup>. Stąd już tylko krok do uchwycenia tragizmu sytuacji człowieka, stającego się stopniowo monadą, która jest zamknięta nie tylko dla innych, ale równocześnie ta monada zamyka się na samą siebie. „*Byt-dla-siebie staje się bytem-przeciwko-sobie*”<sup>123</sup>. Kierkegaard w Powtórzeniu powie, że biedny esteta zaczyna pogrążyć się w rozpacz.

Prowadząc swoje analizy, Tischner obficie inspirował się twórczością Kierkegaarda, dokonując licznych reinterpretacji refleksji duńskiego filozofa. Przywołuje obraz uwiedzenia Kordelii przez Johanna z Albo-albo Kierkegaarda, po to, by wydobyć z tych dramatów „tragedię estetyczną”. Kordelia, uwiedziona obietnicą małżeństwa, a następnie zdradzona i doprowadzona do rozpacz, staje się podmiotem procesu twórczości artystycznej. W ten sposób jako podmiot procesu twórczości artystycznej uwiedziona dziewczyna wchodzi w przestrzeń działania fatum. Tischner rozpatruje w kontekście powyższych analiz proces konstytuowania się Ja estetycznego. „*Momentem decydującym w procesie konstytuowania się Ja estetycznego jest moment wyzwolenia szczególnego podziwu dla siebie- dla swego potencjalnego piękna. Podziw ten jest zapośredniczony przez artystę. Każde dzieło sztuki wymaga potwierdzenia. Ja estetyczne jest owocem wzajemności*”<sup>124</sup>. Dramat uwiedzonej i porzuconej dziewczyny, która swemu oblubieńcowi-oprawcy mówi w każdej sytuacji życiowej- jestem twoja bo tak mnie opętałeś, że stałeś się dla mnie wszystkim, ukazuje Tischner jako **tragiczny ból**, przybierający formę piękna. Ukazana zostaje tutaj sprzeczność, która zachodzi we wnętrzu relacji „moje” i „nie-moje”. Przywołując myśl Hegla ukazuje Tischner ból jako uświadomioną sprzeczność.<sup>125</sup> Ta sprzeczność, na przykładzie przywołanej historii tragicznej relacji Kordelii i Johanna „*polega na tym, że nie-moje jest zarazem moje i pierwotne „jestem-sobą-dzięki-tobie” przechodzi w „nie-jestem-sobą-z-twojej-winy*”<sup>126</sup>. Dla Kierkegaarda jest jednak możliwe przewyciężenie tego dramatu, swoistej postaci estetycznego tragizmu. To przewyciężenie dokonuje się poprzez wybór natury etycznej, który Tischner określa mianem **destrukcji Ja estetycznego**<sup>127</sup>. Taka destrukcja możliwa jest jednak tylko w sytuacji, kiedy przyjmujemy, że ideał piękna nie stoi w hierarchii na pierwszym miejscu i istnieje możliwość uznania wyższych niż piękno ideałów. W przeciwnym razie skazani jesteśmy jedynie na Absolut estetyczny, twierdzi Tischner.

---

<sup>120</sup> Tamże, s. 114.

<sup>121</sup> Tamże, s. 234.

<sup>122</sup> Tamże, s. 235.

<sup>123</sup> Tamże.

<sup>124</sup> J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*, wybór i oprac. W. Bonowicz, Kraków, 2004, s. 228.

<sup>125</sup> Tamże, s. 230.

<sup>126</sup> Tamże.

<sup>127</sup> Tamże.

Chociaż punktem wyjścia filozofii Tischnera stała się fenomenologia to jednak dość szybko dokonał się rozbrat z Husserlem i sformułowanie koncepcji Ja aksjologicznego. W artykule *Impresje aksjologiczne* Tischner dokonał przeciwstawienia Ja aksjologicznego, Ja transcendentalnemu Husserla. Tadeusz Gadacz zauważa, że wiązało się to z przekonaniem o tym, że „najbardziej źródłowym doświadczeniem Ja jest doświadczenie go jako  **pewnej swoistej wartości**. Wszelkie wypowiedzi na temat Ja i wszelkie jego określenia zakładają uznanie Ja za wartość”<sup>128</sup>. Sformułowanie koncepcji Ja aksjologicznego wprowadziło Tischnera na drogę filozofii wartości.

Powstaje pytanie, czy jednak perspektywa wartości, które wykraczają daleko poza sferę estetyki i swoistego Ja estetycznego, jest w stanie uchronić człowieka przed dramatem napięć i poczuciem goryczy? Gadacz analizując pojęcie tragiczności w filozofii Tischnera, zwraca uwagę pole napięcia rodzące się pomiędzy wymiarem transcendentalnym ja aksjologicznego a jego wymiarem indywidualnym. Autor podkreśla, że nie ma takiego kształtu aksjologicznego, który miałby wyraz ostateczny i wyczerpywał wszystkie jego możliwości. „Indywidualny, osobowy wymiar aksjologicznego ja znajduje się zatem zawsze w sytuacji dramatycznej: na każdej wybranej przezeń drodze samorealizacji kładą się zawsze cieniem drogi nie wybrane. Dramat ja aksjologicznego polega więc na tym, że nie może się ono spełnić”<sup>129</sup>.

Filozofia dramatu nawiązuje również do ostatniego, trzeciego „stadium religijnego” Kierkegaarda, ukazując je jako najgłębszy i najpełniejszy wymiar egzystencji ludzkiej, po przeanalizowaniu poprzednich –estetycznego i etycznego. W opinii Stefana Szarego filozofia dramatu podejmuje polemikę z Kierkegaardem w kwestii zasadniczego problemu jaki stanowi samotność wobec Innego, która jest wyraźnie obecna w refleksji prekursora egzystencjalizmu. „Filozofia dramatu podkreśla natomiast dialogiczność, wydarzenie **spotkania** z, ocalenie, które przychodzi wraz z Innym i od Innego. Samotność jest twierdzą, w której jednostka ostatecznie nie znajduje ocalenia. Możliwość ocalenia przychodzi dopiero wraz z Innym. Nadzieja przychodzi od Innego”<sup>130</sup>. Dramat, w którym uczestniczy człowiek na mocy swoich wyborów nie jest już dla Tischnera przestrzenią indywidualnych rozterek, jak miało to miejsce w przypadku myślicieli, dających się opisać w ramach nurtu refleksji osadzonej w egzystencjalizmie. Z jednostkowością związany jest tragizm, który daje się opisać jako jednostkowy sposób istnienia człowieka<sup>131</sup>. „W pewnym sensie jesteśmy monadami bez okien. Nie wiem co się dzieje w tobie, ani Ty nie wiesz, co się dzieje we mnie. Niemniej wiem, że Ty – Ty dla mnie – jesteś Ja dla samego siebie i podobnie Ja-Ja, który jestem Ja dla siebie – jestem dla ciebie Ty. Wiedza ta jest przyczółkiem, na którym można osadzić most między mną a tobą”<sup>132</sup>. Taka perspektywa antropologiczna, którą przyjmuje Tischner, nakazuje mu, podobnie jak w przypadku odniesienia do tomizmu, wykorzystując kluczowe wątki obecne w egzystencjalizmie iść dalej ścieżką refleksji, która nie może i nie

---

<sup>128</sup> T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*, dz. cyt., s. 634.

<sup>129</sup> T. Gadacz, *Bóg i tragiczność w filozofii Józefa Tischnera*, [w:] *Dramat odpowiedzialności Romano Guardini Józef Tischner. Drama der Verantwortung*, red. L. Hagedorn i Z. Stawrowski, Wyd. Instytut Myśli Józefa Tischnera – Berliner Wissenschafts-Verlag, Kraków – Berlin 2013, s. 122.

<sup>130</sup> S. Szary, *Człowiek – podmiot dramatu*, dz. cyt., s. 26.

<sup>131</sup> J. Tischner, *Współczesna filozofia ludzkiego dramatu*, dz. cyt., s. 40.

<sup>132</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 111.

powinna zatrzymać się jedynie na płaszczyźnie bólu istnienia, tragedii i rozpaczliwej samotności jednostek, uwikłanych w dramat niezrozumienia Boga i Innego. „*Monady bez okien musiały zacząć mówić. I tutaj dotykamy punktu, który napawa zdumieniem. Nie ma Ja bez Ty i Ty bez Ja. Znaczący to nie tylko, iż Ja i Ty odbijamy się wzajemnie, jak lustro, stojące na przeciwległych brzegach rzeki, ale i to, że Ty jesteś we mnie, a Ja w tobie, iż niesiemy siebie jako swe ciężary. [...] Jesteśmy, jacy jesteśmy, poprzez siebie. I poprzez siebie jesteśmy tam, gdzie jesteśmy. Tak rozwijamy nasz dramat-na dobre i na złe*”<sup>133</sup>.

## Fenomenologia

Jak to już wcześniej zostało wyeksplikowane, we wcześniejszych partiach naszych rozważań, ks. Tischner w swojej filozofii obficie nawiązywał do twórczości innych myślicieli, jak również wykorzystywał swoisty klimat i jak sam powiedział- nastrój- poszczególnych nurtów filozoficznych, jak również ich metodologię i styl uprawiania refleksji. Wpływ fenomenologii na myśl Tischnera pozostaje nieoceniony, a on sam stanął na stanowisku, że „*wpływ Husserla na myśl filozoficzną jest dziś tak wielki, że nie sposób ogarnąć jednym spojrzeniem wszystkie jego płaszczyzny i rozgałęzienia. Nawet ci myśliciele, którzy ostro protestują przeciw fenomenologii, są często jej ukrytymi dłużnikami*”<sup>134</sup>.

Fenomenologia pozostaje jednym z bardziej charakterystycznych nurtów filozoficznych XX wieku. Edmund Husserl, którego *Badania logiczne* ukazały się w 1900 roku –pierwszy tom i w 1901 roku tom drugi, zapoczątkowały nurt fenomenologiczny, który stał się inspiracją dla wielu myślicieli XX wieku. Dan Zahavi określa *Badania logiczne* mianem „*kluczowego tekstu filozofii XX wieku*”<sup>135</sup>. Wyjątkową pozycję oraz miano jednego z najważniejszych dzieł Husserla zyskały *Badania logiczne* dzięki analizom głównych pojęć fenomenologicznych, z analizą pojęcia *intencjonalności* na czele. Husserl w sposób zwięzły przedstawia, że jego celem jest dostarczenie nowych podstaw dla logiki oraz epistemologii. Czytamy: „*Według Husserla ustalenie tego, jak poznanie jest możliwe, stanowi nadrzędną kwestię, przed jaką staje teoria poznania. Naczelnym celem nie jest zbadanie, czy(i jak) świadomość może zdobyć wiedzę o niezależnej od umysłu rzeczywistości[...]natomiast pragnie postawić sobie[...] pytania dotyczące warunków możliwości wiedzy*”<sup>136</sup>.

Fenomenologia, będąc reakcją na sytuację nauki i filozofii w końcu XIX i na początku XX wieku jest odpowiedzią na sytuację kryzysową. Kryzys, który dostrzegł Husserl, polegał na wypieraniu filozofii przez nauki przyrodnicze jak również na ekspansji psychologizmu, który zakładał iż wszelkie zagadnienia z zakresu metafizyki znajdują swoje źródło w przeżyciach i dają się opisać w obrębie psychologii. Husserl dokonuje zakwestionowania prawomocności rozumowania, w świetle którego zjawiska takie jak:

---

<sup>133</sup> Tamże, s. 113–114.

<sup>134</sup> *Filozofia współczesna*, red. J. Tischner, Wyd. ITKM, Kraków 1989, s. 41.

<sup>135</sup> D. Zahavi, *Fenomenologia Husserla*, przeł. M. Świąch, Wyd. WAM, Kraków 2012, s. 13.

<sup>136</sup> Tamże, s. 14.

spostrzeganie, sądzenie, mniemanie, pozyskiwanie wiedzy, miałyby być badane w obszarze psychologii, pomimo iż każde z tych zjawisk jest zjawiskiem psychicznym. Zahavi podkreśla, że „Podstawową pomyłką psychologizmu jest to, że nie rozróżnia on poprawnie przedmiotu wiedzy od aktu poznania. Podczas gdy akt jest psychicznym procesem, który płynie w czasie i który ma początek i koniec, to tego samego nie można powiedzieć o zasadach logicznych czy prawdach matematycznych, które są poznawane”<sup>137</sup>. Rekapitułując, Husserl dokonuje zakwestionowania takich zabiegów psychologizacyjnych, które dokonywałyby redukcji idealności do sfery procesów psychicznych.

Tkwiące u podstaw fenomenologii przekonanie o tym, że rzeczywistość ma charakter racjonalny, staje się podstawą do zastosowania **redukcji transcendentnej**, na mocy tego zabiegu zarówno świat jak i byt, w opinii Tischnera ulegają transformacji w sens świata i bytu. „Redukcja transcendentna polega na przejściu od doświadczenia świata i przedmiotów istniejących w jego obrębie do doświadczenia s e n s u świata i s e n s u przedmiotu”<sup>138</sup>. Opisując doświadczenie sensu, wprowadza Tischner kategorię „horyzontu”, którego pierwotną funkcję upatruje w „otwieraniu” pola jakiegoś doświadczenia. „Pojęcie „horyzontu” (Husserl mówi także niekiedy o „polu”) odgrywa w fenomenologii Husserla niezmiernie doniosłą rolę. Zadaniem fenomenologii jest właśnie „rozjaśnienie” horyzontu sensu, w obszarze którego przebiega życie człowieka”<sup>139</sup>.

Należy zauważyć, że myśl Husserla nie pozostaje w obrębie zamkniętego systemu i nie jest on kreatorem jakiegokolwiek filozoficznej koncepcji opisującej rzeczywistość. Paweł Walczak podkreśla, że „Jego główną zasługą jest stworzenie metody, która pozwoliła jego uczniom, którzy, nawiasem mówiąc, często stawali w opozycji do mistrza, rozwinąć własne koncepcje, stosując metodę do rozwiązywania konkretnych problemów i zagadnień. Byli to tacy myśliciele, jak Max Scheler [...] Martin Heidegger, Edith Stein, Roman Ingarden. Do jego uczniów, choć nie bezpośrednio od niego uczących się metody filozoficznej, należy również zaliczyć J. Tischnera, który po raz pierwszy z myślą Husserla zetknął się podczas spotkań z R. Ingardenem”<sup>140</sup>.

W obszarze naszych zainteresowań pozostaje wpływ fenomenologii na architekturę filozofii dramatu oraz na novum tego projektu antropologicznego, w zakresie relacji człowiek–Bóg. Wykorzystując fenomenologiczne analizy E. Husserla, M. Heideggera, M. Schelera czy E. Lévinasa Tischner nawiązuje twórczy dialog, w ramach filozoficznych polemik, z przedstawicielami nurtu fenomenologicznego i ukazuje niezwykle istotne aspekty o fundamentalnym znaczeniu dla filozofii dramatu, którą konstruuje.

Tischner zwraca uwagę na trzy typy otwarcia: otwarcie intencjonalne, otwarcie na przepływający czas oraz otwarcie dialogiczne<sup>141</sup>. W opinii S. Szarego „Filozofia dramatu jawi się zatem jako twórcza kontynuacja fenomenologicznego dialogu, będąc jednocześnie głębokim, możliwie źródłowym spojrzeniem, rzucającym światło na tajemnicę człowieka”<sup>142</sup>.

---

<sup>137</sup> D. Zahavi, *Fenomenologia*, dz. cyt., s. 15.

<sup>138</sup> *Filozofia współczesna*, dz. cyt., s. 26.

<sup>139</sup> Tamże, s. 27.

<sup>140</sup> P. Walczak, *Wychowanie jako spotkanie*, dz. cyt., s. 46.

<sup>141</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 8, 15, 16.

<sup>142</sup> S. Szary, *Człowiek – podmiot dramatu*, dz. cyt., s. 21.



Komentując implikacje filozofii dramatu i jej zakorzenienie w fenomenologii, rekapitułuje Szary, że „niemożliwa byłaby także filozofia dramatu bez wcześniejszej przygotowanego gruntu, przede wszystkim przez Husserla, Heideggera i Lévinasa. Stąd filozofia dramatu z jednej strony stanowi kontynuację drogi wskazanej przez wybitnych fenomenologów, z drugiej zaś – sama jest twórczym odkrywaniem nowych obszarów refleksji filozoficznej”<sup>143</sup>.

W ocenie wpływu fenomenologii na myśl Tischnera idzie jeszcze o krok dalej Agnieszka Wesołowska, stawiając oryginalną tezę, że filozofia dramatu pozostaje konsekwencją fenomenologii.<sup>144</sup> Sugestie Wesołowskiej idą w tym kierunku, aby sytuować początki filozofii dramatu w fenomenologii. „Z Tischnerowskiego pojmowania fenomenologii jako myślenia otwartego, wyrasta zaznaczający się już w pierwszym okresie filozofowania intelektualny wysilek odslaniania możliwości fenomenologii [...] Wszak to właśnie fenomenologia jest podstawą zamysłu filozofii dramatu”<sup>145</sup>. Wesołowska rekapitułuje że Tischner w sposób twórczy wykorzystuje otwartość Husserlowskiej filozofii, która to postawa otwiera krakowskiego myśliciela na nieprzebadane dotychczas, za pomocą metodologii fenomenologicznej, przestrzenie.

Tischner jednakże jakby dystansował się wobec nadmiernego utożsamiania go z jakimkolwiek nurtem filozoficznym. Po krytycznym wobec tomizmu artykule, w którym postawił tezę, że tomizm stał się jedną z wersji interpretacyjnych chrześcijaństwa, która znalazła się w potężnym kryzysie, zaczął być kojarzony z fenomenologią. „W efekcie zasłużyłem sobie na to, że zaliczono mnie do fenomenologów (A. Stepień, M. Gogacz i in.) zainteresowanych w sposób szczególny „aksjologicznymi podstawami chrześcijaństwa (T. Mrówczyński)”<sup>146</sup>. Nie przywiązując wagi do klasyfikacji i prób zasufladkowania jego twórczości, napisał Tischner: „Byłem przekorny. Postanowiłem filozofować bez etykiety. **Fenomenologia to tylko metoda. Każdy jest w jakimś zakresie fenomenologiem. Ale metoda to nie żaden -izm**”<sup>147</sup>. Konstruując własne koncepcje, które noszą znamiona oryginalności, stanął Tischner na stanowisku, że „kto zdecydował się na filozofowanie, powinien zejść z grzbietu klasyka. Spróbowałem schodzić z grzbietu klasyków. Co nie znaczy, że się odcinam. Sam wiem najlepiej, ile zawdzięczam Schelerowi i Lévinasowi”<sup>148</sup>. Takie poczucie samodzielności i niezależności w intelektualnych poszukiwaniach charakteryzuje krakowskiego filozofa, w którego obrębie myśli poruszamy się.

Stefan Szary zauważa, że w obrębie budowy modelu fenomenologicznej refleksji, spośród wielu kwestii z zakresu teorii poznania „dwie z nich domagały się sprecyzowania: po pierwsze – analiza źródłowości, w tym także analiza samej świadomości: po wtóre – wyjaśnienie zagadnienia dotyczącego możliwości adekwatnego zakomunikowania wyników poznawczych „źródłowo prezentującej naoczności”<sup>149</sup>. W opinii Szarego obszar problemów,

---

<sup>143</sup> Tamże, s. 18.

<sup>144</sup> A. Wesołowska, *Fenomenologia jako możliwość filozofii dramatu Józefa Tischnera*, Wyd. UŚ, Katowice 2012, s. 105.

<sup>145</sup> Tamże.

<sup>146</sup> J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 10.

<sup>147</sup> Tamże, s. 11.

<sup>148</sup> Tamże.

<sup>149</sup> S. Szary, *Człowiek – podmiot dramatu*, dz. cyt., s. 18–19.

zakreślony tematycznie powyższymi zagadnieniami ma wpływ na rozumienie podstaw Tischnerowskiej filozofii dramatu.

Fundamentalny postulat fenomenologiczny Husserla został przedstawiony w formie hasła: z powrotem do rzeczy (Zurück zu den Sachen). W opinii Tischnera realizacja tego hasła w praktyce oznaczała konieczność oparcia się w badaniach filozoficznych na doświadczeniach źródłowych. Na postawione pytanie: Co oznacza konieczność szukania „doświadczeń źródłowych”? Tischner odpowiada – „Znaczy to najpierw, że musimy poszukiwać takich doświadczeń, z których wywodzą się wszystkie inne poznania danego przedmiotu. Gdy na przykład do jakiegoś przedmiotu mamy dostęp zarówno przez przypomnienie jak przez spostrzeżenie, winniśmy oprzeć nasze poznanie na spostrzeżeniu, a nie na przypomnieniu. Źródłowym doświadczeniem przedmiotu nie jest bowiem przypomnienie lecz spostrzeżenie”<sup>150</sup>. W opinii zarówno Tischnera jak i Husserla to **akty spostrzeżeń** stają się **formą źródłową** dostępu do przedmiotu. Tischner zwraca jednak uwagę na fakt, że podważenie wiarygodności spostrzeżeń związane jest nie tyle z błędem, polegającym na złym spostrzeganiu, ile na złej interpretacji. Odwołując się do obrazu kija zanurzonego w wodzie, którego obraz jawi się jako kij złamany, Tischner stwierdza, że w interpretacji tego **zjawiska**, które przedstawia się moim zmysłom jako „kij złamany”, powinniśmy opisać to za pomocą zdania – „widzę ten oto kij jako złamany”<sup>151</sup>. Zabieg taki sprawia, że nie podkładamy pod treści widziane konstrukcji myślowych, które są błędne. Taki zabieg lokuje nas już w przestrzeni analiz fenomenologicznych.

W ślad za swoim mistrzem, w zakresie metody i fenomenologicznej perspektywy podąża Tischner. W swojej twórczości dokonuje Tischner badania fenomenów, które nazywa badaniem fenomenologicznego sensu. W jego opinii fenomenologia staje się badaniem zjawiskowego sensu świata. *„Mój świat jest utkany ze znaczeń. Związek jednego przedmiotu z drugim w tym świecie jest związkiem „czegoś-do czegoś-ze względu-na-coś” [...] Opis tych związków wymyka się tradycyjnym metodom filozofii, które były najczęściej metodami poszukiwania przyczyn. Znakomicie może to zadanie zrealizować fenomenologia opisowa. Idąc po nici przewodniej relacji istotowych między sensami zjawisk, może ona dać precyzyjny opis świata otaczającego człowieka”*<sup>152</sup>.

Jedną z wielu analiz fenomenologicznych, niezwykle precyzyjnie pokazującą kunszt rzemiosła fenomenologicznego w wykonaniu Tischnera, pozostaje próba spojrzenia na człowieka w perspektywie jednej z sytuacji granicznych, którą jest w opinii Tischnera melancholia. Punktem wyjścia analiz, opisujących kształt międzyludzkich relacji oraz relacji z Bogiem, w perspektywie melancholii jako permanentnego nastroju, towarzyszącego człowiekowi, staje się literacki motyw chochoła z Wesela Wyspiańskiego. Krakowski myśliciel stwierdza: *„oto jak mi się wydaje, niemal doskonały symbol ‘sarmackiej melancholii’ [...] Jest to w pełnym tego słowa znaczeniu symbol. [...] W dramacie Wyspiańskiego pojawia się jako znak i zapowiedź ogarniającej weselnych gości apatii”*<sup>153</sup>.

---

<sup>150</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 15.

<sup>151</sup> Tamże, s. 16.

<sup>152</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 19.

<sup>153</sup> J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 15.

Tischner próbuje uchwycić istotę zjawiska melancholii, zakreślając szerokie pole obserwacji i opisu, które odnajduje w ogólnej sytuacji, w którą wkrępowany jest swoisty dla melancholii nastrój. „*Punkty zahaczenia opisu podsunie nam sam dramat, postaramy się jednak o dokonanie pewnego uogólnienia, by na tej drodze uchwycić nie konkretną, lecz generalną strukturę interesującej nas sytuacji*”<sup>154</sup>. Genezę melancholii upatruje Tischner w porażkach, spotykających człowieka, które wpływają na generalną wizję świata, którą Tischner nazywa „światem melancholii”. Ten świat melancholii podzielony zostaje na dwie sfery: górną, idealną, w której ulokowane zostają „najgłębsze nadzieje, ambicje, marzenia człowieka”<sup>155</sup>, i dolną, prozaiczną, która staje się przestrzenią nudy i alienacji człowieka. W pogłębiających się analizach, zakreślających coraz szersze pole opisu dostrzega Tischner bogactwo wyobraźni, które staje się warunkiem twórczym melancholii. „*Dzięki niej oddycha się i przez nią jednocześnie się cierpi*”<sup>156</sup>.

W następnych etapach odsłony zjawiska melancholii, wprowadza Tischner w pole opisu kolejny fenomen, rzucający światło na egzystencję człowieka, wpisujący się w kontekst dramatycznej struktury istnienia ludzkiego, które permanentnie narażone jest na możliwość upadków i porażek. „*Aby narodziny chochoła stały się możliwe, potrzebna jest jakaś porażka. Oto pojawia się jakaś perspektywa wyzwolenia od alienacji [...] Jeszcze niedługo przedtem, gdy porażki nikt nie przewidywał, przyszłość odsłaniała się przez pryzmat radykalnego „albo-albo”. Dziś twój tryumf albo zgon. W chwili porażki okazało się, że ani zgon, ani tryumf, lecz prozaiczny ciąg dalszy przeżytego już częściowo banału*”<sup>157</sup>. Dokonując opisu stanu ducha ludzkiego w perspektywie melancholii, zauważa Tischner że, melancholia staje się odpowiedzią świadomości na prozę życia w kontekście porażki, po części zawinionej. Cała gama nastrojów, często przeciwstawnych wpisuje się kontekst rozpatrywanego fenomenu melancholii. Żal, spowodowany poczuciem niespełnienia występuje naprzemiennie z nieokreśloną nadzieją na możliwość realizacji kategorii **kierkegaardowskiego powtórzenia**.

W fenomenologicznej analizie melancholii wprowadza Tischner pojęcie **rozpaczy**, jako kolejny element oświetlający badane zjawisko. Implementując element czasowości, dokonuje Tischner uwypuklenia dystynkcji pomiędzy rozpaczą a melancholią. „*Czas rozpaczy jest czasem bez jutra. Czas melancholii jest czasem degradującego się jutra*”<sup>158</sup>. Stan melancholii, w opinii Tischnera jest obroną przed uczuciem rozpaczy. Zarówno afirmacja własnego istnienia, jak i powtarzającego się czasu oraz aprobaty kontynuacji banału życia i świadomość istnienia świata Utopii to wszystkie mechanizmy obronne, chroniące człowieka przed rozpaczą. W wyniku takich zabiegów melancholia staje się rozpaczą, która nie rozwinęła się w postać dojrzałą.

Kolejnymi etapami odsłony badanego przez Tischnera zjawiska, eksplikowanego w zakresie ejdetycznej fenomenologii, jest przejście od nastrojowości do **świadomości porażki**. Tischner określa, że jest to „ostra świadomość zapotrzebowania na coś, co może sycić zapotrzebowanie, co jednak nie ma jednoznacznie określonych konturów. Jakies ‘coś’

---

<sup>154</sup> Tamże, s. 16.

<sup>155</sup> Tamże.

<sup>156</sup> Tamże.

<sup>157</sup> Tamże, s. 18.

<sup>158</sup> Tamże, s. 19.

powinno przyjść, jakiś 'ktoś' zjawić się, aby wypełnić 'potrzebę serca' <sup>159</sup>. W konsekwencji takiego toku rozumowania melancholia objawia się jako coś więcej niż tylko chwilowy nastrój, ale jako sposób istnienia człowieka, przeżywającego swoje życie.

Kolejnym motywem, pojawiającym się w polu interesujących nas znaczeń, jest zagadnienie racjonalności świata i racjonalnego porządku, który obecny jest w tym świecie. Tischner nawiązuje do Husserlowskiego założenia, że świat, który wyjaśnia filozofia, „*jest w swej naturze światem racjonalnie uporządkowanym, i na odwrót, tylko dlatego, że świat jest racjonalny, może istnieć nauka o nim*”<sup>160</sup>. Opisując mentalność sarmackiej melancholii, wskazuje Tischner na obecność kategorii, która staje na antypodach racjonalnego porządku. Wprowadza kategorię przypadku, jako rzeczywistość, na której może się oprzeć mentalność sarmackiej melancholii. „*Korelatem mentalności sarmackiej melancholii jest **Przypadek**. Ona wierzy przede wszystkim w Przypadkowość świata i chce się o nią oprzeć. Chwyta świat poprzez pryzmat gramatyki paradoksu, w której zasadniczo obowiązuje tylko jedna wartość logiczna: prawdopodobieństwo*”<sup>161</sup>. W analizach fenomenologicznych opisywanego zjawiska pojawiają się jednak luki i pytania retoryczne. Tischner sam zauważa, że pewnych kwestii fenomenologia egzystencjalna nie potrafi rozstrzygnąć do końca, pozostają więc niektóre kwestie otwartymi a sensy nie do końca ujaśnionymi.<sup>162</sup>

Tischner nie unika sytuacji, w których analizy fenomenologiczne napotykają na trudność. Pozostawienie luki w przeprowadzanych analizach ma również swój wyraz i wymowę. Nie pozostajemy bowiem w obrębie zamkniętego systemu, w którym wszystkie elementy musiałyby być koherentne ze sobą, a wynik wnioskowania uzależniony byłby od spójności nabudowujących się na sobie piramidalnie analiz. W refleksji ks. Tischnera widać wyraźnie na powyższym przykładzie, że analityczna luka może być korelatem większej syntezy, nie czyniąc je nieprawomocną, jak mogłoby to być interpretowane w obrębie zamkniętych systemów, w których takie rozumowanie mogłoby zostać unieważnione, a prawomocność analiz zakwestionowana. W nurcie fenomenologicznych analiz taka sytuacja nie jest postrzegana jako błąd we wnioskowaniu. Tischner dostrzegając nieprzekraczalne granice dla analityki zauważa pewien rys indolencji opcji fenomenologicznej. Jednakże do całościowego opisu rzeczywistości i ujęcia wszystkich aspektów rozpatrywanego fenomenu nie jest ani potrzebny, ani możliwy rygor matematycznej wręcz precyzji. Ale czy daje to

---

<sup>159</sup> Tamże, s. 20.

<sup>160</sup> Tamże, s. 45.

<sup>161</sup> Tamże, s. 23.

<sup>162</sup> Przykładem nie do końca rozwiązanego problemu może być próba uchwycenia charakterystycznego rysu „umysłowości chocholej”, którą Tischner próbuje opisać w sposób następujący: „*Jak go tu nazwać? Jak określić ów charakterystyczny rys chocholej umysłowości, którym usprawiedliwia on wobec innych i wobec samego siebie swe trwanie? Jest w nim jakieś pokrewieństwo zarówno z inteligencją jako cechą umysłowości, jak z błyskotliwością jako cechą konwersacji, chociaż ani z jedną, ani z drugą nie utożsamia się bez reszty. Od inteligencji różni go to, że ... poziom argumentacji, na którym operuje, nie wykracza ponad poziom teorii, którą uzasadnia, a która jest usprawiedliwieniem porażek i maskowaniem kompleksów z nich wynikających. O ile horyzonty pierwszej są stale otwarte, o tyle horyzonty drugiej są stale ograniczone pewnym nienaruszalnym a priori, które odczuwa się jako uraz. Od błyskotliwości różni ją to, że jest nie tylko właściwością sposobu prowadzenia konwersacji, lecz cechą całego sposobu życia. I jeszcze jeden rys, najbardziej rozstrzygający: w świadomości chochoła jest ona czymś wyższym niż rozum pojęty jako władza odkrywania i logicznego opisywania otaczającej człowieka oczywistości. Jak nazwać tutaj ten rys? Ponieważ nie umiem tego zrobić, spróbuję pozostawić rzecz bez nazwy*”. J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 22–23.

podstawę do podważenia wartości metody fenomenologicznej i mogłoby być próbą jej zdyskredytowania?

Husserl, jak wiadomo, poszukując podstaw poznania, pozostawał na gruncie epistemologii. Stosowana przez niego metoda – redukcja fenomenologiczna – mając za punkt wyjścia doświadczenie świata, prowadzi do wyłonienia podmiotu absolutnego – Ja transcendentalnego.

W nurt refleksji fenomenologicznych wpisuje się również myśl Martina Heideggera, dla którego fenomen bycia stanowił istotę refleksji filozoficznych. Heidegger jednakże inaczej niż Husserl rozkładał akcenty, snując refleksje w ramach fenomenologii. Tischner nawiązuje do polemiki Heideggera z Husserlem. „*Heidegger w miejscu Ja transcendentalnego stawia konkretny byt ludzki, któremu w jego bycie chodzi o własne bycie, którego wewnętrzną prawdę wyznacza trwoga i dążność do ucieczki od śmierci, a także głos sumienia, który wzywa do powrotu do siebie*”<sup>163</sup>. Zajmując się zagadnieniem bycia, zakłada Heidegger wcześniejsze, przedpojęciowe jego rozumienie. Taki Byt, posiadający zdolność rozumienia własnego bycia nazywa Heidegger *Dasein*. W opinii Krzysztofa Michalskiego widać wyraźne różnice w ujmowaniu fenomenologii. „*Fenomenologia – twierdzi więc wbrew Husserlowi Heidegger – powinna zatem pytać o sens bycia, powinna być uniwersalnym pytaniem o sens bycia*”<sup>164</sup>.

Konkludując, trudno nie zgodzić się z opinią Jana Wadowskiego, który twierdzi że fenomenologia staje się niezwykle cennym i twórczo wykorzystanym narzędziem badawczym w dłoniach Tischnera<sup>165</sup>. Wadowski dostrzega jednakże, że Tischner w znacznym stopniu rozszerzył skromne, jego zdaniem, zamierzenia Husserla. Jest to zrozumiałe, ponieważ w wielu kwestiach krakowski filozof odbiega od myśli Husserla, który bądź to zajmował się wyalienowanym podmiotem, bądź sceną, która dla Tischnera była raczej tłem i drugoplanową dekoracją rozgrywającego się dramatu. Dla Tischnera podstawowym odniesieniem nie jest typ relacji podmiot-przedmiot, lecz relacja międzypodmiotowa<sup>166</sup>.

Zajmując się często w warstwie analitycznej filozofii dramatu bezpośrednimi danymi świadomości, czyni to Tischner w odmienny niż Husserl sposób. W opinii Tischnera jest iluzją, co podkreśla Wadowski „*twierdzenie jakoby owe bezpośrednie dane świadomości możliwe były bez udziału innych ja, w monadycznej, sterylnej kabinie. Ks. Tischner uprawia swoistą odmianę redukcji fenomenologicznej, epoche, zawieszając jakby większość tradycyjnych pytań filozofii, wielkich problemów, odsuwając na bok szczegółowe dystynkcje pojęciowe czy językowe, koncentrując się za to na tym, co rzeczywiście dane jest pierwotnie czy źródłowo a czym (czy raczej kim) jest Drugi*”<sup>167</sup>.

W poszukiwaniu tego co źródłowe, przywołuje Tischner myśl Emmanuela Lévinasa. Lévinas wchodzi w polemikę z Heideggerem i ten twórczy dialog nie pozostaje bez wpływu na rodzącą się filozofię dramatu. Według Lévinasa **Drug** pozostaje kimś absolutnie Innym. I

---

<sup>163</sup> J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 28.

<sup>164</sup> P. Walczak, *Wychowanie jako spotkanie*, dz. cyt., s. 56.

<sup>165</sup> J. Wadowski, *Dramat pytań egzystencjalnych. Ks. Józefa Tischnera filozofia dramatu jako próba odpowiedzi na pytania egzystencjalne*, Wyd. PFT, Wrocław 1999, s. 30.

<sup>166</sup> Tamże.

<sup>167</sup> Tamże, s. 29.

to właśnie ten Inny, Drugi pozwala zrozumieć samego siebie. S. Szary powie, że „ON w pewnym sensie tworzy treść świadomości ja”<sup>168</sup>. Tischner bardzo wyraźnie to eksplikuje: „Relacja między człowiekiem a człowiekiem jest relacją par excellence etyczną. Jest zarazem czymś najbardziej źródłowym”<sup>169</sup>.

Pierwszoplanowe role przewidział Tischner – podobnie jak Emmanuel Lévinas, Martin Buber czy Franz Rosenzweig – dla podmiotów, które uczestnicząc w tkance dramatu, wchodzą ze sobą w relacje o charakterze etycznym. W dalszych partiach naszych rozważań podjęta zostanie refleksja nad rozwijaną w ramach filozofii dramatu filozofią dialogu, z uwzględnieniem rozlicznych inspiracji, które wkomponował Tischner do swojego projektu antropologicznego.

## Dialogika

Filozofia dramatu, nawiązując do wielu wątków i motywów obecnych w egzystencjalizmie, próbuje przekraczać ten kontekst myślowy i jego specyficzny nastrój, obrazowany przez Tischnera w metaforze „*monady z zatrzaśniętymi oknami*”. Poszukując formuły, która byłaby na tyle pojemna, aby sprostać zadaniu nie tylko opisu, ale i zrozumienia człowieka, uwikłanego zarówno w dramat egzystencji jak i otwartego na nadzieję zbawienia, odwołuje się do znaczącego zdania: „Na początku jest relacja”<sup>170</sup>. Tischner podkreśla, że niewiele warte są konstrukcje myślowe, które nie otwierałyby ścieżek rozumienia i porozumienia człowieka z drugim człowiekiem i z Bogiem. W ten kontekst wpisuje się filozofia spotkania i filozofia dialogu, które pozostaną już znaczącą i niezwykle inspirująca dla Tischnera perspektywą.

Filozofia dialogu pojawiła się jako niezależny dyskurs i jako dyscyplina filozoficzna w początkowych latach XX wieku. „*Filozofia dialogu rodzi się w czasach, w których międzyludzki dialog rozwijał się za pomocą armat. Rodzi się jako odejście od przemocy i powrót do biblijnych źródeł człowieczeństwa. Czasem nie sposób uchwycić granicę przebiegającą w niej między filozofią, teologią i refleksyjną wiarą religijną*”<sup>171</sup>. Wśród wpływowych myślicieli tego nurtu odnajdujemy Gabriela Marcela, Ferdinanda Ebnera, Franza Rosenzweiga czy Martina Bubera. Ten ostatni jest autorem tzw. „zasady dialogicznej” która staje się prolegomeną do zupełnie nowego spojrzenia na antropologię. „*Jego idee mają inspirować „nową antropologię” i „nową filozofię” przyjmującą za podstawę „zasadę dialogiczną”, to znaczy założenie, że fundamentalnym faktem egzystencji jest nie człowiek sam w sobie, lecz człowiek z drugim człowiekiem*”<sup>172</sup>. Sformułowanie „zasady dialogicznej” daje początek budowie nowego paradygmatu w filozoficznej refleksji, paradygmatu dialogicznego.

---

<sup>168</sup> S. Szary, *Człowiek – podmiot dramatu*, dz. cyt., s. 20–21.

<sup>169</sup> J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 36.

<sup>170</sup> M. Buber, *O Ja i Ty*, przeł. J. Doktor, [w:] *Filozofia dialogu*, red. J. Doktor, Wyd. Znak, Kraków 1991, s. 46.

<sup>171</sup> J. Tischner, *Ksiądz na manowcach*, dz. cyt., Kraków, 1999. s. 277.

<sup>172</sup> J. Doktor, *Wprowadzenie*, [w:] M. Buber, *Problem człowieka*, przeł. J. Doktor, Wyd. Naukowe PAN, Warszawa 1993, s. XV.

Wpływ filozofii dialogu pojawia się również bardzo wyraźnie w przestrzeni relacji człowiek–Bóg, która zapośredniczona jest przez religię. Ponieważ Tischner dokonał zawężenia problematyki religijnej w filozofii dramatu do kontekstu religii judeochrześcijańskiej, stąd w naszych analizach pozostaniemy wierni paradygmatom, przyjętym przez Autora Filozofii dramatu, ujmując tylko perspektywę chrześcijaństwa i judaizmu. Tischner wyraźnie stwierdza, że „religią dramatyczną w pełnym sensie tego słowa jest jedynie judeochrześcijaństwo”<sup>173</sup>.

W opinii Jarosława Makowskiego zarówno judaizm jak i chrześcijaństwo wraz z całym zapleczem tradycji i świętych dla obu religii ksiąg, stanowiły zaplecze antropologii religijnej, konstruowanej przez Tischnera. „*Na każdej niemal stronie swych prac Tischner czerpie z tego dziedzictwa. Przywoływane przez niego obrazy biblijne mają nie tylko ilustrować, ale także wspierać analizy filozoficzno-teologiczne*”<sup>174</sup>.

Myśl dialogiczna według Tischnera ma swoją genezę w Biblii. „*Czym dla filozofii greckiej była grecka mitologia, tym dla myśli dialogicznej jest Biblia*”<sup>175</sup> – powie Tischner. Uwzględniając fakt, że Biblia jest przede wszystkim tekstem religijnym i na tym polega jej siła nośna, zauważa Tischner, że na wyznawców judaizmu nie jest nakładany obowiązek misyjności. Krakowski Filozof wysnuwa wniosek, że myśl żydowska odczytuje swoje zadanie, zobowiązanie w kategorii troski o wierność, wierność własnej tożsamości. Po przyjęciu takich założeń nie ma możliwości implementacji obcych organicznie treści do wnętrza religijnego przekazu. „*Nie ma tam mowy o „porozumieniu” z pogaństwem, o jakimś „chrzcie” czy raczej „obrzezaniu” Sokratesa lub Arystotelesa. Inaczej w chrześcijaństwie, gdzie od początku troska o tożsamość wiązała się i spierała z troską o misję*”<sup>176</sup>.

Tischner dokonuje dystynkcji pomiędzy dwoma sposobami rozumienia i propagowania religii. Zauważa, że w przypadku chrześcijaństwa „misjonarz zwyciężył ortodokse” co ma również swoje negatywne konsekwencje. Przeciwwstawiając ortodokse, który „*uciekał przed dotykaniem poganina*”, misjonarzowi, który „*wchodził do jaskini lwa, szukał podobieństw, odkrywał więzi, starał się budować wspólnotę*” uwypukla Tischner niebezpieczeństwa, które tkwią w zawieranych kompromisach. Kompromisy „misjonarza” były możliwe bowiem tylko wtedy, gdy przynajmniej w jakimś stopniu, pogańskie kategorie myślowe były asymilowane do treści przekazu Kerygmatu. Taka sytuacja niesie jednak ze sobą niebezpieczeństwo religijnego synkretyzmu. Tischner poddaje krytyce pragmatykę, umocowaną w scholastyce, która do opisu istoty więzi religijnej sięgała po pojęcie przyczynowości. „*Religia – „więź” – to w końcu szczególnie przypadek przyczynowości, zachodzący między Bogiem a człowiekiem. Przypadek ten można nazwać „laską”. Bóg daje łaskę wiary, pomaga w pełnieniu dobrych uczynków i tym samym staje się „przyczyną” ludzkiego zbawienia. Zbawienie jest skutkiem działania Boga. [...] Istotnym osiągnięciem tej koncepcji pozostaje swoiste „upowszechnienie” religii. Jeśli religia daje się sprowadzić do więzi przyczynowych, nie ma „separacji” i „wszystko” jest religią*”<sup>177</sup>.

---

<sup>173</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 23.

<sup>174</sup> J. Makowski, *Wariacje Tischnerowskie*, Wyd. Świat Książki, Warszawa 2012, s. 82.

<sup>175</sup> J. Tischner, *Książki na manowcach*, dz. cyt., s. 278.

<sup>176</sup> Tamże.

<sup>177</sup> Tamże, s. 286.

Takiemu pogładowi przeciwstawia Tischner konstatację umocowaną w ramach nie misyjnego dyskursu, który podkreśla wagę głębokiego przekonania o wyjątkowości wiary. Ten pogląd waloryzuje przeświadczenie, że nie „wszystko” musi być rozpatrywane w kategorii przynależności do religii. Religia jest więc przede wszystkim **więzią wybrania**, która wydarza się w relacji między Bogiem a człowiekiem. *„Wybranie jest czymś samym dla siebie i nie może być pojęte przez coś innego. Przede wszystkim nie jest ono relacją przyczynowości. Ono samo dla siebie jest przyczyną i skutkiem. Nie jest ono również związkiem logicznym, przewidywalnym i opisywalnym za pomocą kategorii rozumu”*<sup>178</sup>.

W opinii Wacława Hryniewicza, człowiek rozumiany jest jako istota dramatyczna, zadana samej sobie i nie daje się opisać w kategoriach statyczności, które upodabniałyby go do sceny, ale jedynie w kategoriach „dziania się”. Hryniewicz mówiąc o człowieku w perspektywie dialogu z Bogiem ukazuje nowe treści antropologiczne. *„Mówi o dramacie ludzkiego życia, o wewnętrznym konflikcie i nieustającej genezie człowieka. Człowiek jest, istnieje, ale człowiek również wydarza się, staje się sobą lub odpada od samego siebie. W decyzjach osoby, jej wyborach i czynach rozgrywa się jej los. Istnienie człowieka ma charakter problematyczny, wciąż otwarty i dlatego dramatyczny”*<sup>179</sup>. Tischner przypomina, że *„Drama po grecku znaczy: coś się dzieje. Co jest tym, co się dzieje? Dzieje się jak gdyby spór między dobrem a złem, spór, w który człowiek jest zaangażowany”*<sup>180</sup>.

Ten moment refleksji uświadamia bardzo wyraźnie, że religia jest szczególnym wymiarem dramatu spotkania, **spotkania i wybrania**, którego nie da się w żaden metodyczny sposób zaplanować czy wyreżyserować. Spotkanie zawsze jest niewiadomą, w każdej, nawet ostatniej chwili może zostać odwołane, przełożone, przerwane w najmniej spodziewanym momencie. O ile w przypadku opisu więzi religijnej, w ramach dyskursu scholastycznego bagatelizuje się, według Tischnera, problem wolności, lokując go na drugim czy trzecim planie i sugerując, że *„problem ten można rozwiązać w późniejszym etapie lub ewentualnie uznać za nierozwiązywalną „tajemnicę”*<sup>181</sup>, o tyle w drugim opisie kategorii więzi religijnej na plan pierwszy wysuwa się zagadnienie wyboru, który konstytuuje religię, oczywiście w kontekście wysoko ułożonej pozycji kategorii wolności, która wybór afirmuje bądź też neguje.

Tischner w jakiś sposób dokonuje zakwestionowania pragmatyki przyjmowanej w obrębie myśli i filozofii chrześcijańskiej, sugerując, że *„myśli chrześcijańskiej potrzebny jest powrót do źródła i oczyszczenie w Objawieniu”*<sup>182</sup>. Słowo „oczyszczenie” pojmuje Tischner w kategoriach powrotu do źródła oraz zrzucenia „zasłony”, która sprawia, że „oczy” zakryte zasłoną implementowanych treści, które w swym rdzeniu pozostają obce, mają przytępioną wrażliwość na świat, wrażliwość odmienną często od jądra religii. Tischner zadaje symptomatyczne pytanie – *„Co w myśli chrześcijańskiej jest naprawdę chrześcijańskie, a co jest tylko pożyczką, zaciągniętą przez pogan?”*<sup>183</sup>.

---

<sup>178</sup> Tamże.

<sup>179</sup> W. Hryniewicz, *Bóg ludzkiego dramatu – Bóg nadziei*, „Znak”, 1992, z. 2, s. 39–40.

<sup>180</sup> J. Tischner, *Filozofia człowieka*, dz. cyt., s. 35.

<sup>181</sup> Tamże.

<sup>182</sup> Tamże, s. 279.

<sup>183</sup> Tamże.



W kontekście powyższych analiz warto spojrzeć na próbę odczytania jednego z przełomowych dokumentów Kościoła Katolickiego, w postaci nowego Katechizmu, o którym Tischner twierdzi, że ma on charakter rewolucyjny. Ten wymiar rewolucyjności, w opinii Tischnera, miałyby polegać na tym, że już w samej definicji pojęcia „wiara” odchodzi on od przyjmowanej przez wieki wykładni, niewątpliwie wyznaczanej przy pomocy przesłanek zaczerpniętych z wykładni tomistycznej. Definicja sięgająca XVI wieku i Soboru Trydenckiego opisuje fenomen wiary w kategoriach posłuszeństwa. Tischner przytaczając brzmienie trydenckiej definicji mówi, „*że wiara jest tym, czego mocą to za rzecz pewną mamy, co nam Kościół Boży, Najświętsza Matka, twierdzi, że jest od Boga podane*”<sup>184</sup>. W świetle tej formuły, definiującej najważniejszy kontekst dla relacji człowiek–Bóg, jakim jest wiara, spotykamy zapośredniczenie w postaci Kościoła, który jest instancją nadrzędną w przekazie, regulującą w opinii Tischnera co jest a co nie jest „*podane od Boga*”. Nowa definicja wiary, która pojawia się w obecnym *Katechizmie Kościoła Katolickiego* nosi duże znamiona wpływu refleksji dialogicznej. Pojawia się tam koncepcja wiary, która nie jest już (tylko i przede wszystkim) posłuszeństwem, ale relacją. Relacją, która stawia **ludzkie ja – w obecności Boskiego Ty**. Relacją w której człowiek jest partnerem dla Boga, partnerem w dialogu. Ten zupełnie inny zakres treściowy nowej definicji wiary określa Tischner mianem rewolucyjnego. „*Wiara jest odpowiedzią człowieka daną Bogu, który mu się objawia i udziela, przynosząc równocześnie obfite światło człowiekowi poszukującemu ostatecznego sensu*”<sup>185</sup>. Sugestia, że wiara jest odpowiedzią przywołuje refleksję, że skoro jest oczekiwanie odpowiedzi to musiało być postawione pytanie. Boskie Ty prowadzi więc dialog z ludzkim-ja, on, ona, oni, my. Dzięki dialogowi, który rodzi się w tej relacji, człowiek jest otwarty na Boga (Capax Dei). Tę postawę otwartości opisuje Tischner za pomocą określić: zdolny, chłonny, dość pojemny.

Poprzednie ujęcie definicji wiary pokazywało czego człowiekowi nie wolno, natomiast nowe mówi co może uczynić człowiek, na co go stać. W opinii Tischnera pojawia się zupełnie nowy paradygmat wiary. „*W świecie naszej wiary odbywa się wielki zwrot. Coś się tu odwróciło, coś się zasadniczo zmieniło*”<sup>186</sup>. Według Tischnera mamy do czynienia z „nową mechaniką religii”. Poprzednia „mechanika religii” była w dużej mierze warunkowana przez myśl scholastyczną, która radykalnie obiektywizowała natomiast ci, którzy byli piewcami tej obiektywizującej wizji stawiali człowiekowi wymóg w postaci konieczności dostosowania się do tego co obiektywne. Nowe ujęcie wiary – wyrażające się formułą Capax Dei – przywołuje pojęcie człowieka, co według Tischnera oznacza, że człowiek będzie najważniejszym tematem religijnej refleksji. Dla Boga centrum świata staje się człowiek.

W analizach Witolda Glinkowskiego, dotyczących myśli Martina Bubera można odnaleźć stanowisko korespondujące z myślą Tischnera w kwestii hierarchizacji w relacjach-człowiek–Bóg. Glinkowski podkreśla, przyjęte przez Bubera założenia, że Biblia jest nie tyle „ludzką teologią”, ile raczej „Boską Antropologią”<sup>187</sup>. W opinii Glinkowskiego pogląd podobny można znaleźć zarówno u Rosenzweiga jak też i u Abrahama Joshuy Heschela,

<sup>184</sup> J. Tischner, J. Żakowski, *Tischner czyta Katechizm*, Wyd. Znak, Kraków 1996, s. 8.

<sup>185</sup> Tamże.

<sup>186</sup> Tamże.

<sup>187</sup> W.P. Glinkowski, *Człowiek – istota spoza kultury. Dialogika Martina Bubera jako podstawa antropologii filozoficznej*, dz. cyt., s. 59.

który określał Biblię mianem „Boskiej wizji człowieka” nie zaś ludzkiej wizji Boga. „Biblia nie jest teologią człowieka, lecz antropologią Boga”<sup>188</sup>. Ta odwrócona hierarchia podmiotów relacji: Bóg–człowiek staje się wyraźnie widoczna w opinii Bubera, sytuującej człowieka w centrum religijnego przekazu Biblii, ukazując człowieka jako interlokutora w Boskim dialogu i adresata Boskiego zagadnięcia. Glinkowski odwołując się do współczesnej katolickiej egzegezy biblijnej w wydaniu Michała Czajkowskiego, zauważa głosy, które akcentują biblijny antropocentryzm i proponują lekturę Biblii z pozycji egzystencjalnych.<sup>189</sup>

Konsekwencją takiego odwrócenia hierarchii ważności osób, jak również przyjęcia zupełnie odmiennej definicji wiary jest konieczność odejścia od ontologizujących form i sposobów poszukiwania Boga przez człowieka, poprzez kosmos. „*Otóż w codziennym poszukiwaniu Boga jesteśmy najczęściej ofiarami naszej kosmologicznej wyobraźni [...] Szukamy Pana Boga na scenie naszego dramatu. Pytamy kto tę scenę stworzył. Pytamy o stwórcę, o przyczynę, o cel. Tymi drogami szła myśl św. Tomasza z Akwinu- wielka myśl leżąca u postaw wiary soboru trydenckiego*”<sup>190</sup>.

Taka logika prowadzi w opinii Tischnera do ulokowania Boga według zasad ziemskiej geometrii. Wykorzystując motyw sceny naszego dramatu, na deskach której miałyby objawić się Bóg, Tischner wyraźnie akcentuje, że „*na scenie mówi człowiek, mówi do nas inny*”<sup>191</sup>. *A skoro tak się dzieje, to kontakt z Bogiem odbywa się przez ludzi.* To zapośredniczenie relacji człowiek–Bóg poprzez drugiego człowieka odkrywa nową jakość w myśleniu o Bogu. Tischner powie „*szukamy Boga jako uczestnika naszego dramatu*”<sup>192</sup>. W świetle tej logiki daremne jest lokowanie nieba czy piekła w kategoriach przestrzennych kosmologii.

Nawiązując do sartrowskiego „*piekło to są inni*” stwierdza Tischner, że bliskie jest mu ujęcie, w świetle którego, wiedza dotycząca tych rzeczywistości rozpoczyna się od analizy stanu międzyludzkich relacji. Powie wyraziście, że „*człowiek może być dla człowieka wysłańcem nieba albo wysłańcem piekła. I to jest fundament!*”<sup>193</sup>. Dla Tischnera XVI-wieczna definicja wiary zawiera dojmujący brak dialogicznego wymiaru spotkania Boga z człowiekiem. Pośrednio można wywnioskować, że wizja scholastyczna, obiektywizująca, jest obarczona winą za taki stan rzeczy. Chociaż w XVI-wiecznej refleksji pojawiała się pojęcie dialogu to jednak, zwraca uwagę Tischner, w samej definicji wiary dialog nie był ujęty.

Porzucając perspektywę scholastyczną, Tischner wybiera inne okulary oglądu i opisu rzeczywistości. Stawiając pytanie, które otwiera dialog w relacji człowiek–Bóg, za pośrednictwem innych, sięga Tischner do tradycji biblijnej i werbalizuje je w kontekście dialogu, który miał miejsce po upadku prarodziców. Wtedy pada pytanie – „*Adamie, gdzie jesteś?*”. Według Tischnera z punktu widzenia biblijnego dramatu w tym właśnie pytaniu pojawia się Bóg. „*Gdzie jesteś? To pierwsze pytanie obudzonego sumienia*”<sup>194</sup>.

---

<sup>188</sup> A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam*, przeł. K. Wojtkowska, Wyd. Znak, Kraków 2008, s. 110.

<sup>189</sup> W.P. Glinkowski, *Człowiek – istota spoza kultury*, dz. cyt., s. 60, przypis 13.

<sup>190</sup> J. Tischner, J. Zakowski, *Tischner czyta Katechizm*, dz. cyt., s. 16.

<sup>191</sup> Tamże.

<sup>192</sup> Tamże, s. 17.

<sup>193</sup> Tamże.

<sup>194</sup> J. Tischner, *Filozofia człowieka. Wykłady*, oprac. Z. Stawrowski, A. Workowski, Wyd. Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2019, s. 32.

Człowiek, który odczytuje to słowo, przyjmuje je w sposób rozumny, jest *capax Dei*. „*Bo cała nasza historia ma wymiar dramatyczny. Nie jesteśmy częścią kosmosu. Innym prawom jesteśmy poddani. Innym niż kamienie, gwiazdy, drzewa. My podlegamy prawom dramaturgii, w której słowa **gdzie jesteś?** mają metafizyczny sens*”<sup>195</sup>. Dialog, który rodzi się w związku z postawionym pytaniem „gdzie jesteś?” rozpoczyna się w momencie przyjęcia optyki interlokutora. Tischner mówi, że partnerzy dialogu wymieniają się położeniami. Zanim jednak pojawi się zmiana punktu widzenia i zdolność do stawiania się w miejscu interlokutora, pojawia się **świadomość wybrania**. Kategoria, którą wprowadza Tischner, kategoria wybrania, po to by postawić pytanie z natury swej metafizyczne sprawi, że człowiek staje wobec pierwszego doświadczenia wolności. Nie jest to doświadczenie wolności własnej, ale wolności innego. „*Uczymy się wolności z wybrania, które dociera z zewnątrz [...] Oto bowiem odnajdujemy w religii fundamentalne doświadczenie wolności! Widzimy wolność Boga*”<sup>196</sup>. W tym dyskursie Bóg okazuje się jako wolny i wymagający wolności, uczący również wolności wtedy, gdy człowieka wybiera. Mamy tutaj do czynienia z wyeksponowaniem takiego obrazu Boga, który nie zabrania, nie karze, natomiast uczy wolności. Kluczową jest tutaj interpretacja zachowania biblijnego Adama, który w reakcji na postawione pytanie ucieka, chowa się. „*Adam powiada: nie ma mnie. Ubiera się w rzeczy. Czyli udaje część sceny. [...] Nie ma mnie. Jestem rzeczą, jestem na Ciebie głuchy*”<sup>197</sup>. Wolność zakłada możliwość takiego rozwiązania, że padnie odpowiedź „nie ma mnie”. To zamknięcie monady nie musi jednak być ostateczne. *Capax Dei* może oznaczać więc nie tyle otwarcie, otwartość ile otwieralność czyli zdolność do otwarcia. Odpowiedź Adama była jednak negatywna. Wprowadziła dysonans poprzez ucieczkę Adama, który wyparł się wybrania.

Sięgając do Biblii Tischner odnajduje inną historię, która rysuje perspektywę zupełnie odmiennej odpowiedzi. Przywołana zostaje postać Abrahama w krajobrazie pustynnym, który słysząc wołanie Abrahamie, Abrahamie odpowiada krótko-**oto jestem**. Przeżywa doświadczenie wybrania, na które odpowiada również wyborem. Dla Tischnera dokonuje się w tym momencie odpowiedź wolności na wolność. I to słowo „**wolność**” jest w opinii Tischnera **kluczem do wiary**.

Podobnie jak w tradycji chrześcijańskiej, opisującej początek wiary jako wydarzenie, spotkanie, tak i w tradycji żydowskiej, momentem inicjującym wiarę jest pytanie, które pada ze strony Boga – **Gdzie jesteś?** To pytanie wydobywa człowieka z jego wewnętrznego świata i zaprasza do dialogu.

Franz Rosenzweig dokonując interpretacji obu scen odsłania rodowód religii. W świetle myśli żydowskiej narodziny religii miały miejsce w dniu, w którym Abraham usłyszał głos wybrania. Religia mogła narodzić się wcześniej, gdyby Adam nie uciekł. Refleksje Tischnera wpisują się w kontekst myśli Rosenzweiga „*Gdzie Ty jesteś? Jest to wprost pytanie o Ty. Nie o istotę Ty. W tej chwili nie ma go jeszcze w polu widzenia. Na razie można pytać tylko o gdzie. Gdzie w ogóle jest Ty? To pytanie o Ty jest jedynym, co o nim już wiadomo. Ale Ja to pytanie wystarcza do odkrycia samego siebie. [...] Ja odkrywa siebie w chwili, w której*

---

<sup>195</sup> Tamże, s. 20.

<sup>196</sup> Tamże, s. 22.

<sup>197</sup> Tamże, s. 22–23.

przez pytanie *gdzie tego Ty stwierdza istnienie Ty*<sup>198</sup>. Przywołując komentarz Stephana Mosea potwierdza Tischner, że forma dialogu wyjaśnia Objawienie. Nawet Bóg ma możliwość powiedzenia Ja tylko wtedy, gdy człowiek powie do Niego Ty.

Pytanie, zaczerpnięte z tradycji biblijnej i skierowane do Adama- **gdzie jesteś**, przywołane przez Tischnera i Rosenzweiga rezonuje również u innego z dialogików, u Martina Bubera. Autor osadzony w tradycji żydowskiej dokonuje interpretacji chasydzkich opowieści, uwzględniając zasadę, że udzielona odpowiedź pojawia się w zupełnie innej płaszczyźnie niż postawione pytanie. Pytanie, które pojawia się w dialogu dotyczy sposobu rozumienia wszechwiedzy Boga, który stawia pytanie Adamowi – gdzie jesteś? Sugestia jednego z interlokutorów dialogu, przywołanego przez Bubera zakłada możliwość zakwestionowania wszechwiedzy boskiej. Buber sugeruje, że pytanie – gdzie jesteś? – nie powinno być umieszczane w ramach dyskursu opisującego zajmowanie pozycji na scenie świata, ale ma charakter na wskroś antropologiczny. Rozszerzony zostaje zakres pytania, tak aby objąć każdego człowieka. Odmawia również Buber charakteru poznawczego, temu pytaniu twierdząc, że ma ono za zadanie wywołać przede wszystkim głęboki oddźwięk w ludzkim wnętrzu. *„Adam ukrywa się, by uniknąć składania wyjaśnień, aby uciec od odpowiedzialności za swój sposób życia [...] Dla uniknięcia odpowiedzialności za to, jak żyje, zmienia swoje życie w system kryjówek [...] człowiek nie jest w stanie uciec przed wzrokiem Boga, ale próbując się przed Nim ukryć, chowa się przed samym sobą”*<sup>199</sup>.

Słowa „Gdzie jesteś?” obrazują moment ukrycia się jako ucieczki od drugiego człowieka. Rodzące się poczucie winy prowokuje chęć ukrycia się, ucieczki od wzroku drugiego, niezależnie czy jest to Bóg czy człowiek, zasłonięcia się. Taka reakcja nie tylko ogranicza ale wręcz uniemożliwia dialog i ukazuje nowy wymiar negatywności w odniesieniu do postawy dialogicznej, w postaci dialogu odmówionego, relacji zaprzepaszczonych. Negacja **Ty** w relacji uniemożliwionej, odkrywa nowy wymiar dramatu, rozgrywającego się pomiędzy człowiekiem a człowiekiem. Tischner dokonuje dystynkcji, zauważając, że odmienna jest reakcja w stosunku do człowieka a inna do świata-sceny. *„Z drugim człowiekiem człowiek rozmawia, albo milczy, wita się, żegna, poniża go albo wywyższa... Niczego takiego nie robi ze światem sceny”*<sup>200</sup>.

To ostatnie zdanie Tischnera może budzić polemikę i stać się polem dyskusji o prawomocność postawionej przez Tischnera tezy. W dramacie istnienia nie tylko relacje międzyosobowe mogą zostać zakłócone odmową dialogu, rozumianego jako akceptacja i chęć porozumienia. Świat-scena, chociaż nie buduje się z nim relacji międzypodmiotowych to jednak może okazać się miejscem odmówionym, niezaakceptowanym, którego człowiek nie chce/nie jest w stanie zrozumieć. Tischner mówi, że praca może być rozumiana jako forma dialogu. *„Praca to szczególna forma rozmowy. [...] Podejmując pracę, włączam się w dyskurs, który trwał już wtedy, gdy mnie na świecie nie było. Jestem ogniwem między*

---

<sup>198</sup> F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, przeł. T. Gadacz, Wyd. Znak, Kraków 1998, s. 293–294; por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 86.

<sup>199</sup> M. Buber, *Droga człowieka według nauczania chasydów*, Wyd. Cyklady, przeł. G. Zlatkes, Warszawa 2004, s. 14.

<sup>200</sup> J. Tischner, *Filozofia człowieka*, dz. cyt., s. 34.

*przeszłością a przyszłością*”<sup>201</sup>. W tym kontekście uzasadnionym wydaje się postawienie pytania, czy odmowa wykonania pracy może zostać uznana za zerwanie tej formy dialogu? Problematycznym może stać się też pytanie, czy istnieje jakiś rodzaj kompatybilności w rozumieniu relacji odmówionej, pomiędzy ucieczką człowieka od relacji z drugą osobą, z Bogiem, a ucieczką od świata w melancholię, czy w skrajnych przypadkach w samobójstwo? I czy sensownym byłoby postawienie kluczowego pytania „Gdzie jesteś?” w sytuacji totalnego wyalienowania z rzeczywistości świata, w oczekiwaniu budzenia sumienia i odbudowania relacji ze światem poprzez ponowną jego akceptację i próbę zrozumienia? I czy można mówić o porozumieniu człowieka ze światem. Tischner co prawda podejmuje tematykę ziemi odmówionej, ale w tym kontekście wykładnia wydają się być nie do końca wyeksplikowana.

Adam-praczątek będąc istotą obdarzoną nadzieją na współtworzenie świata, który znalazł się u jego stóp przechodzi w stan kryjówki. Tischner powie, że „przejście z przestrzeni nadziei w przestrzeń kryjówki jest upadkiem człowieka o głęboko etycznym znaczeniu”<sup>202</sup>. Kryjówka jest przestrzenią przebywania tego, który cierpi na chorobę nadziei. Tischner postrzega kryjówkę jako „*miejsce zalęknionej wolności*”, która jest zatroskana potrzebą ochrony siebie. Przeciwstawia jej Tischner „*otwartą przestrzeń nadziei*”, której troska związana jest z potrzebą realizacji wartości<sup>203</sup>.

Buber uzupełni dyskurs Tischnera konkludując, że „człowiek nie jest w stanie uciec przed wzrokiem Boga, ale próbując się przed Nim ukryć, chowa się przed samym sobą”<sup>204</sup>. Tischnerowskie kategorie „*zalęknionej wolności*”, zatroskanej o siebie i „*otwartej przestrzeni nadziei*” można odczytać poprzez pryzmat Buberowskiej metafory drogi i bezdroży. „*A dopóki jest on [człowiek – J.J.] zagłuszany, dopóty życie człowieka nie staje się drogą. [...] dopóki nie odpowie na Głos, jego życie pozostaje bezdrożem. Adam odpowiada na Głos, spostrzega własne zagubienie i wyznaje: „ukryłem się” – taki jest początek drogi człowieka*”<sup>205</sup>.

Nawiązując do myśli Stephana Mosesa powie Tischner o Objawieniu, że ono ukazuje się jedynie w formie dialogu. Bóg jest niejako uwarunkowany w powiedzeniu Ja o tyle, o ile sam człowiek odniesie się do Niego przez Ty „*to znaczy o ile podda on swoje Ja pod zewnętrżność, która mu je nada. Ale z drugiej strony Ja człowieka nie konstytuuje się, jeśli nie zostało wcześniej zapytane jako Ty. Wszystko to nie oznacza banalnie, że Ja definiuje się wyłącznie przez to, co nim nie jest, lecz że Ja nie jest Ja, jeśli pierwotnie nie jest Ty dla kogoś innego. Ja jest odpowiedzią na pytanie : „Gdzie Jesteś?”*”<sup>206</sup>.

W dalszym toku rozważań podjęta zostanie próba opisu węzłowych punktów filozofii dramatu, nowej antropologii, która pozostawiając na boku ontologizujące koncepcje człowieka, nawiązuje do podstawowej dla całej dialogiki zasady, że: „*nie można ustanowić żadnego Ty, nie ustanawiając zarazem własnego Ja. Albo inaczej: przekreślenie możliwości*

---

<sup>201</sup> J. Tischner, *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, Wyd. Znak Kraków 1992, s. 23–24.

<sup>202</sup> J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 438.

<sup>203</sup> Tamże, s. 440.

<sup>204</sup> M. Buber, *Droga człowieka*, dz. cyt., s. 14.

<sup>205</sup> Tamże.

<sup>206</sup> J. Tischner, *Ksiądz na manowcach*, dz. cyt., s. 287.

*Ty jest zarazem przekreśleniem możliwości Ja. Nawet Bóg nie może wylamać się z tej zasady*<sup>207</sup>. Wyraźną perspektywą, w świetle której prowadzone będą analizy Tischnerowskiego projektu, będzie próba rozumienia człowieka, pojmowana jako doświadczanie i określanie jego sytuacji w dramacie. W tle będzie pojawiać się pytanie „Gdzie jesteś?” – w sytuacji dramatu, w który człowiek wchodzi i który próbuje rozwiązywać.

---

<sup>207</sup> Tamże.

## Rozdział II

### Punkty węzłowe filozofii dramatu jako projektu antropologiczno-filozoficznego

#### Dramat rozumiany jako kategoria filozoficzna

„Dysponujemy bogatym, ludzkim przedrozumieniem [Vorverständnis] tego, czym jest dramat; znamy go z komplikacji, napięć katastrof i pojednań naszego własnego bytu i bytu bliźnich. Znamy go również – w sposób wiążący się, co prawda, z powyższym, a jednak nieco inny – z rzeczywistości zwanej ‘teatr’, która ów dramatyzm bytu dosłownie wydobywa na światło naoczności. I właśnie dramat teatralny okazuje się być owym brakującym ogniwem: przekształca on wydarzenie w naoczny obraz, a zatem przekształca estetykę w coś nowego, co jednak jest jej kontynuacją, a zarazem prowadzi obraz ku słowu”<sup>208</sup>. Powyższe słowa Hansa Ursa von Balthasara nawiązują do niezwykle nośnej metaforyki dramatu, która staje się przestrzenią dogłębnych analiz zarówno w myśli wybitnego Teologa z Bazylei jak i krakowskiego filozofa, którego myśl próbujemy eksplorować. Systematyczna refleksja, podejmowana nad problematycznością ludzkiego istnienia, domaga się swoistej nomenklatury, za pomocą której można dokonać opisu fenomenu, jakim jest człowiek.

Rozwijając prezentowaną przez siebie ideę człowieka, Tischner próbuje ją ukazać w świetle kategorii dramatu, które stają się dla niego kategoriami fundamentalnymi. Za pomocą oryginalnej nomenklatury, siatki pojęć, które są zaczerpnięte z literatury, czy też szeroko pojętej tradycji teatralnej, próbuje Tischner podejmować refleksję o człowieku, w oparciu o myśl innych filozofów, których twórczość reinterpreteruje w świetle pojęć, zaczerpniętych z dramatycznej metaforyki. Wybór kategorii dramatycznej, jako odpowiedniej dla prezentacji treści, zarówno w refleksji antropologicznej, w zakresie filozofii, jak i w zakresie rozważań teologicznych, stał się opcją fundamentalną zarówno w analizach oryginalnie przedstawionej antropologii ks. Józefa Tischnera, jak również w prezentacji teologicznej koncepcji *Teodramatyki* Hansa Ursa von Balthasara.

Dobrosław Kot twierdzi, że „Tischner czyni dramat centralną metaforą swego myślenia”<sup>209</sup>. Jednakże zachodzi słuszna obawa ze strony Kota, że metafora dramatu nie ma w sobie takiej klarowności i precyzji pojęciowej, która dawałaby pewność jednoznacznych

---

<sup>208</sup> H.U. von Balthasar, *Teodramatyka. 1: Prolegomena*, przeł. M. Mijalska, M. Rodkiewicz, W. Szymona, Wyd. M., Kraków 2005, s. 17.

<sup>209</sup> D. Kot, *Myślenie dramatyczne*, Wyd. Copernicus Center Press, Kraków 2016, s. 39.

ujęć. O taką pojęciową precyzję zresztą Tischner nie zabiegał. Jego intuicje szły raczej w kierunku, aby „*posłużyć się słowem jako pomostem do rzeczy*”<sup>210</sup>.

Intuicja Balthasara, w zakresie ujęcia relacji człowieka z Bogiem w kategorii dramatu bliska jest naszemu Autorowi. Już punkt wyjścia analiz, który uprawomocnia wybór perspektywy i instrumentarium dramatycznego, wskazuje na **wydarzenie**, które nie da się zamknąć jedynie w kategorii estetyki, ale transcenduje ją, ukazując wydarzenie, eksponowane w kategoriach teatralnych w formie fenomenu, stającego się punktem filozoficznych i teologicznych analiz. Wydarzenia są również, w opinii Tischnera, swoistym **tworzywem dramatu**, one kreślą jego horyzont. W kategorii wydarzenia, które niezwykle sugestywnie ukazywane jest w optyce dramatycznej, upatruje Tischner fenomenu źródłowego, który pozwala zbliżyć się do prawdy o człowieku i Bogu i ich wzajemnych relacjach. Novum takiego sposobu ekspresji treści antropologicznych polega na tym, że częściej stosowaną formułą jest epicki sposób eksplikowania treści filozoficznych. Perspektywa Tischnera jest zasadniczo zgodna z ujęciem Balthasara, który mówi, że „*Topos ‘teatru świata’ został wybrany jako wprowadzenie do stworzenia dramatycznego instrumentarium na użytek teologii, ponieważ w swojej koncentracji – jednocześnie szeroko rozproszony i ścisły – w największej obfitości zawiera elementy, które czerpane z samego dramatycznego procesu, dają okazję do religijnej, a ostatecznie teologicznej interpretacji egzystencji*”<sup>211</sup>. Podobieństwoformuły, którą Balthasar zaadaptował do refleksji teologicznej, odnajdujemy w myśli antropologicznej filozofa z Krakowa, ponieważ podąża on podobnym do Balthasara tropem, chociaż w zakresie innej dyscypliny, konstruując swoje *dramatyczne instrumentarium*, jako adekwatny sposób dla wyrażenia dramatycznej natury człowieka i budowanych przezeń relacji.

Dobrosław Kot i Adam Węgrzecki jednogłośnie stwierdzają, że „*Tischner przygląda się ważnym dla siebie i dla tradycji europejskiej filozofii myślicielom, swoście interpretując ich poglądy poprzez kategorię dramatyczności. Nie oznacza to, że oni sami posługują się tym pojęciem. Nie znaczy też, że o dramatyczności człowieka – jakkolwiek ten fenomen nazywają – myślą w duchu, w jakim później zrobi to Tischner. Istotne jest natomiast, że wszyscy oni ujmują ludzkie istnienie w perspektywie pewnych fundamentalnych napięć. Napięć, bez zrozumienia których niemożliwa jest jakakolwiek poważna refleksja antropologiczna*”<sup>212</sup>. Od tych napięć już się Tischner nie uwolni w swojej refleksji antropologicznej. Co więcej, podejmie brawurową próbę uwolnienia samej refleksji filozoficznej ze sztywnego pancerza pojęć tradycji tomistycznej, która nie zważając na wymiar podmiotowy, akcentowała przedmiotowo ujmowaną prawdę o człowieku, dążąc do ukazania jedynie obiektywnego porządku, klasyfikującego jedynie moralne zachowania człowieka w świetle kategorii dobry-zły. Pojęcia, które zapożyczają Tischner z kategorii teatralnych, nabierają nowego znaczenia i wykraczają poza dotychczasowy, teatralny kontekst. Dopiero tak prowadzony dyskurs o człowieku i Bogu, uwzględnia całe **bogactwo dramatycznych napięć**, w które obfituje ludzka egzystencja i uwzględnia podmiotowy wymiar człowieka.

---

<sup>210</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 7.

<sup>211</sup> H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, dz. cyt., s. 232.

<sup>212</sup> D. Kot i A. Węgrzecki, *Przedmowa*, [w:] J. Tischner, *Współczesna filozofia ludzkiego dramatu*, dz. cyt., s. VI.



W myśli Tischnera i Balthasara widać wyraźne podobieństwo w kwestii konieczności odejścia od paradygmatu myśli scholastycznej, jako jedynie obowiązującego modelu uprawiania refleksji filozoficzno-teologicznej. Tischnerowski *Schylek chrześcijaństwa tomistycznego* bazuje na podobnym założeniu, że scholastyczna metoda przekazu treści filozoficzno-teologicznych stała się nieadekwatna do współczesnej refleksji o Bogu i człowieku.

Korneliusz T. Wencel zauważa, że koncepcja teologiczna Balthasara polegała na ożywieniu i zdynamizowaniu teologii scholastycznej – jego zdaniem nazbyt abstrakcyjnej i statycznej. Podejmowane próby ukazania **współdziałających na scenie postaci**, biorących udział w grze, ukazują nową formułę refleksji teologicznej, podkreślając jej żywotność i dynamizm. W opinii Wencela jednak, taka próba dyskursu teologicznego, wykorzystującego instrumentarium kategorii dramatycznych w konstrukcji głównych tematów teologicznych, ma **charakter wspomagający** tradycyjną formułę uprawiania teologii. „*Motywem podjęcia takiej próby jest niewystarczalność form współczesnych – ‘epickich’ kierunków myśli teologicznej dla ukazania w sposób czytelny a zarazem precyzyjny egzystencjalnej sytuacji człowieka*”<sup>213</sup>.

O ile Balthasar mówi o charakterze wspomagającym takiej formuły refleksji, o tyle Tischner, w opinii niektórych komentatorów jego twórczości, postuluje porzucenie tradycyjnej formuły refleksji teologicznej, wyznaczonej wykładnią tomistyczną, którą wręcz uważa za szkodliwą, z racji niezdolności uchwycenia głównych problemów, z którymi boryka się człowiek, a poprzez to **zafalszowującą zarówno dyskurs antropologiczno-filozoficzny jak i myśl teologiczną**.

Michał Heller, interpretując stosunek Tischnera do tomizmu zauważa, że w opinii Tischnera „*tomizm nie jest dobrą filozofią, tzn., po pierwsze, jako system jest niewystarczająco uzasadniony i, po drugie, nie zaspokaja filozoficznych potrzeb dzisiejszego człowieka*”<sup>214</sup>. Heller poddaje w wątpliwość deklaracje Tischnera, przywoływane przez Macieja Bielawskiego, że zasadniczo „*nie był [On – J.J.] przeciwny tomizmowi- uważał tylko, iż system ten, jako jedyna droga rozświetlenia ciemności i wyprowadzenia ludzi z jaskini, już dzisiaj nie wystarcza*”<sup>215</sup>. Zdaniem Hellera, w na poły – afirmatywnych wypowiedziach Tischnera na temat tomizmu było więcej kurtuazji niż filozoficznego credo, choć niewątpliwie u późniejszego Tischnera zauważalna była większa doza tolerancji w stosunku do tomizmu.

Podkreślając wagę pytań, które stawia człowiek w odniesieniu do Boga, ukazuje Tischner właściwy kontekst, który ukazany zostaje w **sferze dramatu**. „*Czy Bóg jest? Gdzie jest Bóg? Skąd przychodzi Bóg do człowieka? W jaki sposób człowiek może odnaleźć swego Boga? Czy otwarcie na Boga jest kolejnym otwarciem, obok otwarcia na świat i na drugiego?*”<sup>216</sup>. Satysfakcjonującej odpowiedzi na tak postawione pytania Tischner nie

---

<sup>213</sup> K.T. Wencel, *Hans Urs von Balthasar: Teologia chwały*, Wydawnictwo „M”, Kraków 2001, s. 157–158.

<sup>214</sup> M. Heller, *Dyskusji z Tischnerem ciąg dalszy*, [w:] *Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, red. W. Zuziak, Wyd. Znak – Wyd. PAT, Kraków 2001, s. 71.

<sup>215</sup> M. Bielawski, *Teologiczne manowce Tischnera*, „Znak”, 2001, z. 3, s. 10.

<sup>216</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 22.

odnajduje jednak w refleksji filozoficznej w obrębie systemu, który jest dla niego nazbyt związany z kategorią sceny. „Dla filozofii tomistycznej Bóg daje o sobie znać przede wszystkim poprzez scenę”<sup>217</sup>. Zważywszy na fakt, że refleksja Tischnera w głównej mierze poświęcona jest analizie relacji międzyludzkich i sytuacji człowieka, który staje wobec Innego, jego potrzeb, roszczeń, oczekiwań, **scena**, a więc świat, jest przedmiotem namysłu Tischnera tylko w wąskim aspekcie – jako miejsce, na którym rozgrywa się dramat człowieka, miejsce spotkań, rozstań, śmierci. Perspektywa badawcza Tischnera biegnie więc w stronę otwarcia dialogicznego, otwarcia na innego człowieka. Otwarcie intencjonalne- na scenę, nie budzi zainteresowania Tischnera, co zresztą wytykali mu filozoficzni adwersarze jako pewną słabość jego koncepcji.

Michał Heller sygnalizował jako mankament koncepcji Tischnera brak umocowania jej w tematyce sceny, postrzeganej nie tylko w kategorii ziemi-sceny, ale w szerszej, jak można domyślać się perspektywie – Wszechświata jako sceny. Heller zauważa, że „Tischner chętnie wprowadzał rozróżnienie sceny i dramatu (lub filozofii sceny i filozofii dramatu). *Dramat rozgrywa się na scenie, ale scena nie bierze w nim bezpośredniego udziału. Scenę tworzą nauki przyrodnicze, ale nie uczestniczą one w dramacie. Jest to rola filozofii specjalnego typu. W pismach Tischnera trudno znaleźć choćby jedną stronę, która byłaby poświęcona wprost filozoficznej refleksji nad naukami przyrodniczymi. Odnosi się wrażenie, że unikał tego tematu. Filozofia sceny pojawia się u Tischnera ubocznie, gdy zastanawia się on nad stosunkiem rozumu do wiary*”<sup>218</sup>.

Tischner uważał jednak, co podkreśla Dobrosław Kot, że „świat relacji intencjonalnych jest dla filozofii dramatu mało interesujący gdyż z natury tych relacji wynika, że jest on ,niedramatyczny’). Taka perspektywa ustawia miejsce sceny w dalszych badaniach Tischnera”<sup>219</sup>. **Transponując pojęcia z nomenklatury teatralnej ukazuje Tischner nowe horyzonty znaczeń.** Scena nie jest już tylko miejscem gry w konwencji przedstawienia, które można powtórzyć dowolną ilość razy lub przerwać w sytuacji zagrażającego niebezpieczeństwa. „*Jesteśmy na świecie jak na scenie. Nasz stosunek do sceny może się w ciągu trwania dramatu zmieniać i może być różny w zależności od rodzaju przedmiotów wypełniających scenę. [...] Scena jest tym, co w jakimś punkcie jest przeciwne człowiekowi. Właśnie dlatego człowiek musi ją sobie **oswajać**. Człowiek – istota dramatyczna – ‘oswaja’ sobie scenę, wychodząc od przeciwieństwa, które wyraża opozycja podmiot-przedmiot*”<sup>220</sup>. Proces osvajania sceny może przyjmować różnoraki kształt. Od zadomowienia się w taki sposób- jak powie Tischner, „*aby czuć się sobą u siebie*”, aż po zawładnięcie i swoisty ekspansjonizm, który w nieunikniony sposób powoduje wejście w konflikt z drugim człowiekiem, zaburzając dialogiczny charakter relacji. Tischner konfrontuje własną myśl, z refleksją Martina Heideggera i Edmunda Husserla. „*Heidegger włącza Husserlowską teorię genezy sensu przedmiotowego w ogólną teorię dziejów prawdy bycia. Przewycięża on przeciwieństwo podmiotu i przedmiotu, pokazując, że jest ono pochodne od pojęcia egzystencji i dziejów bycia. [...] Wszelki sens przedmiotu jest ostatecznie wyznaczony przez*

---

<sup>217</sup> Tamże.

<sup>218</sup> M. Heller, *Dyskusji z Tischnerem ciąg dalszy*, dz. cyt., s. 72–73.

<sup>219</sup> D. Kot, *Tischnerowska filozofia sceny*, „Colloquia Communia”, 1-2 (78-79)2005, s. 125.

<sup>220</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 13.

wydarzenie sensu bycia”<sup>221</sup>. Oznacza to, że w życiu człowieka, będącego istotą dramatyczną, rozdartą zarówno w otwarciu intencjonalnym – na scenę, jak i w otwarciu dialogicznym – na drugiego człowieka, może pojawić się element dysharmonii, który powinien być eliminowany. „Człowiek, jako istota dramatyczna w swej relacji do sceny dąży więc do przezwyciężenia przeciwieństwa w stronę jakiejś harmonii i jedności ze sceną. Dążenie do jedności jest warunkowane każdorazowo dziejowym wydarzeniem sensu, respective prawdy bycia”<sup>222</sup>.

Swoistą prolegomeną filozofii dramatu staje się dla Tischnera wybór perspektywy badawczej; otwarcie intencjonalne staje warunkiem i możliwością otwarcia dialogicznego.

Podobnie jak Tischner, w obrębie uprawianej przez siebie antropologii filozoficznej, definiowanej za pomocą formuły filozofii dramatu, również Balthasar, wykorzystując instrumentarium dramatyczne, podejmuje próbę transpozycji głównych tematów teologicznych. Teologia i filozofia, w osobach Balthasara i Tischnera, zyskują zupełnie nowe oblicze. Pojęcie „roli”, które obecne jest w naukach społecznych i w psychologii, dzięki Tischnerowi i Balthasarowi staje się punktem wyjścia analiz w zakresie filozofii czy teologii w kwestii pytania o tożsamość osoby ludzkiej, w kontekście wolności. Wencel, analizując *Theodramatik* Balthasara dochodzi do wniosku, że „rzeczywistość ludzkiej wolności ukazuje Balthasar w perspektywie roszczeń współczesnego człowieka, wyrosłych na gruncie postkartezjańskiego subiektywizmu, dążących do pozyskania całkowitej podmiotowej autonomii człowieka, posuniętej aż do zajęcia miejsca Absolutu. Pierwotne zetknięcie się Bożej i ludzkiej wolności nie może być zatem czym innym jak konfrontacją, zderzeniem, ukazującym samo centrum dramatycznej sytuacji egzystencji człowieka”<sup>223</sup>. Nie sposób nie dostrzec paralelnych motywów, przewijających się w twórczości Tischnera i Balthasara, wskazujących niewątpliwie na podobną wrażliwość intelektualną oraz podobne intuicje w zakresie filozoficzno-teologicznych analiz, które daleko wykraczają poza obręb stricte tylko dydaktycznej formy przekazu, nawiązując głęboki dialog zarówno z szeroko pojętą kulturą, sztuką, jak również i literaturą piękną, otwierając niedostępne, według wielu autorów, przestrzenie filozoficzno-teologicznego dyskursu dla szerszego audytorium.

Jak stwierdza komentator myśli szwajcarskiego teologa: „Balthasar buduje swą teologiczną dramatykę rozumianą jako wzajemne relacyjne otwarcie lub też zamknięcie się dwóch wolnych podmiotów (*Mit-, Gegeneinander*), Boga i człowieka, wobec siebie. W ten sposób, z użyciem formalnych założeń sztuki dramatycznej, Balthasar buduje dynamiczną strukturę teologii, w której całość rzeczywistości Objawienia postrzegana jest w kontekście spotkania absolutnej i ograniczonej wolności”<sup>224</sup>. Balthasar w kontekście refleksji teologicznej, podobnie jak Tischner w analizach antropologicznych swej filozofii, sięgają po kategorie dramatyczne w celu eksplikacji treści eksplorowanych przez siebie dyscyplin naukowych.

---

<sup>221</sup> Tamże, s. 13–14.

<sup>222</sup> Tamże, s. 14.

<sup>223</sup> D. Kot, *Tischnerowska filozofia sceny*, dz. cyt., s. 158.

<sup>224</sup> Tamże, s. 157.

W nurt rozważań antropologicznych, nawiązujących do nomenklatury teatralnej, dramatycznej, włącza się również, obok Tischnera czy Balthasara, czeski filozof i teolog, ks. Tomas Halik. W swojej pracy *Teatr dla aniołów Życie jako religijny eksperyment*, podejmuje rozważania o naturze świata w kategoriach wypracowanych na bazie pojęć z zakresu teatrologii. Halik zwraca uwagę na **genezę teatru**. „*Nie zapominajmy, że teatr narodził się z religijnego rytuału, misteriów, że przesłaniem przedstawień sakralnych była mistagogia, proces wtajemniczania, łącznie z katharsis (oczyszczeniem) i terapią. Każdy prawdziwy teatr, każda prawdziwa sztuka nie jest jedynie ‘rozrywką, sposobem spędzania wolnego czasu’ ani ‘widowiskiem dla oczu’, ale zawiera w sobie coś z owego pierwotnego **w g l ą d u w tajemnicę życia**, z owej nauki, której nie da się przekazać wyłącznie za pomocą książek i wykładów akademickich*”<sup>225</sup>. Idea wglądu w tajemnicę życia, koresponduje z Tischnerowską filozofią dramatu, będącą próbą odczytania fenomenu człowieka świetle kategorii funkcjonujących w obrębie dramatycznego instrumentarium oraz posiłkując się myśleniem „z głębi metafory”.

Halik, podobnie jak Tischner czy Balthasar, podkreśla wagę wydarzeń, które stają się dla człowieka przestrzenią, będącą osnową jego życia, wpisującą się w kontekst doświadczeń często dramatycznych. Stąd instrumentarium dramatyczne wydaje się o wiele bardziej pojemne, aby wyrazić prawdę o człowieku, jego trudnych, niezrozumiałych często decyzjach i dramatycznych zarówno wyborach jak i tych wyborów konsekwencjach, niż tradycyjna metoda systematycznego wyводу. „*Wejść w wydarzenie znaczy wejść na scenę, wejść w dramat*”<sup>226</sup>. Tischner, podobnie jak Halik, umiejscawiając **wydarzenie w scenerii świata** określa wydarzenia spotkań i rozstań mianem doświadczeń źródłowych. One przynoszą prawdę o człowieku, nierzadko dramatyczną, gdy **zamiast twarzy** człowieka staje przed nami **maska** lub **zasłona**. Przywdziewaną maskę odróżnia Tischner od twarzy i zasłony. „*Zasłona jedynie skrywa, maska kłamie*”<sup>227</sup>. Abstrahując od rodzajów maskowania, które przyjmuje w swej egzystencji człowiek, a które mogą przyjmować różny kształt, bądź to autoironii czy cierpiętnictwa, zwraca uwagę Tischner na źródło powodujące przywdziewanie maski, a którym jest lęk. „*Maska to wygląd człowieka przez okno kryjówki*”<sup>228</sup> – powie Tischner, w nawiązaniu do myśli wybitnego psychiatry Antoniego Kępińskiego<sup>229</sup>.

Poszukując odpowiedzi na pytanie o prawdę o człowieku przywdziewającym maskę, posiłkuje się Tischner refleksją Gillesa Deleuze’a i jego koncepcji „*podmiotu larwalnego maski*”<sup>230</sup>. „*Podmiot larwalny to synteza zdolności do samoupodlenia, przeczenia sobie, do przewrotności, egoizmu i do zdrady, to mroczna siedziba żądz budzących grozę. Przede wszystkim jest to jednak podmiot sztuki kłamstwa. Maską jest głównym dziełem tej sztuki – jej arcydziełem*”<sup>231</sup>. W nawiązaniu do myśli Deleuze’a, można w twórczości Tischnera dostrzec wątek mocnej krytyki przywdziewania maski w przestrzeni życia religijnego. Skoro maska

---

<sup>225</sup> T. Halik, *Teatr dla aniołów. Życie jako religijny eksperyment*, dz. cyt., s. 63–64.

<sup>226</sup> Tamże, s. 62.

<sup>227</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 76.

<sup>228</sup> Tamże, s. 80.

<sup>229</sup> Por. J. Maciuszek, *Obraz człowieka w dziele Kępińskiego*, Fundacja Na Rzecz Nauki Polskiej, Wyd. Leopoldinum, Wrocław 1996.

<sup>230</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 80.

<sup>231</sup> Tamże.

jest arcydziełem *sztuki upodlenia*, zaprzeczenia samemu sobie, *siedzibą żądź budzących grozę*, to czy można by pokusić się o próbę aplikowania takiej diagnozy do nagannych postaw, prezentowanych przez niektórych przedstawicieli społeczności religijnych, przywdziewających maski religijnych guru, autorytetów, społeczników i zaangażowanych w przestrzeni publicznej, funkcjonujących z wyraźnie odczuwalnym społecznie, choć nigdy nie wyeksplikowanym werbalnie przesłaniem, zaprzeczającym temu, co próbuje ukazać maska? Wielokrotnie Tischner obnażał takie postawy ludzkie, które wpisują się w kontekst **nieczystej gry, gry na dwie partytury**, z których jedna posiada motywację głęboko ukrytą, bazującą na niskich pobudkach, a druga w prosty sposób daje się sfalsyfikować, w czytelnym kontekście pierwszej, czyniąc niepowetowane straty w sferze, w której poruszają się postaci, będące reprezentantami wymiaru religijnego. Wielokrotnie wypowiadał się Tischner krytycznie o zaangażowaniu politycznym przedstawicieli społeczności religijnej, które pozornie tylko, w sferze werbalnej, próbowało umocować religijny dyskurs, jako jedynie prawomocny, w ramach szerszego, niż tylko religijny, wymiaru społecznego. Możemy tylko wnioskować, że w obecnej sytuacji ogromnego kryzysu zaufania do Kościoła, którego Tischner był przecież reprezentantem, a równocześnie w tych przestrzeniach, w których dostrzegał przywdziewanie różnorodnych masek przez przedstawicieli Kościoła – surowym krytykiem, zająłby zdecydowane stanowisko w sprawie nadużyć seksualnych, które mocno nadszarpnęły dobre imię i nadszarpnęły wiarygodność społeczności religijnej z której wyrastał, ukazując dramatyczny obraz niektórych przedstawicieli Kościoła jako ludzi w maskach. Aktualnym pozostaje pytanie, czy również dziś posłużyłby się Tischner określeniem, zaczerpniętym od Deluze’a, o „*podmiocie larwalnym maski*”, ze wszystkimi przynależnymi doń atrybutami, w odniesieniu do tych, którzy chroniąc siebie za pomocą różnych masek, przyczynili się do zdyskredytowania projektu religijnego, który mieli w sposób godny reprezentować, a nie w dramatycznych okolicznościach niszczyć? Odpowiedź na powyższe pytanie wydaje się wpisywać w kolejny wątek dramatycznego wymiaru istnienia człowieka i relacji, zawiązywanych przezeń na płaszczyźnie religijnej, chociaż niewyartykułowany wprost przez Autora Filozofii dramatu, to jednak niezwykle klarowny i czytelny, w lekturze pomiędzy wierszami, twórczości Tischnera, który wielokrotnie przestrzegał przed niebezpieczeństwem sytuacji, zauważonej już przez Cypriana Norwida, gdy „*wyobraźnia schorowana religii postać weźmie na się*”<sup>232</sup>.

Kolejnym wątkiem, niezwykle interesującym w zakresie omawianej przez nas problematyki, pozostaje wykorzystanie instrumentarium dramatycznego, dla wyrażenia fundamentalnych prawd chrześcijańskich, takich jak odmiennność i jedność Boga i Jezusa, Ojca i Syna. Teologia wczesnego Kościoła dokonała wyboru **terminologii teatralnej**, za pomocą której próbowała objaśniać fundamentalne fenomeny wiary. Tischner zauważa, że „*w tradycji teologicznej istnieje pewna zasada, określająca sens owej wewnątrzboskiej inności [...] w Bogu nieskończona inność łączy się z nieskończonym podobieństwem Osób*”<sup>233</sup>.

Tomasz Halik podkreśla zastosowanie pojęcia – „**taka sama natura**” – w odniesieniu do dwóch postaci: Boga-Ojca i Syna-Jezusa, za pomocą określenia **Osoba (Persona)**. „*A w jednej ‘osobie’ Syna łączy się z kolei dwie ‘natury’, boska i ludzka, jako ‘nie zmieszane’, a*

---

<sup>232</sup> J. Tischner, *W krainie schorowanej wyobraźni*, dz. cyt., s.5.

<sup>233</sup> J. Tischner, *Ksiądz na manowcach*, dz. cyt., s. 87.

zarazem 'nierozdzielne'<sup>234</sup>. **Genealogia kluczowych dogmatów świata chrześcijańskiego, jak widać, wskazuje wyraźnie na teatralne instrumentarium**, które zostało zastosowane do definicji kluczowych zagadnień religijnego przekazu.

Halik, korespondując z myślą Tischnera, przywołuje poglądy ewangelickiej teolog, Dorothee Sölle która inspirująco i prowokacyjnie zarazem przedstawiła **teorię „rol”**, w kontekście „teologii śmierci Boga”<sup>235</sup>. O ile Nietzscheańska kategoria „śmierci Boga”, pojawiająca się w twórczości Heideggera i Sartrea, zainspirowała plejadę dwudziestowiecznych teologów, którzy slogan „śmierć Boga” zaczęli odczytywać w kategoriach 'katharsis' wiary, co wiązało się z porzuceniem klasycznej myśli metafizycznej, na rzecz ponownego odczytania i uchwycenia tego, co specyficznie chrześcijańskie, w kontekście sytuacji kryzysu człowieka zachodniego, o tyle Halik podkreśla, że „*dla Dorothee Sölle 'śmierć Boga' jest przede wszystkim wydarzeniem historycznym, dokonującym się w ostatnich dwóch wiekach duchowej historii Europy: polega ono na utracie bezpośredniej wiedzy o Bożej obecności. Myśl ludzka usamodzielniała się, nie musi już nawiązywać do wcześniejszego teistycznego obrazu świata. Wszystkie dotychczasowe formy religii chrześcijańskiej zakładały bezpośrednią więź z Bogiem; uległy zachwianiu, kiedy Bóg przestał być moralną, naukowo-przyrodniczą i polityczną hipotezą. Taki Bóg w stechniczowanym, rozpedzonym świecie utracił swoje miejsce, stał się bezrobotny, ponieważ poczynając od oświecenia, świat odbierał Mu i sam przejmował jedną kompetencję po drugiej*”<sup>236</sup>. Sölle, w opinii Halika, podobnie jak Tischner, dokonuje zakwestionowania obrazu naiwnego teizmu, posługującego się mechanistycznym obrazowaniem rzeczywistości Boga i świata. W opinii Halika, proces ten uruchomił sposób rozumienia religii i relacji człowiek–Bóg w kategoriach sfery prywatnej niektórych tylko osób i ich doświadczeń tylko osobistych. Halik zauważa, że wcześniej przyjmowany obraz Boga jako władcy absolutnego jest nie do przyjęcia i staje się niewiarygodny, zwłaszcza po doświadczeniach dwudziestowiecznych obozów koncentracyjnych. Przytacza on pogląd Sölle, która zarzuca kreowanie niedojrzałego obrazu Boga zwolennikom tezy o Jego odpowiedzialności za cierpienia niewinnych ofiar. Obraz Boga, kreowany na wzór wszechmocnego władcy, który miałby podejmować działania w miejsce człowieka i w ten sposób zdejmować odpowiedzialność za czyny ludzkie wydaje się zabiegiem nieuprawnionym. „*Jakkolwiek Sölle sama przyjmuje nowożytny postoświeceniowy świat i upadek tradycyjnej religijności jako nieodwracalną rzeczywistość, nad którą nie należy lamentować, to jednak nie patrzy na ową sytuację duchową z naiwnym postępowym optymizmem ludzi oświecenia i ma świadomość jego ambiwalentnego charakteru*”<sup>237</sup>. Ambiwalencję wzmaga fakt dostrzegania wielu ludzi, w których budzi się pragnienie i tęsknota za Bogiem. W świecie, który przyjmuje na siebie kształt rzeczywistości postteistycznej to pragnienie i tęsknota ujawnia się, w opinii Halika, „*jako wołanie o Boga, który się nie pojawia*”<sup>238</sup>. Obecność Boga jest odkrywana przez współczesnego człowieka w nowy sposób, w swoistej tęsknocie za sferą sacrum. Tischner uszczegóławiając powie o sferze sanctum, które to wołanie nie ma w sobie nic z nostalgii za obrazem naiwnej

<sup>234</sup>T. Halik, *Teatr dla aniołów. Życie jako religijny eksperyment*, dz. cyt., s. 66.

<sup>235</sup> Por. D. Sölle, *Stellvertretung*, Kreuz-Verlag, Stuttgart – Berlin 1965.

<sup>236</sup> T. Halik, *Teatr dla aniołów. Życie jako religijny eksperyment*, dz. cyt., s. 67.

<sup>237</sup> Tamże, s. 68.

<sup>238</sup> Tamże.

bezpośredniości relacji człowiek–Bóg. Co więcej, Sölle, w opinii Halika, zauważa, że „wołanie o powrót naiwnej bezpośredniości i związanego z nim obrazu Boga należy odrzucić jako pokusę”<sup>239</sup>. Nieobecność Boga może zostać przyjęta w dwojaki sposób: jako zgoda na Jego śmierć, odnotowanie tej straty, pogodzenie się z nią i znalezienie substytutu, który mógłby **grać rolę zastępczą** w miejsce Boga lub też „możemy przyjąć Jego [Boga – J.J.] nieobecność jako inny, ‘nowy sposób Jego bycia dla nas’ ”<sup>240</sup>. Według Halika „rola Boga” w żadnej z powyższych alternatyw nie pozostaje **rolą nieobsadzoną**. W opinii Halika, współczesne społeczeństwa z chęcią sięgają w sfery, które dotychczas zarezerwowane były jako pole prerogatyw Boga. Egzemplifikacją takiego poglądu pozostaje tytuł i wymowa głośnej pracy Yuvala Noaha Harariego, *Homo Deus Krótka historia jutra*, która jest próbą **obsadzenia pustego fotela** po Bogu, który stał się zbędną hipotezą w dyskursie, wyznaczanym obecnie poprzez wiodące idee postępu, eksperymentów biotechnologicznych, uwzględniających dowolną, w zakresie utylitarystycznym modyfikację świata i sfery hominum. Harari, również zapożyczając terminologię teatralną wyraża swoiste credo: „*Nie jesteśmy aktorami grającymi w żadnym nadzwyczajnym dramacie. Życie nie ma scenariusza, dramaturga, reżysera, producenta – i nie ma sensu. Wedle naszej najlepszej wiedzy naukowej wszechświat jest ślepy i bezcelowym procesem, hałaśliwym i wściekłym, ale nic nie oznaczającym. [...] Rzeczy po prostu się dzieją, jedna po drugiej. Nowożytny świat nie wierzy w cel, tylko w przyczynę*”<sup>241</sup>.

Czy jednak taka próba ukazania **reżyserii spektaklu świata** potrafi zmierzyć się z fundamentalnymi pytaniami człowieka, które najpełniej wyrażają się w pojęciu dramat? Zarówno Tischner jak i Halik mogą mieć słuszne obawy o to, że kluczowe pytania mogą zostać w dyskursie pominięte i zlekceważone. Halik podkreśla, że „*nowoczesne społeczeństwo w wielu wypadkach z powodzeniem stara się realizować to, czego wcześniej żądano od Boga. A jednak pod pewnym względem zawodzi: nie znajdując odpowiedzi na pytania o sens i prawdę życia oraz o tożsamość osoby ludzkiej, wahamy się między poczuciem absurdu a tęsknotą za pełnią sensu*”<sup>242</sup>. Halik nawiązując do poglądów Nietzschego przytacza jego opinię, że śmierć Boga nie stanowi ostatniego zdania w wywodzie, albowiem **Bóg musi być reprezentowany**<sup>243</sup>. Nie tylko dla Sölle kategoria **reprezentacji staje się kluczowym pojęciem** w refleksji teologicznej. Bóg, który wycofuje się z rzeczywistości świata doświadczalnego, otwiera przestrzeń do reprezentacji. Stanowisko, które eksplikuje Halik wydaje się nawiązywać do kabalistycznej tradycji, obecnej w myśli żydowskiej, którą eksplorują Gershom Scholem i Hans Jonas. Jonas, odwołując się do Scholema, popularyzatora nurtu kabalistycznego, przywołuje główne pojęcie z zakresu kosmogonii, kabały Lurii, **ideę ciccum**. „*Ciccum oznacza skurczenie się, cofnięcie, ograniczenie samego siebie [Boga]. By użyć światu miejsca, En-Sof początku, Nieskończony, musiał się w sobie skurczyć i tym sposobem pozwolić na zewnątrz siebie powstać pustce, nicości, w której i z*

---

<sup>239</sup> Tamże, s. 69.

<sup>240</sup> Tamże.

<sup>241</sup> Y. N. Harari, *Homo Deus. Krótka historia jutra*, przeł. M. Romanek, Wyd. Literackie, Kraków 2018, s.254-255.

<sup>242</sup> Tamże.

<sup>243</sup> Tamże.

której mógł stworzyć świat”<sup>244</sup>. W opinii Jana A. Kłoczowskiego, Jonas posuwa się dalej w swoich refleksjach, niż wykładnia kabalistycznego mitu. „Owo skurczenie się było totalne, bowiem Nieskończony wyzbył się siebie, całej swej mocy – i dzięki temu świat istnieje, ale Bóg nie ma już mu nic więcej do dania. To człowiek ‘korona stworzenia’, ma teraz dawać Bogu, niejako zasilać Go sobą”<sup>245</sup>. W myśli Tischnera widać wyraźny wpływ tej tradycji, zwłaszcza w konstrukcji agatologicznego etosu, w którym porusza się człowiek, jako podmiot rozgrywającego się pomiędzy ludźmi i wobec Boga, dramatu.

Teologia chrześcijańska w **osobie** Jezusa widzi reprezentanta Boga. **Paradoks roli**, jaką przyjmuje na siebie Jezus, jako reprezentant, polega według Halika na tym, że „ten człowiek Jezus reprezentuje równocześnie człowieka (przed Bogiem) i Boga (przed ludźmi). Dlatego Jezus przyjmuje, bierze na siebie ludzką słabość, ubóstwo i śmiertelność, która należy do roli człowieka, a jednocześnie ‘zachowuje boską naturę’, ponieważ wobec człowieka reprezentuje Boga. [...] ani ludzka rola Jezusa, ani [...] Jego boska rola nie są jedynie grane (w sensie udawania) lub tylko na jakiś czas ‘wypożyczone’; obie te role należą do Niego: rzeczywiście jest zarówno człowiekiem jak i Bogiem”<sup>246</sup>.

W religijnym dyskursie to nierozzerwalne połączenie zarówno pierwiastka boskiego jak i pierwiastka ludzkiego stanowi centrum chrześcijaństwa. Nic dziwnego, iż Tischner powie, że prawdziwe oblicze dramatu do dopiero dramat człowieka z Bogiem. Ten dramat można rozpatrywać analizując dwa pojęcia, które stały się również ważne dla Sölle, pojęcia, które należy rozróżnić – **reprezentant i zastępca**.

W świetle powyższych dystynkcji można dokonać oglądu jakości relacji w zakresie fenomenu, jakim jest religia. Uzasadnionym wydaje się postawienie pytania, czy nie istnieje pole napięcia pomiędzy sposobem ujmowania relacji, dokonujących się w sferze religijnej, które mogą być kształtowane w świetle tych dwu pojęć? Jeśli bowiem religia przyjmie na siebie kształt modelowany za pomocą **pojęcia reprezentacji**, samo już przyjęcie powyższych założeń implikuje wierność zasadom fundamentalnym i na czoło wysuwa **obecność Transcendencji**, którą człowiek w procesie głoszenia i realizacji zasad stara się **wyeksponować**, postawić na pierwszym miejscu, i w zrozumiałej, z racji struktury ontologicznej sytuacji niemożności ukazania fizycznej obecności Transcendencji, **godnie reprezentować**. Czy nie rodzi się pole napięcia w obrębie samej religii, które związane jest ze sposobem autodefinicji religii, w zakresie obu tych pojęć? Można bowiem dokonać takiej redefinicji pojęcia religii, które implikowałoby możliwość partycypacji w atrybutach Transcendencji na zasadzie Jej zastępowania. Człowiek z reprezentanta świata wartości, modelowanego na ewangelicznym przekazie, stałby się w świetle takiego klucza interpretacyjnego fenomenu religii jedynie bezwzględny egzekutorem, dowolnie interpretowanych przez siebie zasad, wypływających z tego samego, ewangelicznego źródła, jednakże ukazywanych nie według **klucza reprezentacji**, a w świetle **kategorii zastępowania**, która zakłada poważną możliwość zmiany akcentów, a nawet możliwość deformacji przesłania, które jest punktem wyjścia religii, w tym przypadku chrześcijaństwa. Czy ta

---

<sup>244</sup> H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz*, przeł. G. Sowinski, Wyd. Znak, Kraków 2003, s. 45.

<sup>245</sup> J.A. Kłoczowski, *Hans Jonas o Boskiej wszechmocy i niemocy Boga*, [w:] H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz*, dz. cyt., s. 11.

<sup>246</sup> Tamże, s. 70.



dychotomia może być poważnym zagrożeniem dla samej religii? Wydaje się, że Tischner dostrzega takie niebezpieczeństwo instrumentalizacji religii w świetle założeń, które zasadniczo odbiegają od źródeł religii. W rozumieniu tej kwestii istotne jest uchwycenie i sformułowanie przyjmowanej koncepcji Boga. Powyższe zagadnienie zostanie omówione jednak w dalszych partiach naszych analiz.

## Metodologia filozofii dramatu

Metoda filozofowania, którą przyjął Tischner, odznacza się oryginalnością i swoistym stylem, zapośredniczonym przez nurty filozoficzne, które wyznaczały jego sposób myślenia i artykułowania problemów. Aleksander Bobko, mówiąc o używanej przez Tischnera metodologii zauważa, że „*stosuje on przede wszystkim analizy hermeneutyczne i fenomenologiczne, znajdujemy u niego elementy historii idei, jednak jego rozważania nie są prowadzone wedle jakiegoś precyzyjnego schematu*”<sup>247</sup>. Bobko przywołuje samokrytyczną uwagę Tischnera, który zakładał ideał systematyczności, konstruując swoje rozważania w *Sporze o istnienie świata*, dostrzegł jednak u siebie pewien rys trudności metodologicznej w podejmowanych przez siebie analizach, którą zobrazował, w charakterystyczny dla siebie sposób, za pomocą metafory drzewa: „*Porównałbym to do rosnącego drzewa: wszystko zaczyna się od korzenia, potem przechodzi w pień, a od pnia zaczynają się gałęzie. Chciałem pokazać, jak z jednego pnia rozrastają się gałęzie. Dziś widzę, że obraz jest nieco zamazany: korzenie i pień znikają, a moja praca robi wrażenie, jakbym przeskakiwał z gałęzi na gałąź, które w dodatku wiszą w próżni*”<sup>248</sup>. Tischner stawia retoryczne pytanie o to, czy taki stan rzeczy, to jego, czyli autora tekstów, wina, czy wina czasu, w którym powstawały jego analizy, a może winą należałoby obarczyć metodę, która została przyjęta, jako sposób eksplikowania treści, czyli metodę fenomenologiczną i hermeneutyczną, skorelowaną z wybranymi elementami z zakresu historii idei? Czyżby ta niepewność naszego Autora, w zakresie metodologicznej poprawności była pomimo wszystko, wyrazem tęsknoty za uporządkowanym systemem logicznych ciągów, które charakteryzowały sposób filozofowania myślicieli, których twórczość dałaby się zamknąć i opisać za pomocą precyzyjnie skonstruowanego systemu? Pozytywnej odpowiedzi na tak postawione pytanie nie jest tym razem pewien piszący te słowa, wszak Tischner nie był nigdy myślicielem systemowym, którego myśl dałaby się zamknąć w ramach swoistej Summy filozoficznej, na kształt systematycznego wywodu np. św. Tomasza bo przecież Tischner zakwestionował taki sposób uprawiania filozofii. Najbardziej więc prawdopodobną odpowiedzią, którą sam Tischner sugeruje jest stwierdzenie, że „*może taka jest natura materii, która się zająłem? Może filozofia dramatu musi mieć dramatyczne oblicze?*”<sup>249</sup>. Idąc tym tropem, poddajemy się sugestiom naszego Autora, który zauważa, że niepewność w zakresie metodologicznym otwiera „*horyzont dalszych refleksji*” a próba podjęcia zagadnień antropologicznych wymusza wręcz porzucenie obszaru ontologii na rzecz agatologii.

---

<sup>247</sup> A. Bobko, *Myślenie wobec zła. Polityczny i religijny wymiar myślenia w filozofii Kanta i Tischnera*, Wyd. Instytut Myśli Józefa Tischnera – Uniwersytet Rzeszowski, Kraków – Rzeszów 2007, s. 220–221.

<sup>248</sup> J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 8.

<sup>249</sup> Tamże.

Gdyby ktoś pokusił się o próbę ekranizacji myśli Tischnera, zwłaszcza tej jej części, która wpisuje się w kontekst *Filozofii dramatu* i próbował przenieść głębię myśli w świat obrazu, w którym oprócz wypowiedzianych słów, liczą się gesty, mimika, sztuka gry aktorskiej ale, przede wszystkim fabuła, stanąby niewątpliwie przed podobnym co Tischner dylematem. Bo czyż udałoby się stworzyć frapującą fabułę z odrębnych analiz, których jedyną wspólną nicią łączącą byłyby osoba człowieka i świat jej wewnętrznych przeżyć, dylematów i zdarzeń, które można by opisać za pomocą określenia dramatyczny? Być może karkołomne byłoby to przedsięwzięcie, gdyby to miał być obraz fabularny, natomiast gdyby obraz ten miał ukazać się w kategorii dramatu psychologicznego, bazującego na choćby części tylko refleksji Tischnera, pomimo konieczności uwzględnienia kontekstu „przeskakiwania z gałęzi na gałąź” w zakresie tematów eksplikujących wymiar ludzkiego życia jako dramatu, mogłoby to być niezwykle oryginalne i przydatne przedsięwzięcie, podobnie jak prototyp, tego potencjalnego projektu, zamknięty w **literackiej fabule fenomenologicznych analiz**, na pierwszy rzut oka wymykający się ocenie spójnego projektu, w oczach niektórych oponentów Tischnera. A może taki projekt czeka jeszcze na swoją realizację? Filozofia, uprawiana przez Tischnera jest bowiem swoistym **zaproszeniem do dialogu**, dialogu, w którym rolę interlokutorów odgrywają zarówno autorzy, z których myślą Tischner wchodzi w twórczą rozmowę jak i adresaci refleksji Tischnera. Czasem jest to spór, innym razem wyeksponowanie jakiejś myśli, wręcz wydobywanie jednego zdania, które w dyskursie Tischnera nabiera zupełnie nowego znaczenia i otwiera pole treści dotychczas niezauważalnych i wcześniej niewyeksplikowanych. W odróżnieniu od myśli, która w uporządkowany sposób, wyłożona metodycznie, według zasad logiki i wynikania, da się ująć w formie czytelnego od pierwszego do ostatniego zdania wykładu, opatrzonego nierzadko serią pytań i odpowiedzi, Tischner zaprasza na swoistą eskapadę intelektualną, jak mówi tytuł jednej z jego beletrystycznych opowiadań, na *Wędrówki w krainę filozofów*<sup>250</sup>. Jest to podróż niezwykle frapująca i odkrywczą, chociaż nie wiąże się z zasadami klasycznej wierności odtwórczej w zakresie przekazu treści, którą można podać w bardziej zwięzły czy też rozbudowany sposób. Tischnerowskie analizy oscylują wokół założenia, że „trzeba wybrać z tego, o czym myśleć można, to, o czym myśleć trzeba. Ale to, o czym myśleć trzeba, nie przychodzi do nas z kart książki, lecz z twarzy zaniepokojonego swym losem człowieka”<sup>251</sup>. **Refleksja innych** staje się więc niejako **intelektualną trampoliną**, za pomocą której Tischner konstruuje własną myśl, która jest w najpełniejszej postaci nie tylko zaproszeniem do uprawiania filozofii, rozumianej jako dialog, ale jej ucieleśnieniem, w formie jaką proponuje, a którą jest **ruch myśli**, biegnących od innych autorów do Tischnera, zakładających **zmianę znaczeń i kontekstów**, jako nową przestrzeń rodzącą się myśli.

Uprawiana w taki sposób filozofia człowieka, jako filozofia dramatu, nie tylko wykorzystuje różne metody, przydatne w eksplikowaniu własnej myśli, ale sama staje się propozycją metody w uprawianiu współczesnej filozofii, w kontekście myśli chrześcijańskiej. Na takim stanowisku staje Stefan Szary, który zauważa, że „filozofia dramatu jest głęboką refleksją filozofa chrześcijańskiego i jako taka wpisuje się w dzieje filozofii jako współczesna myśl chrześcijańska. Termin ‘współczesna’ nie oznacza tutaj nowości prawdy, ale odnosi się

---

<sup>250</sup> J. Tischner, *Wędrówki w krainę filozofów*, Wyd. Znak, Kraków 2008.

<sup>251</sup> J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 13.

do metody i sposobu filozoficznego przekazu. Uczy, w jaki sposób prawdę o człowieku, zawartą także, a może nawet przede wszystkim w Ewangelii, ukazać za pomocą bogatego dorobku filozofii współczesnej, zwłaszcza fenomenologii, filozofii spotkania, filozofii dialogu i hermeneutyki”<sup>252</sup>. Szary podkreśla ogromną rolę spirali hermeneutycznej, swoistego „ruchu myśli”, który wprowadza czytelnika tekstów Tischnera w rzeczywistość dialogu i ten dialog inspiruje.

Ks. Tischner nawiązuje do myśli Hansa-Georga Gadamera, eksponującego *Koło jako strukturę rozumienia*. W opinii Gadamera reguła hermeneutyczna zakłada, że warunkiem rozumienia całości jest część, poszczególne elementy, natomiast warunkiem rozumienia części jest całość. Według Gadamera hermeneutyka nowożytna przejęła tę zasadę ze sztuki przemawiania i ulokowała w kategoriach rozumienia. „W obu tych dziedzinach między całością i częścią zachodzi kolista relacja. Antycypacja sensu całości dzięki temu przeobraża się w jasne zrozumienie, że części, które dookreślają się w świetle całości, ze swej strony także dookreślają całość”<sup>253</sup>. Zadania hermeneutyki upatruje Gadamer w odkrywaniu sensu w rozumieniu, które może być kategorią wspólną. Gadamer poddaje krytyce pogląd Schleiermachera, w opinii którego w hermeneutycznym kole całości i części można wyróżnić stronę subiektywną i obiektywną. Obiektywną, według Schleiermachera, stanowi sam tekst, poczynając od poszczególnych zdań, umiejscowionych w konkretnym tekście, ten zaś w całości dzieła, które z kolei przynależy do właściwego gatunku literackiego. Subiektywny wymiar jest postrzegany przez Schleiermachera jako „manifestacja twórczego momentu, [który] wchodzi w skład całości życia psychicznego jego autora. W każdym przypadku rozumienie dobiec końca może dopiero z chwilą objęcia sobą tej subiektywno-obiektywnej całości”<sup>254</sup>. Gadamer kwestionuje ten pogląd Schleiermachera, podkreślając, że próba zrozumienia tekstu nie wiąże się z koniecznością wchodzenia w „psychiczną dyspozycję autora”, jeśli już, to najwyżej „w głoszonej w tekście pogląd”. Gadamer uzasadnia, że zarówno w rozmowie jak i w tekście napisanym obracamy się w świetle sensu, który staje się rozumiały sam przez się i nie ma żadnego powodu, aby wracać do sfery subiektywnej autora.<sup>255</sup>

Gadamer odwołuje się również do poglądów Martina Heideggera, w którego analizach egzystencji, struktura rozumienia przybiera kształt kolisty. „To koło rozumienia – pisze Heidegger – nie jest kręgiem, po którym porusza się dowolnego rodzaju poznanie, lecz stanowi wyraz egzystencjalnej prestruktury samego jestestwa. [...] Kryje się w nim pozytywna możliwość najbardziej źródłowego poznawania, która jednak tylko wtedy zostanie należycie uchwycona, gdy wykładnia zrozumie, że jej pierwszym, ciągłym i ostatecznym zadaniem pozostaje przeciwdziałanie podsuwaniu jej przez przypadkowe pomysły i pojęcia potoczne wstępnego zasobu, wstępnego oglądu i wstępnego pojęcia oraz utwierdzanie naukowego tematu przez opracowywanie ich na podstawie ‘rzeczy samych’”<sup>256</sup>. Taki klucz

---

<sup>252</sup> S. Szary, *Człowiek – podmiot dramatu*, dz. cyt., s. 117.

<sup>253</sup> H.-G. Gadamer, *Koło jako struktura rozumienia*, [w:] *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, wybór i przekł. G. Sowiński, Wyd. Naukowe PAT, Kraków 1993, s. 227.

<sup>254</sup> Cyt. za: H.-G. Gadamer, *Koło jako struktura rozumienia*, dz. cyt., s. 227.

<sup>255</sup> Tamże, s. 228.

<sup>256</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Wyd. PWN, Warszawa 2008, s. 196.

interpretacyjny tekstów filozoficznych, który zawarty jest w myśli Gadamera i Heideggera odnajdujemy w antropologicznych refleksjach ks. Tischnera.

Trudno nie dostrzec, że wyniki analiz Tischnera są zaproszeniem do twórczej lektury i uruchomienia własnych przemyśleń. Taka inspiracja otwiera drogę do kontynuowania filozofii dramatu i jak odnotowuje Szary „*jawi się jako zapoczątkowanie sposobu myślenia według Tischnerowskiej metody, polegającej na odkrywaniu sensu, to znaczy prawdy ‘o’ człowieku, ‘dla’ człowieka i ‘z’ człowiekiem w horyzoncie agatologii*”<sup>257</sup>. W opinii A. Bobko „*sięganie do klasyków myśli europejskiej, co krakowski filozof czyni bardzo chętnie i często, jest tylko szukaniem wypróbowanych narzędzi, przy pomocy których można skutecznie odpowiedzieć na biedę trapiącą człowieka. Natomiast uniwersalność filozoficznego myślenia daje o sobie znać niejako przy okazji, jest swoistym ‘naddatkiem’, który objawia się wtedy, gdy dotykamy źródłowych struktur troski towarzyszącej życiu konkretnego człowieka i próbujemy wskazać na jakieś środki zaradcze*”<sup>258</sup>.

Niezwykle istotnym zadaniem, jakie wydaje się stawiać przed swymi czytelnikami Tischner, jest próba ujęcia i opisu roli metafory, zarówno w filozoficznym dyskursie jak i w twórczości stricte religijnej. Tischner dostrzega, że metafora posiada unikalną funkcję, która polega na możliwości odsłaniania kluczowych kwestii dotyczących człowieka. „*Meta-fora, jak sama nazwa wskazuje, przenosi nas od czegoś poza to coś. Metaforyczność świata fenomenów w tym się przejawia, że wciąż każe nam myśleć o czystej świadomości, która go ukonstytuowała. Fenomen ‘daje do myślenia’. Fenomen staje się znakiem, symbolem, przejawem tego, co w świadomości jest radykalnie transcendentalne*”<sup>259</sup>. Metafora w opinii Tischnera, posiada szczególną predyspozycję, która pomaga odsłaniać fundamentalne kwestie dotyczące człowieka, stąd mówi on o roli metafory w dyskursie filozoficznym. Co ciekawe, zauważa Tischner, że „*jeżeli gdzieś w języku filozoficznym pojawia się metafora, symbol czy przenośnia, jeśli w dodatku metafora ta w syntetycznym skrócie zdaje się streszczać jakiś ważny fragment dyskursu filozoficznego- znaczy to, że **metaforyczne stało się samo myślenie***”<sup>260</sup>. Stąd posługując się określeniem samego Tischnera można śmiało powiedzieć, że jego sposób myślenia wyłania się z „**wnętrza metafory**”.

Filozofia dramatu obfituje w rozliczne metafory, które Tischner zaczerpnął zarówno z dyskursu filozoficznego, jak metafora złośliwego geniusza czy jaskini. Polem badawczych analiz, jest również dla Tischnera literatura piękna, jak również biblijna, z obrazami pasterza, pielgrzyma, czy też poezja, a nawet mitologia. Powracająca jak bumerang jest w refleksji Tischnera **metafora jaskini**, w której skazańcy oglądają na ścianie cienie rzeczywistości. „*Cały bezpośredni świat zjawisk, zdarzeń i rzeczy stwarza w nas ułudę rzetelnego świata*”<sup>261</sup> – powie Tischner. Ta ułuda sprawia, że człowiek spostrzega jedynie świat cieni i do nich się przywiązuje. Cała działalność człowieka, tworzenie sztuki i techniki jest ucieczką przed „*bólem radykalnej niepewności*”<sup>262</sup>. Tischner upatruje rolę metaforyki w filozofii, jako tej,

---

<sup>257</sup> S. Szary, *Człowiek – podmiot dramatu*, dz. cyt., s. 117–118.

<sup>258</sup> A. Bobko, *Myślenie wobec zła*, dz. cyt., s. 220.

<sup>259</sup> J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1993, s. 498.

<sup>260</sup> Tamże, s. 490.

<sup>261</sup> Tamże, s. 493.

<sup>262</sup> Tamże.

która ma **wydobyć ten ból fundamentalny**, pokazać miejsce w którym *rodzi się* myślenie. Stawiając pytanie o **podmiot myślenia**, który *rodzi się* z tej właśnie operacji – myślenia, Tischner próbuje dochodzić do niego drogą eliminacji tego, z kim myślące Ja nie chce się identyfikować. „*Wiadomo w każdym razie, kim [myślące Ja – J.J.] nie chce być i kim naprawdę nie jest – Ja codziennej naiwności, które nie pyta, lecz po prostu tylko żyje. Nie jest również Ja poetyzującym. Wprawdzie Ja poetyzujące też rodzi się z jakiejś tragedii, ale zbyt wcześnie i zbyt pośpiesznie rozwiązuje ono problem tragedii. Odkrywając w świecie piękno, odkrywając piękno w tym co tragiczne, jakoś usprawiedliwia tragiczność. Nie jest wreszcie podmiotem praxis, czy to etycznej, czy technicznej*”<sup>263</sup>. Tischner poddaje krytyce przedwczesność działania tego podmiotu, który próbuje dokonywać zmiany świata wpierw, nim ten został przez niego rozpoznany. I chociaż Ja myślące nie ustawia się w kontrze do poezji, czy też etycznej lub technicznej praxis, to jednak powodem radykalnej krytyki jest swoisty rodzaj katarakty na sytuację radykalnej niepewności. „*Ja myślące jest podmiotem, który w Platońskiej jaskini pragnie do końca wyzyskać wydarzenie światła*”<sup>264</sup>. Widać więc bardzo wyraźnie, że **zastosowanie metaforyki** w filozoficznym dyskursie traktuje Tischner **jako zabieg ujawniający**, pozwalający *wyzyskać wydarzenie światła*, nie zaś jako zabieg czysto semantyczny, dający się wytłumaczyć jedynie przyjęciem rodzaju estetyki epistemologicznej.

Język filozofii Tischnera, w opinii Igora Strapko obfituje w rozliczne metafory, ale również kolokwializmy, które nierzadko możemy spotkać w jego analizach filozoficznych. W sposób zasadniczy sytuuje to myśl naszego Autora w gronie myślicieli, którzy podobnie jak on, odchodzą od precyzyjnego języka, charakterystycznego dla nauk fizykalnych i porzucają pozytywistyczny aparat pojęciowy. Taki zabieg pozwala posłużyć się terminami i pojęciami, które dotychczas obecne były w twórczości literackiej i kojarzone były bardziej z formą wyrazu artystycznego, niż ze sposobem i metodyką formułowania koncepcji filozoficznych. Nie sposób nie zauważyć, formalnych chociażby podobieństw, pomiędzy pracami Tischnera, a myślą Franza Rosenzweiga, Martina Bubera czy Emmanuela Lévinasa. Filozofowie ci porzucają aparat pojęciowy, który wydaje się być mało pojemnym, aby wyrazić głębię subtelnych analiz. Tischner, świadomy głosów krytycznych, które próbowały zdyskredytować taką postać refleksji filozoficznej, nie tylko usprawiedliwia zasadność takiego sposobu uprawiania filozofii, ale wręcz dokonuje **uprawomocnienia języka metaforycznego**, jako narzędzia pracy filozofa. Mówi wprost: „*Metaforyzacja należy do natury myślenia*”<sup>265</sup>. W opinii I. Strapko Tischner nie tyle stara się „*ufundować metaforę jako adekwatne narzędzie filozoficznego poznania, ile buduje na niej dowód możliwości transcendencji bytu naturalnego*”<sup>266</sup>. To uprawomocnienie języka metaforycznego znajduje swój wyraz w opinii Tischnera, że: „*Skoro możliwa jest metafora filozoficzna, to możliwy jest zupełnie inny świat, niż ten w którym żyjemy dziś*”<sup>267</sup>.

---

<sup>263</sup> Tamże.

<sup>264</sup> Tamże.

<sup>265</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 300.

<sup>266</sup> I. Strapko, *Apologia nadziei w filozofii i pedagogice Józefa Tischnera*, Wyd. Nomos, Kraków 2004, s. 18.

<sup>267</sup> J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 476.

Czy oznacza to, że Tischner nie dostrzegał niebezpieczeństwa, które ze sobą nieść może nadmierne stosowanie metaforyki w dyskursie filozoficznym? Wydaje się, że widział takie zagrożenie. Pokazał to na przykładzie analizy, obecnej w dyskursie teologicznym, za pomocą pojęcia **rodzenia**, które Św. Augustyn aplikował do opisu wewnętrznych relacji, zachodzących wewnątrz Trójcy Św. „*Bóg-Ojciec zrodził Syna. Pojęcie rodzenia staje się metaforą-symboliem, służącym do opisanie sfery poza granicami możliwego doświadczenia. Cóż dzieje się wtedy z tym pojęciem? Jakiej przemianie podlega? Rodzenie to przede wszystkim wydarzenie życia ludzkiego. Wiąże się ono z doświadczeniem bólu i zarazem doświadczeniem szczęścia. Teologia chrześcijańska wzdrygała się przed perspektywą uznania w Bogu cierpienia, bólu. Aby Bóg mógł cierpieć, musiał przyjąć naturę człowieka. Jeśli w Bogu dokonuje się rodzenie, to bezboleśnie, w pełni szczęścia. Bóg jest najwyższym Bytem poznającym. Jeśli tak, to w Nim rodzenie jest właśnie poznaniem, a poznanie rodzeniem*”<sup>268</sup>. Tischner na przykładzie analiz św. Augustyna i jego teologicznej koncepcji, ukazującej relację Syna Bożego z Bogiem, która pozwala pojmować Syna Bożego jako Słowo, które jest zrodzone w wyniku poznawczego myślenia Boga-Ojca, pokazuje że pojęcie **rodzenia** musi zostać poddane reinterpretacji. „*Aby zastosować pojęcie rodzenia do tego, co się dzieje w Bogu, trzeba pojęcie to poddać szczególnej idealizacji. Pojęcie nie może już opisywać faktu, lecz wartość. **Rodzić to realizować wartość.** Jaką wartość? Wartość prawdy-prawdy, która jest Synem. **Aksjologia witalna zostaje pochłonięta przez aksjologię gnostyczną***”<sup>269</sup>.

Tischner ukazuje dzieje pojęcia *rodzenia*, które funkcjonując w obszarze teologicznego dyskursu, jak obrazowo powie – „*schodzi z powrotem z nieba na ziemię*”<sup>270</sup> i używane jest w nadal w analizach antropologicznych, jako metafora, służąca do opisu poznania w przypadku człowieka. Niepokój Tischnera wzbudza fakt, że w opisach poznania anihilowany jest temat cierpienia. Tischner podkreśla, że „*apercepcja transcendentna Kanta – owoc radykalnego krytycyzmu – ani nie cierpi, ani nie doznaje szczęścia. Podobnie Ja transcendentalne E. Husserla, które – przynajmniej według niektórych tekstów – jest ‘bezsronnym obserwatorem’ dramatów świata. Cierpienie staje się jedynie tematem myślenia, ale nigdy immanentną mu treścią*”<sup>271</sup>. W tym kontekście Tischner przywołuje odmienne stanowisko Hegla, który twierdzi, że jedynym cierpieniem, które godne byłoby Boga, jest cierpienie miłości. Odmienne też u Hegla wygląda relacja cierpienie-poznanie. Ideę tego związku pojęć zawdzięcza Tischner lekturze Hegla.<sup>272</sup>

Reasumując, Tischner stwierdza, że metafory, które wracają do obiegu w myśli, w analizach antropologicznych po „*odegraniu swych ról*” – w zakresie teologicznych rozważań, mogą oznaczać coś zgoła innego niż wcześniej. „*Metafory stają się kapryśne, opisują świat wybiórczo, niekiedy myślą człowieka z Bogiem. Sprawiają, że człowiek zapomina o tym, czego jego myśl nie zobaczyła w niebie.[...] Metafora uczuła, ale i znieczuła. Można zrozumieć, dlaczego niektórzy wolą jednoznaczność i dlatego proszą o olów do skrzydeł*”<sup>273</sup>. Nie dziwi

---

<sup>268</sup> Tamże, s. 500.

<sup>269</sup> Tamże, s. 501.

<sup>270</sup> Tamże.

<sup>271</sup> Tamże, s. 502.

<sup>272</sup> Por. Tamże, s. 502, przypis 3.

<sup>273</sup> Tamże.

więc, że w takim kontekście wysnuje Tischner wniosek, że „*radikalna metaforyzacja świata widzialnego oznacza odebranie światu rangi absolutnie istniejącego świata*”<sup>274</sup>.

Pomimo, iż filozofia dramatu, ukazująca nowy antropologiczny projekt, nie stanowi zwartego systemu, to jednak metodologicznie jest dyskursem zharmonizowanym i uporządkowanym według reguł wyznaczonych przez agatologię. Teoria wartości, a zwłaszcza teoria ludzkiego „rozumienia się” na wartościach, ludzkiego doświadczania ich oraz „bycia według nich” jest poprzedzona i zapośredniczona teorią dobra. Dopiero w horyzoncie dobra, jako bliższego ludzkim nadziejom, ale także zła, jako bliższego ludzkim doświadczeniom, człowiek – podmiot dramatu – egzystuje pośród wartości, a jego życie przebiega jako „myślenie według wartości”<sup>275</sup>.

Uwzględniając uwarunkowania antropologiczne, które nie miałyby prawa zaistnieć w inaczej skonstruowanych dyskursach, choćby z tego tylko powodu, że nomenklatura i cały aparat pojęciowy został skomponowany w oparciu o „**myślenie z wnętrza metafory**” i zasad hermeneutyki, która jak zauważa Tischner swą genezę odnajduje w hermeneutyce biblijnej. „*Jest to metoda interpretacji tekstów, która próbuje wyczytać z nich nie tylko to, co mówią, ale jak mówią, kiedy mówią i do kogo mówią*”<sup>276</sup>. O ile inne kierunki filozoficzne i projekty antropologiczne nie dość uwzględniały aspekt – „jak mówią i do kogo” – o tyle filozofia dramatu, będąca odzwierciedleniem antropologicznej wrażliwości Tischnera, cały ciężar wydaje się przenosić na kategorię „do kogo i jak”. Oczywiście nie zapominając o treści przesłania, które tak zostało skonfigurowane z formą i potencjalnym adresatem przesłania, aby uwzględnić dramatyczny charakter ludzkiej egzystencji. Ten w szczególności sposób widoczny jest w relacjach interpersonalnych i relacjach typu religijnego, uwzględniając cały kontekst złożonego charakteru ludzkich wyborów.

## Człowiek jako przedmiot i podmiot dramatu

Kategoria dramatu, która stała się fundamentalną metaforą, za pomocą której Tischner kreślił swoje analizy antropologiczne, wyznacza równocześnie pole opisu człowieka, które daje Autorowi z Krakowa możliwość poruszania się w konstruowanej siatce znaczeniowej pojęć, nawiązujących do kategorii teatralnych. Człowiek uczestniczy w wymiarze dramatu zarówno w sposób czynny jak i bierny. Tworzy dramat, ale jest również przez dramat współtworzony. Perspektywą, która interesuje nas w poniższych analizach, jest kontekst religijny, w jakim porusza się człowiek.

*„Trzeba przyznać, że myśl o człowieku jako uczestniku dramatu jest szczególnie bliska chrześcijaństwu. Wedle chrześcijańskiego objawienia człowiek bierze udział w dramacie stworzenia, objawienia, zbawienia. W pewnym sensie dramat ten go ‘tworzy’. Jest wprawdzie ‘stworzeniem Boga’, ale jest również dziełem samego siebie- swych własnych wyborów i*

---

<sup>274</sup> Tamże.

<sup>275</sup> Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 140, 250; tenże, *Myślenie według wartości*, [w:] tenże, *Myślenie według wartości*, Wyd. Znak, Kraków 1993, s. 506–523.

<sup>276</sup> J. Tischner, *Spotkanie*, dz. cyt., s. 90.

swych własnych uczynków. Człowiek, wspierany łaską Boga, 'dopełnia' w sobie dzieło stworzenia"<sup>277</sup>.

Podjmując dialog z myślą ż innych filozofów, przywołuje Tischner filozoficzne formuły Hegla, adaptując do swoich refleksji. Ryszard Panasiuk zauważa, że w refleksji nad człowiekiem Tischner przekracza kolejne granice, wyznaczone przez kontekst myśli filozoficznej, w kręgu której się obracał. „Trzeba zejść z planu ontologicznego i przejść raczej na aksjologiczny plan rozważań, by można było- w oparciu o przeżyte właśnie doświadczenia historyczne – rzucić więcej światła na takie, stale łączące się z namysłem nad bytem ludzkim problemy, jak wolność i jej zagrożenia, dobro i zło, godność osoby, współzycie indywiduum z innymi, samoułuda i kłamstwo a nawet śmierć”<sup>278</sup>. Odejście od paradygmatu filozofii tomistycznej nie oznaczało bezkrytycznego przyjęcia innej optyki w badaniach antropologicznych, ale próbę zasymilowania we własnej, oryginalnej formule antropologii filozoficznej wątków, obecnych w refleksji różnych myślicieli, co czynił zresztą Tischner z dużą swobodą i erudycją. Warto zauważyć, że myśl Hegla nie była obecna w refleksji Romana Ingardena, który niewątpliwie silnie oddziaływał na Tischnera w pierwszym po rozstaniu z tomizmem okresie.<sup>279</sup> Oznacza to, że Tischner dość swobodnie poruszał się w obrębie różnych tradycji filozoficznych, próbując wydobyć te elementy, które w jego opinii mogły wzmocnić potencjał intelektualnych operacji i analiz, które zawarł w swoim projekcie antropologicznym.

Panasiuk podkreśla wagę **współmyślenia** z twórcami poglądów, które przywoływane, biorą aktywny udział w tworzeniu współczesnych ujęć. „Zmarli twórcy są stale obecni wśród filozofujących żywych, wadzących się ze swoimi wielkimi poprzednikami, ale też czasem szukających u nich wsparcia, by lepiej zrozumieć czas, w którym przyszło im żyć. W każdym poszczególnym przypadku dla obserwatora owego dialogu z duchami przeszłości interesujące jest, kogo mianowicie dany współczesny myśliciel z grona owych duchów przeszłości przywołuje na świadka i towarzysza swoich przemyśleń, rozterek czy poszukiwań”<sup>280</sup>. W antropologicznym projekcie ks. Tischnera widoczna jest inspiracja myślą Hegla, który jest niejako stale obecny, z którym Tischner nawiązuje dialog, konsultując swój filozoficzny projekt. Lektura Hegla, w świetle perspektywy antropologicznej, stanowi dla Tischnera pomoc w precyzyjnym przedstawieniu własnych koncepcji z zakresu antropologii. Tischner w dialogu z Heglem, uwzględnia również wkład interpretatorów myśli berlińskiego Filozofa, J. Hyppolite i A. Kojève, których analizy wplata we własne wywody. Według Panasiuka „dają oni dodatkowe świadectwo słuszności wybranego kierunku odcyfrowywania ukrytych w zawitych partiach Fenomenologii ducha idei odnoszących się do charakterystyki

---

<sup>277</sup> J. Tischner, *Filozofia człowieka. Wykłady*, dz. cyt., s. 549.

<sup>278</sup> R. Panasiuk, *Ksiądz Tischner czyta Hegla*, [w:] *Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, red. W. Zuziak, Wyd. Znak – Wyd. PAT, Kraków 2001, s. 33.

<sup>279</sup> Ryszard Panasiuk zauważa, że *Mistrz Ingarden nie widział powodów nie tylko, by przywoływać Hegla na świadka swoich przemyśleń, ale także, by wieść z nim jakiś zasadniczy spór. Musiały więc zajść w myśli ucznia Ingardena jakieś złożone i tajemnicze procesy, które doprowadziły do przywołania nieobecnego niemal dotąd w kręgu krakowskich fenomenologów myśliciela z przeszłości.(...) Problematykę osiową namysłu ks. Tischnera jako filozofa wyznacza zespół pytań i problemów dotyczących człowieka. Drugi plan tego namysłu, ściślej zresztą związany z pierwszym, stanowi refleksja na temat naszej terażniejszości. W obu planach Hegel jest stale obecny, stale przywoływany, konsultowany*. R. Panasiuk, *Ksiądz Tischner czyta Hegla*, dz. cyt., s. 34.

<sup>280</sup> Tamże, s. 34.



ludzkiego fenomenu<sup>281</sup>. Widoczne u Tischnera są ślady inspiracji Kojève, który eksponował koncepcję heglowską, dotyczącą **antropogenezy w wymiarze duchowym**.

Panasiuk dostrzega metodyczny zamysł w refleksjach Tischnera, który zarówno w antropologicznych analizach, jak i w ze swadą prezentowanej publicystyce wykorzystuje analizy Hegla, jako inspirację do myślenia o człowieku i jego kondycji w innych uwarunkowaniach i odmiennych kontekstach. „*Obserwowanie zdarzeń bieżących przez heglowskie okulary stanowi przygodę intelektualisty dokładającego starań, by głębiej wnikać w logikę ich sensu ukrytą za zasłoną codziennego zgiełku*”<sup>282</sup>.

Często przywoływana w wywodach Tischnera *Fenomenologia ducha* wydobywa z myśli berlińskiego filozofa koncepcję ujęcia historii. „*Ujęcie historii jako żywiołu narodzin i manifestowania się człowieczeństwa – i to zarówno w aspekcie opisowym, jak normatywnym. [...] Tworzona przez ludzi historia jako medium ich życia społecznego w najgłębszej swojej prawdzie stanowi scenę narodzin człowieczeństwa, to znaczy bytu ludzkiego jako istoty wolnej, świadomej prawdy o sobie oraz dobra i zła*”<sup>283</sup>. Panasiuk zauważa, że Tischner wydobywa z myśli Hegla jako ważną dla siebie diagnozę, że **człowiek jest bytem autokreacyjnym**, który za pomocą pracy, tworzy i formuje rzeczywistości, które w porządku natury nie zostały mu dane w gotowej formie. W ten sposób „*staje się sobą jako byt coraz bardziej świadomy i wolny*”<sup>284</sup>.

Hegłowska formuła, ujmująca człowieka w kategorii „*byt dla siebie*” staje się warunkiem uczestnictwa w dramacie. Tischner dokonując analizy tego pojęcia, zestawia go w diadę – „*byt-dla-siebie*” oraz „*byt-w-sobie*”. „*Byt-w-sobie*” przywołuje ma myśl monadę Leibnizowską. Tischner powie, iż „*wydaje się, że można bez żadnego istotnego zafalszowania myśli Hegla przyporządkować całą różnorodność bytów-w-sobie, temu, co nazywamy sceną ludzkiego dramatu. Byty-w-sobie wypełniają scenę dramatu. Są w sobie. Polegają wyłącznie na sobie. Aby być sobą, nie potrzebują wychodzić z siebie i wracać do siebie. Przypominają Kantowskie ‘rzeczy w sobie’*”<sup>285</sup>.

Perspektywa badawcza Tischnera biegnie w tym kierunku, aby ukazać **warunek możliwości uczestnictwa w dramacie**, w najważniejszym jego wymiarze, jakim jest dramat zbawienia. W tym kontekście formuła Leibnizowskiej monady – *bytu-w-sobie*, musi zostać zastąpiona jako warunek sine qua non formułą *bytu- dla-siebie*. Tischner dostrzega podwójne znaczenie słowa „*dla*” w tejże formule, zarówno negatywne jak i pozytywne. Wymiar negatywny, wyraża się w konieczności przewycięzania wszystkiego, co sprzeciwia się człowiekowi, staje na jego drodze jako obce, jako inne czy różne. Tischner przywołuje opinię autora przekładu i komentatora Hegla, Adama Landmana, który stwierdza, że „*Byt dla siebie (Fürsichsein) powstaje jako nieskończona negacja tego, co inne; jako taka właśnie negacja jest on stale stającą się równością z samym sobą*”<sup>286</sup>.

---

<sup>281</sup> Tamże, s. 36.

<sup>282</sup> Tamże, s. 40.

<sup>283</sup> Tamże, s. 35.

<sup>284</sup> Tamże.

<sup>285</sup> J. Tischner, *Filozofia człowieka. Wykłady*, dz. cyt., s. 55.

<sup>286</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 1, przeł. A. Landman, Wyd. PWN, Warszawa 1963, s. 104. por. także J. Tischner, *Filozofia człowieka. Wykłady*, dz. cyt., s. 550.

Pozytywny kontekst znaczeniowy słowa „dla” w omawianej formule oznacza dążenie do tego, aby wszystko to, co różne, inne, mogło zostać zabsorbowane przez człowieka. Tischner posługuje się w tym przypadku pojęciem „**przyswojenia**”. „Słowo ‘dla’ wskazuje na przyswojenie. Coś jest dla mnie to znaczy, że coś jest mi zadane do przyswojenia. To, co jest mi zadane do przyswojenia wygląda, że nie jest moje, jest cudze, jest obce. Zarazem jednak w tej obcości kryje się jakaś prowokacja. Coś jest obce, ale powinno być moje. Człowiek, który spotyka to, co obce, dąży do tego, by je sobie przyswoić. Pierwszym stopniem przyswojenia jest poznanie. Stopniem ostatnim jest odzyskanie wolności, ponieważ to, co obce, odbiera nam naszą wolność. W obcym dla nas świecie tracimy wolność. Tracąc wolność, tracimy siebie. Stąd potrzeba przyswojenia”<sup>287</sup>. W opinii Tischnera ta formuła „*być dla siebie*” oznacza, że człowiek zawsze pozostaje w jakiejś relacji sam do samego siebie. „*Albo sobie siebie przyswaja, albo staje się sobie obcy i traci siebie*”<sup>288</sup>.

Dramatyzm istnienia człowieka manifestuje się również w ograniczeniach poznawczych, które odkrywa on w ciągu swojego życia. Tischner przywołuje myśl sceptyczną Blaise Pascala, upatrując jej genealogii w przekazie biblijnym. „*Korzeni sceptycyzmu Pascala należałoby szukać w znakomitej Księdze Eklezjastesa w Starym Testamencie, Księdze, która jest jak gdyby owiana atmosferą jednego kluczowego zdania: ‘Marność nad marnościami i wszystko marność’*”<sup>289</sup>. Sceptycyzm Pascala, manifestujący się postawą głębokiego wątplenia w wartość ludzkiego życia, podstawę swoją odnajduje w lęku, związanym z kontekstem sceny, na której został umieszczony człowiek i wymiaru czasu w który został wyposażony „*Nie wiem, kto mnie wydał na świat, ani co jest świat, ano co ja sam. Żyję w straszliwej nieświadomości wszystkich rzeczy. Nie wiem co jest moje ciało, co zmysły, co dusza i owa część mnie, która myśli to, co ja mówię, która zastanawia się nad wszystkim i nad sobą i która nie zna siebie, tak jak reszty. Widzę przerażające przestrzenie Wszechświata, które mnie otaczają, czuję się przywiązany do kącika tej rozległej przestrzeni nie wiedząc, czemu mnie pomieszczono raczej w tym miejscu niż w innym, ani czemu tę odrobinę czasu, jaką mi dano do życia, wyznaczono w tym, a nie innym punkcie całej wieczności, która mnie poprzedziła i tej, która ma po mnie nastąpić*”<sup>290</sup>. W opisie tym aż nazbyt widoczny jest brak odniesienia do kategorii, które dla Tischnera stanowią centrum analiz i refleksji – do sfery relacji międzyosobowych. Źródłem pesymizmu Pascala jest wymiar czasu, który postrzega jako głęboko dramatyczny i niezrozumiały oraz otwarcie intencjonalne, a właściwie obawa przed możliwością takiegoż na scenę otwarcia. Koncepcja Tischnerowskiej antropologii, z eksponowaną kategorią *przyswajania sobie siebie* mogłaby wpisać się w kontekst twórczego dialogu myślicieli i rozpoznana jako próba odpowiedzi na sceptycyzm Pascala.

Kategoria przyswojenia nie odnosi się jednak tylko do sfery przedmiotów, sceny dramatu, którą wypełniają przedmioty. Niemożliwe jest, aby człowiek mógł „*sobie przyswoić siebie*” bez możliwości przyswojenia innego człowieka. Tischner odwołując się do kategorii Heglowskich zauważa, że „*skierowanie na innego człowieka nazywa Hegel również*

<sup>287</sup> J. Tischner, *Filozofia człowieka. Wykłady*, dz. cyt., s. 551.

<sup>288</sup> Tamże.

<sup>289</sup> J. Tischner, *Etyka a historia. Wykłady*, oprac. D. Kot, Wyd. Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2008, s. 52.

<sup>290</sup> B. Pascal, *Myśli*, przeł. T. Boy-Żeleński, PAX, Warszawa 1989, s. 169.

*‘pożądaniem’*<sup>291</sup>. Analiza kategorii sfery pożądawczej w odniesieniu do świata przedmiotów i osób przynosi pewne dystynkcje, wszak człowiek „pożąda” inaczej, na inny sposób przedmiotów, chleba, napoju, niż „pożąda” innego człowieka. W opisie kategorii „przyswajania sobie” innego człowieka, Tischner sięga po Heglowską formułę „pożądania pożądań”, która oznacza pragnienie „poddania w niewolę” drugiego człowieka. „Na tym bowiem polega niewola, że człowiek zniewolony oddaje swoje pożądania w ręce drugiego człowieka i gdy na przykład pożąda chleba, pożąda go wyłącznie z rąk drugiego. Niewolnik nie jest w stanie zaspokoić sam swych pożądań, lecz zawsze musi prosić o zezwolenie, o łaskę pana. Ten, kto pożąda cudzych pożądań, dąży do stania się panem innego”<sup>292</sup>. Taką relację „bytu-dla siebie” z innym „bytem-dla siebie” umiejscawia Hegel w kontekście walki o uznanie. Jej kresem jest autodefinicja osób, występujących w tych swoistych zapasach, gdy jedna z nich opisuje siebie samą za pomocą formuły „jestem panem”, druga zaś definiuje siebie przy pomocy określenia „jestem niewolnikiem”. Tischner podkreśla wagę słowa „**jestem**”. Autodefinicja sprawia, że człowiek sam rozpoznaje siebie w pojęciu, które sobie przypisuje. W tym krótkim stwierdzeniu „**jestem**” zawiera się równocześnie odniesienie do drugiego. Jestem bo Ty jesteś. Jestem panem dzięki Tobie, bo Ty uznałeś siebie za niewolnika. Tischner podkreśla wagę tego zapośredniczenia wzajemnych uznań. „*To, że jestem tym, kim jestem, zawdzięczam nie tylko sobie, ale i innemu. Jestem więc sobą p o p r z e z innego. Nie mogę być sobą bez ‘uznania’. Innych. Ci ‘inni’ są jednak tymi, których ja ‘uznałem’. Przypisane mi pojęcia jakby mnie stwarzały. Albo może: wyprowadzały z ciemności do światła*”<sup>293</sup>. Konkludując, na pytanie o ludzką Ja, o **Ja jestem**, stwierdza Tischner, że manifestuje się ono przede wszystkim jako **owoc wzajemności**, uzyskany w procesie samowiedzy, przez Ja, poprzez inne Ja. Ta samowiedza, zobrazowana zostaje za pomocą konkretnych pojęć, które w procesie autodefinicji ulegają swoistemu „przyswojeniu”, w sferze intersubiektywnie zrozumiałej – jestem panem, niewolnikiem, nauczycielem. „*Oznacza to, że moje Ja jest w jakimś znaczeniu logiczne. Zbudowane z pojęć, jest moim wewnętrznym logosem*”<sup>294</sup>. Niezwykle cenną konkluzją, którą Tischner wyprowadza w swoistym dialogu z myślą Hegla jest stwierdzenie, że „**Ja jest owocem dramatu**”<sup>295</sup>. Udział w dramacie sprawia, że Ja staje się podmiotem czynnym i biernym dramatu. Nie tylko aktywnie włącza się w proces, który stanowi dramat życia, ale jest też ustanawiany tym, kim jest, kim staje się dzięki dramatowi i jego kolejnym odsłonom.

Tischner podkreśla jako dużą zasługę Hegla przewyciężenie ontologicznego dyskursu w refleksji o człowieku, co otwiera możliwość zmiany perspektywy, w której mówi się o ludzkim istnieniu. Ta zmiana perspektywy uwidoczniła się wyraźnie w porzuceniu tomistycznego dyskursu o człowieku i ontologicznej jedynie perspektywy u Tischnera i staje się wspólną płaszczyzną Hegla i Tischnera w refleksji o człowieku, którego, w opinii Tischnera, Hegel podporządkowuje dramatowi metafizycznemu. Tischner zauważa jednak, że problematyczna jest w kontekście ujęcia Heglowskiego kwestia indywidualności człowieka, która nie poddaje się kategorii uznania ze strony drugiego człowieka. „*Heglowska wizja*

---

<sup>291</sup> Tamże, s. 552.

<sup>292</sup> Tamże.

<sup>293</sup> Tamże, s. 553.

<sup>294</sup> Tamże, s. 554.

<sup>295</sup> Tamże.

dramatu historii zdaje się **zagrozić wszelkiej indywidualności, niepowtarzalności, jednostkowości**. Dlatego w polemice z Heglem będzie się kłaść szczególny nacisk na te aspekty życia ludzkiego, zwłaszcza życia uczuciowego, które wymykają się wszelkiej logice i wszelkiemu uznaniu. Taką krytykę Hegla podejmie Søren Kierkegaard. Dąży on do odzyskania siebie na tym obszarze, który wymyka się spojrzeniu innego i jego uznaniu”<sup>296</sup>.

Søren Kierkegaard, uznawany za prekursora egzystencjalizmu, jest wyrazicielem protestu, przeciwko podejmowanym na gruncie filozofii, redukcjonistycznym zabiegom, w wyniku których próba opisanego człowieka staje się nieadekwatna i zafalszowująca obraz człowieka. W opinii Tischnera fundamentalny sprzeciw, który możemy odnaleźć u podłoża egzystencjalizmu to „negacja Kartezjańskiego pojęcia substancji, stosowanego dotychczas dość powszechnie w opisie natury człowieka. Człowiek – wbrew Kartezjuszowi – nie jest ‘rzeczą myślącą’. Przede wszystkim nie jest ‘rzeczą’, a po wtóre ‘jego prawda’ nie mieszka w jego myśleniu”<sup>297</sup>.

Kierkegaard, do którego wielokrotnie odnosi się Tischner w swoich refleksjach, analizując sferę, którą określa mianem „ukrytego życia miłości” buduje swoistą triadę, za pomocą której łączy etykę, podkreślającą sferę powinności, dialogikę i agatologię. Główna partia *Czynów miłości* Kierkegaarda, wydobywa treść za pomocą uwypuklonej trzykrotnie tej samej frazy, oświetlonej niejako za każdym razem z innej perspektywy i naznaczoną odmienną akcentuacją: A. – „Ty **Powinieneś kochać**” – B. „Ty **powinieneś kochać bliźniego**” – C. „**Ty** **powinieneś kochać bliźniego**”<sup>298</sup>. Mając świadomość tego, że źródło i początek miłości pozostają dla człowieka nieodkryte, co więcej skrywają się przed nim skutecznie, w miarę podejmowanych prób odkrywania tego miejsca we wnętrzu ludzkim, stwierdza Kierkegaard, że „źródło odsuwa się w dal i w skrytość; nawet gdy przebijasz się bardzo długo, źródło ciągle jeszcze jest jakby o kawałek dalej, wewnątrz, jakby początek źródła, gdy jesteś bardzo blisko, oddalał się. Z tego miejsca wypływa miłość, na wiele sposobów; jednak żaden z tych sposobów nie pomoże ci wnikać w ukryty początek”<sup>299</sup>. Tę niezdolność poznania źródeł miłości, porównuje Kierkegaard do równie indolentnej próby dotarcia do tajemnicy Boga, źródła światłości, za pomocą wpatrywania się w tej światłości promień „oświetlający świat, choć przecież nikt nie dociera tymi drogami, by widzieć Boga, ponieważ droga światła zamienia się w ciemność, gdy człowiek zwraca się ku światłu: w taki sposób mieszka miłość w tym, co ukryte, czyli ukrywa się w najgłębszym wnętrzu”<sup>300</sup>. Kierkegaard stwierdza, że pomimo, iż nie potrafimy dociec źródła miłości to jednak nie zwalnia nas to od powinności, więcej nawet, od obowiązku kochania ludzi, którzy stają przed nami. To zobowiązanie formułuje Kierkegaard w zdaniu: „**naszym obowiązkiem jest trwanie w długu miłości**”<sup>301</sup>.

---

<sup>296</sup> Tamże, 555.

<sup>297</sup> J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 185.

<sup>298</sup> S. Kierkegaard, *Czyny miłości*, przeł. A. Szwed, Wyd. Marek Derewiecki, Kęty 2008, s. 3.

<sup>299</sup> Tamże, s. 30.

<sup>300</sup> Tamże, s. 30–31.

<sup>301</sup> Tamże, s. 177.

Maciej Frycz, analizując esej Tischnera, zatytułowany *Ku Transcendencji, która jest Osobą*, przywołuje swoisty „argument na istnienie Boga-Osoby”<sup>302</sup>, sformułowany przez krakowskiego filozofa. Pytania człowieka, którego życie winkrustowane jest w wielorakie i splątane nieraz wątki dramatyczne, nie stawiają w centrum zainteresowania kwestii, podnoszonych w systemie argumentacyjnym św. Tomasza, który ukazywał Boga jako „Pierwszego Poruszydela” czy „Pierwszą Przyczynę”. Dla Tischnera argument ten nie przypomina wnioskowania, które zawarte jest w Drogach do Boga św. Tomasza, ale zwraca uwagę na **kategorię miłości**, którą Bóg obdarza. „Chodzi mu- człowiekowi- o Kogoś, kto mógłby objąć pełnym serdeczności zrozumieniem mrok i jasność, nędzę i wielkość, pokorność i dumę przenikającą jego ludzką egzystencję. Z człowiekiem dzieją się w ciągu życia rzeczy, które mogłaby usprawiedliwić i doprowadzić do rozwiązania jedynie najwyższa i najczystsza miłość. Bo miłość jest najwyższą racją tłumaczącą sprawy ludzkiej egzystencji. [...] Ona jedynie zdolna jest oswoić zdziczałe stworzenia i udzielić łaski zapomnienia o krzywdach, które oślepił człowiek czyni sobie, innym i Bogu. Pytając o istnienie Boga, nie mogę pozbyć się mej wiedzy o możliwościach miłości idealnej”<sup>303</sup>.

Wyraźna perspektywa, którą ukazuje Tischner, marginalizuje przestrzeń sceny jako głównej areny objawiania się Boga, na rzecz świata przeżyć, w którym człowiek bywa zapętłony w interpersonalnych relacjach. Kwestia powyższa może wydawać się kluczową w rozumieniu kategorii dramatycznych odniesień w relacji człowiek–Bóg. Czy bowiem możliwe jest znalezienie wspólnej płaszczyzny pomiędzy zwolennikami eksponowania filozofii sceny i takiegoż samego sposobu odkrywania prawdy o człowieku i Bogu i możliwości poznawania Boga, które zapośredniczone byłoby przez wymiar sceniczny? Tischnerowska koncepcja, podobnie jak ujęcie Gabriela Marcela, co słusznie zauważa. M. Frycz ukazuje, że „wszelka wiedza o Bogu jest wiedzą przez Boga. Bóg musi się nam objawić jako pierwszy i muszą pozostać w nas ślady tego objawienia. Takim śladem w człowieku religijnym jest przeświadczenie o istnieniu Boga-Osoby. Z jednej strony jest to przeświadczenie prywatne, indywidualne, wewnętrzne, a zatem nieprzekazywalne. Z drugiej jednak, w każdym takim intymnym doświadczeniu pojawia się wspólny rdzeń”<sup>304</sup>. Frycz zauważa, że w sposobie doświadczenia Boga przez człowieka, Tischner kwestionuje jako jedynie prawomocne akty poznawcze, które nakierowane mają być na Boga. W opinii Tischnera, co podkreśla Frycz, znaczenia nabierają akty osobowe, które stają się dopiero swoistym kodem dostępu do Transcendencji.<sup>305</sup> Odnosząc się do *Myśli* Pascala, Tischner stwierdza, że „rozum jest tutaj słaby. Powiada Pascal: Bóg jest poznawany sercem, a nie rozumem”<sup>306</sup>.

Pytaniem, które wydaje się być aktualne, w kontekście podejmowanych analiz, jest pytanie o to, czy Kierkegaardowska kategoria „*trwania w długu miłości*” jest kategorią adekwatną również w ujęciu Tischnera? Kierkegaard stwierdza bowiem, że „*istnieje obowiązek pozostawiania we wzajemnym długu miłości, to pozostawianie w długu nie jest*

---

<sup>302</sup> J. Tischner, *Ku Transcendencji, która jest Osobą*, „W drodze” 1974, nr 2, s. 5.; por. też M.W. Frycz, *Filozofia miłości Józefa Tischnera*, Wyd. Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2019, s. 231.

<sup>303</sup> J. Tischner, *Ku Transcendencji, która jest Osobą*, dz. cyt., s. 3.

<sup>304</sup> M.W. Frycz, *Filozofia miłości Józefa Tischnera*, dz. cyt., s. 232.

<sup>305</sup> Tamże.

<sup>306</sup> J. Tischner, *Współczesna filozofia ludzkiego dramatu*, dz. cyt., s. 122.

wyrazem marzycielstwa, nie jest ideą miłości, lecz działaniem, tak staje się miłość, z pomocą obowiązku, po chrześcijańsku, w działaniu, na drodze działania, i właśnie dzięki temu w nieskończonym długi”<sup>307</sup>.

## Lévinasowska epifania Twarzy jako klucz do rozumienia dramatu z Innym

Jak zauważa współczesny badacz: „Mocno zainspirowany przez Lévinasa Tischner w swojej filozofii odwołuje się do metafory twarzy. Spotykając bowiem drugiego człowieka, spotykamy go nie inaczej jak właśnie’ w jego twarzy”<sup>308</sup>. Taki kształt modelu spotkania staje się kulminacyjnym punktem, w którym można doświadczyć drugiego. Słowem, które staje się kluczem w rozumieniu spotkania staje się „twarz”. „Rzeczy mają wyglądy, ludzie mają twarze. Rzeczy ‘zjawiają się’, twarze ‘objawiają się’. Twarze są śladami Boga. Ku czemu prowadzą? Jakie dramaty otwierają przed nami”<sup>309</sup>.

Już sama kwestia poznania innego nastęrcza duże trudności. „Poznać innego jako innego i zarazem nie-innego znaczy uchwycić go w jego indywidualnym, wewnętrznym skręcie, określającym jego niepowtarzalny sposób przeżywania życia”<sup>310</sup>. Tischnerowska diagnoza poznania innego, uwzględnia indywidualne predyspozycje człowieka. Poznanie według Tischnera odbywa się nie poprzez „bezstronną obserwację”, ale poprzez konfrontację, która nierzadko ma charakter dramatyczny i wiąże się ze swoistym zderzeniem, o dramatycznym wymiarze, które obfituje w sytuacje konfliktowe i kaskady nieporozumień. Tischner posługuje się określeniem „różnych sposobów trawienia świata”. Te odmienne sposoby interpretacji rzeczywistości, określa Tischner mianem „swoistych skrętów”, które stają się różnymi sposobami „trawienia świata”. „Skręty spinają się ze sobą, bolą, ale i cieszą, nie pozwalają ani na zbytne zbliżenie, ani na oddalenie. Widzę jak naprzeciw siebie stanęli inni. Czy potrafią ‘strawić’ siebie?”<sup>311</sup>. Tischner dostrzega dwie, ukazujące się możliwości, które pojawiają się w dramatycznym wymiarze relacji międzyludzkich. „Albo postępująca przemiana w stronę takowości, albo przemiana w stronę radykalnej inności. Przemiana w stronę takowości biegnie po linii Ja-Ty-On-My. Przemiana w stronę radykalnej różnicy biegnie po linii Ja-Ty-On-nie-My”<sup>312</sup>.

W opinii Tischnera obecność innego manifestuje się jako pojawienie się „**innego źródła sensu**”. „Jesteś ‘źródłem’, jesteś ‘światłem’, jesteś ‘macierzą’ słów, które inaczej oświetlają mi mój świat. Podstawową kategorią obecności i dramatu uobecniania jest

<sup>307</sup> S. Kierkegaard, *Czyny miłości*, dz. cyt., s. 188.

<sup>308</sup> J. Jagiełło, *Od aksjologii do agatologii. Filozofia człowieka Józefa Tischnera*, [w:] Józef Tischner, red. J. Jagiełło, Wyd. Ignatianum, Kraków 2020, s. 76.

<sup>309</sup> J. Tischner, *Śladami Nieskończonego. W kręgu myśli E. Lévinasa*, [w:] *Filozofia współczesna*, dz. cyt., s. 410.

<sup>310</sup> J. Tischner, *Inny. Eseje o spotkaniu*, Wyd. Znak, Kraków 2017, s. 17.

<sup>311</sup> Tamże.

<sup>312</sup> Tamże.

**kategoria sensu. Dzięki innemu ‘rodzi się’ nowy- inny- sens ‘świata’**<sup>313</sup>.Eksplikacją takiego poglądu może być relacja oblubieńcza, w której dwie, dotychczas odrębne i samoistnie egzystujące istoty, dokonują redefinicji sensu swojego istnienia, wypowiadając wobec siebie słowa: **jestem, bo jesteś Ty**, opromieniasz mój świat swoim blaskiem, nadajesz mu zgoła inny, nowy sens, który odziera egzystencję z ponurego rysu samotności i beznadziejności i ukazuje zupełnie nową perspektywę sensu w kontekście dialogu dwojga. Moje życie nabiera sensu ze względu na Twoją obecność, **epifania twojej twarzy rodzi we mnie nieodkryte i niedostępne dotychczas pokłady sensu**.

Innym przykładem dialogicznej genezy sensu staje się, interesujący nas w obecnym opracowaniu, kontekst religijny, rozumiany jako przestrzeń, w której **człowiek w dialogu z boskim Ty** lub w relacjach **z innymi w obecności boskiego Ty**, odkrywa sens swojego życia i zmienia diametralnie optykę egzystencjalną. Władysław Zuziak zauważa, że personalizm Tischnera pociąga za sobą konsekwencje o charakterze metafizycznym. *„Tylko będąc wobec drugiego człowieka, człowiek może zacząć go rozumieć. Ale też zaczynając rozumieć, zaczyna sobie uświadamiać ‘redukcyjne zubożenie’ dotychczasowej teologii tomistycznej prowadzącej obcowanie z Bogiem do przyczynowo-skutkowych dowodów na istnienie Boga, redukujących w gruncie rzeczy Boga do poziomu rzeczowego, pozbawiających Boga ‘Oblicza’*”<sup>314</sup>. Spotkanie z twarzą, Epifania twarzy Ukrzyżowanego staje się źródłem nowego spojrzenia na świat, nowej perspektywy, którą rodzi epifania twarzy Boga w osobie Jezusa. Kategoria nawrócenia, rozpatrywana w dyskursie teologicznym jako swoista przemiana życia, dokonuje się w kontekście tego szczególnego wydarzenia, jakim jest epifania twarzy Boga. Spotkanie z twarzą Boga może być oczywiście zapośredniczone poprzez swoisty wymiar medialny fenomenów, obecnych w świecie, takich jak piękna architektura religijna czy sztuka sakralna, naturalne zjawiska przyrody, czy też wydarzenia, które z różnym natężeniem uruchamiają ludzkie emocje.

Dialog Boga z człowiekiem może odbywać się w różnych kontekstach, prowokowany odmiennymi sytuacjami. Jedno jest wspólne – niezależnie od zapośredniczenia kontekstualnego, **u progu religii napotykamy spotkanie**, epifanię twarzy Boga, nawiązanie dialogu z boskim Logosem odbywa się w wymiarze głębszym niż tylko wymiar estetyczny. Wydarzenie Boga, który w osobie Jezusa wkroczył w świat, rozrywa możliwość rozumienia religii jedynie w płaszczyźnie estetycznych uniesień, **waloryzując doświadczenie krzyża**. Krzyż ten jednak nie jest tylko symbolem jednostkowego wydarzenia z przeszłości, ale **otwarcie na kategorię dramatów**, które objawiają się w naszym życiu zarówno indywidualnym jak i społecznym. Od wydarzenia Golgoty epifania twarzy Boga dokonywać się będzie w dramacie krzyża człowieka – uchodźcy, sieroty, wdowy, skrzywdzonego fizycznie lub moralnie, ofiary prześladowań czy wykorzystania seksualnego. Czy religia rozumiana w takim kontekście daje moralne prawo odwracania głowy od nieszczęść ludzkich i dramatów, by bezpiecznie skryć się w przestrzeni poprawności teologicznych sformułowań czy podniosłej atmosferze religijnego rytuału? Czy aby nie jest to współczesna forma idolatrii, prezentująca religię bardziej w kategorii estetyki rytuału i teologicznego puryzmu,

<sup>313</sup> Tamże, s. 65–66.

<sup>314</sup> W. Zuziak, *Ja-Ty-On: dojrzewanie do Boga poprzez dialog*, [w:] *Między potępieniem a zbawieniem. Myślenie religijne ks. Józefa Tischnera*, dz. cyt., s. 128.

pomijając to, co jest newralgiczną osią religii w postaci sekwencji indywidualnych dramatów ludzkich, odkrywanych w epifaniach twarzy osób marginalizowanych i społecznie wykluczanych?

Warto zmierzyć się z pytaniem, czy w rozpatrywanej przez nas problematyce, dotyczącej epifanii twarzy, ujmowanej w kontekście wydarzenia religijnego, nie powstaje analogiczna sytuacja, paralelna do opozycyjnych koncepcji **genezy źródła sensu**, które odnajdujemy u Husserla i wczesnego Tischnera, a optyką przyjmowaną przez naszego Autora w późniejszych stadiach refleksji antropologicznej?

Tischner nawiązując do wczesnego etapu swojej twórczości, podejmuje problematykę genezy konstytutywnej sensu. „*Metoda ta zakłada, że źródłem sensu jest Ja: wszelki sens jest sensem ‘ze mnie i dla mnie’*. Świadomość, promieniując sensem, przyswaja sobie poprzez sens to, co ukazuje się jej jako inne”<sup>315</sup>. O ile jednak w przypadku koncepcji Husserla źródło sensu rodziło się w świadomości dokładnie wyizolowanej, która wyczerpywała znamiona monologiczności, o tyle w koncepcji Tischnera źródło sensu rodzi się w dialogu, zapośredniczonym przez mowę.

Dramatyczny kontekst perspektywy religijnej wynika z opozycyjnych stanowisk, które zauważalne są w dyskursie religijnym, w zakresie **źródła jego sensu**. Koncepcja religii, z którą wyraźny rozbrat bierze Tischner, zakładała rozumienie tejże religii w kategoriach stricte uporządkowanych i opisanych za pomocą teologicznych formuł, w zwartym systemie twierdzeń pewnych i usankcjonowanych przez odpowiedni aparat Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. W takiej perspektywie źródła sensu religii zawarte są w precyzyjnych formułach, które należałoby bezapelacyjnie przyjąć i aplikować w sferze życia duchowego. Ich rozpoznanie nie wiąże się z koniecznością podejmowania jakichkolwiek działań w zakresie nawiązywania relacji interpersonalnych. Źródłowość zamknięta jest w przekazie depozytu, który opatrzony klauzulą nienaruszalności i niezmienności, nie zakłada konieczności jakiegokolwiek formy komunikacji – ja z kimkolwiek. Wyrazem takiej koncepcji religii, pozostaje trydencka formuła wiary, która zakłada posłuszeństwo jako jeden z kluczowych komponentów wiary i religii. Źródłem sensu, odnajdwanego w religii, według tej koncepcji, jest świadomość monologiczna, która w perspektywie samotnych wyborów waloryzuje religię jako źródło sensu, dokonując jej wyboru i afirmacji w samotności, w obrębie świadomości transcendentalnej. W opinii Tischnera, dialog, który prowadzony jest z innym, stanowi istotny czynnik poszerzający zakres metody transcendentalnej. „*Pierwotnie – u Kanta, neokantystów i Husserla – służyła ona do badania mojej świadomości, mojego Ja. Obecność innego pozwala przenieść badanie ze mnie na innego. Jak musi być zbudowana jego świadomość, by możliwe było takie, a nie inne otwarcie na świat?*”<sup>316</sup>.

Odmianą zgoła koncepcję religii przynosi nam perspektywa dialogiczna, którą waloryzuje Tischner. W takim kontekście „*źródłem sensu jest świadomość dialogiczna, mocno osadzona w mowie. ‘Podmiotem’ tej świadomości jest nie tylko Ja, ale również Ty, On, My itd. Obecność i n n e g o w ‘moim’ świecie jest obecnością innego ‘światła’, które*

---

<sup>315</sup> Tamże, s. 69.

<sup>316</sup> Tamże, s. 69–70.



*świecąc z innego miejsca, inaczej oświetla nasz świat*<sup>317</sup>. Warto postawić pytanie o to, czy współczesny kryzys religii nie wynika w dużej mierze z napięcia, które powstaje z konfrontacji modelu religii, w którym źródło sensu zapośredniczone jest w rozumieniu husserlowskiej koncepcji źródła sensu, który wskazuje jedynie na „Ja”, z modelem opartym o świadomość dialogiczną?

Definicja wiary, pojawiająca się w Katechizmie Kościoła Katolickiego, sytuuje ją w kontekście **odpowiedzi**, którą człowiek daje Bogu. Odpowiedź zakłada postawione pytanie, a więc dialog, który toczy się pomiędzy osobami. Pewną naoczność, gdy osoby dialogu stają wobec siebie twarzą w twarz. Gdy odpowiedzią na epifanię twarzy Boga staje się epifania twarzy człowieka, zauważa Zuziak, przytaczając myśl Tischnera, że religia pojawia się jako swoisty sposób „*odkrywania więzi już istniejących, choć nie uświadamianych*”.<sup>318</sup> W opinii Zuziaka te więzi powstały w momencie, w którym w świadomości człowieka rodził się model religii jako „*Nieskończonego dobra*”. „*Religia ta przypomina, że człowiek został włączony w życie Boga, że staje się uczestnikiem Boskiej natury i że przyjmując Boski dar, ma również do spłacenia wobec innych dług wdzięczności. **Bóg jest obecny w naszym życiu**, objawia się w dziejach, odnajdujemy go w konkretnych sytuacjach, w konkretnych spotkaniach. Staje się nam bliski, **poznajemy Jego oblicze** i zaczynamy rozumieć nie tylko kim jesteśmy, ale i po co jesteśmy*”<sup>319</sup>.

Podjęwając problematykę poznania, trudno nie zgodzić się z konstatacją Tischnera, o ścisłej korelacji pomiędzy metodą transcendentalną a metodą opisu egzystencjalnego czy wglądu. W świetle takich założeń metodologicznych „*poznanie nie polega na wzbogaceniu świadomości o nowe sensory, ale na jej ‘zubożeniu’ do jednego, właściwego sensu*”<sup>320</sup>.

Dokonując ekstrapolacji powyższych analiz w przestrzeń poszukiwania sensu religii, łatwo możemy dostrzec paralelność tychże konstrukcji myślowych, które pozwalają ukierunkować proces poznawczy w zakresie istoty religii. Religia, wzbogacana w ciągu dziejów o rodzące się nowe konteksty i kolejne klucze reinterpretujące, może stać się w pewnym momencie nieczytelnym i zagmatwanym systemem znaczeń, które słabo odwołują się do pierwotnej zasady. Czy zasadnym wydaje się zastosowanie konstatacji Tischnera, który twierdzi, że „*w istocie rzeczy wszelkie poznanie jest ‘zubożeniem’*” do kontekstu rozumienia istoty religii? Tischnerowski model rozumienia religii pozwala na przyjęcie takiego klucza interpretacyjnego, w świetle którego należałoby dokonać oczyszczenia przestrzeni religijnej z naleciałości, sytuujących ją bardziej w przestrzeni pogańskiego sacrum, niż sanctum chrześcijańskiego. Sacrum, nawiązujące do nurtów politeistycznych, bywa przeszczepiane w sferę chrześcijaństwa. W świetle analiz Tischnera obszar religii został zainfekowany postawami i kontekstami obcymi jej źródłowo, które znalazły się, w niektórych jej wersjach interpretacyjnych, jako wiodące.

Powstaje pytanie, czy zatem adekwatną metodą poznania istoty religii jest, przyjmowana przez Tischnera zasada, w świetle której poznanie to „zubożenie”? Czy w

---

<sup>317</sup> Tamże. s. 66.

<sup>318</sup> A. Michnik, J. Tischner, J. Żakowski, *Między Panem a Plebanem*, s. 228.

<sup>319</sup> W. Zuziak, dz. cyt., s. 128.

<sup>320</sup> Tamże, s. 71.

odniesieniu do religii, możemy również zaaplikować powyższą zasadę i czy adekwatną pozostaje ilustracja tejże zasady, nakreślona przez Tischnera, jako przejście „*od posiadania ‘skarbów’ możliwych, a więc w jakiejś mierze pozornych, do posiadania ‘skarbów’ może mniejszych, ale rzeczywistych?*”<sup>321</sup>. Gdyby taki zabieg został zastosowany, być może epifania twarzy Ukrzyżowanego, wraz ze wszystkimi z tego wydarzenia płynącymi konsekwencjami, w postaci zobowiązań moralnych mogłaby stać się kluczowym i niepodważalnym paradygmatem, który wykluczyłby z religii wszelki dyskurs, nieuwzględniający priorytetowej roli tego fenomenu, jako klucza interpretacyjnego religii. Rozróżnienie na skarby pozorne i rzeczywiste w obszarze rozumienia religii wydaje się cenną wskazówką Tischnera. Próba porzucenia perspektywy monologicznej w dyskursie religijnym wydaje się przywracać religii jej właściwy kontekst. Tischner mówi o nowym sensie świata, który rodzi się w świetle kategorii spotkania i który odkrywamy w spotkaniu z osobą Innego – w przypadku religii – z osobą Jezusa Chrystusa, Jego twarzą skazańca, ofiary prześladowań i tortur. Epifania twarzy Ukrzyżowanego staje się nie tylko ikoną religii, ale macierzą znaczeń, które definiują religię.

Tischner podkreśla znaczenie kategorii przyswojenia, która zaczyna się od rozpoznania uroku wzajemności. „*Inny jest ‘zauroczonej’ innym, pozostaje ‘pod jego urokiem’, im dłużej rozmawia tym bardziej chciałby rozmawiać. Inny ‘zaciekawia’ innego. ‘Zaciekawia’ go również jego ‘świat’. Ciekawość jest jedną z wielu możliwych charakterystyk świadomości fronetycznej innego. W świadomości fronetycznej ‘widzę’ innego w jego wartości. ‘Widzenie’ to pozwala mi odkryć również własną wartość*”<sup>322</sup>. Tischner zauważa, że taki model religijności, który uwypukla wzajemność, zakłada jako fundament **uczestnictwo**. Religia, rozumiana jako więź, jako uczestnictwo, nie wyczerpuje się w warstwie rytuału, choćby nawet najbardziej wysublimowanego, czy też systemu pragmatyki jurydycznej. Uczestnictwo zakłada dialog, spotkanie, rozmowę. Zdaniem Tischnera uczestnictwo manifestuje się w tematyce rozmowy. „*Tematyka jest częścią wątku dramatycznego, który ‘snuje się’ między osobami i na dłuższy lub krótszy czas łączy je ze sobą. Gdzieś u kresu wątku dramatycznego daje się przeczuć widok raju i piekła człowieka. Do czego zbliża nas nasza rozmowa- do raju czy do piekła?*”<sup>323</sup>. Pytaniem kluczowym pozostaje kwestia, czy uprawnionym zabiegiem w obrębie religii jest tolerowanie dyskursów, które w miejsce dialogu i epifanii twarzy, promują mowę, która zawiera w sobie śmiercionośny potencjał?

Joanna Podsadecka zauważa, że „*Tischner regularnie przypomina czytelnikom, że mrok nie odżywia. Że ci, którzy żywią się negatywnością, nie osiągną pewnego poziomu rozumienia procesów życiowych, bo jest to możliwe tylko dzięki miłości, przebaczeniu, bezinteresowności. Dowodzi, że ‘kto .’przechodzi, dobrze czyniąc’, buduje w ludziach wiarę. Powtarza za Mistrzem Eckhartem, że religia nie jest przeżywana w sposób właściwy, jeśli człowiek nie staje się dzięki niej lepszy. Że rytualizm nie zastąpi świadectwa życia. Że czyny zawsze znaczą więcej niż słowa. I że to one budują wiarygodność*”<sup>324</sup>. Zafałszowanie ewangelicznego przekazu wprowadza religię w dramatyczny wymiar. Podsadecka zauważa,

---

<sup>321</sup> Tamże.

<sup>322</sup> Tamże, s. 83.

<sup>323</sup> Tamże, s. 84.

<sup>324</sup> J. Podsadecka, *Wstęp*, [w:] J. Tischner, *Wiara ludzi wolnych*, wybór i oprac. J. Podsadecka, Wyd. WAM, Kraków 2021, s. 16.

że diagnozy Tischnera mają wprost prorocki charakter, pokazując, że kryzys Kościoła w wymiarze instytucjonalnym nie jest efektem zewnętrznych zabiegów, ale problemów, które zrodziły się w jego wnętrzu, a były związane z idolatryczną postawą wiary, która swym przedmiotem w miejsce Boga uczyniła samą wiarę.<sup>325</sup>

Epifania twarzy odnosi się nie tylko do ludzi – osób, które uczestniczą w dramacie. **Istotą dramatu**, który w najgłębszym wymiarze ma charakter religijny, **jest próba odnalezienia oblicza, twarzy Boga**. Poszukiwania Tischnera pokazują, w jaki sposób manifestuje się epifania twarzy Boga. Porzucając ontologiczną perspektywę oglądu tajemnicy Boga, stwierdza Tischner, że „*nie będziemy pytać, czy Bóg jest, choć pytanie to stało się dziś tak ważne i tak palące. Nasze pytanie brzmi: kim Bóg jest? Jakie oblicze ma Bóg? Pytanie o oblicze Boga jest bardziej podstawowe niż pytanie o istnienie Boga*”<sup>326</sup>. Tischner proponuje komparatywną drogę poznania Boga, oblicza boskiego, twarzy Boga. Uwzględniając odmienne obrazy Boga, które można zauważyć w dyskursie chrześcijańskim czy pogańskim, Tischner sięga po drogowskaz, w postaci formuły przekazanej przez Chrystusa: „*Kto mnie widzi, widzi Ojca*”. Propozycja trójstopniowego oglądu – poznania Boga, wydaje się być trafnym zabiegiem, za pomocą którego, metodą eliminacji pojęć mniej istotnych w hierarchii ważności, wydobywa Tischner pojęcie, dające nam wgląd w naturę Boga, rzucające snop światła na Jego twarz. „*Spójrzmy najpierw sami na siebie, potem przenieśmy spojrzenie na Chrystusa. Spróbujmy porównać to, co zobaczymy. Na tej podstawie spróbujmy ‘domyśleć się Oblicza Boga*”<sup>327</sup>. Odnajdując w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* pojęcia, które pierwotnie służyły do opisu człowieka, takie jak: dobroć, prawdomówność, świętość, wszechmoc, zauważa Tischner, że stosuje się je do odkrycia prawdy o Chrystusie. „*Aby zrozumieć, kim jest Bóg, trzeba zrozumieć dobroć, moc, miłość, świętość człowieka. Trzeba także dobrze przyjrzeć się twarzy Chrystusa. Oto nasza droga: od człowieka do twarzy Chrystusa, od twarzy Chrystusa do oblicza Boga*”<sup>328</sup>.

Problem prawdy podniesiony zostaje przez Tischnera do rangi najważniejszego problemu w ludzkim życiu. Dramatyzm sytuacji wzmaga fakt, że człowiek porusza się często w polu prawd fragmentarycznych, utkanych z nie do końca poprawnie wyciągniętych wniosków, z mniemań i wszechwładnie obecnych złudzeń. Konfrontując absolutny charakter prawdomówności, jako atrybutu Boga, z partycypowaniem jedynie człowieka w wielości prawd cząstkowych i niedających się wkomponować w koherentny system jednoznaczności, dostrzega Tischner dramat człowieka, uwikłanego w kategorię złudzeń, które zaciemniają obraz prawdy w ludzkim życiu, utrudniając możliwość modelowania życia na kształt formuły ewangelicznej, wypowiedzianej przez Chrystusa – „*Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie*”. Do takiej formy świadectwa nieodzowne jest według Tischnera **bycie w prawdzie**. Czy jednak człowiek jest w stanie „być w prawdzie” tak jak jest Bóg? Czy zdanie „Bóg jest prawdą” dałoby się przeformułować tak, aby leksykalna kategoria dopełnienia-„prawdą”, mogła w równym stopniu odnosić się do podmiotu, jakim jest w tym zdaniu Bóg, jak i w odniesieniu do człowieka? Odpowiedź

---

<sup>325</sup> Por. J. Tischner, *Zrozumieć własną wiarę*, Wyd. Znak, Kraków 2006.

<sup>326</sup> J. Tischner, *Wiara ludzi wolnych*, dz. cyt., s. 38.

<sup>327</sup> Tamże.

<sup>328</sup> Tamże. s. 38–39.

**Tischnera wprowadza w ten wątek nurt dramatycznego pęknięcia**, które wydaje się być nieusuwalnym. „*Aby tak świadczyć, trzeba być w prawdzie. Między mną a Chrystusem rysuje się jakaś głęboka różnica, wręcz przeciwieństwo. Człowiek z pewnością zna wiele rozmaitych 'prawd', ale jakże mu trudno na co dzień 'być w prawdzie'. Nie tylko inni są dla niego źródłem złudzeń, jeszcze bardziej i częściej on sam dla siebie jest źródłem niejednego złudzenia*”<sup>329</sup>. Dychotomia pomiędzy epifanią twarzy Boga, osadzonej w absolutnym rozumieniu kategorii prawdomówności, a obrazem twarzy człowieka, nękanego złudzeniami i mniemaniami, które mogą w łatwy sposób zostać poddane falsyfikacji, jest narzucającą się konstatacją. Dokonując najważniejszego kroku w rozumowaniu, zestawia Tischner obraz Chrystusa, w którego życiu problem złudzeń nie powstał, ponieważ był w posiadaniu wiedzy absolutnej o człowieku i człowieka, uwikłanego w problem półprawd, złudzeń i nieprawdziwych mniemań. „*My wciąż wśród ciemności i On niczym wielki prześwit tajemniczego blasku prawdy. Gdy mówi o człowieku, czujemy – choć minęły wieki – że do nas mówi i nas widzi. Wie, co jest we mnie i nie potrzeba, abyśmy Mu mówili.[...] Z tych słów promieniuje ku nam prawda. Wsluchując się w nie, ulegamy jej cichemu władaniu*”<sup>330</sup>. Kategoria „cichego władania” może zostać wzmocniona przez człowieka poprzez praktykę pielęgnowania doświadczenia światłości, która opanowuje jednak nie zmysł wzroku lecz przestrzenie serca. Tischner przywołuje myśl św. Augustyna, dla którego stwierdzenia „Bóg jest prawdą”, „Bóg jest światłością”, dają się ująć w krótkich wejrzeniach, pojawiających się jako przebliski sensu. Przywołując myśl św. Augustyna, przypomina Tischner jego przestrożę: „*Nie badaj, nie próbuj widzieć, co to jest Prawda. Natychmiast bowiem wyjdą na twoje spotkanie mgły i cienie zmysłowych obrazów oraz chmury majaków wyobraźni i zmącą jasność twojego pierwszego wejrzenia, gdym tobie powiedział: Prawda. Tak, w tym pierwszym wejrzeniu jesteś olśniony jak błyskawicą, kiedy się mówi Prawda. Trwaj w nim, jeśli możesz...*”<sup>331</sup>. W tym ujęciu pobrzmiewa echo konstatacji Jana Pawła II z encykliki *Veritatis Splendor*, w której papież stwierdza, że prawda narzuca się nie w inny sposób jak siłą samej prawdy<sup>332</sup>.

We współczesnej refleksji filozoficznej Marek Jędraszewski zauważa trzy wektory myślenia, uwzględniające kategorię twarzy jako istotny element namysłu nad człowiekiem. Wyjątkowość i niepowtarzalność, jak również niezbywalna godność osoby ludzkiej zostaje wyeksponowana, w opinii Jędraszewskiego, przez myślicieli takiego formatu, jak, Franz Rosenzweig, Emmanuel Lévinas, czy Józef Tischner. Nawet tak ułożona kolejność nazwisk nie jest przypadkowa, lecz ukazuje chronologię refleksji antropologicznej, wyznaczonej przez eksploatowany motyw twarzy. Analizy każdego z powyższych wzmiankowanych myślicieli wydobywają inny wymiar refleksji antropologicznej, który łatwo zobrazować w formie graficznej. „*Rosenzweig odniósł bowiem swoje myślenie o twarzy człowieka do najdalszych i ostatecznych horyzontów- do samego Boga. Natomiast najpierw Lévinas, a następnie Tischner tę zarysowaną przez niego wizję twarzy niejako uzupełnili swymi przemyśleniami. Z tym, że ich drogi się rozbiegły: Lévinas cofnął się w stronę etyczności, w jakiejś mierze*

---

<sup>329</sup> Tamże, s. 40.

<sup>330</sup> Tamże, s. 40–41.

<sup>331</sup> Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, cyt. za: J. Tischner, *Wiara ludzi wolnych*, dz. cyt., s. 41.

<sup>332</sup> Por. Jan Paweł II, *Veritatis Splendor*, [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. II, Wyd. Św. Stanisława B.M. Archidiecezji Krakowskiej, Kraków, 1996, s. 533.

wypełniając 'pustą' przestrzeń wyznaczoną przez Rosenzweiga, natomiast Tischner wybiegł dalej, przekraczając Rosenzweigowe myślenie, inspirowane przez tradycję żydowską, własnym myśleniem, inspirowanym przez chrześcijaństwo”<sup>333</sup>.

Rosenzweig, opisując relacje metafizyczne, które zachodzą pomiędzy Bogiem, człowiekiem a światem, przedstawił to w sposób graficzny tworząc trójkąt, którego podstawę stanowi odcinek wykreślony pomiędzy punktem człowiek i świat. Wierzchołkiem trójkąta w tej koncepcji pozostaje Bóg. Wpisując w swoją refleksję perspektywę religijną, stworzył jeszcze jeden graficzny obraz trójkąta, wyznaczanego przez punkty brzegowe w postaci Stworzenia i Objawienia, jako podstaw tej swoistej figury geometrycznej, wierzchołkiem natomiast, skierowanym w dół obrazu uczynił Zbawienie. Nałożenie na siebie tychże dwóch trójkątów skutkuje konstrukcją sześcioramiennej gwiazdy. Jędraszewski stwierdza, że „w gwieździe tej metafizyczna relacja z pierwszego trójkąta, wyznaczona przez punkty Bóg–świat, została niejako przecena i ‘uzupełniona’ przez nową prawdę o Stworzeniu, wynikającą z podstawy drugiego trójkąta o charakterze religijnym, a metafizyczna relacja zawarta w pierwszym trójkącie, wyznaczona przez punkty Bóg–człowiek, została przecięta i uzupełniona przez Objawienie, będące drugim krańcem podstawy drugiego trójkąta. Na koniec podstawa pierwszego trójkąta (świat-człowiek) została przecięta i doprowadzona do pełni przez prawdę o Zbawieniu. W taki sposób powstała figurę nazwał Rosenzweig Gwiazda Zbawienia. Pragnąc zaś niejako przekroczyć jej abstrakcyjność, uciekł się do obrazu ludzkiej twarzy”<sup>334</sup>. Jędraszewski zauważa, że abstrakcyjne myślenie Rosenzweiga, w świetle którego Oblicze Boga, symbolizowane Gwiazdą, ma swoje odbicie w twarzy człowieka, domaga się pogłębienia i takowe możemy odnaleźć w myśli Lévinasa, którego refleksja w kwestii twarzy ludzkiej biegnie w stronę etyczności.

Fundamentem refleksji Lévinasa pozostaje twarz drugiego człowieka. Twarz Drugiego zwraca się do „ja” ze swoistym apelem, który staje się prośbą o pomoc. „Ja” w opinii Lévinasa jest tym, który jest w możności aby odpowiedzieć na ten apel. Możliwość udzielenia odpowiedzi na ten apel prowadzi nas do odkrycia wolności, która w opinii Jędraszewskiego „przybiera kształt podstawowej odpowiedzialności za drugiego człowieka – zwłaszcza za jego życie”<sup>335</sup>. Twarz Drugiego ukazuje wyjątkowość osoby, stającej się dla „ja” nauczycielem czy mistrzem. Pytanie Jędraszewskiego o status tego Drugiego, o to „w imię czego ten Drugi jest kimś wyższym niż ‘ja’? I jaki jest, ostatecznie, fundament owej etyczności, która w kolejnych dziełach Lévinasa staje się coraz bardziej wymagająca i swoiście bezwzględna wobec ‘ja’”<sup>336</sup>. Według Jędraszewskiego próbę odpowiedzi na powyższe pytanie podjął Tischner w Filozofii dramatu, skonstruowanej w nurcie inspiracji chrześcijańskich. W opozycji do Lévinasa Tischner waloryzuje wyraźny kontekst, w którym pojawia się twarz. Tischner określa go mianem horyzontu agatologicznego. W jego świetle człowiek, który wchodzi w sytuację graniczną, po wysunięciu się z normalnego rytmu zdarzeń, staje wobec niewyobrażalnych dramatów, których świadkiem staje się twarz człowieka. Konstatacja Tischnera, że ludzka twarz znajduje w sobie zarówno odbicie piękna, dobra i prawdy, jak też

<sup>333</sup> M. Jędraszewski, *Człowiek drogą (do) Boga*, Poznań, 2010, s. 124.

<sup>334</sup> Tamże, s. 124–125.

<sup>335</sup> Tamże, s. 126.

<sup>336</sup> Tamże, s. 126–127.

ukazuje słabość, prowadzi go do tezy, że twarz jest niejako wkomponowana w krzyż istnienia.<sup>337</sup>

Jarosław Jagiełło zauważa zasadniczą różnicę w optyce Lévinasa i Tischnera w odniesieniu do analityki związanej z pojęciem „twarzy”. O ile Lévinas eksponuje pasywny wymiar twarzy, która staje się źródłem narracji o dramatycznym nierzadko losie osób zmarginalizowanych, o tyle Tischnera interpretacja twarzy wybiega daleko poza wymiar narracyjny, ukazując twarz w kontekście zdolności do pokonania zła, niszczącego człowieka. Tischnerowska twarz ukazuje się w perspektywie horyzontu, który Tischner określa mianem agatologicznego. Splot dobra i zła, które objawia się w ludzkim istnieniu, występując w czasie, przestrzeni i egzystencji konkretnego człowieka, objawia kształt jego dramatu<sup>338</sup>.

Analizy antropologiczne, dotyczące możliwych epifanii twarzy, w opinii M. Jędraszewskiego nie wyczerpują jednak pola możliwych płaszczyzn interpretacyjnych. Jędraszewski zauważa, że perspektywa teologiczna, w odniesieniu do kategorii twarzy ludzkiej, choć różni się radykalnie od analiz prowadzonych w ramach dyskursu filozoficznego, stanowi jednak ich dopełnienie. „*Poprzednie [perspektywy badawcze – J.J.] dochodziły bowiem do stwierdzenia wyjątkowości i niepowtarzalności twarzy Drugiego [...] Natomiast w przypadku płaszczyzny teologicznej wychodzi się od postaci Chrystusa i Jego nauki, by poprzez Niego spojrzeć na jawiącą się nam w całej swej konkretności twarz drugiego człowieka. W ten sposób jej niepowtarzalna konkretność zostaje niejako umocniona wartością wiary płynącej ‘z wysoka’*”<sup>339</sup>.

Twarz człowieka ukazuje podobieństwo Boga, które ma charakter nieusuwalny. Nawet wtedy, gdy, w opinii Jędraszewskiego, człowiek prowadzi życie niegodne, nieusuwalność podobieństwa do Boga zasadza się na godności człowieka, która uwarunkowana jest wydarzeniem Wcielenia i Odkupienia. Jędraszewski upatruje w tym kontekście wymiar ontologiczny. „*Ponieważ na mocy Wcielenia utożsamił się On [Chrystus – J.J.] z losem każdego człowieka, będąc do niego we wszystkim podobny oprócz grzechu (por. Hebr 4,15), dlatego też chrześcijanin patrząc na twarz drugiego człowieka, czuje się wezwany do tego, by w imię Jezusa każdego Drugiego bezinteresownie i do końca kochać – zwłaszcza biednego, opuszczonego i nieszczęśliwego*”<sup>340</sup>. Nieusuwalność podobieństwa człowieka do Boga nie gwarantuje jednak tego, że obraz Boga nie mógłby zostać przyćmiony karykaturalnie ukazaną twarzą człowieka, deformującą w ten sposób nie tylko oblicze ludzkie, ale i Oblicze Boga i tym samym w dramatyczny sposób dokonując jakiejś dekonstrukcji religii, w polu znaczeń, zakreślonych przez etos chrześcijański. Pytaniem otwartym może pozostać kwestia, czy religia nie przyodziewa się niekiedy w postać maski, która skrywa szczerze jej oblicze, narażając się tym samym na brak wiarygodności i możliwość porzucenia sfery religijnej przez tych, którzy dostrzegą w religii sprytnie uprawiany proceder mistyfikacji? W takim znaczeniu maska objawia się jako atrybut tragiczności religii w takiej właśnie odsłonie, świata pozorów, który przeświełlony, domaga się odsłonięcia wobec innych autentycznej twarzy religii, nawet

---

<sup>337</sup> Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 70.

<sup>338</sup> Por. Tamże, s. 69.

<sup>339</sup> M. Jędraszewski, *Człowiek drogą (do) Boga*, Wyd. UAM, Poznań, 2010, s. 128.

<sup>340</sup> M. Jędraszewski, *Twarz jako znak niepowtarzalności osoby ludzkiej. Płaszczyzny interpretacji*, „Ethos”, nr 2-3 (82-83) 2008, s. 89.

jeśli kategorię dramatu zastąpi wymiar, niejednokrotnie tragiczny. Radykalna odsłona jest w tej materii zdecydowanie lepsza niż błędzenie w żywiole religii. Dużą część refleksji teologicznej Tischnera można by podsumować sformułowaniem: korekta ścieżek na manowcach. Sam Tischner jednakowoż utożsamiał się z tytułem jednej ze swoich książek, w której postrzegał swoją refleksję antropologiczno-teologiczną jako obecność na manowcach, nie w tym jednak celu by świadomie się na nich zagubić, lecz aby zaznaczyć, że *Książka na manowcach* jest dopiero w autentycznym żywiole prawdy, w poszukiwaniu prawdy dokonując demistyfikacji masek religii, tworzonych często w związku z bieżącym zapotrzebowaniem, bez uwzględnienia troski o autentyczność przekazu. Dbłość o autentyczną twarz religii była ważną przestrzenią refleksji Tischnera. „*Religia religii nierówna. Także chrześcijaństwo, a nawet katolicyzm mają wiele twarzy. Dziś twarze polskiego katolicyzmu wyraźnie się polaryzują. Z jednej strony katolicyzm rozbudzonych ponad miarę emocji, z drugiej katolicyzm rozumnej odpowiedzialności za życie społeczne i państwo. [...] Atmosfera tego [pierwszego – J.J.] nurtu religii przypomina atmosferę sekty. Takie samo zamknięcie w świecie emocji, takie samo przekonanie, że jesteśmy lepsi niż reszta świata, taka sama pogarda dla rozumu i na dodatek ta... 'schorowana wyobraźnia' co to zaludnia świat widmami wrogów. [...] Oj, będzie miał Kościół nie lada problemy*”<sup>341</sup>. Toska o autentycznie piękną twarz religii, katolicyzmu wydaje się jednym z priorytetów w myśleniu Tischnera. W jego opinii rzetelna refleksja antropologiczna umożliwi powrót z teologicznych bezdroży i jałowego dyskursu, prowadzonego w przestrzeni błędzenia obłudnej maski, zakłamującej obraz autentycznej religii.

### Kontekst religijny filozofii dramatu

Filozofia dramatu, przyjęta przez Tischnera jako optyka antropologiczna, staje się swoistą formą okularów, za pomocą których dokonuje on oglądu człowieka i charakterystycznych dla niego przestrzeni, w których człowiek się porusza. Religia niewątpliwie należy do tej kategorii fenomenów, które dają się opisać za pomocą przymiotnika **dramatyczny**. Dramatyzm ten uwidacznia się już na samym początku, w **sposobie rozumienia religii**. Czy pierwszoplanowym kontekstem, w którym należałoby umiejscowić religię jest posłuszeństwo, czy wolność w udzielaniu odpowiedzi, w relacji człowiek–Bóg? Czy zachwyty może brać górę nad racjonalną refleksją? Mierząc się z powyższymi pytaniami, Tischner nie daje łatwych, jednoznacznych odpowiedzi. Co więcej, przestrzeń religijnych odniesień odziewa w siatkę dramatycznych pojęć, twierdząc, że „*religia jest światem paradoksów, spiętrzenia przeciwieństw, teologicznych precyzji i dziecięcych naiwności, opowieści, które budzą zachwyty i grozę. Wiele z nich przy pierwszym spotkaniu odstręcza. Trzeba dopiero dłuższego obcowania z nimi, by zobaczyć ich 'drugie dno'*”<sup>342</sup>. Nie jest jednak religia jednym tylko z elementów, które wpisywałyby się w kontekst

---

<sup>341</sup> J. Tischner, *Wolność człowieka gór*, wybór i oprac. W. Bonowicz, Wyd. Znak, Kraków 2021, s. 57–58.

<sup>342</sup> J. Tischner, *Książka na manowcach*, dz. cyt., s. 65–66.

Tischnerowskiej antropologii, **ale jej sercem, jednym z centralnych punktów**. Wszak „*ideałem dramatu*” – w opinii Tischnera – *w ogóle jest dramat religijny*”<sup>343</sup>.

Tradycja judeochrześcijańska, w której kontekście Tischner umiejscawia swoją myśl, usprawiedliwia czerpaną z niej metaforykę oraz specyfikę języka, który w swoim rdzeniu jest językiem głęboko symbolicznym. Już sam problem interpretacji języka religijnego dyskursu, lokuje go w przestrzeniach ujętych za pomocą formuły dramatyczności. Brak uwzględnienia specyfiki i swoistości religijnego języka, staje się przeszkodą w rozumieniu fenomenu religii. Tischner odwołuje się do analiz Paula Ricoeura, zwracając uwagę, na fakt, że „*język ten [religijny – J.J.] bierze jako punkt wyjścia doświadczenia i pojęcia życia codziennego i nadaje im dodatkowe znaczenie, każąc opisywać treści, które nigdy nie mogą się stać przedmiotem bezpośredniego doświadczenia. Symbol jest ‘wehikułem’, który pozwala przejść od tego, co widzialne, do tego, co niewidzialne*”<sup>344</sup>. Tischner twierdzi, idąc za Ricoeurem, że „*symbol daje do myślenia*”, coś sugeruje, „*coś zadaje*” i „*narzuca*”<sup>345</sup>. Pojęcia, które znane i używane są w codziennej nomenklaturze, domagają się przepracowania w obszarze myślenia tak, aby – powie Tischner – „*myślenie ‘coś z tym zrobiło’*”<sup>346</sup>. Niebezpieczeństwo polega więc według Tischnera na dosłownym przyjmowaniu pojęć, które nie zostają poddane interpretacji. Tischner używa na określenie takiej sytuacji kolokwializmu, w postaci słowa „*zaflegmienie*”. „*Zdarzyć się jednak może, że symbol ulegnie ‘zaflegmieniu’*. [...] *Zamiast otwierać nowe drogi, ‘zaflegmiony symbol’ stawia barierę refleksji*”<sup>347</sup>. Jako przykłady dosłownie przenoszonych pojęć z języka codziennego, do sfery religii, które nie zostały poddane odpowiedniej reinterpretacji przytacza Autor pojęcie „*Ojca*” jako Boga oraz pojęcia: „*zadośćuczynienie*”, „*obraza*” czy „*samoofiara*”. Zaniechanie reinterpretacji pojęć, które próbuje się ożywić i zastosować w kontekście religijnym sprawia, że „*wehikuł*” symbolu staje się nie tylko nieskuteczny, ale wręcz szkodliwy.

Szczególnym przykładem dramatycznego wymiaru niezrozumienia religijnego dyskursu, jest usytuowanie opisu stworzenia świata, zaczerpniętego z Księgi Rodzaju w Biblii, w przestrzeni dosłownego rozumienia przekazu tekstu. Tischner nie wplata tego motywu jako istotnego do swojej refleksji antropologicznej, a szkoda bo niewątpliwie mógłby się on stać styczną filozofii dramatu z refleksją filozofów przyrody, w osobach choćby Józefa Życińskiego czy Michała Hellera. Ten ostatni ubolewał nad separacją dyskursu Tischnera, podejmowanego w *Filozofii dramatu*, od współczesnej refleksji myślicieli, których Tischner kojarzył z kategorią sceny, nie stanowiącej specjalnej strefy zainteresowania krakowskiego filozofa. Zasadnym wydaje się postawienie pytania, czy nie jest dramatem w religijnym znaczeniu, odrzucanie a priori dyskursu religijnego, przez nie tylko współczesnego człowieka, w imię podważenia wiarygodności tekstu, który nie da się ująć w ścisłym opisie matematyczno-przyrodniczych formuł, ale jedynie za pomocą języka symbolu? Dramatyczny wymiar ukazuje się tutaj w sytuacji dialogu, który nie może zaistnieć, dialogu niemożliwego do poprowadzenia, ze względu na niemożność przedarcia się człowieka przez zawołowany dyskurs, którego symbolika nie zostaje rozszyfrowana, stając się nieczytelną dla człowieka,

<sup>343</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 23.

<sup>344</sup> J. Tischner, *Ksiądz na manowcach*, dz. cyt., s. 67.

<sup>345</sup> Tamże.

<sup>346</sup> Tamże.

<sup>347</sup> Tamże.



szczególnie człowieka kształtowanego w duchu technicystycznej precyzji pojęć. Potencjalna zdolność odczytania swoistych „szyfrów *Transcendencji*”, posługując się nomenklaturą Karla Jaspersa, za pomocą swoistego lingwistycznego dekodera, zostaje w dramatyczny sposób zaprzepaszczone. Tischner operuje Ricoeurowskim „wydarzeniem słownym”, które, używając nomenklatury, zaczerpniętej z lingwistyki, jest „przejściem od kodu do przekazu”<sup>348</sup>. W nawiązaniu do myśli Ricoeura, Tischner wskazuje na intencjonalny charakter znaków języka. „Znaki mówią o czymś i są kierowane do kogoś, mają swój przedmiot, swój podmiot i swego adresata. Jako takie podlegają rozumieniu i mogą także podlegać interpretacji. Stąd właśnie zadania hermeneutyki wylaniają się w momencie, w którym dojdzie do tzw. ‘wydarzenia słownego’ ”<sup>349</sup>. W sposób szczególny w religii możemy dostrzec, że „mowa urzeczywistnia się jako wydarzenie”<sup>350</sup>.

Antropologiczna perspektywa, za pomocą której Tischner konstruuje swoją myśl, wydaje się być przyczyną braku zainteresowania kwestią potencjalnych korelacji pomiędzy filozofią dramatu a filozofią przyrodoznawstwa, o którą dopominał się Heller. Z dużą rezerwą odnosił się bowiem Tischner do prób konfrontacji biblijnego opisu stworzenia świata z hipotezami w zakresie przyrodoznawstwa. „*Biblia jest tekstem religijnym, który nierzadko przyjmuje formę poetycką. Zadaniem poezji i religii nie jest odpowiadanie na wątpliwości przyrodoznawstwa, lecz dawanie ludziom nadziei*”<sup>351</sup>. Pole refleksji dla Tischnera zakreślała treść pytania: „o czym tak naprawdę mówi opis stworzenia świata, który znajduje się w *Starym Testamencie?*”<sup>352</sup>. Tak postawione pytanie prowadzi Tischnera do odpowiedzi, że opis stwarzania świata jest interesujący nie tyle w warstwie faktograficznej, ile jest **próbą odsłonięcia tajemnicy zła**, które manifestuje się w różnych odsłonach. „*Tekst Biblii polemizuje z koncepcją wieczności zła. Świat w swojej istocie jest dobry. Znaczący to, że zło można pokonać. W Księdze Rodzaju mamy do czynienia z pierwszym wielkim opisem świata, którego podstawą jest myślenie w kategoriach nadziei*”<sup>353</sup>. Wbrew wpływom kultury sumeryjsko-akadyjskiej, która w opinii Tischnera przenikała do myśli europejskiej, dając podwaliny pod filozofię pesymizmu, biblijny opis stwarzania świata określa Tischner mianem początku „*filozofii optymizmu: dobra była i ziemia, i gwiazdy, i człowiek, słowem – wszystko, co ukształtowała ręka Boga*”<sup>354</sup>.

Tischner odwołuje się często do biblijnych obrazów i kluczowych pytań, pojawiających się w tradycji judeochrześcijańskiej. Stawiane przez Boga pytanie pod adresem człowieka, „*gdzie jesteś?*”, pojawiające się w konkretnej sekwencji czasowej, po upadku pierwszego człowieka, staje się jednym z kluczowych pytań natury religijnej. Logika tego obrazu ukazuje się w **dialektyce wybrania i odrzucenia**. Adam, wybrany przez Boga, odrzuca miłość, związaną z tym wyborem i „*wtrąca*” Boga swoim wyborem „*w jedyną ‘niedolę’, jaka może dotknąć wszechmocną i doskonałą istotę – w niedolę odrzuconej*”

---

<sup>348</sup> J. Tischner, *Hermeneutyka i język*, [w:] *Filozofia współczesna*, dz. cyt., s. 183.

<sup>349</sup> Tamże.

<sup>350</sup> Tamże, s. 184.

<sup>351</sup> E. Puczek, J. Tischner, *Wokół Biblii. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Ewelina Puczek*, Wyd. Znak, Kraków 2005, s. 7.

<sup>352</sup> Tamże, s. 6.

<sup>353</sup> Tamże.

<sup>354</sup> Tamże, s. 6–7.

miłości”<sup>355</sup>. Miłości, która w tęsknocie i poszukiwaniu stawia **pytanie o obecność**. Dialog, zapoczątkowany pytaniem „**gdzie jesteś?**” rodzi powinność ze strony Adama do udzielenia odpowiedzi. Tischner, eksploatując biblijny motyw ukazuje jednak, że odpowiedź nie przychodzi. Rozmowa zostaje zerwana, ze strony Adama następuje swoista „**destrukcja mowy**”. „*Właśnie dlatego, że wołanie Boga jest prośbą, w duszy Adama powstaje powinność przerwania milczenia i udzielenia odpowiedzi. Ale Adam odpowiedzi nie daje. Ucieka, kryje, się zasłania. Na tym polega nowa wina Adama i jego nowy, nieznanym przedtem lęk- lęk przed odpowiedzią Bogu, przed odpowiedzialnością za Boga obok siebie, na świecie*”<sup>356</sup>. Powodem „**destrukcji mowy**”, milczenia, które staje się swoistą negatywnością dialogu jest w tym przypadku lęk, obawa przed odpowiedzialnością, która rodzi się z dialogu. Bóg wkroczył w historię tego świata, i Jego „**niedola**”, „**niedola miłującego Boga**”, solidaryzującego się z człowiekiem zmarginalizowanym ukazuje się w dramatycznym wydarzeniu życia Chrystusa. Tischner wyprowadza stąd wnioskowanie, że „*chrześcijańska religia dialogu człowieka i Boga stała się możliwa, ponieważ Bóg sam stał się jak wygnaniec, sierota i wdowa. Religia nie polega już na wzniosłym uczuciu zachwyty, który unosi człowieka ku niebu, ani na racjonalnej spekulacji o najwyższym z bytów, ale na **poczuciu odpowiedzialności za odpowiedź**, jaką zapytany i wezwany winien dać Pytającemu i Wzywającemu*”<sup>357</sup>. Destrukcja mowy, w obszarze religijnych odniesień, nabiera dramatycznego wymiaru nie tylko w kontekście lęku przed odpowiedzialnością.

Kolejnym zagadnieniem, które w opinii Tischnera wpisuje religię w kontekst dramatu, poprzez dokonanie destrukcji religijnego dyskursu, jest próba „upolitycznienia” chrześcijaństwa i „chrystianizacji” polityki. Zdecydowane stanowisko Tischnera wskazuje, że „*upolitycznienie chrześcijaństwa oznacza dopuszczenie przemocy do dzieła ewangelizacji, oznacza pierwszeństwo interesu politycznego przed troską duszpasterską, a w konsekwencji dążenie do państwa wyznaniowego*”<sup>358</sup>. Niepokój Tischnera budzi fakt **genezy religii politycznej**, w której polityczny oponent opisany zostaje za pomocą kategorii religijnych. Taki zabieg powoduje **zmianę znaczenia religii**, wiary. „*Wiara, która stała się narzędziem polityki, traci swój ściśle religijny wymiar*”<sup>359</sup>. Pytania, które stawia Tischner, wydają się kluczowe w rozumieniu istoty religii i jej dramatycznego nieraz instrumentalizowania. „*Czy można głosić Ewangelię językiem polityki? Czy można używać Ewangelii jako środka walki politycznej? Pomieszanie języków jest wyrazem pomyłonego myślenia. Jak głęboko sięgają nasze pomyłki?*”<sup>360</sup>.

Zbigniew Stawrowski zauważa, że pomimo wyraźnej deklaracji Tischnera, który określał siebie mianem chrześcijańskiego liberała, troska naszego autora skierowana była głównie na Kościół i rozumienie wolności w odniesieniu do życia Kościoła. W opinii Stawrowskiego Tischner „*przestrzegał, by Kościół nie poddał się logice myślenia politycznego, ukazywał niebezpieczeństwo upolitycznienia religii, manipulowania wartościami religijnymi w celach politycznych, co zamiast budować wspólnotę ludzi dobrej*

---

<sup>355</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 97.

<sup>356</sup> Tamże, s. 98.

<sup>357</sup> Tamże.

<sup>358</sup> J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności*, Wyd. Znak, Kraków 1993, s. 176.

<sup>359</sup> Tamże, s. 177.

<sup>360</sup> Tamże, s. 176.

woli- wspólnotę wolnych ludzi poszukujących i realizujących dobro – wprowadza tylko partyjność i podziały”<sup>361</sup>. Fundamentalny zarzut Tischnera dotyczy sposobu prezentacji Ewangelii, w którym to procesie **kategoria dobra**, Dobrej Nowiny, **kluczowa w chrześcijaństwie i w koncepcji dramatu Tischnera**, zostaje zastąpiona swym przeciwieństwem. Ewangelia, aplikowana jako środek walki politycznej zmienia, według Tischnera, w sposób zasadniczy swój charakter i kieruje religię na **dramatyczne tory**, które wiodą ją w ślepy zaułek kontestacji i odrzucenia przez niemałą rzeszę osób, dostrzegających zagrożenia, wynikające z koincydencji religii i polityki.

Tischner zwraca uwagę na unikatowy charakter języka, który używany jest w przesłaniu religijnym. „**Język ewangelizacji jest jednak językiem szczególnym – językiem niezwykle odsoniętym, językiem intymnych wyborów, najgłębszych nadziei i najmocniejszych miłości**”<sup>362</sup>. W łonie katolicyzmu polskiego okresu powojennego, w którym, wśród wielu osób umieszcza także postaci duchownych takich jak Jan Pietraszko i Karol Wojtyła, taki model języka został wypracowany jako forma wartości ewangelicznej. Tischner podkreśla, że operowanie takim modelem języka jest wielką sztuką, ale równocześnie przestrzega przed niweczeniem takiej formy języka religijnego, poprzez wprowadzenie dyskursu, który przypomina „**mowę aktywisty politycznego**”<sup>363</sup>. Taki zabieg, w opinii Tischnera przynosi katastrofalne skutki „*Wygląda czasem na to, że podstawową formą języka religijnego jest imperatyw. Język ten, jak język polityki, chce kształtować zachowania, ale nie jest w stanie zapładniać przekonañ. W ścisłym związku z imperatywem pozostaje ‘podział świata na ‘wrogów’ i ‘sojuszników’*”<sup>364</sup>. Tischner dostrzega indolencję języka, który odnosząc się do świata pojęć religijnych, próbuje wprowadzać ład prawny, przy równoczesnym pominięciu warunku podstawowego, jakim jest wolność. Ostrze krytyki skierowane jest pod adresem aparatu państwowego, który w opinii Tischnera instrumentalizuje religię.

Stawrowski, podejmując zagadnienie prawdy i wolności w myśli Tischnera stwierdza, że „*pomysł, żeby państwo zaprowadzało najwyższe wartości, które wymagają ze strony człowieka największej wolności, to absurd, który może wprawdzie wymusić określone zachowania zewnętrzne, ale na pewno nie przekona nikogo, by owe wartości w swym wnętrzu uznał za swoje*”<sup>365</sup>. Pragmatyka powyższa lokuje określone zachowania, motywowane dyskursem religijnym, w sferze czysto zewnętrznej, wiodącej w prostej linii do hipokryzji, którą niewątpliwie Tischner uznaje za jedno z największych wypaczeń religii. Zabiegi powyższe wpisują religię nie tylko w kontekst dramatycznych wyborów, ale również w przestrzeń o wiele bardziej **dramatycznych deformacji**, którym poddawana zostaje religia. Ewangeliczne ‘jeżeli chcesz’, zastąpione zostaje przez ‘musisz’. W ocenie Tischnera „*dokonyje się jakiś gwałt na wartościach: czyniąc wartość przedmiotem nakazu, odrywa się ją od doświadczenia wolności*”<sup>366</sup>. Istotnym wydaje się postawienie pytania, czy taki sposób,

---

<sup>361</sup> Z. Stawrowski, *Solidarność znaczy więź. W kręgu myśli Józefa Tischnera i Jana Pawła II*, Wyd. Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2010, s. 60.

<sup>362</sup> J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności*, dz. cyt., s. 193.

<sup>363</sup> Tamże.

<sup>364</sup> Tamże.

<sup>365</sup> Z. Stawrowski, *Solidarność znaczy więź*, dz. cyt., s. 61.

<sup>366</sup> J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności*, dz. cyt., s. 172.

instrumentalnego traktowania religii, z jednej strony, a z drugiej przyzwolenie na takie praktyki, ze strony tych, którzy roszczą sobie prawo do bycia reprezentantami tejże religii, nie naraża jej na kompromitację? Tischner, konstatując, że „*etyka zachowań zastąpiła etykę przekonań*” stawia ważne, dramatyczne pytanie, w kontekście możliwości powtórzenia podobnych zabiegów i aplikowania ich do wskazań Kazania na Górze: „*Czy naszym celem ma być wiara tych, o których powiedziano, że są jak groby pobielane?*”<sup>367</sup>.

Innym wyrazem dramatyizmu, który daje się zauważyć w wymiarze religijnym, zmieniającym się wraz ze współczesnym społeczeństwem, jest próba diagnozy, którą stawia Charles Taylor, a którą Tischner wplata w tok swoich analiz. „*W społeczeństwie tym nie było już miejsca na pełne ambiwalencji komplementarności dawnego zaczarowanego świata, rozpiętego między światowym życiem a klasztornym wyrzeczeniem, porządkiem i jego okresowym zawieszeniem w okresie karnawału [...] Stopniowe wprowadzanie tego porządku oznaczało koniec post-osiowej równowagi. Kompromis między z jednej strony indywidualistyczną religią obrzędu, posłuszeństwa lub cnoty interpretowanej w duchu racjonalnym, a z drugiej- kolektywnymi, często związanymi z porządkiem kosmicznym, rytuałami dotyczącymi całych społeczeństw został zerwany, i to na korzyść tej pierwszej*”<sup>368</sup>. Tischner, analizując myśl kanadyjskiego filozofa Charlesa Taylora, umiejscawia przedstawianą przez niego „*afirmację zwyczajnego życia*” w kontekście swojego projektu antropologicznego – filozofii dramatu. Zauważa, za Taylorem, rozpad wizji świata, która oparta była na strukturze hierarchicznej. Nawiązywała ona, co podkreśla Tischner, do koncepcji platońskiej, w świetle której byty były uhierarchizowane, według kategorii „*wyżej*”- „*nżej*”. Było to związane ze stopniem doskonałości, „*w zależności od stopnia uczestnictwa w najlepszym i najdoskonalszym istnieniu Boga*”<sup>369</sup>. Taylor wiąże proces *afirmacji zwyczajnego życia* z procesami, uruchomionymi przez Reformację. W jego opinii „*średniowieczny katolicyzm skłaniał się ku pogładowi, wedle którego życie w celibacie stanowiło najwyższą z form chrześcijańskiej praktyki, reformatorzy podkreślali, że naśladujemy Boga, przede wszystkim wypełniając nasze powołanie i spełniając się w życiu rodzinnym*”<sup>370</sup>. W konsekwencji zwyczajne życie zostaje nie tylko ukazane jako alternatywny i równorzędny model życia ludzkiego, lecz prowadzi do zakwestionowania świętości, pojmowanej w pewnych określonych kategoriach i wymiarach. Świętość miejsc – w postaci kościołów, czy też wydarzeń o charakterze religijnym, czy sposobów życia – według formuły monastycznej, zostały w opinii Taylora zakwestionowane. „*Zostają odrzucone jako część fałszywego i bezbożnego przekonania, że ludzie mogą w jakiś sposób kontrolować działanie łaski*”<sup>371</sup>. Zakwestionowanie uroszczeń do respektowania poszczególnych wymiarów świętości pociąga za sobą, w opinii Taylora, konieczność porzucenia stycznych, w których widoczne były związki boskiego czasu z ludzkim. Tischner dostrzega ten wymiar rewaloryzacji godności zwyczajnego życia, podkreślany przez Taylora. Wizja świata opartego na hierarchii zostaje zastąpiona formułą „*plaszczyny*”. „*Świat, zwłaszcza świat społeczny,*

---

<sup>367</sup> Tamże, s. 173.

<sup>368</sup> Ch. Taylor, *Nowoczesne imaginaria społeczne*, przeł. A. Puchejda, K. Szymaniak, Kraków 2010, s. 74.

<sup>369</sup> J. Tischner, *Ksiądz na manowcach*, dz. cyt., s. 48.

<sup>370</sup> Ch. Taylor, *Nowoczesne imaginaria społeczne*, dz. cyt., s. 144.

<sup>371</sup> Tamże.

jest 'płaszczyzną'. Aby się zjednoczyć z Bogiem, nie potrzeba nadzwyczajnych odosobnień specjalnych powołań, objawień i cudów. Wystarczy żyć uczciwie i spełniać obowiązki stanu. Trzeba szukać Boga w pobliżu – w codziennej wierności obowiązkom, w miłości rodzicielskiej, w służbie dla innych, w pracy i modlitwie pośród braci. Bóg 'uniża się' i jest blisko.[...] Bez nadzwyczajności, wystarczy uczciwa normalność"<sup>372</sup>. Powyższa dychotomia lokuje nasze rozważania w obszarze, który wyznacza perspektywę dramatyczną, w zakresie rozumienia specyfiki fenomenu religijnego.

Poszukując klucza do rozumienia kondycji współczesnego chrześcijaństwa, Kościoła i wiary religijnej, Jarosław Jagiełło, wiąże myśl ówczesnego papieża Benedykta XVI z refleksją Tischnera. Jagiełło zwraca uwagę na pytanie papieża, dotyczące Boga Jezusa Chrystusa, dramatyczny wymiar tego pytania podkreślony jest przez kontekst czasowy tu i teraz pytania o obecność Boga „czy będzie przyjęty przez ludzi, czy też definitywnie zniknie z ich życia, rozstrzyga się dziś, w tej dramatycznej sytuacji – rozstrzyga się – los świata. Na szczególną dramaturgię sytuacji wskazuje przedmiot papieskich analiz- są to nie tylko rażące, głośnie i karygodne błędy, których Kościół nie ustrzegł się w XX wieku lecz także [...] moralny kryzys społeczeństw zachodu, niejednokrotnie uwarunkowany silnym kryzysem wiary religijnej, tak bardzo charakterystycznym dla ostatnich kilku dekad minionego wieku"<sup>373</sup>. W analizach Jagiełły uwypuklony zostaje **motyw przelomu**, który pojawia się zarówno u Benedykta XVI jak i u Tischnera. O ile Tischner staje na stanowisku, że napięcia i konflikty, w przestrzeni fundowanej przez religię są nieuchronne, o tyle dokonuje rozróżnienia na te, które implikują rozwój i te które są „konfliktami zabójczymi”. Tischner, podobnie jak Benedykt XVI zauważa, że „mniej ważne są konflikty wiary, ważny jest sposób podejścia do tych konfliktów i ich przewyciężania"<sup>374</sup>. W opinii Jagiełły taka logika, przyjmowana przez Tischnera, wyznacza kierunek Tischnerowskiego rozumienia „przelomu” w sferze życia Kościoła. Według Jagiełły pojawia się u Tischnera „postulat ewangelicznego sposobu podejścia do rozwiązywania różnorodnych napięć nie tylko między 'urzędem i wiarą' w samym Kościele, ale także między Kościołem a zsekularyzowanym światem"<sup>375</sup>.

W poglądach powyższych widać echo refleksji, którą sformułował katolicki teolog, Johann Baptist Metz, postulując konieczność dokonania zmiany paradygmatu w refleksji teologicznej. Nową teologię, która zostaje dookreślona mianem polityczna, sytuuje Metz w kontekście trojkiej konieczności zmiany. Odżegnując się od dotychczasowej pozycji teologii, którą określa jako „błędnie zrozumianą, idealistyczną pozycję teologiczną”, sugeruje przyjęcie modelu refleksji teologicznej, którą określa jako „postidealistyczną”. „Cechuje ją: 1. Pożegnanie się z poczuciem historycznej niewinności. 2. Odżegnanie się od eurocentryzmu. 3. Odejście od przekonania o braku społecznej i politycznej winy. Skoro teologia nie chce niczego innego jak tylko teologii, czyli mówienia o Bogu w czasach nam współczesnych, zaczyna od pytania: 'Kto uprawia teologię- kiedy i gdzie- dla kogo i po co?'. Odżegnując się od ponadczasowego i abstrakcyjnego pojęcia prawdy i rozumu, uwzględniając fakt, że chrześcijaństwo może zachować swoją tożsamość tylko w obliczu

<sup>372</sup> J. Tischner, *Ksiądz na manowcach*, dz. cyt., s. 56–57.

<sup>373</sup> J. Jagiełło, *Świat i wiara w godzinie przelomu. Wprowadzenie*, [w:] *Świat i wiara w godzinie przelomu*, red. J. Jagiełło, Wyd. Znak, Kraków 2011, s. 10.

<sup>374</sup> J. Tischner, *Ksiądz na manowcach*, dz. cyt., s. 28.

<sup>375</sup> J. Jagiełło, *Świat i wiara w godzinie przelomu. Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 12.

konkretnego rozumu, który jako wolność, a także jako sprawiedliwość uznająca wolność innych, chce się urzeczywistniać w praktycznym działaniu. Teologia nie rezygnuje przy tym z pytania o stosunek między rozumem i wiarą, który wyrażony zostaje w relacji między teorią a praktyką. Wiedza teologiczna jest praktyczną wiedzą naśladowania”<sup>376</sup>.

Teologia polityczna, której przedstawicielem jest Metz, nie jest jednak próbą wprowadzenia religii w sferę bieżących działań w zakresie polityki, lecz refleksją, która zwraca się do współczesnego świata, „słowem Boga głoszonym w tych czasach”<sup>377</sup>. Refleksja Metza odcina się od kopiowania metafizycznych traktatów – jak słusznie zauważy Jarosław Makowski, komentator myśli Metza i Tischnera – „które to zajęcie do perfekcji opanowała większość katolickich teologów pracujących w Pierwszym Świecie. Źródłem jej refleksji jest konfrontacja z krzykiem i płaczem cierpiących, poniżanych i wykluczonych”<sup>378</sup>. Refleksja Metza pozostaje głęboko zbieżna z myślą Filozofa z Krakowa. Dramatyczny wymiar rozumienia religii pojawia się na linii konieczności odrzucenia, według Metza i Tischnera, takiego jej modelu, który niezdolny byłby do **uznania winy**, jako kategorii, która mogłaby służyć do opisu i oceny konkretnych aspektów życia społeczności religijnej. Metzowskie „pożegnanie się z poczuciem historycznej niewinności” wpisuje się w logikę, która bliska jest rozumieniu wiary przez Tischnera. Przywołując wezwanie Jana Pawła II, zaadresowane do katolików, do „historycznego rachunku sumienia”, spowodowanego winami przeszłości, powie Tischner, że „wezwanie do rachunku sumienia jest czymś więcej aniżeli zaproszeniem do jednego więcej przeglądu przeszłości. Jest ono wezwaniem do **radykalnej przemiany wewnętrznej**, której owocem będzie nowe rozumienie Kościoła, głębsza interpretacja wiary, bardziej ewangeliczne zaangażowanie w życie wspólnoty”<sup>379</sup>. Radykalizm pojawia się w dyskursie Tischnera w kontekście konieczności „przemiany wewnętrznej” jako warunku sine qua non odnowy religijnej. Na czym ta wewnętrzna przemiana miałaby polegać? Metz i Tischner dostrzegają dramatyczny wymiar kryzysu, w jakim znalazło się współcześnie chrześcijaństwo. W ich opinii jednak nie sama treść chrześcijaństwa jest powodem tego kryzysu, lecz uwarunkowania, którym podlega recepcja chrześcijaństwa. Metz powie, że „kryzys chrześcijaństwa nie jest zasadniczo kryzysem jego treści, lecz kryzysem podmiotu i jego praktycznego działania”<sup>380</sup>.

Kompatybilną myśl do refleksji Metza odnajdziemy w Tischnerowskim *Schyłku chrześcijaństwa tomistycznego*, którego główną tezę pozostaje obarczenie syntezy, jakiej została poddana myśl chrześcijańska, w ramach recepcji jej do systemu argumentacji, zaczerpniętej od Arystotelesa, winą za deformację ewangelicznego przekazu. Sprawny system argumentacyjny, obecny w koncepcji tomistycznej chrześcijaństwa nie tylko, że nie wyczerpuje jego treści, ale w opinii Tischnera upośledza jego recepcję, kierując główne wątki refleksji na ślepy tor. W podobnym tonie formułuje swoją myśl Metz, twierdząc, że „**chrześcijaństwo nie jest przede wszystkim wspólnotą argumentacyjną, lecz wspólnotą**

---

<sup>376</sup> J.B. Metz, *Teologia polityczna*, [w:] *Praeceptores. Teologia i teologowie języka niemieckiego*, red. E. Piotrowski, T. Węclawski, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2005, s. 500.

<sup>377</sup> J.B. Metz, *Teologia polityczna*, przeł. A. Mosurek, Wyd. AM, Kraków 2000, s. 9.

<sup>378</sup> J. Makowski, *Wariacje Tischnerowskie*, dz. cyt., s. 149.

<sup>379</sup> J. Tischner, *Książka na manowcach*, dz. cyt., s. 13.

<sup>380</sup> J.B. Metz, *Teologia polityczna*, dz. cyt., s. 500.

**opowiadającą**<sup>381</sup>. Już w samej tej kontrowersji, jaka pojawia się w sposobie rozumienia chrześcijaństwa jako religii, kryje się dramat.

Analizując pracę szwajcarskiego historyka Ursa Altermatta, *Katolicyzm a Nowoczesny Świat*, poświęconą zderzeniu katolicyzmu z nowoczesnością, w dziewiętnasto- i dwudziestowiecznej Szwajcarii, odnajduje Tischner obrazy tej samej rzeczywistości religijnej, które fundowane są za pomocą dwu odrębnych kontekstów znaczeniowych, wyznaczanych przez kluczowe pojęcia, sformułowane przez Metza: **wspólnota argumentacyjna i wspólnota opowiadająca**. Ukazując defensywny charakter katolickiej reakcji na modernizm, Tischner posługuje się dla zobrazowania opisem Altermatta. „*Katolicy traktowali swój Kościół nie tyle jako Lud Boży, co przede wszystkim jako instytucję i hierarchię. Niebywale rosła potęga urzędowego Kościoła. Duchowieństwo praktycznie wszystkie problemy natury religijno-etycznej sprowadzało do błędów konstrukcji nowoczesnego świata. W efekcie katolicyzm bardziej niż w dawniejszych czasach nabrał cech rygorystycznego moralizmu, który obrazami grzechu i śmierci, czyśćca, piekła i potępienia utrzymywał wiernych w poczuciu winy, a za pośrednictwem konfesjonatu uzależniał ich od udzielanej przez kler absencji. Wynikiem tego wszystkiego był katolicyzm, w którym niekiedy panowała teologia lęku i duszpasterstwo męki*”<sup>382</sup>. Choć opis ten, na pierwszy rzut oka może wydawać się anachroniczny, służy jednak Tischnerowi do zobrazowania mentalności części społeczności Kościoła, której aktywność, w opinii Tischnera, przyczynia się do kryzysu katolicyzmu. „*Zasada ‘poza Kościołem nie ma zbawienia’ zyskuje nową interpretację: ‘poza Kościołem nie ma ani prawdy, ani dobra’. Nikt stojący poza Kościołem nie ma możliwości wypowiedzenia prawdziwych sądów o Kościele, ponieważ z miejsca, na których stoi, nie widać prawdy. Poza Kościołem nie może być również autentycznego dobra. Jeśli poza Kościołem dzieje się jakieś dobro, jest to dobro pozorne; wiadomo, że demon przybiera czasem pozory dobra, aby łatwiej uwodzić serca dobrodusznych*”<sup>383</sup>. Tischner zauważa, że taki kształt katolicyzmu „ulega głębokiemu załamaniu”. Zasadnym wydaje się nie tylko postawienie pytania jak to możliwe, że taka formuła religii mogła się pojawić w nieodległej przecież czasowo perspektywie i oddziaływać na umysły ludzi, przyjmujących przesłanie religijne chrześcijaństwa, ale w jakim zakresie formuła powyższa przetrwała we współczesnych ujęciach chrześcijaństwa, stając się swoistym zobrazowaniem wpływu kartezyjańskiego *genius malignus* w obrębie współczesnego dyskursu religijnego?

Dostrzegając niebezpieczeństwo instrumentalnego traktowania religii, zwraca również Tischner uwagę na możliwość występowania obustronnych zagrożeń. Nie tylko bowiem religia jest wyprowadzana z właściwego sobie kontekstu znaczeniowego, ale również podmioty, ze swej natury polityczne, wkraczają w przestrzeń **dramatycznych koincydencji**. W refleksji Tischnera odnaleźć możemy echo myśli Hegla, który twierdził, że „*naród, który ma niedobre pojęcie Boga, ma również niedobre państwo, niedobry rząd, niedobre prawa*”<sup>384</sup>. Hegłowska koncepcja relacji religii do państwa zakłada dyferencje praw i

---

<sup>381</sup> Tamże, s. 501.

<sup>382</sup> U. Altermatt, *Katolicyzm a Nowoczesny Świat*, przeł. G. Sowinski, Wyd. Znak, Kraków 1995, s. 11.

<sup>383</sup> J. Tischner, *Katolicyzm a Nowoczesny Świat. Wprowadzenie*, [w:] U. Altermatt, *Katolicyzm a Nowoczesny Świat*, dz. cyt., s. 12.

<sup>384</sup> G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, t. 1. przeł. Ś.F. Nowicki, Wyd. PWN, Warszawa 2006, s. 245.

możliwość występowania rozdzwiewku pomiędzy tymi podmiotami. „Dziedziny tego, co świeckie, i tego, co religijne, są różne i może tu też wystąpić różnica w odniesieniu do zasady. [...] To przeciwieństwo wyraża się w tej formie, że wymagania religii dotyczą świętości, a wymagania państwa – prawa i obyczajnego życia. Po jednej stronie mamy określenie odnoszące się do wieczności, po drugiej stronie określenie odnoszące się do doczesności i doczesnej pomyślności, która dla [osiągnięcia]wiecznego zbawienia powinna zostać złożona w ofierze. W ten sposób wysunięty jest pewien ideał religijny, niebo na ziemi, tzn. abstrakcja ducha przeciwstawiona substancjalności rzeczywistości”<sup>385</sup>. W opinii Hegla podstawie substancjalnej, która uznawana jest za to, co prawdziwe, przeciwstawia się inną rzeczywistość, która ma aspirować do bycia czymś wyższym. W ten sposób wolnościowe aspiracje człowieka wchodzą w nieunikniony konflikt z religijnymi zasadami, które roszczą sobie pretensje do rezygnacji z wolności. Według Hegla „w ten sposób religia i państwo pozostają ze sobą w sprzeczności”<sup>386</sup>. Tę sprzeczność, dostrzeganą przez Hegla próbuje Tischner rozwiązać za pomocą dwóch sposobów przyjmowania głosu religii w obrębie katolicyzmu. A zatem „Katolik może przyjmować naukę Kościoła na zasadzie wiary w Kościół, niekatolik – na zasadzie podanych argumentów. Kościół jest dla jednych ‘drogą Prawdy’, ale dla innych jest tym, kto ‘daje do myślenia’ ”<sup>387</sup>. Podstawę takiego systemu argumentacji upatruje Tischner w wymiarze etycznym, który określa mianem „etyki dialogu”, którą chciałby Tischner odnaleźć u źródeł postawy, reprezentowanej przez Kościół. Mając świadomość możliwości kontestacji różnych propozycji, które wypływają od przedstawicieli religii, uważa Tischner, że sama zasada dialogu „wchodzi w społeczną świadomość świata jako podstawowy sposób rozwiązywania konfliktów społecznych. ‘Dialog’ i ‘prawa człowieka’ to dwa kamienie węgielne obecności Kościoła w dzisiejszym i jutrzejszym świecie”<sup>388</sup>. Dramatyczny wymiar obecności religii w tkance życia społecznego rozpoczyna się jednak wtedy, gdy dialog zastąpiony zostaje monologiem, a prawa człowieka, przeciwstawiane są prawu Boga, apodyktycznie wyeksplikowanemu w formie wykluczającej jakąkolwiek formę dialogu. Wymiar dramatu pogłębia się jeszcze, gdy diagnoza Tischnera, dotycząca stosunku Kościoła do niekatolików, wyrażona w zdaniu: „gdy [Kościół – J.J.] kieruje swój głos do niekatolików, nie oczekuje niczego więcej jak wsłuchania się w argumenty, które przedstawia”, nie znajduje pokrycia w rzeczywistości i stosowanej przez społeczność religijną pragmatyce.

## Filozofia rozumiana jako dramat człowieka z Bogiem

Relacje, w które wchodzi człowiek, nabierają szczególnego wymiaru o charakterze dramatycznym, gdy partnerem dialogu z człowiekiem staje się Bóg. Zbigniew Stawrowski zauważa, że „Choć Absolut, Bóg, może mieć wiele imion (możemy na przykład mówić, że jest

---

<sup>385</sup> Tamże, s. 248.

<sup>386</sup> Tamże, s. 252.

<sup>387</sup> J. Tischner, *Ksiądz na manowcach*, dz. cyt., s. 27.

<sup>388</sup> Tamże, s. 28.



*nieskończony, wszechobecny i wszechmocny) to dla człowieka – podkreśla Tischner – jawi się On przede wszystkim jako czyste Dobro, jako czysta bezinteresowna Miłość. Nie sacrum-budzące fascynację i przerażenie moc, lecz jako sanctum – absolutne Dobro, które nie przymusza, lecz wyzwala*<sup>389</sup>. W opinii Stawrowskiego sposób pojmowania Boga i kształt relacji człowiek–Bóg, zapośrednicza jakość relacji człowieka z innymi ludźmi w przestrzeni zarówno życia społecznego jak i politycznego. Stawrowski odwołuje się do słów Hegla, cytowanych często przez Tischnera: „*Naród, który ma niedobre pojęcie Boga, ma również niedobre państwo, niedobry rząd i niedobre prawo*”<sup>390</sup>. Osią sporu staje się kwestia sposobu pojmowania Boga. Pytanie, stawiane przez Stawrowskiego, analizującego myśl Tischnera brzmi: „*Czy Boga pojmujemy jako Boga władzy nad światem i sprawczej mocy, czy też jako Boga Dobra i Miłości*”<sup>391</sup>? Próba odpowiedzi na powyższe pytanie sytuuje religię w dwóch, jeśli nie przeciwstawnych to jednak zupełnie odmiennych kontekstach, które implikują sposób jej wyrażania i opisu. Dyferencje w zakresie odpowiedzi, sprawiają, że kluczowym staje się pytanie o istotę religii.

Problem ten kreśli Tischner za pomocą przeciwstawnych pojęć, opisujących fenomen religijności, dostrzegając wyraźną dychotomię pomiędzy rozumieniem religii w kategoriach sanctum a sacrum. Poglębiona analiza powyższych pojęć stanie się obiektem refleksji w dalszych partiach naszych rozważań. Niewątpliwe jest jednak, że w świetle analiz Tischnerowskich, sam fakt możliwości powstania takich dystynkcji w zakresie rozumienia fenomenu religijności już sytuuje go w sferze, którą dobrze opisuje słowo **dramat** i staje się jednym z kluczowych tematów tischnerowskiej filozofii dramatu, próbującej opisać relacje religijne zarówno pomiędzy wyznawcami religii jak i w relacji człowiek Bóg. Na czoło rozważań wysuwa się pomimo wszystko **kontekst dramatyczny**, który usprawiedliwia **zastosowanie instrumentarium dramatycznego**, zaczerpniętego ze sfery teatralnej, służąc do opisu fenomenu człowieka i budowanych przez niego relacji o charakterze religijnym.

Kategoria dramatu, którą Tischner zastosował do swoich rozważań antropologicznych, stała się u naszego Autora kluczowym motywem, w świetle którego próbował odczytać On człowieka i wszystkie konteksty znaczeniowe przestrzeni, w których człowiek się porusza. Dramat świata, w którym umieszczony został człowiek, polega na próbie maskowania niewygodnej, perspektywy dramatycznej. Ten swoisty kamuflaż rzeczywistości świata, przejawia się, w opinii Tischnera, w potrójnej perspektywie błędzenia, które staje się w ludzkim życiu błędzeniem: „*w żywiole piękna*”, „*w żywiole prawdy*” i „*w żywiole dobra*”<sup>392</sup>.

Tischner podkreśla, że w przeżywaniu religii, jako relacji człowieka z Bogiem, na wielu poziomach udaje się zauważyć znamiona wyrazu dramatycznego. Jedną z form religijnego imaginarium, które próbuje ująć i opisać Tischner, jest model religijności, nawiązujący do tragizmu romantycznego. Ten model religijności uwypukla **rolę tęsknoty**, jako jednego z kluczowych motywów, obecnych w religii. „*Robi się religię wiecznej tęsknoty. Co to jest tęsknota? Tęsknota to jest coś takiego, co ginie wtedy, jak się ludzie*

---

<sup>389</sup> Z. Stawrowski, *Solidarność znaczy więź*, dz. cyt., s. 54.

<sup>390</sup> G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, dz. cyt., s. 245; cyt. za Z. Stawrowski, *Solidarność znaczy więź*, dz. cyt., s. 53.

<sup>391</sup> Tamże, s. 55.

<sup>392</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 118.

spotkają. Ale wyobraźcie sobie, że zakochamy się w tęsknocie. Wtedy (oczywiście po to, aby podtrzymać tęsknotę) nie będziemy się mogli spotkać, bo tęsknota jest tym, co w nas najpiękniejsze. Można stworzyć taką atmosferę w kościele – atmosferę wiecznej tęsknoty. Może się człowiekowi wydawać, że jedynie poprzez tęsknotę da się zbliżyć do Boga”<sup>393</sup>.

Analizując myśl św. Jana od Krzyża, zawartą w Drodze na górę Karmel, ukazuje Tischner jako wyjściowy obraz relacji, która powstaje pomiędzy „ja” i „ty”. Charakter tej relacji określa Tischner za pomocą pojęcia **partycypacji, uczestnictwa**. Posługując się często ulubionym motywem tańca i partytury muzycznej, próbuje opisać Tischner naturę relacji człowiek–Bóg. „Można powiedzieć, że między „ja” i „ty” wkroczyła jakaś muzyka i ta muzyka łączy dusze oraz Boga. Tak wygląda, jakby w tej muzyce chodziło o to, żeby Bóg i człowiek w pewnym sensie tańczyli w tym samym rytmie. [...] W tańcu można rozmawiać o tym i owym, ale mniej ważne jest to, o czym się mówi, niż to, że się uczestniczy w czymś razem, ma się świadomość uczestnictwa”<sup>394</sup>. W opinii Tischnera model religijności, eksponowany przez św. Jana od Krzyża w Drodze na górę Karmel, jest próbą **wchodzenia w uczestnictwo**. Zawijająca się relacja pomiędzy ludzkim „ja” i „boskim Ty”, nosi znamiona dobra. „Ty jesteś dla mnie dobry, ja jestem dla ciebie dobry i stąd bierze się siła tej relacji. **Doświadczenie dobra jest kluczem do owej relacji**”<sup>395</sup>. Rozpatrując kategorię dobra, w odniesieniu do relacji „ja”–„ty”, posługuje się Tischner określeniem „**dobra absolutnego**”, nawiązując do kontekstu znaczeniowego słowa *absolvere*, które oznacza – rozwiązywać. Relacja typu „ja”–„ty”, rozumiana w kontekście „dobra absolutnego”, posiada w sobie moc rozwiązywania dotychczas istniejących więzi ze światem, aby mogła się ukonstytuować więź na zupełnie nowym poziomie. Paralelną wydaje się być relacja oblubieńcza, pomiędzy osobami, które w jakiś sposób muszą unicestwić wcześniejsze więzi, aby mogły pojawić się nowe relacje, zdefiniowane w kontekście odkrytej kategorii „dobra absolutnego”, z typem więzi człowiek–Bóg. Tischner próbując definiować kategorię pojawiającego się dobra, stwierdza, że „dobro jest opisywane przez słowo ‘mój’, ‘moje’. Zbliżenie polega na tym, żeby człowiek mógł powiedzieć do Boga: ‘mój Bóg’, a Bóg do człowieka: ‘mój człowiek’. Tak samo jak między tymi, którzy się miłują: ‘jesteś mój’, ‘jesteś moja’”<sup>396</sup>.

Istotnym zagrożeniem dla religii, które można zaobserwować na przykładzie romantyzmu, a które dostrzega Tischner, jest nadmierne eksponowanie **kategorii nastroju**, który wkrada się w relacje pomiędzy „ja” i „ty” i nie tylko je zapośrednicza ale wręcz dominuje. Przywołując literackie motywy, w osobach Mickiewicza i Maryli, czy też Kierkegaardowską Kordelię z *Dziennika uwodziciela*, zauważa Tischner, że kategoria nastroju skutecznie zaburza budowę relacji na płaszczyźnie „ja” i „ty”. „W nastroju romantycznym jest trochę bólu, jest tęsknota. Bardzo ważna rzecz: aby podtrzymać nastrój romantyczny, „ja” i „ty” nie mogą się do siebie zbliżyć. Innymi słowy, nigdy nie mogą powiedzieć „mój” i „moja”. Na tym polega tragizm romantyczny, że nie można powiedzieć „mój” i „moja”<sup>397</sup>. Pojawiająca się u Tischnera, jako kluczowa kategoria dobra, relacja dobra, występująca

---

<sup>393</sup> J. Tischner, *Miłość w czasach niepokoju. Niepublikowane wykłady*, wybór i oprac. J. Podsadecka, Wyd. WAM, Kraków 2021, s. 191.

<sup>394</sup> Tamże, s. 189.

<sup>395</sup> Tamże.

<sup>396</sup> Tamże, s. 190.

<sup>397</sup> Tamże, s. 191.

pomiędzy „ja” i „ty”, opisywana jest za pomocą neologizmu „mojności”. Niespełnienie, które odczuwa człowiek, opisywany w konwencji romantycznej, staje się źródłem jego cierpień. Co ciekawe, że w opinii Tischnera „w tym cierpieniu znajduje [człowiek – J.J.] *poczucie własnej wartości, własnej godności*”<sup>398</sup>. Dokonując ekstrapolacji z kategorii międzyosobowych w przestrzeń religii, Tischner mówi o konieczności wykonania „skoku”, za pomocą którego człowiek odkrywa siebie w relacji do Boga w kontekście „mojności”. „*Doświadczenie ‘mojności’ musi się dokonać przez słowo, słowo do mnie skierowane. Ty do mnie to powiedziałeś*”<sup>399</sup>. Religia nastroju, niezdolna do dokonania takiego skoku, staje się bezpłodna, poruszając się często w obrębie zużytego już i nieczytelnego dla wielu współczesnych rytuału.

Refleksje Tischnera wpisują się w panoramę zagadnień, podejmowanych w analizach Husserla i Heideggera. Krzysztof Michalski, analizując zagadnienie nastrojów i dystynkcje pomiędzy Husserlowskim punktem wyjścia, zakwestionowanym przez Heideggera stawia jako kluczowe pytanie: „*Czy zatem w rzeczy samej zabarwienie naszych przeżyć, nastrój otwiera nam dostęp do czegoś, czy przeciwnie- jest jakby chciał Husserl ślepe?*”<sup>400</sup> Michalski dostrzega odmiennosc stanowisk Heideggera i Husserla w kontekście ukazania roli nastrojów. „*Gdy wedle Husserla uczucie czy nastrój tylko wtedy mówią coś o świecie, gdy przedstawiają coś na swój sposób, dla Heideggera mowa uczuć jest bardziej pierwotna od wszelkiego przedstawienia, bo umożliwia je dopiero. To uczucie bowiem wiąże nas ze światem, ujawniając zarazem tę więź*”<sup>401</sup>. Tischner poddaje krytyce model religijności romantycznej, który bazuje jedynie na waloryzacji uczuciowości. „*Właściwością romantyzmu – a szczególnie religijności romantycznej, która ma u nas ogromny wpływ – jest szukanie Boga poprzez ogólną nastrojowość, uczuciowość, wrażliwość emocjonalną. Mówi się, że takie nastroje, jak nastrój tajemnicy, trwogi, fascynacji nieokreśloną głębią, ukazują człowiekowi obecność czegoś nadprzyrodzonego, może nawet Boga samego. Człowiek zapomina wtedy o sobie zatopiony w morzu nastrojów. Im bardziej zapomina, tym – wydaje mu się – jest bliższy Boga. Nastrojowość ta jest jednak w znacznej mierze niezależna od woli człowieka. To nie człowiek chce wtedy Boga. Człowiekowi jedynie ‘chce się’ czegoś tajemniczego. Tęskni się za bóstwem, ma się nadzieję, że bóstwo przyjdzie. Ale czy bóstwo jest Bogiem?*”<sup>402</sup>.

W religijności romantycznej kwestionuje Tischner możliwość istnienia kategorii „dobra najwyższego”, które miałyby opisywać istotę Boga. Bóg, w świetle tego paradygmatu religijnego manifestuje się jako absolut estetyczny. Zarazem dokonuje rozróżnienia dwóch paradygmatów semantycznych, których zakresy się nie pokrywają. Kategoria „chce mi się” nie jest tożsama z „ja chcę”.

Doświadczenie religii, postrzeganej w kontekście eksponowanej przez Tischnera kategorii „mojności” rozumianej jako relacja człowiek–Bóg, ale również w relacji człowiek–inni, stawia jako priorytetowe, w rozumieniu religii, zagadnienie wzajemności. Jako źródłowe pojawia się w tym kontekście **doświadczenie dobra**, rodzące się pomiędzy „ja” i „ty”.

---

<sup>398</sup> Tamże, s. 192.

<sup>399</sup> Tamże.

<sup>400</sup> K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Wyd. PIW, Warszawa 1978, s. 65.

<sup>401</sup> Tamże, s. 72.

<sup>402</sup> J. Tischner, *Wędrówki w krainę filozofów*, dz. cyt., s. 90.

„Religia nie polega już na wzniosłym uczuciu zachwytu, który unosi człowieka ku niebu, ani na racjonalnej spekulacji o najwyższym z bytów, ale na poczuciu odpowiedzialności za odpowiedź, jaką zapytany i wezwany winien dać Pytającemu i Wzywającemu”<sup>403</sup>. Pytający i Wzywający nie skrywa się jednak w przestrzeniach czysto duchowych relacji, ukonstytuowanych przez swoisty nastrój religijnego tremendum i fascinosum, ale objawia się w bardzo konkretnych sytuacjach życiowych. „Chrześcijańska religia dialogu człowieka i Boga stała się możliwa, ponieważ Bóg sam stał się jak wygnaniec, sierota i wdowa”<sup>404</sup>. Taki model religijności wpisuje się jednak w kontekst dramatu, który staje się dramatem wierności bądź niewierności Dobru, które człowieka przyzywa. „Droga zbawienia jest drogą wciąż ponawianej wierności Dobru, które woła. Ucieleśnione we mnie, dzięki memu wyborowi, dobro przechodzi przez sytuację próby. Człowiek jednak jest istotą słabą, stąd każda próba kończy się jego większą lub mniejszą klęską. [...] Tak, krok po kroku, we wzlotach i upadkach, rodzi się wierność – wierność absolutna, czyli wierność bez względu na okoliczności. Ona otwiera drogę zbawieniu. Zbawienie wyraża się słowami: ‘pójdźcie błogosławieni’”<sup>405</sup>.

Kategoria wzajemności, eksponowana przez Tischnera, funkcjonująca w kontekście religijnym, może jednak zostać zastąpiona postawą przeciwną. Autor stawia retoryczne pytanie o to, czy możliwe jest, aby uświęcone przestrzenie religii, które symbolizuje świątynia, mogły się stać „miejscem utajonego odwetu”? Pytanie powyższe staje się w ustach krakowskiego filozofa figurą retoryczną, gdyż odpowiedź na to pytanie, nierzadko zawarta jest implicite w postawach i zachowaniach ludzkich, które w opinii Tischnera dokonują znaczącej deformacji chrześcijaństwa. „Oto człowiek, w którym miejsce wzajemności zajęło pożądanie odwetu. Przychodzi do świątyni- wierząc, że jest świętszy od tych, którzy nie przychodzą, a nawet od tych, którzy są obok. Znalazł się tutaj po to, aby walczyć z drugim człowiekiem i ze zbuntowaną ziemią. Wierzy on, iż miejsce święte jest źródłem nadnaturalnych mocy, które należy przejąć i wyzyskać w walce. Łaska, której udziela tutaj Bóg, jest odmianą siły. Swą wiarę w Boga buduje on na głębokiej niewierze w drugiego człowieka. ‘Nie jestem jak oni’ -mówi, stając przed ołtarzem. Niesie do świątyni przede wszystkim świadomość bólu i krzywdy. Spokój i cisza świątyni pozwalają mu raz jeszcze skupić uwagę na owym bólu. I to jest mu potrzebne. Dzięki srogości bólów jego odwet jawi mu się jako dzieło sprawiedliwości. Błaga Boga o siły w walce. W świątyni czerpie moc i usprawiedliwienie swej przewagi nad innymi”<sup>406</sup>.

Tischnerowska diagnoza obnaża fundamenty religijnego dyskursu, który jest w opinii naszego Autora nie do pogodzenia z przesłaniem ewangelicznym. Próba poszukiwania religijnej przestrzeni, którą opisuje logika błogosławieństw, zostaje zastąpiona logiką potępień. Świątynia traci swój pierwotny charakter, jako miejsca komunii, braterstwa, pielęgnowania ewangelicznych wartości. „Świątynia jako miejsce odwetu, staje się trybunałem potępień. Jej ołtarz nie jest ołtarzem ofiary, w której człowiek ofiaruje Bogu samego siebie, lecz miejscem, na którym urzeczywistnia się wyroki wydane na drugiego

---

<sup>403</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 98.

<sup>404</sup> Tamże.

<sup>405</sup> Tamże, s. 311.

<sup>406</sup> Tamże, s. 243–244.

człowieka. *Tu człowiek rodzi swoich prywatnych 'potępieńców'*"<sup>407</sup>. Taka logika dyskursu religijnego, którą dostrzega Tischner, zarówno w czystej pragmatyce części społeczności religijnej, jak i niestety, w części jego warstwy ideowej, czyni ukazywaną w ten sposób formułę chrześcijaństwa **bezpłodnym dyskursem**, któremu w dramatyczny sposób wymyka się zdolność aplikowania przesłania Ewangelii współczesnemu człowiekowi. *„Nie ma już przestrzeni dla spotkań. Szukający Boga nowożytny człowiek będzie Go szukał najczęściej poza świątynią, w ucieczce od widoku człowieka”*<sup>408</sup>. Ewangeliczny motyw spotkań, które prowokował Nauczyciel z Nazaretu, zostaje zastąpiony logiką oskarżeń i podejrzeń. Czyżby religijny dyskurs, w takiej odstonie, niebezpiecznie zbliżał się w warstwie semantycznej do „hermeneutyki podejrzeń” i „mistrzów podejrzeń”? Takiej konstatacji, wyartykułowanej wprost, nie odnajdujemy u Tischnera, jednakże wydaje się zasadną próbą poszukiwania wspólnych pól semantycznych, jakże odmiennych dyskursów, które mogą pokazać skalę zjawiska deformacji, jaka może odbywać się w obrębie religijnego dyskursu, gdy ten odrywa się od genetycznie z nim związanych fundamentów.

Fundamentalną kategorią, w obrębie której porusza się religia jest, według Tischnera, przestrzeń agatologiczna, sfera dobra. Tischner w próbach definicji pojęcia świątyni stwierdza, że „świątynia to miejsce spotkań – człowieka z Bogiem, człowieka z człowiekiem”<sup>409</sup>. W nawiązaniu do biblijnego dialogu Mojżesza z Bogiem, który to dialog pozostaje wspólnym dziedzictwem judeochrześcijaństwa, przypomina Tischner o przestrodze, której adresatem był Mojżesz, przypominającej o świętości miejsca, na którym stał Mojżesz. Przestroga powyższa sformułowana została przez Boga, jak zauważa Tischner, **podczas spotkania**. Kategoria świętości, sformułowana jest jednak nie w kontekście miejsca, ale w kontekście agatologicznym. *„Świątynia jest dla człowieka przestrzenią uświęcenia. Czym jest świętość? Świętość jest formą działania dobra – dobro działa w ten sposób, że uświęca. Przestrzeń świątyni jest po to, by wydobyć z człowieka jego dobro i w ten sposób otworzyć horyzont spotkaniom”*<sup>410</sup>. W Tischnerowskiej koncepcji religii daje się zauważyć **waloryzacja twórczej mocy wzajemności**. Otwartość na spotkanie nie zakłada jednak konieczności unifikacji osób – podmiotów religijnego wydarzenia.

Oryginalną propozycją, wydaje się próba takiego spojrzenia na religię, w której można by ją odczytać w kategoriach **duchowego domu**. Aplikacja Tischnerowskich analiz, dotyczących kategorii domu, do kontekstu religijnego, wydaje się uprawnionym zabiegiem o tyle, o ile ukazuje nowy model rozważań o religii. Dom, który w refleksji krakowskiego filozofa wyłania się jako przestrzeń relacji ja-ty, kobiety i mężczyzny i przynosi owoc w postaci nowego życia, to życiodajna relacja wzajemności, która konstytuuje „przestrzeń swojską”. Tischner wyraźnie zauważa, że „człowiek jest w niej sobą u siebie”<sup>411</sup>. Gdy miejsce wzajemności zajmuje odwet, zmianie ulega sens domu, który w miejsce „swojskiej przestrzeni” staje się „kryjówką człowieka”. Zmiana sensu domu, w opinii Tischnera, sprawia, że „Dom jest po to, by człowiek miał się gdzie ukryć. Przestrzeń wokół domu jest przestrzenią odmowy – jest pustynią, która rodzi osty i ciernie, pustynią wydaną na pastwę żywiołów, złych

---

<sup>407</sup> Tamże, s. 244.

<sup>408</sup> Tamże.

<sup>409</sup> Tamże, s. 232.

<sup>410</sup> Tamże.

<sup>411</sup> Tamże, s. 239.

zwierząt i złych ludzi, jest ziemią cmentarną, pełną przerażających zjaw. Jedyne mała część ziemi pozwoliła się opanować. Na niej właśnie człowiek buduje swój dom. Zamyka szczelnie okna, zaryglowuje drzwi. Wierzy, że jest tu bezpieczny”<sup>412</sup>. Warto postawić pytanie, czy uprawnionym byłby taki zabieg semantyczny, za pomocą którego analizy, dotyczące domu, wznoszonego w podwójnej kategorii: wzajemności i odwetu, mogłyby zostać zastosowane do opisu kategorii religii, rozumianej jako miejsce dialogu i spotkania bądź też religii, rozumianej jako kryjówka?

Tischner nie pozostawia złudzeń odnośnie konsekwencji przyjmowania takiego modelu religii, który wykluczałby przestrzeń spotkań. Jego diagnoza wydaje się korespondować z dramatyczną sytuacją religii w dwie dekady po śmierci myśliciela. „Szukający Boga nowożytny człowiek będzie Go szukał najczęściej poza świątynią, w ucieczce od widoku człowieka”<sup>413</sup>. Konstatacja Tischnera biegnie w kierunku ukazania konsekwencji promowania takiego modelu religijności, który objawia się jako trybunał potępień. Alienacja człowieka z przestrzeni religijnej – definiowanej mianem świątyni, rozumianej oczywiście nie w kontekście sakralnej budowli, ale całokształtu przesłania i kontekstów duchowych, które religia ze sobą niesie, sprawia, że Tischner stawia dramatyczne w swojej wymowie pytanie: „Czym staje się scena ludzkiego dramatu bez miejsc świętych? Staje się ziemią samowoli. Oto miejsce, na którym wszystko wolno. ‘Bóg umarł – wszystko mi wolno’. Człowiek nawet ziemi grozi zniszczeniem. Niszcząc ziemię, nie czuje winy, jest bowiem przekonany, że niszczy krainę zesłania”<sup>414</sup>.

Podobny nacisk kładzie Tischner również na kategorię „czasu świątyni”. Bliskość Boga objawia człowiekowi „ład świętego miejsca”. Symbolika, zdolność obrazowania postaci i wydarzeń świętych, nawet gra światła i cieni, wszystko to wpisuje się w logikę ładu świętego miejsca. Dramatycznym zabiegiem wydaje się zmiana znaczeniowa czasu świątyni, który zamiast być czasem nadziei, otwierającej horyzont zupełnie Innej Rzeczywistości, staje się czasem demaskacji, rozliczeń i oskarżeń w obliczu Boskiej Obecności. Miejsce uświęcenia zajmuje błądzenie w żywiole prawdy i dobra. Tischnerowska logika dobra wskazuje na odsłonę najgłębszego wymiaru czasu. Czas jest postrzegany w perspektywie nadziei, stając się drogą powrotu człowieka ku Bogu. Świątynia ukazuje perspektywę Innej Rzeczywistości.

Dramatyczny wymiar religii dostrzega również Tischner w obszarze pola obcowania pomiędzy człowiekiem a Bogiem. Uwypukla rolę sfery przestrzeni międzyosobowej, w której pojawia się Bóg. Pomimo sposobów manifestacji Boga, „który – choć jest wszędzie- ma jednak ‘swoje miejsca’, np. miejsce w świątyni czy ‘miejsce’ pod postacią chleba i wina” to szczególnie wartą namysłu staje się kategoria obecności, „Bóg pojawia się zatem jako ten, który jest obecny”<sup>415</sup>. Obecność może implikować diametralnie różne odniesienia w relacji człowiek–Bóg, od budowania „pola wzajemności”, które wyznacza zakres pragmatyki danej religii, aż po „pole przeciwieństwa”. „Dla zbuntowanych Bóg jest ‘przeciwnikiem’”<sup>416</sup>.

---

<sup>412</sup> Tamże.

<sup>413</sup> Tamże, s. 244.

<sup>414</sup> Tamże.

<sup>415</sup> Tamże, s. 293.

<sup>416</sup> Tamże.

Interesujące pole badań w tym zakresie może otworzyć pytanie, na ile postawa buntu wobec Boga, a więc budowanie „*pola przeciwieństw*”, jest wynikiem odrzucenia Jego potencjalnej, choć nieoczywistej obecności i zwierzchnictwa nad światem, a na ile uwarunkowana jest niemożnością akceptacji danej formy przedstawicielstwa Boga w realiach ziemskich i postrzegana jako nieuprawniona uzurpacja, zwłaszcza gdy apodyktyczny dyskurs religijny niebezpiecznie splata się z bieżącym dyskursem politycznym?

Tischner za Paulem Ricoeurem dostrzega również jako poważne, niebezpieczeństwo możliwości zredukowania przestrzeni religijnej do sfery przedmiotowej. „*Przestrzeń staje się wtedy obszarem związków przyczynowych, poprzez które Bóg jako suumesse podtrzymuje w istnieniu człowieka. Taka właśnie przestrzeń zakłada tomistyczny sposób dowodzenia istnienia Boga. Pociąga to za sobą trudność przejścia od suumesse do Boga, który ‘ma Oblicze’, a szerzej mówiąc: od człowieka, który został pojęty poprzez przestrzeń jako res, do człowieka pojętego jako ‘istota z twarzą’, od wiedzy do rozumienia, od przestrzeni działań do przestrzeni obcowań*”<sup>417</sup>. Według Tischnera sposób organizacji przestrzeni wzajemnych relacji (obcowań) uwarunkowany jest poprzez czynniki pozaprzestrzenne, które Autor upatruje w sferze wartości, stąd aksjologia wypiera w myśleniu Tischnera dyskurs ontologiczny i nakazała mu opuścić tory tomistycznych rozważań o religii. Religia, która ukazuje Boga w redukcjonistycznej perspektywie przestrzeni rzeczowej jest dla Tischnera nie do przyjęcia. Zarówno człowiek, który objawia się jako istota z twarzą, tak i Bóg, który manifestuje swoje „Oblicze”, zapraszają bardziej do „rozumienia” – w miejsce zdobywania i kumulowania wiedzy, czy w „*przestrzeń obcowań*”, w miejsce choćby bardzo spektakularnych, ale tylko działań.

Przestrzeń obcowań może być tutaj rozumiana w kontekście Heschelowskiego „porządku wydarzeń”, który wymyka się zasadom opisu w sferze kategorii fizycznych. Heschel dokonuje rozróżnienia pojęć: proces i wydarzenie. „*Proces zachodzi w porządku fizycznym. Ale nie wszystkie wydarzenia można sprowadzić do kategorii fizycznych [...] człowiek żyje w porządku wydarzeń, a nie tylko w porządku procesów. To porządek duchowy. Momenty wejrzenia, decyzji, chwile modlitwy – mogą być nieistotne w świecie przestrzennym a jednak są punktami ogniskowymi życia*”<sup>418</sup>. W refleksji Tischnera daje się zauważyć wpływ myśli Abrahama J. Heschela i jego koncepcji religii, judaizmu, jako religii czasu, który dąży do uświęcania czasu i poprzez czas. Korespondencja pomiędzy myślą Heschela a Tischnera może stać się cennym wkładem do wspólnej refleksji ponad konfesyjnymi dyferencjami w ramach dialogu chrześcijańsko-żydowskiego. Można domniemywać, że myśl żydowska, wyrażona w refleksji Heschela, da się śmiało zaaplikować jako klucz interpretacyjny religii w kontekście również katolickiej denominacji, której reprezentantem pozostaje jako katolicki duchowny ks. Tischner. „*Sercem żydowskiej wiary nie jest rozumienie abstrakcyjnych zasad, lecz wewnętrzne przywiązanie do świętych wydarzeń. Wiara to pamięć, a nie tylko uznanie za prawdę zbioru dogmatów*”<sup>419</sup>. Tischner niewątpliwie zgodziłby się z Heschelem, że nacisk kładziony jedynie na aspekt edukacyjny i wychowawczy, płynący z wydarzeń, przy jednoczesnym lekceważeniu „samych zdarzeń”, zarówno w odniesieniu do religii żydowskiej

---

<sup>417</sup> Tamże.

<sup>418</sup> A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka*, dz. cyt., s. 264.

<sup>419</sup> Tamże, s. 267.

jak i samego katolicyzmu, oznaczałoby niezdolność dostrzeżenia wagi i zasadniczego aspektu **świętych wydarzeń**, które objawiały się niejednokrotnie w kontekście szeroko rozumianego dramatu, a nie jedynie łatwego do zredukowania edukacyjno-wychowawczego moralitetu.



## Rozdział III

### Dramat człowieka w horyzoncie dobra i zła

#### Józefa Tischnera rozumienie Innego

Filozofia dialogu, spotkania, w której nurt wpisuje się myśl Tischnera, zakłada jako niezwykle cenne pole analiz badanie relacji pomiędzy człowiekiem – podmiotem dramatu, a Innym, odrębnym od jego własnego, istnieniem ludzkim. „*To właśnie w spotkaniu ujawnia się dramatyzm człowieka. Stąd też Tischnerowska filozofia dramatu w gruncie rzeczy jest głęboką, wielowątkową analizą fenomenu spotkania*”<sup>420</sup>. Stefan Szary podkreśla myśl Tischnera, że spotkanie nabiera charakteru wydarzenia, ukazującego dramat wolności ludzkiej. Ponieważ spotkanie staje się, jak zauważa Witold Glinkowski, swoistym obszarem doświadczeń, z których wyłania się fundamentalna prawda o człowieku, który jest istotą uwikłaną często w dramat zarówno z Bogiem jak i z Innym, stąd jego życie jest zagrożone ciągle wymiarem tragizmu.<sup>421</sup> Tischner podejmując w swoich analizach antropologicznych próbę dotknięcia i opisu dramatu człowieka z Innym i z Bogiem, **zaprasza Innych** do współmyślenia i sam obficie czerpie z analiz Innych filozofów.

Adam Hernas zauważa, że myśl Emmanuela Lévinasa stanowiła jedną z najistotniejszych inspiracji Tischnera. W odróżnieniu od tych autorów, którzy incydentalnie pojawiali się w twórczości Mistrza z Łopusznej, do których nawiązywał bądź z którymi prowadził spór, Lévinas był myślicielem, z którym Tischner prowadził dialog na różnych etapach rozwoju swojego myślenia. „*Wiemy, jak bardzo wspiera się na nim Tischnerowska Filozofia dramatu, posługująca się wprost jego kluczowymi ideami – Twarzą Innego, Pragnieniem, Śladem Nieskończonego, Odpowiedzialnością*”<sup>422</sup>.

Marek Jędraszewski, podejmując myśl Lévinasa w zakresie relacji ja-Inny, stawia kluczowe pytanie o **status Innego**. „*Jak można myśleć o relacjach międzypodmiotowych nie popadając jednocześnie w twierdzenie o nieuchronnym pierwszeństwie Ja, o pierwszeństwie ego cogito? Kto jest naprawdę pierwszy? Czy jest nim Ja, który jest już całkowicie ukonstytuowany, gdy na swej drodze spotyka Drugiego? Czy może, przeciwnie, właśnie spotkanie z Drugim burzy dotychczasową identyczność Ja, ukazując poprzez to, iż u fundamentów Ja znajduje się wybranie przez Dobro do odpowiedzialności za tego (i za każdego innego) Drugiego? Czy w konsekwencji nie jest tak, że to przede wszystkim Drugi – a*

---

<sup>420</sup> S. Szary, *Człowiek – podmiot dramatu*, dz. cyt., s. 103.

<sup>421</sup> Por. W.P. Glinkowski, *Miejsce spotkania w myśli filozoficznej J. Tischnera*, [w:] *Horyzont dialogu i rozumienia. W kręgu myśli Józefa Tischnera*, red. K. Pietrych, Wyd. UŁ, Łódź 2015.

<sup>422</sup> A. Hernas, *Tischner i Lévinas. Księdza z Rabinem spór o człowieka*, „Logos i Ethos”, z. 2 (17) 2004, s. 224–225.

nie ja – jest kimś jedynym na świecie, i dlatego ukazanie wyjątkowości Drugiego jest warunkiem zrozumienia owego Ja?”<sup>423</sup>. Próba zmierzenia się z postawionymi pytaniami prowadzi Jędraszewskiego do konstatacji, że twórczość Lévinasa pozostaje konsekwentnym i wieloletnim ukazywaniem pierwszoplanowej roli Drugiego w kontekście międzyosobowych relacji. Powyższe stanowisko Lévinasa wiąże się z zakwestionowaniem wizji podmiotu, obecnej zarówno w idealizmie spekulatywnym, jak i w Heideggerowskim *Dasein*.

Analiza międzyludzkich relacji, którą podejmuje Tischner, a które wydarzają się w perspektywie często dramatycznej, prowadzi również do wyeksponowania **kategorii inności**. W jej ramach pojawia się szerokie spektrum fenomenów, które wpisują się w doświadczenie spotkania z drugim człowiekiem-Innym. „*Inny jako Inny nie jest inteligibilną formą, związaną z innymi formami w procesie intencjonalnego ‘odślaniania’, lecz twarzą, proletariacką nagością, ubóstwem; Inny jest drugim człowiekiem*”<sup>424</sup>. Adam Hernas zauważa, że w tym doświadczeniu Innego „*strefy graniczne wyznacza z jednej strony fenomen obcości, z drugiej zaś – bliskości. To między nimi dokonuje się skomplikowany i wielowątkowy proces poznania innego. Nie da się go sprowadzić do jednej podstawowej epistemologicznej procedury, gwarantującej przynajmniej, że uzyskamy uniwersalny, bazowy zasób danych odnoszących się do tak zwanego problemu innego*”<sup>425</sup>. W opinii Hernasa nie istnieje jedna droga, która pozwalałaby dotrzeć do Innego, który daje się ująć w opisie jako nie-ja, czyli osoba, do której nie mamy dostępu bezpośredniego, charakterystycznego dla poznania samego siebie. Hernas zwraca uwagę, że „*już na starcie istnieje wiele możliwości aspektowego uchwycenia fenomenu drugiego [...] W tym sensie inność jest poznawczo niewyczerpalna i mieni się różnymi formami w zależności od tego, co chcemy z niej każdorazowo wyczytać*”<sup>426</sup>.

Szczególny wymiar dramatycznego charakteru ludzkiego istnienia udaje się zauważyć w polu relacji międzyludzkich, zawiązywanych w ciągu całego życia człowieka. Charakter tych relacji oraz ich konsekwencje, widoczne w ludzkim życiu sprawiają, że rzeczywistość spotkania- spotkań z Innym, z Innymi, staje się swoistą „**substancją ludzkiego dramatu**”. Tischner zauważa, że „*spotkanie z i n n y m jest wydarzeniem, które otwiera przed spotkanym i spotykającym nowy wątek dramatyczny. Bodaj pierwszym następstwem spotkania jest zmiana znaczenia przestrzeni, w której znajduje się spotykający*”<sup>427</sup>. Wydarzeniowość spotkania z Innym, którą ukazuje Tischner, wpisuje się w kontekst jego antropologicznego projektu i staje się niejako osnową filozofii dramatu. Dramat rozpoczyna się już w momencie pierwszych wyborów, których dokonuje człowiek. „*Inny, którego napotykam znajduje się w ruchu, co sprawia, że i we mnie budzi się świadomość możliwego ruchu. On może się oddalić i odejść – i ja mogę odejść lub przybliżyć się [...] Obojętna dotąd przestrzeń staje się przestrzenią poprzecinaną możliwymi drogami*”<sup>428</sup>. Tischner konstatuje, że wszelkie możliwości, związane z relacyjnym charakterem kontaktu z Innym dają się ująć w formie alternatywy, albo zwrócenie się ku spotkanemu lub odwrócenie się od niego. Obrazuje to w

<sup>423</sup> M. Jędraszewski, *Homo: capax Alterius, capax Dei*, dz. cyt., s. 7.

<sup>424</sup> E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Wyd. Znak, Kraków 1994, s. 61.

<sup>425</sup> A. Hernas, *Od zawsze jesteś przy mnie. Zarys fenomenologii bliskiego*, Kraków 2017, s. 39.

<sup>426</sup> Tamże, s. 39–40.

<sup>427</sup> J. Tischner, *Inny. Eseje o spotkaniu*, dz. cyt., s. 5.

<sup>428</sup> Tamże, s. 5–6.

formie werbalnej zastosowanie odpowiednich zaimków w odniesieniu do Innego. Inny jest tym, który jest w możności stać się **Ty** lub **On** i równocześnie jest tym dla którego ja mogę być **Ty** lub **On**. W opinii Stefana Szarego, „*Tischner analizując fenomen spotkania, wskazuje dwie podstawowe możliwości dramatu: wzajemność albo rozstanie. Jednakże w trakcie analizy zła ujawnia się jeszcze jedna, najbardziej tragiczna możliwość dramatu spotkania, na która zwraca uwagę Tischner: odwet. Odwet nie jest rozstaniem, nie jest tym bardziej wzajemnością, jest on ‘bolesnym daniem znać o sobie’ w przestrzeni zła*”<sup>429</sup>. Problematyka zła i odwetu, stanie się jednak polem późniejszych analiz, w kolejnym partiach naszych rozważań.

Zagadnieniem, którego nie odnajdziemy wprost w rozważaniach Tischnera, a które wydaje się mocno wpisywać w kontekst filozofii dramatu podmiotu Tischnerowskiego, jest kategoria pomyłki. Pole ludzkich dramatów może otwierać pomyłka, która pojawia się nierzadko w przestrzeni międzyludzkich relacji – *error in persona*. Oto ten/ta, który został/została zaproszony/zaproszona do zaistnienia w osobistej relacji – przyjaźni, narzeczeństwa, małżeństwa jako **Ty**, rozumiane w kategoriach maksymalnej bliskości, Ty jako Bliski – nagle, w dramatycznych okolicznościach okazuje się objawiać w kategorii, opisywanej z pomocą zaimków **On**, **Ona**. Dramat bliskości, w którą wdarła się zdrada, podstępne wprowadzenie w błąd czy też zwykła ludzka słabość, owocuje redefinicją podstawowych kategorii znaczeniowych, opisywanych przez zastosowane zaimki. W dramatyczny sposób **Ty** przechodzi w **On**, **Ona**. Kategoria bliskości Innego, w którą wpisywało się Ty, zostaje zastąpiona przez zaimek On, z mocnym zabarwieniem emocjonalnym, **On jako nie-Ty**. Pytania typu – dlaczego Ty, bez zgody i aprobaty Ja, opuściło bezpieczną dla obu stron przestrzeń My i osunęło się w dziedzinę tego, co anonimowe i ujmowane jedynie za pomocą bezdusznych kategorii zaimkowych: Ona, On, Oni, ukazując dramat egzystencji zaburzonej konsekwencjami tragicznych wydarzeń, które pociągają za sobą konieczność zastosowania zmian w nomenklaturze i uwzględniają przechodzenie pomiędzy kategoriami językowymi, w opisie sytuacji dziejącej się pomiędzy osobami, dla których w sposób szczególny „*otwarcie na innego człowieka, otwarcie na scenę dramatu i na przepływający czas*” ukazuje prawdziwość konstatacji Tischnera, w której te trzy czynniki warunkują dramatyczny wymiar egzystencji człowieka<sup>430</sup>. Zdolność do zamiany ról człowieka, który raz może występować jako Ty, innym razem jako On, czyli nie-Ty, wpisana jest w kontekst „*czasu dramatycznego*”, który jak zauważa Tischner „*nie jest czasem obiektywnym matematycznego przyrodznawstwa [...] to czas, który dzieje się między nami jako uczestnikami jednego i tego samego dramatu. Czas dramatyczny wiąże mnie z tobą, a ciebie ze mną i wiąże nas ze sceną, na której toczy się nasz dramat*”<sup>431</sup>. Tischner stwierdza, że „*substancją dramatu*” staje się ciągłość ludzkiego czasu. W jaki sposób jednak opisać sytuację, w której zmiana ról człowieka, który z bliskiego Ty staje się obcym, **złowrogim On**, zatrzymuje niejako czas w jego dramatycznym wymiarze bólu i cierpienia? Sformułowanie Tischnera, sugerującego, że ciągłość przeżywanego przez nas czasu jest materiałem tworzącym substancję dramatu, wydaje się jednak jakby nie uwzględniać sytuacji dramatu

---

<sup>429</sup> S. Szary, *Człowiek – podmiot dramatu*, dz. cyt., s. 110.

<sup>430</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 8.

<sup>431</sup> Tamże.

człowieka porzuconego i zdradzonego dla którego ciągłość czasu dramatycznego, w momencie anihilacji kategorii „**między nami**”, pomiędzy Ja i Ty, zostaje niejako rozerwana przez przedłużający się nieraz antrakt. Powiedzenie, że dla kogoś czas się zatrzymał w dramatycznych okolicznościach życia osobistego to nie tylko nic nie znacząca figura retoryczna, ale swoisty opis sytuacji egzystencjalnej człowieka, który dramatyczny wymiar zmiany relacji w kategorii Ja-Inny-Bliski-złowrogi, zamienia się w sytuację, którą Kierkegaard opisywał za pomocą określenia „rozpacz niemożliwej śmierci staje się chorobą na śmierć”. Wtedy relacja międzyludzka nie daje się opisać za pomocą diady Ja-Ty lecz dokonuje się jest przejście, czasem w sposób niezauważalny i nieodwracalny na pozycje diady Ja-On, On-Ona. Ten wątek przeistaczania się Ty w „Onego” w kontekście relacji, które z kategorii bliskości osuwają się w przestrzeń złowrogości, wydaje się jednak przez Tischnera nie do końca wyeksplikowany i jakby oczekujący wciąż na wydobyć w analizach przez kontynuatorów myśli Filozofa z Łopusznej.

Problematyka obecności Innego, który pojawia się wymiarze – On, ujęta jest przez Tischnera w innym nieco aspekcie. „*Dopiero wyłonienie się wymiaru On zmienia gruntownie sytuację i sens i n n e g o. Przejście od Ja i Ty do On ma również dramatyczny charakter. Oznacza to, że jest skokiem, który nie daje się wywieść dedukcyjnie z poprzedzających go przesłanek*”<sup>432</sup>. Próbując odsłonić rodowód *Onego*, kluczową rolę przypisuje Tischner przeżyciu bezinteresowności, rozumianej jako wyjście poza ramy „*pieszczoty i okrucieństwa*”. Samo pojęcie „bezinteresowność” uznaje Tischner za nie do końca precyzyjne, ze względu na negatywny sens, który oznacza porzucenie postaw egotycznych i subiektywistycznych ze strony Ja. „*Inny jest inny i dlatego trzeba wciąż podchodzić do niego inaczej, porzucając własny punkt widzenia i własny ‘interes’.* Sama bezinteresowność nie tłumaczy jednak jeszcze genezy *Onego*”<sup>433</sup>. Negacja Ja i Ty nie daje odpowiedzi na pytanie o cel dążeń człowieka, ponieważ w międzyczasie pojawia się świat przedmiotów, charakterystycznych dla sceny dramatu. Możliwość spotkania „*Onego*” pojawia się w momencie gdy człowiek wyłania z siebie nie tylko bezinteresowność ale wznosi się na poziom wspaniałomyślności. Poszukując momentu wyłonienia się tego trzeciego, którego można nazwać On, krytycznie odczytuje Tischner koncepcję Ja transcendentalnego Edmunda Husserla. „*Refleksja fenomenologiczna ma kilka pięter. Na najniższym poziomie kieruje się na Ja jako istniejące w uznanym za realny świecie, na jego otwarcie na świat i na sam świat, o ile jest on uobecniany przez owo Ja. Drugie piętro refleksji zajmuje Ja, które jako swój przedmiot ma Ja z pierwszego poziomu i jego świat. Na piątym poziomie pojawia się jeszcze jedno Ja – Ja transcendentalne – które ‘bada’ Ja z drugiego poziomu*”<sup>434</sup>. Operacje powyższe można powtarzać wielokrotnie, jednakże w opinii Tischnera, nie wnoszą one nic nowego ponieważ odsłonięcie ‘genezy konstytutywnej sensu’ dokonało się w momencie pojawienia się Ja transcendentalnego. Tischner zarzuca Husserlowi, że Ja, które wyłania się na drugim czy kolejnym poziomie „*nie jest już Ja i nie jest tym bardziej Ty, lecz jest Nim; oto On*”<sup>435</sup>. Według Tischnera On, na kolejnych piętrach refleksji pojawia się w charakterze ‘obiektywnego obserwatora’. W świetle tej koncepcji zarówno Ja jak i Ty nie są w stanie

---

<sup>432</sup> J. Tischner, *Inny. Eseje o spotkaniu*, dz. cyt., s. 25–26.

<sup>433</sup> Tamże, s. 26.

<sup>434</sup> Tamże, s. 27.

<sup>435</sup> Tamże.

wznieść się na poziom obiektywizmu z powodu egoizmu i indywidualizmu. Dopiero wyłonienie z siebie – „Onego” zmienia sytuację, pozwalając na ogląd rzeczywistości świata z jeszcze innej – trzeciej strony. Przedstawiając swoje analizy plastycznie, sięga Tischner po obrazowanie geometryczne, za pomocą figury trójkąta. *„Relacja Ja i Ty ukazuje się jako podstawa trójkąta, natomiast On jako wierzchołek trójkąta. Inny jako On ‘patrzy z góry’. Nie tylko widzi mnie i ciebie, ale również widzi to, co my widzimy. [...] On jest ‘instancją wyższą’, ‘mistrzem sprawiedliwości’, sędzią z obrazu Sądu Ostatecznego. [...] On jest drogą prowadzącą do My”*<sup>436</sup>.

Odmierna sytuacja, wpisująca się w kontekst zaburzenia relacji Ja-Inny-Bliski to doświadczenie utraty, odejścia Bliskiego. Dobrosław Kot, analizując Tischnerowską kategorię „obecność nieobecności” w odniesieniu do doświadczenia śmierci Innego-Bliskiego odnotowuje, że *„Śmierć Bliskiego nie tyle rodzi pustkę, coś statycznego, ile **pustoszy otoczenie człowieka**. To pustoszenie jest bardzo aktywne, wszechogarniające. Nieobecność Bliskiego nie jest czystą negatywnością, nie jest ontologiczną nicością. Jest siłą pustoszącą świat Ja, obecną i doświadczaną na każdym kroku. Pusty fotel po Bliskim w utracie doświadczany jest zupełnie inaczej niż zwykły pusty (niezajęty przez nikogo)fotel. To, że Bliski na nim nie siedzi i nie zasiądzie, jest dobitnie doświadczane przez Ja”*<sup>437</sup>. Sytuacja powyższa pokazuje „obecność Innego”, „obecność nieobecności Bliskiego” jako niedającą się tylko sprowadzić do wymiaru czysto fizykalnego czy też, jak powie Kot, „epistemicznego ‘dania tu oto’”<sup>438</sup>. Fakt, że obecność Bliskiego przenikała świat, który był wspólnie przeżywaną rzeczywistością, sprawia, że Inny objawia się nam w kategorii „niepowtarzalności i niezastępowalności”, które objawiają się człowiekowi w doświadczeniu. Świadomość utraty Innego-Bliskiego, podobnie jak w przypadku rozdarcia relacji pomiędzy żyjącymi osobami, dokonuje nierzadko petryfikacji wartości i sensów, zamkniętych w przeszłości, skutecznie blokując terażniejszość i przyszłość. *„Coś, co w doświadczeniu utraty jest cennym śladem niegdysiejszej obecności Bliskiego, może więc stać się przeszkodą [...] Dzieje się tak, kiedy dana rzecz lub miejsce przypomina nie Bliskiego, który żył, ale to, że Bliski nie żyje. Rozdźwięk pomiędzy uporządkowaną sensownością tego, co minione, a bezsensownością tego, co przyszłe, jest tu doświadczany niezwykle boleśnie”*<sup>439</sup>. W konkluzji Kot zestawia analizowaną kategorię Tischnerowską – „obecności nieobecności” z przytaczaną za Bernhardem Waldenfelsem, przez Kota, Husserlowską kategorią „dostępności niedostępności”. Kot zauważa, że pomimo pewnego wymiaru paradoksalności, w której zanurzone są powyższe sformułowania, trudno im odmówić prawomocności. *„Obydwa wyrażenia wskazują na pewną tajemnicę, zagadkę Innego, który przekracza nie tylko poziom epistemologii [...] ale też ontologii [...] Nie chodzi tu tylko o to, że Inny wymyka się tradycyjnym ujęciom, lecz, że owo ‘wymykanie’ jest przez owe ujęcia – jak choćby przez fenomenologię – jakoś rozpoznane”*<sup>440</sup>. Konstatacja powyższa pogłębia wymiar zracjonalizowanego dyskursu, odsyłając refleksję poza horyzont dostępnych doświadczeń, sytuując tym samym ten typ relacji Ja-Ty-Bliski – utracony, w kategoriach **niedostępnych**

---

<sup>436</sup> Tamże, s. 29.

<sup>437</sup> D. Kot, *Podmiotowość i utrata*, Wyd. Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2009, s. 264.

<sup>438</sup> Tamże.

<sup>439</sup> Tamże, s. 269.

<sup>440</sup> Tamże.

**czasoprzestrzeni ziemskiego dramatu**, otwierając tym samym **przestrzeń dramatu z Bogiem**, a precyzyjniej na dramat relacji w doświadczeniu obecności przed Bogiem.

Relacja z Innym, która odbywa się w **świecie kategorii bliskości**, tworzącej więź, w opinii zarówno Tischnera jak i Hernasa „*zmienia spojrzenie na formę relacji społecznych i może wpływać na ich swoistą humanizację przez nasycenie ich innego rodzaju wrażliwością, pewnym antyformalizmem, łatwością bezpośredniego kontaktu*”<sup>441</sup>. Nie uwzględniając kategorii bliskości w relacjach społecznych zauważamy chłodny dystans, charakterystyczny dla nastawienia racjonalnego. W świetle takiego modelu, wymiana poglądów, opinii oraz rzeczowy dialog lub podjęcie technik negocjacyjnych to standardowa procedura, stosowana w relacjach międzyosobowych. Kategoria bliskości i rodząca się z niej więź, w relacji z Innym, zmienia diametralnie jakość i charakter tychże relacji. „*Więź jest żarem i żarliwością bezpośredniego obcowania z drugim. Jest ciepłem dotyku i pieczyoty oraz słowem, które zmienia swą funkcję, przechodząc z dziedziny semantyki w obszar czystej sensualności*”<sup>442</sup>. W odniesieniu do Innego – człowieka zrozumiała staje się taka praktyka. Nie każda relacja międzyludzka tworzy więź, co więcej, nie każdy typ relacji takiej więzi potrzebuje, wymaga. Więź powstaje jako konsekwencja wybrania. Wybór osoby adresata relacji, będącej warunkiem zaistnienia więzi i jej trwania, stwarza zarazem barierę, której adresatami pozostają pozostali Inni – jedynie potencjalni, ale nie aktualni partnerzy dialogicznej relacji. Bariera ta, w przypadku relacji oblubieńczej nie pozwala zbudować relacji równoległej z taką samą gamą intensywności uczuć i żarliwości jak w relacji pierwotnej. Próba przełamania tej bariery otwiera na **dramat**. Tischner w analizach przywołuje literacki motyw donny Elwiry, zakonniczki, uwiedzionej przez don Juana. „*Donna Elwira otwarła się na don Juana i jednocześnie zamknęła na Boga i na siostry, z którymi chwaliła Boga. Don Juan ja zdradził. Co po sobie zostawił? Jaki żal, jaki ból, jaki smutek*”<sup>443</sup>. Próba zbudowania równoległych światów w świetle kategorii podobnego typu więzi spełza na niczym, zaowocowała natomiast dramatyczną próbą anihilacji relacji pierwotnej oraz narodzinami iluzji. Tischner zauważa, że donna Elwira w całej tej sytuacji **staje się-inna**. „*Inność przychodzi z wielu stron. Jest inna niż jej siostry zakonne, inna niż Bóg, inna niż don Juan. W tę inność została wtrącona*”<sup>444</sup>. Tragizm dokonanych wyborów otwiera na **inny jeszcze dramat**. Tischner odwołuje się do niezwykle nośnego motywu trzech stadiów życia w świetle refleksji Kierkegaardowskiej. Sytuację donny Elwiry, miotającej się w rzeczywistości „zamknięcia-otwarcia”, lokuje Tischner w stadium estetycznym ludzkiej egzystencji, odmiennego od pozostałych stadiów: etycznego i religijnego. „*Stadium estetyczne odznacza się dominacją piękna: inny jest uobecniany w żywiole piękna. Relacja z innym ma charakter uwodzenia. O co chodzi w uwodzeniu? Niewątpliwie chodzi o to, by ‘mieć i nie mieć’ zarazem*”<sup>445</sup>. Próba zbudowania relacji równoległych otwiera na dramat, który Tischner obrazuje za pomocą obrazu monady, która nieuchronnie dąży do zamknięcia na **Innych** i równocześnie do

---

<sup>441</sup> A. Hernas, *Od zawsze jesteś przy mnie*, dz. cyt., s. 19.

<sup>442</sup> Tamże, s. 20.

<sup>443</sup> J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 231.

<sup>444</sup> Tamże, s. 234.

<sup>445</sup> Tamże.

zamknięcia na samą siebie. Sytuację taką Tischner opatruje sformułowaniem „*bytu-dla-siebie* [który – J.J.] *staje się bytem przeciwko sobie*”<sup>446</sup>.

Spotkanie, rozumiane w kategorii wydarzenia, otwiera zupełnie nowy wymiar dramatyczny, zarówno przed tym, który spotyka, jaki i przed tym, który zostaje spotkany. Według Tischnera efektem spotkania staje się znaczeniowa zmiana przestrzeni. „*Przestrzeń, którą przecinają drogi, jest elementarną przestrzenią wolności. Wewnętrzna świadomość wolności ujawnia się i dochodzi do pełni poprzez zewnętrzną świadomość przestrzeni, w której 'stawia nas' spotkanie z innym. Oglądamy własną wolność jako możliwy ruch na drodze*”<sup>447</sup>. Tischner w swoich rozważaniach nawiązuje do myśli Emmanuela Lévinasa, która nader często staje się punktem wyjścia jego własnych analiz. Spotkanie Tischnera z Innym, w osobie Lévinasa przyniosło niewątpliwie zmianę znaczenia przestrzeni intelektualnej, co zaowocowało podjęciem przez Tischnera pogłębionych własnych analiz, w których sam Lévinas jako Inny uzyskuje status Ty – partnera we wspólnym dyskursie. Dyskursie, którego analizy pozostają na płaszczyźnie antropologii filozoficznej, w dużej mierze wspólnej, jednakże kluczem interpretacyjnym pozostaje głębokie osadzenie w realiach religii, judaizmu i chrześcijaństwa. Marek Jędraszewski zauważa, że „*Emmanuel Lévinas to – nie bójmy się tego wyraźnie stwierdzić – człowiek głębokiej, religijnej wiary. Człowiek Biblii i Talmudu. Mimo że swoje przemyślenia formułował w języku greckiej filozofii, to przecież zarówno na dzieje świata jak i na samego człowieka patrzył w pierwszym rzędzie oczyma głęboko utkwionymi w Świętej Księdze*”<sup>448</sup>. W opinii Jędraszewskiego spuścizna filozoficzna Lévinasa wyrasta z inspiracji biblijnych, które stają się swoistym kluczem do jego filozofii. Odczucie Lévinasa, że w Biblii zawarte są „rzeczy pierwsze”, których wyartykułowanie stało się warunkiem sensowności ludzkiego życia, jest głęboko zbieżne z myślą Tischnera. Tischner, nawiązując do myśli Lévinasa, że „*nieobecne jest prawdziwe życie, lecz jesteśmy w świecie*”<sup>449</sup>, przywołuje Lévinasowską kategorię autentycznej obecności która objawia się jako wydarzenie metafizyczne. „*Lévinas będzie zmierzał do tego, żeby w tym nieobecnym świecie chwycić, opisać momenty autentycznej obecności. Momentami autentycznej obecności są chwile spotkania z drugim*”<sup>450</sup>.

Witold Glinkowski zauważa, że w ujęciu Tischnera dopełnieniem koncepcji spotkania jest wzajemność, pomimo „inności” drugiego człowieka. Bez wzajemności „*mającej charakter wzajemnego zapośredniczenia, podczas którego pozwalamy bliźniemu być – spotkanie nie ziściłoby się. Zatem na przekór Lévinasowi może autor powiedzieć: prawdziwe bycie jest obecne – w spotkaniu i poprzez nie*”<sup>451</sup>.

Szczególnym momentem, w którym natomiast zbiega się myśl Tischnera i Lévinasa jest nawiązanie do biblijnego motywu, zaczerpniętego z księgi *Genesis* – Bóg w gościnie u Abrahama – w osobach nawiedzających go trzech ludzi. Tischner wydobywa z tekstu Lévinasa ideę **nieskończoności**, która odślania się w wymiarze **gościnności**. „*Gościnność*”

---

<sup>446</sup> Tamże, s. 235.

<sup>447</sup> J. Tischner, *Inny. Eseje o spotkaniu*, dz. cyt., s. 6.

<sup>448</sup> M. Jędraszewski, *Homo: capax Alterius, capax Dei*, dz. cyt., s. 87.

<sup>449</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, Wyd. PWN, Warszawa 1998, s. 18.

<sup>450</sup> J. Tischner, *Współczesna filozofia ludzkiego dramatu*, dz. cyt., s. 231.

<sup>451</sup> W.P. Glinkowski, *Miejsce spotkania w myśli filozoficznej J. Tischnera*, dz. cyt., s. 35.

Abrahama jest otwarciem na nieskończoność. Czymże jest gościnność? Jest widzeniem w nawiedzającym mnie posłańca od Boga, jest spotkaniem z nieskończonością. Dlaczego gościnność? Dlatego, że nieskończony odsłania się w twarzy drugiego, w twarzy drugiego jest coś z nieskończonego”<sup>452</sup>. W nawiązaniu do powyższego obrazu biblijnego Tischner stwierdzi, że nieskończoność rozgrywa się w wymiarze „intrygi troistości”. W kategorii opisywane za pomocą zaimków „ja” i „ty” wkrada się nieskończony za pomocą zaimka „on”. „W tym punkcie Lévinas jest w opozycji do Martina Bubera, dla którego intryga dialogiczna jest intrygą we dwoje, natomiast tutaj jest zawsze intrygą we troje; jest ten nieskończony, który objawia mi się w twarzy drugiego i jednocześnie pozwala na to, żebym ja objawił się drugiemu z tego horyzontu nieskończoności”<sup>453</sup>. Próba udzielenia odpowiedzi Nieskończonemu, który w relacjach nie jest dany człowiekowi wprost, co nie oznacza Jego nieobecności, spotyka się z propozycją Lévinasa, przedstawioną w koncepcji intrygi lub też **dramatu, który rozpisuje się „na trzy osoby”**. W opinii Jędraszewskiego „moja odpowiedź polega więc na mojej odpowiedzialności za Drugiego. ‘Intryga na trzy’ osoby ma zatem Drugiego jako swoją mediację: posłanie Transcendencji dociera do mnie za pośrednictwem bliźniego, bliźni jest także celem, do którego zmierza moja etyczna odpowiedź. W intrydze tej zachodzi podwójna asymetria: między Bogiem a Drugim, który znajduje się w Jego śladzie, oraz między Drugim a mną”<sup>454</sup>. Asymetria w relacjach pomiędzy Ja a Drugi może powstawać w wyniku pomieszania płaszczyzny dialogicznej z intencjonalną. „Spotkanie z innym wydarza się i dopełnia na płaszczyźnie dialogicznej, różnej od płaszczyzny intencjonalnej. [...] Nie wyklucza to, oczywiście, przypadków potraktowania innego jako przedmiotu i przedmiotu jako innego”<sup>455</sup>.

Istotnym problemem, który pojawia się w polu zainteresowań Tischnera jest kwestia **poznania Innego**. Warunkiem sine qua non poznania Innego jest zdolność uchwycenia indywidualnego rysu osobowości, który warunkuje sposób doświadczania świata. „Poznać innego jako innego i zarazem nie-innego znaczy uchwycić go w jego indywidualnym, wewnętrznym skręcie, określającym jego niepowtarzalny sposób przeżywania życia”<sup>456</sup>. Ten szczególnie rys osobowości Innego określa Tischner mianem „**indywidualnego skrętu świadomości**”. Indywidualność Innego przejawia się w tym, że posiada on- powie Tischner- właściwy sobie „sposób trawienia” świata. Sposobem poznania „skrętu innego” nie jest jednak zwykła, nawet bezstronna obserwacja, ale dramatyczne wydarzenie zderzenia własnej indywidualności, własnego „skrętu świadomości” ze sposobem „trawienia świata” przez innego<sup>457</sup>. Efektem takiej konfrontacji są konflikty i nieporozumienia, które wyrastają z dwóch odmiennych sposobów przyswajania sobie świata. „Widzę, jak naprzeciw siebie stanęli inni. Czy potrafią ‘strawić siebie’?”<sup>458</sup> Odpowiedź na powyższe pytanie Tischner ujmuje dwójako, albo jako zmiana biegnąca w kierunku „takożsamości” albo w kierunku „radikalnej inności”.

---

<sup>452</sup> J. Tischner, *Współczesna filozofia ludzkiego dramatu*, dz. cyt., s. 226.

<sup>453</sup> Tamże, 227.

<sup>454</sup> M. Jędraszewski, *Homo: capax Alterius, capax Dei*, dz. cyt., s. 183.

<sup>455</sup> J. Tischner, *Inny. Eseje o spotkaniu*, dz. cyt., s. 8.

<sup>456</sup> Tamże, s. 17.

<sup>457</sup> Tamże.

<sup>458</sup> Tamże.



Kierunek przemiany w wymiarze „takożsamości” – jak ujmuje to Tischner – obrazować można za pomocą kwartetu zaimków ukonstytuowanych w sekwencji wynikania: „Ja-Ty-On-My”. Radykalne różnicowanie owocuje zastosowaniem w przypadku ostatniego z zaimków kwantyfikatora negacji „Ja-Ty-On- nie-My”. Według Tischnera Inny zaprasza do pojednania, którego podstawa znajduje się we wzajemnym uznaniu. W opinii Tischnera uznanie to może mieć charakter estetyczny, etyczny bądź religijny. Trudno nie doszukać się znów analogii do Kierkegaardowskich stadiów życia, które układają się w identyczną triadę. Pozostając w obrębie badań relacji międzypodmiotowych Ja-Inny, Tischner dokonuje porównania koncepcji objawienia jako wybrania z koncepcją „uznania”, rozwijaną przez Hegla. W refleksji Tischnera objawienie staje się pytaniem wybrania. W odróżnieniu od świata rzeczy, które się „przejawiają” tylko osoba ma tę możliwość aby się „objawić”. *„Tematem objawień mogą być tylko takie treści, do których nie ma innego dostępu jak poprzez wyznanie, zwierzenie. Co czujesz gdy mnie widzisz? Co sobie o mnie pomyślałeś? Odpowiedź może być tylko zwierzeniem. Stąd ‘objawić’ znaczy: ‘wyznać’, ‘zwierzyć się’, ‘powierzyć siebie’”*<sup>459</sup>.

Poszukując założeń podejmowanych tu zwierzeń Tischner sięga po myśl Lévinasa i odwołuje się do funkcjonującej w jego filozoficznym projekcie kategorii separacji. *„Jesteśmy od siebie ‘odseparowani’ – my ludzie, my i Bóg. [...] Chodzi o wykluczenie równości polegającej na wzajemności”*<sup>460</sup>. Przywołując myśl Lévinasa, zauważa Tischner, że nasze roszczenia względem siebie są nieporównywalne do roszczeń, które pojawiają się w odniesieniu do innego-Bliźniego. Lévinas wskaże na metafizyczną asymetrię, *„na radykalną niemożliwość oglądania siebie z zewnątrz i mówienia o innych w tym samym znaczeniu co o sobie”*<sup>461</sup>. Według Tischnera separacja jest sytuacją, która pokazuje niezbędność objawienia, będącego zarówno zawierzeniem komuś, jak i powierzeniem – siebie komuś. Przynosi to określone konsekwencje: *„Aby Boskie My (‘uczynmy...’ mogło stać się rzetelnym Ja, musi usłyszeć z zewnątrz – od człowieka – skierowane ku Niemu słowo ‘Ty’”*<sup>462</sup>. Pytania, kierowane przez Boga do Adama, Abrahama czy Mojżesza, zapoczątkowują religię rozumianą w kategoriach więzi, dialogu, rozmowy. Odslaniając sens istniejącej pomiędzy Bogiem a człowiekiem separacji, **dokonują jej przekroczenia**. Jednakże **separacja w opinii Tischnera ukazuje swój dramatyczny wymiar**, polegający na tym, że człowiek może nie udzielić odpowiedzi, wszak jest wolny. Może również w arogancki sposób *„powiedzieć: nie ma mnie – nie ma mnie dla Ciebie”*<sup>463</sup>. Tischner staje na stanowisku, że tylko pytanie ma tę zdolność pokonania separacji. *„A więc nie przez nakaz, zakaz czy groźbę. Pytanie oznacza, że nie ma przymusu, jest uznanie- akceptacja- dla tej zdolności człowieka, która jest zdolnością przyjmowania pytań”*<sup>464</sup>.

Dokonując analizy możliwości pojednania z Innym, podkreśla Tischner jako fundament pojednania- uznanie wzajemne. Jest ono wyzwaniem, stającym przed

<sup>459</sup> J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 171.

<sup>460</sup> Tamże, s. 172.

<sup>461</sup> E. Lévinas, *Totalite et Infini. Essai sur l'exteriorite*, 1986, s. 24. cyt. za J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 172.

<sup>462</sup> J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 174.

<sup>463</sup> Tamże.

<sup>464</sup> Tamże, s. 175.

człowiekiem, aby mógł stać się innym najpierw dla samego siebie. Proces ten jest obustronny- dotyczy zarówno Ja jak i Ty. „*Nie ma mnie i ciebie w naszej utrwalonej na zawsze tożsamości, przechodzimy w siebie, tracimy siebie i pozyskujemy siebie*”<sup>465</sup>. To wzajemne przenikanie odbywa się w polu doświadczeń, których granicznymi punktami jest z jednej strony pieszczota, a z drugiej okrucieństwo. Pieszczotę ujmuje Tischner w kategorii „*odkrywania siebie w innym i innego w sobie*”. To właśnie dzięki niej odkrywana zostaje forma przynależności Ja do Ty, ujawnia się wzajemna wrażliwość, pokrewieństwo uczuciowe. Wyraża je dobitnie metafora zaślubin – „*dwoje w jednym ciele*” – osoby pragnące sycić się sobą, wciąż siebie głodne. Tischner powie „*coraz to pełniej otwarci na siebie, a zarazem wciąż nieodgadnieni w swoim skręcie ku sobie*”<sup>466</sup>. Tischner przywołuje Lévinasowską kategorię bliskości, wyrażoną formułą „*bliskość nigdy dość bliska*”<sup>467</sup>. W kontekście tego dyskursu, pieszczota oznacza próbę poszukiwania „*raju we dwoje*” w którym swoistym pokarmem, „*jakim Ty stało się dla Ja, a Ja dla Ty*”<sup>468</sup>.

Na antypodach relacji Ja i Ty, zapośredniczonej we wzajemnym obcowaniu przez pieszczotę, pojawia się okrucieństwo jako wyraz postawy wymuszenia przez Innego takiego spojrzenia na świat, które uwzględniałoby punkt widzenia Innego. Pojawia się tu jednocześnie znamienna ambiwalencja: „*Inny zadaje ból. Poprzez ból poszerza granice swego królestwa*”<sup>469</sup>. Już sam fakt, że w relacjach pomiędzy Ja i Ty, pojawia się jako metoda uznania Innego jakakolwiek forma okrucieństwa, jako konieczność wymuszenia niejako uznania ze strony Innego, wtrąca ludzkie życie w dramat wyborów, które ukazują jego tragizm.

Interesujące nas pytania mogą pojawić się w kontekście nie tylko relacji indywidualnych, Ja-Ty, ale również w szerszej perspektywie, Inny-Inni-Bóg, w perspektywie rozpatrywania fenomenu religijności, jako obszaru badań w świetle kategorii filozofii dramatu. Czy zachodzą takie sytuacje, w których religia może stać się miejscem intencjonalnej płaszczyzny uprzedmiotowienia Innego, w miejsce relacji dialogicznej? Tischner podkreśla, że „*otwarcie dialogiczne ‘personifikuje’, otwarcie intencjonalne ‘uprzedmiotawia’*”<sup>470</sup>. Dramatycznym wydaje się być pytanie czy religia, która rodzi się z dialogu pomiędzy Bogiem a człowiekiem i ten dialog niejako zakłada, może w pewnych sytuacjach stać się miejscem uprzedmiotowienia? Kolejnym pytaniem, pojawiającym się w obszarze interesującej nas problematyki, byłaby kwestia uprawomocnienia takiego modelu religijności, który negowałby dialog jako zasadę naczelną, prowadzącą do My w kontekście *sanctum* i proponowałby otwarcie? – intencjonalne, uprzedmiotawiające, w obliczu *sacrum*? Czy jakakolwiek forma okrucieństwa, jako próba uznania racji religii mogłaby zostać usankcjonowana w dyskursie religii? Pytania powyższe, sytuują problem Innego, jako jedną z głównych kategorii dramatycznych, obecnych w dyskursie antropologicznym Tischnera.

---

<sup>465</sup> J. Tischner, *Inny. Eseje o spotkaniu*, dz. cyt., s. 20.

<sup>466</sup> Tamże.

<sup>467</sup> Tamże.

<sup>468</sup> Tamże, s. 22.

<sup>469</sup> Tamże, s. 22–23.

<sup>470</sup> Tamże, s. 9.

## Człowiek agatologiczny

Realizując projekt filozoficzny, w którym człowiek jest istotą poruszającą się generalnie w obszarze dramatu i wybiegającą daleko poza obszar, który pozwalałby na opis za pomocą ściśle zdefiniowanych i zunifikowanych pojęć, za pomocą których można opisywać świat zewnętrzny – scenę, dokonał Tischner zakwestionowania paradygmatu tomistycznego, który w jego opinii lokował zasadniczą treść rozważań w kategoriach bytu i związanej z nim świadomości sceny. „*Filozofie totalistyczne, dążące do tego, by objąć całość rzeczywistości za pomocą pojęcia bycia i pojęć jemu pochodnych, sprawiły, że staliśmy się głusi i ślepi na twarz innego. Obowiązkiem filozofii jest uleczyć nas z naszej ciasnoty*”<sup>471</sup>.

Wprowadzając kluczowe dla filozofii dramatu pojęcia, mówi Tischner o: **czasie, ludziach** oraz **scenie**<sup>472</sup>. Konstruując refleksję filozoficzną w zakresie antropologii, w ramach filozofii dramatu, nie zajmuje się Tischner zagadnieniem sceny, ponieważ perspektywa dramatyczna nie uwzględnia pytania o istnienie lub nieistnienie realnego świata. Konstatacja Tischnera jest prosta – **scena jest człowiekowi dana**. Nie samo jej istnienie staje się tematem namysłu lecz **warunki osvajania sceny** oraz świadomość, że **scena jest kategoria wspólna**.

Dobrosław Kot, odnosząc się do dyskusji Tischnera, prowadzonej z Romanem Ingardenem, której tematem, stał się *Spór o istnienie świata*, zauważa, że „*przywołany tu wątek pokazuje, że zagadnienia ontologiczne były w filozofii młodego Tischnera dość ważne. Dlatego warto odnotować zmianę perspektywy. W optyce ludzkiego dramatu zagadnienie istnienia świata (tu sceny) nie ma większego znaczenia. Po prostu scena jest – człowiek dramatyczny nie ma co do tego wątpliwości. Doświadcza jej intencjonalnie, przeżywa na niej spotkania i rozstania. Tischner nie rozstrzyga dawnego sporu. Pokazuje tylko **prymat innych zagadnień nad problematyką ontologiczną***”<sup>473</sup>.

Wczesny okres twórczości Tischnera, datowany na lata 60-te XX wieku, związany jest z jego recepcją myśli Edmunda Husserla i odkryciem ‘**Ja transcendentalnego**’ wewnątrz świadomości transcendentalnej, określanego również mianem ‘czystego Ja’. Ten okres twórczości, w którym Tischner wiąże Ja ze świadomością, uważając samoświadomość Ja za warunek sine qua non Ja, przynosi koncepcję ‘Ja transcendentalnego’, której Tischner poświęca swoje analizy. We wnętrzu świadomości transcendentalnej, w opinii Tischnera „ujawnia się tzw. ‘ja transcendentalne’, ‘czyste ja’ lub inaczej ‘czysty podmiot świadomości transcendentalnej’”<sup>474</sup>. Tischner nawiązuje do husserlowskiego rozróżnienia świadomości przeżyciowej i doznaniowej. Świadomość doznaniową określił Tischner za pomocą terminu świadomość konsejentywna<sup>475</sup>. Ponieważ jednak ten rodzaj świadomości nie ma zdolności postrzegania samego siebie, stąd konieczne wydaje się nabudowanie kolejnej konstrukcji.

---

<sup>471</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 31.

<sup>472</sup> Tamże, s. 8.

<sup>473</sup> D. Kot, *Tischnerowska filozofia sceny*, dz. cyt.; *Filozofia człowieka. Materiały przedstawione na obradach sekcji Filozofii Człowieka VIII Polskiego Zjazdu Filozoficznego w Szczecinie 2004*, red. A. Chmielewski, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2005, s. 124.

<sup>474</sup> J. Tischner, *Czym jest „ja” transcendentalne? Szkice filozoficzne Romanowi Ingardenowi w darze*, Kraków-Warszawa 1964, s. 349.

<sup>475</sup> J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 164.

„To ja nabudowane na tym słuchaniu, obserwowaniu, czytaniu, pisaniu... nazywa Husserl, a za nim Tischner, Ja transcendentalnym”<sup>476</sup>.

Rozbrat z myślą Husserla, którego koncepcji Ja transcendentalnego Tischner poświęcił rozprawę doktorską, miał charakter niewątpliwie twórczy i przyczynił się do wyeksplikowania własnych poglądów Tischnera, które wyraził w sformułowanej przez siebie koncepcji **Ja aksjologicznego**. Na tym etapie twórczości Tischnera wyraźnie zarysowało się przesunięcie zainteresowań naszego Autora od problematyki związanej z badaniami nad świadomością, w kierunku aksjologii. Tadeusz Gadacz zauważa, że Tischner „W artykule *‘Impresje aksjologiczne’* przeciwstawił *Ja aksjologiczne* *Ja transcendentalnemu* Husserla. Wyraził przekonanie, że najbardziej źródłowym doświadczeniem *Ja* jest doświadczenie go jako *‘pewnej swoistej wartości’*”<sup>477</sup>. Gadacz konstatuje, że koncepcja *Ja aksjologicznego*, sformułowana przez Tischnera, stanowiła swoistą przepustkę w filozofię wartości (aksjologia). Uwaga Gadacza na temat polemiki, którą podjął Tischner, zarówno z *Nietzscheańskim przewartościowaniem wartości* jak również z *Heideggerowskim myśleniem ‘według bycia’* kieruje naszą myśl na niezwykle oryginalną koncepcję Tischnera, ukazującą związek pomiędzy człowiekiem i wartościami.<sup>478</sup> Nie nagie wartości, które miałyby posiadać ważność obowiązywalności same w sobie, ale **wartości ze względu na człowieka** stały się polem badań Tischnera. Szczególnie wartości osobiste, które są w stanie opisać i pozwolić na zrozumienie konkretnego człowieka, uwikłanego w wielorakie wymiary tego samego dramatu istnienia, są dla Tischnera niezwykle cenne. „*Żadna wiedza psychologiczna [...] nie da nam prawdy o osobie ludzkiej, jeżeli my tej osoby uprzednio nie uchwycimy przez pryzmat jej wartości osobistych. Rozumienie człowieka zaczyna się właśnie od intuicji wartości osobistych. Jeżeli ktoś jest zupełnie zamknięty na odczuwanie wartości (bo tacy ludzie są), nie zrozumie drugiego*”<sup>479</sup>.

Jak słusznie zauważa Dymarski „*koncepcją **Ja aksjologicznego** Tischner zajmuje stanowisko w sporze dotyczącym istoty człowieka. Nie opowiada się on ani za substancjalizmem, który głosi, że człowiek jest już istotą ukształtowaną, co najwyżej zmienia się to, co nazywamy akcydensem – ani za egzystencjalizmem, który uważa, że człowiek dopiero się staje, że jest jak melodia, grana przez niego samego, a jej naturą jest brak natury, ona dopiero się tworzy, w melodii przecież nie ma nic stałego, ani za marksizmem*”<sup>480</sup>. Tworząc tę koncepcję, odkrywał Tischner, że **człowiek stanowi wartość**. Odczuwając aksjologiczne *Ja*, człowiek dokonuje odkrycia swego „wymiaru człowieczeństwa”<sup>481</sup>. Dymarski dostrzega jednak, że „*ta oryginalna i heurystycznie płodna koncepcja nie była pozbawiona mankamentów. Tischner dostrzegłszy jej braki, będzie starał się je przezwyciężyć*”<sup>482</sup>.

---

<sup>476</sup> Z. Dymarski, *Dwugłos o złu. Ze studiów nad myślą Józefa Tischnera i Leszka Kolakowskiego*, Wyd. Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2009, s. 14.

<sup>477</sup> T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*, dz. cyt., s. 634.

<sup>478</sup> Tamże, s. 635.

<sup>479</sup> J. Tischner, *Krótki przewodnik po życiu*, Wyd. Znak, Kraków 2017, s. 19.

<sup>480</sup> Z. Dymarski, *Dwugłos o złu*, dz. cyt., s. 24.

<sup>481</sup> J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 123.

<sup>482</sup> Z. Dymarski, *Dwugłos o złu*, dz. cyt., s. 24.

„Spór o istnienie człowieka” przynosi próbę przewyciężenia perspektywy aksjologicznej na rzecz ujęcia agatologicznego. Ewolucję w myśleniu Tischnera dostrzec można już na etapie, który wyznacza praca *Myślenie według wartości* a później w *Filozofii dramatu*. Jednakże w perspektywie kontynuacji *Filozofii dramatu*, w którą wpisała się kolejna książka, *Spór o istnienie człowieka*, nastąpiło już usankcjonowanie myślenia w kategoriach agatologicznych. Tischner wyraźnie zauważa, że przestrzenią, w której rodzi się człowiek jest „**wewnętrzna przestrzeń świadomości**”. Sferze tej przypisuje Tischner charakter agatologiczny, który cechuje głęboka wrażliwość w kwestii materii dobra i zła. „*Wrażliwość na zło i dobro oznacza, że wewnętrzna przestrzeń świadomości ma charakter agatologiczny. Jej logika jest ‘logiką ważności’. Ważność oznacza możliwość przed-kładania jednych przeżyć nad inne*”<sup>483</sup>. Dymarski analizując Tischnerowską wewnętrzną przestrzeń świadomości podkreśla jej pierwotność w wymiarze możliwości wzrostu człowieczeństwa. „*Ta przestrzeń narodzin człowieka jest wielowymiarowa, co oznacza, że ma nie tylko powierzchnię, ale i głębię. ‘Zamieszkują’ ją przeżycia. Są one śladami różnorodnych wydarzeń spotykających człowieka w świecie*”<sup>484</sup>. Jak słusznie zauważa Dymarski, analizując *Spór o istnienie człowieka*, pod pojęciem terminu „przeżycie” rozumie filozof z Krakowa wartości. „*Używając terminu ‘przeżycie’, Tischner chce podkreślić fakt jej (to jest wartości) swoistości i niepowtarzalności, pragnie też zwrócić uwagę na cały zespół sytuacji życiowych konkretnego człowieka związanych z jej powstaniem. Każde przeżycie jest inne i indywidualne, ale chcąc je jakoś opisać, filozof odwołuje się do nastrojów, nadziei, uczuć oraz odczuć*”<sup>485</sup>. Przeżycia, które są umiejscowione w sferze wewnętrznej przestrzeni świadomości nie kompilują się w jeden wspólny obszar, lecz, jak powie Tischner, „*przeżycia układają się jedno obok drugiego*”<sup>486</sup>. Autor podkreśla, że w omawianej wewnętrznej przestrzeni świadomości zauważalna jest hierarchia, chociaż nie możemy mówić o kategoriach czasowych. Ten pogląd zapożycza Tischner od Bergsona, jak sugeruje Dymarski, wbrew jednak opiniom Kanta<sup>487</sup>. Tischner podkreśla, że „*Kant miał wiele powodów, by pozostawać przy samej kategorii czasu. Z pewnością czas stwarza w tej sferze bardziej wyraźne podziały. Ale i one na pewnym poziomie się zamazują. ‘W głębi’ świadomości nie ma już czasu, a jednak hierarchia ważności wciąż pozostaje*”<sup>488</sup>.

Tak zarysowana perspektywa badawcza pokazuje bardzo wyraźnie, co podkreśla Dymarski, że „*u podstaw filozofii Tischnera tkwi antropocentryczna perspektywa rzeczywistości, [która – J.J.] pozwala lepiej zrozumieć jego polemiki z tomizmem i marksizmem, zafascynowanie myślą dialogiczną i powstanie filozofii dramatu*”<sup>489</sup>. Dymarski, podobnie jak Kot, zwraca jednak uwagę na ewolucję myśli Tischnera, którą udaje się zauważyć wraz z upływającym czasem.

Dominująca w pierwszym okresie twórczości Tischnera aksjologia nie stała się bowiem ostateczną i jedyną perspektywą, wyznaczającą bieg myśli Autora *Filozofii dramatu*

<sup>483</sup> J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 278.

<sup>484</sup> Z. Dymarski, *Dwugłos o zlu*, dz. cyt., s. 25

<sup>485</sup> Tamże, s. 25–26.

<sup>486</sup> J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 277.

<sup>487</sup> Z. Dymarski, *Dwugłos...*, dz. cyt., s. 26.

<sup>488</sup> J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 280.

<sup>489</sup> Z. Dymarski, *Agatologiczna koncepcja człowieka w ujęciu Józefa Tischnera*, dz. cyt., s. 109.

i *Sporu o istnienie człowieka*. Dojrzała postać refleksji filozoficznej ks. Tischnera wyewoluowała w kierunku filozofii dobra – agatologii. Czy można jednak mówić o całkowitym porzuceniu perspektywy aksjologicznej na rzecz agatologii? Dymarski zauważa, że „*ani w Sporze o istnienie człowieka, ani w Filozofii dramatu Tischner nie porzuca całkowicie pojęcia Ja aksjologicznego. Dalej jest ono przydatne przy opisywaniu wnętrza człowieka. Razem z pojęciem agatologicznej przestrzeni świadomości służy ono do stworzenia nowego modelu tej wewnętrznej strony człowieka*”<sup>490</sup>.

Trudno nie zgodzić się z opinią Dymarskiego, który kwestionuje stwierdzenie Aleksandra Bobko, jakoby „późny” Tischner miał porzucić sposób myślenia o człowieku w sferze kategorii aksjologicznych. Utrata centralnej pozycji ja aksjologicznego w rozważaniach, zawartych w *Sporze o istnienie człowieka*, nie oznacza, że ta perspektywa filozoficzna przestała pojawiać się w myśli Tischnera. Dymarski twierdzi, że w dalszym ciągu pozostaje „ważnym pojęciem”. „*Staje się funkcją wewnętrznej przestrzeni świadomości, zmienia się, zależnie od sposobu pojmowania przez człowieka dobra*”<sup>491</sup>.

Tadeusz Gadacz, nie włączając się w spór dotyczący pozycji ja aksjologicznego czy agatologicznego, na różnych etapach twórczości Tischnera stwierdza, że „*jednak tak jak pierwotny nie jest świat wartości, lecz obecność drugiego człowieka, tak pierwotna nie jest agatologia, lecz spotkanie*”<sup>492</sup>. Takie stanowisko, w mojej opinii, wydaje się być próbą odnalezienia trzeciej drogi w rozumieniu ewolucji myśli Tischnera w kwestii aksjologii i agatologii. Gadacz podkreśla, że idea relacji dramatycznej została rozwinięta przez Tischnera w nawiązaniu do takich myślicieli jak Ebner, Rosenzweig i Buber. Spotkanie ujmuje Tischner w kategorii wydarzenia, pociągającego za sobą ważną zmianę w przestrzeni relacji. „*Istotą spotkania jest Dobro. Ponieważ jednak człowiek jest istotą uwiklaną w dramat, możliwe jest także zło: zamiast spotkania ucieczka, zamiast domu kryjówka, zamiast warsztatu katorga, zamiast ocalenia potępienie*”<sup>493</sup>. W świetle takiego ujęcia zarówno logika bytu, jak i logika wartości, powinna zostać zastąpiona **logiką dobra**.<sup>494</sup> Dymarski konstatuje, że w ostatniej sensu stricte pracy filozoficznej, jaką jest *Spór i o istnienie człowieka*, następuje wyraźne przesunięcie akcentów z perspektywy aksjologicznej na agatologiczną.

W trzecim stadium refleksji istota człowieka zostaje więc ujęta za pomocą formuły Ja agatologicznego lub, jak opisują ją niektórzy badacze, „*wewnętrzną przestrzenią świadomości*”<sup>495</sup>. Agnieszka Wesołowska, analizując Tischnerowską istotę dramatyczną, w kategoriach Ja aksjologiczno-agatologicznego stwierdza, że „*rozwińcie aksjologicznego wątku 'ja' transcendentalnego oraz dopełnienia myśli Husserla, przeniesienia rozważań na poziom myślenia religijnego co- w swej Filozofii dramatu polski filozof potwierdza, że w*

---

<sup>490</sup> Z. Dymarski, *Dwugłos o zlu*, dz. cyt., s. 30.

<sup>491</sup> Tamże, s. 31.

<sup>492</sup> T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*, dz. cyt., s. 637.

<sup>493</sup> Tamże.

<sup>494</sup> J. Tischner, *Krótki przewodnik po życiu*, dz. cyt., s. 42.

<sup>495</sup> Tamże.

*światle dialogicznego otwarcia na dobro, łaskę, na Boga, na Drugiego, 'ja' aksjologiczne odsłania się w horyzoncie dobra jako 'ja' agatologiczne*<sup>496</sup>.

Człowiek, postrzegany w perspektywie agatologicznej jest istotą, w której życie wpisane jest w kontekst dramatu. Dramat ten oznacza **życie w ciągłym napięciu pomiędzy dobrem i złem**. To pole napięcia, w którym porusza się człowiek, a które dostrzega Tischner sprawia, że „*istota człowieka jest istotą typu dramatycznego. Co to znaczy? To znaczy, że człowiek jest uczestnikiem jakiegoś dramatu i rozumieć człowieka to rozumieć, o jaki dramat chodzi*”<sup>497</sup>. Dramat uwarunkowany jest przez jakąś ideę dobra lub zła. Te idee są jednak często różnie zdefiniowane, nierzadko dają się opisać za pomocą wzajemnie przeciwstawnych wektorów, co wzmacnia jeszcze poczucie, że człowiek porusza się w „*horyzoncie dramatycznym*”. Ten horyzont określa Tischner mianem horyzontu agatologicznego. Wymiar dramatu widoczny jest szczególnie w sytuacji gdy człowiek porusza się w sferze, w której trudność sprawia mu ocena tego, co jest dobre, a co złe. Tischner dostrzega, że w takiej sytuacji „*dzieje się jak gdyby spór między dobrem a złem, spór, w który człowiek jest zaangażowany*”<sup>498</sup>. Niezależnie od tego jakie treści cząstkowe wypełniają zakres kluczowych perspektyw, wyznaczonych dychotomią dobro- zło, człowiek odczuwa, że „*istnienie toczy się w prawach jakiegoś horyzontu dramatycznego, że o coś dobrego lub złego w życiu człowiekowi chodzi*”<sup>499</sup>. Według Tischnera zarówno idea dobra jak i zła pozostaje skorelowana z ideą rozumienia człowieka. Idea rozumienia człowieka w tym dyskursie, nawiązuje do jednego z kluczowych motywów-pytań, które stoją u początku przekazu biblijnego. Przenikające z refleksji teologicznych w przestrzeń filozofii dramatu pytanie: **gdzie jesteś?** – pytanie, skierowane początkowo przez Boga do Adama, pierwszego człowieka, staje się swoistym kluczem interpretacyjnym, pozwalającym zrozumieć człowieka i dokonać określenia jego sytuacji w wymiarze dramatu. „*Ale gdzie jesteś w sytuacji dramatu, w który człowiek wszedł i który tak, a nie inaczej rozwiązuje*”<sup>500</sup>.

Obrazując swoje wywody antropologiczne w zakresie filozofii dramatu, Tischner sięga zarówno do wielkich pytań, które wydobywa w nowym kontekście z tradycji biblijnej, jak i do literatury greckiej. Przywołuje w tym kontekście postać Edypa i na jego przykładzie przedstawia propozycję zrozumienia tej postaci w kontekście jego dramatu oraz przejścia dramatu w tragedię. Podając kluczowe kategorie, które są konieczne w procesie rozumienia człowieka, uwzględnia Tischner „*dobro, zło i związane z tymi kategorie winy, zasługi, kary, nagrody. Niezbędne w tym jest uwzględnienie miejsca człowieka w świecie, a przede wszystkim w stosunku do Boga*”<sup>501</sup>.

Spośród przytaczanych przez Tischnera kategorii, które zostały określone mianem „*niezbędnych*” w procesie rozumienia człowieka, odnajdujemy między innymi kategorię winy. W opinii Tischnera kategoria winy lokuje się w kontekście relacji międzyludzkich.

---

<sup>496</sup> A. Wesołowska, *Fenomenologia jako możliwość filozofii dramatu Józefa Tischnera*, dz. cyt., s. 281–282.

<sup>497</sup> J. Tischner, *Filozofia człowieka*, dz. cyt., s. 34.

<sup>498</sup> Tamże, s. 35.

<sup>499</sup> Tamże.

<sup>500</sup> Tamże.

<sup>501</sup> Tamże.

„Wina pojawia się na płaszczyźnie człowiek–człowiek, czyli na płaszczyźnie dialogu”<sup>502</sup>. Problematyczną może jednak wydawać się opinia Tischnera „że ile razy jest mowa o winie, to zawsze ta wina jest związana z doświadczeniem drugiego człowieka”<sup>503</sup>. Uprawnionym wydaje się jednak postawienie pytania o status winy i pewną trudność interpretacyjną w zakresie jej związku z doświadczeniem drugiego człowieka. Czy ona zawsze związana jest z zaburzeniem relacji z drugim człowiekiem? Czy wina może pojawić się w sferze, którą Tischner nazwie, w nawiązaniu do Leibniza, monadą bez okien lub bardziej precyzyjnie monadą z zatrzaśniętymi oknami? Czy awersja do podjęcia dialogu z drugim człowiekiem, uniemożliwienie zaistnienia relacji, niezależnie od tego czy motywowana byłaby lękiem przed Drugim, czy obawą o jego dominację w potencjalnej relacji, która mogłaby zaistnieć, ale nie zaistniała, obrazowana przykładem monady, może być tutaj rozumiana w kategorii winy, czy nie spełnia warunków stawionych przez Tischnera? Odpowiedzi na powyższe pytania trudno odnaleźć w myśli naszego Autora, co nie oznacza że postawa powyższa nie wpisuje się w wymiar dramatu nie-spotkania, spotkania uniemożliwionego w samym zarodku. Czy uprawnionym byłoby zastosowanie w tej materii formuły religijnego uznania winy, zaciągniętej myślą i zaniedbaniem czy byłoby to już nieuprawnione nadużycie interpretacyjne w zakresie analizy pojęcia winy?

W opisie doświadczenia agatologicznego Tischner odwołuje się, wielokrotnie zresztą, do znanego motywu, zaczerpniętego z *Państwa* Platona, ukazującego obraz człowieka z jaskini platońskiej. „Ludzie przykuci łańcuchem do skały oglądają na ścianie cienie prawdziwej rzeczywistości, która skrywa się gdzieś poza nimi.[...] Cóż nam odsłania to doświadczenie? Odsłania nam ono fakt, że świat, w którym żyjemy, nie jest takim światem, jakim może i powinien być”<sup>504</sup>. W opinii Tischnera kluczowa okazuje się konstatacja, że oto jest coś, czego nie powinno być, a pomimo wszystko jest, pojawia się. Świat postrzegany okazuje się być ułudą. Tischner powie wyraziście: „wszyscy żyjemy w jaskini pełnej cieni, za co nas tak przykuto? Dlaczego sprawiedliwi cierpią? Dlaczego umarł Sokrates? Wciąż pierwotne jest to: jest coś takiego, czego być nie powinno dlaczego? Pytanie to ma jedno proste źródło – światło płynące z dobra”<sup>505</sup>. To doświadczenie nazywa Tischner **radycznym doświadczeniem agatologicznym**. Wpisuje się ono równocześnie w kontekst radykalnych doświadczeń metafizycznych, uprawniających do stawiania pytań: o istnienie, o różnice pomiędzy materią a formą, skutkiem a przyczyną.

Kreśląc różnice, zarysowujące się pomiędzy doświadczeniem aksjologicznym a agatologicznym w życiu człowieka, zauważa Tischner tę prawidłowość, że doświadczenie agatologiczne ma charakter bardziej podstawowy bo odsłaniający. Pełniąc rolę kurtyny, która odsłania wymiar „negatywny” rzeczywistości, doświadczenie agatologiczne wskazuje bardzo wyraźnie na obecność tego, co nie powinno się pojawić, a pomimo to istnieje. Ta odsłaniająca obecność tego wymiaru wskazuje równocześnie na tragizm ludzkiego istnienia i tragiczny czasem wymiar relacji o charakterze religijnym, gdy podda się je ocenie w świetle kryterium agatologicznego. Dyferencja pomiędzy doświadczeniem typu agatologicznego a

---

<sup>502</sup> Tamże.

<sup>503</sup> Tamże.

<sup>504</sup> J. Tischner, *Filozofia człowieka*, dz. cyt., s. 46.

<sup>505</sup> Tamże, s. 47.



aksjologicznego polega na tym, że to pierwsze ma charakter odsłaniający, gdy to drugie zdecydowanie projektujący. „Doświadczenie aksjologiczne i płynące stąd myślenie aksjologiczne nastawia się na jeden podstawowy cel – projektowanie wydarzenia, które może zaradzić rozwojowi tragedii. Jako takie zakłada nadzieję, zakłada poczucie siły, zakłada istnienie ‘zmysłu rzeczywistości’, który odsłania to, jakie wartości są hic et nunc możliwe do zrealizowania”<sup>506</sup>. Obecna tu kategoria czasu dramatycznego rozpina się pomiędzy terażniejszością a przyszłością, ze wskazaniem na przyszłość jako przestrzeń możliwej realizacji projektu, ze szczególnym uwzględnieniem nadziei jako perspektywy, która wytyczy torę ewentualnej realizacji projektu aksjologicznego. Czy można postawić tezę, że aksjologiczny wymiar doświadczenia ludzkiego, jako wymiar projektowania, bez uwzględnienia oceny fazy realizacji, wymyka się kryteriom dramatycznej koncepcji antropologicznej Józefa Tischnera? Odpowiedzią na powyższe pytanie może okazać się wybór dokonany przez Tischnera, w którym, według niektórych autorów, Tischner opuszcza jako perspektywę badawczą aksjologię, na rzecz agatologii<sup>507</sup> lub według innych, preferuje tę ostatnią w swoim dyskursie<sup>508</sup>.

Tischner jest jednak świadom sprzężenia, pojawiającego się w polu doświadczenia aksjologicznego i agatologicznego. Niezwykle cenne wydaje się być postawienie dwu tez, które obrazują tok myślenia naszego Autora. „Teza pierwsza: to, co agatologiczne, daje do myślenia. Teza druga to co aksjologiczne, budzi szukanie i kieruje nim. [...] Myślenie wylania się jako dążenie do wyjaśnienia tajemnicy tragiczności, którą postawił wobec nas agatologiczny horyzont spotkania”<sup>509</sup>. Tischner zestawia ze sobą pojęcie tragiczności, którym się posługuje, z heglowskim terminem „negatywności”. „To, co Hegel nazywa „negatywnością”, nazwalibyśmy tutaj tragicznością. Wydawało się nam bowiem, że nazwa „tragiczność” trafniej oddaje istotę fenomenów, na które wskazaliśmy i które również na uwadze ma Hegel. Spotkać to spojrzeć w oczy tragiczności, zatrzymać się przy niej, dążyć do tego, by ją zrozumieć, oswoić, rozwiązać. Spotkać znaczy jednak również : móc się cofnąć przed spotkaniem, uciec, zając postawę agresji, zrezygnować z myślenia”<sup>510</sup>. Zdolność do podjęcia spotkania lub ucieczki przed nim wynika z wolności, która jest w tej materii konstytutywna.

Podsumowując powyższe analizy, należałoby zwrócić uwagę na fakt, że w perspektywie kategorii dramatycznej, która służy do opisu człowieka i jego relacji z innymi i z Bogiem, pole dramatu wyznacza ząbająca się przestrzeń różnorodnych perspektyw, wyznaczających tok myślenia o człowieku i jego relacji z Absolutem. Pozostając jedynie w perspektywie aksjologicznej, wyznaczonej przez koncepcję Ja aksjologicznego, wchodzimy w przestrzeń, którą Tischner określa mianem „bytowania w stronę wartości”. Dyskurs religijny, modelowany jedynie w świetle sfery aksjologicznej, w ekstremalnych przypadkach mógłby przybrać kształt głęboko dramatycznej alternatywy: albo obrona wartości, które definiowane w sferze sacrum, rozumiane są jako nienaruszalne, albo porzucenie człowieka (uosobienia sfery *sanctum*), który przyjmowanej aksjologii nie potrafi, nie jest w stanie urzeczywistnić i

<sup>506</sup> Tamże, s. 47–48.

<sup>507</sup> Por. A. Bobko, *Poszukiwanie prawdy o człowieku*, „Znak”, 2001, z. 3, s. 68.

<sup>508</sup> Z. Dymarski, *Dwugłos o zlu*, dz. cyt., s. 31.

<sup>509</sup> Tamże, s. 48.

<sup>510</sup> Tamże, s. 49.

sprostać jej wymogom. Taki scenariusz kształtowania modelu relacji o charakterze religijnym, wydawałby się głęboko dramatyczny i wykazywałby się brakiem wrażliwości na dobro, które prezentuje człowiek. Pole napięcia, które ukazuje Tischner w charakterystyce relacji religijnej dobrze obrazuje dyferencja widoczna pomiędzy doświadczeniem aksjologicznym, a agatologicznym. Doświadczenie aksjologiczne dokonuje oceny wydarzeń w perspektywie tego co wartościowe, w odróżnieniu od doświadczenia agatologicznego, którego perspektywa wyznaczona jest poprzez sposób bycia w świecie dobra. Perspektywa agatologiczna staje się dla Tischnera wzorcową, szczególnie gdy rozpatrujemy ją w sferze relacji religijnej. Dobra nie da się ostatecznie zreifikować. Ono ma charakter wydarzeniowy – dzieje się, „dobrzy się” w relacjach międzyludzkich i w relacji człowiek–Bóg.

Agatologiczna koncepcja człowieka, konstruowana w ramach projektu Filozofii dramatu, wpisuje się perfekcyjnie w dyskurs religijny, w którym zawarta jest próba odczytania i urzeczywistnienia dobra, rozumianego szerzej niż tylko dobro własne, pojmowane jako wygoda, dogodność, spełnienie marzeń czy aspiracji. Perspektywa, którą kreśli Tischner jest głęboko osadzona w dyskursie, który z natury swej wpisany jest w kontekst religijny. Tischner mówi o „przyswajaniu sobie siebie”, o „otwieraniu się na innych i na świat-scenę”<sup>511</sup>. „Uczestnictwo w dramacie jest ‘przyswajaniem’ siebie ze względu na nadzieję ocalenia”<sup>512</sup>. Nadzieja ocalenia staje się kategorią, w której człowiek agatologiczny realizuje wędrówkę w kierunku dobra, poruszając się w rzeczywistości, która często przyjmuje wymiar dramatyczny. W zestawieniu z innymi autorami, eliminującymi religijny kontekst rzeczywistości świata, którzy również próbują opisać rzeczywistość świata za pomocą dramatycznego instrumentarium, widoczna jest pewna trudność w rozumieniu pojęcia człowiek agatologiczny.

Yuval Noah Harari, współczesny izraelski historyk ujmuje to w następujący sposób: „*Nie jesteśmy aktorami grającymi w żadnym nadzwyczajnym dramacie. życie nie ma scenariusza, dramaturga, reżysera, producenta- i nie ma sensu [...] wszechświat jest ślepy i bezcelowym procesem, hałaśliwym i wściekłym, ale nic nieoznaczającym [...] Ponieważ nie ma żadnego scenariusza, a zatem ludzie nie mają do odegrania żadnej roli w żadnym wielkim dramacie, to mogą nam się przydarzać różne straszne rzeczy i żadna potężna istota nie przyjdzie nas wybawić ani nadać sensu naszemu cierpieniu [...] Skoro nieszczęścia po prostu chodzą po ludziach i nie ma żadnego obowiązującego scenariusza ani celu, to ludzie nie są również związani ograniczeniami żadnej z góry określonej roli. Możemy robić, co tylko chcemy- pod warunkiem że potrafimy znaleźć na to sposób. Nie ogranicza nas nic poza własną niewiedzą*”<sup>513</sup>.

W konfrontacji z takim rozumieniem dramatu istnienia, którego kontekstem nie jest **sens zagubiony i zagmatwany w dramatycznym labiryncie świata**, który człowiek próbuje mimo wszystko rozplątać, w procesie jego „przyswajania” go sobie, ale apoteoza bezsensu i odrzucenie a priori wszelkiej nadziei na ocalenie, agatologiczna koncepcja człowieka może wydawać się trudna do implementacji w ramach projektu opisu człowieka jako istoty dramatycznej, gdy wyeliminuje się kontekst religijny. Otwarte pozostaje pytanie: Gdyby miał

---

<sup>511</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 10.

<sup>512</sup> Tamże.

<sup>513</sup> Y.N. Harari, *Homo Deus*, dz. cyt., s. 254–255.

powstać taki projekt na bazie instrumentarium, które wypracował Tischner w ramach *Filozofii dramatu* i miałby zostać pozbawiony kontekstu religijnego, to czy wówczas dramatyczne wymiar ludzkiego istnienia nie nosiłby już znamion wymiaru tragicznego?

## Problem zła

Problematyka dotycząca dobra i zła należy do fundamentalnych zagadnień, jakie stają przed dyskursem filozoficznym. Pytanie o naturę dobra i zła oraz przyczyny zła, stają się jednym z kluczowych problematów, które podejmuje Tischner w swoim projekcie antropologicznym. Doświadczenie dobra istnieje bowiem w ścisłej korelacji z doświadczeniem zła. *„Ważnym rezultatem wieloaspektowych analiz doświadczenia agatologicznego jest dokonany przez Tischnera wgląd w istotę tragedii ludzkiej i konsekwentnie wgląd w naturę dobra i zła. (...) Międzyosobowy dialog niewątpliwie pokazuje, jak żyje dobro, którego człowiek doświadcza i w którym może uczestniczyć. Bez względu na to, jak dramatyczny byłby dialog, chodzi w nim zawsze o coś niezwykle wzniosłego, o zawiązanie się wzajemności, która jest wzajemnością w perspektywie dobra. W dialogu chodzi przecież o wzajemne uznanie wartości, wreszcie o rozumienie i porozumienie. W dialogu jako podstawowym wyrazie dramatu dobro jest jego aksjomatem”*<sup>514</sup>. Zasadniczym pytaniem, które powstaje, jest pytanie o status dobra. W opinii Jarosława Jagiełły dobro nie może być pojmowane jako aksjomat rozumu, ponieważ dobra nie da się wyprowadzić z kategorii rozumności. W świetle tej opinii myślenie posiada charakter czysto przygotowawczy, introdukcyjny.

Fundamentalnym założeniem, obecnym w antropologii Tischnerowskiej jest źródłowość dobra obecnego w człowieku. To dobro jest jednak ciągle zagrożone i narażone na niebezpieczeństwo utraty, zniszczenia. Analizując obecność zła w przestrzeni świata, dokonuje Tischner fundamentalnego rozróżnienia, na zło o charakterze moralnym, metafizycznym oraz zło, pojawiające się w kategorii nieszczęścia. Ta ostatnia kategoria nie znajduje się w sferze szczególnych zainteresowań krakowskiego myśliciela, ponieważ lokuje się bardziej po stronie „sceny” i uwarunkowań jej dotyczących, a ta ze swej natury poddaje się opisom ze strony różnych ontologii. Perspektywa ontologiczna nie jest jednak kluczem odczytywania rzeczywistości, jaki przyjmuje Tischner.

W opinii Zbyszka Dymarskiego jedną z kluczowych dystynkcji, wynikających z Tischnerowskiego sposobu opisu rzeczywistości jest ukazana dyferencja pomiędzy dialogiem a sceną. *„Filozofia dramatu zasadza się na takim sposobie patrzenia na ludzką rzeczywistość, gdzie najważniejszym wydarzeniem jest spotkanie człowieka z człowiekiem. Ono powoduje, że w całej, szeroko rozumianej rzeczywistości zostają wyróżnione dwa obszary. Obszar dramatu,*

---

<sup>514</sup> J. Jagiełło, *Od aksjologii do agatologii. Filozofia człowieka Józefa Tischnera*, dz. cyt., s. 78.

*czyli sposobu, w jaki człowiek przeżywa swój czas, mając wokół siebie ludzi, oraz sceny – miejsca, gdzie dramat się rozgrywa*”<sup>515</sup>.

Michał Heller zauważa, że pominięcie obszaru sceny w refleksji Tischnera, zamkniętej w *filozofii dramatu*, stanowi pewien mankament tej filozofii i lukę, która gdyby została wypełniona, mogłaby stać się pomostem pomiędzy stricte humanistycznym wymiarem refleksji antropologicznej Tischnera, a filozofią przyrody, a szerzej nawet kosmosu, której reprezentantem pozostaje Heller. Dla Tischnera jednakże scena jest kategorią pracującą w obrębie interpersonalnego spotkania i tym samym jej obszar i jej horyzont są limitowane przestrzenią dramatu rozgrywającego się między ludźmi, ale też między człowiekiem i Bogiem. Otwarcie dialogicznemu przysługuje zatem pierwszeństwo – zarówno temporalne, jak i aksjologiczne – względem otwarcia intencjonalnego, a porządek ten zachowuje ważność w całej Tischnerowskiej refleksji na temat świata. Sens świata, odkrywany jest więc nie poprzez perspektywę ontologiczną, ale w perspektywie dialogicznej, podobnie jak zło, które objawia się w perspektywie dialogicznej, w odróżnieniu od nieszczęść i kataklizmów, które tego wymiaru nie posiadają. Spotkanie jest według Tischnera dopiero doświadczeniem kluczowym.

Zagadnieniem interesującym nas w obrębie podejmowanej problematyki pozostaje sposób, w jaki Tischner próbuje dokonać ujęcia zła. Ponieważ Autor porusza się poza obrębem myśli uporządkowanej w system, stąd konieczny będzie zabieg wyeksplikowania kluczowych intuicji na temat zła, zamkniętych w formie metafor. Fundamentalnym założeniem Tischnera pozostaje teza, że **relacje międzyludzkie są przestrzenią, w której pojawia się zło**. Izabela Marszałek zauważa, że „*zło nie jest ‘radykalnie’ zakorzenione w naturze człowieka, pojawia się w przestrzeni międzyosobowej. Pojęte zaś jako ‘zjawia-fenomen’ nie jest nicością, jakby tego chciały metafizyczne koncepcje, ale nie jest też bytem o określonym statusie ontologicznym*”<sup>516</sup>.

Aleksander Bobko rozpatruje doświadczenie zła w kategoriach źródłowych w odniesieniu do życia religijnego. W filozofii klasycznej odnajdujemy pogląd, w świetle którego czynnikiem umożliwiającym poznanie Boga, obok woli ludzkiej pozostaje myślenie. „*Zarówno u Platona, jak i u Augustyna – a szerzej, w klasycznej filozofii greckiej i chrześcijańskiej – myślenie człowieka jest nakierowane na dobro. To dobro może być różnie nazywane (najwyższa idea, Bóg), ale jest sprawą zupełnie oczywistą, że istnieje ono w sposób całkowicie niezależny od człowieka; więcej, to człowiek jest zależny od dobra, które przyciąga, rodzi tęsknotę, a ostatecznie jest celem i siłą nadająca dynamikę wszelkiemu myśleniu*”<sup>517</sup>. Refleksja filozoficzna w okresie nowożytnym przyniosła jednak zmianę paradygmatu tak, że harmonia pomiędzy myśleniem a dobrem została rozerwana. Bobko podkreśla wagę punktu zwrotnego w postaci wyeksponowania kategorii autonomii myślenia. Z tym pojęciem wiąże się również odkrycie wymiaru niezależności w odniesieniu do

---

<sup>515</sup> Z. Dymarski, *Dwugłos o zlu. Ze studiów nad myślą Józefa Tischnera i Leszka Kołakowskiego*, dz. cyt., s. 78.

<sup>516</sup> I. Marszałek, *Józef Tischner i filozoficzne koncepcje zła. Czy zło jest w nas, czy między nami?*, Wyd. WAM, Kraków 2014, s. 11.

<sup>517</sup> A. Bobko, *Doświadczenie zła jako źródło myślenia religijnego*, [w:] *Między potępieniem a zbawieniem. Myślenie religijne ks. Józefa Tischnera*, dz. cyt., s. 150.

podmiotu myślącego. W świetle takiego sposobu rozumienia relacji pomiędzy dobrem a myśleniem, zrodziła się konstatacja, że „*dobro nie jest zatem czymś zastanym, co człowiek odkrywa, przyswaja i z czego czerpie energię. Dobro jest możliwością ufundowaną na wolności; jej urzeczywistnienie jest zadaniem, które ma zostać zrealizowane przez myślącego człowieka posługującego się oświeconym rozumem, a być może dopiero przez całą ludzkość zjednoczoną we wspólnotę*”<sup>518</sup>. Koncepcja dobra, ujmowana w taki sposób w nowożytności nie wytrzymała jednak próby czasu i okazała się totalnym fiaskiem. Symbolami tej klęski stały się w czasach współczesnych Kołyma i Oświęcim, miejsca kaźni i diabolicznego wręcz upadku człowieczeństwa. Tischner zauważa, że kreatorzy tych miejsc, za pomocą pokrętniej retoryki, przekonywali, że cała machina zła dokonała się bez udziału tychże budowniczych, jakby za ich plecami. Taki dyskurs rodzi ideę śmierci człowieka, jego unicestwienia. Tischnerowska diagnoza w dramatyczny sposób obnaża prawdę, że człowiek „*nie jest w stanie być dobry*”<sup>519</sup>. Zagadnieniem, które interesuje Tischnera jest próba zrozumienia fenomenu zła i swoistej niezdolności człowieka do bycia dobrym. Podjęte przez niego analizy fenomenu zła mają na celu, w opinii Bobko, udzielenie odpowiedzi na kluczowe pytanie: „*Co jest takiego w złu, że niweczy racjonalne i szlachetne projekty człowieka*”<sup>520</sup>

*Spór o istnienie człowieka*, będący kontynuacją *Filozofii dramatu* przynosi analizę koncepcji zła, które znalazły swoje miejsce w refleksji myślicieli wchodzących do kanonu myśli europejskiej. Pierwszym rozróżnieniem, które odnajdujemy jest zwrócenie uwagi na dwa aspekty zła, które wskazują na charakter jednostkowy z jednej – i dziejowy – z drugiej strony. Człowiek jako jednostka, podejmując błędne decyzje, niezgodne z powszechnie obowiązującym kanonem postępowania, usankcjonowanym zarówno przez prawo stanowione jak i prawo naturalne, którego imperatyw odkrywa w sumieniu, podejmuje świadomą decyzję i kieruje się złą wolą. Nie jest to jednak jedyny aspekt zła, który daje się wyodrębnić. Bobko zauważa, że „*zło może mieć także charakter strukturalny, może tworzyć wokół człowieka pewną scenerię, która sprawia, że niezależnie od dobrej woli działania człowieka przynoszą zatrute owoce*”<sup>521</sup>. Bobko przywołuje Tischnerowską metaforę tancerza, uczestniczącego w dramacie. Problem leży nie w tym, że tancerz źle wykonuje układ choreograficzny, ale że taniec odbywa się do niewłaściwej muzyki<sup>522</sup>. Ten strukturalny charakter zła wydaje się dostrzegać Tischner w totalitaryzmach, które przetoczyły się w dwudziestym wieku przez Europę. Kołyma i Oświęcim stają się flagowymi przykładami wnikania zła do zasad funkcjonowania społeczności, zdominowanej przez logikę totalitaryzmu. Według Tischnera „*totalitaryzm oznacza powrót złośliwego geniusza. Na świecie szykuje się nowe piekło- inne niż piekło Dantego. Problemem nie jest wina czynu, lecz wina uczestnictwa*”<sup>523</sup>. Szczególny wymiar dramatu ujawnia się więc, gdy rozpatrujemy problematykę zła w świetle **kategorii uczestnictwa**. „*Zanim zło zamieni się w czyn i przejawia się jako destrukcja, ‘istnieje’ w człowieku pod postacią ‘pola uczestnictwa’*”<sup>524</sup>. Uczestnictwo w złu ujmuje Tischner w

---

<sup>518</sup> Tamże.

<sup>519</sup> Tamże.

<sup>520</sup> Tamże, s. 151.

<sup>521</sup> Tamże, s. 152.

<sup>522</sup> Por. J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt. s. 39.

<sup>523</sup> Tamże.

<sup>524</sup> Tamże, s. 30.

postaci różnych jego doświadczeń, które poddane zostają próbie werbalizacji, w oparciu o wybrane perspektywy refleksji antropologicznej.

Tischner odwołuje się do myśli Immanuela Kanta dla którego zło ukazuje się, jako odstępstwo konkretnego czynu od przyjmowanej zasady moralnej. Taki pogląd Kanta jest przejawem dążeń racjonalistycznych, obecnych w próbie opisu i ujęcia natury zła i nosi nazwę „zła radykalnego”. *„Zło radykalne nie jest tym samym co zło metafizyczne lub ontologiczne; Nie definiujemy zła jako ‘braku bytu’. Nie jest ono również tym samym co ‘grzech’ – zło religii lub teologii; nie ma ‘grzechu pierwotnego’ – tkwiącego w człowieku, niezawinionego przezeń osobiście, dziedzicznego zła. Nie można uznać za zło człowieka czegoś, czego ów człowiek nie jest w żaden sposób świadomy. Nie czynię tego, o czym nie wiem, że to czynię. Zło ‘radykalne’ jest złem moralnym”*<sup>525</sup>.

Prolegomeną refleksji Tischnera, w zakresie problematyki zła, staje się myśl Dantego, zawarta w Boskiej komedii, zamknięta w opisie piekła. W uhierarchizowanej rzeczywistości świata człowiek odnajduje swoje miejsce wśród zadań i zobowiązań, które przed nim stają. Koncepcja Dantego zakłada istnienie świata jako uporządkowanej struktury co jest zgodne ze światopoglądem, uwarunkowanym przez średniowieczny dyskurs. Zło, które pojawia się w przestrzeni tego świata, związane jest z ludzką wolnością, która może zakłócić ład i harmonię, występującą w porządku stworzenia. Ten błędny wybór rodzi odpowiedzialność, która obciąża człowieka, nieumiejętnie wykorzystującego swą wolność. Łukasz Kołoczek, analizując ten wątek dantejskiej koncepcji u Tischnera stwierdza, że *„warto zwrócić uwagę na dwie rzeczy: uporządkowanie świata wynikające ze stworzenia i zło, które jest wyłącznie złem ludzkiego uczynku, a więc pełna odpowiedzialność za nie spada jedynie na człowieka popełniającego zły uczynek”*<sup>526</sup>.

Uznając ten dyskurs za niewystarczający, sięga Tischner po **myśl Kartezjusza** i jego **metaforę „złośliwego geniusza”**, która znajduje rezonans w filozofii dramatu. Tischnerowska interpretacja tej metafory zakłada możliwość błędzenia, które to błędzenie nie jest uwarunkowane decyzją człowieka, ale niemożnością rozpoznania prawdy, brakiem zdolności do jej uchwycenia co jest uwarunkowane wystąpieniem kłamstwa, przypisywanego złemu duchowi. Według Tischnera *„w metaforze tej [złośliwego geniusza] zło sprowadza się do ‘upadku w niewolę’. Okłamany przez złośliwego geniusza człowiek nie wie, co czyni. Złośliwy geniusz wtrąca człowieka w ciemność”*<sup>527</sup>. Ta ciemność, według Tischnera, przesuwa na dalszy plan kwestię materii ludzkich czynów, opisywanych w świetle kategorii „zła”. Pierwszoplanową perspektywą, w świetle której ukazuje się fenomen zła, jest taki jego rodzaj, *„który przenika rozum człowieka i z którego człowiek nie zdaje sobie jasno sprawy”*<sup>528</sup>. Taki właśnie rodzaj zła, uznany został przez Tischnera za najbardziej niebezpieczny. Tischner przesuwa akcent w swoich analizach w kierunku zła, które można określić mianem „zła dziejowego”. Ono nie jest już zawinione bezpośrednio przez człowieka, ale człowiek w nim uczestniczy.

---

<sup>525</sup> J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 24.

<sup>526</sup> Ł. Kołoczek, *Struktury uczestnictwa w filozofii dramatu Józefa Tischnera*, „Logos i Ethos”, z. 2 (48) 2018, s. 72.

<sup>527</sup> J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 16.

<sup>528</sup> Tamże, s. 17.

Podobnie jak we współczesnych urządzeniach elektronicznych można zainstalować szkodliwe oprogramowanie, które w informatyce określa się mianem „wirusa”, który jest w stanie wywołać katastrofalne skutki dla użytkownika takiego oprogramowania, tak również w odniesieniu do człowieka można zastosować powyższą metaforę. „*Kłamstwo przylega do człowieka, wsiąka w jego rozum, staje się jego drugą naturą. Kłamstwo zniewala. Paradoks człowieka na tym jednak polega, że człowiek nie zna swego zniewolenia, i stąd bierze się u niego złudzenie wolności*”<sup>529</sup>. Wiązanie „popadnięcia w nieprawdę” z „utrata wolności” prowadzi Tischnera do dramatycznego pytania, „*czy istota, która nie jest wolna, ale ma złudzenie wolności, jest ‘prawdziwym człowiekiem’ A może jest to tylko człowiek ‘pozorny’?*”<sup>530</sup>. Chociaż Tischner opatruje swą myśl znakiem zapytania, co sugeruje, że hipotetycznie wypowiedzi się w kwestii ‘człowieka pozornego’ to jednak problem pozostaje aktualny. Pytanie powyższe jest bowiem niezwykle istotne w obrębie dyskursu religijnego, ponieważ zdarzały się w historii chrześcijaństwa sytuacje, w których odmawiano podstawowych praw, przynależnych człowiekowi, osobie, która trwała w błędzie. **Szczególną przestrzenią**, która narażona jest na możliwość błędu, ‘**upadku w nieprawdę**’ staje się **religia**, sposób jej pojmowania i definiowania istotnych jej elementów, ale również związana z kwestią religii możliwość jej odrzucenia. Deklaracja o wolności religijnej, jako jeden z istotnych dokumentów Soboru Watykańskiego II podkreśla wagę godności osoby ludzkiej. „*Z racji godności swojej wszyscy ludzie, ponieważ są osobami, czyli istotami wyposażonymi w rozum i wolną wolę, a tym samym w osobistą odpowiedzialność, nagłeni są własną swą naturą, a także obowiązani moralnie do szukania prawdy, przede wszystkim w dziedzinie religii*”<sup>531</sup>. Zobowiązanie do poszukiwania prawdy i trwania przy niej nie oznacza jednak, w świetle oficjalnych dokumentów Kościoła, promulgowanych podczas Soboru Watykańskiego II, że godność osoby ludzkiej mogłaby zostać w jakikolwiek sposób uzależniona od sposobu przyjmowania i definiowania tego, co jest uznawane za prawdę. Stąd oficjalne stanowisko Kościoła podkreśla prawo do wolności religijnej, które „*przysługuje trwale również tym, którzy nie wypełniają obowiązku szukania prawdy i trwania przy niej*”<sup>532</sup>.

Oryginalność poglądów Tischnera na temat zła polega na wyeksponowaniu relacji międzyludzkich jako swoistego terytorium umiejscowienia zła. Tischner nie dezawuuje teologicznej refleksji na temat grzechu pierworodnego, jako skłonności do zła, winkrustowanej w ludzką naturę, który to pogląd mocno jest osadzony w teologicznym nauczaniu chrześcijańskim, a zobrazowany jest biblijnym motywem zerwania owocu z drzewa poznania dobra i zła. W takim kontekście kontrowersyjną wydaje się być interpretacja Tischnerowskiej dramatyki zła, którą przedstawia Izabela Marszałek. W jej opinii ulokowanie zła w sferze międzyludzkich relacji, w miejsce jego poszukiwań w konstytucji natury ludzkiej, jej skażeń i skłonności do zła, miałyby oznaczać „**zmianę paradygmatu w sposobach szukania dostępu do tajemnicy zła**”<sup>533</sup>. Wydaje się, że położenie akcentu na sferę międzyludzkich spotkań i gruntowna ich analiza, obejmująca nierzadko konflikt,

---

<sup>529</sup> Tamże.

<sup>530</sup> Tamże.

<sup>531</sup> *Deklaracja o wolności religijnej*, [w:] *Sobór Watykański II Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Wyd. Pallotinum, Poznań 1990, s. 415.

<sup>532</sup> Tamże. s. 416.

<sup>533</sup> I. Marszałek, *Józef Tischner i filozoficzne koncepcje zła*, dz. cyt., s. 290.

między sferą rozumu, emocji, artykułowanych poglądów, ubrana w struktury filozofii dramatu w myśli Tischnera, nie daje podstaw do całkowitego wyeliminowania poglądu, w świetle którego pierwiastek zła miałby być obecny w strukturze natury ludzkiej. Autorka nie wyklucza, że „*Idea porywająca człowieka może okazać się iluzją i postawić ludzi przeciwko sobie*”<sup>534</sup>. Czyżby zatem skłonność do przyjmowania iluzji nie była w żaden sposób uwarunkowana jakąś formą predyspozycji natury ludzkiej, która nie da się opisać w formule monady zatrzaśniętej na możliwość zła, ale może na wymiar zła otwierać się? Tischner sięga w obrazowaniu problematyczności zła po motyw, obecny u św. Pawła, który napisał „*Biada mi, człowiekowi, bo dobra, którego chcę nie czynię, lecz czynię zło, którego nie chcę*”<sup>535</sup>. Analizując tę myśl świętego Pawła stwierdza, że zło obecne jest nie tyle w zewnętrznym świecie, ile jego początek jest w człowieku. W opinii Tischnera „*Święty Paweł kontynuuje tutaj dawna tradycje biblijną. Także biblijny Adam był przekonany, że jest sprawcą zła. Podobnie Kain. Zarazem jednak święty Paweł widzi wyraźnie, że mimo wszystko to nie on zaczyna na tym świecie dzieje zła. Zło istniało już wcześniej, a on jedynie dołączył do jakiejś dawniejszej historii*”<sup>536</sup>.

Tischner w swoich analizach zła odwołuje się do myśli Kanta. Pomimo faktu, że koncepcja Kantowska jest areligijna to jednak dostrzega on w niej ślady teologicznej koncepcji grzechu pierwotnego. Według Tischnera „*Kant powtarza to, co głosiła katolicka teologia: człowiek nie jest z natury zły, jest tylko ‘skażony’ jakąś ‘skłonnością ‘do zła*”<sup>537</sup>. Ta skaza natury ludzkiej uwidacznia się w zdolności do odstępstwa od prawa moralnego, pomimo świadomości jego obowiązywalności. Również Łukasz Kołoczek, analizując myśl Tischnera, przywołuje Kantowską koncepcję zła radykalnego, polegającą na przyjęciu możliwości odstępstwa od reguł prawa moralnego. Według Kołoczka Kant dokonuje laicyzacji w zakresie teologicznej formuły, która widoczna była w Dantejskim wzorcu, z tym rozróżnieniem, iż Dante upatrywał ład świata w świetle stwórczej mocy Boga, Kant zaś waloryzuje moc ludzkiego intelektu. „*Dla ścisłości należy odnotować, że Tischner próbuje odnaleźć w tej koncepcji echa chrześcijańskiej nauki o grzechu pierwotnym, a więc wrodzonej – tj. uprzedniej, wcześniejszej niż sam uczynek – dyspozycji człowieka do zła. Grzech pierwotny byłby zatem nazwą na uczestnictwo człowieka w złu uprzednie wobec popełnionego złego uczynku*”<sup>538</sup>. Analiza problematyczności zła u Kanta skutkuje próbą ukazania oceny relacji pomiędzy czynem a zasadami, pomiędzy które przenika zło. W opinii Kanta słabość ludzkiej natury sprawia, że przyjmowane zasady nie są realizowane w praktyce. W opinii Witolda Baczyńskiego, słabość ze strony człowieka uwarunkowana jest brakiem znajomości samego siebie. Słabość człowieka z jednej strony ukazuje jego niewinność, ale równocześnie wskazuje na utratę wolności<sup>539</sup>. Baczyński stwierdza, że „*krakowski myśliciel dostrzega niekompletność kantowskich rozważań na temat zła. Zło radykalne, będące odstępstwem od zasad rozumu, nie sięga głębiej niż poziom czynów. Nie*

---

<sup>534</sup> Tamże.

<sup>535</sup> Biblia Tysiąclecia, List do Rzymian, 7, 19.

<sup>536</sup> J. Tischner, *Wędrowki w krainę filozofów*, Kraków 2008, s. 34.

<sup>537</sup> J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 24.

<sup>538</sup> Ł. Kołoczek, *Struktury uczestnictwa w filozofii dramatu Józefa Tischnera*, dz. cyt., s. 74.

<sup>539</sup> Por. W. Baczyński, *Człowiek jako istota dramatyczna w ujęciu ks. Józefa Tischnera*, Wyd. PWT, Wrocław 2004, s. 100.



*został jednak zauważony ciężar zła, które potrafi się umiejscowić w strukturach społecznych władz i poddania oraz w strukturach. Zło, określając te struktury, może przeniknąć do zasad, a wtedy nie działanie wedle zasad, ile wbrew nim będzie etycznie usprawiedliwione*<sup>540</sup>. Gdyby powyższa konstatacja została odniesiona do rzeczywistości społeczności religijnej, mógłby ukazać się nowy wymiar dramatu religii, w której możliwość przeniknięcia zła do struktur religijnej pragmatyki, skutkowałaby cichą akceptacją zasad, pozostających w jawnej sprzeczności z korpusem religijnego przekazu. Taki dysonans, w zakresie ortodoksji i ortopraksji jest nie do przyjęcia, stąd dramatyczny nieraz głos, że w myśl zasady pars pro toto, całość przekazu religijnego bywa kwestionowana, ze względu na brak adekwatności przyjmowanych zasad, w obrębie niektórych tylko podmiotów religijnych, dokonujących nieuprawnionej zmiany znaczenia przekazu religijnego. W tej kwestii widać paralelizm wspólnego myślenia w paradygmacie religijnym Tischnera i Kanta. Ten ostatni zauważa, że ten, kto „*historyczną wiarę ceni wyżej niż dążenie do prowadzenia dobrego trybu życia (podczas gdy ta pierwsza jako coś, co może być miłe Bogu tylko warunkowo, musi być oceniana wedle drugiego, który jest mu miły bezpośrednio) – tenzmienna służbę Bożą w bałwochwalstwo i pełni pseudosłużbę, która niweczy wszystkie prace na rzecz prawdziwej religii*”<sup>541</sup>.

---

<sup>540</sup> Tamże.

<sup>541</sup> I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Wyd. Znak, Kraków 1993, s. 216.

## Rozdział IV

# Bóg jako Absolut w wymiarze dialogicznym

### Dialogiczność Boga

Podjmując refleksję nad zagadnieniem Boga, którego opis dokonuje się na styku filozofii i teologii, dostrzega Tischner relację zwrotną pomiędzy wyżej wymienionymi dyscyplinami. Dyskurs o Bogu jest głęboko osadzony w realiach poszczególnych koncepcji filozoficznych, które na przestrzeni dziejów kształtowały refleksję teologiczną. W opinii Tischnera geneza pojęć teologicznych jest niezwykle czytelna i wskazuje na ślady „ziemskiego pochodzenia”<sup>542</sup>. Komentator twórczości Tischnera, Jan A. Kłoczowski, precyzując myśl krakowskiego filozofa zauważa, że „racjonalizacja teologii powodowała jej oderwanie od żywego doświadczenia religijnego, zamieniając refleksję nad treściami wiary na często jałową spekulację i obracanie pustymi pojęciami”<sup>543</sup>.

Podjmując szereg zagadnień z zakresu teologii Trójcy Świętej, którą Tischner określał mianem „życia wewnętrznego Boga”, Autor dokonuje konstatacji, że „teologia trynitarna – zwłaszcza taka, jaką znajdujemy u św. Augustyna – nie jest niczym innym, jak odniesioną do Boga, opatrzoną cytatami z Biblii, zamaskowaną filozofią człowieka”<sup>544</sup>.

W *Sporze o istnienie człowieka* przywołany zostaje motyw spirali hermeneutycznej, która staje się rodzajem klucza, za pomocą którego możliwe jest odkrywanie prawdy zarówno o Bogu jak i o człowieku. „Rozwój myśli o Bogu w Trójcy Jedynym przypomina obraz spirali. Od rozumienia człowieka przechodzi się do rozumienia Boga i od rozumienia Boga do rozumienia człowieka”<sup>545</sup>. Wędrowka pojęć, odbywająca się w ramach dyskursu filozoficznego, który niejednokrotnie czerpie inspiracje z Biblii, sprawia, że motywy biblijne stają się nie tylko materialem dla teologicznych konkluzji lecz niejednokrotnie są tworzywem refleksji o człowieku<sup>546</sup>. Pojęciem, które w opinii Tischnera odbywa współcześnie taki rodzaj wędrowki staje się pojęcie „**dialogiczności Boga**”. **Bóg**, opisywany w kategoriach Trójcy św. jest „**rozmową**”, **dyskursem**. W opinii Tischnera geneza pojęcia „rozmowy”, „dialogu”

---

<sup>542</sup> J. Tischner, *Ksiądz na manowcach*, dz. cyt., s. 82.

<sup>543</sup> J. A. Kłoczowski, *Józef Tischner – strategie „myślenia religijnego”*, [w:] *Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, red. W. Zuziak, Wyd. Znak – Wyd. PAT, Kraków 2001, s. 129.

<sup>544</sup> J. Tischner, *Ksiądz na manowcach*, dz. cyt., s. 82.

<sup>545</sup> J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 324.

<sup>546</sup> J. Tischner, *Ksiądz na manowcach*, dz. cyt., s. 82.

zawarta jest w Biblii. „*Filozofowie, którzy czytali Biblię, wymyślili ‘filozofię dialogu’ jako słowo o człowieku. Współczesna filozofia dialogu odrywa się od człowieka, wzlata ku górze, staje się pojęciem teologicznym i świeci w głąb tajemnicy Trójcy Świętej*”<sup>547</sup>.

W dalszych partiach naszych analiz podjęta zostanie próba rekonstrukcji Tischnerowskiego ujęcia zagadnienia „dialogiczności Boga” oraz ukazania kontekstów, w których to pojęcie się pojawia. Podejmując analizę relacji zachodzących pomiędzy osobami Trójcy św. zwraca uwagę Tischner na dystynkcje, dotyczące kwestii rozumienia pojęcia dialogu, rozmowy. Przywołując scenę rozmowy Jezusa z Ojcem w Ogroju, konfrontuje Tischner ten rodzaj rozmowy z dialogami Platona. Nie odnajduje jednak wspólnej płaszczyzny, którą miałyby stanowić wymiana poglądów. **Istotą dialogu Jezusa z Ojcem jest motyw „poddania woli”**. Biblijne zdanie „Ojcze, jeśli to możliwe, niechaj odejdzie ode mnie ten kielich, ale nie moja, lecz Twoja niech się dzieje wola” staje się wykładnią „poddania woli”, którą Tischner określa mianem „wymiany wybrań”<sup>548</sup>. W tym kontekście dialog rozumiany jest jako „wybieranie wybrania”. Dialog ten staje się „rozmową wybrania”, która toczy się wewnątrz Trójcy Świętej. Tischner powie „Osoba wybiera Osobę, mówi do Osoby, słucha Osoby”<sup>549</sup>. Niezależnie od rodzących się pytań „modlitwa w Ogroju otwiera nas na koncepcje dialogików: Bóg wybiera i mówi, a ponieważ wszystko, co jest w Bogu, jest Bogiem, **Bóg jest ‘rozmową’**, czyli wiekuistym ‘wybieraniem wybrania’”<sup>550</sup>.

Podejmując próbę analizy dyskursu o Bogu, w którym to dyskursie łączą się motywy filozoficzno-teologiczne, zwraca uwagę Tischner na pole napięcia, występujące pomiędzy sposobem rozumienia Absolutu, za pomocą „pojęcia Dobra” oraz za pomocą pojęcia „jedności Absolutu”. W opinii Tischnera, który nawiązuje do myśli Hansa Urs von Balthasara, dostrzegamy konieczność konfrontacji z myślą Plotyna. „Teologia trynitarna musiała więc zmierzyć się w pierwszym rzędzie z myślą Plotyna”<sup>551</sup>. Zróżnicowanie stanowisk pokazuje pole napięcia, jakie występuje w obrębie teologii, pozostającej pod wpływem filozofii oraz w granicach refleksji teologicznej, która pozostając wierną interpretacjom biblijnym, wskazywała na troistość Osób, która wynika z przekazu biblijnego.

Tomasz Halik w swoich pracach podejmuje zagadnienie obecności Boga w **wydarzeniu**, które pojmowane jest jako swoisty **dialog Boga ze światem**. „*Gdzie zatem istnieje Bóg, gdzie także nasi niewierzący przyjaciele mogą się z Nim spotkać? Istnieje w wydarzeniach, które o Nim opowiadają. To jest dzisiaj niebo, w którym mieszka Bóg, to jest niebo, które otwiera się przed każdym, kto jest gotów ‘wejść w wydarzenie’*”<sup>552</sup>. Według Halika warunkiem spotkania z Bogiem Biblii jest konieczność „**wejścia w wydarzenie**”, które podobnie jak Tischner czy Urs von Balthasar rozumie Halik w kategoriach wejścia na scenę, **wejścia w dramat**<sup>553</sup>. Halik odwołując się do św. Ignacego z Loyoli i jego wskazań z *Ćwiczeń duchownych*<sup>554</sup> proponuje aby za pomocą zmysłów i wyobraźni **wejść w wydarzenie**

---

<sup>547</sup> Tamże.

<sup>548</sup> J. Tischner, *Ksiądz na manowcach*, dz. cyt., s. 83.

<sup>549</sup> Tamże.

<sup>550</sup> Tamże.

<sup>551</sup> Tamże, s. 84.

<sup>552</sup> T. Halik, *Teatr dla aniołów. Życie jako religijny eksperyment*, dz. cyt., s. 56.

<sup>553</sup> Tamże, s. 62.

<sup>554</sup> I. Loyola, *Ćwiczenia duchowe*, przeł. M. Bednarz, Wyd. WAM, Kraków 2002.

**biblijne.** Taki zabieg jest próbą wejścia w przestrzeń dialogu człowieka z Bogiem. Należałoby „wyobrazić sobie jakąś scenę ze wszystkimi szczegółami, wchłaniać wszystkie barwy, smaki i wonie, sytuować siebie pośrodku danej sceny i komunikować się z jej aktorami, postaciami biblijnymi[...] Szczegóły metody nie są najważniejsze, ważne, żeby pozwolić **wejść** wydarzeniom biblijnym i ich aktorom **na scenę własnego życia**”<sup>555</sup>. Halik podobnie jak Tischner zauważa, że teologia dogmatyczna dokonywała operacji intelektualnych, polegających na wyizolowaniu Boga z biegu zdarzeń i kontekstu sytuacji dialogicznych i w sposób ahistoryczny próbowała dokonywać opisu Boga i Jego cech. Według Halika, powołującego się na Theo de Boera, klasyczna dogmatyka „*traktowała Biblię jako składnicę materiałów dla swej argumentacji na rzecz Boga, a z całego kompleksu tradycji wybrała gołe zdanie ‘Bóg istnieje’ i swoimi środkami starała się to udowodnić*”<sup>556</sup>. Takie zabiegi obarczone są w opinii Halika poważnymi konsekwencjami. Edukacja religijna, przedstawiająca katechizmową definicję Boga, który został „wylowiony z żywej wody wydarzeń” i zamknięty w formuły i definicje oderwane od życia i ludzkich doświadczeń, sprawia, że „*Bóg wygnany przez człowieka z raju wydarzeń do zakurzonych podręczników i na ciernistą, bezpłodną glebę formułek i definicji, prędzej czy później umrze z dala od drzewa życia*”<sup>557</sup>.

Wydaje się, że koncepcja Boga, którą spotykamy w filozoficznym dyskursie Tischnera rezonuje zarówno z myślą zarówno Halika jak i Ursa von Balthasara. Jej celem jest **ukazanie religii w kategoriach więzi**, która rodzi się w relacjach najpierw wewnątrztrynitarnych a później w relacjach międzypodmiotowych Bóg–człowiek.

Urs von Balthasar, nawiązując do trynitarniej obecności w dramacie świata zauważa, że „*co się tyczy horyzontu sensu, który ma zostać uwidoczniiony przez odgrywaną akcję, który w grze w pewien sposób wychodzi na plan pierwszy i sam się w niej uwyrażnia i ucieleśnia- w przedchrześcijańskim teatrze będzie to niepojęty świat bogów, rozpięty pomiędzy osobową opatrnością i nieosobowym losem[...] – to w teodramacie chrześcijańskim horyzont ten rozjaśnił się, stając się wszechobejmującym wydarzeniem Trójcy historio zbawczej[...] stało się na sposób teodramatyczny wydarzeniem Krzyża, gdzie to, co najtrudniejsze pomiędzy Bogiem a Bogiem, zostaje dopełnione w cierpieniu, by oszczędzić go człowiekowi lub też by przemienić współcierpienie człowieka w łaskę współ-zadośćuczynienia*”<sup>558</sup>.

Analizując motyw dialogiczności Boga, konfrontuje go Tischner z dwiema koncepcjami stworzenia. Pierwsza z nich, przytoczona przez Tischnera za Baruchem Spinozą daje się zamknąć w formule: „*omnecreatiodeterminatioest*” albo „*negatioest*”, czyli że „*wszelkie tworzenie jest przeczeniem*”<sup>559</sup>. Tischner obrazuje Boga jako wielkich rozmiarów substancję, która w procesie stwarzania musi dokonać postawienia granicy. „*Mówi się u Spinozy, że dzieło stworzenia było stawianiem granicy. Kim jest człowiek? Jest granicą Boga,*

---

<sup>555</sup> T Halik, *Teatr dla aniołów*, dz. cyt., s. 63.

<sup>556</sup> T. de Boer, *Buh filozofu a BuhPascaluv*, Benesov 2003 s. 169; cyt. za: T Halik, *Teatr dla aniołów*, dz. cyt., s. 55.

<sup>557</sup> T. Halik, *Teatr...*, dz. cyt., s. 55–56.

<sup>558</sup> *Praeceptores. Teologia i teologowie języka niemieckiego*, dz. cyt., s. 259–260.

<sup>559</sup> J. Tischner, *Współczesna filozofia ludzkiego dramatu*, dz. cyt., s. 246–247.

*granicą, która Bóg postawił samemu sobie. Wynika z tego, iż stworzenie nie jest aktem pozytywnym, tylko w istocie rzeczy aktem negatywnym, samobójczym*<sup>560</sup>.

Druga z omawianych koncepcji stworzenia, którą Tischner określa mianem „katolickiej” ukazuje proces stwarzania jako wymagający wszechmocy czyli zdolności do stwarzania z niczego. Godnym podkreślenia jest, że akt ten jest ze wszech miar pozytywny a nie negatywny, jak to miało miejsce w poprzedniej Spinozjańskiej koncepcji. Tischner zauważa jednakże, iż nawet ten pozytywny aspekt „creatio ex nihilo”, w którym powstaje nowa jakość- stworzenie, które nie jest wynikiem podziału, oddzielenia własnej substancji Boga to jednak następuje jakaś forma ograniczenia wszechmocy Boga, Jego wolności. *„Bóg, tworząc, przestaje być absolutnym władcą tego, kogo stworzył. Bóg nie totalizuje, tworzy kogoś, do kogo może trafić tylko przez dialog, a nie przez przemoc. W ten sposób logiczną konsekwencją idei stworzenia jest idea ofiary Boga dla człowieka*<sup>561</sup>.

Dokonując analiz w świetle kluczowych pojęć, które zapożyczają Tischner od myślicieli z którymi współ-myśli w tworzeniu swojego projektu antropologicznego, odnajdujemy jedno z fundamentalnych pojęć Emmanuela Lévinasa, pojęcie **separacji**. *„Jest to pojęcie, które opisuje różnicę i zarazem oddalenie mnie jako mnie samego, jako istoty tożsamej ze sobą, z drugim. Siłą, która jest tym otwarciem na drugiego, jest pragnienie*<sup>562</sup>. Tischner przywołując myśl Lévinasa podkreśla wielkość Boga-Stwórcy: *„jest w tym wielka chwała Stwórcy-stworzyć byt odseparowany całkowicie, który jest posiadaczem niezależnego słowa, spojrzenia i który jest u siebie, jest w tym chwała Stwórcy, ale zarazem jest w tym boleść i to boleść obu stron*<sup>563</sup>.

Aparatura pojęciowa, której poszukuje Tischner do realizacji swojego antropologicznego projektu filozoficznego, projektu, który równocześnie wpisuje się w oryginalną formułę teologiczną, z natury rzeczy musi być zaczerpnięta od tych myślicieli, których myśl koresponduje z fundamentalnymi założeniami filozofii dramatu.

W tradycji tomistycznej metafizyki obecne jest pojęcie partycypacji. Za pomocą tego pojęcia w tradycji scholastycznej dokonuje się opisu związku pomiędzy człowiekiem a Bogiem. W świetle tego dyskursu partycypacja człowieka w Bogu miałaby dokonywać się poprzez istnienie. *„Bóg podtrzymuje istnienie każdego człowieka . Bóg nie wpływa na wnętrze człowieka, na jego wolę, na jego rozum, ale podtrzymuje całość istnienia, pozwala mu działać, wybierać, dając mu istnienie. Jest to metafizyka partycypacji. Relacja między Bogiem a człowiekiem w metafizyce tomistycznej jest relacją opartą na istnieniu*<sup>564</sup>. Zarówno u Lévinasa jak i u Tischnera ten model relacji zostaje zakwestionowany, ze względu na przyjęty paradygmat, w którym priorytetowe miejsce zajmuje kategoria dobra a nie kategoria istnienia, bycia. W opinii Tischnera fakt podtrzymywania czegoś w istnieniu nie jest tożsamy z pozostawaniem w relacji odpowiedniej, powie Tischner- właściwej. Tą właściwą relacją pozostaje **relacja pragnienia**.<sup>565</sup> Tischner stawia kluczowe pytanie: *„Czymże jest istnienie?*

---

<sup>560</sup> Tamże, s. 247.

<sup>561</sup> Tamże.

<sup>562</sup> Tamże, s. 240.

<sup>563</sup> Tamże, s. 246.

<sup>564</sup> Tamże, s. 244–245.

<sup>565</sup> Tamże, s. 245.

Podtrzymywaniem istnienia bez świadomości tego, że jestem podtrzymywany w istnieniu. To nie jest relacja dialogiczna, ludzka, personalna. **Człowiek wchodzi w relacje personalne wtedy, kiedy zaczyna mówić z drugim.** A jeśli się powie, iż jesteśmy podtrzymywani w istnieniu, to Bóg staje się podobny do ziemi, po której chodzimy, do powietrza, którym oddychamy, nie wiedząc o tym”<sup>566</sup>. Lévinas dokonując zakwestionowania pojęcia partycypacji podkreśla, że jedyną relacją, która może zaistnieć pomiędzy Bogiem a człowiekiem jest **relacja zapośredniczona przez wiarę.** „Zdolność do wiary, pisze Lévinas, zakłada zerwanie z partycypacją”<sup>567</sup>. W podobnym tonie wypowiada się Tadeusz Gadacz, analizując myśl Tischnera w zakresie jego koncepcji Boga. „Relacja Boga do świata nie jest pierwotnie relacją partycypacji w istnieniu (tomizm), lecz relacją międzyosobowej więzi”<sup>568</sup>. Tischner uwypukla myśl, że to nie mechanika, kierująca istnieniem świata jest źródłem pokrewieństwa Boga z człowiekiem lecz więź międzyosobowa.<sup>569</sup> Taka konstatacja wyklucza z natury rzeczy wszelkie próby racjonalnych spekulacji na temat Boga. Możliwość dotarcia do racjonalnych dowodów na istnienie Boga została zakwestionowana przez Tischnera. Tadeusz Gadacz zauważa, że „Tischner odszedł od racjonalistycznej koncepcji, w której Boga czczono głównie z powodu Jego rozumu i ustanowionego przezeń rozumnego porządku”<sup>570</sup>. Wiedza o Bogu musi więc mieć początek w Nim samym. Tischner, podobnie jak cała plejada dialogików staje na stanowisku, że wiedza na temat Boga może zostać pozyskana jedynie poprzez Boga. To Bóg jest tym, który inicjuje ludzkie myślenie o Nim. Gadacz zauważa, że „początkiem objawienia jest pytanie, które Bóg kieruje do człowieka. Pytanie odsłania istotę mowy”<sup>571</sup>.

Przywołując myśl Lévinasa Tischner idzie dalej w analizach, podkreślając że **odpowiedź** na postawione pytanie jest **momentem konstytuującym ludzkie „Ja”**. Dzieje się tak zarówno w relacjach z drugim człowiekiem, kiedy człowiek uczestniczy w doświadczeniu zapośredniczonym poprzez twarz drugiego człowieka jak i w doświadczeniu z Bogiem. „Dopiero wtedy, kiedy ja mówię: nie popełnię morderstwa, wtedy rodzi się moje „Ja”. Moje „Ja” rodzi się jako odpowiedź na doświadczenie drugiego człowieka”<sup>572</sup>. Tischner zauważa, że taka odpowiedź nie musi być dana i bardzo często nie następuje. Ten moment braku odpowiedzi, w konsekwencji staje na drodze narodzin ludzkiego „Ja”, rozpoczynając wymiar dramatu relacji zaprzepaszczonych, niewykorzystanych, zniszczonych na wstępie, w momencie zaproszenia do dialogu. Jako przykład przywołuje Tischner obraz biblijnego Adama. „Bóg wzywa Adama: 'Adamie, Adamie, gdzie jesteś?' Adam kryje się, ucieka od spotkania z Bogiem. Oznacza to, że Adam nie przyjmuje odpowiedzialności. I w tym Adamie nie ma 'Ja'. Adam zamyka się w sferze pożądań. Ubiera się, a to jego ubranie jest jednocześnie zaspokajaniem pożądań, które ma. Troszczy się przede wszystkim o to, ażeby pożądania były zaspokojone: chleb, ubranie, jedzenie”<sup>573</sup>. Pokazuje to w sposób modelowy sytuację, w której człowiek staje się „monadą”, która nie tyle jest zamknięta z powodu braku okien, ale staje się „monadą z zatrzaśniętymi oknami”. To zatrzaśnięcie ma swoje bardzo

---

<sup>566</sup> Tamże.

<sup>567</sup> Tamże.

<sup>568</sup> T. Gadacz, *Filozofia Boga w XX wieku od Lavelle do Tischnera*, Kraków, 2007, s. 164.

<sup>569</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 234.

<sup>570</sup> T. Gadacz, *Filozofia człowieka*, dz. cyt., s. 165.

<sup>571</sup> Tamże, s. 171.

<sup>572</sup> Tamże, s. 436.

<sup>573</sup> Tamże.

wyraźne konsekwencje w postaci niezdolności do poznania, doświadczenia tego czym jest w swej istocie poczucie odpowiedzialności. „*Odpowiedzialność pojawia się dopiero w momencie doświadczenia Ty jako doświadczenia zawartego w obszarze pragnienia, a nie w obszarze pożądania*”<sup>574</sup>.

Innym przykładem, który przywołuje Tischner a swoich analizach jest postać Abrahama. Identyczny początek dialogu, który pokazuje w sposób bardzo wyraźny że Bóg mieszka w wydarzeniu, którego szczególnym przykładem jest dialog, który rozpoczyna. Bóg inicjuje rozmowę, zaprasza do dialogu, oczekuje odpowiedzi jednakże w żaden sposób nie przymusza. O ile **odpowiedź Adama** spowodowała **rozerwanie przestrzeni dialogicznej** i jej zawieszenie, o tyle **odpowiedź Abrahama** staje się swoistym **loginem**, uruchamiającym nie tylko przestrzeń rozmowy z Boskim Interlokutorem, ale stanowi swoiste przekroczenie Rubikonu wewnątrz osoby, otwierając na oścież okna monady, która mogłaby pozostać i w tym przypadku zatrzaśnięta. „*Oto jestem* – *odpowiada Abraham. I w tym momencie rodzi się 'Ja' Abrahama. Abraham narodził się tak naprawdę w tym momencie, w którym odpowiedział: 'Oto jestem'. 'Ja' ludzkie jest odpowiedzią na wezwanie drugiego*”<sup>575</sup>.

Konfrontując myśl Lévinasa z poglądami innych myślicieli, nawiązuje Tischner do Husserla czy Heideggera. „*Ja transcendentalne*” Husserla odbiega od koncepcji człowieka w ujęciu Lévinasa. „*'Transcendentalne Ja' jest samotne, jest solipsystyczne. Tylko ono istnieje*”<sup>576</sup>. Idąc za wnioskiem Tischnera, że dystans w stosunku do drugiego człowieka jest w przypadku „Ja transcendentalnego” ogromny, stąd zrozumiałym staje się pogląd wskazujący na obecność skrajnego egocentryzmu, zawartego w powyższej formule i zasadnym jest sformułowanie, że jest to opis kategorii „Ja” bez „Ty”<sup>577</sup>. Formuła taka jest nieadekwatna do opisu relacji międzypodmiotowych i czyni trudnym próbę wyrażenia i zrozumienie istoty Boga w świetle w kategorii dialogicznych.

Podobny rys egocentryzmu zauważa Tischner w Heideggerowskim *Dasein*. U Heideggera pojawia się **kategoria troski**, która jednak **nie jest zatroskaniem o komfort relacji**, ich jakość, sposób budowania. Troska *Dasein* dotyczy jego własnego bytowania, w którym kluczowym problemem staje się problem śmierci i ucieczka przed nią. Tischner konstatuje, że „*człowiek Lévinasa nie tylko nie lęka się śmierci, ale w pewnych sytuacjach gotowy jest prowokować śmierć, ażeby przez śmierć uratować drugiego człowieka. Śmierć u Heideggera wydaje się być złem największym. U Lévinasa – jest środkiem do osiągnięcia wyższego dobra*”<sup>578</sup>. Lévinas, co podkreśla Tischner, analizując kategorię odpowiedzialności, wprowadza pojęcie substytucji, która rozumie jako konieczność znalezienia się w sytuacji drugiego. „*Drugi wytrąca mnie jak gdyby z mojego świata i skłania do tego, żebym ja przez chwilę znalazł się w jego sytuacji. Odpowiadając na pytanie, ja przez moment znajduję się w jego sytuacji*”<sup>579</sup>. Tischner precyzuje to pojęcie substytucji, zauważając, że można je rozpatrywać w kategoriach dwójakiej formuły. Pierwsza wykładnia ukazuje sytuację, w której

---

<sup>574</sup> Tamże, s. 437.

<sup>575</sup> Tamże, s. 436.

<sup>576</sup> Tamże.

<sup>577</sup> Tamże, s. 437.

<sup>578</sup> Tamże, s. 435.

<sup>579</sup> Tamże, s. 439.

„człowiek nosi w sobie drugiego człowieka. [...] Wymiar drugiego jest we mnie. Innymi słowami drugi jest we mnie bardziej niż ja w sobie samym”<sup>580</sup>. Ta formuła w opinii Lévinasa wydaje się być jednak niewystarczająca, stąd sięgając do inspiracji biblijnych, stwierdza, że zdolność do substytucji oznacza zdolność bycia mesjaszem. „W każdym człowieku na dnie jego jestestwa znajduje się struktura mesjańska. Bo któż to jest mesjasz? Mesjasz to jest ten, który umiera za innych. Mesjasz to jest ten, który jest *z a k ł a d n i k i e m*”. Dla Lévinasa, który będąc Żydem, doświadczył ogromu cierpień narodu izraelskiego w postaci Holocaustu, Shoah odsłania prawdę zarówno o człowieku jak i o Bogu. O **dramatycznym wymiarze dialogu cierpienia** w którym uczestniczą: Bóg i człowiek. Ten dramatyczny wątek dialogu cierpienia dostrzega J.A. Kłoczowski, który analizując myśl Lévinasa i Hansa Jonasa zauważa konstatację Lévinasa, który twierdzi, że „Holocaust jest paradygmatem bezużytecznego cierpienia. W tym sensie oznacza to koniec wszelkiej teodycei, wszelkich racjonalnych prób usprawiedliwienia zła”<sup>581</sup>. Ekspozując wagę wyzwania etycznego i wymagań, które rodzą się wraz z „krzykiem niewinnej ofiary”, dostrzega Lévinas w tym wołaniu obecność Boga. „W tym wołaniu jest Bóg, i nie ma innej możliwości odpowiedzenia na Jego wymaganie, jak odpowiedzieć na ten krzyk, stając się zakładnikiem cierpienia drugiego człowieka. Bóg jest tam, gdzie człowiek oddaje życie za drugiego”<sup>582</sup>. Człowiek zatem stał się istotą zdolną do przyjęcia odpowiedzialności, „istotą, która w objawieniu twarzy drugiego człowieka odkrywa własną zdolność do dobroci, poświęceń”<sup>583</sup>.

Pytaniem otwartym pozostaje kwestia, czy nie jest dramatem próba takiego ujęcia kategorii substytucji, w świetle którego człowiek dokonuje próby zamiany miejsca z Bogiem, choćby poprzez uzurpację wyrażoną w formie hasła „Gott mit uns”, używanego jako emblemat, mający potwierdzić prawdziwość tejże formuły w takim kształcie. Niestety rozwinięcia tego wątku nie odnajdujemy wprost w refleksjach Tischnera, co nie oznacza że jest on całkowicie nieobecny. W kolejnych partiach naszych rozważań podjęta zostanie próba prześledzenia refleksji Tischnera w zakresie rozumienia religii jako dramatu uzurpacji dokonywanych z motywacji religijnych. Kluczowym stanie się również pytanie postawione przez Tischnera, czy „religijność może działać przeciwko sobie i oddalać to, co chciałaby przybliżyć?”<sup>584</sup>.

## Rewaloryzacja teologii negatywnej

Pytanie o Boga w filozoficznej refleksji ks. Tischnera, wpisuje się w kontekst konstruowanej przez niego antropologii, w której fundamentalną kategorią pozostaje **kategoria dramatu**. Spektrum zagadnień, które podejmuje Tischner w swoich analizach, ujawnia się w kontekście tej zasady naczelnej, która jest nicią spajającą podejmowane wątki tematyczne. W opinii Tischnera „*istnieje właściwie tylko jeden dramat osoby – dramat*

---

<sup>580</sup> Tamże.

<sup>581</sup> J.A. Kłoczowski, *Hans Jonas o boskiej wszechmocy i niemocy Boga*, dz. cyt., s. 10.

<sup>582</sup> H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz*, dz. cyt., s. 10.

<sup>583</sup> Tamże, s. 440.

<sup>584</sup> J. Tischner, *W krainie schorowanej wyobraźni*, dz. cyt., s. 245.



*człowieka z Bogiem. Każdy inny dramat i wątek dramatyczny jest jedynie fragmentem tego dramatu*”<sup>585</sup>. Poniższe analizy pozostają próbą uchwycenia sposobu artykułowania problematyki Boga w twórczości Tischnera, na kanwie nurtów filozoficznych, w których ta refleksja była winkrustowana, jak również tych nurtów, od których myśl krakowskiego filozofa radykalnie się odcinała. Chociaż głównym tematem filozoficznym, podejmowanym przez Tischnera pozostawał zawsze człowiek w perspektywie dramatu to jednak równocześnie w refleksje wplatał się niejako automatycznie temat Boga. Na pytanie o to, jakie fundamentalne pojęcia umożliwiają zrozumienie człowieka w kontekście perspektywy dramatycznej, Tischner odpowiada: „*Idea dramatu i związana z nią idea dialogu, idea dobra i zła, idea wolności i Boga*”<sup>586</sup>.

Tadeusz Gadacz zwraca uwagę na korelację pomiędzy dramatycznym wymiarem relacji człowiek–Bóg, a równie dramatycznym sposobem konstruowania własnej refleksji o Bogu przez Tischnera. „*Skoro dramat jest w swej istocie dramatem człowieka z Bogiem, trudno się dziwić, że także dramatyczna była droga Józefa Tischnera do jego własnej filozofii Boga i człowieka, do właściwego obrazu Boga. W imię tego obrazu zakwestionował on pojęcie Boga tradycji tomistycznej*”<sup>587</sup>.

Już na wczesnym etapie refleksji filozoficznej, poświęconej problematyce Boga, dokonuje się rozbrat autora późniejszej Filozofii dramatu, z koncepcją Boga, która fundowana była na bazie tomizmu i scholastyki. Tischner zauważa, że „*współczesna filozofia w osobach jej wielkich przedstawicieli przestała interesować się „dowodami istnienia” Boga. Mówi się wprawdzie w tej filozofii stosunkowo wiele „o naturze Boga”, ale o „dowodzie istnienia” nie mówi się prawie nic*”<sup>588</sup>. Rozstrzygnięcie współczesnej filozofii Boga nie da się według Tischnera umiejscowić w ramach dyskursu scholastyki tomistycznej. Ta ostatnia formułując pytanie o to, co jest istotą Boga, sugerowała odpowiedź, że jest nią **akt istnienia**. „*Bóg scholastyki tomistycznej to właśnie owa pełnia „eksplodującego istnienia, akt czysty. Skoro „ktoś” jest taką „eksplozją Istnienia”, jest także absolutnie doskonały: duchowy, niezmienny, jedyny, dobry, słowem-osobowy*”<sup>589</sup>. W świetle tej koncepcji, Bóg ukazuje się jako racja ostateczna, która wyjaśnia cały istniejący świat. „*Oglądany przez pryzmat tych pojęć Bóg odsłaniała się jako metafizyczno-naukowa zasada ostatecznego wyjaśniania świata. Bóg występuje w ramach scholastyczno-tomistycznej metafizyki nie tylko jako jej temat, lecz także i przede wszystkim jako element wyjaśniania świata.[...] Jest jak Aksjomat systemu dedukcyjnego, na którym zatrzymują się wszelkie pytania i od którego cały system czerpie swą zrozumiałość*”<sup>590</sup>. Tischner zwraca uwagę, że wszystkie tezy koncepcji Boga, ufundowane na bazie refleksji scholastyczno-tomistycznej, zostały w ramach filozofii nowożytnej zakwestionowane. To zakwestionowanie rozpoczyna się od Kartezjusza i przesunięcia akcentów w jego rozumieniu jednej z kategorii, opisujących naturę Boga. Kluczowym motywem staje się określenie „**perseitas**”. Bóg Kartezjusza rozumiany jest również jako byt,

---

<sup>585</sup> J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, Wyd. Naukowe PAT, Kraków 1991, s. 19.

<sup>586</sup> Tamże, s. 11.

<sup>587</sup> T. Gadacz, *Filozofia Boga w XX wieku*, dz. cyt., s. 163.

<sup>588</sup> J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 227.

<sup>589</sup> Tamże, 231.

<sup>590</sup> Tamże, s. 232–233.

istniejący **sam przez się**, jednakże o ile w tradycji scholastyczno-tomistycznej to określenie rozumiane było negatywnie o tyle Kartezjusz rozumie je w znaczeniu pozytywnym. W tym przypadku istnienie zostało ujęte jako „logicznie wtórne”, tracąc swój fundamentalny charakter. Tischner konkluduje, że *„Istnienie ma u Kartezjusza podwójny fundament. Fundamentem pierwszorzędym jest moc: istnienie Boga „wypływa” z Jego nieskończonej mocy. Ale jest to odpowiedź połowiczna. Nieskończoność mocy jest nieskończonością woli, a istotą woli Boga jest nieograniczona wolność. [...] Bóg nie jest już „eksplozją istnienia” lecz „eksplozją” niczym nie ograniczonej wolności”*<sup>591</sup>. Koncepcja ta, w opinii Tischnera, ma daleko idące konsekwencje. O ile w tomizmie podkreślenie kategorii **istnienia w Bogu** miało swoje konsekwencje w rozwoju koncepcji partycypacji, o tyle podkreślenie nieograniczonego elementu wolności w Bogu, opisuje Go przede wszystkim w kategoriach **Osoby**. „Wtedy pokrewieństwa między Bogiem a stworzeniem nie trzeba szukać przede wszystkim na gruncie mechaniki, rządzącej istnieniem, lecz na gruncie **więzi międzypersonalnej**”<sup>592</sup>. Takie przesunięcie akcentu, którego dokonuje Kartezjusz, sytuuje Boga w przestrzeni relacji, więzi międzypersonalnych, które, jak podkreśla Tischner, będą bardziej typowe i charakterystyczne dla Boga.

Kartezjańska redefinicja, odnoszącego się do Boga, pojęcia „perseitas”, związana jest również z dekonstrukcją scholastycznego pojęcia racjonalności. Scholastyka tomistyczna ujmowała Boga jako byt sam w sobie „rozumny”, pomimo iż dla skończonego umysłu pozostawał niezrozumiały. Kartezjusz, w odpowiedzi na nowożytny kryzys pojęcia rozumności, postawił śmiało, w opinii Tischnera, tezę, że *„rozumność jest aktem wolności Boga. Bóg jest wyższy niż rozumność. Jest twórcą rozumności”*<sup>593</sup>. Eksplorując myśl Kartezjusza zauważa Tischner, że nowe odkrycie Boga przynosi nam również nową odsłonę osoby. Już nie rozum, ale wolność konstytuuje osobę. *„Jeżeli Bóg ma być Osobą, musi być przede wszystkim Wolnością. Nowożytny kult wolności sięgnął szczytów teodycei”*<sup>594</sup>.

Tischner zauważa pewne antynomie, obecne w filozofii nowożytnej. Ich przejawem staje się popularność „ontologicznego dowodu na istnienie Boga”. Koncepcja dowodu, wywodząca się od św. Anzelm, została poddana krytyce ze strony św. Tomasza z Akwinu, a jednak pojawił się on ponownie w dyskursie filozoficznym zarówno u Kartezjusza jak i u innych metafizyków XVII wieku. Krytyka ze strony Kanta zmniejszyła jego popularność, jednakże całkowicie nie wyeliminował go z dyskursu filozoficznego. Tischner przypomina logikę tego dowodu, która wydaje się być prosta. *„Bóg jest bytem nieskończenie doskonałym. Posiada wszelkie możliwe doskonałości w stopniu nieskończonym. Istnienie jest jakąś doskonałością. A więc musi posiadać także tę doskonałość, że istnieje”*<sup>595</sup>. Taka argumentacja została poddana krytyce nie tylko przez św. Tomasza, ale również napotkała opór ze strony Kanta. Jednakże argument ontologiczny, w opinii Tischnera spełnia funkcję terapeutyczną w kwestii idei Boga. Według Tischnera argument ontologiczny pozwala odnajdować ślady Boga w człowieku. Podobnie jak Kartezjusz widział to Spinoza. *„Jest to ślad szczególnie, ślad*

---

<sup>591</sup> Tamże, s. 234.

<sup>592</sup> Tamże.

<sup>593</sup> Tamże, s. 235.

<sup>594</sup> Tamże.

<sup>595</sup> Tamże, s. 240–241.

odbity w treści idei. Ślady takie może zostawić tylko Osoba”<sup>596</sup>. Tischner sięga po przykład do myśli Maxa Schelera. Scheler stawia pytania o istotę boskości. Wśród potencjalnych odpowiedzi mogłyby pojawić się: istnienie, wolność lub nieskończoność. Jednakże Scheler formułując odpowiedź w kwestii omawianego problemu stwierdza, że istota boskości daje się opisać w kategoriach „nieskończenie świętej osoby” Odpowiedź lokuje się więc w kontekście wartości. Precyzując, ta odpowiedź ukazuje się jako wartość typu osobowego. Powstaje pytanie, które formułuje Tischner, w jaki sposób człowiek mógłby „dotrzeć do istnienia owej Osoby”<sup>597</sup>. Tischner podkreśla, że to człowiek jest w możliwości otwarcia się na drugą osobę. Taką postawę określa Scheler mianem miłości. *„Miłość dla Schelera należy do aktów odsłaniających rzeczywistość. Odsłaniając, stanowi ona rodzaj intuicji wiodącej dla wszelkiego poznania, także poznania ściśle teoretycznego. Poznanie obiektywne tam tylko jest możliwe, gdzie miłość do świata nauczyła człowieka bezinteresowności w patrzeniu na świat. To samo dotyczy poznania Boga”*<sup>598</sup>. Scheler nie kwestionuje możliwości dokonania objawień, które wyrażałyby się poprzez materialny świat, jednakże podkreśla wagę objawień, dokonujących się poprzez ludzi. W tym celu dokonuje wprowadzenia pojęcia człowieka „pierwotnie świętego”, który byłby wyposażony w zdolność odczuwania Sacrum. Naczelną ideę Schelera Tischner ujmuje lapidarnie: *„jeśli Bóg jest Osobą, droga do Niego musi być droga osobową, zatem prowadzi bądź wprost za pośrednictwem odsłaniającej intuicji aktu miłości, bądź – jak bardziej przystoi nam ślepcom – poprzez współprzeżywanie i współodczuwanie innych, szczególnie w tej dziedzinie ‘muzykalnych’ osób”*<sup>599</sup>.

Zarysowując potrójną perspektywę poszukiwań doświadczenia Boga, do którego można zbliżyć się zarówno poprzez odnajdywanie Jego twarzy, poprzez dokonanie uogólnienia badań w zakresie nauk przyrodniczych, jak również badając „szyfry Transcendencji”, by użyć tu tej kategorii w sensie zbliżonym do znanego z koncepcji Jaspersa, Tischner zwraca szczególną uwagę na poszukiwanie doświadczeń Boga w doświadczeniu mistyków.

Piotr Sikora, podejmując próbę zrozumienia wiary, która objawia się jako „wiara niepojęta” przywołuje myśl św. Tomasza z Akwinu, który wyraźnie artykułuje swój pogląd, że Boga nie sposób pojąć i niemożliwa jest odpowiedź na pytanie kim jest Bóg. Pojąć możemy „jedynie kim nie jest [Bóg – przyp. J.J.] i jaki jest stosunek stworzeń do niego”<sup>600</sup>. Sikora, podążając za kształtem religii jako rzeczywistości otwartej, która bazując na wydarzeniu religijnym, stającym się podstawą wiary, zwraca uwagę na jego **relacyjny charakter**, pomimo istnienia swoistego paradoksu w próbie rozumienia tego, co wydaje się niepojmowalne. Próbując „zrozumieć swą wiarę, nie musimy wychodzić od całego korpusu doktryn i symboli przekazywanych przez naszą tradycję religijną. Niewątpliwie – wszystko to są narzędzia niezbędne do zaistnienia, rozwoju i dojrzewania wiary. Jednak sensowność wszelkich znaków i symboli bierze się stąd, iż są one elementem szerszej, egzystencjalnej

---

<sup>596</sup> Tamże, s. 242.

<sup>597</sup> Tamże, s. 243.

<sup>598</sup> Tamże, s. 244.

<sup>599</sup> Tamże.

<sup>600</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, przeł. Z. Włodarek, W. Zega, Wyd. W drodze, Poznań 2003, t. I, s. 30.; Por. P. Sikora, *Drogi jednego. Chrześcijaństwo otwarte*, Wyd. WAM, Kraków 2016, s. 30.

rzeczywistości. Składają się na nią pewne wspólnotowe i indywidualne zachowania oraz doświadczenia powiązane z całościowym zaangażowaniem dotyczącym tego, co ostateczne, tj. tworzące relację z Rzeczywistością Absolutną<sup>601</sup>. Sikora podobnie jak Tischner, rozumie wiarę w kategoriach możliwości zbudowania porozumienia pomiędzy człowiekiem, światem i Absolutem. „Właśnie takie zaangażowanie, osobiste poszukiwanie ostatecznego sensu i spełnienia, może stać się punktem wyjścia do interpretacji tekstów i symboli przekazywanych przez tradycje religijne”<sup>602</sup>.

W podobnym tonie snuje refleksje Jan A. Kłoczowski, przywołując myśl św. Augustyna. W opinii Kłoczowskiego warunkiem poznania siebie, jest zdolność poznania Boga, „a dokładniej – trzeba poznać siebie w Bogu”<sup>603</sup>. Kluczem, umożliwiającym zrozumienie tego typu relacji, staje się dla Kłoczowskiego biblijny motyw „obrazu i podobieństwa”. „Augustyn żywi przekonanie, że ani Boga, ani siebie człowiek nie pozna, analizując jedynie swą ludzką kondycję; trzeba sięgnąć wyżej i głębiej. Poznanie jest możliwe tylko w relacji, a nie jedynie przez wgląd w siebie. Człowiek ma naturę dialogiczną, a nie monologiczną”<sup>604</sup>.

W kontekście powyższych rozważań, pojawia się jako kluczowe – nie pytanie o to kim jest Bóg, ale pytanie „kim Bóg nie jest”. Zarówno Sikora jak i Tischner dostrzegają, że „wiara rozumna to wiara świadoma granic ludzkiego pojmowania lub – używając słów jednego z największych teologów drugiego tysiąclecia, Mikołaja z Kuzy – to oświecona niewiedza”<sup>605</sup>.

Tischner w swoich analizach antropologiczno-teologicznych chętnie sięgał po myśl mistyków. Uważał, że jest ona remedium na indolencję współczesnego języka religijnego, który często gubi główny nerw, w opisie doświadczenia religijnego. „Aby temu zaradzić, należy [...] powrócić do źródeł języka i doświadczenia religijnego, to znaczy uchwycić je w stanie możliwie czystym, tak jak to robią mistycy. Jest rzeczą pożyteczną przejść szkołę myślenia religijnego w towarzystwie ludzi, którzy w tej dziedzinie zaszli dalej i głębiej”<sup>606</sup>.

Niewątpliwym autorytetem, w zakresie orzekania o Bogu, jest Pseudo-Dionizy Areopagita. Porządkując sposób orzekania o Bogu, dokonuje on podziału na dwa – przeciwstawne sobie sposoby mówienia o Bogu. Pojawia się termin teologia pozytywna i negatywna. W opinii Tomasza Stępnia, „teologia pozytywna czyli katafatyczna, zaczyna od nazywania Boga w sposób najbardziej ogólny, a kończy na tym, co szczegółowe i jednostkowe. [...] Odwrotnie jest z teologią negatywną, czyli apofatyczną. Teologia apofatyczna zaś odpowiada odwrotnemu do emanacji wznoszeniu się duszy do Boga. Teologia negatywna nazywana jest ‘teologią mistyczną’ właśnie dlatego, że nie jest ona tylko pewnym sposobem wypowiedzania się o Bogu, ale drogą, która wiedzie na szczyty świętości i

---

<sup>601</sup> P. Sikora, *Drogi jednego*, dz. cyt., s. 29.

<sup>602</sup> Tamże.

<sup>603</sup> J.A. Kłoczowski, *Drogi i bezdroża. Szkice z filozofii religii dla humanistów*, Kraków 2017, s. 36.

<sup>604</sup> Tamże.

<sup>605</sup> Tamże, s. 33.

<sup>606</sup> J. Tischner, *Mistrzowskie rekolekcje z Eckhartem. J. Poniewierski w rozmowach z J. Tischnerem*, [dodatek specjalny do: „Tygodnik Powszechny”, 2017, nr 14, s. 4].

mistyki<sup>607</sup>. Istotę różnicy pomiędzy teologią pozytywną, a teologią mistyczną, negatywną w sposób niezwykle precyzyjny wyraził Pseudo-Dionizy Areopagita w słowach: „*W teologii pozytywnej słowo zstępuje z góry w dół – aż do ostatniego pojęcia i pomnaża się w miarę schodzenia niżej i proporcjonalnie się zwielokrotnia. Tutaj natomiast, gdy wstępujemy od tego, co najwyższe, do tego, co jeszcze wyższe, słowo pomniejsza się w miarę wstępowania, by u kresu całkowicie zamilknąć i w pełni zjednoczyć się z niewysłowionym*”<sup>608</sup>.

Louis Dupre konstatuje, podobnie jak T. Stępień, że fundamentalne punkty teologii negatywnej zostały zasymilowane przez mistyków zachodnich w takim stopniu, że zakres znaczeniowy pojęcia –teologia mistyczna pokrywa się ze znaczeniem terminu teologia negatywna.<sup>609</sup> Teologia negatywna obecna jest w wielu innych religiach, w sposób szczególny w islamie, jednakże na potrzeby naszej pracy zawężamy zakres interesującej nas kwestii jedynie do tradycji chrześcijańskiej. W opinii Dupre „*podobnie jak mistyk monistyczny, teolog negatywny neguje wszelki związek pomiędzy Bogiem a tym co skończone*”<sup>610</sup>. W tradycji zachodniej ten typ mistycyzmu, określanej nieraz za pomocą terminu – mistycyzm henologiczny<sup>611</sup>, nawiązuje do myśli Plotyna. „*Plotyn umiejscawia Absolut poza wielorakością wszystkich idei. Wiedza o nim jest z natury ekstazy i może być osiągnięta jedynie w jedności, którą umysł posiada w sobie, zanim ulegając określonościom, skieruje się na zewnątrz*”<sup>612</sup>. Atrakcyjność teologii negatywnej dla nurtu mistycznego polegała na tym, że w sposób odmienny niż teologia pozytywna, wyrażała ona obecność Boga. Dupre zwraca uwagę, że „*u Plotyna najbardziej charakterystyczną cechą Jednego jest jego immanencja w wielu. Właśnie akcent na immanentną obecność Boga czyni filozofię Plotyna tak atrakcyjną dla teologii mistycznej. Przez wewnętrzne poruszenie koncentracji umysłu i ascetyzm mistyk próbuje uzgodnić całą swą świadomość z Jednym, którego aktywnej obecności doświadcza*”<sup>613</sup>.

Teologia mistyczna Plotyna weszła w rezonans z myślą chrześcijańską głównie za przyczyną Pseudo-Dionizego Areopagity. Chociaż kwestią otwartą i dyskusyjną pozostaje pytanie, czy sam Pseudo-Dionizy był mistykiem to jednak wpływ, jaki wywarł na mistycyzm chrześcijański pozostaje nieoceniony. Twórczość Pseudo-Dionizego Areopagity wskazuje na to, że teologia pozytywna, która oczywiście akceptował, pełniła w jego opinii funkcję swobodnego preludium w refleksji teologicznej. Jako teologiczna prolegomena, wprowadzała teologia pozytywna we właściwą strukturę teologii mistycznej, odrzucającej wszelkie określenia Boga. Według Dupre „*Bóg ukrywa się za wszystkim, cokolwiek umysł może sobie wyobrazić, łącznie z Bytem, w zupełnej ciemności świadomości*”<sup>614</sup>.

---

<sup>607</sup> T. Stępień, *Przedmowa* [w:] Pseudo-Dionysius Areopagita, *Pisma teologiczne. Imiona Boskie Teologia mistyczna. Listy*, Wyd. Znak, Kraków, 1997, s. 32.

<sup>608</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, *Pisma teologiczne. Imiona Boskie Teologia mistyczna. Listy*, dz. cyt., s. 168.

<sup>609</sup> L. Dupre, *Inny wymiar*, przeł. S. Lewandowska-Głuszyńska, Wyd. Znak, Kraków 2003, s. 431.

<sup>610</sup> Tamże, s. 432.

<sup>611</sup> W opinii Louisa Dupre etymologia terminu henologiczny zbieżna jest ze znaczeniem terminu monistyczny. Por. L. Dupre, *Inny wymiar*, dz. cyt., s. 432, przypis 39.

<sup>612</sup> Tamże.

<sup>613</sup> Tamże, s. 434.

<sup>614</sup> Tamże.

Pseudo-Dionizy Areopagita mówi o konieczności wejścia do wyższej od światła ciemności. „*My bowiem możemy tylko w zaprzeczeniu wszystkiego zobaczyć i poznać, i ponad bytem uwielbić tę ponadsubstancjalną nadsubstancjalność, postępując podobnie jak ci, którzy wytwarzając materialny posąg, usuwają wszystko, co przeszkadza albo zasłania czystość oglądu tego, co zakryte, i ukazują w samym tym jednym odrzuceniu, i przez akt odrzucenia, piękno samo, które było ukryte*”<sup>615</sup>. Poznanie Boga może odbyć się, w opinii Pseudo-Dionizego w „*oczyszczającym wyrzeczeniu się siebie i wszystkich rzeczy [kiedy – J.J.] uwolniony i oswobodzony ze wszystkiego, przeniesiesz się, w sposób nieskażony, do promiennego świata boskiej ciemności ponad substancją*”<sup>616</sup>.

Wśród teologów, którzy w swojej twórczości nawiązują do Pseudo-Dionizego Areopagity należałoby wymienić Mistra Eckharta, który staje się zwornikiem myśli dionizjańskiej i filozofii tomistycznej. Tischner wielokrotnie nawiązywał w swoich koncepcjach do myśli Mistra Eckharta, uznając go „*za jednego z bardziej znaczących świadków życia religijnego w chrześcijańskiej kulturze*”<sup>617</sup>. W opinii Piotra Augustyniaka „*Tischner podjął w Sporze o istnienie człowieka niemającą precedensu próbę odczytania Eckharta w duchu filozofii dialogu, kładąc nacisk na interpretacje Eckhartiańskiej kategorii ‘dobra’ jako kategorii etycznej (a dokładnie agatologicznej) wyprzedzającej i warunkującej jakąkolwiek ontologię*”<sup>618</sup>. Augustyniak słusznie zauważa, że podobnie jak w wielu innych Tischnerowskich interpretacjach, myśl Eckharta nie jest oddana w refleksjach Tischnera w czystej postaci lecz staje się źródłem nowych, niezwykle oryginalnych interpretacji i punktem wyjścia do wyeksplikowania własnego stanowiska. Popularyzowana w takim kluczu interpretacyjnym myśl Mistyka nadreńskiego „*nie powinna być traktowana jako wykładnia myśli Eckharta – ‘wykładnia’ w ścisłym tego słowa znaczeniu*”<sup>619</sup>.

Powstające wokół teologii mistycznej Mistra Eckharta kontrowersje, są w opinii Dupre skutkiem przyjęcia nomenklatury, zaczerpniętej z filozofii bytu. „*Teraz widać już jednak dostatecznie wyraźnie, że Eckhart nadał terminom tomistycznym całkowicie nowe znaczenie. W Opus tripartitum po prostu stwierdza on, że Byt jest Bogiem. [...] Lecz byt nie jest dla niego czymś zrozumiałym w najwyższym stopniu- jest nienazywalną rzeczywistością mistyczną, która równocześnie odnosi się do Boga i do tajemniczego gruntu stworzenia. [...] Byt Boga jest nienazywalnym Jestem, który Jestem, z Księgi Wyjścia, ‘rzeczywistością’, która odmawia bycia nazwaną w jakiegokolwiek kategorii zrozumiałości*”<sup>620</sup>. Tischner przekonuje, że rozumie konflikt Mistra Eckharta ze światem, wynikający z zastosowania pojęć, którym Eckhart nadawał inne znaczenie. „*Doskonale rozumiem jego konflikt ze współczesnym mu światem. Był to świat tomizmu, myśli arystotelesowskiej. Ten świat nigdy nie będzie do końca zharmonizowany z myśleniem biblijnym; zawsze będą jakieś napięcia, dysonanse*”<sup>621</sup>. Kluczem, za pomocą którego Tischner próbuje odczytać Mistra Eckharta, staje się

---

<sup>615</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, *Pisma...*, dz. cyt., s. 166.

<sup>616</sup> Tamże, s. 163.

<sup>617</sup> J. Tischner, *Mistrzowskie rekolekcje z Eckhartem*, dz. cyt., s. 5.

<sup>618</sup> P. Augustyniak, *Inna boskość. Mistrz Eckhart, Zaratustra i przewyciężenie metafizyki*, Wyd. Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2009, s. 42.

<sup>619</sup> Tamże.

<sup>620</sup> L. Dupre, *Inny wymiar*, dz. cyt., s. 435.

<sup>621</sup> Tischner, *Mistrzowskie z Eckhartem*, dz. cyt., s. 6.

**doświadczenie dobra.** „Eckhart jest głęboko przekonany, że człowiek nie przeżywa religii w sposób właściwy, jeśli nie staje się dzięki niej lepszy. Jeżeli religia nie wyzwala go z małostkowości i zawiści, to znaczy, że jest fałszywa. Co więcej, jego drogi religijne są błędne także wtedy, kiedy nie ma w nim pokoju, kiedy żyje w przesadnym lęku o los świata”<sup>622</sup>.

W opinii Barbary Skargi konieczne jest odnalezienie innego, niż rozumowy, sposobu, który mógłby wyrazić istotę Boga. „Wątpić bowiem należy, czy Bóg jest bytem i czy w ogóle to ‘jest’ może się do Niego odnosić. Ta konstatacja ‘jest’ budzi szczególne wątpliwości, już choćby dlatego, że zaciera dystans między Nim a nami tu, którzy jesteśmy, tak jakby On nie był radykalnie Inny. [...] Tymczasem tylko jedno stwierdzenie ma sens. On jest Inny i Niepojęty”<sup>623</sup>. Ta „inność i niepojętość” stają się przeszkodą w próbach osiągnięcia doświadczenia Boga przez ludzi, którzy zanurzeni w rzeczywistości świata, którą Eckhart określa mianem kategorii potoczności, próbują używać języka potocznego do opisu duchowych doświadczeń i poszukiwań. Augustyniak podkreśla, że „Eckhart uważa, że pozostanie przy takim dyskursie zamyka przed słuchaczami Kazań możliwość doświadczenia Boga, gdyż ten z istoty nie mieści się w ramach ludzkiej potoczności. Potoczne myślenie nakłada na Boga interpretację pochodząca z zupełnie innego porządku. Aby otworzyć przed swymi słuchaczami doświadczenie Boga, Eckhart musi zmienić ten sposób myślenia, próbując przekształcić ich potoczny język”<sup>624</sup>. Zabiegi Eckharta przyjmują kształt pracy dekonstrukcyjnej, w zakresie zmiany mentalności słuchaczy i dążą do wprowadzenia zupełnie innego dyskursu. Augustyniak wskazuje na takie zabiegi filozoficzne i retoryczne, stosowane przez Mistrza nadreńskiego, jak: „ironia, sarkazm, imperatyw, paradoks, sugestywna metaforyka, dialektyka i apofaza”<sup>625</sup>. Celem tych zabiegów pozostaje próba rekonstrukcji takiego sposobu myślenia, który wykraczałby poza „dyskurs potoczności”. Praca, którą Eckhart próbuje wykonać, wiąże się z koniecznością przeformułowania obrazów bytu, przestrzeni i czasu, które zostały ukształtowane w obszarach potoczności. Zabieg powyższy powoduje, że Eckhart nawiązuje „ironiczny dialog z przeważającą częścią zachodniej metafizyki. Metafizyki próbującej ukazać i wyjaśnić strukturę bytu tak, jak jawi się on w potocznym doświadczeniu. Aby tego dokonać, musi on znów łączyć wykład ontologicznych struktur, wynikających z nie-codziennego doświadczenia Boga, z rekonstrukcją i destrukcją metafizycznej ontologii, interpretującej świat w obszarze pierwotnego, potocznego sposobu bycia”<sup>626</sup>. Trudno się dziwić, że taki dyskurs, prezentowany przez Mistrza Eckharta, pomimo interwału czasowego, wchodzi w rezonans z myślą Tischnera i bliski jest jego filozoficznym koncepcjom, w zakresie opisu doświadczenia Boga. Próba przewyciężenia kategorii ontologicznych w próbie ujęcia doświadczenia Boga, nieuchronnie prowadzi Tischnera w świat aksjologii natomiast „argument ontologiczny każe szukać człowiekowi śladów Boga w samym sobie. Już sama myśl o Bogu jest śladem Boga w człowieku”<sup>627</sup>.

---

<sup>622</sup> Tamże.

<sup>623</sup> B. Skarga, *O filozofię bać się nie musimy – szkice z różnych lat*, Wyd. naukowe PWN, Warszawa 1999, s. 164.

<sup>624</sup> P. Augustyniak, *Inna boskość*, dz. cyt., s. 158.

<sup>625</sup> Tamże.

<sup>626</sup> Tamże, s. 167.

<sup>627</sup> J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 242.

Nie wszyscy autorzy, których w swoich refleksjach przywołuje Tischner są jednoznaczni w ocenie mistyki. Jan A. Kłoczowski przywołuje surową ocenę mistyki, autora Gwiazdy Zbawienia. „*Zdaniem Rosenzweiga mistyka to egoistyczna relacja z Bogiem, bowiem mistyk jest zazdrosny, on jeden chce być kochany przez Boga. Pragnąc zachować wyłączność swej relacji z Bogiem, mistyk musi zaprzeczyć światu, a ponieważ nie jest to możliwe, musi się tego świata wyprzeć*”<sup>628</sup>. W opinii Kłoczowskiego taki sposób rozumienia mistyki skłania Rosenzweiga do konkluzji, że mistyka jest w swej najgłębszej warstwie „pozbawiona odniesienia do wartości etycznych”<sup>629</sup>. Z myślą Rosenzweiga koresponduje pogląd Emmanuela Lévinasa, podobnie krytycznego w ocenie zjawiska mistycyzmu. Niechęć Lévinasa wynika ze sposobu interpretacji relacji religijnej, którą Lévinas utożsamia z relacją etyczną. W świetle jego stanowiska etyka objawia się nie jako swoiste uzupełnienie wizji Boga, ale jako rzeczywistość, która z tą wizją jest tożsama<sup>630</sup>. W świetle takiego poglądu etyka staje się więc wręcz optyką, istotą relacji religijnej.

Innym tematem podjętym przez J.A. Kłoczowski, który dostrzega korelację pomiędzy obrazem człowieka a obrazem Boga, jest sformułowanie tezy, że skoro istnieje teologia negatywna, podkreślająca niemożność wyrażenia prawdy o Bogu w języku ludzkim (mowie potoczności), ze względu na transcendencję Boga, to powinna jej odpowiadać paralelna do teologii apofatycznej, apofatyczna antropologia<sup>631</sup>. „*Co jednak znaczy ‘być stworzonym na obraz niewysłowionego Boga’? Czy to znaczy, że jakiś obszar niewysłowności człowiek nosi w sobie? Jeżeli tak, to gdzie on się mieści? Czy ta właśnie niewysłowiona sfera jego bytu jest miejscem, które przygotował Bóg, aby tam zamieszkać?*”<sup>632</sup>.

Na tak sformułowane przez Kłoczowskiego pytania, podejmujemy próbę odnalezienia odpowiedzi w Tischnerowskiej koncepcji filozofii i koncepcji człowieka jako istoty dramatycznej. Analizując pojęcie *doświadczenia*, które staje się udziałem człowieka, zwraca Tischner uwagę na dwa konteksty, w których to słowo powinno być rozważone. „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)”<sup>633</sup>. Taka konstatacja prowadzi Tischnera do precyzyjnego wniosku – „spotkać to doświadczyć Transcendencji”<sup>634</sup>. Relacje międzyludzkie stają się rzeczywistością zapośredniczającą doświadczenie Boga. Czytamy: „*Dochodzimy do Boga, dając Bogu świadectwo o innych*”<sup>635</sup>. Tischner dobitnie mówi, że taki sposób wychodzenia człowieka do innego i do Boga jest „transcendowaniem” w zupełnie innym kontekście niż ujmowała to ontologia, rozumiana jako filozofia sceny. To wykraczanie, rozumiane jest jako ruch w kierunku czegoś, „*co jest całkiem Inne*”<sup>636</sup>. Nawiązując do Lévinasowskiej metaforyki twarzy Tischner powie: „*To całkiem Inne*

---

<sup>628</sup> J.A. Kłoczowski, *Drogi...*, dz. cyt., s. 45.

<sup>629</sup> Tamże.

<sup>630</sup> Por. E. Lévinas, *Religia dorosłych*, [w:] *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, Wyd. Atekt, Gdynia 1991.

<sup>631</sup> Tamże, s. 35.

<sup>632</sup> Tamże.

<sup>633</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 27.

<sup>634</sup> Tamże.

<sup>635</sup> Tamże, s. 29.

<sup>636</sup> Tamże.



uobecnia się w twarzy innego i wzywa człowieka ku czemuś, co jest poza bytem i niebytem. [...] *Twarze są śladami Transcendencji*<sup>637</sup>.

Cenną pozostaje konstatacja Witolda Glinkowskiego, który zauważa, że „wizji harmonijnego i spójnego świata, w którym ‘transcendentalia convertuntur’, Tischner przeciwstawia świat jako scenę dramatu”<sup>638</sup>. Żyjąc w świecie, który Tischner nazywa „światem popękanym” i będąc „istotą popękaną”, poruszającą się w sferze, w której „transcendentalia są sporne”, a pęknięcia ukazują się nie incydentalnie ale jako stały element pejzażu ludzkiego świata<sup>639</sup>, również pytanie o Boga przyjmuje kształt dramatu, „*ono samo jest dramatem. Czy Bóg jest? Gdzie jest Bóg? Skąd przychodzi Bóg do człowieka? W jaki sposób człowiek może odnaleźć swojego Boga? Czy otwarcie na Boga jest kolejnym otwarciem obok otwarcia na świat i na drugiego?*”<sup>640</sup>.

Tischner świadom jest jednak pytań otwartych, które będą się pojawiać w obrębie przyjętego dyskursu, pytań o to w jakim kierunku wiodą człowieka „twarze jako ślady Transcendencji”, ślady Boga? I jaką przestrzeń dramatów mogą otwierać przed człowiekiem, który uwolniony z okowów ontologii, nie znajduje zadomowienia w przestrzeni, którą Tischner nazywa agatologiczną? Na powyższe pytania podjęta zostanie próba refleksji w kolejnych partiach naszych rozważań, które będą próbą osadzenia problematyki Boga w świetle **kategorii dialogiczności**.

## **Ontologiczny i aksjologiczny model myślenia filozoficznego jako oś sporu Tischnera z tradycją tomistyczną**

Ontologiczny model myślenia w zakresie filozofii stał się punktem spornym w refleksji Tischnera o Bogu i religii. Można pokusić się o stwierdzenie, że opublikowanie artykułu *Schyłek chrześcijaństwa tomistycznego* stało się punktem zwrotnym w zarówno w myśleniu Tischnera jako filozofa, jak również w pragmatyce Tischnera jako duchownego. Porzucenie pewnej opcji filozoficznej, która w opinii krakowskiego filozofa stała się niewydolna w dialogu ze współczesnym światem, a przez to nieskuteczna w przekazie formuł doktrynalnych myśli chrześcijańskiej, stało się punktem wyjścia dla Tischnera w tworzeniu projektów, które miały sprawdzić się zarówno w obrębie filozofii jak i w refleksji teologicznej. Już pierwsze strony głośnego tekstu Tischnera dokonują lokalizacji problemów, wygenerowanych przez tomizm. „*Nie jest dziełem przypadku, że niemal wszystkie ogniska zapalne sporów przenikających współczesny katolicyzm stoją w bezpośrednim lub pośrednim związku z tomizmem. [...] Tak np. współczesna filozofia „śmierci Boga” stanowi wyraźną reakcję na filozoficzno-tomistyczną koncepcję natury Boga i natury jego stosunku do świata. [...] Sprawa autorytetu oraz granic posłuszeństwa w społecznościach religijnych posiada swe*

---

<sup>637</sup> Tamże.

<sup>638</sup> Por. W.P. Glinkowski, *Człowiek. Filozoficzne wyzwanie*, Wyd. UŁ, Łódź 2018, s. 104.

<sup>639</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 53.

<sup>640</sup> Tamże, s. 22.

uwarunkowania w pewnych rozstrzygnięciach tomistycznej antropologii. [...] Sytuację zaostrza fakt, że teoretyczne rozstrzygnięcia tomizmu stały się w katolicyzmie źródłem licznych przepisów prawnych i liturgicznych regulujących codzienną praktykę religijną chrześcijanina”<sup>641</sup>. Tischner podaje długą listę problemów, wygenerowanych, w jego opinii, przez tomizm. Warto przyjrzeć się przynajmniej niektórym zagadnieniom wyeksplikowanym przez Tischnera.

W rozważaniach antropologiczno-filozoficznych Tischner waloryzuje rolę teologii. Zauważa on, że wpływ teologii oraz inspiracje, które czerpie filozofia z refleksji teologicznej są nieocenione. Analizując zagadnienie interpretacji chrześcijaństwa, w kontekście refleksji Hegla, zwraca uwagę Tischner na fakt, że chrześcijaństwo dla Hegla rozpoczyna się **wydarzeniem Wcielenia**. „Dla całej Heglowskiej filozofii to wydarzenie chrześcijaństwa jest sprawą niezmierniej wagi. Mówi się w ogóle, że cała Heglowska filozofia jest jednym wielkim komentarzem do Prologu Ewangelii św. Jana, do słów: „*Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, a Bogiem było Słowo. [...] ten Logos staje się ciałem w Jezusie Chrystusie i jako ciało wchodzi w historię człowieka*”<sup>642</sup>. Tischner podkreśla rolę filozofii, która staje się inspiracją dla teologii. W tym kontekście przywołuje również Tischner postać Martina Heideggera, którego początek filozofii, upatruje Tischner w interpretacji Listu św. Pawła do Tesaloniczan, będącego próbą ukazania swoistego sposobu przeżywania czasu przez mieszkańców nowopowstałej gminy chrześcijańskiej w Tesalonikach. Pouczenia Pawła osadzone są w kontekście wartości, które ukazują teraźniejszość w aspekcie odpowiedzialnych wyborów. Tischner łączy to pouczenie Pawłowe z refleksją Heideggera, zawartą w jego głównym dziele – *Sein und Zeit (Bycie i czas)*. W opinii Tischnera, Heidegger usiłuje wykazać, że doświadczenie bycia jest głęboko związane z doświadczeniem czasu. Chociaż Tischner jako myśliciel, pozostaje w obrębie zainteresowań głównie filozofii, to jednak w teologii widzi wiele istotnych tematów, które mogą stać się treścią rozważań na płaszczyźnie antropologicznej. „*Byłoby ogromnym zubożeniem studiów i ogromnym zubożeniem naszej kultury, gdyby się człowieka od tych źródeł [teologii – J.J.] z jakichkolwiek powodów odcięło. Teologia może być krytykowana z rozmaitych pozycji, jest to jednak nauka, która służy poszerzeniu wyobraźni. I właśnie widać to na terenie filozofii – i widać to właśnie u Hegla. Dla Hegla dwa wydarzenia chrześcijaństwa będą ośrodkiem nieustannej refleksji: Wcielenie i połączone z Ukrzyżowaniem Zmartwychwstanie*”<sup>643</sup>. Wcielenie, w opinii Tischnera to pojednanie tego, co singularne z jednej strony, z tym co uniwersalne, z drugiej.

Dokonując swoistego obrachunku z nurtem refleksji tomistycznej w obrębie chrześcijaństwa zauważa Tischner, że „*chrześcijaństwo i Ewangelię mamy nie tyle za sobą, ile przed sobą. Dotychczasowe dzieje były trudnym poszukiwaniem tożsamości Kościoła w sporze z innymi – z judaizmem, z pogaństwem, z odszczepieńcami od ortodoksji itd. Dziś stajemy przed okresem, w którym poszukiwanie i potwierdzanie tożsamości będzie się dokonywać poprzez odkrywanie podobieństw*”<sup>644</sup>. Według Tischnera minął czas, w którym tożsamość społeczności chrześcijańskiej mogła być kształtowana w duchu konfrontacyjnym,

---

<sup>641</sup> J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 216.

<sup>642</sup> J. Tischner, *Etyka a historia. Wykłady*, dz. cyt., s. 96.

<sup>643</sup> Tamże, s. 96.

<sup>644</sup> J. Tischner, *Ksiądz na manowcach*, dz. cyt., s. 13.

podkreślając różnice, mnożąc anatemy. Współczesnym kluczem w tworzeniu teologii, która zachowywałaby wierność ewangelicznym zasadom staje się pojęcie dialogu. „Wyznacza ono nie tylko kierunek rozwoju, ale służy również jako zasada nowego rozumienia całej doktryny wiary. Wiara jest w swej istocie dialogiem- dialogiem Boga z człowiekiem i wzajemnym dialogiem wierzących. W dialogu różnice nie niszczą, lecz służą budowaniu pojednania”<sup>645</sup>. Tischner ilustruje swoje wywody przykładem dwóch koncepcji wiary, zawartych w definicji trydenckiej oraz we współczesnej wersji *Katechizmu Kościoła Katolickiego*. Definicja trydencka podkreśla wagę posłuszeństwa Kościołowi w przyjmowaniu tego, co jest treścią wiary. Współczesne ujęcie wiary definiuje ją jako odpowiedź ze strony człowieka, odpowiedź, która jest dana „Bogu, który mu się objawia i udziela, przynosząc równocześnie obfite światło człowiekowi poszukującemu ostatecznego sensu swego życia”<sup>646</sup>.

Na przykładzie dwóch alternatywnych koncepcji obrazu Brata Alberta ukazuje Tischner problem „triumfalizmu Kościoła”, który staje w opozycji do wizji ewangelicznej wspólnoty.<sup>647</sup> W tym sporze dostrzegalne staje się napięcie zachodzące między dwiema optykami: instytucji oraz wiary. Każdy duszpasterz, będąc przedstawicielem instytucji wie, że zhierarchizowanie religii i Kościoła jest czymś naturalnym. Wszak Kościół jest urzędem posiadającym okreśłą strukturę. Co więcej, właśnie owa struktura ukazuje szczególną prawdę na temat dobra, które będąc transcendentne zstępuje z góry.

Podejmując kwestię autorytetu i granic posłuszeństwa w obrębie społeczności religijnych, dotyka również Tischner niezwykle delikatnej kwestii statusu osoby duchownej, który to status, usankcjonowany przepisami wynikającymi z koncepcji tomistycznej, jest dziś powodem rozlicznych trudności interpretacyjnych. Głośna teza Tischnera, wyrażona w krótkim zdaniu, że nie zna on nikogo, kto straciłby wiarę w wyniku lektury Marksa, natomiast zna wielu, którzy utracili wiarę w sytuacji spotkania z własnym proboszczem, nabiera współcześnie nowego znaczenia i pokazuje jak wnikliwym obserwatorem życia religijnego pozostawał Tischner, zwracając szczególnie uwagę na rodzące się trudności i problemy uwarunkowane przez sposób rozumienia statusu osoby duchownego. To wielokrotnie przywoływane i interpretowane zdanie Tischnera nie tyle jest wyrazem postawy antyklerykalnej co postawy nie klerykalnej, postawy nie zawsze i nie w każdej sytuacji promującej kler. Ontologiczny status osoby duchownej, która przyjęła święcenia, sytuował ją w wysublimowanej sferze, która miałaby stać się swoistą przestrzenią **sacrum**, chroniącą tego, który wchodzi w jej obszar na mocy zasady powołania, wybrania i konsekracji.

Obecnie, w dobie licznych skandali seksualnych, których autorami są duchowni i z którymi musi się zmierzyć społeczność chrześcijańska, szczególnie widoczny jest jeden z modeli interpretacyjnych teologii kapłaństwa, który na mocy wydarzenia święceń, dawałby prawo do ochrony tego, który święcenia przyjął, pomimo, iż sprzeniewierzył się zadaniu przyjmowanemu na siebie w momencie święceń. Przyjmowanie takiego klucza

---

<sup>645</sup> Tamże, s. 29.

<sup>646</sup> Ks. J. Tischner, J. Żakowski, *Tischner czyta Katechizm*, dz. cyt., s. 8.

<sup>647</sup> Tischner wykorzystuje do analiz motywów dwu alternatywnych koncepcji obrazu Brata Alberta Chmielowskiego, który miałby stanowić wystrój nowopowstałego kościoła. Jedna z koncepcji zakłada obraz Brata Alberta rozdającego chleb ponad głowami biedaków, druga obraz Brata Alberta całującego stopy biedaka, z którego wyłania się Chrystus. Te alternatywne motywy obrazują dwie koncepcje religii i roli Kościoła w życiu społecznym. Por. J. Tischner, *Książka na manowcach*, dz. cyt., s. 11.

interpretacyjnego, eksponującego jedynie kategorię winy moralnej, czyli grzechu, słabości ludzkiej, implikuje różne formy pobłażliwości wobec sprawcy nadużyć. Uzasadnionym wydaje się postawienie pytania, czy religijny obrzęd święceń daje prawo do takiego rozumienia statusu osoby duchownej, który wiązałby się ze zmianą natury ontologicznej, sytuując konkretną osobę w obrębie sfery sacrum? Pragmatyka wspólnot religijnych, które w sposób pobłażliwy spoglądały na głęboko nieetyczne postępowanie niektórych jej członków, nierzadko duchownych, pozwala postawić pytanie o uwarunkowania mentalne takiego stanu rzeczy. Czy aby mentalność wspólnoty religijnej nie została **zdeformowana** poprzez **ontologiczny sposób rozumienia statusu i posługi duchownego**, zapominając, że pierwszoplanową rolę winna odgrywać w tej materii aksjologia?

W podobnym tonie wyraża swoje obiekcje, w odniesieniu do tomizmu Tadeusz Bartoś, ukazując szereg zagadnień, układających się w pole tematyczne pytań bliskich również Tischnerowi, a które to pytania pozostają egzemplifikacją problemu wyrażonego przez Bartosia w kluczowym pytaniu: „*na ile tradycja filozoficzna poprzednich epok może być pożyteczna w czasach, gdy zmianie ulegają paradygmaty myślenia?*”<sup>648</sup>. W opinii Bartosia *ostatnią mutacją* ideologicznie pojmowanego tomizmu stała się próba restauracji nauki Tomasza z Aquinu, wkomponowana w nurt doktrynalny Kościoła Katolickiego. „*Myśl Tomasza miała w ten sposób stać się intelektualną odpowiedzią na oświecenie, które podważyło fundamenty racjonalności religii. Miała dostarczać racjonalnych odpowiedzi na zarzuty stawiane przez antykatolickich liberalistów. Poczucie zagrożenia i izolacji w świecie liberalnym skłoniło przywódców kościoła do ugruntowywania własnej doktryny za pomocą Tomaszowej spuścizny*”<sup>649</sup>. Bartoś, wpisując się w kontekst tischnerowskich analiz zauważa, że w wyniku takich zabiegów w świadomości katolików dokonało się stopienie w jedność wiary religijnej z doktryną tomistyczną. Zgadzasz się z Tischnerem w kluczowej kwestii konsekwencji tak rozumianej fuzji podkreśla, że wiele elementów ideologii scholastycznej przeniknęło do teologii, obyczajowości, prawa oraz kościelnej mentalności.<sup>650</sup> Jest to powtórzenie jednej z tez tischnerowskiego *Schyłku chrześcijaństwa tomistycznego*, w którym krakowski Filozof stwierdza, że „*teoretyczne rozstrzygnięcia tomizmu stały się w katolicyzmie źródłem licznych przepisów prawnych i liturgicznych regulujących codzienną praktykę religijną*”<sup>651</sup>. Tischner konkluduje, że cała gama przepisów liturgicznych, obowiązujących w pragmatyce wspólnoty religijnej Kościoła nie znalazłoby swojego uzasadnienia, gdyby u jej podstaw nie znalazła się zasada tomistyczno-substancjalistyczna.

Tischner przywołuje przykład teorii Eucharystii, rozpatrywanej w kontekście filozofii tomistycznej. Tomizm, próbując opisać zagadnienie Eucharystii, zaproponował termin filozoficzny – „**transsubstancjacja**”, związany z filozofią przyrody w nurcie arystotelesowskim. W nurcie tym obecne pozostają dystynkcje pomiędzy substancją a przypadłościami. Za pomocą tej terminologii ujęta zostaje wzajemność tego, co zewnętrzne, z tym co wewnętrzne. Zewnętrznym pozostaje znak a wewnętrzną rzeczywistość, które wzajemnie do siebie współprzynależą. Theodor Schneider, analizując tomistyczną koncepcję

---

<sup>648</sup> T. Bartoś, *Koniec prawdy absolutnej*, dz. cyt., s. 15–16.

<sup>649</sup> Tamże, s. 18.

<sup>650</sup> Tamże, s. 18–19.

<sup>651</sup> J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 216.

„transsubstancjacji” podkreśla, że „Substancja mianowicie była w ówczesnym rozumieniu- w przeciwieństwie do naszego współczesnego – tym, co jest przedmiotem ludzkiego poznania, intelektualnego oglądu, jako właściwa istota rzeczy. Tu zatem nadarzyła się możliwość stwierdzenia: substancja się przemienia, to znaczy wewnętrzna istota uczy i jej posiłku zostaje przemieniona przez Jezusa- co uznaje wiara; wszystkie przypadłości, to, co należy do zakresu zewnętrznego, zmysłowego postrzegania, pozostają niezmienione, pozostaje chleb i wino [...]. Symbolizm tego świętego wydarzenia, a zatem niepoznawalność i niematerialność wewnętrznej rzeczywistości mogły być wyrażone wraz z realnością zaakcentowaną i ujętą w określonych filozoficznych pojęciach”<sup>652</sup>. W opinii zarówno Schneidera jak i Tischnera ten termin – transsubstancjacja, oznaczający przemianę istoty, który wydaje się być centralnym dla katolickiej świadomości, de facto był nieobecny przez całe pierwsze tysiąclecie chrześcijaństwa i nie jest w stanie zagwarantować określonego rozumienia. Tomistyczno-substancjalistyczna teoria Eucharystii została w pewien sposób zakwestionowana przez współczesną myśl zarówno filozoficzną jak i fizykalną. „Nowożytna fizyka i fenomenologia (głównie Heideggera) podważyły leżące u podstaw pewnej interpretacji Eucharystii, tomistyczne pojęcie substancji”<sup>653</sup>. Ontologiczny sposób rozumienia Eucharystii, który nieobcy jest również we współczesnej świadomości katolickiej zwraca uwagę na fakt, że interpretacja fenomenu Eucharystii głównie w nurcie ontologicznym, wikła refleksję teologiczną w sprzeczności i aporie i lokuje w sferze **troski o materialną strukturę i ochronę eucharystycznego fenomenu**. Taki sposób ujęcia zagadnienia wydaje się lokować świętość bardziej w obszarze zbliżającego się do pogańskich ujęć **sacrum**, niż zdecydowanie bliższej wykładni ewangelicznej, sferze **sanctum**. Pojawiająca się troska o ochronę postaci eucharystycznych, rozumianych głównie w sensie ontologicznym, przed jakąkolwiek formą zbezczeszczenia, sprawia, że sytuacja, w której niepełnoletnia osoba traktująca postaci eucharystyczne bez należytego szacunku zostaje oskarżona o religijną profanację w świetle prawa cywilnego. Czy rzeczywiście fenomen Eucharystii winien być rozpatrywany głównie w kontekście ochrony materialnej jego postaci, czy też mocniej winna być akcentowana sfera wartości, które tenże eucharystyczny fenomen rozbudza? Wydaje się więc, że Tischnerowi bliższy był model rozumienia Eucharystii w kontekście wartości, które reprezentuje, niż w świetle ontologicznych uwarunkowań formy materialnej w której ten fenomen się manifestuje.

Pogląd Tischnera wydaje się korespondować z ujęciem Josepha Ratzingera, które przytacza Schneider. Ratzinger, opracowując zagadnienia transsubstancjacji, opisywał obecność Boga na sposób osobowy a nie rzeczowy. W jego analizach znalazło się określenie, że „bycie tu” może zaistnieć „tylko w miłości, jako wolne udzielanie się i darowywanie się *Ja-Tobie*”<sup>654</sup>. Schneider podkreśla, że również w myśli Aquinaty obecność eucharystyczna nie manifestuje się przestrzennie lecz osobowo, jednakże „Jest prawie czymś niemożliwym opisanie osobowej relacji, wspólnoty miłości przy pomocy substancji i przypadłości”<sup>655</sup>.

---

<sup>652</sup> T. Schneider, *Znaki bliskości Boga. Zarys sakramentologii*, przeł. J. Tyrawa, Wyd. TUM, Wrocław 1995, s. 172–173.

<sup>653</sup> J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 215.

<sup>654</sup> J. Ratzinger, *Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie*, ThQ 147(1967), s. 129–176.

<sup>655</sup> T. Schneider, *Znaki bliskości Boga*, dz. cyt., s. 176.

Współczesny Tischnerowi, katolicki teolog i historyk teologii, pochodzący z Niemiec, Alexander Gerken, w Teologii Eucharystii podkreśla znaczenie zarówno sposobu myślenia, jak również założeń filozoficznych, które stają u początku teologicznych sformułowań. Dla Gerkena, sposób wyboru myślenia, uwarunkowany jest hermeneutycznym kręgiem „pomiędzy poświadczającą się rzeczywistością objawienia i świadomością danej epoki historii Kościoła”<sup>656</sup>. Gerken, analizując współczesne zasady myślenia i współczesny stan świadomości, dokonuje wyboru punktu wyjścia nauczania na temat Eucharystii w taki sposób, aby z jednej strony, nie zdezwuować rzeczywistości wiary, a z drugiej strony, uwzględnić język doby współczesnej. „Wydaje się, że wszystkie nasze dotychczasowe rozważania prowadzą w kierunku rozwinięcia nauki o Eucharystii na gruncie ontologii relacjonalnej lub przynajmniej ku podjęciu takiej próby. Jakaś ontologia wydaje się konieczna, inaczej bowiem nie moglibyśmy sprostać realizmowi Eucharystii, poświadczanemu przez wszystkie epoki historii Kościoła. Z drugiej strony trzeba wyrazić znaczeniowość, treść symboliczną liturgii i darów, i to w taki sposób, by była uchwytna nie obok rzeczywistej treści Eucharystii, lecz wraz z nią. Symbolizm i realizm muszą tworzyć jedność i to nie tylko w odniesieniu do rzeczywistej obecności somatycznej, lecz w odniesieniu do wszystkich sposobów obecności Chrystusa w Eucharystii”<sup>657</sup>.

W opinii Gerkena, znaczeniowość oznacza relację. Gerken mówi o „zapośredniczonej bezpośredniości”. Rozumie ją jako bezpośredniość spotkania osobowego, która jest przekazana przez znak. Gerken dokonuje zakwestionowania średniowiecznej nauki o transsubstancjacji. „*Otóż jeśli rzeczywista obecność somatyczna i znaczeniowość mają rzeczywiście tworzyć jedność, gdy chodzi więc o koncepcję realnego symbolu, nie wystarczy występowanie obok siebie rzeczywistej obecności i znaczeniowości, jakie spotykamy w średniowiecznej nauce transsubstancjacji. Nauka ta bowiem nie wyjaśnia, dlaczego reistycznie przedstawiona obecność Chrystusa w chlebie i winie jest skutecznym znakiem budowy Jego ciała – Kościoła*”<sup>658</sup>. Gerken, podobnie jak Tischner, podkreśla, że postulat utworzenia ontologii relacjonalnej, uwarunkowany jest tym, że w Eucharystii mamy do czynienia ze stosunkami i realiami osobowymi. „*Osoba jest ze swej istoty dialogowa, to znaczy istnieje zawsze w relacji i tak należy ją pojmować*”<sup>659</sup>. Wedle Gerkena osoba jest niezastępowalna właśnie dlatego, że jest w stanie pozostawać w relacji do innych osób.<sup>660</sup> Takie właśnie pojęcie osoby, na wskroś chrześcijańskie, modelowane na wzór relacji Ojciec–Syn, „*było niestety przez długie stulecia wyparte przez definicję Boecjusza, a tym samym przez nierelacjonalne pojęcie substancji*”<sup>661</sup>. W kontekście powyższych rozważań zauważa Gerken, że istnieje pokusa, aby w ramach ontologii reistyczno-statycznej ukazać historyczne objawienie Boże jako system niezmiennych zasad, które dadzą się pełniej wyjaśniać, ale

---

<sup>656</sup> A. Gerken, *Teologia Eucharystii*, [w:] *Praeceptores. Teologia i teologowie języka niemieckiego*, dz. cyt., s. 659.

<sup>657</sup> Tamże.

<sup>658</sup> Tamże, s. 660.

<sup>659</sup> Tamże.

<sup>660</sup> Tamże.

<sup>661</sup> Koncepcja Boecjusza określała osobę jako *rationalis naturae individua substantia* – niepodzielna substancja o rozumnej naturze. W związku z tym, że substancja rozumiana była jako rzeczywistość osobna, bez możliwości budowania relacji z innymi, w związku z powyższym to pojęcie jest nieadekwatne w ujęciu perspektywie teologii chrześcijańskiej.

nigdy nie dadzą się zmienić. Gerken, komparatywnie do Tischnera, wykazuje, że Absolut, który ukazuje się historycznie, jest prawdą Bożą, która objawia się osobowo, w Chrystusie.

W refleksji Tadeusza Gadacza odnajdujemy pogląd, że w miarę odchodzenia od tradycji tomistycznej, odkrywał Tischner podstawy swojego projektu antropologicznego, który wyzwalał go z więzów tradycji ontologicznej i przesunął w kierunku myśli dialogicznej. Ten dialog odbywa się nie tylko w relacji człowiek–człowiek. Jego istotą jest budowanie relacji na płaszczyźnie Bóg–człowiek, przy założeniu, że człowiek jest istotą, która jest w stanie wchodzić w relacje z istotą Nadprzyrodzoną.

W subtelnych analizach, sięga Tischner po myśl Lévinasa, według którego pragnienie-*Desir* staje się sposobem wchodzenia w przestrzeń tego, co metafizyczne. Komentując słowa Lévinasa, przywołuje Tischner rozróżnienie, które pokazuje dystynkcje pomiędzy pragnieniem a potrzebą. „Potrzeba jest tym, co jest możliwe do nasycenia, np. głód, który można zaspokoić [...] Pragnienie jest czymś zupełnie innym, bo nie zaspokajamy go żadnym przedmiotem, żadnym pożywieniem. Lévinas powiada, że pragnienia budzą się w nas szczególnie wtedy, kiedy już wszystkie potrzeby mamy zaspokojone”<sup>662</sup>. Dla zobrazowanie różnicy pomiędzy pragnieniem a potrzebą, Lévinas przywołuje dwa niezwykle nośne i czytelne motywy, symbole zaczerpnięte z kultury europejskiej. Wskazuje na symbol Abrahama i Odysa.

Odys w swojej wędrówce do domu wiedziony jest potrzebą, a nie pragnieniem. Prowadzi go zarówno pamięć domu, który niegdyś opuścił jak i wspomnienie. W wędrówce do domu, według Lévinasa, prowadzą Odysa zjawiska astronomiczne (gwiazdy) natomiast spotkania z ludźmi stają się przeszkodą podczas drogi do domu. Zupełnie inaczej wygląda sytuacja Abrahama, który opuszczając swój dom i ziemię, nie wie dokąd podąży, w poszukiwaniu Ziemi Obiecanej, wiedziony metafizycznym pragnieniem.

Tischner, przywołując frazę z pierwszego rozdziału *Totalite et Infini* Lévinasa – „Nieobecne jest prawdziwe życie, lecz jesteśmy na świecie”<sup>663</sup> – podkreśla, że w realiach takiego świata każda obecność autentyczna ma znaczenie niezwykle. „Gdy wszystko jest nieobecne i my wiemy, że jest nieobecne, bo znaki nieobecności są, to wtedy każdy moment autentycznej obecności jest wydarzeniem metafizycznym. Lévinas będzie zmierzał do tego, żeby w tym nieobecnym świecie chwycić, opisać momenty autentycznej obecności. Momentami autentycznej obecności są chwile spotkania z drugim”<sup>664</sup>. Relacja „Ja” i „Ty”, relacja, którą można opisać w ramach ewangelicznego dyskursu – „pójdź za mną”, „idę za tobą”, staje się dialogiem.<sup>665</sup> Tischner na kanwie powyższych analiz, dostrzega wymiar tragiczności, który pojawia się w wydarzeniu wspólnoty, którą nazywa „niewzajemną”<sup>666</sup>. „‘Ja’ idę za, ale ‘on’ nie idzie za mną i nie ma tutaj relacji wzajemności”<sup>667</sup>. W tym punkcie dochodzimy do sedna analiz, które próbują opisywać fenomen religii. Zwrot „pójdź za” oznacza tu: otworzyć się na horyzont wartości, które mają stać się wspólną przestrzenią.

---

<sup>662</sup> J. Tischner, *Współczesna filozofia ludzkiego dramatu*, dz. cyt., s. 229.

<sup>663</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 18.

<sup>664</sup> J. Tischner, *Współczesna filozofia ludzkiego dramatu*, dz. cyt., s. 231.

<sup>665</sup> Tamże, s. 233.

<sup>666</sup> Tamże.

<sup>667</sup> Tamże.

W analizach Tischnerowskich pojawia się zaczerpnięta od Lévinasa czytelna analogia, przykład współpracy reżysera z aktorami w procesie realizacji spektaklu teatralnego. „*Żeby robić teatr, który sprawdza się wizją reżysera, trzeba, żeby między reżyserem a aktorami zaistniało coś, co na swój sposób jest jakimś odpryskiem tego „pójdź za mną”. Jeżeli nie ma dialogu, porozumienia, jeżeli nie ma chęci do uczestniczenia w wydarzeniu, to wydarzenie intencjonalnie nie zaistnieje*”<sup>668</sup>. W opinii Tischnera takie nieartykułowane wydarzenie otwiera przestrzeń metafizyczną. Przykład reżysera i aktorów, przywołany przez Tischnera jest pozornym sięgnięciem do doświadczeń z zakresu estetyki. Pozornym bo jak zauważa Tischner, „*Lévinas będzie twierdził, że są to doświadczenia etyczne, że estetyka jest możliwa dopiero na bazie doświadczeń etycznych*”<sup>669</sup>.

Próbując odnieść ten obraz do rzeczywistości religii warto zapytać, jakże często koncepcja Boskiego Reżysera, która zawarta jest w religijnym przesłaniu spotyka się z odmową współpracy ze strony aktorów – uczestników dramatu, bądź wprowadzony zostaje dysonans przez próby narzucenia w obszarze religii takiej jej koncepcji, która w żaden sposób nie **współgra z projektem religijnym** zawartym w ewangelicznym przesłaniu. Sprowadzenie religii do obszaru jedynie tradycji i obyczajowości z jednej strony, jak również preferowanie religijności sekciarskiej, której kluczem są według Tischnera słowa: „zbawienie bez objawienia” i „zanikanie rozumu pod ciężarem uczucia” pozostaje próbą deformacji religii, któremu Tischner się przeciwstawia. Dodając do tego uwikłanie wspólnot religijnych w konteksty polityczne i próba uzasadniania stricte politycznego zaangażowania przedstawicieli religii, za pomocą argumentów natury teologicznej, pozostaje próbą zredukowania religii z poziomu rzeczywistości, której zadaniem jest promocja wartości najwyższych i próba osadzania kontekstu ludzkiego życia w tym obszarze, do fenomenu, który sam odzierając się z aksjologii w sposób niezamierzony zaczyna ukazywać brak przydatności takiej formuły religii dla współczesnego człowieka.

Analizując przemiany tożsamości współczesnego człowieka, na podstawie prac Charlesa Tylora, zauważa Tischner, że : „*Autor bada wiele dróg, na których człowiek nowożytny tracił swoją tożsamość. Początkiem każdej drogi był rozkład hierarchicznej wizji świata. W wizji tej [...] jedne byty stały „wyżej”, a inne „niżej”; jedne były mniej, a inne bardziej „doskonałe”, w zależności od stopnia uczestnictwa w najlepszym i najdoskonalszym istnieniu Boga*”<sup>670</sup>. W opinii Taylora daje się zauważyć pozytywny wymiar tego rozkładu, który krystalizuje nowe poczucie tożsamości. Jest ono związane z zupełnie nowym **doświadczeniem dobra**. Tischner przywołuje opinię Taylora „*Wiedza o tym, kim jestem, jest odmianą wiedzy o tym, gdzie się znajduję. Moja tożsamość określa się poprzez więzi i tożsamości pojawiające się w ramach horyzontu, w którego obszarze od przypadku do przypadku mogę podjąć próbę określenia, co jest dobre lub wartościowe, co trzeba lub powinno się uczynić, co ewentualnie pochwalam, a co odrzucam*”<sup>671</sup>.

---

<sup>668</sup> Tamże, s. 234.

<sup>669</sup> Tamże.

<sup>670</sup> J. Tischner, *Ksiądz na manowcach*, dz. cyt., s. 48.

<sup>671</sup> Ch. Taylor, *Sources of Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, cyt. za: J. Tischner, *Ksiądz na manowcach*, dz. cyt., s. 49.



Analizując opisane przez Taylora drogi rozkładu, Tischner zwraca uwagę na rozkład ideału „życia konsekrowanego” i zastąpienie go koncepcją „**życia zwyczajnego**” pojmowanego jako **nowy wzorzec religijnej świętości**.<sup>672</sup> „Upowszechnienie koncepcji życia zwyczajnego oznacza, że to, co uchodziło dotąd za przykład „doskonałości” – życie w klasztorze, kapłaństwo, celibat, ubóstwo, posłuszeństwo- straciło nagle swój powab i człowiek zaczął szukać świętości w tym, co zwyczajne, codzienne, powszechne. Opustoszały mury zgromadzeń zakonnych, z wielu świątyń zniknęła Eucharystia, obumarł kult świętości. Jakaś ważna część hierarchicznej drabiny dóbr i doskonałości – a może nawet cała hierarchia – załamała się. Świat „splaszczyl się”. Nie ma już miejsca dla tego, co mogłoby stanąć „wyżej” i „niżej”<sup>673</sup>. Zdaniem Tischnera rzeczywistość Kościoła wymyka się kategoriom splaszczonego świata. To powoduje, że istniejąc nadal, Kościół niebezpiecznie wychyla się poza granice zrozumiałości. Konstatacja Tischnera, prowadzi nas w kierunku nowożytnego sacrum, które straciło punkt odniesienia, w postaci stałego miejsca pobytu i jest **sacrum wędrującym**, przenosząc się z przedmiotu na przedmiot. Tischner nie daje jednak odpowiedzi na kluczowe pytanie, jaki będzie efekt finalny takich wędrówek sacrum. Pozostawia otwartym pytanie: „Czym zakończą się „wędrówki sacrum”? Odnalezieniem stałego gniazda czy opuszczeniem świata?”<sup>674</sup>.

Tischner podkreśla wagę fundamentu tożsamości ludzkiej, którym może stać się religia, jednakże istnieje konieczność odkrywania religii jako źródła dobroci człowieka. „Religia musi pokazywać człowiekowi, co ma robić, by stawać się „dobrym człowiekiem”. Człowiek „zły” musi wiedzieć, że znajduje się poza religią. Stawiając pytanie o rozumienie pojęć „dobry człowiek” i „zły człowiek”, Tischner odwołuje się do Mistra Eckharta, który radził aby kategorię świętości budować na bytowaniu, a nie opierać na działaniu. To nie uczynki mają uświęcać człowieka, ale odwrotnie.<sup>675</sup>

Reasumując, na kanwie powyższych refleksji, zamiana kwantyfikatora aksjologicznego na ontologiczny w modelu myślenia o religii i nadmierne wyeksponowanie elementów ontologicznych skutkują w mentalności społeczności religijnej deformacją źródłowych treści, które zawarte są w przesłaniu chrześcijańskim i sytuują religię bardziej w sferze **pogańskiego sacrum** niż stricte chrześcijańskiego **sanctum**, które powinno być modelowane na wzór **Sanctissimum** – relacji dialogu Ojca, Syna i Ducha Świętego.

---

<sup>672</sup> J. Tischner, *Ksiądz na manowcach*, dz. cyt., s. 49.

<sup>673</sup> Tamże.

<sup>674</sup> Tamże, s. 50.

<sup>675</sup> Tamże, s. 61.

## Rozdział V

### Antropologiczne uwarunkowania doświadczenia religijnego

#### Religia jako dramat spotkania człowieka z Bogiem

Tischner, z właściwą sobie swobodą sięga w swojej twórczości zarówno po przykłady, zaczerpnięte z literatury pięknej, jak i z poezji, celem zobrazowania dogłębnych analiz i opatrzenia ich znaczącym i prowokującym do własnych przemyśleń, tytułem. Językiem pełnym swady, tak charakterystycznym dla Tischnera, a równocześnie niepozobawionym rzetelnej refleksji, podejmuje niezwykle szeroki wachlarz tematów i zagadnień, które stają się jego obszarem badawczym.

Dokonując opisu pewnej kategorii zachowań i postaw religijnych, nawiązuje Tischner do metafory, zaczerpniętej od Cypriana Norwida, opisującej pewien model „**schorowanej wyobraźni**”, która przyjmuje postać religii<sup>676</sup>. Parafrazując Norwida, Tischner będzie mówił o **religii schorowanej wyobraźni**, nie stroniąc od kategoriycznych ocen i wysublimowanych analiz, które obnażają brak adekwatności tychże postaw i zachowań, w stosunku do całego korpusu rzeczywistości wiary, usankcjonowanego danymi Objawienia i do swoistego klucza interpretacyjnego katolicyzmu, w postaci teologicznych wykładni. Tischner wyraża przekonanie, iż niebezpieczeństwo postaw, które reprezentuje określenie „religia schorowanej wyobraźni”, wynika stąd, że religia, będąc jedną z najbardziej delikatnych i wewnętrznych rzeczywistości, których doświadcza człowiek, zostaje sprowadzona do rzędu, jak to określił Tischner, „**żywiolu**”, w którym zaczyna poruszać się sfrustrowany i przegrany życiowo człowiek. Człowiek taki „z religii czerpie usprawiedliwienie dla siebie: to nic, że na zewnątrz przegrał, z pewnością wygrał wewnątrz. To ‘zły świat’ prześladowuje ‘dzieci Boże’. Religia dostarcza również nadziei na ostateczne potępienie wrogów: wiadomo, że ci, którzy wygrali, wygrali przez swoją podłość. Tym sposobem religia staje się ‘**opium**’ przegranych, ‘opium

---

<sup>676</sup> Tischner cytuje fragment listu Cypriana Norwida do Jana Skrzyneckiego, napisanego po klęsce dążeń wolnościowych Wiosny Ludów: „Całe to pokolenie jest na hekatombę dla przyszłości – zniszczy się jak narzędzie potrzeby jakiejś, co nie była. I szczęśliwi jeszcze, którym dano nie rozumieć tego położenia. Zarozumiałość ich pocieszy, hardość się uda za odwagę, za filozofię stanie cynizm, a wyobraźnia schorowana religii postać weźmie na się”; cyt. za: J. Tischner, *W krainie schorowanej wyobraźni*, dz. cyt., s. 5.

ludu', czyli opium tych, dla których już sama życiowa kondycja jest życiową przegraną<sup>677</sup>. Tischner zauważa, że w takim traktowaniu religii jako „opium” nie chodzi tylko o uśmierzenie bólu, wyciszenie własnej świadomości przegranej, własnych ułomności i potęgowanie w świadomości winy moralnej potencjalnych wrogów. „Nie chodzi jednak wyłącznie o zmianę intensywności przeżyć, lecz o **przewrót porządku wartości: 'ponieważ ktoś musi być winien, winien jesteś ty'**”<sup>678</sup>.

Zmiana porządku wartości, która dokonuje się poprzez taką operację, **deprecjonuje model religii rozumianej jako więź**. Jeśli **ty jesteś winien**, to równocześnie **Ty nie możesz wejść w relacje z Ja**, ponieważ stajemy w polu sprzecznych relacji, które się wykluczają. Jeśli nasza, międzyludzka relacja, nie może zostać urzeczywistniona to efektem jest nie tylko niemożność zaistnienia więzi religijnej w kształcie **My**, ale niemożliwe jest równocześnie zaistnienie **Ja**, które nie byłoby tylko strukturą ontologiczną, ale strukturą na wskroś aksjologiczną. To jest pierwszy moment, który Tischner zauważa jako głęboko dramatyczny w kontekście życia religijnego. „*W przeżyciu 'sakralnej potrzeby' – sacrum jako potrzeby – kryje się pewien paradoks, widoczny już w pokusie Abrahama. Stając w obliczu Wartości Najwyższej, człowiek ulega pokusie złożenia na jej ołtarzu wartości najbliższej. Jeśli naprawdę kochasz Boga, ofiaruj syna. Jeśli nie chcesz ofiarować syna, znaczy to, że nie kochasz Boga*”<sup>679</sup>. Tischner zwraca uwagę na to, że w konkretnych przypadkach tak rozumiane przeżywanie religijności może rodzić przymus w stosunku do drugiego człowieka-innego, który nie podziela mojej wrażliwości i w odmienny sposób przeżywa doświadczenie religijne. Obawa Tischnera przejawia się w opinii, że „*W konkretnej religijności przeżycie to może przybrać następującą formę: moje sacrum m u s i b y ć t a k ż e t w o i m sacrum*”<sup>680</sup>.

Konsekwencją przyjęcia takich założeń w doświadczeniu przeżycia religijnego jest swoisty **przymus sakralizacji innego**, jakiemu ulega człowiek. „*Moje sacrum musi sakralizować ciebie. Jeśli nie sakralizuje, jesteś bluźniercą, siejesz zgorszenie*”<sup>681</sup>. Powyższa konstatacja zmusza niejako Tischnera do doprecyzowania terminologii i ukazania różnic, istniejących pomiędzy zakresem znaczeniowym pojęcia *sacrum* a *Sanctum*. *Sanctum* oznacza człowieka, który został stworzony na podobieństwo i obraz Boga. To człowiek, który często potrzebuje pomocy ze strony drugiego człowieka – innego. To człowiek uwięziony, chory, banita, głodny, spragniony. „*Sanctum – 'święty' – to także ten, kto heroicznie poświęca się dla głodnego, chorego, wygnanego*”<sup>682</sup>. Niezwykle cenną, w kontekście powyższych analiz, wydaje się być uwaga Tischnera, że *Sanctum* – oznacza również *Sanctissimum* czyli „Ciało i Krew Boga-Człowieka”. „*Sanctissimum – to Bóg, który służy jako pokarm i napój pielgrzymom nadziei*”<sup>683</sup>. Już na poziomie nomenklatury daje się zauważyć zależność „genetyczną” pomiędzy pojęciami *Sanctuma Sanctissimum*. Podobieństwo do Boga, który w misteryjny sposób staje się pokarmem i napojem, wskazuje wyraźnie na model religijności,

---

<sup>677</sup> Tamże, s. 6.

<sup>678</sup> Tamże.

<sup>679</sup> Tamże, s. 246.

<sup>680</sup> Tamże.

<sup>681</sup> Tamże.

<sup>682</sup> Tamże, s. 247.

<sup>683</sup> Tamże.

który najbliższy jest przesłaniu Objawienia. „*Sanctum nie grozi, nie czaruje, nie unosi z tego świata ku innemu światu. Oczekuje na zrozumienie i podanie pomocnej ręki*”<sup>684</sup>.

Paralelnym tekstem, który odnajdujemy w Biblii, konstytutywnym dla takiego modelu religijności i zależności człowieka względem Absolutu, pozostaje obraz końca świata, nakreślony w jednej z przypowieści i podział na dobrych i złych w świetle kluczowego pytania, które będzie rozkładać się na sekwencje różnych sytuacji życiowych, ale genetycznie będzie wciąż tym samym pytaniem Boga, kierowanym do człowieka. „Byłem głodny, byłem strapiiony, byłem chory i więzieniu czy usłużyliście mi”<sup>685</sup>. Przeciwwstawienie dwu pojęć: *Sacrum* i *Sanctum*, którego dokonuje Tischner, wskazuje na istnienie dwu etosów religijnych, które udaje się wyodrębnić z doświadczenia religijnego. Już sam ten fakt wpisuje się w **dramatyczny wymiar religijnego doświadczenia**, które artykułuje się niejednokrotnie nie w języku wartości reprezentowanych przez *Sanctum*, ale w metaforyce walki, oskarżeń, podejrzeń i insynuacji. Tischner obrazuje analizy doświadczenia religijnego konkretnymi przykładami ze współczesnego sobie polskiego krajobrazu religijnego. „*Jesteśmy dziś świadkami, jak w polskim życiu religijnym rozwija się i nabiera znaczenia troska o sacrum i jednocześnie usuwa się w cień wrażliwość i troska o Sanctum. Myślę, że jest to prawdziwy dramat- dramat religii, dramat chrześcijaństwa, dramat Kościoła*”<sup>686</sup>.

Deprecjonowanie modelu relacji międzyludzkich i próba kształtowania ich w świetle „hermeneutyki podejrzeń”<sup>687</sup> i w stylu „mistrzów podejrzeń” jest z natury obca etosowi ewangelicznemu, który leży u podstaw chrześcijaństwa. Tischner analizując powyższe zagadnienie zauważa, że „*Marks mylił się gdy pisał, że ‘opium religii’ wymyśliły klasy uciskające, by usprawiedliwić swój wyzysk. Naprawdę z religii robią sobie opium sami przegrani- przede wszystkim ci, którzy przegrali z własnej winy, a teraz marzą o odwecie. Religia staje się ‘oddechem’ ich rozgorączkowanej wyobraźni*”<sup>688</sup>. Nic dziwnego, że w takim kontekście, religia może kojarzyć się jako **dramat spotkań trudnych, niemożliwych, spotkań niedokonanych, spotkań, których ciągłość została na jakimś etapie zerwana** ze względu na brak możliwości elementarnego porozumienia na się płaszczyźnie aksjologicznej. Ten dramat staje się widoczny już na etapie ewoluowania z judaizmu chrześcijaństwa i skali agresji, która ujawniła się w tym procesie emancypacji religii, która genetycznie związana jest z judaizmem. „*Ewangelia podaje przykłady, kiedy to religijność i płynąca z niej troska o ‘świętość’ oddalała, a nie przybliżała Boga. Powtórzmy raz jeszcze: w końcu to ludzie ‘religijni’ doprowadzili do śmierci Chrystusa. Ich religijność okazała się fałszywą religijnością. A jeśli tak, to również ich sacrum było złudne, fałszywe*”<sup>689</sup>. Taka opinia Tischnera uprawnia go do wyciągnięcia wniosku, że *sacrum* nie powinno być traktowane jako wartość, która nie podlega jakiegokolwiek krytyce. Mówi wprost o konieczności dokonywania

---

<sup>684</sup> Tamże.

<sup>685</sup> Por. *Ewangelia według św. Mateusza*, [w:] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Wyd. Pallotinum, Poznań 2002, s. 1174.

<sup>686</sup> J. Tischner, *W krainie schorowanej wyobraźni*, dz. cyt., s. 247.

<sup>687</sup> Pojęcie „hermeneuci podejrzeń” zaczerpnął Tischner od Paula Ricoeura, który zalicza do ich grona K. Marksa, F. Nietzschego i Z. Freuda. Tischner konstatuje, że wszyscy oni są zakorzenieni w Heglu.

<sup>688</sup> Tamże.

<sup>689</sup> Tamże, s. 246.

ocen właśnie z tego względu, że „Oprócz autentycznego *sacrum* istnieje również iluzja *sacrum*, oprócz *sacrum* prawdziwego – fałszywe *sacrum*”<sup>690</sup>.

Tischner konsekwentnie broni tezy, że niezawodnym kryterium oceny prawdziwości *sacrum*, pozostaje ewangeliczna „wyższa zasada”, która pozwala odróżnić *sacrum* autentyczne od pozornego. W opinii Tischnera ta zasada „oczyszcza religijność, przywracając ją ‘religii’ ”<sup>691</sup>. **Zasadą oczyszczania religijności jest reguła miłości bliźniego.** „*Każde sacrum, które bezpośrednio lub pośrednio ‘uderzało’ w bliźniego, musiało zostać odrzucone*”<sup>692</sup>. Taka rekapitulacja fundamentalnych zasad religijnych, głęboko osadzonych w realiach judeochrześcijaństwa, wskazuje na proponowany wzorzec religijny, który mocno splata się ze współcześnie propagowaną myślą dialogiczną, wyrosłą zresztą na gruncie analiz biblijnych. Relacja **Ja z Ty** jest warunkiem formalnym zaistnienia nie tylko dialogu na płaszczyźnie międzyludzkiej, lecz warunkuje wręcz możliwość zaistnienia relacji **Ja i Ty, My – z innymi i z Innym**. Jest oczywiste, że pozostaje również warunkiem zaistnienia samego Ja w płaszczyźnie aksjologicznej, w myśl zasady, że **nie ma Ja bez Ty**.

Dramatyczny wymiar przyjmują nieraz, według Tischnera, próby obrony doktryny wiary, które nawiązują do obrazu obrony „obłączonej twierdzy”. „*Zasada ‘poza Kościołem nie ma zbawienia’ uzyskuje nową interpretację: ‘poza Kościołem nie ma ani prawdy, ani dobra’. Nikt stojący poza Kościołem nie ma możliwości wypowiedzenia prawdziwych sądów o Kościele, ponieważ z miejsca, na którym stoi, nie widać prawdy*”<sup>693</sup>. W świetle takiej retoryki, pojawiają się opinie, że nie tylko prawda jest niedostępna z takiego pozakościelnego pułapu, ale również „autentyczne dobro”. Jeśli w pozakościelnej przestrzeni pojawia się dobro, to odebrane mu zostaje określenie „autentyczne”, na rzecz „pozornego dobra”. Podejmując analizy we współpracy z Ursem Altermattem, opisującym oblicze szwajcarskiego katolicyzmu, zauważa Tischner, że mentalność katolicka, obrazowana powyższymi przykładami, była efektem „teologii lęku i duszpasterstwa męki”<sup>694</sup>. Chociaż konkluzja Tischnera pokazuje, że „*tak zarysowany katolicyzm tradycji i defensywy ulega głębokiemu załamaniu*”<sup>695</sup>, trudno nie odnieść wrażenia, że zakonserwowana postać takiego modelu religijności powraca w nowej odsłonie, w realiach współczesnych Tischnerowi, w doświadczeniu religijnym w Polsce.

Podejmując kwestię dramatycznego wymiaru religii, ujmuje Tischner różne zagadnienia, które splatają się w jedną, niezwykle pojemną formułę – **religia jest dramatem**. Jest ona dramatem spotkań i rozstań – spotkań, które budują więź, ale też rozstań, które jako próby jakim poddawany jest człowiek, czasami oddalają. Tischner stawia zatem tezę, że są takie sytuacje, kiedy religijność oddala. W jego opinii wiąże się to ze sposobem przeżywania *sacrum*. „*To nie do pomyślenia, by inni nie respektowali mojego sacrum. Chyba, że nie mają oczu ku widzeniu ani uszu ku słyszeniu. Przeżywać sacrum to być w jakiejś mierze apostołem*”

---

<sup>690</sup> Tamże.

<sup>691</sup> Tamże.

<sup>692</sup> Tamże.

<sup>693</sup> J. Tischner, *Katolicyzm a Nowoczesny Świat*, [w:] U. Altermatt, *Katolicyzm a Nowoczesny Świat*, dz. cyt., s. 12.

<sup>694</sup> Tamże.

<sup>695</sup> Tamże.

*sacrum*<sup>696</sup>. Tischner mówi, że sposobem swoistego odkrywania oraz przeżywania takiej formy *sacrum*, jest religijność. „Sakralna potrzeba” kryje w sobie paradoks, zauważalny już w pokusie, nękającej Abrahama.

Innym wymiarem dramatycznego kontekstu relacji człowiek–Bóg, odbywającego się w obrębie katolicyzmu, jest obserwowana **asynchronia, występująca pomiędzy katolicyzmem a społeczeństwem**. Sytuacja taka grozi niebezpieczeństwem całkowitego zerwania dialogu i utratą kontaktu katolicyzmu ze współczesnością. Urs Altermatt, zapożyczając z publicystyki Davida Seebera formułę „asynchronia mimo synchronii”, próbuje opisać przy jej pomocy sieć konfliktów i napięć, powstających we współczesnym zachodnioeuropejskim katolicyzmie. *„Po drugiej wojnie światowej doszło do spotęgowania asynchronii, ponieważ Kościół nie był już zdolny dorównać szybkiemu tempu zmian społecznych. Świadomość społeczna i struktury kościelne coraz bardziej dryfują w przeciwnych kierunkach. Wynikiem tego jest wciąż rosnąca pomiędzy instytucjonalnym Kościołem a społecznością katolicką, których życie nie toczy się już w jednym i tym samym czasie uniwersalnym”*<sup>697</sup>. Opinia Altermatta jest zasadniczo zbieżna z refleksją Tischnera, który już na początku lat siedemdziesiątych ubiegłego stulecia postulował zmianę paradygmatu w myśleniu o religii. *„Uwadze, która nastawiła się przede wszystkim na tworzenie dedukcji, aksjologia wymyka się niczym woda przez palce. Nie pozostaje to bez następstw dla ogólnego rozumienia tego, co ma stanowić istotę chrześcijaństwa. Zamiast widzieć w nim religię i przede wszystkim religię, zaczyna się w nim widzieć tylko religijną ideologię”*<sup>698</sup>. W opinii Tischnera kryzys został spowodowany nie przez religię, lecz z powodu wplątania religii w nurt filozoficzny, który wygenerował większość sytuacji, które współcześnie wpisują się w panoramę kryzysu. *„Kryzys nie jest kryzysem chrześcijaństwa. Jest to kryzys pewnej historycznej wersji interpretacyjnej chrześcijaństwa”*<sup>699</sup>. Tischner bardzo wyraźnie mówi o antynomii, pojawiającej się pomiędzy logiką obecną w Objawieniu a logiką teologii tomistycznej. W jego opinii zabieg ten polega na połączeniu w tej samej syntezie dwóch odmiennych struktur – metafizycznej i ontologicznej. *„Wynikiem połączenia jest daleko idąca destrukcja schematu aksjologicznego. Znajduje ona swój wyraz między innymi w miejscu, jakie przyznaje chrystologii pierwsza i druga ‘logika’. Jezus, będący aksjologicznym fundamentem Objawienia, jest dla teologii spekulatywnej tomizmu tylko jednym z kolejnych ‘wniosków’ teologicznych”*<sup>700</sup>.

Odpowiedzią na asynchronię katolicyzmu i społeczeństwa oraz na głośne tezy tekstu Tischnera, który bierze rozbrat z tomizmem, staje się lansowana w społeczności katolickiej **idea „Nowej Ewangelizacji”**. Oznacza ona nowy sposób docierania do człowieka z przekazem religijnym, który uwolniony zostaje od balastu filozoficznej podstawy, która zamiast ułatwiać przekaz, stała się nieznośnym balastem, opisywanym w kategoriach „ideologii religijnej”, wygenerowanej przez „pewną historyczną wersję interpretacyjną chrześcijaństwa”.

---

<sup>696</sup> Tamże, s. 245.

<sup>697</sup> U. Altermatt, *Katolicyzm a Nowoczesny Świat*, dz. cyt., s. 514.

<sup>698</sup> J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 230–231.

<sup>699</sup> Tamże, s. 231.

<sup>700</sup> Tamże, s. 224.

Innym, **dramatycznym wymiarem religii**, jako spotkania człowieka z Bogiem, okazuje się rozkład pewnego ideału, który obecny jest w pragmatyce życia chrześcijańskiego. „Chodzi o rozkład ideału ‘życia konsekrowanego’ i pojawienie się w jego miejsce koncepcji ‘życia zwyczajnego’ jako nowego wzorca religijnej świętości. Upowszechnienie koncepcji ‘życia zwyczajnego’ oznacza, że to, co uchodziło dotąd za przykład ‘doskonałości’ – życie w klasztorze, kapłaństwo, celibat, ubóstwo, posłuszeństwo – straciło nagle swój powab i człowiek zaczął szukać świętości w tym, co zwyczajne, codzienne, powszednie. [...] Pod pewnym względem mamy do czynienia z desakralizacją świata, pod innym – z nową sakralizacją. Nowożytne sacrum nie ma stałego miejsca pobytu, lecz „wędruje”, przenosząc się z jednego „przedmiotu” na drugi. Czym kończą się „wędrowki sacrum”? Odnalezieniem stałego gniazda czy opuszczeniem świata?”<sup>701</sup>. Tischner podkreśla niestabilność doświadczenia sacrum, jego „dużą ruchliwość”. Najczęściej to doświadczenie związane jest z ideą „Najwyższego Dobra”, jednakże bywa, że sacrum ulokuje się wokół idei „absolutnego zła”. W takiej sytuacji mamy do czynienia z postacią „sacrum demonicznego”.

Analizując ostatni okres pogańskich wierzeń cesarstwa rzymskiego zauważa Tischner, że sacrum było wszechobecne, a kryzys jakości zaowocował pomnożeniem ilości. Taka konstatacja przywołuje na myśl Tischnerowi chrześcijaństwo, w którym można również nierzadko zauważyć podobne tendencje. „Świętości Słowa i Świętości Eucharystii’ – źródłowej świętości chrześcijaństwa – towarzyszą ‘święte obrzędy’, ‘święte szaty’, ‘poświęcone przedmioty’. Ludzie wierzący bronią często z zapalem ‘świętości pochodnych’, by w ten sposób zagrozić drogę ‘desakralizacji’ świętości podstawowej, źródłowej”<sup>702</sup>. W takim sposobie obrony świętości dostrzega Tischner paralelizm do postaw pogańskich. Dostrzega również Tischner genetyczną zależność dewocji od pogaństwa. „Dewocja ‘na tym właśnie polega, że gotowa jest bronić ‘świętości’ pochodnych, nawet kosztem obiektywnego dobra osoby. Aby uchronić ‘swą świętość’, gotowa rzucić kamieniem w człowieka”<sup>703</sup>.

Tischner formułuje regułę, która układa się w czytelny obraz. Fundamentalną zasadą, która obecna jest w Ewangelii, jest **ścisły związek sacrum i sfery dobra** – zarówno metafizycznego jak i etycznego. Na przeciwnym biegunie lokuje Tischner zasadę, która obecna jest zarówno w pogaństwie jak i w dewocji. Istotą tej zasady jest **rozerwanie doświadczenia sacrum i dobra**, co skutkuje konkluzją, że „świętość” stoi w hierarchii wyżej niż dobro<sup>704</sup>. Konstatacja powyższa wpisuje się w dramatyczny obraz religii, która bywa podatna na substytucje takiego rodzaju. Tischner uzmysławia fundamentalną prawdę, że „chrześcijaństwo przyniosło jedną wielką ‘desakralizację’ tego świata. Nagle zniknęły bóstwa. Drzewa stały się na powrót drzewami, słońce słońcem, źródło źródłem. Ostały się tylko te ‘świętości’, które schroniły się pod strzechę idei dobra, przede wszystkim ludzie-’dobrzy ludzie’”<sup>705</sup>. Intuicje Tischnera nie są niestety nieuzasadnione, kiedy wyraża obawę o to, że „pogańska mitologia” powraca w nowej odsłonie, w szatach i „pod szyldem wiary chrześcijańskiej”<sup>706</sup>. Biblijny motyw wieży Babel staje się adekwatnym obrazem, służącym

<sup>701</sup> J. Tischner, *Ksiądz...*, dz. cyt., s. 50.

<sup>702</sup> J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności*, dz. cyt., s. 169.

<sup>703</sup> Tamże, s. 169–170.

<sup>704</sup> Tamże, 170.

<sup>705</sup> Tamże, s. 171.

<sup>706</sup> Tamże.

do opisu rzeczywistości doświadczenia religijnego, w którym zupełnie odmienne koncepcje religijności, powstałe na wspólnym pniu Objawienia i Tradycji próbują wpisywać się w nurt chrześcijaństwa. Próba odnoszenia się do wspólnego mianownika w postaci Objawienia i Tradycji na niewiele się przyda, jeśli dokona się **odarcie z zasadniczej treści aksjologicznej**. Mamy wtedy do czynienia z pustą formą, z której nierzadko wyparowała zasadnicza treść, a nieświadomione zapewne mechanizmy substytucji, ulokowały w doświadczeniu religijnym treści, które są z nim organicznie sprzeczne.

Analizując korespondencję od osób, które w dramatyczny sposób rozstawały się z religią, w związku z nadreprezentatywnym wymiarem pejoratywnych doświadczeń religijnych, w których obecna jest „koncepcja religii – chrześcijaństwa – jako wiary radykalnie ‘monologicznej’ [w której – J.J.] Bóg-absolut – nie wchodzi w dialog z człowiekiem, podobnie Kościół”<sup>707</sup>. Taki model doświadczenia religijnego staje się w wielu przypadkach powodem **dramatu rozstania z religią**. Ostrze krytyki, którą ściągają na siebie taki model religijności, ujmuje Tischner w precyzyjnej diagnozie. „*Wygląda czasem na to, że podstawową formą języka religijnego jest imperatyw. Język ten, jak język polityki, chce kształtować zachowania, ale nie jest w stanie zapładniać przekonań. W ścisłym związku z imperatywem pozostaje ‘podział świata’ na ‘wrogów’ i ‘sojuszników’. U wielu duszpasterzy myślenie bez wroga jest myśleniem ponad siły. Zdolność tropienia wrogów rozwinęli do perfekcji. Ich mowa staje się mową bezustannych donosów*”<sup>708</sup>.

Wymiar dramatu ukazuje się nierzadko w swoistej indolencji liderów religijnych, duchownych i świeckich, którzy nie potrafią „zapładniać przekonań”. Czyż może być większy wymiar dramatu międzyludzkiego, gdy świat wartości najwyższej stojących w hierarchii, staje się światem, któremu wydaje się, że musi stosować argument siły, przemoc werbalną, szantaż emocjonalny, który podobnie jak w codziennym życiu, przynosi mierne skutki, a oplakane i nie dające się w wymierny sposób oszacować straty w sferze duchowej? Słuszną pozostaje teza Tischnera, że gdy wymyka się aksjologia, która stanowi rdzeń chrześcijaństwa, pozostaje **ideologia zabarwiona religijnie**, a niektórzy duchowni, ludzie, którzy na mocy osobistego wyboru, umocowanego pierwotnie w religijnej aksjologii, stają się urzędnikami instytucji, która zamiast wiarę i kontekst religijny w człowieku budować i chronić, przyczyniają się, świadomie bądź nie, do jej destrukcji.

## Człowiek pomiędzy „sacrum” a „sanctum”

W analizach dotyczących kategorii „świętości” i możliwości udziału człowieka w sferze określanej mianem „das Heilige”, „święte”, dokonuje Tischner doprecyzowania pojęć, za pomocą których mówi o kategorii „świętości”. Człowiek będąc uwikłany w dramat swojego życia, podejmuje próby budowania relacji z Bogiem i z drugim człowiekiem w oparciu o swoiste rozumienie tejże świętości. W polu rozważań pojawiają się dwa pojęcia:

---

<sup>707</sup> Tamże, s. 200.

<sup>708</sup> Tamże, s. 193.



**sacrum i sanctum.** Poniższe analizy pozostają próbą uchwycenia dystynkcji występujących pomiędzy sformułowanymi i opisanymi przez Tischnera pojęciami, jak również będą próbą ukazania prawdopodobnych inspiracji, które mogły posłużyć Tischnerowi do konstrukcji tak sprecyzowanych pojęć, które mają nie tylko wymiar opisowy, ale głównie wartościujący. Analiza znaczeniowa pojęć, opisujących fenomen „świętości” jak również ich geneza, w odniesieniu do zakreślonej w niniejszej pracy problematyki wydaje się kluczowa w przedstawieniu Tischnerowskiego projektu antropologicznego.

Kwestia doświadczenia sacrum to sprawa fundamentalna dla refleksji religijnej. Tischner zauważa, że „*Teologia chrześcijańska od swego zarania starała się zaprowadzać ład w pierwotne doświadczenie sacrum. To fascynujący rozdział dziejów myśli religijnej*”<sup>709</sup>. Warto pamiętać, że chrześcijaństwo wchodziło w świat, który nie był rzeczywistością zlaicyzowaną a wręcz przeciwnie, był głęboko nasycony sferą sacrum, którą stanowiły, jak przypomina Tischner „święte gaje”, „święte źródła” czy „święte kamienie”<sup>710</sup>. W opinii Tischnera pojawienie się chrześcijaństwa zaowocowało zarówno zakrojonym na szeroką skalę procesem desakralizacji świata z jednej strony, jak i procesem porządkowania własnych świętości z drugiej. Desakralizacja świata, według Tischnera, powołującego się na Franza Rosenzweiga, oznaczała powrót do stanu pierwotnego i wytracenie tych cech sakralnych, które nadała tradycja pogańska przedmiotom i rzeczywistościom, które w myśl refleksji chrześcijańskiej, opartej o nauczanie Biblii, należałoby usytuować w ramach słusznej autonomii rzeczywistości ziemskich, a które w świetle chrześcijańskiej recepcji rzeczywistości były nie do przyjęcia.

Drugi proces, porządkowania własnych świętości, oznaczał budowę gmachu teologicznych formuł i zdogmatyzowanych orzeczeń, które weszły na stałe do kanonu dyscyplin teologicznych. Podejmowanie kluczowych dla teologii tematów, które wydają się wiodącymi w kwestii uporządkowania własnych świętości, o których mówił Tischner, zawierały fundamentalne dla religii chrześcijańskiej pytania: „*Czy Syn Boży jest równy Ojcu, czy Ojciec przewyższa Syna? Czy Chrystus mógł się narodzić z człowieka grzesznego? W jaki sposób należy czcić Eucharystię?*”<sup>711</sup>. Wydaje się, że odpowiedzi na te kluczowe kwestie pojawiały się nierzadko w osnowie tradycji filozoficznych i zgodnej z nimi terminologii i metodologii, sprawiając, że zamiast przeciwstawienia chrześcijańskiego obrazu świętości pogańskiej tradycji, dochodziło do pomieszenia płaszczyzn znaczeniowych i sakralizacji tradycji pogańskich. Tischner pokazał podstawowe kryteria, które mogą okazać się pomocne zarówno w polemice z obcymi świętościami jak i w procesie porządkowania świętości własnych. Te kryteria to: **rozum oświecony wiarą** oraz **dobro etyczne**.

Refleksje Tischnera nie są zawieszane w próżni i zawsze bazują na recepcji bądź krytycznej ocenie poglądów autorów, z którymi Tischner podejmuje dialog lub z którymi wchodzi w spór. Sięgając obficie do tradycji żydowskich myślicieli odnajdujemy liczne paralele do refleksji Tischnera w twórczości Abrahama J. Heschela.

---

<sup>709</sup> J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności*, dz. cyt., s. 58.

<sup>710</sup> Tamże, s. 59.

<sup>711</sup> Tamże.

Heschel zwraca uwagę na fakt, że słowo „kadosz” – święty, jest szczególnie wyróżnionym pojęciem w Biblii, ponieważ wyraża ono najlepiej majestat boskości. Heschel zauważa, że pierwszym świętym obiektem w historii świata nie był ani ołtarz, ani góra. Słowo „kadosz” pojawia się po raz pierwszy w Biblii, w *Księdze Rodzaju*, w końcowej fazie opisu historii stworzenia i odnosi się do kategorii czasu. Heschel przytacza słowa Genesis: „I pobłogosławił Bóg dzień siódmy i uczynił go świętym”. Przywołując tę biblijną frazę, stwierdza, że opis stworzenia, który jest prolegomeną do Biblii, nie zawiera wskazania na jakikolwiek przedmiot, który zostałby obdarzony „*własną świętością*”. Dla Heschela oznacza to zmianę paradygmatu w myśleniu religijnym, które lokowałoby świętość w kategoriach związanych z konkretnymi miejscami, mogącymi zostać uznane za sanktuaria.

W podobnym tonie wypowiada się Sergio Quinzio, który podkreśla, że: „*W judaizmie sacrum nie tworzą przedmioty martwo spoczywające w przestrzeni i statycznie tkwiące w czasie, lecz jest nim to, co wydarza się w nieustannie odnawiającym się i niemożliwym do przewidzenia czasie, to znaczy jest nim to, co się wydarza*”<sup>712</sup>. Sacrum tak pojmowane nie wiąże się ze światem rzeczy. Jest raczej ruchome i nie posiadając nienaruszalnej, jak stwierdza Quinzio i sztywnej struktury, jest płynne, podobnie jak czas.

W swoistej arytmetyce świętości, którą konstruuje Heschel, na pierwszym miejscu, według Biblii ulokowana jest świętość w czasie. „*Kiedy historia rozpoczęła swój bieg, na świecie była tylko jedna świętość, świętość w czasie. Kiedy na Górze Synaj miało być ogłoszone słowo Boga, obwieszczono też wezwanie do świętości w człowieku: „Będiesz dla mnie świętym narodem”. Dopiero potem, kiedy ludzie ulegli pokusie oddawania czci rzeczom – złotemu cielcowi – nakazano budowę Przybytku – świętości w przestrzeni. Najpierw pojawiła się świętość czasu, potem świętość człowieka, a na końcu świętość przestrzeni*”<sup>713</sup>.

Termin sakralność w ujęciu żydowskim wiąże się więc z czasem. Dla Heschela, będącego wyrazicielem tej tradycji, istnieje swoista hierarchia, gradacja chwil, widoczna w zakresie czasu, która sprawia, iż różne epoki nie pozostają podobne do siebie, a Bóg nie komunikuje się z człowiekiem w każdym czasie z tą samą intensywnością. Oznacza to, że różna jest intensywność swoistego **promieniowania świętości**, widocznego w dziejach świata.

Opisując fenomen świętości, Heschel sięga również po pojęcie „**świętego wymiaru**”, który ma charakter totalny, obejmujący całą dostępną rzeczywistość. „*W tym świętym wymiarze znajduje się wszelkie istnienie i nie sposób wyobrazić sobie coś, co istniałoby poza nim*”<sup>714</sup>. Heschel buduje parabolę, porównując zanurzenie człowieka w świecie przyrody i poddanie jej prawom, do podobnego osadzenia w wymiarze świętym. „*Nasze możliwości wyjścia poza ten wymiar są równie nikłe co możliwość uniezależnienia się od praw przyrody*”<sup>715</sup>. W opinii Heschela „święty wymiar” jest sferą, w której rodzi się wiara. Jej

---

<sup>712</sup> S. Quinzio, *Hebrajskie korzenie nowożytności*, przeł. M. Bielawski, Wyd. Homini, Kraków, 2005, s. 35.

<sup>713</sup> A.J. Heschel, *Szabat*, przeł. H. Halkowski, Wyd. Esprit, Kraków, 2009, s. 33.

<sup>714</sup> A.J. Heschel, *Prosiłem o cud. Antologia duchowej mądrości*, przeł. A. Gomola, Wyd. W drodze, Poznań 2001, s. 31.

<sup>715</sup> Tamże.

źródeł nie upatruje jednak Heschel ani w emocjach, ani w stanie umysłu, ani w sile naszych dążeń, a jedynie w „świętym wymiarze”.

Karol Tarnowski, analizując „antropologiczne uwarunkowania doświadczenia religijnego” zauważa, że w religijnym doświadczeniu, które jest kontaktem, z jednej strony Instancji Transcendentnej, a z drugiej, ludzkiej immanencji, musi być obecna, przynajmniej potencjalnie, jakaś **forma rozumienia**. Tarnowski postuluje zastosowanie mediacji w relacji pomiędzy Nieskończonym a skończonym, które odbywa się w ramach zakreślonych przez doświadczenie religijne. Tarnowski, precyzując pojęcia odmiennie niż G.W. Hegel, ujmuje mediację nie jako proces przeobrażania się i nawarstwiania pojęć, który w efekcie prowadziłby do samoświadomości Absolutu objawiającego się jako Absolutny Duch. Przez mediację rozumie Tarnowski „wszystko to, co z perspektywy skończonego ludzkiego podmiotu umożliwia relację między tym podmiotem a **Absolutnie Innym**, relację, która może doprowadzić do postępującej bliskości między nimi, tak by inność nie była obcością”<sup>716</sup>. Dla Tarnowskiego ta odmienna od heglowskiej mediacja objawia się brakiem konieczności. Doświadczenie religijne określa Tarnowski mianem **wydarzenia, które inicjuje Inność**. Tarnowski zakłada, że Inność „możemy nazwać, zgodnie z pewną tradycją filozoficzną, **Sacrum, Świętością**”<sup>717</sup>.

To wydarzenie jest jednak zawsze formą zaproszenia, które respektuje ludzką wolność, a więc może pojawić się odpowiedź pozytywna lub negatywna. Doświadczenie religijne rozpina się więc w opinii Tarnowskiego pomiędzy dwiema wolnościami, które pozostają wzajemnie otwarte. Absolutnie Inny jest opisany przez Tarnowskiego w kategoriach metafizyki Plotyna za pomocą pojęcia „**promieniowania**” czyli **udzielania się**. To ujęcie pojawia się w kategoriach personalistycznych, przyjmując postać „naturalnego” lub „pozytywnego” objawiania się – jak to określił Max Scheler. Tarnowski konstatuje, że „*po stronie człowieka oznacza to podstawową zdolność, *capacitas – l’homme capable* w języku Paula Ricoeura – przekraczania nie tylko immanencji swojego indywidualnego psychicznego egocentryzmu, ale także immanencji świata w kierunku, który w stosunku do tej immanencji jest równocześnie radykalną transcendencją i przeciw pewną żywą „transcendencją dla mnie”*”<sup>718</sup>.

Tischner w analizach dotyczących doświadczenia religijnego nawiązuje do myśli Hansa Maiera i Rudolfa Otto. W świetle refleksji tychże myślicieli pojawia się teza, że fundamentalnym elementem przeżycia religijnego jest ciągłe przechodzenie od **tremendum** – doświadczenia lęku, do **fascinosum** – doświadczenia oczarowania tajemnicą Absolutu. „*Absolut najpierw i przede wszystkim przejmuje trwogą. Zarazem jednak fascynuje, pociąga ku sobie, obiecuje udział w swej potędze*”<sup>719</sup>.

W opinii Hansa Maiera, w takim ujęciu przeżycia religijnego widoczne jest podobieństwo do systemów totalitarnych, które z jednej strony otoczone są nimbem tajemniczości, epatując obietnicami, z drugiej zaś wywołują lęk i trwogę, operując groźbą i

---

<sup>716</sup> K. Tarnowski, *Pragnienie metafizyczne*, Wyd. Znak, Kraków 2017, s. 335.

<sup>717</sup> Tamże, s. 336.

<sup>718</sup> Tamże.

<sup>719</sup> J. Tischner, *W krainie schorowanej wyobraźni*, dz. cyt., s. 50.

przemocą fizyczną bądź psychiczną. Tischner odwołując się do badań historyka Jeana Delumeau, przywołuje okres totalitarnych pokus, które pojawiały się w przestrzeni religijnej ukonstytuowanej przez Kościół w Europie w okresie od XIV do XVII wieku. Obraz, który się wyłania z analiz Delumeau ukazuje ludzką wyobraźnię, poddaną siłom tremendum. Taka wyobraźnia zaludnia świat demonami, które straszą. Wedle Tischnera wyobraźnia religijna łagodzi lęk i strach. Dostarcza jakichś form racjonalizacji zła. W świetle tej logiki Szatan zostaje ukazany jako ten, który prowadzi podwójną grę wobec człowieka, więc każdy powinien mieć się na baczności, aby nie zostać „agentem demona”. Tischner konstatuje, że taki stan rzeczy wymusza wręcz niezbędność jakichś form lęku i obawy przed samym sobą. Idąc tropem myśli Tischnera dochodzimy do wniosku, że *„Tremendum jest bezpośrednią odpowiedzią człowieka na doświadczenie sacrum. Sacrum ukazuje się człowiekowi jako najwyższa wartość, na którą otwiera go jego zmysłowość. Zmysły wyżej już nie sięgają. Ale sacrum poraża zmysłowość. Ono jest totalne”*<sup>720</sup>. Tischner mówi o przesłonięciu świata przez *sacrum* w takiej mierze, że wszystko inne traci dla człowieka znaczenie. Co więcej, to swoiste porażenie zmysłów wpływa na wyobraźnię człowieka w taki sposób, że rozum zatracą zdolność do funkcji krytycznej. Tak pojmowane *sacrum* zaburza harmonię zmysłów i przyczynia się do pobudzenia ludzkiej wyobraźni. *„Wyobraźnia wymyka się spod kontroli krytycznego rozumu. Wyzwolone spod kontroli rozumu sacrum wtrąca człowieka między skrajności: budzi skrajną nienawiść do wrogów i skrajną (ślepa) miłość do zwolenników”*<sup>721</sup>. Tischner konstruuje pojęcie **sakralnego rozdarcia**, które jest uczuciem tak silnym, że dokonuje swoistego odwrócenia pola wartości. Ból rozdarcia sakralnego *„sprawia, że każda zbrodnia dokonana w imię sacrum jawi się jako cnota, a każda cnota przeciwna temu sacrum przeinacza się w zbrodnię”*<sup>722</sup>. Siła rażenia tak pojmowanego *sacrum* przenosi człowieka w sferę, która lokuje się niejako poza dobrem i złem. W odpowiedzi na pytanie czym w swojej istocie jest *sacrum*, które jest przeżywane w taki właśnie sposób, Tischner odpowiada krótko, że jest to **najwyższa wartość estetyczna**. Absolut estetyczny kreuje się na Boga a teologia z estetyką, zamieniły się rolami.

Przywracając świętości właściwe miejsce i rolę Tischner dokonuje zakwestionowania estetyzacji w sferze *sacrum*. Taki zabieg oznacza odrzucenie koncepcji Absolutu piękna a **waloryzację Absolutu dobra**. Absolut dobra nie da się jednak opisać za pomocą pojęcia *sacrum*, dlatego Tischner wprowadza pojęcie Sanctum. Dystynkcja pomiędzy *sacrum* a Sanctum polega na tym, że *„Sanctum przysługuje osobie – osobie człowieka, osobie Boga – o tyle, o ile ta jest lub co najmniej może się stać nosicielem dobra”*<sup>723</sup>. Widoczna staje się różnica pomiędzy *sacrum*, które dysponuje dużą siłą rażenia, gdy natomiast Sanctum przynosi człowiekowi dar pokoju. Tischner zauważa, że współcześnie jesteśmy świadkami sporu, pomiędzy, jak to dosadnie określił „religią schorowanej wyobraźni”, która załęknioma i strwożona oddaje cześć „bogowi estetyki”, a religią, która operując rozumem i sprawiedliwą wolą czci Boga, który jest dobry. To napięcie, które powstaje na osi życia religijnego, a wyraża się za pomocą pojęć *sacrum* i Sanctum, obrazuje Tischner w postaci dramatu religijnego, objawiającego się rozpięciem na osiach sakralizacji z jednej, a sanktyfikacji z

---

<sup>720</sup> Tamże, s. 52.

<sup>721</sup> Tamże.

<sup>722</sup> Tamże.

<sup>723</sup> Tamże.

drugiej strony. Niezwykle przenikliwą jest konstatacja Tischnera, w świetle której „dla jednych Bóg staje się siłą porażającą zmysłowość człowieka, dla innych siłą inspirującą jego dobroć”<sup>724</sup>.

Analizując Tischnerowskie kategorie świętości warto sięgnąć do rozważań wokół Maxa Schelera, w których Tischner podejmując zagadnienie świętości ujmując człowieka jako „nosiciela świętości”. Scheler dokonuje rozróżnienia pomiędzy „nosicielem świętości” a „świętością jako wartością”. Oto bowiem „Nosicielem wartości świętych mogą być rozmaite przedmioty, może być na przykład obraz Madonny Częstochowskiej, może być czynność liturgiczna [...] czy też ludzie mogą być nosicielami tej samej wartości. Uczestnictwo w owej wartości powoduje to, że ludzie się jednoczą”<sup>725</sup>. To doświadczenie zjednoczenia jest w opinii Tischnera kryterium autentyczności przeżycia religijnego. Jeśli w przeżyciu religijnym zabraknie tego fundamentalnego doświadczenia zjednoczenia, a zamiast tego pojawia się dążność do indywidualizacji, pragnienie aby przebywać sam na sam ze świętością<sup>726</sup>, wtedy mamy do czynienia z zabarwieniem przeżycia religijnego elementami zmysłowymi. Miejsce wartości zajmuje wtedy podmiot wartości, czyli konkretny jej nosiciel. Ilustracją zdeformowanego przeżycia religijnego może być z jednej strony nadmierny (przesadny) kult jednostki, osoby jako nosiciela wartości religijnej, jak również idolatria, przesadny kult przedmiotów – obrazów, figur, które powinny być ujmowane w kategorii ilustracji wartości sacrum.

Władysław Stróżewski zauważa, że „*dociekając jednak możliwości sacrum w sztuce, musimy ciągle pamiętać, że obcujemy stale jedynie z pewnym przedmiotem intencjonalnym, z fenomenem lub – co najwyżej – z odsłaniającą się poprzez ten fenomen ideą sacrum, nie docieramy natomiast do sanctum w znaczeniu czysto religijnym, znaczeniu, które zakładać musi pewną rzeczywistość metafizyczną, rzeczywistość istniejącą w sposób absolutny*”<sup>727</sup>.

Stróżewski stawia pytanie o metafizykę sacrum w obrazie. Czy istnieje taka możliwość, żeby dzieło sztuki mogło partycypować w sanctum, które ujmowane jest metafizycznie? Odpowiedź na tak postawione pytanie nastrocza pewne trudności, gdybyśmy chcieli potwierdzić taką możliwość, ponieważ musielibyśmy stwierdzić, że artysta posiada zdolność „ściągnięcia” sanctum – jak zauważa Stróżewski – na poziom ziemski. W opinii tego autora taki wniosek jest nieuzasadniony.

Istnieje jednak jeszcze jedna możliwość partycypacji dzieła sztuki w sanctum, zauważona przez Stróżewskiego, która polegałaby na sanktyfikowaniu, niektórych przynajmniej obrazów, przez samego Boga. Ta druga możliwość jest trudna do odrzucenia *a priori*, zwłaszcza, że możemy znaleźć jej potwierdzenie w istnieniu tzw. cudownych obrazów. Odnajdujemy również potwierdzenie takiej logiki w teologicznej interpretacji teorii ikony, która w tradycji prawosławnej teologii uznawana jest za sakrament czyli misteryjny znak

---

<sup>724</sup> Tamże, s. 53.

<sup>725</sup> J. Tischner, *Etyka a historia. Wykłady*, dz. cyt., s. 374.

<sup>726</sup> Tischner używa tutaj sformułowania „mój i tylko mój” na określenie skrajnie indywidualistycznej postawy, kwestionującej autentyczność przeżycia religijnego. J. Tischner, *Etyka a historia. Wykłady*, dz. cyt., s. 375.

<sup>727</sup> W. Stróżewski, *O możliwości sacrum w sztuce*, [w:] *Fenomenologia polska a chrześcijaństwo*, red. J. Gomułka, K. Tarnowski, A. Workowski, Wyd. Naukowe UP JP II, Kraków 2014, s. 180.

obecności „świętości” i odbiega przez to od czysto ilustratywnej roli obrazu „*Ikona jest sakramentem. A to znaczy, że partycypuje nie tylko w fenomenie czy w idei sacrum. Jest nie hierofanią jakiejś abstrakcyjnej treści, ale pewnego rodzaju teofanią, objawieniem czystej świętości Boga, świętości Jego samego albo Jego świętych*”<sup>728</sup>.

Paweł Florenski i Lew Uspieński w niezwykle plastyczny sposób obrazują ujęcia teologiczne, charakterystyczne dla tradycji prawosławnej. Uspieński stwierdza, że studium ikony uświadamia, że święty obraz umiejscowiony jest w harmonijnej syntezie, w całości organicznej, która formowana jest przez kult prawosławny, natomiast poza tym kultem, zarówno sens obrazu jak i jego treść nie są zrozumiałe. Florenski natomiast mówi, że „*Ikona to wypisane kolorami imię Boże. Cóż to jest bowiem obraz Boży, duchowe światło płynące od świętego wyobrażenia, jak nie nakreślone na świętej osobowości Imię Boże? Podobnie jak świadek-męczennik, święty nie siebie, lecz Jego ukazuje, tak i owi świadkowie świadków – ikonografowie – ukazują w świadectwie nie swoją sztukę ikonograficzną, to znaczy nie siebie, lecz świętych świadków Pana, a za ich pośrednictwem i samego Pana*”<sup>729</sup>.

Teologia ikony wyjaśnia to przy pomocy **teorii partycypacji** i umiejscawia ten proces w przestrzeni Kościoła, który określony mianem „środowiska Bożego” jest w stanie wygenerować sytuację na wskroś metafizyczną, w której ta partycypacja ma szansę zaistnieć. W opinii Stróżewskiego „*genezą i miejscem partycypacji jest samo dzieło. Rzecz jasna działalność artysty jest tu także niezbędna, wydaje się jednak, że jakość sacrum występuje tu jako coś niespodziewanego, jako szczególny naddatek, którego nie można ani przewidzieć, ani zmierzyć [...]* Sacrum rozumiane jako uczestnictwo może wystąpić obok sacrum – wyniku odwzorowania, nie jest to jednak dla niego konieczne. Samo w sobie pojawia się jako szczególna jakość dana wprost, nawet gdy warunkują ją takie czy inne przedmioty przedstawione”<sup>730</sup>. Ta szczególna jakość daje się wyinterpretować jako „*symbol czegoś innego, wskazuje na INNE, które teraz pojawia się jako idea w najwłaściwszym rozumieniu tego słowa*”<sup>731</sup>.

Abraham J. Heschel nawiązuje do pojęcia troski, które przez Heideggera zostaje ulokowane w centrum egzystencji. W opinii Karola Tarnowskiego pojęcie to w pewien sposób wpisuje się w definicję egzystencji. „*To ważne pojęcie (troska) wskazuje nie tylko na troskający się egzystencjalny podmiot, ale także na ‘o co’ troski. Heidegger określa owo ‘o co’ jako ‘autentyczność’ egzystencji, jej bycie sobą. Oznacza to w każdym razie, że egzystencja troszczy się nie o samo istnienie, ale o jego jakość określaną jako ‘boskość’*”<sup>732</sup>.

Z kolei w nawiązaniu do myśli Schelera, Tischner szuka odpowiedzi na pytanie: Co stanowi istotę boskości. W polu potencjalnych odpowiedzi pojawiają się takie kategorie jak: wolność, nieskończoność czy też istnienie, jednakże powołując się na Schelera, Tischner upatruje istotę boskości w idei „**nieskończenie świętej osoby**”. Dla Tischnera jest to wartość typu osobowego<sup>733</sup>. Podobną optykę przyjmuje Heschel. Ten wymiar dla Heschela to

---

<sup>728</sup> Tamże.

<sup>729</sup> P. Florenski, *Ikonoostas i inne szkice*, przeł. i oprac. Z. Podgórzec, PAX, Warszawa 1981, s. 87.

<sup>730</sup> W. Stróżewski, *O możliwości sacrum w sztuce*, dz. cyt., s. 170.

<sup>731</sup> Tamże.

<sup>732</sup> K. Tarnowski, *Pragnienie metafizyczne*, Wyd. Znak, Kraków 2017, s. 336.

<sup>733</sup> J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 243.

rzeczywistość odwieczna, istniejąca we Wszechświecie, uprzednia w stosunku do naszych doświadczeń i naszej wiedzy, a przede wszystkim niezależna od nich. Mówiąc o wierze jako wchodzeniu człowieka w święty wymiar wprowadza Heschel pojęcie **troski Boga**. „Człowieka z Bogiem łączą nie tylko śluby lub wewnętrzne nawrócenie i nie tylko skupienie na Nim umysłu: wszelkie uczynki, myśli, uczucia, i wydarzenia są przedmiotem Jego troski”<sup>734</sup>. Odnotowane przez Biblię słowa Boga-Jahwe „świętymi bądźcie bo Ja jestem święty, Pan Bóg wasz” stają się przejawem troski Boga o człowieka i o udział świętości w ludzkim życiu.

Tischner, odwołując się do refleksji Schelera, konkluduje, że z idei nieskończenie świętej osoby można wyprowadzić jako wniosek możliwość objawień, dokonujących się przez ludzi. Scheler wyprowadza pojęcie człowieka (ursprunglichHeiligen) „pierwotnie świętego”, który wyposażony zostaje w taką zdolność odczuwania sfery świętości, która może być odczytywana jako wzorzec i bodziec dla innych we wrażliwości na sferę „dasHeilige”. Konkluzja Tischnera zbieżna jest w tej kwestii z ujęciem Schelera. „Naczelna idea Schelera daje się ująć krótko: jeśli Bóg jest Osobą, droga do Niego musi być osobową, zatem prowadzić bądź wprost za pośrednictwem odsłaniającej intuicji aktu miłości, bądź – jak bardziej przystoi nam ślepcom – poprzez współprzeżywanie i współodczuwanie innych, szczególnie w tej dziedzinie ‘muzykalnych’ osób”<sup>735</sup>. Właśnie o taki kształt drogi człowieka do drugiego-innego oraz do Boga-Innego – na wskroś osobowy, dający się opisać w kategoriach agatologicznych – zabiega Tischner.

Tadeusz Gadacz, analizując myśl religijną Abrahama J. Heschela, przywołuje wspomnienia żydowskiego myśliciela. Dla Heschela wspomnienia z Europy Wschodniej okresu przedwojennego to czas, w którym naród żydowski mógł bez przeszkód pielęgnować własną tożsamość religijną, nie czując się gościem w cudzym domu. Gorzka refleksja Heschela, który okres wojenny ujmuje w metafizycznej refleksji, jest w gruncie rzeczy pytaniem o kształt świętości w życiu, które toczyć się musi po dramacie wojny i Holocaustu. „Świat przypadł. Wszystko, co pozostało – to **sanktuarium ukryte w królestwie ducha**. Nasze pokolenie wciąż jeszcze posiada do niego klucz. Jeśli nie będziemy pamiętać, jeśli go nie otworzymy, światłość wieków pozostanie tajemnicą Boga. Nasze pokolenie wciąż jeszcze posiada klucz do sanktuarium, które jest także schronieniem dla naszych opuszczonych dusz. **Jeśli zagubimy klucz, utracimy samych siebie**”<sup>736</sup>.

Teza postawione przez Heschela pobrzmiewa znajomą nutą w refleksjach Tischnera. Podkreślając podmiotowość człowieka, jego wyjątkową pozycję w świecie, ukazuje je Tischner w odniesieniu do Transcendencji. Dokonuje jednak głębokiego przewartościowania pojęć, opisujących kategorie świętości. O ile w pierwszym okresie twórczości Tischnera nie ma widocznego ścisłego podziału na kategorie, opisujące świętość i pojawia się jedynie pojęcie sacrum, stosowane zarówno w opisie doświadczenia religijnego i w odniesieniu do analizowanego dowodu ontologicznego. W późniejszej twórczości krakowskiego myśliciela te dystynkcje są już bardzo precyzyjnie wyeksplikowane.

---

<sup>734</sup> Tamże.

<sup>735</sup> J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 244.

<sup>736</sup> A.J. Heschel, *Pańska jest ziemia. Wewnętrzny świat Żyda w Europie Wschodniej*, przeł. H. Halkowski, Warszawa 1996, s. 93.

Uwzględniając Schelerowskie analizy, dotyczące wartości, zauważa Tischner że wartości niższe, które są podzielne i muszą być podzielone, nie jednoczą ludzi, ale prowokują spór. Jest to sytuacja zrozumiała i nie nastęrczająca trudności. Jednakże zauważalny jest już problem w kwestii wartości wyższych, które jako niepodzielne „budują wspólnoty, kształtują pewne społeczeństwa: uczestnictwo w wartościach wyższych jest podstawą wspólnoty”<sup>737</sup>. Tischner stawia bardzo precyzyjne pytanie, które jest równocześnie jakąś formą oskarżenia wobec tych, którzy deformując sferę określaną przez doświadczenie świętości, dokonują zamiany pozycji wartości wyższych z niższymi. Tischner pyta: „czy demon totalitaryzmu należy do tych demonów, które rodzą się poza religią – poza chrześcijaństwem – a następnie atakują religię od zewnątrz, czy raczej do tych, które wylaniają się z głębi religii i zżerają ją od wewnątrz jako jej pasożyty?”<sup>738</sup>. Pytanie powyższe jawi się jako kluczowe, ponieważ doświadczenie „**das Heilige**” ewokuje postawę miłości, jako rzeczywistość, która według Schelera **zalicza się do aktów odsłaniających rzeczywistość**<sup>739</sup>. Dramat dobra i zła, w którym uczestniczy człowiek jest niewątpliwie serią aktów tę rzeczywistość zasłaniającą. **Relacja** człowiek–człowiek oraz człowiek–Bóg rozgrywać się powinna **w horyzoncie dobra**. *Sacrum* ukazuje największą wartość religijną – Boga, jednakże niewystarczającą postawą jest uruchomienie jednej tylko sfery emocji – tremendum. W takiej sytuacji człowiek pozostanie w niepełnym i okaleczonym obszarze religijności, bazującym tylko na sferze przeżyć. Tischner konstatuje, że **autentyczną religię**, którą próbuje opisać za pomocą pojęcia Sanctum, a w odniesieniu do najwyższego jej nosiciela – Boga – *Sanctissimum*, konstituuje dopiero **zobowiązanie do dobra**.

## Dialogiczność wiary

Słowo **dialog** zyskuje współcześnie ogromnie na znaczeniu. Powstające centra dialogu i kultury wskazują na konieczność poszukiwania dróg porozumienia pomiędzy ludźmi wywodzącymi się różnych kręgów cywilizacyjnych, kulturowych i religijnych, zamieszkujących nierzadko wspólne terytorium i podejmujących niezwykle trudne zadanie, budowy struktury aksjologicznej współczesnego świata, która uwarunkowana jest jednakże różnorodnością genetyczną składowych aksjologii. Ta trudność widoczna jest zarówno w przestrzeniach międzyludzkich relacji jak również w obrębie – wydawałoby się jednolitych – struktur, takich jak religie, rozpatrywane z punktu widzenia poszczególnych denominacji religijnych.

Z racji dyscypliny metodologicznej oraz zakresu zainteresowań, dostępnych w twórczości omawianego przez nas Autora, nasze refleksje będą w głównej mierze skoncentrowane na katolicyzmie, chociaż nie będą ograniczać się jedynie do tej denominacji religijnej, uwzględniając jednakże postulat Tischnera, że tłem religijnym konstruowanej przez niego filozofii dramatu pozostaje judeochrześcijaństwo, które Tischner uważa za religię

<sup>737</sup> J. Tischner, *Etyka a historia*, dz. cyt., s. 374.

<sup>738</sup> J. Tischner, *W krainie schorowanej wyobraźni*, dz. cyt., s. 48.

<sup>739</sup> Por. J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 244.



dramatyczną w pełnym tego słowa znaczeniu<sup>740</sup>. Nie oznacza to jednak, że konkluzje, nie mogłyby zostać aplikowane jako pomocne, w rozumieniu innych wyznań chrześcijańskich, a nawet odrębnych genetycznie od chrześcijaństwa religii. Trudność w rozumieniu i identyfikacji tożsamościowej w obrębie interesującej nas denominacji religijnej w postaci katolicyzmu, z którego wyrosła postać Tischnera-filozofa, skłania do podjęcia refleksji nad strukturą rozumienia fenomenu wiary. **Kluczem**, który przyjmujemy w naszych badaniach staje się **kategoria dialogiczności**, odnoszona zarówno do warstwy treści, jak i formy religijnego przekazu.

Podstawową kategorią, w świetle której rozpatruje Tischner fenomen religii jest **kategoria „więzi”**, którą Autor konfrontuje z pojęciem separacji. *„Religia jest ‘więzią’ istniejącą między ‘rzeczywistościami’, które doskonale mogą się bez siebie obejść. Bóg może istnieć bez stworzenia, a stworzenie bez Boga. Na tym polega ontologiczna ‘separacja’ Boga, świata, człowieka. Jeśli mimo to między Bogiem, człowiekiem i światem istnieje ‘więź’, to tylko dlatego, że wcześniej istniała separacja”*<sup>741</sup>. Tischner podkreśla, że akt stworzenia nie jest jeszcze momentem ukonstytuowania religii. Abyśmy mieli do czynienia z religią, konieczne są jeszcze inne, kluczowe wydarzenia, które rodzą się w przestrzeni dialogu Boga z człowiekiem, dialogu, w który od samego początku wpisany jest dramat jako jego kontekst. Tymi wydarzeniami są **objawienie oraz zbawienie**. Pozostając na gruncie religijnej tradycji judeochrześcijańskiej, konstatuje Tischner, że momentem narodzin religii w kręgu tradycji żydowskiej był moment wybrania Abrahama, który na pustyni usłyszał głos wybrania. *„Religią pozostaje jedynie więź wybrania, jakie ‘wydarza się’ między Bogiem a człowiekiem”*<sup>742</sup>. Ponieważ „wybranie” odbywa się zawsze w polu wolności, stąd w jego naturę wpisana jest poniekąd **kategoria dramatyczności**, oznaczająca negację wyboru. Biblijny dialog, który rozgrywa się pomiędzy Bogiem a Adamem po upadku pierwszych ludzi jest tego najlepszym przykładem. Zwieńczeniem tego dialogu mogły być narodziny religii, gdyby Adam nie *„uciekł od wybrania”*<sup>743</sup>. W opinii Tischnera interpretacja obydwu scen, którą możemy znaleźć u Rosenzweiga, odsłania *„rodowód religii”*. Czytamy: *„Rosenzweig wypowiada tu pogląd, który stanie się fundamentalnym przekonaniem całej dialogiki: nie można ‘ustanowić’ żadnego Ty, nie ‘ustanawiając’ zarazem własnego Ja. Albo inaczej: przekreślenie możliwości Ty jest zarazem przekreśleniem możliwości Ja. Nawet Bóg nie może wyłamać się od tej zasady”*<sup>744</sup>.

W podobnym tonie wybrzmiewa głos Wacława Hryniewicza, który stwierdza, że *„Dzięki ‘ty’ drugiej osoby kształtuje się także moje osobowe ‘ja’. Jesteśmy istotami relacyjnymi, ludźmi we wzajemnych relacjach. Kształtuje nas jakość tych relacji. Od ich jakości zależy wyrazistość naszego własnego oblicza”*<sup>745</sup>. Hryniewicz, podobnie jak Tischner i cała plejada dialogików uważa, że autentycznie ludzkie oblicze zyskuje człowiek w procesie budowania relacji z innymi.

---

<sup>740</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 23.

<sup>741</sup> J. Tischner, *Ksiądz na manowcach*, dz. cyt., s. 285.

<sup>742</sup> Tamże, s. 286.

<sup>743</sup> Tamże.

<sup>744</sup> Tamże, s. 287.

<sup>745</sup> W. Hryniewicz, *Wiara w oczekiwaniu. Rozmawia Justyna Siemienowicz*, Kraków 2016, s. 10.

Wzmacniając przekaz Tischnera w odniesieniu do rzeczywistości wiary, Hryniewicz wyraża to niezwykle precyzyjnie w słowach: „**Wiara rodzi się w dialogu. Jest przede wszystkim dialogiem z samym Bogiem, spotkaniem z Nim i Jego słowem, wyrazem naszego zaufania do Jego Obietnic. Wierzymy w Boga, który jest nieustannym dialogiem Osób, najbardziej zdumiewającą komunią międzyosobową, niepojęta dla nas miłością i dobrocią**”<sup>746</sup>. W świetle takiego dyskursu, życie osób wierzących postrzegane jest w kategoriach dialogu z Bogiem oraz z innymi osobami. W opinii Hryniewicza dialog z człowiekiem stał się na mocy wyboru samego Boga drogą, która ma charakter zbawczy i jest w stanie docierać do ludzkiej wolności. W tym dialogu, stwierdza Hryniewicz, Chrystus staje się „*ucieleśnionym Słowem Boga*”. Wszelkie działania przez Niego podejmowane, takie jak inkarnacja, odkupieńcza śmierć i wreszcie zmartwychwstanie ukazują się jako potężne zaproszenie w świat wiary, która ukazana zostaje jako rzeczywistość rozmowy i dialogu.<sup>747</sup> Według Hryniewicza „*biblijna historia zbawienia to opowieść o niezwykłym dialogu Boga z ludźmi. Jest to dialog z każdym człowiekiem, wzywany przez Niego po imieniu, w głębi serca, ducha i sumienia*”<sup>748</sup>.

Tischner w jednym szeregu z Hryniewiczem próbuje opisać wiarę w kategoriach filozofii dialogu. Wspiera się przy tym autorytetem Kościoła, który w ostatniej, zmodernizowanej wersji Katechizmu, ujmuje **wiarę w kategoriach odpowiedzi**, którą otrzymuje Bóg od człowieka. Odpowiedź jest wynikiem objawienia i udzielania się człowiekowi. Bóg w dialogu przynosi człowiekowi światło wewnętrzne, pomocne w odnalezieniu sensu życia, którego człowiek poszukuje<sup>749</sup>. Z taką definicją wiary, konfrontuje Tischner wypowiedź Soboru Trydenckiego, który ujmował wiarę jedynie w kategoriach posłuszeństwa Kościołowi, opisując fenomen wiary jako przyjęcie gotowych formuł, które pochodząc od Boga są przez Kościół podawane do wierzenia w formie dość apodyktycznej. Konkluzja Tischnera jest bardzo wyraźna; nowe ujęcie rzeczywistości wiary powołuje do istnienia „*nową mechanikę religii*”<sup>750</sup>. Taka sytuacja otwiera nowe perspektywy w obrębie samej religii i w procesie samorozumienia wiary. Hryniewicz zauważa, że „*pryncypialność ustępuje przed troską Chrystusa o ocalenie w człowieku tego, co najbardziej zagrożone. Dlatego właśnie chrześcijaństwo uczy żyć z otwartymi oczyma i otwartym sercem, wrażliwym na sytuację drugiego człowieka, znajdującego się w konkretnej potrzebie*”<sup>751</sup>. W opinii Hryniewicza Bóg jest tym, który nawiązując relację z ludźmi i budując więź, wykazał się ogromną kreatywnością co niesie ze sobą daleko idące konsekwencje jeśli chodzi o próbę rozumienia chrześcijaństwa. „*Nie może ono stać się bezkompromisowym, twardym i nieustępliwym stróżem zasad wiary i moralności, programowo przeciwstawiającym się nowoczesności i grzesznemu światu. W swoim najgłębszym przesłaniu niesie ono niezwykle potencjał przyjaźni do ludzi*”<sup>752</sup>.

---

<sup>746</sup> W. Hryniewicz, *Wiara rodzi się w dialogu*, Wyd. WAM, Kraków 2015, s. 11–12.

<sup>747</sup> Tamże, s. 12.

<sup>748</sup> Tamże.

<sup>749</sup> J. Tischner, J. Żakowski, *Tischner czyta Katechizm*, dz. cyt., s. 8.

<sup>750</sup> Tamże.

<sup>751</sup> W. Hryniewicz, *Chrześcijaństwo nadziei Przyszłość wiary i duchowości chrześcijańskiej*, Wyd. Znak, Kraków 2002, s. 100.

<sup>752</sup> Tamże, s. 102.

W obrębie interesującego nas kontekstu religijnego, jakim jest judeochrześcijaństwo oraz wzajemnie przenikające się nurty chasydyzmu, judaizmu talmudycznego i chrześcijaństwa, odnajdujemy **podstawę „zasady dialogicznej”**, która genetycznie związana jest z krótkim fragmentem Ewangelii św. Jana, z Prologu, który mówi o Słowie, które stało się Ciałem. W opinii Jana A. Kłoczowskiego to krótkie zdanie: „Bóg stał się Ciałem, zamieszkał **MIĘDZY** nami i to jest punkt wyjścia wszelkiego doświadczenia duchowego – pneumatologicznego”<sup>753</sup>. W kontekście tej ewangelicznej formuły, którą Tischner wielokrotnie powtarzał w swoich tekstach, zrozumiałą staje się konstatacja Ferdynanda Ebnera, niepraktykującego katolika i Martina Bubera, niepraktykującego Żyda, że fundamentalnym i pierwszym „Ty” dla „Ja” osoby ludzkiej staje się Bóg<sup>754</sup>. Wedle Kłoczowskiego Ebner przyjmuje taką optykę jako założenie podstawowe. Relacja Ja-Ty zawiązuje się oczywiście również w przestrzeni międzyludzkich odniesień, jednakże punktem odniesienia i warunkiem możliwości porozumienia międzyludzkiego jest pozostanie w tym swoistym środowisku, które wcielone Słowo przenika swoim duchem<sup>755</sup>. Myśliciele, wywodzący się ze wspólnego pnia judeochrześcijaństwa, (Buber, Ebner, Rosenzweig) jako jedynej według Tischnera religii, która wpisuje się w kontekst filozofii dramatu, sformułowali antropologiczną „zasadę dialogiczną” według której niemożliwym jest zrozumienie człowieka w oparciu tylko i wyłącznie o jego sferę *ego* lub też w oparciu o sferę rozumową, w której ego jest niejako zakotwiczone. Kłoczowski przytaczając myśl Ebnera mówi „*Istota człowieka znajduje się w pełnej sprzeczności relacji Ja i Ty*”<sup>756</sup>.

Pozostając w nurcie myślenia na temat wiary w kontekście dialogicznym, uświadamiamy sobie, że dialog jest podstawowym sposobem istnienia człowieka zarówno w rzeczywistości przyrodzonej jak i nadprzyrodzonej. W naszych analizach koniecznym zabiegiem pozostaje odnalezienie odpowiedniego paradygmatu dialogu. Jaromir Brejda dokonuje rozróżnienia pojęcia dialogu, który kształtowany był przez różne tradycje. „*Słyszeliśmy o dialogach Platónskich, w wyniku których rozmówca dzięki procesowi przypominania, anamnezy, docierał do wiedzy, która dusza jego posiadała od zawsze, a tylko poprzez inkarnację, poprzez proces wcielenia, zatracala kontakt z wiecznymi pokladami swej pamieci*”<sup>757</sup>.

W naszych analizach warto zwrócić uwagę na inną tradycję, która miała wpływ na kształtowanie się pojęcia dialogu. Brejda przywołuje tradycję dialogu hebrajskiego. Różnice w obu paradygmatach myślenia dialogicznego dają się zobrazować, w opinii Brejda, który parafrazuje Lévinasa, za pomocą przeciwstawienia „pomiędzy drogą homeryckiego Odyseusza oraz biblijnego Abrahama”<sup>758</sup>. Brejda zauważa, że pozostając w paradygmacie dialogów platońskich, Odyseusz jako rozmówca, po wieloletniej podróży, która niewątpliwie naznaczyła go bagażem przeróżnych doświadczeń, **powraca do domu**. Odmienny zgoła

<sup>753</sup> J.A. Kłoczowski, *Filozofia dialogu*, Wyd. W drodze, Poznań 2005, s. 46.

<sup>754</sup> Tamże.

<sup>755</sup> Tamże.

<sup>756</sup> Tamże, Por. F. Ebner, *Gesammelte Werke*, de Gruyter Verlag, München 1960, Bd. 1, s. 813, [cyt. za:] J. Doktor, *Wstęp* [w:] M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, PAX, Warszawa, 1992, s. 35.

<sup>757</sup> J. Brejda, *Zrozumieć Innego. Próba rozumienia Innego w fenomenologii, hermeneutyce, filozofii dialogu i teorii systemu*, Wyd. Universitas, Kraków 2020, s. 201.

<sup>758</sup> Tamże.

paradygmat ukazuje się w postaci Abrahama, w dialogu żydowskim. Abraham nie wraca do domu; nie dlatego, że zatrzymują go niesprzyjające okoliczności, opóźniając podróż, jak to miało miejsce w przypadku Odyseusza, ale nie wraca do domu bo na mocy objawienia staje się człowiekiem chwilowo bezdomnym. Szuka nowego miejsca dla siebie, próbuje odnaleźć miejsce, które stanie się jego domem. „Wyjdź ze swojej ziemi do kraju, który Ci ukażę”. Od tej chwili **pragnienie** kształtuje jego życie i osobiste wybory. Pragnienie, które **zrodziło się** w momencie spotkania z Bogiem, **w momencie dialogu**, rozmowy, która stała się wezwaniem i odpowiedzią na wezwanie. Bezdomność Abrahama, która stała się stanem permanentnym nie niesie w sobie pierwiastka pejoratywnego, jak miało to miejsce w sytuacji Odyseusza, choć ten ostatni był bezdomnym tylko w kategoriach czasu ograniczonego momentem powrotu do domu. **Odyseusz** wszelkie zabiegi zamyka w staraniach związanych z powrotem do domu – **pożąda powrotu**. Abraham na mocy wybrania – objawienia – i decyzji – **oto jestem**, konstytuuje nową rzeczywistość w swoim życiu. Prolegomeną tej rzeczywistości był **głos wezwania**, którego stał się adresatem, jednakże momentem, który **zrodził Abrahama** z Abrama była udzielona odpowiedź. Odpowiedź stała się nowym **otwarcie Ja na boskie TY**. Afirmatywna odpowiedź zaowocowała zupełnie nowym **wydarzeniem**, które stało się kluczowym nie tylko dla zrodzonego w tym wydarzeniu **nowego Abrahama**, ale całej ludzkości. Zrozumiałą staje się konstatacja, że Abraham ujmowany jest nie tylko jako protoplasta nowego narodu, ale przede wszystkim jako **ojciec wiary**. Wiary, która zrodziła się nie w posłuszeństwie przepisom i regułom lecz w dialogu, w autentycznym **spotkaniu**, które **obarczone było możliwością negacji** ze strony Abrahama.

Postać Abrahama, który poprzez afirmatywny wymiar dialogu otworzył się na nadzieję, wpisuje się w kontekst „obrazu pielgrzyma”, który kreśli Tischner. *„Pielgrzymem jest ten, kto dzięki nadziei czyni właściwy użytek z przestrzeni. Przede wszystkim więc podąża on ku jakiejś przyszłości, w której nadzieja umieściła jego cel. Nie lęka się przy tym porzucać balastu przeszłości, jeśli to jest konieczne do osiągnięcia celu”*<sup>759</sup>. W opinii Tischnera pielgrzym jest osobą posiadającą umiejętność „podejmowania swej terażniejszości”, którą Tischner rozumie jako zdolność dokonywania wyboru pomiędzy, tym co jest w stanie doprowadzić człowieka do celu, a pozostałą rzeczywistością, która temu celowi nie służy. Mocno wyakcentowany zostaje przez Tischnera przekaz, że *„ethos pielgrzyma jest etosem nadziei”*<sup>760</sup>. Tischner dostrzega ścisłą korelację pomiędzy „*nadzieją pielgrzyma*” a jego „*stosunkiem do przyszłości*” oraz „*stylem przeżywania terażniejszości*”. W ten sposób „*z małej nadziei człowieka powstaje przestrzeń ciasna, krótkie pielgrzymowanie, płytki wybór wartości w terażniejszości*”<sup>761</sup>.

Analizując figurę Tischnerowskiego pielgrzyma jako synonim wiary dojrzałej, która rodzi się i aktualizuje w dialogu z Bogiem i innymi ludźmi, dostrzegamy, że jest otwarta poprzez przestrzeń nadziei. Warto zwrócić uwagę na konstatacje Tischnera, że pomiędzy „*doświadczeniem nadziei*” a „*doświadczeniem przestrzeni życia człowieka*” zachodzą liczne korelacje. Warunkiem widzenia przestrzeni otwartej, która zaprasza do swobodnego ruchu jest **posiadanie rzetelnej nadziei**. Niezwykle cenną metaforą, za pomocą której można

---

<sup>759</sup> J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 437.

<sup>760</sup> Tamże.

<sup>761</sup> Tamże.

dokonać prób opisu postaw przyjmowanych przez ludzi w przestrzeni wiary jest obraz „**ludzi z kryjówek**”. Metafora zaczerpnięta została z twórczości współczesnego Tischnerowi psychiatry, Antoniego Kępińskiego, pierwotnie służąc do opisu problemu z zakresu medycyny<sup>762</sup>. Jej zakres semantyczny poszerzony został przez Tischnera tak, iż przestała być tylko figurą retoryczną, przydatną w opisach z zakresu sztuki medycznej, a poprzez analizy Tischnera stała się motywem obecnym w „sztuce etycznej”<sup>763</sup>.

Analizując problem ludzkiej nadziei, która czasem karłowacieje w człowieku, ograniczając znacznie życiową przestrzeń człowieka i alienuje go ze sfery „etosu nadziei”, wskazuje Tischner na motyw kryjówki, którą obiera sobie człowiek na miejsce pielęgnowania rzeczywiście i wyimaginowanych ran, zadanych przez życie. Filozof przedstawia ambiwalencję, znamioną dla prezentowanej przez siebie dramatycznej wykładni ludzkiej egzystencji: „*Wprawdzie w kryjówce nadzieja nie znika bez reszty, tylko maleje do tego stopnia, że staje się jedynie nadzieją przetrwania. Człowiek w kryjówce wierzy, że nosi w sobie jakiś skarb. Skarb ten stara się schować głęboko. Sam staje przy schowku i waruje. Miejsce, na którym stoi, otacza ścianą lęku. Ku wszystkim ludziom zbliżającym się do kryjówki kieruje podejrzenie, że zbliżają się po to, by go okraść i zniszczyć*”<sup>764</sup>.

Próba skonfrontowania postawy „*ludzi z kryjówek*” w przestrzeni wiary, religijnego doświadczenia, z ludźmi etosu nadziei, może stać się polem analiz, dotyczących fundamentalnych kwestii związanych dialogicznym bądź anty-dialogicznym rozumieniem wiary. Fundamentalnym pytaniem, które staje przed człowiekiem, jako istotą głęboko dramatyczną, jest pytanie o Boga. „*Czy Bóg jest? Gdzie jest Bóg? Skąd przychodzi Bóg do człowieka? W jaki sposób człowiek może odnaleźć swojego Boga? Czy otwarcie na Boga jest kolejnym otwarciem, obok otwarcia na świat i na drugiego*”<sup>765</sup>? Odpowiedzi, które sugeruje Tischner w zróżnicowany sposób odnoszą się do postawionych pytań.

W ujęciu filozofii tomistycznej obecność Boga manifestuje się głównie za pośrednictwem „sceny”. Kartezjusz doświadcza Boga bezpośrednio za pomocą idei posiadanej o Bogu, w sposób niezapośredniczony poprzez świat. Trzecim sposobem przychodzenia Boga na świat, którego egzemplifikacją staje się pogląd Martina Bubera jest przychodzenie Boga poprzez drugiego człowieka<sup>766</sup>. Różnorodność udzielanych odpowiedzi, które pojawiają się w dyskursie Tischnera, może sugerować, że **gramatyka wiary** nie poddaje się rygorystycznym regułom, które miałyby modelować jej kształt, w myśl precyzyjnych reguł, charakterystycznych dla struktur w obrębie nauk matematycznych. Sytuacja taka może budzić obawę, czy w ogóle możliwa jest do pomyślenia i realizacji konstrukcja takich reguł, które choćby w jakimś zakresie były próbą unifikacji sposobu przeżywania i doświadczania wiary? Czy dla gorliwego wyznawcy filozofii totalistycznych,

---

<sup>762</sup> Tischner nawiązuje do książki Antoniego Kępińskiego pt. *Psychopatie*. Według Tischnera, praca Kępińskiego to lekarska analiza, będąca zarazem głęboką próbą zrozumienia człowieka i niesienia pomocy człowiekowi doświadczonemu chorobą psychiki. Szersze spojrzenie Kępińskiego, nie ograniczające się jedynie do wskazań natury medycznej, ale uwzględniające kompleksową analizę sytuacji społecznej chorego człowieka, staje się okazją do poszerzenia znaczenia pojęcia *ludzie z kryjówek*.

<sup>763</sup> J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 439.

<sup>764</sup> Tamże, s. 438.

<sup>765</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 22.

<sup>766</sup> Tamże.

który chciałby opisać całą dostępną rzeczywistość w kategoriach bytu i pojęć od niego pochodnych, łącznie z próbą ujęcia Boga w perspektywie tychże kategorii, jest możliwe do przyjęcia założenie, że Bóg może objawić się w twarzy innego, że może pojawić się w polu naszego doświadczenia jako zupełnie Inny, niż wynikałoby to z przyjmowanych założeń? Tischner podkreśla wyraźnie, że nasz świat pozostaje w sytuacji dramatycznego sporu. „*Być może gdzieś na wyżynach abstrakcji i wieczności transcendentalna pokrywają się, ale doświadczane tak, jak zjawiają się w ludzkim dramacie doczesności, są one w stanie swoistego sporu. [...] Właśnie dlatego, że transcendentalia są w sporze, człowiek odkrywa, iż jego świat jest światem popękany i że on sam jest istotą pękniętą, istotnie, a nie tylko przez przypadek, dramatyczną*”<sup>767</sup>. W jaki sposób wytłumaczyć tym, którzy rozumieją wiarę jedynie w kategoriach pielęgnowania monumentów przeszłości, które dziś wydają się z hukiem spadać do stóp człowieka, że „*Szukać Boga to jakby iść za śladem. Nie oznacza to, że idzie się w przeszłość. Nie szuka się raję na zawsze utraconego, lecz ziemi od wieków obiecaney*”<sup>768</sup>. Czy nie oznacza to powrotu, w sensie mentalnym, do nieprzystających wzajemnie do siebie obrazów Odyseusza i Abrahama, z których jeden jest wygnańcem a drugi wędrowcem?

Józef Życiński, opisując fenomen wiary i jej genezę przywołuje obraz Wieczernika i moment zesłania Duch św. Chrześcijan określa mianem ludzi „narodzonych z wichru Ducha”, nie zaś lękliwych stróżów kapliczki. Paralelizm w myśleniu na temat wiary Życińskiego i Tischnera jest swoistym wyrazem współ-myślenia, **myślenia dialogicznego**. Adekwatną formułą, opisującą myślenie dialogiczne w kontekście takiej refleksji religijnej staje się zasada: „*fides quaerens intellectum – wiara szukająca rozumienia*”.

Życiński widzi poważne zagrożenia ze strony wiary, która nie jest rzeczywistością wpisującą się w dialog. Eklezjologia, konstruowana na bazie takiego monologicznego myślenia, prowadzi często do tworzenia Boga na obraz i podobieństwo człowieka. O ile formuła ta z odwrotnym wektorem – mówiąca, że człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Boga, stanowi awans osoby ludzkiej, o tyle wszelkie próby tworzenia odwrotnej formuły, w opinii Tischnera i Życińskiego, przyczyniają się do obniżenia autorytetu instytucji religijnej, która jest reprezentantem wiary i do zakwestionowania fundamentalnych założeń, które składają się na rzeczywistość wiary. „*Zamiast uniwersalizmu Kościoła otrzymujemy wówczas mentalność kapliczki, w której wprowadza się kult prywatnych bożków: pryncypialności, radykalizmu, uproszczonej do absurdu wizji świata. W cieniu prywatnych kapliczek szczególnie ulubioną czynność stanowi rzucanie kamieniem w stronę bliźnich, którzy chcieliby żyć duchem Wieczernika i nie zamierzają chronić się w zacisze kapliczek*”<sup>769</sup>. Zgodnie z opinią Życińskiego, taki wzorzec lansowanego nierzadko modelu wiary, który opisany zostaje mianem „**mentalności kapliczki**”, przyczynia się do zmiany zakresu znaczenia pierwotnego pojęcia wiary, która w początkowym stadium religii judeochrześcijańskiej była wielką przygodą, wydarzeniem, rozgrywającym się pomiędzy **Ty** – objawiającego się i powołującego Boga, a **Ja** – otwartego i pozostającego w dyspozycji do udzielenia odpowiedzi człowieka–interlokutora Boga. „*Próba sprowadzenia przygody wiary*

---

<sup>767</sup> Tamże, s. 53.

<sup>768</sup> Tamże.

<sup>769</sup> J. Życiński, *Ziarno samotności*, Kraków 1997, s. 17.

*na poziom prostych, praktycznych instrukcji stanowi przedsięwzięcie równie chybione, jak próba skomponowania przy pomocy zbioru prostych wskazówek arcydzieła na miarę symfonii Beethovena*<sup>770</sup>.

Tischner w swoim projekcie antropologicznym proponuje wejście w dramat, który staje się początkiem dialogu, rozmowy z Bogiem i człowiekiem, w perspektywie dziejów i szczególnego wymiaru miejsca i kontekstu w którym się człowiek znajduje. Jaromir Brejda zauważa, że „*myślenie dialogiczne wystawia człowieka współczesnego na niełatwą próbę zawierzenia siebie czy powierzenia siebie świadectwu drugiej osoby, często już nieobecnej wśród nas, niekiedy zapomnianej. A w odniesieniu do teraźniejszości jest to próba zawierzenia drugiemu człowiekowi. Z wielu powodów nie jest to próba łatwa. Jednym z nich może być utrata wiarygodności ludzi, z którymi się spotykamy, a w następstwie utrata zaufania do drugiego człowieka*”<sup>771</sup>. Brejda, podejmując myśl Tischnera, zauważa, że hermeneutyka podejrzeń, którą przyjmuje wielu współczesnych ludzi, a wywodząca się od klasyków – mistrzów podejrzeń – Marksa, Nietzschego i Freuda, wydaje się być o wiele bardziej atrakcyjna niż wiara w wierność. W opinii Tischnera, konflikt z przedstawicielami „hermeneutyki podejrzeń” jest w gruncie rzeczy sporem, jaki pojawia się pomiędzy myśleniem dialogicznym, myśleniem **z kimś**, a dyskursem na wskroś monologicznym, który jest myśleniem **o kimś**. To rozróżnienie, którego dokonuje Tischner, wydaje się kluczowe w próbie zrozumienia antynomii, pojawiających się w przestrzeni myślenia z kimś i o kimś. Brejda, idąc tropem myśli Tischnera, konstatuje, że myślenie dialogiczne jest myśleniem dziejowym. Ta dziejowość oznacza sięganie do początku dziejów, do momentu stworzenia, momentu nadania praw przykazań. „Myślenie dziejowe jest myśleniem religijnym, myśleniem z prorokami Starego i Apostołami Nowego Testamentu. Myślenie dialogiczne zrodzone jest z myślenia biblijnego, z rozmów człowieka z Bogiem”<sup>772</sup>. Brejda konkluduje, że wymiar dziejowy, ukazywany przez Tischnera, jest inspiracją do udziału w modlitwie. Wymiar modlitewny dialogu inspiruje Tischnera do ukazania powiązań etymologicznych z jednej strony, pojęcia wiary (*fides*), z pojawiającym się z drugiej pojęciem wierności (*fidelis*). Ostateczny głos krakowskiego filozofa, który mówi o rzeczywistości Objawienia, które pojawia się w płaszczyźnie międzyludzkiej, odróżniając od przejawów w kategorii rzeczy, mówi o **sakralnym wymiarze relacji człowiek–Bóg**. Ta relacja staje się wzorcem, matrycą w odniesieniu do wymiaru relacji międzyludzkich. Można niejako odnieść wrażenie, że Tischner dokonuje precyzyjnych rozgraniczeń na sferę „sacrum” i „sanctum”, jednakże nie zawsze te dystynkcje są wyraźnie uwypuklone. Zdarza się, że występują nieraz zamiennie, co sprawia wrażenie, przynajmniej w odniesieniu do tychże sformułowań, pewnej niekonsekwencji związanej z używaną nomenklaturą.

---

<sup>770</sup> J. Życiński, *Wiara wątpliwych*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2003, s. 19.

<sup>771</sup> J. Brejda, *Zrozumieć Innego*, dz. cyt., s. 205.

<sup>772</sup> Tamże, s. 204.

## Aksjologiczna perspektywa dialogu międzyreligijnego i relacji wiary z niewiarą

„To, że ze słabych, pozbawionych ozdób rąk galilejskiego Żyda wyłonił się nowy wszechświat, jest niepojęte, jeśli próbujemy spojrzeć z perspektywy Jego epoki. Korzeniem tej przemiany – świat chrześcijański zawsze był zgodny w tym punkcie – jest miłość. Nie przez ideę miłości, ale przez doktrynę: miłość jako fakt, jako rzeczywista energia, którą On przelał w świat i której odbiciem jest ta odrobina, jaką ludzie noszą w sobie – odbiciem słabym, niedoskonałym, zmieszanym ze złem, ale zawsze żywym”<sup>773</sup>. Kołakowski, podobnie jak Tischner, ujmuje *Kazanie na Górze* nie w rozumieniu go, jako kodeksu moralnego, który miałby ukazywać zalecenia „dziwaczne, niewykonalne, niemożliwe”? Perspektywa, w której zostaje umiejscowione *Kazanie na Górze*, „to akt, poprzez który miłość została zasiana i zakorzenia się w świecie”<sup>774</sup>. Religia, rozumiana w takiej optyce, nie jest zatem uznaniem tylko supremacji Boga ponad stworzonym światem. Jej istotą nie pozostaje tylko religijny rytuał, kodeks wierzeń, zawarty w pancerzu teologicznych formuł, czy system zasad etycznych, które można sformułować na podstawie danych Objawienia. W tym sensie zrozumiałym staje się założenie Tischnera, że nie każda religia wpisuje się w kontekst filozofii dramatu bo nie każda u swych źródeł odnajduje miłość jako akt. Krakowski filozof w swoim antropologicznym projekcie ukazuje dramatyczny wymiar judeochrześcijaństwa nie tylko w perspektywie odrzucenia tych religii z pozycji zewnętrznych. Interesująca dla Tischnera pozostaje perspektywa, wyznaczająca trop szczegółowych analiz, która związana jest z oglądem religii od wewnątrz i ukazuje takie elementy składowe doświadczenia religijnego, które przyczyniając się do procesu autodestrukcji religii, żywo wpisują się w dramatyczny wymiar religii.

Jose Casanova dostrzega, podobnie jak Tischner, poważne mankamenty religii, opisywanej za pomocą *średniowiecznej arystotelejsko-tomistycznej syntezy metafizycznej*. „Religia, zredukowana do przednaukowej i prelogicznej prymitywnej formy myślenia i wiedzy, musiała oczywiście zniknąć wraz z postępującym wciąż rozwojem wiedzy, edukacji”<sup>775</sup>. Równocześnie jednak Casanova dostrzega dramatyczną zmianę pól oddziaływania religii, która opuszczając przypisane jej niejako miejsce w sferze prywatnej, zajęła miejsce w przestrzeni publicznej, pojawiając się w charakterze siły politycznej i moralnej<sup>776</sup>.

Niewątpliwie istotnym wątkiem, który pojawia się jako kluczowy i dramatyczny zarazem, w perspektywie możliwości i warunków dialogu międzyreligijnego, pomiędzy judaizmem a chrześcijaństwem, pozostaje kontrowersja, związana z kwestią rozumienia, przyjęcia czy odrzucenia Mesjasza. Czy pojęcie Mesjasza możemy odnosić do każdego człowieka, jak chciałby tego Lévinas, czy każdy ma swój udział w prerogatywach Mesjasza?

---

<sup>773</sup> L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, Wyd. Znak, Kraków 2014, s. 106.

<sup>774</sup> Tamże, s. 107.

<sup>775</sup> J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, przeł. T. Kunz, Wyd. Nomos, Kraków 2005, s. 68.

<sup>776</sup> Tamże, s. 21.



Kołakowski analizując prerogatywy mesjańskie zwraca uwagę na istotny, jego zdaniem, **motyw przebaczenia grzechów**, który lokuje na zupełnie innej płaszczyźnie zdolność wybaczenia zranień i zniewag, doznanych od innych. To już nie indywidualny akt przełamania się człowieka, w sytuacji konfliktowej staje się polem analiz, ale ukazanie rzeczywistości, w której grzech zostaje anihilowany poprzez: zniesienie, unieważnienie, wymazanie.<sup>777</sup> „*Kto mógł tak powiedzieć? Falszywy Mesjasz lub Mesjasz prawdziwy; szaleniec lub Christos- Pomazaniec, szatański uzurpator lub Boży wysłannik.; bluźnierca lub ten, kto ma klucze do Królestwa. Unieważnić grzechy nie znaczy wyrzec się prawa do kary albo do uczucia gniewu i oburzenia. Nie, to coś więcej niż akt moralny i prawny – to akt ontologiczny, jeśli można tak powiedzieć, równy aktowi stworzenia ex nihilo; to unicestwienie świata takiego, jaki był przed przebaczeniem, zbrukanego i pogrążonego w zamęcie przez grzech [...] i odtworzenie świata w jego czystości; jest to powtórne stworzenie wszechświata. Ten, kto ma tę niezwykłą moc, musi być pełnomocnikiem Stwórcy, jeśli nie Stwórcą samym*”<sup>778</sup>.

Dramatyczny wymiar ukazuje kwestia nie tylko zasadniczo odmiennego rozumienia statusu Mesjasza, w genetycznie powiązanych, aczkolwiek odrębnych religiach, jakimi są chrześcijaństwo i judaizm. W kontekście tychże religii osadzona jest myśl Tischnerowskiego projektu antropologicznego, jednakże zakwestionowanie statusu Mesjasza może odbywać się nie tylko w judaizmie, ale również w obrębie samego chrześcijaństwa, w zakresie pragmatyki. Dychotomia, zachodząca pomiędzy, z jednej strony refleksją teologiczną, a z drugiej pomiędzy pragmatyką społeczności religijnych, otwiera pole dramatu.

Tomasz Halik, który podejmuje myśl Tischnera, obrazuje sytuację współczesnego chrześcijaństwa-Kościół za pomocą metafory „*dzielnica pogan*”, stawia kluczowe pytania: „*Kim są ci, dla których dziś Kościół miałby stworzyć ‘dzielnicę pogan’? Czy są to ci, którzy ‘czczą nieznanego Boga’, pobożni poganie [...] A może są to raczej chrześcijanie (przynajmniej dzieci i pogrobowcy ‘chrześcijańskiej kultury’), którzy już nie rozumieją kazań głoszonych w kościołach, którzy już nie słuchają kościoła i nie mają doń zaufania? [...] musimy najpierw postawić sobie pytanie, czy aby właśnie dlatego zwiastowanie Kościoła nie stało się niewiarygodne, że Kościół sam nie potrafił dość głęboko odkryć i żyć tajemnicą wielkanocną – tajemnicą przejścia Chrystusa przez śmierć do zmartwychwstania*”<sup>779</sup>. Wnikliwa analiza Halika wydaje się potwierdzać obawy Tischnera o możliwość utraty wiary. Słynna maksyma Tischnera, który zapewnia, że nie spotkał nikogo, kto utraciłby wiarę po przeczytaniu Marksza, natomiast zna wielu takich, którzy wiarę utracili po spotkaniu z własnym proboszczem – nabiera nowego wymiaru. Pojawiająca się niekiedy w obrębie religii: arogancja, brak empatii, ale przede wszystkim niezdolność przyswojenia sobie „logiki Królestwa Bożego” to przyczyny współczesnego kryzysu wiary. Brak wiarygodności w obrębie społeczności religijnej, staje się współczesnym wyrazem zakwestionowania statusu Mesjasza w obrębie tejże społeczności. W opinii Halika, który posługuje się nomenklaturą z zakresu architektury, zarówno jerozolimską świątynią jak i „gmach chrześcijaństwa” znajdują

---

<sup>777</sup> Tamże, s. 13.

<sup>778</sup> Tamże, s. 14.

<sup>779</sup> T. Halik, *Chrześcijaństwo na dzielnicy pogan*, [w:] *Świat i wiara w godzinie przełomu*, red. J. Jagiełło, Wyd. Znak, Kraków 2011, s. 200–201.

się współcześnie w ruinie. Halik zauważa, że w dawnych wiekach chrześcijaństwo zachwycało pięknem, budziło podziw. „Dawna postać chrześcijaństwa jest dziś pustym grobem”<sup>780</sup>. Paradoksalnie, **dramatyczna sytuacja chrześcijaństwa**, szczególnie katolicyzmu, którego wiarygodność została głęboko naruszona i zakwestionowana w związku z licznymi skandalami obyczajowymi, które są osobistym dramatem nie tylko poszczególnych duchownych, kompromitujących swoim postępowaniem katolicyzm, wskazuje że problem może leżeć nie jedynie w perspektywie obyczajowej, ale dotyczyć samych podstaw wiary. Czy skala nadużyć poszczególnych duchownych, widziana z perspektywy ogólnoswiatowej, nie pozwala postawić pytania o jakość religijnego przekazu, który w związku z obecną kondycją katolicyzmu jest poddawany w wątpliwość i o brak koherencji pomiędzy przyjmowanymi zasadami a sposobem życia? Czy nie zostaje wypaczony najistotniejszy element dotyczący wiary, ukazujący ją jako „spotkanie egzystencji ze Słowem”, nie zaś akceptację sumy twierdzeń?

Tomasz Halik, którego myślenie o człowieku i Bogu wpisuje się w nurt refleksji Tischnera, podejmując zagadnienie dialogu wiary z niewiarą, proponuje model otwarcia Kościoła na „dziedziniec pogan”. Postulat ten aż nadto czytelnie niosą słowa: *„Kościół, jeśli nie ma się stać sektą, nie może starać się tylko o ludzi w pełni się z nim identyfikujących, ale powinien otworzyć się i na tych, którzy nie we wszystkim podzielają jego wiarę: na poszukujących, którzy wobec dzisiejszego Kościoła, jego praktyki i nauczania, wobec wszystkiego, co w religii ‘zorganizowane’, starają się zachować zdrowy dystans”*<sup>781</sup>. Halik wychodzi w swych analizach od niezwykle nośnego obrazu, przemowy św. Pawła na Areopagu. Współczesna społeczność religijna podejmuje próbę nawiązania dialogu z myślącymi według zgoła innych paradygmatów odbiegających od dyskursu religijnego, jednakże nie są to, jak w przypadku św. Pawła poganie, zaintrygowani nową formą kultu, ale „pogrobowcy chrześcijańskiej kultury”. Określenie „pogrobowcy”, którego używa Halik, wskazuje na destrukcję przestrzeni sakralnej w takim kształcie, jaki został tym osobom przekazany. To ludzie, *„którzy już nie rozumieją kazań głoszonych w kościołach, którzy już nie słuchają Kościoła, i nie mają doń zaufania? Poszukują ‘nieznanego Boga’, bo Kościół przez ostatnie wieki nie potrafił ich przekonać do tego [...], że Bóg, którego oni szukają czy wyznają, jest Kościołowi dobrze znany, bo to jest Bóg, który się w pełni ukazał w krzyżu i zmartwychwstaniu Jezusa”*<sup>782</sup>. Z jednej strony pewność, granicząca z herezją, posiadania obrazu Boga, który można poddawać przeróżnym operacjom intelektualnym i zamknąć w szczelnym pancerzu dogmatycznych ujęć i orzeczeń, a z drugiej strony świadomość porażki, która manifestuje się słabnącym zainteresowaniem problematyką religijną. Zarówno Tischner jak i Halik dostrzegają dramatyczny wymiar takiego kształtu religijności, który graniczy z niedającą się w żaden sposób uzasadnić uzurpacją. *„Mówienie o Bogu z naiwnym poczuciem oczywistości jako o czymś przedmiotowo realnym jest rzeczą arogancką i bałwochwalczą”*<sup>783</sup>. Halik, analizując uwarunkowania kultury, która była przepełniona bogami, ukazuje postać św. św. Pawła, który za pomocą obrazu „ołtarza dedykowanego Nieznanemu Bogu”, pokazuje istniejącą przestrzeń kultury, która uwzględniałaby dyskurs o Bogu i Chrystusie. Pytanie

---

<sup>780</sup> Tamże, s. 201.

<sup>781</sup> T. Halik, *Chrześcijaństwo na dziedzińcu pogan*, dz. cyt., s. 195.

<sup>782</sup> Tamże, s. 200.

<sup>783</sup> T. Halik, *Nieznanego Boga Europy. Wykład Wiedeński*, „Znak”, 2005, z. 7-8, s. 85.

Halika dotyczy kwestii, czy sacrum oraz wiara i religia muszą zawsze występować razem? Halik udziela odpowiedzi, że „właściwym miejscem dla chrześcijańskiego kerygmatu jest właśnie linia przenikania się sfer sacrum a profanum”<sup>784</sup>.

Halik, w nawiązaniu do myśli Tischnera, przywołuje pogląd współczesnego teologa z Tybingi, Petera Hünermanna, który uwzględniając wyniki badań, przeprowadzanych w Europie, w zakresie aksjologicznego ukierunkowania, zauważa, że w czasach modernizmu, w krajach europejskich nastąpiła zmiana paradygmatu, związanego ze sposobem wyrażania prawdy o Bogu. Bóg oczywisty został zastąpiony Bogiem, który jest nieznany, obcy<sup>785</sup>. W opinii Halika sytuacja taka staje się dla religii, chrześcijaństwa szansą na nowe otwarcie. Nawiązanie przez Apostoła Pawła na Areopagu do ołtarza, poświęconego Nieznanemu Bogu, wydaje się nie być tylko, w opinii Halika, sprytną figurą retoryczną. „*Wydaje mi się, że jest to raczej scena paradygmatyczna: właśnie ‘ołtarz Nieznanemu Bogu’ jest owym najodpowiedniejszym topos chrześcijańskiego przepowiadania. Dla Pawła, Żyda i chrześcijanina, prawdziwym Bogiem jest tylko Bóg niedający się wyobrazić, przedstawić, osłonięty tajemnicą; bóg znany nie jest w ogóle żadnym bogiem*”<sup>786</sup>. Pojęcie „**nieznany Bóg**” wskazuje nie na odległość, ale na **niewiarygodną bliskość**. „*Jego nieznajomość nie wynika z Jego oddalenia, ale raczej przeciwnie: z Jego nadmiernej bliskości. Przecież najmniej znamy to, co jest nam najbliższe, najbardziej własne, najoczywistsze. Nikt z nas nie widział własnej twarzy: widzimy tylko jej odbicie w lustrze*”<sup>787</sup>. Halik stawia istotne pytanie, „*czy również my, chrześcijanie, nie ulegliśmy w toku dziejów pokusie zamiany paradoksalnego Boga wielkanocnego wydarzenia Chrystusowego na ‘znanego boga’, zawsze w sposób nieszkodliwy zharmonizowanego z ludzkimi wyobrażeniami i oczekiwaniami poszczególnych epok*”<sup>788</sup>.

Konstatacja Halika jest głęboko zbieżna z myślą Tischnera, który w *Schyłku chrześcijaństwa tomistycznego* dokonując oceny kryzysu współczesnego chrześcijaństwa, a precyzyjniej- katolicyzmu stwierdził, że „*katolicyzm, w sposób bardziej radykalny niż kiedykolwiek w przeszłości i z pewnością w sposób bardziej konsekwentny wyrasta poza kategorie pojęciowe stosowane dla jego opisanie przez tomizm, a konkretne doświadczenie religijne chrześcijanina wylamuje się z ram doświadczenia religijnego, przez tomizm aprobowanego i przewidywanego*”<sup>789</sup>. Zarówno Tischner jak i Halik, próbują ukazać inny paradygmat, za pomocą którego można nie tylko myśleć o Bogu, ale prowadzić dialog z innymi w płaszczyźnie wiary. „*W odróżnieniu od katechizmu i systematycznych traktatów tradycyjnej teologii dogmatycznej, które starają się uładzić prawdę o Bogu według reguł logiki arystotelesowskiej, opowieść ewangeliczna może umożliwić spojrzenie na Boga i na świat zarówno z perspektywy Wielkiego Piątku, jak i z perspektywy góry Tabor czy zesłania Ducha w dzień Pięćdziesiątnicy; pozwala widzieć Boga jako nieobecnego, a świat jako mroczny chaos albo doświadczenie Bożej bliskości i harmonii stworzenia oraz zrozumieć, że oba te spojrzenia są prawdziwe, ale że są prawdziwe tylko łącznie*”<sup>790</sup>. Halik przywołuje

---

<sup>784</sup> Tamże.

<sup>785</sup> Por. Tamże, s. 76.

<sup>786</sup> Tamże, 83.

<sup>787</sup> Tamże, s. 78.

<sup>788</sup> Tamże, s. 80.

<sup>789</sup> J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 216.

<sup>790</sup> T. Halik, *Nieznany Bóg*, dz. cyt., s. 73.

poglądy Karla Bartha, Rudolfa Bultmanna i Dietricha Bonhoeffera, w ramach stanowiska teologii dialektycznej, która ujmuje religijność w kontekście dysharmonii pomiędzy teologią naturalną oraz filozoficznym dyskursem o Bogu. W opinii wyżej cytowanych autorów, winkrustowanie w religijność tych dwu dyscyplin stanowi dużą przeszkodę w autentycznym przeżywaniu wiary. Odmienny pogląd odnajduje Halik u Jeana Daniélou, który twierdzi, że „prawdziwe chrześcijaństwo zawsze zakłada naturalne doświadczenie religijne i nawiązuje do niego”<sup>791</sup>. W ocenie tychże zarysowanych stanowisk, które w pierwszym momencie mogą wydawać się przeciwstawne, zauważa Halik, że pozorna przeciwstawność wynika stąd, że oba stanowiska mogą być zastosowane jako kompatybilne elementy dyskursu. Ich łączne przyjęcie jest równocześnie gwarantem wzajemnej korekty.

Wacław Hryniewicz, we wprowadzeniu w myśl Jacquesa Dupuis uwypukla rys uniwersalizmu, który charakteryzuje drogi boskie do człowieka. „*Istnieje wiele dróg zbawienia, które zna tylko Bóg. Nie spierajmy się, która z nich jest najlepsza czy jedynie słuszna. Nie spierajmy się o pełnię prawdy i środków zbawienia. Bóg ma ich więcej, niż nam się wydaje. Jest Bogiem wszystkich. Bogiem prawdziwie ekumenicznym*”<sup>792</sup>. Hryniewicz przytacza wypowiedź Klemensa Aleksandryjskiego, w opinii którego u Zbawiciela widoczny jest rys polifoniczności i wielorakości w sposobie działania, gdy chodzi o wymiar zbawczy. Hryniewicz dostrzega głębię metafory, zaczerpniętej z dziedziny muzyki, która opisuje sytuacje wszystkich ludzi, którzy objęci są zbawczą wolą, nie tylko chrześcijanie<sup>793</sup>.

Innym wymiarem dramatyzmu religii, który często pojawia się w religijnym dyskursie jest postawa ekskluzywistyczna. Hryniewicz postuluje konieczność wyzwalania się z „*więzów teologii ekskluzywnej*”, która nie dostrzega celowości i pozytywnej roli innych religii. W opinii Hryniewicza teologia ekskluzywna nie humanizuje międzyludzkich relacji, natomiast współdziałanie różnych religii i szacunek dla ich autonomii, jest źródłem nadziei. „*Wielość religii jest rzeczywistością zamierzoną i chciana przez Boga. Każda z nich kryje w sobie coś z Boskiej mądrości, gdyż w każdym człowieku jest coś absolutnego i Boskiego. Godność Osoby ludzkiej rozpoznaje się nie samym tylko intelektem, ale również sercem, przez zdolność do empatii i sympatii. Nie wolno tkwić w ślepotcie na różnobarwność religijnego doświadczenia ludzi*”<sup>794</sup>. Hryniewicz nie kryje oczekiwań, które związane są z takim kształtem religijności, który będzie w przyszłości ukazywał wymiar głęboko humanistyczny. Fundament człowieczeństwa jest podstawą szacunku ludzkiej odrębności i tożsamości. Taka postawa wyklucza jakąkolwiek formę „*okrucieństwa kryjącego się za maską religijnej ideologii*”. „*Nieludzkie postępowanie ‘w imię Boga’ jest w gruncie rzeczy zaprzeczeniem wszelkiej religii. Prawdziwy humanizm budzi i umacnia poczucie solidarności ze wszystkimi ludźmi- tej solidarności, która jest samym sercem religii. Humanistyczna troska religii o los konkretnych ludzi jest skutecznym sprawdzianem jej autentyczności, tym bardziej dzisiaj, w świecie narastających skłonności do przemocy i zadawania innym cierpienia*”<sup>795</sup>.

---

<sup>791</sup> Tamże, s. 85.

<sup>792</sup> W. Hryniewicz, *Odkrywać nieznane oblicze Boga. Wprowadzenie*, [w:] J. Dupuis, *Chrześcijaństwo i religie od konfrontacji do dialogu*, przeł. S. Obirek, Wyd. WAM, Kraków 2003, s. 23.

<sup>793</sup> Tamże.

<sup>794</sup> Tamże, s. 8.

<sup>795</sup> Tamże, s. 9.

Dostrzegając dramatyczny wymiar religii jako spotkania człowieka z Bogiem, zauważa Tischner, że **wewnątrz religii** dają się zauważyć „**demony, które w niej siedzą**”. „Każda wiara, każda nadzieja, każda miłość i każdy człowiek ma swojego szczególnego demona, z którym musi w jakimś sensie wojować.[...] Są to raczej demony, które stwarzają miliony nieporozumień, niezdolność do nawiązania dialogu”<sup>796</sup>. Tischner jako filozof ale równocześnie duszpasterz, odwołuje się do swojej wieloletniej praktyki w „środku ludzkiej religijności”. Podkreślając znajomość tradycji i pragmatyki Kościoła, zauważa konieczność poskromienia „tego demona, który w środku religii drzemie”<sup>797</sup>. W opinii Tischnera **w samej religii zawarty jest tragizm**, polegający na zdolności do autodestrukcji. Ta zdolność zwracania się religii przeciwko sobie samej jest, zdaniem Tischnera, największym wrogiem religii. Ten brak zdolności do odkrywania w sobie postawy dialogu w obrębie religii, przywołuje motyw, który pojawia się w doświadczeniu religijnym i bywa opacznie rozumiany i interpretowany. „Jest w religii coś takiego jak naśladowanie Chrystusa. Ale jest także niebezpieczeństwo, o którym mówią wszyscy mistrzowie życia duchowego, że **naśladowanie przechodzi w udawanie** i zamiast chrześcijan, którzy naśladowują Chrystusa, mamy tych, którzy **udają Chrystusa**. Mamy obłudę, sen wyobraźni religijnej. Sen, który stwarza obłudę religijną, a ta z kolei stwarza fikcyjne potrzeby, przede wszystkim potrzebę satysfakcji dla cierpiętnika”<sup>798</sup>. Naśladowanie przechodzące w udawanie to imitacja. **Imitacja religii** staje się stąd poważnym zagrożeniem dla wiary, która rodzi się w dialogu i umacnia poprzez dialog. Niewątpliwie imitacja zachowań religijnych, wpisuje się w krajobraz kryzysu wiary. **Imitować** znaczy w tym przypadku **wytwarzać namiastkę religii**. „Najczęściej mówimy o kryzysie wiary wtedy, kiedy komuś wiary brakuje. Ale jest jeszcze inny kryzys wiary wynikający z tego, że człowiek ma jej za dużo. Nadmiar wiary powoduje brak potrzeby wiedzy, odwoływania się do rozumu, nauki”<sup>799</sup>. Nieznajomość Boga nie wynika z Jego oddalenia. Halik uważa, że ten kryzys, paradoksalnie, jest skutkiem redukcjonistycznego poczucia bliskości, a przejawia się często w swoistej pewności wiary. Dlatego też autor oświadcza: „Ja się boję pewności w wierze, pewność jest często wrogiem prawdy. Nie ma nic gorszego w religii niż człowiek, który wszystko wie. Naprawdę to jest tragedia, początek fanatyzmu religijnego”<sup>800</sup>.

Innym wymiarem imitacji religii, jest w opinii Tischnera, ale również Halika, próba wkomponowania jej przesłania w dyskurs polityczny. Efektem jest głęboka deformacja przesłania religijnego, które traci swój wymiar uniwersalistyczny, traci z oczu konkretnego człowieka i ogranicza wymiar transcendentny religii, do utylitarystycznej jedynie substancji, która wkomponowując się w nowy wymiar, ztraca charakterystyczne dla siebie właściwości, na rzecz postawy czysto wymiernej, pragmatycznej. Oto bowiem „kiedy symbole religijne znajdują się w kontekście politycznym i zaczną ich używać politycy mający władzę, to w tym nowym kontekście odgrywają one zupełnie nową rolę. I chociaż zostały zaczerpnięte z

---

<sup>796</sup> E. Puczek, J. Tischner, *Sprawy ludzkie. Józef Tischner w rozmowach z Eweliną Puczek*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2020, s. 23.

<sup>797</sup> Tamże, s. 150.

<sup>798</sup> Tamże, s. 170.

<sup>799</sup> Tamże.

<sup>800</sup> Tamże, s. 163.

wielkich duchowych tradycji, jakimi są chrześcijaństwo czy islam, nagle powstaje jakiś nowy rodzaj religii politycznej”<sup>801</sup>.

Tischner zwraca uwagę na kwestię języka religijnego, który w dyskursie „religii politycznej” podlega zasadniczej korekcji. W miejsce języka ewangelizacji, który jest „językiem szczególnym- językiem niezwykłych odstąpień, językiem intymnych wyborów, najgłębszych nadziei i najmocniejszych miłości”<sup>802</sup>, wchodzi zupełnie odmienny dyskurs, który operuje kategoriami: sojusznik-wróg, demaskowanie, obrona, ofensywa. Dramatyczną staje się konstatacja Tischnera, który zauważa, że czasem „podstawową formą języka religijnego jest **imperatyw**. Język ten, jak język polityki, chce kształtować zachowania, ale **nie jest w stanie zapładniać przekonań**. W ścisłym związku z imperatywem pozostaje ‘podział świata’ na ‘wrogów’ i ‘sojuszników’ ”<sup>803</sup>. **Wymiar dramatyczny** religii zauważa Tischner już **na poziomie języka**, w którym prowadzony jest religijny dyskurs. Nawiązując do biblijnego przekazu, zaczerpniętego od św. Pawła, że „wiara rodzi się ze słuchania”, podkreśla Tischner **fundamentalny charakter kategorii językowych** w zakresie przekazu religijnego. „Wielkim dziełem polskiego katolicyzmu powojennego było wypracowanie takiego języka [...] w którym mówili tacy ludzie, jak ksiądz Jan Pietraszko, ksiądz Karol Wojtyła i wielu innych, człowiek wiedział, że wchodzi w świat innej mowy. Operować takim językiem to wielka sztuka. Ale zniweczyć ten język i wprowadzić w jego miejsce mowę aktywisty politycznego- to prawdziwa katastrofa”<sup>804</sup>. Ogromne niebezpieczeństwo dostrzega Tischner w przeniesieniu takiego kształtu języka w przestrzeń dyskursu religijnego i próbach lansowania go jako wzorca w procesie ewangelizacji. Rozwinięta do perfekcji zdolność tropienia i stygmatyzowania wrogów, „mowa bezustannych donosów”, odwraca zarówno logikę jak i wielowiekową pragmatykę chrześcijaństwa. Tischner obrazuje to za pomocą sposobu rozumienia formuły „*anima naturaliter christiana*”. „Kiedyś myślenie duszpasterskie szczyliło się, że nawet we wnętrzu poganina potrafiło odkryć ‘duszę’, o której wiedziało, że jest ‘z natury chrześcijańska’, podczas gdy dziś mamy do czynienia z ‘rozumem’, który szczyli się sukcesem odwrotnym”<sup>805</sup>.

Tischnerowskie obawy, dotyczące języka religii, podziela Halik. W jego opinii sięganie po język religijny i swoiste upolitycznienie religijnego dyskursu obnaża brak dostatecznej zdolności wyrażania przeżywanych przez człowieka silnych emocji w inny sposób, niż poprzez sięganie po „religijne gesty, terminy i symbole”. Duży ładunek emocji i wewnętrznych energii, które zostają skanalizowane w ramach religijnego dyskursu może zostać zużytkowany w różnoraki sposób, nie zawsze zgodny z aksjologią zawarta implicite w fundamentalnych założeniach religii. W związku z niebezpieczeństwem zawłaszczenia języka religii przez „**nowy rodzaj religii politycznej**”, zwraca uwagę Halik na **fundamentalizm**, który określa mianem „współczesnego zjawiska polityczno-religijnego”<sup>806</sup>. Paradoxem niezrozumienia jest oderwanie tradycji od nurtu pojawiających się wciąż nowych kontekstów

---

<sup>801</sup> T. Halik, T. Dostatni, *Różnorodność pojednana. Rozmowy*, przeł. A. Babuchowski, Kraków 2013, s. 119.

<sup>802</sup> J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności*, dz. cyt., s. 193.

<sup>803</sup> Tamże.

<sup>804</sup> Tamże.

<sup>805</sup> Tamże, s. 194.

<sup>806</sup> T. Halik, T. Dostatni, *Różnorodność pojednana*, dz. cyt., s. 120.

historycznych, w których tradycja nie może być rozumiana jako swoista skamielina lecz jako rzeczywistość, która podlega nieustannym reinterpretacjom. W opinii Halika fundamentaliści wyrrywając i próbując później utrwalić tylko część tradycji, dokonują operacji zniekształcającej religię czym wpisują ją w **dramat niezrozumienia** religii jako miejsca objawiania się Boga w czasie. Ten szczególny wymiar, który Tischner nazwał kategorią czasu dramatycznego<sup>807</sup>. Próba zanegowania „otwarcia na przepływający czas” jak również „otwarcia na innego człowieka”, które pojawiają się w fundamentalizmie, wydają się czynnikiem, który zwielokrotnia dramatyczny wymiar zjawiska jakim jest religia.

Halik wraz z Tischnerem, dokonując oceny kondycji współczesnego katolicyzmu, zauważają, że „katolicka otwartość” zostaje zastąpiona „katolicyzmem” *postrzeganym jako „niezmienny zbiór twierdzeń o charakterze metafizycznym”*<sup>808</sup>. Autor *Schylku chrześcijaństwa tomistycznego* przychyła się do konstatacji Halika, że „*spojrzenie współczesnej teologii określającej wiarę jako spotkanie, jako egzystencjalny akt otwarcia się ludzkiej wolności na historycznie uprzystępniony dar Bożego objawienia, przebijało się w Kościele katolickim zbyt późno, dopiero w czasach gdy większość ludzi niczego już od teologii katolickiej nie oczekiwała i przestała Kościoła słuchać*”<sup>809</sup>. Konkluzja Halika w tym zakresie, sytuuje się w nurcie refleksji pesymistycznej. Tischnerowi bliższe jednak pozostają poglądy Wacława Hryniewicza, który dokonując opisu **samorozumienia fenomenu chrześcijaństwa**, rysuje go jednak w perspektywie znacznie bliższej Tischnerowi, jaką jest **przestrzeń nadziei**. Józef Życiński zauważa, że „*w aksjologii autora *Sporu o istnienie człowieka* zagrożenie rodzące lęk schodziło na dalszy plan. Wartością centralną była nadzieja. To nadzieja inspirowała próby szukania form dialogu nawet wobec największej niepewności*”<sup>810</sup>. **Niezdolność do dialogu**, która manifestuje się w postawach wykluczenia i ostracyzmu, postrzega Życiński w kategoriach **deformacji ewangelicznej aksjologii**. W jego ocenie zabieg taki stanowi niebezpieczną próbę zideologizowania świata religii. Proces taki jest związany z głęboką destrukcją wymiaru personalistycznego, który jest jednym z fundamentów religii. Zabieg taki stosowany w tym celu, aby „*kreować wymaginowanych wrogów, stanowi wyraz odejścia od tej hierarchii wartości, która w ujęciu Tischnera stanowiła podstawowy warunek dialogu Kościoła z kulturą współczesną*”<sup>811</sup>. Życiński mówi o procesie zastępowania nadziei chrześcijańskiej postawami agresywnymi, będącymi przejawem głębokiej frustracji, zaprawione dużą dawką populizmu. Remedium na taki stan rzeczy upatruje Życiński w umiejętnym wyeksponowaniu dziedzictwa Jana Pawła II i księdza Tischnera. „*W hierarchii wartości ukazywanej w nauczaniu ks. Tischnera odnajduje ten sam porządek, który uderza w programowej encyklice Jana Pawła II *Redemptor hominis*. W obydwu przypadkach centralną wartością jest osoba ludzka odkupiona przez Chrystusa. Bez odniesienia do Chrystusa nie sposób zrozumieć egzystencji tego, który pozostaje drogą Kościoła. Współistnienie wiary religijnej i racjonalnej refleksji ukazuje horyzont ludzkiej godności, w której doświadczana*

---

<sup>807</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 8.

<sup>808</sup> T. Halik, T. Dostatni, *Różnorodność pojednana*, dz. cyt., s. 178.

<sup>809</sup> Tamże.

<sup>810</sup> J. Życiński, *Aksjologiczna perspektywa dialogu Kościoła ze światem w myśli ks. Józefa Tischnera*, [w:] *Człowiek wobec wartości*, red. J. Jagiełło, W. Zuziak, Wyd. Znak – Wyd. PAT, Kraków 2006, s. 169.

<sup>811</sup> Tamże, s. 170.

*wolność osoby pozwala budować świat ludzkiej nadziei, nawet w obliczu najbardziej absurdalnych wyzwań*<sup>812</sup>.

Zdolność ukazywania przesłania chrześcijaństwa, w perspektywie tak zarysowanej, staje się gwarantem afirmacji nie tylko człowieka, ale również religii, ujmowanej w perspektywie nadziei a nie brutalnej konkwesty. Otwarcie na dialog ze współczesną kulturą wpisuje się wyraźnie w nurt Tischnerowskiego stylu myślenia, który modelowany był przez świat wartości, które wybiegały daleko poza konfesyjny wymiar. Tischner w swoim myśleniu o religii nie był osamotnionym koryfeuszem. Współmyślenie z Józefem Życińskim, Tadeuszem Pieronkiem, Tomaszem Halikiem, Wacławem Hryniewiczem daje mocny impuls do formułowania przesłania religijnego, obecnego w dyskursie chrześcijańskim w stylu uwzględniającym dialog, zarówno z innymi religiami jak i z myślą współczesną. Aksjologia, ukazująca wartość osoby ludzkiej jako naczelną, znajduje swój wyraz w refleksji Hryniewicza, który stwierdza, że „*pryncypialność ustępuje przed troską Chrystusa o ocalenie w człowieku tego, co najbardziej zagrożone. Dlatego właśnie chrześcijaństwo uczy żyć z otwartymi oczyma i otwartym sercem, wrażliwym na sytuację drugiego człowieka ,znajdującego się w konkretnej potrzebie*”<sup>813</sup>. Model tak rozumianego dyskursu religijnego wskazuje na Boga „*jako Przyjaciela ludzi, zatroskanego o ich los i wzajemne relacje*”<sup>814</sup>. Cóż może oznaczać tak rozumiana otwartość oczu i serca?

Nie sposób nie dostrzec korelacji pomiędzy myślą Tischnera i Hryniewicza, w zakreślonym powyżej zakresie, a refleksją Paula Tillicha, analizującego **pojęcie troski** w kategoriach fenomenu religijnego<sup>815</sup>. Maciej Bogdalczyk, interpretując zagadnienie wiary w kategoriach troski ostatecznej, nawiązuje do myśli Tillicha. „*Wiara wyrażona jako troska ostateczna jest osobistym, a przez to wewnętrznym zaangażowaniem się w to, co człowieka najbardziej obchodzi. Natomiast słowo ‘religia’ jest odniesione do zewnętrżności, do kulturowej szaty wiary*”<sup>816</sup>.

Rekapituluując, możemy zauważyć wspólny rdzeń w myśli Tischnera i Tillicha, widoczny w analizach dotyczących relacji wiary i religii. Czy można zatem wysnuć wniosek, że pomimo iż wiara jest bardzo osobistym aktem, zapośredniczonym często poprzez sposób wychowania, przyjęcia modelu kulturowego, korpus tradycji i formuł o charakterze dogmatycznym, co jest elementem niezwykle różnicującym i będącym przyczyną postaw nierzadko antagonistycznych, da się jednak mimo wszystko odnaleźć płaszczyznę, która byłaby wspólnym mianownikiem doświadczenia religijnego, nie unieważniającym korpusu doktrynalnego poszczególnych denominacji religijnych, ale będącego zwornikiem treści z zakresu wymiaru transcendentnego? I oto Tillich ukazuje taką możliwość w obrębie rozumienia **wiary jako troski ostatecznej**. Z kolei Tischner ukazuje religię w perspektywie dramatycznych często wyborów, które są wyrazem odpowiedzi na troskę Boga o człowieka i troskę człowieka o kształt relacji z Bogiem i z innym.

---

<sup>812</sup> Tamże, s. 168.

<sup>813</sup> W. Hryniewicz, *Chrześcijaństwo nadziei*, Kraków 2002, s. 100.

<sup>814</sup> Tamże, s. 102.

<sup>815</sup> Por. P. Tillich, *The Religious Situation*, Living Age Books, New York 1958, s. 25.

<sup>816</sup> M. Bogdalczyk, *Wiara jako troska ostateczna. W nawiązaniu do myśli Paula Tillicha*, „Logos i Ethos”, z. 2 (33) 2012, s. 91. Por. B. Welte, *Filozofia religii*, przeł. G. Sowinski, Wyd. Znak, Kraków 1996, s. 39.



Leszek Kołakowski idzie dalej w swoich analizach, mówiąc o potrzebie nie tylko dialogu na płaszczyźnie międzyreligijnej, ale o zupełnie nowym wymiarze dialogu, który powinien odbywać się pomiędzy wiarą a niewiarą. „*Wiara jest prawomocna. Niewiara jest prawomocna także. Prawomocność wiary wspierana jest codziennie przez nienawiść i pychę tych wiernych, których do nienawiści i pychy wzywają źli kapłani. [...] prawomocność niewiary wyraża się także nieraz przez głos ludzi pychą naładowanych [...] Nie są to jednak dwa sprzeczne wzajem korpusy doktrynalne, dwa zbiory twierdzeń, ale raczej przeciwstawne postawy umysłowe i moralne. Mniemam, że obie są potrzebne naszej kulturze*”<sup>817</sup>. Ujmując zagadnienie religii w takiej perspektywie, czy można byłoby odnaleźć bardziej pojemną i adekwatną formułę jej rozumienia niż dramat? Dramat który nie kończy się tragedią niezrozumienia i potępienia, ponieważ dzieje się w świecie dokonanego odkupienia, ale dramat, który rozgrywać się powinien w świecie naznaczonym **doświadczeniem aksjologii**, która mogłaby stanowić **wspólny element tożsamości różnorodnych religii** a nawet **religii i ateizmu**, przy założeniu respektowania szacunku na gruncie praw osoby ludzkiej i wyzwolenia z postaw umysłowych, dyskredytujących drugiego człowieka, innego, ze względu na jego odmienność, inność.

Trafną wydaje się diagnoza Halika, który dostrzega, że „*wielu ludzi uznaje się za ateistów tylko dlatego, że się nie identyfikują z kościelną formą chrześcijaństwa. [...] Niektórzy ateści tak naprawdę odrzucają jedynie wyobrażenie o Bogu i wierze, jakie sami stworzyli lub przejęli. Mój dialog z nimi polega przede wszystkim na tym, że staram się zrekonstruować obraz Boga, który odrzucają, i często muszę potem powiedzieć: Tak, to dobrze, że odrzucasz takie wyobrażenie Boga – ja też je odrzucam. Bóg, którego odrzucasz, rzeczywiście nie istnieje. To nie jest Bóg, który zasługiwałby na to, by w niego wierzyć*”<sup>818</sup>. Taki rodzaj ateizmu, który uwarunkowany jest przez fałszywe wyobrażenia o Bogu, a zasadniczo zakłada istnienie „czegoś tam w górze” określa Halik mianem **otwarcia szczelin transcendencji**<sup>819</sup>. Stanowisko Halika bliskie jest w tej kwestii **Jaspersowskim szyfrom Transcendencji**, które w pewnych momentach dają się odczytać.

Właśnie dlatego, że **Bóg nie może zostać rozpoznany jako znany** i dający się zamknąć w szczelnym korpusie formuł dogmatycznych jednej tylko z religijnych denominacji, a **przychodzi i nawiedza człowieka jako INNY**, często nieznan, wymykający się łatwym kategoryzacjom i opisom, stąd staje się łatwym do przeoczenia, ale równocześnie **dramatycznie łatwym do zafalszowania jest Jego obraz w dyskursie, który wykluczałby podstawę aksjologiczną**, jak powie Tischner – **agatologiczną**. Czy jest zatem możliwe, aby ten sam Bóg, nawiedzał niewierzących niejako tylnymi drzwiami, za pomocą **zrządzenia losu, czystego przypadku czy zbiegu okoliczności**, jak wydaje się sugerować to Hryniewicz, w sytuacjach, które wierzący interpretują w kategoriach wyrazu **troskliwej Opatrzności**?<sup>820</sup>. Odpowiedź na to pytanie będzie się jednak skrywać w **kategorii dramatycznego wymiaru religii**, religii jako spotkania, które nie zawsze i nie w każdych okolicznościach staje się spotkaniem oczywistym.

---

<sup>817</sup> L. Kołakowski, *Wiara dobra, niewiara dobra*, [w:] *Co nas łączy? Dialog z niewierzącymi*, red. M. Wolańczyk, Wyd. WAM, Kraków 2002, s. 13.

<sup>818</sup> T. Halik, T. Dostatni, *Różnorodność pojednana*, dz. cyt., s. 52.

<sup>819</sup> Tamże, s. 53.

<sup>820</sup> Por. W. Hryniewicz, *Chrześcijaństwo nadziei*, dz. cyt., s. 100.

## Zakończenie

Podążanie śladem myśli oryginalnych umysłowości, a do takich niewątpliwie należałoby zaliczyć ks. Józefa Tischnera, filozofa, duszpasterza, błyskotliwego eseistę i wnikliwego obserwatora życia społecznego, politycznego i religijnego, wydaje się być fascynującą, intelektualną przygodą. Spotkanie z antropologiczną refleksją Tischnera, osadzoną w ramach projektu, eksponującego kategorię dramatu, jako kontekstu do prowadzenia refleksji jest bowiem nie tylko pouczającą przechadzką pośród świata idei, oglądanych za pomocą swoistych okularów antropodramatycznych, zaproponowanych przez Tischnera, ale zaproszeniem do, albo współmyślenia z nim, albo formułowania własnych, odmiennych zgoła stanowisk. Jedno jest pewne, że wobec analiz Tischnera nie sposób przejść obojętnie, tak by nie wzbudzały one zainteresowania, ze strony jednych i nie stawały się inspiracją do własnych poszukiwań, bądź krytycznych stanowisk ze strony innych, którzy kontestowali zarówno jego sposób uprawiania refleksji, jak i podważali prawomocność konkluzji, do których Tischner dochodził.

Zadaniem realizowanym w niniejszej dysertacji było przedstawienie antropologicznej myśli Józefa Tischnera, ukazującej człowieka jako podmiot dramatyczny. Dramat człowieka z Bogiem – jako klucz całej problematyki dramatycznej został ukazany jako źródłowe założenie przyjęte przez Tischnera, a zarazem podstawowa teza badawcza niniejszej pracy. Wykazanie prawdziwości drugiej tezy, opierało się na argumentacji, że dramat jako antropologicznie relewantna perspektywa, w której realizują się fundamentalne dla podmiotu ludzkiego aktywności, może – właśnie za sprawą obecności horyzontu aksjologicznego – otwierać człowieka na dobro. Ta agatologiczna perspektywa, stała się kontekstem, w którym odbywał się ruch myśli Tischnera, co zostało w toku wywodu udowodnione, w oparciu o obfitą bazę źródłową. Zasadność tez badawczych, wytyczających oś problemową niniejszej pracy, została wykazana w sposób umożliwiający weryfikację ich treści z bazą źródłową reprezentowaną przez literaturę podmiotową i przedmiotową. Szerokie odwoływanie się zwłaszcza do tej ostatniej, było zamierzeniem powziętym świadomie i mającym na celu osadzenia przedstawionej argumentacji w możliwie bogatym i reprezentatywnym spektrum literatury przedmiotu, a tym samym umożliwienie bezpośredniej konfrontacji przyjętych przez autora tez z literaturą – podmiotową i przedmiotową. Baza źródłowa stała się zarazem ilustracją ruchu myśli Tischnera, który, co wykazaliśmy w uzasadnieniu słuszności pierwszej tezy, kategorię dramatu wpisał w kontekst relacji religijnej, co pociąga za sobą konieczność dokonania transpozycji pytań o człowieka i Boga, w kontekście dotychczas przyjmowanego dyskursu religijnego. Liczne przytoczenia i cytaty mają umożliwić wykazanie, że to materiał badawczy został poddany wnikliwej analizie, a wnioski badawcze z jednej strony są uzasadnione lekturą tekstów Tischnera, a z drugiej strony osadzone są w realiach krytycznego dyskursu z literaturą przedmiotu i tym samym – jak zakłada autor dysertacji – nie przynoszą nieuprawnionej nadinterpretacji myśli Tischnera, ani też nie ignorują dorobku badaczy, którzy podejmowali tematykę zbliżoną do tej, jaka organizuje pole zainteresowań autora dysertacji. Autor zmierzał zarazem do tego, by zachować równowagę między dwiema perspektywami – krytyką wewnętrzną, będącą analizą założeń obecnych w tekstach Tischnera, a także krytyką

zewnątrzną – przynoszącą własną ocenę wiarygodności tez głoszonych przez Tischnera, wydolności jego filozoficznego projektu, jego użyteczności w obrębie kontynuowania i twórczego rozwijania tej myśli.

### **Relacje religijne w kontekście filozofii dramatu**

W powyższej dysertacji wyeksplikowane zostały te wątki myśli Tischnera, które odnosząc się do sfery religijnej, ukazują ją w kontekście dość spójnej i bardzo aktualnej perspektywy dramatu, rozumianego jako wykładnia relacji człowiek-Bóg. Taka optyka zakłada przyjęcie siatki pojęć, zaczerpniętych z teatrologii, zaproponowanych przez Tischnera, które wpisał on w kontekst swojego antropologicznego projektu. Poczynając od źródeł i inspiracji, które zapładniały myśl Tischnera i uwzględniając kontekst historyczny, w którym kształtowała się jego myśl, dokonana została krytyczna analiza architektoniki myśli Tischnera oraz przebadany został jego autorski projekt antropologiczny, w zakresie, w którym wpisuje się on w religijny dyskurs. Celem dysertacji było ulokowanie relacji religijnej w kontekście nowatorskich ujęć filozofii dramatu. Swoistym novum w zakresie krytycznej prezentacji myśli Tischnera, stał się, podjęty w niniejszej pracy projekt, polegający na konfrontacji myśli twórcy filozofii dramatu z refleksją autorów, dla których ta kategoria filozoficzno-teologiczna pozostawała ważnym punktem odniesienia. W toku rozlicznych analiz ukazana została zbieżność antropologicznej koncepcji Tischnera, zawartej w filozofii dramatu, z wybranymi wątkami myśli teologicznej Hansa Ursa von Balthasara, prezentowanej w *Theodramatik* Balthasara, jak również w teologiczno-filozoficznej refleksji Tomasa Halika. Wyeksponowanie wybranych wątków, obecnych w twórczości filozoficznej Tischnera, które znalazły rezonans w myśli teologicznej Balthasara i Halika wydaje się być przedsięwzięciem nowatorskim i oryginalnym i wpisuje się w kontekst wspólnej dla tych myślicieli metaforyki, zaczerpniętej z zakresu teatrologii i nomenklatury nawiązującej do sfery teatru i dramatu. Korelacja wątków, które pojawiają się w myśli Tischnera-filozofa i jego teologicznych interlokutorów, w kontekście interdyscyplinarnym, wprowadza dyskurs religijny w przestrzeń szeroko pojętej kultury, otwierając na sposób obrazowania zawarty w literaturze, sztuce, poezji czy teatrze, uwalniając tym samym dyskurs na temat religii ze ścisłych okowów pancerza hermetycznych pojęć stricte teologicznych, charakterystycznych dla sposobu uprawiania refleksji, który zapośredniczony był przez przekaz, uwarunkowany stosowaniem kategorii tomistycznych. Przyjęcie takiej optyki filozoficznej, wiązało się z koniecznością przekroczenia barier, zarówno tych, które wyznaczała metodologia dyskursu filozoficznego, jak i tych, wyznaczanych przez metodę i pragmatykę tomistyczną, otwierając niedostępne przestrzenie dyskursu filozoficznego w zakresie zagadnień, związanych z religią, na sferę obrazowania, zrozumiałą dla szerokiego spektrum odbiorców kultury, co staraliśmy się wykazać w naszych badaniach.

Tischner jako oryginalny filozof i równocześnie niezwykle aktywny, choć zdecydowanie niesztampowy duchowny, posiadał ogromną wrażliwość na człowieka i na słowo, które ma moc twórczą w relacjach międzyludzkich i w przestrzeni religijnej. Zdublowana przez dwie profesje – duchownego i filozofa – wrażliwość na obecność dobra, które jest wartością łatwo utracaną, zaowocowała sformułowaniem, obecnym w koncepcji

Tischnera, postulatu wrażliwości agatologicznej, i takiego rozumienia człowieka, w jego strukturze osobowej, które zakładałoby imperatyw odpowiedzi na spotykane dobro. Perspektywa agatologiczna na stałe weszła do dyskursu Tischnera.

Ukazując fenomen religii, która wpisuje się swą naturą w dramat istnienia, na przykładzie chrześcijaństwa i judaizmu ukazywał rolę i wagę słowa, w przeciwstawieniu do świata przedmiotów i rzeczy. Rozbrat z perspektywą ontologiczną, która w jego opinii nadmiernie przesłaniała świat religii i deformowała go do postaci quasi-pogańskich kultów, adoptowanych do sfery religijnej, mogła budzić opór oponentów. Opisywanie fenomenu chrześcijaństwa w świetle filozofii dialogu, zrodziło u Tischnera przekonanie, podobnie jak u A. Mienia i W. Hryniewicza, że moce twórcze religii nie zostały wyczerpane, jak można by się tego spodziewać patrząc na zachodzące bardzo szybko procesy laicyzacyjne, wyludniające kościoły i demontujące w jakiś sposób przestrzeń religijną, a realizacja projektu chrześcijańskiego sytuuje się zdecydowanie w perspektywie czasu przyszłego niż przeszłego.

### **Tischnerowskie rozumienie religii w polu krytyki zużytych schematów a nowych perspektyw**

Wykazane zostało, w toku drobiazgowych analiz, że Tischnerowskie rozumienie religii stało się próbą uwolnienia jej z hermetycznego pancerza siatki pojęć filozofii tomistycznej, wskazując na niezdolność tej ostatniej do wyrażenia religijnego przekazu. Słowo, uwięzione w pancerzu formuł, zamiast stawać się żywym przekazem treści, zaczęło przypominać muzealny eksponat, wartościowy co prawda w aspekcie historycznym, bezpłodny jednak, w kontekście dziejącej się rzeczywistości. Krytyczna lektura i wykorzystanie myśli filozofów dialogu, w opracowywanym przez Tischnera projekcie antropologicznym, odsłoniła przed Tischnerem nie wyartykułowany wcześniej zbyt mocno, dialogiczny wymiar, obecny w religii, co staraliśmy się w toku analiz wykazać. Kategoria posłuszeństwa, w rozumieniu przyjmowania wiary, na długie wieki zablokowała dialogiczny wymiar (model) religii. Główne tezy, zawarte w głośnym artykule Tischnera, zatytułowanym *Schylek chrześcijaństwa tomistycznego*, zbiegły się w pragmatyce Kościoła Katolickiego, którego Tischner był duchownym, ze wskazaniem Soboru Watykańskiego II odnośnie odnowy języka religijnego przekazu, tak aby nie był to język suchego przekazu katechizmowych treści, adresowanych do słuchacza, którego jedynym, oczekiwanym zachowaniem miałyby stać się bezkrytyczne przyjęcie podawanych treści. Tischnerowska koncepcja religii rozumianej jako więź, zakładała nie tyle posłuszeństwo jako kategorię naczelną w rozumieniu wiary, lecz dokonywała rewaloryzacji wolności religijnej. Otwartej i pojemnej na słowo. W toku prowadzonych analiz ukazana została koincydencja myśli filozoficznej Tischnera i teologicznej refleksji Kościoła, który za pomocą formuły *Nowej Ewangelizacji*, wyraża zbliżone w zakresie tematycznym treści. Obie formuły, otwierają na dialog, który zapoczątkowuje słowo i pomimo różnicy dyskursów, w obrębie których pozostają, są ze sobą kompatybilne. Ewangeliczna formuła, wyrażana wielokrotnie przez Jezusa – „jeżeli chcesz”, a zastąpiona w ciągu wieków Kościoła nakazem „musisz”, została poddana jakby równocześnie rewaloryzacji, w procesie odkrywania fundamentów religii i to zarówno w

przestrzeni filozofii dialogu, reprezentowanej przez myślicieli wywodzących się z kręgu tradycji żydowskiej i judaizmu, jak i z kręgów myślicieli o proveniencji katolickiej. Wielu autorów, podejmujących dialog z myślą Tischnera zauważa, podobnie jak krakowski filozof, że nadmierna obecność języka ontologii w religijnym przekazie, niebezpiecznie lokowała go w granicach tradycji pogańskiej, stając się balastem, podważającym wiarygodność religii. W toku analiz wyeksplikowany został również wymiar dialogu, toczącego się w obszarze dyskursu religijnego, który ujawnia również swoją dramatyczną architekturę. W tym momencie znajdujemy się w centrum myśli Tischnera, który podkreśla wagę słowa w międzyludzkiej przestrzeni, moc jego kreacji, ale również jego niszczycielską siłę. Ukazane zostało w pracy modelowanie dyskursu międzyludzkiego na dialogu religijnym, zobrazowane przez Tischnera w postawie przeciwstawnych zachowań postaci archetypicznych, w osobach biblijnego Adama i Abrahama. Odpowiedź każdego z nich, warunkuje zupełnie inny kształt rzeczywistości, którą powołuje do istnienia wypowiedziane, bądź niewypowiedziane słowo. Szeroko otwarte na dobro lub zamknięte, jak monada z zatrzaśniętymi oknami. Dobro, które staje się centralnym motywem Tischnerowskiej koncepcji może zostać przyjęte ale również może zostać odrzucone.

### **Krytyczna analiza języka religijnego jako nośnika treści o charakterze religijnym**

W analizach, podejmowanych w powyższej dysertacji wyeksplikowane zostało wyraźnie, co zauważał Tischner, że język religii stał się w sposób nadmierny, zdominowany przez słowa, które mają charakter opisujący. Zarówno z twórczości filozoficznej jak i z rozlicznych tekstów o charakterze religijnym Tischnera, można wyodrębnić różne w zakresie semantycznym kategorie słów, które pojawiają się w dyskursie religijnym. Tischner eksponuje ten rodzaj wypowiedzi, słów, którym nadaje różne nazwy: słowa życia, słowa substancjalne, słowa światłości.<sup>821</sup> Dzieje się to w pewnej opozycji do słów opisowych, które weszły na stałe w krąg religijnego dyskursu. Wyraźnie zaznaczamy, pozostając w kręgu Tischnerowskiego modelu rozumienia religii, że słowa pozostające głównie w sferze sformułowań opisujących, tracą swą moc kreacji. To przeciwstawienie, ukazuje dramatyczne pęknięcie, które możliwe jest w obszarze religii, a dzieje się za pomocą zamiany słów, które operują w zupełnie odmiennych aksjologicznie kontekstach. Tischnerowskie słowa substancjalne, słowa światła, stają w opozycji do słów, które w obszarze religii mogą mieć również potencjał niszczący, rażący siłą kamienia czy pocisku. Tischnerowskie intuicje mogą zostać śmiało aplikowane do wszystkich tych sytuacji, w których religia, wraz z całym zapleczem aksjologicznego instrumentarium, może zostać sprowadzona do sekwencji zdań o charakterze wykluczającym, piętnującym, oskarżającym, niszczącym tkankę życia społecznego. W pracy ukazany został dramatyczny rys fenomenu religii, która bywa sprowadzana do roli narzędzia w ofensywie, pozostającej na służbie ideologii, która religijny przekaz głęboko zaburza, podmieniając fundamenty religijnego przesłania na siatkę ideologicznych pojęć, którym próbuje się nadać znaczenie o charakterze religijnym.

---

<sup>821</sup> Por. Z. Stawrowski, *O wadze słowa u Tischnera* [w:] *Dramat odpowiedzialności Romano Guardini Józef Tischner. Drama der Verantwortung*, red. L. Hagedorn i Z. Stawrowski, Wyd. Instytut Myśli Józefa Tischnera – Berliner Wissenschafts-Verlag, Kraków – Berlin 2013, s. 226–227.

## **Modele sposobów prezentacji religijnego przekazu oraz wyodrębnienie kategorii sacrum-sanctum i konsekwencje dominacji każdej z tych kategorii w dyskursie religijnym**

W czasach dramatycznego spadku zaufania do przedstawicieli instytucji religijnych, na wybranych przez Tischnera przykładach z przesłania biblijnego pokazany został w dysertacji dramatyczny rozdźwięk pomiędzy skrajnie różnymi modelami posługi duchownych. Przywołując obraz Abrahama, spierającego się z Bogiem o prawo do życia mieszkańców Sodomy i Gomory, ukazuje Abrahama jako tego, który staje się obrońcą człowieka, w opozycji nawet do Boga, ponieważ staje po stronie dobra, które można ocalić w człowieku. Drugi z obrazów, eksponowanych przez Tischnera wskazuje na rozżalonych uczniów, którzy w konfrontacji z odrzuceniem prawdy przez ludzi chcą „rzucić ogień”, zniszczyć ich. Dramatyczna ambiwalencja postaw, które mogą uosabiać duchowni, uwarunkowana jest swoistym przedrozumieniem człowieka, które stawia duchownego w obszarze dramatycznego „albo-albo”.

W pracy wyraziście został wydobyty wątek Tischnerowskiej analityki, w której dokonuje on rozróżnienia kategorii religijnych na sferę sacrum i sanctum. Istnieje słuszna obawa, że wszędzie tam, gdzie górę weźmie ontologiczny model religijnego przekazu, waloryzujący świat przedmiotów, miejsc, budynków, którym nadany zostanie status świętości, tam osłabieniu ulega dyskurs religijny, w którym pierwszoplanową rolę odgrywa relacja, Bóg, którego pierwszą siedzibą staje się wydarzenie, spotkanie, relacja. Statyczna wizja Boga, zamkniętego w obrębie teologicznych kategorii opisowych, zastąpiła na długi czas ewangeliczną wizję Boga, którego żywiołem jest wydarzenie, rozmowa, działanie. W tym zakresie zostały wykazane w pracy liczne korelacje z myślą żydowską jak i pozostającym z Tischnerem w swoistym rezonansie aksjologicznym Tomaszem Halikiem.

### **Sfera wartości a dobro – pole nietożsamości**

W toku przeprowadzonych w naszej pracy analiz ujawnia się dramatyczna formuła pytania, czy możliwym jest uniknięcie konfliktu pomiędzy sferą aksjologii a sferą agatologii? Pomiedzy dobrem, które objawia się w sposób naoczny, bezpośrednio, a wartością, która pozostaje w sferze możliwości realizacji? Pytanie jest o tyle istotne, że realne dobro, ujmowane w nomenklaturze Tischnerowskiej jako ja agatologiczne może pojawić się w polu konfliktu z wartością, którą można by określić mianem aksjologicznego ja, które jest dopiero w stadium urealnienia. Ze zdwojoną siłą pojawia się wtedy dylemat, czy spotkanie odbywa się wtedy na płaszczyźnie relacji człowiek-człowiek, a więc jest wydarzeniem odkrycia dobra w przestrzeni międzyludzkiej, czy w relacji człowieka stojącego wobec ty, ujmowanego w kontekście tylko wartości?<sup>822</sup> W pracy zostały wyeksponowane pytania o Kartezjuszowskiego złośliwego demona, który w obszarze religii pojawia się nader często, odziany w uroczyste szaty religijnego teatru, bezlitośnie jednak obnażonego w zakresie perspektywy agatologicznej. Czas, w który powstała powyższa dysertacja, będąca próbą uchwycenia kategorii dramatycznych w obszarze religii, w naoczny sposób pokazuje, że dramat jest nad

---

<sup>822</sup> Por. J. Filek, *Człowiek wobec wartości czy wobec człowieka*, „Znak”, 2005, nr 9 (604), s. 93.

wyraz adekwatnym terminem do opisu rzeczywistości religijnej i otwiera szerokie spektrum rozumienia religii w tym kontekście. Tragiczny przebieg wojny na Ukrainie, który zbiega się w czasie z podsumowaniem naszych rozważań nad myślą Tischnera, wojny, w której eksterminacja ludności cywilnej i ludobójstwo objawiły swą nową postać w XXI wieku, otwiera kolejny rozdział dramatu, w który wpisuje się również religia. Fakt, że barbarzyńskie działania wojsk najeźdźczych nie spotkały się z najmniejszą nawet formą potępienia ze strony duchowych przywódców prawosławia rosyjskiego, solidaryzującego się w całości z polityczną linią reżimu rosyjskiego, pokazuje wyraźnie, że wciąż obecna jest dramatyczna pokusa, z jednej strony wykorzystania religii w zabiegach politycznych, a drugiej poddania się dyskursowi politycznej indoktrynacji w sferze religijnego dyskursu, który świat wartości uniwersalnych, na straży których miałyby stać, podmienia na wypowiedzi o charakterze czysto pragmatycznym, dokonując fundamentalnej zmiany w zakresie aksjologii.

O ile mogłoby to być jeszcze zrozumiane w perspektywie logiki decydentów politycznych, traktujących wszelkie podmioty i instytucje, w tym również religijne, jako pozostające na usługach ideologii, o tyle głęboko niezrozumiałym stają się próby wykazania w religijnym dyskursie słuszności zbrodniczych działań wojennych, w ramach których dokonuje się eksterminacji ludności cywilnej, starców, dzieci, kobiet. Wprzęgnięcie religii w obszar działań zbrodniczych i przedstawianie ich jako swoistej krucjaty wobec złego świata, wyczerpuje wszelkie znamiona powrotu w nowej odsłonie Kartezjuszowskiego złośliwego demona, który zwodzi, i zaciemnia umysł. Czy można pogodzić usprawiedliwienie bratobójczej wojny, a wręcz zachętę do jej podejmowania, przez duchownych prawosławnych, reprezentujących jakby nie było chrześcijaństwo, religię pokoju i braterstwa, z przesłaniem Ewangelii, która głosi szacunek dla Boga i człowieka oraz miłość, rozumianą jako postawę życiową? Dialogiczna formuła religii, którą propagował Tischner, w nawiązaniu do filozofów dialogu, przejawiająca się w postawach budowania w obrębie religijnego przekazu relacji Ja–Ty–On–My, w oparciu o spektrum ewangelicznych wartości, wydaje się być postawiona przez przedstawicieli Cerkwi rosyjskiej w formule antytezy: nie-Ja, nie-Ty, nie-On, nie-My, rzekomo w obronie wartości, które miałyby być konstytutywne dla religii. Taka retoryka wpisuje się w kontekst modelu religii, postrzeganej jako dramat. Obecna sytuacja polityczna odziera ze złudzenia, że czas wojen religijnych i agresywnych działań sankcjonowanych przez społeczności religijnie, w obszarze judeochrześcijaństwa bezpowrotnie minął, a refleksja Tischnera, filozofa, ale również duchownego, nosi znamiona refleksji nawiązującej do wydarzeń już tylko historycznych.

### **Uwagi dotyczące założeń metodologicznych bazy źródłowej**

W zakresie metodologii, zastosowanej przez Tischnera w jego *filozofii dramatu*, słusznie może pojawić się zarzut, co zresztą czyniło wielu jego adwersarzy, że wywód nie jest prowadzony w sposób metodyczny, uporządkowany, przez co może sprawiać wrażenie refleksji prowadzonej w dość chaotyczny sposób. Sam Tischner był świadom takiego stanu rzeczy, gdy zadawał retoryczne pytanie o to, czy aby jego refleksje nie są „przeskakiwaniem z gałęzi na gałąź”. Pojawiające się więc wątpliwości w zakresie metodologii niekoniecznie uznane być muszą za mankament filozofii Tischnera. Staraliśmy się wykazać, że o ile

pozostając na płaszczyźnie przyjętych w nauce standardów prowadzenia wywodu można by uznać, że nie zostały zachowane wszelkie procedury wynikania logicznego w wywodzie antropologicznym, co stwierdza zresztą sam Tischner, o tyle warto zauważyć, że również ten aspekt wpisuje się w schemat dramatycznego poszukiwania formuły wyrazu, która zmusza do zawieszenia przyjmowanych schematów myślenia i tegoż myślenia porządkowania. Dla Tischnera wartością nadrzędną w refleksji pozostaje człowiek i wszelkie środki wyrazu prawdy o człowieku uznaje on za prawomocne do uprawiania refleksji filozoficznej.

Dramatycznym pytaniem, które wyłania się z naszych analiz jest pytanie o możliwość dotarcia do jądra chrześcijańskiego przekazu, odarcia istoty religii z uwarunkowań i zależności politycznych i zagwarantowanie tego, że dyskurs religijny, nie zostanie poddany takiej obróbce ideologicznej, która nie pozostawiałaby w nim nic z pierwotnej formy przekazu? Wykazane zostało ponad wszelką wątpliwość, że religia, ukazuje swoje dramatyczne oblicze, gdy objawia się jako bezsilna wobec niektórych swoich wyznawców, podejmujących próbę winkrustowania w religię wątków ideologicznych, de facto dokonujących jej unicestwienia w płaszczyźnie moralnej.

Na podstawie wyeksplikowanych w tej dysertacji motywów, obecnych w refleksji Tischnera, które staraliśmy się niejako wypreparować z przebogatej spuścizny krakowskiego myśliciela, wydaje się, że liczne wątki dramatyczne religii przewidział Tischner, przestrzegając w sferze religijnej przed fasadowością, aprobatą dla stosowania języka pogardy w obszarze religijnego spektrum, prymatem posłuszeństwa wobec zewnętrznych instancji o charakterze religijnym, czy politycznym, w miejsce własnego sumienia. Wszystkie te wątki pojawiają się w refleksji Tischnera, którą staraliśmy się wyeksplikować w naszych analizach i jako groźna memento w czasach, w których religia nie jest przyjmowana automatycznie, lecz poddawana wnikliwej analizie, niestety często nie w zakresie warstwy merytorycznej, zawartego w niej potencjału i treści, ale w zakresie autentyczności i wiarygodności jej reprezentantów, z czym społeczności religijne współcześnie mają ogromny problem, zaś skala zjawisk patologicznych, zarówno w zakresie sposobów interpretacji depozytu religii, jak i postaw życiowych tejże religii reprezentantów, wpisują się w zakres bliskiego Tischnerowi pojęcia dramat. Praca starała się wykazać, że twórczość filozoficzna i religijna Tischnera, odczytana w zakresie wyznaczonym przez temat niniejszej dysertacji, wytyczyła nowe kierunki i sposoby myślenia o człowieku i religii. Jego majeutyczna postawa, zarówno jako duchownego jak i jako filozofa, uwrażliwiająca człowieka na dobro i prezentującego perspektywę agatologiczną, przyczyniła się do zrozumienia człowieka, poruszającego się zarówno w obszarze religii, jak i na jej obrzeżach, czasem manowcach i postawienia wobec Absolutu i pytań o charakterze religijnym w kontekście życia, przeżywanego jako dramat.



## Bibliografia podmiotowa

Tischner J., *Błądzenie w żywiole estetyki*, [w:] tegoż, *Wędrowki w krainę filozofów*, Wyd. Znak, Kraków 2008.

Tischner J., *Czym jest „ja” transcendentalne?* [w:] *Szkice filozoficzne Romanowi Ingardenowi w darze*, red. I. Dąbska, Wyd. PWN, Kraków – Warszawa 1964.

Tischner J., *Etyka a historia. Wykłady*, oprac. D. Kot, Wyd. Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2008.

Tischner J., *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, Wyd. Znak Kraków 1992.

Tischner J., *Etyka wartości i nadziei*, [w:] *Wobec wartości*, Wyd. W drodze, Poznań 1984.

Tischner J., *Filozofia człowieka. Wykłady*, oprac. Z. Stawrowski, A. Workowski, Wyd. Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2019.

Tischner J., *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Wyd. Znak, Kraków, 1998.

Tischner J., *Inny. Eseje o spotkaniu*, Wyd. Znak, Kraków 2017.

Tischner J., *Katolicyzm a Nowoczesny Świat. Wprowadzenie*, [w:] U. Altermatt, *Katolicyzm a Nowoczesny Świat*, przeł. G. Sowinski, Wyd. Znak, Kraków 1995.

Tischner J., *Krótki przewodnik po życiu*, Wyd. Znak, Kraków 2017.

Tischner J., *Książka na manowcach*, Wyd. Znak, Kraków, 1998.

Tischner J., *Ku Transcendencji, która jest Osobą*, „W drodze” 1974, nr 2.

Tischner J., *Miłość w czasach niepokoju. Niepublikowane wykłady*, wybór i oprac. J. Podsadecka, Wyd. WAM, Kraków 2021.

Tischner J., *Mistrzowskie rekolekcje z Eckhartem. J. Poniewierski w rozmowach z J. Tischnerem*, [dodatek specjalny do: „Tygodnik Powszechny”, 2017, nr 14].

Tischner J., *Myślenie według wartości*, Wyd. Znak, Kraków 1993.

Tischner J., *Myślenie w żywiole piękna*, wybór i oprac. W. Bonowicz, Kraków, 2004.

Tischner J., *Nieszczęsny dar wolności*, Wyd. Znak, Kraków 1993.

Tischner J., *Spotkania z myślą Lévinasa*, [w:] E. Lévinas, *Etyka i Nieskończony*, Kraków, 1991.

- Tischner J., *Spór o istnienie człowieka*, Wyd. Znak, Kraków 1998.
- Tischner J., *Studia z filozofii świadomości*, oprac. A. Węgrzecki, Wyd. Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2006.
- Tischner J., *Śladami Nieskończonego. W kręgu myśli E. Lévinasa*, [w:] *Filozofia współczesna*, red. J. Tischner, Wyd. ITKM, Kraków 1989.
- Tischner J., *Świat ludzkiej nadziei*, Wyd. Znak, Kraków 1975.
- Tischner J., *Uprawiam filozofię dobra*, [w:] *Rozmowy o filozofii*, red. A. Zieliński, M. Bagiński, J. Wojtysiak, Wyd. KUL, Lublin, s. 249–267.
- Tischner J., *Wędrowki w krainę filozofów*, Wyd. Znak, Kraków 2008.
- Tischner J., *W krainie schorowanej wyobraźni*, Wyd. Znak, Kraków 1997.
- Tischner J., *Wolność człowieka gór*, wybór i oprac. W. Bonowicz, Wyd. Znak, Kraków 2021.
- Tischner J., *Współczesna filozofia ludzkiego dramatu. Wykłady*, oprac. D. Kot, A. Węgrzecki, Wyd. Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2012.
- Tischner J., *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, Wyd. Naukowe PAT, Kraków 1991.
- Tischner J., *Zrozumieć własną wiarę*, Wyd. Znak, Kraków 2006.
- Tischner J., Karoń-Ostrowska A., *Spotkanie. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska*, Kraków 2008.
- Tischner J., Żakowski J., *Tischner czyta Katechizm*, Kraków 1996.

### **Bibliografia przedmiotowa**

- Bereś W., Więcek-Baron A., *Tischner – życie w opowieściach*, Wyd. Świat Książki, Warszawa 2008.
- Bielawski M., *Teologiczne manowce Tischnera*, „Znak”, 2001, z. 3.
- Bobko A., *Doświadczenie zła jako źródło myślenia religijnego*, [w:] *Między potępieniem a zbawieniem. Myślenie religijne ks. Józefa Tischnera*, red. J. Jagiełło, Wyd. Znak, Kraków 2004.

Bobko A., *Myślenie wobec zła. Polityczny i religijny wymiar myślenia w filozofii Kanta i Tischnera*, Wyd. Instytut Myśli Józefa Tischnera – Uniwersytet Rzeszowski, Kraków – Rzeszów 2007.

Bobko A., *Poszukiwanie prawdy o człowieku*, „Znak”, 2001, z. 3.

Bonowicz W., *Tischner*, Wyd. Znak. Kraków, 2001.

Borowicz A. *Transcendentalizm w filozofii Józefa Tischnera*, Wyd. UG, Gdańsk 2010.

Brejdak J., *Zrozumieć Innego. Próba zrozumienia Innego w fenomenologii, hermeneutyce, filozofii dialogu i teorii systemu*, Wyd. Universitas, Kraków 2020.

Dymarski Z., *Człowiek w horyzoncie rozpaczy*, [w:] *Wobec Dobra i Prawdy w dialogu z Tischnerem*, red. A. Bobko, M. Karolczak, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2013.

Dymarski Z., *Debata księdza Józefa Tischnera ze szkołą lubelską*, „Logos i Ethos”, z. 1 (6) 1998.

Dymarski Z., *Dwugłos o złu. Ze studiów nad myślą Józefa Tischnera i Leszka Kołakowskiego*, Wyd. Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2009.

Filek J., *Człowiek wobec wartości czy wobec człowieka*, „Znak”, 2005, nr 9 (604).

*Filozofia człowieka. Materiały przedstawione na obradach sekcji Filozofii Człowieka VIII Polskiego Zjazdu Filozoficznego w Szczecinie 2004*, red. A. Chmielewski, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2005.

Frycz M.W., *Filozofia miłości Józefa Tischnera*, Wyd. Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2019.

Gadacz T., *Bóg i tragiczność w filozofii Józefa Tischnera*, [w:] *Dramat odpowiedzialności Romano Guardini Józef Tischner. Drama der Verantwortung*, red. L. Hagedorn i Z. Stawrowski, Wyd. Instytut Myśli Józefa Tischnera – Berliner Wissenschafts-Verlag, Kraków – Berlin 2013.

Gadacz T., *Chrześcijańskie korzenie Tischnerowskiej filozofii człowieka*, „Znak”, 2004, z. 5.

Gadacz T., *Historia filozofii XX wieku. Nurty*, t. 2: *Neokantyzm, filozofia egzystencji, filozofia dialogu*, Wyd. Znak, Kraków 2009.

Galarowicz J., *Antropodramatyka. Krakowska szkoła antropologiczna*, Wyd. Petrus, Kraków 2021.

Galarowicz J., *Inicjacja dobra czy początek dramatu?*, „Logos i Ethos”, 1992, nr 1.

Glinkowski W.P., *Miejsce spotkania w myśli filozoficznej J. Tischnera*, [w:] *Horyzont dialogu i rozumienia. W kręgu myśli Józefa Tischnera*, red. K. Pietrych, Wyd. UŁ, Łódź 2015.

Glinkowski W.P., *Problem sceny w Tischnerowskiej filozofii dramatu*, „Analiza i Egzystencja”, nr 34, 2016.

Glinkowski W.P., *Wolność ku nadziei. Spotkanie z myślą ks. Józefa Tischnera*, Wyd. UŁ, Łódź 2003.

Heller M., *Dyskusji z Tischnerem ciąg dalszy*, [w:] *Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, red. W. Zuziak, Wyd. Znak – Wyd. PAT, Kraków 2001.

Hernas A., *Od zawsze jesteś przy mnie. Zarys fenomenologii bliskiego*, Wyd. Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2017.

Hernas A., *Tischneri Lévinas. Księdza z Rabinem spór o człowieka*, „Logos i Ethos”, z. 2 (17) 2004.

Hryniewicz W., *Bóg ludzkiego dramatu – Bóg nadziei*, „Znak”, 1992, z. 2.

Jędraszewski M., *Twarz jako znak niepowtarzalności osoby ludzkiej. Płaszczyzny interpretacji*, „Ethos”, nr 2-3 (82-83) 2008, s. 78–89.

Jagiello J., *Od aksjologii do agatologii. Filozofia człowieka Józefa Tischnera*, [w:] *Józef Tischner*, red. J. Jagiello, Wyd. Ignatianum, Kraków 2020.

Jagiello J., *Świat i wiara w godzinie przełomu. Wprowadzenie*, [w:] *Świat i wiara w godzinie przełomu*, red. J. Jagiello, Wyd. Znak, Kraków 2011.

Kłoczowski J.A., *Filozofia dialogu*, Wyd. W drodze, Poznań 2005.

Kłoczowski J.A., *Józef Tischner – strategie „myślenia religijnego”*, [w:] *Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, red. W. Zuziak, Wyd. Znak – Wyd. PAT, Kraków 2001.

Kołodczek Ł., *Struktury uczestnictwa w filozofii dramatu Józefa Tischnera*, „Logos i Ethos”, z. 2 (48) 2018.

Kot D., *Myślenie dramatyczne*, Wyd. Copernicus Center Press, Kraków 2016.

Kot D., *Podmiotowość i utrata*, Wyd. Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2009.

Kot D., *Tischnerowska filozofia sceny*, „Colloquia Communia”, 1-2 (78-79)2005.

Kot D. i Węgrzecki A., *Przedmowa*, [w:] J. Tischner, *Współczesna filozofia ludzkiego dramatu. Wykłady*, oprac. D. Kot, A. Węgrzecki, Wyd. Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2012.

- Krajewski K., *Dwie koncepcje filozofii*, „Życie i Myśl”, 1977, nr 11.
- Latkowski A., *Wielkie Biografie. Tischner*, Wyd. Buchmann, Warszawa 2012.
- Legięć J., *Człowiek w filozofii pracy Józefa Tischnera*, Wyd. KS, Kraków 2012.
- Makowski J., *Wariacje Tischnerowskie*, Wyd. Świat Książki, Warszawa 2012.
- Michnik A., Tischner J., J. Żakowski, *Między Panem a Plebanem*, Wyd. Agora, Warszawa 2017.
- Oby wszyscy tak milczeli o Bogu. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska*, Wyd. Znak, Kraków 2015 [rozszerzona wersja wydawnictwa: Tischner J., Karoń-Ostrowska A., *Spotkanie. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska*, Kraków 2008].
- Panasiuk R., *Książdz Tischner czyta Hegla*, [w:] *Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, red. W. Zuziak, Wyd. Znak – Wyd. PAT, Kraków 2001.
- Podsadecka J., *Wstęp*, [w:] J. Tischner, *Wiara ludzi wolnych*, wybór i oprac. J. Podsadecka, Wyd. WAM, Kraków 2021.
- Puczek E., Tischner J., *Sprawy ludzkie. Józef Tischner w rozmowach z Ewelina Puczek*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2020.
- Puczek E., Tischner J., *Wokół Biblii. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Ewelina Puczek*, Wyd. Znak, Kraków 2005.
- Sikora J., *Twórczość kaznodziejska ks. Józefa Tischnera. Studium literacko-homiletyczne*, Wyd. UKSW, Warszawa 2012.
- Skarga B., *Rozpacz jest negacją*, „Tygodnik Powszechny”, 2003, nr 21.
- Stawrowski Z., *Solidarność znaczy więź. W kręgu myśli Józefa Tischnera i Jana Pawła II*, Wyd. Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2010.
- Strapko I., *Apologia nadziei w filozofii i pedagogice Józefa Tischnera*, Wyd. Nomos, Kraków 2004.
- Sumienie w świecie wolności*, red. J. Jagiełło, W. Zuziak, Wyd. Znak, Kraków 2007.
- Swieżawski S., *Filozofia, teologia, duszpasterstwo*, „Tygodnik Powszechny”, 1977, nr 13.
- Szary S., *Człowiek – podmiot dramatu. Antropologiczne aspekty filozofii dramatu Józefa Tischnera*, Wyd. Antyk, Kęty 2005.
- Świat i wiara w godzinie przełomu*, red. J. Jagiełło, Wyd. Znak, Kraków 2011.

Tarnowski K., *Myślenie według wartości Józefa Tischnera*, [w:] tenże, *Wiara i myślenie*, Wyd. Znak, Kraków 1999 [pierwodruk: Tarnowski K., *Myślenie według wartości Józefa Tischnera*, „Znak”, 1985, z. 12].

Tarnowski K., *Pragnienie metafizyczne*, Wyd. Znak, Kraków 2017.

Wadowski J., *Dramat pytań egzystencjalnych. Ks. Józefa Tischnera filozofia dramatu jako próba odpowiedzi na pytania egzystencjalne*, Wyd. PFT, Wrocław 1999.

Walczak P., *Wychowanie jako spotkanie. Józefa Tischnera filozofia człowieka jako źródło inspiracji pedagogicznych*, Wyd. Impuls, Kraków 2007.

Witczyk H., *Tischner w Biblii zakorzeniony*, [w:] *Między potępieniem a zbawieniem. Myślenie religijne ks. Józefa Tischnera*, red. J. Jagiełło, Wyd. Znak, Kraków 2004.

Zuziak W., *Ja-Ty-On: dojrzewanie do Boga poprzez dialog*, [w:] *Między potępieniem a zbawieniem. Myślenie religijne ks. Józefa Tischnera*, red. J. Jagiełło i W. Zuziak, Kraków 2004.

Życiński J., *Aksjologiczna perspektywa dialogu Kościoła ze światem w myśli ks. Józefa Tischnera*, [w:] *Człowiek wobec wartości*, red. J. Jagiełło, W. Zuziak, Wyd. Znak – Wyd. PAT, Kraków 2006.

### **Bibliografia uzupełniająca**

Altermatt U., *Katolicyzm a Nowoczesny Świat*, przeł. G. Sowinski, Wyd. Znak, Kraków 1995.

Augustyniak P., *Inna boskość. Mistrz Eckhart, Zaratustra i przezwyciężenie metafizyki*, Wyd. Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2009.

Balthasar H.U. von, *Teodramatyka. 1: Prolegomena*, przeł. M. Mijalska, M. Rodkiewicz, W. Szymona, Wyd. M., Kraków 2005.

Bartoś T., *Koniec prawdy absolutnej*, Wyd. W.A.B., Warszawa 2010.

Bartoś T., *Metafizyczny pejzaż – świat według Tomasza z Akwinu*, Wyd. Homini, Kraków, 2006.

Bogdalczyk M., *Wiara jako troska ostateczna. W nawiązaniu do myśli Paula Tillicha*, „Logos i Ethos”, z. 2 (33) 2012.

Boer T. de, *Bůhfilosofů a bůh Pascalův: Na pomezi filosofie a theologie*, Ed. Eman, Benesov 2003.

Buber M., *Droga człowieka według nauczania chasydów*, Wyd. Cyklady, przeł. G. Zlatkes, Warszawa 2004.

Buber M., *O Ja i Ty*, przeł. J. Doktor, [w:] *Filozofia dialogu*, red. J. Doktor, Wyd. Znak, Kraków 1991.

Buber M., *Problem człowieka*, przeł. J. Doktor, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1993.

Casanova J., *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, przeł. T. Kunz, Wyd. Nomos, Kraków 2005.

*Deklaracja o wolności religijnej*, [w:] *Sobór Watykański II Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Wyd. Pallotinum, Poznań 1990.

Doktor J., *Wstęp* [w:] M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, PAX, Warszawa 1992.

Dupre L., *Inny wymiar*, przeł. S. Lewandowska-Głuszyńska, Wyd. Znak, Kraków 2003.

Ebner F., *Gesammelte Werke*, de Gruyter Verlag, München 1960, Bd. 1.

*Filozofia współczesna*, red. J. Tischner, Wyd. ITKM, Kraków 1989.

Florenski P., *Ikonostas i inne szkice*, przeł. i oprac. Z. Podgórzec, PAX, Warszawa 1981.

Gadacz T., *Filozofia Boga w XX wieku od Lavellea do Tischnera*, Wyd. WAM, Kraków, 2007.

Gadamer H.-G., *Koło jako struktura rozumienia*, [w:] *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, wybór i przekł. G. Sowinski, Wyd. Naukowe PAT, Kraków 1993.

Gerken A., *Teologia Eucharystii*, [w:] *Praeceptores. Teologia i teologowie języka niemieckiego*, wybór, red., komentarz i przeł. E. Piotrowski i T. Węclawski, Poznań 2005.

Glinkowski W.P., *Człowiek. Filozoficzne wyzwanie*, Wyd. UŁ, Łódź 2018.

Glinkowski W.P., *Człowiek – istota spoza kultury. Dialogika Martina Bubera jako podstawa antropologii filozoficznej*, Wyd. UŁ, Łódź 2011.

Gogacz M., *Wokół problemu osoby*, PAX, Warszawa 1974.

Halik T., *Chcę, abys był*, przeł. A. Babuchowski, Wyd. Znak, Kraków 2014.

Halik T., *Chrześcijaństwo na dziedzińcu pogan*, [w:] *Świat i wiara w godzinie przełomu*, red. J. Jagiełło, Wyd. Znak, Kraków 2011.

Halik T., *Co nie jest chwiejne, jest nietrwale. Labiryntem świata z wiarą i wątpliwościami*, przeł. J. Zychowicz, Wyd. WAM, Kraków 2004.

Halik T., *Nieznany Bóg Europy. Wykład Wiedeński*, „Znak”, 2005, z. 7-8.

Halik T., *Teatr dla aniołów. Życie jako religijny eksperyment*, przeł. A. Babuchowski, Wyd. Znak, Kraków 2011.

Halik T., *Wzywany czy niewzywany Bóg się tutaj zjawi. Europejskie wykłady z filozofii i socjologii dziejów chrześcijaństwa*, przeł. A. Babuchowski, Wyd. WAM, Kraków 2006.

Halik T., Dostatni T., *Różnorodność pojednana. Rozmowy*, przeł. A. Babuchowski, Wyd. Znak, Kraków 2013.

Harari Y.N., *Homo Deus. Krótka historia jutra*, przeł. M. Romanek, Wyd. Literackie, Kraków 2018.

Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha*, t. 1, przeł. A. Landman, Wyd. PWN, Warszawa 1963.

Hegel G.W.F., *Wykłady z filozofii religii*, t. 1, przeł. Ś.F. Nowicki, Wyd. PWN, Warszawa 2006.

Heidegger M., *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Wyd. PWN, Warszawa 2008.

Heschel A.J., *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, przeł. A. Gorzkowski, Wyd. Esprit S.C., Kraków 2007.

Heschel A.J., *Człowiek nie jest sam*, przeł. K. Wojtkowska, Wyd. Znak, Kraków 2008.

Heschel A.J., *Kim jest człowiek?*, przeł. K. Wojtkowska, Wyd. UŁ – Punctum, Łódź – Warszawa 2014.

Heschel A.J., *Pańska jest ziemia. Wewnętrzny świat Żyda w Europie Wschodniej*, przeł. H. Halkowski, Wyd. Tikun, Warszawa 1996.

Heschel A.J., *Prosiłem o cud. Antologia duchowej mądrości*, przeł. A. Gomola, Wyd. W drodze, Poznań 2001.

Heschel A.J., *Szabat*, przeł. H. Halkowski, Wyd. Esprit, Kraków, 2009.

Hryniewicz W., *Chrześcijaństwo nadziei. Przyszłość wiary i duchowości chrześcijańskiej*, Wyd. Znak, Kraków 2002.



Hryniewicz W., *Odkrywać nieznane oblicze Boga. Wprowadzenie*, [w:] J. Dupuis, *Chrześcijaństwo i religie od konfrontacji do dialogu*, przeł. S. Obirek, Wyd. WAM, Kraków 2003.

Hryniewicz W., *Wiara rodzi się w dialogu*, Wyd. WAM, Kraków 2015.

Hryniewicz W., *Wiara w oczekiwaniu. Rozmawia Justyna Siemienowicz*, Wyd. Znak, Kraków 2016.

Jan Paweł II, *Encyklika "Veritatis splendor" Ojca Świętego Jana Pawła II do wszystkich biskupów Kościoła katolickiego o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła*, Wyd. Pallotinum, Poznań 2003.

Jasiński K., *Zło brakiem dobra człowieka. Egzystencjalna koncepcja Martina Bubera*, [w:] M. Buber, *Obrazy dobra i zła*, przeł. M. Masny, Wyd. FIG, Gliwice 2017.

Jędraszewski M., *Człowiek drogą (do) Boga*, Wyd. UAM, Poznań, 2010, s. 124.

Jędraszewski M., *Homo: capax Alterius, capax Dei. Emmanuel Lévinasa myślenie o człowieku i Bogu*, Wyd. UAM, Poznań 1999.

Jonas H., *Idea Boga po Auschwitz*, przeł. G. Sowinski, Wyd. Znak, Kraków 2003.

Kant I., *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Wyd. Znak, Kraków 1993.

Kępiński A., *Psychopatie*, Wyd. PZWL, Warszawa 1977.

Kierkegaard S., *Czyny miłości*, przeł. A. Szwed, Wyd. Marek Derewiecki, Kęty 2008.

Kierkegaard S., *Powtórzenie. Próba psychologii eksperymentalnej przez Constantina Constantina*, przeł. B. Świdorski, Fundacja Aletheya, Warszawa 1992.

Kłoczowski J.A., *Drogi i bezdroża. Szkice z filozofii religii dla humanistów*, Wyd. Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2017.

Kłoczowski J.A., *Hans Jonas o Boskiej wszechmocy i niemocy Boga*, [w:] H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz*, przeł. G. Sowinski, Wyd. Znak, Kraków, 2003.

Kołakowski L., *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, Wyd. Znak, Kraków 2014.

Kołakowski L., *Wiara dobra, niewiara dobra*, [w:] *Co nas łączy? Dialog z niewierzącymi*, red. M. Wolańczyk, Wyd. WAM, Kraków 2002.

Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, Wyd. PWN, Warszawa 1998.

Lévinas E., *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Wyd. Znak, Kraków 1994.

Lévinas E., *Religia dorosłych*, [w:] *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, Wyd. Atext, Gdynia 1991.

Loyola I., *Ćwiczenia duchowe*, przeł. M. Bednarz, Wyd. WAM, Kraków 2002.

Maciuszek J., *Obraz człowieka w dziele Kępińskiego*, Fundacja Na Rzecz Nauki Polskiej, Wyd. Leopoldinum, Wrocław 1996.

Metz J.B., *Teologia polityczna*, przeł. A. Mosurek, Wyd. AM, Kraków 2000.

Michalski K., *Heidegger i filozofia współczesna*, Wyd. PIW, Warszawa 1978.

Pascal B., *Myśli*, przeł. T. Boy-Żeleński, PAX, Warszawa 1989.

*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Wyd. Pallotinum, Poznań 2002.

*Praeceptores. Teologia i teologowie języka niemieckiego*, wybór, red., komentarz i przeł. E. Piotrowski i T. Węclawski, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2005.

Pseudo-Dionnysius Areopagita. *Pisma teologiczne. Imiona Boskie Teologia mistyczna. Listy*, Wyd. Znak, Kraków, 1997.

Quinzio S., *Hebrajskie korzenie nowożytności*, przeł. M. Bielawski, Wyd. Homini, Kraków, 2005.

Rahner K., *Słuchacz słowa*, przeł. R. Samek, Wyd. Marek Derewiecki, Kęty 2006.

Ratzinger J., *Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie*, ThQ 147(1967).

Ricoeur P., *Philosopher après Kierkegaard*, „Revue de Théologie et de Philosophie”, Vol. 13, 1963 nr 2.

Rosenzweig F., *Gwiazda Zbawienia*, przeł. T. Gadacz, Wyd. Znak, Kraków 1998.

Schneider T., *Znaki bliskości Boga. Zarys sakramentologii*, przeł. J. Tyrawa, Wyd. TUM, Wrocław 1995.

Sikora P., *Drogi jednego. Chrześcijaństwo otwarte*, Wyd. WAM, Kraków 2016.

Skarga B., *O filozofię bać się nie musimy – szkice z różnych lat*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1999.

Sölle D., *Stellvertretung*, Kreuz-Verlag, Stuttgart – Berlin Stuttgart 1965.

- Stanowski A., *Egzystencjalizm*, „Znak” 1958, z. 6.
- Stępień T., *Przedmowa* [w:] Pseudo-Dionysius Areopagita, *Pisma teologiczne. Imiona Boskie. Teologia mistyczna. Listy*, Wyd. Znak, Kraków, 1997.
- Stróżewski W., *O możliwości sacrum w sztuce*, [w:] *Fenomenologia polska a chrześcijaństwo*, red. J. Gomułka, K. Tarnowski, A. Workowski, Wyd. Naukowe UP JP II, Kraków 2014.
- Szary S., *Filozofia wiary Sorena Kierkegaarda* [Praca magisterska napisana pod kierunkiem ks. Prof. J. Tischnera], Kraków 1995.
- Sztobryn S., *Biodoksografia pedagogiczna*, [w:] *Uczenie się z biografii innych*, red. E. Dubas, W. Świtalski, Wyd. UŁ, Łódź 2011, s. 42–51.
- Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, przeł. M. Stokowska, Wyd. Znak, Kraków 1996.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, t. I, przeł. Z. Włodarek, W. Zega, Wyd. W drodze, Poznań 2003.
- Tarnowski K., *Człowiek i transcendencja*, Wyd. Znak, Kraków 2007.
- Taylor Ch., *Nowoczesne imaginaria społeczne*, przeł. A. Puczejda, K. Szymaniak, Wyd. Znak, Kraków 2010.
- Taylor Ch., *Sources of Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.
- Tillich P., *The Religious Situation*, Living Age Books, New York 1958.
- Welte B., *Filozofia religii*, przeł. G. Sowinski, Wyd. Znak, Kraków 1996.
- Wencel K.T., *Hans Urs von Balthasar: Teologia chwały*, Wydawnictwo „M”, Kraków 2001.
- Wesołowska A., *Fenomenologia jako możliwość filozofii dramatu Józefa Tischnera*, Wyd. UŚ, Katowice 2012.
- Wodziński C., *Agathon. Fragmenty epifaniczne*, [w:] *Honoris causa. Księga pamiątkowa ku czci Józefa Tischnera*, Wyd. UŁ, Łódź 1997, s. 161–178.
- Zahavi D., *Fenomenologia Husserla*, przeł. M. Świąch, Wyd. WAM, Kraków 2012.
- Życiński J., *Wiara wątpiących*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2003.
- Życiński J., *Ziarno samotności*, Wyd. Znak, Kraków 1997.