

WITOLD P. GLINKOWSKI

Uniwersytet Łódzki

KS. JÓZEF TISCHNER

I. DZIEŁA. Ksi ki polskoj zyczne: *wiat ludzkiej nadziei*. Kraków 1975 [szkice i eseje filozoficzne publikowane w „Znaku” w latach 1966-1975]; *Polski kształt dialogu*. Paris 1981; *Etyka solidarno ci*. Kraków 1982; *My lenie według warto ci*. Kraków 1982; *Wobec warto ci* [współautor]. Pozna 1984; *Polska jest Ojczyzn - w kr gu filozofii pracy*. Paris 1985; *Filozofia dramatu*. Paris 1990; *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*. Kraków 1991; *Miło niemiłowana*. Kraków 1993; *Nieszcz sny dar wolno ci*. Kraków 1993; *Spowied rewolucjonisty. Czytaj c „Fenomenologi ducha” Hegla*. Kraków 1993; *Czytaj c «Veritatis splendor»*. Kraków 1994; *Jak y ?* Wrocław 1994; *Mi dzy panem a plebanem* [współautor]. Kraków 1995; *My lenie w czasach wieloznaczno ci*. Kraków 1996; *Tischner czyta Katechizm* [współautor]. Kraków 1996; *Historia filozofii po góralsku*. Kraków 1997; *W krainie schorowanej wyobra ni*. Kraków 1997; *Spór o istnienie człowieka*. Kraków 1998.

Ksi ki obcoj zyczne: *Il pensiero e i valori*. Bologna 1980; *La svolta storica - cristiani e marxisti in Polonia*. Bologna 1981; *Der unmögliche Dialog - Christentum und Marxismus in Polen*. Graz 1982; *Ethik der Solidarität - Prinzipien einer neuen Hoffnung*. Graz-Wien-Köln 1982; *Etica del lavoro*. Bologna 1982; *Etica della solidarietà*. Bologna 1982; *I meto di di pensare umano*. Bologna 1982; *Il libro del pellegrino. Sulle vie dolorose delle storica*. Bologna 1982; *Solidariteit de hoop van een nieuwe tijd*. Tiel 1982; *Etica de la Solidaridad*. Madrid 1983; *Etika Solidarity*. Mnichov 1983; *E thique de Solidarité*. Paris 1983; *Solidaritetens Etik*. Malmö 1984; *The Spirit of Solidarity*. New York-Philadelphia-London-Mexico City-Sao Paulo-Sydney 1984; *Marxism and Christianity*. Washington 1987; *Das menschliche Drama. Phänomenologische Studien zur Philosophie des Dramas*. München 1989;

Artykuły [wybór]: *Czym jest „ja” transcendentalne?* **W:** *Szkice filozoficzne Romanowi Ingardenowi w darze*. Warszawa Kraków 1964; *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*. „Studia Theologica Varsoviensia”, II (1964), nr 1/2; *Strukturalne zagadnienia refleksji i spostrze enia immanentnego w wietle niektórych tez Edmunda Husserla*. „Studia Philosophiae Christianae” (1966), nr 1; *Jezus egzystencjalizmu*. „Znak” (1966), nr 6; *W kr gu spraw psychologii i filozofii*. „Znak” (1967), nr 1; *Gnoseologiczny podmiot poznania*. „Analecta Cracoviensia” I (1969); *Do autora arty-*

kułu „Ludzka twarz prawa natury” [polem.]. „Znak” (1969), nr 1; *Typowe odmiany pierwotno ci resp. wtórno ci w sferze wiadomo ci*. „Analecta Cracoviensia” 11(1970); *Aksjologiczne podstawy do wiadczenia „ja” jako cało - ci cielesno-przestrzennej*. W: *Logos i ethos. Rozprawy filozoficzne*, pod red. K. Kłósaka i in. Kraków 1971; W *poszukiwaniu do wiadczenia Boga*. „Znak” (1972), nr 3; *Ingarden - Husserl: spór o istnienie wiata*. W: *Fenomenologia Romana Ingardena*. Wyd. specjalne „Studiów Filozoficznych”. Warszawa 1972; *Od prawdy s du do prawdy egzystencji*. „Analecta Cracoviensia” IV (1972); *Warto ci etyczne i ich poznanie*. „Znak”(1972), nr 5; *Hermeneutyka a j zyk-* „Analecta Cracoviensia” V/VI (1973/1974), s. 347-358; *Metodologiczna strona dzieła „Osoba i czyn”*. „Analecta Cracoviensia” V/VI (1973/1974), s. 85-89; *Rozumienie — dziejowo - prawda*. „Analecta Cracoviensia”, V/VI (1973/1974), s. 347-358;

Ku transcendencji, która jest Osob . „W drodze” (1974), nr 2, s. 3-16; *O odpowiedzialno ci filozofa* [dyskusja]. „Znak”, (1974), nr 6; *O twarzy Boga*. „W drodze” (1974) nr 11; *O twarzy człowieka*. „W drodze” (1974) nr 12; *Wina człowieka*. „W drodze” (1975), nr 2; *Przestrze obcownia z drugim*. „Analecta Cracoviensia” IX (1977); *U soggetto dell' educazione. In Insegnare oggi. Il compito dell'insegnante in una società*. „CSEO documentazione” XI (1977), nr 120/121; *Hierarchia warto ci*. „W drodze” (1977), nr 3; *Wobec konfliktu*. „W drodze” (1977), nr 4; *Pozwoli drugiemu by .* „W drodze” (1977), nr 5; *Sumienie i odpowiedzialno .* „W drodze” (1977) nr 6; *wiat ludzkiej pracy*. „W drodze” (1977) nr 7; *Wina moja, wina drugiego człowieka*. „W drodze” (1977) nr 8; *Solidaryzacja i problem ewolucji wiadomo ci*. W: *Studia z teorii poznania i filozofii warto ci*, pod red. W. Stró ewskiego. Wrocław 1978; *Fenomenologia spotkania*. „Analecta Cracoviensia” X (1978), s. 73-98; *Sztuka etyki*. „Tygodnik Powszechny” (1978), nr 8; *Filozofia chrze cija ska w dialogu z marksizmem*. IF PAT Kraków (1979); *Überlegungen zur Arbeitsethik*. W: *Person im Kontext des Sittlichen. Beiträge zur Moraltheologie. Josef Georg Ziegler zum sechszigsten Geburtstag gewidmet*. Düsseldorf 1979; *Rozw a nia na progu jutra*. „Spotkania (1979), nr 8; *Bezdro a spotka .* „Analecta Cracoviensia” XII (1980); *Ethos della scienza e della fede*. "CSEO documentazione" XIV (1980), nr 148; *Hermeneutyka. Zagadnienie j zyka i zagadnienie interpretacji dzieł j zykowych*. „W drodze” (1980), nr 9; *Wspólnota*. „Tygodnik Powszechny” (1980), nr 45; *Dialog*. „Tygodnik Powszechny” (1980), nr 46; *Praca*. „Tygodnik Powszechny” (1980), nr 47; *Wyzysk*. „Tygodnik Powszechny” (1980), nr 48;

Cierpienie. „Tygodnik Powszechny” (1980), nr 49; *Iluzja*. „Tygodnik Powszechny” (1980), nr 50; *Nauka*. „Tygodnik Powszechny” (1980), nr 51/52; *Spotkanie w horyzoncie zła*. „Analecta Cracoviensia” XIII (1981); *Kultur der Arbeit, "Diakonia"* (1981), nr 11; *Mi dzy miłosierdziem a okru-*

cie stwem. „Tygodnik Powszechny” (1981) nr 1; *Perspektywy etyki solidarno ci.* „W drodze” (1981), nr 10; *Człowiek zniewolony i sprawa wolno ci.* Hegel - Dostojewski - Descartes. „Znak” (1981), nr 1-2; *La cultura del lavoro.* W: *La cultura strumento di ripresa della vita.* Milano 1982; *The horizons for Polish labour.* "Dialectics and Humanism" IX (1982), nr 3; *Das Denken aus dem Inneren der Metaphor.* "Phänomenologische Forschungen" XII (1982); *Spoteczne stwo dialogu. Refleksja nad my l Antoniego K pi - skiego w 10 rocznic mierci.* „Tygodnik Powszechny” (1982), nr 44; *Prawda i sprawiedliwo .* „Tygodnik Powszechny” (1982), nr 49; *Marx hat ausgedient.* "Die Furche" (1983) nr 10; *Vom Haß zur Feigheit.* "Die Presse" (1983) [dod. "Spectrum" 26-27 November]; *Mi dzy pytaniem a odpowiedzi czyli u ródeł obiektywizmu.* „Studia Filozoficzne” (1983), nr 5/6; *My lenie w ywole pi kna. Mieczysławowi Tomaszewskiemu w 60-lecie urodzin.* „Zeszyty Naukowe Akademii Muzycznej w Krakowie” (1984), nr 7; *Hoffnung auf der Suche nach Wahrheit.* W: *Der Mensch in den modernen Wissenschaften.* Köln 1985; *Der Leib als Wert im Drama des Menschen. Christliche Anthropologie als Perspektiv für die Medizin.* Köln 1985; *Wezwani do wolno ci.* „Znak” (1985), nr 1/2; *Nadzieja szukaj ca prawdy.* „Znak” (1985), nr 12; *Filozofia człowieka. Od ontologii do metafizyki człowieka.* PAT Kraków (1986); *ladami Niesko czonego. W kr gu my li E. Levinasa.* „Analecta Cracoviensia” XVIII (1986); *Kołąkowski i Kartezjusz.* W: *Obecno .* Londyn 1987; *Dwie metafory pocz tku.* „Analecta Cracoviensia” XIX (1987); *Einführendes zum Dialog über die Ethik der Arbeit. Gesellschaft und Ethische Werte. Christen und Marxisten im Gespräch.* Wien 1989; *Fenomenologia i hermeneutyka.* W: *Jak filozofowa ? Studia z metodologii filozofii.* Warszawa 1989; *Spór o człowieka.* W: *Religijno spoteczne stwa polskiego lat 80. Od pyta filozoficznych do problemów empirycznych,* pod red. M. Grabowskiej i T. Szawiela. IS UW (1989);

Spór o istot pracy. AHFiMS XXXIV (1990); *Sprawa osoby — wst pne przybli enie.* „Logos i Ethos” (1992), nr 2; *Die Kraft des Wortes.* "WAS 69. Zeitschrift für Kultur und Politik" (1992), nr 69; *Ewangelia w wiecie techniki.* W: *Jaki wiatopogl d odpowiada rzeczywisto ci? Agnostycy w drodze do poznania Stwórcy.* Katowice 1993; *Rozumienie i nierozumienie człowieka.* W: *Warto bycia. Władysławowi Stró ewskiemu w darze,* pod red. D. Karłowicz i in. Kraków-Warszawa 1993; *Zło metafizyczne czyli wejrzenie w otchła .* „Znak” (1993), nr 3; *Bóg nadziei i wolno ci.* „Zeszyty Karmelita skie” (1993), nr 3; *Der Glaube in der postkommunistischen Welt.* W: *Religion und Kirche in der modernen Gesellschaft. Polnische und deutsche Erfahrungen.* Wiesbaden 1994; *Apostolstwo odzyskanej wolno ci.* „Etyka” XXVIII (1995); *Dramat cielesno ci.* „Znak” (1995), nr 8; *La crise de l'espoir.* W: *Quels repres pour l'Europe.* Paris-Montreal 1996; *Uprawiam filozofi*

dobra. W: *Rozmowy o filozofii*, pod red. A. Zielińskiego i in. Lublin 1996; *Faust filozofii*. W: J. W. Goethe: *Faust*, tłum. J. Buras, Warszawa 1997; *Spotkanie z myślą Levinasa*. W: *Mylenie w czasach wieloznaczności*. Bauman, Tischner i inni, pod red. H. Perkowskiej. Szczecin 1997; *Nations and Their Rights*. „Dialogue and Universalism” VII (1997), nr 7-8; *Mit samopo wycieczką do bóstwa*. „Tygodnik Powszechny” (1998), nr 3; *Le communisme et ses opposants en Pologne*. W: *Histoire des idées politiques de l'Europe centrale*. Paris 1998; *Zerfall einer Idee - Bewahrung der Identität*. W: *Societas Ethica — 34. Jahrestagung*. Gdańsk-Oliwa 1998; *Życie wewnętrzne Boga*. *Dialogiczna koncepcja Boga na podstawie Ursa von Balthasara*. „Tygodnik Powszechny” (1998), nr 23.

II. WAŻNIEJSZE OPRACOWANIA. *Bibliografia publikacji ks. Józefa Tischnera 1955-1994*, oprac. T. Szczerbińska, B. Zalewska. Kraków 1995; H. Bortnowska: *Znaki zapytania*. „Znak” (1971), nr 1; J. Bukowski: *Czy ks. Tischner przełamuje »cogito«?* „Analecta Cracoviensia” XIII (1981); tenże: *Filozofia dialogu w Polsce*. W: *Warto być*. Władysławowi Strómskiemu w darze, pod red. D. Karłowicz i in. Kraków 1993; tenże: *Zarys filozofii spotkania*. Kraków 1987; W. Chudy: *O silne serce kultury. Polemika syntetyzująca z ks. Józefem Tischnerem*. „Znak” (1982), nr 4; I. Dec: *Czy tylko fenomenologia egzystencjalna człowieka?* „Colloquium Salutis” XV (1983); H. Dobosz: *Rekolekcje polskie. Ducha nie ganiać* [wywiad z ks. J. Tischnerem]. „Gwiazda Morza” (1986), nr 10; J. Galarowicz: *Dlaczego oddalam się od tomizmu?* W: *Zawierzy człowiekowi. Księdzu Józefowi Tischnerowi na sze dziesiąte urodziny*. Kraków 1991; tenże: *Do wiadzenia warto ci etycznych według J. Tischnera*. W: *Etyka*, pod red. J. Pawlicy. Kraków 1992; tenże: *Moje polemiki z ks. Tischnerem*. „Nowe Państwo” (1996), nr 29; tenże: *Praca form w walki czy dialogu*. „Tygodnik Solidarność” (1991), nr 45; tenże: *Przeciw nihilizmowi. W drodze do filozofii ludzkiego losu*. Kraków 1997; W. P. Glinkowski: *Miejsce spotkania w myśli filozoficznej J. Tischnera*. W: *Ksiądz pamiętkowa ku czci Józefa Tischnera*, pod red. M. Potępy. Łódź 1997; M. Gogacz: *Błędna koncepcja Boga w heglizmie ks. Tischnera*. „Emaus” (1992), nr 2; S. Grygiel: *Język filozofii a język Objawienia*. „Znak” (1970), nr 7-8;

J. Gułkowski: *Cierpienie i filozofia. Wokół Tischnerowskiej koncepcji filozofowania*. „Novum” (1979), nr 7; tenże: *Sophia, logos i ethos*. „Novum” (1979), nr 9-10; tenże: *Enujcie żmartenia*. „Więści” (1977), nr 11; K. Kania: *Od dramatu do nadziei*. „Kierunki” (1981), nr 45; A. Kijowski: *Polskie bóle. Wiara i rozum*. „Tygodnik Powszechny” (1984), nr 43, 44; K. Krajewski: *Człowiek a nadzieja. O fenomenologii nadziei ks. Józefa Tischnera*. „Życie i Myślenie” (1979), nr 6; tenże: *Dwie koncepcje filozofii*. „Życie i Myślenie” (1977),

nr 11; J. Kwapiszewski: *Katolicy wiecyy wobec filozoficznych i społecznych koncepcji ks. J. Tischnera*. „Zeszyty Naukowe Instytutu Nauk Ekonomicznych Politechniki Poznańskiej” XXXI (1989); ten e: *Krytyka koncepcji społecznych Józefa Tischnera* [doktorat, W. S. P. Słupsk], (1988); W. Lebie-dzi ski: *Tischnerowska metoda krytyki socjalizmu*. Warszawa 1987; R. Pana-siuk: *Refleksja nad człowiekiem*. „Kronika. Pismo Uniwersytetu Łódzkiego” V (1995), nr 2 (29); V. Possenti: *Józef Tischner - kontestator tomizmu*. „Zeszyty Naukowe KUL” XXVII (1984), nr 3 (107); *Pracujemy w sercu kultury. Rozmowa z ksi dzem profesorem Józefem Tischnerem*. „Tygodnik Powszechny” (1981), nr 25; A. Póltawski: *O metodzie naukowej, poga skim realizmie i chrze cija skim idealizmie*. „Znak” (1970), nr 7-8; M. Rzadko-wolska: *Bibliografia publikacji ks. prof. J. Tischnera za lata 1993-1995 w wybranych tytułach prasy polskiej* [maszynopis Biblioteki Głównej AM Łód , 1996; J. Salij: *Dlaczego Tischner nie lubi tomizmu?* „Tygodnik Pow-szechny” (1976), nr 5; A. Siemianowski: *ródła tradycji my li europejskiej. Wokół Levinasa i Tischnera*. „Odra” (1990), nr 4; M. Skwarnicki: *Solidar-no ksi dza Tischnera*. „Tygodnik Powszechny” (1981), nr 39; J. Socho : *Leczy bóle konkretnych ludzi. Uwagi o filozofii Józefa Tischnera*. „Prze-gl d Katolicki” (1984), nr 6 i *Spór o istnienie człowieka* [wywiad T. Gadacza z J. Tischnerem] „Nowe Ksi ki” (1998), nr 3; A. B. St pie : *J. Tischnera eidetyka wiadomo ci i ja ni*. „Roczniki Filozoficzne” XXI (1973); ten e: *Tomizm a fenomenologia*. „Znak” (1974), nr 6; M. St pie : *Spotkania*. „Po-lityka” (1982) nr 32; K. Tarnowski: *Ksi ka o sprawach ludzkich*. „Znak” (1976), nr 8-9; ten e: *Ku wyzwoleniu wolno ci*. „Nowe Ksi ki” (1998), nr 3; ten e: *Mi dzy negacj a afirmacj* . W: *Zawierzy człowiekowi*, dz. cyt.; ten e: *«My lenie według warto ci» Józefa Tischnera*. „Znak” (1985), nr 12; J. Turowicz: *Kim jest Józef Tischner?* W: *Zawierzy człowiekowi*, dz. cyt.; K. Wieczorek: *Dwie filozofie spotkania. Konfrontacja my li Józefa Tischnera i Andrzeja Nowickiego*. Katowice 1990.

III. INFORMACJE BIOGRAFICZNE. Ksi dz Józef Tischner urodził si 12. marca 1931 roku w Starym S czu. Po zło eniu w 1949 roku egzami-nów maturalnych podj ł studia na Wydziale Prawa Uniwersytetu Jagiel-lo skiego. W latach 1950-1955 odbywał studia teologiczne w UJ oraz alum-nat w krakowskim Seminarium Duchownym. Na lata 1955-1957 przypadaj jego studia na Wydziałach: Filozofii Chrze cija skiej ATK oraz Filozoficz-no-Historycznym UJ - gdzie w 1963 roku obronił prac doktorsk *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*, napisan pod kierunkiem R. Ingardena. W 1974 roku uzyskał stopie doktora habilitowanego na Wy-dziale Filozofii Chize cija skiej ATK. Profesor Papieskiej Akademii Teolo-gicznej w Krakowie (epistemologia, filozofia człowieka), profesor na Wy-

dziale Filologii Polskiej UJ oraz na Wydziale Rezerwy krakowskiej PWST (filozofia dramatu i etyka), inicjator i pierwszy prezes wiedeńskiego Instytutu Nauk o Człowieku, jest także księdz Tischner członkiem Europejskiej Akademii Nauk i Sztuk w Salzburgu. Był też twórcą i współorganizatorem wielu ważnych inicjatyw o charakterze społecznym, kulturalnym, duszpasterskim.

Spośród wielu prestiżowych wyróżnień przyznanych ks. Tischnerowi wymieni trzeba nagrody Pen-Clubu, Fundacji im. Stefana Kisielewskiego oraz Mieczysława i Ksawerego Pruszyńskich. W styczniu 1995 roku uzyskał tytuł doktora *honoris causa* Uniwersytetu Łódzkiego, za w 1996 roku został uhonorowany bezprecedensową Nagrodą Wydawców ustanowioną przez Polskie Towarzystwo Wydawców Ksiązek oraz wyróżnieniem w konkursie o nagrodę Ikara.

Ks. Tischner jest postacią szeroko znaną z aktywności na niwie społecznej i publicystycznej (jest stałym współpracownikiem „Tygodnika Powszechnego” i „Gazety Wyborczej”). Jego szczere i ofiarne zainteresowanie problematyką człowieka - wykazywane konsekwentnie również w trudnym okresie niedawnych społeczno-politycznych przesileń - czyni go niekwestionowanym autorytetem wypowiadającym się w publicznej dyskusji na temat moralnej kondycji naszej współczesności.

Dorobek naukowy i publicystyczny ks. Tischnera obejmuje przeszło trzydzieści ksiązek oraz blisko 800 tekstów zamieszczanych w czasopiśmie i periodykach fachowych, zarówno polskich jak i zagranicznych, w tym wiele artykułów.

IV. POGŁĘDY. Inspiracje. Zainteresowania filozoficzne ks. Tischnera są nader bogate i różnorodne, a źródłem inspiracji dostarcza mu niemal cała tradycja (może poza filozofią analityczną). Platon, Kartezjusz, Pascal, Kierkegaard, Kant i Hegel, a także Scheler, Lotze, von Hildebrand, Marcel, Ricoeur, Heidegger, Levinas to tylko niektóre z postaci, które przyczyniły się do kształtowania jego myśli. I jakkolwiek ks. Tischner inspirował się fenomenologią (jest uczniem R. Ingardena, podobnie jak W. Strómski), to jednak zarzuca proponowany przez samego Husserla metodologiczny rygorizm. Proponuje własną wizję filozofii - odwołując się do ludzkiej nadziei, osadzonej w realiach do wiadczenia aksjologicznego, sytuowanej i samosytuując się w płaszczyźnie dialogu, zakreślonej relacjami między ludzką i dzyludzką wzajemnością. O ile też budowanie refleksji z perspektywy dialogicznej nie jest w filozofii czymś nowym (F. Ebner, M. Buber, F. Rosenzweig i in.), o tyle u Tischnera przybiera postać *par excellence* oryginalną. Jego filozofia dramatu, stanowi odmianę filozofii dialogu, stanowi próbę zasymilowania (na gruncie paradygmatu dialogicznego) hermeneutyki fundamentalnej Heideggera, hermeneutyki metafory Ricoeura, w tym „filozofii nadziei”

G. Marcela czy E. Blocha przy radykalnym przeformułowaniu wytyczanych przez nie horyzontów, poprzez osadzenie ich w realiach aksjologicznych. Wyra nym ładem odcisła si na Tischnerowskiej dialogice my l E. Levisnasa, do której autor wielkro nawi zuje, i z której ogólnego zarysu korzysta, nie rezygnuj c wszak z krytycyzmu i niezale no ci w odniesieniu do szczegółowych rozwi za . B d c wiadomy specyfiki obszaru swych filozoficznych zainteresowa , podstawowym narz dziem wypowiedzi czyni metafor , uznaj c najwyra niej, i o dobru i złu - jak wyraziła to onegdaj B. Skarga - trudno mówi bez odwoływania si do niej.

Spór z tomizmem. Najbardziej spektakularny wyraz znalazł w tekstach z lat 70. Na pocz tku był on jednak bardziej monologiem ni dyskusj , jako e ówcz e ni interlokutorzy Tischnera niejednokrotnie przedkładali, nad prób nieuprzedzonego rozwa enia argumentów, wzbogacenie płaszczyzny dyskursu o racje emocjonalne i ideologiczne. ró dłem owego sporu nie jest jednak, jak niektórzy bł dnie mniemaj , „uraz” Tischnera do tomizmu, lecz zasadniczo ró ny od tomistycznego, program uprawiania filozofii w tym tak e odmienna wizja etosu filozofii. Wizja człowieka proponowana w obr bie tomizmu jest dla Tischnera zbyt statyczna, jako e uznaj ca prymat substancji nad relacj . I tak, w odniesieniach Boga do człowieka autor gotów jest widzie nie tyle stosunek Stwórcy do stworzenia (Bytu *per se* do bytu przygodnego), ile przede wszystkim relacj z Pierwszym i Najwyszym, cho niewidzialnym, podmiotem „agatologicznego zagadnienia”. Tischner nie koncentruje si zatem, jak dawni czy współcz e ni tomi ci, na pytaniu o byt, o jego *esse*, o miejsce, jakie zajmuje on w kosmosie i o rol przysługuj c mu w heurzezie podejmowanych przez człowieka poszukiwa Boga. Gdyby odwoła si do j zyka tomistów, istnienie wiata jest dla autora zaledwie „w mo no ci” stania si Dobrem - które wyra a sob jedyny rzeczywisty akt. Byt wprawdzie pojawia si w Tischnerowskim my leniu o człowieku, w owym „my leniu człowieka” (gdzie „człowiek” obecny jest zarazem w roli podmiotu jak i orzecznika), lecz jedynie w charakterze realiów sceny - w miejscu, gdzie rozgrywa si dramat, które samo wszak e o przebiegu dramatu nie rozstrzyga i na nie wpływa. A skoro nie prawda bytu, lecz prawda warto ci sytuuje si w centrum zainteresowa my liciela, konsekwencj tego b dzie zarówno jego metoda (inspirowana fenomenologią), jak i pole zainteresowa (dialogiczny obszar relacji mi dzyludzkich wyznaczaj cych rzeczywisto dramatu).

Autor kwestionuje równie pogl d, jakoby jedyny, spełniaj cy kryteria nakładane przez filozofii , dyskurs o Bogu mógł odbywa si w paradygmacie analityczno-dedukcyjnym wypracowanym w obr bie filozofii tomistycznej oraz, po rednio, posiłkuj cym si aparatem teologii spekulatywnej. Taka formuła uprawiania filozofii wynika z faktu, i Tischner jest i pragnie pozos-

ta my liciem chrze cija skim (arystotelizm inspiruj cy w redniowieczu my l chrze cija sk uznaje autor za odleglejszy od jej judeo-chrze cija skich ródeł ni np. tradycja augusty ska). Maria filozofii z chrze cija stwem nie oznacza u Tischnera „pomieszania materii dyskursu” (co było autorowi zarzucane): jest nie tylko mo liwy, ale i konieczny. Etos filozofa budowany jest w nierozzerwalnej współzale no ci z etosem chrze cijanina, dla którego Bóg nie jest przedmiotem metafizycznej, „teoretycznej” spekulacji, lecz Tym, dzi ki któremu mo liwe jest otwarcie horyzontu do wiadczce aksjologicznych. Dopiero chrze cija stwo (jako religia modelowa) pozwala my licielowi zgł bi prawd o dramacie ludzkiego dialogu; dopiero filozofia umo liwia chrze cijaninowi wyra enie tej prawdy w intersubiektywnie zrozumiałych kategoriach. W konsekwencji mniej b d Tischnera interesowa problemy atrybutów boskiego (i odpowiednio ludzkiego) bytu, czy pytania o ontologiczn realno Tego-Który-Jest- bardziej natomiast pytania w rodzaju: *unde sit malum*, lub: czy mo liwy jest Bóg „po Auschwitz”?

Aksjologia. Wymiarem aksjologii, tak jak rozumie j Tischner, jest nie tyle „gotowy” system etyczny instytucjonalnie ugruntowany i osadzony w historycznych realiach, ile jest nim jedyny w swym rodzaju sens, jaki człowiekowi nios warto ci. O randze warto ci nie przes dza ani ich istnienie, ani struktura, ani walory teorii, która badałaby je tak, jak bada si to, co „przedmiotowe”. Decyduje o niej natomiast (podobnie jak w koncepcji H. Lotzego) ich wa no - fakt, e znac oraz co znac dla do wiadczaj - cego ich człowieka. W aksjologii upatruje autor nie tyle gotowego systemu warto ci, co raczej spostrzega, i człowiek - b d c najpierw Ja-aksjologicznym, uwikłanym w nieustaj cy dialog z Drugim - nieustannie udziela sensu warto ciom, które współtworzy. Owo egzystencjalne „rozumienie si ” człowieka na warto ciach ma zarazem posta hermeneutycznego koła, bowiem człowiek - warto po ród warto ci - anga uj c si na rzecz ich realizacji, współkonstruuje zarazem swoje „człowiecze stwo”.

Warto ci s ustrukturuwane hierarchicznie. Prawda jest warto ci podstawow , gdy otwiera przed człowiekiem drog ku innym warto ciom. Nie jest ona jednak warto ci najwysz - t upatruje Tischner w dobru. Oprócz dobra-warto ci wyró nia si tak e Dobro „transcendentalne”, stanowi ce aprioryczny i zarazem uniwersalny (przynajmniej w obr bie tych cywilizacji, które wyrosły z tradycji religii, wyznaj cych aksjologi podobn do chrze cija skiej) warunek pojawienia si i funkcjonowania warto ci w wiecie dost pnym człowiekowi. Relacj mi dzy owym Dobrem a warto ciami pojmuje Tischner inaczej ni np. D. v. Hildebrand: Dobro nie jest „dobre” ze wzgl du na bycie warto ci - przeciwnie, to warto ci s no nikami swego aksjologicznego sensu ze wzgl du na „roz wietlanie” ich przez transcendentalne Dobro. To ostatnie udziela im wa no ci i rozumiało ci dla człowieka,

który cho z nimi, a nie z Dobrem obcuje w swym codziennym do wiadczeniu, to jednak nie uposa a ich sensem na drodze sublimacji własnych utylitarnych potrzeb, ani te nie wyprowadza sensu Dobra „a posteriori”, z tła swych etycznych do wiadcze . Dobro, chocia niewidzialne (raczej: „słyszalne”), daje si pozna poprzez warto ci, których miejsce i znaczenie w aksjologicznej rzeczywistości nieustannie uzasadnia. I jakkolwiek „Dobro jest”, to jednak bezpo rednie, rzetelne rozwa anie jego *esse* uznaje autor za zadanie niewykonalne.

Warto ci s obiektywne - powszechnie wa ne i zrozumiałe. O ile jednak dla Platona-idealisty warto ciom (ideom) przysługiwała realno , z uwagi na umiejscowienie ich poza czasem - Tischner-fenomenolog z tego samego powodu odmawia im realno ci: ich sens pozostaje „pusty” (mo e jak sens Kantowskich form zmysłowości), dopóki nie osadzimy ich w kontekście aksjologicznego do wiadczenia człowieka.

Znamionami warto ci decyduj cymi o miejscu zajmowanym w hierarchii s : trwało (im warto trwalsza, tym wy sza), niepodzielno , zakres uposa ania sensem innych warto ci, wreszcie siła, rozległo i „jako ” zadowolenia, jakie daje obcuje temu z ni człowiekowi. Rol istotnego czynnika umoliwiaj cego realizację warto ci odgrywa wolno ludzkiej woli. Im warto wy sza, tym wi cej ludzkiej wolności zaangażowane jest na rzecz jej realizacji. Dlatego afirmacja Boga (warto ci *Sanctum*), b d cego warto ci najwy sz , stanowi akt podejmowany przez człowieka całą moc jego wolności. Człowiek kieruj cy si ku Dobru utwierdza swój status osoby-podmiotu moralności. I chocia osoba - ródło dobra realizowanego w wiecie empirycznym - działa „bez-inter-essownie” (nie kieruj c si racjami utylitarnymi, niejako bez wzgl du na to, „co jest”), to jednak fundamentem takiego działania nie jest wyczenie (jak u Kanta) poczucie obowiązku. Wolna wola, o ile ma by dobra, respektuje dialogicznie ukonstytuowaną hierarchię warto ci, a czyni to odpowiedzialnie oraz stosownie do horyzontu zakre lonego ludzkiej nadziei .

Podmiotowym podłożem (cho nie samym podmiotem, gdy ten pojawia si dopiero w płaszczyźnie refleksyjnej) ludzkiego życia po ród warto ci i w wietle Dobra-Transcendencji, jest Ja-aksjologiczne. Jego pierwsze do - wiadczenie etyczne, inicjuj ce ła cuch desolidaryzacji i solidaryzacji etycznych, ma postać prywatywn : Jest co , czego nie powinno by ”. Owo do wiadczenie aksjologiczne (nie daj ce si sprowadzi do intencjonalności, gdy zapoczkowane w obszarze pozarefleksyjnym) wyzwala „głód aksjologiczny” przybieraj cy postać **pragnienia** - to stymuluje człowieka do poszukiwania, do podjęcia w drówki w wiecie warto ci. Pragnienie - inaczej ni potrzeba - kieruje si ku temu, czego nie sposób do ko ca zrealizować , co jest transcendentne i jako takie uzyskuje rangę wezwania, którego

nie mo na zlekcewa y . W swej eksplikacji pragnienia - jego miejsca w y-
 ciu osoby ludzkiej, jako podmiotu moralno ci - odwołuje si Tischner do
 rozwi za Levinasa. Francuski filozof nawi zywał do Kartezjusza, upatru-
 j cego w obecnej w umy le ludzkim idei niesko czono ci, argumentu za
 istnieniem Tego, który j tam umie cił. Jednak Levinas parafrazuje ów kar-
 tezjski argument: to co niesko czone przynale y nie tyle ludzkiej intelli-
 gibilno ci, co raczej ludzkiemu pragnieniu. Z kolei dla Tischnera fenomen
 „zrozumiało ci” dla człowieka tego, co niesko czone, a co manifestuje si
 w do wiadczeniu pragnienia, stanowi uwra liwienie ludzkiej moralno ci,
 towarzysze ka demu od pocz tku osobowego istnienia i rozwijaj ce si
 w dialogu z innymi lud mi. Pragnienie stanowi odwrotno t sknoty. Ona
 koncentruje si na przeszło ci zdaj c si na zapis ludzkiej pami ci (powróc
 Odysa), ono - na przyszło ci - heroicznej, otwartej, takiej której przecucie
 o ywia **nadzieja** (w drówka Abrahama). Potrzeby wyra aj brak ontyczny,
 podatny na uzupełnienie brakuj cym bytem. Pragnienie nie mo e by zaspokojone:
 ro nie wraz z zaspokajaniem; posiłkuje si nim. Ostatecznie celem
 ludzkiego pragnienia okazuje si transcendentne **Dobro**. Człowiek nie „pot-
 rzebuje” by podmiotem dobra, on bezinteresownie pragnie by dobry.
 Pragnienie zwraca si ku dobru, podobnie jak my lenie ku **prawdzie**. Dobro
 i prawda s ze sob ci le zespolone. A skoro prawda-nieodzowny warunek
 wzajemnego porozumienia mi dzy lud mi - traci sens poza płaszczyzn
 dialogiczn , to równie rzetelne my lenie zdolne jest zaistnie jedynie jako
 motywowane pragnieniem.

Agatologia. Dla filozofii zajmuj cej si bytem najwa niejsze problemy
 dotycz jego istnienia i jego struktury. Jednak my lenie bytu - zarówno ze
 wzgl du na towarzysze mu „substancjalizacj ”, jak i na tendencje totalizu-
 j ce - popadło w niełask współczesnej filozofii człowieka. Bodaj najgło -
 niejszej krytyce poddał je, id cy w ład za F. Rosenzweigiem, E. Levinas. Bo
 skoro - co próbuje wykaza ów my liciel odwołuj cy si do XX-wiecznych
 hekatomb - bytowi (w tym tak e Heideggerowskiemu byciu) idzie o prze-
 trwanie za wszelk cen - nale y zerwa z filozofii sytuuj c byt w centrum
 swej uwagi. Tym bardziej niedopuszczalne - wr cz niemoralne - b dzie dla
 Levinasa „ontologizowanie” zagadnie antropologicznych. „Prawdziwe by-
 cie” - czyli ludzka egzystencja, staje si tak ze wzgl du na swój wymiar
 etyczny - jest poza bytem, jest „nieobecne”. Dla Tischnera owo Jest” nie
 posiada charakteru egzystencjalnego - nie przejmuje funkcji dawnego Jest”
 okre laj cego byty. Autor nie zmierza - jak Levinas - do krytycznej rozpra-
 wy z ontologii , która zawładn ła dziedzin antropologii. Tym samym nie
 podziela Levinasowego „zgorzenia bytem”: to nie byt jest dobry lub zły,
 lecz człowiek, który mo e objawia przed Drugim ocalenie lub zapowiada
 pot pienie. Podobnie jak nieszcz cie (w przeciwie stwie do zła) jest indy-

ferentne etycznie, bo nie pochodzi z rzeczywiście ci mi dzyludzkiej, tak i byt - cho niejednokrotnie trudno pogodzi si z jego „antyludzki” wymow - pozostaje poza wiatem ludzkiego etycznego gospodarowania. Tischnerowskie Dobro nie jest - jak u Levinasa - alternatyw bytu, owym „inaczej ni bycie”. Dla uzasadnienia jego rangi Tischner nie odwołuje si do adnego *esse*: ani wyznaczaj cego przestrze ontyczn , ani (jak „lad” u Levinasa) okre laj cego aktualno tego, co absolutnie „transcendentne”. Dobro „jest”, poniewa „jest” w najwyszym stopniu **wa ne**, stanowi c podstawowe i ostateczne ródło ludzkiej dobroci, działaj cej po ród wiata warto ci. A jako takie, czy mo e by iluzj ? Autor stwierdza: „Nawet je eli jest ono iluzj , to i tak nie wynika z tego, e nie powinienem dawa chleba głodnemu [...]”¹. Afirmowa Dobro (podobnie jak afirmowa Drugiego) to tyle, co „pozwo li Dobni by ” nie idzie tu jednak o *esse* Dobra, gdy **by** , to wi cej ni „istnie ”, to: **by wa nym**. O ile zatem dawnej „ontologii człowieka” Levinas przeciwstawiał fundowan na etyce metafizyk , o tyle Tischner lokuje sw refleksj na poziomie hermeneutycznym. Ani ontologia, z wpisaniem w ni logik bytu, ani metafizyka, budowana w oparciu o logik apodyktycznie nazwanych i powszechnie obligatoryjnych reguł (np. sformułowany przez Levinasa postulat substytucji le cy u podstaw „idei zakładnika”) nie zadowalaj Tischnera, który odwołuje si do „fenomenologii” moralnego do wiadczenia człowieka. Jest to do wiadczenie, w którym człowiek, poprzez sens podmiotowy, odkrywa w sobie zarazem sens orzecznikowy. Jest to do wiadczenie tyle uniwersalne (nieodł czne kondycji ludzkiej), co osobiste (ka dorazowo zwi zane z yciem doznaj cej go jednostki).

Filozofia dramatu. Jakkolwiek ksi ka o takim tytule ukazała si ju w 1990 roku, to jednak w zamy le autora stanowiła ona za ledwie rodzaj prolegomenów do cało ciowej wizji filozoficznej, zapowiadanej od lat i stopniowo organizowanej wokół zagadnienia „spoin o istnienie człowieka”. Koncentruj c swoj uwag na człowieku, Tischner radykalnie odgradza si od wszelkiego rodzaju „substancjalizmów”. W człowieku dostrzega nade wszystko podmiot etycznych interakcji, ten za - pod gro b utraty przypisywanego mu sensu - wymaga zachowania autonomii wzgl dem systemów metafizycznych, religijnych, wizji teleologicznych i in. Utrata takiej niezależności musiałaby oznacza - wraz z subsumcj człowieka pod kategorie bytowe, wraz z podporz dkowaniem go relacjom przyczynowym - uszczuplenie **wolno ci** gwarantuj cej realno jego podmiotowego statusu: wszak ten, któremu odebrano wolno nie mo e do ko ca odpowiada za podejmowane przez siebie akty moralnych zachowa . Warto odnotowa , i wolno ludzkiej woli pojmuje Tischner bezprzymiotnikowo: nawet wybieraj cy zło

¹ J. Tischner *Uprawiam filozofie dobra*. W: *Rozmowy o filozofii*, pod red. A. Zieli skiego i in. Lublin 1996. s. 261.

- cho w wyborze tym odwraca si od nadziei i zmierza ku tragedii - człowiek nie przestaje by wolnym. Wolno woli nie oznacza te ludzkiej wszechwładzy w odniesieniu do wiata (tu autor zmierza raczej tropem Pascala wyprowadzaj cego godno człowieka z jego wiadomo ci ontycznych ogranicze). Człowiek jest wolny niejako „obok” wiata: jest zdolny do **wyborów** - odpowiedzialnych za Drugiego, respektuj cych hierarchi warto ci. A zatem odchodz c od metafizycznej spekulacji, ródeł dla swej refleksji upatruje Tischner w fenomenach codziennego do wiadczenia - w ich aksjologiczno-etycznym sensie, jaki nios człowiekowi. Skoro za sens owego do wiadczenia jest aksjologiczny - przes dza to zarazem o jego uniwersalno ci, gdy jest podobnie prze ywane przez uczestników społecznej komunikacji. Oczywi cie tre tych do wiadcze bywa zró nicowana, bogata i nie poddaje si ostatecznemu usystematyzowaniu, jako e jest funkcj indywidualnej ludzkiej wra liwo ci. Jednak kategorie umo liwiaj ce człowiekowi poruszanie si po ród osób i rzeczy - pozwalaj ce mu na „rozumieniu si ” na jego wiecie - pozostaj te same. Dobru (i odpowiednio złu), niezale nie od jego szczegółowych egzemplifikacji i tre ci odnajdywanych przez człowieka w konkretnym historycznym miejscu i czasie, zawsze przysługuj analogiczne funkcje semantyczne.

Rzeczywisto dramatu rozpo ciera si pomi dzy Dobrem, które usprawiedliwia (ocala) a złem, które oskar a (pot pia). Dramat rozgrywa si na „scenie”, czyli po ród bytów - ich obecno jest nieodzowna, jednak nie maj one wpływu na jego akcj , która dzieje si w czasie dramatycznym, a nie ontycznym. Finałem dramatu mo e by ocalenie - gdy podejmowane przez „Ja” solidaryzacje egotyczne doprowadz człowieka do rozpoznania siebie w horyzoncie Dobra, lub ostateczna zguba - gdy człowiek uzna w sobie „posła ca zła”, tego którego istnienia nie mo na usprawiedliwi . Tischner, w przeciwie stwie do Ricoeura - bodaj najsłynniejszego spo ród współczesnych „hermeneutów zła” - nie usiłuje odnale tego, co wspólne w rozmaitych *modi* do wiadcze cierpi cego człowieka (cierpienie, lament, ból). U Tischnera, przeciwnie, obszar zła zostaje spolaryzowany: wła ciwe **zło** jest czym jako ciowo ró nym od wszelkich odmian **nieszcz cia**. Temu ostatniemu przysługuje realno - wszak nale y ono do wiata bytów. Zło - przeciwnie - jest nierealne, niczym zjawia, i dlatego jego złowieszczy sens - wywodz c si wył cznie z rzeczywisto ci dialogicznej (nigdy nie jest bezosobowe) - wymyka si próbom okiełznania i racjonalizacji. I jakkolwiek nieszcz cie jest czym ró nym od zła, to zarazem dopiero rozpoznaj c zło człowiek uzyskuje dost p do sensu nieszcz cia b d cego „pozorem zła”, jego ontyczn reminiscencj . Zło nie b dzie - jak w tradycji - ani brakiem bytu czy jego niedoskonało ci , ani brakiem harmonii mi dzy bytami. Złem nie nazwiemy równie bł du poznania lub poznawczego złudzenia - w prze-

ciwie stwie do **kłamstwa**, wywodz tego si z intencji dialogicznej. Dla autora zło jest przede wszystkim „sposobem prze ywania egzystencji jako «złej»”. Or em zła wymierzonym w człowieka jest **gro ba** lub **pokusa**. Zło jest „nieobliczalne”, podobnie jak wolno tego, który zawsze mo e je wybra przeciw Dobru. Jest ono zarazem (w duchu nowotestamentowych ewangelii) jedyn rzeczywist gro b : wybieraj c je człowiek opowiada si za swoim pot pieniem. Wszelako Tischner nie zapoznaje hermeneutycznej funkcji zła: bez ludzkiego rozumienia si na złu, równie Dobro, którego jest ono „cieniem”, nie mogłoby zosta rozpoznane. Z drugiej strony, poj ciu złu brak autonomii: gdy kusi - przybiera pozór dobra, gdy grozi - równie odwołuje si do „lepszego” wyboru.

Tischner stara si dowie , i filozofia dramatu mo e by rozwijana wył cznie w oparciu o aksjologi . Człowiek - podmiot dramatu - to ten, który podejmuje spór rozgrywaj cy si w obszarze warto ci etycznych. Spór ten toczy si nie wedle rygorów metafizyki, lecz stosownie do wyborów etycznych podejmowanych przez wolnego człowieka. O ile te „logika” metafizyki posiada struktur monologiczn , o tyle filozofia dramatu - nawi zuj ca bezpo rednio do sensów, jakie niesie człowiekowi Objawienie i spotkanie z Drugim - przenikni ta jest dialogiczno ci .

Niew tliwym ródłem inspiracji dla Tischnerowskiej filozofii dramatu, podobnie jak ródłem dla my li dialogicznej do której autor nawi zuje, jest tradycja biblijna. Archetypiczn postaci spotkania b dzie zatem spotkanie człowieka z Bogiem, i dramat tocz cy si w jego przestrzeni. Tischner jest jednak wiadom, e stosownie do słów ewangelii - „cokolwiek uczynili cie jednemu z tych najmniejszych moich braci, mnie uczynili cie” - jedynym dost pnym fenomenologicznemu badaniu *exemplum* spotkania jest to, jakiego człowiek do wiadcza w swej „doczesno ci”. Trzeba równie wyra nie stwierdzi , e propozycja Tischnera odno nie odkrywania sensów ludzko-Boskiej relacji wykracza zarówno poza dialogik F. Ebnera jak i M. Bubera. U pierwszego bowiem (skłaniaj cego si ku my li chrze cija skiej) wiat wyst puje jako element napi cia w relacjach mi dzy człowiekiem a Bogiem: ilekro człowiek zwraca si ku wiatu, tylekro odwraca si od Boga, „odbiera” Mu wiat. Buber, nawi zuj cy do tradycji chasydzkiej, nie dostrzega takiej opozycji, nie s dzi, by relacja dialogiczna wykluczała zapo redniczenie wiatem, przeciwnie: człowiek obraca si ku wiatu po to, by odnale w nim swego Stwórc . Dla Tischnera, jakkolwiek doczesnym miejscem wszelkich ludzkich spotka (w tym „spotkania” z Bogiem) jest scena wiatu, to jednak jedynym momentem zagro enia dla spotykaj cych si byłoby „ubóstwienie” przez którego z nich wiatu, co przysłoniłoby i zniekształciło sens tocz cego si dialogu. wiat-scena - o ile partnerzy spotkania nie przeformułowuj przysługuj cego mu pierwotnie miejsca (w konsekwencji

uszczuplaj c podmiotowo którego z uczestników dialogu) - nie mo e stanowi czynnika wpływaj cego na kierunek akcji dramatycznej. A zatem: poza dialogiczno ci , uzyskuj c w spotkaniu sw ródłów manifestacj , dramat nie istnieje.

Transcendencja. Ta kategoria, zadomowiona w j zyku filozoficznym i w kulturowej tradycji, zostaje przez autora na nowo okrelona. Jednak Tischner nie czyni tego wprost - nowy sens transcendencji nie zostaje wyłony *explicite*, budowany jest bowiem równolegle z koncepcj człowieka, jako podmiotu dramatu, i jest wzgl dem niej nierozdzielny. U Tischnera „transcendentne” (w fundamentalnym etycznym sensie) to nie „zupełnie inne” - jak u Levinasa. Radykalnie „transcendentny” Drugi nie mógłby sta si dla nas ani tym, komu wszystko jeste my winni, ani „mistrzem sprawiedliwoci”. Niepodobna równie pomy le Boga „transcendentnego”: poza człowiekiem i poza dialogiem, jaki ten bezustannie wie dzie z Drugim. Mo liwe s oczywi cie filozoficzne wizerunki Boga (Absolutu), lecz te, jako wypreparowane z kontekstu tego co ródłowe - z etycznego do wiadczenia - uznaje autor za nieinstruktywne, nie mog ce okre la etosu filozofii człowieka.

Rezygnacja z radykalnego sensu transcendencji wcale nie oznacza, by Drugi miał by zredukowany do poziomu „tego-samego”. Ró nica mi dzy tradycyjnie (radykalnie) pojmowan transcendencj , a nowym jej odczytaniem proponowanym przez Tischnera, jest podobna do tej, jaka zachodzi mi dzy poj ciami: *sacrum* i *sanctum*. Pierwsze odnosi si do wi to ci „w ogóle”, za jego przykłady odnajduje człowiek w wiecie „scenicznym”. *Sacrum* uosabia to, co od człowieka ró ne, co przekracza go w sposób absolutny (jak np. Stwórca przekracza stworzenie). Drugie odnosi si do wiata osób i do dramatu (odpowiedzialno ci, miło ci, nadziei, ale tak e niewierno ci i zdrady), jaki si mi dzy nimi zawi zuje. I o ile słuszn mo e by Nietzschea ska teza o „mierci boga”, to ma ona, wedle Tischnera, zastosowanie wyl cznie do wiata sceny. *Sanctum* natomiast - wyra aj ce wi to osobow (Bosk i ludzk) - nadal pozostaje wa ne, jako e nieodł cznie towarzyszy dramatu ludzkiego istnienia. Z procesem powy szej ewolucji w sposobie rozumienia i prze ywania wi to ci wi e Tischner dopełniaj c si współcześnie „przemian pozorów religii w religii?”

Dla Tischnera do wiadczenie moralne uzyskuje wa no w wyniku aktu egotycznej solidaryzacji, podejmowanego przez „subiektywne” ludzkie „ja”. Prawdziwym wyzwaniem i zarazem problemem dla podmiotu etycznych do wiadcze nie b dzie zatem, wedle Tischnera, jego separacja, implikuj ca radykaln transcendencj Innego i domagaj ca si jej uznania, lecz konsejentywna (suprerefleksyjna) „akceptacja” przez podmiot całej tre ci tych

do wiadcze . Nie idzie o to, by broni metafizycznego sensu transcenden-
cji - owego tradycyjnego obiektu filozoficznych roztrza - lecz o to, by
odnale w niej uniwersalny sens etyczny le cy u podstaw samorozpозна-
wania si człowieka w jego „ludzki” wiecie. Ten wiat - podobnie jak
u Bubera - jest mo liwy dzi ki Drugiemu, który „mówi do mnie Ty”,
a czyni c to wydobywa mnie z etycznego niebytu. Ale te - inaczej ni
u Levinasa - tylko Ja (którego j drem jest ja-aksjologiczne) jest władne
usłysze , zaakceptowa i podj skierowane ku niemu przesłanie Drugiego.

Spotkanie. Levinas, jak wiadomo, gromił Heideggera za to, e w swoim
Dasein - bytuj cym ju od razu „w- wiecie” - sprowadził „inne” do wymia-
na „tego-samego”. *Dasein* uosabiało „monistyczn ” wizj wiata homoge-
nicznego, nie znaj cego podziału na to, co przedstawiane i to, co przedsta-
wiają ce. To odrzucenie perspektywy Kartezja skiej mogłoby zosta przez
Levinasa zaaprobowane, gdyby nie towarzyszyła mu powszechna ontolo-
gizacja bytu. Tymczasem Levinas ostro przeciwstawia swój metafizyk -
budowan na fundamencie etycznym - wszelkiej ontologii (tym bardziej
„fundamentalnej”, totalizuj cej). „Problem człowieka”, postawiony z pers-
pektywy metafizycznej, oczywi cie zachowuje sw doniosło , idzie jednak
o to, by nie rozstrzyga go przedwcze nie, tj. przed gruntownym przeanaliz-
owaniem go na gruncie dialogiki - jedynie taka kolejno post powania
badawczego jest adekwatna dla rozpoznawanej materii. Projekt filozoficzny
Tischnera unika skrajno ci Levinasowej konfrontacji z ontologi , jest bo-
wiem organizowany - jak powiedziano - nie tyle wokół metafizyki, co wokół
człowieka uczestnicz cego w dramacie dialogiczno ci.

Spotkanie odbywa si pomi dzy dwiema osobami, co oznacza, e ko-
niecznym jego warunkiem jest **wzajemno** . Spotkanie jest czym wi cej
ni do wiadczeniem **twarzy** Drugiego, czyli prawdy jego istnienia. Takie
do wiadczenie byłoby jednostronne, czyniłoby z Drugiego przedmiot aktów
intencjonalnych, to za przeczy wzajemno ci. Wzajemno spotkania wy-
maga, by spotykaj cy otworzył si na spotykanego (ukazał swój twarz),
wymaga te , by ten ostatni zechciał uczyni to samo. A poniewa te obopól-
ne działania na rzecz szczególnego rodzaju do wiadczenia s swoistym
darem, jakiego spotykaj cy si wzajemnie sobie udzielaj - Tischner okre li
spotkanie mianem **wydarzenia**. Tu my l autora wskazuje na blisko dialo-
gice Bubera. Skoro bowiem dopiero spotkanie umo liwia człowiekowi pełne
rozpoznanie w sobie podmiotu etycznego, za etyka jest (jak u Levinasa)
fundamentem filozofii człowieka, to mo na przyj , za Buberem, e dzi ki
„Ty” skierowanego do mnie przez Drugiego, mog do ko ca sta si „Ja”.
Wymowne jest tu stwierdzenie Tischnera: „To nie warto ci, tonie normy, nie
przykazania s «pierwsze», ale obecno drugiego człowieka”⁴. Dopiero wi c
spotkanie nadaje sens etyce, której podstaw jest moralna wra liwo czło-

wieka wyznaczają całość jego aksjologicznych doświadczeń, nie zaś kodeksy obiektywizowanych norm sformułowanych w abstrakcji od płaszczyzny dialogicznej i rozgrywają się tam dramatu.

Metafora twarzy stanowi nawiązanie do Levinasa. Twarz najłatwiej określić w sposób negatywny: nie jest ona **zasłon**, bo ta skrywa ludzką prawdę; tym bardziej nie jest **mask**, która kłamie. W twarzy manifestuje się **wolność** człowieka - nie można na nią zawładnąć, można ją jedynie zabić, ale nawet wówczas twarz nie przestaje zaświadczать o nieredukowalnej różnicy między Tym, **kogo spotykamy** (Drugim), a tym, **czego do wiadczy** (przedmiotem aktów intencjonalnych). Podstawowe treści, jak niesie twarz doświadczana w spotkaniu, jest wyrażenie jakiejś **biedy** - ta wzywa do dania odpowiedzi, do podjęcia odpowiedzialności za Drugiego, do otwarcia się na niego w perspektywie Dobra i Zła.

Najczęściej pojawiające się w literaturze nieporozumienia związane z interpretacją myśli Tischnera:

- zarzut „kartezjanizmu” wysuwany ze stanowiska utożsamiającego kartezjanizm z „substancjalizmem” oraz upatrywanie w Tischnerowskiej solidaryzacji egotycznej podobieństwo do kartezjańskiej struktury *«cogito»*;

- utożsamianie **sceny** stanowicej tło opisywanego przez Tischnera dramatu z uniwersum bytów; tymczasem to ostatnie, o ile byty w nim napotykaną rozpatrywane same w sobie (byt jako byt), nie stanowi jeszcze sceny, jej sens jest bowiem kaskadowo zrelatywizowany do rzeczywistości dramatycznej;

- bagatelizowanie oryginalności filozofa w stosunku do inspirujących go rozwińców Levinasa, Ricoeura, Heideggera, czy „filozofów dialogu”;

- niedostrzeganie okoliczności, iż myśl Tischnera jest przede wszystkim hermeneutyk pragnący opisać najbardziej podstawowe, aksjologiczne warstwy człowieka, który nie tyle „jest”, ile wciśnięty na nowo (choć wedle dających się wyróżnić prawideł) konstytuuje sens swojego istnienia;

- wreszcie należałoby zwrócić uwagę, iż Tischnerowska polemika z tomizmem nie miała na celu dyskwalifikowania tej orientacji myślowej, lecz zaproponowanie bardziej adekwatnego sposobu filozofowania o człowieku, który dla autora jest w największym stopniu podmiotem nadziei, cierpienia - rozpoznajcym się w dialogu z Drugim, pośród Dobra i Zła - aniżeli przedmiotem „obiektywnej” wiedzy.

Perspektywy. Niezależnie od obserwowanej na przestrzeni 30 lat ewolucji myśli Tischnera (problematyka nadziei i Ja-aksjologicznego, doświadczenie Długiego i doświadczenie dramatu oraz filozofia spotkania jako głos w „sporze o istnienie człowieka”) - wiadczyć bardziej o poszukiwaniu

² J. Tischner: *Etyka wartości i nadziei*. W: *Wobec wartości*. Poznań 1984, s. 85.

nowych rodków wyrazu oraz przemieszczaniu się badacza w obrębie już wcześniej obranego horyzontu - zasadniczy zresztą ten sam. Autor pozostaje wierny problematyce zarysowanej w tekstach siłą lat siedemdziesiątych. Nie sposób równie rozdzielać poszczególnych obszarów Tischnerowskiej myśli (np. traktując filozofię spotkania w oderwaniu od filozofii dramatu), gdy wydaje się, że stanowi ona spójną całość (spotkanie jest zawsze dramatem człowieka z człowiekiem, za dramat może być rozumiany dopiero ze względu na spotkanie, które wyznacza jego sens). O przełomowym dla współczesnej refleksji nad człowiekiem znaczeniu Tischnerowskiej filozofii dramatu trafnie pisze J. Galarowicz, uznając że stawia ona w nowym świetle tradycyjne problemy teoriopoznawcze i metafizyczne oraz aksjologiczno-etyczne³. Postulat odnajdywania dla „filozofii człowieka” fundamentu etycznego nie jest nowy (E. Levinas i in.), jednak Tischner wskazuje oryginalną drogę jego realizacji (rozwijając się w ramach spotkania dialog odstawia przed swymi uczestnikami kolejne sensory rzeczywistości ludzkiej, a także - w dalszym etapie - „po-ludzkiej”). Interesującym problemem powstającym w tle Tischnerowskiej filozofii dramatu wydaje się „styk” obszarów przynależnych zła i nieszczęściu, które w ujęciu modelowym są od siebie odróżniane, ale które, jak można przypuszczać, nie są całkowicie rozłączne i mogą na siebie oddziaływać.

V. UCZNIOWIE I KONTYNUATORZY. Szeroko rozwijana aktywność pedagogiczna oraz promieniowanie myśli ks. Tischnera zaowocowały wcale szerokim kręgiem jej kontynuatorów i spadkobierców. Należą do nich, by wymienić tylko niektórych: Aleksander Bobko (Kant, neokantyzm, filozofia społeczna - P. A. T.), Tadeusz Gadacz (filozofia dialogu i wolności - U. W.), ks. Roman Ródek (filozofia człowieka - P. A. T.), Zbigniew Stawrowski (Hegel, etyka, filozofia społeczna - P. A. T.).

VI. KOMENTARZ. Ostatnio obserwuje się w twórczości krakowskiego myśliciela próby wyprowadzenia konsekwencji z filozofii dramatu dla sfery ontycznej. Motywacja takiego rozumowania jest czytelna: skoro człowiek-podmiot dramatu jest natury dialogicznej, to owa dialogiczność jego egzystencji z pewnością wyciska swe znamiona na bycie, będącym przedmiotem ludzkiego poznania. Nie podważając słuszności takiego rozumowania można jednak zwrócić uwagę, iż językowi dramatu - co myśli samego Tischnera w sposób sugestywny potrafiła wykazać - przysługuje swoistość bezprecedensowa i nie dająca się w pełni sprowadzić do dyskursu ontologicznego.

³ J. Galarowicz: *Do wiadzenia warto ci według Józefa Tischnera*. W: *Etyka*, pod red. J. Pawlicy. Kraków 1992, s. 562.

Streszczenie

Biografia ks. Józefa Tischnera skłania do poszukiwania ról jego myśli w obrębie tomizmu oraz fenomenologii. Jednak zainteresowania autora wykraczają poza „esencjalny” paradygmat myślenia tomistycznego, jak również motywują go do porzucenia metodologicznego rygoryzmu - zalecanego przez E. Husserla. Tischner sięga do niemal całej tradycji kontynentalnej: w dialogu z nią wypracowuje ciekawą wizję antropologiczną. Dialog ten zaczyna się w początkach lat 70., od „sporu z tomizmem”, wiedzie przez refleksję nad człowiekiem, którego istotą okazuje się Ja-aksjologiczne, poprzez rozpoznanie w człowieku podmiotu nadziei, by wreszcie osiągnąć pełny wymiar filozofii „dialogicznej”, której najgłębszy sens ujawniają analizy relacji spotkania. Spotkanie jest archetypem dramatu, jaki z konieczności określa ludzką, aksjologizowaną egzystencję. Sens dramatu - permanentnie budowany przez uwikłanego we człowieka - pojawia się między dwoma horyzontami: ocalenia i potępienia, które określają się wedle własności uniwersalnej, ponadkonfesyjnej. Podstawą i rdzeniem tej myśli nie jest ontologia, ani metafizyka, lecz swoista „hermeneutyka wartości”. Fundamentu dla swej myśli poszukuje autor - podobnie jak Levinas - w obrębie moralności, przy czym zasadniczy akcent przypada na doświadczenie etyczne: zarazem uniwersalne - bo dialogiczne (w rozumieniu Buberowskim), jak i indywidualne - jako określone przez *wolność*, *odpowiedzialność* i *nadzieję* jednostkowego podmiotu. Szczególne miejsce przypada kategorii *transcendencji*, której odmiennie w stosunku do zastanej tradycji filozoficznej można porównywać z odmiennie określonymi rozumieniem kategorii *sanctum* (u Tischnera) a *sacrum* (znanym u innych tradycyjnym).

Zusammenfassung

Die Biographie des Priesters Tischner bewegt uns dazu, die Quellen seiner Gedanken im Bereich des Thomismus und der Phänomenologie zu suchen. Das Interesse des Autors geht jedoch über das „essentielle” Paradigma des thomistischen Denkens hinaus und bewegt ihn zum Verwerfen des methodologischen Rigorismus, der von Husserl empfohlen wurde.

Tischner greift nahezu zur gesamten kontinentalen Tradition: im Dialog mit ihr erarbeitet er eine interessante anthropologische Vision. Dieser Dialog beginnt Anfang der 70-er Jahre mit „der Auseinandersetzung mit dem Thomismus” und führt über die Reflexion über den Menschen, als dessen Wesen sich das axiologische Ich erweist, und über das Erkennen des Subjekts der Hoffnung im Menschen zur Erreichung der vollen Dimension der Philosophie des Dialogs, deren tiefsten Sinn die Analysen der Relation der Begegnung

offenbaren. Die Begegnung ist das Archetyp des Dramas, das notwendigerweise die menschliche, axiologisierte Existenz determiniert. Der Sinn des Dramas, der von dem darin verwickelten Menschen permanent aufgebaut wird, erscheint zwischen zwei Horizonten: der Errettung und der Verdammung, denen die überkonfessionelle Universalität zukommt. Die Grundlage und die Quelle dieses Gedankens ist weder die Ontologie noch die Metaphysik, sondern eine eigenartige „Werthermeneutik“. Die Grundlage für seinen Gedanken sucht Tischner, ähnlich wie Levinas, im Bereich der Sittlichkeit, wobei der Hauptakzent auf die ethische Erfahrung gelegt wird, die zugleich universal, weil dialogisch (im Sinne Buber), als auch individuell, weil sie durch *Freiheit*, *Verantwortung* und *Hoffnung* des individuellen Subjekts bestimmt wird, ist. Der besondere Platz kommt hier der Kategorie der *Transzendenz* zu, deren Andersartigkeit im Bezug auf die vorgefundene philosophischen Tradition mit dem Unterschied zwischen dem Verstehen der Kategorie *sanctum* (bei Tischner) und *sacrum* (in der traditionellen Auffassung) verglichen werden kann.