

WITOLD P. GLINKOWSKI

MI DZY DIALOGIEM A ISTNIENIEM

Józef Tischner: *Spór o istnienie człowieka*. Kraków, Wydawnictwo Znak, 1998, 358 s.

Gdyby literalnie pojmować deklarację ks. Józefa Tischnera, umieszczoną w pierwszym zdaniu jego *Sporu o istnienie człowieka*, któremu po winny jest niniejszy tekst, to książka - przynajmniej w zamierzeniu autora - kontynuuje czy rozwija w tym kierunku niemal o dekadę, a ostatnio wydanej ponownie, *Filozofii dramatu*¹. Dodatkowo, choć z pewnością poza merytorycznego, argumentu na rzecz traktowania obu tytułów jako przynależnych jakiejś całości, można by upatrywać w nich szacunek edytorskiej, starannej, atrakcyjnej, w jakiejś mierze uposażył je wydawca. Komfortowa sytuacja pisarza recenzji dopuszcza powstrzymanie się od katorycznego rozstrzygnięcia, czy w *Sporze* widzieć trzeba bezpodległej kontynuacji dzieła wcześniejszego, czy też uważać w nim pracę nieco odmienną, w mniejszym stopniu odwołując się do optyki „dialogicznej”, za to w większym - respektując „wielką” tradycję filozofii². Tym, co dla obu książek wspólne, jest niewątpliwie próba opisania ludzkiego dramatu - nie konkretnego, rzecz jasna, lecz dramatu ludzkiej egzystencji, dramatu „w ogóle” - dzieła czegoś w niezbywalnym dla horyzontu agatologicznym. Wierny temu założeniu autor stwierdza: „Pewne jest, że napisałem to, co chciałem napisać. Chciałem raz jeszcze wydobyć na jaw obszary dobra, w które zapuszcza swe korzenie dojrzała w dramacie człowieczeństwo człowieka” (s. 8). Wszelako uzupełnia powyższe ocenę akcentem krytycznym, jakby ta, skądinąd głębia i niepowtarzalność książki nie spełniła wszystkich winnych z niej oczekiwań: „Chciałem pokazać, jak z jednego punkta rozrastają się gałęzie. Dziś widzimy, że obraz jest nieco zamazany: korzenie i pnie zanikają, a moja praca robi wrażenie, jakbym przesłuchiwał z gałęzi na gałęzi, które w dodatku wiszą w próżni”. I jeżeli w jakiejś mierze zasadnym byłaby ta autokrytyka, to nawet wtedy winni za ów stan należałoby nie autora czy metodę, jak obrał („fenomenologiczno-hermeneutyczną”), lecz sam temat - fenomen ludzkiej egzystencji - nie tak łatwo, jak wiemy, poddający się najprzemysłniejszemu, choćby realizowanej pro-

¹ J. Tischner *Filozofia dramatu*. Paris 1990, 273 s. (wyd. : Kraków, Wydawnictwo Znak, 1998, 267 s.).

² Wystarczy wskazać, że np. w. Tomaszowi z Akwinu, o którym w *Filozofii dramatu* autor nawet nie wspomina, w *Sporze* poświęcił cały podrozdział.

blematyzacji. Do , e w ksi ce znajdziemy reprezentatywny przeł d naj-
wa niejszych kwestii, nurtuj cych Tischnera jeszcze na długo przed ogłosze-
niem przed dziesi ciu laty „dialogicznego *credo*” autora, za jakie uznana by
mogła jego *Filozofia dramatu*.

Najpierw zaprasza autor na „w drówk wokół dramatu zła” - taki tytuł
nosi pierwszy rozdział ksi ki. Kolejne, koncentruj si na dramacie, rozu-
mianym - nie tyle jako jeden z trzech rodzajów literackich (których zasady
wyłó ył w swej *Poetyce* Arystoteles), ani te jako dzieło sceniczne (według
współczesnej, teatralnej teorii dramatu), lecz przede wszystkim dialogicznie.
S to rozdziały: *Wokół dramatu cielesno ci*, *Czas ciała - czas człowieka* oraz
Osoba w dramacie. Inne po wi cone zostały problematyce łaski - głównie
w relacji do wolno ci człowieka i w zwi zku z kwestiami eschatologicznymi
(*Z historii problemu łaski i Boski rodowód wolno ci, czyli »B d wolno
Twoja«*). I wreszcie, najbardziej wła ciwa Tischnerowej perspektywie filo-
zofowania, problematyka „agatologiczna”, znajduje miejsce dla siebie w roz-
działach: *Za istnieniem człowieka argument ontologiczny* i *Wolno jako
sposób istnienia dobra*.

Spór - wywołany (a mo e tylko ujawniony) przez Tischnera rozpoczyna
si od do wiadczenia zła, wiedzie poprzez dramat - uwikłany we człowiek
staje si adresatem łaski, cho zarazem nie przestaje by wolnym podmiotem
etycznych zachowa i wyborów, by wreszcie rozpozna siebie, jako party-
cypuj cego w agatologicznej podstawie sensu okre laj cego i usprawiedli-
wiał cego jego istnienie.

Przeczcucie dramatu, prze wietlaj cego ludzk kondycj swoistym dla
sensem, zdaje si towarzyszy czytelnikowi od pierwszych stron ksi ki, a
po ostatnie. Nie oznacza to wszak (zgodnie z logik hermeneutycznej heu-
rezy), e do wiadczenia dramatu, wypełniaj ce w obfito ci ludzkie ycie, s
daremnne, nie przyczyniaj si do gł bszego czy pełniejszego „smakowania”
przez człowieka jego egzystencji. Przeciwnie. Dla Tischnera Jeste my tym,
czym s nasze dramaty” (s. 61). Dramaty bywaj jednak ró ne - jedne czyni
człowieka bezwolnym wiadkiem swego losu, inne, prze ywane s z nadziej
przetrwania i ocalenia. W dramacie fatum człowiek (np. Edyp) od pocz tku
d wiga swe przeznaczenie. Inaczej w dramacie chrze cija skim, tu: „na po-
cz tku mamy powołanie i nadziej , na ko cu jest owoc wierno ci - człowiek,
który dojrzał do nieba” (s. 61). Jest zatem człowiek albo nosicielem fatum,
albo powiernikiem powołania. Istnieje jednak trzeci rodzaj człowieka-ucze-
stnik gry - produkt wiadomo ci, która nosi w sobie pytanie o własne istnie-
nie; człowiek-zjawa, zdolny co najwy ej Recytowa swoj ludzko ”.

Ju z wcze niejszych tekstów autora wiemy, e wła ciw dramatowi nie
jest przestrze fizykalna, ontyczna, czy nawet metafizyczna - te bowiem nie
podatne s na uposa enie sensem aksjologicznym, wpisanym w scen ludz-

kiej egzystencji, scen b d c czym „wi cej” ni uniwersum bytów. Nie znaczy to, by Tischner zapoznawał okoliczno , i człowiek jest istot cielesn . W dramacie uczestniczymy tak e przez sw cielesno , objawiaj c si bólem, przyjemno ci , znu eniem, rze ko ci - słowem, b d c czym wi cej ni sama tylko cielesno (s. 72). Równie po dania - wyra aj ce si w cieie i poprzez ciało - odsłaniaj przed człowiekiem jego dramatyczny wymiar (s. 92). Autor dostrzega, e o ile dla Arystotelesa po dania były głównie ródłem aktywno ci, to dla Hegla stan si „odpowiedzialne za realizm wiata”. wiat jest realny realno ci po da , jakie pojawiaj si w jego horyzoncie: Tylko temu przysługuje realno , co jest w stanie „realnie” zaspokoi po danie. „Wła ciwy realizm zaczyna si wraz z po daniami i wraz z nimi umiera [...] Realizm wiata wyrasta z gł bi po da - nie tylko z ich bólów, ale i z rozkoszy” (s. 83). Tym samym u Hegla nast puje przeniesienie dramatu z płaszczyzny bytu na płaszczyzn poznania: „Nie to jest istotne, czym co jest, ale to, jakie ma znaczenie dla wiadomo ci” (s. 83). Ch tnie nawi zuje autor do słynnych odczyta *Fenomenologii ducha*, jakie pozostawił nam A. Kojeve: „Po da innego, to »po da jego po da «” (s. 94). Takie po danie jest zarazem ustanawianiem okre lonego typu władzy człowieka nad człowiekiem. Podstawowym sensem, w oparciu o który zorganizowana jest cała struktura po da - i zarazem zasadnicz prawd ludzkiej cielesno ci - staje si odwet (s. 95).

Opisywany przez autora dramat cielesno ci - która obiecuje szcz cie, ale potrafi również zabi - nie jest dramatem ciała osamotnionego, oddzielonego od innych uciele nionych istot, zwłaszcza ludzi. Ciało yje obok innych ciał, styka si z nimi. Pełna prawda o naturze cielesno ci nie odsłania si w relacji osoby do rzeczy, lecz w relacji osoby do innego człowieka. I odwrotnie - ciało otwiera przed człowiekiem perspektyw dialogiczn . Gdyby nie ciało, nie mogłoby doj do dialogu. Nawet słowo nie zaistniałoby bez uciele nienia. Owo Plato skie „wi zienie ludzkiej duszy” - jak zauwa a Tischner - „nie pragnie niczego bardziej, jak wła nie »by wi zieniem«, poniewa b d c »wi zieniem duszy«, zostaje podniesione do nowego poziomu istnienia” (s. 99).

Odpowiednio do ró nicy w pojmowaniu realizmu przez „filozofi bytu” Arystotelesa i „filozofi wiadomo ci” Hegla, istnieje ró nica w pojmowaniu wolno ci. U Arystotelesa wolno jest gr sił. U Hegla pozostaje ona „poza sił i beził ”: „Jej wła ciwym ywiołem jest wiat sensów, znacze , warto ci” (s. 88). U Arystotelesa granic wolno ci była słabo , u Sartre’a nico , u Hegla b dzie ni „obco ”, wyra aj ca si „nie byciem u siebie”.

Przej cie od analizy dramatu po da do analizy dramatu cielesno ci wi e si z wprowadzeniem horyzontu czasu. „Czas ciała” wyznaczaj takie etapy, jak: zabawa, gra i wreszcie odpowiedzialno , która pozwala na pełne ukonstytuowanie si podmiotu dramatu.

Dysponuj c „wst pnym rozumieniem” kategorii zła oraz dramatu cielesno ci (wraz z jego aspektem temporalnym) Tischner zatrzymuje si na problemie łaski. Łaska jest dana darmo, ale nie bez motywacji - w przeciwnym razie byłaby kaprysem. „Darami łaski rz dzi okre lona logika, która przy bli szym wejrzeniu okazuje si »porz dkiem dobra«, (*respective* »logik warto ci«)” (s. 130). To, co za spraw łaski zostało człowiekowi darowane, cho by nawet pochodziło ze sfery ontycznej i podlegało jej zasadom - b d c darowan warto ci - wkracza w nowy porz dek, budowany wedle sensu dobra lub zła, warto ci lub antywarto ci: „W darach łaski wyra a si to, co jest »poza bytem i niebytem« - jakie Dobro. Dlatego w opisie wiata łaski nale y si strzec bñ du przenoszenia kategorii ontologicznych na dziedziny , która ma inny sens” (s. 130).

Wychodz c z zało enia, i łaska stanowi lekarstwo na zło, które zd yło przenikn w gł b człowieka, autor osi swych rozwa a czyni dyskusj Pelagia sko-Augusty sk . Podniesiono tu jak e zło one kwestie: relacji mi dzy ludzk wolno ci i jej odmianami a łask , zakres poj cia natury człowieka, czy wreszcie wa no ludzkiego do wiadczenia w aspekcie jego konfrontacji z wiar b d z łask . Autor próbuje odtworzy ewolucj sporu o łask , który z dyskusji nad istnieniem wolnej woli przeistoczył si w „spór o istnienie człowieka” (s. 137). W czasach nowo ytnych dawna dysputa nad problemem łaski przybiera posta pytania o wolno człowieka. Za podstawowy wyraz wolno ci uznany zostanie nie tyle sam akt wyboru warto ci, które człowiek napotyka, co przede wszystkim „przyswojenie przez wybieraj - cego wybieranej warto ci” (s. 133).

Odwołuj c si do tekstów współczesnego teologa, O. Pescha, Tischner wskazuje na owoce łaski, jako warto ci, którymi obdarowani zostajemy dzi ki Drugiemu. Formułuj c pytanie: jak mo liwe jest, by nadzieja, m - stwo, m dro czy wolno drugiego pobudzała i umacniała powy sze dyspozycje u tego, ku któremu si kieruj - autor za warunek ich zaistnienia uzna dialog z Bogiem, pojmowanym jako Osoba, a nie „byt *per se*”. Skłania si równie do tezy, i „nie ma takiego owocu łaski, który nie byłby dobrem lub warto ci zakorzenion w obszarze wzajemno ci dialogicznej, a wi c w tym, co Martin Buber nazywa ludzk »mi dzyrzeczywisto ci «”. A skoro w owej mi dzyrzeczywisto ci wszelkie dobro jawi si niczym łaska, to w konsekwencji człowiek - byt sko czony - „nie mo e czyni siebie dobrym inaczej, ni wybieraj c dobro, które ku niemu przychodzi” (s. 155-156).

I znów powracamy do dramatu. Pytanie o łask , nieodł czne pytaniu o wolno — tego, ku któremu łaska jest skierowana oraz jej depozytariusza - zostaje przez autora wpisane w archetypiczn posta dramatu, jak jest dramat „człowieka z Bogiem”. Na dramat ten składaj si 3 główne akty: stworzenie, objawienie (wybranie) i zbawienie. Ontologiczna strona drama-

tu układa si według porz dku: „nie byłoby zbawienia, gdyby nie było stworzenia i wybrania”. Inny jednak, wa niejszy sens, wyłania si z dramatu pojmnwanego agatologicznie. Tu wa ne jest, e „Bóg mnie stworzył, aby mi si objawi ” - objawienie dokonuje si ze wzgl du na dobro, a nie ze wzgl - du na byt. Autor pisze: „Osobie nie chodzi ju o »byt« czy o »bycie«, lecz o jako bycia, która transcenduje »bycie«”. T Jako bycia” wyznacza b dzie nie heideggerowskie „rozumienie własnego bycia”, lecz przede wszy - stkim „usprawiedliwienie” oraz „zbawienie” - „w którym lub dzi ki które - mu byt ludzki osi ga sw »prawd «” (s. 168). Tym samym ontologia osoby zostaje podporz dkowana regułom agatologii. Równie wolno , gdy rozpa - trywa j w planie agatologicznym, oka e si sposobem istnienia dobra w osobie ludzkiej i Boskiej. Na tym polega istota dramatu, e rozgrywaj c si mi dzy wolnymi osobami wprowadza pomi dzy nie dobro czyli to, które władne jest usprawiedliwia .

Dlaczego istnienie człowieka - to, wydawałoby si najoczywistsze spo - ród wszelkich mo liwych istnie , o jakie kiedykolwiek pytali cho by naj - dociekliwsi my liciela - sta si mogło przedmiotem krytycznego namysłu? Co usprawiedliwia po wi cenie obszernej ksi ki tematowi, którego ju sama próba problematyzacji wydaje si czym niezwykłym? Bo przecie nawet podejrzliwy Kartezjusz rozstrzygał ow kwestii pozytywnie, i to ju nie - mal na pocz tku swej filozoficznej w drówki. Dlaczego zatem co , do nie - dawna najoczywistsze, dzi - jako problematyczne - anga uje najpowa niej - szych my licieli, nieskorych do uprawiania jakiegokolwiek intelektualnej ek - wilibrystyki czy gry pozorów? Czy taka problematyzacja nie za wiadcza o naszych skłonno ciach do nazbyt pochopnego ulegania intuicji zach caj - cej, by podj mózół poszukiwa czego nie istniej cego oraz spierania si o kwestie, które zaledwie przybieraj pozór problemów? Mo e jedynie bł dzimy w magicznym kr gu niecodziennych pomysłów, którymi zgor cz - kowane, „po-nowo ytne” my lenie zwykło samo siebie epatowa i uwodzi ?

Podobne pytania pojawiaj si przed rozpocz cciem lektury *Sporu o ist - nienie człowieka*. Pojawiaj si , bo do ich postawienia skłania tytuł, bo pro - wokuje, bo wybudza nie tylko z „metafizycznej drzemki”, ale tak e z rozma - itych form sceptycyzmu - dystansuj c od zjawisk, które ostatnio zdaj si dominowa w refleksji antropologicznej.

Kim zatem jest człowiek, o którego istnienie pyta autor głównie w tym celu - co staje si jasne ju podczas lektury pierwszych rozdziałów ksi ki -by na rzecz jego obrony móc rozwin niebagatelne, cho raczej nie znane tradycyjnej antropologii argumenty?

Tradycyjne my lenie o człowieku - z konieczno ci tematyzuj ce swój przedmiot - zwykle przebiegało według jednej z dwu najcz ciej obieranych perspektyw badawczych. Były nimi: z jednej strony „transcendentalny su-

biektywizm”, z drugiej zaś - „genetyczny obiektywizm”³. Pierwszą drogą, polegającą na wychodzeniu od subiektywnej aktywności transcendentalnego podmiotu ku przedmiotowi bądź czemuś „innym ja” - zmierzał Husserl. Proponowana przez niego redukcja fenomenologiczna sprawia jednak, że „alter ego” nie może być dane w sposób apodyktyczny (tak dane jest tylko „własne” Ja wiadomości transcendentalnej), a jedynie hipotetycznie. Husserl kwestionował możliwość eidetycznego oglądu czyjegoś „czystego ja”. Druga droga wyznaczona została przez filozofów dialogu: Buber, Levinas, Rosenzweig, a także, w jakimś stopniu - Scheler, Marcel czy Levinas. Polegała ona na odwróceniu perspektywy poznawczej: nie „ty” jesteś „drugim-ja”, lecz raczej „ja” - „drugim-ty”. Wiadomości egotyczna nie jest tym, co byłoby dane „na początku”, co konstytuowałoby i warunkowało wszelkie przedmioty wiadomości.

Pytanie o człowieka (zwłaszcza ono) zdradza trudność do rozdzielenia w nim „jak” i „co” owego pytania, dlatego wydaje się ono od początku obciążone jak „metodologicznymi winami”. Sformułowanie problemu i wybór metody wiodącej do jego rozwiązania wpływają na treść oczekiwanej odpowiedzi. I odwrotnie, przeczcucie czy „przedrozumienie” odpowiedzi, jak w pewnym stopniu suponuje formuła pytania - to wszystko, czego, jako z góry zakładanego, pominięcia, obejścia, ani „zawieszenia” niepodobna - decyduje o trafności wyboru narzędzi i procedur badawczych.

Tischner od dawna frapował „spór o metodę”, toczył się między filozofami transcendentalnymi, której program nakreślił E. Husserl w swoich *Ideach czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* (1913 r.), a myśli zarysowane w pracach dialogików. Nie wykluczał ponadto możliwość przeniesienia owego „sporu” na płaszczyznę zewnętrzną wobec optyki postulowanych przez dwie wymienione wyżej orientacje, a zarazem na tyle uniwersalną, by mogła stanowić pole konstruktywnego dyskursu między nimi. A jednak teksty z lat osiemdziesiątych - znajdujące niejako podsumowanie dotychczasowego ruchu myśli Tischnera, i jej kulminację, w *Filozofii dramatu* - nie zmierzają do zatarcia odrębności tych dwóch perspektyw organizujących myślenie o człowieku i „myślenia człowieka”. Nie zacierają ich wzajemnej nieredukowalności, czy wręcz odmienności filozoficznego paradygmatu. Tischnera mniej angażowały zawikłania metodologiczne, bardziej natomiast wyłaniające się z tego „sporu” pytanie o istotę ludzkiej wiadomości: czy należy jej poszukiwać w obszarze intencjonalności, czy przeciwnie, w „rzeczywistości” międzyludzkiego dialogu. Zdając tym tropem Tischner odwoływał się do M. Theunissen, autora *Der Andere*, pragnąc tego

³ J. Tischner *Przestrze obcowania z Drugim*. „Analecta Cracoviensia”, IX (1977); J. Bukowski: *Czy ks. J. Tischner przelamuje „cogito”?* „Analecta Cracoviensia”, (1981).

dokona konfrontacji intencjonalnego i dialogicznego modelu wiadomości⁴. Transcendentalizm Husserla wymaga, dla funkcjonowania intencjonalnego modelu wiadomości, przyznania pierwszeństwa Ja przed Ty, które jako konstytuowane przez Ja, jest wobec niego logicznie wtórne. Inaczej rysuje się problematyka „Drugiego” w filozofii dialogicznej. W tej perspektywie Ty pojawia się nie jako „to, o czym się mówi”, lecz jako „Ten, kto mówi” i „do kogo” mówi - komu odpowiada, z kim prowadzi dialog. Mówi c „do kogo”, Ja wchodzi w relacje. Relacji dialogicznej nie sposób sprowadzić do pasywności, ani wyłączyć do aktywności. Ju Rosenzweig zwracał uwagę, że jakkolwiek Bóg wybrał Abrahama, to ten winien być odpowiedzią na Boski wybór, zagadnięcie, kerygmat. Dopiero odpowiedź stanowi dopełnienie sensu pytania i zagadnięcia - sens rodzi się „mi dzy” uczestnikami relacji dialogicznej, zakładając wzajemność i wymagając wzajemności. A zatem istotą relacji dialogicznej jest jej symetryczność wzajemnych odniesień tych, którzy w niej uczestniczą.

Niejednokrotnie, również w tekstach późniejszych od *Sporu*, Tischner powraca do perspektywy dialogicznej - uważa ją za cenną, „dając do myślenia”, prowokując do dialogu, sprzyjając **spotkaniu** wydarzającemu się między ludzkimi osobami. Dialogika pobrzmiewa w myśli Tischnera, gdy pisze np. (komentując Rosenzweiga): „przekrelenie moim Ty jest zarazem przekreleniem moim Ja. Nawet Bóg nie może wyłamać się od tej zasady”⁵.

Jednak *Spór* pisany jest z pozycji filozofa pragnącego wyjść poza ograniczenia „klasycznej”, Buberowskiej dialogiki - jakby zawiedzionego jej jednoznacznością ontologiczną oraz tym, że nie potrafi ona zasymilować rygorów metody fenomenologicznej. I jakkolwiek jeszcze niedawno szczególnie bliską była Tischnerowi optyka dialogiczna, tu - w *Sporze* - obiera „trzeci drogę”, najwidoczniej chcąc uniknąć niedoskonałości dwu poprzednich. Nie znaczy to jednak - na szczęście - by perspektywa „dialogiczna” została przez autora zapoznana, a tym bardziej „przekroczona”. „Na szczęście”, bo rzeczywiście dialogu (tak celnie i wnikliwie zarysowana w *Filozofii dramatu*) - z przynależną jej „przeźrzenią”, z dramatycznością, która przenikając, rozciąga przed uczestniczącymi w niej osobami dwie kontradyktoryjnie przeciwstawione wizje (potępienia lub ocalenia) - wydawała się wyjtkowo poręczna do mówienia o tym, co dla Tischnera najważniejsze: o prawdziwym, a zarazem dokonującym się w codziennym doświadczeniu, „ejdosie” ludzkiej egzystencji.

⁴ J. Tischner: *Filozofia dramatu*. Paris 1990, s. 148.

⁵ J. Tischner. *wiatło gwiazdy zbawienia*. „Tygodnik Powszechny”, nr 7 z 14. 02. 1999, s. 10.

Podczas lektury odnosi się wrażenie, iż autor-zapewne dla zapobieżenia aporetyczności, jak implikuje dialogika (wynikającej ze swoistości jej metody oraz z jej opozycji względem dotychczasowej tradycji) - dąży do „wpisania” jej w szerszy teoretyczny kontekst. Tu, w *Sporze*, próbuje się zakreślić tak płaszczyznę mówienia o człowieku, która potrafiłaby pogodzić obie, wydawałoby się rozbieżne, perspektywy.

Czy taki zabieg jest wykonalny, to osobny problem, nie należy, a przynajmniej nie należy bezpośrednio do zagadnienia oceny książki...

Tymczasem Tischnerowy *Spór* wcale nie przypadkiem może się kojarzyć z wydanym przed półwieczem księzką mistrza i nauczyciela jego autora - Romana Ingardena. Oba dzieła powstawały jako konstatacja - a zarazem próba przewyciężenia - zasadniczej trudności, w jaką uwikłała się myśl współczesna. Oba dojrzywały stopniowo i powoli, rodzic się jako owoc dojrzałego namysłu ich autorów. Wreszcie, w przypadku obu *Sporów*, ich autorzy witali z nimi nadzieję usytuowania tam najbardziej zasadniczej wykładni swego filozoficznego *credo*. Oba *Spory* dotyczą zagadnienia realizmu - jego epistemologicznego i ontologicznego sensu, jego wartości, kryteriów rozstrzygnięcia o nim. Ingarden pragnął dowiedzieć się, czy istnienia realnego nie sposób sprowadzić do istnienia dostępnego poprzez akty intencjonalne. Sądził, że istnieniu realnemu odpowiada swoisty fenomen, którego sens nie został przez Husserla należyście uchwycony ani wyjaśniony. *Spór* Ingardena dążył do uniknięcia niepożądanego konsekwencji rygorystycznego stosowania Husserlowskiej metody transcendentalnej. Podjęta przez Ingardena krytyka Husserlowskiego transcendentalizmu nie była odosobniona. Już Dietrich von Hildebrand zarzucał „ojcu fenomenologii”, iż postulowane przez niego abstrahowanie od „naturalnego nastawienia podmiotu” - czyli od przekonania o rzeczywistym istnieniu przedmiotu - może doprowadzić do „zniknięcia” tego ostatniego z pola naszej percepcji⁶. Z kolei w rozumieniu M. Schelera (którego myśl wywarła niebagatelny wpływ na dojrzewanie Tischnera-fenomenologa) warunkiem *sine qua non* redukcji fenomenologicznej było spełnienie przez podmiot określonych postulatów natury moralnej. Dopiero bowiem wtedy podmiot będzie uczestniczył (czy „miał udział” - *Teilhabe*) w tym, czego poznawczo dążył - przy czym treść owego fenomenologicznego do wiadczenia jest niedostępną w pełni adekwatnemu uchwyceniu za pomocą pojęć, twierdzeń, definicji.

Książka Tischnera, co sugeruje jej tytuł, pyta o istnienie człowieka w kontekście jego ewentualnej „mierci”. „Mierć człowieka” - podobnie jak w czasach Nietzschego „mierć Boga” - miałaby stanowić syndrom czasów

⁶ D. von Hildebrand: *Was ist die Philosophie?* W: idem: *Gesammelte Werke*, Bd I. Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1976, s. 93. Cyt. za: P. Orlik: *Fenomenologia wiadomości aksjologicznej*. Poznań 1995, s. 39.

„ponowoczesnych”, obwieszczaj cych zarówno kres dotychczasowej formuły obecno ci aksjologii w przestrzeni filozoficznej, jak i bezwarunkowe odej cie wszystkich „wielkich narracji”. Zanim jednak wolno wypowiedzie si na temat orzecze o istnieniu b d mierci człowieka, wypadaloby spyta o formalne warunki, przy których mog by one w ogóle rozpatrywane. A zatem, stwierdza Tischner, o mierci człowieka zwykło si mówi w nast puj cych przypadkach:

- 1) gdy człowiek uwa a si za twórc zła, a nie wył cznie za jego ofiar ;
- 2) gdy zło uznane zostanie za absolut (co w optyce chrze cija skiej jest niemo liwe).

Ale to nie wszystko. Autor wskazuje te na „mier pozorn ”: gdy człowiek, o którym miałaby ona orzeka albo „jeszcze nie nadszedł”, albo te , wprawdzie si „narodził”, jednak - b d c „narz dziem fenomenu demoniczno ci” - zmuszony jest do uczestniczenia w czym , z czym si nie identyfikuje. Czy maj c udział w złu - pyta Tischner - w czym , czego nie chcemy - jeste my naprawd tym, czym wiemy, e jeste my? Wydaje si wi c, e w tym przypadku mier dotyczy kogo innego ni człowiek - ni ten, który przecie pragnie y .

Czy nie jest tak, e człowiek umiera wraz ze mierci Boga - jako e równie ludzkie ycie jest jako zł czone z Jego yciem? Przy czym nie idzie tu o mier jako funkcj anihilacji dotychczasowego systemu warto ci, zwi - zan z współczesnym kryzysem to samo ci człowieka. Rzecz dotyczy czego , co fundamentalne dla ludzkiego bycia, dla „rozumienia si ” człowieka na jego „ludzki” wiecie. Gro ba mierci człowieka nadchodzi sk din d - przede wszystkim „z powodu jakiej choroby mowy: z braku Słowa, które mogłoby by słowem wierno ci” (s. 59).

Tischner wskazuje na istotn ró nic mi dzy **słowem** „dla kogo ”, a słowem „wobec kogo ”. Pierwsze, jako dar, ł czy wolne osoby. Drugie, nie stanowi c daru - ani nie zakłada wolno ci tego, ku któremu jest skierowane, ani nie jest zdolne ustanawia wi zi z nim: wi zi wierno ci, czyli „religii”. Mow „wobec kogo ”, prowadz c do przemocy władzy, ludzie narzucaj sobie nawzajem taki czy inny sposób bycia, mówienia, działania.

Jednak ostatnie słowo *Sporu* pobrzmiewa optymizmem. Niepodobna, by nie istniał ten, kto spiera si o swe istnienie, kto do ko ca i w przeró ny sposób pragnie je zachowa , komu dane jest „pełne napi do wiadczenie posiadania i nieposiadania siebie, poł czone z niejasnym przeczuciem pełni bycia sob ” (s. 351). Człowiek przecie w po lednim tylko sensie pozostaje **bytem**, tym o którego istnienie i tre tak wytrwale spierano si w dziejach my li. Jest on raczej **czynem** - podobnie jak Bóg, którego „substancjalne” istnienie równie podatne jest na problematyzacj - bowiem „staje si dzi ki swemu czynowi”. A zatem człowiek, podobnie jak Bóg - osoba, a nie rzecz

- istnieje za spraw swych nie oboj tnych aksjologicznie czynów oraz Dobra, którego do wiadcza. Poza istnieniem okre la go tak e pewien rodzaj niesko czono ci, odmienny wszak od tej, która stanowi wła ciwo bytu. Niesko czono człowieka uposa a go jedyn w swym rodzaju wa no ci , jest bowiem funkcj podejmowanych przez **wyborów**. Człowiek - podmiot wolno ci wybiera wolno przeciw zniewoleniu, Dobro przeciw złu, ycie przeciw mierci. To wła nie dzi ki podejmowanym wyborom człowiek nie tylko dowiaduje si o swoim istnieniu, ale tak e zdolny jest do wiadczy jego **realno ci**: „»Wiem«, kim jestem, tak jak »wiem«, jak smakuje ycie, z gorycz rozpaczy i słodycz nadziei”⁷. W ten sposób, dopóki człowiek zdoła „by sob ” prze ywaj c swe my li, nadzieje, rozterki i fascynacje - dopóty niedost pny jest widmu mierci. Wolno człowieka, ugruntowana w jego wolnej woli i afirmowana powag Objawienia, pozwala mu osta si wobec zła nadchodz cego pod postaci rozpaczy i pot pienia.

Uprawiana przez Tischnera refleksja filozoficzna sytuuje si ponad i poza najpowszechniejszymi aberracjami nowo ytnego my lenia: zarówno indywidualizmem jak i totalizmem. Niezale nie od etapu, na którym aktualnie si znajduje oraz szczegółowych wysiłków autora, pozostaje ona przede wszystkim dialogik - nie uosabia bowiem gotowego systemu, namaszczonego aprioryczno ci absolutnej prawdy i głoszonych w sposób apodyktyczny, niezale nie od „bólów i niepokojów tego wiata”. Przeciwnie, stanowi c yw , pełn odpowiedzialno ci i troski odpowied na zagadnie tego, kto jest jej adresatem, a zarazem partnerem, rodzi si owa filozofia i wzrasta w nieustannym dialogu, po ród niestrudzonych poszukiwa tego, co wa ne i cenne - tego, co jako jedyne, przynie mo e współczesnemu człowiekowi ocalenie. W dialogu chodzi o co wi cej ani eli o „czysty rozum”, z jego maksymami i racjami, z intelligibilno ci , któr zwykł on podnosi do rangi bezwzgl dnego imperatywu.

Autor *Sporu* jest w pełni wiadom, i na szali argumentów maj cych przemówi za lub przeciw istnieniu człowieka znale si musz rozstrzygni cia o charakterze egzystencjalnym - tych za nie sposób pomy le poza aksjologii , s bowiem splecione z „ludzkiem wiatem warto ci”. Te rozstrzygni cia - b d ce korelatami wcze niej postawionych i wywołuj cych je pyta - wyznaczaj kształt ludzkiej egzystencji. Stawia owe pytania i odpowiada na nie, podejmuwa ich doniosło , ich niezbywalno , rozpoznawa w nich jedyn drog , na której człowiek w swym codziennym trudzie buduje sens swego istnienia, to wedle autora tyle, co by człowiekiem - tym, który jako przeznaczony do ycia, nie umarł.

⁷ Cyt. za: K. Michalski: *Tischnerowy smak ycia*. „Tygodnik Powszechny”, nr 17 z 25. 04. 1999, s. 8.

Dyskutuj c problem istnienia człowieka Tischner koncentruje si na istnieniu tego, którego miar realno ci jest nie tyle samo istnienie, „esse”, co egzystencja. Ta za wyra a si nieustannym prze ywaniem przez człowieka rozmaitych warto ci konstytuuj cych jego bycie, jego człowiecze stwo. Tak egzystuj c ludzka osoba nie tyle, jest”, co „staje si ”, pozostaje wci „w drodze”. Ów *homo viator* „maj c” siebie, wci siebie przekracza, poprzez dialog z Drugim wchodzi w relacje wzajemnego zapo redniczania warto ci, a daj c im wiadectwo czyni je argumentem na rzecz swego istnienia. Bo o ile w tradycyjnej „logice bytu” adne jako ci ani cechy nie mog przes dza o istnieniu rzeczy, do której si odnosz , o tyle w „dialogice” przej cie od tego, co warto ciowe do tego co rzeczywiste - jest dopuszczane, a nawet konieczne.

Spór o istnienie człowieka nosi charakter dramatyczny. Dramatem jest ludzka egzystencja - bo u jej kresu wci czyha widmo kl ski, tragedii, ale dramatem b dzie te ka da próba ucieczki od niej, porzucenia jej, uchylecia si od odpowiedzialno ci za ni , od „od-powiedzi”, na jak czeka napotkany na naszej drodze Drugi. Zarówno egzystencja „autentyczna” - polegaj ca na wybieraniu (siebie, jako odpowiedzialnie odpowiadaj cego oraz wybieraniu Drugiego, czyli Tego-komu-trzeba-odpowiedzie), jak i nieautentyczna, „upadaj ca”, skłaniaj ca do ucieczki od samego siebie - daj wyraz ludzkiemu dramatowi. Czyni c to wykazuj , i człowiek, to ten, kto nieustannie stoi przed wyborem jakiej warto ci. Wła nie w tych wyborach - ze wzgl du na ich aksjologiczn doniosło - dochodzi do odstoni cia najgł bszego, odczytanego przez Tischnera, wymiaru ludzkiego istnienia.

My I Tischnera daleka jest od sterylno ci gabinetowego filozofa, którego najwysz trosk jest dbało o koherencj systemu, o bezwzgl dn cisło wywodu, uj tego w rygory zapewnij ce mu w sferze intelligibilno ci niepodzielna no formaln . Filozofia Tischnera pragnie przecie uczestniczy w dialogu - nie mo e przeto poucza , nie wsłuchawszy si w głos swego rozmówcy. A skoro jest agatologi - „logik dobra” - przemawia głosem miłosierdzia. Jej uwaga kieruje si nie tyle ku formie teoretycznego, abstrakcyjnego dyskursu, co raczej ku Drugiemu, w którym dostrzega nie tyle ucznia, ile partnera, współuczestnika procesu, w którym Dobro odsłania swoj twarz. Filozofia miłosierdzia nie narzuca swej racji. Nie mówi: oto ja, twój mistrz i wybawca - powiniene doceni to, co ci ofiarowuj . Mówi raczej: jeste dobry, bo Dobro mieszka w tobie - na pewno o tym wiesz... Miłosierdzie, zgodnie z duchem Sokratesowej majeutyki, pragnie wydoby na jaw to, co zamieszkuje w człowieku jako dobro, a co z istoty domaga si ujawnienia. Filozofia miłosierdzia zakłada, e istnienie - nawet „czyste esse” - samo z siebie nie potrafi ocali . Mo e to uczyni jedynie o tyle, o ile jest Dobrem.