

Marek Jawor

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

University of Warmia and Mazury in Olsztyn

JÓZEF TISCHNER – MIĘDZY DIALOGICZNYM A AKSJOLOGICZNYM ROZUMIENIEM WOLNOŚCI

Józef Tischner – between Dialogical and Axiological Understanding of Freedom

Słowa kluczowe: Józef Tischner, wolność, wartości przedmiotowe, hierarchia wartości, twarz innego, dialog, Nieskończone Dobro.

Key words: Józef Tischner, freedom, object values, hierarchy of values, face of the Other, dialogue, Infinite Good.

S t r e s z c z e n i e

W artykule przedstawiono etyczny aspekt idei wolności, jednej z głównych koncepcji filozofii Józefa Tischnera. Krakowski filozof w swej twórczości pierwotnie ukazywał wolność w horyzoncie etyki ufundowanej na doświadczeniu apelu wartości przedmiotowych i ich hierarchii – zaczerpniętej od Maksa Schellera. Następnie, pod wpływem twórczości Emmanuela Lévinasa, wzbogacił swą koncepcję wolności o doświadczenie „mowy” twarzy innego. Tym samym w jego filozofii zarysowało się napięcie między dwoma paradygmatami myślowymi: fenomenologią wartości i filozofią dialogu. Ostatecznie można pogodzić powyższe paradygmaty. Takowa synteza ukazuje specyfikę i nowatorstwo idei wolności tworzonej przez Józefa Tischnera.

A b s t r a c t

The article presents ethical aspect of idea of freedom, one of the main conception of Józef Tischner philosophy. Originally in his work, Cracow philosopher, depicted freedom in horizon of ethics, founded on experience of appeal for objects values and their hierarchy – taken from Max Scheler. Next, under the influence of Emmanuel Levinas work, he increased his conception of freedom by „language” of face of the Other. The same, in his philosophy appeared tension between the two paradigms thoughts: phenomenology of values and philosophy of drama. Finally the agreement between above paradigms could be found. This synthesis shows specificity and innovation of idea of freedom, created by Józef Tischner.

Idea wolności jest jedną z głównych kwestii podejmowanych przez Józefa Tischnera w całej jego twórczości. Etyczny aspekt tej idei należy do myśli przewodnich zarówno budowanej przez krakowskiego filozofa w latach 70. aksjologicznie zabarwionej antropologii nawiązującej do fenomenologii wartości Maksa Schellera, jak i kształtowanej w latach 80. i 90. dialogicznej koncepcji filozofii dramatu,

czerpiącej w największej mierze z bogactwa myśli Emmanuela Lévinasa. Czy to będzie koncepcja osoby, rozumianej jako Ja aksjologiczne, odkrywające swą pełnię w żywiole wartości, czy jako współpodmiot dramatu życia, egzystujący na konkretnej scenie i zaangażowany w wydarzenia konkretnego czasu, w obu przypadkach fundamentem pojmowania człowieka jest wolność. W artykule tym przyjrzymy się temu, co jest bardziej zasadnicze: wolność w świecie wartości czy wolność kształtująca się w dramacie między zdradą drugiego a wiernością jemu, między byciem-dla-siebie a byciem-dla-drugiego, które wiedzie do ocalenia człowieka? Przyjrzymy się owej idei rozpostartej między apelem wartości przedmiotowych a „mową” twarzy drugiego, między materialną etyką wartości a etyką rozumianą jako meta-fizyka Dobra.

Wolność w żywiole wartości

Aksjologiczna perspektywa Tischnerowskiej antropologii ukazuje wolność w przestrzeni wartości, które – jak pisze autor *Filozofii dramatu* – „nie leją się na nas z góry, jak woda z flaszki. One także wymagają od nas wyboru. Życie podsuwa pewne wartości, ale od człowieka zależy, czy je dostrzeże, zrozumie, czy będzie je pielęgnował”¹. Akt wolności jest w pierwszym rzędzie skierowany na zewnątrz człowieka, na świat wartości, dopiero wtórnie następuje zwrot i dopełnia on się w tworzeniu wewnętrznej harmonii w osobie, w panowaniu nad sobą. Wewnętrzny ład człowieka jest konsekwencją tworzenia przez niego ładu w świecie zewnętrznym, w świecie wartości przedmiotowych. W ten sposób człowiek „bierze w posiadanie siebie”, jak zauważa profesor PAT-u za Bergsonem. Inaczej mówiąc, przyswajając wartości, przyswaja sobie siebie. W takim razie widać, że wolność nie jest rozumiana w pierwszym rzędzie jako możliwość negacji, lecz jako coś istotowo pozytywnego. Jeśli nawet przejawem wolności jest jakiś sprzeciw, to bierze się on z uprzedniej afirmacji innej wartości, w imię której ów bunt się dokonuje².

Wolność, która kieruje się pierwotnie na zewnątrz człowieka, w stronę wartości, ma swe odbicie w ich hierarchii. Tischner zauważa, że im niższe miejsce zajmuje wartość w hierarchii wartości³, tym mniejszą ma człowieka wolność jej przyjęcia lub odrzucenia. Najmniejsze pole wolności istnieje wśród wartości „hedo-

¹ *Przekonać Pana Boga. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawiają Dorota Zańko i Jarosław Gowin*, Kraków 1999, s. 173.

² J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1992, s. 155–156.

³ Krakowski filozof przejmuje hierarchie wartości od Maksa Schelera. Zob. J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, (w:) J. A. Kłoczowski, J. Tischner, *Wobec wartości*, Poznań 2001, s. 31–43. Por. M. Scheler, *Aprioryczne powiązania o charakterze starszeństwa między modalnościami wartości*, tłum. A. Węgrzecki, (w:) A. Węgrzecki, *Scheler*, Warszawa 1975, s. 161–168.

nistycznych”. Istnieją w życiu człowieka bóle, których nie można uniknąć, jak i przyjemności, których nie można się pozbyć. Jeśli np. człowiek je posiłek, to nie może nie odczuwać przyjemności bądź nieprzyjemności smakowych związanych ze spożywaniem. Któraś z tych wartości narzuca się człowiekowi sama przez się. Szersze pole wolności istnieje już w przestrzeni wartości witalnych. Ludzie zazwyczaj zdają się dbać o własne zdrowie, bronić swego życia, ale jest i tak, że działają przeciw niemu, wybierając różnego rodzaju używki nie służące zdrowiu lub, w skrajnej postaci, wybierając samobójstwo. Jeszcze większy obszar wolności przynoszą wartości duchowe, cóż bowiem przymusza człowieka do pójścia do galerii malarskiej czy stworzenia czegoś samemu, aby urzeczywistnić wartości estetyczne? Krakowski filozof na tym poziomie szczególnie podkreśla znaczenie wolności wśród wartości etycznych⁴. Wezwanie wartości etycznych dociera do sumienia, które zachęca do podejmowania wezwania, do urzeczywistniania wartości pozytywnych. Można jednak uciec od głosu sumienia zachęcającego do wsłuchania się w apel wartości. Jest to możliwe, tym bardziej że wartości etyczne nie wzywają przez jakiś rodzaj siły, lecz przez subtelne „jeśli chcesz, możesz...”. To wezwanie zostaje „naznaczone” jeszcze większym ładunkiem wolności w obliczu wartości Sacrum. Pole wolności jest tu najszersze, gdyż ta Wartość przemawia do najgłębszych pokładów ludzkiej wolności i taki jest jej sposób działania, że pozwala być. Tym samym Bóg jest wzorem wspaniałomyślności, pozwala by słońce jaśniało nad czyniącymi dobrze i czyniącymi źle, to On „nie złamie trzciny nadłamanej”. Właśnie Sacrum otwiera człowieka na przestrzeń wspaniałomyślności, która jest pełnią wolności. To z przestrzenią Sacrum człowiek wiąże nadzieje na ostateczne ocalenie⁵. Aby ukazać ten niewiarygodny przełom w obszarze wolności, jaki dokonuje się w obliczu wartości Sacrum, należałoby powiedzieć, że o ile na innych płaszczyznach istnieje potrzeba realizacji poszczególnych wartości (im wyżej, tym mniejsza), dająca coraz bardziej przemówić pragnieniu ich urealnienia, o tyle na najwyższym szczeblu wartości panuje już tylko pragnienie⁶.

Do powyższych analiz hierarchii wartości należy dodać, że wartości owe istnieją w sposób obiektywny i idealny. Jak pisze Tischner: „Wartości stają wobec nas jako coś niezależnego od naszego widzimisię i domagają się kategorycznie wcielenia w życie. Obiektywne istnienie wartości bywa niekiedy nazwane istnieniem »idealnym«. Stąd mówi się, że wartości są »ideałami« ludzkiego zachowania

⁴ Tego rodzaju wartości (etycznych) nie wyróżnia M. Scheler. Dobro i zło pojawiają się w zależności od wyboru i urealnienia wartości niższych lub wyższych spośród hierarchii ich modalności. Tischner w tym wypadku podąża za swoim nauczycielem, Romanem Ingardenem, który krytykując Schelera, podkreśla wagę wartości moralnych. Zob. R. Ingarden, *Z rozważań nad wartościami moralnymi*, (w:) *Rozprawy filozoficzne*, Toruń 1969, s. 109.

⁵ Por. J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei...*, s. 37, 130–131.

⁶ Na temat rozróżnienia między potrzebą a pragnieniem zob. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 2002, s. 18–21.

w jakiejś konkretnej sytuacji”⁷. Wcielenie, urzeczywistnianie konkretnych wartości dokonuje się poprzez ich wybór w konkretnym czasie. Właśnie poprzez te wybory człowiek, odkrywając kolejne wartości i realizując je, tworzy siebie jako osobę. Jest to tym samym potwierdzanie przez człowieka tkwiącej w jego głębi dobrej woli, gdyż jak pisze profesor PAT-u: „Každy z nas czuje się bowiem sobą przede wszystkim tam, gdzie pulsuje rytmem ludzkiego życia, dobroć jego woli”⁸. Aspekt wolności ukazujący się poprzez powyżej wskazane wybory jest istotą bytowania człowieka w świecie wartości.

Autor *Filozofii po góralsku* uważał, że owej hierarchii wartości odpowiada myślenie preferencyjne, myślenie według wartości. Tu idzie dalej niż wielu fenomenologów znajdujących subiektywne podłoże dla aksjologii w uczuciach, gdyż „rozum jest ślepy na wartości”. Właśnie spojrzenie na wartości od strony człowieka ukazuje, że człowiek doświadczając, przeżywając wartości, myśli według nich. Co więcej, takiego typu myślenia nie jest w stanie się pozbyć, jeśli chce odczuwać siebie jako osobę⁹. Według Tischnera myślenie człowieka jest myśleniem hierarchicznym, jest ono bezustannym „przedkładaniem czegoś nad coś”. Krakowski filozof co prawda widzi możliwość zastąpienia preferowania przez porządkowanie według współrzędnej – „wpierw to zrobię, potem tamto”. Stawianie jednak wszystkiego na jednym poziomie czyni osobę „człowiekiem jednowymiarowym”, co zauważa myśliciel z Łopusznej za Herbertem Marcuse. Samo to określenie traktuje człowiek jako potwarz, za to preferencyjny sposób myślenia jawi się mu jako podstawa autentyzmu i godności¹⁰. Dla myślenia preferencyjnego znamieny jest motyw wolności. „Im wyższa wartość, tym większa wolność jej uznania. Wartość zdaje się mówić do mnie: »jeśli chcesz, możesz mnie wybrać«. Wszystko jest zawarte w drobnym »jeśli chcesz«. Stając wśród wartości, naprawdę niczego nie musisz. Ale właśnie to, że »wśród wartości niczego nie musisz«, samo jest wartością – wartością wolności”¹¹ – pisze Tischner. Wolność jest tak wielka, że człowiek może zanegować hierarchiczność świata, może odejść od preferencyjnego myślenia i postrzegać wszystko jednowymiarowo, może zamknąć się na świat wartości i zaniechać poszukiwań projektów, które poprzez poświęcenie czegoś z siebie pozwalałyby być drugiemu¹². Tym samym jednak człowiek rezygnuje z wolności, bo uciekając od wartości, według których myśli, popada w bezmyślność¹³. Gdy wszystko

⁷ J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei...*, s. 26.

⁸ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2002, s. 369–370.

⁹ Zob. *ibidem*, s. 478–479.

¹⁰ *Ibidem*, s. 481.

¹¹ *Ibidem*, s. 481–482.

¹² *Ibidem*, s. 492.

¹³ W kwestii bezmyślności Krzysztof Wieczorek zauważa, że wbrew pozorom jest ona „rodzajem myślenia, tyle że głupio”. Wskazuje na to, odróżniając bezmyślność od wytęsknionego przez Norwida „bez-myślenia”. Zob. K. Wieczorek, *Lévinas a problem metafizyki*, Katowice 1992, s. 108.

zaczyna się człowiekowi jawić jako „bez-wartościowe”, neutralne, jednowymiarowe, przestaje on wybierać i poddaje się przypadkom, żądzom, różnego rodzaju grom w przestrzeni „niczego ważnego”, warunkom, jakie go otaczają, czy formalnemu prawodawstwu, czasem choćby nie wiadomo jak nieludzkiemu. Nie ma wolności bez wartości i nie ma wartości bez wolności.

Powiązanie wolności z wartościami i wartości z myśleniem wskazuje na wyraźny związek wolności z rozumem (bądź lepiej – z mądrością). „Jesteśmy skłonni przyjąć, że tylko rozum jest w nas warunkiem prawdy. Pogłębiona teoria wspaniałomyślności mogłaby nam pokazać, jak bardzo wolność jest w nas warunkiem rozumu [...]. Wolność jaśniej blaskiem wspaniałomyślności rodzącej najwyższą, idealną mądrość, której szczęściem stało się to, żeby dobru pozwalać być”¹⁴. Tischner nie straszy wolnością, która w imię pustego „nie” może zniszczyć człowieka, lecz podkreśla jej aksjologiczny rys. Wolność jest podstawową wartością, to dzięki niej można realizować wszelkie inne wartości, zwłaszcza te najwyższe. Wolność przepaja świat wartości: „Cały urok świata wartości bierze się zapewne stąd, że nic z tego świata nie narzuca się nam przemocą. Niemniej dzięki wartościom czujemy niewyraźnie, że jeśli tego świata nie uznajemy, możemy ulec jakiejś przemocy”¹⁵. Człowiek zaangażowany w konkretne sytuacje życiowe, nie będąc istotą idealną, zawsze w jakąś przemoc popada, a wyzwala ją go spod niej wartości pozytywne. Dlatego Józef Tischner w rozmowie z Jackiem Żakowskim powie: „w ludzkim doświadczeniu nie ma wolności czystej. Jest tylko wyzwalanie. Wyzwalanie spod zewnętrznej przemocy, ale także spod jakiejś przemocy wewnętrznej”¹⁶. Wyzwalanie polega więc na odkrywaniu wartości i przyswajaniu ich sobie. Tylko czy takie wyzwolenie możliwe jest w pojedynkę? Do tego pytania jeszcze powrócimy.

Wolność nie tylko kieruje człowieka na świat wartości, lecz również otwiera drogę wartościom w głąb człowieka, poprzez wolność bowiem człowiek tworzy siebie jako osobę moralną. Dlatego każda ucieczka od wolności jest ucieczką człowieka od swego wnętrza. Człowiek staje się wtedy pozorem siebie¹⁷. Stąd, według Tischnera, wskazywanie na wewnętrzny aspekt wolności jest jednym z głównych elementów odróżniających chrześcijańskie rozumienie wolności od oświeceniowego spojrzenia na tę ideę. Zgodnie z ideami oświecenia człowiek przychodzi na świat wolny, wolność jest mu przypisana od momentu jego narodzin, traci ją dopiero w momencie, gdy popada w narzucaną od zewnątrz niewolę – niewolę króla, tyrana czy bezdusznego pracodawcy. Podstawowy jest zewnętrzny aspekt wolności, gdyż to główne miejsce jej realizacji i jej zagrożeń. Wolność pojmowana jest

¹⁴ J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei...*, s. 159.

¹⁵ J. Tischner, *Myślenie według wartości...*, s. 482.

¹⁶ J. Tischner, J. Żakowski, *Tischner czyta Katechizm*, Kraków 1996, s. 124.

¹⁷ J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei...*, s. 65–67.

jako abstrakcja, czysta idea, do której nie można dodać żadnego innego określenia, gdyż zawęziłoby ono jej sens. Inaczej do wolności podchodzi myśl chrześcijańska – wolność rozumiana jest jako żywy konkret. Ludzie rodzą się zniewoleni przez grzech, a wolność ludzka jest w swej istocie doświadczeniem wyzwolenia spod ciężaru zła. Zniewolenie nie omija nikogo – ani królów, ani poddanych. Wyzwolenie może przyjmować różne formy, i tak przejawem wolności jest, na przykład, wyzwolenie się spod tchórzostwa i dążenie do męstwa. W ten sposób widać, że wolność jest konkretnym wyborem określonej wartości, np. sprawiedliwości, męstwa, honoru. Z wyborem wartości łączy się akt jej przyswajania, poprzez który człowiek wybierając, na przykład, sprawiedliwy czyn, sam staje się sprawiedliwy. Na tym polega wolność osób, że są sobą i nie muszą niczego udawać. Istota różnicy w tych dwóch podejściach do wolności kryje się w uwypukleniu przez chrześcijaństwo wewnętrznego jej aspektu. Krakowski filozof dodaje, że liberalizm chrześcijański jest bezpodstawnie podejrzewany o oświeceniowy kult absolutnej wolności i niesłuszne jest dopatrywanie się w nim pogardy dla etyki, prawa oraz obowiązku. Liberalizm chrześcijański pragnie, aby etyka była dla człowieka naprawdę etyką, a prawo prawem, czyli aby zostały one w wolności przyswojone¹⁸.

Józef Tischner podkreśla, że „będąc w środku świata wartości, wolność jest przede wszystkim afirmacją wartości pozytywnych”¹⁹. Właśnie taką postawą spełnionej wolności w horyzoncie wartości jest wspaniałomyślność, która jest zaprzeczeniem szyderstwa negującego wszelkie wartości. Wspaniałomyślność polega na akceptacji wartości ze względu na nią samą, na pragnieniu jej realizacji bez patrzenia, jakie może nam to przynieść korzyści. W postawie wspaniałomyślności opowiadanie się za prawdą wynika z tego, że po prostu jest prawdą, a szacunek do człowieka wynika z tego, że jest człowiekiem. Wspaniałomyślność jest wolna od wszelkiego śladu utylitaryzmu. Właśnie to uwolnienie się od interesowności wskazuje na podniesienie godności osoby, która taką postawę przyjmuje. „Ethos wolności” tkwi w postawie wspaniałomyślności, której sednem jest to, że pozwala bytom być. I to w podwójnym tych słów znaczeniu: to, co jest – niech trwa, a to, co warte zaistnienia – niech się staje. Postawa ta jest pełna cierpliwości, pomocy, wolna od napastliwości, polega na roztaczaniu opieki. Tischner zauważa, że jest w niej coś z „miłującej mądrości”, gdyż otwiera ona człowieka na prawdę, w przeciwieństwie do szyderstwa, które wiedzie do absurdu, a tym samym do unicestwienia człowieka, ponieważ absurd w formie radykalnej znosi sam siebie. Rzecz jasna, wspaniałomyślność w postaci czystej jest tylko idealną perspektywą pełnej wolności, tak jak radykalne szyderstwo jest idealnym jej zaprzeczeniem. Te dwa bieguny doświadczenia wolności nie mogą zaistnieć w ludzkim świecie. Czysta

¹⁸ J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1998, s. 11–13.

¹⁹ J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei...*, s. 157.

wspaniałomyślność może przynależeć (odwołując się do symboliki religijnej) Bogu i aniołom, a czyste szyderstwo demonom. Człowiek, egzystując w ciele i będąc zaangażowany w określone sytuacje życiowe, zazwyczaj postawę wspaniałomyślności wiąże z jakąś nadzieją pożytku, zaś szyderstwo rodzące postawę buntu łączy z akceptacją jakiegoś dobra, w imię którego ów bunt podejmuje²⁰.

Przed degradacją życia wewnętrznego chronić ma człowieka nadzieja, której otwarta przestrzeń „to przestrzeń wolności zatroskanej potrzebą realizowania wartości”²¹ – twierdzi autor *Filozofii dramatu*. To w nadziei, poprzez wewnętrzną twórczość polegającą na realizacji pozytywnych wartości, człowiek wybiera siebie jako wartość będącą cały czas w procesie stawania się. Owa twórczość szczególnie ujawnia się w takich sytuacjach, jak podejmowanie odpowiedzialności, poświęcanie się w miłości czy bycie mężnym w chwilach zagrożeń²². Nadzieja spełnia jeszcze jedną ważną rolę – otwierając człowieka na wartości, wskazuje na możliwość ocalenia, jaką owe wartości niosą, gdyż, jak zauważa profesor PAT-u: „Człowiek służy wartościom – realizując je, wartości »służą« człowiekowi – ocalając go”²³.

Ostateczne ocalenie jest pełnym wyzwoleniem, spełnioną wolnością. W działającym się w ramach czasu historycznego dramacie życia wolność jest dla człowieka ciągłym wyzwaniem się bądź zniewalaniem, jeśli podda się on negatywnym wartościom. Wolność jest rozpięta między dobrem, a złem. W takim razie Tischner mógłby odpowiedzieć Leszkowi Kołakowskiemu, dlaczego człowiek wybierając zło, nie tyle przestaje być zupełnie wolny, ile raczej stopniowo zniewala siebie. Dzieje się tak, gdyż, jak pisze Ksiądz Profesor: „Zło nie jest wolne. Ono jest uzależnione od nienawiści dobra”²⁴. Czy oznacza to, że autor *Etyki solidarności* zupełnie nie zgadza się z Leszkiem Kołakowskim, który twierdzi, że niezależnie od tego, czy wybiera się dobro, czy zło, nadal pozostaje się wolnym? Tischner akceptuje stanowisko autora *Obecności mitu* tylko w tym punkcie, że człowiek, podejmując zły wybór, nie zaprzepaszcza swej wolności. Z drugiej strony profesor PAT-u przedstawia pewien paradoks wolności, na który zwrócił uwagę św. Augustyn. Biskup Hippony zauważył, że im częściej zło staje się wyborem człowieka, tym bardziej człowiek uzależnia się od niego. Według myśliciela z Łopusznej, dobrze ten fenomen obrazują życiowe doświadczenia. I tak, na przykład, osoby bez przerwy kłamiące określane są często jako zniewolone przez strach bądź nawyk. W momencie, gdy zaprzeczają takowym określeniom, twierdząc, że są wolne, zazwyczaj odpowiada się: „pozorna wolność”. Znamienne jest, że nigdy

²⁰ Ibidem, s. 158–160.

²¹ J. Tischner, *Myślenie według wartości...*, s. 414.

²² J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei...*, s. 219.

²³ J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei...*, s. 55.

²⁴ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 318.

nie mówi się tak do ludzi, którzy nawykli do prawdomówności. Tym samym Józef Tischner staje w delikatnej opozycji do stanowiska Leszka Kołakowskiego, popierając w części rozróżnienie na wolność prawdziwą i pozorną, która jest rodzajem wolności zniewolonej. Stąd autor *Etyki solidarności* nawołuje do krytyki pozornej wolności, która zrzuca z siebie poczucie wszelkiego obowiązku. Nie uznaje on wolności za wartość najwyższą, ale za podstawową, bez której nie jest możliwe budowanie tożsamości osobowej człowieka²⁵. Tak rozumiana wolność ma również swe odbicie w przestrzeni społecznej. Polega na tym, że – jak to mówił autor *Filozofii po góralsku* – „niewolnik wybijo się na obywatela”²⁶. Obywatel, wewnątrz, w sposób wolny uznając swoje obowiązki wynikające ze współżycia we wspólnocie, wskazuje, że w wielu sferach nie jest mu potrzebny przymus państwowy narzucający określone zachowania.

Wolność jest przejawem odpowiedzialności człowieka: „być wolnym, to być odpowiedzialnym za siebie w perspektywie dobra i zła”²⁷ – pisze Tischner. Polemizując z Adamem Michnikiem, kładzie nacisk na to, że wolność jest zawsze wyborem między jakimiś konkretnymi, możliwymi do urzeczywistnienia wartościami, a nie pustą ideą. Wybór nie jest oparty tylko i wyłącznie na woli, ale ma w nim swe uczestnictwo także rozum, gdyż człowiek nie tyle po prostu pragnie wybrać, ile również dokonać mądrego wyboru. Aby wolność mogła prawdziwie zaistnieć, potrzebne jest człowiekowi jakieś spektrum rozumienia świata. Racjami uzasadniającymi ludzkie decyzje i zachowania są wartości. Człowiek podczas wyborów odwołuje się do własnych doświadczeń, ale zważywszy na ludzką ograniczoną jednostkową perspektywę poznawczą sięga również do autorytetów czy do tradycji. W momencie, gdy człowiek będzie otoczony zupełnie obcym i niezrozumiałym dla niego światem, zaprzestanie wyborów lub będzie źle wybierał, co i tak w późniejszej konsekwencji doprowadzi go do „ucieczki od wolności”. Wybieranie po ciemku w gruncie rzeczy jest absurdem. Profesor PAT-u dodaje, że obok woli i rozumu kolejnym elementem, na którym tworzy się wolność, jest godność człowieka. I tu zaznacza, że zły wybór jeszcze nie niszczy godności, czyni to dopiero rezygnacja z wyboru²⁸. Sprawa jest jasna, zły wybór zniewala człowieka, ogranicza jego wolność. Niemniej godność trwa, aż do momentu, kiedy mnogość

²⁵ J. Tischner, *W krainie schorowanej wyobraźni*, Kraków 1998, s. 145–148.

²⁶ J. Tischner, *Słowo o ślebobdzie. Kazania spod Turbacza 1981–1997*, Kraków 2003, s. 74. Ciekawych analiz dotyczących społecznego stanowiska Tischnera w zakresie wolności dokonuje profesor Legutko, który stwierdza, że koncepcji Tischnerowskich nie da się uznać za liberalne. Jest tak, gdyż o ile w liberalizmie pojmuje się człowieka jako jednostkę, o tyle Ksiądz Profesor rozumie go jako osobę zaangażowaną w dramat toczący się między dobrem a złem. Zob. R. Legutko, *Czy Tischner był liberałem?*, (w:) „*Bądź wolność Twoja*”. *Józefa Tischnera refleksja nad życiem publicznym*, red. J. Jagiełło, W. Zuziak, Kraków 2005, s. 57.

²⁷ J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności...*, s. 212.

²⁸ Por. A. Michnik, J. Tischner, J. Żakowski, *Między Panem a Plebanem*, Kraków 1998, s. 604–610.

złych wyborów doprowadzi do tego, że człowiek ucieknie od swej wolności, przestanie wybierać i stanie się graczem w przestrzeni „niczego ważnego”. Wtedy będziemy mieli do czynienia ze „splugawieniem” godności, ze „śmiercią człowieka”. Jak pisze Tischner: „Dopiero sam człowiek unicestwił siebie, stając się graczem w grze. Dlaczego się unicestwił? Ponieważ odkrył, że nie jest w stanie być dobry. Czy to ze słabości, czy z niewiedzy, ale zawsze jako człowiek będzie nosicielem jakiegoś zła. A skoro jako człowiek nie jest w stanie być dobry, to nie powinien chcieć być wolny. Po co mu wolność, jeśli dobro zostało mu odmówione? W tej sytuacji lepiej wycofać się w grę. Czy można ten proces odwrócić? Czy można z gracza uczynić człowieka? Można, jeśli się pokaże, że z wnętrza jego gry wydobywa się tęsknota za tym, co naprawdę dobre, i tęsknota ta poprzez wolność szuka dla siebie przestrzeni”²⁹. Człowiek tęskni za przestrzenią aksjologiczną, w której odnajduje siebie w swej wolności. Człowiek pragnie dobra i póki jego serce bije zawsze istnieje możliwość ponownego „narodzenia”.

Analizy wolności w horyzoncie aksjologicznym doprowadziły nas do momentu jej „sparaliżowania” przez bezustanne wybieranie zła, które zaczyna panować nad człowiekiem. Należy teraz powrócić do postawionego wyżej pytania: czy wyzwolenie jest możliwe w pojedynkę? Czy monologiczna perspektywa aksjologii może ukazać pełnię wolności uwikłanej w dramatyczny konflikt wartości?

Dialogiczny wymiar wolności

Władysław Stróżewski następująco pisze o dramatyczności rzeczywistości: „objawia się nam ona nieuchronnie, gdy stajemy w obliczu konfliktu wartości, mając uszy i oczy otwarte na roszczenie każdej z nich”³⁰, a w takiej sytuacji „moralność nie może polegać na poszukiwaniu uniwersalnych recept unikania i łagodzenia konfliktów, rodzących się w wyniku realizowania różnego rodzaju wartości”³¹. Zdaje się, że poprzez świadomość niemożności uniknięcia i zarazem niemożności rozstrzygnięcia przez jakikolwiek monologiczny podmiot owego nieusuwalnego konfliktu wartości, zaczyna Tischner tworzyć filozofię dramatu. Jednak krakowski filozof, myśląc według wartości, poszedł jeszcze dalej, wskazując, że ów konflikt sięga głębiej niż wartości. Jest to konflikt dobra ze złem. Dla Józefa Tischnera, inaczej niż dla Maksa Schellera, dobro nie pojawia się wtórnie po odebraniu apelu wartości, czyli nie jawi się wpiery jako coś wartościowego³², lecz

²⁹ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka...*, s. 64–65.

³⁰ W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, Kraków 1981, s. 230.

³¹ *Ibidem*, s. 231.

³² Zob. A. Węgrzecki, *Scheller...*, s. 53–55.

pierwotnie mamy do czynienia z działaniem dobra, które oświetla wartości, sprawia, że stają się one dla człowieka ważne. Wartości mogą nawet zagrażać dobru, jeśli będziemy mieli do czynienia z ich estetyzacją. Rozwiązaniem konfliktowej sytuacji zdaje się być zaangażowanie we wspólny dramat, przeżywając go z innymi i będąc wsłuchanymi w apel płynący z objawiającej się twarzy. Apel płynący od strony wartości jest sprawą wtórną, ale pojawiającą się prawie równorzędnie. Aby rozświetlić konflikt wartości, potrzebny jest otwierający się podczas spotkania horyzont agatologiczny – ujrzenie konfliktu w świetle Dobra. Umożliwia to dostrzeżenie zła, czyli zagrożenia dla dobra. Zło ma swe miejsce już w porządku aksjologicznym. Agatologia daje tylko do myślenia, problematyzuje rzeczywistość, a przejawia się to w stwierdzeniu, że „jest coś, czego być nie powinno”. Zło nabiera realności, gdy na płaszczyźnie aksjologicznej, dostępnej ludzkiej świadomości, zostanie wybrane, gdy pokusa lub złudzenie zostanie urealnione. Zatem to nie monologiczny podmiot sięgający po uniwersalne recepty systemów filozoficznych może rozwiązywać konflikty z płaszczyzny aksjologicznej, to „wsłuchiwanie” się w ludzką twarz objawiającą się w dramacie życia daje odpowiedź na konflikt wartości, budując tym samym moralność opartą na etyce rozumianej jako metafizyka Dobra, zarazem nie znosząc dramatycznego napięcia.

Perspektywa dialogiczna przynosi nowe spojrzenie na kwestię wolności. Krakowski filozof zauważa: „Wolność przychodzi po spotkaniu drugiego człowieka. Kiedy niewolnik spotka człowieka wolnego, albo go za tę jego wolność znenawidzi, albo sam staje się wolny”³³. Staje się wolny, przyjmując objawienie twarzy, będącej śladem Nieskończonego Dobra i pozwalając drugiemu być. Teraz jasne stają się słowa Tischnera mówiące, że „ograniczeniem wolności człowieka nie jest, jak się niekiedy twierdzi, wolność innego człowieka, lecz jego niewola”³⁴. Stąd widać, że wolny człowiek nie jest zagrożeniem dla drugiego, lecz wyzwoleniem, bo jego twarz jest śladem Nieskończonego Dobra. Zagrożeniem są niewolnicy nie posiadający siebie, zakładający maski i zasłony, nie odczuwający siebie jako niepowtarzalnej wartości. Zagrożeniem nie tyle przez to, że będąc wewnątrznie zniewolonymi mogą niszczyć wewnątrz ludzi będących na drodze do wolności, lecz zagrożeniem przez nieposzerzanie obszaru wolności, gdyż ona swe upelnienie zdobywa w „My”. Im więcej ludzi wolnych, tym szerszy obszar wolności. Zniewolone osoby nazywa autor *Filozofii dramatu* ludźmi z kryjówek, a w ich przypadku można jedynie mówić o „wolności zalęknionej, wolności zatroskanej potrzebą chronienia siebie”³⁵. Ze strachu, z zatroskania sobą wynika zamknięcie się tych osób. Postawa ucieczki od wzajemności łatwo może przemienić się w „bojowe” nastawienie do rzeczywistości, w chęć kontrolowania wszystkiego oraz mechanizmy

³³ A. Michnik, J. Tischner, J. Żakowski, *Między Panem a Plebanem...*, s. 290.

³⁴ J. Tischner, *Polski młyn*, Kraków 1991, s. 255.

³⁵ J. Tischner, *Myślenie według wartości...*, s. 414.

odwetowe. Wolność istoty zatroskanej o „własne bycie” nie widzi dobra wolności drugiego, a tym samym nie jest prawdziwą wolnością, gdyż, jak pisze Tischner: „Jestem wolny przyznając wolność innemu. Właściwe posiadanie siebie jest możliwe dopiero wtedy, gdy rezygnuje z dążenia do posiadania innego. Posiadanie siebie pozwala innemu być. Pozwalając być innemu, doświadczamy dobra własnej wolności i w tym przeżyciu głębiej »mamy siebie«”³⁶.

Wolność jest fundamentem dla rozumienia osoby jako podmiotu dramatu egzystencjalnego. Samo uwikłanie ludzkiej egzystencji w dobro i zło nie wystarczy, aby zaistniał dramat. Do tego potrzebne jest założenie, że podmiot doświadczający dobra i zła jest wolny. Inaczej mielibyśmy do czynienia z tragedią, w której rządzi fatum, a nie z dramatem między wiernością drugiemu a zdradą. W momencie przeradzania się wzajemności w odwet, dramat zaczyna podążać w stronę tragedii, zaczyna w nim rządzić fatum (mechanizmy odwetowe). Podkreślmy – podążać. Nie staje się on tragedią, bo pierwotna w dramacie jest wolność. To w ramach egzystencjalnego wyboru, człowiek może wybrać jej porzucenie, tym samym podążać w stronę fatum. Ten wybór jest jednak wtórny co do przysługującej człowiekowi podstawowej wolności. Jak pisze Tischner: „Wybór jest fundamentalnym wyrazem wolności. Ale wybór jest dwojaki: podstawowy i wtórny. Wybór podstawowy na tym polega, że w nim wybierany jest sam wybór; w nim wolność wybiera samą siebie. Wybór wtórny dokonuje się w ramach wyboru podstawowego”³⁷. Wybór fatum jest tylko możliwością, która może być wybrana dzięki podstawowej wolności i dzięki niej zawsze istnieje możliwość zatrzymania się w ucieczce od wolności, powrotu z drogi prowadzącej do tragedii – oczywiście póki dramat życia nie dobiegnie do końca. Wybór wolności jest dobrem człowieka, wybór fatum – złem. Pierwsza możliwość prowadzi do zwycięstwa człowieka w dramacie, druga do jego przegranej. Nic dziwnego, że myśliciel z Łopusznej był tak wielkim apologetą wolności, gdyż nie jawiła się mu ona jako neutralna, pusta idea, lecz jako największe dobro człowieka. Nie mierzył jej stopniem uniezależnienia człowieka od innych bytów go otaczających, lecz zdolnością wyboru między dobrem a złem. A jak już pisaliśmy wyżej, skoro dobro i zło są rzeczywistością międzyludzką, to rzeczywista wolność była wolnością osoby znajdującej się wobec innych osób oraz Boga. Wolność nie może zaistnieć w perspektywie monologicznej. Warunkiem jej pojawienia się jest przede wszystkim drugi człowiek: „jest wolnością z nim, przeciw niemu, obok niego [...] »wolność jako wolność« istnieje tylko na papierze”³⁸ – pisał profesor PAT-u. Człowiek doświadcza własnej wolności, kiedy wyzwala się spod przemocy i nie oznacza to zerwania wszelkich więzów z innymi, lecz wydobywanie na jaw więzów odpowiedzialności za

³⁶ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka...*, s. 298.

³⁷ *Ibidem*, s. 299.

³⁸ *Ibidem*.

innych. Wolność osiąga swoją pełnię dopiero we wspólnocie ludzi wolnych: „Wolność należy do takich wartości, które musi się dzielić z innymi. Zwieńczeniem wolności jest My”³⁹. Zatem wolność w dramacie życia rozumiana jest w perspektywie współuczestnictwa. Wedle Tischnera kwestię wolności da się sprowadzić do rodzajów więzi, jakie łączą osobę z osobą (Bogiem). Są trzy możliwości. Pierwsza wskazuje na to, że nic nie łączy człowieka z człowiekiem, jego losem jest samotność – człowiek to „monada bez okien”. Druga mówi, że między osobami istnieje masa ukrytych więzi określanych mianem „fatum” lub „przeznaczenia”, które prowadzą życie ku tragedii. Trzecia zakłada, że między osobami jest więź łaski, będącej darem Boga. Łaski, która rzuca światło na życie człowieka, wspomaga i usprawiedliwia go, lecz nie przekreśla jego wolności⁴⁰.

W przestrzeni dialogicznej wolność, „łaska wszelkich łask”⁴¹, jawi się jako odpowiedź na objawienie twarzy innego, która jest śladem Nieskończonego Dobra. Nieskończone Dobro jest darem przejawiającym się poprzez wybranie. Nieskończone Dobro przemawia pierwsze przez twarz drugiego, przemawia do pragnienia, wtórnie zaś – do myślenia. Nie jest to dyrektywa zadana myśleniu, lecz pobudzanie pragnienia przez Dobro, dlatego też możliwe jest wyzwolenie, czyli droga do wolności. Wyzwolenie jest jak odpowiedź na pytanie. Człowiek staje się wolny, gdy jako wybrany odpowie na wybór temu, który pierwszy go wybrał. Odpowie dobrocią swej woli poruszonej przez pragnienie dobra⁴². Wolność nie istnieje bez współuczestnictwa z innymi. Bez drugiego człowieka nie można stać się prawdziwie wolnym. Właśnie przy analizach wolności rozumianej jako wybór drugiego w horyzoncie Dobra, które pierwsze go zagadnęło, wyłania nam się najgłębsza prawda o człowieku. Jest on istotą zdolną do wierności bliźniemu. Z połączenia prawdy i wolności mamy „prawdę, która wyzwala” – drugi jest naszym bliźnim, a my jesteśmy zdolni do wierności jemu (i z wzajemnością). Dlatego Tischner uważa wierność za aksjomat pojawiający się między człowiekiem a człowiekiem, za więź zaufania będącą jedyną racją dla wzajemności. Te związki aksjomatyczne opisuje się słowem „miłość”. Nie da się ich racjonalnie uzasadnić⁴³. W skrócie można by ująć to tak, że po prostu „miłość jest podstawowym sposobem uczestnictwa w dobru”⁴⁴.

Krakowski filozof w swoich książkach bardzo mało pisze o miłości. W rozmowie z Jackiem Żakowskim i Adamem Michnikiem mówi nawet, że „jedną z największych tajemnic, do których nigdy się nie dobrałem, bo mnie na to nie stać,

³⁹ J. Tischner, *Książdz na manowcach*, Kraków 1999, s. 208.

⁴⁰ J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterza i artysty*, Kraków 1991, s. 18–19.

⁴¹ J. Tischner, *Miłość nas rozumie*, Kraków 2001, s. 55.

⁴² J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 1998, s. 58–59.

⁴³ J. Tischner, *Dramat człowieka*, [do użytku wewnętrznego], s. 38.

⁴⁴ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka...*, s. 214–215.

jest tajemnica miłości”⁴⁵. Można jednak zapytać Księdza Profesora, czymże jest tworzony przez niego „idealny” model współuczestnictwa, który da się skrócić w słowach: wybór bycia-dla-innego oraz wierność temu wyborowi? Sam Tischner, podobnie jak Karol Wojtyła⁴⁶, podkreślał, że wybór i wierność owemu wyborowi, a nie uczucia same w sobie, są podstawą miłości⁴⁷. Ukazać człowieka jako podmiot zdolny do wierności, a tym samym do miłości, to było zadanie filozofii myśliciela z Łopusznej⁴⁸. Bez wolności jednak wierność nie jest możliwa, gdyż bez niej wierność przeradza się w poddaństwo czy służalczość.

Próba syntezy filozofii dialogu i fenomenologii wartości

Z dotychczasowych analiz wyłania nam się nie do końca klarowny obraz Tischnerowskiej koncepcji wolności przedstawianej w aspekcie etycznym. Krakowski filozof w pierw źródło doświadczeń etycznych upatruje w przeżyciu wartości przedmiotowych, a następnie w spotkaniu z drugim człowiekiem. Tym samym bardzo zasadne zdaje się pytanie, jakie w tytule swojego referatu, wygłoszonego podczas piątych Dni Tischnerowskich, zawarł Jacek Filek: „Człowiek wobec wartości, czy wobec człowieka?”⁴⁹. Pytanie to kryje w sobie problem, czy Józef Tischner przyjął punkt widzenia filozofii dialogu, czy fenomenologii wartości? A może łączył te dwa nurty? Jeśli tak, to jak to było możliwe? Zajmiemy się teraz szerzej tymi problemami, gdyż przeanalizowanie ich pomoże lepiej zrozumieć zagadnienie wolności.

Wyraźnie mamy do czynienia u profesora PAT-u z napięciem między stanowiskiem podkreślającym fundamentalną rolę apelu wartości a wskazywaniem na zasadnicze miejsce „mowy” twarzy w rozumieniu doświadczeń etycznych, tym samym w rozumieniu wolności. Napięcie to już istniało w tekstach z lat 70., kiedy to dopiero zaczynała się fascynacja krakowskiego myśliciela filozofią Lévinasa. Raz pisze Tischner: „kluczem do etyki jest doświadczenie wartości”⁵⁰, a kilkadziesiąt stron dalej: „pierwotnym źródłem doświadczenia etycznego nie jest przeżycie wartości jako takich, lecz odkrycie, że obok nas pojawił się drugi człowiek”⁵¹.

⁴⁵ A. Michnik, J. Tischner, J. Żakowski, *Między Panem a Plebanem...*, s. 366.

⁴⁶ Zob. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 2001, s. 30.

⁴⁷ *Przekonać Pana Boga. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawiają Dorota Zańko i Jarosław Gowin...*, s. 168.

⁴⁸ Por. *Spotkanie. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska*, Kraków 2003, s. 132.

⁴⁹ Zob. J. Filek, *Człowiek wobec człowieka, czy wobec wartości?*, (w:) *Człowiek wobec wartości*, pod red. ks. J. Jagiełły i ks. W. Zuziaka, Kraków 2006, s. 25–33.

⁵⁰ J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei...*, s. 9.

⁵¹ *Ibidem*, s. 53.

Z tekstu napisanego dwa lata później pochodzi stwierdzenie: „Kluczem do aksjologii jest spotkanie z drugim”⁵². W powyżej przytoczonych cytatach Filek widzi sprzeczność między paradygmatem „myślenia według wartości” a „myślenia według Innego”. Wskazuje, że wezwanie wartości, odpowiedź na owo wezwanie poprzez wstawienie się za wartościami, to nie to samo, co wezwanie drugiego swą biedą, odpowiedź i wstawienie się za nim⁵³. Jednak nie rezygnuje on z próby „oswojenia” tej sprzeczności, którą naszym zdaniem należałoby raczej nazwać napięciem. Miejscem, w którym da się pogodzić optykę dialogiczną z aksjologiczną, jest, wedle Jacka Filka, moment pojawienia się „trzeciego”. To wtedy zjawiają się wartości, które tonują przywilej drugiego, wynikający z prarelacji twarzą w twarz, kiedy to jestem winien drugiemu wszystko, nawet gotowość oddania za niego życia. Owo złagodzenie dokonuje się na rzecz trzeciego, z którym też powinienem podzielić się miłością. Wraz z „trzecim”, będącym „drugim drugiego”, i „moim drugim” pojawia się miejsce na sprawiedliwość, a co za tym idzie na wzajemność. Wedle Jacka Filka, relacja Ja–Inny nie może być zapośredniczona przez wartości, ponieważ jest relacją bezpośrednią, jest niczym nie zapośredniczonym spotkaniem twarzą w twarz. Nie tylko wartości nie mogą pośredniczyć w tej relacji, ale nie można przypisywać osobowym członom tej relacji jakiegokolwiek wartości, gdyż okazałoby się, że Ja aksjologiczne jest niemal równe Ty aksjologiczemu, a co za tym idzie, znikałaby asymetryczność relacji Ja–Inny i jej nieodwracalność, która świadczy o bezinteresownej odpowiedzialności za Innego. Stąd miejscem wartości jest przestrzeń pojawienia się „trzeciego” i tu da się pogodzić dialogikę z fenomenologią wartości, czyli to, co początkowo jawiło się jako sprzeczne⁵⁴.

Propozycja Jacka Filka, będącego sympatykiem myśli Lévinasa, zdaje się być zgodna z rozstrzygnięciami rozważań francuskiego filozofa⁵⁵, ale nie do końca z myślą Tischnera. Znamienne, że w momencie podawania swej propozycji odnalezienia miejsca dla wartości w przestrzeni, gdzie pojawia się „trzeci”, Jacek Filek nie podaje ani jednego cytatu z pism Księdza Profesora, potwierdzającego jego tezę. Tischner może zgodziłby się, że wartości nie mogą pośredniczyć w relacji twarzą w twarz, gdyż jest to relacja bezpośrednia, ale czy zgodziłby się, aby nie przypisywać wartości członom relacji Ja–Inny? Czy tym samym obstawałby za asymetrycznością relacji dialogicznej? Zdecydowanie nie, gdyż krakowski filozof moment „inności” dopełnia wzajemnością. Zdaje się, że w sporze między Lévinasem a Buberem, toczącym się w latach 60. ubiegłego wieku, a dotyczącym asymetryczności relacji Ja–Ty, myśliciel z Łopusznej stanąłby po stronie Bubera.

⁵² J. Tischner, *Myślenie według wartości...*, s. 485.

⁵³ J. Filek, op. cit., s. 28–29.

⁵⁴ Zob. ibidem, s. 29–32.

⁵⁵ Por. E. Lévinas, *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Filipem Nemo*, tłum. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1991, s. 51–52.

U krakowskiego filozofa wartości pojawiają się już w relacji dialogicznej, choć oczywiście znajdują się „za plecami”, czyli Ja nie można czynić ich obiektem swoich starań⁵⁶ – jak zauważa Karol Tarnowski w dyskusji po wystąpieniu Jacka Filka. Tischner wyraźnie podkreśla moment wzajemności w relacji dialogicznej (choć oczywiście tej wzajemności nie należy oczekiwać, wchodząc w relację) i nadaje jej członowi wartości. Jak pisze w *Filozofii dramatu*: „aby dotrzeć do właściwej istoty Ja i Ty, trzeba mocno stanąć na aksjologicznej płaszczyźnie rozważań [...]. Gdy mówię Ja – jestem wartością dla siebie. Gdy słyszę, że ktoś do mnie mówi Ty – wiem, że jestem »ważny« dla niego, i wtedy również on staje się ważny dla mnie”⁵⁷ i dalej: „Ty jesteś we mnie, a Ja jestem w tobie, iż niesiemy się jako swe ciężary [...]. Wszystko jest tu wartością. Jest wartość ciężaru i wartość lekkości. Jako wartość możesz być dla mnie jednym lub drugim. I ja dla ciebie. Możemy unosić siebie w górę lub ciągnąć w dół. Jesteśmy jacy jesteśmy poprzez siebie”⁵⁸. Tutaj toczy się dramat między Ja aksjologicznym i Ty aksjologicznym. Nie ma między członami relacji nieprzeniknionej przepaści. Inny nie jest niczym mistrz stojący przed uczniem (Ja), wzbudzający poczucie winy i wzywający do substytucji, jak chciałby Lévinas⁵⁹. Choć faktycznie spotkanie z drugim jest doświadczeniem źródłowym, to Tischner w swej filozofii zwraca wielką uwagę na wewnętrzne doświadczenie dramatu przez podmiot. A dramat polega na tym, że w człowieku ciągle toczy się spór między Ja i nie-Ja. Centrum tego sporu jest Ja aksjologiczne, czyli będące wartością – jako wartość już istnieje, bo jest „zadawane” i nie istnieje, bo dopiero ma się stać⁶⁰. Człowiek aby się odzyskać (posiadać siebie) musi coś z siebie tracić – tym samym być-dla-innego, a poprzez to odzyskiwać będzie siebie (będzie się stawał) i to jakże pełniej. Przy czym sprawą fundamentalną jest to, że Ja aksjologiczne nie jest monologicznym podmiotem, ale koegzystuje z drugim, który jest „współ-podmiotem” naszego „rozumiejącego bycia w świecie, będącego »byciem-wśród-wartości«”⁶¹ – jak zauważa Witold P. Glinkowski.

Z powyższych analiz wynika, że choć faktycznie pierwotne jest objawienie twarzy, to zaraz za nią idą wartości, które pojawiają się już w przestrzeni dialogicznej. Jednak Jacek Filek dla podkreślenia nieuczestniczenia wartości w obszarze dialogicznym wskazuje, że ewangeliczne wezwanie do miłości kieruje człowieka ku bliźniemu, a nie ku wartościom i dodaje, że wartości są zbyteczne temu, kto ma dostęp do twarzy⁶². Należałoby jednak zauważyć dwie sprawy. Po pierwsze,

⁵⁶ Panel dyskusyjny (w:) *Człowiek wobec wartości...*, s. 75.

⁵⁷ J. Tischner, *Filozofia dramatu...*, s. 113.

⁵⁸ Ibidem, s. 114.

⁵⁹ Zob. E. Lévinas, *Etyka i Nieskończony...*, s. 51, 54–57.

⁶⁰ Por. J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterza i artysty...*, s. 22.

⁶¹ W. P. Glinkowski, *Wolność ku nadziei. Spotkanie z myślą ks. Józefa Tischnera*, Łódź 2003, s. 130.

⁶² J. Filek, op. cit., s. 28–29.

słowo „bliźni” wskazuje już na jakąś wartość. Pochodzi ono od słowa „bliski”, a więc nie ktoś odległy, obcy, ktoś, wobec którego odczuwam winę, lecz ktoś „swojski”, osoba jak ja. Utożsamienie innego z bliźnim jest już wartością prawdy. Według Tischnera przesłanie horyzontu dialogicznego brzmi: „nie zabijaj mnie, bo jestem twoim bliźnim”. Pierwotne jest objawienie twarzy (nie zabijaj mnie), a tuż za nim płynnie wezwanie wartości prawdy (bo jestem twoim bliźnim). Etyka nie może być ślepa, nie może zawisnąć w próżni, musi być „etyką myślenia” odpowiadającą na pytanie: „kto jest moim bliźnim?”⁶³. Po drugie, już w samym ewangelicznym przykazaniu miłości jest zawarty element symetryczności. Wystarczy dokładnie przytoczyć treść przykazania: „będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego” (Mt 22,39). Zatem mamy do czynienia w relacji dialogicznej z dwoma równie cennymi członami. Dobrze widać to w granicznej sytuacji, kiedy aby uratować czyjeś życie, trzeba poświęcić swoje. Gdyby relacja miała być asymetryczna, nie byłoby dylematu, lecz jasna sytuacja etyczna, w której byłoby wiadome, co należy wybrać. A jednak istnieje rozdarcie, pojawia się dramat, bo mamy do czynienia z dwiema równie cennymi (choć nieporównywalnymi), niepowtarzalnymi wartościami. Zgadzamy się, że „nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich” (J 15,13), ale w takiej sytuacji zdaje się, że nie ma mowy o pierwotnej odpowiedzialności za drugiego, o jej pierwszeństwie przed wolnością. Pierwsza wydaje się być wolność – „jeśli chcesz, możesz...”, która wybierając oddanie własnego życia, ukazuje swą wspaniałomyślność.

Zakończenie

Podsumowując należy stwierdzić, że mamy tu do czynienia ze spojrzeniem na człowieka jako na istotę wezwaną. Wezwanie to płynie ze świata zewnętrznego, a nie ze świata wewnętrznego jak u Heideggera, gdzie to sumienie wzywa do tego, aby pozostać sobą, by być autentycznym. Tischner zdaje się łączyć stanowisko dialogików (szczególnie E. Lévinasa) i fenomenologów wartości (zwłaszcza M. Schelera). W tym świetle wygląda na to, że wezwanie płynie od drugiego oraz od wartości. Po wytrąceniu przez drugiego z „monologizmu” zaczyna się „praca” myślenia według wartości (myślenia „wzywanego” przez wartości), które dla Heideggera jest „największym bluźnierstwem, jakie można pomyśleć przeciwko byciu”⁶⁴. Owo wezwanie przemawia do ludzkiej wolności. Zatem wolność w filozofii Tischnera jest wolnością w perspektywie drugiego i wartości.

Wszystko w obszarze międzyludzkim odbywa się między wiernością drugiemu a zdradą, miłością a odwetem, nadzieją a rozpaczą, między dobrem a złem.

⁶³ Zob. *Spotkanie. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska...*, s. 129–132.

⁶⁴ M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, przeł. K. Michalski i in., Warszawa 1977, s. 111.

Cały ten dramat dzieje się (aspekt czasowy) w wolności, która daje również możliwość wyboru zła. Jednak poprzez bezustanne powtarzanie takiego wyboru, człowiek podda się temu, co stoi poniżej niego (pożądaniom, różnego rodzaju grom) i przestanie wybierać, przekazując swą wolność w ręce fatum. W konsekwencji zamknie się w swej kryjówce i zaczął rządzić nim mechanizmy odwetowe. Tym samym dojdzie do „śmierci człowieka”. Czy oznacza to koniec dramatu? Nie, póki człowiek nie zszedł ze sceny, zawsze istnieje nadzieja, że się ponownie „narodzi”. To przecież nadzieja jest siłą chroniącą wartości, szczególnie wartość, jaką jest ludzkie Ja, Ja aksjologiczne, stojące w centrum dramatu. Oto główny egzystencjał, który ukazuje prawdę o ludzkim byciu. Nie jest tym egzystencjałem troska ujawniająca się w fenomenie trwogi, jak zauważał Heidegger. Nadzieja zawsze zostawia jakąś szczelinę w człowieku, przez którą może wpaść światło Nieskończonego Dobra, jakie wprowadza „wy-darzenie” spotkania z twarzą drugiego. W ten sposób drugi może przynosić człowiekowi wyzwolenie z zamknięcia i dać tym samym możliwość wyjścia z tragedii. Podejmując dialog z innym człowiekiem, odbierając wezwanie Dobra płynące z jego twarzy, w pierwszym rzędzie pozwala się jemu być. Tym samym przyznając wolność drugiemu, człowiek sam staje się coraz bardziej wolny, gdyż u podstaw wolności leży afirmacja wartości pozytywnej. Drugi jest inny, transcendentny, ale nie obcy, lecz swojski, choć nie „przy-swajam” go jak wartości przedmiotowych. Tu poruszamy się w obszarze wzajemnego „o-swajania”, który jest przestrzenią poszerzającej się wolności. Poprzez kolejne wybory dobra, poprzez bycie-dla-drugiego i wierność jemu, współuczestnictwo – dochodzi do swego ideału, jakim jest miłość, która ciągle się spełnia, a zarazem „spełnić się nie może”. Tu słyhać echa słów św. Augustyna: „niespokojne jest serce nasze – dopóki nie spocznie w Tobie”⁶⁵. To we współbyciu z Bogiem da się zawrzeć wszystkie wątki ludzkiego dramatu życia⁶⁶ – uważa Tischner. W obcowaniu z Nim wolność osiąga swą pełnię „już tu, ale jeszcze nie tu”.

⁶⁵ Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Zygmunt Kubiak, Kraków 2003, s. 5.

⁶⁶ J. Tischner, *Filozofia dramatu...*, s. 23.