

Marek Jawor

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

Warmia and Mazury University
in Olsztyn

O MOCY BOGA JAKO MOCY DOBRA. PERSPEKTYWA TISCHNEROWSKIEJ AGATOLOGII

On the Power of God as the Power of the Good. The Perspective of Tischner's Agathology

Słowa kluczowe: dramat, Bóg, łaska, wolność, dobro, moc, Tischner.

Key words: drama, God, grace, freedom, the good, power, Tischner.

Streszczenie

Artykuł przybliży Tischnerowską ideę Boga, stanowiącą alternatywę dla spekulatywnych koncepcji metafizyki bytu jako bytu. Punkt ciężkości zostaje położony na kategorię mocy Boga, aby wykazać, w jaki sposób Najwyższe Dobro staje się ratunkiem dla człowieka XX wieku, naznaczonego doświadczeniem totalitarnego zła. Tak rozumiana „wszech-moc” zostaje zestawiona z wolnością człowieka, którą ludzie są przez Boga obdarowani, nie zaś ograniczani. To spłot Dobra i Wolności staje się kluczem do próby zrozumienia mocy Boga, wkraczającej w dzieje ludzkości i doświadczenie konkretnego człowieka.

Abstract

The article discusses Tischner's idea of God, which constitutes an alternative to the speculative concepts of metaphysics of being as being. The focus is shifted onto the category of God's power in order to show how the Highest Good becomes a rescue for the man of the 20th century who is affected by the totalitarian evil. Understood in such a way, the 'omni-potence' is juxtaposed with the freedom of man that is given to people by God and that is not limiting. The confluence of the Good and Freedom is of key importance in the attempts to understand the power of God, which enters the history of humankind and the experience of each human being.

W filozofii polskiej XX wieku trudno znaleźć bardziej rozpoznawalnego myśliciela religijnego niż Józef Tischner. Dodatkowo podkreślić należy, że była to postać, która w swym myśleniu nie zamykała się na inne środowiska filozoficzne (tomistyczne czy marksistowskie), lecz w konfrontacji z nimi tworzyła autorskie koncepcje¹. Dość specyficzny wydaje się być również fakt, że Tisch-

¹ Szerzej na temat sporu Tischnera z tomizmem zob. M. Jawor, *Spór Józefa Tischnera z tomizmem między konfrontacją a dialogiem*, „Filozofia Chrześcijańska” 2013, t. 10, s. 211–227.

ner nie poświęcił idei Boga ani jednej książki. Jego zainteresowania filozoficzne skupiały się na człowieku. Jedyne przez pryzmat uprawianej przez niego antropologii można analizować koncepcję Boga i próbować zrozumieć Tischnerowski sposób mówienia o Bogu. Antropologia ta jednak prowadzi do odkrycia fundamentalnych, metafizycznych doświadczeń człowieka, z których najistotniejszym jest doświadczenie drugiego człowieka otwierające na Najwyższe Dobro. W niniejszym tekście chciałbym wskazać na perspektywy mówienia o mocy Boga, jakie przynosi ze sobą Tischnerowska agatologia, stanowiąca alternatywę dla spekulatywnych koncepcji tomizmu ufundowanych na metafizyce bytu.

Metafora dramatu

Rozważania należałoby rozpocząć od analizy kategorii dramatu, a dokładniej od udzielenia odpowiedzi na pytanie: co powoduje, że według Tischnera metafora dramatu najtrafniej oddaje istotę człowieka, a nawet całej rzeczywistości? Wydaje się, że takie ujęcie bytu ludzkiego jest w dużej mierze wynikiem refleksji nad tragicznymi doświadczeniami minionego stulecia. Tischner swą twórczością wpisuje się w tradycję filozoficzną wyrosłą na gruzach obu wojen światowych, tradycję odwołującą się do doświadczeń systemów totalitarnych, których symbolami stały się Auschwitz i Kołyma. Ten sposób uprawiania filozofii stoi w radykalnej opozycji do tomizmu, jak stanowczo stwierdza Tischner w artykule *Wokół spraw wiary i rozumu*:

tomizm nie zna dziejowego wymiaru istnienia ludzkiego, jest myśleniem oczyszczonym z wszelkiej wrażliwości na wpływ historii, na jej niszczące i twórcze moce. Jest ślepy na wszystko, co nie pozwala się ontologizować, a więc na cały dramatyczny wymiar życia ludzkiego. [...] Przede wszystkim jednak jest on ślepy na to, co kwestionuje jego podstawowy podziw dla świata. Wciąż broni wiary jako podziwu wszelkich podziwów. Tylko że w czasach nowożytnych człowiek ma coraz mniej powodów do podziwiania świata. Czy może podziwiać wspaniałość świata więzień Oświęcimia? Tomista chodzi po scenie świata, jak dziecko po cmentarzu, ciesząc się, że wśród krematoriów rosną kwiaty. Filozofom wybaczają się czasami ich błędy, ale nie wybaczają się im naiwności.²

Dramat dziejowy, jakim było doświadczenie totalitaryzmu, nie pozwala mówić o rzeczywistości w ten sam sposób, w jaki mówiło się o niej przed drugą wojną światową. Demoniczność zła totalitarnego nie tylko polega na zewnętrznym zniszczeniu, jakie ono ze sobą niosło, ale również „wkracza w intymność człowieka, w której mają swą naturalną podstawę więzi z najbliższymi”³ – pisze Tischner. Zło, które zaistniało w świecie, było „złem radykalnym” – przy-

² J. Tischner, *Wokół spraw wiary i rozumu*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 2000, nr 26, s. 18.

³ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 53.

niosło kryzys relacji dialogicznych, a tym samym stało się świadectwem kryzysu człowieczeństwa oraz rozpadu ludzkiego świata, a także dowodem na milczące przyzwolenie Boga na te wydarzenia. Tak twierdziło wielu myślicieli żydowskich.

Na tle powyżej zaprezentowanych twierdzeń należy przyznać rację Karolowi Tarnowskiemu, który za fundament filozofii Tischnera uznaje jego refleksję nad zagrażającym człowiekowi złem⁴. Dopiero w perspektywie różnych doświadczeń zła stara się Tischner budować ludzką nadzieję, która może ocalić człowieka i jego świat, nadzieję, którą przynosi Bóg. Na tle „radikalnego zła” tworzy filozofię człowieka, której archetypem jest o. Maksymilian Maria Kolbe, świadek człowieczeństwa w nieludzkich czasach⁵. Heroizm świętego w dobie totalitarnego kryzysu daje nadzieję na odrodzenie się człowieka w jego wolnych, odpowiedzialnych decyzjach. Stąd w *Sporze o istnienie człowieka* przeczytać można następujące słowa:

Moja teza brzmi: nawet jeśli „człowiek umarł”, jak chcą niektórzy strukturaliści, to znaczy, że istniał, a jeśli istniał, to znaczy, że może się narodzić. Wciąż obracamy się w polu ogromnych możliwości.⁶

Tischnerowska próba usprawiedliwienia istnienia człowieka jako podmiotu, któremu dobro nie znika z perspektywy wyborów, wiedzie do pytania o istnienie Boga, który jest Najwyższym Dobrem.

Patrząc na filozofię dramatu przez pryzmat zagadnienia mocy Boga należy zauważyć, że Tischner twierdząco odpowiada na pytanie dotyczące możliwości obrony wszechmocy Boga po horrorze moralnym XX wieku. Obrona ta jednak nie podąża drogami ontologii, lecz agatologii. Tym samym filozofia dramatu staje się w pewnym sensie odpowiedzią na pytanie postawione przez Leibniza: *Si Deus est, unde malum? Si non est, unde bonum?* Tischnerowska metafizyka człowieka przenika się z teodyceą, obroną dobroci Boga w nieludzkich czasach. Broniąc Boga jako Najwyższego Dobra, Tischner staje w obronie istnienia człowieka jako tego, któremu to Dobro się udziela i którego owo Dobro swą mocą ocala od zła. Tym samym rozstrzygnięcia Tischnera dotyczące natury Boga, w szczególności Jego mocy, nie należy lokować w perspektywie czysto spekulatywnej, lecz nade wszystko w praktycznej – wszechmoc Dobra staje się czymś życiowo potrzebnym człowiekowi, jest lekarstwem na cierpienia i zło świata. Odwołując się do rozróżnienia Stanisława Judyckiego, można by powiedzieć, że Tischnera nie tyle interesowała „wszechmoc sama w sobie”, ile „wszechmoc dla nas”⁷.

⁴ Por. K. Tarnowski, *Tischner – twórca czy naśladowca [głos w dyskusji]*, (w:) J. Jagiełło, W. Zuziak (red.), *„Bądź wolność Twoja”*. Józefa Tischnera refleksja nad życiem publicznym, Kraków 2005, s. 175–176.

⁵ Por. J. Tischner, *Czym jest filozofia, którą uprawiam*, „Znak” 1977, nr 11–12, s. 1356–1357.

⁶ J. Tischner, *Spór...*, s. 8.

⁷ Por. S. Judycki, *Wszechmoc i istnienie*, „Diametros” 2009, nr 21, s. 30.

Antropologiczne i praktyczne oblicze filozofii dramatu wiąże się również z jej religijnym charakterem. Widać to doskonale choćby w finale fundamentalnego dzieła Tischnera, gdzie pisze następująco:

Na początku dramatu rodzi się pytanie: kim jesteś? Na końcu widnieją dwie przeciwne sobie możliwości: przeklęty lub błogosławiony. Dramat człowieka toczy się wśród tych możliwości.⁸

Koncepcja ta nie jest tym samym koncepcją *sensu stricto* filozoficzną, ile raczej efektem myślenia religijnego, które nie respektuje ścisłego rozdziału między filozofią a teologią. Tej czystości metodologicznej Tischner nie przestrzega programowo, co również odróżnia go od przedstawicieli metafizyki bytu jako bytu. Tę różnicę silnie akcentuje w polemice z Tischnerem Antoni Stepień, wskazując na dwa sposoby podchodzenia do kwestii Boga: teoretyczny, o nastawieniu czysto poznawczym, oraz praktyczno-życiowy, religijny, ideologiczny. Lubelski filozof podkreśla, że nie mogą być one ze sobą zmieszane, a jedynie połączone inspiracjami i rezultatami⁹.

Nim analizy skupią się na Tischnerowskiej idei Boga jako Wszchemocnego Dobra ratującego człowieka, warto zaznaczyć, że antyspekulatywne nastawienie Tischnera, mające swe źródła w postawie fenomenologicznej, nie prowadzi do „metafizycznej czystki”. Tischner jednoznacznie wiąże antropologię z filozofią pierwszą, choć rozumianą zasadniczo inaczej niż w tomizmie:

[...] losy metafizyki, o które nam wszystkim chodzi, zależą ostatecznie od tego, czy w naszych czasach jest nam jeszcze dane jakieś doświadczenie metafizyczne, czy już nie. Metafizyki nie rozwija się, przepisując traktaty metafizyczne, ale dążąc do rozjaśnienia kluczowych „doświadczeń metafizycznych” w człowieku. Dążenie takie pozostaje w zgodzie z duchem metody fenomenologicznej, która każe nam przyjąć, że fakty są mądrzejsze od teorii, i rozpocząć badania od opisu danych doświadczenia.¹⁰

Do nich należy zaliczyć przede wszystkim doświadczenie drugiego człowieka i doświadczenie wartości w perspektywie myślenia egzystencjalnego, któremu nieobce są sprawy *stricte* ludzkie: śmierć, nadzieja, wolność, odpowiedzialność, wina. Jest to wyraźny ślad szukania inspiracji wśród takich mistrzów, jak: Heidegger, Marcel, Lévinas, Jaspers¹¹. Poszukiwania te prowadzą Tischnera do swoistej koncepcji metafizycznej. Odbywa się to jednak drogą odmienną od klasycznej – pokantowską, etyczno-religijną, która przebiega pierwotnie ścieżkami aksjologii fenomenologicznej (szczególnie pod wpływem Schelera), a docelowo – szlakiem dialogicznym (Lévinas) uwieńczonym koncepcją zwaną agatologią.

⁸ J. Tischner, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Kraków 1998, s. 312.

⁹ Por. A.B. Stepień, *J. Tischner a klasyczna filozofia*, „Znak” 1972, nr 8, s. 1226.

¹⁰ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2002, s. 300–301.

¹¹ Por. *ibidem*, s. 301.

Krytyka tomistycznej koncepcji Boga

Zręby agatologicznej koncepcji Boga zaczynają kształtować się podczas sporów Tischnera z tomizmem¹². Już w roku 1972 w tekście o znamienym tytule *W poszukiwaniu doświadczenia Boga* Tischner zdecydowanie występuje przeciwko scholastycznej koncepcji, wskazując cztery podstawowe jej zasady, które zanegowała tradycja nowożytna:

1) rozumienie Boga jako bytu niezależnego, istniejącego *per se* (samego przez się) i ta niezależność ujmowana jest od strony negatywnej – jest to Byt nieuwarunkowany żadną przyczyną;

2) Bóg jest bytem, w którym zanika najgłębsza różnica metafizyczna, różnica między istotą a istnieniem – Bóg to Czysty Akt, pełnia Istnienia, Jestem, który Jestem;

3) Bóg jest bytem niezmiennym, gdyż zmiana to przejście z możności w akt, a Bóg jest przecież Czystym Aktem;

4) Bóg jest elementem wyjaśniającym świat, jest jego ostateczną racją. Tym samym Bóg jako metafizyczno-naukowa zasada ujęty zostaje jako „racja wszelkich racji” i „przyczyna wszelkich przyczyn” – sprawczych, celowych, materialnych i formalnych¹³.

Tischner, odwołując się do idei Martina Heideggera zauważa, że koncepcja scholastyczna ma swe źródło w „zapomnieniu prawdy bycia”. „Z zapomnienia tego zrodziło się myślenie w obszarze »bytu jako bytu«, poddane bez reszty »woli mocy«, czyli woli panowania nad światem”¹⁴. Zachowanie transcendencji Boga jest możliwe jedynie przy rezygnacji z próby opisywania go za pomocą pojęć dotyczących immanentnej struktury świata, takich jak byt, akt, przyczyna. Trzeba zatem porzucić ontoteologię, której wzorcowym przykładem jest filozofia bytu jako bytu i stanąć na płaszczyźnie agatologicznej. W negacji ontoteologii odwołuje się Tischner do nowożytnych myślicieli, których koncepcje są konsekwentnym kwestionowaniem czterech (wyżej wymienionych) zasad paradygmatu scholastycznego. Zatem po pierwsze, Kartezjusz wskazuje, że Bóg jest bytem niezależnym, ale w sposób pozytywny, czyli podkreślać należy fakt, że sobie samemu zawdzięcza istnienie, a nie że jest niezależny od wszelkich przyczyn jako *ens per se*. Po drugie, w konsekwencji to nie „istnienie” jest fundamentem Boga, lecz „nieskończona wolność”. Wolność zachodzi przed istnieniem i prawami bytu, gdyż jest „logiką” relacji międzyosobowej. Osoba, która zechce objawić coś drugiej osobie, może się czegoś o niej dowiedzieć. Może nawet dostrzec sa-

¹² Szerzej na temat Tischnerowskiej koncepcji Boga zob. T. Gadacz, *Bóg w filozofii Józefa Tischnera*, (w:) idem, *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle'a do Tischnera*, Kraków 2007, s. 162–174.

¹³ J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1992, s. 230–233.

¹⁴ J. Tischner, *Ksiądz na manowcach*, Kraków 1999, s. 265.

mego Boga, który pozostawił swe ślady w ideach zaszczerpionych w człowieku. Po trzecie, Tischner za Heglem zauważa, że Bóg jako Osoba „staje się”, jego ruch to efekt upodmiotowienia, tym samym wskazuje on na pełnię osoby. Ruch jest elementem doskonałości, życia, nie zaś niedoskonałości wynikającej z jeszcze niezaktualizowanej do końca potencji. Po czwarte, za Kartezjuszem Tischner ukazuje prymat wolności nad rozumem. Nie dlatego Bóg stworzył świat, ponieważ tak było najlepiej dla świata, lecz dlatego, że tak chciał i to dopiero było działaniem najlepszym z możliwych. Nie oznacza to bynajmniej totalnej dobrowolności, bo – jak podkreśla Tischner – wolność rządzi się pewnym prawem – prawem miłości. Bóg Kartezjusza jest Dobrem, a jego racjonalnością jest miłość¹⁵.

Tadeusz Gadacz zauważa, że istotą krytyki Boga tomistów jest wskazanie, iż „źródłem poznania Boga jest objawienie, a sposobem poznawania ze strony człowieka – doświadczenie”¹⁶. Zatem przede wszystkim Bóg objawia się i doświadczany jest jako Osoba. Tym samym odniesienie Boga do świata nie jest pierwotnie relacją partycypacji w istnieniu, lecz relacją międzyosobowej więzi. Istotą tej więzi jest wolność, a jej logiką – dobro, nie zaś byt. Nie logika świata przedmiotowego, lecz logika relacji międzyosobowych najpełniej oddaje odniesienie człowieka do Boga. Odwołując się do tez Tischnera wyeksplikowanych już w *Schylku chrześcijaństwa tomistycznego*, można powiedzieć, że fundamentalny nie tyle jest teocentryczny model relacji Stwórcy do stworzenia, który da się ująć w schemacie przyczynowo-skutkowym, ile model chrystocentryczny, gdzie Bóg objawia się człowiekowi, wybiera go i „uznaje”¹⁷.

Zagadnienie łaski – spojrzenie dialogiczne

Aby ukazać istotę więzi, jakie łączą człowieka z Osobą Boską, należy odwołać się do pojęcia łaski. Fundamentalne pytanie: czy moc Boga ujawniająca się w jego łasce da się pogodzić z ludzką wolnością? u Tischnera ewoluowało w: „czy łaska nie staje się formą dobrego fatum, które działa jakby za plecami człowieka i z konieczności popycha go ku dobru?”¹⁸

Tischnerowskie rozumienie łaski powstaje w konfrontacji z koncepcją św. Tomasza¹⁹. Według Tischnera Akwinata dokonuje ontologizacji pojęcia łaski. Świadczyć o tym ma jej podział na: (1) łaskę niestworzoną (*gratia increata*), która jest relacją Boga do stworzenia, sposobem zachowania się Boga do człowieka,

¹⁵ J. Tischner, *Świat...*, s. 233–240.

¹⁶ T. Gadacz, *Bóg w filozofii...*, s. 165.

¹⁷ Por. J. Tischner, *Myslenie...*, s. 208–210.

¹⁸ J. Tischner, *Ksiądz...*, s. 256.

¹⁹ Por. J. Tischner, *Spór...*, s. 151–162.

utożsamia się z Duchem Świętym a jej wyrazem jest miłość; (2) łaskę stworzoną (*gratia creata*), będącą skutkiem poprzedniej, czyli obejmującą to wszystko, co dzieje się w człowieku – pogłębianie przemiany osobowości, jego moralne doskonalenie itp. Ujmowanie łaski w kategoriach stworzona – niestworzona jest jej ontologizacją, gdyż to byty dzielą się na niestworzone (Bóg) i stworzone (świat). Główną rolę w ukazaniu działania takiej łaski odgrywa zasada przyczynowo-skutkowa, wedle której należałoby stwierdzić, że ogromna miłość Boga nie może pozostać bez skutku w człowieku. Tischner stawia jednak retoryczne pytanie: czy słowo „skutek” jest na miejscu, czy miłość jednego jest zawsze przyczyną miłości drugiego?²⁰

Przełomu w rozumieniu łaski nie przynosi według Tischnera wprowadzenie pojęcia łaski uczynkowej i związanych z nią rozróżnień na łaskę uprzedzającą i wspomagającą. Pierwsza wywołuje akt woli, druga towarzyszy działaniu. Człowiek otrzymuje łaskę jako pewne wsparcie, któremu nie jest w stanie się oprzeć. Łaska staje się czymś w rodzaju dobrego fatum, które wspomaga człowieka w nawróceniu, w doskonaleniu swojego życia, w spełnianiu zacnych uczynków. Tischner jednak zauważa, że używając w odniesieniu do łaski takich kategorii, jak: przyczyna, skutek, działanie, wikła się ją w relacje mocy, siły. Dominacja przyczyny nad skutkiem powoduje, że problem łaski zostaje przesunięty z płaszczyzny miłości na płaszczyznę władzy. Tischner stawia w związku z tym szereg pytań:

Jaką władzę ma Bóg nad człowiekiem? Czy człowiek może się wymknąć spod władzy Boga? Jakie znaczenie ma w tej relacji wolność człowieka? Jak obronić wszechmoc Boga, nie naruszając wolności człowieka? Wydaje się, że nie ma trzeciego wyjścia: albo wszechmoc Boga, albo wolność człowieka. Ale ontologia nie zna idei wolności, ona jest z natury deterministyczna. Stąd gdy pytamy rzeczników takiej koncepcji, jak godzą wolność człowieka ze wszechmocą Boga, słyszymy odpowiedź: to tajemnica. Okazuje się więc w końcu, ile trzeba „wiedzieć” z ontologii, aby w sprawie istotnej naprawić nic nie wiedzieć?²¹

Widać jasno, że w koncepcjach Tischnera silnie uwidacznia się potrzeba przekraczania modeli przyczynowo-skutkowych zaczerpniętych ze świata zewnętrznego i przerzucanych na wewnątrz człowieka. Walczy on tym samym z uprzedmiotowieniem, reifikacją świata wewnętrznego²², a kluczowymi pojęciami w ujęciu istoty łaski czyni dobro i wolność. Dobro nie jest zamknięte we własnej doskonałości, lecz ze swej istoty potrzebuje kogoś, dla kogo będzie się udzielać. Myślenie takie można określić jako neoplatonizm połączony z filozofią dialogu²³. Po raz kolejny Tischner wskazuje na pierwszeństwo dobra przed istnieniem. Taki Absolut nie przymusza człowieka prawami ontologii, lecz udziela swe łaski, aby

²⁰ J. Tischner, *Ksiądz...*, s. 261–262.

²¹ *Ibidem*, s. 263–264.

²² J. Tischner, *Spór...*, s. 158–159.

²³ Por. J. Tischner, *Ksiądz...*, s. 84.

go wspomagać. Słusznie zauważa Tarnowski, że w koncepcji Tischnera relacja człowieka z Bogiem „to wolny dialog między dwiema wolnościami, w którym nie ma żadnego »ponieważ«, a jest jedynie wydarzenie dobra”²⁴. Tego fenomenu nie może oddać tomistyczna koncepcja łaski, gdyż ta redukuje łaskę do praw ontologii i do wymiaru etycznego. Łaska ma pomóc osiągnąć człowiekowi doskonałość (eudajmonia), której zagraża zło. Zło zaś, będąc brakiem dobra, interpretowane jest jako odwrócenie się od Stwórcy jako swego ostatecznego celu. To zaś świadczy o pysze i nienawiści do Boga. Dla Tischnera takie definiowanie Boga każe ujmować Go w perspektywie mocy i władzy, co stoi w sprzeczności z Objawieniem jednoznacznie wskazującym na fakt, że Bóg jest miłością²⁵. W toku dalszej analizy Tischner stawia pytania:

Czy jednak w miłości nie ma dążenia przeciwnego? Czy miłość nie na tym polega, że najpierw i przede wszystkim „pozwała być” umiłowanemu takim, jaki jest? I czy to „wycofanie się” miłości od stwarzania nie jest otwarciem dla przestrzeni wolności?²⁶

Wolność jako podstawa relacji Bóg – człowiek

Pozytywna odpowiedź dotycząca problemu łaski przychodzi w analizach idących od strony rozumienia istoty wolności. Tischner nie skupia się przede wszystkim na wykazywaniu, że łaska nie jest ograniczeniem wolności. Raczej akcentuje to, że wolność jest darem łaski. Zatem spojrzeć należy na łaskę przez pryzmat wolności. Aby nie bronić wolności przed naciskami łaski, trzeba przezwyciężać łańcuch przyczyn i skutków. Trzeba pomyśleć wolność jako „moc” przeciwstawiającą się innym siłom, jako „moc” ponad wszystkie siły.

Tischner postuluje, by w opisach wolności, tak jak w opisach dramatu czy spotkania, również wyjść poza język ontologii. Ten jedynie może wskazywać na powiązanie wszelkich bytów (z wyjątkiem Boga) przyczyną i skutkiem, co prowadzi do determinizmu albo do pomylenia wolności z siłą²⁷. Tischner w poszukiwaniu istoty wolności zwraca się ku filozofii nowożytnej, gdzie wolność rozumiana jest jako twórczość, człowiek nie tylko posiada wolę, ale jest autonomiczny, wolność stanowi jego istotę – osoba tworzy nie tylko rzeczywistość przedmiotową, ale przede wszystkim siebie²⁸.

²⁴ K. Tarnowski, *Wiara i myślenie*, Kraków 1999, s. 180.

²⁵ J. Tischner, *Spór...*, s. 151–155.

²⁶ Ibidem, s. 158.

²⁷ Por. J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, Kraków 1991, s. 124.

²⁸ J. Tischner, *Świat...*, s. 126–129.

Wolność jakby „zmieniła miejsce” w człowieku: nie jest już wolnością woli, czyli wolnością jednej z władz człowieka, lecz wolnością człowieka jako takiego – istotnym składnikiem jego człowieczeństwa, a nawet jego podstawą.²⁹

Widać, że już w samym punkcie wyjścia Tischnerowskiego poszukiwania istoty wolności mamy do czynienia ze swoistą, osobliwą definicją wolności, która bez wątpienia jest koncepcją odrębną wobec tomizmu.

Istotą woluntarystycznego stanowiska Tischnera jest dialogiczne podejście do wolności. Warunkiem zaistnienia wolności jest drugi człowiek. W tej perspektywie wolność interpretowana jest jako wyzwalamie się z własnych, ciasnych ograniczeń, a zarazem z chęci władania innym człowiekiem. Oczywiście nie oznacza to zerwania relacji z drugim, lecz raczej podjęcie odpowiedzialności za niego. Prawdziwa wolność nie jest „zatroskana o własne bycie”:

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”.³⁰

Pamiętać jednak należy, że to drugi, odsłaniając swoją twarz, rozpoczyna proces wyzwalamia człowieka, budzi w człowieku wolność, wytrąca ze zniewolenia. Jednak to wyzwolenie nie mogłoby zajść, gdyby nie Bóg. Bowiem ślad, który objawia się w twarzy innego, to ślad samego Boga. I tylko ślad Nieskończonego Dobra jest w stanie rozbudzić dobroć w odseparowanym, zamkniętym w sobie podmiocie.

Odniesienie człowieka do Absolutu staje się podstawą rozumienia wolności. O tej szczególnej relacji Tischner pisze: „wolność to jakby łaska wszystkich łask”³¹. Łaska nie jest rozumiana jako jakaś konieczność, przymus, który Bóg stosuje wobec człowieka, gdyż do istoty Boga przynależy wolność i dobro. Jak pisze Tischner: „gdzie jest najwyższe dobro, jest też najwyższa wolność”³². Zatem to „dobro jest zasadą wolności”³³, a nie Czyste Istnienie. Przyznawanie wolności drugiej osobie uwalnia człowieka, uznanie wolności Boga jest zaś istotą wyzwolenia, które ujawnia się w słowach: „Bądź wolność Twoja”³⁴. W relacji z Bogiem, który jest Najwyższym Dobrem, objawiającym się w twarzy drugiego, oży-

²⁹ J. Tischner, *Spór...*, s. 133. O kategorii wolności jako o istocie człowieczeństwa pisał Gabriel Marcel, do którego chętnie nawiązywał Tischner. Francuski filozof wskazywał wprost, że człowiek to bardziej wola niż byt. Zob. G. Marcel, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1984, s. 25.

³⁰ J. Tischner, *Spór...*, s. 299. W innym miejscu Tischner pisze: „Wolność należy do takich wartości, które musi się dzielić z innymi. Zwieńczeniem wolności jest My”. J. Tischner, *Ksiądz...*, s. 208.

³¹ J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1998, s. 12.

³² J. Tischner, *Zarys...*, Kraków 1991, s. 129.

³³ *Ibidem*, s. 128.

³⁴ J. Tischner, *Spór...*, s. 319.

wa ludzka nadzieja i wiara. Nadzieja w to, że człowiek jest zdolny do czynienia dobra i wiara, że dobro nie jest mu odmówione. Pobudza to w człowieku chęć wyboru – człowiek chce chcieć. To jest perspektywa powrotnego narodzenia człowieka, który dzięki miłości Boga odkrył w sobie dobro i nie chce być graczem unicestwionym przez ucieczkę od wolności. Podmiot istnieje dzięki dobroci Boga, który daruje mu wolność³⁵. Moc Boga jest mocą, która pozwala człowiekowi narodzić się na nowo. Nie tyle jest mocą, która stwarza człowieka, niwelując w tym jego wolność, ile mocą, która ją zakłada. Jest to wszechmoc Dobra umożliwiająca przejście od rozpaczki do nadziei; dobra, które wyzwala z rozpaczki będącej chorobą na śmierć i objawiającej się paraliżem woli. To wyzwolenie dokonuje się ku nadziei, czyli ku sile chroniącej wartości.

Najwyższe Dobro

Uzasadniając potrzebę przejścia z języka ontologii na język agatologii, odwołajmy się do Tischnerowskiej interpretacji ontologicznego dowodu na istnienie Boga. Za kluczowe w tym dowodzie wskazuje Tischner twierdzenie: „Jesteś czymś, ponad co niczego większego nie można pomyśleć”. Byt taki, obdarzony własnością doskonałości, konieczności, wszechmocy, musi posiadać również własność istnienia. Tischner proponuje jednak inną interpretację, wykraczającą poza „logikę bytu”, a odnoszącą się do – jak to określa – „dramaturgii dobra”. Tym przeciwieństwem „ponad co niczego większego pomyśleć nie można” jest Dobro. Tischner argumentuje, że jedynie dzięki jakiejś „intuicji dobra” można myśleć o tym, co jest najlepsze, najwyższe, najdoskonalsze, najmocniejsze. Siłą wiodącą w myśleniu jest intuicja owego „naj-”³⁶. Reinterpretacja ontologicznego dowodu na istnienie Boga brzmi następująco:

tym, ponad co niczego większego nie można pomyśleć, jest absolutne Dobro. Czy absolutne Dobro może nie istnieć? Dobro niejako samo przez się „domaga się” zaistnienia. Absolutne Dobro domaga się zaistnienia w sposób absolutny. To, co domaga się zaistnienia w sposób absolutny, nie może nie zaistnieć. Bóg – jako Dobro absolutne – istnieje.³⁷

Gdyby tezę Tischnera chciał interpretować ontologicznie, to należałoby przyznać rację Władysławowi Stróżewskiemu, który w następujący sposób ocenia powyższą reinterpretację dowodu Anzelma: „Po to, by móc się domagać czegokolwiek, trzeba jednak być. Scholastyczna zasada: *operatio sequitur esse* obowiązuje z żelazną logiką, niezależnie od tego, jaki się ma stosunek do scholastyki [...]. Jeśli Dobro jest Dobrem absolutnym, wymaga absolutnego istnienia jako

³⁵ Por. *ibidem*, s. 286–290.

³⁶ Por. *ibidem*, s. 270.

³⁷ *Ibidem*.

sposobu swego bycia; jeśli jest Dobrem, wymaga, by być na sposób dobra, tzn. być dobrze. Ale by być w sposób absolutny i aby być Dobrem, trzeba po prostu być³⁸. Jednak fakt, że to Dobro „domaga się” zaistnienia, nie powinien być rozumiany w tym sensie, że można rozdzielić istnienie i dobro, a tym samym określić dobro jako „jeszcze niebędące”. Tischnerowi zależy jedynie, aby tożsamość Dobra i istnienia, ukazać od strony Dobra, gdyż to ono więcej nam mówi o Bogu niż byt.

W rozumieniu natury Dobra kluczowe są trzy pojęcia: świadomość, wolność, ciężenie ku zaistnieniu. W *Sporze o istnienie człowieka* pisze Tischner następująco:

Bóg jest absolutnym Dobrem. Nie tylko ma udział w dobru, ale jest Dobrem. [...] Być Dobrem – Dobrem absolutnym – znaczy: być niezależnym od dobroci wszelkich innych dóbr, które w obliczu Dobra absolutnego muszą nabrać charakteru relatywnego. „Niezależność” znaczy tu wolność [...]. Wolność jest podstawową własnością Dobra. Dobro nie może być jednak również dobrem nieświadomym. [...] Na trzecim miejscu dramaturgicznego porządku „własności” pojawia się „moc istnienia”. [...] Absolutne dobro, w którym „tkwi” absolutny imperatyw istnienia, nie może nie istnieć.³⁹

Dodać należy, że logika dramatu na tym jeszcze polega, iż wszystkie inne przymioty Boga nie są na tym samym poziomie, co idea Dobra, nie można ich z niej w sposób analityczny wyprowadzić. Choć nie można tej idei bez tych przymiotów pomyśleć. Zatem nie tyle należałoby powiedzieć, że Bóg jest wszechmocny, wolny, świadomy, ile dla rozróżnienia poziomów, należałoby powiedzieć, że Bóg ma wolność, świadomość i moc. Jak konkluduje Tischner: „Dzięki temu, co Bóg ma, Bóg jest Bogiem”⁴⁰. Podstawą pozostaje jednak Dobro. W tym miejscu zaznaczyć należy, że szczególnie w ostatnich swoich tekstach pojęcie dobra postanawia Tischner ukonkretnić, gdyż uważa, iż „jako zbyt abstrakcyjne przestało służyć do opisu religii”⁴¹. W rozumieniu Boga odwołuje się do zagadnienia miłości, pisze: „Kocham, więc jestem – oto, jak mi się wydaje najgłębsza definicja Boga”⁴². I choć zwieńczeniem Tischnerowskiej koncepcji Boga jest miłość, to jednak fundamentem, z którego ona wyrasta, nie przestaje być Dobro, gdyż miłością jest, jak pisze Tischner: „Świadomość dobroci skierowanej ku innemu”⁴³. Tym samym wszechmoc Miłości zawiera w sobie absolutną moc Dobra.

³⁸ W. Stróżewski, *Ontologia*, Kraków 2004, s. 292.

³⁹ J. Tischner, *Spór...*, s. 271.

⁴⁰ Ibidem, s. 272.

⁴¹ J. Tischner, *Ksiądz...*, s. 20.

⁴² J. Tischner, J. Żakowski, *Tischner czyta katechizm*, Kraków 2000, s. 77.

⁴³ J. Tischner, *Ksiądz...*, s. 90.

Podsumowanie

Domykając rozważania, należałoby wyjść poza sugestywną metaforykę agatologii i z dystansu przyrzeć się temu, jak wygląda Tischnerowska koncepcja Boga zestawiona z myślą tomistyczną. Droga analiz Józefa Tischnera, opisana wyżej, jest drogą filozofii podmiotu odniesionej do filozofii ducha. Nastąpiło tutaj silne zmieszanie porządku filozoficznego z teologicznym. Tischner wskazuje przede wszystkim na podmiotowe warunki wszelkiego doświadczenia. Analizy świadomości ujawniają podstawowe doświadczenia, takie jak: bycie w świecie, odniesienie do siebie samego jako wartości, relacje z innymi oraz w końcu odwołanie do Absolutu. Koncepcja tomistyczna podąża zaś drogą filozofii bytu, gdzie rzeczywistość wyjaśniana jest za pomocą doświadczenia istnienia konkretnych bytów i zasad nim rządzących. Absolut zaś stanowi rację dostateczną wszelkiego bytu przygodnego, w sposób zaś szczególny człowieka, który swe człowieczeństwo urzeczywistnia w aktach poznania, miłości i wolności. Pełna aktualizacja bytu ludzkiego oznacza zjednoczenie rozumu i woli z osobowym Absolutem, co jest zgodne z ideą partycypacji bytowej, która „uniesprzecznia” fakt ludzki od strony przedmiotowej⁴⁴.

Podsumowując, religijna perspektywa myśli Józefa Tischnera, mieszająca ze sobą porządek wyznaczany przez rozum i porządek nadprzyrodzonej wiary, pozwala spojrzeć nie na moc Boga samą w sobie, ile na moc Boga dla nas. Tym sposobem moc Boga należałoby ująć jako moc rozlewającego się Dobra, która przychodzi do człowieka i pomaga mu ratować nadzieję w świetle XX-wiecznych doświadczeń radykalnego zła. Jest to moc Dobra, które przychodzi w łasce objawienia, oświecając ludzki rozum, oraz w łasce zbawienia – pobudzając wolę osób pragnących zbawienia. Używając metaforyki Józefa Tischnera, Bóg jako Dobro „nie zachodzi człowieka od tyłu”, On oświeca rozum, by stał się bardziej rozumny i pobudza wolę, by stała się bardziej wolna⁴⁵. Dodatkowo logika mocy Dobra jest paradoksalna, Dobro pierwotnie nie działa na człowieka, lecz „wycofuje się z działania”, pozwala mu być takim, jakim jest. W tym świetle człowiek ujrawszy, że Dobro nie jest mu odmówione, naprawdę może „chcieć chcieć”. I w ten to sposób wszechmoc Boga zdaje się nie stać w sprzeczności z wolnością człowieka.

⁴⁴ Por. Z. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 1993, s. 262–273, 315–342.

⁴⁵ Por. J. Tischner, *Ksiądz...*, s. 257–258.