

Paweł Michalczyk

Kraków

DRAMAT WIARY I ROZUMU. TISCHNER WOBEC MYŚLENIA RELIGIJNEGO

Józef Tischner nieczęsto zajmował się problemem relacji wiary i rozumu. Frapowały go raczej międzyludzkie dramaty, inspirowane współczesną fenomenologią, egzystencjalizmem czy filozofią dialogu. Jednak faktem jest, iż problem wiara-rozum ma coś z ludzką egzystencją wspólnego. A skoro tak, to i u Tischnera winniśmy znaleźć jakieś „ślady” tego problemu. I tak jest w istocie. Pod zasłoną nazwy „myślenie religijne” kryje się w całym namyśle autora *Filozofii dramatu* nurt znany i z historii, i z życia. Temu problemowi, którego śladów poszukiwaliśmy na kartach Tischnera prac, chcemy poświęcić niniejszy artykuł. Cel jego jest wprawdzie edukacyjny, aby uzmysłowić ten mniej może znany wątek Tischnerowskiej filozofii, ale i badawczy, aby na nowo dotrzeć do prawd przez historię powtarzanych, a dziś już może pomijanych.

W pierwszej części chcemy przedstawić Tischnerowską charakterystykę religijnego myślenia. W drugiej, wskazując na komponenty jego filozofii dramatu, naświetlić *stricte* ludzki problem dramatu wiary i rozumu, obecny *implicite* na kartach dzieła Tischnera.

I. „KIERUNKI” MYŚLENIA RELIGIJNEGO

Jak autor rozumie pojęcie „myślenia religijnego”? Czytamy: „Człowiek, którego rozum szuka wiary i którego wiara szuka rozumu – myśli religijnie. (...) Uznając prawa rozumu wiara staje się myśleniem, uznając prawa wiary rozum ma udział w jej naturze”¹ Posługując się trzema sposobami, „kierunkami” myślenia, naświetla autor istotę myślenia religijnego.

1. Ja myślę (się myśli)

Pierwszy wymiar ma charakter subiektywny: ja myślę. Pochodzi od św. Augustyna i jego metafory wewnętrznego nauczyciela. Idąc za Platońskim

¹ Rodział pt. „Myślenie religijne” w: J. T i s c h n e r, *Myślenie według wartości*, Kraków 2000, s. 336.

Menonem, ukazuje Augustyn sposób powstawania wiedzy w ludzkim umyśle. Ma ono kształt „przypominania sobie tego, o czym zapomnieliśmy. Wiedza nie jest nagłym skokiem z ciemności w jasność, lecz stopniowym wydobywaniem prawdy z półmroku niepamięci. Czynnikiem, który umożliwia ów proces jest pytanie”.²

Augustyńska symbolika „wewnętrznego nauczyciela” została wyłożona w dialogu *De magistro (O nauczycielu)*³. Posługując się platońskim sposobem myślenia, wskazuje autor na obecność apriorycznego czynnika w obrębie naszej wiedzy. Ale, mówi dalej, w rzeczywistości proces myślenia przebiega jeszcze inaczej: „Myślenie jest podobne do światła, które świeci temu, kto szuka drogi”⁴ Trafniej więc byłoby powiedzieć „«jestem tym, dla kogo myślenie myśli»” Myśleć bowiem, to potrafić słuchać, jednak nie słuchanie samo stanowi o jakości myślenia, a gotowość na przyjęcie owocu zasłuchania.⁵

Podmiotem myślenia jest więc ktoś, kto dzięki prawdzie znajduje usprawiedliwienie własnego istnienia.⁶ W tym kontekście pytanie to gotowość przyjęcia łaski. Subiektywnym warunkiem możliwości religijnego myślenia jest Ja aksjologiczne: „Ja, które w wyborze prawdy i w pytaniu o nią odnalazło swą usprawiedliwiającą je wartość. Ja aksjologiczne może być dumne ze swego pytania, bo jest pokorne w swoim **szukaniu**”⁷ Mamy tu swoistą metafizykę myślenia w jego subiektywnym wpięciu w wymiarze. Jego ewolucją będzie wyjście ku drugiemu w relacji dialogicznej.

2. Myślę z kimś (relacja dialogiczna)

Kluczem do tej „orbity” myślenia jest świadectwo drugiego człowieka – „wiarygodnego świadka” Wyraża ono dialogiczny charakter myślenia, w odróżnieniu od myślenia monologicznego, w odniesieniu do martwego przedmiotu, sceny. Przykładem pierwszego sposobu myślenia jest „myślenie historyka”, przykładem drugiego, myślenie w matematyce: „Historyk musi zawierzyć wiarygodnemu świadkowi, bo nie ma on innej drogi do przeszłości, matematyk ma pod ręką niezbędne środki sprawdzania twierdzeń”⁸ Oczywiście jest możliwe uprzedmiotowienie drugiego człowieka i zejście z płaszczyzny dialogicznej na monologiczną, „myśląc o kimś” Nas jednak interesuje poziom dialogiczny:

² Ibidem, s. 339.

³ Ś w. A u g u s t y n, *O nauczycielu*, przeł. J. Modrzejewski, w: i d e m, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 2001, s. 433-485.

⁴ J. T i s c h n e r, *Myślenie religijne*, op. cit., s. 343.

⁵ Por. ibidem.

⁶ Ibidem.

⁷ Ibidem, s. 344.

⁸ Ibidem.

wyrazem obecności myślenia dialogicznego w łonie myślenia religijnego jest zasada: *fides quaerens intellectum* – wiara szukająca rozumienia, a ściślej specyficznie augustyńskie jej pojmowanie. (...) Słowo „wiara” odpowiada łacińskiemu *fides* a *fides* wiąże się z *fidelitas*, które oznacza wierność. *Fides* nie jest więc „wiarą w coś”, lecz „wiarą w kogoś”, a ściślej wiernością wobec kogoś.⁹

To spotkanie z drugim, mówi autor, jest momentem „rodzenia zawierzeń”, które logicznie i czasowo wyprzedzają poznanie. Najważniejsze jest poczucie, że ów drugi jest godny zaufania, dzięki czemu „wiara jako wierność zawierzenia – poprzedza poznanie”.¹⁰ W tym sensie wszyscy znajdujemy się w nurcie dziejowych zawierzeń, gdyż „[k]ażdy z nas musiał najpierw zawierzyć jakiemuś świadkowi” Zawierzenie odbywa się więc *a priori*, rozumienie zaś „cofa się wstecz, ku przeszłości. Jest rozumieniem w żywiole zawierzeń”¹¹ W tym miejscu uwypukla się różnica między myśleniem dialogicznym a monologicznym:

Wiara pojęta jako dziejowość zawierzeń, dojrzewa według swoich dla siebie reguł. (...) Czas spełnia rolę ogniowej próby wiary. Mówimy wszakże: prawdziwa wierność dojrzewa w czasie.¹²

Spoglądając na partnera myślenia, staje przed nami „wiarygodny świadek” Uczestniczy on, mówi Tischner, w tym samym dramacie, gdyż w sposób wolny podjął decyzję, aby „dać świadectwo prawdzie” Podstawą bowiem idei dialogicznego braterstwa jest wolność. Wolność – powiedzielibyśmy – wewnętrzna świadka, która umożliwia mu danie świadectwa, ale i wolność, której świadek udziela mnie, abym mógł jego świadectwo przyjąć.¹³ Jest to zarazem punkt „rodzenia się” konfliktu między myśleniem dialogicznym z *kimś* a monologicznym o *kimś*.

3. Myślę o czymś (relacja intencjonalna)

Oprócz dwóch omówionych wyżej „kierunków” myślenia, Tischner wyróżnia jeszcze trzeci – myślenie o „scenie dramatu”, myślenie intencjo-

⁹ Ibidem, s. 345. Podobnych słów używa Tischner w referacie *Wokół spraw wiary i rozumu*, zob. w: *Refleksje na rozdrożu. Wybór tekstów z pogranicza wiedzy i wiary*, pod red. S. W s z o ł k a, Tarnów 2000, s. 13-28; *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce* 3 (1981), s. 5-21; oba artykuły traktują o tym samym w sposób paralelny, inaczej jednak akcentując poszczególne sprawy. Dlatego traktujemy je rozłącznie. [W całym artykule podkreślenia jego autora są pogrubione, wszelkie inne formy zaznaczania tekstu pochodzą od autorów przytaczanych fragmentów.]

¹⁰ J. T i s c h n e r, *Myślenie religijne*, w: op. cit., ibidem.

¹¹ Ibidem, s. 346.

¹² Ibidem.

¹³ Ibidem, s. 348.

nalno-przedmiotowe. Skierowane jest ono na rzeczy, wydarzenia, traktowane przedmiotowo:

Intencjonalny wymiar myślenia od dawna absorbował uwagę filozofów, nic więc dziwnego, że jest on stosunkowo najlepiej znany. Badano przede wszystkim środki, którymi myślenie posługuje się, aby urzeczywistnić zamiar poznania rzeczy, a więc pojęcia, idee, sądy, rozumowania, wnioski. **Gdy w historii nauki wyłoniła się sprawa stosunku wiary i rozumu, rozważano ją przede wszystkim na tym poziomie.** Co o świecie mówi wiara a co mówi nauka? Czy między tym, co mówi nauka, a tym, co mówi wiara nie ma sprzeczności?¹⁴

O ile myślenie podmiotowe i dialogiczne mogą uprzedmiotowić obiekt swego działania, o tyle ten rodzaj myślenia odnosi się bezpośrednio do przedmiotów. „W tej sferze znikają związki podmiotowania i związki typu dialogicznego. Pozostają same przedmioty – tylko to, o czym się myśli”¹⁵ Właściwym obiektem tego rodzaju myślenia jest „ziemia pojęta jako scena” Przez wydobywanie z niej pojęć i zasad, myślenie intencjonalne transcenduje ową scenę szukając jej przyczyny. W ten sposób dochodzi do Boga, jako tego, który zostawia ślad. „Wewnętrzny nauczyciel” i „wiarygodny świadek” leżą w innym horyzoncie przejawiania się Transcendencji. To właśnie ten „kierunek” myślenia mieli na uwadze scholastycy, mówiąc: *intellectus quaerens fidem*: „Był czas, że myślenie religijne żyło przekonaniem, iż droga poprzez scenę jest jedyną intersubiektywnie sprawdzalną drogą do Boga”¹⁶ Zasada przygodności jest wszak powszechnie doświadczana, pytanie o przyczynę – pytaniem używanym w języku potocznym. Bóg jako przyczyna tego, co istnieje był więc najbliższy człowiekowi na tej właśnie drodze. „Zasadę: «wiara szuka rozumienia» przekazano teologii”¹⁷

Trzeba jednak pamiętać w tym miejscu o metaforycznym charakterze tego prawidła, o metaforyzacji sceny. Zastanawia się Tischner „czy projekt metafory sceny wystarczy, aby popchnąć myślenie do ruchu wzwyż? (...) Czy wiara może być udziałem krytycznej myśli?”¹⁸ Odwołuje się autor do metafizycznego podziwu Arystotelesa, który harmonizuje z chrześcijańskim doświadczeniem sceny, odsyłającym do Boga. To zatem podziw, który wzrasta, bo nie może stać w miejscu, jest „żywiółem” przedmiotowego myślenia o scenie. Stanowisko przeciwne scenę traktuje jako byt absolutny: „Terryzm wiąże całą nadzieję człowieka z doczesnością i domaga się od niego zgody na scenę jako jego ostateczność. Jest ślepy na przygodność,

¹⁴ Ibidem, s. 349-350.

¹⁵ Ibidem, s. 350.

¹⁶ Ibidem, s. 351.

¹⁷ Ibidem, s. 352.

¹⁸ Ibidem, s. 353.

metaforyczność, względny charakter sceny. Kwestionuje również prawo myślenia do przedłużania intencjonalności w transcendowanie”¹⁹

4. O szukaniu

Obie omawiane wyżej formuły: *fides quaerens intellectum* i *intellectus quaerens fidem* łączy jedno słowo. Szukanie. Wiara szuka i rozum szuka. Szukanie jest zdaniem Tischnera „problemem krzyżowym”: „Kiedyś można się było spierać o to, kto szuka: rozum czy wiara. Dzisiaj trzeba się spierać o to, czy szuka”.²⁰ Przyjrzyjmy się wpierrw „kierunkom” owego szukania.

W augustyńskiej formule wiara szuka rozumienia. „Czy szukanie takie nie jest jakimś skandalem? Czyżby wiara wstydziła się siebie? Człowiek szuka w gruncie rzeczy tego, co już jest jakoś jego udziałem”²¹ To ostatnie zdanie padło już wcześniej z ust zarówno Augustyna jak i Martina Heideggera.²² Tischner, powołując się na tę zasadę, pyta: czy wiara-*fidelitas* jest jakoś rozumna? Czy u jej źródeł tkwi racjonalność? Odpowiada, że zawierzenie „nie jest zaprzeczeniem idei rozumności, ale jej urzeczywistnieniem” Powstaje na mocy intuicji prawdy drugiego, jego wiarygodności.²³ Nie poprzedzają go żadne warunki, a jednak:

Rozumność nie jest w nim [zawierzeniu – PM] ciałem obcym, lecz jest częścią natury. Zawierzenie przywołuje rozum, jak swój przywołuje swego. (...) Zawierzenie daje do myślenia. Myślenie nie czuje się spętane, lecz uskrzydłone. Wiem: dopiero od chwili, w której zacząłem myśleć z kimś, mam naprawdę o czym myśleć.²⁴

Co to więc oznacza, że rozum szuka wiary? Pytanie to odnosi nas do wyżej wspomnianego transcendowania myślenia intencjonalnego, do metafizycznego podziwu Arystotelesa: „Podziw Arystotelesa jest przede wszystkim podziwem dla rozumności świata. (...) Arystotelesowski rozum wcale nie jest rozumem zimnym, wolnym od wszelkich emocji”.²⁵ Przejęty przez Tomasza Arystotelesowski podziw podnosi niejako rozum ze sceny i dźwiga w kierunku wyższego podziwu, podziwu religijnego: „Rozum, włączając

¹⁹ Ibidem, s. 354-355.

²⁰ J. T i s c h n e r, *Wokół spraw wiary i rozumu*, w: *Refleksje na rozdrożu*, op. cit., s. 27.

²¹ J. T i s c h n e r, *Myślenie religijne*, op. cit., s. 346.

²² Zob. M. H e i d e g g e r, *Fenomenologia życia religijnego*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2002, s. 183nn; A u g u s t y n, *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, Warszawa 1987, s. 240 (ks. X, 20).

²³ Pobrzmiewa tu Augustynowe pojęcie autorytetu.

²⁴ J. T i s c h n e r, *Myślenie religijne*, op. cit., s. 347.

²⁵ Ibidem, s. 353-354.

mały podziw w większy podziw, potem w jeszcze większy, na końcu przestając podziw w uwielbienie – szuka wiary”.²⁶

Tak – wedle Tischnera – na problem wiara-rozum patrzono w historii. Podstawowym pytaniem było „kto szuka: rozum czy wiara?” Obecnie, jego zdaniem, trzeba zaś pytać: czy szuka? Powołując się na „najnowsze osiągnięcia metodologii nauk” przytacza autor wzajemną autonomię wiary i rozumu jako możliwy sposób traktowania obu obszarów:

Niechaj rozum pozostaje przy swoich sprawach a wiara przy swoich. Po co rozumowi tęsknić za wiarą, czyż nie wystarcza on sam sobie? Po co wierze tęsknić za rozumem, czyż nie wie więcej niż on? Wiara niechaj śpiewa swoją pieśń a rozum swoją. Niech śpiewają w takiej odległości, by się wzajemnie nie pomieszały.²⁷ Ale ani rozum nie „śpiewa” sam, ani wiara. „Instrumentem” jest człowiek, a ten może mieć trudność z przechodzeniem od jednej „pieśni” do drugiej.²⁸ Oczywiście nie powinien ich śpiewać jednocześnie:

Jako człowiek religijny może wierzyć w Boga. Jako człowiek rozumowego powinien on milczeć o Bogu. Wszystko rozstrzyga się dzięki słówku „jako” Kto potrafi płynnie przechodzić od jednego „jako” do drugiego „jako”, ten ma problem rozwiązany. Ale co począć z tym, kto nie potrafi? Kto chce być sobą? Co zrobić z szukającymi?²⁹

Życie uczy, że takich jest niemało. Warto w tym miejscu napomknąć o wczesnym artykule Tischnera, powstałym na bazie przeprowadzonej wśród 83 osób ankiety.³⁰ Już we wstępie zaznacza autor, iż pytania zawarte w ankiecie „były kierowane do tych, którzy jakoś **bardziej dramatycznie** przeżywali lub przeżywają narodziny podstaw religijnego światopoglądu”³¹ A konkluduje tekst wzmianką o współczesnej *fides*, która podobnie jak jej średniowieczna poprzedniczka jest *quaerens intellectum*. „Właśnie w tym: «szukająca» – leży wielka szansa współczesnego katolicyzmu”³² Tam bowiem, gdzie jest „bogactwo poszukiwań” może zaistnieć „bogactwo postaw”

²⁶ Ibidem, s. 354.

²⁷ J. T i s c h n e r, *Wokół spraw wiary i rozumu*, w: *Refleksje na rozdrożu*, op. cit., s. 27.

²⁸ Por. M. H e l l e r, *Sens życia i sens wszechświata*, Tarnów 2002, s. 13.

²⁹ J. T i s c h n e r, *Wokół spraw wiary i rozumu*, op. cit., *ibidem*.

³⁰ J. T i s c h n e r, *Zagadnienie istnienia Boga w świadomości współczesnego katolika. Przyczynek do badań nad strukturą polskiego „katolicyzmu powiatowego”*, *Więź* 21 (1960), s. 64-75. Zob. również tekst nt. religijności mieszkańców wsi podhalańskiej:

S. G r y g i e l, J. T i s c h n e r, *Szkic o religijności polskiej wsi*, *Znak* 12 (1966), s. 1455-1473.

³¹ J. T i s c h n e r, *Zagadnienie istnienia Boga w świadomości współczesnego katolika*, loc. cit., s. 64.

³² Ibidem, s. 74.

Co może w tej sytuacji począć filozof „myślący religijnie”? Mówi Tischner: powinien bronić owego szukania, jakie rozgrywa się między wiarą i rozumem. Szukania, które jest „spoiwem” obu przestrzeni ludzkiej aktywności. „Myślenie o wierze musi dziś bronić owego spoiwa w sposób szczególnie mocny. Dlaczego? Bo w tej obronie jest zawarta zarazem **obrona wewnętrznej tożsamości współczesnego człowieka**”³³ To ostatnie zdanie kończy referat *Wokół spraw wiary i rozumu*. Autor pozostawia odbiorcę z problemem domagającym się podjęcia. Z problemem, który – jak się zdaje – nie nadaje się do rozwiązywania przy biurku. Jest on bowiem ściśle związany z egzystencją. Odślania się tu dramatyczny wymiar relacji wiara-rozum. Wymiar, który postaramy się pogłębić w poniższym punkcie.

II. PODWALINY DRAMATU

W tym miejscu będziemy szukali dramatycznych pierwiastków charakteryzujących relację wiara-rozum w innych nurtach myślowych Tischnera. Nagłówkowe hasła dotyczą nie tyle tytułów dzieł, ile tropów, przewijających się przez kolejne pisma autora. Najpierw spojrzymy na problematykę wartości, rozważając Tischnerowską koncepcję „Ja aksjologicznego” jako podmiotu zawierzenia. Następnie poruszymy problem i genezę wolności, cechującej relacje międzypodmiotowe. Wreszcie dotkniemy rozważanych w *Filozofii dramatu* „obszarów błędzenia” – w żywiole piękna, prawdy i dobra. Nie wszędzie wiara czy rozum będą *explicite* obecne, niemniej kontekst dramatyczności człowieka wydaje się być tu godny zarysowania.

1. Wiara i rozum a *myślenie według wartości*

Podmiotem dramatu wiary i rozumu, podmiotem zawierzenia – jest człowiek. Zatrzymajmy się przez chwilę nad jego wewnętrzną konstytucją. Może nam tu przyjść z pomocą Tischnerowska koncepcja „Ja aksjologicznego”

Rozważając, czym jest ludzkie Ja, dochodzi autor do – jego zdaniem najbardziej podstawowego – Ja aksjologicznego:

Wśród wielu możliwych i faktycznie przeżywanych doświadczeń własnego Ja doświadczenie Ja jako pewnej swoistej wartości (*aksjos*) jest doświadczeniem najbardziej podstawowym. Konsekwentnie oparte na tym doświadczeniu pojęcie Ja aksjologicznego jest tym pojęciem, z którego dają się „wywieść” wszystkie inne pojęcia „ja”³⁴

³³ J. Tischner, *Wokół spraw wiary i rozumu*, op. cit., s. 28.

³⁴ J. Tischner, *Impresje aksjologiczne*, w: i d e m, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 2000, s. 149.

Aksjologiczność Ja nie wynika z realizacji określonych wartości, ale „jest jego immanentną i całą rzeczywistością”.³⁵ O ile każda wartość przedmiotowa ma swe „odbicie” w postaci wartości negatywnej, Ja aksjologiczne nie cechuje się taką dychotomicznością.³⁶ Ja drugiego człowieka (aksjologiczne Ty) jest dla Ja aksjologicznego inną wartością pozytywną, na równi z jego własną. Zagrożeniem dla wartości Ja mogą być więc nie tyle wartości przedmiotowe, ile przymus, przemoc pochodząca od innej wartości egotycznej: „Ja aksjologiczne czuje się zagrożone (...) dopiero wtedy, gdy samo będąc pozytywną wartością jest zmuszone do «brania na siebie» odpowiedzialności za realizację wartości negatywnych. Sytuacje te przeżywa jako rodzaj aksjologicznego samobójstwa”³⁷ Oczywiście w „zwyczajnych” przypadkach Ja czuje rodzaj „głodu”, w kierunku realizowania wartości pozytywnych. Idąc za nimi w jakiś sposób zapomina o sobie, „aby sprawiedliwości stało się zadość” Ta chęć wprowadzania w życie wartości nigdy nie gaśnie, bo „Ja aksjologiczne nie zna uczucia nasycenia (...). W realizacji wartości nie o to mu bowiem ostatecznie chodzi”.³⁸ W przypisie Tischner dopowiada, iż tezy głoszące o dążeniu człowieka do pełni nie mają pozytywnego sensu. „Dla człowieka nie ma nasycenia żadną pełnią, bo próżnia, którą jest człowiek, nie ma charakteru ontologicznego, lecz aksjologiczny”³⁹ Sposobem zatem jego istnienia jest bytowanie „w stronę wartości”

Trzeba w tym miejscu zapytać o ewentualny związek Ja aksjologicznego z momentem apriorycznego zawierzenia, które pojawia się w relacji dialogicznej. Otóż źródłowym doświadczeniem przeżyć aksjologicznych – mówi Tischner – jest chwila spotkania z drugim człowiekiem: „Spotkanie to Wydarzenie. Od spotkania zaczyna się dramat, którego przebiegu nie da się przewidzieć. (...) Przeżywając spotkanie, wiemy w sposób pewny: drugi jest, jest inny, jest transcendentny”⁴⁰ Drugi staje wobec mnie i odsłania jednocześnie moją wobec niego inność. I tu objawia się aksjologia. „Aksjologia wyrasta z samego rdzenia tego, kim jestem”⁴¹

Aksjologia więc „objawia się” w spotkaniu. Drugi człowiek, chciałoby się rzec: drugie Ja aksjologiczne, staje wobec mnie i odsłania mi wartość mojego jemu zawierzenia. Wiem, że nie mam powodu tego czynić, ale mu ufam – mówi Tischner. W tym akcie następuje „wcielenie w życie” wartości zawierzenia. Wartość drugiego Ja okazała się dla mnie wartością godną wiary, wiarygodną. Odsłonił się interkomunikowalny charakter aksjologii.

Spójrzmy jeszcze na problem „myślenia według wartości” Czytamy: „myślenie według wartości jest (...) przede wszystkim myśleniem wydarzeniowym. (...) [P]ierwotną siedzibą wartości w świecie nie są ani byty, ani

³⁵ Ibidem, s. 158.

³⁶ Ibidem, s. 159.

³⁷ Ibidem.

³⁸ Ibidem, s. 161.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Ibidem, s. 482.

⁴¹ Ibidem, s. 483.

tw. wartościowe przedmioty, lecz wydarzenia”. Stąd więc „spotkanie jest wydarzeniem i jako wydarzenie stanowi pewne *a posteriori*: zaczyna się ono od doświadczenia. Zarazem jednak jest ono możliwe dzięki jakiemś idealnemu *a priori*”⁴² To spotkanie, jak mówi autor, „daje do myślenia”. Daje do myślenia również nieuchronność rozstania: „Żadne konkretne spotkanie nie osiąga pełni swej prawdy, nad każdym ciąży cień możliwego rozstania. Czyżby w ten sposób tajemniczy los przygotowywał człowieka na jakieś najprawdziwsze ze wszystkich spotkań?”⁴³

Późniejsze poglądy autora ewoluowały w kierunku filozofii dobra, agatologii. Wspomina o niej już w cytowanym tekście, niemniej pełniejszy rozwój jego poglądów miał dopiero nadejść, i można domniemywać, że nie został ostatecznie zwerbalizowany. W artykule wydanym na rok przed śmiercią Tischner wzmiankuje: „Dobro mieści się w dramatycznym horyzoncie wartości, a niekiedy nawet wysuwa się na plan pierwszy. Bliższy opis stosunku dobra i wartości to zadanie na przyszłość”⁴⁴

2. Wiara i rozum a *nieszczęsny dar wolności*

Dla zobrazowania wolności jako kategorii dramatycznej posłużymy się ostatnimi partiami *Sporu o istnienie człowieka*. Wolność jest tam ukazana jako „sposób istnienia dobra” Omawiając ten temat wkraczamy na grunt Tischnerowskiej agatologii.

Agatologia to nauka o dobru. Agatologia, mówi autor, stoi przed aksjologią i przed ontologią. Jest to przestrzeń, która otwiera się w wyniku spotkania z drugim.⁴⁵ Stąd i pojęcie wolności rozważa autor na gruncie teorii dobra. Wolność, jak mówi, „odzyskuje swój sens dopiero, gdy jest ujmowana «poza bytem i niebytem» jako sposób istnienia dobra; człowiek jest wolny dlatego, że w człowieku «dobro ma swój byt»”⁴⁶ Wyrażenie paradoksalne, ale autor często w swych wywodach sięga po metaforę.

Omawiając zagadnienie, porusza filozof problem ontologizacji wolności. Uważa ją za słuszną jedynie w odniesieniu człowieka do sceny. W relacji dialogicznej wyłania się nieznaną ontologii kategorią odpowiedzialności. „Odpowiedzialność oznacza substytucję – sytuację, w której osoba staje na miejscu innej osoby i podejmuje jej zadania”⁴⁷ Wolność, mówi autor, musi ulec „przyswojeniu” przez osobę dramatu:

⁴² Ibidem, s. 491.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ J. T i s c h n e r, *Wydarzenie mowy*, Przegląd Filozoficzny 2 (1999), s. 67.

⁴⁵ J. T i s c h n e r, *Filozofia dramatu*, Kraków 2001, s. 63.

⁴⁶ J. T i s c h n e r, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 2001, s. 293.

⁴⁷ Ibidem, s. 296. Pojęcie „substytucji” czerpie Tischner od Lévinasa;

zob. E. L é v i n a s, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, s. 165-219.

Wolność działa na osobę w taki sposób, by ona wybrała swą wolność. Ale w wyborze własnej wolności tkwi cały paradoks wolności: aby wybrać wolność, trzeba już być wolnym, ale nie jest się wolnym, jeśli się nie wybrało wolności. Paradoks dowodzi, że porzuciliśmy sferę bytu i znaleźliśmy się „poza bytem i niebytem”⁴⁸

Wolność pojawia się między osobami dramatu. Nie ma, mówi autor, problemu wolności w stosunku do sceny. Między osobami „wolność jest przede wszystkim wolnością innego”, wchodzi w związek z przeżyciami aksjologicznymi, tworząc przestrzeń dla dokonania wyboru. „Wybór jest fundamentalnym wyrazem wolności” Dzielić go możemy na podstawowy (jak u Kierkegaarda: wybieram wybór⁴⁹) i wtórny (w ramach podstawowego). Mówi dalej za Bergsonem: „Wybierać to przyswajać” Przystwojenie jest aktem obecnym w porządku agatologicznym, może być przyswojone tylko to, co dobre. Wolność, powiada autor za Nabertem, rodzi się z wiary w wolność: „jesteśmy wolni taką wolnością, w jaką wolność wierzymy. (...) Wiara jest formą przyswajania. Osoba przyswaja sobie wolność poprzez wiarę w wolność i poprzez tę samą wiarę przyswaja sobie wolności”⁵⁰ W ten sposób wolność przyswaja osobę dobru i dobro osobie.

Powiedziano, że miarą wolności jest wiara w tę wolność. Wydaje się, że to kluczowe dla nas stwierdzenie, wyłuszczające istotę interesującej nas współzależności. Pytając o relację problemu wiara-rozum do sprawy wolności narzuca się wspomniana już wyżej wolność wobec drugiego człowieka – „wiarygodnego świadka” Relacja zawierzenia powstaje na bazie wolności mojej do niego i na odwrót. Wolność jest pomiędzy osobami dramatu. Jej zasadą jest wiara w wolność. Wiara, która podobnie jak w tamtym przypadku, odznacza się momentem dialogicznego *a priori*. W tym horyzoncie dominują paradoks i granica zrozumiałości, choćby w przypadku wspomnianego wyboru wolności. Uwierzyć w wolność, to jeszcze nie wszystko. Trzeba ją następnie wybrać. I tu właśnie tkwi paradoks: „aby wybrać wolność, trzeba już być wolnym, ale nie jest się wolnym, jeśli się nie wybrało wolności”⁵¹

⁴⁸ J. T i s c h n e r, *Spór o istnienie człowieka*, op. cit., s. 298. Nie jest naszym celem krytyka ujęcia Tischnera, chociaż przytoczony fragment – jego śmiałe uogólnienie – jest wyrazem przyjęcia określonego „schematu pojęciowego”

⁴⁹ Zob. S. K i e r k e g a a r d, *Albo-albo*, t. 2, przeł. K. Toeplitz, Warszawa 1976.

⁵⁰ J. T i s c h n e r, *Spór o istnienie człowieka*, op. cit., s. 313-314.

⁵¹ Ibidem, s. 298. Trudno ocenić, do jakiego stopnia stwierdzenie to jest owocem namsłu autora, a na ile retorycznym ozdobnikiem pełnego ornamentyki tekstu. Fakt jednak, iż pisma zajmujących się wcześniej podobną problematyką Kierkegaarda i Nietzschego również roją się od tego typu paradoksów, zdaje się być argumentem na korzyść pierwszej możliwości, zob. S. K i e r k e g a a r d, *Albo-Albo*, op. cit., t. 2, s. 287: „To, co wybieram, tego nie ustanawiam, bo gdyby nie było dane, nie mógłbym tego wybrać, a mimo to, gdybym nie ustanawiał wybierając – nie wybrałbym. To, co wybieram, istnieje, bo inaczej nie mógłbym tego wybrać; tego, co wybieram nie ma, bo ono staje się dopiero przez to, że je wybieram, w przeciwnym wypadku mój wybór byłby iluzją”; zob. również F. N i e t z s c h e, *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. W. Berent, Poznań 1995, s. 68: „Sa-

Pozostaje jeszcze sprawa rozumu. Wydaje się, że momentem jego aktywności w odniesieniu do wolności jest wybór właśnie. Wybieram wolność, bo wiem, że to dobre. Rozum kieruje się ku prawdzie, wolność – ku dobru. Rozum u Tischnera idzie za wyborem wiary, zawierzenia. Niejako potwierdza jej wybór, ratyfikuje go. Cały ten proces jawi się jako niesprzeczny w swej wewnętrznej logice, logice agatologicznej. Tym, co pociąga jest dobro. Wszystko inne następuje podług jego oddziaływania. Dobro jest ośrodkiem, około którego obraca się ludzka wolność, a władze człowieka: wiara i rozum, są narzędziami wyboru owego dobra.

3. Wiara i rozum w *filozofii dramatu*

Po dotknięciu problemu wartości i wolności trzeba nam poruszyć problem stanowiący o dramatyzmie ludzkiej egzystencji, problem „błądzenia” W *Filozofii dramatu* rozważa go autor na trzech płaszczyznach, tytułując kolejne części: błądzenie w żywiole piękna, prawdy i dobra.

A. W rozważaniu o kategorii piękna szuka autor związków między „doświadczeniem piękna drugiego człowieka (oczarowaniem) a spotkaniem z nim w żywiole dobra, czyli egzystencjalnym przeżyciem jego twarzy”.⁵² Tym, co charakteryzuje objawiające się w drugim piękno, jest tego piękna wydarzeniowość. Nie można nad nim przejść jak nad jednym z wielu aktów codzienności. Z tej też racji tak doświadczone piękno staje się początkiem, od którego zaczyna się skierowanie uwagi na drugiego. Piękno jest tu przyrównane do światła, które wydobywa z mroku wspaniałość drugiego – rodzi się wdzięczność, że inny jest, i że jest, jaki jest. Piękno jest transcendentne, niepowtarzalne – wykracza poza wszystko, co nie jest nim, daje się zarazem odróżnić spośród wszelkich innych odmian piękna. Jest ono wreszcie darmowe, bezinteresowne, „jego prawem jest prawo kaprysu”, dzięki czemu „przygotowuje nas, by coś bezinteresownie kochać”.⁵³ Jego bezinteresowność lokuje je ponad bytem,⁵⁴ stąd może – jako wartość transcendentna – stanowić rację, usprawiedliwienie bytu. Obcując z pięknem dostrzega się jego nieosiągalność, jest się raczej poza jego zasięgiem niż w bliskości. Jest jak Lévinasowskie Pragnienie, które jest wołaniem ze świata, w którym nigdy się nie było. Jest jednak piękno ulotne i to zwiastuje jego tragiczność: „zarazem absolutne i kruche, usprawiedliwiające byt i potrzebujące bytu... aby móc się objawić”⁵⁵ W jakiś sposób „posiada” objawiający je byt, posia-

motnicy dnia dzisiejszego, wy, odosobniający się, ludem wy kiedyś będziecie: z was, którzyście się sami wybrali, powstanie lud wybrany – a z niego nadczołowiek”.

⁵² J. T i s c h n e r, *Filozofia dramatu*, Kraków 2001, s. 120.

⁵³ Ibidem, s. 123.

⁵⁴ Jak mówi T i s c h n e r, „Słowo «interes» pochodzi od *inter-esse* – «między byciem». Piękno nie jest między przedmiotami, między bytami. Jest ponad nimi. Należy odróżnić to, co w bycie jest *conditio sine qua non* pojawienia się piękna od samego piękna”; *ibidem*, s. 123-124.

⁵⁵ Ibidem, s. 128.

da urzeczzonego nim człowieka, ale samo nie daje się osiąść, gdyż „nie jest zobowiązane do wierności”

Tragizm obcowania z pięknem polega właśnie na jego niedostępności, a zarazem płynie z obietnicy przez piękno dawanej:

Oczarowanie staje się nieszczęściem oczarowanego. A przecież jest ono również jego szczęściem. (...) Oczarowani są uszczęśliwieni, ale źle uszczęśliwieni. (...) Piękno innego, które ukazało się nam wśród bezdroży, kryje w sobie coś absolutnego. (...) Co mi obiecuje piękno? Obiecuje jakies dobro”.⁵⁶

Tischner widzi dwie możliwości owego dobra: wpieryw dobro etyczne⁵⁷; później jedność piękna z dobrem.⁵⁸ Podobnie prawda. W tym kontekście „wszelkie «zło», które stwarza piękno lub którego piękno potrzebuje, nie jest żadnym złem. Jest usprawiedliwione, skoro służy pięknu”.⁵⁹ Istotą tragedii estetycznej – mówi Tischner na przykładzie Kordelii Kierkegaarda⁶⁰ – jest stan, w którym człowiek uwierzył w absolutność własnego piękna:

Uwierzyć, że się jest dziełem sztuki, to uwikłać się w przeciwieństwo bycia i zarazem niebycia czymś. Można to nazwać tragedią pozorów. (...) [E]stetyczny sposób doświadczenia innego staje się źródłem piekła – piekła, które wcale nie jest lepsze przez to, że jest piekłem estetycznym.⁶¹

B. Analizując fenomen kłamstwa ukazuje Tischner jego cechy konstytutywne. Pierwszą jest swego rodzaju przyznanie wartości prawdzie i prawdomówności. Aby kłamać, trzeba znać prawdę, podając jednak jako prawdę to, co nią nie jest. Wartość prawdy jest tu podkreślona od trzech stron: wpieryw przez uznanie, że inny oczekuje prawdomówności; po wtóre, że podawanego kłamstwa nie można mu przedstawić jako kłamstwo, ale jako prawdę; wreszcie, że czyniąc to, trzeba przestrzegać reguł prawdy koherencyjnej.⁶²

Drugą, po aksjologicznej, cechą kłamstwa jest jego dialogiczność: „Kłamstwo – można powiedzieć – jest wprowadzeniem nieporozumienia do wnętrza porozumienia” Jest ono możliwe „w przestrzeni ukonstytuowanej przez wspólny język, w którym podstawową rolę odgrywa jednakowe dla kłamcy i okłamywanego rozumienie pojęcia prawdy”⁶³ Jest dalej kłamstwo zjawiskiem intencjonalnym – odnosi się do czegoś, dotyka sceny dramatu. Kłamca musi „grać na podwójnej scenie”: zakryć prawdę zaistniałą i sprep-

⁵⁶ Ibidem, s. 132-133.

⁵⁷ Estetyka byłaby więc wprowadzeniem w etykę, w horyzont dobra i zła.

⁵⁸ Dobro byłoby dobrem o tyle, o ile byłoby piękne.

⁵⁹ J. T i s c h n e r, *Filozofia dramatu*, op. cit., ibidem, s. 134.

⁶⁰ Zob. S. K i e r k e g a a r d, *Albo-albo*, t. I, przeł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1976.

⁶¹ J. T i s c h n e r, *Filozofia dramatu*, op.cit., s. 138.

⁶² Ibidem, s. 145.

⁶³ Ibidem.

rować prawdę zamierzoną. Domaga się to podwójnej aktywności z jego strony. Raskolnikow, na którego przykładzie autor pokazuje problem, musi unicestwić ślad zbrodni i znaleźć sobie alibi. Podobnie w relacji dialogicznej, prowadzi kłamca „podwójny dialog”: „Aby kłamać innemu, muszę sobie mówić prawdę; inaczej kłamstwo byłoby niemożliwe. Aby wiedzieć, jak prawdę ukryć, trzeba ją mieć stale na oku” Dlatego „kłamać umiejętnie znaczy: umieć zmieniać relacje dialogiczne i zarazem umieć przechodzić z jednej sceny na drugą bez mnożenia śladów zbrodni”⁶⁴ Dlatego prawdziwe istnienie zbrodni, istnienie zbrodnicze jest przeżywane jako jego odwrotność, „polega na odwrocie od istnienia. (...) Świadomość zbrodni nie jest ani jasna, ani wyraźna, jak kartezjańskie *cogito*. Nie jest również wynikiem sądu egzystencjalnego, za pomocą którego tomizm egzystencjalny poluje na realne byty. A przecież moc jej obecności przewyższa wszystkie inne”⁶⁵

Kłamstwo, mówi dalej Tischner, jest ponadto nadzieją kłamcy. Zwracając się na zewnątrz daje ono mordercy perspektywę bezpieczeństwa. Ale nie przed samym sobą. Nadciąga moment dramatyczny, pochodzący z wnętrza kłamcy. Język tomistyczny nie zna pojęcia świadomości siebie jako mordercy. Stąd przełomową jest chwila wewnętrznego przyznania się do zbrodni. „Nie można nikomu narzucić świadomości mordercy bez jego przyzwolenia” Kłamca jest tym, który konstytuuje swoją tożsamość, stanowi o niej, przyjmując za własną.

Jest więc w świadomości kłamcy swoiste *a priori*, które umożliwia mu poruszanie się na podwójnej scenie i prowadzenie podwójnego dialogu. Tischner mówi o *a priori* kłamstwa i *a priori* prawdomówności. Kłamca uznaje, że prawda jest wartością wyższą niż kłamstwo, dlatego udaje prawdę, którą zarówno on jak i okłamywany rozumie jako „zgodność poznania z tak zwaną obiektywną rzeczywistością”⁶⁶ Kłamca gra więc na podwójnej scenie (bo kłamiąc ma przed oczyma prawdę) i prowadzi podwójny dialog (inny na zewnątrz, a inny z sobą samym).

C. Żywioł dobra to trzecia płaszczyzna, na której Tischner rozważa dramatyczne błędzenie człowieka. Zło nadciąga, mówi autor, albo od strony sceny, i wtedy mamy do czynienia ze złem w relacji intencjonalnej, wyrażającym się najogólniej mówiąc w nieszczęściu, katastrofie; albo od strony drugiego człowieka, i tu mamy do czynienia ze złem dialogicznym, ze zdradą, która może (acz nie musi) pociągnąć za sobą odwet. To ta ostatnia płaszczyzna jest dla autora *stricte* dramatyczną.⁶⁷

⁶⁴ Ibidem, s. 150.

⁶⁵ Ibidem, s. 152-153. Oto przykład, kiedy – zdaniem Tischnera – tomistyczny sposób opisywania rzeczywistości niedomaga.

⁶⁶ Tischner używa tu zmodyfikowanej definicji prawdy: *Verum est adaequatio intellectus ad rem*, podczas gdy jej pierwotne scholastyczne brzmienie miało postać *adaequatio intellectus et rei*. Zmiana, na pierwszy rzut oka kosmetyczna, powoduje jednak brzemienne w skutkach uproszczenia.

⁶⁷ Ibidem, s. 186 nn.

Jak rozpoznajemy istnienie zła dialogicznego? Tischner mówi o doświadczeniu spotkania z drugim. To w spotkaniu drugi objawia mi swą złość. Autor odrzuca ontologiczny sposób wyjaśniania zła; sięgając po metodę fenomenologiczną, próbuje opisać zło jako fenomen:

Nie można powiedzieć, iż zło jest czymś realnym, bo gdyby było, nie mogłoby nęcić, aby się urzeczywistnić. Nie można też powiedzieć, iż zła nie ma, bo to, czego nie ma, nie może grozić, napawać lękiem, przerażać. (...) Należy dążyć do ukazania zła jako zjawiska, abstrahując – przynajmniej chwilowo – od pytania o stosunek zła do bytu i niebytu. Zło jest jako to, co jest dane, a nie jako to, co jest zdefiniowane. **W konkretnym doświadczeniu międzyludzkim zło jest nie tyle aksjomatem naszego myślenia, ile aksjomatem naszego doświadczenia.**⁶⁸

Na tej podstawie powie autor, że zło jest zjawą,⁶⁹ że zjawia się przed człowiekiem „w dialogu kuszenia” Przykładem takiego działania jest wąż z Księgi Rodzaju. Kusiciel pojawia się i gra przed człowiekiem rolę „wiarygodnego świadka” O ile ten ostatni wskazuje na istnienie jakiegoś dobra, za którym warto iść, kusiciel ma odwrotne zamiary. Ale nie może działać jawnie jako kusiciel, więc gra rolę sobie przeciwną. „Owoc «sam w sobie» nie jest ani dobry, ani zły; jest on co najwyżej piękny. Dopiero czynność zrywania, która sama jest elementem dialogu, ukazuje niewidzialny sens owocu”⁷⁰ Kuszenie daje doświadczenie wolności, wolności wystawionej na próbę. Podjęcie pokusy odsłania, że wolność ta była jedynie fantomem, instrumentem w rękę kusiciela.

Powiedzieliśmy o różnicy między złem nadchodzącym od strony sceny i od strony drugiego człowieka. Zło ontologiczne, które zagraża jako nieszczęście, zuboża człowieka w sposób fizyczny: „Dom, który posiadam, może spłonąć; mogę utracić życie, zdrowie” Wiąże się zatem zło ontologiczne „z niedoskonałością bytów stworzonych” Czytamy dalej:

Niedoskonałość nie istnieje w sposób samoistny, lecz tylko o tyle, o ile istnieje byt, w którym powinna zaistnieć jakaś niedoskonałość. Stąd paradoksalna dla fenomenologii teza, że zło jako zło nie istnieje i że właśnie nieistnienie tego, co powinno zaistnieć – jest złem.⁷¹

Zatem w tym ujęciu istnienie zła będzie związane ze stratą. Dobro bowiem zawsze „domaga się” zaistnienia. Nieszczęście jest więc początkiem niedoskonałości, chwilą, w której niedoskonałość przychodzi na świat. Zło zaś dialogicz-

⁶⁸ Ibidem.

⁶⁹ Ibidem, s. 193.

⁷⁰ Ibidem, s. 177.

⁷¹ Ibidem, s. 186.

ne różni się od nieszczęścia poziomem pojawiania się. Nieszczęście zjawia się w relacji monologicznej, zło, jak już powiedziano, w dialogicznej.

Jest jeszcze jeden moment godny uwagi. Dotyczy usprawiedliwienia człowieka, który narażony jest na obcowanie ze złem. Zło dialogiczne sprawia, że „człowiek staje się istnieniem nie usprawiedliwionym, a dobro sprawia, że istnieje istnieniem usprawiedliwionym” Ale człowiek obraca się jednocześnie w horyzoncie dobra. Gdyby nie oba te pierwiastki, egzystencja ludzka byłaby zubożona o świadomość usprawiedliwienia bądź potępienia: „dobro i zło stanowią prawdziwą metafizykę istnienia ludzkiego, są tym, czym jest *meta-physica*”⁷²

Widzimy zatem, iż trzy pojęcia, obecne w filozofii od wieków, na wskroś przenikają Tischnerowską filozofię dramatu. Człowiek, narażony na „błądzenie w żywiole piękna, prawdy i dobra”, doświadcza swej egzystencji jako dramatycznej. W tym kontekście problem wiara-rozum, którym się zajmujemy, jawi się jako *stricte* dramatyczny. „Wiarygodny świadek” może wprowadzić mnie w napięcie zarówno na płaszczyźnie estetycznej, werystycznej jak i agatologicznej. Tym, co przenika na wskroś przestrzeń między nami jest wzajemne doświadczenie wolności. Wolność, mówi autor, rządzi relacjami dialogicznymi. Nie ma zaś większego znaczenia w odniesieniu do sceny. Szczególną płaszczyzną, w której doświadczam wzajemnej wolności mnie i innego jest „wydarzenie spotkania” Fenomen „wiarygodnego świadka” jest bardzo ściśle złączony z Tischnera mówieniem o relacji wiara-rozum. Czyni to on, jak już wspomniano, w płaszczyźnie dialogicznej. Odniesienie do sceny, szukanie na jej poziomie korelacji między tymi obszarami ludzkiej działalności – były dla niego mniej istotne. Scena, choć przez kategorie dramatycznego czasu i przestrzeni w jakiś sposób naznacza międzyludzki dramat, zasadniczo jest jedynie obszarem, po którym poruszają się aktorzy dramatu. Mówienie o relacji aktorów do sceny kończył Tischner przy użyciu pojęcia intencjonalności.

W jednym z ostatnich tekstów⁷³ Tischner zdaje się nieco modyfikować swe rozumienie wątku intencjonalność-dialogiczność. Dotyka problemu czasu i przestrzeni dramatycznej. Tłumaczy, że w spotkaniu z innym następuje zmiana znaczenia przestrzeni, w jakiej spotykający się znajdują. Przypomina ona skrzyżowanie dróg. Z dotąd obojętnej staje się przestrzenią poprzecinaną możliwymi drogami, „przestrzenią wolności” Podobnie czas: o ile przestrzeń staje się sceną dramatu, czas staje się jego wewnętrznym rytmem.⁷⁴ Mamy zatem nieco odmienne potraktowanie sceny dramatu, która

⁷² Ibidem, s. 193. G. Reale mówiąc o metafizyce Arystotelesa wyjaśnia, że pojęcia tego nie stworzył Arystoteles, choć doskonale mieściło się w jego duchu. „W *Metafizyce*, Γ 3, 1005 a 33 nn. Arystoteles określa człowieka, który zajmuje się takim poznaniem, jako kogoś, «kto jest jeszcze *ponad fizykiem*» (tou/ fusikou/ tij a, nwtérw), jako że fizyk zajmuje się przyrodą, a ona stanowi tylko jeden rodzaj bytu (ponad nim zaś istnieje inny rodzaj bytu)” G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, przeł. E.I. Zieliński, Lublin 1996, s. 398, przyp. nr 9.

⁷³ J. Tischner, *Inny*, Znak 584 (2004) nr 1, s. 16-29.

⁷⁴ Por. ibidem, s. 17.

poprzez kategorie czasowoprzestrzenne w jakiś sposób naznacza sam dramat między ludźmi. Tischner mówi, iż możliwe są przypadki potraktowania innego jako przedmiotu, ale można też potraktować przedmiot jako innego. Fakt ten nie przekreśla istotnej różnicy między dwiema świadomościami, niemniej funkcjonalnie rozróżnienie to zdaje się załamywać:

Otwarcie dialogiczne „personifikuje”, otwarcie intencjonalne «uprzedmiotawia». (...) Często wymiar intencjonalny nie daje się wyraźnie oddzielić od dialogicznego. Dialogiczność może ukrywać się w intencjonalności jak ręka żywego aktora kryje się za ruchem kukielki w teatrze lalek. Obecność intencji dialogicznej daje się jednak wówczas wyśledzić w samym ukierunkowaniu promieniowania świadomości intencjonalnej. Inny mówi i wskazuje palcem na drzewo: „Popatrz, to jest drzewo” Nie chodzi tylko o wskazanie przedmiotu, chodzi o to, abym ja zwrócił na niego uwagę.⁷⁵

Czy dostrzeżenie związku między obiema świadomościami może być krokiem w kierunku uznania zobowiązania etycznego, jakie wedle niektórych uczonych⁷⁶ pojawia się w relacji do sceny? Trudno wyciągać rozstrzygające wnioski na podstawie niezbyt przecie obszernego wywodu. Wzmianka, choć barwna, jest dla nas w ostateczności niekonkluzywna. Nie można na jej gruncie, jak i w oparciu o inne wypowiedzi Tischnera na ten temat, rozstrzygnąć czy rozbitek żyjący na bezludnej wyspie mógłby się zdobyć na odpowiedzialność.

THE DRAMA OF FAITH AND REASON ACCORDING TO JOSEPH TISCHNER

S u m m a r y

The article presents the faith – reason problem according to Joseph Tischner. The author of dramatic philosophy wrote relatively few papers dedicated to this matter directly. However he was very sensitive to the problem and in his writings one finds a lot of significant remarks. In particular his elucidations on intentional and dialogical relations are relevant to the issue. The aim of this paper is to put these remarks in wider perspective of Tischnerian philosophy. It is argued that the problem boils down to the concept of man. As a dramatic being homo lives in a dramatic way the faith and reason dilemma.

⁷⁵ Ibidem, s. 18.

⁷⁶ Np. Michała Hellera, *Jak być uczonym. Ascetyka pracy naukowej*, Znak 568 (2002) nr 9, s. 88-95 i *W poszukiwaniu sensu*, Znak 569 (2002) nr 10, s. 72-80.