

Ks. Rafał CZEKAŁSKI

## OD FILOZOFII SPOTKANIA DO FILOZOFII DRAMATU W KRĘGU POLSKIEJ MYŚLI PERSONALISTYCZNEJ

**Treść:** 1. Spotkanie jako wydarzenie i dar; 2. Kiedy zachodzi spotkanie? 3. Spotkanie jako warunek rozwoju; 4. Spotkanie i fenomenologia twarzy jako punkt wyjścia filozofii dramatu; Podsumowanie.

**Słowa kluczowe:** filozofia spotkania, filozofia dramatu, dramat, personalizm, Tischner Józef.

**Keywords:** Philosophy of encounter, Philosophy of drama, Drama, Personalism, Tischner Józef.

W niniejszym artykule zostanie przedstawiona filozofia spotkania, która stanowi rodzaj filozofii dialogu. Jej głównymi przedstawicielami na Zachodzie byli m.in. M. Buber, Rosenzweig, także fenomenologowie jak E. Levinas. W filozofii tej stosuje się różne metody. Duży wkład w rozwój tej filozofii mieli polscy autorzy. Na uwagę szczególnie zasługuje J. Tischner, którego filozofia dramatu jest dalszym ciągiem filozofii spotkania. Spotkanie jest wydarzeniem, które zapoczątkowuje dramat współbywania i współodpowiedzialności. Każdy człowiek w swoim życiu potrzebuje pewnego ukierunkowania, pewnego „bycia dla”: „...dla jest muzyką, która traci swój sens, gdy jej nikt nie słyszy”<sup>1</sup>. Celem tak rozumianej filozofii jest ratowanie człowieka przed głuchotą i egoizmem.

### 1. Spotkanie jako wydarzenie i dar

Spotkanie, zdaniem J. Bukowskiego, jest ważnym wydarzeniem, które zachodzi pomiędzy osobami. Wspomniany autor w swojej książce *Zarys filozofii spotkania*<sup>2</sup> opisuje spotkanie jako kategorię filozoficzną przedstawianą przy pomocy metody fenomenologicznej. Zdaniem autora użycie pojęcia „kategoria” wskazuje na kluczową rolę, jaką odgrywa spotkanie w fenomenologii intersubiektywności.<sup>3</sup> Spo-

---

<sup>1</sup> J. TISCHNER, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Kraków 1998, 232.

<sup>2</sup> J. BUKOWSKI, *Zarys filozofii spotkania*, Kraków 1987. Wizja filozofii spotkania zaprezentowana przez Bukowskiego różni się od tych J. Tischnera i A. Węgrzeckiego. Jak sam autor zauważa, u niego spotkanie jest wydarzeniem o charakterze pozytywnym. U obydwu wspomnianych autorów bardzo często dominuje horyzont zła i nienawiści. „Mogę czuć się mocno związany z drugą osobą w nienawiści, jaką dla siebie żywimy i jaka wypełnia nasze współbywanie, nadaje mu różne sensory, niekiedy ustanawia cele dla mego życia, lecz nie ma wówczas żadnych podstaw do szermowania pojęciem spotkania, którego używanie w opisie takich i podobnych sytuacji stanowi jaskrawe nadużycie. *Tamże*, 25.

<sup>3</sup> Por. *Tamże*, 5.

tkanie ma w sobie pewien element zaskoczenia. Nie wszystkie swoje spotkania możemy zaplanować, niektóre są nam narzucone, inne wydarzają się, gdyż uczestniczymy w pewnym procesie, historii, która dzieje się wokół nas, i niekiedy nas angażuje. Ale spotkanie jest także darem, ktoś nas obdarza swoją obecnością, swoim zaistnieniem. Nie mówimy tu rzecz jasna o wizycie komornika czy urzędnika skarbowego, ale o tym, co wydarza się spontanicznie pomiędzy osobami, powoli je angażując i zmuszając do odpowiedzi i odpowiedzialności. „Spotkanie jest wzajemnym obdarzaniem się dwóch osób i przychodzi «kiedy chce»”<sup>4</sup>. Spotkanie narzuca człowiekowi moralną powinność, dodatkowy obowiązek. Wymaga ono kontynuacji, i kres swój powinno znaleźć we wspólnocie. Spotkanie nie jest więc jakimkolwiek spotkaniem się osób. Można znać się bardzo długo, a się nie spotkać, tym bardziej nie wejść we wspólnotę. Spotkanie – pisze dalej Bukowski – jest szansą, ono coś wydobywa z człowieka<sup>5</sup>. Wymienić można tu wiele rzeczy: wzajemne ubogacenie, poczucie winy, rozbudzenie tęsknoty i bliskości, poczucie odpowiedzialności itd. Spotkanie ma coś z jednorazowości, choć można się spotkać wiele razy. Ono „musi mieć nadzwyczajne miejsce w życiu człowieka, gdyż jest niecodziennym przeżyciem o niebywałej mocy. Na co dzień jesteśmy tak odlegli od charakteru, cechującego przeżycia i doznania doświadczone w spotkaniu, że trudno nam uwierzyć, że możemy kiedykolwiek czuć i przeżywać zupełnie inaczej”<sup>6</sup>. Tymczasem, spotkanie, na co zwraca uwagę Bukowski, wykracza poza ramy epistemologii, co nie oznacza jej porzucenia, lecz odkrycie faktu, że nie można go do tych ram zredukować, bo zakłamuje się w ten sposób jego istotę<sup>7</sup>. Drugi człowiek staje się na swój sposób wyzwaniem, pytaniem, które domaga się odpowiedzi. Odkrywamy w ten sposób dialogiczny wymiar bytu. Nie da się o tym zapomnieć nawet wtedy, kiedy człowiek skazany jest na samotność, wyobcowanie, bycie poza społecznością. Niestety, coraz częściej, spotykamy się z sytuacją „zmęczenia drugim człowiekiem”.

Człowiek nie jest w stanie wejść w świat innych, otworzyć się na niego, zamyka się w swojej skorupie, gdzie jedynie czuje się bezpieczny. Można się pytać, dlaczego tak się dzieje. W paradoksalny sposób media, które na pozór – wydaje się – przybliżyły ludzi do siebie informując ich o wydarzeniach na całym świecie, powodują zatrzymanie się człowieka jedynie na poziomie informacji o drugim, jego nieszczęściu czy sukcesach. To od samego widza zależy, nad czym się zatrzyma, co przeżyje, czy wejdzie w relację. Tymczasem inaczej ma się rzecz z konkretną, narzucającą się, obecnością drugiego człowieka. Realna obecność zmusza człowieka do reakcji, odpowiedzi. Drugi, który się pojawia, przebija moją skorupę, wyzwała, rani. Nie każdy z nas jest na to gotowy. Niekiedy uciekamy przed drugim, wstydzimy się tego, co zaszło, próbujemy na nowo się odgrodzić. Bukowski stawia bardzo ważne pytanie, „czy nie przestraszą się tych perspektyw i tych wymiarów bytu, które odsłoniło mi spotkanie, a które nie tylko fascynują, lecz także domagają się

---

<sup>4</sup> *Tamże*, 29.

<sup>5</sup> Por. *Tamże*.

<sup>6</sup> *Tamże*, 30.

<sup>7</sup> Por. *Tamże*.

czynów, sprostania wysokim wymaganiom”<sup>8</sup>. Ten etap budzenia, wyzwolenia z własnego ja, jest konieczny, aby umożliwić miłość. Człowiek powołany jest do miłości, i jest nieszczęśliwy dopóki nie zawierzy swojego życia innej osobie, nie stanie się darem dla innych. Kiedy jest miłość, ten drugi nie ciąży tak bardzo, a jeżeli ciąży, to jest to słodki ciężar. Już św. Augustyn wypowiedział słynne zdanie: *Amor meus – pondus meum* (moja miłość to mój ciężar).

## 2. Kiedy zachodzi spotkanie?

Spotkanie zachodzić może jedynie między osobami, pomimo, że człowiek przeżywa na różny sposób także „spotkania” z kulturą, dziełami sztuki, z pięknem przyrody, z własnym psem, to jednak spotkanie z drugą osobą (człowiek lub Bóg) ma zupełnie innego rodzaju wartość.<sup>9</sup> Człowiek może mieć wiele kontaktów międzyosobowych, może być nawet nimi serdecznie znudzony, ale wszystkie te kontakty mogą nie być na poziomie osoby. Bardzo często są to relacje bardzo powierzchowne, płytkie, niesatysfakcjonujące, nieodwołujące się do najwyższych wartości. Spotkanie pozwala wydobyć zupełnie inny aspekt rzeczywistości: „...wydarza się wtedy coś wspaniałego, niepowtarzalnego, tajemniczego i wywołującego we mnie nieodwracalne zmiany, na które teraz chętnie się godzę. W przeżyciu spotkania ukazują mi się niedostępne dotąd wysokie wartości, wnosi je w moje życie drugi człowiek (lub Bóg) i odkrywając mi je niejednokrotnie w formie aktu poświęcenia się dla mnie tym bardziej potwierdza realność ich istnienia”<sup>10</sup>.

## 3. Spotkanie jako warunek rozwoju a uczestnictwo

Należy teraz postawić pytanie, co daje mi spotkanie, czy jest ono rzeczywiście potrzebne, czy człowiek może się rozwijać bez spotkań? W świetle refleksji J. Bukowskiego, J. Tischnera, M. Bubera, G. Marcela, E. Mouniera, E. Levinasa, K. Wojtyły współbycie jest warunkiem koniecznym stawania się, ludzkiego *-fierii*. Człowiek sam siebie poznaje w relacji do drugiego, wchodząc z nim w relację. Bardzo często, choć nie zawsze tak jest, tworzy relacje typu „my”, tj. wspólnotę, która zakłada już pewnego rodzaju komunie. Spotkanie powoduje spójnienie osobowości. Bukowski zauważa: „W życiu codziennym cierpiałem na coś, co mógłbym ostrożnie nazwać «rozszczepieniem osobowości». Czułem w każdym działaniu niepełność, fragmentaryczność, cząstkowe tylko angażowanie swej osoby. Zawsze miałem poczucie niedoskonałości, niemożności realizowania siebie w całej pełni. Czułem, że „stać mnie na więcej” i że nie powinienem rozpraszać się w poszczególnych działaniach, lecz starać się skupić na szczególnie ważnych wydarzeniach i przeżyciach”<sup>11</sup>.

---

<sup>8</sup> *Tamże*, 22.

<sup>9</sup> Por. *Tamże*, 16.

<sup>10</sup> *Tamże*, 21.

<sup>11</sup> *Tamże*, 25.

W świetle tego, co napisał Bukowski, spotkanie wydaje się być „trampoliną rozwoju osobowościowego”. Spotkanie pełni rolę terapeutyczną, dzięki niemu osoba się staje, dokonuje się jej *ferii*. Widać tu analogie do podobnych rozważań K. Wojtyły, który w czwartej części *Osoba i czyn* przedstawia uczestnictwo jako właściwość samej osoby działającej ‘wspólnie z innymi, i przez to spełniającej czyn i spełniającej siebie.’<sup>12</sup> Wojtyła zwraca uwagę na to, że nie wystarczy samo spełnianie czynu (*operari*), ale potrzeba spełniania czynu moralnie dobrego. ‘Spełniam siebie przez dobro, zło przynosi mi nie-spełnienie’<sup>13</sup>. Wydaje się, że w cytowanym przed chwilą artykule Wojtyła z jeszcze większym zaangażowaniem podjął zagadnienie, jak się ma samo-spełnienie człowieka do jego bycia we wspólnocie. Wojtyła pyta: „Czy jednak to znaczy, że można poniekąd zredukować samospełnienie się osoby do wspólnoty, autoteleologię do teleologii wspólnoty czy wielu wspólnot?”<sup>14</sup> Krakowski Kardynał wyróżnia dwa rodzaje układów odniesień: międzyosobowy „ja-ty” i społeczny „my”. Elementem konstytutywnym dla tworzenia się „ja” jest moment zwrotności relacji, niekoniecznie jeszcze wzajemności. „Wydaje się, że moment ten nie stanowi jeszcze o wspólnocie, raczej ma on znaczenie dla pełniejszego przeżycia siebie, swojego ‘ja’, poniekąd dla jego sprawdzenia ‘w świetle drugiego ‘ja’”. Na podłożu tej relacji może też rozwijać się proces naśladowania osobowych wzorów, proces bardzo ważny dla wychowania i samo-wychowania, a więc ostatecznie dla owego spełniania siebie, którego oryginalny dynamizm jest zakorzeniony w każdej osobowej podmiotowości, jak stwierdziliśmy uprzednio”<sup>15</sup>. Dzięki „ty” dokonuje się auto-afirmacja podmiotu „ja”, który na nowo odkrywa siebie w swojej własnej podmiotowości i godności, którą Wojtyła określa jako transcendentną wartość osoby.<sup>16</sup> Niejako ziszczeniem tych początkowo kształtujących się relacji, jest *communio personarum*, wspólnota, w której godność osób tworzących daną wspólnotę całkowicie jest afirmowana. Szczególną rolę w rozważaniach etyczno-społecznych Wojtyły odgrywa „bliźni”. Stanowi on podstawowy punkt odniesienia przy tworzeniu wspólnoty, niezależnie czy to jest wspólnota rodzinna, zakładowa, narodowa, czy w samym człowieczeństwie. Pojęcie bliźni – tłumaczy Wojtyła – jest wyrazem przyporządkowującym do siebie wszystkich ludzi w samym człowieczeństwie<sup>17</sup>. Każdy człowiek jest bliźnim i dlatego zasługuje na szacunek, pomoc, i właściwe traktowanie.

Następnym rodzajem odniesienia jest „my”. Wskazuje on na wspólnotę, która tworzy się wokół wspólnej wartości, która jednoczy wysiłki wielu osób, niejako ogniskuje je wokół tejże właśnie wartości. Wojtyła zwraca uwagę na swoistą podmiotowość tej wielości, na jaką wskazuje zaimbek „my”. Nie wyraża on bowiem tylko wielości podmiotów, ale także ich „jedność”. Elementem konstytuującym

<sup>12</sup> Por. K. WOJTYŁA, *Osoba i czyn oraz...*, 309-311. Rozważania te kontynuował K. Wojtyła w artykule *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: TENŻE, *Osoba i czyn oraz ...*, dz. cyt., 371-414.

<sup>13</sup> K. WOJTYŁA, *Osoba: Podmiot i Wspólnota...*, art. cyt., 390

<sup>14</sup> *Tamże*, 395.

<sup>15</sup> *Tamże*, 398.

<sup>16</sup> Por. *Tamże*, 400.

<sup>17</sup> Por. K. WOJTYŁA, *Osoba i czyn oraz...*, dz. cyt., 330-332.

wspólnotę jest dobro wspólne, które stanowi ww. wspólną wartość. „„Wspólnie” oznacza, że działania te, a wraz z nimi i bytowanie owych wielu ‘ja’ pozostają w relacji do jednej jakiejś wartości, która przez to zasługuje na nazwę dobra wspólnego”<sup>18</sup>. Wojtyła, podobnie zresztą jak inni przedstawiciele filozofii klasycznej, zwraca uwagę na nadrzędność dobra wspólnego w stosunku do dóbr jednostkowych. „Dobro wspólne (...) stanowi większą pełnię wartości niż dobro jednostkowe każdego z osobna ‘ja’ w określonej wspólnotcie. Ma ono więc charakter nadrzędny i odpowiada podmiotowej transcendencji osoby. (...) Tak więc poprzez dobro wspólne ludzkie ‘ja’ pełniej i gruntowniej odnajduje siebie właśnie w ludzkim ‘my’”<sup>19</sup>. Wspólnota „my” rozumiana jako wielo-podmiotowość nie może niszczyć poszczególnych podmiotowości, przeciwnie, musi dążyć w kierunku podmiotowości wielu. W etyce Wojtyły cały czas dominującą rolę odgrywa prymat osoby przed rzeczą (społeczeństwem). Tylko w ten sposób zabezpieczy się autentyczną *communio personarum*. Wojtyła zwraca uwagę na bardzo ważną rzecz, wspólnota jest nie tylko dana, ale też i zadana.<sup>20</sup>

#### 4. Spotkanie oraz fenomenologia twarzy jako punkty wyjścia filozofii dramatu (J. Tischner)

Wśród polskich przedstawicieli filozofii spotkania wymieniliśmy już J. Bukowskiego oraz K. Wojtyłę. Wojtyła nie jest typowym jej przedstawicielem, ale niektóre jego analizy dotyczące współbywania, uczestniczenia, odpowiedzialności, miłości, wspólnoty itd., pozwalają na usytuowanie go w kręgu tej filozofii. Na szczególną uwagę zasługuje jednak J. Tischner. J. Galarowicz wyróżnia dwa okresy w twórczości filozoficznej Tischnera. Wczesny Tischner uwagę swoją koncentruje na człowieku jako wartości. W tym czasie Tischner rozwija teorię jaksojologicznego, które konstytuuje się poprzez uczestniczenie w wartościach. W drugim okresie coraz większą rolę odgrywa doświadczenie „drugiego”. Tischner zauważa: „Pierwotnym źródłem doświadczenia etycznego nie jest przeżycie wartości jako takich, lecz odkrycie, że obok nas pojawił się drugi człowiek. (...) To nie wartości, to nie normy, nie przykazania są „pierwsze”, ale obecność drugiego człowieka”<sup>21</sup>. Dzięki tej obecności może dojść do spotkania. Spotkanie stanowi punkt wyjścia dla całej jego filozofii dramatu, która ostatecznie znajduje swój kres w agatologii (filozofii dobra). Spotkanie jest sceną, na której odbywa się dramat wolności człowieka. Tischner analizując spotkanie, dostrzega przed człowiekiem trzy możliwości: wzajemność, rozstanie oraz odwet. Ten ostatni jest odpowiedzią na krzywdę i uderza niestety w samego skrzywdzonego.<sup>22</sup> Odwet nie jest najlepszym sposobem budowania przyszłości. Sam Tischner właśnie w chrześcijaństwie

---

<sup>18</sup> *Tamże*, 403.

<sup>19</sup> *Tamże*, 406.

<sup>20</sup> *Tamże*, 408.

<sup>21</sup> J. TISCHNER, *Etyka wartości i nadziei*, w: D. VON HILDEBRAND i inni, *Wobec wartości*, Poznań 1982, 85. Por. J. GALAROWICZ, *Blask godności. O etyce Karola Wojtyły i nie tylko*, Kęty 2005, 86-87.

<sup>22</sup> Por. J. TISCHNER, *Spór o człowieka*, Kraków 1998, 317.

widział wielką siłę dobra. Samo chrześcijaństwo wyzwalało z pokusy odwetu i wprowadzało tak istotny w filozofii dramatu element nadziei.

„Chrześcijaństwo weszło w dzieje jako żywe i głębokie doświadczenie nadziei. Zaczęło ono tym samym dokonywać trudnego dzieła porządkowania innych nadziei człowieka. Porządkując, bądź ukazywało ich pozór, bądź odsłaniało, że zawierają się w jego nadziejach. Obecność chrześcijaństwa w świecie była dialogiem na płaszczyźnie nadziei”<sup>23</sup>.

Nadzieja niesiona przez Dobrą Nowinę miała zatem charakter oczyszczający i wyzwalający z iluzji dobra, czyli zła, gdyż zło zawsze przybiera się w szatki dobra.

#### 4.1. Jakie są źródła filozofii dramatu J. Tischnera?<sup>24</sup>

Sam Tischner chętnie zawsze wskazywał na A. Kępińskiego, znanego polskiego psychiatrę, który analizując warunki autentycznego spotkania, zwraca przede wszystkim uwagę na wolność drugiego, ale także na głód prawdy<sup>25</sup>. Kępiński w swoich publikacjach dokonuje analizy podstawowych kategorii filozofii dramatu, takich jak: lęk, odwaga, bliskość, otwartość, szczerłość, nadzieja. Posługuje się nimi przy opisie chorób. I tak, na przykład, depresja jest niczym innym jak „chorobą nadziei”<sup>26</sup>. Dla Kępińskiego fundamentalne znaczenie odgrywała etyka, nie etyka normatywna, oceniająca, weryfikująca człowieka, ale etyka, której pierwszym zadaniem byłoby kształtowanie właściwej postawy, umożliwiającej autentyczne spotkanie<sup>27</sup>.

Wśród innych myślicieli, których idee przejął, albo zaadoptował do swojej koncepcji Tischner, na uwagę zasługuje E. Levinas. Levinas odrzucał myślenie ontologiczne, któremu zarzucał bycie na usługach władzy. Dlatego też ontologia jest filozofią niesprawiedliwości<sup>28</sup>. Zdaniem J. Tischnera „w tradycji żydowskiej nie znajdujemy pytania o byt i niebyt, a przecież ofiarowała nam ona naprawdę wielką metafizykę. Jądrzem tej metafizyki są ludzkie pragnienia, płynące z pragnień wędrowności, niezwykle oczekiwanie ojcostwa, spory o człowieka i o podtrzymanie w nim nadziei. Podstawowym doświadczeniem nie jest abstrakcja, ale odczucie konkretnego, przede wszystkim zaś konkretnego ludzkiego – obecności lub nieobecności drugiego człowieka. Gdy w ontologii greckiej człowiekiem zawładnęła niepodzielnie substancja, to w metafizyce żydowskiej człowiek zepchnął substancję i jej problematy-

<sup>23</sup> TENZE, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., 294.

<sup>24</sup> Problem inspiracji w tischnerowskiej filozofii dramatu podjął S. Szary. Autor ten wymienia i opisuje wpływy następujących filozofów: Kartezjusza, Kierkegaarda, Husserla, Heideggera, Levinasa. Por. S. SZARY, *Człowiek – podmiot dramatu. Antropologiczne aspekty filozofii dramatu Józefa Tischnera*, Kęty 2005, dz. cyt., 59-79.

<sup>25</sup> Por. J. TISCHNER, *Polski kształt dialogu*, Kraków 2002, 179.

<sup>26</sup> „Element nadziei jest bardzo istotny w leczeniu depresji. Piekło depresji polega bowiem na utracie nadziei”. A. KĘPIŃSKI, *Melancholia*, Kraków 1992, 280.

<sup>27</sup> Por. S. SZARY, *Człowiek – podmiot dramatu*, dz. cyt., 30

<sup>28</sup> Por. E. LEVINAS, *Całość i Nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, 36

kę poza siebie, w cień. Wszystko zaczyna się od spotkania człowieka, który obiecuje lub odmawia”<sup>29</sup>. Szczególne znaczenie w filozofii Levinasa odgrywa twarz, jako uosobienie „drugiego”. Tischner przejął tę metaforę od Levinasa, pisze, że dopiero objawienie twarzy wyprowadza mnie z mojej swawoli i czyni naprawdę wolnym.<sup>30</sup> W tischnerowskiej interpretacji twarzy można zauważyć wyraźny wpływ husserlowskiej fenomenologii. Twarz jest „zjawianiem się” prawdy o człowieku, ‘zewnątrznym widokiem prawdy człowieka’<sup>31</sup>. Twarz można określić jako rzetelny przejaw, ponieważ możliwe są jeszcze inne ‘przejawy’ jak: maska i zasłona, które mają wyrzucić na nas wrażenie autentyczności. Twarzy trzeba zatem szukać, ponieważ często ukrywa się ona za maską. „Doświadczenie twarzy jest doświadczeniem podstawowym. (...) Fenomenologia twarzy jest więc próbą opisanego doświadczenia innego człowieka”<sup>32</sup> Twarz staje się dla Tischnera pewnym wzorcem moralnym, który dla człowieka jest punktem docelowym. Twarz jest wyższością, jest skonkretyzowaną chwałą, niepowtarzalną wzniosłością, wspaniałością człowieka. Zdolna jest porwać, zachwycić wynieść poza prozę świata ku poetyce istnienia<sup>33</sup>.

Różnica pomiędzy rozumieniem twarzy Levinasa i Tischnera polega na tym, że u Tischnera jest ona metaforą ludzkiej biedy, a nie jak u Levinasa metafizycznym związaniem pomiędzy osobami. W twarzy ludzkiej ucieleśnia się własny tragizm człowieka. Tischnerowska „twarz” jest symbolem kondycji człowieka i w pewnym sensie innym nazwaniem jego dramatyczności. Twarz Drugiego przemawia do mnie i „budzi pragnienia dobra w tych, którzy je słyszą”<sup>34</sup>.

W tischnerowskiej filozofii dramatu daje się zauważyć również wyraźna inspiracja filozofią S. Kierkegaarda. Na uwagę zasługuje przede wszystkim jego rozumienie podmiotu, jako konkretnej jednostki. Najistotniejszą sprawą egzystencji u duńskiego filozofa była kwestia wyboru (albo-albo). Także niepodjęcie wyboru jest wyborem. Tischnera niepokoi samotność jednostki u Kierkegaarda. Brakuje mu w filozofii tegoż filozofa wzajemności i płynącej z niej radości. W swojej filozofii dramatu poprzez wprowadzenie elementu nadziei, zniósł te mankamenty.

Innym filozofem, którego wpływ daje się zauważyć szczególnie w koncepcji jaksojologicznego, jest Edmund Husserl. Tischner modyfikuje jego koncepcję „ja-transcendentalnego”, które jest czystą świadomością (ja poza-światowe) i swoje zainteresowanie skupia na doświadczanej przez każdy podmiot własnej wartości. Nic nie może tej wartości zniszczyć, nawet negacja przez sam podmiot. Tischner podaje w tym miejscu przykład samobójczego zamachu na własne życie<sup>35</sup>. Bez przeżycia tej wartości nie możliwy jest dramat. Wydaje się, że całe życie człowieka, to walka o własne „ja”, o własną godność.

---

<sup>29</sup> J. TISCHNER, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, 172-173.

<sup>30</sup> J. TISCHNER, *Filozofia dramatu*, Kraków 1998, 47

<sup>31</sup> J. TISCHNER, *Bezdroża spotkań*, dz. cyt., 141.

<sup>32</sup> TENŻE, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., 83.

<sup>33</sup> *Tamże*, 84.

<sup>34</sup> TENŻE, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., 301.

<sup>35</sup> Por. TENŻE, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., 174-175.

Także dokonania ucznia Husserla M. Heideggera wywarły duży wpływ na niektóre analizy J. Tischnera. Heidegger podmiot definiował jako *Dasein*, czyli bycie przytomne. Szczególnym przymiotem tego sposobu bycia jest możliwość zadawania pytań. Fundamentalnym pytaniem, jest pytanie o to, co to znaczy naprawdę być. Heidegger porusza wiele kwestii, które odnoszą się do bycia jednostkowego, zanurzonego w egzystencji i świadomego (kwestia czasu, śmierci, autentyczności, wyobcowania). „Istotą *Dasein* jest troska. *Dasein* jest troską, ponieważ w jego bytowaniu chodzi mu o własne bytowanie”<sup>36</sup>. Troska ta w sposób szczególny uwidacznia się w byciu „pasterzem bytu”<sup>37</sup>. Tischner nie akceptuje całej filozofii Heideggera, lecz podobnie jak to było z innymi myślicielami, modyfikuje ją na swój odkrywczy sposób. Przede wszystkim – jak zauważa S. Szarek – Tischner przekracza płaszczyznę heideggerowskiego egzystencjalizmu, przekracza swoistą ontologię, w której stawką jest prawda bycia. Filozof z Krakowa przechodzi na płaszczyznę agatologiczną: „Sens agatologiczny wyciska swoisty ślad na samoświadomości osoby. (...) Osoba poszukuje sensu swego istnienia w dobru, które jest lub może się stać jej dobrem. (...) Ontologia osoby zostaje poddana prawom agatologii”<sup>38</sup>. Najpoważniejszym zarzutem Tischnera względem Heideggera był brak w jego koncepcji *Dasein* miejsca dla wymiaru aksjologicznego. „Owo *Dasein* – komentuje myśl Tischnera Szarek – znajduje się poza dobrem i złem. (...) Tymczasem, w filozofii dramatu sfera aksjologiczna jest absolutnie fundamentalna dla właściwego zrozumienia ‘prawdy bycia’”<sup>39</sup>.

#### 4.2. Wolność – fundamentalne zagadnienie filozofii dramatu

Podstawowym problemem filozofii spotkania i filozofii dramatu, jest problem wolności. „Spór o wolność przenika niemal od zarania filozoficzną i religijną tradycję Europy”<sup>40</sup>. Tischnera nie interesuje „wolność abstrakcyjna, wydzielona z dramatu, „wolność jako wolność”, istnieje tylko na papierze”<sup>41</sup>. Wolność jest zawsze kategorią dramatyczną i wydarza się między osobami. W *Wybranych problemach filozofii człowieka* czytamy: „To drugi człowiek ofiaruje nam doświadczenie naszej wolności”<sup>42</sup>. W filozofii Tischnera uderzająca jest ta nierozdzielność wolności i dobra, obydwie – jak pisze – się wzajemnie konstytuują. Do istoty dobra przynależy wolność. Dobro nigdy nie może być narzucone, ono może być jedynie wybrane, afirmowane. „Dobro nie może być dobre z ‘musu’, ‘z

<sup>36</sup> *Tamże*, 193.

<sup>37</sup> Metafora ta obecna jest w *Liście o „humanizmie”*, który na jęz. polski został przetłumaczony przez samego J. Tischnera.

<sup>38</sup> TENŻE, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., 168. Por. S. SZAREK, *Człowiek – podmiot dramatu*, dz. cyt., 74-75.

<sup>39</sup> S. SZAREK, *Człowiek – podmiot dramatu*, dz. cyt., 75.

<sup>40</sup> J. TISCHNER, „Wezwani do wolności”, *Znak* 362-363 (1985), nr 1-2, 204

<sup>41</sup> J. TISCHNER, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., 299.

<sup>42</sup> TENŻE, *Wybrane problemy filozofii*, Kraków 1982, 170.



konieczności'. Kto jest dobry 'z musu', ten nie jest dobry. Dobro, aby być dobrem, musi samo 'chcieć być dobrem'"<sup>43</sup>.

### Podsumowanie

W niniejszym artykule chodziło o ukazanie pewnego rozwoju, jaki dokonał się w filozofii, mającej swoje źródła w fenomenologii, hermeneutyce, w filozofii dialogu (M. Buber, F. Rosenzweig), ogólnie w filozofii człowieka. Punktem wyjścia tej filozofii jest spotkanie jako pewnego rodzaju wydarzenie rozwojotwórcze, umożliwiające człowiekowi wzniesienie się na nowy poziom bytowania wspólnie z innymi. Spotkanie wyzwala nowe pytania, problemy, niekiedy związane jest z cierpieniem, odrzuceniem, chęcią odwetu. We wszystkich tych wydarzeniach do głosu dochodzi sumienie, które próbuje stymulować człowieka, aby nie zdradzał on Dobra, które stanowi doświadczenie pierwotne, i które rodzi człowieka. Zwieńczeniem filozofii spotkania i filozofii dramatu jest zawsze agatologia, czyli nauka filozoficzna o dobru, które najczęściej przybiera bardzo konkretny kształt, np. twarzy „drugiego”. Może nim być opuszczony, wykluczony, bezrobotny.

W filozofii dramatu, która nie stanowi wykończonego systemu filozoficznego, a którą zaprezentował nam J. Tischner, daje się zauważyć inspiracja chrześcijańska. Pojawiają się w niej metafory biblijne, choć nie tylko, które, w sposób niekiedy poetycki, przybliżają nam pierwotne intuicje etyczne. Celem tak budowanej filozofii dramatu było/jest ratowanie człowieka, czyli jego zmartwychwstanie. „Zmartwychwstanie to nie jest tylko po śmierci, na żywot wieczny, ale że (ludzie) zmartwychwstać mogą: tu i teraz i to jest bardzo ważne"<sup>44</sup>. Z tischnerowskiej filozofii dramatu, która jest zwińczeniem filozofii spotkania, płynie nadzieja i wiara w człowieka. Nie jest to wiara z człowieka, tzn. absolutyzująca człowieka. Nie, człowiek – co twierdził Heidegger – jest cały czas rzucony (*geworfen*) w bycie/istnienie. W przeciwieństwie jednak do Heideggera tischnerowski podmiot, tj. ja-aksjologiczne przechodzące w ja-agatologiczne, nie bytuje ku śmierci. Wiara i religia otwierają całkowicie nowe perspektywy dla człowieka. O dziwo, we współczesnym świecie, w którym dominuje model francuski (Bóg i religia w zakrystii), temat religii i wiary jest podejmowany przez wielu współczesnych filozofów, co świadczy o tym, że nie mogą się oni wyzwolić z tego, co stanowi ich naturę (*homo religiosus*). Filozofia Tischnera jest pewnego rodzaju przykładem myślenia, które szanując autonomię filozofii, podejmuje problemy tak istotne dla egzystencji człowieka, że nie boi się wkraczać w obszar, który inni chcieliby wyrzucić z dyskursu filozoficznego. Tischner czyni to w imię wierności człowiekowi.

Filozofia spotkania jest filozofią, która wychodzi od konkretnego bycia człowieka, który bytuje wraz z innymi, z nimi cierpi, i z nimi się nawraca. Z nimi poznaje także swoją wielkość i swoją tragiczność. Jednocześnie jednak ta filozofia szuka

---

<sup>43</sup> TENŻE, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., 291.

<sup>44</sup> J. TISCHNER, "Niecodziennie spotkanie. Z ks. prof. Józefem Tischnerem rozmawia Stefan Szary", *Vexillum. Pismo XX. Zmartwychwstańców*, t. IV, Kraków 1993, 56-57.

tego, co dla każdego człowieka jest uzasadnieniem jego działania i sprzeciwu (odmowy współdziałania).

Filozofia spotkania, choć obecny jest w niej rys pozytywny (nadzieja, wiara w człowieka i jego ukierunkowanie na dobro), sprzeciwia się wszelkiego rodzaju zakłamaniu, obłudzie, kłamstwu, zniewoleniu, czyli zjawiskom, które na co dzień występują w życiu publicznym. Dlatego też można się pokusić o stwierdzenie, że jest to filozofia ratująca (wyzwalająca) człowieka<sup>45</sup>. To wyzwolenie dokonuje się na wielu obszarach: polityki, ludzkiej pracy, twórczości, na uczelni, w małżeństwie. Wszędzie tam nasza egzystencja jest zagrożona, zarówno przez rozstrzygnięcia instytucjonalne (struktury zła), jak i indywidualne wybory. Tischner nie zaniedbał żadnego z tych wymiarów: indywidualno-etycznego jak i społeczno-etycznego. Jego filozofia stanowi cały czas źródło refleksji, która jest owocna i może przynieść korzyść dla naszego *ordo socialis*.

## VON DER PHILOSOPHIE DER BEGEGNUNG

### BIS ZUR PHILOSOPHIE DES DRAMAS

#### IM KREIS DES POLNISCHEN PERSONALISTISCHEN GEDANKENGUTS

#### *Zusammenfassung*

Der Artikel stellt die Philosophie der Begegnung dar, die letztendlich in der Philosophie des Dramas mündet. Die Begegnung ist ein Ereignis im Leben der Person. Um einen Menschen zu begegnen, muss man einige Bedingungen zu erfüllen (Punkt 2). Die Begegnung dient der Entwicklung (Reifung) der Person (Punkt 3). Niemand ist eine verlorene Insel, wie einmal Th. Merton geschrieben hat. Wir brauchen - einander. Die Begegnung bildet den Ausgangspunkt der Philosophie des Dramas, die von J. Tischner entwickelt wurde. Tischner hat noch einen Grundstein für seine Philosophie gefunden, die Philosophie von E. Levinas (Phänomenologie des Gesichts). Ich denke, E. Levinas ist der wichtigste philosophische Ansprechpartner von ihm. Die Philosophie von Tischner entwickelte sich im Dialog auch mit anderen Philosophen, denn es ist unmöglich sie hinter geschlossenen Türen zu betreiben. Zu der Philosophen die auch ein Einfluss auf Tischner hatten, gehören unter anderen: R. Descartes, M. Buber, S. Kierkegaard, E. Husserl, M. Heidegger, P. Ricoeur. Die Philosophie des Dramas ist ganz aktuell auch heute. Der Mensch ist ein dramatisches Wesen die in ein Drama "hineingeworfen" ist. Man muss diese Philosophie ständig entwickeln. Die Bedingungen ändern sich, der Mensch als dramatisches Wesen bleibt in der Welt.

---

<sup>45</sup> J. TISCHNER, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., 12.