

*Jerzy Bukowski*

**Katedra Filozofii**

## Fenomenologia i mistyka dobra u późnego Tischnera

Józefa Tischnera nazywa się zazwyczaj filozofem spotkania (dialogu), a także twórcą filozofii dramatu. Są to trafne określenia, znajdujące potwierdzenie w treści oraz w tytułach jego dzieł.

Gdybym miał jednak wybrać pojęcie, które uważam za kluczowe dla wieńczącej jego naukowy dorobek ostatniej fazy rozważań, opowiedziałbym się za dobrem. Wczytując się w *Filozofię dramatu* i w *Spór o istnienie człowieka* widzę w nich bowiem przede wszystkim głęboki namysł nad istotą dobra. Bez tego pojęcia nie sposób zrozumieć całej koncepcji Tischnera. Co więcej, dopiero odczytanie jego wcześniejszych prac z perspektywy uprawianej w dwóch ostatnich książkach fenomenologii dobra pozwala lepiej je zrozumieć.

Byt, Bóg, dobro, piękno, wolność, odpowiedzialność – te pojęcia stale towarzyszyły Tischnerowi w jego wędrówce ku twarzy Drugiego. Kiedy zachwycał się Norwidem, analizował głównie piękno, które ma zachwycać do pracy, wiodącej ku zmartwychwstaniu. Gdy usiłował odszukać etyczny sens polskich przemian po 1980 r., pochylał się nad nieszczęsnym darem wolności, wokół którego krążył chochoł sarmackiej melancholii.

Skoro przyszło mu zmierzyć się pod koniec życia z fundamentalnymi zagadnieniami bytu, na pierwszy plan wysunął dobro, w specyficzny sposób traktując ontologiczny dowód na istnienie Boga, sformułowany przez świętego Anzelmą z Canterbury: „Proponuję następującą interpretację owego słynnego argumentu: tym, ponad co niczego większego nie można pomyśleć, jest absolutne Dobro. Czy absolutne Dobro może nie zaistnieć? Dobro niejako samo przez się «domaga się» zaistnienia. Absolutne Dobro domaga się zaistnienia w sposób absolutny. To, co domaga się istnienia w sposób absolutny, nie może nie zaistnieć. Jego istnienie musi być takie, jakie jest jego wymaganie istnienia. Bóg – jako Dobro absolutne – istnieje”<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Znak, Kraków 2001, s. 270.

Chrześcijański Bóg ma wiele imion (atrybutów istnienia). Klasyczna teoria transcendentalistów nadaje niektórym z nich ontologiczne znaczenie. Tischner podejmuje wielkie wyzwanie, uznając prymat dobra nad bytem w porządku metafizycznym. Zwracam uwagę, że nie utożsamia on obu tych pojęć, lecz deklaruje wyższość dobra, które – aby zrealizować swą doskonałość – musi przybrać sobie istnienie.

W tym miejscu nasuwa się pytanie: czy dobro mogłoby w ogóle zaistnieć, gdyby nie było bytu, który jest niezbędny do jego (dobra) ontologicznego prymatu nad wszystkim innym? Wprowadzenie pojęcia „domagania się” przez dobro jego zaistnienia nie wyjaśnia tej kwestii. Czym jest bowiem owo „domaganie się”: konstytuowaniem bytu przez dobro, emanacją bytu z dobra, a może tylko ontologicznym postulatem?

Tischner nie rozważa tego problemu. Jego argumentacja jest zresztą tylko z pozoru wyłącznie fenomenologiczna, gdyż widzę w niej sporo odwołań do mistyki, jako specyficznego rodzaju doświadczania tego, co dane. Nie neguję sensowności i prawomocności takiego poszukiwania prawdy, ale z pewnością nie mieści się ono w porządku filozoficznym, wyznaczanym przez rozum. Jako z natury intersubiektywnie niekomunikowalne, nie może być w ogóle przedmiotem żadnego dyskursu.

Ciekawe, jak potraktują odważną tezę Tischnera teologowie – we mnie budzi ona poważne wątpliwości. Skąd mamy wiedzieć, że dobro domaga się istnienia, a nie jest jedynie przypisane istnieniu jako jego – choćby i najważniejszy – atrybut? Jeżeli takie przekonanie zrodziłoby się u Tischnera wyłącznie na drodze mistycznego objawienia, a nie zakładanego przezeń jako podstawowa metoda badawcza fenomenologicznego opisu tego, co dane, dalsza dyskusja naukowa nie miałaby sensu. Odwoływanie się do mistyki nie wypełnia jednak całkowicie i niepodzielnie obu analizowanych dzieł, można więc spróbować wieść z ich autorem czysto filozoficzny spór.

Święty Anzelm pisał (zwracając się do Boga): „Ale z pewnością to, ponad co nic większego nie może być pomyślane, nie może być jedynie w intelekcie. Jeżeli bowiem jest jedynie w intelekcie, to można pomyśleć, że jest także w rzeczywistości, a to jest czymś większym. Zatem coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane, istnieje bez wątpienia i w intelekcie, i w rzeczywistości”<sup>2</sup>.

Siłą tego argumentu jest oparcie się tak na logice, jak i na ontologii. Co trzeba zrobić, żeby przejść z logiki bytu do logiki dobra, zachowując jednocześnie metafizyczną podstawę swego rozumowania? Dlaczego dobro ma istnieć w tak absolutnym sensie, że nawet Bóg istnieje przez nie (jako ono, dzięki niemu z niego)?

<sup>2</sup> Anzelm z Canterbury, *Proslogion*, tłum. T. Włodarczyk [w:] *Monologion. Proslogion*, Warszawa 1992, s. 145–146; cyt. za: J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka...*, s. 268–269.

Tischner twierdzi: „Wiemy to z naszego wewnętrznego doświadczenia”<sup>3</sup>. Porażająco prosta, ale czy wystarczająco uzasadniona jest ta koncepcja? Zagłębianie się we własną świadomość (bo trudno przecież inaczej interpretować wewnętrzne doświadczenie) i szukanie w niej odpowiedzi na pytanie o sposób istnienia bytu, który ma być pierwotny wobec tejże świadomości pod każdym – a już zwłaszcza metafizycznym – względem, wydaje się dość karkołomnym zadaniem. Wypada tu wspomnieć o prowadzących wprost do idealizmu (tak metafizycznego, jak i epistemologicznego) konsekwencjach, które stały się udziałem Edmunda Husserla, traktującego wyłącznie własną świadomość jako byt absolutny.

Charakterystyczne jest zresztą, że szukając protoplastów takiego myślenia, Tischner wielokrotnie odwołuje się do mistyków, a nie do filozofów. Najczęściej cytowanym przezeń autorem jest Mistrz Eckhart. Szczególnie jedno jego zdanie wydaje się autorowi *Sporu o istnienie człowieka* kluczem, otwierającym perspektywę zrozumienia zarysowanej wyżej tezy. Brzmi ono: „Dobroć rodzi w dobrym siebie samą i wszystko, czym ona jest: przelewa weń byt, miłość i działanie, on zaś otrzymuje w całości swój byt, wiedzę, miłość i działanie wprost z serca, z najgłębszego wnętrza dobroci i tylko od niej”<sup>4</sup>.

Najważniejszym słowem jest tu „rodzić”. Starając się nadążyć za rozwojem myśli Tischnera, z uwagą śledziłem jego twórcze fascynacje kolejnymi autorami i wprowadzanymi przez nich pojęciami-kluczami. Studia nad Husserlem zaowocowały intencjonalnością, rozważania nad Kartezjańską strukturą *cogito* – złośliwym demonem, analizy poglądów Levinasa – epifanią twarzy, zainteresowanie filozofią dialogu – człowiekiem na scenie dramatu. W tym czasie pojawił się specyficzny już tylko dla niego samego horyzont agatologiczny, a potem doszło „rodzenie”. Każde z przytoczonych pojęć (było ich oczywiście więcej) odegrało ważną rolę w kształtowaniu się Tischnerowskiego myślenia z wnętrza metafory.

Czy nadmierna metaforyzacja filozofii – dająca wspaniałe rezultaty w sferze dydaktyki i popularyzacji – nie prowadzi jednak niekiedy na metafizyczne manowce? Taki sposób przekazywania myśli charakteryzuje zaś zwłaszcza opisy doświadczeń mistycznych. Kiedy przygotowując się do pisania *Zarysu filozofii spotkania* ślezczałem długie tygodnie nad dziełami świętych Teresy z Avili i Jana od Krzyża, właśnie sam Tischner przestrzegwał mnie przed popadnięciem w pułapkę mistycyzowania ontologii. Doświadczenie mistyczne jest bowiem niemożliwe do pogodzenia z fenomenologią, zwłaszcza uprawianą w zgodzie z Husserlowskimi założeniami.

<sup>3</sup> J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka...*, s. 270.

<sup>4</sup> Mistrz Eckhart, *Księga Boskich pocieszeń* [w:] *Traktaty*, tłum. W. Szymona OP, Poznań 1987, s. 82; za: J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka...*, s. 272.

Ze sceptycyzmem wczytuję się więc obecnie w piękne, głęboko religijnie zakorzenione, ale nie przekonujące mnie z filozoficznego punktu widzenia zdania: „Co znaczy, że «dobroć rodzi»? Znaczy w każdym razie tyle, że nie chodzi tu ani o «emanację», ani o logiczne wynikanie. «Byt» nie «emanuje» z dobroci, jak światło ze świecy. Nie «wynika» również jak wniosek dedukowany z przesłanek. «Rodzenie» podsuwa myśl o świadomości i wolności: nie można urodzić nieświadomie i nie można urodzić, jeśli się nie chce urodzić. Relacja «rodzenia» ma charakter dramatyczny. Istotne jest również to, że «rodzenie» dotyczy «bytu-istnienia»<sup>5</sup>.

Razi mnie nieproporcjonalnie duża liczba używanych przez Tischnera cudzo-słów. Skoro tak wiele pojęć branych jest przez niego w cudzość, uzasadnione stają się wątpliwości, czy autor ma pewność co do ich znaczeń, czy też wciąż poszukuje nowych. W szczególności nie bardzo rozumiem takie potraktowanie przezeń bytu, który przecież nie jest (a przynajmniej nie powinien być) pojęciem metaforycznym.

Stanowisko Tischnera jest jasne: agatologia ma poprzedzać ontologię. To dosyć ryzykowana zmiana hierarchii działów filozofii, zwłaszcza gdy rozważania dotyczą bytu i Boga. Jeżeli pójść jednak tym tropem, nasuwa się pytanie: a dlaczego w miejsce dobra, które rodzi byt, nie może pojawić się np. piękno? Czytając znakomite analizy tego pojęcia, zawarte w pracach Władysława Stróżewskiego (szczególnie w *Dialektyce twórczości*), jestem gotów uznać, że – parafrazując Tischnera – istnienie przechodzi przez absolutne piękno samego siebie. Ale Stróżewski nie wyciągnął przecież takiego wniosku, pozostawiając ontologii prymat nad estetyką.

Bóg jest dobrem oraz pięknem, i to w ich absolutnych wymiarach. Czy jego istnienie rzeczywiście rodzi się jednak z dobra? Czym w takim razie jest owo poprzedzające i rodzące byt dobro: platońską ideą, plotyńską Pra-Jednią, a może czymś zgoła innym? W omawianych tu książkach brak odpowiedzi na to kluczowe pytanie, a posługiwanie się wieloznaczną metaforą rodzenia to zdecydowanie za mało, aby rozjaśnić naturalne wątpliwości i zastrzeżenia.

Tischner w przekonujący sposób pokazuje, że wolność jest sposobem istnienia dobra<sup>6</sup>, że „wejście Nieskończonego Dobra między ludzi ustanawia coś, czego jeszcze nie było – nową międzyludzką więź”<sup>7</sup>, że dobro odślania się poprzez światło<sup>8</sup>, że ma swą siedzibę w człowieku<sup>9</sup>, wszechstronnie analizuje błędzenie

<sup>5</sup> Tamże, s. 272–273.

<sup>6</sup> Tamże, s. 291.

<sup>7</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Znak, Kraków 2001, s. 61.

<sup>8</sup> J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka...*, s. 212.

<sup>9</sup> Tamże, s. 214.

w żywole dobra<sup>10</sup>, po mistrzowsku rekapitułuje swoje wcześniejsze poglądy na temat roli zła, odpowiedzialności, relacji Ja–Ty, przestrzeni obcowania z Drugim.

Zgadzam się z nim, że dobro można pojąć „jedynie wnikając w głąb rozlicznych wątków dramatycznych, jakie zawiązuje między ludźmi”<sup>11</sup>. Podzielał jego ulubioną tezę o możliwości spotkania Drugiego jedynie w horyzoncie agatologicznym<sup>12</sup>. Rozumiem, że dobro najlepiej uwidocznia się i „zaprasza” nas do podążania za nim w sytuacji, w której na pozór króluje zło i dzieją się wielkie ludzkie tragedie. Akceptuję pogląd, wedle którego „zło jest raczej tym, co się zjawia, niż tym, co jest”<sup>13</sup>, aczkolwiek z pewnym trudem przychodzi mi zrozumienie twierdzenia, że nie jest ono ani bytem, ani niebytem, lecz zjawą „w przestrzeni dialogicznej człowiek–człowiek”<sup>14</sup>. Przyjmuję motywację odnoszącą to wszystko, co wydarza się w horyzoncie agatologicznym i w perspektywie aksjologicznej, do Nieskończonego Dobra, jakim jest Bóg, chociaż mam wątpliwości, czy stosując ją jesteśmy jeszcze na gruncie filozofii.

Nie znajduję jednakże w ostatnich dziełach Tischnera wystarczającej argumentacji fenomenologicznej na rzecz najważniejszej ze sformułowanych w nich i doprawdy rewolucyjnej tezy o ontologicznym prymacie dobra nad bytem, także boskim.

Inaczej jest, kiedy Tischner omawia ontologię i agatologię bytu ludzkiego. Nie budzi najmniejszych podejrzeń stwierdzenie, że „agatologiczna przestrzeń świadomości jest warunkiem możliwości człowieczeństwa człowieka – jego bycia sobą jako człowieka”<sup>15</sup>. W tej dziedzinie (można ją chyba określić mianem antropologii filozoficznej) metafora rodzenia się bytu ludzkiego w dwóch aspektach: „wyjść na światło” i „ujrzeć światło”<sup>16</sup> zyskuje czysto filozoficzny sens. Człowiek jest ponad wszelką wątpliwość bytem, nie ma więc co zastanawiać się nad rzeczywistością jego istnienia, można co najwyżej pytać o to, skąd bierze ono swój początek i w jakich okolicznościach rozpoznaje siebie jako Ja wobec innych bytów ludzkich (Ty), w szczególności wobec Boga (wiecznego Ty), by odwołać się do Marcelowskiej definicji.

Cenne jest uwidocznienie przez Tischnera podstawowego paradoksu człowieka, polegającego na tym, „że z jednej strony «już się narodził» (został «zrodzony»),

<sup>10</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu...*, s. 174–193.

<sup>11</sup> Tamże, s. 60.

<sup>12</sup> Chociaż osobiście wykluczam tę formę kontaktu międzyosobowego w obliczu zła, o czym obszernie pisałem w pierwszym rozdziale *Zarysu filozofii spotkania*, Znak, Kraków 1987.

<sup>13</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu...*, s. 189.

<sup>14</sup> Tamże, s. 193.

<sup>15</sup> J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka...*, s. 280.

<sup>16</sup> Tamże.

a z drugiej «sam rodzi siebie»<sup>17</sup>, przy czym to ostatnie pojęcie staje się zrozumiałe dopiero wówczas, gdy rozpoznajemy siebie w otaczającej nas, ale i współkonstytuowanej przez ludzi przestrzeni aksjologicznej. Tischner nazywa ją przestrzenią macierzystą (matrix). Odkrycie dobra i zła byłoby niemożliwe bez wolności: „Być wolnym to być u samego siebie. Drogą do tego jest uniezależnienie. Kto jest zależny, ten nie jest wolny. Aby się uniezależnić, trzeba «stworzyć» siebie samego. Jest to jednak szczególne «tworzenie» – polega ono na «czynieniu się tym, czym się jest samym w sobie». W końcu zatem człowiek jest niezależny, ale o tym nie wie. To czyni go zależnym. Dopiero wiedza o niezależności uniezależnia naprawdę»<sup>18</sup>.

Omawiając problemy bytu ludzkiego, Tischner niepostrzeżenie i niezwykle gładko (by nie rzec: niefrasobliwie) powraca do swej zasadniczej tezy. Twierdzi mianowicie, iż „żaden z wielkich opisów ludzkiej świadomości, od św. Augustyna po Hegla i Husserla, nie może się obejść bez idei tego, co «absolutne». Idea ta przybiera rozmaite znaczenia i ma swoją bogatą historię. Nie wchodząc w szczególności tej historii, jedno jest godne podkreślenia: idea świadomości wiąże się w sposób szczególny z ideą dobra»<sup>19</sup>.

Szkoda, że Tischner nie zechciał jednak wejść w owe szczególności, choćby za cenę skrócenia opisów innych zjawisk i pojęć, którym poświęcił wiele wcześniejszych dzieł. Nie wiem bowiem, czy uprawnione jest takie oto uogólnienie: „gdy natrafiamy u wymienionych autorów na przymiotnik «absolutne», nie bacząc na ryzyko pomyłki, myślimy: świadomość dobra»<sup>20</sup>. Czy w przypadku Husserla (by nie wspomnieć o innych filozofach świadomości, jak choćby Kartezjusz) ryzyko to nie jest jednak zbyt poważne? Ze zbyt chyba wielką łatwością Tischner przechodzi nad tak ważnymi zagadnieniami, nie poświęcając im należytej uwagi. A przecież są to najistotniejsze problemy, którymi przyszło mu się zajmować w tych dziełach i wolno było oczekiwać odeń szczegółowych fenomenologicznych analiz, a nie tylko zręcznych, lecz pozostawiających nazbyt wiele wątpliwości i pytań metafor.

Bardzo szybko przywołany jest ponownie Mistrz Eckhart, wedle którego – w ocenie Tischnera – „jesteśmy «poza bytem i niebytem», we wnętrzu «dramatu agatologicznego» – dramatu, z którego ma «narodzić się byt»»<sup>21</sup>. O ile jestem jeszcze w stanie – aczkolwiek z wielkim trudem – zrozumieć (literalnie, nie metaforycznie), że dramat agatologiczny dzieje się „poza bytem i niebytem” (czyżbyśmy wykraczali także poza ontologię?), o tyle w dalszym ciągu zupełnie nie pojmuję, dlaczego dobro ma być przed bytem i co to tak naprawdę znaczy.

<sup>17</sup> Tamże.

<sup>18</sup> Tamże, s. 285.

<sup>19</sup> Tamże, s. 287.

<sup>20</sup> Tamże.

<sup>21</sup> Tamże, s. 288.

Tischner wierzy po prostu Eckhartowi, gdy ten pisze: „Dobroć nie jest stworzona, uczyniona, ani zrodzona, jest natomiast rodząca i rodzi dobrego, on zaś jako taki nie jest stworzony ani uczyniony, lecz jest zrodzonym dzieckiem i synem dobroci”<sup>22</sup>.

Metafora ta może i jest piękna, chociaż nadto skomplikowana i czytelna wyłącznie w porządku doświadczenia mistycznego. Na tym tle nie dziwią końcowe wnioski Tischnera: „Jako istota dramatyczna Bóg jest kimś więcej niż «absolutem istnienia». Jest On raczej «absolutem Dobra», które «przyjęło postać bytu»”<sup>23</sup> oraz: „Bóg nie dlatego jest absolutnym Dobrem, absolutną wolnością i świadomością, że istnieje w sposób absolutny, lecz dlatego istnieje w sposób absolutny, że jest absolutnym Dobrem, absolutną świadomością i wolnością”<sup>24</sup>. Chciałbym poznać więcej czysto filozoficznych argumentów na rzecz tej tezy. Obawiam się, że podobny niedosyt mogą czuć po lekturze *Sporu o istnienie człowieka* również teologowie. Tischner prezentuje bowiem w końcowych rozdziałach tej książki sposób myślenia, które można byłoby chyba nazwać religijnym, czyli ani nie filozoficznym, ani nie teologicznym. W efekcie pozostawił nas z wieloma otwartymi problemami najwyższej ontologicznej wagi, domagającymi się dalszych rozważań.

Niestety, ich autor przebywa już zapewne w tym miejscu, „w którym dobrzy obcują z Dobrem Najwyższym”<sup>25</sup>, tak więc nic nam więcej nie wyjaśni. Obowiązkiem jego uczniów jest twórcze kroczenie po wyboistej drodze, na którą nas wprowadził. Wiedzie ona tak ku Drugiemu, jak i ku Bogu, który niewątpliwie jest Dobrem Najwyższym. Zaś „aby przybliżyć się choć trochę do rozumienia Boga, trzeba się wznieść w myśleniu poza «byt i nie-byt»”<sup>26</sup>, co stanowi najlepszy dowód na nieustanne, programowe przekraczanie przez Tischnera granic filozofii w kierunku mistycyzmu. Nieprzypadkowo ostatni napisany przez niego artykuł poświęcony był właśnie mistyce – świętej Faustynie Kowalskiej.

Patrząc całościowo na *Filozofię dramatu i Spór o istnienie człowieka* odnoszę wrażenie, że ostatnie rozdziały drugiego z tych dzieł są tak naprawdę nie jego zwieńczeniem, lecz początkiem nowych, fundamentalnych badań natury bytu i dobra. Fascynujące stwierdzenia Tischnera, które wzbudziły we mnie tak wiele wątpliwości, stanowią zaledwie zarys kolejnych analiz, jakich nie zdążył już przeprowadzić.

<sup>22</sup> Mistrz Eckhart, *Księga Boskich...*, za: J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka...*, s. 288.

<sup>23</sup> J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka...*, s. 343.

<sup>24</sup> Tamże, s. 272.

<sup>25</sup> Tamże, s. 211.

<sup>26</sup> Tamże, s. 343.

### Phenomenology and Good Mysticism in Late Tischner

In his last works, Józef Tischner acknowledges the primacy of good over being in the metaphysical order. In order to fully realise perfection, an entity must come into existence. The author of *The Philosophy of Drama*, however, does not further explain what is the establishment of existence through good.

Difficulties in understanding the author's intentions are exacerbated by the presence in his argumentation of the experience of phenomenological mysticism. He contends that agatology should precede ontology. This applies to God as well: he is the "absolute good", assuming the form of the "absolute being", and is at the same time a dramatic entity. His love of metaphor does not make a full understanding of Tischner's intentions any easier. In the later years of his life he often used the concept of giving birth, deriving it from the views of Master Eckhart. Referring to mysticism, he simultaneously attempted to remain on the stable ground of philosophy, which, however, made his arguments less clear.

biblioteka  
główna UEK