

Marek Drwięga

Tischnerowski spór o istnienie człowieka

Józef Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków: Znak 1998, ss. 360.

W wydawnictwie Znak ukazał się od dawna zapowiadany *Spór o istnienie człowieka* Józefa Tischnera. Książka ta, stanowiąca owoc prawie dziesięcioletnich przemyśleń, jest kontynuacją, a właściwie drugą częścią *Filozofii dramatu*. Tom pierwszy wydany został w 1990 roku w Paryżu, a w wydaniu krajowym *Filozofia dramatu* ukazała się w wydawnictwie Znak w roku 1998. Tytuł najnowszej książki nawiązuje bezpośrednio do dzieła Romana Ingardena *Spór o istnienie świata*, w którym Ingarden przeciwstawił się idealizmowi Husserla, a dokładniej rzecz ujmując, próbował pokazać, że istnienie realnego świata jest zasadniczo możliwe. Tischner przenosi spór z „ontologii świata” na spór o człowieka, bowiem to właśnie człowiek stanowi główny przedmiot jego filozofowania.

Spór o człowieka, jeden z najważniejszych sporów w XX wieku, toczy się na wielu polach: od nauk przyrodniczych do nauk społecznych. Wyniki tych nauk wnoszą wiele w wyjaśnianie natury ludzkiej. Także w filozofii już od wielu lat daje się wyraźnie zaobserwować wzrost zainteresowania antropologią filozoficzną. W niektórych szkołach filozoficznych pojawił się szereg tez o kryzysie ludzkości, kresie człowieczeństwa a nawet „śmierci człowieka”. *Spór o istnienie człowieka* umieścić należy w tym właśnie kontekście. Nie jest to zresztą jedyny punkt odniesienia, inny stanowią rozmaici myśliciele dawni i współcześni, z którymi Tischner wchodzi w krytyczny dialog tworząc swoją własną koncepcję filozofii człowieka. Takie podejście łączy się z metodą, którą się on posługuje. Jaka to metoda? Jej specyfika polega na tym, że, z jednej strony, autor

przeprowadza analizy fenomenologiczne interesujących go zjawisk, ale, z drugiej strony, analizy te włączone są w obręb historycznych polemik mających swoją długą tradycję. Tym sposobem łączy on fenomenologię, operującą na teraźniejszym doświadczeniu, z hermeneutyką, badającą zagadnienia historycznie.

By zrozumieć Tischnerowską filozofię człowieka musimy przyjrzeć się bliżej strukturze książki. Zaczyna się ona rozdziałem zatytułowanym „Wędrowka wokół widoku zła” (ss. 11-65), w którym przedstawione zostały wybrane historyczne postacie zła. Najpierw widzimy obraz piekła Dantego – opis zła tutaj zawarty nie jest opisem zła dla niego samego, lecz powzięty jest w celu wyzwolenia od zła; Dante – zdaniem Tischnera – wyróżnia dwie zasady „zła uczynków”, a mianowicie złość i zazdrość. Ale „zawarty u Dantego opis zła, ukrytego w złości i zdradzie, został dokonany ‘w horyzoncie nadziei’, w którym zło staje się jedynie jakąś ‘negacją’ dobra. Dobro musi być pierwsze, aby mogło zaistnieć zło” (s. 14). Opisem innej, wciąż odradzającej się postaci zła, był manicheizm, ale on w wizji chrześcijańskiej i w przedstawieniu Dantego został przewyżniony. Rzecz znamienna, że takie przewyżnienie manicheizmu oznaczało także „ostateczne zwycięstwo wiary w człowieka”, a zatem piekło nie oznaczało już śmierci człowieka. Tischner jest zdania, że w chrześcijaństwie nie mogła powstać idea „śmierci człowieka”. Kiedy wobec tego się pojawiła? Otóż powstała ona jako uboczny produkt nowożytnych koncepcji zła.

Wśród wielu koncepcji zła dwie są szczególnie ważne. Pierwsza łączy się z kartezjańską metaforą złośliwego geniusza. Okłamany przez złośliwego geniusza człowiek nie wie, co czyni. „Jest to jakiś rodzaj zła, które przenika rozum człowieka i z którego człowiek nie zdaje sobie jasno sprawy” (s. 17). W takiej sytuacji człowieka można okłamać, a kłamstwo jako takie może go zniewolić. Druga to koncepcja zła radykalnego Kanta, gdzie zło jest odstępstwem od zasad rozumu. Przywołanie obu tych koncepcji stanowi przygotowanie do analiz współczesnych postaci zła, ucieleśnionych w XX wiecznych totalitaryzmach. W historii zła szczególne miejsce znajduje metafora „wyzyskiwacza”, która związana była z ideologią komunistyczną. Metafora ta – sądzi Tischner – nosi w sobie ślad koncepcji złośliwego geniusza w tym sensie, że „wyzyskiwacz” wtrąca wyzyskiwanego

w nieprawdę okłamując go, aby zdobyć władzę. Ale ideologia ta obiecując wyzwolenie sama wtrącała w niewolę. Tak jak symbolem jednego XX-wiecznego totalitaryzmu stał się Oświęcim, tak dla drugiego takim symbolem jest Kołyma. Kołyma jako symbol zła czasów nowożytnych „jest syntezą wielu wpływów – ma w sobie coś ze złośliwego geniusza, coś z Wielkiego Inkwizytora, jest wyrazem uczestnictwa w mrocznym żywiole dziejów, owocem odstępstwa od słusznych zasad człowieka Oświecenia, jest miejscem pracy Wielkiego Wyzyskiwacza i tym ‘co niemożliwe do usprawiedliwienia’” (s. 56). Jak dotąd Tischner rozpatrywał problem zła biorąc pod uwagę człowieka rozumianego jako jego ofiara. W tej perspektywie człowiek wprawdzie jest „w piekle”, ale nawet tam pozostaje człowiekiem.

By mówić o faktycznej „śmierci człowieka” musi powstać sytuacja, kiedy sam człowiek „chce dowieść, że to, co robił, nie on robił, ponieważ jego nigdy nie było” (s. 57). Taką sytuację najlepiej ilustruje *Ślub* Gombrowicza, pokazuje on bowiem ludzi, którzy uśmiercili w sobie człowieka. Jak to zrobili? Otóż życie potraktowali oni jako grę, a sami stali się jej uczestnikami, uznając jednocześnie że, poza tym nie istnieje już nic. Na pytanie, dlaczego człowiek sam siebie unicestwił, Tischner odpowiada, że uczynił tak, ponieważ odkrył, że nie może być dobry. W tym stwierdzeniu jak w zarodku kryje się główna teza książki, a teza ta podkreśla bezpośredni i konieczny związek między byciem człowiekiem a dobrem. Z gry rozmaitych form i pozorów gracz musi przeistoczyć się w osobę dramatu, którego treść wypełnia dobro, pragnienie, wolność, szczęście, nieszczęście i Inny. A zatem by człowiek mógł być człowiekiem, uczestnikiem dramatu, a nie graczem, trzeba pokazać, że „z wnętrza jego gry wydobywa się tęsknota za tym, co naprawdę dobre, tęsknota ta poprzez wolność szuka dla siebie przestrzeni” (s. 65).

Zanim jednak autor *Sporu o istnienie człowieka* podejmie ten centralny dla książki wątek, swoją uwagę skupi na niezwykle ważnych dla filozofii człowieka kwestiach. Jedną z niech jest istotna, choć często zaniebdywana, kwestia cielesności (ss. 69-125). Dla człowieka odgrywa ona kluczową rolę, ponieważ osoba ludzka staje się podmiotem dramatu tylko jako istota ucieleśniona. Czasami zapomina się o cielesności, a przecież dla filozofii dramatu jest to element kluczowy z wielu względów. „Cielesność, wchodząc w dra-

mat, wchodzi w cały jego horyzont, który jest horyzontem dobra i zła, prawdy i nieprawdy, piękna i nie-piękna. Cieleśność jest z góry ogarnięta tym horyzontem” (s. 72). Autor zdaje sobie sprawę, że od cieleśności nie można uciec, można jednak próbować zrozumieć jej rolę i miejsce w różnych aspektach. Jednym z nich jest pożądanie. Tischner rozpoczynając analizę cieleśności przyjmuje więc, że ciało jest „miejszem pożądań”. Poprzez taki właśnie pryzmat, nawiązując m. in. do Platona, Arystotelesa, Hegla, Freuda i Foucault, pokazuje całą różnorodność i wieloznaczność cieleśności dla jednostki i jej otoczenia. Z takiej perspektywy cieleśność „chce być czymś więcej niż tylko cieleśnością. Cieleśność domaga się określenia przez ‘znaczenie’. Nie wystarczy jej to, że jest tym, czym jest, ona ‘chce’ jeszcze ‘znaczyć’” (s. 98 n). Inny punkt widzenia na cieleśność stanowi czas. W tej z kolei perspektywie ciało ludzkie podlega swoistym przemianom. Choć „czas cielesny zaczyna się od chwili poczęcia a kończy chwilą śmierci”, to między tymi absolutnymi granicami cieleśności istnieje szereg faz, a zatem inną funkcję pełni ono w dzieciństwie, w młodości, w dojrzałości i inną w starości. Przy czym całkiem fundamentalny dla podziału czasowego jest, towarzyszący mu niejako, podział na cieleśność według płci. A zatem „ciało żyje obok ciała, styka się z innym ciałem, bawi się z nim, igra lub gra, kocha, płodzi i rodzi, wreszcie umiera. Ciało obiecuje szczęście, ale może również zabić” (s. 104).

Jest cieleśność sprawą kluczową dla człowieka jeszcze z innego powodu, mianowicie za sprawą swoistej odpowiedzialności ciała. Odpowiedzialność ta łączy się z gotowością do ofiary z ciała. Ofiarą jest ofiarą za kogoś, dla kogoś i z czegoś, z siebie jako całości; „w ofierze ciało przybiera charakter ‘zertwy ofiarnej’” (s. 120). Cieleśność w takiej postaci ujawnia swój fundamentalnie dialogiczny charakter, który dostrzec można, zdaniem Tischnera, na rozmaitych poziomach, na przykład kobieta stając się matką ryzykuje śmiercią, mężczyzna zaś ryzykuje tu współodpowiedzialnością. Szczytowy wyraz tej relacji widać w religijnej symbolice ukrzyżowania. Rzecz ciekawa, to właśnie w chrześcijaństwie – wbrew często spotykanemu przekonaniu – „totalna negacja ciała ustępuje miejsca soteriologicznej dialektyce” (s. 123). Trudno by było inaczej, przypomina Tischner, bowiem nadzieja człowieka mieszka w ciele, czło-

wiek zgrzeszył w ciele i dzięki ciału zyska zbawienie. Jeśli zatem życie człowieka jest wędrówką, pielgrzymowaniem, co autor *Filozofii dramatu* powtarza od wielu lat, to częścią tej drogi jest dramat cielesności w swoim ludzkim i jakoby pozaludzkim wymiarze.

Gdy już mowa o przenikaniu się rozmaitych wymiarów to należy wyraźnie powiedzieć, że w *Sporze o istnienie człowieka* nie ma wyraźnego oddzielenia wymiaru teologicznego i filozoficznego, porządku wiary i filozoficznego rozumu. Więcej, jeden jest bezpośrednio związany z drugim. Trzeba pamiętać, że Tischner jest filozofem chrześcijańskim, a jego poglądy stanowią nowoczesną próbę interpretacji niesionych przez tradycję uniwersalnych treści. Wyraźnie widać to w dwóch kolejnych rozdziałach książki. W pierwszym z nich zatytułowanym „Z historii problemu łaski” (ss. 129-164) autor podkreśla, że darami łaski rządzi pewna logika, która nie odnosi się jednak do porządku bytu, ale okazuje się być logiką dobra lub logiką wartości: „dobro (wartość), dar łaski wchodzi w zupełnie inny porządek – porządek agatologiczny, porządek dobra lub zła, wartości lub antywartości. W darach łaski wyraża się to, co jest ‘poza bytem i niebytem – jakieś Dobro’” (s. 130). Należy się zatem strzec błędu przenoszenia kategorii ontologicznych na dziedzinę łaski. Pośród możliwych sposobów rozpatrywania problematyki łaski dwa zajmują miejsce szczególne. Pierwszy polega na łączeniu łaski z dobrem i złem, drugi zaś z wolnością i zniewoleniem. Wolność podobnie jak i dobro, staje się fundamentem myślenia o człowieku. Ale też relacje: Bóg – człowiek, łaska – dobro, łaska – wolność były i są przedmiotem gorących sporów. Tischner z tej bogatej problematyki wybiera cztery klasyczne rozwiązania związane z pelagianizmem, augustynizmem, tomizmem oraz protestantyzmem i przedstawia główne ich zarysy tak, by były przydatne dla filozofii dramatu, nie unikając przy tym polemik, głównie z ujęciem tomistycznym.

Drugi teologiczny rozdział to „Porządek zbawienia” (ss. 167-215). Przedstawiony tu zostaje swoisty porządek działania łaski w czasie. Porządek ten wyznaczają trzy składowe dramatu: stworzenie, wybranie oraz zbawienie. Całość ta również daje się rozpatrywać na dwóch poziomach: ontologicznym i agatologicznym. Ale ontologia osoby uczestniczącej w tym religijnym dramacie, zdaniem Tischnera,

zostaje poddana prawom agatologii. Nawiązując do poglądów filozofów dialogu, F. Rosenzweiga i E. Lévinasa, a także do Mistrza Eckharta i św. Jana od Krzyża, autor pokazuje cały ten proces jako swoistą logikę dobra. Taki dramat religijny toczyć się może tylko pomiędzy osobami, a zatem „zawiera on *implicite* projekt podmiotu tego dramatu-osoby, która nie tylko po prostu jest, ale jest również swoją wolnością i swoim rozumem” (s. 169). Ponadto osoba taka żyje w czasie, który nie jest czymś dla niej zewnętrznym, lecz płynie on przez jej wnętrze. Dzieje zbawienia są w pewnym sensie „wewnętrznym czasem człowieka”. W całym tym porządku objawienie i wybranie są zapowiedzią zbawienia, samo zaś zbawienie jest „czystym doświadczeniem Dobra”.

Wszystkie te rozważania prowadzą do kluczowych w moim przekonaniu rozdziałów książki: „Osoba w dramacie”, „Za istnieniem człowieka argument ontologiczny” oraz „Wolność jako sposób istnienia dobra” (ss. 219-318). W pierwszym z nich Tischner stawia podstawowe dla całego swego przedsięwzięcia pytanie: jak musi być zbudowana osoba, by mogła być uczestnikiem dramatu? By na nie odpowiedzieć sięga on do pojęć używanych wcześniej przez Hegla i Sartre’a, ale poprzez wpływ filozofów dialogu zmodyfikowanych. A zatem, po pierwsze, osoba musi być bytem-dla-siebie, a po drugie, musi konstytuować siebie poprzez inny byt-dla-siebie. Kluczowe w tym opisie jest słówko „poprzez”, wskazuje ono bowiem na wielość konstytuujących osobę dramatu relacji, takich na przykład jak bycie „dzięki” innemu lub innym, „na przekór”, „wbrew”, „przeciw”, „wraz z” itd. Jak zauważa Tischner „ponieważ jesteśmy ‘dla’, możemy być w szczególnym – innym niż rzeczowym – sensie obok siebie, ze sobą, nad sobą i pod sobą, przeciwko sobie. Nasze ‘dla siebie’ ma określoną przeszłość i przyszłość” (s. 219). Inaczej mówiąc, jesteśmy tacy, jaki jest nasz dramat, a więc jesteśmy podmiotami dramatu wzajemności.

Każdy dramat jest dramatem z innym. Jednakże owo „z innym” otwiera całą gamę możliwości. Jednym ze skrajnych przypadków jest sytuacja bycia „monadą bez okien”. Dobrze ilustruje ją historia Hioba, który doświadcza inności siebie wśród innych: przyjaciół i Boga. Kolejne przykłady sytuacji zamknięcia-otwarcia ukazują postacie dramatu romantycznego Maria Beaumarchais i donna

Elwira, tak wnikliwie opisane przez Kierkegaarda w *Albo-albo*. Najbardziej jednak przejmującą możliwość bycia-przeciw-sobie pokazuje Tischner na przykładzie życia Nieznajomej, którą los prowadzi do stanu beznadziei, stanu gdzie „znika świadomość godności, nadzieja traci podstawę. I wtedy osoba pragnie już tylko jednego: stać się rzeczą” (s. 241). Przedstawione sytuacje opisują dramat „monad z zatrzaśniętymi oknami”, w którym wewnętrzna logika zdarzeń powoduje owo zatrzaśnięcie. Można jednak wyobrazić sobie sytuację, w której osoba, monada jest cała otwarta dla innego, wówczas „Ja to inny”. Zarys takiej sytuacji odnajdujemy w tekstach Lévinasa. Biorąc teksty autora *Totalité et infini* Tischner zarysowuje obraz tej drugiej skrajności. Jak wiadomo Lévinas pisząc o sytuacji bycia-dla-innego miał na myśli osobę mesjasza, która zatracą się w innym, umiera za innego i tym sposobem uzyskuje swą tożsamość w Bogu. Ale w opisaney przez Lévinasa sytuacji dramatu zakładnika, poświęcenie dochodzi do granic samounicestwienia. Sytuacja taka ujawnia sprzeczność między ideą bycia-dla-siebie i byciem-dla-innego. By ją przezwyciężyć Tischner nawiązuje do rozważań P. Ricoeura, który w polemice z Lévinasem zasadniczo nie kwestionował możliwości bycia zakładnikiem, nie odrzucał wymiaru bycia-dla-innego, podkreślał jednak, że warunkiem tego jest wcześniejsze bycie-dla-siebie. A więc „zgoda człowieka na siebie jest drogą pośrednią między ucieczką w nicość [bycie-przeciw-sobie] a ucieczką w Boga – między anihilacją a deifikacją. Zgoda taka nie byłaby jednak możliwa bez jakiegoś doświadczenia dobra” (s. 265 n).

W rozdziale „Za istnieniem człowieka argument ontologiczny” autor *Filozofii dramatu* poddaje szczególnej interpretacji tzw. argument ontologiczny Anzelma z Canterbury, argument za istnieniem Boga, tak by mógł służyć jako argument za istnieniem człowieka. A dokładniej rzecz ujmując, najpierw dokonuje on interpretacji samego argumentu Anzelma, a następnie w nawiązaniu do niego przeprowadza „dowód istnienia człowieka”. Widać w tym związek między Bogiem a człowiekiem, filozofia Boga łączy się z filozofią człowieka. Na czym jednak polega Tischnerowska interpretacja wspomnianego argumentu? Otóż w argumentacie Tischnera tym, ponad co niczego większego nie można pomyśleć, jest absolutne Dobre jako transcendens. Przez taką zamianę „bytu nieskończenie

doskonałego” na absolutne Dobro wychodzi się – co jest jak pamiętamy zamiarem Tischnera – poza porządek ontologiczny ku poziomowi agatologicznemu. Ma to swoje wyraźne konsekwencje. Jakie? „Bóg jest absolutnym 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 ‘właściwością’ Dobra” (s. 271), podobnie zresztą jak świadomość i moc. Jeśli człowiek jest *imago Dei*, to także w jego opisie pojęcia dobra, świadomości i wolności zdają się być pierwotniejsze niż pojęcia bytu i niebytu. A zatem, by nie zubożyć opisu dramatu człowieka, trzeba się wnieść ponad ontologię. Oczywiście nie należy jej całkowicie porzucać, trzeba raczej przyznać jej odpowiednie miejsce, czyli poniżej agatologii.

Tischner pyta: „jakie jest pole możliwości człowieka? Innymi słowy: pod jakim warunkiem w człowieku może ‘urodzić się człowiek?’” (s. 276). By na to kluczowe pytanie odpowiedzieć autor dokonuje charakterystyki właściwej „przestrzeni narodzin” człowieka. Jest nią wewnętrzna przestrzeń świadomości. To wewnętrzna przestrzeń ma sens agatologiczny i porządkuje się według zasady ważności. Nie jest to tylko struktura „jeden obok drugiego” lub „jeden zachodzi na drugie”, lecz także „jedno-nad-ponad-drugim”. Inaczej mówiąc, jest to przestrzeń hierarchiczna. Jest ona wrażliwa na możliwość zła, co pociąga za sobą stałą możliwość upadku, winy i rozpacz. W przestrzeni tej „rozpacz uobecnia się. Jeszcze jej nie ma, a jednak jakby już była: ona jest tą ‘ciemną mocą’, którą wciąż przewycięża nadzieja. Nadzieja odsłania się w tym konflikcie jako nosicielka dobra. Wrażliwość na zło i dobro oznacza, że wewnętrzna przestrzeń świadomości ma charakter agatologiczny” (s. 278). To właśnie dzięki takiej agatologicznej przestrzeni człowiek „rodzi się” i żyje, ponadto też staje się sobą jako człowiekiem. Przy czym całkiem podstawowe dla tej przestrzeni są dwa doświadczenia: rozpacz i nadziei. Analizie tych dwóch doświadczeń, nawiązując głównie do sławnych tekstów Kierkegaarda, autor *Świata ludzkiej nadziei* poświęca najwięcej miejsca. Rozpacz jest negacją radykalną, sięga tak głęboko, że dotyka samego dna osoby. „Mówi” ona człowiekowi, tylko jemu, że jest zły. A zatem, by zrozumieć, czym właściwie

jest rozpacz, trzeba sięgnąć do pojęcia zła. „Cała obrona przed rozpaczą, jaką toczy osoba, jest w istocie rzeczą obroną przed złem. Należy powiedzieć: w istocie dramatu nie chodzi o rozpacz, lecz o zło” (s. 282). Ale to właśnie nadzieja przewycięża rozpacz. Zwycięstwo nadziei jest integralną częścią argumentu ontologicznego za istnieniem człowieka, za jego byciem sobą. To dobro działa jako łaska, a łaska z kolei jest tym, co służy do wyjaśnienia przejścia od rozpacz do nadziei. Kiedy dokonało się „wejście” we wnętrze dramatu dobra, wtedy odkrywa się wolność: wraz z doświadczeniem łaski idzie doświadczenie wolności. Tischner pisze: „kto wybiera rozpacz, wybiera logikę fatum. Kto wybiera wyzwanie, ten wybiera łaskę – łaskę nadziei” (s. 289). Ten wybór nadziei dokonuje się za pośrednictwem Innego i odwrotnie – ja przyjmuję Jego nadzieję. Ma to ogromne konsekwencje, bowiem „wzajemne powiernictwo nadziei jest przewyciężeniem ‘śmierci człowieka’” (s. 290).

Rozdział „Wolność jako sposób istnienia dobra” dotyczy pojęcia wolności. Pojawiało się ono w centrum problematyki dobra i zła, Boga i łaski, nie można go było także pominąć przy opisie bycia sobą. Teraz Tischner stara się sprecycować to ważne pojęcie. Jest ono wieloznaczne, a zatem, by odnaleźć jego właściwe użycie, należy wcześniej wykluczyć inne, wśród których centralne miejsce zajmuje ontologiczne rozumienie wolności. Inaczej mówiąc, wolność nie może być interpretowana przy pomocy kategorii służących do opisu bytu, takich jak na przykład kategorie: przyczyny, skutku, siły, bezsiły, bytu względnie lub bezwzględnie izolowanego i nicości; kategorie te nie są właściwe przy opisie wolności, bowiem – zdaniem Tischnera – ich przyjęcie prowadzi wcześniej czy później do odrzucenia idei wolności. Inne dążenie usiłuje sprowadzić wolność do kategorii poznawczych. Zgodnie z tym ujęciem miarą wolności jest stopień oswojenia świata. „Poznanie ujawnia rozumność świata i naszą własną rozumność. Wolność sięga tak daleko, jak daleko sięga rozumność” (s. 297). Ale i taka koncepcja ma swoje ograniczenia, według niej bowiem naprawdę wolny jest jedynie rozum człowieka, a cała reszta o tyle, o ile ma udział w rozumie. Wypada dodać, że nierozumność równałaby się niewoli. Ta gnozeologiczna koncepcja, choć niezwykle intrygująca, nie oddaje pełnego znaczenia wolności.

Tischner podkreśla, że „aby zrozumieć naturę wolności, trzeba się wznieść na poziom agatologiczny. Wolność jest ‘poza bytem i niebytem’” (s. 298). Na tym poziomie być wolnym oznacza: być wolnym w stosunku do dobra i zła. Kto jest wolny może wybierać, w szczególności między dobrem i złem. A co oznacza samo wybieranie? „Wybieranie to przyswajanie. [...] Przystwojenie jest aktem, który pojawia się w porządku agatologicznym. Przystwojeniu podlega tylko to, co dobre. Przystwajając sobie to, co dobre, tym samym przystwajam siebie dobru; przystwajanie jest relacją wzajemną. Właśnie tym, co umożliwia przystwojenie, jest wolność; wolność przystwaja i zarazem podlega przystwojeniu. Wolność, która wybiera, przystwaja nie tylko to, co wybiera, ale przystwaja określoną postać, określoną formę wolności” (s. 305 n). Chodzi więc tu o to, że wolność jako „siła przystwajania” przystwaja osobę dobru i dobro osobie, z kolei sam proces przystwajania jest przejściem od rozmaitych form zniewolenia do wolności. Warto zwrócić uwagę, że Tischner pokazuje taką przemianę na przykładzie konkretnych ludzkich przeżyć: jeśli stan uwięzienia charakteryzują przeżycia lęku, melancholii, smutku i rozpacz, to wraz z przyjsciem wolności na ich miejsce pojawia się radość, pewność i nadzieja. Szczególne miejsce, po raz kolejny, przypada nadziei. Nie dzieje się to bez racji, bowiem wolność jest także mocą wyzwalaającą nadzieję. Ale powstaje pytanie: jak jest możliwe przejście od rozpacz, tak wnikliwie opisanej przez Kierkegaarda, do nadziei? Tok myśli Tischnera prowadzić musi do stwierdzenia, że przejście to możliwe jest przez doświadczenie łaski; tym sposobem „wolność jest [także] łaską otwierającą na łaskę” (s. 317).

W ostatnim rozdziale książki, zatytułowanym „Boski rodowód wolności, czyli: ‘Bądź wolność Twoja’” (ss. 321-351) autor *Filozofii dramatu* stara się odpowiedzieć na pytanie: skąd wolność? By zrozumieć rodowód wolności Tischner odwołuje się do poglądów współczesnych teologów G. Greshake, M. Bielera i H. Ursa von Balthasara. Nie zostali oni wybrani przypadkowo. Wszystkich wymienionych autorów wyróżniają dwie cechy: po pierwsze, dążą oni do pojednania tradycji teologii Trójcy Świętej z myślą współczesną oraz, po drugie, wyróżnia ich erudycja filozoficzna i teologiczna. Warto przypomnieć, że odwołanie się do teologii jest uzasadnione

wcześniej przyjętymi założeniami, zgodnie z którymi od rozumienia człowieka przechodzi się do rozumienia Boga i od rozumienia Boga do rozumienia człowieka. W takim kontekście „wolność człowieka – wolność skończona jest nie do pomyślenia jako osamotniona wolność ‘monady bez okien’. Konkretny kształt wolności wyłania się ze stosunku do innej wolności skończonej oraz do Wolności Nieskończonej” (s. 328). Nie należy też zapominać, że teologia wolności jest ściśle związana z dobrem. „Wolność nie jest [...] udręką człowieka, jego ‘skazaniem’, lecz łaską, ‘łaską wyzwolenia’ i ‘łaską przebóstwienia’” (s. 331). To właśnie spotkanie wolności skończonej i Nieskończonej nazywa się wyzwoleniem. Zaczyna się ono od ‘nawrócenia’, a kończy ‘przebóstwieniem’ człowieka. Przebóstwienie dokonuje się dzięki szczególnej pomocy Boga, łasce, w której Bóg ucłowiecza siebie w osobie Chrystusa. Zawsze trzeba jednak pamiętać, że na tej drodze czyhają dwa niebezpieczeństwa: pierwsze to „zatrącenie się w Bogu”, kiedy człowiek zapomina o sobie i „zamienia się w kroplę, która ginie w bezgranicznym morzu boskości” (s. 344), a drugie to niebezpieczeństwo grzechu, kiedy człowiek buntuje się przeciwko Bogu i „podnosi swą skończoną wolność do rangi nieskończoności” (tamże). W obydwu tych niebezpieczeństwach odsłaniają się zarazem granice ludzkiej wolności.

Dostaliśmy do rąk książkę niezwykłą. Można żywić nadzieję, że stanie się ona przedmiotem wnikliwych analiz i komentarzy, które zaowocują prawdziwą debatą filozoficzną. Bez wątplenia jest to jedna z najważniejszych polskich książek filozoficznych jakie ukazały się w ostatnich latach.

Marek Drwięga