

TISCHNER JÓZEF STANISŁAW – filozof, publicysta, ur. 12 III 1931 w Starym Sączu, zm. 28 VI 2000 w Krakowie.

W latach 1950–1955, będąc alumnem w krakowskim Seminarium Duchownym, studiował teologię na UJ. Świecenia kapłańskie przyjął w 1955. W latach 1955–1957 studiował na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej ATK oraz na Wydziale Filozoficzno-Historycznym UJ, gdzie w 1963 obronił pracę doktorską (*Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*), napisaną pod kierunkiem R. Ingardena. W 1974 na podstawie rozprawy *Fenomenologia świadomości egotycznej* uzyskał stopień doktora habilitowanego na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej ATK. Prowadził wykłady z zakresu filozofii człowieka na Wydziale Filozofii PAT w Krakowie, był wykładowcą filozofii dramatu krakowskiej Państwowej Wyższej Szkoły Teatralnej (na Wydziale Reżyserii), prezesem wiedeńskiego Instytutu Nauk o Człowieku, członkiem Europejskiej Akademii Nauk i Sztuk w Salzburgu. Otrzymał wiele wyróżnień, m.in.: Pen-Clubu, Fundacji im. S. Kisielewskiego oraz M. i K. Pruszyńskich. W 1995 uzyskał tytuł doktora h.c. UŁ, a w 1996 Nagrodę Wydawców ustanowioną przez Polskie Tow. Wydawców Książek, wyróżnienie w konkursie o Nagrodę Ikara. W 1999 został uhonorowany Orderem Orła Białego. Był postacią znaną z aktywności społeczno-politycznej i publicystycznej („Znak”, „Tygodnik Powszechny”, „Gazeta Wyborcza”). Jego ofiarne zainteresowanie problematyką społeczną, wykazywane również w trudnym okresie schyłku PRL, czyniło zeń autorytet wnoszący ważne treści do publicznej debaty na temat etycznej kondycji człowieka współczesnego.

Dorobek naukowy i publicystyczny T. obejmuje ponad 30 książek i ok. 800 artykułów.

Główne dzieła T.: *Świat ludzkiej nadziei* (Kr 1975, 2005⁵); *Polski kształt dialogu* (Kr 1980, 2002); *Etyka solidarności* (Kr 1981, 2000³; wyd. jako *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, Kr 1992, 2005²); *La svolta storica. Cristiani e marxisti in Polonia* (Bol 1981); *I metodi di pensare umano*, tłum. A. Setola (Bol 1982); *Myślenie według wartości* (Kr 1982, 2002⁴); *Wobec wartości* (jako współautor, Pz 1982; z J. A. Kłoczowskim, Pz 2001⁴); *Polska jest ojczyzną. W kręgu filozofii pracy* (P 1985); *Das menschliche Drama. Phänomenologische Studien zur Philosophie des Dramas*, tłum. S. Dzida (Mn 1989); *Filozofia dramatu* (P 1990, Kr 1998, 2006²); *Zarys filozofii człowieka*

dla duszpasterzy i artystów (Kr 1991); *Miłość niemiłowana* (Kr 1993); *Nieszczęsny dar wolności* (Kr 1993, 1996²); *Spowiedź rewolucjonisty. Czytając „Fenomenologię ducha” Hegla* (Kr 1993); *Czytając „Veritatis splendor”* (Kr 1994); *Myślenie w czasach wieloznaczności* (jako współautor, Kr 1996); *W krainie schorowanej wyobraźni* (Kr 1997, 2002²); *Spór o istnienie człowieka* (Kr 1998); *Książka na manowcach* (Kr 1999, 2007²). Pośmiertnie wydano m.in.: *Myślenie w żywiole piękna* (Kr 2004); *Studia z filozofii świadomości* (Kr 2006); *Etyka a historia. Wykłady* (Kr 2008); *Wędrowki w krainę filozofów* (Kr 2008); *Wiara ze słuchania. Kazania starszodeckie 1980–1992* (Kr 2009).

Podjęty przez T. w latach 70. XX w. spór z tomizmem był skierowany nie przeciw filozofii i teologii Tomasza z Akwinu, lecz przeciw ich ideologizacji; wyrażał troskę o kształt współczesnej filozofii, zwł. w kontekście inspirującego ją etosu chrześcijaństwa. Wychodząc z własnej wizji człowieka, T. wskazał na główne właściwości ludzkiej egzystencji.

AGATOLOGIA. Punktem wyjścia w refleksji nad człowiekiem jest dla T. dobro. Samowiedza osoby ludzkiej wykazuje zorientowanie aksjologiczne, a to ma swe źródło w odbieraniu przez człowieka rzeczywistości przez pryzmat dobra i zła. Stąd nauka o dobru (gr. ἀγαθόν [agathón]) winna poprzedzać namysł nad wartościami. Istnienie doświadczanego przez człowieka bytu nie zawsze wskazuje na dobro, dlatego w przypadku dobra „być” jest czymś więcej niż orzekanie o bycie. Pytanie o byt i logika bytu okazują się wtórne względem pytania o dobro i o jego logikę. Dobro i Bóg będący dlań źródłem, jawią się w perspektywie innej niż znana ontologicznej tradycji: ważniejsze od teoretycznej kwestii istnienia dobra i Boga będzie ukazanie sposobu ich przejawiania się człowiekowi i doświadczania ich przez człowieka.

AKSJOLOGIA. Wartości etyczne rozważał T. w kontekście ludzkiej egzystencji. Mogą być one ujawnione i rozumiane pod warunkiem dostrzeżenia ich przez człowieka. Nie oznacza to relatywizmu aksjologicznego, gdyż wartości są obiektywne – powszechnie zrozumiałe, ważne, zobowiązujące. Przedmiotem tak rozumianej aksjologii nie jest system rozpatrywany w abstrakcji od człowieka, lecz obszar wyznaczający trwałe ramy egzystencji tego, kto nie tylko rozpoznaje sens wartości, ale też potwierdza go własnym czynem. Aktywne zaangażowanie człowieka na rzecz wartości uwiarygodnia szczególną jakością ludzkiego życia. Czyniąc dobro, a

także kierując się ku transcendentnemu źródłu dobra, jakim jest Bóg, ludzka jednostka afirmuje swój status osoby. Obiektywność sfery aksjologicznej wyraża się zhierarchizowaniem wartości. O miejscu w hierarchii decyduje ich trwałość (im wartość trwalsza, tym wyższa), niepodzielność, zasięg uposażania sensem innych wartości oraz wpływ na jakość ludzkiego życia. Podstawową z nich jest prawda, ponieważ otwiera człowieka na inne wartości i uwiarygodnia je, ale najwyższą jest dobro – będące doczesnym znakiem Dobra absolutnego i transcendentnego – Boga. Dobro doświadczane w doczesnej codzienności, podobnie jak Dobro absolutne, nie jest „dobre” ze względu na odniesienie do wartości, odwrotnie, wartości są „wartościowe”, gdyż odwołują się do niego. Tym, co pozwala człowiekowi na obcowanie z wartościami, jest bycie wolną osobą. Im wyższa wartość, tym większy udział wolności tego, kto się za nią opowiada; stąd skierowanie się ku Bogu, będącemu źródłem, podstawą i gwarantem wartości – ale też *summum bonum* – stanowi akt angażujący maksimum ludzkiej wolności.

Odnajdywanie się człowieka w świecie wartości, „myślenie według wartości”, zakłada ja-aksjologiczne, będące rdzeniem podmiotu, rozpoznawanym już przedrefleksyjnie (koscjentywnie). Pierwsze doświadczenie ja-aksjologicznego ma charakter prywatny: „Jest coś, czego nie powinno być”. Budzi ono „głód aksjologiczny” i inicjuje łańcuch desolidaryzacji i solidaryzacji egotycznych, towarzyszący człowiekowi jako trwałe komponenty jego życia. Desolidaryzacja egotyczna to dystansowanie się od zła i antywartości, a solidaryzacja to opowiadanie się za dobrem i wartościami. To właśnie „głód aksjologiczny” tłumaczy genezę pragnienia, które T. – idąc za E. Lévinasem – przeciwstawiał potrzebom. Pragnienia, inaczej niż potrzeby, nie sposób w pełni zrealizować. Niesie ono człowiekowi wyzwanie, którego niepodobna zlekceważyć bez uszczerbku dla jakości egzystencji, a jest też śladem transcendencji, którą człowiek jest naznaczony. O ile bowiem potrzeba zamyka człowieka w skończoności, o tyle pragnienie – przez swą niespełnialność i niesprowadzalność do tego, co „tu oto” – otwiera go na nieskończoność. Skłania go do podjęcia wędrówki przez świat wartości, która ma wymiar nie tylko intelektualno-poznawczy, gdyż angażuje ludzki czyn, będący świadectwem ludzkiego samookreślenia się w świecie wartości, albo wyrazem odmowy jego złożenia. Otwierając go na transcendencję,

inspiruje do podjęcia trudu wędrówki, której symbolem jest droga Abrahama – kierującego się nadzieją na spełnienie obietnicy niedającej się zweryfikować środkami dostępnymi w skończonym czasie i przestrzeni, a nie droga Odysa – ufającego swej pamięci i rozumowi. „Ziemi obiecanej” doświadcza człowiek jako „obietnicy Ziemi”. Miara jej realności jest inna niż w przypadku Itaki, gdyż przynależy bardziej sferze podmiotowej niż przedmiotowej. Będąc obietnicą, wskazuje na Tego, kto ją złożył i tego, kto jej zaufał. Potrzeby dowodzą ontycznej niedoskonałości, niekompletności świata i żyjącego w nim człowieka; pragnienia sytuują go w perspektywie etycznej i religijnej. Jeśli myślenie kieruje człowieka ku prawdzie, to pragnienie zwraca go ku dobru. Dobro, podobnie jak prawda, wyraża raczej ludzkie pragnienie niż potrzebę i dlatego nie powinny być traktowane instrumentalnie. Prawda i dobro nie są też osiągalne w abstrakcji od rzeczywistości międzyosobowej i świata relacji, gdyż stają się czytelne jedynie w przestrzeni zwracających się do siebie osób.

Problematyka wolności (inspirowana myślą Kartezjusza), wartości (nawiązująca do M. Schelera), nadziei (sięgająca do G. Marcela) czy „bycia w świecie” (przywołująca M. Heideggera) skłaniały T. do podjęcia namysłu nad fenomenem międzyosobowego spotkania i dialogu, co zaowocowało oryginalną koncepcją: filozofią dramatu.

FILOZOFIA DRAMATU. Zarys filozofii dramatu zawiera praca z 1990 *Filozofia dramatu*, ale problem człowieka jako podmiotu dramatu obecny był w pracach T. z lat 70. To, kim jest człowiek, najlepiej ujawnia się w kontekście jego egzystencji, a tę T. przyrównywał do dramatu. Człowiek staje nieustannie przed koniecznością dokonywania wyborów aksjologicznych, a ponieważ większość z nich dotyczy sfery etycznej i religijnej – okazuje się on uczestnikiem dramatu. Nie jest to dramat teatralny, lecz egzystencjalny; nie polega na grze aktorów, lecz jest dla uwikłanego weń człowieka równie realny, jak ocalenie i potępienie (w sensie szerszym niż religijny), będące granicami ludzkiego życia. Wybierający doświadcza konfliktu, bo rzadko wybiera między dobrem a złem, częściej – między dobrami albo między „mniejszym” a „większym” złem. Wyboru dokonuje wolna osoba i dlatego jest ona za swój wybór odpowiedzialna – wobec innego człowieka, ale też przed Bogiem. Wolność podmiotu wyborów moralnych nie oznacza wolności w sferze fizycznej; bowiem bycie odpowiedzialnym za drugiego i za siebie,

podejmowanie czynów zgodnych z własnym systemem aksjologicznym odbywa się niezależnie od panujących w świecie determinizmów.

T. nie utożsamiał świata ze „sceną” dramatu ludzkiej egzystencji. Sceny dramatu nie tworzy całe ontyczne uniwersum, lecz jedynie te obiekty, które mają związek z ludzkimi wyborami. Konsekwentnie odróżniał zło od nieszczęścia: pierwsze może mieć źródło tylko w świadomym czynie podejmowanym przez człowieka; źródłem drugiego jest niezależna od człowieka ontyczna rzeczywistość. Powyższa dystynkcja ma odzwierciedlenie w obszarze myślenia religijnego: rzeczywistym złem nie jest żadne z doświadczanych przez człowieka cierpień (casus Hioba), a jedynie grzech, gdyż tylko on pozbawia go więzi z Bogiem.

Konsekwencją tego rozróżnienia w sferze teoriopoznawczej jest przeciwstawienie błędowi – kłamstwa: tylko kłamstwo wolno uznać za zło, gdyż pochodzi ze świadomej intencji tego, kto po nie sięga. Zło ma zatem sens dialogiczny, międzyosobowy, a jeśli istnieje poza relacją wzajemnego zwracania się do siebie osób (czynem, słowem, postawą), to i tak nic o takim „złu” nie wiemy. Zło manifestuje się w sferze doświadczenia: jest „sposobem przeżywania egzystencji jako »złej«”, co zwykle prowadzi człowieka do rezygnacji z otwartości wobec świata i innych ludzi, którą zastępuje postawa wycofania się: przywdzianie „zasłony”, która milczy lub nawet „maski”, która kłamie. Zło przybiera zwykle postać groźby lub pokusy. T. nie przeoczył hermeneutycznej funkcji sensu zła; bez rozpoznania zła człowiek nie potrafiłby również rozpoznać dobra. T. odmawia złu autonomii, zło bowiem kusząc, czyni to pod pozorem dobra, również grożąc, odwołuje się do „lepszego” wyboru.

Impuls dla swego myślenia odnalazł T. w filozofii dialogu i w filozofii egzystencjalizmu, a metodę kształtował w nawiązaniu do fenomenologii i hermeneutyki. Lévinas, odsłaniając filozoficzno-etyczną głębię „twarzy” bliźniego, upewnił T. o słuszności budowania teorii człowieka nie na ontologii, lecz na etyce. M. Buber uświadomił mu status partnerów dialogu, gdzie Ty jest wprawdzie różne od Ja, ale nie jest, jak u Lévinasa, „absolutnie inne”, gdyż wówczas nie zaistniałaby sfera „pomiędzy”, umożliwiająca wzajemne spotkanie i nawiązanie dialogu. Z myśli S. Kierkegaarda przejął dramatyczny wymiar relacji religijnej, ale nie przekonanie, że człowiek stoi przed Bogiem

samotnie. W filozofii G. Marcela znalazł intuicję, że człowiek jest bardziej tajemnicą niż zobiektywizowanym problemem, uwypuklił też rangę nadziei oraz miłości, jako jej warunku; jednak Marcelowska dysjunkcja: „być czy mieć” straciła u T. swą ostrość: „być”, to sposób i jakość istnienia, „mieć” – to uczestniczenie w wartościach, a zatem człowiek zarówno „ma”, bo z wartościami się solidaryzuje, a egzystowanie wśród nich czyni go istotą świadomą, jak i „jest” – właśnie za sprawą „myślenia według wartości” i trwania wśród nich.

Dzięki Heideggerowi docenił T. czasowość ludzkiego „bycia w świecie” i ujawnił w nim nieustanne pytanie o sens i projektowanie sensu – odpowiedzialne, angażujące człowieka w całym spektrum jego egzystencji. Jednak dla T. człowiek to coś więcej niż Dasein, a jego istnienie czerpie swą zrozumiałość raczej z bycia ku zbawieniu (rozumianemu nie tylko eschatologicznie) niż z bycia ku śmierci.

Husserl i Ingarden zaznajomili T. z metodą fenomenologiczną, co zaowocowało inspirowaniem się nią, a nie literalną asymilacją jej zaleceń. Przyjaciel T. – psychiatra A. Kępiński, odsłonił przed nim mroczną stronę egzystencji „ludzi z kryjówek”, czyli tych, którzy przyjęli, że ich dramat zbliżył się do tragedii.

DZIEDZICTWO TISCHNEROWSKIE. W Krakowie od 2001 odbywają się corocznie Dni Tischnerowskie, a od 2003 działają: Wyższa Szkoła Europejska im. ks. Józefa Tischnera oraz Instytut Myśli Józefa Tischnera prowadzący działalność naukową, archiwistyczną i wydawniczą, której celem jest kontynuowanie kierunku myślenia zapoczątkowanego przez T. – wydano tu m.in.: rozprawę doktorską i habilitację T. (2006); od 2007 jest wydawany rocznik poświęcony agatologii „Thinking in Values”. Organizowane sesje naukowe dają okazję do wymiany poglądów między badaczami myśli T. i popularyzują ją. Kontynuatorami myśli filozoficznej T. są jego współpracownicy i uczniowie: A. Bobko, T. Gadacz, A. Karoń-Ostrowska, K. Michalski, R. Rożdżeński, Z. Stawrowski, K. Tarnowski, A. Węgrzecki, a także M. Bardel, W. Bonowicz, J. Filek, J. Jagiełło, A. Workowski i in. badacze.

W. Lebedziński, *Tischnerowska metoda krytyki socjalizmu*, Wwa 1987; K. Wieczorek, *Dwie filozofie spotkania. Konfrontacja myśli Józefa T. i Andrzeja Nowickiego*, Ka 1990; J. Kwapiszewski, *Filozofia ks. Józefa T. jako źródło dialogu*, Słupsk 1998; J. Wadowski, *Dramat pytań egzystencjalnych. Ks. Józefa T. filozofia dramatu jako próba odpowiedzi na pytania egzystencjalne*, Wr 1999; B. Trocha, *Przestrzeń dramatu jako kategoria filozoficzna. Studium teorii przestrzeni Józefa T.*, ZG 2000; W. Bonowicz, *Tischner*, Kr 2001; W. P. Glinkowski, *Wolność ku nadziei. Spotkanie z myślą ks. Józefa T.*, Ł 2003; J. Gowin, *Religia i ludzkie biedy. Ks. T. spory o Kościół*, Kr 2003; *Spotkanie. Z ks. Józefem T. rozmawia Anna Karoń-Ostrowska*, Kr 2003, 2008²; I. Strapko, *Apologia nadziei w filozofii i pedagogice Józefa T.*, Kr 2004; P. Sobczak, *Koncepcja nadziei w ujęciu filozoficznym św. Tomasza z Akwinu i Józefa T.*, Tw 2005; S. Szary, *Człowiek – podmiot dramatu. Antropologiczne aspekty filozofii dramatu Józefa T.*, Kęty 2005; A. Bobko, *Myślenie wobec zła. Polityczny i religijny wymiar myślenia w filozofii Kanta i T.*, Kr 2007; *O autorytecie. W poszukiwaniu punktu odniesienia*, Kr 2008; P. Walczak, *Wychowanie jako spotkanie. Józefa T. filozofia człowieka jako źródło inspiracji pedagogicznych*, Kr 2007; A. Węgrzecki, *T i Ingarden*, KF 35 (2007) z. 1, 77–88; Z. Dymarski, *Dwugłos o zlu. Ze studiów nad myślą Józefa T. i Leszka Kołakowskiego*, Gd 2009; J. Galarowicz, *Paradoks egzystencji etycznej. Inspiracje: Ingarden – Wojtyła – T.*, Kr 2009; E. Sperfeld, *Praca jako działanie w określonym zamiarze, uprzedmiotowienie i rozmowa. Fenomenologiczne koncepcje pracy u Maxa Schelera, Emmanuela Levinasa i Józefa T.*, w: *Fenomenologia jako dialog*, ZG 2009, 77–85; Z. Stawrowski, *Solidarność znaczy więź. W kręgu myśli Józefa T. i Jana Pawła II*, Kr 2010.

Witold P. Glinkowski