

# Marek Drwięga

---

## Człowiek w filozofii Jana Patočky i Józefa Tischnera

---

Folia Philosophica 32, 233-264

---

2014

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

Marek Drwiega

## Człowiek w filozofii Jana Patočki i Józefa Tischnera

**Słowa kluczowe:** człowiek, fenomenologia, aksjologia, agatologia, wolność, historia, ludzki dramat, tragiczność

### Wstęp

Jan Patočka i Józef Tischner to dwaj współcześni fenomenologowie, których większość życia i twórczości przypadła na trudny okres XX wieku związany z panowaniem totalitaryzmu. Choć dzieli ich wiele lat, Patočka urodził się na początku XX wieku, Tischner w latach 30., można znaleźć sporo wspólnych im punktów. Bez wątplenia oprócz, że tak powiem, historycznego pokrewieństwa losu jest także grupa zagadnień, które były równie ważne dla obydwu myślicieli. Z pewnością część tych zagadnień łączy się przynależnością do szkoły fenomenologii. Jan Patočka, czeski filozof, uczeń Husserla i Heideggera, rozwinął swoją oryginalną koncepcję fenomenologii najpierw w postaci nauki o życiu ludzkim jako ruchu egzystencji, następnie, uwzględniając pytania dotyczące filozofii pierwszej, jako projekt asubiektywnej fenomenologii. W obrębie samej fenomenologii poruszał też wiele interesujących wątków, do których bez wątplenia należy zagadnienie cielesności. Uzupełnieniem prac fenomenologicznych są badania poświęcone historii filozofii, w których szczególne miejsce przy-

pada rozważaniom nad starożytnością Grecji. Ujawnia się w nich niezwykle oryginalny sposób interpretacji tradycyjnych stanowisk presokratyków, Sokratesa, Platona, Arystotelesa czy Demokryta. Pod koniec życia Patočka w szczególny sposób zajął się historiozofią. Takie zagadnienia jak historia, jej sens, dzieje Europy i człowieka europejskiego stają się centralnymi tematami rozważań czeskiego myśliciela. Ich znaczenie nabiera dramatycznego charakteru i zbiega się z wydarzeniami politycznymi, w których on sam uczestniczy. Patočka po śmierci zaczął zyskiwać międzynarodowe uznanie. Na przykład w obszarze francuskojęzycznym zainspirował do wielu interesujących prac filozofów tej rangi co P. Ricoeur, J. Derrida czy R. Barbaras<sup>1</sup>. Z kolei polski filozof Józef Tischner, uczeń R. Ingardena, w swej bogatej twórczości poruszał także wiele interesujących kwestii. Poczynając od rozprawy doktorskiej poświęconej „ja” transcendentalnemu u Husserla, przez analizy świadomości aksjologicznej, problematykę wartości, zagadnienia dotyczące egzystencji, a dochodząc do rozważań ważnych dla etyki, antropologii filozoficznej czy filozofii religii, Tischner ujawniał swój filozoficzny talent i niezależność myślenia. Podobnie jak Patočka, Tischner także uczestniczył w czynnym życiu politycznym, wspierając ruch solidarności, a po upadku komunizmu w Polsce włączył się w ważne debaty.

Niniejsze studium jest próbą porównania dwóch myślicieli. Pisałem już zresztą o każdym z nich z osobna<sup>2</sup>. W centrum rozważań umieszczam problematykę filozofii człowieka. Zatem w odniesieniu do Patočki chodzi o pokazanie związku, jaki zachodzi między człowiekiem, wolnością i historią. Nawiązuję przede wszystkim do tekstów z późnego okresu jego twórczości, czyli do tych, które powstały w latach 70. XX wieku. Ujawnia się w nich sposób widzenia człowieka jako istoty historycznej, a powstaniu historii towarzyszy jednocześnie odkrycie filozofii, polityki i wolności. Człowiek, stając się istotą historyczną, wchodzi tym samym w obszar „problematyczności”, która mu będzie już zawsze towarzyszyć. Z kolei w myśli Tischnera ruch samodzielnej refleksji nad człowiekiem, także jako istotą czasową i historyczną, biegnie od rozważań wokół aksjologii do późnego okresu, gdzie umieszczona zostaje w kontekście tworzonej przez niego filozo-

<sup>1</sup> Ciekawym studium myśli Patočki są prace czeskich filozofów — F. Karfík: *Unendlichwerden durch Endlichkeit. Eine Lektüre der Philosophie Jan Patočkas*. Würzburg 2008; K. Novotný: *La Genèse d'une hérésie. Monde, corps et histoire dans la pensée de Jan Patočka*. Paris 2013.

<sup>2</sup> Zob. M. Drwięga: *Kim jest człowiek? Studia z filozofii człowieka*. Kraków 2013, cz. 3, s. 299—326, 396—418. W obecnym tekście łączę i rozwijam niektóre przedstawione tam wątki.

fii dramatu. Tutaj kluczem do rozumienia, kim jest człowiek, staje się relacja ja — ty oraz agatologia. Co warto podkreślić, obydwa myśliciele dostrzegają kruchość, a nawet tragiczność ludzkiej egzystencji, której starają się stawić czoła, natomiast w epoce panowanie ideologii i techniki bronią ludzkiej wolności.

## 1.

We wprowadzeniu do książki *Platon i Europa*<sup>3</sup> J. Patočka opisuje sytuację człowieka i Europy. W jego interpretacji sytuacja człowieka jest czymś, co podlega modyfikacji, kiedy tylko sobie ją uświadomimy. Sytuacja naiwna i sytuacja, którą sobie uświadomiamy, to dwie różne sytuacje. W tym sensie, uświadamiając sobie naszą sytuację, modyfikujemy ją, przekształcamy w sytuację świadomą. Jednocześnie bycie w sytuacji zawsze skutkuje faktem bycia z innymi ludźmi i pośród rzeczy. A więc sytuacja jest zarazem obiektywna i ludzka. Inny aspekt sytuacji, na który zwraca uwagę czeski filozof, to fakt, że sytuacje zawierają z jednej strony elementy dane, które napotykamy obok siebie i jesteśmy niejako zmuszeni stawić im czoła. Jest to coś, co nie zależy od nas, od naszego działania. Ten zewnętrzny, wymagający zaakceptowania charakter właściwy sytuacji powoduje, że odnosimy wrażenie, jakby można ją było określić w sposób w pełni obiektywny. Z drugiej strony jednak obiektywne składowe są tylko jednym z elementów sytuacji. Na przykład nawet w sytuacji rozpaczony człowiek może się zachowywać w różny sposób. A zatem sytuacja nie jest czymś całkowicie obiektywnym. Sytuacja — podkreśla Patočka — „implikuje nie tylko to, co można teraz lub można było wcześniej stwierdzić, sytuacja polega właśnie na tym, że jest ona otwarta” (P, s. 12). Trzeba tu także dodać, że sytuacja każdego człowieka stanowi część ogólnej sytuacji, w której on się znajduje nie tylko sam, lecz także z innymi ludźmi.

Jak współczesną mu sytuację diagnozował w drugiej połowie XX wieku Patočka i czy pozostaje ona nadal aktualna na początku XXI

<sup>3</sup> J. Patočka: *Platón a Evropa*. W: I d e m: *Péče o duši*. Sv. 2. Praha 1999; korzystam z wydania francuskiego: *Platon et l'Europe. Séminaire privé d'été 1973*. Traduit du tchèque par E. A b r a m s. Paris 1983, s. 9 i nast. Dalej cyt. jako: P.

wieku? Przede wszystkim, kiedy chcemy dokonać refleksji nad naszą sytuacją, to, zdaniem Patočki, jedyna droga, jaka się przed nami otwiera, to droga obiektywizacji. Nie chodzi jednak o zastosowanie metod właściwych naukom współczesnym, metod właściwych na przykład fizyce czy biologii. To sposób obiektywizacji zupełnie inny. Dany jest nam za sprawą tego, co moglibyśmy nazwać „ogólnym odczuciem sytuacji współczesnej, ogólnym odczuciem dotyczącym współczesnej epoki”. Innymi słowy, to ogólne odczucie jest sposobem „samo-rozumienia” epoki. Powstaje pytanie: co ono nam mówi?. Co jest jego treścią tego odczucia? Zdaniem czeskiego myśliciela, odczucie to mówi o utracie wszelkiego oparcia, wszelkiej trwałej podstawy. Krótko mówiąc, ludzie nie wiedzą, czego chcą; więcej nawet, nikt już tego nie wie. Sytuację dodatkowo komplikuje przekonanie o niemożności działania. Tak wygląda, zdaniem czeskiego filozofa, ogólne odczucie epoki, uczucie bycia w stanie braku równowagi, w jakim znalazł się człowiek współczesny i które stanowi dla niego problem. Należy także zauważyć, że często w przeszłości poszukiwano równowagi, uciekając się nawet do wojen i rewolucji, ale wszystko to postrzegano w perspektywie historii Europy oraz ideologii historii europejskiej, na przykład pozytywizmu A. Comte’a lub marksizmu. Co charakterystyczne, jeśli chodzi o stan braku oparcia, upadku, to powiedzmy mimochodem, że Patočka sugeruje, iż w gruncie rzeczy człowiek zawsze pozostaje w stanie rozpacz. Dlaczego tak się dzieje? „Nasza przygoda — pisze autor *Platona i Europy* — skazana jest na porażkę w tym sensie, że każda jednostka jest śmiertelna; wszelkie próby, by żyć, są jedynie odwlekaniem upadku” (P, s. 11). W tym sensie ogólna tendencja świata, polegająca na chyleniu się do upadku, jest czymś, o czym zawsze wiadano. Jest to doświadczenie uniwersalne i od zawsze ludzie starali się stawiać mu czoła. Przykładowo, filozofia grecka może być rozumiana jako próba oporu, walki przeciwko upadkowi, przeciwko upływowi czasu, przeciwko ogólnej tendencji świata i życia — tendencji do chylecia się ku upadkowi.

Skoro mowa o stanie braku poczucia równowagi, który dotyka współczesnego człowieka, to Patočka analizuje ten fenomen w specyficzny sposób. Kwestię poczucia upadku i braku równowagi łączy bowiem ściśle z kwestią historii Europy i jej dziedzictwem. Co takiego jednak, zapytajmy, z nią się dzieje? Otóż Europa, ta licząca ponad dwa tysiące lat struktura, dotarła, w oczach czeskiego filozofa, do swego kresu. Co doprowadziło Europę do stanu upadku i braku poczucia równowagi? Należy zauważyć, że Patočka temu centralnemu pytaniu nadaje inną postać, a mianowicie: skąd to wszystko bierze początek?. Na czym polega dziedzictwo zdolne do takiego działania

i takiego wpływu, dziedzictwo konieczne dla powstania rzeczywistości historycznych, które utrzymywały równowagę przez tak długi okres historii? Skąd bierze się dziedzictwo zdolne utrzymać ludzkość w stanie jednocześnie wysokiej duchowości i dostosowania się do naturalnej sytuacji człowieka na ziemi? Innymi słowy, poszukując przyczyn aktualnej sytuacji, musimy z konieczności dotrzeć aż do źródeł, korzeni i początków Europy, a analizy początków — do relacji, jaka zachodzi między człowiekiem i jego miejscem w świecie. Wtedy właśnie, sądzę, odnajdujemy coś o podstawowym znaczeniu. Idea czeskiego filozofa polega na tym, że dokonuje on rodzaju genealogii po to, by wyjaśnić nie tylko ważne fakty z historii Europy, lecz także by dzięki tym wyjaśnieniom spróbować uchwycić to, co istotne dla człowieka, Europejczyka, dla jego natury i oczywiście dla samej historii. Wynika z tego między innymi przekonanie, że kondycja człowieka jest zasadniczo historyczna, to znaczy wszystko, czym on jest, manifestuje się w historii i przez historię.

W *Esejach heretyckich*...<sup>4</sup> odnajdujemy strony bardzo oryginalne i intrygujące, poświęcone losom człowieka europejskiego. Jednym z zasadniczych tematów tam poruszanych jest powstanie historii wyłaniającej się z czasów przedhistorycznych. Chodzi o narodziny historii, polityki i filozofii, a jednocześnie wolności. Te narodziny postrzegane są w perspektywie problematyczności człowieka historycznego. Problematyczność tę, której bliższy sens zostanie przedstawiony później, autor przeciwstawia naiwnej pewności właściwej człowiekowi przedhistorycznemu. Paul Ricoeur<sup>5</sup> słusznie zauważył, że kwestia przedhistorycznej kondycji człowieka bardzo ściśle łączy się w ujęciu Patočki z próbą restytucji świata naturalnego przez fenomenologię w dwóch jej klasycznych wersjach. Wszelako herezja, a więc zerwanie z poglądami dwóch mistrzów Patočki — Husserla i Heideggera, polega właśnie na nowej definicji świata naturalnego rozumianego jako świat przedhistoryczny przy jednoczesnej charakterystyce historyczności za pomocą pojęcia problematyczności. Wypada krótko przypomnieć, że świat naturalny, pojęcie obecne w całym niemalże dziele Patočki<sup>6</sup>, nie jest tym, co pozytywistyczny sposób myślenia nazywa

<sup>4</sup> J. Patočka: *Kacířské eseje o filosofii dějin*. V: Idem: *Pěče o duši*. Sv. 3. Praha 2002; wyd. pol. *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*. Przełożyli A. Czycibor-Piotrowski, E. Szczepańska, J. Zychowicz. Warszawa 1998. Dalej cyt. jako: E.

<sup>5</sup> Zob. P. Ricoeur: przedmowa do francuskiego wydania *Essais hérétiques*, opublikowana w *Lectures—I*. Paris 1992, s. 74—83.

<sup>6</sup> Zob. J. Patočka: *Świat naturalny i fenomenologia*. Przeł. J. Zychowicz. Kraków 1987; J. Patočka: *Le monde naturel et le mouvement de l'existence*

naturą, to znaczy całością przedmiotów dostępnych badaniu w naukach empirycznych. W tym sensie Patočka podąża śladem swego mistrza Husserla jednak tylko przez pewien czas i nie do końca. Dlaczego? Można by powiedzieć, że dla Husserla świat naturalny jest światem przednaukowym, nie zaś światem przedhistorycznym. To świat życia, *Lebenswelt*, który został utracony za sprawą obiektywizacji i który należałoby odzyskać lub przynajmniej w którego stronę trzeba by się zwrócić jako w stronę siedliska aktywności ludzkiej, przede wszystkim jego aktywności filozoficznej. Taki mniej więcej cel przyświecał twórcy fenomenologii w ostatnim jego wielkim dziele *Kryzysie nauk europejskich i transcendentnej fenomenologii*. Rodzi się pytanie: czym jest świat naturalny postrzegany w tej perspektywie?. Tym, co rzuca się w oczy, jest fakt, że świat naturalny pozostaje w gestii rozumu teoretycznego. To zresztą powodowało, że Husserl nie był w stanie dotrzeć do człowieka w jego konkretnych fenomenach związanych z pracą, produkcją i twórczością. Widać zatem wyraźnie, na czym polegają ograniczenia fenomenologii późnego Husserla. Należy także dodać, że nawet w *Kryzysie...* Husserl nie był zdolny do przekroczenia swego idealizmu i wciąż czynił ze świadomości centrum życia przednaukowego. W konsekwencji filozof, człowiek zostaje zredukowany do spojrzenia podmiotu bezinteresownego. Zauważmy, że Patočka podziela krytykę stanowiska Husserla z drugim swoim mistrzem Martinem Heideggerem. Od autora *Sein und Zeit* zapożycza przekonanie, że to cały człowiek w różnych swych aktywnościach związanych z poznaniem, działaniem i odczuwaniem pozostaje otwarty na świat. Zresztą to otwarcie na bycie w świecie nie jest fenomenem właściwym świadomości, lecz ontologiczną konstytucją poprzedzającą świadomość, jaką o niej mamy. Trzeba dodać, że rozumienie fenomenu ulega całkowitej zamianie, fenomen, który nas otwiera na świat — jak to określa P. Ricoeur — nie może być pozbawiony swego tajemniczego charakteru. Widzimy zatem zarysowującą się historyczność, którą należy rozumieć jako sposób bycia ze swej natury czasowy, sposób bycia wcześniejszy niż wszelka świadomość. Otwarcie na świat zależy więc od aktywności człowieka, który przekształca go w zależności od tradycji.

Rzecz godna uwagi, w *Esejach heretyckich...*, w rozdziale zatytułowanym *Początek dziejów*, Patočka mówi, że w koncepcji dwóch fenomenologów ujawnia się bardzo dawny spór filozoficzny dotyczący prymatu bądź intelektu przed wolnością, bądź odwrotnie, w kwestii

---

*humaine*. Dodrecht—Boston—London 1988; I d e m: *Papiers phénoménologiques*. Texte établi et traduit de l'allemand et tchèque par E. A b r a m s. Grenoble 1995.

konstytucji natury właściwej człowiekowi, z czym rzecz jasna z konieczności łączy się także kwestia filozoficznego zakorzenienia i natury historii. Zdaniem Patočki, Heidegger uznaje pierwszeństwo wolności. Jest tak, ponieważ nie traktuje historii jako spektaklu rozgrywającego się przed naszymi oczami, jako czegoś, co się ogląda, lecz jako odpowiedzialne urzeczywistnianie się relacji, jaką jest człowiek. Krótko mówiąc, historia nie jest oglądaniem, lecz odpowiedzialnością. Chociaż czeski filozof dużo zawdzięcza autorowi *Sein und Zeit*, to jednak wyraźnie ujawnia swoją autonomię. Otóż według Patočki, utrata wszelkiej pewności pozostawia człowieka i jego wolność w sytuacji, w której odkrywa on coś nowego. To właśnie czeski filozof nazywa stanem problematyczności charakterystycznym dla wieku historycznego, dla dziejów. Okazuje się zatem, że jeśli mówimy o świecie naturalnym, to nie jest to świat przednaukowy, jak w koncepcji Husserla, lecz raczej świat przedhistoryczny, to znaczy świat nieproblematyczny. Wszystko to prowadzi nas w stronę analiz warunków życia przedhistorycznego, stylu życia człowieka przedhistorycznego, a dzięki tym analizom — do momentu narodzin historii i wraz z nią człowieka historycznego. Jednocześnie jest to moment narodzin wolności, a zarazem nowych możliwości egzystencji ludzkiej: są to nie tylko możliwości nowego postrzegania świata i rzeczy, lecz także możliwości działania.

Jaki jest sens życia człowieka przedhistorycznego, na czym takie życie polega? Czym jest świat przedhistoryczny, przeddziejowy? Należy zauważyć, że, według Patočki, sens życia człowieka przedhistorycznego polega na „podtrzymywaniu stylu życia człowieka przeddziejowego, człowieka określonego przez przepisany sens życia, ograniczonego w zasadzie do przyjmowania i dawania życia oraz do podtrzymywania i umacniania go” (E, s. 41). Można by powiedzieć, że człowiek żyje tutaj po prostu dla samego życia. Sens takiego życia wyczerpuje się w ciągłym rytmie wiecznego powrotu, w którym cykl życiowy przyjmowania zachowania, podtrzymywania i dawania życia wyznacza stabilne ramy. Oczywiście, taki nieproblematyczny świat nie jest światem bez opowieści, bez narracji, ale ich funkcja polega właśnie na podtrzymywaniu tego stylu życia, na jego akceptowaniu i utrwalaniu. Należy także dodać, że świat przedhistoryczny, przeddziejowy nie jest światem bez bogów, bez *sacrum*, pozbawionym kultów i rytuałów. Przeciwnie, wszystkie te elementy są w nim obecne. Niemniej jednak podstawowa wizja tego świata łączy się z rozróżnieniem dwóch obszarów: obszaru nieśmiertelnych bogów i obszaru, który bogowie przeznaczili dla człowieka naznaczonego śmiertelnością. W interpretacji czeskiego filozofa akceptacja śmiertelności i rodzaj



kohabitacji z bogami czynią możliwym to oddzielenie, dramatyczne odcięcie między nieśmiertelnością bogów a naszą ludzką śmiertelnością. W ten sposób uświadomienie sobie własnej śmiertelności chroni w pewnym sensie człowieka przedhistorycznego przed rozpaczą, w którą z łatwością mógłby popaść z racji swej śmiertelnej kondycji.

Te interesujące analizy, które Patočka prowadzi, analizy świata przedhistorycznego, rozumianego jako schwywanie, zamknięcie w obrębie spokojnego cyklu wiecznego powrotu, nakładają się na inne analizy. Szczególnie te, które nawiązują do poglądów H. Arendt skupiających się na roli pracy i na braku historycznego horyzontu człowieka pracy. Czeski filozof podąża ich śladem, ale podobnie jak w przypadku Husserla i Heideggera, tylko przez pewien czas. Z tego powodu po zapożyczeniu od autorki *The Human Condition* jej trzech fundamentalnych pojęć: pracy, produkcji i działania, Patočka zastępuje je własną koncepcją trzech ruchów ludzkiego życia, trzech ruchów ludzkiej egzystencji. Czym jest sam ruch i jaką rolę odgrywa? W tekście zatytułowanym *Uwagi o prehistorii nauki o ruchu: świat, ziemia, niebo i ruch życia ludzkiego* Patočka pisze: „wydaje nam się, że nici przewodniej pozwalającej określić charakter spotkań, jakich dokonujemy w świecie, dostarcza nam fakt, że motorem napędowym tych spotkań jest *r u c h* — nasz własny ruch w obrębie świata i wszystkiego, co może się przedstawić i ukazać w jego łonie”<sup>7</sup>. Co ciekawe, pojęcie ruchu scala wiele różnego rodzaju doświadczeń, jakie mamy w świecie, ponadto dzięki temu pojęciu można określić sposób zakorzenienia się człowieka w świecie. Wynika to z przekonania, że fundamentem syntez doświadczenia nie jest, zdaniem Patočki, „ja” transcendentne, ale „wcielona podmiotowość”<sup>8</sup>. Krytykuje on tym samym idealistyczną postać fenomenologii Husserla, a sam wypracowuje pod koniec lat 60. i na początku 70. własną wersję fenomenologii, którą określa jako fenomenologię asubiektywną<sup>9</sup>. U podstaw myślenia czeskiego fenomenologa nie leży doświadczenie myślenia, akt myślenia, które napotyka świat, lecz doświadczenie własnego podmiotowego ciała, którego nie może w całości wchłonąć refleksja. Dzięki doświadczeniu podmiotowemu ciała dokonują się syntezy doświadczenia, przede wszystkim wskutek mocy jego zdolności do uprawiania siebie w ruch.

<sup>7</sup> J. P a t o č k a: *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine...*, s. 5.

<sup>8</sup> J. P a t o č k a: *Phénoménologie et métaphysique du mouvement*. In: I d e m: *Papier phénoménologiques...*, s. 17 i nast.

<sup>9</sup> O historii tworzenia się takiej postaci fenomenologii zobacz: K. N o v o t n ý: *Einführung. Struktur des Erscheinens und endliche Freiheit*. In: J. P a t o č k a: *Vom Erscheinen als solchen. Texte aus dem Nachlass*. Hrsg von H. B l a s c h e k - H a h n und K. N o v o t n ý. Freiburg—München 2000, s. 12 i nast.

Warto przypomnieć, że czeski filozof wyróżnia trzy rodzaje ruchu życia ludzkiego, z których każdy ma swoją formę, sens i czasowość: ruch akceptacji, ruch obrony i ruch prawdy. Najogólniej rzecz ujmując, ruch akceptacji polega na tym, że człowiek powinien być przyjętym i wprowadzonym w świat. Drugi ruch, do którego należy ekonomia pracy, to ruch obrony pozostający w ścisłej korelacji z pierwszym. Innymi słowy, skoro stajemy się członkami łańcucha akceptacji, to jesteśmy także potencjalnymi uczestnikami pracy. Horyzont człowieka pracy ograniczony jest z jednej strony cyklem reprodukcji, odtwarzania się życia, z drugiej zaś — wytwarzaniem i konsumowaniem produktów pracy. Zresztą pracę cechuje, zdaniem Patočki, zasadnicza dwoistość. Jeden jej aspekt polega na tym, że jest ona czymś, czego nie wybieramy, jest czymś, co akceptujemy z przymusu — tym samym praca staje się ciężarem, ma swoją wagę. Można nawet powiedzieć, że ten aspekt życia z konieczności niejako wiąże się z ciężarem. Jednak drugi aspekt tego zagadnienia okazuje się przyjemniejszy, gdyż wszystko to odsyła do ulgi, ukojenia. Czeski filozof podkreśla w tym kontekście, że ulga może mieć wiele modalności: od zwykłej przerwy i chwilowego zapomnienia aż po obszar ekstatyczny, a nawet orgiastyczny. Ale żadna z nich nie przerywa granic egzystencji przedhistorycznej, przeddziejowej.

Trzeci z fundamentalnych ruchów ludzkiej egzystencji to ruch prawdy. Ruch ten ujawnia się również w świecie naturalnym, także w obrębie świata przedhistorycznego pozostając tematycznie podporządkowany ruchowi akceptacji i ruchowi obrony. Ruch prawdy poświadcza różnicę tego, co naturalne, i tego, co ponadnaturalne, boskie i empiryczne, oraz w tym, co boskie, wyodrębnia władzę, władzę otwierającą na coś nowego. Dzieje się to wszakże w sytuacji problematyczności, a więc tej władzy człowieka, władzy otwierania, która właśnie jako taka zostaje rozpoznana. Dokładniej rzecz ujmując, dotyczy to takiego momentu w życiu, w którym nie jest ono przeżywane po prostu dla niego samego, lecz jako otwarcie się na nowe możliwości życiowe. W porównaniu z życiem przedhistorycznym, przeddziejowym oznacza to prawdziwe zerwanie, które bez wahania nazwać można jakościowym. Patočka pisze: „Dopiero tam, gdzie życie nie jest jedynie życiem dla życia, lecz gdzie otwiera się możliwość życia dla czegoś innego, istnieje cezura o charakterze nie tylko ilościowym” (E, s. 53). Trzeba dodać, że czeski filozof idzie tutaj drogą, którą wytyczyły analizy H. Arendt, ale czyni to tylko przez pewien czas. To nie kto inny jak autorka *Kondycji ludzkiej* zauważyła to zerwanie w swoich refleksjach nad rolą pracy i produkcji w życiu ludzkim w tym sensie, w jakim praca przeciwstawia się zasadniczo życiu poli-

tycznemu. Życie polityczne zatem oznacza w sferze publicznej wolę utrzymywania ciągłości zrodzonej i utrzymywanej przez wolną aktywność ludzką. Do tego dodać należy nową możliwość polegającą na „wzajemnym uznaniu równych i wolnych jednostek — uznaniu, które musi się ciągle dokonywać, w którym aktywność nie ma charakteru przymusowego wysiłku, jakim jest praca, lecz stanowi przejaw wielkoduszności, ukazaniu tego, czym człowiek może być we współzawodnictwie z ludźmi zasadniczo sobie równymi” (E, s. 53). Można by powiedzieć, że na podstawie, jaką gwarantuje uwolnienie się od czystego samozużywania, wznosi się coś całkowicie innego — życie, które określa się w sposób wolny. Jasno widać, że takie życie różni się zasadniczo od życia przeżywanego na sposób akceptacji.

Życie polityczne otwarte dzięki problematyczności staje się tym samym życiem zwróconym ku przyszłości. Patočka z kolei przydaje temu stwierdzeniu dramatycznego akcentu, właściwego jego pesymizmowi, mówiąc, że takie życie oznacza permanentne wykorzenie, nieugruntowanie — „życie nie stoi już na mocnej podstawie życia pokoleń, nie opiera się plecami o mroczną ziemię, lecz ma stale przed sobą mrok, to znaczy skończoność i stałe zagrożenie życia” (E, s. 54—55). I właśnie tylko dzięki godzeniu się z zagrożeniem, traktowaniu go bez lęku wolne życie może się rozwijać, ponieważ wolność jako taka jest „w swej najbardziej własnej podstawie wolnością niezagrażonych”. Tutaj dla człowieka problematycznego cel polega na wolnym życiu, życiu niczym nieosłoniętym. Powstaje pytanie: dlaczego człowiek staje się problematyczny?. Otóż staje się on problematyczny, ponieważ przestaje identyfikować się z sensem życia, które przeżywał dotychczas. Zaczyna widzieć i działać w nowy sposób. W tym kontekście wart jest przywołania następujący cytat: „Życie nieosłonięte, życie wlotu i inicjatywy, nieznaną pauzy ani ulgi, nie jest jedynie życiem innych celów [...] ono jest inaczej — a to w ten sposób, że sobie samo otwarło ową możliwość, dzięki której siebie rodzi, a zarazem widzi to swoje oswobodzenie, widzi zależność tamtego i swobodną wyższość tego drugiego, widzi, czym życie jest i czym być może. Nie wnosząc się ku sferze nadludzkiej, staje się swobodnie ludzkim. To zaś oznacza życie na owej granicy, która czyni je spotkaniem z bytem, na granicy całości wszystkiego, co jest, gdzie całość ta jest stale nagląca, ponieważ nieuchronnie wyłania się tu coś zupełnie innego” (E, s. 55).

To odnowienie sensu życia zawiera nie tylko zarodek życia politycznego, lecz także życia filozoficznego i historii. W tym sensie Patočka zarysowuje niemalże jednoczesne narodziny polityki, filozofii oraz historii, które stanowią fundamentalny wymiar europejskiego czło-

wieczności<sup>10</sup>. Wiemy od czasów Platona i Arystotelesa, że polityka uwalnia inny porządek niż porządek zarządzania ekonomią i projekcją człowieka pracującego. Uproszczając nieco, można powiedzieć, że w tej perspektywie celem polityki jest życie dla wolności, nie zaś dla przeżycia czy nawet dla pomyślności. Można by wszakże zapytać: czy czeski filozof po odrzuceniu idealizowania świadomości nie idealizuje zbytnio polityki wywiedzionej z interpretacji filozofów greckich?. Jakkolwiek by się sprawy miały, trzeba zauważyć, że w jego interpretacji człowiek polityki to jednocześnie człowiek historyczny w takiej mierze, w jakiej historia ma świadczyć o realizacji wolności w przestrzeni publicznej, która zostaje otwarta przez wolność i dla różnych dróg wolności. Widać więc wyraźnie, że zarysowuje się tu wspólny los wolności ludzkiej i historii. Mówiąc o początku historii, Patočka mocno podkreśla ten związek. Jego zdaniem, historia zaczyna się tam, gdzie życie staje się wolne i w całości, tam, gdzie w sposób świadomy buduje się, powstaje przestrzeń dla życia równie wolnego, życia, którego sens nie zostaje zredukowany do zwykłej akceptacji. Jest to przestrzeń, w której obrębie otwiera się wolne życie, otwiera się wraz ze „wstrząsem” — jak to Patočka powie — „małego sensu”, właściwego życiu przeżywanemu na sposób akceptacji; otwiera się ono na nowe możliwości, by nadać sens przez nie samo. Człowiek europejski i historia są już u początków dziejów z sobą ściśle związane, a „duch wolnej donacji sensu”, który wstrząsa prostym akceptowanym życiem wraz z pewnością, jaką ono daje, jest jednocześnie u źródeł nowych możliwości życiowych, ale zawsze w obrębie tego wstrząsu. W *Schemacie historii* czeski filozof zauważa: „w godzinie swych narodzin filozofia staje się bez wątpienia nową możliwością człowieka, możliwością, która nie jest ani zawarta, ani nawet objawiona w micie lub w poezji, nie wywodzi się ona także z umiejętności technicznej. Przynosi ona wolność człowiekowi wobec bytu w miejsce wrzucenia i całkowitego podporządkowania, które aż dotąd było jego udziałem [...]. Historia staje się tym samym teatrem głębokiej walki człowieka o jego autentyczność”<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> W tekście pochodzącym z okresu *Esejów heretyckich* (1975), to znaczy w *Deux études sur Masaryk* (1976), Patočka podkreśla znaczenie tych narodzin, pisząc, że „filozofia, myśl przez swoje pojawienie się tworzy historię, to ogólne zerwanie w ogólnym biegu ludzkich zdarzeń. Z polityką i filozofią, tymi dwoma manifestacjami wolności ściśle z sobą związanymi, człowiek staje się historyczny, we właściwym tego słowa znaczeniu”. J. P a t o č k a: *La crise du sens*. T. 1: *Comte, Masaryk, Husserl. Deux études sur Masaryk*. Traduit du tchèque par E. A b r a m s. Bruxelles 1985, s. 96—97.

<sup>11</sup> J. P a t o č k a: *Le schéma de l'histoire*. In: I d e m: *L'Europe et après l'Europe*. Traduit de l'allemand et du tchèque sous la direction de E. A b r a m s. Paris 2007, s. 14—15.

Nasuwa się pytanie: jaka idea wolności przyświeca Patočce?. Czym w ogóle jest wolność? Prawdę mówiąc, niełatwo odpowiedzieć na takie pytania — ani odwołując się do takiej lub innej tradycji filozoficznej, ani cytując tę bądź inną definicję z historii filozofii. Gdyby jednak spróbować odpowiedzieć na to trudne pytanie, trzeba przede wszystkim zauważyć, że Patočka nie rozumie wolności ani jako *liberum arbitrium*, ani jako możliwości realizacji tego, co nakazuje obowiązek. Wolność oznacza dla niego w pierwszej kolejności, mówiąc po Heideggerowsku, „pozwolić być bytowi” takim, jaki jest. Tak rozumiana wolność ma zatem związek z pewną zasadniczą postawą. Postawa ta oznacza „nienaturalizowanie” bytu, który zakłada nie tylko rozumienie bycia, lecz także, zgodnie z interpretacją Patočki, wstrząs tego, co początkowo, w sytuacji naiwnej oczywistości, przyjmuje się za bycie. Na marginesie warto zauważyć, że w refleksji nad wolnością zbiega się w twórczości czeskiego filozofa kilka wątków. Szczególnie trzy z nich widać wyraźnie: fenomenologiczny, metafizyczny i historyczny. Pierwszy dotyczy rozważań fenomenologicznych. Co ciekawe, Patočka wątek wolności odkrywa między innymi w obrębie analizy *epoché* i redukcji. W tym sensie stają się one także sposobem dotarcia do podmiotowego doświadczenia skończonej wolności, rozumianej jako egzystencja, jako ruch prawdy w świecie<sup>12</sup>.

Drugi wątek, metafizyczny, połączony zarówno z pierwszym, jak i z trzecim, historycznym, odnajdujemy w pismach z różnego okresu twórczości autora *Świata naturalnego*. Interesującą jego analizę stanowi pochodzący z początku lat 50. tekst pt. *Negatywny platonizm*<sup>13</sup>. Stał się on zresztą przedmiotem bardzo ciekawych komentarzy<sup>14</sup>. W tekście tym Patočka rozważa kwestię końca metafizyki, kwestię jej

<sup>12</sup> Czeski filozof zauważa: „*Epoché* oznacza wolność absolutną myślenia refleksyjnego wobec wszelkiej treści, z którą się łączy i wobec której się angażuje”. W innym miejscu dodaje: „wolność aktu *epoché* polega na fakcie, że nie zawiera w sobie żadnej tezy, a nawet czyni z jej braku jedną tylko tezę: to znaczy, że *epoché* czyni tezę z samej wolności myśli, z jej niezależności wobec wszelkiej treści, wszystkiego, co dane, z wszelkiego »założenia«”. J. P a t o č k a: *Epoché et reduction*. In: I d e m: *Papier phénoménologiques...*, s. 163, s. 188.

<sup>13</sup> J. P a t o č k a: *Negativní platonismus*. Praha 2007; I d e m: *Le platonisme négatif*. In: I d e m: *Liberté et sacrifice. Ecrits politiques*. Traduit du tchèque et de l'allemand par E. A b r a m s. Postface de A.M. Roviello. Grenoble 1990, s. 53—98. Dalej cyt. jako: PN.

<sup>14</sup> Renaud Barbaras w swoich książkach poświęca Patočce sporo miejsca. Zob.: R. B a r b a r a s: *Le mouvement de l'existence. Etudes sur la phénoménologie de Jan Patočka*. Chatou 2007, s. 8 i nast.; I d e m: *Introduction à la phénoménologie de la vie*. Paris 2008, s. 267—279. Szczególnie w drugiej z wymienionych książek znajdujemy wiele ważnych dla kwestii wolności w ujęciu Patočki analiz, do których będziemy się w dalszej części odwoływać.

przekroczenia. Nie chodzi jednak o to, by odsunąć ją na bok, jak to jest w przypadku pozytywizmu logicznego, z którym czeski filozof zostaje w sporze, lecz raczej o innego rodzaju postępowanie, w którym, podobnie jak w Heglowskim *Aufheben*, zachowuje się ją i jednocześnie przekracza; zachowuje, jak mówi Patočka, w „wyczyszczonej” postaci. Można, idąc za tokiem jego myślenia, postawić pytanie: czy wszelkie doświadczenie, stanowiące podstawę znaczenia i prawdy, to doświadczenie zewnętrzne, doświadczenie, które *mamy*?. Na tak postawione pytanie Patočka odpowiada negatywnie. Oprócz doświadczenia, które mamy, istnieje doświadczenie, którym *jesteśmy*, a to doświadczenie można określić jako wolność. Píše on: „To »doświadczenie« ma, wobec doświadczenia zmysłowego, tę szczególną cechę, że nie jest doświadczeniem żadnego faktu, żadnego *przedmiotu*, ujmowanego w różnych perspektywach i dostępnego wielości obserwatorów. Nie jest ono doświadczeniem rzeczy, do której można wciąż na nowo się skierowywać i która pojawia się w kontekście innych rzeczy. Niemniej jednak wolność ma do czynienia z doświadczeniem: doświadczenie, w które się angażuje, jest doświadczeniem ryzyka, za które można przyjąć odpowiedzialność lub przed którym można się uchylać. Nie jest to doświadczenie pasywne, które narzucone jest nam z zewnątrz, ze świata zmysłowego, w tym sensie, że doświadczenie, które mamy, jest zawsze jednocześnie doświadczeniem, które nas ma” (PN, s. 79). A zatem w doświadczeniu wolności nie stykamy się z przedmiotami, lecz raczej jesteśmy zdani na samych sobie. Dokładniej rzecz ujmując, w doświadczeniu, którym jesteśmy, a więc wolności, odsłania się przed nami wymiar podmiotowości głębszy niż aktywność poznawcza i dlatego otwiera się coś, co transcenduje, przekracza wszelkie doświadczenie przedmiotowe. W konsekwencji Patočka opisuje to doświadczenie wolności jako „doświadczenie niezadowolonia (*nieuspokojení*) wobec tego, co dane, i tego, co zmysłowe, które nasilając się, prowadzi do zrozumienia, że to, co dane zmysłem, nie jest ani wszystkim, ani decydującym dla bytu” (PN, s. 79). Wynika z tego znaczenie przeżyć „negatywnych”. W tym sensie doświadczenie niezadowolonia z tego, co dane i zmysłowe, jako doświadczenie rozczarowania wobec przypadkowości, nicości bytu, oznacza doświadczenie wolności jako „doświadczenia transcendencji” (PN, s. 80). Mamy więc z jednej strony rozczarowanie bytem, z drugiej — aktywne przekraczanie go, transcendowanie.

W tym punkcie widać, jak zbiega się wątek fenomenologiczny z wątkiem metafizycznym. R. Barbaras słusznie podkreśla, że opisaną w *Negatywnym platonizmie* wolność zinterpretować można jako przeformułowanie fenomenologicznej *epoché* i tego, co ją ugruntowuje.

„Można by powiedzieć — pisze francuski filozof — że postępowanie Patočki [...] polega dokładnie na odwróceniu problemu i na pogłębieniu znaczenia doświadczenia w imię efektywności *epoché*. W konsekwencji okazuje się, że jesteśmy zdolni do przekroczenia postawy naturalnej, do niezadowolania się tym, co zwyczajnie dane, słowem — jesteśmy zdolni do wolności. [...] To dlatego właśnie Patočka umieszcza na pierwszym planie doświadczenie wolności. Ponieważ jesteśmy rzeczywiście zdolni do przekroczenia tego, co dane, to znaczy do życia jako niezadowoleni, nieusatisfakcjonowani (*insatisfaisant*), dlatego trzeba założyć, że istnieje inny sens doświadczenia, które nie jest już pasywnym odbieraniem, lecz doświadczeniem negatywności. Ale dokładnie wprowadzając doświadczenie, którym jesteśmy, a które nie jest niczym innym niż władzą odrywania się od tego, co *vis-à-vis* dane, Patočka rozszerza życie naturalne, wprowadzając możliwość jego przekroczenia, wpisuje motywację *epoché* w wymiar naszego życia naturalnego, przekraczając tym samym granicę tego, co naturalne, i tego, co [...] transcendentalne”<sup>15</sup>. Trzeba dodać, że owo doświadczenie niezadowolenia z tego, co dane, obejmuje także to, czym my sami jesteśmy. Wolność oznacza zatem uaktywnienie negatywności, która obejmuje również samą podmiotowość. Nie może ona odtąd być ujmowana jako coś pozytywnego, jako coś danego samemu sobie. Raczej trzeba ją ujmować jako aktywne transcendowanie.

Rodzi się pytanie: dlaczego Patočka swoje analizy określił jako „negatywny platonizm”? Co w tych rozważaniach pozostaje z platonizmu? Otóż należy zaznaczyć, że czeski filozof czerpie z platonizmu nie to, co dotyczy idei, wiecznych wzorów rzeczy, lecz raczej to, co odnosi się do pojęcia *charizmos*, do oddzielenia, odseparowania. Jest to transcendencja, która oddziela, dystansuje się do naszego świata, do tego, co dane; „tajemnica *charizmos* — pisze on — jest tożsama z doświadczeniem wolności: doświadczeniem dystansowania się wobec realnych rzeczy, doświadczeniem sensu niezależnego od tego, co obiektywne i zmysłowe, które uzyskuje się, odwracając pierwotne, »naturalne« zorientowanie życia, [to] doświadczenie odrodzenia, »drugich narodzin« właściwych całości życia duchowego, znane człowiekowi religijnemu, artyście i w nie mniejszym stopniu filozofowi” (PN, s. 88). A zatem platonizm Patočki jest ujmowany z jego negatywnej strony — wolność nie powinna być ujęta jako droga dostępu do jakiegoś prawdziwego bytu, którym są idee. Tutaj sens idei, jak zauważa Barbaras, „nie jest sensem bytu, lecz Wezwania”<sup>16</sup>. Wezwanie to daje

<sup>15</sup> R. Barbaras: *Introduction à la phénoménologie de la vie...*, s. 270.

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 273.

nam możliwość postrzegania rzeczy w zupełnie nowy sposób, daje możliwość przekształcania nas samych, „co czyni człowieka »historycznym«” (PN, s. 88). W tym punkcie wątek metafizyczny wolności zbiega się z wątkiem historycznym. Widzimy wyraźnie, że dla Patočki wolność jest ściśle związana z ludzką egzystencją, z jej ruchem. Oznacza to, że istotę człowieka z zasady odnaleźć trzeba we „wstrząsie” naiwnej pewności, można nawet powiedzieć: wszelkiej pewności. Człowiek zawsze daleki od tego, by uwolnić się od problematyczności swej egzystencji, w tej problematyczności zyskuje odkrycie swej wolności. Dlatego sens bycia człowiekiem nie jest czymś określonym, zdeterminowanym i stałym, lecz jako taki jest problematyczny. To życie, którego nic nie zasłania i nie ochrania. Jest to egzystencja z zasady otwarta, czasowa i historyczna.

Wchodzimy tutaj w wymiar jednocześnie tragiczny i heroiczny refleksji Patočki nad działaniem ludzkim. Jeden z aspektów tej problematyki odnajdujemy w pogłębieniu jego refleksji nad samą wolnością, inny łączy się ściśle z rozważaniami czeskiego filozofa nad historią. Pierwszy z wymienionych aspektów dostrzegamy, widząc, jak jego myśl staje się coraz bardziej radykalna. Analizując pojęcie wolności, autor *Platona i Europy* odwołuje się do ważnych, choć krańcowych postaw człowieka, takich jak ofiara i heroizm, w których dostrzega on najbardziej autentyczną relację człowieka do siebie samego i do świata. Pojmowana w ten sposób ofiara staje się najradykalniejszym wypełnieniem człowieczeństwa każdego z ludzi. Innymi słowy, w ruchu, który wiedzie aż do kresu odkrywanego bycia, człowiek widzi, jak w akcie poświęcenia się ofiary otwiera się przed nim jego człowieczeństwo, a jednocześnie zyskuje on wgląd w najczystsza postać wolności. Zdaniem Patočki, ruch transcendowania, ruch wolności w swym negatywnym aspekcie, to znaczy jako urzeczywistnienie władzy dystansowania się i problematyzacji wszelkiego danego sensu, szczególnie w świecie zdominowanym przez ideologię i technikę, prowadzi do „czegoś wyższego niż człowiek, do czegoś powyżej, z czym ludzka egzystencja jest nierozzerwalnie związana i bez czego istotny prąd naszego historycznego życia wyczerpuje się” (PN, s. 96—97). Człowiek jest więc w swoim człowieczeństwie wezwany do poddania się próbie własnej wolności w imię czegoś jednocześnie, „co przed nim” i czegoś „wyższego”, jest to także wezwanie skierowane do człowieka wolnego, którego możliwości przekraczają to, co dane. Powtórzmy raz jeszcze: w tym ruchu nie osiąga się czegoś pozytywnego jako celu, czegoś na kształt idei lub danego z góry wzorca. Czymś „pozytywnym”, jeśli w ogóle o czymś takim może tu być mowa, jest pewien stopień duchowości, nieodkryty dotychczas poziom człowie-



czeństwa. Chodzi — powie Patočka — „o egzystencję, o sposób, w jaki człowiek odnosi się do swojej istoty najbardziej bliski, albo wyrzekając się jej, albo biorąc za nią odpowiedzialność. To właśnie zostaje ochronione w ofierze”<sup>17</sup>.

Można w tym miejscu zapytać: czy to radykalne myślenie czeskiego filozofa nie ociera się w niebezpieczny sposób o nihilistyczną fascynację uwolnienia się od danego sensu?. Innymi słowy, czy ta myśl nie jest bliska fascynacji śmiercią i nicością? Sądzę, że można w różny sposób próbować odpowiedzieć na tak postawione pytania. Przede wszystkim jednak należy zauważyć, że nie chodzi tu o poddanie się fascynacji nicości, to jest władzy unicestwiania wszelkiego danego sensu, lecz raczej o ponowne wprowadzenie negatywności życia w życie ludzkie, które to życie, kiedy pozbędzie się horyzontu śmierci i konfrontacji ze swymi krańcowymi możliwościami, jest już życiem jeśli nie całkowicie martwym, to z całą pewnością niepełnym. Trzeba także zaznaczyć, że człowieka heroicznego czy człowieka ofiarnego Patočka nie traktuje jako nowej postaci nadczłowieka. Człowiek heroiczny to człowiek, który ma odwagę skonfrontowania się ze swą kruchością i skończonością, wobec czego staje się także odpowiedzialny za swą trudną wolność wraz z tym wszystkim, co ta wolność zawiera nierozwiązanego, niepokojącego, a nawet tragicznego.

Spójrzmy teraz na kwestię tragiczności i ofiary w działaniu człowieka przez pryzmat historii. W *Esejach heretyckich...* Patočka, idąc za Heraklitem z Efezu, podkreśla fundamentalną rolę niezgody i walki, która leży u podstaw „tej donacji sensu”, jaką jest europejska duchowość. *Polemos pater ton panton, polemos* jest ojcem wszystkich rzeczy, wliczając w nie przede wszystkim to, co „wspólne”. A więc niezgoda, walka jest jednocześnie tym, co zdradza miasto-państwo, filozofię i to, co jest zasadą historii. W tym sensie Heraklit, przynajmniej tak jak go widzi czeski filozof, nie jest ciemnym filozofem dzięki egzystencji, ale tym, który jako pierwszy rzeczywiście przemyślał narodziny wszelkich więzi i samej historii, opierając się na najbardziej skrajnym wstrząśnieniu, najradykalniejszym wstrząsie. Według Patočki, Heraklit zrozumiał także, na czym polega prawdziwa zasada historii. Jest tak, ponieważ filozof grecki głosił ideę, że wojna jest boskim prawem, którym żywią się wszystkie ludzkie rzeczy.

Otóż zasada ta, zastosowana do rozumienia historii, pokazuje nam, że należy pojmować życie nie z punktu widzenia dnia, pokoju czy nawet codzienności, to znaczy życia oswojonego, zaakceptowane-

---

<sup>17</sup> J. P a t o č k a: *Séminaire sur l'ère technique*. In: I d e m: *Liberté et sacrifice...*, s. 319.

go, lecz z punktu widzenia nocy, z jego ciemnej strony. I tu pojawia się trudność. Nie polega ona, tak jak to było wcześniej w przypadku Husserla, na niebezpieczeństwie popadnięcia w idealizm, lecz na niebezpieczeństwie nihilizmu. Trzeba dodać, że Patočka jest tego całkowicie świadomy. Zauważył on bowiem w swych analizach, że tym, co podlega wstrząsowi, jest dla człowieka problematycznego przede wszystkim kształt sensu, jaki nagromadził człowiek przedhistoryczny. Prócz tego należy jeszcze uwzględnić sens powstały w epoce chrześcijaństwa. Z kolei utrata pewności ze stanu przedhistorycznego skutkuje wstrząsem wszelkiego zaakceptowanego sensu. Przypadek paradygmatyczny stanowi tu doświadczenie wojny w XX wieku, szczególnie pierwszej wojny światowej, która, według Patočki, jest wydarzeniem decydującym dla historii XX stulecia. Jest tak, ponieważ to ona zdecydowała o jego ogólnym charakterze, ukazała także wyraźnie proces przekształcania świata w laboratorium. W procesie tym człowiek nie jest podmiotem działania, staje się on jedynie przekaznikiem sił nagromadzonych uprzednio. W opisach doświadczeń frontu, które przekazali Ernst Jünger i Teilhard de Chardin, Patočka usiłuje odkryć istotę historii i wolności. Tu refleksje nad wojną i wolnością się spotykają. Charakterystyczne, że doświadczenie frontu nie jest traumą, lecz wstrząsem, to znaczy głęboką modyfikacją ludzkiej egzystencji. Naznacza ono człowieka na zawsze. Zgodnie z interpretacją czeskiego filozofa owo doświadczenie graniczne polega na tym, że „przywołana zostaje świadomość *nocy* z jej natarczywością i niemożnością ominięcia” (E, s. 178), dodaje nawet, że jest to „doświadczenie absolutne”. Ważne, by zaznaczyć, że uczestnicy tego doświadczenia zostają zaskoczeni „całkowitą wolnością”, to znaczy przekroczone zostają wszelkie interesy dnia i pokoju. Innymi słowy, „ofiara tych składanych w ofierze” traci swoje względne znaczenie, przestaje być drogą prowadzącą do czegoś „pozytywnego”, na przykład do postępu czy do nowych możliwości życia; przeciwnie — „ma ona znaczenie *jedynie sama w sobie*” (E, s. 178).

Widzimy jasno, jak funkcjonuje mechanizm wstrząśnięcia sensu w jego formie jednocześnie czystej i skrajnej. Co z tego wynika? Przede wszystkim w doświadczeniu absolutnej wolności, w ruchu wolności dochodzi się do czegoś, co nie jest środkiem, co nie prowadzi do czegoś innego. Jest to wolność całkowita, a jednocześnie szczyt, można powiedzieć, negatywności czy możliwości właściwej człowiekowi, możliwości transcendowania wszystkiego, co jest dane. Dlatego, paradoksalnie, szczyt ludzkiej wolności można odkryć w doświadczeniu wojny — w odrzuceniu siebie. Patočka pisze: „wszelka codzienność, wszystkie obrazy przyszłego życia bledną wobec tego prostego szczy-

tu, na którym teraz człowiek stanął” (E, s. 179). Oto otwiera się przepastny wymiar. Czeski filozof zauważa: „najgłębszym odkryciem frontu jest więc to wychylenie życia ku nocy, walce i śmierci [...] niemożliwość skreślenia tej pozycji w życiu [...] przemiana sensu życia, która potyka się tutaj o nic (*škobrtne o nic*)” (E, s. 180). Należy dodać, że, według Patočki, także tutaj rozgrywa się prawdziwy dramat wolności. Jest tak, gdyż wolność nie zaczyna się po walce z chwilą zakończenia walki, lecz jej miejsce jest właśnie w owej walce.

Prześladowany nihilizmem, tą „przemianą sensu życia, która potyka się o nic”, czeski filozof dostrzega wyjście w samym pojęciu problematyczności. Paul Ricoeur słusznie zauważył, że w ujęciu Patočki utrata „sensu” nie jest upadkiem w „non-sens”, lecz dostępem do jakości sensu zawartym w samym poszukiwaniu. W tym punkcie zresztą jest rzeczywiście miejsce na heroizm i humanizm. Innymi słowy, chodzi o znalezienie sensu zawartego w stanie problematyczności, odpowiedniego sensu, który dawałby odwagę życia w atmosferze problematyczności. Wydaje się, że można podać przynajmniej dwa przykłady takiej aktywności człowieka, przykłady, do których odwołuje się sam Patočka. Pierwszym, ściśle związanym z doświadczeniem wojny, jest sławna „solidarność zachwianych”, solidarność wstrząśniętych (*solidarita otřesených*). Jest ona sposobem przekroczenia stanu głębokiego szoku wywołanego wojną i jednocześnie sposobem odkrycia nowych możliwości w egzystencji. Solidarność zachwianych rodzi się w prześladowaniu i niepewności. Jest to solidarność tych, którzy rozumieją, o co chodzi w życiu i śmierci, a w konsekwencji — w historii. Są to ci, którzy widzą jasno, że dzień, ich życie i pokój, będą miały koniec. Solidarność zachwianych potrafi powiedzieć „nie” zabiegom mobilizacyjnym, które utrwalają stan wojny. Ale nie sporządzają oni programów pozytywnych. Solidarność ta wytwarza jedynie autorytet duchowy<sup>18</sup>. Drugi przykład dotyczy innego typu działania ludzkiego, innego typu orientacji w świecie. Jest to troska o duszę (*epimeleia tes psyches*). W tym przypadku odnajdujemy temat „troski o duszę” i o życie świadome — wolność człowieka jest rozumiana właśnie jako synonim troski o duszę, troski o siebie. Godne uwagi jest to, że, według Patočki, troska o duszę stanowi centralny

<sup>18</sup> E. Kohák, mówiąc o *Esejach heretyckich*, przypomina, że wywarły one ogromny wpływ na rodaków czeskiego filozofa. Ich wpływ polegał między innymi na odkryciu paradoksalnej nadziei, czy może raczej paradoksalnej siły w doświadczeniu beznadziejności. Jego zdaniem: Patočka mówi o wolności i odpowiedzialności odkrytej w doświadczeniu braku nadziei. „Strategia jest następująca [...] akceptuje się upadek wszelkiej nadziei, kiedy upada nadzieja, napotyka się wewnętrzną siłę”. E. K o h á k: *Jan Patočka. Philosophy and Selected Writings*. Chicago—London 1989, s. 128.

temat, wokół którego krystalizuje się nie tylko projekt indywidualnego życia, lecz także projekt życia Europy. Jako taka, troska o duszę jest „oporem, walką przeciwko upadkowi, przeciwko czasowi, przeciwko tendencji świata i życia skłaniającej się w kierunku upadku” (P, s. 20). W tym sensie stanowi ona rodzaj oparcia, pomocy w sytuacji nieszczęścia, strapienia. „Dzisiaj wciąż — pisze czeski filozof — żyjemy troską o duszę, dbałością o duszę, mimo że w sensie, który odnosi się do upadku [...] troska o duszę jest dzisiaj wciąż podstawą, po której się poruszamy, dzięki której żyjemy i w której obrębie jesteśmy [...], nie uświadamiając sobie tego” (P, s. 107). Tym, co istotne w trosce o duszę, jest formowanie siebie i dlatego jest ona czymś, co przekształca nas wewnątrz. Podobnie jak w przypadku solidarności wstrząśniętych, wraz z Patočką odkrywamy prawdziwie etyczny wymiar dramatycznej egzystencji człowieka.

Chciałbym raz jeszcze powrócić do pytania: czym jest wolność?. Dla Patočki jest to zjawisko fundamentalne. Odkryta na początku historii, filozofii i życia politycznego, wolność ze swej natury ściśle łączy się z losem człowieka, człowieka europejskiego. Jednak wolność, tak jak ją pojmuje Patočka, oznacza „wstrząs dotyczący ogólnego sensu dotychczasowego życia”, tworzy nowe „z jakiegoś powodu” i w tym właśnie pozwala ukazać się problematyczności sensu, ona kwestionuje sens. Bycie wolnym zatem, życie jako człowiek wolny to przede wszystkim posiadanie odwagi istnienia w świecie, w którym nie ma oparcia ani w przeszłości, ani w teraźniejszości, ani też w przyszłości. Jest to życie w stanie ciągłego wykorzenia, w stanie, w którym odwołujemy się do zdolności przekraczania wszelkiego danego sensu. Ta centralna dla ruchu egzystencji postawa kryje w sobie dwuznaczność. Z jednej strony pozwala przeciwstawić się wszelkiej próbie redukcji sensu do absolutnej podstawy. W konkretnym przypadku może to być obrona przed zakusami współczesnej techniki lub ideologii politycznej. Z drugiej strony jednak w tak ujmowanej postawie nie ma tego wymiaru wolności, który odwoływałby się do zdolności człowieka do tworzenia czegoś „pozytywnego”. Słuszny wydaje się więc zarzut, że wolność w rozumieniu Patočki redukuje się do jej negatywnego aspektu, to znaczy ona *de facto* niczego nie tworzy oprócz „postawy duchowej”, w szczególności nie tworzy żadnych wzorców ani tym bardziej wartości. Akceptując powyższy zarzut, można by wszakże zauważyć, że prawdą jest, iż taka wolność niczego nie tworzy, ale jednocześnie ona niczego nie niszczy, to znaczy nie jest to aktywność destrukcyjna, w ostateczności bowiem jest to „wolność, która jest zawsze wolnością pozostawienia tego, co jest tym, czym i jak jest, jednakże zawsze na nowo i do największej głębi — jest wolnością

widząca, a nie tylko przeczuwająca, a także i przede wszystkim niewierząca, zwiastująca i narzucająca” (E, s. 193).

## 2.

Jak na zarysowanym tle prezentują się poglądy Józefa Tischnera? Zanim przejdę do interesującej mnie filozofii człowieka, kilka uwag ogólnych. Przede wszystkim perspektywa, z jakiej jego stanowisko może być rozpatrywane, wpisuje się w kontekst historyczny. Tischner bowiem należy do pokolenia myślicieli inspirowanych fenomenologią, która ma już jako nurt myśli współczesnej swoją historię. A zatem uwzględnia on w swym stanowisku dotychczasowe spory, które otwierają nowe perspektywy przed samą fenomenologią. Nawiasem mówiąc, określenie „fenomenologia” może zostać użyte w dwóch znaczeniach. Po pierwsze, jako metoda, którą filozof posługuje się w analizach konkretnych fenomenów. Powszechnie wiadomo, że Tischner był prawdziwym mistrzem takich analiz. Po drugie, jako nurt filozofii współczesnej, wywodzący się od Husserla, z właściwymi sobie zagadnieniami i sporami. Trzeba dodać, że te dwa rozumienia wzajemnie się przeplatają, tworząc całość. Jeśli chodzi o drugie rozumienie, sam Tischner dostrzegał w nim kilka „węzłowych sporów”, które miały zasadniczy wpływ na jego poglądy.

Pierwszy spór dotyczy idealizmu. Wyrazistym momentem owego sporu jest krytyka poglądów Husserla, której dokonał R. Ingarden. Co ciekawe, Tischner w swoich analizach pozostawia sprawę sporu nie do końca rozstrzygniętą. Z niektórych fragmentów, zawartych na przykład w *Studiach z filozofii świadomości, Filozofii współczesnej czy Myśleniu według wartości*, można wyciągnąć wniosek, że zarzuty Ingardena nie są w pełni uzasadnione. Zbadanie tych racji wymagałoby jednak osobnej obszernej analizy. W każdym razie sędzę, że intencję Tischnera odczytać można jako próbę wyrwania fenomenologii z ontologicznego dylematu realizm — idealizm i umieszczenia jej na poziomie, który poprzedzałoby jedno lub drugie rozstrzygnięcie<sup>19</sup>. Ponadto zawarta jest tu także krytyka relacji podmiotowo-przedmiotowej

<sup>19</sup> Zob. J. Tischner: *Teoria poznania w więzach ontologii*. W: I d e m: *Myślenie według wartości*. Kraków 1982, s. 50—70.

jako wzorca, w którym prym wiedzie poznanie przedmiotowe. Uwolnienie się od tego wzorca dało możliwość poszerzenia zakresu stosowalności metody. Dodajmy, że będzie to miało istotne znaczenie dla rozwijanej przez Tischnera filozofii, w której to właśnie fenomenologia umożliwiła mu zerwanie więzów najpierw z myśleniem opartym na relacji podmiot — przedmiot, następnie z byciem, by w konsekwencji skupić się, co szczególnie wyraźnie widać w odniesieniu do filozofii człowieka, na wartościach i dobru. Trzeba przypomnieć, że w tym sporze Patočka wyraźnie stał na stanowisku antyidealistycznym.

Drugi spór, w który twórczość krakowskiego filozofa wpisuje się bardzo wyraźnie, toczy się w „ja” transcendentalnym i tym razem dotyczy kontrowersji między Husserlem a Heideggerem. Podobnie jak w pierwszym przypadku, jest to niezwykle obszerne zagadnienie. Tischner, poczynając od rozprawy doktorskiej zatytułowanej *Ja transcendentalne w filozofii E. Husserla*<sup>20</sup>, poświęcił mu sporo miejsca. Jeden z kluczowych elementów tego sporu dotyczy — podobnie jak u Patočki — związku między hermeneutyką i fenomenologią, czy też interpretacją i intuicją fenomenologiczną. Sądzę, że, zdaniem Tischnera, podobnie zresztą jak i Patočki, relacja ta nie musi być relacją, z której wyklucza się jeden z jej elementów, lecz może być traktowana jako relacja dopełniających się czynników. W tej nowej postaci „nacoczne widzenie” jest tym, co nie tylko kontroluje proces rozumienia, lecz wręcz umożliwia ono sam proces rozumienia i tylko w takiej postaci, jak się wydaje, może on przebiegać. Takie przedstawienie sprawy wpływa jednak na modyfikację metody. Niektóre jej składowe fenomenologiczne zostają odrzucone, szczególnie te, które łączyłyby się z refleksyjną i subiektywistyczną składową samej fenomenologii. Obaj filozofowie w przyjętej przez siebie metodzie uznają współwystępowanie intuicji fenomenologicznej i hermeneutycznego rozumienia, które umieszcza cały ten proces w historycznym, w czasowym kontekście.

Trzeci spór, który wpływa na stanowisko Tischnera, dotyczy kontrowersji związanych z osobą Lévinasa. Co ciekawe, Lévinas należy do grona fenomenologów i określa własne stanowisko w stosunku do swych dwóch mistrzów: Husserla oraz Heideggera. Ale fenomenologia Lévinasa nie jest ani nauką ścisłą, o jakiej marzył Husserl, ani ejdetyką właściwą uczniom Husserla z Getyngi. Nie jest także fenomenologią po zwrocie transcendentalnym, w której wszelki sens wyprowa-

<sup>20</sup> Rozprawa ta została opublikowana w J. T i s c h n e r: *Studia z filozofii świadomości*. Opracował naukowo i przedmową opatrzył A. W ę g r z e c k i. Kraków 2006, s. 3—127.

dza się z „ja”. Takie podejście bynajmniej nie oznacza, iż Lévinas przybliżył się do stanowiska Heideggera. Przeciwnie, Heidegger stanowi dla francuskiego filozofa przykład myślenia zrodzonego w starożytnej Grecji, myślenia naznaczonego ontologizmem, a więc odnoszącego się do bytu/bycia. Myślenie to nie jest zdolne zdać sprawy z najbardziej pierwotnego, źródłowego doświadczenia, to znaczy z doświadczenia drugiego człowieka. Żeby zdać z niego sprawę, trzeba wyjść poza ontologię i skierować się w stronę etyki. Co ciekawe, Tischner idzie drogą, którą wyznaczył Lévinas, i właśnie ten obszar doświadczeń stanowi, szczególnie w późnym okresie twórczości krakowskiego filozofa, prawdziwe centrum jego analiz. „Jestem przekonany — pisał Tischner — między innymi przez Lévinasa, że aby rozwijać filozofię dramatu, trzeba przyznać uprzywilejowane miejsce w filozofii metafizyce dobra”<sup>21</sup>. Ma to także swoje konsekwencje. Zauważmy, że w tej kwestii różnica między Patočką a Tischnerem jest duża. O ile Tischner, idąc za Lévinasem, czyni z etycznej relacji z drugim człowiekiem podstawę swojej metafizyki i jednocześnie krytykuje wszelkie epistemologiczno-ontologiczne ujęcia, o tyle Patočka nie odnosi się do Lévinasa i swoje rozważania metafizyczne umieszcza w odmiennym kontekście. Dokonując pewnego uogólnienia, Tischnera można uznać za współczesnego kontynuatora wątku platońskiego, a dojrzały okres jego twórczości śmiało można nazwać „udramatyzowanym platonizmem”. To odwołanie do platonizmu ma jednak inny charakter niż w przypadku negatywnego platonizmu Patočki.

Jak wygląda filozofia człowieka w ujęciu Tischnera? Jak można ją pokrótce scharakteryzować? Próbując odpowiedzieć na to nietatwe pytanie, należy zacząć od przypomnienia wczesnych poglądów, obecnych już w rozprawie doktorskiej, a szczególnie w habilitacji (opublikowanych w *Studiach z filozofii świadomości*), oraz w pierwszych samodzielnych pismach krakowskiego filozofa zebranych między innymi w *Świecie ludzkiej nadziei*<sup>22</sup>. Tischner pyta tam między innymi, co jest właściwym środowiskiem człowieka. Owym ludzkim środowiskiem są wartości. A więc kontekst refleksji nad człowiekiem łączy się ściśle z rozważaniami aksjologicznymi, choć zawiera oczywiście także inne inspiracje. W tekście *Etyka wartości i nadziei* Tischner podkreśla, że człowiek żyje pośrodku wartości, ku którym kierują się jego dążenia, jego myśli i czyny. Są one zatem czymś w rodzaju nauki

<sup>21</sup> J. Tischner: *Śladami nieskończonego. W kręgu myśli E. Lévinasa*. W: *Filozofia współczesna*. Red. J. Tischner. Kraków 1989, s. 430.

<sup>22</sup> Szczególną rolę odrywają tutaj *Impresje aksjologiczne*. W: J. Tischner: *Świat ludzkiej nadziei. Wybór szkiców filozoficznych 1966—1975*. Kraków 1992, s. 162—182.

o „partyturze ludzkiej”, która niczym niewidzialne tło pojawia się przed i za człowiekiem, inspirując jego działanie. Nie ma więc możliwości właściwego opisu człowieka tam, gdzie nie ma dobra i zła, wartości i antywartości<sup>23</sup>. Takiemu przekonaniu Tischner pozostanie wierny do końca swej twórczości. Człowiek jest osobą, dokładniej: bytem-dla-siebie, czyli bytem, który odnosząc się do wartości będących poza nim, buduje siebie jako wartość — wartość szczególną, której na imię „ja”. Z tego punktu widzenia Tischner wyznaje więc pogląd, że jego filozofia oprócz tego, że jest obiektywną nauką o wartościach rozumianych jako środowisko ludzkie, jest także teorią człowieka rozpatrywaną jako „tworzywo” dla wartości. A zatem ważne dotąd dla filozofii człowieka obszary dzieliłyby się na dwie części: pierwsza dotyczyłaby obiektywnej sfery wartości i jej badania, przedmiotem drugiej byłaby teoria człowieka.

Ale to nie wszystko. Trzeba także zapytać: co jest źródłem ludzkiej wrażliwości lub co otwiera człowieka na wartości?. W tej kwestii Tischner zaproponował rozwiązanie, które odegra potem ogromną rolę i stanie się osią jego poglądów. Według niego, źródłem ludzkiej wrażliwości jest szczególnego rodzaju doświadczenie, które otwiera nas na dobro i zło, na wartości i antywartości — doświadczenie drugiego człowieka. Sam Tischner wielokrotnie zwraca uwagę na wyjątkowość owego doświadczenia, powtarzając, że tak jak jesteśmy zdolni doświadczyć drugiego, nie potrafimy doświadczyć niczego, żadnej rzeczy, żadnego przedmiotu, żadnego krajobrazu ani żadnego zwierzęcia. Tischner twierdził, że wartości wyłaniają się jako wartości określające mój stosunek do drugiego człowieka.

Na pytania: czym są wartości? czym się charakteryzują? jaki jest ich sposób istnienia? itd. — Tischner odpowiada w podobny sposób, jak inni przedstawiciele aksjologii wypracowanej na gruncie fenomenologii. To nie kto inny jak Scheler, Hildebrandt, Hartmann oraz Ingarden głosili pogląd o obiektywnym istnieniu wartości, to oni i ich następcy podkreślali fakt pluralizmu wartości oraz ich swoistej hierarchii. W tej kwestii stanowisko Tischnera to raczej nawiązanie do tego, co przed nim powiedzieli klasycy XX-wiecznej aksjologii. Zupełnie inaczej rzecz wygląda, gdy popatrzymy na inne sprawy. Upraszczając nieco, można powiedzieć tak: z jednej strony mamy wartości, które są obiektywne, mają swoistą hierarchię, ale z drugiej strony doświadczamy ich zawsze w jakimś związku z obecnością oso-

<sup>23</sup> Zob. J. Tischner: *Etyka wartości i nadziei*. W: D. von Hildebrand, J.A. Kłoczowski, J. Paściak, J. Tischner: *Wobec wartości*. Poznań 1984, s. 56 i nast.



by ludzkiej i są one dla nas w tej sytuacji źródłem zobowiązania moralnego. Inny człowiek bowiem budzi we mnie poczucie powinności, któremu odpowiada słówko *trzeba*. Dlaczego tak się dzieje? Otóż dlatego, że sytuacja i drugi mówią człowiekowi wprost o tragiczności bytu ludzkiego — mojego i cudzego. Wówczas to od strony wartości negatywnych płynnie imperatyw zakazu: „Nie zabijaj”, „Nie kłam” itd., a od strony wartości pozytywnych imperatyw nakazu: „Pomóż w nieszczęściu”, „Podaj rękę” itd. Jest to zatem sytuacja szczególna: człowiek jest bytem tragicznym, bez pomocy drugiego ginie on i jego dobroć, a wołanie o ratunek zobowiązuje kategorycznie.

Innymi słowy, muszę wybierać: pomóc czy uciec, którą z wartości wybrać, w jaki sposób odpowiedzieć na wołanie innego. Na pewno nie jest to łatwa chwila. To jedna z sytuacji granicznych moralnego wyboru, w której człowiek ociera się o granice swego człowieczeństwa. To właśnie pod wpływem przeżycia takiej sytuacji zmienia się dogłębnie sposób widzenia świata. Tischner uważa, że gdy już coś takiego rzeczywiście zaistniało, człowiek wytracony zostaje ze świata „jednopłaszczyznowego”, „jednowymiarowego”, a wprowadzony do świata hierarchicznego, czyli takiego, w którym coś jest dobre, a coś złe, coś lepsze, a coś gorsze. By bliżej określić to przeżycie, Tischner używa pojęcia zmysłu moralnego. Istotą owego zmysłu jest to, że ma charakter preferencyjny i stawia człowieka w obliczu wyboru, który ma zawsze na względzie drugiego człowieka. Nasuwa się pytanie: co począć, kiedy nie dojdzie do przebudzenia zmysłu moralnego?. W odpowiedzi Tischner zdaje się sugerować, że świat takiego człowieka pozostaje jednowymiarowy i płaski, a on sam istnieć będzie w sposób nieautentyczny, ponieważ w swym postępowaniu będzie się trzymał wyłącznie schematów przejętych od innych ludzi lub instytucji. Krótko mówiąc, nie będzie sobą.

Jak zaznaczyłem wcześniej, u podstaw rozwoju teorii człowieka w początkowej fazie leżała aksjologia. Tym sposobem sytuowała się ona w opozycji do innych podejść: z jednej strony Tischner, podobnie zresztą jak Patočka, przeciwstawiał się wszelkim wyłącznie naturalistycznym ujęciom człowieka, czyli takim, które w rezultacie wyników nauk przyrodniczych tworzą koncepcje antropologiczne, ale z drugiej strony występował on równie energicznie przeciw ontologicznym ujęciom człowieka, reprezentowanym przez wpływowe filozofie Heideggera i Sartre’a. To właśnie w wyniku polemiki z tymi ujęciami, szczególnie z drugim z wymienionych, powstała koncepcja osoby rozumianej jako byt-dla-siebie, osoby, której centrum stanowi „ja” aksjologiczne.

Najpełniejsze przedstawienie tego, czym jest „ja” aksjologiczne, odnaleźć można w przywołanym już przeze mnie artykule *Impresje*

*aksjologiczne*. Koncepcja ta wchodzi w skład tego, co można by nazwać aksjologicznymi podstawami świadomości. Zdaniem Tischnera, wśród wielu możliwych i faktycznie przeżywanych doświadczeń własnego „ja” — doświadczenie „ja” jako swoistej wartości jest doświadczeniem podstawowym, „z Ja-aksjologicznego — jak zauważa krakowski filozof — dają się wywieść inne pojęcia ja”<sup>24</sup>. Teza Tischnera sprowadza się zatem do przekonania, że „ja” jest wartością, ma swoje nieredukowalne właściwości i z takiego aksjologicznego „ja” wyłaniają się dwie przeciwstawne sobie formy duchowego życia człowieka: duchowa „negacja” tego życia oraz prawdziwe tworzenie, trwanie i rozwój. Duchową negację niosą takie doznania jak: strach, trwoga, nostalgia, doznanie samotności i poznanie winy. Szczególnie ważna jest tu rozpacz, oznaczająca negatywny biegun życia „ja” aksjologicznego. Drugą formę życia wewnętrznego stanowi wewnętrzne tworzenie człowieka. Wtedy to „ja” aksjologiczne, odpowiadając na przyciąganie wartości pozytywnych, dokonuje nieustannego tworzenia samego siebie. Podstawą całej tej aktywności, czymś, co przeciwstawia się rozpacz i ją bezustannie przewycięża, jest nadzieja. Tischner buduje więc koncepcję osoby, której centrum jest „ja” aksjologiczne. Jest to, jak sądzę, jego oryginalny wkład w filozofię człowieka. Na tym także zasadza się różnica między krakowskim filozofem a Patočką, który wprawdzie znał poglądy XX-wiecznych aksjologów, ale nie stanowiły one dla niego szczególnego punktu odniesienia, jak można się domyślać, ze względu na ich platońską ontologię. Wróćmy do Tischnera.

Jeśli można mówić o ewolucji poglądów od wczesnego do późnego stanowiska Tischnera, to zmianę tę da się zauważyć z pewnością w wielu kwestiach. Niemniej jednak dla interesującej nas tu problematyki dwa punkty wydają się szczególnie ważne: po pierwsze, widać wyraźnie przejście od aksjologii do metafizyki dobra, zwanej agatologią, wraz ze wszystkimi konsekwencjami, jakie z tego faktu wynikają; po drugie, zmiana pierwsza łączy się z drugą polegającą na skupieniu się i na badaniu relacji Ja — Ty jako konstytutywnej dla tego, kim w ogóle jest człowiek. Właśnie dzięki badaniu relacji Ja — Ty Tischner rozwija filozofię dramatu. Tekstem przełomowym dla wspomnianego przejścia jest *Myślenie według wartości*<sup>25</sup>. Tischner

<sup>24</sup> J. Tischner: *Impresje aksjologiczne...*, s. 163.

<sup>25</sup> Dwa teksty, tj. *Myślenie według wartości* oraz *Myślenie z wnętrza metafory*, zamieszczone w J. Tischner: *Myślenie według wartości...*, s. 466—497, uznać można za początek nowego myślenia. O tym, jak tworzyła się filozofia dramatu, ciekawy obraz dają także opublikowane niedawno wykłady z początku lat 80. XX wieku. Zob. J. Tischner: *Współczesna filozofia ludzkiego dramatu. Wykłady*. Opracowali naukowo i przedmową opatrzyli D. Kot i A. Węgrzecki. Kraków 2012.

stawia w nim pytanie: jakie doświadczenie jest dla nas podstawowym źródłem *wszystkich przeżyć aksjologicznych* — z *przeżyciem myślenia włącznie*? Chodzi zatem o wszystkie przeżycia aksjologiczne — z myśleniem włącznie. Przeżyciem tym jest spotkanie z drugim człowiekiem, spotkanie określone jako wydarzenie, od którego zaczyna się dramat o przebiegu niedającym się przewidzieć. Dramat ten ma swój czas, miejsce i bohaterów. Ponadto horyzont dramatu otwarty jest naocznością tragiczności, która przenika wszystkie sposoby bycia drugiego. Tragiczność rozumie się tu po schelerowsku — jako zniszczenie bądź możliwość zniszczenia jakiegoś dobra lub wartości przez zło bądź antywartość. Ale nawet jeśli horyzont dramatu otwiera się zjawiskiem tragiczności, to zawiera on także wiele innych możliwości, takich jak możliwość triumfu dobra, odrodzenia człowieka. Warto zauważyć, że wszystkie odmiany dramatu są możliwe tylko wówczas, gdy międzyludzka przestrzeń przybrała charakter hierarchiczny, a preferencyjność stała się rdzeniem ludzkiego myślenia. Inaczej mówiąc, tylko ten, kto doświadczył spotkania, może mówić, że doświadczył jakiegoś konkretnego dobra i zła, jakiejś formy tragiczności, wolności oraz głosu imperatywu, który przychodził od drugiego do mnie. Słowem, kluczem do aksjologii jest spotkanie z drugim. Ale trzeba to stwierdzenie właściwie rozumieć, ponieważ będzie to miało znaczące konsekwencje.

W jakim sensie spotkanie z drugim jest kluczem do aksjologii? By to wyjaśnić, Tischner łączy, czy — lepiej — porównuje doświadczenie spotkania z opisem jaskini Platońskiej z *Państwa* i dokonuje jego interpretacji. Według niego, doświadczenie, które ten tekst opisuje, odsłania fakt, że świat, w którym żyjemy, nie jest takim światem, jaki może i powinien być. Zatem pierwotne doświadczenie aksjologiczne nie mówi nam, że powinno być coś, czego nie ma. Pierwotne jest raczej to: jest coś, czego być nie powinno. W konkretnej sytuacji oznacza to na przykład pytanie: dlaczego sprawiedliwi cierpią?. Dlaczego umarł Sokrates? itd. Rodzi się więc pytanie: dlaczego?. Pytanie to, ma, zdaniem Tischnera, swe źródło, a jest nim światło płynące z dobra (gr. *agathon*). Doświadczenie to ma charakter agatologiczny i metafizyczny jednocześnie. W konsekwencji trzeba rozróżnić dwa rodzaje doświadczeń: agatologiczne i aksjologiczne. Pierwsze, sądzi Tischner, jest podstawowe, odsłania ono bowiem negatywną stronę wszystkiego, co nas otacza. W nim zawiera się treść: jest coś, czego być nie powinno. Ale w doświadczeniu tym nie ma jeszcze zobowiązania. Zastępuje je przeżycie jakiegoś buntu, a w nim są preferencja i zarodki widzenia hierarchii. Dopiero po tym doświadczeniu przychodzi doświadczenie aksjologiczne, którego rdzeniem jest sformułowanie

„jeśli chcesz, możesz...”. Dopiero teraz staramy się dostrzec, co konkretnego trzeba zrobić, komu i w jaki sposób pomóc. Innymi słowy, z tych dwóch doświadczeń doświadczenie agatologiczne jest doświadczeniem odsłaniającym negatywny aspekt wszystkiego, co nas otacza, braków i niedoskonałości; doświadczenie aksjologiczne z kolei jest doświadczeniem projektującym wydarzenia mogące zaradzić tragedii, a tym samym zakłada ono nadzieję, poczucie siły, istnienie zmysłu rzeczywistości, który odsłania wartości *hic et nunc* możliwe do zrealizowania. Można by zapytać: jaki w tej nowej perspektywie jest związek między tym, co dotyczy dobra, i tym, co dotyczy wartości, słowem — między agatologią i aksjologią?. Gdy się analizuje uważnie *Filozofię dramatu*<sup>26</sup> oraz *Spór o istnienie człowieka*<sup>27</sup>, nie można nie odnieść wrażenia, że stanowisko Tischnera staje się coraz bardziej radykalne. Osiąga ono swój punkt kulminacyjny w opisie sytuacji nawrócenia, kiedy dobro zostaje przeciwstawione wartościom. Tischner rozróżnia dobro i wartości. Wartości są tym, co pojawia się „w świetle”: są „przedmiotowe”, zakorzenione w sytuacji, dane nam do podziwu (piękno), do realizacji (moralność). Dobro pozostaje w cieniu, jest „nie z tego świata”, ale kieruje światem wartości i świeci dla mojego dobra. Dobro rodzi dobro.

W *Filozofii dramatu* i *Sporze o istnienie człowieka* wątek agatologiczny to jeden z centralnych tematów. Można nawet bez zbytniej przesady utrzymywać, że jest to oś, wokół której rozwijane są inne zagadnienia. By ów temat rozwinąć, Tischner sięga do tekstów wielu myślicieli, takich jak: Platon, Mistrz Eckhardt, św. Jan od Krzyża, Hegel, Kierkegaard, niemniej jednak szczególne miejsce przypada filozofom dialogu — Rosenzweigowi i Lévinasowi. Przy tworzeniu filozofii dramatu najczęściej odniesień dotyczy tego ostatniego. Dlatego gdy mowa o spotkaniu, podstawowym słowem je opisującym jest Lévinasowska „twarz”. To właśnie twarz innego stawia nas w krzyżowym punkcie świata, nie daje się opisać za pomocą pojęć, którymi opisujemy rzeczy, w konsekwencji domaga się innego języka niż język ontologii. Tym językiem jest dla Lévinasa język etyki, dla Tischnera — język agatologii.

Obecne w twarzy wezwanie „Nie zabijaj” ma w sobie coś absolutnego. To, co absolutne, od łac. *absolvere* — „rozwiązywać”, rozwiązuje więzi ze światem rzeczy, bytów, a zawiązuje z innym, w którym ten świat ma swoje usprawiedliwienie. W tym sensie to, co absolutne, jest transcendentne. Co to dokładnie oznacza? By na to pytanie odpo-

<sup>26</sup> J. Tischner: *Filozofia dramatu*. Paris 1990.

<sup>27</sup> J. Tischner: *Spór o istnienie człowieka*. Kraków 1998.

wiedzieć, trzeba wążek twarzy i etycznego doświadczenia „Nie zabijaj” połączyć z ideą nieskończoności, nieskończonego (fr. *Infini*) oraz z pragnieniem. Idea nieskończoności i pragnienia idą zresztą blisko obok siebie. Pragnienie jest otwarciem na coś, czego *ego* nie może wchłonąć i zamknąć w jakiejś całości. Tym samym pozwala przezwyciężyć egoizm i właściwe mu dążenie do totalizacji. Ale w pragnieniu, jako otwarciu, musi być jakiś czuły punkt, który umożliwi odczytanie właściwej wymowy twarzy. Tischner podkreśla ten aspekt, mówiąc, że pragnienie wie, czego chce — nawet wtedy, gdy się wzbrania. Pragnienie jest dobrocią.

Powiedzielibyśmy zatem, że zarówno Lévinas, jak i Tischner, choć w nieco innej postaci, proponują nam „biblijnie udratyzowany platonizm”. Oznacza to, że Platon, a za nim Lévinas i Tischner wyznają pogląd, że to nie byt jest zasadą dobra, lecz dobro zasadą bytu. Ale w ujęciu Lévinasa, a za nim i Tischnera dobro traci swój abstrakcyjny charakter, przybierając postać twarzy, u Lévinasa — twarzy sieroty, wdowy i cudzoziemca, u Tischnera — twarzy osób biorących udział w dramacie wzajemności. Działanie dobra, stanowiące odpowiedź na takie spotkanie, budzi dobroć człowieka. Człowiek chce być dobry. W „chcieniu” tym, czyli pragnieniu, nie ma żadnego interesu. Inaczej mówiąc, otwarcie na to, co nieskończone, to pragnienie. Nie można jednak, co sugerują obaj współcześni myśliciele, otworzyć się na nieskończoność inaczej, jak przez twarz innego. Z kolei pragnienie dobra budzi się w człowieku, gdy napotyka jakąś postać ludzkiej biedy. Ale tak pojęta idea nieskończoności ma sens pozytywny. W konsekwencji metafizyka (*meta* — „poza bytem” *resp.* „byciem”) staje się metafizyką dobra lub agatologią. Szczególnym miejscem ujawniania się owego dobra są twarze ludzi żyjących w świecie i zmieniających się w czasie. To właśnie na tym poziomie, w horyzoncie agatologicznym, rozgrywa się ludzki dramat. Twarz wyłania się z tego horyzontu.

Pomimo wielu podobieństw istnieje zasadnicza różnica pomiędzy sposobem rozumienia twarzy w ujęciu Lévinasa i Tischnera. Podczas gdy pierwszy podkreśla przede wszystkim pasywny charakter twarzy, jej biedę w postaci sieroty, wdowy i obcokrajowca, a co za tym idzie — asymetryczny charakter relacji Ja — Ty, Ja — Inny, to drugi mówi, że twarz jest nie tylko pasywna, nie tylko opowiada o doznanej biedzie, ona również na biedę odpowiada. Twarz taka objawia się, jak mówi Tischner, „jako dar horyzontu agatologicznego”, czyli horyzontu, w którym dobro i zło przybierają postać dramatu. Dramat z kolei zapowiada albo tragedię, albo zwycięstwo człowieka. Tym samym twarz odsłania wielorakie możliwości: heroizm, tragizm, ale i nadzieję ocalenia.

Chciałbym teraz powrócić do ogólnego pytania: kim jest człowiek?, rozpatrywanego w tej nowej perspektywie. Odnajdujemy tu stare i nowe zagadnienia. Przede wszystkim jednak natrafiamy na stwierdzenie, że człowiek jest osobą. Jak zauważyliśmy, Tischner posługuje się tym pojęciem od samego początku swej twórczości, nadaje mu jednak specyficzne znaczenie. Bez względu jednak na to, czy posługuje się nim w pierwszym czy w drugim okresie, zachowuje jego antysubstancjalistyczne rozumienie. Krakowski filozof szczególnie w późnej fazie swej twórczości nadaje mu wyraźne znaczenie, nawiązując przy tym do jednego z pierwotnych greckich jego znaczeń. Nawiązuje on do tradycji dramatu greckiego. Zgodnie z nim „osoba” (gr. *prosopon*) pierwotnie oznaczała „maskę”. „Maska” wszakże oznaczała pierwotnie coś innego niż to, co sugeruje polskie znaczenie tego słowa. Maską nie zasłaniała prawdy o człowieku, lecz — przeciwnie — ją odsłaniała.

A więc osoba odsłania prawdę o sobie, to, kim rzeczywiście jest, wtedy, gdy bierze udział w dramacie. Dramatem zaś, powie Tischner, jest to, co dzieje się między człowiekiem a człowiekiem. „Człowiek — podkreśla krakowski filozof — żyje w ten sposób, że bierze udział w dramacie”<sup>28</sup>. Właściwą dramatomu przestrzenią jest zhierarchizowana przestrzeń agatologiczno-aksjologiczna, przestrzeń dobra i zła, wartości i antywartości. Ponadto każdy dramat ma właściwy sobie czas, inny niż czas biologii i fizyki. Jak wobec tego musi być zbudowana osoba, jaką musi mieć strukturę, by mogła być uczestnikiem dramatu? Jakie są warunki możliwości bycia osobą? By tę kwestię rozstrzygnąć, Tischner sięga po wcześniej przezeń używane w tym celu pojęcie Heglowskie, ale zmodyfikowane pod wpływem filozofów dialogu. A zatem, po pierwsze, człowiek musi być bytem-dla-siebie, musi być wolny, ale, po drugie, musi konstytuować siebie przez inny byt-dla-siebie. Kluczowe dla tego określenia jest słówko „przez”, wskazuje ono bowiem na wielość konstytuujących osobę dramatu możliwych relacji, takich jak bycie dzięki innemu lub innym, na przekór innym, wbrew innym — wraz z innymi itd. To nasze bycie-dla-siebie przez innych ma określoną przeszłość i przyszłość. Jeśli każdy dramat jest dramatem z innym, czyli z konieczności jest dramatem wzajemności, to owo „z innym” dopuszcza całą gamę możliwości i wszelką próbę wyliczenia wszystkich z góry skazana jest na porażkę. Co najwyżej można zarysowywać przypadki ukazujące pewne skrajności, a tym samym ujawniać skalę możliwości. Tak też czyni Tischner, pokazując: z jednej strony skrajną sytuację „monady bez okien”, czyli Hioba, który doświadcza inności siebie wśród innych,

<sup>28</sup> J. Tischner: *Filozofia dramatu...*, s. 13.

a z drugiej — sytuację, w której osoba, monada jest cała otwarta dla innego. W przypadku tej drugiej skrajności, całkowitego bycia dla innego, którą Lévinas opisał na przykładzie zakładnika, poświęcenie dochodzi do granic samounicestwienia. Sytuacja taka zresztą ujawnia sprzeczność między ideą bycia-dla-siebie a byciem-dla-innego. Trzeba powiedzieć, że Tischner w pełni zdaje sobie sprawę z tego faktu i by ją przezwyciężyć, sięga do rozważań P. Ricoeura, który w polemice z Lévinasem zasadniczo nie kwestionował tej skrajnej możliwości, nie odrzucał on, jak wiadomo, wymiaru bycia-dla-innego, podkreślał jednak, że warunkiem tego jest wcześniejsze bycie-dla-siebie<sup>29</sup>. A zatem zgoda na siebie jest drogą pośrednią między ucieczką w nicość (bycie-przeciw-sobie) a ucieczką w Boga, między reifikacją a deifikacją.

Człowiek, by być sobą, chcąc żyć, potrzebuje, aby zarówno jego zewnętrzna międzyludzka przestrzeń obcowań z innymi, jak i jego wewnętrzna przestrzeń świadomości były przestrzeniami agatologiczno-aksjologiczną. Ta ostatnia jest niezwykle ważna. Tischner określa ją nawet jako „przestrzeń narodzin człowieka”. Jest nią wewnętrzna przestrzeń świadomości. Ma ona sens agatologiczny i porządkuje się według aksjologicznej zasady ważności, inaczej mówiąc „jest ona hierarchiczna” (Soi, s. 279). Tym się ona ponadto charakteryzuje, że pozostaje ciągle wrażliwa na zło, co skutkuje możliwością upadku, poczuciem winy i rozpacz. W przestrzeni tej uobecnia się rozpacz, którą wciąż przezwycięża nadzieja. Wrażliwość na dobro i zło oznacza, że wewnętrzna przestrzeń świadomości ma charakter agatologiczny. To właśnie dzięki takiej agatologicznej przestrzeni człowiek „rodzi się” i żyje, ponadto też staje się sobą jako człowiekiem. Podstawowe dla tej przestrzeni są dwa doświadczenia: rozpacz i nadziei. Rozpacz jest negacją radykalną, sięga tak głęboko, że dotyka samego dna osoby. Zawsze jednak może się jej przeciwstawić nadzieja.

Można żałować, że filozofia dramatu nie znalazła pełnego rozwinięcia. Szczególnie ważny jej brak dotyczy tego obszaru ludzkiego działania, który łączy się ze sferą polityki i państwa. Wprawdzie Tischner, przede wszystkim jako publicysta, brał aktywny udział w życiu publicznym, nie pozostawił jednak należycie rozwiniętej filozofii politycznej. W tym miejscu dodajmy, że Patočka widział człowieka jako istotę polityczną i kładł duży nacisk na ten ważny aspekt ludzkiego działania.

---

<sup>29</sup> Zob. J. Tischner: *Spór o istnienie człowieka...*, s. 258—262. Dalej cyt. jako: Soi.

Marek Drwięga

## Man in philosophy of Jan Patočka and Józef Tischner

**Keywords:** man, phenomenology, axiology, agatology, freedom, history, human drama, tragedy

### S u m m a r y

The paper aims at comparing the two thinkers, the lives and works of which took place in troubled by totalitarianisms 20th century. Apart from the historical kinship of the biographies there is also a group of issues in which they share some interest. Part of it is related to their affiliation to phenomenological movement. Jan Patočka, former student of Husserl and Heidegger, has developed an original concept of phenomenology, firstly as a science concerning human life taken as a existential movement, including then also some questions concerning first philosophy as a project of a subjective phenomenology. In turn, Józef Tischner, a student of R. Ingarden, in his rich output starting with his dissertation concerning transcendental *ego* in Husserl, through analyses of axiological consciousness, the problem of values and some issues concerning existence gets to some fundamental problems of ethics and philosophical anthropology. Just as Patočka, Tischner also was active in political life taking part in some important public debates.

Central to the paper is the issue of philosophy of man. In the case of Patočka I reveal the relation between man, freedom and history which is best expressed in his late works, the ones from 1970s. They show the way of conceiving man as historical creature and rise of history is accompanied by discovery of philosophy, politics and freedom. Becoming a historical creature, man enters the realm of “controversiality.” In Tischner, on the other hand, the movement of autonomous reflection on man, including its temporal and historical aspects, goes from reflection on axiology to the late period of his intellectual activity when it is placed in the context of his philosophy of drama. Here, the key to grasp who is man is the I—you relation and agatology. Both thinkers see the fragility, even drama of human existence, which they face, and they defend human freedom in the era of ideologies and technology.

Marek Drwięga

## Ein Mensch in der Philosophie von Jan Patočka und Józef Tischner

**Schlüsselwörter:** Mensch, Phänomenologie, Axiologie, Agatologie, Freiheit, Geschichte, menschliches Drama, Tragisches

### Z u s a m m e n f a s s u n g

Im vorliegenden Text wird es versucht, zwei Denker miteinander zu vergleichen, deren Leben und Tätigkeit auf schwere Zeiten des Totalitarismus im 20. Jahrhun-



dert fielen. Neben der historischen Verwandtschaft des Lebens von den Beiden gibt es eine ganze Gruppe der Fragen, die für sie genauso wichtig waren. Einige von ihnen sind mit der Zugehörigkeit der beiden Philosophen zu phänomenologischer Schule verbunden. Jan Patočka, tschechischer Philosoph, Husserls und Heideggers Schüler, hat seine originelle Konzeption der Phänomenologie zuerst in Form von einer Wissenschaft über das menschliche Leben als eine Existenzbewegung entwickelt, um dann die Fragen über die erste Philosophie als asubjektive Phänomenologie zu berücksichtigen. Der polnische Philosoph Józef Tischner, Roman Ingardens Schüler, hinterließ ein mannigfaltiges Werk: von der dem transzendentalen Ich Husserls gewidmeten Dissertation, über die Analysen des axiologischen Bewusstseins, das Problem der Werte, Existenzfragen bis zu ethischen und philosophisch-anthropologischen Problemen. Ebenso wie Patočka beteiligte sich Tischner aktiv am politischen Leben, indem er sich in wichtige Diskussionen einschaltete.

Im Mittelpunkt der Erwägungen steht die Philosophie des Menschen. Patočka will die Beziehung des Menschen zur Freiheit und zur Geschichte ergründen, was in seinen späten Werken (70er Jahre des 20.Jhs) am besten zum Vorschein kommt. Ans Tageslicht kommt hier die Betrachtung des Menschen als eines historischen Geschöpfs und mit der Entstehung der Geschichte geht gleichermaßen die Entdeckung der Philosophie, Politik und Freiheit einher. Als ein historisches Geschöpf betritt der Mensch das Gebiet des „Problematischen“. Bei Tischner führt die Bewegung der selbständigen Reflexion über den Menschen als eines in der Zeit und in der Geschichte angesiedelten Geschöpfs, von den Erwägungen über Axiologie bis zu der von ihm entwickelten Philosophie des Dramas. Ein Schlüssel zum Verstehen, was ein Mensch ist, wird die Relation „ich – du“ und die Agatologie. Die beiden Denker nehmen die Vergänglichkeit und sogar das Tragische der menschlichen Existenz wahr und bemühen sich, ihnen die Stirn zu bieten. Sie versuchen auch die menschliche Freiheit in der Epoche der allgegenwärtigen Ideologie und Technik zu schützen.