

WOJCIECH ZAŁUSKI

„Wolność jako sposób istnienia dobra”. O filozofii wolności Józefa Tischnera

Wprowadzenie

Problem wolności zajmował ważne miejsce w refleksji Józefa Tischnera: pojawiał się w wielu jego pracach¹ i został ujęty niezwykle oryginalnie. Tym, co od razu zwraca uwagę w tym ujęciu, jest wyjście poza debaty toczone na gruncie filozofii analitycznej na temat determinizmu i indeterminizmu i zależności między tymi dwoma stanowiskami i wolnością. Nie jest oczywiście tak, że Tischner nie znał tych debat, znał je znakomicie, o czym świadczą (dość sporadyczne) odniesienia do nich w jego pracach, uznał jednak, że wolność można badać w sposób bardziej owocny z innych perspektyw niż „ontologiczna” (jak nazywał perspektywę, z której bada się związki między determinizmem/indeterminizmem i wolnością). Pisał tak:

Stary spór indeterminizmu z determinizmem o to, czy człowiek jest wolny, zszedł z pierwszego planu filozofii, a jego miejsce zajęło wyjątkowo jednoznaczne świadectwo dawane doświadczeniu wolności. Wolność ma w tym doświadczeniu charakter *par excellence* aksjologiczny – jaki czyn jest najbardziej adekwatną ekspresją wolności? (problem Kiryłowa z *Biesów*)².

Ten cytat wyznacza plan mojej rekonstrukcji Tischnerowskiego ujęcia wolności. W pierwszym kroku przedstawię opis źródłowych doświadczeń wolności,

¹ Tischner nie napisał jednak dzieła filozoficznego w całości poświęconego problematyce wolności. Opublikował na temat wolności we wczesnym okresie swojej twórczości filozoficznej dwie mniejsze rozprawy: w 1970 roku *W poszukiwaniu istoty wolności*, i w 1975 roku *Ethos wolności* (znajdują się one w zbiorze wczesnych tekstów Tischnera *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1994, ss. 126–148, i 149–161).

² J. Tischner, *Ethos wolności*, dz. cyt., s. 154

to znaczy sytuacji, w których, zdaniem Tischnera, wolność przejawia się szczególnie wyraźnie. W drugim, zasadniczym, spróbuję zrekonstruować Tischnerowską „filozofię wolności”, która wskazuje właśnie na te, a nie inne doświadczenia jako *doświadczenia wolności*. Używam słowa „rekonstrukcja” z tej racji, że Tischner, nie będąc myślicielem systemowym, nie budował jakiegś ściśle uporządkowanej filozofii wolności: wymaga ona właśnie rekonstrukcji. Będzie ona zogniskowana wokół zasadniczej tezy Tischnera na temat wolności, to znaczy tezy, iż „wolność jest sposobem istnienia dobra”. Przyjętą kolejność rozważań (opis doświadczeń wolności, rekonstrukcja filozofii wolności) uzasadnia to, że wieloaspektowa i wyrafinowana filozofia wolności Tischnera staje się prostsza do zrozumienia, gdy ma się w pamięci doświadczenia, jakie Tischner uznawał za źródłowe doświadczenia wolności.

Opis doświadczeń wolności

W przytoczonym we wprowadzeniu cytacie Tischner pisał o „wyjątkowo jednoznacznym świadectwie dawanym doświadczeniu wolności”. Oznacza to, iż uznawał, że wolność jest faktem, którego nie można rozsądnie kwestionować. Przedstawię teraz typy doświadczeń, w których, zdaniem Tischnera, wolność przejawia się szczególnie wyraźnie. Nie są to wszystkie doświadczenia wolności, o jakich pisał Tischner, ale jak się wydaje, są one według krakowskiego filozofa fundamentalne (analizował je szczególnie często, i z niezwykłą subtelnnością, w różnych kontekstach).

Pierwszym i, jak można sądzić, według Tischnera najważniejszym z tych doświadczeń jest *wychodzenie poza „logikę odwetu”*, to znaczy, odpowiadanie dobrem na zło (na przykład przebaczeniem na krzywdę, prawdomównością na kłamstwo, uznaniem własnej winy na własną winę). Wedle Tischnera działanie etycznie właściwe jest w ogóle przejawem wolności, ale odpowiadanie dobrem na zło jest przejawem wolności szczególnie głębokiej. Wychodząc bowiem poza „logikę odwetu”, będącą „logiką zła”, człowiek daje absolutnie jednoznaczny wyraz swojej zdolności „kreowania nowego początku, czyli odgradzania się od ciśnienia uwarunkowań”³. Tischner podkreślał, że wolność nie dotyczy tego, czy człowiek „pójdzie wieczorem spać, czy nie pójdzie, czy będzie jadł, gdy poczuje głód, czy będzie pił, gdy poczuje pragnienie, lecz tego, czy okłamany odpowie kłamstwem, czy skrzywdzony odpowie krzywdą, czy znenawidzony odpowie nienawiścią, tj. czy podda się logice odwetu”⁴. W innym miejscu pisał tak:

³ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Znak, Kraków 1998, s. 319.

⁴ Tamże, s. 301.

Akt przebaczenia jest początkiem; jest to początek bez tworzywa; tworzywem tego aktu jest bowiem zło, a więc coś przeciwnego dobru; zło oznacza, że właśnie nie ma tworzywa. Im większe zło wyjściowe, tym mniej tworzywa i tym więcej dobra w łonie przebaczenia (...). Naprawdę być znaczy rodzić dobro z nicości otaczającego zła⁵.

W przemianie zła w dobro, jak zauważał Tischner”,

odśłania się prawdziwa moc ducha ludzkiego (...). Nie jest to moc burzenia, lecz siła tworzenia. W niej, jak nigdzie indziej, potwierdza się dobra wola człowieka. Sens idei odpuszczenia win oddaje usiłowanie człowieka, by pozostawić radykalną i ostateczną przeszkodę złu, które ma tendencję wędrowania od człowieka do człowieka i z powrotem⁶.

Człowiek ma więc głębokie doświadczenie wolności, gdy jest zdolny do „etycznej twórczości”⁷, to znaczy do urzeczywistniania dobra nie tylko w odpowiedzi na dobro innych osób, ale także, by tak rzec, w etycznej próżni, a więc w odpowiedzi na doznawane zło. Tischner podkreślał, że owa etyczna twórczość przejawia się szczególnie silnie nie tyle w spełnianiu przykazań Dekalogu, co w realizacji etosu Ośmiu Błogosławieństw⁸.

Drugim doświadczeniem wolności jest (po Schelerowsku rozumiana) *wspañiałomyślność*, czyli *bezinteresowność w czynieniu dobra*. Bezinteresowność, oznaczająca wzniesienie się ponad własne interesy, „nieszukanie swego”⁹, prowadzi do tego, że cenimy dobro dla niego samego, a więc cenimy je *autentycznie*. Jak pisał Tischner:

W owej sile ducha wspaniałomyślnego, tj. zatrzymującego się na prawdzie, sprawiedliwości, godności człowieka, dlatego tylko, że jest prawdą, sprawiedliwością, godnością, w tym zawieszeniu pytania o własny interes, w subtelnym dystansie, jaki w stosunku do ludzi i świata stwarza wspaniałomyślność, a zarazem w podniesieniu na wyższy poziom godności tego, kogo, na nią stać, odśłania się *ethos wolności*¹⁰.

Kolejnym doświadczeniem wolności jest *pokora*, będąca sposobem bycia w prawdzie, i stanowiąca przeciwieństwo samozakłamania i pychy (będącej jed-

⁵ J. Tischner, *Filozofia człowieka dla duszpasterzy i artystów*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1991, s. 100 i 121.

⁶ J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, [w:] D. von Hildebrand, J. A. Kłoczowski, J. Paściak, J. Tischner, *Wokół wartości*, „W drodze”, Poznań 1984, s. 117.

⁷ Por. J. Tischner, *Sztuka etyki*, [w:] J. Tischner, *Myslenie według wartości*, Znak, Kraków 1993, s. 383–391.

⁸ Por. J. Tischner, *Miłość nas rozumie*, Znak, Kraków 2011, s. 185.

⁹ J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 75.

¹⁰ J. Tischner, *Ethos wolności*, dz. cyt., s. 158.

nym z możliwych skutków samozakłamania). Tischner definiował pokorę w następujący sposób:

Pokora to szczególny „sposób bycia” człowieka, sposób przejawiania się jego dobrej woli. Człowiek, który „w niej jest”, nie wynosi się „ponad siebie”, ale również się „nie garbi”, nie udaje nędzniejszego, niż jest. Człowiek jest taki, jaki jest. Pokora ma w sobie coś z wolności, którą rodzi w człowieku prawda¹¹.

Przeciwieństwem pokory jest samozakłamanie, to znaczy tkwienie w iluzji co do własnej wartości. Osoba niepokorna uznaje się albo za lepszą, albo za gorszą, niż w rzeczywistości jest. Ten pierwszy, najczęstszy, skutek braku pokory, oznacza pychę, która jest „zarzewiem zła, bo jest otwarciem na iluzję co do własnej wartości, związanym z poniżeniem wartości innych i oczekiwaniem na uwielbienie”¹². Iluzja na temat własnej siebie jest jednak zwykle dokonywana w złej wierze: człowiek bowiem zwykle wie, jaka jest jego prawdziwa wartość, i jego bycie w nieprawdzie ma charakter samooszukiwania. Prowadzi to do mniej lub bardziej uświadomionego lęku osoby wyzbytej pokory, że inni odkryją jej prawdziwą wartość, demaskując stworzoną przez nią iluzję i zdzierając przybraną przez nią maskę. Tischner, z właściwą sobie wnikliwością, pisał o tym tak:

Pokora polega nie na tym, żeby poniżyć samego siebie. Pokora polega na tym, aby być takim, jakim się naprawdę jest, żeby żyć w prawdzie. Odrzucić od siebie te rozmaite gry i pozory, przy pomocy których usiłujemy zapanować nad drugim (...). Propozycja pokory jest propozycją śmiertelną dla świata pozorów (...). Pokora jest unicestwieniem lęku przed ludźmi. Człowiek wie, kim jest, i nie udaje kogoś innego. Jak nie ma słuchu, nie udaje muzykalnego, itd.¹³

Kolejnym doświadczeniem jest *doświadczenie ubóstwa*. Chodzi tutaj nie o ubóstwo w sensie braku posiadania rzeczy, lecz ubóstwa „w duchu”, czyli nieprzywiązywanie się do rzeczy, wartości doczesnych. Być ubogim to zatem „mieć, jakby się nie miało”¹⁴. Ten wątek wiąże się z fascynacją Tischnera duchowością franciszkańską, o której pisał tak oto:

Bogactwo zniewala, ubóstwo wyzwala; wolny jest albo ten, kto ma wszystko, albo ten, kto niczego nie ma. Kto posiada bogactwa tego świata, ten daje się porazić przez lęk, że pewnego dnia może wszystko stracić. Wtedy własny lęk zniewala go bardziej niż zewnętrzna przemoc (...). Rdzeniem wszystkich franciszkańskich odkryć jest odkrycie, że Bóg umiłowiał. W tym momencie umiłowany człowiek stał się prawdziwym właścicielem świata. Czuje się sobą u siebie. Religijne

¹¹ J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 112.

¹² Tamże, s. 208.

¹³ J. Tischner, *Miłość niemiłowana*, WSG, Kraków 1993, s. 40.

¹⁴ Tamże, s. 32.

doświadczenie własności polega na tym, że „wszystko jest nasze” i „wszystko jest nie nasze”. Jeśli my jesteśmy w Bogu, wszystko, co jest u Boga, jest nasze (...). Ubóstwo franciszkańskie wcale nie polega na tym, żeby nic nie mieć. Wręcz przeciwnie. Ubóstwo franciszkańskie polega na głębokim przeświadczeniu, że człowiek wszystko ma, że wszystko jest dla człowieka. I dzień, i noc, i drzewo, i łąki, i pola, bo kto ma Boga, ten ma wszystko¹⁵.

Na zakończenie tej części chciałbym wspomnieć o doświadczeniu *wyzwalania się z lęków poprzez pozyskanie nadziei*. Jak pisał Tischner, „człowiek przeżywa swą wolność, gdy czuje, że się od czegoś wyzwala”¹⁶. Tischner miał na myśli przede wszystkim lęk przed śmiercią i lęk przed innymi. Co do pierwszego: Tischnerowi bliska była Hegłowska myśl, że lęk przed śmiercią, uznanie jej, jak pisał Hegel, za „panią absolutną”, czyni człowieka niewolnikiem. Prezentując pogląd Hegla, ale z wyraźną aprobatą, Tischner pisał tak:

Wolny jest ten, kto pokonał trwogę przed śmiercią¹⁷; Nikt nie może być w pełni człowiekiem, jeśli choć raz nie popatrzy śmierci w oczy i nie zaryzykuje¹⁸; Aby być wolnym, trzeba pokonać siebie, swój strach przed śmiercią¹⁹; W okres dojrzewania wpisuje się podjęcie ryzyka unicestwienia: jeśli nie podejmiesz ryzyka śmierci, nie staniessz się wolny; aby zdobyć wolność, trzeba się wznieść ponad lęk przed śmiercią²⁰; Im większym złem jest dla zniewolonego jego śmierć, tym głębsze wynika zniewolenie z groźby. Można sobie wyobrazić zniewolenie radykalne, które pojawia się wtedy, gdy śmierć jest uznana za zło absolutne. Lęk przed śmiercią uczynił niewolnika niewolnikiem²¹.

O lęku przed innymi Tischner pisał z niezwykłą przenikliwością w słynnym eseju *Ludzie z kryjówek* inspirowanymi rozprawą *Psychopatie* Antoniego Kępińskiego. „Ludzie z kryjówek” odczuwają lęk przed innymi, ich relacje z innymi są oparte na schemacie przeciwieństwa i konfrontacji: „zawładnięcie jest dla człowieka z kryjówki podstawową formą osławiania bliźniego i świata. Organizacja przestrzeni posiada wyraźnie lękowe zabarwienie”²². Dla „człowieka z kryjówki” inny jest „zawsze tym, komu nie wolno zaufać. Trzeba człowieka utrzymywać w bezpiecznym dystansie: niezbyt blisko, bo to grozi naszą krzywdą, i niezbyt daleko, bo to grozi osamotnieniem. Ale właśnie dlatego trzeba nad drugim zapa-

¹⁵ Tamże, s. 33.

¹⁶ Tamże, s. 100.

¹⁷ J. Tischner, *Spowiedź rewolucjonisty*, Znak, Kraków 1993, s. 30.

¹⁸ Tamże, s. 41.

¹⁹ J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*, Znak, Kraków 2013, s. 96.

²⁰ J. Tischner, *Przekonać Pana Boga*, Wywiad D. Zańko i J. Gowina z Józefem Tischnerem, Znak, Kraków 1999, s. 67.

²¹ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Éditions du Dialogue, Paris 1990, s. 159.

²² J. Tischner, *Ludzie z kryjówek*, [w:] J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 441.

nować”²³. Dlatego człowiek załęczniony poszukuje kryjówki, do której może się schronić przed innymi. Tą kryjówką są maski zakładane po to, aby zapanować nad innymi. Maską, jak pisał Tischner, „nie jest zasłona i nie jest twarz. Zasłona jedynie skrywa twarz, maska kłamie. Źródłem głównym maski jest lęk (...). Maską to wygląd człowieka przez okno kryjówki”²⁴. Człowiek może wyjść z kryjówki tylko wtedy, gdy pozyska nadzieję i poczucie godności rodzące zaufanie do innych. Jak bowiem pisał Tischner: „Dzieje nadziei i dzieje poczucia godności człowieka są nieoddzielne. Na pewnym ich etapie człowiek już wie: „duszy zabić nie mogą”. Są w człowieku takie wartości, których nikt nie może człowieka pozbawić, jeśli człowiek sam się ich nie pozbawi”²⁵. W tym kontekście Tischner sformułował głębokie uwagi na temat związków między nadzieją i wolnością, i konieczności zastąpienia „więzi panowania” „więzi powiernictwa nadziei”:

Wolność człowieka i przestrzeń nadziei są ze sobą ściśle powiązane. Gdy zmienia się wolność, zmienia się również przestrzeń nadziei, gdy zmienia się przestrzeń nadziei, zmienia się również wolność człowieka. Tak może powstać kryjówka. Kryjówka to miejsce wolności załęcznionej, wolności zatroskanej potrzebą chronienia siebie. Otwarta przestrzeń nadziei to przestrzeń wolności zatroskanej potrzebą realizowania wartości (...). Problemy z nadzieją zamykają na świat i sprawiają, że człowiek ucieka przed innymi i zamyka się w swoim świecie²⁶.

Filozofia wolności

Filozofię wolności Tischnera, tłumaczącą wybór takich, a nie innych doświadczeń jako doświadczeń wolności, można ująć w trzech punktach.

(1) *Wolność jest źródłowo wolnością wewnętrzną.*

Bliskie Tischnerowi były definicje wolności zaproponowane przez Hegla i Bergsona. Według Hegla być wolnym to „być sobą u siebie”, natomiast według Bergsona „być wolnym to brać siebie w posiadanie”. Definicje te kładą nacisk na wolność wewnętrzną, polegającą na tym, że jest się „panem samego siebie”, to znaczy nie działa się w sposób reaktywny, w wyniku różnorodnych wzajemnych oddziaływań pobudzeń i impulsów, lecz autonomicznie determinuje się własne działanie²⁷. Takie ujęcie wolności Tischner przeciwstawiał innym ujęciom, w szcze-

²³ Tamże, s. 445.

²⁴ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 66.

²⁵ J. Tischner, *Ludzie z kryjówek*, dz. cyt., s. 455.

²⁶ Tamże, s. 439–440.

²⁷ Wolność wewnętrzną, analizowaną przez Tischnera, można także za I. Berlinem, nazwać „wolnością pozytywną”. Por. I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności*, [w:] I. Berlin, *Cztery eseje o wolności*, przeł. D. Lachowska, PWN, Warszawa 1994, s. 178–233.

gólności ujęciu wolności jako akceptacji konieczności, jako mocy i jako możliwości dokonywania jakiegokolwiek wyboru (wolności woli – *liberum arbitrium*). Zgodnie z pierwszym z tych trzech ujęć wolność okazuje się sposobem rozumienia świata. Ale, zdaniem Tischnera, ujęcie to jest zbyt ograniczone, gdyż implikuje, że „wolny jest jedynie rozum człowieka, a reszta tylko o tyle, o ile ma udział w tym rozumie; tymczasem wolność jest powiązana z wyborem, z ryzykiem, a ryzyko jest tam, gdzie kończy się rozumność, a zaczyna ciemność i niepewność”²⁸. Według drugiego ujęcia byt jest tym bardziej wolny, im bardziej jest mocny, to znaczy, im skuteczniej potrafi przeciwstawić się innym siłom, aby realizować własne cele. Takie ujęcie jednak, jak zauważa Tischner, pomija „immanentną sferę wolności”, to znaczy fakt, że wolność jest zdolnością do działań wewnętrznych, do samookreślenia²⁹. Wreszcie, ostatnie ujęcie Tischner odrzuca, jak się wydaje, dlatego, że oznacza ono trywializację pojęcia wolności – sprowadza ją do samej zdolności dokonywania wyborów. Należy podkreślić, że teza, iż wolność jest źródłowo wolnością wewnętrzną, nie mówi, jakie warunki muszą być spełnione, aby wolność wewnętrzna mogła się pojawić. Tę kluczową kwestię doprecyzowuje teza druga, w której zawiera się zasadnicza intuicja Tischnera na temat wolności.

(2) „*Wolność to sposób istnienia dobra*”³⁰. Człowiek jest więc wewnętrznie wolny, jeśli w swoim byciu i działaniu urzeczywistnia dobro. Teza ta ma jednak także inne znaczenie, przy którym odnosi się nie do wolności człowieka urzeczywistniającego dobro, lecz do wolności samego Dobra (pisanego w tym kontekście, z racji przedstawionych poniżej, wielką literą). Te dwa znaczenia tezy Tischnera o wolności jako sposobie istnienia dobra omówię dokładniej w dalszej części tego punktu, wyróżniając trzy perspektywy Tischnerowskiej analizy wolności: aksjologiczną, dialogiczno-apatologiczną (filozofii dramatu) i teologiczną. W ramach uwag ogólnych należy w tym miejscu jeszcze zwrócić uwagę, że z tezy Tischnera, iż wolność jest sposobem istnienia dobra, wynika, że „wolność to fakt zabarwiony aksjologicznie”³¹, to znaczy, człowiek może urzeczywistnić swoją wolność, stojąc nie przed dowolnym wyborem, lecz przed wyborem dobra lub zła, i urzeczywistnia ją wybierając dobro; jak ujął to Tischner, „człowiek nie toczy walki z prawami przyrody, lecz ze złem, które w sposób istotny ogranicza jego wolność; ograniczenia ze strony natury są wtórne”³². Tischner uznawał tak rozumianą wolność we-

²⁸ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 294.

²⁹ Por. tamże, s. 322.

³⁰ J. Tischner, *Spowiedź rewolucjonisty*, dz. cyt., s. 35. Por. także np. J. Tischner, *Filozofia człowieka dla duszpasterzy i artystów*, dz. cyt., s. 127.

³¹ J. Tischner, *Ethos wolności*, dz. cyt., s. 159.

³² J. Tischner, *Filozofia człowieka dla duszpasterzy i artystów*, dz. cyt., s. 124.

wnętrzną za jedno z najcenniejszych „dóbr”, jakie człowiek może posiadać. Pisał tak: „Kępiński wynosi z obozów koncentracyjnych pewną nadzieję, nadzieję tym dla nas cenniejszą, że wypróbowaną. Głównym odkryciem, które nadzieja ta pragnie strzec, jest, że człowieczeństwo człowieka wyłania się i pozostaje w bezpośrednim związku z wewnętrzną wolnością, do jakiej czuje się on zdolny”³³. Tischner w pełni zgadzał się w tym punkcie z Kępińskim.

Dwie ostatnie tezy Tischnera, które wspominam jedynie dla porządku i nie rozwijam ich dalej, brzmią następująco:

(3) „Człowiek przychodzi na świat wielorako zniewolony (...). Wychowanie to wyzwianie”³⁴. I w innym miejscu: „pierwotnym doświadczeniem człowieka w sferze wolności jest doświadczenie zniewolenia. Życie to walka o wolność, która polega nie na przyswajaniu wolności zewnętrznej, lecz na stawianiu się, czym człowiek »naprawdę jest«”³⁵.

(4) *Sama wolność zewnętrzna (życie w demokratycznym państwie prawa, a więc wolność od ograniczeń nakładanych przez totalitarne państwo)*³⁶ nie gwarantuje jeszcze wolności wewnętrznej oraz może stanowić brzemień dla człowieka. Jest tak dlatego, że wolność wewnętrzna jest pewnym zadaniem dla człowieka, które nie jest trudne w realizacji. Mówiąc ściślej, wolność zewnętrzna nie jest ani warunkiem koniecznym, ani wystarczającym wolności wewnętrznej. Co więcej, wcale nie jest oczywiste, czy wolność wewnętrzną łatwiej jest osiągnąć wtedy, gdy korzysta się z wolności zewnętrznej. Paradoksalnie, zniewolenie zewnętrzne może sprzyjać rozwijaniu przez człowieka, niejako w reakcji buntu, wolności wewnętrznej. Temat zależności między wolnością zewnętrzną i wewnętrzną był rozwijany przez Tischnera w pracy *Nieszczęsny dar wolności*.

Zanim przedstawię dokładniej z trzech wspomnianych perspektyw tezę (2) (najważniejszą) Tischnerowskiej filozofii wolności, chciałbym: (A) zwrócić uwagę na to, jak *nie należy* jej rozumieć, oraz (B) odeprzeć pewien zarzut, jaki można wobec niej wysunąć.

Ad (A) Leszek Kołakowski w swoim komentarzu do encykliki Jana Pawła II *Veritatis splendor*, w której papież sformułował podobną do Tischnerowskiej tezę, iż prawda moralna czyni nas wolnymi, zauważył, że choć teza ta nie daje się obro-

³³ J. Tischner, *Filozofia wypróbowanej nadziei*, [w:] J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 435.

³⁴ J. Tischner, *Przekonać Pana Boga*, dz. cyt., s. 175.

³⁵ J. Tischner, *Filozofia człowieka dla duszpasterzy i artystów*, dz. cyt., s. 124.

³⁶ I. Berlin nazywał wolność zewnętrzną „wolnością negatywną”. Por. I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności*, dz. cyt., s. 178–233.

nić z pozytywistycznego punktu widzenia, kwestionującego samo pojęcie prawdy moralnej, ma ona jasny sens, jeśli pojęcie prawdy będziemy rozumieć dostatecznie szeroko, tak iż obejmie ono nie tylko prawdy weryfikowalne empirycznie oraz prawdy logiczne, lecz także prawdy moralne. Przy takim rozumieniu prawdy teza papieża znaczy, zdaniem Kołakowskiego, że „prawda moralna uwalnia nas od zła”³⁷. Taka interpretacja wydaje się jednak błędna, gdyż sprowadza tezę Jana Pawła II do tautologii „prawda moralna uwalnia nas od zła, czyli »nieprawdy« moralnej”. Innymi słowy, według Kołakowskiego papież chciał powiedzieć: „zawsze i tylko wtedy, gdy jestem dobry (jestem »w prawdzie moralnej«), jestem wolny od zła (czyli dobry)”. Zarówno papież, jak i Tischner nadawali tej tezie jednak głębszy – nietautologiczny – sens: „zawsze i tylko wtedy, gdy jestem dobry, *jestem wolny wewnętrznie*”. Oznacza to, że urzeczywistnienie dobra jest nie tylko tym, czym jest z definicji (uwalnianiem się od zła), ale także warunkiem koniecznym i wystarczającym osiągnięcia wolności wewnętrznej. Teza o wolności jako sposobie istnienia dobra nie mówi więc ani o funkcji wolności, ani użytku, jaki należy czynić z wolności, ani o tym (jak sugerował Kołakowski), że czyniąc dobro, staję się wolny od zła; mówi znacznie więcej – czym jest wolność w jej źródłowym sensie wolności wewnętrznej.

Ad (B) Wobec tezy Tischnera, iż wolność jest sposobem istnienia dobra, można sformułować zarzut, że jest ona sprzeczna z potocznym rozumieniem wolności jako możliwości dokonywania wyboru – etycznego lub poza-etycznego, oraz, w ramach tego pierwszego, zarówno dobra, jak i zła. W myśl tego zarzutu możliwość dokonywania wyboru (wolność woli – *liberium arbitrium*) jest także wolnością wewnętrzną, i to wolnością wewnętrzną *par excellence*. Zarzut ten jednak nie jest przekonujący. Pomija bowiem kluczową dystynkcję między wolnością wewnętrzną jako możliwością dokonywania wyboru i wolnością wewnętrzną jako samookreślaniem, autonomią. Ta ostatnia wolność, *ex definitone*, oznacza, by tak rzec, poczucie szerokiej, otwartej i krystalicznie przejrzystej „przestrzeni wewnętrznej”. Sama wolność woli nie zawiera w sobie tego składnika: można posiadać wolną wolę, ale nie być autonomicznym, nie posiadać owego wewnętrznego poczucia swobody. Należy więc przyjąć, że wolność woli jest warunkiem koniecznym wolności wewnętrznej, ale nie wyczerpuje treści tego pojęcia. Alternatywnie rzecz ujmując, można uznać wolność woli *tout court* za *niepełną* wolność wewnętrzną, a wolność woli wybierającą zło za *pozorną* wolność wewnętrzną. Trafnie pisał Tischner:

³⁷ Por. L. Kołakowski *Prawda i wolność, co pierwsze?*, [w:] L. Kołakowski, *Kościół w krainie wolności. O Janie Pawle II, Kościele i chrześcijaństwie*, Znak, Kraków 2011, s. 35.

O tych, którym kłamstwo weszło w krew, mówimy „są zniewoleni” przez nawyk, przez strach. Gdy nas przekonują, że mimo to czują się wolni, odpowiadamy: „pozorna wolność”. Nie można jednak powiedzieć, że ci, którzy „nawyknęli” do prawdomówności, utracili wolność. Takie jest bowiem prawo wartości, że im wartość wyższa, tym większa wolność. Wartości najwyższych, w których obszarze znajdujemy także wartości etyczne, nie można zrealizować inaczej, jak tylko w sposób wolny³⁸.

Ostatnie dwa zdania z tego cytatu formułują, jak sądzę, najważniejszy argument na rzecz tezy Tischnera, iż wolność jest sposobem istnienia dobra. Przedstawię ten argument dokładniej w kolejnym punkcie.

Perspektywa aksjologiczna

W perspektywie aksjologicznej tezę, iż wolność jest sposobem istnienia dobra, należy interpretować jako mówiącą, że wolność polega na realizowaniu wyższych wartości. Jak pisał Tischner: „Istotą doświadczenia wolności nie jest płaszczyna poznania, ale doświadczenie wyzwolenia – wybieranie wartości wyższej, wchodzenie o stopień wyżej, wyzwolenie się z pewnego zniewolenia, wyjście na otwartą przestrzeń”³⁹. Wynika stąd, że gdyby świat był aksjologicznie spłaszczony, jednowymiarowy, nie byłoby miejsca na wolność: człowiek mógłby realizować wartości tylko z jednego wymiaru, i samo pojęcie dobra straciłoby sens. Jeśli chodzi o samo pojęcie wartości, należy wspomnieć, że Tischner przyjmował za Schelerem, że wartości są obiektywne (istnieją niezależnie od naszych stanów poznawczych czy emocjonalnych) i irrealne (nie istnieją w czasie i przestrzeni). Przyjmował także Schelerowską hierarchię wartości: najniższe są wartości hedonistyczne, wyżej wartości witalne, następnie duchowe, najwyżej jest wartość *sacrum* (czy raczej *sanctum*⁴⁰). Hierarchia ta, według Schelera i Tischnera, jest podobnie jak same wartości obiektywna.

³⁸ J. Tischner, *Wolność w blasku prawdy*, [w:] J. Tischner, *W krainie schorowanej wyobraźni*, Znak, Kraków 2013, s. 168–169. Z kolei Władysław Stróżewski, którego ujęcie wolności jest bliskie ujęciu Tischnerowskiemu, ujął to tak: „Istota wolności polega na otwartości wobec wartości. Istota wartości nie ogranicza naszej wolności, lecz ją spełnia”. (*Wolność i wartość*, [w:] W. Stróżewski, *O wielkości. Szkice z filozofii człowieka*, Znak, Kraków 2002, s. 265).

³⁹ J. Tischner, *Etyka a historia. Wykłady*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2008, s. 200.

⁴⁰ Tischner wprowadził dystynkcję między *sacrum* i *sanctum*: *sacrum* to rażący majestat, przymuszający człowieka do podległości, porażający zmysłowość; *sanctum* to Bóg – „nositel Dobra”. Należy podkreślić, że *sacrum* w rozumieniu Schelera (jako najwyższa wartość) stanowi odpowiednik Tischnerowskiego *sanctum*, a nie *sacrum*. Por. J. Tischner, *Religia polityczna*, [w:] J. Tischner, *W krainie schorowanej wyobraźni*, dz. cyt., s. 62 oraz tenże, *Miłość niemiłowana*, dz. cyt., s. 115–116.

Przyjęcie perspektywy aksjologicznej pozwoliło Tischnerowi nie tylko wyeksplikować tezę o wolności jako sposobie istnienia dobra, ale także ją uzasadnić. Otóż Tischner sformułował na rzecz tej tezy ciekawy argument psychologiczny (nawiązujący do aksjologicznych badań Maxa Schelera) związany ze sposobami, w jakie wartości różnego rzędu wpływają na nasze zachowanie. Argument można sformułować tak: im wartość jest niższa, tym bardziej zniewala, to znaczy pozostawia mniejszą swobodę w ich przyjmowaniu lub odrzucaniu. Wartości niższe (hedonistyczne, witalne) „mówią” więc niejako do człowieka: „musisz mnie uznać”: dążymy do przyjemności i do zachowania życia niejako automatycznie. Wartości wyższe (duchowe, religijne) są wyzwalające: nie „przemawiają” do człowieka głosem przymusu, lecz zachęty: „jeśli chcesz, możesz mnie uznać”⁴¹. Tischner ujął to tak: „Wartości wyższe są wartościami »słabszymi«, zakorzenionymi bezpośrednio w wolności człowieka, natomiast wartości »mocniejsze« – chleb, woda, legowisko – są niższe, osadzone na elementarnych potrzebach ciała”⁴². Myśl tę znakomicie doprecyzowuje Władysław Stróżewski, pisząc:

Im wyższa jest pozycja wartości w aksjologicznej hierarchii, tym wyrazistszy jest moment jej aksjologicznej konieczności. *Navigare necesse est, vivere non est necesse*. Ale – z drugiej strony – im wartość jest hierarchicznie wyższa, tym większa jest wolność jej wyboru⁴³.

Dlatego realizacji wartości wyższych towarzyszy szczególnie silne poczucie wolności wewnętrznej. Dotyczy to, zdaniem Tischnera, także wyboru wartości religijnych. Pisał wnikliwie o tym, uzasadniając, dlaczego *Deus* jest *Deus Absconditus*:

Bóg jest najwyższą wartością. Uznanie lub nieuznanie Boga przez człowieka jest zakorzenione w jego szeroko otwartej wolności. Przyjęcie religii jest przyjęciem ostatecznego ocalenia, jako takie jest ono owocem wolnego wyboru. Bóg jako źródło owej nadziei działa na człowieka tak, jak działa największa Wartość: wprawdzie wzywa, ale nie zniewala⁴⁴.

Bóg, który nie byłby Bogiem ukrytym, zniewalałby człowieka do przyjęcia wiary: nie „szanowałby” jego wolności.

Podsumujmy. Fakt, iż realizacji wartości wyższych towarzyszy większe poczucie wewnętrznej swobody niż realizacji wartości niższych, jest niewątpliwie

⁴¹ Por. J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 148 oraz tenże, *Myślenie według wartości*, [w:] J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Znak, Kraków 1993, s. 511.

⁴² J. Tischner, *Wokół pytania o władzę*, [w:] J. Tischner, *W krainie schorowanej wyobraźni*, dz. cyt., s. 247.

⁴³ W. Stróżewski, *Wolność i wartość*, dz. cyt., s. 265.

⁴⁴ J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 148.

silnym argumentem na rzecz tezy, że wolność wewnętrzna pojawia się zawsze i tylko wtedy, gdy urzeczywistniamy dobro (czyli, w perspektywie aksjologicznej, wartości wyższe).

Perspektywa dialogiczno-agatologiczna

Interpretacja zasadniczej tezy Tischnera w tej perspektywie ma dwa warianty – płytszy i głębszy.

W wariacie pierwszym interpretacja ta mówi, że wolność w sensie źródłowym, to znaczy wolność jako sposób istnienia dobra, może pojawić tylko w przestrzeni relacji między ludźmi, gdyż tylko w niej człowiek może realizować dobro. Jak pisał Tischner:

Wolność jest najpierw i przede wszystkim kategorią dramatyczną, pojawia się między ludźmi (ściślej, pomiędzy osobami). Pierwotnie nie jest ona ani we mnie, ani w tobie, lecz „między nami”. Jesteśmy wolni w stosunku do siebie⁴⁵.

Nie pojawia się natomiast w stosunku człowieka do „sceny” jego dramatu, to znaczy to świata nieosobowego, w którym rozgrywa się ludzki dramat. W stosunku człowieka do sceny pojawia się, jak zauważa Tischner, wyłącznie problem wolności jako mocy – „mogę lub nie przetrzymać zmęczenie, mogę lub nie znosić głód”⁴⁶. W relacji dialogicznej człowiek może postąpić w sposób wolny, okazując drugiemu pomoc, życzliwość, przebaczenie, lub w sposób zniewolony, przyjmując wobec niego postawę wrogości. Jak ujął to Tischner:

Jestem wolny, przyznając wolność innemu. Właściwe posiadanie siebie jest możliwe dopiero wtedy, gdy się rezygnuje z dążenia do posiadania innego. Posiadanie siebie pozwala innemu być. Pozwalając być innemu, doświadczamy dobra własnej wolności i w tym przeżyciu głębiej mamy siebie⁴⁷.

Oczywiście, Tischner ma tutaj na myśli wolność w sensie źródłowym, to znaczy wolność wewnętrzną, a nie wolność w sensie wolności wyboru, będącej warunkiem wystarczającym przypisywania odpowiedzialności (a także, jak argumentowałem, warunkiem koniecznym wolności wewnętrznej). Należy podkreślić, że przyjęcie tej perspektywy już w wariacie słabszym prowadzi do istotnej modyfikacji tezy zasadniczej Tischnera ujmowanej wyłącznie w perspektywie aksjologicznej. Otóż przedstawiony wyżej kluczowy – psychologiczny – argument na rzecz tezy o wolności jako sposobie istnienia dobra, sformułowany w ramach perspektywy aksjologicznej, nie zakłada, że wartości wyższe, które człowiek musi

⁴⁵ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 298.

⁴⁶ Tamże, s. 324.

⁴⁷ Tamże, s. 334.

realizować, aby być wolnym, muszą mieć charakter etyczny, to znaczy muszą polegać na czynieniu dobra; w świetle tego argumentu mogą to być również wartości duchowe inne niż etyczne, na przykład wartości estetyczne realizowane poprzez tworzenie czy kontemplowanie piękna czy wartość prawdy (w sensie pozamoralnym). Przyjęcie perspektywy dialogiczno-apatologicznej wyklucza jednak inne wartości niż etyczne jako warunki osiągnięcia wolności wewnętrznej; prowadzi tym samym do wniosku, że wolność polega na czynieniu dobra *w sensie etycznym*, a nie po prostu na czynieniu dobra w (Schelerowskim) sensie preferowania wartości wyższej nad niższą. Wydaje się, że wprowadzając wymiar dialogiczny do swoich analiz wolności, Tischner chciał wykluczyć właśnie taką interpretację tezy, iż wolność jest sposobem istnienia dobra, która pozwala uznać, że człowiek jest wolny nie tylko wtedy, gdy realizuje wartości etyczne, ale także wtedy, gdy realizuje inne wartości wyższe.

W wariacie głębszym interpretacja dialogiczno-apatologiczna nawiązuje do rozważań Emmanuela Lévinasa, inspirowanego w tym punkcie (między innymi) myślą Platońską, nad transcendencją Dobra⁴⁸. Dobro, pisane w tym kontekście przez Lévinasa i Tischnera niekiedy wielką literą, jest ujmowane jako „znajdujące się” „ponad bytem i niebytem”, a więc wykraczające niejako poza ontologię, oraz mające prymat nad bytem⁴⁹. Dobro nie jest więc tutaj interpretowane jako to, co urzeczywistnia się w relacjach między ludźmi, lecz jako coś, co stanowi niejako źródło samego bytu, a także pierwotną kategorię myślenia nie tylko etycznego, lecz myślenia w ogóle⁵⁰. Otóż *w świetle interpretacji dialogiczno-apatologicznej (w jej wariacie głębszym) teza, że wolność jest sposobem istnienia dobra, dotyczy Dobra w takim – metafizycznym – rozumieniu, i przypisuje wolność w pierwszej kolejności samemu Dobru, ponieważ jest ono poza strukturami bytu (a więc jest „wolne” od zależności kauzalnych wpisanych w „logikę bytu”), a dopiero w sposób wtórny człowiekowi, który wybiera dobro w swoim działaniu*. Jak pisał Tischner: „Wolność odzyskuje swój sens dopiero wtedy, gdy jest ujmowana »poza bytem i niebytem«, jako sposób istnienia dobra, człowiek jest wolny dlatego, że

⁴⁸ Na temat koncepcji dobra u Platona por. np. H. G. Gadamer, *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*, przeł. Z. Nerczuk, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002.

⁴⁹ Takie rozumienie Dobra implikuje odrzucenie średniowiecznej teorii transcendentaliów, zgodnie z którą pojęcia transcendentalne (bytu, prawdy, dobra i piękna) mają równą (i nieograniczoną) ekstensję.

⁵⁰ Dla Tischnera Dobro jest oczywiście tożsame z Bogiem. Pisał tak: „Bóg jest najwyższym »budzicielem« wolności. Jest najwyższym Dobrem. Między Bogiem i człowiekiem jest więc bez przemocy, bo łaska pochłonięła przemoc” (*Filozofia człowieka dla duszpasterzy i artystów*, dz. cyt., s. 127) oraz „Wolność człowieka jest »odbiciem« wolności Boga. Bóg jest nie tylko »zewnętrznie«, ale i »wewnętrznie« wolny (*Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 318).

w człowieku »dobro ma swój byt«⁵¹. Przypisanie wolności Dobru, uznanie wolności za jego podstawową własność, oznacza, po pierwsze, że Tischner odchodzi od Plotyńskiej interpretacji Dobra (Jedni), zgodnie z którą Dobro wyłania z siebie niejako w sposób konieczny (w postaci emanacji) całą hierarchiczną sferę bytu⁵², a więc jest „zniewolone”⁵³, oraz, po drugie, że Tischner uważa (w zgodzie ze swoimi analizami aksjologicznymi), że Dobro nie zniewala człowieka, ale pozostawia mu swobodę wyboru „siebie” (to znaczy wyboru działania zgodnego z wymogami etycznymi)⁵⁴. Oba warianty interpretacji dialogiczno-agatologicznej są ściśle ze sobą powiązane, zarówno bowiem Lévinas, jak i Tischner uważali, że Dobro metafizyczne odsłania się człowiekowi w relacji dialogicznego spotkania, to znaczy, jak ujmował to Lévinas, w *Twarzy drugiego*, która niejako „wzywa” nas do wzięcia za drugiego odpowiedzialności⁵⁵. Niejasne w tej interpretacji (w jej wariacie głębszym) pozostaje oczywiście pojęcie samego Dobra. Czy można powiedzieć o nim coś więcej ponad to, że jest wolne, transcendentne (usytuowane „poza bytem i niebytem”), stanowiące źródło wartości i norm? Tischner, jak się wydaje, utożsamiał Dobro jako coś „będącego” poza kategoriami bytu z *sanctum* jako najwyższą wartością w hierarchii wartości. Dobro dla Tischnera to więc Bóg. Pisał także, że transcendencia Dobra polega na tym, że „znajduje się poza ontologią i żadne prawo ontologii go nie dotyczy”⁵⁶, i próbował opisać prawa spoza ontologii charakteryzujące Dobro. Nazwał je „logiką Dobra”. Nie jest jednak w pełni jasne, czy prawa te dotyczą Dobra metafizycznego czy dobra w naszym działaniu, czy zarówno jednego, jak i drugiego. W każdym razie Tischner podawał następujące przykłady praw tworzących ową „logikę Dobra” (lub „logikę dobra”):

(a) „Dobro jest *diffusivum sui*, to znaczy raz odkryte i odczute nie potrzebuje dodatkowego napędu, lecz samo z siebie dąży do wcielenia”⁵⁷. Zatem Dobro, w przeciwieństwie do bytu, wzmacnia się swoim działaniem, a nie wyczerpuje w nim.

⁵¹ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 294.

⁵² Por. np. P. Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, Gallimard, Paris 1997.

⁵³ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 254–255. Por. także następujący cytat: „Byt nie emanuje z dobroci jak światło ze świecy. Nie wynika również jak wniosek dedukowany z przesłanek” (tamże, s. 273).

⁵⁴ W odróżnieniu od zła, które, jak pisał Tischner, nie jest wolne, [lecz] uzależnione od nieowości dobra” (tamże, s. 318).

⁵⁵ Por. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, PWN, Warszawa 1998, s. 227–261. Por. także J. A. Kłoczowski, *Filozofia dialogu*, „W drodze”, Poznań 2005, s. 69–82.

⁵⁶ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 254–255.

⁵⁷ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 391.

(b) „Dobro jest raczej słyszalne niż widzialne. Głos dobra przenika przez hałas świata, aby wezwać człowieka do czegoś absolutnego”⁵⁸.

(c) „Przyczynowość dobra nie utożsamia się z przyczynowością bytu, ona nie dba o proporcje, nie liczy się z warunkiem dostatecznym, nie wyczerpuje swoich sił w działaniu – gdy działa byt, jego skutek musi być proporcjonalny do przyczyny; gdy działa łaska, niech nikt nie usiłuje zmierzyć proporcji”⁵⁹. Tischner nawiązuje tutaj wyraźnie do rozważań Lévinasa, który pisał o „asymetrii” etycznej w stosunkach między ludźmi, zrodzonej przez Dobro, a polegającej na tym, że Dobro wzywa mnie do „ofiarowania się” drugiemu człowiekowi, ale nie daje mi prawa, abym wymagał podobnego poświęcenia z jego strony⁶⁰.

Kończąc omawianie (tajemniczego i niełatwo poddającego się analitycznej „obróbce”) wątku Dobra, należy jeszcze wspomnieć o wprowadzonym przez Tischnera rozróżnieniu między doświadczeniem agatologicznym i aksjologicznym. Według Tischnera doświadczenie agatologiczne jest bardziej pierwotne niż doświadczenie aksjologiczne, gdyż odsłania samo Dobro, będące niejako wartością najwyższą (choć Tischner nie używa tego określenia w odniesieniu do Dobra) i jest warunkiem późniejszego odsłonięcia się innych wartości. Trzeba jednak przyznać, że kwestii relacji między Dobrem i wartościami Tischner nie rozwinął w sposób całkowicie klarowny. Z jednej bowiem strony pisał tak:

Wartości są tym, co pojawia się w świetle: są przedmiotami, zakorzenione w sytuacji, dane nam do podziwu (piękno), do realizacji (moralność). Dobro jest tym, co pozostaje w cieniu, jest nie z tego świata, co jednak kieruje światłem wartości, co mi świeci – świeci dla mojego dobra⁶¹.

Ten fragment nie pozwala uznać, że Dobro ma coś wspólnego z etyką: jest dopiero warunkiem pojawiania się wartości – estetycznych i etycznych. Z drugiej strony pisał jednak o doświadczeniu agatologicznym, że jest niejako negatywnym doświadczeniem etycznym, odsłaniającym „to, czego być nie powinno (...), »negatywną« stronę wszystkiego, co nas otacza. (...)”. I dalej w tym samym akapicie:

W doświadczeniu tym nie ma jeszcze przeżycia zobowiązania, nie wiem, co powinienem, czy w ogóle coś powinienem. Mimo to przeżywam jakiś bunt, w buncie tym zawarta jest preferencja, tkwią zarodki widzenia hierarchii. Doświadczenie aksjologiczne przychodzi później – „jeśli chcesz, możesz” – stara się zobaczyć, co trzeba zrobić. Doświadczenie agatologiczne jest przede wszystkim doświadczeniem odsłaniającym, aksjologiczne – projektującym⁶².

⁵⁸ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 9.

⁵⁹ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 28.

⁶⁰ Por. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, dz. cyt., s. 255–257.

⁶¹ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 176.

⁶² J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 512–518.

Powyższe cytaty sugerują, że Dobro jest mimo wszystko pewną specyficzną wartością etyczną. Tischner pisał także, że „Dobro sprowadzone do porządku wartości staje się wartością estetyczną”⁶³. To ostatnie zdanie także pozostawia wątpliwości: dlaczego staje się wartością estetyczną, a nie etyczną, skoro jest warunkiem pojawienia się jednych i drugich? Nie będę analizował dokładniej tego kontrowersyjnego i nie do końca klarownego wątku Tischnerowskich analiz. W swojej (być może nadmiernie upraszczającej złożone analizy Tischnera) przyjąłem, iż Dobro będące przedmiotem doświadczenia agatologicznego jest najwyższą wartością etyczną i że wprowadzenie wątku Dobra przez Tischnera do jego analizy wolności miało na celu (między innymi) zawężenie jego zasadniczej tezy do wartości etycznych oraz pogłębienie tej tezy poprzez wskazanie, że w jej pierwotnym znaczeniu mówi ona o wolności samego Dobra, a dopiero wtórnie o wolności człowieka czyniącego dobro.

Perspektywa teologiczna

Tischner, przyjmując perspektywę teologiczną, posługiwał się w analizie tezy o wolności jako sposobie istnienia dobra pojęciami łaski i fatum, które sobie wzajemnie przeciwstawiał. Łaska, w ujęciu Tischnera, jest odpowiednikiem dobra a jej siedliskiem jest duch, natomiast fatum – odpowiednikiem zła, a jego siedliskiem jest cielesność. Dlatego też Tischner pisał, że człowiek wolny (to znaczy realizujący dobro) działa pod wpływem łaski, natomiast człowiek zniewolony (to znaczy wybierający zło) znajduje się w przestrzeni fatum⁶⁴. Nasuwa się pytanie, czy stwierdzenia o łasce Tischner rozumiał metaforycznie, czy dosłownie.

W interpretacji metaforycznej byłyby one obrazowym stwierdzeniem faktu, że człowiek jest zdolny do wolności, to znaczy do czynienia dobra i/lub faktu, że dobro/wartości nie zniewalają człowieka, lecz, jak sugeruje etymologia słowa „łaska” (łac. *gratia*) oddziałują na człowieka podobnie jak piękno-wdzięk (łac. *gratia*), to znaczy przyciągają, ale pozostawiają człowiekowi wolność ich realizacji⁶⁵. W interpretacji niemetaforycznej stwierdzenia te mówią, że do osiągnięcia wolności wewnętrznej, a więc do czynienia dobra, potrzebna jest łaska, gdyż człowiek sam z siebie nie jest w stanie przewyciężyć „ciśnienia uwarunkowań”, które popycha go ku złu i wikła w „logikę odwetu”. Człowiek sam z siebie nie jest w stanie zdobyć się na prawdziwą wolność – jako sposób istnienia dobra. Człowiek, póki jest zdany na siebie, nie uniknie tragedii i potępienia – popadnięcia w kłamstwo i zło. Ocala go łaska. Łaska nie jest jednak sprzeczna z wolnością, lecz ją umożliwia, gdyż wolność jest sposobem istnienia dobra.

⁶³ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 172.

⁶⁴ Por. tamże, s. 131.

⁶⁵ Por. J. Tischner, *Filozofia człowieka dla duszpasterzy i artystów*, dz. cyt., s. 101.

Trudno jest rozstrzygnąć, którą z tych dwóch interpretacji przyjmował Tischner. Jest jasne, że druga interpretacja opiera się na pesymistycznym poglądzie na temat natury człowieka, zgodnie z którym wola człowieka nie jest skierowana wyłącznie ku dobru, ale może także chcieć zła dla samego zła. Tonacją dominującą w niemal całej twórczości Tischnera jest optymizm antropologiczny: Tischner wielokrotnie pisał o istnieniu „dobrej woli” w człowieku, to znaczy woli, która pragnie dobra, a jeśli wybiera zło, to tylko dlatego, że bierze je omylnie za dobro⁶⁶. W swoim ostatnim dziele filozoficznym, *Sporze o istnienie człowieka*, daje się jednak usłyszeć inną tonację, pesymistyczną, oraz wyczuć zwątpienie w człowieka⁶⁷. Tischner pisał w nim, że Oświećcim i Kołyma są dowodem na to, że oświeceniowy rozum przegrał walkę z Kartezjańskim „złośliwym demonem”. Stwierdzał także: „Człowiek czyni zło dlatego, że ma złudzenie dobra? A może są wyjątki? Czyni tak, dopóki nie pojawi się zasada odwetu. Wtedy czyni zło dlatego, że jest złem”⁶⁸. W podobnym duchu utrzymana jest sformułowana tym dziele definicja wolności – jako „zdolności robienia z samym sobą czegoś, co wydaje się niemożliwe”⁶⁹, oraz myśl, że „łaska wyjaśnia to, co wydaje się niemożliwe do wyjaśnienia: jak w świecie zła – we wnętrzu logiki wzajemności pojętej jako odwet – może pojawić się dobro? Dzięki łasce osoba może „przemieniać zło w dobro”⁷⁰. Wolność jako sposób istnienia dobra byłaby więc, zdaniem „późnego” Tischnera, „niemożliwa”, gdyby człowiek był zdany tylko na własne siły. Wydaje się więc, że w twórczości Tischnera nastąpiła zmiana poglądów na temat zła: pod koniec życia Tischner zbliżył się do augustyńskiej koncepcji łaski, przeciwstawiającej łaskę naturze

⁶⁶ Por. np. następujące cytaty: „Nawet wina świadczy o wyjątkowości człowieka we wszechświecie. Jeżeli wola dopuszcza się zła, to nie »z siebie«, nie ze swej »natury«, ale przez »zaślepienie«, »niewiedzę«, jakąś słabość. Obecność dobrej woli przejawia się bólem, jakim boli mnie moja wina” (*Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 112); „wola nie jest stanie być naprawdę złą wolą. Nawet wtedy, gdy wola zwraca się ku czemuś, co jest obiektywnie złe, czyni to dlatego, że dobro widzi przed sobą. Jakieś złudzenie, słabość lub ślepotą są dla niej źródłem upadku, a nie ona sama. Wola nie chce zła sama z siebie, sama z siebie nie może zła chcieć, jest nastawiona na dobro. Człowiek jest kimś niezwykłym, wielkością szczególną i tajemniczą. O woli człowieka można powiedzieć bez ograniczeń i zastrzeżeń, że jest dobra. Jakby jakiś okruch nieba zamieszkał w głębi jego serca” (*Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 95); „Ludzie głęboko religijni mają ogromne trudności z widzeniem zła w świecie, ponieważ u podłoża każdego zła dostrzegają okruch jakiejś dobrej woli człowieka” (*Miłość nas rozumie*, dz. cyt., s. 87); „Ostateczną podstawą wezwania etycznego, które płynie ku nam od strony drugiego, jest przejawiająca się w nim dobroć woli. Człowiek nie może być istotą radykalnie złej woli. Nawet gdy czyni zło, szuka w tym jakiegoś dobra” (*Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 386).

⁶⁷ Na ten pesymistyczny wątek u „późnego” Tischnera zwraca także uwagę Aleksander Bobko w swojej monografii *Myślenie wobec zła. Polityczny i religijny wymiar myślenia w filozofii Kanta i Tischnera*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków–Rzeszów 2007.

⁶⁸ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 350.

⁶⁹ Tamże, s. 322.

⁷⁰ Tamże, s. 220.

(w odróżnieniu od pelagiańskiej i do pewnego stopnia tomistycznej, wpisującej łaskę w porządek natury) i ocalającej wolę człowieka od zwrócenia się ku złu⁷¹.

Spróbujmy zebrać wyniki analiz z trzech ostatnich podpunktów. Teza Tischnera, iż wolność jest sposobem istnienia dobra, znaczy (gdy rozważa się ją w perspektywie aksjologicznej), że człowiek jest tym bardziej wolny, im wyższe wartości realizuje. Przyjęcie, dodatkowo, wariantu słabszego perspektywy dialogiczno-agatologicznej prowadzi do wniosku, że wolność urzeczywistnia się w relacjach międzyludzkich, poprzez czynienie dobra, a więc realizację wartości etycznych. Wariant silniejszy oznacza przyjęcie także drugiego znaczenia tezy Tischnera – iż wolność jest najpierw cechą samego Dobra, a dopiero później człowieka czyniącego Dobra. Wreszcie, przyjęcie dosłownej (niemetaforycznej) interpretacji tezy, iż wolność jest łaską, prowadzi do uznania, że człowiek może być wolny, to znaczy czynić dobro, tylko wtedy, gdy otrzymuje pomoc „z zewnątrz”. Mamy więc w istocie cztery interpretacje zasadniczej tezy Tischnera:

(1) (*Perspektywa aksjologiczna*) Człowiek jest tym bardziej wolny, im wyższe wartości realizuje. Wartości wyższe, które musi zrealizować, aby być wolnym, nie muszą mieć jednak charakteru etycznego, to znaczy nie muszą polegać na czynieniu dobra etycznego, lecz, na przykład, na tworzeniu czy kontemplowaniu piękna, lub na dążeniu do poznania prawdy.

(2) (*Perspektywa aksjologiczna oraz perspektywa dialogiczno-agatologiczna w wariacie słabszym*) Człowiek jest tym bardziej wolny, im wyższe wartości realizuje. Wartości wyższe, które musi realizować, aby być wolnym, muszą mieć charakter etyczny.

(3) (*Perspektywa aksjologiczna oraz perspektywa dialogiczno-agatologiczna w obu wariantach*) Człowiek jest tym bardziej wolny, im wyższe wartości realizuje. Wartości wyższe, które musi realizować, aby być wolnym, muszą mieć charakter etyczny. Ponadto, wolność jest cechą samego Dobra.

(4) (*Perspektywa aksjologiczna, perspektywa dialogiczno-agatologiczna w obu wariantach oraz perspektywa teologiczna w interpretacji niemetaforycznej*) Człowiek jest tym bardziej wolny, im wyższe wartości realizuje. Wartości wyższe, które musi realizować, aby być wolnym, muszą mieć charakter etyczny. Ale wartości

⁷¹ Por. tamże, s. 127–164. Jako argument za tą tezę można podać jeszcze następujące wypowiedzi Tischnera: „Dobro rodzi się jako owoc »zapłodnienia«, które przychodzi z zewnątrz” (*Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 271); „Człowiek jest istotą, która ponad wszystko potrzebuje łaski i jest zdolna do jej przyjęcia” (tamże, s. 132) oraz „Trzeba mocy niezwyklej i niezwyklej mądrości, by wolna wola człowieka, sama z siebie, bez przymusu, na doświadczenie zła odpowiedziała dobrem (...). Większa przepaść jest między dobrem i złem niż między bytem i niebytem (...). Potrzebna jest łaska” (*Myślenie w żywiole piękna*, dz. cyt., s. 49). Wypowiedzi te wyraźnie utrzymane są w duchu augustyńskiej koncepcji łaski.

tych człowiek nie jest w stanie realizować bez wsparcia w postaci łaski. Ponadto, wolność jest cechą samego Dobra.

Każda kolejna z czterech interpretacji implikuje poprzednie⁷² i jest bardziej kontrowersyjna w tym sensie, że wprowadza pewne dodatkowe względem poprzedniej założenia filozoficzne. Nie jest całkowicie jasne, czy Tischner przyjmował interpretację (3) czy interpretację (4). Jak argumentowałem, wydaje się, że w poglądach Tischnera nastąpiła zmiana w ocenie „ukierunkowania” woli ludzkiej, która sprawiła, że w ostatnim etapie swojej twórczości filozoficznej Tischner uznał, że człowiek nie jest zdolny samodzielnie czynić dobra (w najczystszych sensie przewycięzania „logiki odwetu”), przyjmując tym samym interpretację (4). Jak wspominałem, jest to interpretacja najbardziej kontrowersyjna, choć też niewątpliwie najciekawsza, ponieważ łączy wątki różnych tradycji filozoficznych (aksjologicznej, dialogicznej) z głęboką refleksją teologiczną. Wydaje się jednak, że z punktu widzenia argumentacji ściśle filozoficznej jej słabym punktem [podobnie jak interpretacji (2) i (3)] jest zawężenie wartości wyższych, których realizacja prowadzi do osiągnięcia wolności wewnętrznej, do wartości etycznych. Najważniejszy bowiem, jak sądzę, argument na rzecz tezy, iż wolność jest sposobem istnienia dobra, to znaczy argument wskazujący na występowanie zależności między realizowaniem wartości wyższych i wzrastaniem poczucia wewnętrznej wolności dotyczy wszystkich wartości wyższych, a nie tylko wartości etycznych. Zawężenie zakresu tej tezy wyłącznie do wartości etycznych sprawia wrażenie raczej pewnego postulatu, a nie konkluzji dającej się łatwo prześledzić argumentacji filozoficznej. Postulat ten staje się przekonujący jedynie w szerszym kontekście filozofii Dobra (opartej na założeniu o prymacie Dobra nad bytem). Przyjęcie tej filozofii nie jest jednak kwestią oczywistą. Gdybyśmy uznali, że tezę, iż wolność jest sposobem istnienia dobra, należy interpretować szerzej niż Tischner, tak aby objęła ona także wartości inne niż etyczne, wówczas należałoby poszerzyć ‘listę’ źródłowych doświadczeń wolności także o takie, w których człowiek decyduje się poświęcić wartości niższe (przyjemność, życie) dla realizacji wyższych wartości poza-etycznych (wartości wiedzy czy piękna). Należy zresztą zwrócić uwagę, że już na Tischnerowskiej „liście” owych doświadczeń, znajdują się doświadczenia, które albo nie wiążą się bezpośrednio z wartościami etycznymi (wyzwolenie z lęku przed śmiercią, czyli „wzniesienie się” ponad wartości witalne, oraz ubóstwo w sensie franciszkańskim), albo wiążą się z realizacją wszystkich wartości wyższych, a nie tylko wartości etycznych (takim doświadczeniem jest wspaniałomyślność). Być może jednak Tischner, interpretując swoją tezę ściśle etycznie,

⁷² Z jednym wyjątkiem: interpretacja (1) jest implikowana przez kolejne tylko wtedy, gdy ograniczy się jej zakres do wartości etycznych. W swoim oryginalnym brzmieniu nie jest implikowana, lecz modyfikowana przez kolejne interpretacje.

miał rację w tym sensie, że czyniąc dobro etyczne (zwłaszcza przewyciężając „logikę odwetu”), człowiek staje się bardziej wolny wewnętrznie, niż wtedy, kiedy realizuje poza-etyczne wartości wyższe.

Podsumowanie

Józef Tischner należy do grona najznakomitszych i najbardziej oryginalnych myślicieli polskich drugiej połowy XX wieku. Jego analizy fenomenologiczno-aksjologiczne różnorodnych doświadczeń człowieka odznaczają się niezwykle wnikliwością (pozwalają zobaczyć je w nowym i ostrzejszym świetle), a także czymś nader rzadkim w tekstach filozoficznych – pięknem, które wynika z samego piękna języka, jakim operuje Tischner, ale także, i może przede wszystkim, z umiejętności stworzenia wyjątkowej aury – aury powagi i wzniosłości, ale szczęśliwie pozbawionej patosu, jaką otacza badane przez siebie zagadnienia. W analizach tych przewija się często wątek wolności, który w całości myśli Tischnera odgrywa szczególnie doniosłą rolę. W niniejszym artykule próbowałem zrekonstruować właśnie Tischnerowską „filozofię wolności”. Rekonstrukcja ta przebiegała w dwóch etapach. W pierwszym przedstawiłem fundamentalne, zdaniem Tischnera, doświadczenia wolności, to znaczy, takie doświadczenia, które są najpełniejszą, „źródłową” ekspresją wolności. Do tego rodzaju doświadczeń należy, zdaniem Tischnera, m.in. przewyciężenie „logiki odwetu” poprzez umiejętność odpowiadania dobrem na zło, ubóstwo (w sensie franciszkańskim), pokora, wspaniałomyślność, czyli bezinteresowność w czynieniu dobra, oraz wyzwalanie się z lęku przed śmiercią i przed innymi ludźmi. W kroku drugim dokonałem rekonstrukcji „filozofii wolności” prowadzącej do wyboru takich właśnie doświadczeń jako doświadczeń źródłowych wolności. Rdzeniem tej filozofii jest teza, że „wolność jest sposobem istnienia dobra”. Tezę tę Tischner rozwijał z trzech wzajemnie uzupełniających się perspektyw: aksjologicznej, dialogiczno-agatologicznej i teologicznej. Ta wielość perspektyw nadaje jego filozofii wolności szczególną głębię. Pierwsza perspektywa nawiązuje do teorii wartości Schelera, a zwłaszcza jego intuicji, że im wyższą rangę zajmuje wartość, tym mniej zniewala człowieka do jej realizacji, czemu na poziomie subiektywnym w toku realizacji wartości wyższej odpowiada szczególnie intensywne poczucie wewnętrznej wolności. Druga nawiązuje do koncepcji dialogicznych i filozoficznych rozważań na temat Dobra jako pierwotnej kategorii filozoficznej. Trzecia wiąże się z rozważaniami na temat relacji między łaską i wolnością. Wyróżniłem, biorąc pod uwagę te trzy perspektywy, cztery odmienne interpretacje tezy Tischnera, wskazując jednocześnie na pewną arbitralność Tischnerowskiego rozstrzygnięcia, że wolność wewnętrzną możemy osiągnąć wyłącznie wtedy, gdy realizujemy wartości etyczne, a nie wtedy,

gdy realizujemy inne wartości wyższe. Rozstrzygnięcie to jednak wydaje się jednak w tym sensie słuszne, że, rzeczywiście, doświadczenie wolności wewnętrznej jest zapewne najgłębsze właśnie wtedy, kiedy urzeczywistnia się wartości etyczne, przewyciężając „logikę odwetu”.

Bibliografia

- Berlin I., *Dwie koncepcje wolności*, [w:] I. Berlin, *Cztery eseje o wolności*, przeł. D. Lachowska, PWN, Warszawa 1994, s. 178–233.
- Bobko A., *Myślenie wobec zła. Polityczny i religijny wymiar myślenia w filozofii Kanta i Tischnera*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków–Rzeszów 2007.
- Gadamer H. G., *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*, przeł. Z. Nerczuk, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002.
- Hadot P., *Plotin ou la simplicité du regard*, Gallimard, Paris 1997.
- Kłoczowski J. A., *Filozofia dialogu*, „W drodze”, Poznań 2005.
- Kołąkowski L., *Prawda i wolność, co pierwsze?*, [w:] L. Kołąkowski, *Kościół w krainie wolności. O Janie Pawle II, Kościele i chrześcijaństwie*, Znak, Kraków 2011, s. 31–37.
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, przeł. M. Kowalska, PWN, Warszawa 1998.
- Stróżewski W., *Wolność i wartość*, [w:] W. Stróżewski, *O wielkości. Szkice z filozofii człowieka*, Znak, Kraków 2002, s. 256–266.
- Tischner J., *Etyka wartości i nadziei*, [w:] D. von Hildebrand, J. A. Kłoczowski, J. Paściak, J. Tischner, *Wokół wartości*, „W drodze”, Poznań 1984.
- Tischner J., *Filozofia dramatu*, Éditions du Dialogue, Paris 1990.
- Tischner J., *Filozofia człowieka dla duszpasterzy i artystów*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1991.
- Tischner J., *Filozofia wypróbowanej nadziei*, [w:] J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Znak, Kraków 1993, s. 418–436.
- Tischner J., *Ludzie z kryjówek*, [w:] J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Znak, Kraków 1993, s. 437–456.
- Tischner J., *Nieszczęsny dar wolności*, Znak, Kraków 1993.
- Tischner J., *Miłość niemiłowana*, WSG, Kraków 1993.
- Tischner J., *Spowiedź rewolucjonisty*, Znak, Kraków 1993.
- Tischner J., *Sztuka etyki*, [w:] J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Znak, Kraków 1993, s. 383–391.
- Tischner J., *Myślenie według wartości*, [w:] J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Znak, Kraków 1993, s. 506–522.

- Tischner J., *Ethos wolności*, [w:] J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Znak, Kraków 1994, s. 149–161.
- Tischner J., *W poszukiwaniu istoty wolności*, [w:] J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1994, s. 126–148.
- Tischner J., *Spór o istnienie człowieka*, Znak, Kraków 1998.
- Tischner J., *Przekonać Pana Boga*. Wywiad D. Zańko i J. Gowina z Józefem Tischnerem, Znak, Kraków 1999.
- Tischner J., *Etyka a historia. Wykłady*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2008.
- Tischner J., *Miłość nas rozumie*, Znak, Kraków 2011.
- Tischner J., *Myślenie w żywiole piękna*, Znak, Kraków 2013.
- Tischner J., *Religia polityczna*, [w:] J. Tischner, *W krainie schorowanej wyobraźni*, Znak, Kraków 2013, s. 55–71.
- Tischner J., *Wolność w blasku prawdy*, [w:] J. Tischner, *W krainie schorowanej wyobraźni*, Znak, Kraków 2013, s. 159–173.
- Tischner J., *Wokół pytania o władzę*, [w:] J. Tischner, *W krainie schorowanej wyobraźni*, Znak, Kraków 2013, s. 240–251.

Freedom as the manner of living goodness. On Joseph Tischner's philosophy of freedom

The article aims to reconstruct Joseph Tischner's philosophy of freedom. The reconstruction proceeds in two steps. In the first, introductory one, Tischner's descriptions of fundamental experiences of freedom are presented. These experiences are as follows: doing good in response to evil (what Tischner calls "overcoming the logic of retaliation"), magnanimity, poverty (in the Franciscan sense), and liberation from fears (of death and other people). In the second, crucial, step, the reconstruction of Tischner's philosophy of freedom was undertaken. The central claim of this philosophy is that "freedom is the mode of existence of goodness". It was shown that Tischner developed this claim from three perspectives: axiological, dialogic-agathological, and theological. The article also formulates a critical remark that Tischner did not satisfactorily justify his claim that a necessary condition to achieve freedom is doing ethical good. It is argued in the article that freedom can also be achieved by realizing not only ethical values, but also by realizing other higher values.

Keywords: Tischner's philosophy, freedom, ethical good, three perspectives: axiological, dialogic-agathological, and theological.