



4/2005 (7)

Problem zła w filozofii Józefa Tischnera

Tadeusz Gadacz

Naprawdę być, znaczy rodzić dobro
z nicości otaczającego zła¹.

Problem zła jest według J. Tischnera odwiecznym problemem metafizycznym, związanym z kondycją ludzkiego istnienia. Interpretując aksjologicznie mit platońskiej jaskini pisał:

Cóż nam odślania to doświadczenie? Odślania nam ono fakt, że świat, w którym żyjemy, nie jest takim światem, jaki może i powinien być. Pierwotne doświadczenie aksjologiczne nie mówi nam, że powinno być coś, czego nie ma. Nie mówi nam też, że powinienem coś zrobić, czegoś zaniechać. To wszystko okazuje się wtórne. Pierwotne jest wyłącznie to: jest coś, czego być nie powinno. Widzialny świat jest utudą świata. Prometeusz wisi przybity do ściany, ale dlaczego, za co? Wszyscy żyjemy w jaskini pełnej cieni, za co nas tak przykuto? Dlaczego sprawiedliwi cierpią? Dlaczego umarł Sokrates w taki sposób? Wciąż pierwotne jest to: jest coś takiego, czego być nie powinno².

Jednocześnie jednak wiek XX, który był świadkiem obozów koncentracyjnych i gułagów, zmusza nas do postawienia na nowo pytania o zło. Radykalizm zła faszyzmu i komunizmu otwiera według Tischnera przed nami możliwość, że oto żyjemy w czasach nowożytnego manicheizmu.

Najogólniej mówiąc, manicheizm stał się dziś filozofią, która nie głosi nieistnienia dobra, lecz stwierdza, że dobro istnieje tylko o tyle i dlatego, by być pożywką dla zła. Ostatni akt dramatu ludzkiego należy do demonów. Zło, jako inteligentny pasożyt, pozwala dobru rosnać do czasu żniwa, gdy okaże się, że rosło

¹ J. Tischner, *Filozofia człowieka dla duszpasterzy i artystów*, Kraków 1991.

² Tenże, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982.

tylko po to, by tryumf zła był większy. Podstawowy sens ludzkiego dramatu został wyznaczony przez zło³.

Tak rozumiany manicheizm ma dwa oblicza: nihilizm i pesymizm. Nihilizm twierdzi, że nie istnieją obiektywne i zobowiązujące wartości. Natomiast pesymizm, że one co prawda istnieją, ale są dla słabego człowieka nieosiągalne. Możliwość pomyślenia tej nowożytnej postaci manicheizmu stawia przed nami konieczność ponownego postawienia pytania o zło.

Zło, podobnie jak i dobro, nie jest jednak przedmiotem, lecz tym, w czym człowiek uczestniczy. Dlatego nie da się go uprzedmiotowić, a więc i określić. Można jedynie pytać jak się przejawia? Tischner rozpatruje trzy rodzaje przejawów: aksjologiczny, agatologiczny (dialogiczny) i strukturalny lub demoniczny.

We wczesnym okresie rozwoju swej filozofii, bezpośrednio po odkryciu „ja aksjologicznego”, rozpatrywał Tischner problem zła w perspektywie aksjologii. Pozostawał wówczas pod wpływem aksjologii Maxa Schelera. Dobro i zło wiązał z obiektywną hierarchią wartości. W *Etyce wartości i nadziei* napisanej w 1976 r. twierdził:

Etycznie dobre jest takie działanie, które pozostaje w harmonii z obiektywnym porządkiem wartości, natomiast działanie etycznie złe jest zasadniczo z nim w niezgodzie⁴.

Korzeniem zła jest zatem rozmaicie rozumiany subiektywizm aksjologiczny. Zło może zaistnieć jako skutek różnych zaburzeń w hierarchii wartości. Pierwszym z nich jest jednostronność lub ciasnota moralna. Polega ona na takim dążeniu do realizacji wartości niższych, które nie uwzględnia wartości wyższych.

Korzystanie z przyjemności i wygod może naruszyć stan zdrowia człowieka, jednostronne rozwijanie wartości witalnych może mu przeszkodzić w rozwijaniu wartości duchowych, a jednostronne pogrążanie się w sferze wartości duchowych może zamknąć człowieka przed tym co Święte⁵.

³ Tenże, *Filozofia człowieka*, dz. cyt., s. 109.

⁴ Tenże, *Etyka wartości i nadziei*, w: *Wobec wartości*, Poznań 1982, s. 77.

⁵ Tamże.

Jednostronność może mieć także charakter odwrotny. Może polegać na takim dążeniu do realizacji wartości wyższych, które pomija wartości niższe. Inną formą aksjologicznego subiektywizmu jest przewrotność, która polega na realizacji wartości wyższych po to, by uzyskać wartość niższego rzędu. Może ona przejawiać się jako zakłamanie lub podłość. Przykładem takiego zakłamania była dla Tischnera postawa Raskolnikowa ze *Zbrodni i kary*, który zdecydował się zamordować lichwiarę, by zdobyć pieniądze na dokończenie studiów prawniczych. Subiektywne zamiary działającego nie mogły jednak zmienić obiektywnego ładu wartości.

Nie są one niczym więcej jak wyrazem woli ludzkiej, która w swym działaniu jest albo „dobra”, albo „zła” – albo poddaje się wołaniu wartości, albo zagłusza to wołanie własnymi krzykami⁶.

Jeśli we wczesnym okresie za pierwotną przyjął Tischner obiektywną hierarchię wartości, to w kolejnym, w którym odkrył wymiar agatologiczny, jako pierwotną uznał obecność drugiego człowieka. Jeszcze w *Etyce wartości i nadziei* pisał:

To nie wartości, to nie normy, nie przykazania są „pierwsze”, ale obecność drugiego człowieka⁷.

Doświadczenie obecności drugiego człowieka uznał za doświadczenie źródłowe⁸. Pojęcie agatologii pojawiło się dwa lata później w 1978 r. w *Myśleniu według wartości*. Włączył je następnie w swoją filozofię dramatu, która była jego własną odmianą fenomenologii. Istotą wszelkiego dramatu jest według Tischnera dramat dobra i zła, a ściślej zła i dobra. Pisał:

...dobro jest wprawdzie bliższe naszym dziejom, ale zło jest jednak bliższe naszym doświadczeniom. Filozofia, która przyznaje się do stosowania metody fenomenologicznej, jest niejako z góry skazana na przyznanie pierwszeństwa badaniom zła przed badaniem dobra⁹.

⁶ Tamże, s. 81.

⁷ Tamże, s. 85.

⁸ *Spotkanie. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska*, Kraków 2003, s. 128.

⁹ J. Tischner, *Filozofia człowieka*, dz. cyt., s. 98.

I dalej:

Dramat dobra i zła skupia w sobie wszystkie inne odmiany dramatu. (...) Tylko człowiek jest podmiotem dramatu dobra i zła, ponieważ tylko człowiek uczestniczy w jednym i drugim; dzięki niemu, lub z jego winy, dobro i zło wkraczają w świat¹⁰.

W swej istocie dramat ten jest metafizyczny.

Uczestnicząc w dramacie, człowiek sposobem bycia „wypowiada” metafizykę dobra i zła¹¹.

Dopiero wtórnie dramat ma charakter etyczny i religijny.

Zło należy według Tischnera odróżnić od nieszczęścia. W ten sposób chciał sprowadzić je do działania osób. Zło jest międzyosobowe. Nieszczęście możliwe jest jedynie w relacji człowieka do sceny dramatu, czyli świata, natomiast zło pojawia się w relacji między bohaterami dramatu. Jest zdradą, kłamstwem, pogardą, kradzieżą własności itp. Nie jest zatem bytem, przedmiotem, czy rzeczą¹². Natomiast nieszczęście, które Tischner rzadko nazywał także złem ontologicznym, najpełniej przejawia się w doświadczeniu śmierci. „Dla ontologicznej interpretacji złem wszelkiego zła jest śmierć”¹³. Gdyby odnieść podział Tischnera na nieszczęście i zło do znanego podziału Gottfrieda Wilhelma Leibniza z *Teodycei*, to tischnerowskie nieszczęście odpowiadałoby złu metafizycznemu i fizycznemu u Leibniza, a tischnerowskie zło, złu moralnemu u Leibniza. Zatem jedynie zło moralne zasługuje według Tischnera na miano zła, gdyż jedynie ono ma ludzkiego sprawcę. Zło związane jest istotowo z dobrem, a dobro ze złem. „Nie można pomyśleć istoty dramatu bez pojęcia dobra i zła”¹⁴. Dramat możliwy jest zatem w horyzoncie agatologicznym.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże.

¹² Tamże, s. 17.

¹³ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 1998, s. 187.

¹⁴ Tenże, *Filozofia człowieka*, dz. cyt., s. 16.

Horyzont agatologiczny to taki horyzont – pisał Tischner – w którym wszystkimi przejawami innego i moimi włada swoisty logos – logos dobra i zła, tego, co lepsze i co gorsze, wznoszenia i upadku, zwycięstwa i przegranej, zbawienia i potępienia¹⁵.

Oznacza to dla Tischnera po pierwsze, że zło pojawia się w przestrzeni międzyludzkiej i nierozdzielnie związane jest z dobrem. A po wtóre, że jest poza bytem. Tylko na poziomie wiecznej idei Dobro, Prawda i Piękno są zamienne. W skończonym doświadczeniu ludzkiego istnienia pozostają ze sobą w sporze. Przestrzeń agatologiczna jest więc przestrzenią dramatu.

Być może gdzieś na wyżynach abstrakcji i wieczności transcendentalia pokrywają się, ale doświadczane tak, jak zjawiają się w ludzkim dramacie doczesności, są one w stanie swoistego sporu. Stąd pytanie: czy byt jest bytem naprawdę, czy tylko pozorem bytu? Czy piękno odstania przed nami prawdę świata czy karmi nas samym kłamstwem? Czy to, co jawi się jako dobre, jest dobre naprawdę? Czy prawda jest prawdą także wtedy, gdy nas unieszczęśliwia? Czy lepiej jest żyć wśród uszczęśliwiających kłamstw czy prawd przynoszących nieszczęście? Właśnie dlatego, że transcendentalia są w sporze, człowiek odkrywa, że jego świat jest światem popękanym i że on sam jest istotą pękniętą, istotnie, a nie tylko przez przypadek, dramatyczną¹⁶.

Odpowiedź na ostateczne pytanie skąd pochodzi zło możliwa byłaby zatem dopiero wówczas, gdybyśmy znaleźli odpowiedź na inne pytania: Dlaczego przestrzeń, w której żyjemy, musi być przestrzenią sporu między dobrem, prawdą i pięknem i dlaczego musimy żyć w tak dramatycznej przestrzeni? Nie ma jednak odpowiedzi na takie pytania. Dlatego Tischner stwierdza jedynie, że człowiek jest istotą dramatyczną, to znaczy taką, która może doświadczyć dobra jedynie za cenę zła.

Odkrycie horyzontu lub wymiaru agatologicznego nie oznacza oczywiście rezygnacji przez Tischnera z wymiaru aksjologicznego. Tak pisał w *Myśleniu według wartości* o tych dwu wymiarach ludzkiego doświadczenia:

¹⁵ Tenże, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 63.

¹⁶ Tamże, s. 53.

Tak więc należy wyróżnić dwa rodzaje doświadczeń: doświadczenie agatologiczne i doświadczenie aksjologiczne. Pierwsze jest bardziej podstawowe: odsłania „negatywną” stronę wszystkiego, co nas otacza. Mówi nam: jest coś, czego być nie powinno, świat jest utrudą świata. Ono również ukazuje nam tragiczność bytu ludzkiego. W doświadczeniu tym nie ma jeszcze przeżycia zobowiązania. Nie wiem jeszcze co powinienem, jak powinienem, czy w ogóle coś powinienem. Mimo to już przeżywam jakiś bunt. Na początku myśli jest bunt, bunt jest pierwotną winą myśli. W buncie tym już jest zawarta preferencja, już tkwią zarodki widzenia hierarchii. Preferencja jest warunkiem możliwości myśli. A potem, po doświadczeniu agatologicznym lub „nad” nim przychodzi doświadczenie aksjologiczne, którego rdzeniem jest: „jeśli chcesz, możesz...”. Dopiero teraz staram się zobaczyć, co trzeba zrobić, jak postąpić, kogo ocalić, za czym biec, a co porzucić. Doświadczenie agatologiczne jest przede wszystkim doświadczeniem odsłaniającym, zaś doświadczenie aksjologiczne doświadczeniem projektującym¹⁷.

Można powiedzieć także w ten sposób, iż „to, co agatologiczne, sprawia, że samo istnienie staje się problemem”¹⁸. Stawia zatem człowieka wobec granicy człowieczeństwa. A to, co aksjologiczne, ukazuje kierunki działania.

Darem horyzontu agatologicznego jest według Tischnera „twarz”. Odwołuje się on tu do koncepcji twarzy u Emmanuela Lévinasa. Rzeczy mają wyglądy, a ludzie twarze. Źródłem spotkania i dramatu jest objawienie twarzy.

Twarz to wyraz egzystencjalnego ruchu, w którym człowiek stara się usprawiedliwić to, że jest, oddając swe istnienie pod ochronę przynoszącego mu nadzieję dobra¹⁹.

Twarz jest śladem Dobra, jego zapowiedzią, jednocześnie jednak odsłania możliwe zło. Inny ukazuje mi się poprzez obecność, intuicję istnienia. Tego istnienia nie można jednak oddzielić od doświadczenia zła, które mu zagraża²⁰. W metaforyce twarzy

¹⁷ Tenże, *Myślenie według*, dz. cyt., s. 490-491.

¹⁸ Tenże, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 69.

¹⁹ Tamże, s. 85.

²⁰ Tamże, s. 66.

Tischner odwołuje się jednak do innego, niż Lévinas, biblijnego obrazu. Nie do starotestamentowej wdowy, sieroty i cudzoziemca, lecz do nowotestamentowego krzyża. Przywołuje trzy zdania, które zostały wypowiedziane na krzyżu przez Jezusa: „Przebacz im, bo nie wiedzą, co czynią” (Łk 23, 34); „Boże mój, czemuś mnie opuścił” (Mk 27, 46); „W ręce Twoje oddaję ducha mego” (Łk 23, 46). Pierwsze z nich odsłania heroizm twarzy, drugie jej tragizm, trzecie nadzieję ocalenia²¹. Dramat otwiera możliwość heroizmu, otwiera też możliwość tragedii, która polega na zwycięstwie zła nad dobrem. Heroiczny tryumf dobra nad złem może być tryumfem mocy odsłaniającej niezniszczalność dobra lub tryumfem prawdy przebijającej się przez wszelkie iluzje. Idealem heroicznego tryumfu byłaby jedność owej mocy i jawności, kiedy dobro ukazałoby się zarazem niezniszczalne i jawne. Natomiast „tragedia kończy się wydarzeniem, w którym dobro ukazuje swą bezsilność w sporze ze złem”²². Możliwość tragedii i perspektywa tragiczności jest nieodłączną możliwością każdego dramatu i spotkania.

Agatologia przekracza według Tischnera ontologię. Dlatego polemizował z heideggerowską ontologią fundamentalną. Zarzucił Heideggerowi, że w jego filozofii brak jest agatologii, czyli filozofii dobra i zła, gdyż nie przekroczył on płaszczyzny sensu bycia.

Świat Heideggera jest doskonale wypełniony znaczeniami: jedno znaczenie odsyła do drugiego, wszystko jest „czymś-ze-względu-na-coś”; wszystko wyłania się z „Dasein” i powraca do „Dasein”. W świecie tym nie ma jednak tego, co najbardziej „ludzkie”: nie ma domu, gdzie rodzi się ludzkie dobro, nie ma świątyni, gdzie człowiek spotyka Boga, nie ma cmentarza, gdzie spotyka umarłych. (...) Z punktu widzenia czystej ontologii właściwie nie wiadomo, dlaczego „Dasein” trwoży się śmiercią. Czy to nie wszystko jedno być albo nie być? Trwoga dopiero wtedy odsłoni głębię swego znaczenia, gdy odsłonimy jej głębsze dno, które stanowi obecność zła²³.

²¹ Tamże, s. 85.

²² Tamże, s. 64.

²³ J. Tischner, *Filozofia człowieka*, dz. cyt., s.102.

To agatologia jest rdzeniem metafizyki. „Dasein” w jego byciu nie chodzi o bycie, twierdzi Tischner, lecz o usprawiedliwienie, o zbawienie²⁴.

Inspirację do polemicznego nastawienia wobec Heideggera odkrył Tischner u Lévinasa. Od niego także przejął inspirację do deontologizacji dobra. Dobra według Lévinasa jest „poza byciem”, a logika bycia jest odmienna od logiki Dobra. Odpowiedzialność jest odpowiedzialnością za zło, które dotyka innego. Świadomości odpowiedzialności nie da się jednak wyjaśnić przy pomocy kategorii ontologicznych.

Byt jako byt nie jest odpowiedzialny za inny byt. Odpowiedzialność jest tam, gdzie jest świadomość dobra i zła²⁵.

Zupełnie jednak nie mógł zaakceptować levinasowskiej tożsamości bytu i zła. Istnienie samo z siebie jest według Lévinasa złe, kieruje się bowiem logiką przetrwania. Wymaga zatem usprawiedliwienia. „Lévinas nie ma nic przeciwko temu, by oddać byt we władanie manicheizmowi” – pisał Tischner²⁶. Agatologiczna koncepcja zła u Tischnera jest zatem także polemiką ze stanowiskiem Lévinasa.

W swej agatologii zła kwestionuje Tischner zarówno prywatną – św. Tomasza koncepcję zła (zło jest brakiem dobra, nie istnieje), jak i koncepcję manichejską (zło istnieje niezależnie od dobra). Usiłuje w ten sposób wyjść poza to, nie dające się pojednać przeciwieństwo, twierdząc, że zło nie jest ani niebytem, ani nie jest tożsame z bytem. Czym zatem jest zło? Jest zjawiskiem.

Zajęte stanowisko pozostaje w harmonii z klasyczną filozofią zła, która głosi, że zło jest brakiem bytu; czymże bowiem jest zjawisko, jeśli nie – podającym się za byt – brakiem bytu? Nie popadamy jednak również w sprzeczność z manichejską koncepcją zła, wedle której zło istnieje jako byt samodzielny. Może naprawdę tak istnieje, ale my poprzestajemy na badaniu samych

²⁴ Tenże, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 168.

²⁵ Tenże, *Filozofia człowieka*, dz. cyt., s. 111.

²⁶ *Spotkanie z myślą Lévinasa*, w: E. Lévinas, *Etyka i nieskończony. Rozmowy z Philipp'em Nemo*, Kraków 1991, s. 8.

zjawisk. Tym sposobem zajęliśmy w punkcie wyjścia postawę neutralną, nie opowiadając się za żadną ze zważnionych stron²⁷.

Między bytem a niebytem jest coś „trzeciego” – zjawisko, ściślej: zjawia. Zło, choć nie istnieje realnie, to jednak się „zjawia”²⁸.

Tischner proponuje zatem przejście od ontologicznej analizy zła do analizy fenomenologicznej. Ontologia usiłuje sprowadzić problem zła do problemu bytu. Pytaniem ontologii jest pytanie o sposób istnienia zła. Natomiast

fenomenologicznemu sposobowi pytania o istotę zła chodzi o rozjaśnienie fenomenu zła i odróżnienie go od fenomenów, z którymi zło łączy się choćby najściślej²⁹.

Do koncepcji zła jako zjawy doszedł Tischner od strony opisu istoty zła. Zło zarazem grozi i kusi. Gdyby zło było czymś realnym, to znaczy już urzeczywistnionym, nie mogłoby kusić do tego, by je urzeczywistnić. Nie można też powiedzieć, że zło nie istnieje, gdyż nie mogłoby wówczas przerażać lub grozić. Nie da się zatem rozstrzygnąć problemu sposobu istnienia zła, należy go zatem zawiesić. Sposobem tego zawieszenia jest sprowadzenie problematyki zła do sfery fenomenalności. W tę sferę wprowadza nas koncepcja zła jako zjawiska. Nie pytamy już zatem o istnienie zła, stwierdzamy natomiast, że jest ono dane, to znaczy realnie doświadczane. Tischner chce więc badać to, jak działa zło, jak przejawia się dynamika jego istoty, a nie, czy i w jaki sposób zło istnieje.

Zło nie jawi się jednak między „ja” i „ty” jako skutek działania „ja” lub „ty”. Może pojawić się jako skutek działania tylko dlatego, że już jest możliwe. Zjawisko – zło okazuje się zatem zjawą – złem.

Zło wchodzi między ludzi, wyzyskuje wieloznaczność przedmiotów i zdarzeń – wieloznaczność, która wyłania się już z samego istnienia wielu punktów widzenia na tę samą rzecz³⁰.

²⁷ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 299.

²⁸ Tenże, *Filozofia człowieka*, dz. cyt., s. 17.

²⁹ Tenże, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 176.

³⁰ Tamże, s. 151-152.

Zło grozi i kusi. Dlatego fenomen zła wyznaczony jest według Tischnera przez kilka warunków możliwości. Pierwszym z nich jest cierpienie związane zarówno ze złem dokonanym, jak i złem grożącym. Zło grozi śmiercią (tu analizuje Tischner relację między panem i niewolnikiem u G.W.F. Hegla), cierpieniem (tu z kolei analizuje mowę Wielkiego Inkwizytora), wreszcie potępieniem (obrazuje je kierkeggardowską „chorobą na śmierć”). Drugim warunkiem jest iluzoryczne poczucie przyjemności i szczęścia, które zło obiecuje. Konstytutywny dla tego warunku jest motyw złudzenia. Te dwa warunki odślaniają dwa oblicza tego samego zła, które jednocześnie odpycha i fascynuje. Trzecim wreszcie warunkiem jest obecność innego człowieka. Pojawia się zawsze w przestrzeni międzyludzkiej. Jeśli zło grozi i kusi, to musi być czymś więcej niż tylko zwykłym biernym zjawiskiem. Pojęcie zjawy zakłada zatem jakąś aktywność, a więc i podmiotowość zła. Prowadzi nas także do problemu jego istnienia, pomimo tego, że Tischner usiłował wziąć ten problem w nawias. Tischner przypomina tu biblijną opowieść o upadku. Między Adamem i Ewą rozbrzmiewa zarówno głos Dobra (Boga) jak i głos zła (Demona).

Czy ten trzeci istnieje realnie – pyta? Pytanie to jest wieczną udręką ontologii, która wierzy, że tylko to może działać, co jest realne. Człowiek ulega w swym działaniu zarówno temu, co jest, jak i temu, czego nie ma³¹.

Na tym także polega istota dramatu.

Zło jest w tym, że dobre istoty ustawiają się naprzeciw siebie jako wrogowie. Ale co ich tak sobie przeciwstawia? Kto? Fatum, ślepotą, deomon? (...) Zanim więc dobro stało się przeciwnikiem innego dobra, zło wtargnęło pomiędzy nie i stało się podstawową zasadą tragedii³².

Zamiast więc pytać, co jest?, należy pytać kogo i czego słuchamy? Tischner odwołuje się także do Kartezjańskiej metafory złośliwego demona (*genius malignus*).

³¹ Tamże, s. 300.

³² Tamże, s. 65.

Jest to fenomen, który zjawia się między „ja” i „ty”. Kreujemy tę zjawę własnym spojrzeniem, a trochę ona nas kreuje; ma w sobie zwierciadło złośliwego geniusza, zamazującego prawdziwy obraz³³.

Złośliwy geniusz Kartezjusza rządzi posługując się złudzeniami, zwodzi i ludzi. Zło pojmowane jako zjawę zawiera w sobie jakąś nieprawdę – iluzję lub kłamstwo. Ukrywa poza sobą dobro i przeszkadza człowiekowi w osiągnięciu go.

W metaforze tej zło sprowadza się do „upadku w nieprawdę”. Okłamany przez złośliwego geniusza człowiek nie wie, co czyni. Złośliwy geniusz wtrąca człowieka w ciemność. W ciemności nawet najszlachetniejsze czyny zmieniają się w swe przeciwieństwo³⁴.

Dlatego, jak warto na marginesie zauważyć, Tischner twierdził, że „filozofię Descartes’a należy więc raczej interpretować w kategoriach dialogu niż filozofii bytu”³⁵. Istnieje jednak granica działania zjawy – wola. Człowiek staje się zły, gdyż istnieje zła możliwość. Sam jednak staje się zły, gdy tę możliwość sobie przyswoi. Zło potrzebuje człowieka, aby się stać.

Ono nie potrafi zniszczyć człowieka, jeśli człowiek sam siebie nie zniszczy. Stąd zło nie jest tylko próbą dla rozumu, ale również próbą dla woli. W tym punkcie zjawę odstawia swą siłę i zarazem bezsiłę. Bezsiłę, bo sama zjawę jako taka niczego nie może. Ale i siłę, bo może ona uczynić użytek z sił drzemających w człowieku i skłonić go, by na przekór sobie – niszczył siebie³⁶.

Różne wymiary zła dialogicznego opisał Tischner w *Filozofii dramatu*. Czytamy tam:

Fenomenologia miała być – według zamierzeń Husserla – nauką o istocie zjawisk, opierającą się na źródłowych doświadczeniach przedmiotu. Jeśli tak, to musi ona – chcąc badać istotę feno-

³³ *Spotkanie*, dz. cyt., s. 140.

³⁴ J. Tischner, *Spór o istnienie*, dz. cyt., s. 16.

³⁵ Tenże, *Filozofia człowieka*, dz. cyt., s. 16.

³⁶ Tamże, s. 193.

menu zła – w szczególny sposób uwzględniać doświadczenie spotkań³⁷.

Autentyczne spotkania wyzwają od zła, gdyż przemieniają ziemię wygnania w ziemię obiecaną.

Świat człowieka jest sceną jego dramatu. Człowiek przychodzi na świat, szuka sobie domu na świecie, wznosi tu świątynię Bogu, buduje drogi, ma warsztat pracy, tu znajduje cmentarze przodków, wśród których sam kiedyś spocznie. Co to znaczy, że świat jest sceną dramatu? Znaczy to: nie można oddzielić sposobów doświadczenia świata od sposobów doświadczenia ludzi, a przede wszystkim od sposobów przeżywania dramatu człowieka z człowiekiem³⁸.

Doświadczenie ziemi nie jest więc bezpośrednie, lecz zapośredniczone przez spotkanie. Dopiero wzajemność spotkania czyni z ziemi ziemię obiecaną. Tischner wyróżnił cztery podstawowe miejsca ziemi obiecanej: dom, warsztat, świątynię, cmentarz. Zło czyni z domu kryjówkę, z warsztatu katorgę, pustoszy świątynię, a cmentarze zamienia w siedziby zjaw.

W *Sporze o istnienie człowieka* Tischner poszerzył swą dotychczasową koncepcję zła dialogicznego, a właściwie antydialogicznego, przejawiającego się w agatologii, o koncepcję zła strukturalnego. Punktem odniesienia stała się dlań Kantowska koncepcja zła radykalnego. Kantowskie zło radykalne polega na odstępstwie od zasad i wynika z ludzkiej słabości. Według Tischnera

Kant nie sięga jednak do poziomu znajdującego się głębiej niż poziom czynów – do poziomu, który można najogólniej nazwać poziomem „uczestnictwa” bytu ludzkiego w „strukturach”³⁹.

Kant nie docenił „ciężaru zła”, które może przeniknąć również w dziedzinę zasad.

³⁷ Tamże, s. 175.

³⁸ Tamże, s. 220.

³⁹ J. Tischner, *Spór o istnienie*, dz. cyt., s. 29.

Człowiek Oświecenia okazał się tancerzem, który tańczył wprawdzie dobrze, ale do niewłaściwej muzyki. Kant powiedział: „pełnij swój obowiązek”. Ci, którzy byli przekonani, że „pełnią swój obowiązek”, znaleźli się potem na ławie oskarżonych w Norymberdze⁴⁰.

Miejscem, w którym ujawniło się zło strukturalne, były obozy śmierci. Uzyskało tu ono nową jakość. Problemem nie jest już wina czynu, lecz wina uczestnictwa. Nowa jakość tego strukturalnego zła polega także na tym, że ujawniło ono możliwość radykalnego manicheizmu. W obozach śmierci zło przekroczyło granice ludzkiej pojmowalności. Stało się czymś o wiele głębszym niż odstępstwem od zasad i sprzeniewierzeniem się prawu. Tischnerowi bliskie było określenie Jeana Naberta: zło jest tym, co „niemożliwe do usprawiedliwienia”⁴¹. Sądził jednak, że „niemożliwość usprawiedliwienia” nie zamyka horyzontu racjonalizacji. Racja zła tkwi zawsze w większym złu, a większego zła, w złu jeszcze od niego większym. „Logika przejawu sugeruje, że w «złym człowieku» działa «demon»”⁴². Demon nie jest już zatem tym, który nas kusi i zwodzi, ukazując zło jako dobro.

Zło demoniczne ukazuje się jako rzeczywistość, w której mamy udział. Nie w tym sensie jednak, że sami jesteśmy demonami, lecz w tym, że w naszym działaniu i poprzez to działanie może przejawiać się fenomen demoniczności⁴³.

Tischner twierdzi co prawda, że nie chodzi tu o ten demonizm, którym zajmowała się teologia. Pisząc jednak, że demoniczność jest inteligentna, że uderza w wybranych ludzi i miejsca, nadaje jej charakter osobowy. Nie tylko jednak niemieckie obozy śmierci były wcieleniem zła demonicznego, lecz także struktury totalitarnego państwa z jego łagrami. Przejawiało się ono tam w przekonaniu, że dla wartości najwyższych, reprezentowanych przez komunistyczną władzę, należy poświęcić wartości najbliższe. Tischner przywołuje przypadek 13-letniego Proni Kołybina, który

⁴⁰ Tamże, s. 31.

⁴¹ Tamże, s. 35.

⁴² Tamże, s. 38.

⁴³ Tamże.

zadenuncjował matkę za to, że ukradła nieco zboża z kolchozu, aby nakarmić głodujące dzieci. Pisał:

Manichejskie odwrócenie dotyka również pojęcia heroizmu. (...) Trzeba mieć odwagę czynienia zła, by ze zła mogło wypływać dobro⁴⁴.

Trzy są zatem przejawy zła: zło aksjologiczne, zło agatologiczne i zło strukturalne. Postawmy jednak pytanie: dlaczego zło? Jak usprawiedliwić jego działanie? Wkraczamy tu na grunt teodycei, której Tischner nie poświęcił zbyt wiele miejsca. Jego odpowiedź na to pytanie nie jest nowa. Sięga do argumentów znanych z tradycji. Nie można spotkać innego, nie zakładając możliwego zła. Odwołuje się tu do tradycji poznania przez negację.

W dramacie dobro i zło nie stoją daleko od siebie, jak w królestwie pojęć, lecz splatają się we wspólnym czasie, we wspólnej przestrzeni, w jednym i tym samym człowieku. Tak splecione stanowią istotną perspektywę dziejów człowieka. Czym jest cisza dla dźwięku, a światło dla barwy, tym jest dobro i zło dla twarzy⁴⁵.

Jeśli niemożliwy byłby dźwięk bez ciszy, czy możliwe byłoby zło bez dobra?

Myślenie nie budzi się w wyniku prostego widzenia tego, co jest. Nie powstaje ono również jako wynik intuicji tego, że czegoś nie ma, ani tego, że coś jest mieszaniną bytu i niebytu. Myślenie nie jest prostym odbijaniem stanu rzeczy. Właściwym motywem myślenia, który budzi myślenie ze snu, jest „splot właściwości” charakteryzujących tragiczność ludzką⁴⁶.

W takich kontekstach Tischner często odwoływał się do tezy Hegla, że duch odnajduje swą prawdę tylko wtedy, gdy negatywności patrzy prosto w oczy i przy niej się zatrzymuje. Z tym jednak zastrzeżeniem, że w miejsce heglowskiej negatywności wprowadza pojęcie tragiczności.

⁴⁴ Tamże, s. 53.

⁴⁵ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 84.

⁴⁶ Tenże, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 491.

Tragiczna jest przede wszystkim wolność. Napotykamy tu drugi motyw odpowiedzi na pytanie dlaczego zło? W filozofii dramatu wolność jest zdolnością do wyboru między dobrem i złem.

Zło, grożąc i nęcąc, samo przez się zakłada, że w człowieku istnieje jakaś przestrzeń wolności. Im bardziej zło nęci i grozi, tym wyraźniej przypomina, iż człowiek ma jakieś pole wyboru, jakąś wolność. Tak więc mimowolnym darem zła jest doświadczenie wolności – wolności wystawionej na próbę⁴⁷.

Określając wolność jako sposób istnienia Dobra musimy według Tischnera przyjąć możliwość zła jako warunek wolności. Czy zatem doświadczenie wolności jest mimowolnym darem zła, czy raczej możliwość zła jest koniecznym warunkiem wolności?

Jakkolwiek byśmy usiłowali odpowiedzieć na to trudne pytanie, jedno wydaje się niepowątpiewalne: nie istnieje żadna teodycealna odpowiedź na pytanie „dlaczego zło”, kiedy stajemy wobec tego zła, które nie grozi i kusi, lecz poraża. Takie doświadczenie wydaje się unieważniać wprowadzoną przez Tischnera różnicę między złem i nieszczęściem. Nieszczęścia, które spotkały Hioba, nie były złem w rozumieniu Tischnera, gdyż nie miały sprawcy. Nie miały zatem charakteru dialogicznego (zło międzyludzkie). Hiob miał jednak sprawę z Bogiem, który jeśli nawet tego zła nie dokonał, to je dopuścił. W perspektywie teodycei, a zatem w relacji do Boga, także nieszczęścia są złem. Doświadczeniu Hioba poświęcił Tischner trzy krótkie teksty. Dwa pierwsze stanowią wstępy do teatralnych inscenizacji *Księgi Hioba* w przekładzie Czesława Miłosza (1982) i dramatu Karola Wojtyły *Hiob* (1991). Argumenty do jakich odwołał się w tych dwóch pierwszych tekstach są tradycyjne i całkowicie niesatysfakcjonujące. W pierwszym z tych tekstów stwierdził, że „Księga Hioba to księga o wierności człowieka wystawionego na próbę”⁴⁸. W drugim, że cierpienie, choć jest nieprzeniknione, stwarza sytuację, w której rośnie dojrziała wiara człowieka⁴⁹. Dopiero trzeci tekst zawarty w *Sporze o istnienie człowieka* jest pełen

⁴⁷ Tenże, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 178.

⁴⁸ Tenże, *Myślenie w żywiole piękna*, Kraków 2004, s. 58.

⁴⁹ Tamże, s. 61.

dramaturgii. Doświadczony przez zło (w języku Tischnera nie-szczęście) Hiob jest monadą bez okien. Jest inny dla innych, odosobniony. Takim stał się także dla Boga. Od strony „przyjaciół” dzieli go zło, podejrzenie, że zgrzeszył. „Prawdziwa inność bierze się ze zła – z udziału w złu”. Tak Hiob stał się zamkniętą monadą. Przyjaciele usiłują go pocieszyć. „Ale im bardziej mnożą pociechy, tym głębsza staje się inność”⁵⁰. Dlatego zło określa Tischner jako „antygravitację”. Zło odpycha wszystko i wszystkich⁵¹. Hiob ma jednak nie tylko sprawę z przyjaciółmi. Ma ją przede wszystkim z tym Innym.

Hiob nosi Innego w sobie. Nosi go jako swoje istotne cierpienie. U dna bólu ciała, pod powłoką utkaną z ran, u źródeł nieszczęść, jakie go spotkały, rozpościera się On – ten, który jest tak Inny, jak inne są ludzkie bóle i cierpienia. (...) Inny jest „inny”, a jednak jest w nim – w Hiobie. Jest jego własnym nieszczęściem, jego osobistym przekleństwem. Inny wtargnął do wnętrza monady i zatrasnął jej okna. Monada jest nie tyle „bez okien”, ile z „zatrasniętymi oknami”. Inny jest bólem, który nie pozwala mieć siebie. Nie można żyć bez Innego, ale z Innym też żyć nie można⁵².

W odpowiedzi na pytanie: dlaczego zło, natrafiamy więc na granice fenomenalności.

Dlaczego Inny ukazuje mu się w różnorodności bólu? Dlaczego nie pozwala temu, kto jest dla-siebie, pojednać się ze sobą i być sobą? Dlaczego Inny jest przeciw Hiobowi i zmusza Hioba, by był bytem-przeciwko-sobie? Na te pytania nie ma odpowiedzi⁵³

– pisze Tischner. Hiob żyje zatem na granicy między odwetem i milczeniem. Z jednej strony możliwy jest odwet, do którego zachęca go żona: „Przeklnij Boga i umieraj”. Z drugiej milczenie:

Okna monady zatrasnęły się. Zapadła cisza. Jedyne od czasu do czasu ciszę tę dopełnia jakaś skarga, jakiś smutek widoku,

⁵⁰ J. Tischner, *Spór o istnienie*, dz. cyt., s. 224.

⁵¹ Tamże, s. 225.

⁵² Tamże, s. 226.

⁵³ Tamże.

jakaś beznadzieja zarastających trawą ścieżek, którymi ktoś kiedyś przechodził, aby zapukać w okno⁵⁴.

Czy istnieje jakaś inna możliwość? Nie tylko otwarcia zatrzaśniętych okien monady, ale przewyciężenia pokusy nowożytnego manicheizmu. Tytułowy *Spór o istnienie człowieka* jest dla Tischnera nie tyle sporem o to, czy po „śmierci Boga” jeszcze istnieje człowiek, lecz o to, jak wyzwolić się spod władzy demona. Na przykład Kant sądził, że wystarczy do tego „dobra wola” i współpraca ludzkiej wspólnoty. Tischner twierdził, że człowiekowi konieczna jest łaska. Z pewnością spod władzy demona nie wyzwala szyderstwo, „śmierć człowieka”, ani „choroba na śmierć”.

Szyderstwo – to na płaszczyźnie moralnej przejaw tej wolności, której zasadą stała się negacja. Szyderstwo jest szczególnym rodzajem niszczącego śmiechu, który nie niszczy bytu w jego istnieniu, lecz w jego wartości. Ale żeby szyderstwo było naprawdę szyderstwem, powinno być uniwersalne. Ani u Sokratesa, ani u Nietzschego szyderstwo nie było uniwersalne. Takie do końca doprowadzone szyderstwo nie zatrzymałoby się przed żadną świętością. (...) Szyderca kusi do splugawienia najwyższych wartości. Sugeruje przegraną w najwyższej walce, proponując w zamian dumę płynącą z jedynej w swoim rodzaju próby sił⁵⁵.

Z kolei „śmierć człowieka” ma według Tischnera doprowadzić do przekonania, że to, co człowiek czynił, nie on czynił, ponieważ jego nigdy nie było. Śmierć człowieka jest rodzajem gry.

Wszystko to wygląda tak, jakby „naprawdę było”, ale nic nie jest naprawdę. W szczególności nie ma człowieka: „człowiek umarł” pochłonięty tym, co sam wymyślił. A skoro „człowiek umarł”, umarło również piekło i umarło niebo. Nie ma bowiem już tych, dla których zostały przygotowane⁵⁶.

Jak doszło zatem do śmierci człowieka, skoro nie zdołało go unicestwić ani dantejskie piekło, ani kartezjański złośliwy demon, ani kantowskie wyjątki spod reguły ogólnej, ani Wielki Inkwizytor,

⁵⁴ Tamże, s. 243.

⁵⁵ J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1992, s. 154.

⁵⁶ Tenże, *Spór o istnienie*, dz. cyt., s. 64.

ani inne demony współczesności. Człowiek według Tischnera unicestwił się sam odkrywając, że nie jest w stanie być dobry. Wreszcie Kierkegaardowska „choroba na śmierć” oznacza brak wszelkiej nadziei i brak podstaw dla nadziei. „Choroba na śmierć” to beznadziejność niemożliwej śmierci. Człowiek zły jako taki uświadamia sobie, że nie ma prawa być, a istnieje.

Żadna z tych postaw nie daje jednak nadziei na wyzwolenie się spod mocy demona. Tischnera interesuje przede wszystkim przezwyciężanie zła. Jeśli zło było związane z fatum, to dobro związane jest z łaską. „Łaska wiąże osobę z osobą więzami uczestnictwa w dobru”⁵⁷. Pojęcia łaski nie ograniczał Tischner do kontekstu religijnego. Łaska ma strukturę daru, jest dobrem wyświadczanym osobie przez osobę. Dar łaski jest darem bezinteresownym i skierowanym ku wolności. Człowiek według Tischnera jest istotą, która ponad wszystko potrzebuje łaski i jest zdolna do jej przyjęcia. A łaska jest „lekarstwem na zło”, które przeniknęło w głąb człowieka. Słowo „lekarstwo”, tak jak każde inne określenie łaski (objawienie, usprawiedliwienie) odsłania jednocześnie samo rozumienie zła jako „choroby”, zaślepienia czy potępienia.

Dobro jest łaskawe, zło nie zna łaski. Łaska wyjaśnia to, co wydaje się niemożliwe do wyjaśnienia: jak w świecie zła – we wnętrzu logiki wzajemności pojętej jako odwet – może pojawić się dobro?⁵⁸.

Łaska ma także strukturę nadziei. Już we wczesnej książce Tischnera *Świat ludzkiej nadziei* pojawił się motyw, który towarzyszył mu całe życie, dlatego możemy uznać go za najważniejszy. Nadzieja i łaska są tożsame.

Gdy sam rdzeń mojej istoty jest zagrożony, moja nadzieja szuka podstaw ufności w samym źródle mojego bytu⁵⁹.

W horyzontcie nadziei istnienie zła okazuje się pozorem istnienia⁶⁰.

⁵⁷ Tenże, *Filozofia człowieka*, dz. cyt., s. 220.

⁵⁸ Tenże, *Spór o istnienie*, dz. cyt., s. 220.

⁵⁹ Tenże, *Świat ludzkiej*, dz. cyt., s. 297.

⁶⁰ Tamże, s. 300.

→ **KEYWORDS** – DOŚWIADCZENIE AGATOLOGICZNE, FENOMENOLOGIA
ZŁA, DOBRO, DRAMAT CZŁOWIEKA, DIALOG

SUMMARY

TADEUSZ GADACZ, *The Issue of Evil in Józef Tischner's Philosophy*

The most basic, primeval axiological experience is connected with discovering that „there is something that should not be”. This basic experience of evil provokes man to looking for its signs. Seeking them, J. Tischner differentiated three: the axiological (referring to values), the agatological (referring to the experience of another man) and the structural (referring to participation).

Evil is set in the human experience of values, just like good. And both of them exhibit the same nature: they are not objective but subjective. They happen as a result of human will, which is deep in the middle of dispute between good and evil, evil and good. Human experience is entangled in the essential relation between good and evil, as well as evil and good. That is the human drama. Every meeting with another man offers a possibility of a tragedy, in which „good shows its helplessness in the dispute with evil”.

J. Tischner puts the question about the way evil exists aside, focusing on its essence, which makes itself felt in human experience. Evil is an „apparition”, which appears among people, has some kind of dynamics, which pervade human experience. What are the conditions of the possibility of evil emerging? These are: suffering, illusion of pleasure and happiness, and man. Evil which enters between „I” and „You” contains some untruth. However, the limit of its activity is human will. Evil „needs” man in order to show its dynamics, „to happen” and in this meaning evil exhibits the dialogue nature.

The structural evil differs from the previous ones since it does not reveal itself in action, but through participation. Evil which „appears” and enters among people, acts totally, therefore demonically. It comes out as reality, in which man has a specific share.

Henryk Wychowca

How can you break free of the demon's control and his tempting to self-annihilation? The way shown by J. Tischner is grace and, following its tracks, hope. Grace is the gift of good and only in its light does it appear more visible how good can appear in the world of evil.

Tadeusz Gadacz, doc. dr hab., absolwent Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. W 1984 roku doktorat, a w 1990 stopień naukowy doktora habilitowanego. W latach 1998-2001 profesor Uniwersytetu Warszawskiego. Od 2001 roku profesor Collegium Civitas. Od 2003 roku przewodniczący KNF PAN, od 2004 wicedyrektor IFiS PAN. Wiceprzewodniczący Rady Naukowej Instytutu Myśli Józefa Tischnera w Krakowie. Członek zespołu redakcyjnego miesięcznika Znak, zastępca redaktora naczelnego *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, członek komitetu naukowego serii *Religia i filozofia* (wydawnictwo Znak) oraz *Studiów z Filozofii Niemieckiej* (UMK Toruń), koordynator nauk humanistycznych *Wielkiej Encyklopedii Powszechnej PWN*. Zainteresowania badawcze: filozofia nowożytna i współczesna, filozofia Boga i religii, filozofia dialogu, filozofia żydowska, metafizyka, antropologia filozoficzna, aksjologia.

PUBLIKACJE: *Freedom as Reconciliation. The Essence of the Individual's Freedom in the Philosophy of Hegel* (International Philosophical Quarterly, June 1987); *Wolność a odpowiedzialność. Rosenzweiga i Levinasa krytyka Heglowskiej wolności ducha* (Kraków 1990); *Freiheit und Verantwortung – Hegel, Rosenzweig, Levinas Philosophie der Kriesenzeit*, w: *Dialogdenken – Gesellschaftsethik*, Hrsg. A. Baumer, B. Benedikt, Wien 1991; *Rozumowe poznawanie Boga* (Bydgoszcz 2000); *O umiejętności życia* (Kraków 2002).