

Jerzy W. GAŁKOWSKI

ETYKA – RELIGIA – POLITYKA

Zagadnienie zła stanowi stały temat rozważań filozoficznych, chyba od ich początku; problem ten zapewne nigdy nie zostanie w pełni rozwiązany, a tym bardziej – porzucony. Studium Aleksandra Bobki *Myślenie wobec zła*¹ wpisuje się w pewien ciąg rozważań nad tym zagadnieniem podstawowym dla filozofów, teologów i dla każdego człowieka. Nowością jest zestawienie stanowisk dwu znaczących – choć w różnym stopniu – filozofów, Kanta i Tischnera, oraz oryginalne interpretacje ich filozofii. Więcej jeszcze – analizy i tezy pracy stanowią swoiste novum w filozofii religii, poszerzając i pogłębiając tę dyscyplinę. Pomieszczone niżej uwagi, które powstały podczas lektury omawianej książki, są podjęciem dyskusji z jej autorem; zakładają jednak nieco inne widzenie filozofii.

Zasadniczym zagadnieniem podejmowanym przez Bobkę jest – zgodnie z tytułem jego studium – myślenie wobec zła. Przedmiotem analiz autora są zarówno teoretyczne rozważania o zlu, jak i uwarunkowania myślenia o rzeczywistości w sytuacji, gdy elementem tej rzeczywistości jest zło. Bobko stara się przedstawić ujęcia wątku myślącego podmiotu w historii filozofii – od św. Augustyna przez Kartez-

jusza do Kanta. Następnie dokonuje analizy i interpretacji myśli Kanta oraz myślicieli pokantowskich: Hegla, Kierkegaarda, Nietzschego, by wskazać pewne podobieństwa – i różnice – w filozofowaniu Kanta i Tischnera. Ostatecznie dochodzi do ujęcia nowego, jak twierdzi, paradygmatu filozofii, jakim jest myślenie religijne. Paradygmat ten różni się zarówno od tradycyjnego, arystotelesowskiego, wyrażającego się sądami w trzeciej osobie – zwłaszcza słowem „jest”, jak i od nowożytnego, kartezjańskiej proveniencji, kulminującego słowem „jestem” – w pierwszej osobie. Współczesny zaś paradygmat, przyjęty za Jackiem Filkiem, wskazuje na drugą osobę czasownika „być” – „jesteś” i, jak twierdzi Bobko, dzięki temu prowadzi do Boga, a więc do myślenia religijnego. Istnieje jednak w tym twierdzeniu pewna trudność o charakterze metodologicznym: czy mamy wówczas do czynienia z myśleniem religijnym w ścisłym sensie, a więc z „myśleniem wiarą”, której intelektualnym ostrzem jest teologia, czy też z myśleniem filozoficznym, które znajduje inspirację i realizuje się w relacji do wielkiego „Jesteś” i zwraca uwagę na wiarę jako szczególny wymiar egzystencji człowieka.

Swoje rozważania rozpoczyna Bobko od historyczno-sytemowego ujęcia problemu myślącego podmiotu. Ukazuje pewną analogię między myślą św. Augustyna a koncepcją Kanta („czysty rozum” wydaje się rozwinięciem „życia duszy”), jed-

¹ A. Bobko, *Myślenie wobec zła. Polityczny i religijny wymiar myślenia w filozofii Kanta i Tischnera*, Znak, Kraków–Rzeszów 2007, ss. 381.

nakże celowo pomija zasadniczą kategorię filozofii Augustyna: wolę. Co prawda wspomina o niej (por. s. 36n.), ale dalej pisze, że odrębne własności duszy (pamięć, rozum, wola) „są zawsze sprowadzalne do jedności, mają jakiś «wspólny mianownik», są wzajemnie «kompatybilne»” i że u Augustyna „dochodzi do odkrycia niezwykłej własności duszy, która w późniejszej historii zostanie przypisana myśleniu” (s. 37). Jeśli ma to oznaczać, że działanie woli w jakiś sposób łączy się z myśleniem – zakłada je lub się go domaga – to sprawa jest jasna. Jeśli jednak wypowiedź autora rozumieć należy tak, że działanie woli sprowadza się do ruchu myśli, że działanie woli jest tylko myśleniem, to na takie twierdzenie nie można się zgodzić.

Także miłość trudno ująć tylko w kategorii „myślenia”. Nawet kiedy Bobko pisze o własności (naturze) duszy i określa ją jako ustosunkowanie się do samej siebie, to można to rozumieć dwojako: albo jako uczynienie siebie przedmiotem poznania, albo jako akt twórczy, dynamiczny, dokonujący czegoś nowego „w sobie”, w podmiocie. Każda twórczość zakłada poznawcze, rozumiejące ujęcie swojego przedmiotu, ale poznanie, myślenie o przedmiocie, nie stanowi pełni działania. Konstytuowanie twórczości polega bowiem na zastosowaniu innych jeszcze sił, na jakimś realnym przekształcaniu samego przedmiotu (który w tym wypadku jest także podmiotem), a nie tylko na zmianie treści myślenia o podmiocie. Jak się wydaje, nie zostało to dostatecznie zaakcentowane. Być może takie podejście jest wynikiem czytania św. Augustyna przez pryzmat filozofii Kanta. Jednakże już wcześniej Karol Wojtyła zauważył, że działanie u Kanta (nie w deklaracjach, ale w faktycznie przeprowadzonych analizach) jest raczej ruchem myśli, zmianą treści świadomości niż zmianą samego podmiotu-przedmiotu, powodowaniem jego stawania się. Karol Wojtyła mówi o braku wska-

zania i uzasadnienia tak rozumianej sprawczości u Kanta.

Referując twierdzenia Augustyna, Bobko pisze: „logika wewnętrznych relacji może przeobrażać rzeczywistość materialną” (s. 39); dusza „ma moc panowania nad tym, co zewnętrzne” (tamże), a także nad sobą samą. Niewątpliwie chodzić tutaj musi o coś więcej, niż tylko o sposób myślenia. Miłość po prostu domaga się jakiejś innej mocy, innej sprawczości niż tylko zmiana treści myśli (świadomości).

Autor kontynuuje omawianie wątku myślenia, analizując filozofię Kartezjusza. Podmiot-człowiek istnieje, a jego istnienie utożsamia się z myśleniem: istnieję = myślę. Takie podejście Bobko nazywa „substancjalizacją myślenia” (s. 43). Zgoda, człowieka nie można pojąć bez myślenia. Rzecz jednak w tym, czy myślenie w pełni wyraża człowieczeństwo, czy też jest tylko jego częścią, aspektem. Oczywiście Kartezjusz mówi także o wolności, o wolnej woli.

Przedstawiając problem wolności u Kartezjusza, Bobko cytuje jego *Zasady filozofii*, z których wynika, że wolność należy „do pierwszych i najpowszechniejszych” pojęć wrodzonych i jej „doświadczenie stanowi [...] konkretyzację ludzkiego poczucia nieskończoności” (s. 47). Wolność ta pokazuje, że „na wiele rzeczy możemy zgadzać się lub nie zgadzać według własnego uznania” (tamże), brak jednak wskazania możliwości wolnego sprawiania czegoś – nawet w bardzo ograniczonym zakresie – poza podmiotem myśli czy w podmiocie szerzej rozumianym. Działanie w takim wypadku jest tylko zmianą treści myślenia. Tak jak Bóg – dla Kartezjusza – staje się gwarantem pewnej wiedzy, tak też staje się On gwarantem i możliwością wolnej sprawczości wewnętrznej i zewnętrznej wobec podmiotu. Wnioski te wysnuli wprawdzie kontynuatorzy Kartezjusza, okazjonaliści, ale nie są one bez znaczenia także dla zrozumienia filozofii samego Kartezjusza.

Zagadnienie czynnej roli umysłu w poznaniu, pozwalającej w pojęciu nawet niejako skonstruować strukturę przedmiotu, rozważa Bobko również w odniesieniu do Kanta. Kanta analiza struktury poznającego podmiotu i struktury poznania umożliwia odpowiedź na zasadnicze pytanie: jak jest możliwa nauka? Jednakże, jak pisze Bobko, „potrzeby poznawcze człowieka nie zostają w pełni zaspokojone przez tworzenie nauki” (s. 82), która ograniczona jest do tego, co obejmuje doświadczenie. Zastosowanie zaś apriorycznych pojęć intelektu do ego, co wykracza poza doświadczenie, prowadzi do aporii. „Obecność nieskończoności we wnętrzu struktury skończonego człowieka” (s. 90), wyrażająca się w woli, popycha go do poszukiwań wykraczających poza możliwości władz, dzięki którym tworzona jest nauka. Nieskończoność woli pozwala na poszukiwanie idei transcendentalnych. Wprawdzie zarówno nieskończoność, jak idee transcendentalne mają charakter hipotetyczny, ale wskazują na to, że w człowieku mieści się „jakieś niewyczerpalne źródło energii” (s. 92), stanowiące o jego autonomii. W ten sposób zamiast dawnej metafizyki, poszukującej nieskończoności (jedynej?) w zewnętrznym świecie, ukazana została możliwość nowej metafizyki, o charakterze praktycznym i moralnym, poszukującej nieskończoności jedynie w podmiocie.

Także analizy filozofii Hegla, Kierkegaarda i Nietzschego, przeprowadzone przez autora książki, są – jego zdaniem – rozwinięciem augustyńskiego myślenia o podmiocie (por. s. 127).

Skoncentrujmy się jednak na rozważaniach dotyczących podstaw etyki. Bobko stara się uwypuklić pojęcie i koncepcję dobra przez porównanie „podmiotu wobec dobra” w filozofii Kanta i Arystotelesa. Przeprowadzona przez autora analiza kantowskich określeń dobra nie budzi zastrzeżeń, określenia arystotelesowskie

w jego ujęciu wydają się jednak nieco uproszczone. Bobko pisze: „Dla Arystotelesa «dobro istnieje» – świat (byt) jest dobry – dobro jest niejako gotowym przedmiotem, który przyciąga uwagę człowieka. W tym sensie wszystkie ludzkie pragnienia, myśli, pożądania są ukierunkowane na cel, który chciałoby się osiągnąć. Dla Kanta dobra «jeszcze nie ma» – rzeczywistość jako taka nie jest ani dobra, ani zła” (s. 142). Można się zgodzić z (ukrytą) tezą, że etyka Arystotelesa pozostaje w ścisłym związku z jego ontologią i gnozeologią, jednakże nie można utożsamiać dobra wyrażającego się w statusie ontycznym czegoś, w jego sposobie istnienia, z dobrem działania tego bytu. Dla etyki Arystotelesa ważne jest nie tylko „co” się czyni – przedmiot, ale także „jak” się to czyni, a więc moment podmiotowy. Stąd u Stagiryty także dobra moralnego „jeszcze nie ma” przed działaniem. Bez tego nie byłaby zrozumiała ani jego etyka, ani aretologia. Myślę, że Arystoteles zgodziłby się z tezą, którą autor formułuje w odniesieniu do stanowiska Kanta, że w etyce chodzi „o urzeczywistnianie dobra, które jest utożsamiane z racjonalnym porządkiem, z racjonalnością jako taką” (s. 144), choć rzeczywiście pojęcie racjonalności u obu filozofów, jak i całe zaplecze filozoficzne każdego z nich, bardzo się różnią, na co szczególnie wyraźnie wskazuje ich podejście do problemu szczęścia.

To właśnie refleksja nad szczęściem, a także teoretyczna oraz praktyczna trudność pogodzenia go z cnotą, prowadzi Kanta do postulatu istnienia Boga jako – w pewnym sensie – gwaranta realizacji najwyższego dobra. W ten sposób cała etyka, w tym także filozofia polityki, którą można pojąć jako część etyki, znajduje najwyższą, bo religijną sankcję. Więcej jeszcze, w tym religijnym momencie myślenia uwidacznia się merytoryczna więź między Kantem a Tischnerem, uzasadniająca połączenie w jedno studium rozwa-

zań nad „myśleniem wobec zła” tych dwóch filozofów.

W filozofii praktycznej Kanta prawo moralne (prowadzące do realizacji dobra najwyższego), z jednej strony oparte jest na bezwzględnym nakazie – czy też jest jego źródłem, z drugiej zaś posiada uniwersalną ważność (por. s. 154). Uznanie uniwersalnej ważności prawa prowadzi do pojęcia państwa celów, które ma znaczenie antropologiczno-etyczno-prawne (por. s. 163), ale także polityczne w ściślejszym znaczeniu (por. s. 163n.). Właśnie myśl o realizacji dobra w świecie realnym, w aspekcie uniwersalności, skłania Kanta do skonstruowania pojęcia wiecznego pokoju, czyli najwyższego politycznego dobra (por. s. 167). Celem najwyższym ludzkości, którego osiągnięcie pozwoli na zaprowadzenie wiecznego pokoju, jest powstanie społeczeństwa powszechnie rządzącego się prawem (por. s. 170), istniejącego w ramach jednego, kosmopolitycznego państwa. Właściwym zadaniem polityki jest zaś wprowadzanie rządów prawa. Przejście od sfery jednostkowo-osobowej do sfery wspólnotowej, politycznej, zdaje się jednak wskazywać, że Kant wiąże rządy prawa z rozumem istniejącym – czy też rozwijającym się – w ludzkości jako gatunku. Byłby to rys awerroistyczny doktryny Kanta. Podkreślanie natomiast, że naczelną ideą człowieczeństwa jest czysta racjonalność (por. s. 173), zbliża go do poglądów gnostycznych. Jednakże wskazywanie na trudności osiągnięcia tego stanu świadczy o tym, że Kant nie zatapia się całkowicie w świecie „czystego rozumu” i pozostaje realistą. Tak więc wieczny pokój, powszechne rządy prawa i światowy stan obywatelski są racjonalnym ideałem (por. s. 176), ku któremu należy dążyć bez względu na to, czy możliwe jest jego pełne osiągnięcie.

Nawet jeśli jednostkowe osoby są w stanie osiągnąć doskonałość – czy też pełną racjonalność – to jednak nie jest w sta-

nie tego osiągnąć społeczeństwo, wspólnota. Dobra wola jednostek zatraca się w relacjach społecznych – zgodnie chyba ze starym rzymskim powiedzeniem: *senatores boni viri, sed senatus mala bestia*. Bobko widzi niewytłumaczalną sprzeczność w tym, że dobra wola jednostki „może stać się «narzędziem w ręku zła»” (s. 218). W tej perspektywie właściwie nie można mówić o wiecznym pokoju jako o realnej możliwości, ale tylko jako o pewnej pociągającej idei. Pozytywne – praktyczne i realne – rozwiązanie tej aporii widzi Kant w religii: zjednoczyć wspólnotę może tylko Bóg (por. s. 216). Filozof nie pokazuje jednak, dlaczego i jak Bóg miałby to uczynić. Wskazywanie na religię jako fundament polityki uważa Bobko za element łączący myśl Kanta i Tischnera (por. s. 219).

Awerroistyczny i gnostyczny rys filozofii Kanta może być pozorny. Możliwe też, że Kant porzucił ten kierunek myślenia właśnie wtedy, gdy zajął się problemem zła. Występuje bowiem w jego koncepcji pewnego rodzaju niemożliwość określenia właściwych relacji między dobrem a złem. Z jednej strony źródłem dobra jest Bóg, choćby jako postulat (por. s. 161n.), z drugiej zaś zło jest stale obecne w człowieku, choć Kant właściwie nie może rozstrzygnąć, czy jest ono w jakiś sposób „pierwotne”, tkwiące w naturze człowieka, czy nie. Nie może ono być składnikiem natury, która jest moralnie neutralna, ale jest jakby stałą – choć usuwalną – skłonnością woli (por. s. 204). Choć więc zło jest stale w człowieku obecne, to nie jest jego elementem koniecznym. Filozoficznie pozostając tajemnicą, może jednak być do pewnego stopnia tłumaczone przez grzech pierworodny (por. s. 205).

Bobko, pisząc o pojęciu powszechnego prawa, zauważa, że choć jest ono „wpisane w strukturę rozumu” (s. 201), to jednak nie tylko sam autonomiczny rozum jest źródłem formuły tego prawa. Połączenie wolności i prawa domaga się

„trzeciego” elementu. Nie wiadomo jednak, co nim jest, można tylko domniemywać. Kant twierdzi także, że prawo moralne „nie jest z tego świata” (s. 214).

Problem intersubiektywności, którego Kant nie postawił (por. s. 216), jest u Tischnera problemem podstawowym. Ten moment i jego konsekwencje różnią Kanta i Tischnera. Punktem wyjścia, źródłem filozofowania, jest – zdaniem Tischnera – ludzki ból (por. s. 220). Ból i zapobieganie mu sytuują się w przestrzeni społecznej, są tym, co dzieje się między człowiekiem a człowiekiem. Nie znaczy to, że w człowieku odnajdujemy jakieś zasadnicze zło. Wprost przeciwnie: „podstawowym założeniem [filozofii Tischnera – J.G.] jest to, że w człowieku jest obecne dobro – dobro jest czymś źródłowym i fundamentalnym”, ale znajdującym się „w permanentnym zagrożeniu” (s. 222) i wołającym o ratunek, o ocalenie – mnie i drugiego człowieka. Dlatego filozofia Tischnera skupia się na problemie intersubiektywności (relacjach międzyludzkich, dialogu, dramacie). Kłopot jednak w tym, że w filozofii tej nie zostało wskazane pojęcie czy też kryterium dobra i zła.

Zło rozumiane jest nie jako byt, ale jako fenomen, „zjawia” (s. 225) – tutaj zaznacza się chyba wpływ Kanta. Polemika z filozofią bytu, w której byt jest dobrem, zło – niebytem, brakiem dobra, nie wydaje się jednak trafna. W tradycyjnej filozofii bowiem zło nie jest rozumiane jako po prostu brak bytu, czyli dobra, ale jako brak należnego danemu bytowi dobra. Na ową należność wskazuje sposób istnienia tego bytu, jego ontyczna struktura. W filozofii Tischnera zaś zło zjawia się „pomiędzy” człowiekiem a człowiekiem jako kłamstwo, nieprawda (por. tamże). Jednakże prawda i kłamstwo mają jakiś przedmiot, dotyczą czegoś: są zgodnością lub niezgodnością sądu (zdania) z przedmiotem, do którego odnosi się sąd, który stanowi ich kamień probierczy. Przestrzeń

między człowiekiem a człowiekiem jest, owszem, miejscem, w którym się one dzieją, ale nie stanowi ani o prawdzie, ani o kłamstwie. Takiego stwierdzenia brak w filozofii Tischnera albo jest ono głęboko ukryte. Nie oznacza to jednak relatywizmu i subiektywizmu, bo według Tischnera (za Schelerem) o prawdzie dobra stanowią wartości, niezależne od naszego widzi-mi-się i kategorycznie domagające się „wcielenia w życie” (s. 230). Nie są one jednak przedmiotem rozumu (jak u Kanta), ale emocji. W tym upatrywałbym koncesji na rzecz subiektywizmu, mimo że Scheler przypisuje emocjom możliwości poznawcze. Tischner pisze, iż „wartości są dlatego wartościami, że są czymś dla osoby ludzkiej i ze względu na osobę ludzką” (s. 231). Wydaje się więc, że ontologia człowieka ma tutaj zasadnicze znaczenie dla wyznaczenia wartości, że „wartościowość” wartości nie jest niezależna od wewnętrznej struktury podmiotu. Doświadczenie wartości zawarte jest w spotkaniu z drugim. Można więc zapytać: dlaczego i jak? Antysubstancjalizm Tischnera (choć, jak widać, nie zawsze konsekwentny) ma, być może, źródło w egzystencjalizmie – człowiek to pieśń, a zarazem instrument i artysta. Substancję zaś, a więc obiektywny stan rzeczy, zastępuje świat wartości (por. s. 229) istniejących jako wezwanie. Zauważyć w tym można pewną ontologiczną czy też metafizyczną niekonsekwencję. Według Tischnera człowiek w spotkaniu z innym – i tutaj dostrzegamy podobieństwo do pewnych konstatacji Kanta – przegrywa, zostaje zdradzony. W relacjach ludzkich, w perspektywie czysto ludzkiej „nie uniknie tragedii i potępienia” (s. 238).

Z jednej strony, myślenie polityczne Tischnera jest bardzo pesymistyczne – zło i nieprawda są permanentnie obecne. Jedynym ratunkiem byłoby ujęcie prawdy, a więc działanie rozumu (por. s. 239). Rozwój myślenia i dziejów doprowadził

jednak do kompromitacji rozumu oświeceniowego – stał się on źródłem współczesnego totalitaryzmu. Cóż więc człowiekowi pozostaje? Tak radykalny pesymizm wydaje się nieuzasadniony. Można się zgodzić z tezą, że rozum oświeceniowy skompromitował się, ale czy skompromitowany został także rozum jako taki?

Z drugiej – bardziej optymistycznej – strony, dobro ukryte jest w „wewnętrznej strukturze podmiotu” i zostaje potwierdzone w „zgodności podmiotu ze sobą” (s. 253). Kiedy jednak dochodzi do jego uzewnętrznienia, to „zło triumfuje nad dobrem” (s. 254.). Podobnie twierdzi Kant. Świadomość nieusuwalnej tajemnicy zła, jego istoty i źródła, prowadzi do wniosku, że jest ono wynikiem – jak pisze Bobko – „niekompletności i skończoności samego myślenia, a przez to także skończoności podmiotu myślenia, czyli człowieka” (s. 255). Także tutaj pozostaje pewna niejasność. Zło dokonuje się przez „uzewnętrznienie” myśli niekompletnej i skończonej, co jest wynikiem takiegoż statusu jej podmiotu, człowieka. Uzewnętrznienie myśli, czyli przekaz informacji, to prawda lub kłamstwo. Tischner wielokrotnie podnosi ten problem, na przykład mówiąc o pracy: zła praca jest kłamstwem. A przecież zła praca jest przede wszystkim oszustwem, bo przez nią dajemy drugiemu coś gorszego niż powinniśmy. Kłamstwo jest raczej czymś wtórnym. Zło nie sprowadza się do fałszywej informacji udzielanej uzewnętrznianą myślą, ale przede wszystkim polega właśnie na braku należnego dobra, braku wartości działania. Coś staje się na płaszczyźnie innej niż myśl, działa tu inna siła.

Od kwestii zła Bobko przechodzi do zagadnienia myślenia religijnego, wskazując na zgodność poglądów Kanta i Tischnera: Pierwszy mówi, że „etyka prowadzi nieuchronnie do religii” (s. 256); drugi, że „człowiek jest istotą, która ponad wszystko potrzebuje łaski i jest zdolna do jej przyjęcia” (tamże). Jest to, zdaniem au-

tora książki, „zaskakujący zwrot w stronę myślenia religijnego” (tamże). Szkoda, że Bobko nie stawia kropki nad „i” – nie stwierdza, iż zwrot ten oznacza przekroczenie granic filozofii (myślenia filozoficznego). Niekiedy bowiem przy lekturze tego studium można odnieść wrażenie, że myślenie religijne jest po prostu dalszym ciągiem myślenia filozoficznego, etycznego i politycznego, że mają one taki sam status metodologiczny. Może autor posługuje się tak ogólną kategorią, jak myślenie, właśnie po to, aby pokazać jedność człowieka i wynikającą stąd ciągłość jego myśli?

Nie rezygnując z wykazania możliwości, a nawet konieczności realizowania dobra poprzez zjednoczenie osób w doskonałe społeczeństwo, Kant stwierdza, że konieczne jest przyjęcie nowego pryncypium, nowego źródła siły moralnej. Taką „wyższą formą racjonalności” jest w filozofii Kanta Bóg, przyjęty jednak tylko jako postulat (bez orzekania o Jego istnieniu), hipoteza zarazem wyjaśniająca, uzasadniająca i wzmacniająca moralną siłę człowieka. Działanie, „jak gdyby” Bóg istniał, z jednej strony zaspokaja religijną potrzebę człowieka, z drugiej zaś pozostawia moralności jej autonomię. Jest to więc rodzaj religii antropocentrycznej i moralistycznej, jak gdyby bez Boga. Tutaj też ujawnia się wielka różnica między Kantem a Tischnerem. Dla Kanta łaska jest trudna do pogodzenia z rozumem (por. s. 271) i całkowicie niepoznawalna, u Tischnera zaś – należy do kanonu jego myślenia o człowieku, wartościach i moralności. Krytyka dotychczas spotykanych form i struktur religijnych prowadzi Kanta do postulowania religii wolnej od czynników empirycznych, religii czystej racjonalności, do której ludzkość dopiero ma dorosnąć. On sam jednak później opiera gwarancje wiecznego pokoju, a więc zwieńczenie moralnej jedności ludzkości, „na niepoznawalnym dla ludzi porządku (mądrości) przyrody” (s. 283) oraz na Opatrzno-

ści. Czysto racjonalistyczny, oświeceniowy projekt religii nie został przez niego zatem w pełni utrzymany.

Wątek filozofii religii w myśli Kanta – zdaniem autora książki i innych interpretatorów – pełni rolę epizodyczną, jest dodatkiem do jego filozofii transcendentnej. U Tischnera natomiast perspektywa religijna stanowi „samo centrum jego filozofii” (s. 285). Tutaj trzeba wrócić do koncepcji „myślenia” u Tischnera, a dokładnie do jego koncepcji prawdy. Myślenie i prawda obejmują całego człowieka. Są wyrazem pełnego doświadczenia: „Prawda jest niepodzielna – taka sama na poziomie wiary i taka sama na poziomie myślenia” (s. 287). Wydaje się, że w koncepcji Tischnera nie tylko nie ma rozdźwięku, ale nie ma także rozróżnienia między myśleniem filozoficznym a myśleniem religijnym. Granice między filozofią i wiarą zostają jakby zatarte. Można więc zadać pytanie o autonomię filozofii i teologii. Choć prawda zawarta jest we wnętrzu człowieka – i tam on ją odkrywa – to przychodzi od Boga, który „mi myśli”, a ja Mu zawierzam. Jest więc zarazem obiektywna i dialogiczna (por. s. 289). Myślenie i jego owoce są wielowymiarowe: są zaufaniem, obdarowaniem i są obiektywne.

W podsumowaniu tej części rozważań Bobko pisze: „Myślenie religijne [...] dąży do prawdy”, prawdy ostatecznej, wyrażającej „całą sytuację egzystencjalną człowieka” (s. 291). Szkoda, że autor nie odniósł się do słów Tischnera o wyższości dobra nad prawdą, chociaż wskazał na prymat dobra nad bytem (por. s. 304).

Mimo wszelkich zastrzeżeń autora wydaje się jednak, że Tischnera rozważania o łasce wykraczają poza granice myślenia filozoficznego. Wprawdzie stara się on rozjaśnić fenomenologiczne podstawy pojęcia łaski, pisząc o pojawianiu się jej „w naturalnych międzyludzkich relacjach” (s. 295), jednakże trudno jest sprowadzić do jednego poziomu dar łaski Boga i dar

„łaski międzyludzkiej”. Poza granice myślenia filozoficznego wykraczają również Tischnerowskie rozważania o Kościele, choć pozostają one w granicach myślenia religijnego. Właśnie tutaj można zauważyć pewne niedostatki rozgraniczeń metodologicznych: filozofia polityki i teologia, chociaż zajmują się tym samym przedmiotem, mają przecież różne cele, narzędzia i źródła poznawcze. Nie znaczy to jednak, że nie można się zgodzić z Tischnerowską eklezjologią i filozofią polityki; sprzeciw budzi jedynie spłaszczenie i ujednoczenie ich wizji.

Relacja między rozumem a wiarą czy też między filozofią a teologią w myśleniu religijnym Tischnera pozostaje niejasna. Nie rozjaśnia jej również Bobko, który raz zdaje się opowiadać za jakąś „czystą filozofią”, pisząc: „myślenia religijnego nie należy identyfikować z jakimś systemem teologii, jest ono raczej najbardziej autentycznym wyrazem fundamentalnej sytuacji egzystencjalnej człowieka” (s. 285), innym razem natomiast twierdzi, że „Tischnerowska koncepcja myślenia religijnego jest bardzo mocno inspirowana chrześcijańską teologią, a jej ostatni akord nawet mistyką” (s. 324). Oczywiście inspiracja nie oznacza jeszcze utożsamienia, jednak następne zdanie precyzuje zagadnienie: „Formuła «bądź wolność Twoja» jest właściwie próbą ukonkretnienia chrześcijańskiej tajemnicy wcielenia i odkupienia” (tamże). Można więc z tych ostatnich stwierdzeń wysnuć wniosek, że myślenie religijne mieści się po stronie teologii. Zresztą na taką dwuznaczność zdaje się wskazywać także wiele wypowiedzi Tischnera.

Powróćmy do problematyki ściśle filozoficznej. Bobko pokazuje różnicę między tradycyjną ontologią (metafizyką) a prezentowanym przez Tischnera podejściem agatologicznym czy też dialogicznym. Trudno w tym miejscu nie zauważyć, że Tischner dla uwypuklenia swojego stanowiska niejako ustawia swojego przeciw-

nika, czyli teorię, której się przeciwstawia, do ciosu. Na przykład, mówiąc o Platynie, umieszcza go „w worku” ontologii „głównego nurtu europejskiego racjonalizmu” (s. 313). Odchodząc czasem od wypracowanej przez siebie koncepcji „Jaksjologicznego” (s. 315), wskazuje, że wyższe czy głębsze od wartości realizowanych w przestrzeni międzyludzkiej jest jednak dobro, ale ujmowane inaczej niż w tradycyjnie rozumianym porządku ontologicznym, w którym obowiązuje zasada racji dostatecznej, a więc reguła mówiąca, że z „mniejszego” nie może powstać „większe” (s. 315). Wewnętrzne (ontologiczne?) dobro człowieka, zdaniem Tischnera, przekracza wszakże jego byt. Ale przecież opisy i analizy łaski, usprawiedliwienia i zbawienia, które mają to wykazać, wcale o tym nie świadczą. Wewnętrzne dobro człowieka „zostaje wzbudzone przez działanie łaski pochodzącej od nieskończonego dobra” (s. 316), zaś „źródłem tych nieprzeliczalnych zasobów [...] jest oczywiście zbawcza śmierć Chrystusa” (s. 312). Skoro jednak źródłem skończonego i ograniczonego dobra człowieka jest dobro „nieskończone” i „nieprzeliczalne”, to jednak to „mniejsze” (skończone) pochodzi od „większego” (nieskończonego, nieprzeliczalnego). Jakkolwiek by więc na to patrzeć, zasada racji dostatecznej zostaje (mimowolnie?) zachowana także przez Tischnera; widać tu również powrót do tradycyjnej koncepcji dobra, może nieco zmodyfikowanej.

Wolność jest, obok dobra, jedną z podstawowych właściwości człowieka. Te dwie właściwości są ze sobą istotnie związane. Mimo niekorzystnych okoliczności człowiek może tworzyć dobro. Podobnie jak wolność, nie jest ono ogniwem łańcucha zdarzeń układającego się w proces przyczynowo-skutkowy. Człowiek może bowiem „rodzić” dobro, zaczynać coś całkowicie od nowa. Ale rodzi to, co już w nim jest, odsłania to, wydaje na świat

(por. s. 319) – jest zatem już jakoś „od początku” dobry. Takie podejście jednak można znaleźć także w wielu innych, „metafizycznych” wyjaśnieniach wolności. Można więc w tym miejscu spytać, czy naprawdę – przynajmniej w przypadku człowieka – istnieje rozłączność między dobrem a bytem. Czy słowa „człowiek zawiera w sobie dobro” i „człowiek (byt) jest dobry” znaczą co innego? I czy wobec tego rzeczywiście ontologia (metafizyka) wcale nie wyjaśnia wolności, ale jest ukrytym determinizmem, jak zdaje się ją interpretować Tischner? Pewne kłopoty sprawia także uzgodnienie wskazanych przez autora książki określeń czy formuł wolności. I tak mówi, że najbliższa Tischnerowi jest formuła Bergsona określająca wolność jako branie w posiadanie siebie (por. s. 320). Dalej jednak zdaje się kwestionować umiejscowienie wolności wewnątrz podmiotu czy w obszarze relacji podmiotu do siebie samego, na które wskazuje sformułowanie Bergsona. Przytacza słowa Tischnera: „Wolność jest najpierw i przede wszystkim kategorią dramatyczną: pojawia się między ludźmi (ściślej, między osobami). Pierwotnie nie jest ona ani we mnie, ani w tobie, lecz «między nami»” (s. 322), ale także: „Konkretny kształt wolności wyłania się ze stosunku do innej wolności” (s. 322n.). Czy więc wolność jest kategorią pierwotnie wewnątrzpodmiotową, ujawniającą się i ukonkretniającą w działaniach międzyosobowych, czy też kategorią pierwotnie międzyosobową? Pojęcie to wydaje się „pierwotnie” niejasne.

Odrzucając ontologię (choć lepiej byłoby tu powiedzieć: ontologie), Tischner odrzuca zarazem jej racjonalność, którą zdaje się utożsamiać z oświeceniowym racjonalizmem. Styl filozofowania („myślenia”) Tischnera – co kilkakrotnie podkreśla Bobko (por. np. s. 317) – jest pełen intuicji i metafor, często bliski poezji. Czasem wydaje się, że Tischner przedkłada retorykę nad logikę. Dzięki temu

jest bardziej swobodny w stawianiu hipotez i tez. Wielowymiarowość i niejednoznaczność metafor sprawia, że możliwa jest wielość interpretacji jego filozofii. Może to być źródłem bogactwa poznawczego. Obrazowość takiego myślenia pozwala jednak na pomijanie dobrze rozumianego intelektualnego uzasadnienia stawianych twierdzeń i właściwego ich umiejscowienia metodologicznego.

Omawiana książka Bobko zasługuje na uwagę nie tylko ze względu na podejmo-

wane w niej zagadnienia związane z człowiekiem, etyką, polityką i religią, ale także ze względu na sposób ich ukazania i rozstrzygnięcia problemów. Ważna jest także dlatego, że dotyczy myśli tak popularnego filozofa, jakim jest ks. Józef Tischner. Wyjaśnia wiele (choć nie wszystkie) wątpliwości dotyczących jego filozofii, które pojawiają się w rozmaitych dyskusjach na temat jego poglądów. Porównanie wizji filozoficznych Kanta i Tischnera wzbogaca obraz tej ostatniej.