

Wiesław Wójcik
Akademia Jana Długosza w Częstochowie
Jerzego Waszyngtona 4/8, Częstochowa
wwoj@ihnpn.waw.pl

Kategoria nadziei w filozofii dialogu

1. Wprowadzenie

Na przełomie XIX i XX wieku powstaje jeden z ważniejszych nurtów filozofii współczesnej – filozofia dialogu¹. Dzieje się to w czasie gwałtownych przemian kulturowych i społecznych wywołanych rozwojem nauki i techniki. Nowe teorie naukowe w ramach nauk matematyczno-przyrodniczych oraz nowe dyscypliny naukowe, badające człowieka, społeczeństwo i cały szereg zjawisk związanych z wytworami człowieka i jego relacjami do świata, zdawały się całkowicie zastępować badania filozoficzne i potrzeby religijne. Rozwijająca się nauka miała prowadzić ludzkość i poszczególnych ludzi do szczęścia i dobrobytu, a porządek doczesny miał całkowicie wypełnić egzystencję człowieka. Ten gwałtowny rozwój nauki nie uchronił jednak ludzkości przed barbarzyństwem, jakie przyniosły wojny światowe i rewolucje społeczne. W dużej mierze sam rozwój techniki (industrializacja) wygenerował nowe problemy i konflikty społeczne (masowa migracja ze wsi do miast, niszczenie wcześniejszych struktur i relacji społecznych, narastająca nędza i wyzysk klasy robotniczej). Wiele ówczesnych myślicieli widziało źródło problemów w odhumanizowaniu nauki i filozofii. Ratunkiem przed dalszym pograżaniem się człowieka w chaosie aksjologicznym, zdawał się być głębszy i całościowy namysł nad kondycją człowieka, świa-

¹ Za jej twórców uznaje się trzech myślicieli: Franza Rosenzweiga (1886–1929), Ferdinanda Ebnera (1882–1931) i Martina Bubera (1878–1965).

tem wartości i poszukiwanie doświadczeń źródłowych, pozwalających poznać, odtwarzać i odbudowywać świat prawdziwie ludzki. To wyzwanie podjęte zostało w ramach różnych nurtów filozofii współczesnej, między innymi w fenomenologii, egzystencjalizmie, filozofii życia, personalizmie, filozofii dialogu².

W chaosie wojen i przemian cywilizacyjnych znaczenie podstawowe miało przemyślenie na nowo kategorii nadziei jako wartości antropologicznej i uczynienie jej kluczem do zrozumienia człowieka i jego losu. Franz Rosenzweig uczynił z niej centralną kategorię w swojej filozofii. W roku 1921 we Frankfurcie n/Menem wychodzi *Gwiazda Zbawienia* (*Der Stern der Erlösung*), główne dzieło Rosenzweiga, które rozpoczyna nowy nurt filozoficzny – filozofię dialogu (nowego myślenia)³. Słowa „dialog” oraz „nowe myślenie”, określające tę filozofię, mają znaczenie kluczowe, bowiem filozofia ta inicjuje nową mentalność, sposób myślenia i życia, w którym ukazana jest istota dialogu między Bogiem i człowiekiem, co pozwala na rozjaśnienie możliwości dialogu we wszystkich innych wymiarach⁴. Rozpoczyna się zainicjowana przez Rosenzweiga praca nad nadzieją, która jest intensywnie rozwijającym się nurtem badań (w ramach filozofii, pedagogiki, socjologii, teologii i innych nauk humanistyczno-społecznych), idącym pod prąd różnym destrukcyjnym tendencjom.

W tej pracy chciałbym bliżej przyjrzeć się dokonanej przez Franza Rosenzweiga pracy nad nadzieją, mową i myśleniem. W ramach tych badań kluczowa stała się jego propozycja powrotu do zdrowego rozsądku, oparcia filozofii na doświadczeniu i konkretnych przeżyciach (filozofia doświadczająca, empiryzm absolutny), uwzględnienia czasu jako przedmiotu i narzędzia filozofii, w którym może trwać i rozwijać się mowa, autentyczny dialog z drugim (będącym czynnym myśleniem, myśleniem mowy). Filozofia ma być otwarta na to, co się wydarzy, rozwijać sztukę oczekiwania (na drugiego, jego odpowiedź, kolejne wydarzenia) oraz życia nadzieją i obietnicą. Wartość i sens tego oczekiwania i cierpliwości oparta jest na

² Drugą reakcją na narastające problemy cywilizacyjne, związaną z poszukiwaniem rozwiązań pozwalających uniknąć zagrożeń dotyczących świata i człowieka, zdawały się być refleksja nad samą nauką i analiza jej struktury i metod. Rozwijały się badania podstaw nauki, ukazywano powiązania nauki i kultury w ramach różnych nurtów filozofii nauki oraz filozofii analitycznej. Starano się pokazać spójność nauki i jej pozytywne znaczenie cywilizacyjne.

³ W tym samym roku ukazuje się w Innsbrucku książka F. Ebnera *Das Wort die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente*, a dwa lata później *Ich und Du* M. Bubera. Każda z nich powstaje niezależnie i w każdej sformułowane są te same główne idee filozofii dialogu. Ta czasowa zbieżność pokazuje, że kategorie dialogiczne były wówczas niejawnie obecne w kulturze, a problemy społeczne domagały się eksplikacji tych kategorii.

⁴ Możliwość budowania dialogu międzyreligijnego w oparciu o filozofię F. Rosenzweiga i E. Levinasa ukazują w pracy: W. Wójcik, *Tolerancja religijna w rozumieniu Franza Rosenzweiga* [w:] *Humanismus & tolerancia*, red. P. Dančák, R. Soltés, D. Hruška, Preszów 2012, s. 28–45.

rzeczywistości, w której filozofia ma być zanurzona. Również ważne staje się nowe rozumienie prawdy. Prawda w tym nowym myśleniu jest zawsze prawdą dla kogoś, a zarazem ma stawać się coraz bardziej prawdą osobistą, za którą gotowi jesteśmy oddać życie. Sprawdzianem prawdziwości jest nie to, że dana prawda jest, lecz że ma być sprawdzona, że otwiera człowieka na przyszłość, w której gotowy on jest o prawdzie świadczyć. Okazuje się, że nadzieja wyrasta właśnie z nowego rozmienia prawdy, staje się drogą do człowieka.

2. Franz Rosenzweig jako twórca filozofii dialogu

Rosenzweiga ukształtowała w znacznej mierze filozofia niemiecka. Urodził się w Kassel w Niemczech w zlaicyzowanej rodzinie żydowskiej. W roku 1905 rozpoczął studia (Getynga, Monachium, Fryburg) – najpierw przez dwa lata medyczne (w tym przyrodnicze), a następnie historyczne i filozoficzne, które ukończył w 1912 r. doktoratem z filozofii *Hegel und der Staat*. Ten czas fascynacji filozofią Hegla (a również Kanta i Nietzschego) jest zarazem okresem wielu rozterek filozoficznych i religijnych. Zaczynają kształtować się jego poglądy, poprzez wyzwalanie się z filozofii idealistycznej. Od roku 1913 uczęszcza w Lipsku na wykłady Hermana Cohena z filozofii żydowskiej, w których Rosenzweig dostrzegł załazki myślenia dialogicznego. W tym też okresie podejmuje decyzję o przyjęciu chrztu, pod wpływem rozmów ze swoim przyjacielem Eugenem Rosenstockiem, Żydem nawróconym na chrześcijaństwo. Kiedy uzyskał absolutną pewność, że chce zostać chrześcijaninem (po nocnej rozmowie z Rosenstockiem z 7/8 lipca 1913 r.), postanawia „pożegnać się” z judaizmem poprzez uczestnictwo w żydowskim święcie Jom Kippur (Dzień Pojednania). Wtedy zrozumiał, że judaizm stanowi jedną z dwóch kategorii zbawienia (drugą jest chrześcijaństwo). Nie można ich do siebie zredukować, określają one dwie orientacje świata i muszą trwać aż do końca dziejów. Nawrócił się więc na judaizm pod wpływem decyzji o przyjęciu chrześcijaństwa. Z punktu widzenia starego myślenia brzmi to paradoksalnie, ale właśnie jego rozwój duchowy wskazuje na istotę myślenia dialogicznego.

Rok po rozpoczęciu I wojny światowej wstępuje na ochotnika do wojska i bierze udział w działaniach wojennych na Bałkanach. W sierpniu 1918 zostaje przeniesiony do Rembertowa pod Warszawą i tu, w dużej mierze pod wpływem doświadczeń wojennych, rozpoczyna pisanie *Gwiazdy zbawienia* (kończy ją kilka miesięcy później w rodzinnym Kassel). Zresztą już wcześniej, na kartach wojennej korespondencji z frontu bałkańskiego wysyła kolejne fragmenty swoich przemyśleń. Główne idee rodziły się więc

w obliczu śmierci i ciągłego zagrożenia śmiercią, gdy ginęła stara Europa, a przyszłość była niewiadomą. To połączenie kruchości życia i ulotnych kartek, dźwigających ciężar nowych myśli, z trwałością ciągle odnawianych i przekazywanych idei, wbrew śmierci i nicości, jest zasadniczym rysem samej filozofii (dialogu). Filozofia ma być bowiem złączona z życiem i mieć wartość dla tego, kto ją poznał i głosi – musi go więc „coś” kosztować. Rosenzweig głosi mesjanistyczną teorię poznania (prawdy). „Od tych najmniej ważnych prawd, że »dwa plus dwa jest cztery«, co do których ludzie łatwo się zgadzają, nie licząc niewielkiego wysiłku umysłowego [...] prowadzi droga poprzez prawdy, które człowieka już coś kosztują, do tych, których nie może on sprawdzić inaczej niż przez ofiarę swego życia, a w końcu do tych, których prawdę można sprawdzić dopiero przez narażenie życia wszystkich”⁵.

Kolejne lata przyniosły dramatyczny dowód prawdziwości głoszonych przez Rosenzweiga teorii. W 1922 roku zapada na ciężką nieuleczalną chorobę (stwardnienie zanikowe boczne), która prowadzi stopniowo do utraty zdolności mówienia i pisania. Aż do śmierci w dniu 10 grudnia 1929 r. zachował jednak sprawność umysłową. Dalej pisze, nawet kiedy do przekazywania swoich myśli mógł już wykorzystywać tylko swoje oczy. To heroiczne wykorzystywanie ostatniego narzędzia kontaktu ze światem zewnętrznym jest wymownym świadectwem siły jego ducha, bliskości z żoną, która cierpliwie, znak po znaku, spisywała przekazywane słowa oraz możliwości dialogu w każdej sytuacji. Ukazuje prawdę o człowieku, jego trwającą do końca nadzieję oraz piękno prawdziwej, nie kończącej się wspólnoty. „Lecz spojrzenie nie gaśnie. Oko, które kiedyś spojrzało na nas, patrzy na nas, dopóki żyjemy. Kiedy Afrodyta, podczas wesela Amora i Psyche, tańczyła przed błogosławionymi bogami, na końcu tańczyła jedynie jeszcze oczyma”⁶.

Znaczenie myśli Rosenzweiga stawalo się po jego śmierci coraz większe i to nie tylko dla rozwoju dialogu międzyreligijnego, lecz i w innych obszarach kultury. W dużej mierze przyczynił się do tego Emmanuel Levinas (1906-1995), który rozwijając myśli *Gwiazdy zbawienia*, pokazał miejsce kategorii dialogicznych (dialogu, spotkania, zrozumienia drugiego, prawdy dialogicznej, nadziei itp.) w różnych naukach humanistycznych i społecznych. Pokazywał, że dzięki filozofii dialogu możemy przezwyciężyć traumę holocaustu i na nowo budować relacje społeczne i świat wartości. Ważnym zastosowaniem filozofii dialogu (w połączeniu z fenomenologią i egzystencjalizmem) jest budowanie przez Ottona Friedricha Bollnowa

⁵ F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Kraków 1998, s. 686.

⁶ Tamże, s. 578.

(1903–1991) pedagogiki dialogicznej, którą w Polsce rozwijał, między innymi, Janusz Tarnowski (1919–2012). Szczególne znaczenie dla propagowania i rozwijania filozofii dialogu ma refleksja filozoficzna Józefa Tischnera (1930–2000). Stworzona przez niego filozofia dramatu staje się kluczowa dla zrozumienia kategorii dialogicznych i ich stosowania w różnych obszarach życia społecznego. W poniższym artykule będę w znaczący sposób korzystał z tego tischnerowskiego rozumienia filozofii dialogu. Wskażę zastosowanie kategorii prawdy i nadziei do badania fenomenu człowieka w analizach filozoficznych polskiego myśliciela. Kluczem do tych analiz stanie się tischnerowska kategoria pracy – szczególnie w odniesieniu do ukazania antropologicznego i społecznego znaczenia takich kategorii, jak: praca nad nadzieją oraz praca nad mową i myśleniem.

3. Podstawowe idee filozofii Rosenzweiga

Jedną z najważniejszych kategorii filozofii dialogu, w oparciu o którą próbujemy zrozumieć inne kategorie filozoficzne, jest kategoria spotkania. Przywoływane są spotkania, mające taki otwierający i dialogiczny charakter. Między innymi, twórcy filozofii dialogu traktują opisane w Biblii wydarzenia i spotkania jako podstawowe odniesienia dla przeprowadzanych analiz. Dwa biblijne spotkania są szczególnie ważne jako typy innych spotkań, a są nimi: spotkanie (wybranie) Boga i Abrahama z Księgi Rodzaju oraz spotkanie i wybór ukochanej (ukochanego) z Pieśni nad Pieśniami. Opisane tam doświadczenia pokazują, jak nadzieja i obietnica, ożywiane miłością, przezwyciężają stan rozpacz i wyprowadzają z ciemności.

Kluczowym rysem filozofii Rosenzweiga jest przeciwstawianie się filozofii dogmatycznej i redukcjonistycznej (o te cechy oskarża on w dużej mierze całą filozofię Zachodu)⁷. Wysiłki zredukowania „Wszystkiego” do „Jednego” uzyskały, według Rosenzweiga, szczególne nasilenie u Hegla, który całą rzeczywistość redukuje do myślenia. Rosenzweig przyjmuje istnienie triady nieredukowalnych do siebie nawzajem elementów: Boga, świata i człowieka. Byt, w rozumieniu Rosenzweiga, istnieje niezależnie od naszego myślenia (nie jest bytem myślenia). Ponadto, Byt nie jest jeden, lecz istnieją trzy byty (są to właściwe elementy rzeczywistości, których nie możemy do siebie sprowadzić, ani wskazać apriorycznie jakiegokolwiek zależności między nimi: meta-etyczny człowiek, meta-fizyczny Bóg i meta-logiczny świat). Możemy „tylko doświadczyć trzech oddzielonych od siebie pra-rzeczywistości: Boga, świata, człowieka. Doświadczenie ujmuje

⁷ W kolejnych kilku akapitach częściowo korzystam ze swoich analiz metody Rosenzweiga przedstawionych na s. 32–38 pracy: W. Wójcik, *Tolerancja religijna w rozumieniu Franza Rosenzweiga*.

je takimi, jakimi są: Boga jako boskiego, świat jako światowy, człowieka jako człowieczego”⁸. Mówiąc, że człowiek jest meta-etyczny wskazujemy, że w relacji między etosem a człowiekiem, elementem czynnym, nadrzędnym jest człowiek (prawo jest dla człowieka, a nie na odwrót). To, że etos jest częścią składową człowieka, podnosi jego rangę i sprawia, że w człowieku odnajdujemy źródło etyczności – człowiek staje się meta-etyczną sobością. Podobnie jest z relacją między światem i logosem. Świat jest meta-logiczny, gdyż daje się pomyśleć, logos jest jego częścią. I również *physis* jest częścią natury Boga. Bóg nie jest nie-fizyczny, lecz meta-fizyczny.

Według Rosenzweiga prawdy bytu nie można odkryć poprzez redukcję, wynikanie, sprowadzenie do jakiś szczególnych rodzajów bytów czy kategorii, itd. Do poznania prawdy potrzebna jest wewnętrzna „decyzja” bytu, która prowadzi do rozerwania jego „sobości” – egzystencji zamkniętej pierwotnie na rzeczywistość zewnętrzną. Dopiero wtedy objawić się może prawda o bytach – poprzez zaistnienie relacji między nimi. Zamiast zdania w formie redukcyjnej: „Bóg jest (w jakiś sposób) człowiekiem” czy „człowiek jest (w jakiś sposób) Bogiem”, pojawia się doświadczenie relacji „Bóg i człowiek”. Słowo „i” staje się najważniejszym słowem filozofii: tworzy nową, jedyną całość, zachowując autonomię elementów składowych relacji, ustanawia równoważność drogi „od Boga do człowieka” i „od człowieka do Boga”. Podobnie jest w przypadku relacji „Bóg i świat” oraz „człowiek i świat”. Każdy element tych relacji jest tak samo pierwotny i źródłowy, zawiera całość rzeczywistości.

Dla autora *Gwiazdy zbawienia* doświadczenia Boga, świata i człowieka, jako podstawowe przedmioty ludzkiego przeżycia, fundują wszystkie inne doświadczenia. Fakty Boga, świata i człowieka wchodzą ze sobą w relacje, pojawia się dialog: Objawienie jest wydarzeniem dialogu między Bogiem i człowiekiem; Stworzenie – między Bogiem i światem; Zbawienie – między światem i człowiekiem.

Wszelka filozofia musi się rozpoczynać od indywidualnego doświadczenia. Podstawowym doświadczeniem, rozrywającym Sobotę (czysta, najbardziej indywidualna podmiotowość, niemieckie *Selbst*), jest doświadczenie miłości. U podstaw tych doświadczeń tkwi Objawienie (się) Boga człowiekowi. Człowiek doświadcza Bożej miłości i czuje się zobowiązany do odpowiedzi na tę miłość. To otwiera Sobotę i stwarza z niej duszę, umożliwiając budowanie relacji z innymi bytami. Słowo Boga wzywa człowieka do odpowiedzi, do stanięcia wobec miłości Boga. I wtedy człowiek staje się podmiotem mowy (wypowiada swoje istnienie, imię i objawia je innym)

⁸ F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, s. 38.

i miłości (otwiera swoją egzystencję na innego). Tym samym przechodzi z niemej ciemność, z nicości i śmierci do mowy, pozwalającej na wypowiedzenie słów miłości przewyciężającej śmierć i dającej życie.

Zanim jednak dokonało się Objawienie Boga człowiekowi, miało miejsce przed-doświadczenie pogańskiej pra-rzeczywistości, w której trzy rozdzielone elementy (Bóg, świat, człowiek) istniały jedynie dla samych siebie. W tym pogańskim świecie nie ma możliwości spotkania drugiego, ani prawdziwej mowy i dialogu. Bohater starożytnych dramatów jest bohaterem tragicznym, samotnym, a sztuka jest niema (ma wymiar jedynie plastyczny, jest statyczna, aczasowa). Ten świat jest zamkniętym kosmosem. Również myślenie jest myśleniem zamkniętym, statycznym, dążącym do redukcji i ujęcia wszystkiego we wcześniej przyjęte struktury. Dla Rosenzweiga formą tego myślenia jest logika. Budowany w tym świecie system filozoficzny jest syntezą myśli i bytu, w której ginie indywidualność i specyfika poszczególnych elementów świata. Wszystko jest jednym, do którego filozofia ta sprowadza całą rzeczywistość.

Dopiero Objawienie ukazuje ten świat jako świat stworzony (a nie samowystarczalny, zamknięty kosmos). Dzięki Objawieniu, rozdzielone i zamknięte elementy otwierają się i wchodzą we wzajemne relacje – ma wtedy miejsce „wydarzenie dialogiczne”⁹. Wówczas myślenie staje się myśleniem mowy – dzieje się ono w dialogu, odsłania czasowość, ulotność i niepowtarzalność chwili. Dopiero w myśleniu mowy może zabrzmieć pieśń o miłości mocnej jak śmierć. Formą tego myślenia jest gramatyka, w której budowane są trwałe i wspólne zasady komunikacji. I dopiero wtedy pojawia się możliwość budowania wspólnoty (a nie tylko relacja ja-ty). Do tego jednak potrzebne jest ponad-doświadczenie związane z ponad-światem (wyjaśnię to w dalszej części). Trzeba bowiem patrzeć na relacje z drugim człowiekiem w świetle fundamentalnego paradoksu, dotyczącego ludzkiego doświadczenia: często dane jest człowiekowi to, co nie istnieje; a to, co istnieje, nie jest mu dane. Pojawia się rozdzarcie między światem ludzkiego doświadczenia a rzeczywistością. Ten paradoks dotyczy przede wszystkim drugiego, który może pojawić się jako zjawą (a nie rzeczywiste ty), która udaje drugiego. Zjawą jest albo karykatura człowieka, albo jego nienaturalną idealizacją. Zakrywa w konsekwencji prawdę o człowieku, i prowadzi do zniknięcia samego człowieka. W tym miejscu docieramy do zła w wymiarze dialogicznym – tym złem jest fałszywy dialog, w którym po drugiej stronie relacji nie ma realnego, konkretnego człowieka, a tylko wytwór naszych lęków lub oczekiwań.

⁹ Tamże, s. 31–32.

Do rozwiązania tego paradoksu (oprócz doświadczenia i przed-doświadczenia) potrzebne jest ponad-doświadczenie otwierające na ponad-świat – jest on przepowiadany jako świat ocalony, zbawiony. Dopiero w ponad-świecie możliwy jest wolny człowiek i wspólnota wolnych ludzi. Ta wspólnota nada temu światu pełną i trwałą postać. W tym ponad-świecie nie ma już słów, bo przestają być potrzebne. Jest to milczenie jaśniejszego światła. „Nie promieniuje jak źródło, lecz jak twarz, jak oko, które jest wymowne bez konieczności otwarcia ust. Jest to milczenie, które nie tak jak niemota przed-świata nie posiada jeszcze słowa, lecz milczenie, które nie ma już potrzeby słowa. Jest to milczenie dokonanego rozumienia”¹⁰. Formą myślenia ponad-świata jest liturgia, w której najwyższym sposobem budowania wspólnoty jest wspólny gest. Początkiem budowania wspólnoty jest milczące słuchanie (odczytywanego Słowa). Rodzi się komunია słuchania i posłuszeństwa wobec tego, co w milczeniu słyszymy (i wobec tego, kto te słowa wypowiada). Dopiero jednak wspólny posiłek rodzi wspólnotę równych ludzi. Dopiero wspólnota stołu staje się rzeczywistą i działającą wspólnotą, gdzie wspólnie dokonuje się odnowa cielesnego życia i relacji człowieka z człowiekiem. Dopełnieniem wspólnoty słowa i posiłku jest wspólnota pozdrowienia: pozdrawiamy przełożonych, pozdrawiamy się też w relacji znajomości, przyjaźni, koleżeństwa, lecz tak naprawdę „pozdrowienie dokonuje się, kiedy ci, którzy są przygotowani przez tę podwójną wspólnotę, padają razem przed Panem wszelkiego czasu”¹¹. Istotny jest wspólny gest, które przekracza a zarazem jednoczy wszelkie formy myślenia i mowy. Również sztuka ukazuje tę jednoczącą i wymowną siłę gestu. O ile sztuka architektury buduje przestrzeń, w której mogą zgromadzić się ludzie i zjednoczyć pod jej urokiem, a sztuka muzyczna jednoczy dusze we wspólnym chórze, tak dopiero taniec jest źródłem gestów wyrażających wolność człowieka, gdzie „w cudownie delikatnym wzruszeniu ginie przestrzeń oddzielająca człowieka od człowieka”¹². Tańczący rozsadzają przestrzeń, zastępując architekturę budowli architekturą swoich ciał oraz zatrzymują czas, w którym płynie muzyka, poprzez najprostszy gest milczącego i wymownego spojrzenia.

Wróćmy jednak do przed-doświadczenia, w którym nie ma jeszcze słów ani mowy, ani gestów – są jedynie pra-słowa ukryte, jako tajemne podstawy, za słowami jawnymi, słyszalnymi – te jawne słowa pojawiają się dopiero w świecie bezpośredniego doświadczenia. „Ta mowa logiki jest zapowiedzią rzeczywistej mowy gramatyki. Myślenie, w każdej jednostce wziętej w sobie

¹⁰ Tamże, s. 468.

¹¹ Tamże, s. 507.

¹² Tamże, s. 577.

samej, jest nieme, a jednak wszystkim wspólne. Przez tę wspólność ustanawia ono rzeczywistą wspólność mowy. To, co w myśleniu było nieme, staje się w mowie głośne. Myślenie jednak nie jest mową, to znaczy rzeczywistą »cichą« mową, lecz mową przed mową, tajemną podstawą mowy¹³. To przejście od pra-słowa do słowa jest przejściem od tego, co ukryte, tajemne, zamknięte i nieme do tego, co jawne, otwarte i możliwe do usłyszenia i wypowiedzenia. Słowo dlatego staje się rzeczywiste i zdolne do budowania porozumienia, bo pra-słowo je obiecało i ukazało jego wewnętrzną trwałość i wartość zamkniętą w tajemnicy symbolu (pierwszy wymiar nadziei).

Przejście od logiki mowy (czyli pra-mowy symboli) do gramatyki mowy ukazuje jak dokonuje się przejście od Stworzenia do Objawienia. „Mowa bowiem jest prawdziwie wianem Stwórcy dla ludzkości, a jednocześnie wspólnym dobrem dzieci ludzkich, w którym każdy ma swój odrębny udział, a ostatecznie pieczęcią człowieczeństwa w człowieku”¹⁴. Objawienie nie wnosi nic nowego w rzeczywistość mowy, ono tylko sprawia, że słowo obecne od samego początku jest ciągle, w każdej chwili na nowo stwarzane przez tego, kto mówi. A ponieważ jest zakorzenione w początku dzieła stworzenia, samo ma moc stwarzania – słowo daje światło i otwiera duszę. To przejście dokonuje się poprzez **cud miłości** (obdarzonej mową), który sprawia, że tajemnica przed-świata staje się jawna i obecna.

Mamy jeszcze jedno przejście: od gramatyki mowy do gestu liturgii. Modlitwa o nadejście Królestwa (a więc wspólnoty miłości) jest **czynem miłości**, który ma sprawić, aby wieczność stała się obecna już teraz, w tym, co najbliższe. Jest to prośba o wkroczenie miłości i wieczności w czas. Nie jest to jednak modlitwa jednostki, lecz wspólnoty, która patrzy na to, co wspólne wszystkim i ściąga wieczność w konkretną chwilę. Ta modlitwa pośredniczy między Stworzeniem i Objawieniem z jednej strony, a Zbawieniem z drugiej. To przejście w ponad-świat jest dopiero doświadczeniem wolności (i mocy) człowieka – właśnie w czynie miłości. Dopiero wówczas możliwe jest bezpośrednie dostrzeżenie rzeczywistości, nie zakłętej w symbolach (przed-świat), z których trzeba ją dopiero wydobywać, ani też ukrytej w słowie (świat), lecz w pełni swojej naoczności. „Dopiero w naoczności spełnia się faktyczność. Nie słyszymy już niczego ani o rzeczy, ani o czynie”¹⁵.

Oprócz modlitwy o nadejście Królestwa, mamy jeszcze jeden rodzaj modlitwy, która jest „modlitwą” (człowieka niewierzącego) do własnego losu. Chodzi o postawę pełnego zadomowienia we własnej Sobości i trak-

¹³ Tamże, s. 201.

¹⁴ Tamże, s. 202.

¹⁵ Tamże, s. 468.

towanie świata jako swojego domu. Ta modlitwa ukazuje wiarę człowieka w absolutny sens własnego życia i spełnienie swojego losu – tu i teraz. Życie staje się wówczas siłą jednoczącą całego człowieka – dusza uznaje znaczenie i prawdę cielesności, a ciało rzeczywistość duszy. Tu też pojawia się czyn ofiary z własnego życia, który przemienia świat i nadaje mu, jak i życiu człowieka, sens. Jest to heroiczny czyn jednostki, która może w ten sposób w pełni odnaleźć siebie. Na tym poziomie modlitwa niewiary łączy się z modlitwą wiary. W tej ofierze bowiem człowiek poświęca swoje życie i nie otrzymuje nic w zamian, poza samą możliwością poświęcenia go. Ten akt jest jednak aktem zaufania Bogu.

Tym człowiekiem niewiary jest filozof (jednostka), który będąc w pełni człowiekiem (z krwi i kości), modli się modlitwą stworzenia, uznając się jednak za stworzenie (nie zawsze świadomie), obdarzone mądrością od Boga. Modlitwa wiary (teologa) ma być modlitwą człowieka prawdomównego, świadomie kochającego Boga – a modlącego się zawsze w imieniu wspólnoty. „Prawda Boża ukrywa się przed tym, który sięga po nią tylko jedną ręką, bez względu na to, czy ta sięgająca ręka jest ręką realizmu filozofa, który roi sobie, że bez założeń unosi się ponad rzeczami, czy też ręką ślepoty teologa, który dumny z przeżyć zamyka się na świat. [...] Bóg ze swojej mądrości daje jednej i drugiej, wierze jak i niewierze, lecz obydwu jedynie wówczas, jeśli ich modlitwa dochodzi do Niego w zjednoczeniu”¹⁶. Jak możliwe jest jednak droga do prawdy, a więc to zjednoczenie? M. Rembierz w pracy *Tropy transcendencji... Współczesne myślenie religijne wobec pluralizmu światopoglądowego i relacji międzykulturowych* przywołuje ważną kategorię „tropów transcendencji w myśleniu religijnym. Te tropy przychodzą z zewnątrz z pozycji często krytycznych wobec religii. Tropy transcendencji rozpoznaje się w określonym nastawieniu. „To rozpoznawanie angażuje egzystencjalnie człowieka. Dzieje się tak też wówczas, gdy deklaruje on dystans i obiektywizm, bowiem ten dystans musi w sobie wypracować, aby nie dać się wciągnąć w redukcjonistyczną negację tropów transcendencji lub ich religijną, apologetyczną afirmację”¹⁷. Dlatego ateizm też może być takim tropem transcendencji, szczególnie w ponad-świecie, gdzie nawracany i nawracający są tym samym człowiekiem. Postawa ateistyczna staje się jednym „z niezbędnych warunków dokonania przez człowieka wolnego i bezinteresownego wyboru wiary, zaufania i miłości w odniesieniu do Boga”¹⁸.

¹⁶ Tamże, s. 469–470.

¹⁷ M. Rembierz, *Tropy transcendencji... Współczesne myślenie religijne wobec pluralizmu światopoglądowego i relacji międzykulturowych*, „Świat i Słowo” 2014, nr 2(23), s. 25.

¹⁸ Tamże, s. 30.

Przy obu przejściach (od przed-świata do świata, jak również od świata do nad-świata) kluczowa staje się kategoria nadziei: to pra-słowo zawarte w tajemnicy symbolu, w jego trwałości, obiecuje moc słowa, które spełnia się poprzez oczekiwany cud miłości; również w oczekiwaniu na urzeczywistnienie wieczności w aktualnej chwili oraz przemiany świata i losu człowieka poprzez czyn miłości-ofiary uaktywnia się kategoria nadziei. Tu pojawia się drugi wymiar nadziei, w którym tak miłość jak i wiara znajdują swoje miejsce i spełnienie. „Dla tego, kto ufa i pokłada nadzieję, nie ma ofiary, która w jego oczach byłaby ofiarą. Dla niego ofiara jest rzeczą naturalną, nie umie inaczej postąpić”¹⁹. W znaku nadziei jednoczą się wiara i miłość, a tak naprawdę dopiero nadzieja, otwierając przyszłość, potwierdza ich realność, znajduje dla nich rzeczywistość. Poprzez ofiarę z siebie człowiek otrzymuje bowiem dar wiary i miłości.

Zauważmy jednak najpierw, że filozofia dialogu przywołuje trzy drogi (metody) dochodzenia do prawdy (rzeczywistości) – myślenia, mowy i nadziei. Każda z tych metod związana jest odpowiednio z przed-światem, ze światem oraz z nad-światem. W przed-świecie, funkcję *organonu* pełni matematyka, która poprzez system symboli zbliża się do tajemnicy świata, zarazem ukrywając ją jednak. Natomiast w świecie taką funkcję pełnią formy gramatyki, objawiając bezpośrednio cud mowy. W ponad-świecie znów postacię liturgii, przemieniają (zastępują) przyszłość w to, co dzieje się dzisiaj. W *organonie* pierwszym mamy metody naukowe, które w oparciu o dedukcję, indukcję i inne sposoby dowodzenia prowadzą do prawdy; podobnie *organon* drugi poprzez podawanie metody używania słów (dialektyka, gramatyka) odsłania rzeczywistość i otwiera na drugiego człowieka; natomiast *organon* trzeci jest filozofią czynu-modlitwy (pracy – rozumianej w sposób uniwersalny, jak proponuje Tischner), a jej najważniejszym zadaniem jest praca nad nadzieją (a dalej nad myśleniem i mową). Te trzy rodzaje pracy ukazują istotę pracy dialogicznej. Żaden niewolnik nie jest w stanie ich wykonywać. Dlatego też pokazanie przykładów takiej pracy jest dowodem na istnienie wolności i odsłonięciem prawdy o człowieku.

4. Prawda o człowieku a praca nad nadzieją

Myślę, że dla zrozumienia czym jest prawda w sensie dialogicznym dobrze jest przeciwstawić ten sens z jednej strony habermasowskiej koncepcji prawdy, a z drugiej klasycznej. Odniosę się do polemiki jaką w obronie dialogicznej koncepcji prawdy prowadzi J. Tischner²⁰. J. Habermas przyjmuje,

¹⁹ F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, s. 451.

²⁰ Por. J. Tischner, *Prawda i sprawiedliwość*, [w:] tenże, *Filozofia współczesna*, Kraków 1989, s. 321–324.

że roszczenie do ważności jest podstawową cechą prawdy. To roszczenie kierowane jest do innych ludzi, a prezentowana wypowiedź jest wówczas konstrukcją „faktu społecznego”, którego uznania mówiący domaga się od innych. Habermas uważa, że w tym wypadku znika prawda absolutna, są tylko różnorodne konstrukcje myślowe „faktów społecznych”. Wydaje się, że to roszczenie prawdy jest niezbywalne, aby mogła być ona tym czym jest. Musi przecież „mówić”, że nie jest ani iluzją, ani zjawą, ani kłamstwem, ani przymusem. Wobec takich roszczeń rzeczywiście trudno przejść obojętnie. Nie są to jednak zwykłe „roszczenia”, one bowiem otwierają wolność człowieka.

Tischner w swojej polemice z habermasowskim widzeniem prawdy zauważa, że prawda jest ostatecznym odniesieniem relacji międzyludzkich. To nie dlatego coś jest prawdą, bo mam takie roszczenie i siłę, aby inni to roszczenie uznali, lecz mam prawo do roszczenia, bo jestem w prawdzie. Poza prawdą są jej przeciwieństwa (w tym kłamstwo i iluzja), a one uniemożliwiają budowanie relacji międzyludzkich i w konsekwencji jakiegokolwiek społeczeństwa. Prawda bowiem jako jawna, nieskryta pojawia się zawsze w relacjach między osobami, dzięki wzajemnemu objawieniu się ich człowieczeństwa.

Również klasyczna definicja prawdy (jako zgodność myśli czy zdania z rzeczywistością) jest niewystarczająca – prawda jest przede wszystkim wydarzeniem w życiu społecznym jako efekt spotkania i zaistnienia wspólnoty. To, czy się pojawi, wydarzy zależy od ludzi, jednak ona jako taka od roszczeń ludzkich nie zależy, nie jest też relacyjna – ma sens, według Tischnera, absolutny²¹. Wkracza w sam środek relacji międzyludzkich, przede wszystkim mowy i pracy, dzięki przyzwoleniu ludzi. Nie zniewala więc, nie zmusza do jej przyjęcia, z drugiej strony nie jest też przez uczestników dialogu konstruowana. Sama prawda – jeśli już jest – pracuje: w człowieku, między ludźmi, w świecie; i demaskuje kłamstwo, ukazuje niemoc iluzji, rodzi nadzieje i budzi zobowiązanie do... świadczenia o niej, przywrócenia „elementarnej” sprawiedliwości i utraconych więzi międzyludzkich.

Pojawienie się wspólnoty dialogicznej (wspólnoty mowy) sprawia, że odsłaniane są dwie podstawowe wspólnoty (wcześniej ukryte): wspólnota myślenia np. tworzona przez relację mistrz – uczeń (współmyślenie) oraz wspólnota pracy (współdziałanie). Zresztą myślenie (chodzi oczywiście o nowe myślenie, które nie jest manipulacją lub redukcją) też jest rodzajem pracy – i to pracy najbardziej podstawowej, która nadaje sens innym rodzajom pracy.

²¹ Tamże, s. 321.

W przypadku dialogicznego rozumienia prawdy odchodzimy od klasycznej funkcji języka, polegającej na odsłanianiu rzeczywistości. Pojawia się nowa, a jest nią konstrukcja gry między prawdą i pięknem w horyzoncie dobra. Tak w przypadku klasycznej jak i dialogicznej koncepcji prawdy występuje zagadnienie wierności prawdzie. W pierwszym przypadku sprzeniewierzam się prawdzie, jeśli odkrywam coś, czego nie ma, albo zakrywam coś, co jest; w drugim natomiast przypadku gra może być nieautentyczna, jeśli nie oddaje tego, co dzieje się w człowieku, a staje się jedynie sposobem „uwodzenia”.

Rozstrzygnięcie tej gry nie jest jednak możliwe, gdy zapomina się, że wszelkie wartości odnoszą się do dobra. W konsekwencji tylko Dobro jest naprawdę piękne (piękno jako posłaniec Dobra), a jedynym nośnikiem prawdy okazuje się właśnie Dobro. Promieniujące Dobro objawia nam istotę Boga, który jest dobrem udzielającym się innym. Nie można być dobrym w samotności. Dlatego Bóg nieustannie objawia się człowiekowi, wchodzi z nim w dialog, ukazuje mu światło prawdy i piękna. „Ks. Tischner uwrażliwia na piękno, które ‘wyzwała się’ z bytu jako wartość naocznie usprawiedliwiająca byt. Bez piękna wszelkie: ‘dlaczego byt?’, pozostałoby bez czytelnej odpowiedzi”²². Piękno wskazuje więc na doskonałość bytu, polegającą na konieczności współistnienia i wspólnego działania z innymi bytami, tworzenia harmonijnego układu, w którym każdy byt potrzebuje innego, nie może bez niego rozwijać się i funkcjonować. Czym więc staje się myślenie mowy, w którym zabrzmiała pieśń o miłości? Jest to myślenie, które pozwala być przedmiotowi swego poznania. A ten kto, dał się ogarnąć tego typu myśleniu stał się wspaniałomyślny. W ten sposób myślenie dialogiczne rodzi cały świat wartości (odpowiedzialność, solidarność, miłosierdzie) i samo w tych wartościach się zanurza i według nich działa (pojawia się zależność hermeneutyczna między wartościami a myśleniem).

Filozofia dialogu (spotkania) niesie ze sobą możliwość przeciwstawiania się różnym formom totalitaryzmu (i totalizmu) oraz przezwyciężenia mentalności walki i przemocy. Totalitaryzm bowiem nie pozwala spotkać się z człowiekiem twarzą w twarz – zawsze stawia między ludźmi pewne schematy, a relacje międzyludzkie zapośrednicza poprzez miejsce, jakie dany człowiek zajmuje w społeczeństwie oraz w funkcje jakie wykonuje. Indywidualny człowiek i właściwości określające jego człowieczeństwo są zawsze na drugim miejscu. W tej mentalności człowiek jako jednostka jest zawsze zagrożeniem dla państwa, dla „całościowych” struktur i koncepcji,

²² M. Rembierz, *Hermeneutyka ludzkiej egzystencji. Interpretacja „Boskiej komedii” według Józefa Tischnera*, [w:] *Hermeneutyczne dziedzictwo filozofii*, red. H. Mikołajczyk, M. Oziębłowski, M. Rembierz, Kraków 2006, s. 254; J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 2001, s. 304.

więc trzeba go ujarzmić i określić mu ściśle miejsce w strukturze społecznej czy w systemie. Tischner, poprzez swoją koncepcję prawdy, pracy i człowieka, pokazał totalitarny charakter ideologii marksistowskiej i systemu komunistycznego. Jego myśl, prezentowana nie tylko w formie prac filozoficznych, ale również w wykładach, kazaniach i wystąpieniach, miała znaczący wkład w demontaż tego systemu. Jego praca filozoficzna przybliżała i pogłębiała świat wartości społecznych, a szczególnie wiele miejsca i wysiłku poświęcił nadziei, prawdzie i solidarności społecznej. Nazywany jest przez to filozofem nadziei i solidarności.

Filozofia dialogu nie może zostawić człowieka samotnego wobec jego nędzy, w ogarniającej go trwodze śmierci, lecz winna pomóc mu pokonać lęk przed lękiem i nicością. Jednak, jak zauważa Rosenzweig, przez całe wieki filozofia lekceważyła lub ignorowała ten egzystencjalny lęk i podawała człowiekowi jedynie pseudo-pocieszenia. Jednym z nich było rozdzielanie człowieka na ciało i duszę i udawanie, że lęk dotyczy jedynie ciała, a nie całego człowieka. Pomniejszając wartość ciała czy odrzucając go człowiek może pozbyć się trwogi przed przemijaniem, śmiercią i nicością. Drugim sposobem „pocieszania” jest dzielenie świata na dwa: ten – przyrodzony i tamten – nadprzyrodzony. Człowiek ma przestać się lękać o „ten: świat, bo jedynie „tamten” jest jego domem i miejscem jego szczęścia. Tym samym szydzi z jego prawdziwych lęków, pustym śmiechem zagłuszyć się stara krzyk bólu i rozpacz, zachęca do odrzucenia tego, co przyrodzone, tłumacząc, że śmierć jest nicością. Jednak człowiek pragnie pozostać w tym i z tym, co jest najbardziej ludzkie i w pełni jego, nie tyle boi się śmierci jako jakiejś nieokreślonej nicości, lecz unicestwienia tego, co jest dla niego ważne i świadomości, że jest ona czymś nieubłagany i niemożliwym do usunięcia. Filozofia nie może „obdarzać” człowieka litościwymi kłamstwami, bo *de facto* zawiera się w nich pogarda dla konkretnego człowieka, brak wiary w to, że może on stanąć wobec prawdy o sobie i swoim istnieniu. Filozofia musi wsłuchać się w krzyk wylęknionego człowieka i nie zamykać oczu na okrutną rzeczywistość. „Jeśli śmierć jest Czymś, to żadna filozofia nie powinna odtąd swym twierdzeniem, że ona niczego nie zakłada, odwracać od tego naszego wzroku”²³. I przedmiotem jej refleksji ma być nie ogólny, przetworzony w ducha człowiek, lecz konkretny, określony, obdarzony duszą, żyjący tu i teraz.

Człowiek, jako jednostka, jest tak ciałem jak i duszą, a zarazem czymś więcej, w czym zawiera się siła (życie) jednocząca ciało i duszę. Rozdzielenie duszy i ciała (kartezjańska wizja człowieka) prowadzi do rozdzielania

²³ F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, s. 54.

prawdy i rzeczywistości. Podniesienie człowieka z jego nędzy oznacza podniesienie tak jego ciała jak i duszy. Życie ludzkie jest podtrzymywane przez ciało i przez duszę i staje się ono biegiem życia, ludzkim losem. „Właściwa istota człowieka nie znajduje się w jego bycie cielesnym, ani w jego bycie duchowym. Dokonuje się ona dopiero w całym biegu jego życia. W ogóle nie jest, lecz staje się. To, co w człowieku najbardziej własne, to właśnie jego los. Ciało jak i duszę człowiek posiada jeszcze wspólnie z innymi. Swoją los ma jedynie dla siebie samego”²⁴. W kategorii losu mamy zarazem zasadę jednoczącą człowieka ze światem – aktem wewnętrznym człowiek nadaje sens każdej chwili włączając ją w cały bieg swojego życia i w całość życia świata.

Jednak, aby prawda o człowieku mogła być urzeczywistniona (pomyślana, wypowiedziana, oczekiwana), potrzebna jest praca nad myśleniem²⁵, mową i nadzieją. Czym jest jednak ta praca, dzięki której możliwe jest przywrócenie należnej miejsce człowiekowi w społeczeństwie? Spójrzmy na pracę filozoficzną, którą wykonał Tischner, a dzięki której przywracał Narodowi i każdemu Człowiekowi nadzieję na wolność i godność w czasach zniewolenia. Przyjrzyjmy się też jak rozumiał on i określał samo pojęcie pracy.

Przed wszystkim w pracy zawiera się zobowiązanie do owocowania. Polega ono głównie na budowaniu sprawiedliwych stosunków międzyludzkich, na rozwijaniu pracy jako „czynnego myślenia” i na dialogu, który służy życiu. Ten dialog rozciąga się na minione i przyszłe pokolenia, będąc również dialogiem z przyrodą i Bogiem. W ten sposób budowana jest ciągłość pokoleń, kontynuacja i trwałość ich myślenia, podtrzymującego dzieła minionych pokoleń, dającego podstawę trwania teraźniejszym i następnym oraz sprawiającego, że świat staje się możliwy do zamieszkania dla człowieka. Czynne myślenie jest tym, co łączy wszystkie rodzaje pracy – od pracy rolnika i robotnika do pracy artysty, kapłana i filozofa. Nie jest potrzebna człowiekowi taka praca, która wprowadzie wytwarza wiele dóbr, ale nie rozwija czynnego myślenia, nie buduje wspólnoty i nie uczy odpowiedzialności za „całość” rzeczywistości we wszystkich wymiarach – materialnym, społecznym, duchowym.

W swoim podstawowym znaczeniu praca jest przetwarzaniem środowiska, w którym człowiek żyje i wytwarzaniem potrzebnych mu dóbr. Jednak, póki nie dostrzeżono, że praca (każdego rodzaju) przetwarza nie

²⁴ Tamże, s. 448–449.

²⁵ Pokazaniem jakie miejsce w koncepcji wychowania Tischnera zajmuje praca nad myśleniem zajmuję się w artykule: W. Wójcik, *Praca nad myśleniem jako centrum procesu wychowania w filozofii Józefa Tischnera*, [w:] *Uniwersalne wartości w wychowaniu, edukacji i terapii*, red. I. Nowakowska-Kempna, Kraków 2012, s. 37–55.

tylko środowisko materialne, przyrodnicze, lecz również środowisko społeczne i kulturowe, a największym dobrem tworzoną przez nią są więzi międzyludzkie i wspólnota, trwało deprecjonowanie pewnych rodzajów pracy (głównie pracy fizycznej²⁶). Arystoteles zauważył, że dopóki istnieć będzie potrzeba wykonywania (odczłowieczającej) pracy fizycznej, dopóty będą potrzebni niewolnicy. I rzeczywiście, dopóki nie zauważono, że kluczowym czynnikiem każdej pracy jest czynne myślenie, oraz że możliwy jest postęp pracy poprzez „pracę nad pracą” i rozwój czynnego myślenia, praca niewolnicza i samo niewolnictwo było nieusuwalne (zmieniały się tylko jego formy). Tischner zauważył, że „przez wiele wieków praca człowieka stała w miejscu. Była powtarzaniem stereotypowych ruchów. Jeszcze na początku XIX wieku podróżowało się po Europie jak za czasów Cezara. Co się stało, że praca nagle ruszyła do przodu i [...] z wysiłku mięśni stała się, jak mówi Norwid, czynnym myśleniem”²⁷. Człowiek w pewnym momencie uświadomił sobie, że wszystkie prace cząstkowe dają „całość”, która tworzy nasz wspólny świat – dom. Każda cząstka pracy staje się niezbędną, aby ta całość była „pełna” i harmonijna. Praca, aby miała sens, musi wiązać się z zaufaniem i wiernością drugiemu, z wiarą w możliwość myślenia ludzi i z wiarą w postęp myślenia. W końcu tylko prawdziwa praca jest w stanie wejść w relację z rzeczywistością i zapewnić człowiekowi godne życie – do tego jednak konieczne jest uznanie wolności myśli (w tym nauki) i potrzeby swobodnego przepływu informacji.

Praca nad myśleniem i mową rodzi więc możliwość czynnego myślenia, ukazuje sens pracy dialogicznej, która jest w stanie budować wielowymiarową wspólnotę. Rozszerza się przestrzeń, w której możliwe staje się wypowiedzanie prawdy – jako odsłonięcia, budowania, potwierdzenia, kontynuacji i trwania (aż do końca). Wypowiadana prawda niesie ze sobą wiarę w możliwość i realność prawdy jak również otwartość na wszechstronną krytykę i możliwość odrzucenia tego, co nieautentyczne i niesprawiedliwe. Ukazuje też sens braterstwa, jako braterstwa w prawdzie; jest budzeniem sumienia, które ma osiąść umiejętność rozumienia drugiego, przede wszystkim w jego bólu. Dopiero uczestnictwo w cierpieniu danego człowieka, epoki, społeczności sprawia, że zaczynamy rozumieć – i drugi człowiek, inna epoka, kultura, naród stają się nam bliskie. Obudzone sumienie uwalnia w końcu na godność i wolność drugiego. I w ten sposób pojawia

²⁶ Wprawdzie w niektórych utopiach okresu renesansu czy w ideologii komunistycznej pracy fizycznej była przyznana najwyższa wartość, to jednak było to jedynie przesunięcie akcentów z pracy intelektualnej na fizyczną, a nie przyznanie pracy jako takiej wartości szczególnie znaczącej.

²⁷ Por. J. Tischner, *Polska jest Ojczyzną*, Paryż 1985, s. 133.

się pogłębione rozumienie prawdy jako uczestniczenie w bólu drugiego (człowieka, narodu).

Z tak rozumianej prawdy rodzi się nadzieja. Gest z ponad-świata rodzi oczekiwanie (nadzieja tworzy przestrzeń dobra i wartości, w której się możemy poruszać) i umożliwia przejście od prawdy pomyślanej do wypowiedzianej, a w końcu urzeczywistnionej. Tworzy się gramatyka mowy, która ustala wspólne reguły używania słów, jako podstawę porozumienia. Umożliwia ona zbudowanie odpowiedniego systemu komunikacji. I dopiero w ramach niego może pojawić się taki system pracy, poprzez który w pracy objawia się człowiekowi sens pracy i wzajemna dobra wola²⁸. W tej drodze zawiera się tajemnica wewnętrznej przemiany człowieka: aby bowiem urzeczywistnić prawdę (a wcześniej pomyśleć i wypowiedzieć) należy jej oczekiwać. Człowiek staje się więc **wynalazcą nadziei**. Jest to najbardziej ludzkie dzieło – dopiero w tej przestrzeni nadziei możemy przyjąć dar mowy (od Boga, drugiego człowieka) i uznać myślenie za oczekiwaną mowę.

Co się jednak dzieje, gdy stosunki pracy nie są budowane w oparciu o gramatykę mowy? Wtedy pojawia się pseudo-wspólnota i rodzi się patologia władzy. „System pracy – jej ukryta gramatyka – jest również odbiciem władzy, która rządzi pracą. Każda praca ma jakąś władzę. Władza może rządzić pracą od zewnątrz, wydając rozkazy, lub od wewnątrz, określając reguły gramatyki pracy. Im bardziej prymitywna praca, tym bardziej zewnętrzna jest jej władza. Praca galerników wymaga strażnika, który w jednej ręce ma miskę, a w drugiej bat. Praca dialogiczna jest określona od wewnątrz za pomocą zasad, które określają reguły wymiany surowców i owoców pracy [...] Nie ma strażnika, jest ustalona gramatyka. W niej właśnie odbija się rozum albo nierozum władzy”²⁹.

To przeciwstawienie pracy dialogicznej i pracy galernicznej, ma fundamentalne znaczenie dla zrozumienia czym jest autentyczne (czynne) myślenie. Praca galernicza jest efektem zewnętrznego nakazu, bezrozumnego posłuszeństwa, konformizmu, niewiary w skuteczność myślenia. Taka praca rodzi świadomość społecznego bezsensu, sama objawia się jako praca bez sensu. I naturalnym odruchem jest chęć jej odrzucenia. „Tak rodzi się paradoksalny fenomen pracy bez sensu – pracy, która jest jak bełkot mowy. Jest od samego początku pracą zmarnowaną. I wtedy właśnie prawda pojawia się jako wartość zarazem absolutna i niebezpiecznie zagrożona. Jakżeż bowiem coś, jakiś dialog, może być siedliskiem prawdy, skoro nie jest sie-

²⁸ Por. J. Tischner, *Prawda i sprawiedliwość*, s. 322–323.

²⁹ Tamże, s. 323.

dliskiem sensu? Wtedy widać jasno: tylko praca sensowna może być pracą naprawdę³⁰.

Czym więc jest gramatyka prawdy? Jest systemem relacji między ludźmi, w którym możliwe jest zadawanie pytań, uzyskiwanie na nie sensownych odpowiedzi, w którym ma miejsce dobra wola pytającego i odpowiadającego, w którym ta sieć „wzajemnie sensownych” pytań i odpowiedzi ustanawia sens wspólnoty i pracy – dzięki naszemu porozumieniu i zrozumieniu rodzą się wartościowe (dla nas oraz innych) i trwałe owoce. Prawda, tak jak i praca, nie może być samotna, zawsze jest prawdą dla kogoś. W oparciu o doświadczenie relacji Ja i Ty, a więc relacji dialogicznej, poznaję prawdę (o sobie i drugim człowieku), która nie poniża, nie jest wzajemnym zagrożeniem, lecz umożliwia owocowanie.

Jeśli jednak na pytanie nie uzyskuje się odpowiedzi, a zamiast niej pojawiają się pogrożki i wynoszenie się drugiej osoby, poniżanie, to wtedy mamy do czynienia z niesprawiedliwością na najgłębszym poziomie. Nie ma sprawiedliwości bez możliwości włączenia w dialog, bez realnego włączenia w dialog, bez uznania człowieka za godnego stawiania pytań i otrzymania prawdziwej odpowiedzi.

Praca wiąże się z jej owocami, jest więc urzeczywistnianiem nadziei. Tischner przywołuje myśl Norwida ukazującą, że wszelka nadzieja jest z prawdy. To nadzieja określa człowieka – buduje jego tożsamość. Prawda staje się sposobem życia człowieka, jeśli ma on nadzieję na wyzwolenie z iluzji, zakłamania, zniewolenia³¹. Najważniejszą nadzieją jest nadzieja na wyzwolenie, również z życia w świecie iluzji i zakłamania. Poznając prawdę własnej niewoli, człowiek odzyskuje godność i ma szansę stać się wolnym. Ta poznana prawda wznosi go ponad to, co doprowadziło do zniewolenia (świat zmysłów, kłamstwa, rozpacz). „Dlatego właśnie myśląca nadzieja jest sama przez się nadzieją wyzwalającą. Wyzwała z rozpacz, bo rodzi prawdę o rozpacz. Wyzwała z poniżenia, bo daje udział w tradycji godnej najgłębszej czci. Prawda wyłoniła z tragicznego czasu wznosi człowieka ponad tragedię. Zanim przyjdzie wolność, musi pojawić się godność³²”.

Okazuje się, że wolności nie można zdobyć i jej posiadać, walka o wolność nie może być więc skuteczna, jeśli nie jest efektem wewnętrznej przemiany. To wewnętrzne poczucie zobowiązania otwiera w nas przestrzeń możliwości, w którym może zabrzmieć głos obowiązku i głos wol-

³⁰ Tamże.

³¹ Por. J. Tischner, *Nadzieja szukająca prawdy*, [w:] *Człowiek w nauce współczesnej. Rozmowy w Castel Gandolfo* 1983, Paryż 1988, s. 107.

³² Tamże, s. 109.

ności. "To nie zobowiązanie jest na miarę wolności, ale wolność na miarę zobowiązania"³³.

W przestrzeni nadziei praca ukazuje jeszcze jeden wymiar prawdy: jest nią życie. „U początków wszelkiej pracy spoczywa pradawny lęk człowieka przed śmiercią z głodu i chłodu. Dlatego instynkt pracy jest integralnym składnikiem instynktu zachowania życia”³⁴. Nadzieja na życie i przeżycie człowieka na tej ziemi, bierze się z pracy, która daje chleb i schronienie. Rozwój pracy i ukazanie jej wielowymiarowości ukazuje duchowy i nieskończony sens „chleba” i „schronienia”. Człowiek głodny gotowy jest za chleb oddać wszystko, nawet swoją wolność, myśl o chlebie jest w nim pierwsza i najtrwalsza, pojawia się z niepodważalną pewnością; podobnie schronienie-dom nadaje światu orientację czasową i przestrzenną – jest miejscem początku i rozwoju życia, gdzie można czuć się bezpiecznie, u siebie. Dom jest owocem pracy, sztuki dialogu kobiety i mężczyzny, którzy budują swój dom.

W tym momencie rodzi się nadzieja na budowę domu jako dzieła sztuki – jego piękno ma go w sposób absolutny usprawiedliwić. Budowa domu jest przykładem realizacji takiej pracy, która uzyskuje godność czynnego myślenia uświęconego modlitwą sztuki³⁵.

³³ Tamże, s. 111.

³⁴ J. Tischner, *Prawda i sprawiedliwość*, s. 324.

³⁵ Jest to myśl C. K. Norwida, którą przywołuje J. Tischner, *Prawda i sprawiedliwość*, s. 325–326.

Wiesław Wójcik

The hope category in philosophy of dialogue

The article analyses the foundations of Franz Rosenzweig philosophy of dialogue and presents how we can consider Joseph Tischner philosophy of man as an application of this philosophy. The key to these analyses is Tischner category of work – especially in relation to reveal the anthropological and social significance of such categories as work on hope, and work on speech and thinking. In this way, the article explains the principles of new thinking and dialogic thinking. It is particularly important a new meaning of the truth concept as the base of others concepts and categories. In the new (dialogic) thinking the truth is always the truth for someone, it becomes a personal truth for which we are willing to sacrifice our life.

Key words: Rosenzweig Franz, Tischner Józef, philosophy of dialogue, thinking hope, dialogical truth, active thinking

Słowa kluczowe: Rosenzweig Franz, Tischner Józef, filozofia dialogu, nadzieja, prawda dialogu, aktywne myślenie