

Spis treści 3/2018

Marek Wawrzkiwicz, Dedykacje M.P., FELIETON	str. 2
Marian L. Bednarek, FELIETON,	str. 2
Ks. Jan Sochoń, Hermeneutyka, język i literatura, ESEJ	str. 3
Michał Ardow, Legendarna Ordynka, WSPOMNIENIA	str. 6
Aleksandra Naróg, W stronę protestu egzystencjalnego, ESEJ	str. 11
Dorota Abramowicz, Opowieść w siedmiu aktach, ESEJ	str. 12
Grzegorz Bazylak, POEZJA	str. 14
Agnieszka Wiktorowska-Chmielewska, Pójdź zieloną drogą, PROZA	str. 15
Ewa Nowosławska, Nasz świat, PROZA	str. 16
Leszek Szaruga, Wiersze niemieckie średniowiecza i baroku,	str. 18
Roman Warszawski, Infi Raymi: Dzień w którym słońce schodzi na ziemię, REPORTAŻ	str. 20
Czesław Sobkowiak, Rzeczy, PROZA	str. 22
Ks. Jan Sochoń, POEZJA	str. 23
Marek Wawrzkiwicz, Nasz niepowtarzalny, polski patriotyzm, ESEJ	str. 24
Karol Samseł, wiersze,	str. 28
Grzegorz Pelczyński, Religia między problemem, a tajemnicą, MINI ESEJ	str. 30
Klaudia Rogowicz, Na wieki z muzyką,	str. 31
Mateusz Wabik, wiersze,	str. 32
Zbigniew Wilczyński, Zmyślony jak orzeł biały, PROZA	str. 33
Tadeusz Zawadowski, nowe wiersze,	str. 38
Zbigniew Kresowaty, Istota rzeźby żywej, PIÓREM MALARZA	str. 40
Danuta Gil - Łowkis, Tachtamygda, PROZA	str. 42
Maria Migda, Piątego dnia, PROZA	str. 44
Leszek Żuliński, Smutna i piękna historia rodzinna, KSIĄŻKA KWARTAŁU	str. 45
Eugeniusz Kurzawa, Coś jakby studium o Lesznie, INTERPRETACJE	str. 46
Adam Buszek, Sezon na pomarańczę, INTERPRETACJE	str. 48
Zbigniew Joachimiak, ANEKS DO KALENDARZA	str. 52
Milena Płachta, Koła życia, POEZJA	str. 54
Leszek Szaruga, Wyprasowanie (26),	str. 56
RECENZJE	
Jan Stolarczyk, Głos poety	str. 49
Mateusz Wabik, Między wsią, a miastem	str. 49
Mateusz Wabik, Pomiedzy bylejakością, a odkrywczością	str. 49
Mateusz Wabik, Z chęcią zanudzę cię na śmierć	str. 50
Paweł M. Wiśniewski, Trójmiejski tryptyk	str. 50
Roman Warszawski, Polaków wizerunek przygodny	str. 51
Roman Warszawski, Perez- Reverte rozmawia z Hemingwayem	str. 51

Grafika Szczepan Szotyński

ks. Jan Sochoń

HERMENEUTYKA, JĘZYK I LITERATURA

Rolę wiodącą w naszym poznaniu i rozumieniu świata odgrywają wartości, którym sztuka na swój sposób daje wyraz.

JÓZEF TISCHNER

Uwagi wprowadzające

Pisarstwo Józefa Tischnera nie ma odpowiedników we współczesnej polskiej literaturze filozoficznej, poglądy zaś ukladają się w pewien przemysłany i świadomy własnych ograniczeń system, który daje możliwość rozmowy z tekstami europejskiej kultury. Chodzi tu o szansę niekończącej się rozmowy, gdyż filozofia jest stałą gotowością do wzięcia udziału w debacie, która przenika zarówno wewnątrz człowieka, jak i to wszystko, co bywa owocem jego twórczej aktywności. Ważny pozostaje problem, wokół którego krążyła myśl krakowskiego myśliciela, mianowicie: jak, mając do dyspozycji narzędzia filozofii, dodać współczesnym ludziom nadziei, w sytuacji głębokiego jej kryzysu. Z powyższego projektu bierze się atrakcyjność i popularność (ale i kontrowersyjność) tez zawartych w książkach i publicystyce autora *Etyki solidarności*.

Od czasów Stanisława Ignacego Witkiewicza nie mieliśmy w Polsce umysłu o tak angażującym i zarazem perswazyjnym sposobie ujmowania zagadnień, nie tylko zresztą natury ściśle filozoficznej. Wśród nich problemy religii pozostają sprawą kluczową. Kultura, choć ogarnięta najróżniejszych rodzajów przesileniami, kieruje się nadal w stronę konfesyjnego etosu, akcentując znaczenie wczesnochrześcijańskiej formuły: trzeba rozumieć, aby wierzyć, ale też trzeba wierzyć, aby rozumieć. Kryzys racjonalizmu powoduje przecież zmierzch wiary. Problematyka ta bezpośrednio dotyczy kwestii etycznych i społecznych. Domaga się interpretacji. Należy – sugerował Tischner – wyjaśnić rzeczywistość mając na uwadze wskazówki dane przez wielkie metafory kultury. Metafizyka wszak, tak, jak on ją pojmował, potrafi ukazać, że realizm rzeczywistości jest metaforą prawd ukrytych przed potoczną naiwnością. Dlatego hermeneutyka musi być fundamentem filozofowania.

Niestety, niematą trudność sprawia impresyjny sposób wywodów prowadzonych przez Tischnera. Niejednokrotnie się powtarza, że urągają one wymogom języka naukowego. Dla wielu Tischner jest zaledwie poetą pobożności, retorem wiary, pisarzem religijnym. Literackość jego tekstów i wypowiedzi wydaje się wykluczać to, co w oczach każdego uczonego jest najbardziej cenne, a więc precyzję myśli, jej ścisłość. Cóż z tego, powiada się niekiedy, że filozof pisze językiem pięknym, który jednak przeczy regułom filozoficznego dyskursu. Tischner nie potrafił podać ani jednej „porządnej” definicji podstawowych dla swojego dzieła pojęć, takich, jak „Ja aksjologiczne”, „myślenie religijne”, „siła nadziei” itd. Terminy, których używał są wieloznaczne, przesycone metaforycznością właściwą literaturze, a nie nauce. Z literaturą zaś nie sposób dyskutować.

Trudno byłoby się zgodzić z powyższą opinią, która, jak zapewniała Barbara Skarga¹, zaczyna razić w świetle ostatnich badań nad językiem filozoficznym i językiem nauki. Dzieło Tischnera pozostaje na pewno czymś więcej niż literaturą, a jego język nie jest bynajmniej dyktowany wyłącznie regułami estetyki, lecz jest pewnym świadomym wyborem. Chodziło w nim o zachęcenie do myślenia nieopętanego rygorami nauki, idącego dalej, sięgającego nieco głębiej. Widać w nim wpływ metody fenomenologicznej, którą, co by nie powiedzieć, cechuje wielka elastyczność

ipojemność semantyczna. Z fenomenologicznej i Heideggerowskiej perspektywy rozumienia języka jako oglądu, nośnika transcendentalnej wyobraźni, filozof powinien używać wyrazów metaforycznych (ale nie bezsensownych, co dopuszczał Heidegger), przenośni, obrazów, skrótów, aforyzmów itd. Metafora filozoficzna – różniąc się od opartej na wzruszeniu i poczuciu piękna metaforze poetyckiej – jest objaśnieniem, ale i wciąż nowym punktem wyjścia, zaczątkiem sporu².

W ten sposób poprzez badanie i objaśnianie tekstów oraz symboli Tischner wkraczał w sam środek problematyki hermeneutyknej. Rozumiął, że świat składa się z uporządkowanych sensów. Aby móc się w nim zachowywać racjonalnie, trzeba rozplątywać owe znaczenia, „czytać rzeczywistość”. Stąd bierze się potrzeba hermeneutyki, która rozumienie i jego strukturę wydobywa na widoczny plan, oddalając niejako z ludzkiego doświadczenia chaos, uniemożliwiający jakiegokolwiek działanie. Czy jednak posługując się metodami fenomenologii dojdzie się do odpowiedzi na dręczące pytania epoki? Niektórzy wszak sugerują, że filozofia (we wszystkich swoich możliwych wersjach) nie rozwiązuje żadnych problemów, tylko ewentualnie je stawia.

Być może tak właśnie jest, lecz zauważmy, że jeżeli nawet padają pewne odpowiedzi na pytania, jakie człowiekowi zadaje rzeczywistość i jego status bytowy, to zyskują one najczęstszą charakter metaforyczny. Platonista jaskinia, Nieporuszony Poruszyciel Arystotelesa, monada Leibniza, noc duszy św. Jana od Krzyża – to przykłady szeroko znane. Ale i opozycja „ducha” i „materii” trąci też swoistą metaforą, mającą zresztą niewiele wspólnego z typowymi figurami znanymi poetyce. Dobrze jest jednak użyć metafory „metaforyczności”, by przeciwstawić się chociażby pozytywistycznemu pojmowaniu filozofii.

Oczywiście, dyskursywność języka filozoficznego nie ulega wątpliwości. Filozofa zawsze zajmują takie czy inne problemy. W punkcie wyjścia swoich badań bliżej mu wszakże do poezji niż do matematycznego przyrodoznawstwa. Tischner podkreślał, że kiedy filozof interpretuje poetów, jest to tysiącokrotnie ważniejsze od tego, co mówi poza wymiarem metaforyczności. Z tej racji czytanie Tischnera to zajęcie pobudzające, wprowadza bowiem od razu w sam środek problemów współczesnej filozofii i humanistyki, między polemiki i wzajemne inspiracje rozmaitych szkół i kierunków. Porusza pamięć historyczną, włączając do toczących się obecnie dyskusji dawnych filozofów – od Platona, Augustyna, przez Kartezjusza i Spinozę, po Hegla, Husserla, Heideggera, Gadamera i Lévinasa – jako partnerów i nauczycieli współczesności.

Czytanie Tischnera to również zajęcie zobowiązujące: książki filozofa nie tylko proponują pewną ważną problematykę do przemyślenia i ofiarowują narzędzia, przy pomocy której możemy się z nią zmierzyć. Dążą do czegoś więcej, mianowicie chciałyby nas doprowadzić do punktu, gdzie zawiązuje się wybór egzystencjalny i padają ważne życiowe decyzje. Stąd brał się duszpasterski, praktyczny odcień jego rozważań: uczestniczyć w dramacie świata, zdumiewać się i radować etosem człowieka. Dlatego filozofia staje się swoistym pojętym sposobem bycia, w którym przejawia się istota człowieka; jest ciągłym pytaniem, budzeniem sumień, tak pojedynczego człowieka, jak i narodu³. → od. str. 4

Co znaczy, zastanawiał się Tischnier, że słowo traci pierwotną „siłę znaczenia”, że staje się niezrozumiałe? Potoczne odczucia zdają się być następujące: nie rozumie się pewnych słów, ponieważ wraz z biegiem czasu zaciera się znaczenie nazwy, desygnaty stają się puste. Z punktu widzenia hermeneutyki sprawa jest bardziej skomplikowana. Dotyczy bowiem intencjonalności znaczeń. Niezrozumiałość czy kryzys „nazwania słowa” wskazuje, zdaniem Tischniera, na pewien dokonujący się proces rozpadu świata. To nie tylko zagubiło się znaczenie, ale zamarł cały świat ludzkiego otoczenia; utraciliśmy bowiem łączność z egzystencjalnymi figurami przeszłości. Mówienia wszakże nie sposób oderwać od wspólnoty, a pełne zrozumienie (i porozumienie) bywa możliwe tylko w sytuacji, w której dochodzi do „zmieszania się horyzontów”⁴ świata: tego, w którym my przytomnie byjemy, z tym, w którym bytuje autor niezrozumiałego dla nas słowa i samo słowo.

Nie jest to jednak łatwe. Tischnier zwraca uwagę na trudności związane z próbami odzyskiwania utraconych sensów kultury. Przyjął, że szczególnie atrakcyjne propozycje wypłynęły od Heideggera. Jego interpretacja destrukcji mowy była konsekwentną przyjętą przez niego antropologią. Mowa, według autora *Bycia i czasu*, ulega zafaszynowaniu z powodu upadku człowieka w nieautentyczność. Będąc kimś wolnym, może on żyć autentycznie bądź nieautentycznie, czyli uciekać przed istnieniem, przed lękiem bądź śmiercią. Może tylko być. Anonimowo (*das Man*). Zatrącić się w codzienności, mówienie ograniczyć do gadania (*Gerede*) i ciekawości. Słowo – które pierwotnie otwiera świat – jak to znakomicie skłonił Wawrzyniec Rymkiewicz,

„kiedy już zostanie wypowiedziane, staje się bytem obecnym w jego wnętrzu. I jako takie, jako byt (...) może zostać powtórzone dalej, podczas gdy rzecz, o której była mowa oddala się w swoją nieobecność. W ten sposób następuje rozpad źródłowego, apofatycznego związku słowa i rzeczy. Nasze zwykłe rozmowy, codzienne mówienie i słuchanie są płaskie i powierzchowne: pograżeni w trywialnej codzienności zadawaliśmy się tym, co słyszymy – poprzestajemy na tym, co powiedziane – nie dokonując apofatycznego odniesienia słowa do rzeczy, nie rekonstruując we własnej przytomności ich pierwotnego związku. Mówienie i słuchanie już nie polegają na wspólnym przebywaniu przy omawianej rzeczy, lecz na machinalnym powtórzeniu i mówieniu dalej”⁵.

W tak wyznaczonym widoku destrukcja owej „gadaniny”, która przestania światło sumienia spełnia niemal oczyszczającą rolę przywracania człowiekowi tego, co stanowi „pierwotną prawdę bytowania”, co wskazuje na prawdę bycia i wolności, odzyskuje moc sumienia. Temu ostatniemu pojęciu Tischnier nadawał sens, jakim obdarzył go Heidegger. Niemiecki myśliciel przeciwstawił się konwencjonalnym mniemaniom sprowadzającym sumienie do jakiegoś trudno uświadomianego napięcia czy głosu. Sumienie to raczej zew, to całe milczenie człowieka, to *Dasein* ogarnięte trwogą. Nawołuje ono do odnalezienia siebie, wydobycia siebie z zagubienia w świecie – siebie, jako rzuconego w nicotę, zdanego na własną przytomność świata, nieznajującego nigdzie oparcia – zmuszanego więc stać, by je sobie na nowo tworzyć. Sumienie wymaga więc wyboru takiej postawy życiowej, która pozwoliłaby go zrozumieć. Wymaga gotowości do jego usłyszenia – woli posiadania – sumienia (*Gewissen – haben – wollen*)⁶.

Radykalne spojrzenie Heideggera na mowę zostało przeto zaakceptowane przez Tischniera, ponieważ dotyczyło całej niemal tradycji filozoficznej, począwszy od Platona i Arystotelesa, aż do czasów współczesnych, tyczyło upadek mowy z analogicznym upadkiem człowieka i wreszcie z tej przyczyny, że krytyka mowy była zarazem krytyką świata otaczającego nowoczesnego człowieka. Przyjmował on bowiem, że zmiany w planie semantyki nie są bez wpływu na środowisko człowieka i jego ontologię. Analiza języka może więc wskazywać na określone determinacje ludzkiego bytowania, ponieważ żyjemy zawsze wobec jakichś przedmiotów znaczących, będących przedmiotami intencjonalnymi, w których na bazie pewnego materiału nabudowuje się określony „sens”.

Wszystko, co ludzkie, stwierdza Tischnier, ujawnia głęboką analogię z językiem. Wciąż toczy się, podkreślał, „rozmowa” pomiędzy człowiekiem a człowiekiem, człowiekiem a wspólnotą, człowiekiem a rzeczami i całym kosmosem. Jej nadrzędnym celem zdaje się być chęć zrozumienia sensu istnienia, w najogólniej-

szym ujęciu. Osiągnięto się to wówczas, kiedy pojmiemy się, że żyje się wespół z innymi ludźmi, w specyficznym powiązaniu znaczeniowym. Nawet praca przypomina język, ponieważ jej finalnym efektem jest tworzenie i właściwie używanie twórców znaczących. W przypadku języka są nimi słowa, w przypadku zaś pracy produkty pracy – przedmioty na swój sposób „znaczące”⁷. Aby odzyskać utraconą wartość rzeczy, pierwotną „siłę nazwania” trzeba, wnioskował Tischnier, zwrócić się w stronę filozofii przedsokratejskiej, w sferę możliwości sztuki, a nade wszystko – poezji.

Filozofia i doświadczenie poetyckie

Prawdy o świecie i sobie samych doświadczamy kontemplując arcydzieła sztuki. Literaturę, zwłaszcza poezję charakteryzuje stała otwartość na wszystko, co duchowe. Zawierają one niepojętą energię porządkującą ludzkie życie, będącą pobudką do autorefleksji i wewnętrzne przemiany. W tym znaczeniu, sugerował Tischnier, stają się one przedmiotami prawdziwie filozoficznymi. Obecnie nie poddaje się w wątpliwość powiązań poezji i filozofii. Po Bergsonie nie warto nawet próbować odzielić od siebie tych form podawczych, gdyż w akceptowalnej niel form wszystkich praktyce filozof jest jednocześnie pisarzem:

„Poezja zmierza do ponownego wynalezienia języka, do stworzenia go na nowo. Filozofia natomiast pracuje nad uczynieniem języka rygorystycznie przejrzystym, nad oczyszczeniem go z ambiwalencji i zamętu”⁸.

Dłatego warto dostrzec niezbywalną rolę języka w ludzkiej kulturze, ponieważ wyróżnia on i niejako stygmatyzuje człowieka spośród wszystkich istniejących bytów na Ziemi. Sprawia, że możliwe jest (niestety, zawsze częściowe) odstawianie tajemnicy spowijającej każde ludzkie doświadczenie egzystencjalne, rozjaśnianie tego, co skrywa się w jego pierwotnej, epifanicznej warstwie. I choć język pozostaje narzędziem nie w pełni doskonałym, to jednak potrafi wyrażać „myśli” i „myślenie” w sposób wyjątkowo transparentny. Kiedy więc zagłębialiśmy się w przeszłość, rozpoznajemy, iż początkowo język traktowaliśmy w sposób wręcz totalny. Podania mityczne (w różnorodnych wersjach) kształtowały głównie za pomocą środków czysto literackich. Obraz, metafora, symbol, rytm muzyczny, czy inne zabiegi w języku sprawiły, że język zdawał się być bliżej niezaciemnionego obszaru świata. Nie wyróżniano więc specjalnie gatunkowych form, zdając się na spontaniczny dukt poezji, na coś, co Steiner nazwał *misterium tremendum metafory*⁹.

Nie wiemy, kto pierwszy w błysku twórczego natchnienia określił pasterzy na kamiennych wzgórzach jako „pasterzy wiatrów” albo odczuł, że kil tożsi „orze morską toń”. Od tej piorunującej chwili jednak otworzyła się droga do filozofii, do Platona, Kanta czy choćby Heideggera. Filozofia ma wszak swoje najgłębsze zakorzenienie w literackim stylu myślenia i nigdy nie zerwała tej więzi. Nawet filozofowie, owtądnienci pasją *logosu*, argumentacją i uzasadnianiem, tworzący wiedzę intersubiektywnie sprawdzalną, chociażby Arystoteles, nie chcieli rezygnować z możliwości, jakie dawała olśniewająca literatura ekspresja. Oczywiście, te wzajemne zespolenia nigdy nie są całkowite, niemniej jednak wiodą do serca języka i kreatywnego rozumienia. Chcąc nie chcąc musimy korzystać ze środków językowych, których artystyczny wymiar nie tracą nigdy na atrakcyjności. Niosą przecież wielki potencjał znaczeń, wykraczających poza to, co daje się uchwycić w sferze racjonalnego dyskursu. Zadziewiają nawet samych ich twórców, mówiąc i sugerując więcej, niż ci sami zdawali sobie uświadomić.

Stąd też ani muzyka, ani matematyka, choć uniwersalne w najwyższym stopniu, nie stanowią owej podstawowej, wręcz konstytutywnej cechy bycia człowiekiem. Mówiąc – jesteśmy, budujemy pamięć i wychylamy się z nadzieją ku przyszłości. Język naturalny zatem pozostaje i musi pozostawać medium filozofii. A ta w wielu punktach zbliża się do poezji, poeci natomiast (niekoniecznie w twórczym rewanżu) zwracają się ku filozofom: Mallarmé czyta Hegla, Celan Heideggera, Eliot Brantleya, Leśmiana Platona i Bergsona. I odwrotnie: Heidegger czyta Hölderlina, Sartre Hauberta, Gadamer Rilkego, Habermas powieści Calvino a Maurice Blanchot Kafki.

Powody wspomnianej procedury zbiegają się z wydarzeniem, które wypada nazywać intelektualnym cudem greckiego geniuszu. W Grecji kontynentalnej, w Azji Mniejszej i na Sycylii w VI i V wieku doszło do niemal atomowego wybuchu? Grupa artystów-mędrców, których później nazwano filozofami, zainicjowała proces poszukiwania prawdy o świecie i człowieku wykorzystując w tym celu jedynie zmy-

słowe doświadczenie i rozum. Odkrywając „czystą myśl” (*theoria*, a więc życie teoretyczne), fenomen *logosu*, a odkładając na bok (ale bez lekceważącego tonu) cele praktycznych filozoficznych kontemplacji, nie zrezygnowali jednakowoż z formy poetyckiej. Przyszli, że egzystencjalna mądrość, etyka, estetyka i słowo liryki zająłoby się ze sobą tworząc jednorodną mapę kultury, a mił ciałe bywa użyteczny. Oznacza to, że w rdzeniu samej filozofii kryje się wieczysta pokusa poetycka, której się ulega lub którą się odpedza.

Wielu filozofów świadomie uległo tej pokusie. Choćby: Heraklit, Empedokles, poeta subtelniejszy niż Parmenides. Ich wpływ dostrzegamy później u Lukrecjusza, Dantego, Nietzschego bądź Wittgensteina. Żadnej przeto wypowiedzi filozoficznej (poza logiką formalną) nie należy odzielać od jej środków semantycznych ani kontekstu. Dialogi Platona są pod tym względem aktami literackimi, niezwykle bogatymi i skomplikowanymi, a ich główny bohater to niepowtarzalna konstrukcja literacko-dramatyczna. Sceneria u Platona jest zawsze odpowiednio dobrana, w każdym utworze sprężyną w plan dyskusowanych treści; mówcy są dynamicznie i charakterystycznie przedstawiani, opisy bywają niekiedy „nierealistyczne”, a ujęcie śmierci Sokratesa przez Platona uształtowało zachodnią świadomość. Porównywalne tylko z Ewangelią, stało się probierzem moralnych i intelektualnych aspiracji.

Dramatyczne środki, którymi posługiwał się Platon wywołują, także i dzisiaj, niemal zachwyty. Odwoływał się on do specyficznego rodzaju poznania zwanego *hronesis*, a więc będącego odmianą wewnętrznego intuicji, przeżycia poetyckiego. Tischnier zafaszynowany tą odległą, lecz wciąż żywą tradycją, a zwłaszcza pomysłami Heideggera, oznajmił, że był jest przesłonięty mroczną zasłoną. Niemniej jednak, w pewnych chwilach zjawia się szansa zbliżenia się do prawdziwego stanu rzeczy. Sam był niejako ukazuje „szczeliny”, poprzez którą prześwieca promień autentycznego, istotnościowego poznania. Tę możliwość daje sztuka, w bardziej precyzyjnym sensie, poezja o mistycznej proweniencji. Poeci, oczywiście, nie próbują zawładnąć światem. Nie chcą nad niczym i nad nikim żadnej władzy, gdyż tego rodzaju pragnienie wepchnęłoby ich w „czas marny” i spowodowałoby utratę „pobożności istotnego myślenia”:

„[Filozofia] sięga do języka sztuki, religii, do filozofii przedsokratejskiej, do poezji Hölderlina i Rilkego, w której mowa poddaje się władaniu życia a rezygnuje z panowania nad kimkolwiek i czymkolwiek”¹⁰.

Tischnier mając świadomość różnorodności i wieloaspektowości realnego świata, a zatem wielości języków opisujących sfery ludzkich doświadczeń, przyjmował pozytywny aspekt mowy, która dociera do człowieka z głębi kulturowego symbolu. Heideggerowska „destrukcja mowy” została przez niego rozświetlona dziedziną wyrażań symbolicznych, nacechowanych aksjologicznie, w węższym sensie, poetyckich. W każdym razie traktował literaturę na serio, co jest tym bardziej ważne, że boskiej sfery sacrum poszukiwał poprzez interpretację tekstu świętego, który ma postać narracyjną, w ramy której wkomponowane są – na zasadzie głębokiego pokrewieństwa, tak jak rozumiał ją Claude Lévi Strauss – różne wartości. Chodzi tu o narrację charakterystyczną dla relacji literackiej typu: przekaz Ewangelii, gatunki literackie występujące w Starym Testamencie czy nawet formy mityczne związane z konkretnymi religiami pochodzenia niechrześcijańskiego.

Tischnier mówił tedy o narracjach stworzenia, upadku, pochodzenia zła, o historii Hioba, ukrzyżowaniu Chrystusa itd. Każda z nich przedstawia pewną serię zdarzeń, które można charakteryzować tak pod względem semantycznym, jak i aksjologicznym. Odnosnie do narracji ewangelicznej o wydarzeniach od Ostatniej Wieczerzy po Ukrzyżowanie wymiar aksjologiczny jest co najmniej dwustopniowy. Pierwszy dotyczy wyboru poszczególnych postaci dramatu (Judasz, Piłat). Interpretując każdy z poszczególnych wyborów dochodzimy do „systemu wartości” inspirowanych ten wybór. Stanowi on pierwszą warstwę aksjologiczną narracji. Druga natomiast wiąże się ściślej z dziedziną tego, co święte (sacrum), rozwija się wraz z czasowym aspektem narracji. Dzieje się bowiem w opowiadaniu jakaś tragedia, jedyny w swoim rodzaju dramat sprawiedliwego. Cały tekst

„przenika pierwiastek Sacrum: śmierć i miłość, nędza i wspaniałość, hałas i cisza, ostateczna walka o jakieś tajemnicze i ukojenie śmierci... Sacrum nie jest jednoznaczne. Ono daje do myślenia. Poprzez wartości Sacrum nawiązuje się między czytelnikiem a narracją więź uczestnictwa, czytelnik czuje się pochłonięty atmosferą aksjologiczną zdarzeń, potem zafaszynowany jest sensem, znaczeniem”¹¹.

Chodzi zatem i o czytelnika, od którego tekst „wymaga” postawy aktywnej, a niekiedy wyznacza

mu rolę współtwórcy. Nie ma tu mowy o pasywnej lekturze. Z podobną sytuacją odbioru spotykamy się przy okazji niektórych powieści współczesnych. Na błąkanie się Leopolda Blooma po Dublinie (w *Ulyssesie* Joyce'a) nie patrzmy z zewnątrz; jego problemy stają się naszymi problemami, jego wątpliwości naszymi wątpliwościami, czytając poznajemy świat razem z nim. Dla Tischnera zadaniem do rozwiązania pozostawało wyodrębnienie i opis ściśle aksjologicznego aspektu tekstów religijnych. Jako narzędzie służyły mu do tego filozofia symbolu religijnego, teoria wartości oraz integralna teoria dzieła literackiego, przedstawiona przez Romana Ingardena. W tej sytuacji, według Tischnera, przed filozofią zjawiały się nowe zadania. Zmuszona była zaradzić wciąż postępującej „allegoryzacji” życia, przywrócić człowiekowi świadomość związków z symbolicznymi miejscami pamięci, wprowadzić w hermeneutyczną spiralę rozumienia, a więc przywrócić symbolom należne im miejsce w kulturze. Przekazują one treści, które tylko za pomocą środków im samym właściwych, zostają ujawnione i rozpoznane w ludzkim życiu.

Z obecnością symboli – stanowią one sam rdzeń języka religijnego – wiąże się również sfera religijności. A ponieważ rzeczywistość przedstawia się człowiekowi w sposób przynajmniej dwuwymiarowy, wskazując na „coś więcej” niż ona sama, dlatego język symbolu wskazuje na porządek transcendentny – Sacrum, jak też ujawnia pewną szansę rozpoznania fenomenu zła.

* * *

Zreasumujemy przeprowadzone rozważania.

– Tischner uważał, że filozofia daje możliwość wzięcia udziału w rozmowie, która nigdy się nie kończy, jest trwała, nieodwracalna i w ostateczności my wszyscy nią jesteśmy, zgodnie ze znaną formułą Hölderlina. Nie istnieją gotowe prawdy, doświadczamy jedynie wysiłku rozumienia. Musi nas rzeczywistość obchodzić i to jest warunkiem pełni doświadczenia. Poznajemy przecież ze względu na coś. Filozofia i życie stanowią jedno, dzięki czemu nie tylko poznajemy, ale zyskujemy możliwość zmiany samych siebie.

– Rozwój hermeneutyki jest procesem stopniowego poszerzania się przedmiotu hermeneutycznego, jak i samych zabiegów hermeneutycznych. Początkowo hermeneutykę stanowiła praktyczna umiejętność interpretacji, określona technika zachowania się wśród znaków, objawów i struktur rzeczywistości. Później stała

Grafika Szczepan Szotyński

się teorią wykładu wieloznacznych tekstów literackich, między innymi tekstów biblijnych, pomocniczą dziedziną teologii i prawa. Dzięki Schleiermacherowi, a od wystąpienia Heideggera jest już teorią rozumienia, pojętą jako sposób bycia człowieka w otaczającym go świecie kultury i podstawową metodą filozoficzną. Obecnie służy filozofii umożliwiając rozpoznawanie tego, co kształtuje Ludzką egzystencję, także w społecznym wymiarze.

– Poglądy Tischnera ogniskowały się w kręgu filozoficznej problematyki nadziei i teorii wartości. Praca filozoficzna polegała – jak stale stwierdzał – na ciągłej precyzacji dotychczasowych ujęć, badaniu sposobów, na jakie dane są człowiekowi rzeczy. Stąd zainteresowanie semantyką i sztuką interpretacji, wszak ujawnianie koniecznych warunków ludzkiego kontaktu ze zjawiskami pociąga za sobą odkrycie ich znaczenia.

– Z Gadamerem i tradycją fenomenologiczną łączyły Tischnera nastawienie antypozytywistyczne, antynaturalistyczne, koncepcje poznania jako niekończącego się procesu odświeżania nowych aspektów świata. Dlatego w jego myśleniu ulega likwidacji granica pomiędzy epistemologią i ontologią, myślą i bytem, poznaniem i rzeczywistością, słowem i rzeczą; przedstawienia mieszą się z realną rzeczywistością. Wydaje się zatem słuszne określenie tych poglądów (jak i poglądów Gadamera) jako pewnego rodzaju parmenidejskiego monizmu.

– Najważniejszą kategorią hermeneutyki Tischnera jest rozumienie – sposób istnienia człowieka, charakteryzowany możliwością dokonywania wyborów, odpowiedzialności na wartość. W ten sposób filozofia pomaga w znalezieniu odpowiedzi na pytanie o sens życia, kieruje w stronę miejsca, gdzie odświeżają się prawda, gdzie człowiek widzi samego siebie w opcji „prabólu”, archetypu istnienia; trudnego do nazwania, lecz odczuwalnego, podświadomie konkretnego.

– Tischner próbował zaradzić krzywdzie, jaka współcześnie dotknęła człowieka. Podkreślał idee i wartości, o które zawsze warto zabiegać. Niczego nie narzucając, umieszczał swoje pisarstwo w świadomości określonym kontekście i tradycji polskiej myśli społecznej. Kontynuował drogę, zapoczątkowaną przez ks. Jana Piwowarczyka. Uczył myślenia, stanowczo podkreślając, że spotykamy prawdę gdzieś nie poza czasem, w idealnej wieży z kości stonowej, lecz w obliczu drugiego człowieka, który przeżywa Boga jako największą wartość. Dlatego filozof (choć nie tyl-

ko on) powinien często rozważać starotestamentalną frazę: „Zaufaj Panu i czyń dobrze, mieszkać w kraju i bądź wierny”¹². Dopiero wówczas hermeneutyka stanie się sztuką życia – historią pytań i problemów. Dopóki jednak nie nauczymy się kochać, godnie cierpieć, wstłuchiwać się w zobowiązujący głos sztuki, źródła filozofii pozostaną przed nami zakryte. Być może na zawsze.

KS. JAN SOCHOŃ

¹ B. Skarga, *Myśli w przestrzeni*, „Archiwum historii filozofii i myśli społecznej”, t. 26, Warszawa 1980, s. 191-192.

² Por. K. Wójcicki, *Zaradzić rozwojowi tragedii*, „Więź” 1982 nr 9, s. 125.

³ Tischner idąc za sugestiami Heideggera powiadał, że „sposób bycia” to bezpośredni przejaw tego, kim jest człowiek. W sposobach bycia mieszą się uczynki, a zarazem coś więcej; postawy, intencje, zamiary, brak uczynku, słowa i przemilczenia, gest i brak gestu, wrażliwość i opętanie, myślenie i bezmyślność, słowem wszystkie ekspresje wewnętrznej prawdy człowieka właściwe dla konkretnej sytuacji, w jakiej człowiek ów się znalazł. „Sposoby bycia” łączą ludzi i rozdzielają ludzi. Zob. J. Tischner, *Sztuka etyki*, [w:] tegoż: *Myślenie według wartości*, Kraków 1993, s. 391-392.

⁴ H.-G. Gadamer, *Człowiek i język*, przekł. K. Michalski, [w:] tegoż: *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, Warszawa 1979, s. 53.

⁵ W. Rymkiewicz, *Ktoś i Nikt. Wprowadzenie do lektury Heideggera*, Wrocław 2002, s. 164.

⁶ Heidegger pisał: „Jeśli powszednia wykładnia zna „głos” sumienia, to nie w znaczeniu komunikowania głosem, bo z tym się faktycznie nigdy nie spotykamy; „głos” jest natomiast ujęty jako dawanie-do-rozumienia. W tendencji zewnu do otwierania tkwi moment pchnięcia, nagłego wstrząsu. [Sumienie] wzywa z dali w dal. Zew dociera do tego, kto chce powrócić”. [w:] tegoż: *Bycie i czas*, przekł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 381-382.

⁷ J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1975, s. 74-75.

⁸ G. Steiner, *Poezja myślenia. Od starożytnych Greków do Celana* przekł. B. Baran, Warszawa 2016, s. 242; zob. też: ks. J. Sochoń, *Między filozoficzną argumentacją a literacką ekspresją*, „Nowe Książki” 2017 nr 3, s. 46-47.

⁹ G. Steiner, *Poezja myślenia*, dz. cyt., s. 13.

¹⁰ J. Tischner, *Hermeneutyka i język*, „Analecta Cracoviensia” 1974-75 nr 6, s. 169-170.

¹¹ J. Tischner, *Perspektywy hermeneutyki*, „Znak” 1971 nr 2-3, s. 155-158.

¹² Psalm 37, 3, przekł. z hebr. Cz. Miłosz, [w:] *Księga Psalmów*, Paris 1979, s. 114.

