

Ks. Jarosław Jagiełło

## JÓZEFA TISCHNERA KRYTYCZNA RECEPCJA FILOZOFII „WCZESNEGO” HEIDEGGERA<sup>1</sup>

### JÓZEF TISCHNER'S CRITICAL RECEPTION OF THE EARLY HEIDEGGER'S PHILOSOPHY

#### SUMMARY:

The controversy created by Tischner with Heidegger over understanding of man reveals the Polish philosopher's bipolar attitude towards the German thinker. On the one hand, note should be taken of the attempts at profound adaptation of the findings of fundamental ontology for Tischner's creation of a transcendental concept of man as a dramatic being. On the other hand, one can notice Tischner's far-flung distance from Heidegger, whom he accuses of philosophical reductionism in the understanding of man. The present work subjects this accusation to critical verification.

KEYWORDS: Martin Heidegger, Józef Tischner, philosophical anthropology, philosophy of man, philosophy of drama, fundamental ontology, agathology, man as a dramatic being, agathological horizon, temporality of human existence, existential.

## I. Wprowadzenie

Książ Józef Tischner należy do tych współczesnych myślicieli, którzy patrzą na dzieło filozoficzne „wczesnego Heideggera” oczami filozofii człowieka

<sup>1</sup> Niniejszy artykuł stanowi zmodyfikowaną wersję opracowania, które pierwotnie ukazało się w mojej rozprawie *Niedokończony spór o antropologię filozoficzną (Heidegger–Plessner). Studium historyczno-analityczne*, Warszawa 2011, s. 133–149.

i dlatego doszukują się w tym dziele jednostronnego wglądu w istotę ludzką. Należy zarazem odnotować, że Tischnerowska popularyzacja i interpretacja wczesnej filozofii niemieckiego uczonego dokonuje się w sporze z taką polską krytyką Heideggera, „co irytuje z powodu płycizny, jaką demonstruje”<sup>2</sup>. Spór Tischnera z niektórymi krytykami Heideggera może nawet sprawiać wrażenie, że Tischner jest bezkrytycznie zafascynowany Heideggerem. W zakończeniu artykułu napisanego z tytułu śmierci niemieckiego filozofa znamienne jest bowiem rozpoznanie: „Myśl Heideggera, jak krok idącego za pługiem oracza, wyciska na współczesnej kulturze swój ślad, który im bardziej jest niepozorny, tym trudniejszy do wymazania”<sup>3</sup>. Te słowa napisane w roku 1976 są z pewnością wyrazem fascynacji i uznania dla człowieka, którego poglądy na stałe zamieszkały w antropologii filozoficznej Józefa Tischnera<sup>4</sup>. Równocześnie należy podkreślić, że Tischnerowska fascynacja filozofią Heideggera – zabrzmiała to może paradoksalnie – od początku miała jednak krytyczny charakter. Stało się tak przede wszystkim dlatego, ponieważ rozwijana przez Heideggera ontologia fundamentalna okazała się dla Tischnera spektakularnym przykładem redukcjonistycznego rozumienia człowieka. W przekonaniu ks. Tischnera człowiek jest przede wszystkim istotą dramatyczną<sup>5</sup>. Tymczasem ontologię fundamentalną Martina Heideggera ks. Tischner odczytał jako dzieje redukcji ludzkiego dramatu. W niniejszym tekście zostanie wyeksponowany nie tylko wpływ Heideggera na Tischnerowskie myślenie o człowieku, lecz przede wszystkim to krytyczne nastawienie ks. Tischnera do Heideggerowskiego projektu ludzkiego *Dasein*.

---

<sup>2</sup> J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2000, s. 144.

<sup>3</sup> Tamże, s. 122.

<sup>4</sup> Pojęcia „antropologia filozoficzna” i „filozofia człowieka” stosujemy tu synonimicznie. Na temat różnic i podobieństw między tymi pojęciami por. S. Czerniak, Lorenz. Plessner. Habermas. *Dylematy antropologiczne filozofii współczesnej*, Nowa Wieś 2002, s. 7, oraz tegoż, *Wstęp. Niemiecka antropologia filozoficzna XX wieku. Klasycy i wątki współczesne*, w: S. Czerniak, J. Rolewski (red.), „Studia z Filozofii Niemieckiej”, t. 4, *Antropologia filozoficzna*, Toruń 2004, s. 5n. W swojej filozofii człowieka Tischner wprawdzie odcinał się radykalnie od niemieckiej antropologii filozoficznej XX wieku, zarzucając jej zbytne koncentrowanie się na obiektywizującym poznaniu człowieka, jednakże, jak powszechnie wiadomo, nieustannie odwoływał się do fenomenologicznej etyki Schelera, bez której, jak sam Scheler wyznaje, nigdy by nie powstało dzieło o miejscu człowieka w kosmosie. Por. M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, w: tegoż, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przełożyli, wstępem i przypisami opatrzyli S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987, s. 44 n.

<sup>5</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Paris 1990, s. 11.

## II. Pod urokiem ontologii fundamentalnej

Badając filozofię Heideggera, Tischner doszukuje się w niej elementu ważnego w budowaniu fundamentów filozofii człowieka. Nigdzie oczywiście nie napisze, że ontologia Heideggera jest antropologią, ale równocześnie podkreśli, że przez pytanie o „prawdę bycia”, bez którego nie da się rozważać tajemnicy człowieka, „Heidegger wniósł istotny wkład do współczesnego rozumienia człowieka”<sup>6</sup>. Ta właśnie okoliczność zadecyduje, że Tischner uczyni ontologiczne przesłanie analityki *Dasein* integralną i największą częścią własnego wykładu z filozofii człowieka<sup>7</sup>.

Tischner oczywiście jest w pełni świadom, że nie można identyfikować ontologii fundamentalnej z antropologią filozoficzną, którą on sam sytuuje po stronie „ontyki” – „nauki wtórnej”, pytającej „o składniki bytu, o relacje między bytami” i zakładającej „już uprzednie «ujawnienie się» bytu w horyzoncie bycia”<sup>8</sup>. I choć z naciskiem podkreśla, że celem Heideggera nie jest rozważanie wszystkich zagadnień filozofii człowieka, lecz odbudowanie ontologii fundamentalnej<sup>9</sup>, to jednak rozumie myśl Heideggera jako myśl antropologiczną. Gdy bowiem interpretuje on *Dasein* Heideggerowskie jako „bycie przytomne”, wówczas twierdzi, że to określenie wskazuje „na taki byt, dla którego rozumienie bycia jest sposobem jego bycia”<sup>10</sup>, a na innym miejscu, również parafrazując słowa samego Heideggera<sup>11</sup>, powie wprost, że *Dasein* to człowiek, który „bytuje w taki sposób, w jaki sposób rozumie prawdę bycia”<sup>12</sup>. Dla koncepcji człowieka jako *Dasein* Tischner znajduje miejsce nawet w rdzennie własnym określeniu człowieka jako „istoty dramatycznej” i wskazuje na wypracowaną przez Heideggera nową, względem tradycyjnej, tj. substancjalistycznej, zasadę interpretacyjną jedności człowieka – zasadę „bycia ludzkiego”. Pyta więc:

Kim jest człowiek? Jest istotą, która bierze udział w dramacie „prawdy bycia”. Jako taki nazywa się *Dasein*. Człowiekowi pojętemu jako *Dasein* „w jego byciu chodzi o własne bycie”<sup>13</sup>.

<sup>6</sup> J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, Kraków 1991, s. 65.

<sup>7</sup> Por. tamże, s. 64–97.

<sup>8</sup> Tamże, s. 68.

<sup>9</sup> Por. tamże, s. 96.

<sup>10</sup> Tamże, s. 67.

<sup>11</sup> Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, przełożył, przedmową i przypisami opatrzył B. Baran, Warszawa 1994, s.17n.

<sup>12</sup> J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 65.

<sup>13</sup> J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 71.

Na Tischnerze wielkie wrażenie czyni podkreślane przez Heideggera czasowe ukonstytuowanie *Dasein*<sup>14</sup>. W tej kwestii odnajduje w niemieckim filozofie sprzymierzeńca, który potwierdza jego własną intuicję – koncepcja *Dasein* zakorzenionego w czasowości odsłania bowiem niewystarczalność wszelkich prób substancjalizacji człowieka<sup>15</sup>, którą to niewystarczalność Tischner na różne sposoby stara się wykazać<sup>16</sup>. Zainspirowany Heideggerowskim rozumieniem *Dasein*, Tischner rozwija znaną metaforę człowieka jako melodii:

Przyrównując byt ludzki do melodii, porzucamy substancjalistyczną koncepcję człowieka. (...) Człowieka nie można pomyśleć bez czasu – tak, jak bez melodii. Czy może istnieć melodia poza czasem?<sup>17</sup>

Inny motyw, który Tischner w swej filozofii człowieka przejmuje od Heideggera, to motyw „troski”<sup>18</sup>. Wprawdzie podkreśla, że w myśli zachodniej nie jest to motyw nowy, ale to dopiero Heideggerowska analiza egzystencjału troski pozwala Tischnerowi powiedzieć: „Troska określa człowieka głębiej niż tradycyjne określenie go jako związku duszy i ciała”<sup>19</sup>. Tradycyjny poziom rozumienia człowieka to poziom najpierw platońskiej, potem tomistycznej, kartezjańskiej refleksji antropologicznej, która postrzega człowieka w szponach jego wewnętrznego konfliktu – konfliktu duszy i ciała<sup>20</sup>; egzystencjał troski pozwala zaś widzieć człowieka z zupełnie innej perspektywy. Tę perspektywę Tischner szkicuje w jednym, krótkim zdaniu: „*Dasein* musi się troszczyć o siebie – musi, bo jego drugą stroną jest trwoga”<sup>21</sup> – podstawowy nastrój, będący, zdaniem Heideggera, wyróżnioną postacią otwartości *Dasein*<sup>22</sup>.

Tej wyróżnionej postaci otwartości *Dasein* jako jego trwałej dyspozycji Tischner przygląda się z wielką uwagą. Podkreśli, że – według Heideggera – najwyższym rodzajem trwogi jest trwoga przed śmiercią, ciągła z nią konfrontacja. Nieustanny charakter tej konfrontacji ma swoje źródło w tym, że śmierć „nie jest zwykłym końcem, lecz «końcem», który od początku w człowieku

<sup>14</sup> Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 25–28, 330 n.

<sup>15</sup> Por. J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 69.

<sup>16</sup> Por. tamże, s. 26–29.

<sup>17</sup> Tamże, s. 65.

<sup>18</sup> Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 280 nn.

<sup>19</sup> Tamże, s. 67.

<sup>20</sup> Por. Platon, *Fedon*, XI, w: tegoż, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, przeł. oraz wstępem, objaśnieniami i ilustracjami opatrzył W. Witwicki, Warszawa 1982, s. 385 n.

<sup>21</sup> J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 78.

<sup>22</sup> Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 261.

jest. (...) Człowiek jest «śmiertelnikiem»<sup>23</sup> – oto komentarz Tischnera, który nawiązuje najwyraźniej do Heideggerowskiego stwierdzenia, że śmierć „jest pewnym sposobem bycia, przejmowanym przez jestestwo, od kiedy ono jest”<sup>24</sup>. Wynika z tego, że śmierć nie jest w egzystencji *Dasein* czymś do końca określonym – *Dasein* nie może powiedzieć, że jeszcze jej nie ma, i nie może powiedzieć, że już jest.

W tę problematykę Tischner wnika już w 1968 roku, za Heideggerem odróżniając trwogę przed śmiercią od lęku przed nią. Lęk odnosi się zawsze do czegoś konkretnego, tymczasem przedmiot trwogi – powie Tischner – „jest nieokreślony, absurdalny, w wyniku czego samo jej pojawienie się nosi piętno absurdu. W trwodze zagrażającą jest próżnia, pustka. (...) Trwoga jest, że użyjemy ulubionego powiedzenia Heideggera, »sposobem istnienia« pustoszenia świadomości”<sup>25</sup>. I dlatego właśnie, by temu pustoszeniu świadomości nadać pewne granice, człowiek – powie Tischner – musi być taką istotą, która jest „przeniknięta troską o własne bycie”<sup>26</sup>. Co to konkretnie znaczy? Tischner powie, że w życiu zawsze o coś chodzi; to właśnie dzięki trosce – czytamy –

*Dasein* jest tak określone, że zawsze chodzi mu o... Czy śpi, czy czuwa, czy pracuje, czy odpoczywa, zawsze chodzi o... W ostatecznym rozrachunku idzie o to, by „naprawdę być”. Dlatego właśnie *Dasein* „wybiega przed siebie”, by bardziej być tym, czym nie jest, niż tym, czym jest. (...) Nie ma w *Dasein* niczego, co by nie było przeniknięte troską<sup>27</sup>.

Równocześnie odnotujemy, że wielowiekową propozycję poszukiwania bytowej podstawy człowieka w substancji jako duchu będącym syntezą duszy i ciała<sup>28</sup> Heidegger odrzuci jako niemożliwą do utrzymania. W miejsce „substancji” pojawi się w jego filozofii „egzystencja”: „Istota jestestwa tkwi w jego egzystencji”. Inaczej mówiąc, jego istota musi być pojęta „na podstawie jego bycia”, zaś charakterzy tego jego bycia to nie własności rzeczy, „lecz tylko i wyłącznie możliwe dlań sposoby bycia”<sup>29</sup>. Przypomnijmy słowa Heideggera: „Wyżej

<sup>23</sup> J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 83.

<sup>24</sup> Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 345.

<sup>25</sup> J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei. Wybór szkiców filozoficznych 1966–1975*, Kraków 1994, s. 278.

<sup>26</sup> J. Tischner (red.), *Filozofia współczesna*, Kraków 1989, s. 94.

<sup>27</sup> J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 78; por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 271 n.

<sup>28</sup> Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 167.

<sup>29</sup> Tamże, s. 58 n.

od rzeczywistości stoi *możliwość*<sup>30</sup>; „z samej swej istoty jestestwo [*Dasein*] jest zawsze swą możliwością”<sup>31</sup>. Tischner skrzętnie wyłuska te myśli Heideggera i napisze, wiodąc spór z tomizmem, że jeśli nawet

substancja jest „prawdą bycia” na poziomie rzeczy, to z tego nie wynika, że jest ona „prawdą bycia” na poziomie bytu ludzkiego. Nawet jeśli więc odrzucimy pojęcie substancji z dziedziny języka personalistycznego, to z tego nie wynika, że przyznamy osobie ontologiczny status przypadłości. Problem nie leży w tym, czy wybrać pierwsze czy drugie pojęcie [substancję czy przypadłość – przyp. JJ], lecz w tym, czy cały model [substancjalistyczny – przyp. JJ] jest przydatny<sup>32</sup>.

Na trwałe zapisze się w pamięci Tischnera również to wszystko, co Heidegger napisze na temat projektu *Dasein* jako bytu rzuconego w świat<sup>33</sup>; pojęcie rzucenia [*Geworfenheit*] inspiruje Tischnera nawet wówczas, gdy jego dystans do Heideggera coraz bardziej rośnie. W kontekście rozwijanej przez siebie refleksji nad ciałem człowieka jako przestrzenią wypełnioną różnymi rodzajami pożądań, Tischner zwróci uwagę na zjawisko głodu ludzkiego. Czytamy:

„Prawo do sycenia głodu” wprowadza człowieka w świat „swoich prawd”. Mówi mu nie tylko o tym, że świat jest światem pokarmów, a on istotą potrzebującą pokarmu. Mówi mu przede wszystkim o jego „rzuceniu w świat”. Heideggerowskie pojęcie „rzucenia” (*Geworfenheit*) w głodzie znajduje źródłowe oparcie. Rzucona piłka toczy się po ziemi, podskakując po jej nierównościach. Podobnie człowiek wygłodniały dotyka ziemi, by na chwilę mógł się od niej oderwać, i odrywa, by musieć powrócić<sup>34</sup>.

I nieco dalej, tym razem zastanawiając się nad sprawą dystansu, jaki człowiek powinien mieć do granej przez siebie roli w życiu, napisze:

Heideggerowskie pojęcie „rzucenia w świat” dobrze oddaje dystans, jaki ma człowiek do samego siebie i otaczającego go świata. Człowiek jest „rzucony” jak kamień w wodę. Można jednak pomyśleć o innej wodzie, innym miejscu i czasie rzucenia. Można nawet pomyśleć o życiu bez gry<sup>35</sup>.

<sup>30</sup> Tamże, s. 54.

<sup>31</sup> Tamże, s. 59. Por. tegoż, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925), Frankfurt am Main 1994, s. 412.

<sup>32</sup> J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 27.

<sup>33</sup> Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 192 n.

<sup>34</sup> J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 86 n.

<sup>35</sup> Tamże, s. 111.

Tischnera inspiruje również egzystencja „nieautentyczności” (*Uneigentlichkeit*), którą Heidegger wiąże z upadaniem *Dasein* w przeciętność, wyrażoną przy pomocy słówka „Się”. Jest ono czasownikową formą bezosobowości<sup>36</sup>. Wcielając ontologiczną analizę nieautentyczności w swoją własną filozofię człowieka, Tischner powie, że jest ona przywilejem młodości:

Czym jest słynne „Się”, jeśli nie młodzieńczą próbą naśladowania otoczenia i jego pozornych bohaterów? Czym jest „gadania”, jeśli nie młodzieńczym pozorem oryginalności, która mówi to, co „się mówi” (...)? Młodzieńcza niedojrzałość nawet wtedy, gdy mówi „Ja”, czyni to po to, by zamaskować brak własnego Ja. To przede wszystkim młody i niedojrzały „upada” w przeciętność, wierząc, że jest inaczej<sup>37</sup>.

I jeszcze jeden wątek w Tischnerowskiej recepcji Heideggera nie może tu być w żadnym razie pominięty. Tischner nigdy nie ukrywał, że tym, kto wywarł na niego największy wpływ, był – wbrew pozorom – nie Lévinas, lecz Hegel, to on bowiem uwrażliwił go w sposób szczególny na znaczenie wolności w życiu człowieka. Tischner od lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku był postrzegany właśnie jako filozof wolności; nic więc dziwnego, że Tischnerowska lektura Heideggera dokonywała się również pod kątem poszukiwania w jego myśli odniesień do problematyki wolności i zniewolenia. Gdy ustosunkowuje się do Hegla, który mówi z jednej strony o byciu wolnym jako byciu u samego siebie w zupełnej niezależności od innego, z drugiej zaś strony o zniewoleniu człowieka w sensie zależności, w której odnosi się on do czegoś innego, niż sam jest, i nie może istnieć bez czegoś zewnętrznego względem niego<sup>38</sup>, wówczas Tischner stawia zarzut, że Hegel w swoim identyfikowaniu wolności z byciem sobą nie uwzględnił w problematyce wolności momentu wyboru. Dodaje jednak, że to właśnie Heideggerowska analiza tej – ontycznie pierwotnej – egzystencjalnej struktury otwartości bycia-w-świecie, którą jest upadanie *Dasein* w powszednie *resp.* przeciętne bycie<sup>39</sup>, doskonale oddaje treść tego, co właśnie Hegel rozumie pod pojęciem zniewolenia:

Utrata wolności oznaczałaby utratę siebie. Niewolnik, czyli człowiek pozbawiony wolności, nie tylko nie czyni tego, co chce, ale również nie jest tym, kim

<sup>36</sup> Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s.179–185; 236–248.

<sup>37</sup> J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 117.

<sup>38</sup> Por. G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. I, tłum. J. Grabowski i A. Landman, Warszawa 1958, s. 27.

<sup>39</sup> Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 236–255.

może i powinien być – nie „jest naprawdę”. Utrata wolności oznacza upadek w to, co Heidegger nazwie „Się”: „się” mówi, „się” robi, ma „się” określone poglądy itp. Postawę „Się” nazywamy zazwyczaj „nieautentycznym sposobem bycia”. Wolność w heglowskiej perspektywie to w końcu jakiś fundamentalny autentyzm<sup>40</sup>.

Jeszcze wyraźniej przybliży Tischner znaczenie Heideggera dla filozofii wolności, gdy najpierw – pełen uznania dla niego – stwierdza ogólnie: „po Heideggerze nie można uprawiać filozofii tak, jakby się nic nie stało. Trzeba coś przemyśleć od nowa, coś porzucić, a coś zacząć. Trzeba zrobić coś (...) przede wszystkim z nieszczęsnym pytaniem o sens bycia”<sup>41</sup>. Zapytując nieco dalej, jak pytanie o sens bycia miałyby brzmieć „dziś”, to znaczy w dwa lata po śmierci Heideggera, Tischner wskazuje na niegasnącą aktualność wolnościowej myśli Heideggera w filozofii i codziennym życiu ludzi. W nawiązaniu do zakończenia książki Krzysztofa Michalskiego<sup>42</sup> interpretuje Tischner drogę, po której szedł filozof z Fryburga. Ta interpretacja zasługuje na szczególną uwagę, bowiem jest zarazem krótkim wprowadzeniem do filozofii wolności samego Tischnera:

Sprawa Heideggera to ostatecznie sprawa związku między wolnością jako naszą możliwością a tym, co w nas wyzwala naszą wolność, a co Heidegger nazwał prawdą bycia. Bo wolność niewyzwolona śpi. Prawdą bycia jest to, co budzi wolność z uspienia. Bycie ludzkie jest poddane prawu spirali: wolność otwiera człowieka na prawdę, zarazem prawda wyzwala w nim wolność. Heidegger jest świadkiem tej spirali<sup>43</sup>.

### III. Krytyka Heideggerowskiego redukcjonizmu

Zainspirowany różnymi wątkami Heideggerowskiej filozofii, na które powyżej zwrócono uwagę, Tischner podejmuje jednak zdecydowaną polemikę z niemieckim filozofem, a rezultat tej krytyki można by ująć w następujących słowach: Heidegger kreśli jednostronny obraz człowieka.

Dystans Tischnera do poglądów autora *Bycia i czasu* narasta w miarę kształtowania się coraz bardziej wyrazistych rysów jego własnej antropologii,

---

<sup>40</sup> J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 134.

<sup>41</sup> J. Tischner (red.), *Filozofia współczesna*, Kraków 1989, s. 95.

<sup>42</sup> K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978, s. 229 n.

<sup>43</sup> J. Tischner (red.), *Filozofia współczesna*, dz. cyt., s. 97 n.



w której dominuje źródłowe określenie człowieka jako istoty dramatycznej<sup>44</sup>. Patrząc na „filozofię człowieka” Heideggera właśnie z perspektywy filozofii dramatu, Tischner zadaje mu najpierw kilka ważnych, a zarazem krytycznych pytań.

Jako myśliciel, którego filozofia człowieka zakotwiczona jest w chrześcijańskiej tradycji<sup>45</sup>, ustosunkowuje się wnikliwie do kwestii śmierci i śmiertelności człowieka w Heideggerowskiej analityce *Dasein*<sup>46</sup> i pyta, czy „Heidegger jest w tym punkcie wierny tradycji chrześcijańskiej? Wedle tej tradycji człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boże. Czy w »śmiertelniku« jest miejsce na obraz Boga?”<sup>47</sup> Tego właśnie obrazu w Heideggerowskiej wizji człowieka Tischner poszukuje nadaremnie.

Poza tym stwierdza Tischner, że w analityce *Dasein* uderza wyraźny brak „pojęć wartościujących”, co oczywiście nie oznacza, że Tischner utrzymuje, iż te pojęcia nie mają dla Heideggera żadnego znaczenia. Wyraźnie jednak podkreśla, że są one dla niego „mimo wszystko wtórne”, wszak Heideggerowi chodzi najpierw o postawienie pytania o bycie samo. I w tym właśnie kontekście Tischner kreśli w stawianych przez siebie pytaniach istotny zarzut pod adresem Heideggera. Pyta go tedy retorycznie, czy słuszne jest w jego filozofii unikanie pojęć wartościujących, czy dla rozumienia człowieka „pytanie o wartości i o dobro nie jest bardziej podstawowe?”<sup>48</sup> To pytanie Tischnera poprzedza niemal bezpośrednio inną jego wątpliwość, dotyczącą obrazu człowieka w ontologii fundamentalnej. Nawiązując do kwestii nastrojowego otwarcia człowieka na świat, o którym mówi Heidegger<sup>49</sup>, Tischner zauważa, że pomijane jest w nim zupełnie ugruntowane w odpowiedzialności otwarcie dialogiczne, co sprawia, że człowiek Heideggera może się w swym otwarciu całkowicie pogubić, stracić fundamentalną orientację w życiu: „Otwarcie nastrojowe ukazuje nieskończone pole możliwości, wśród których trudno wybierać”; to otwarcie nastrojowe – w przekonaniu Tischnera – nie jest dla człowieka podstawowe, ponieważ nie „budzi poczucia odpowiedzialności”. Tymczasem by-

<sup>44</sup> Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 11 oraz dysertację stanowiącą wnikliwy komentarz do tego określenia: W. Baczyński, *Człowiek jako istota dramatyczna w ujęciu księdza Józefa Tischnera*, Wrocław 2004.

<sup>45</sup> Tę problematykę omawia T. Gadacz w artykule *Chrześcijańskie korzenie Tischnerowskiej filozofii człowieka*, „Znak” 588 (2004), s. 77–87.

<sup>46</sup> Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 352 nn.

<sup>47</sup> J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, dz. cyt., s. 83 n.

<sup>48</sup> Tamże, s. 70.

<sup>49</sup> Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 194 n.

cie człowieka to przede wszystkim „bycie odpowiedzialnym za drugiego i za siebie, a pośrednio również za świat. Świat nie byłby więc »daną pierwotną«, lecz byłby swoistym »darem«, jaki drugi człowiek niesie każdemu, kto staje się odpowiedzialny za niego”<sup>50</sup>. Oczywiście Tischner jest świadom, że można by się dopatrzeć w tym jego krytycznym podejściu do kwestii otwarcia *Dasein* na świat braku wzięcia pod uwagę znaczenia Heideggerowskiego *Mitsein*, czyli współbycia. Dlatego krakowski filozof od razu odnotowuje komentarz Otto Pöggelera, który w jednej ze swoich książek podkreśla, że *Dasein* jako bycie-w-świecie jest zawsze „wobec rzeczy”. To nie jest tak – twierdzi Pöggeler – że *Dasein* „musi najpierw ustanawiać relacje z innymi ludźmi, lecz tak, że jest ono od samego początku byciem-z-bliźnim”<sup>51</sup>.

Tischner nie tylko przywołuje ten komentarz, lecz w rozprawie *Filozofia dramatu* wskazuje zarazem na znaczenie *Mitsein* dla rozumienia wzajemności, która jest dla niego szczególnie ważną kategorią w próbie fenomenologicznego opisu człowieka jako istoty dramatycznej. Interpretując najpierw owo „wobec”, przywołane za Heideggerem przez Pöggelera, Tischner zauważa, że „Być *wobec*, to nie znaczy być *obok* ani w *pobliżu*. (...) Znaczenie słówka *wobec* domaga się wzajemności”<sup>52</sup>. Nieco dalej dodaje:

najbardziej podstawową formą uczestnictwa i warunkiem wszelkiej możliwej wzajemności jest *uczestnictwo w byciu* – Heideggerowskie *Mit-sein*. Ja uczestniczę w byciu i drugi uczestniczy w byciu. Obydwaj jednakowo rozumiemy to, czym jest bycie. Rozumienie tego, w czym ostatecznie uczestniczymy, jest podstawą naszej wzajemności<sup>53</sup>.

Wydaje się zatem, że Tischner akceptuje tezę, że ludzkie *Dasein* jest od początku „byciem-z-innym” ; z tego właśnie powodu Heidegger nie zastanawiał się głębiej nad znaczeniem ludzkiej relacyjności. A jednak w innym miejscu swej rozprawy Tischner – jakby zapominając o tym fundamentalnym *Mitsein* – stwierdza niewystarczalność Heideggerowskiej wizji człowieka, zarzucając mu jednostronne rozumienie istoty ludzkiej.

---

<sup>50</sup> J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, dz. cyt., s. 72.

<sup>51</sup> Tamże, s. 72. Tischner tłumaczy tu fragment książki O. Pöggelera, *La Pensée de Martin Heidegger*, Paris 1976, s. 71. Tischner podaje tę datę wydania, ale w rzeczy samej chodzi mu prawdopodobnie o wydanie z roku 1967.

<sup>52</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Paris 1990, s. 238.

<sup>53</sup> Tamże, s. 239.

Zarzut ten pojawia się w pewnej jego dyskusji z Husserlem i Heideggerem, w której, jak wyraźnie zaznacza, nie przedstawia „podręcznikowej rekonstrukcji ich poglądów”, natomiast dokonuje ich interpretacji „pod kątem potrzeb filozofii dramatu”<sup>54</sup>. Przypomnijmy, że według Tischnera prawda bycia człowieka jako istoty dramatycznej odsłania się w jego trójwymiarowym otwarciu: jest to otwarcie na świat – scenę dramatu, na drugą osobę i wreszcie trzecie, najważniejsze otwarcie – otwarcie na Boga, które stanowi podstawowy dramat człowieka, a każdy inny dramat i wątek dramatyczny są faktycznie jedynie fragmentami tego dramatu. Dramat w swym źródłowym znaczeniu jest zawsze dramatem dobra i zła, wolności i zniewolenia<sup>55</sup>. Podejmując dyskusję z Husserlem i Heideggerem, nie zajmuje się kwestią ich kontrowersji na temat punktu wyjścia filozofii fenomenologicznej, lecz zwraca uwagę na to, co – w jego przekonaniu – stawia ich w jednym szeregu. Streszczając najpierw w bardzo syntetycznej formie ich dążenia filozoficzne<sup>56</sup>, napisze, że one

przynależą do siebie jak dwie strony tego samego. Obydwaj mówią naprawdę o stosunku człowieka do sceny. Sprawa relacji człowiek–człowiek wymyka się ich ujęciom, jeśli więc nawet o niej mówią, to w sposób *sceniczny*, zamieniając człowieka w przedmiot, w byt. Stosunek do sceny jest określony negatywnie i pozytywnie zarazem. Negatywnie opisuje go Husserlowska teoria genezy sensu przedmiotowego w świadomości pojętej w sposób podmiotowy, a pozytywnie [Heideggerowska – przyp. JJ] teoria rozumienia bytu poprzez sens bycia, wyznaczony przez dzieje metafizyki. (...) Mimo że filozofie te nie są filozofiami dramatu w ścisłym sensie, to jednak mówią one o dramacie. Opowiadają przede wszystkim o stosunku człowieka do świata. Podkreślanie zasługi jest jednak zarazem krytyką. Na próżno bowiem szukalibyśmy w obydwu filozofiach tego, co dla dramatu istotne – teorii dialogicznego otwarcia na drugiego człowieka. Zarówno jedna, jak i druga filozofia nie wykracza w jakiś zdecydowany sposób poza stereotyp myślenia monologicznego<sup>57</sup>.

Zarówno Husserl, jak i Heidegger to dla Tischnera przykłady tych filozofów, którzy budują scenę, podczas gdy – i to podkreśli z całą mocą – inny człowiek „jest bliższy (...) niż scena. Jest obecny zanim jeszcze pojawi się na scenie jako ten, kogo spotykam”<sup>58</sup>.

<sup>54</sup> Tamże, 17.

<sup>55</sup> Por. J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 11–19.

<sup>56</sup> Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 15 n.

<sup>57</sup> Tamże, s. 16 n.

<sup>58</sup> Tamże, s. 17.

Tischner bardzo sprawnie posługuje się odkryciami Heideggera w zakresie określania stosunku człowieka do świata – sceny, której symbolami w filozofii Tischnera są takie wydarzenia, jak budowanie domu, drogi, świątyni, mieszkania czy też praca, i związany z nią warsztat. W szczególności odnotowuje Tischner znaczenie ontologii fundamentalnej dla źródłowego rozumienia techniki<sup>59</sup>, która jest przecież z tymi wydarzeniami najściślej powiązana. Podkreśla zatem Tischner, że to właśnie Heidegger dostarczył nam doskonałego opisu podstawowej struktury tzw. świata pośredniego, świata rzeczy użytkowych, narzędzi, który ludzka praca wzniosła między człowiekiem a naturą po to, aby człowiek mógł lepiej przystosować ten świat do zaspokojenia własnych, zarówno stałych, jak i zmiennych potrzeb<sup>60</sup>.

Szczególnie zwraca uwagę na wartość Heideggerowskiej krytyki nowożytnej ideologii techniki, w której to ideologii nie chodzi już o wydobywanie prawdy o naturze ziemi, lecz jedynie o zakorzenione w chęci przemocy nad ziemią opanowanie lęku przed nieszczęściami dotyczącymi człowieka ze strony ziemi i jej żywiołów<sup>61</sup>. Zarazem jednak Tischner wskazuje, że choć Heidegger w znakomity sposób przyczynił się do tego, by ludzie uświadomili sobie, iż wszelka technika dopełnia się „w obszarze prawdy o świecie – prawdy bycia (...) jakiegoś projektu prawdy”, to równocześnie podkreśla, że i ten projekt ma swoje ograniczenia, które mogą wpływać na błędne samorozumienie człowieka. Powie tedy, że ograniczenia tego projektu wyznacza to,

o co chodzi w świecie – samo życie, sam irracjonalny instynkt życia. Nie chodzi jednak przecież wyłącznie o własne życie, lecz również, a może nawet przede wszystkim, o życie najbliższych. Więź z najbliższymi idzie przed więzią z ziemią. Nie chcę owoców wyłącznie dla siebie. To nie odkrycie natury ziemi na początku techniki, lecz ustalenie nowych relacji międzyludzkich doprowadza do odkrycia natury ziemi. Nie to jest pierwsze, co można zrobić z gliny, lecz to, dla kogo można coś zrobić z gliny. Być na ziemi znaczy: dotykać jej poprzez płacz i uśmiech drugiego<sup>62</sup>.

Wyłaniające się z Heideggerowskiego ujęcia techniki samorozumienie człowieka, zakorzenione w obrazie *Dasein* zatroskanego „o własne bycie”<sup>63</sup>,

<sup>59</sup> Por. M. Heidegger, *Odczyty i rozprawy*, tłum. J. Mizera, Warszawa 2007, s. 7–38, 139–157.

<sup>60</sup> Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 189.

<sup>61</sup> Por., tamże, s. 184, 199.

<sup>62</sup> Tamże, s. 186.

<sup>63</sup> J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 71, 253.

jest w przekonaniu Tischnera mniej podstawowe od samorozumienia uwarunkowanego nastawieniem dialogicznym i jako takie prowadzi do ukształtowania niepełnego wizerunku człowieka. Patrząc poprzez pryzmat filozofii dramatu na pozwalającą się dostrzec w ontologii Heideggera wizję człowieka, Tischner konkluduje, że „jest ona wynikiem redukcji dramatu ludzkiego do dramatu stworzenia”<sup>64</sup>.

Fakt, że Tischner patrzy na osiągnięcia filozofii niemieckiego myślicie-la oczami filozofa człowieka, wzbudzi w nim w końcu wątpliwość, czy cały, stworzony przez Heideggera, ontologiczny model rozumienia człowieka w horyzoncie prawdy bycia jest tym modelem, dzięki któremu człowiek mógłby rzeczywiście osiągnąć prawdę o sobie. Zanim jednak tej wątpliwości stanie się ostatecznie zadość, Tischner zada Heideggerowi jeszcze kilka istotnych pytań.

I tak najpierw zapyta raz jeszcze, jakby zainspirowany Kierkegaardowskim rozumieniem rozpacz<sup>65</sup>: czy „trwoga przed śmiercią jest rzeczywiście najwyższym rodzajem trwogi? Czy dla człowieka nie ma większego niebezpieczeństwa niż śmierć? A może śmierć jest tylko znakiem, tylko symbolem, znakiem niebezpieczeństw straszniejszych niż śmierć?”<sup>66</sup> Dla Tischnera oczywiste było to, że trwoga u Heideggera nie jest jakimś chwilowym stanem człowieka, lecz trwałą strukturą jego bycia – najczęściej zresztą ukrytą; wiedział również, że trwoga (*Angst*) to nie to samo, co lęk (*Furcht*) przed śmiercią. Ale wtedy gdy publicznie zadawał te pytania, to znaczy w latach 1985–1991, już dojrzewała w nim filozofia dramatu, a wraz z nią przekonanie, że trwoga przed złem jako właśnie struktura bycia, która nieustannie przenika człowieka, jest dla poznania prawdy o ludzkim bytowaniu czymś o wiele bardziej podstawowym niż trwoga przed śmiercią.

W głębokim związku z problematyką śmierci pozostaje u Heideggera sprawa nie tylko nieautentyczności *Dasein*, które ucieka od śmierci, a tym samym odsłania jej przerażający charakter, lecz również postulat jego autentyczności (*Eigentlichkeit*). Wszak *Dasein* może być autentyczne tylko wówczas,

<sup>64</sup> J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 96.

<sup>65</sup> S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1982, s. 152: „Gdy śmierć jest największym niebezpieczeństwem, człowiek ma nadzieję na życie, ale kiedy poznaje większe niebezpieczeństwo, ma nadzieję na śmierć. Kiedy niebezpieczeństwo tak się wzmacnia, że śmierć staje się nadzieją, rozpacz jest beznadziejnością niemożliwej śmierci”. Odnotujmy w tym miejscu, że Tischner u schyłku życia podejmuje się agatologicznej interpretacji rozpacz, którą identyfikuje ze złem sięgającym samego „dna” osoby ludzkiej. Por. J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 280 nn.

<sup>66</sup> J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, dz. cyt., s. 84.

gdy zdecyduje się na powrót do śmierci jako możliwości niemożliwości<sup>67</sup>, do trwogi przenikającej jego całego<sup>68</sup> i do sumienia, które wzywa go do tego, by od bycia w nieprawdzie przeszedł do bycia w prawdzie<sup>69</sup>. Dla Tischnera szczególnie ważna jest tu kwestia bycia sobą w obliczu śmierci i dlatego formułuje kolejny zarzut pod adresem niemieckiego filozofa:

Heidegger wprowadza pojęcie autentyczności, które ma określać sens gry, jaką *Dasein* toczy w obliczu śmierci przede wszystkim ze sobą samym. Stawką gry jest „bycie sobą”. W pojęciu tym zawiera się jednak pewna dwuznaczność. Nie wiadomo, czy chodzi o to, by *Dasein* stało się „bytem absolutnym”, a więc Bogiem nieskończonym, czy bytem pod każdym względem indywidualnym i niepowtarzalnym. Obydwie możliwości są jednak równe niemożliwości. Człowiek nie jest w stanie stać się Bogiem, nie tracąc swej ludzkiej tożsamości. I nie jest też w stanie stać się bytem radykalnie indywidualnym; straciłby wtedy wszelką możliwość porozumienia z innymi. Heideggerowski postulat autentyczności wtrąca *Dasein* w sytuację bez wyjścia<sup>70</sup>.

Inne „pytanie”, zadawane właśnie z perspektywy rozumienia człowieka jako istoty dramatycznej, dotyczy Heideggerowskiego opisu winy<sup>71</sup>. Tischner wie doskonale, że niemiecki filozof nie posługuje się potocznym rozumieniem winy, lecz mówi „o winie jako ontologicznej kondycji *Dasein*, a pośrednio również człowieka”. Ale podkreśla zarazem, że Heidegger „opisuje winę jako sposób bycia poza dobrem i złem. Warunek możliwości winy już jest winą. Wina nie płynie z odpowiedzialności jako jej następstwo. To raczej najpierw jest wina, a odpowiedzialność – potem”<sup>72</sup>. Ta trafna interpretacja tej struktury *Dasein* jest w rzeczy samej ukrytą krytyką Heideggerowskiego rozumienia człowieka, lecz sens tej krytyki staje się w pełni zrozumiały dopiero z perspektywy aksjologiczno-apatologicznego wglądu w prawdę człowieka. Czy można człowieka w jego pierwotnej prawdzie rozumieć poza horyzontem dobra i zła, czyli poza horyzontem agatologicznym?<sup>73</sup> Właściwym wprowadzeniem do odpowiedzi na to pytanie jest analiza filozofii Emmanuela Lévinasa, której rdzeń dostrzega Tischner w fenomenologicznym rozjaśnieniu istoty człowieka

<sup>67</sup> Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 337 n.

<sup>68</sup> Por. tamże, s. 353 n.

<sup>69</sup> Por. tamże, s. 381 n, 393 n.

<sup>70</sup> J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 116 n.

<sup>71</sup> Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 393–407.

<sup>72</sup> J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, dz. cyt., s. 88.

<sup>73</sup> Por. J. Tischner, *Myslenie według wartości*, dz. cyt., s. 487.



niosącego odpowiedzialność za innego<sup>74</sup>; „Lévinasowska odpowiedzialność” ma tedy posłużyć Tischnerowi jako drogowskaz do przełamania monadycznego obrazu człowieka, który dostrzega on właśnie w transcendentальной analityce *Dasein*. Wszak człowiek według Tischnera nie jest monadą skoncentrowaną na sobie<sup>75</sup>, lecz jest naprawdę sobą o tyle, o ile jego bycie jest byciem dla drugiego. A „bycie-dla innego” to już nie jest obszar, gdzie *Dasein* rozgrywa grę o „własne bycie”: „Jest to obszar – twierdzi Tischner – który rozciąga się całkowicie poza »byciem i niebyciem« (...). Obszarem tym jest obszar Dobra”<sup>76</sup>.

Niepostrzeżenie stajemy w samym centrum Tischnerowskiej agatologii człowieka. Nie możemy jej tu jednak przedstawiać w całości<sup>77</sup>; dla naszych badań ważne jest natomiast jedno: to właśnie agatologiczny horyzont rozumienia człowieka sprawia, że analityka *Dasein* przestaje mieć właściwie jakiegokolwiek istotne znaczenie dla Tischnerowskiej filozofii człowieka. Po wielu latach Tischner „rozstaje się” z Heideggerem, a co to znaczy, wyjaśnia on sam: agatologiczny sens istnienia człowieka

wyciska swoisty ślad na samoświadomości osoby. (...) Osobie nie chodzi już o „byt” czy o „bycie”, lecz o jakość bycia, która transcenduje „bycie”. Ontologia osoby zostaje poddana prawom agatologii. Rozumienie osoby przekracza horyzont Heideggerowskiego *Dasein*. Osoba odnosi się do samej siebie, ale jej odniesienie do siebie ma inny charakter niż zakreślony przez Heideggera słowem „egzystencja”. W jej „byciu” nie chodzi już o „bycie”. Chodzi o „usprawiedliwienie”, o „zbawienie”, w którym lub dzięki któremu byt ludzki osiąga swą „prawdę”<sup>78</sup>.

#### IV. Zakończenie

Przedstawione w tym opracowaniu reprezentatywne wątki jednostronnej dyskusji księdza Tischnera z Heideggerem wskazują, jak ważny był dla pol-

<sup>74</sup> Por. J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 244–256.

<sup>75</sup> Por. tamże, s. 252.

<sup>76</sup> Tamże, s. 253.

<sup>77</sup> Por. w tym względzie trzy opracowania: B. Skarga, *Człowiek agatologiczny*, w: W. Zuziak (red.), *Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, Kraków 2001, s. 99–112; A. Bobko, *Wstęp. Józefa Tischnera myślenie o człowieku*, w: J. Tischner, *O człowieku. Wybór pism filozoficznych*, wybór i oprac. A. Bobko, Wrocław–Warszawa–Kraków 2003, s. V–XLVIII; K. Tarnowski, *Drogi potępienia, drogi zbawienia*, w: J. Jagiełło, W. Zuziak (red.), *Między potępieniem a zbawieniem. Myślenie religijne ks. Józefa Tischnera*, Kraków 2004, s. 19–38.

<sup>78</sup> J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 168.

skiego myśliciela ten spór o rozumienie człowieka z czołowym w XX wieku filozofem egzystencji. Z jednej strony, spór ów ma doniosłe znaczenie filozoficzne, ponieważ rzuca strumień światła na dwie drogi filozoficznego myślenia o człowieku; z drugiej zaś – może on wzbudzać fundamentalne podejrzenie, że wbrew zapewnieniom samego Heideggera jego filozofia jest bądź antropologizowaniem filozofii, bądź też jakąś wybrakowaną, jednowymiarową filozofią człowieka lub nauką kryjącą w sobie jej pewne, istotne elementy. Z tej perspektywy patrząc, konkluzja Heideggera w rozmowie z Richardem Wisserem, że próby czytania zwłaszcza *Bycia i czasu* oczami filozoficznej nauki o człowieku są wyłącznie rezultatem „nieporozumienia antropologicznego”, może być odczytana jako wyraz ucieczki zmęczonego życiem filozofa od poważnej dyskusji nad zasadniczym sporem o wzajemny stosunek ontologii fundamentalnej i filozofii człowieka<sup>79</sup>.

### Bibliografia

- W. Baczyński, *Człowiek jako istota dramatyczna w ujęciu księdza Józefa Tischnera*, Wrocław 2004.
- A. Bobko, *Wstęp. Józefa Tischnera myślenie o człowieku*, w: J. Tischner, *O człowieku. Wybór pism filozoficznych*, wybór i oprac. A. Bobko, Wrocław–Warszawa–Kraków 2003.
- S. Czerniak, *Loren. Plessner. Habermas. Dylematy antropologiczne filozofii współczesnej*, Nowa Wieś 2002.
- S. Czerniak, *Wstęp. Niemiecka antropologia filozoficzna XX wieku. Klasycy i wątki współczesne*, w: S. Czerniak, J. Rolewski (red.), „Studia z Filozofii Niemieckiej”, t. 4, *Antropologia filozoficzna*, Toruń 2004.
- T. Gadacz, *Chrześcijańskie korzenie Tischnerowskiej filozofii człowieka*, „Znak” 588 (2004).
- G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. I, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958.
- M. Heidegger, *Bycie i czas*, przełożył, przedmową i przypisami opatrzył B. Baran, Warszawa 1994.
- M. Heidegger, *Odczyty i rozprawy*, tłum. J. Mizera, Warszawa 2007.
- M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (1925)*, Frankfurt am Main 1994.

---

<sup>79</sup> Termin „wielkie nieporozumienie” pochodzi wprost od Heideggera, który go stosuje w rozmowie z Richardem Wisserem, przeprowadzonej z okazji 80. urodzin niemieckiego filozofa: R. Wisser (red.), *Martin Heidegger im Gespräch*, München 1970, s. 69.



- J. Jagiełło, *Niedokończony spór o antropologię filozoficzną (Heidegger–Plessner). Studium historyczno-analityczne*, Warszawa 2011.
- S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1982.
- K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978.
- Platon, *Fedon*, XI, w: tegoż, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Krition, Fedon*, przeł. oraz wstępem, objaśnieniami i ilustracjami opatrzył W. Witwicki, Warszawa 1982.
- O. Pöggeler, *La Pensée de Martin Heidegger*, Paris 1976.
- M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, w: tegoż, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przełożyli, wstępem i przypisami opatrzyli S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987.
- B. Skarga, *Człowiek agatologiczny*, w: W. Zuziak (red.), *Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, Kraków 2001.
- K. Tarnowski, *Drogi potępienia, drogi zbawienia*, w: J. Jagiełło, W. Zuziak (red.), *Między potępieniem a zbawieniem. Myślenie religijne ks. Józefa Tischnera*, Kraków 2004.
- J. Tischner, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Paris 1990.
- J. Tischner (red.), *Filozofia współczesna*, Kraków 1989.
- J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2000.
- J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998.
- J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei. Wybór szkiców filozoficznych 1966–1975*, Kraków 1994.
- J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, Kraków 1991.
- R. Wisser (red.), *Martin Heidegger im Gespräch*, München 1970.

---

Ks. Jarosław Jagiełło, profesor nadzwyczajny, Kierownik Katedry Filozofii Człowieka i Dziekan Wydziału Filozoficznego UPJP II oraz wykładowca Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej w WSD w Kielcach. Autor bądź współautor 11 książek z zakresu filozofii. W ostatnich latach opublikował między innymi *Niedokończony spór o antropologię filozoficzną (Heidegger – Plessner). Studium historyczno-analityczne*, IFiS PAN, Warszawa 2011. Członek Rady Programowej Instytutu Myśli Józefa Tischnera, Członek Internationale-Ferdinand-Ebner-Gesellschaft. Stale współpracuje z Katedrą Filozofii Religii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu we Fryburgu Bryzgowijskim. Ksiądz diecezji kieleckiej.

