

Leszek Augustyn

Życie w cieniu Wielkiego Inkwizytora (Józef Tischner i Fiodor Dostojewski)

Obecność Wielkiego Inkwizytora w rozważaniach Józefa Tischnera można odczytywać przynajmniej w dwójnasób. Z jednej strony należałoby ją potraktować jako wykładnię treści zawartych w moście Wielkiego Inkwizytora (poemacie Iwana Karamazowa – lub też legendzie, jak chciał Wasilij Rozanow), jednakże przystosowanej i włączonej do tkanki myśli własnej filozofa, czyli stanowiącej część rozwijanej przezeń problematyki (oczywiście nie jedynie w charakterze ilustracji). Z drugiej natomiast można ją rozumieć jako propozycję interpretacji postaci Wielkiego Inkwizytora i – rzecz jasna – kryjących się za nią treści, które co prawda opierałyby się na wypracowanych pojęciach filozoficznych jako narzędziach intelektualnych, ale przede wszystkim umożliwiłyby odmienną względem dotychczasowych ujęć interpretację przekazu literackiego. Pierwszą propozycję można by określić jako interpretację zinterioryzowaną, przyswojoną i włączoną do korpusu myśli filozoficznej; drugą zaś – jako interpretację zewnętrzną *sensu stricto*. Zdajemy sobie

Leszek Augustyn (ORCID 0000-0002-8694-8702) – doktor habilitowany, profesor nadzwyczajny w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Filozof i religioznawca, autor książek i artykułów naukowych. Główne zainteresowania badawcze: historia idei, filozofia religii, filozofia rosyjska, filozofia polska.

sprawę, że w rzeczywistości i w praktyce interpretacyjnej obydwie te podejścia nie tylko się spotykają, ale też często się pokrywają, zachodzą na siebie wzajemnie i tworzą wspólne pola treściowe. Wkraczając zaś na teren interpretacji i odnosząc się do interpretacji (co jest nieuniknione), należy także podjąć wysiłek powrotu do sensu wyjściowego, literackiego, do którego w swoim myśleniu sięgał filozof. Jednym z zamiarów niniejszych rozważań jest zakreślenie sceny, a następnie wskazanie głównych kwestii scenicznych napisanych (bądź zaczerpniętych) przez Tischnera, wypowiedzianych i podpowiadanych przez Wielkiego Inkwizytora. Będziemy zatem pytać – co stanowi nasz główny cel – o sposób rozumienia wolności i niewoli jako iluzji wolności, innymi słowy – o nadzieję i zwodniczość wiary politycznej w świecie współczesnym, tak jak dostrzegał to, opisywał i analizował polski myśliciel. Chcemy też wyraźnie wskazać na nieprzemijające i wciąż aktualne znaczenie diagnozy Fiodora Dostojewskiego, co znalazło wyraz w Tischnerowskim sposobie myślenia o wolności. Dlatego też w niniejszych uwagach podążać będziemy raczej pierwszą ścieżką interpretacyjną, pozostawiając drugą na inną okazję – jak mniemamy, równie obiecującą.

Błądzenie w żywiolach aksjologicznych

Ze wszech miar intrygujące są fragmenty dzieł Tischnera poświęcone figurze Wielkiego Inkwizytora; do nich też w przeważającej mierze będziemy się odwoływać. Można je odnaleźć w zbiorze *Polska jest Ojczyzną* (na który składają się teksty pisane w latach 1980–1983, a w formie książkowej opublikowane w roku 1985) oraz w dziele *Filozofia dramatu* (po raz pierwszy opublikowanym w 1990 roku)¹. Ponadto różne wzmianki o Wielkim Inkwizytorze,

¹ J. Tischner, *Polska jest Ojczyzną. W kręgu filozofii pracy*, Éditions du Dialogue, Paris 1985, zwłaszcza rozdział *Rewolucja i reformacja* (dalej w tekście: PO wraz odpowiednim numerem strony); *idem, Filozofia dramatu*, Wydawnictwo „Znak”, Kraków 2012, zwłaszcza roz-

jak również o innych postaciach Dostojewskiego, możemy napotkać w wielu tekstach składających się na bogatą spuściznę polskiego myśliciela. I one okażą się pomocne. Wskazane odniesienia (można rzec – kluczowe, gdyż otwierają drzwi do Tischnerowskiej skarbnicy sensów interpretacyjnych i swoście uprawianej hermeneutyki otwartej) zawierają filozoficzne próby zrozumienia dróg i bezdroży wolności ludzkiej. Zarówno pierwsze ujęcie – Wielki Inkwizytor jako „centralna postać nowożytnego filozofii władzy”, jak i drugie – Wielki Inkwizytor jako „mistrz ułudy” i „właściciel ludzkich sumień”, dotyczą dramatu ludzkiego sposobu istnienia w świecie. Jak bowiem filozof podkreślał, „[b]yć istotą dramatyczną znaczy: istnieć w określonym czasie i w określony sposób otwierać się na innych i na świat – scenę” (FD 10). Pierwsze ujęcie zapowiada więc i niejako podprowadza, drugie natomiast rozwija w postaci szczegółowych analiz dramatyczne aspekty ludzkiego błędzenia. Przedstawieniem tego jest symbolizująca dramat aksjologiczny wędrówka, w trakcie której myśliciel przytacza na poły filozoficzne, na poły literackie przykłady i opisuje postoje będące pułapkami błędzenia ludzkiego². Podążanie tą drogą rozpoczyna się od żywiołu piękna, które wystawia nas na niebezpieczeństwo oczarowania i tragedię pozorów (Lew Tołstoj, Søren Kierkegaard), wiedzie poprzez żywioł prawdy, gdzie dominuje rozum polityczny oraz panoszy się złośliwy geniusz (Fiodor Dostojewski, René Descartes), i wreszcie doprowadza do żywiołu dobra, co raz jeszcze naraża wędrowców na wielorakie i bodajże najgroźniejsze formy zniewolenia: poprzez śmierć, cierpienie oraz

dział III: *Błędzenie* (dalej: FD wraz z numerem strony). Jakkolwiek można by odnieść wrażenie chronologicznego następstwa obu wskazanych interpretacji, to jednak należy podkreślić, że chociażby przytaczany w zakończeniu tego szkicu artykuł *Człowiek zniewolony i sprawa wolności* (Hegel – Dostojewski – Descartes) (1981) świadczy na rzecz ich czasowej i intelektualnej równoległości.

² Czyżbyśmy mieli tutaj do czynienia ze współczesną reminiscencją dantejską? Jeśli tak, to tylko z nawiązaniem do niej, gdyż doświadczenie człowieka dramatycznego, który kroczy przez życie zanurzony w żywiołach aksjologicznych, z natury swej nie jest hierarchicznie uporządkowane: „Nie ma ścieżek wydeptanych, każdy człowiek odnajduje swoją własną i dramat, który jest dla niego podstawowy. A inne dramaty są jakby tłem” – przyznawał myśliciel. Por. *Oby wszyscy tak milczeli o Bogu. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska*, Wydawnictwo „Znak”, Kraków 2015, s. 233.

potępienie (William Szekspir, Georg W.F. Hegel i ponownie Dostojewski oraz Kierkegaard). Wyznacza to teoretyczne, opisowe i analityczne ramy możliwych ujęć doświadczenia żywego, różnorodności świata ludzkich przeżyć.

Wielki Inkwizytor jest w Tischnerowskiej filozofii dramatu postacią niewątpliwie doniosłą i dalekosiężną, aczkolwiek na szczęście wciąż metaforyczną³. Należy przy tym pamiętać, że u podstaw rozumienia ludzkiego dramatu stoi myślenie według wartości, które spleta w żywy węzeł wątki agatologiczne i aksjologiczne. Wątek dramatyczny inicjowany, pobudzany i rozwijany jest poprzez spotkanie⁴. Szczególnie frapujące wydaje się opowiedziane przed Iwana Karamazowa spotkanie Wielkiego Inkwizytora z Chrystusem. Kto kogo tu spotyka? O jakiej dokładnie kondycji ludzkiej wspomniana sytuacja mówi: religijnej, etycznej czy politycznej? Niestety, zagadnienia tego polski filozof wprost nie podejmuje. Inną wszakże ścieżką i przez inne obszary pustynne podąża jego własna myśl, szukająca ożywczych źródeł i wiedzona przez nieodstępującą jej ani na krok nadzieję. Jak podkreśla myśliciel, doświadczenie aksjologiczne poprzedzane jest doświadczeniem agatologicznym, nawet jeśli mamy do czynienia z reakcją negatywną. Jak pamiętamy, Karamazow buntuje się przeciwko światu i dlatego zwraca Bogu bilet wstępu, natomiast polski filozof przekonuje, że „[m]yślenie radykalnie filozoficzne jest formą preferencyjnego buntu przeciwko tragiczności świata. Ale nie jest to jednak ten bunt, który chce porzucić albo zniszczyć świat, lecz ten, którego celem pierwszym jest zrozumieć świat”⁵. I właśnie o rozumienie, to znaczy myślenie w perspektywie nadziei, wyrosłej na żyznym gruncie agatologii, powinna zabiegać filozofia. Wrażliwość aksjologiczna nie pozwala przyjąć świata takiego, jakim on jest, albowiem „może i powinien być inny”.

³ Zasadne więc wydają się pytania: Czy doniosłość i dalekosiężność nie wynikają właśnie z metaforyczności postaci? Czy, innymi słowy, nie mamy tutaj do czynienia z bogatym w sens skutkiem „myślenia z wnętrza metafory”?

⁴ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Wydawnictwo „Znak”, Kraków 2011, s. 534.

⁵ *Ibidem*, s. 540. Por. F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, przeł. A. Pomorski, Wydawnictwo „Znak”, Kraków 2004, s. 284.

Świat jest zatem pokryty pokostem pozoru, nęci uludą. Kto podejmie ten pozór i weźmie w swoje ręce materię świata? Kto postara się wpisać w nią los człowieka? Kto utwierdzi tę uludę? Kandydat jest oczywiście znany i dobrze opisany – trzeba się z tym zwrócić do Dostojewskiego. Tymczasem należy podkreślić jeszcze jedno. Na obrzeżach nadziei religijnej uobecnia się nieustannie oscylująca problematyka polityczna, którą można ujmować jako niedoskonały, niemniej w pełni ludzki sposób realizacji nadziei na poziomie historycznym i społecznym: „Polityka to – w radykalnym znaczeniu tego słowa – nauka projektu, sensownego projektu dla ludzkich poświęceń na aktualnym etapie dziejów”⁶. Wielki Inkwizytor podejmuje obydwie troski i łącząc pogardę z litością, rozwiązuje je we właściwy sobie sposób, a mianowicie podcinając sam korzeń wolności. Reszta jest już wyłącznie tego konsekwencją...

W świecie nowożytnym, gdzie dochodzi do konfliktu wartości, zdaje się dominować rozum polityczny. Nie można jednak mówić o jego wyłącznym, udziałnym panowaniu⁷. Faktyczność historyczna powinna raczej skłaniać nas do przekonania, że niejasne i nieokreślone poczucie pomieszania wartości stale towarzyszy ludzkości. Człowiek jest istotą dramatyczną. Istnieje w skończonym, określonym czasie i miejscu. Poniekąd jest u siebie, ale pozostaje w świecie istotą wyróżnioną, nie do końca z tego świata, tak naprawdę dopiero staje się sobą wobec innych. W to zaś prawdziwie ludzkie stawanie się sobą nieustannie wkrada się błędzenie, niekiedy ciszszej lub głośniejszej wybrzmiewa fałszywą nutą. Coś niepokojącego zatem dzieje się z wartościami; w ich przestrzeń – ludzką przestrzeń wolności – wkracza kłamstwo i pozór. W kulminacyjnych scenach dramatu pojawia się Wielki Inkwizytor – genialna literacka postać uosabiająca kłamcę w imię dobra i przewrotnego twórcę snutego na podobieństwo pajęczyny systemu iluzji.

⁶ J. Tischner, *Myślenie według wartości...*, s. 544.

⁷ Do problemu rozumu politycznego powrócimy w zakończeniu niniejszego szkicu.

Wiosna Ludów – gorycz zwycięzcy

Na początku lat osiemdziesiątych przywołanie i odniesienie przez Tischnera postaci Wielkiego Inkwizytora (przedstawionej przez Dostojewskiego w *Braciach Karamazow* – powieści pisanej w latach 1879–1880) do wydarzeń z okresu Wiosny Ludów, a zwłaszcza jej końcowej klęski, stanowi – jak się wydaje – dość czytelne nawiązanie do polskiej wiosny czasu Solidarności, nadziei i rozczarowań na drodze do oczekiwanego przełomu. Opis i analiza świadomości zwycięzcy, natury władzy i sytuacji przegranych były więc jednym ze sposobów przemyślenia tego słodko-gorzkiego doświadczenia wolności. Przyjrzyjmy się zatem charakteryzującym i metaforyzującym ujęciom Wiosny Ludów. Otóż w interpretacji polskiego filozofa kryjące się pod tą nazwą wydarzenie oznacza „dojrzewające w duszy człowieka nowe poczucie społecznej odpowiedzialności. Jej źródłem [sa] obudzone i poruszone sumienia ludzi – sumienia zbuntowane przeciwko cierpieniom tego świata” (PO 149). Co najważniejsze jednak, według Tischnera wyraża się w nim podstawowe wezwanie etyki solidarności, czyli wspólnota sumień, w której „jedno niesie ciężar drugiego”⁸. Jest to nowotestamentalne przesłanie biblijne: „Jeden drugiego brzemiona noście i tak wypełniajcie prawo Chrystusowe” (Ga 6, 2)⁹. W ten sposób rodzi się poczucie odpowiedzialności, które krystalizuje się w dziele dla nowych pokoleń. Jeśli zaś to nie nastąpi, jeśli odpowiedzialność nie stanie się trwałym wkładem we wspólny świat, wtedy on sam przeminie. Co więcej, jeżeli nasze działania będą bezpłodne i nie zwieńczy ich dzieło, to zmalejemy i odejdziemy w niepamięć. Widzimy tu więc miejsce szczególnie newralgiczne, wystawione na dotkliwie bolesne ataki, i nic dziwnego, że to właśnie w nie uderzał Wielki Inkwizytor – natenczas uznany zwycięzcą Wiosny Ludów. Jak powszechnie wiadomo, tym razem, jak po wielekroć bywało, zrewoltowana nadzieja na przyszłość nie

⁸ Por. J. Tischner, *Solidarność sumień*, w: *idem, Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, Wydawnictwo „Znak”, Kraków 2005, s. 11–15.

⁹ *Biblia Jerozolimska*, Pallottinum, Poznań 2006.

spełniła się, odnowa ludów się nie powiodła, natomiast po klęsce nastąpił głęboki regres pod względem etycznym i politycznym.

Kim wobec tego jest sam Wielki Inkwizytor? A może lepiej zapytać: Co skrywa się pod tą enigmatyczną postacią? Nie tyle przeszłość zresztą domaga się wyjaśnienia, co teraźniejszość; można mianowicie przyjąć, że i tym razem pulsująca bieżąca chwila myśli Tischnera stara się zapytać o ukryte sprężyny dziejów. Czyni to w imię wolności, a co najważniejsze, pyta o nią w obliczu zagrożenia samych jej podstaw, i to nie tylko w wymiarze teoretycznym, ale przede wszystkim w sferze praktycznej, nieodnoszącej się wyłącznie do początków, co raczej – *signum temporis* – do końców. Myśl filozoficzna Tischnera jest bowiem myśleniem wobec nieustannie narastających przesileń i niecierpliwie oczekiwanych przemian ustrojowych. Oczywiście należałoby mówić nie tyle o związku przyczynowym, ile właśnie o zaledwie po części urzeczywistnionej możliwości wyznaczenia genealogii i dokonania takiej, a nie innej interpretacji dziejów. Dla polskiego myśliciela istotnym odniesieniem w sprawie rozumienia wolności ludzkiej, o której doniosłości (jak chcemy wierzyć) nikogo nie trzeba przekonywać, pozostaje wszakże Hegel. Ostatecznie więc figura Wielkiego Inkwizytora symbolizuje tę siłę przejawiającą się w dziejach ludzkości, która deklaratywnie tylko głosząc wolność, w istocie ją ogranicza i – co więcej – z uporem dąży do jej zniesienia. W tym dokładnie sensie Wielki Inkwizytor pozostaje „centralną postacią nowożytnej filozofii władzy” (PO 149), która, przenikając w sumienia ludzkie, jednocześnie obiecując i grożąc, niesie tak zwodniczo lekki dar – potężną iluzję wolności. Skuteczność jej zniewalającej siły zależy co najmniej od kilku czynników.

Szczególnym wyzwaniem dla umysłu filozoficznego jest przemyslenie rewolucji. Biorąc pod uwagę doświadczenie historyczne, należy przyznać Hegłowi rację, że rewolucja nie może się powieść bez reformacji, czyli – innymi słowy – bez wyzwolenia sumienia na nic zdają się prawo i wolność. W sensie właściwym w ogóle nie będą mogły zaistnieć. Bez rozumienia wolności nie jest się bowiem w stanie podjąć wyzwania, które wiąże się z przeżyciem jej w wymiarze

indywidualnym i społecznym. Trzeba więc dążyć do wyzwolenia sumienia, uczynienia ludzi zdolnymi do wzięcia odpowiedzialności za wartości, które leżą u podstaw życia społecznego (por. PO 148–149)¹⁰. Tymczasem Wiosna Ludów przyniosła upadek etyczny i polityczny, jednakowoż czas kryzysu sprzyja nauce. Sprawowanie władzy wymaga przecież wiedzy i umiejętności – z nich to bowiem wynika jej skuteczność, zwłaszcza w trudnych momentach przełomu, nie mniejsza zresztą, jak i moc jej przedłużania, utrwalania. Na swój sposób nauki pobierają także poddani, którym dane zostało pokosztować niechcianych owoców władzy. Przyjrzyjmy się zatem lekcjom udzielonym przez Wielkiego Inkwizytora – wyrażającego sobą nieprzemijający i tak często w dziejach ludzkości dochodzący do głosu archetyp władcy.

Podstawową wiedzą inkwizytorską jest znajomość potrzeb ludzkich. Człowiek nie chce dorosnąć do odpowiedzialności i stać się sumiennym. Człowiek z ludu – poddany Wielkiego Inkwizytora – skłonny jest do nieodpowiedzialnego, krótkotrwałego buntu. Przede wszystkim pragnie chleba, a co więcej, chce go otrzymywać z rąk władcy (czyż nie jest to daleki i błuźnierczy odblask chleba eucharystycznego?). Pragnie wolności połączonej ze wspólnotą czci, a zatem wewnętrznie sprzecznej. Nic więc dziwnego, że poczucie wolności ustępuje wobec bezwzględного wymogu czci ze strony – zbiorowo obranego – bożka. Dołącza się do tego naturalna potrzeba szczęścia, poprzestająca jednak na pojęciu *małego szczęścia*, pogańskiej doczesności.

Przeigrana Wiosny Ludów oznacza jednak delegitymizację dotychczasowej władzy, co zrodziło dalsze komplikacje. Wraz z jej porażką upadły wszystkie wyznawane dotychczas i uznawane wielkie idee, w imię których można by sprawować władzę. Pozostała wyłącznie metternichowska troska o porządek. Ta jedynie przetrwała... Dlatego też władza Wielkiego Inkwizytora – zwycięzcy Wiosny Ludów –

¹⁰ Tischner przywołuje fragment Heglowskich *Wykładów z filozofii dziejów*. Zob. G. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 2, przeł. J. Grabowski, A. Landman, wstęp T. Kroński, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958, s. 352.

musi się opierać na systemie iluzji. Sytuacja historyczna sprzyja takiemu podejściu: „Nie mając możliwości wyszukiwania nowych rozwiązań, ludzie są zmuszeni do powracania do *status quo*; zaś wraz z nagimi faktami powracają pomysły, w które ludzie już nie w pełni wierzą. W każdej restauracji występuje element fikcji”¹¹. Przekonanie o małości człowieka staje się dla inkwizytora ważną przesłanką do rozwinięcia praktycznej wiedzy o iluzjach oraz ich politycznego stosowania. Iluzje są przede wszystkim „zniekształconymi ideami reformacji”, wypaczeniami sumienia (PO 154). Inkwizytorska intuicja podpowiada zatem, że należy dążyć do odciążenia człowieka, że trzeba zmienić sens i zakres jego odpowiedzialności, której i tak przecież chętnie się wyrzeka. Właściwie mówiąc, lud jest nieodpowiedzialny, albo inaczej: boi się wziąć na swoje barki brzemie wolności. Powinno się więc uwolnić zwykłego człowieka, wyzwolić ludowego człowieka od niego samego. To dlatego w świecie urządzonym przez Wielkiego Inkwizytora podstawowe wartości zmieniają swoje znaczenie: chleb staje się chlebem darowanym, a nie zapracowanym, wolność – wolnością większości nad mniejszością, czego zdaje się wymagać wspólnota pokłonu, a odpowiedzialność przestaje być twórcza. Człowiek nie jest bytem dla siebie, nie jest już nawet właścicielem siebie samego, jest bowiem dla innego, a inni dla niego. Jednym słowem: nikt nie posiada, a wszyscy są posiadani. Nie mając zatem prawa do własności, a żyjąc i potrzebując, człowiek dąży do zapewnienia sobie przynajmniej używania (to podstawowa troska większości postaci opisanych przez Dostojewskiego w powieści *Idiota*). Poręczenie zaś takiego przyzwolenia na użytkowanie dóbr osobście nieposiadanych pochodzi od Wielkiego Inkwizytora. W tym świecie własność musi pozostawać wyłącznie w rękach władzy inkwizytorskiej (PO 155–156). Nic więc dziwnego, że zapośredniczona przez władzę wspólnota używania rychło przemienia się w zniewolenie posiadanych. Wiedzę dotyczącą tego stanu rzeczy najlepiej byłoby jednak solidarnie przemilczeć...

¹¹ L.B. Namier, 1848. *Rewolucja intelektualistów*, przeł. A. Ehrlich, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 2013, s. 221.

Doświadczenie inkwizytorskie, które umniejsza i poniża człowieka, przepelnia poczuciem goryczy świadomość zwycięską. Wielki Inkwizytor jako wygrany Wiosny Ludów jest wręcz przeniknięty poczuciem nieszczęścia (por. PO 149, 154). Mylił się zatem Fryderyk Nietzsche – w pierwszym rządzie resentment dotyka zwycięzcy bowiem, a nie przegranych. Życie inkwizytora, rządcy ciał i dusz ludzkich, jest więc naznaczone duchowym skrzywieniem: poczuciem nieszczęścia. W tym świecie nieszczęśliwa świadomość określa pana, Wielkiego Inkwizytora, natomiast niewolnikom, poddanym, ofiarowane zostaje małe szczęście. Tak naprawdę jednak nikt nie jest i nie może być tutaj szczęśliwy. Może co najwyżej żyć tylko iluzją szczęścia. Dlatego też przeciwnikiem Wielkiego Inkwizytora jest „wprost i bezpośrednio każdy człowiek, w którym poczucie odpowiedzialności dojrzało na tyle, by iluzji nie przyjmować za prawdę” (PO 158). Tischner postuluje zatem przebudzenie sumienia, mówi o człowieku sumiennym – uczciwym intelektualnie i odważnym etycznie. Wyraźnie wyczuwalny jest przy tym kontekst Polski z początku lat osiemdziesiątych i jakże charakterystyczna dla przeżywania tego czasu niepewność. Jakkolwiek stanięcie w prawdzie o upadku, jej teoretyczność, nie przekładają się na razie na rzeczywistość, to jednak pozostaje przynajmniej pewne, że Polacy (*pars pro toto*: wschodnio-środkowo-europejska część ludzkości) tkwią już w epoce przejściowej – tragicznej i komicznej zarazem, jak ujmował stan schyłkowości Kierkegaard. Co z tego wyniknie? Wszak pozostaje jeszcze nadzieja. W tę sferę pierwotnego zawierzenia istnieniu, w samo sedno nadziei, w zwodniczy i wywrotowy sposób nieustannie uderza Wielki Inkwizytor. Opis tej złożonej i ze wszech miar niebezpiecznej sytuacji znajdujemy w Tischnerowskiej filozofii dramatu.

Zło potężniejsze niż śmierć

Cień Wielkiego Inkwizytora nie odstępował myśli Tischnerowskiej, zatem nie zaskakuje, że pojawia się on w niej ponownie we własnej

osobie. Myśl inkwizytorska, jej intencje i argumenty wciąż pozostają wyzwaniem. Można powiedzieć, że w *Filozofii dramatu* mamy do czynienia nie tylko z pogłębieniem, lecz także z poszerzeniem analizy treści, z jakimi *volens volens* spotykamy się za sprawą sewilskiej postaci przybyłej do nas z kart powieści Dostojewskiego. Nastąpiła ponadto wyraźna uniwersalizacja kontekstu i rozwinięcie filozofii człowieka dramatycznego. Warto zdać sobie sprawę, że stawiane i rozważane teraz pytania – pytania inkwizytorskie – wyrastają z horyzontu ludzkiej biedy i w tym sensie są źródłowo prawdziwe. Co więcej, w gruncie rzeczy stanowią wiarygodne źródło władzy Wielkiego Inkwizytora (FD 93). Wiedza i władza pozostają ze sobą w ścisłym, chociaż i niejednoznacznie złożonym związku. Porządek analiz zostaje zachowany: po Heglu przychodzi Dostojewski. W rozważaniach Tischnera perspektywa filozoficznej dialektyki niemieckiego myśliciela dopełniona jest bowiem przez mowę Wielkiego Inkwizytora. Stanowi to dobrą okazję (której zresztą nie sposób pominąć) do przemyślenia na nowo owej zadziwiającej podatności człowieka na zniewolenie, podjęcia próby opisu krętych dróg prowadzących do zrzeczenia się wolności. Co zatem łączy, a co dzieli pana i inkwizytora, niewolnika i poddanego, filozofa niemieckiego i pisarza rosyjskiego?

Otóż pana w rozumieniu Heglowskim władza uszczęśliwia, darzy radością, natomiast w świecie panów Dostojewskiego niepodzielnie panuje poczucie nieszczęścia. Poddany u Hegla to istota zdolna i nade wszystko przeznaczona do pracy, podczas gdy u rosyjskiego pisarza nie tylko nie jest on gotowy do systematycznego wysiłku, ale wręcz skłania się do korzystania z pracy innych, skazany niejako na jałową bezczynność. U Hegla nieszczęśliwa świadomość dotyczy więc poddanych, u Dostojewskiego natomiast odwrotnie – nieszczęście opanowuje i podbija świadomość panów (PO 150). Wyniki niegdyśszego zestawienia komparatystycznego pozostają w mocy. Tym samym, mimo zwierciadlanych różnic, mowa Wielkiego Inkwizytora jest przedłużeniem i pogłębieniem Heglowskiej dialektyki pana i niewolnika, i tu, i tam zniewolenie dokonuje się bowiem przez strach.

Podstawowy sens zastawionej pułapki sprowadza się do zagrożenia śmiercią – tak było u Hegla, niemniej jednak jej spotęgowaniem jest groźba cierpienia powolnego umierania, czemu dał wyraz właśnie Dostojewski. Obydwie te perspektywy łączy też podobny paradoks patriarchalnej i quasi-totalnej władzy sprowadzający się do pytania: Co warta jest miłość ludzi zniewolonych? (FD 208). Jakie korzyści przynosi poddańcza uległość wobec heglowskiego pana i pokorne niewolnictwo w świecie Wielkiego Inkwizytora? Rodzą się tu kolejne wątpliwości: czy Wielki Inkwizytor pozostaje jeszcze panem w sensie heglowskim? Nie jest on przecież w stanie narażać swojego życia, tak jak to czynił pan; to niewolnik ma za niego umierać. Czyż w istocie strach nie umniejsza, nie znosi jego pańskości? Wszak inkwizytor chowa się za plecami swoich niewolników. Zniewolenie sumienia, wtrącanie w ułudę, rozciąganie sieci ułudy radykalnej, ma służyć właśnie temu celowi. Inkwizytor odwołuje się do pokusy i groźby jako narzędzi swojego oddziaływania. W nich i za ich przyczyną zło odnajduje przestrzeń do działania, dostrzega możliwość swojego wcielenia. Zło zniewolenia radykalizuje się, sięga do samych korzeni wolności ludzkiej: „[...] Hegel nie miał pojęcia o tym, jak wygląda lub może wyglądać prawdziwe niewolnictwo, a jego wizja zniewolenia jest sielanką w porównaniu z wizją Dostojewskiego” (FD 207).

Odnieśmy się najpierw do pokusy, jej dwulicowej – pociągającej i oszukańczej – natury. Zapewne można powiedzieć, że pokusa jest odmianą perwersyjnej obietnicy, w której formą jest dobro, a treścią zło. Co innego się obiecuje, a co innego się daje. Jednym słowem, pokusa jako obietnica jest, *simpliciter*, przemyślnym oszustwem odwołującym się do siły perswazji. Zło jawi się bardziej racjonalne, niż chcielibyśmy to sami przyznać (FD 216). Rozum i racjonalność mogą zatem zostać wprzężone w takie zwodnicze, nadużywające i poniżające nadzieję przedsięwzięcie. W tym sensie uleganie pokusie można rozumieć jako intelektualnie naiwne podjęcie jej obietnicy.

Należy przy tym odróżnić zło od nieszczęścia. W znaczeniu ontologicznym zło jest tylko częścią świata rozumianego jako miejsce i okoliczności dramatu; stosunek do niego przyjmuje charakter in-

tencjonalny – jest to nieszczęście przydarzające się i odbierane jako coś przypadkowego. Czym innym jest natomiast zło etyczne, wręcz metafizyczne, które przychodzi od strony ludzi; w tym wypadku mamy do czynienia z dialogicznym charakterem zła. W sensie właściwym – na gruncie filozofii dramatu – zło jest bowiem dialogiczne: „Miejscem właściwym zła jest relacja dialogiczna człowiek – drugi człowiek, a nie relacja intencjonalna człowiek – scena świata” (FD 184)¹². Dialogiczna jest pokusa i dialogiczna jest groźba. Dialogiczny jest sam sposób istnienia człowieka jako istoty wpisanej w nieunikniony dramat dobra i zła.

Przejdźmy następnie do groźby. Ujmowana od strony zła ontologicznego, niesie ona w pierwszym rzędzie obietnicę przemocy, zabójstwa, nieszczęście śmierci. Zawiera wszakże odmowę prawa do istnienia temu, do kogo się wprost odnosi. Śmierć jest tutaj ostatecznym nieszczęściem. W filozofii dramatu właściwą przestrzeń zła wyznacza relacja międzyludzka, dialogiczna. Jest to zło-zjawia, czyli zło rodzące się pomiędzy człowiekiem a człowiekiem i tym samym ustanawiające swoistą międzyrzeczywistość. Zło jest bowiem tym, co się zjawia: „Zjawia jest międzyrzeczywistością, która rodzi się pomiędzy człowiekiem a człowiekiem jako owoc wspólnych struktur dialogicznych” (FD 186). Co ważne, zjawia jest jednocześnie uwarunkowana przez ontologię sceny, istnienie świata ludzkiego. Jeśli zaś tak jest, to groźba w swoich najdalszych i najgroźniejszych

¹² Tadeusz Gadacz pisze o trzech przejawach zła związanych z ewolucją myśli Tischnerowskiej, dla której ośrodkowym dziełem pozostaje *Filozofia dramatu*. Należy więc wyróżnić zło aksjologiczne, zło agatologiczne (dialogiczne) i zło strukturalne. Aleksander Bobko zwraca natomiast uwagę na źródłowe ujęcie zła jako zjawy (pomiędzy bytem i niebytem) oraz zła jako kłamstwa: „Intuicja, że zło jest zjawą, wokół której krystalizuje się i rozwija jakaś zniewalająca człowieka struktura, zdaje się mieć dla Tischnera zupełnie fundamentalne znaczenie”. Wypada też zgodzić się z Izabelą Marszałek, że „[a]naliza tekstów Tischnera prowadzi do wniosku, że wszystkie formy zła przedstawione w tradycji myśli zachodniej mają jakieś zakotwiczenie w dramacie ludzkiego dialogu. Postać zła dialogicznego nosi zatem znamiona zła pierwotnego, z którego wyrastają wszystkie jego rozmaite przejawy”. Zob. T. Gadacz, *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle’a do Tischnera*, Wydawnictwo „WAM”, Kraków 2007, s. 175–188; A. Bobko, *Myślenie wobec zła. Polityczny i religijny wymiar myślenia w filozofii Kanta i Tischnera*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Uniwersytet Rzeszowski, Kraków–Rzeszów 2007, s. 226; I. Marszałek, *Józef Tischner i filozoficzne koncepcje zła. Czy zło jest w nas, czy między nami?*, Wydawnictwo „WAM”, Kraków 2014, s. 292.

konsekwencjach oznacza „ostateczną odmowę prawa do istnienia” (FD 189). W każdej groźbie zawiera się zatem podskórna – potencjalna i realna – negacja prawa do istnienia. Bo czyż człowiek nade wszystko nie zabiega o usprawiedliwienie swojego własnego istnienia? Złem – złem podstawowym – jest więc podważenie takiego usprawiedliwienia, w wyniku czego samo istnienie człowieka staje się istnieniem nieusprawiedliwionym (FD 188). W groźbie chodzi teraz o nakłonienie człowieka, aby uznał zło za swoje (na to przecież obliczona jest perswazja mieszcząca się w samej groźbie) i aby żył w poczuciu fundamentalnego, źródłowego braku prawa do istnienia. Podkreślmy wreszcie, że zło jako zjawia, zło pretendujące do zaistnienia kosztem istnienia i w końcu ujmowane jako odmowa jego usprawiedliwienia, niszczy nadzieję ludzką. Groźba bowiem nie tylko uderza w teraźniejszość, lecz dotyka także horyzontu przyszłości.

Prześledźmy trzy wyróżnione przez Tischnera etapy zniewolenia. Pierwszy wyraża się w groźbie zabicia, drugi dotyczy groźby cierpienia, trzeci zaś – groźby zniszczenia moralnego, potępienia.

Ze zniewoleniem – pod groźbą śmierci – wiążą się dwa różne projekty własności. Otóż zaryzykowałszy w stawce o życie, heglowscy panowie uzyskali władzę nad rzeczami, dobrami tego świata i pośrednio nad wydziedziczonymi przez siebie niewolnikami. Od tego momentu nad zniewolonymi, pozbawionymi własności, zawisła stała groźba utraty życia. Przywłaszczenie przez panów prawa do posiadania łączy się bowiem z możliwą odmową istnienia dla innych (FD 187). Pod tym względem w procesie opisanym przez Hegla dochodzi do wręcz skrajnego napięcia. W takim świecie niewolnicy nie posiadają nawet siebie, a zamiast tego są posiadani. Niewolnicy nie posiadają tego, co panowie, którzy z kolei, posiadając to, czego potrzebują niewolnicy, biorą w posiadanie również ich wolność. Potrzeba określa znaczenie przedmiotu potrzeby, ale też wykraczając poza przedmiotowość, nabiera dodatkowego znaczenia. Posiadając, pan zyskuje własną wolność i zwiększa swoją zdolność do zniewolenia innych. Pan dysponuje środkami do życia – rzecz jasna, wypracowywanymi przez niewolników – przez co samo życie

niewolników zostaje całkowicie uzależnione od woli panów. W miejsce posiadania pojawia się dla niewolników wyłącznie możliwość używania (pewność używania gwarantuje dopiero władza Wielkiego Inkwizytora). Potrzebą podstawową jest oczywiście „chleb nasz powszedni”. Za ten chleb człowiek jest w stanie oddać wiele – może na przykład zaofiarować swoją wolność. Przykładem takiej transakcji jest typ człowieka określony mianem *homo sovieticus* (samo to pojęcie, przypomnijmy, zostało szerzej rozpowszechnione przez Aleksandra Zinowiewa)¹³. Zgodnie z Marksowską i na wskroś ziemską mądrością trzeba zatem przyznać, że dla *homo sovietica* najważniejsze okazywały się wartości witalne¹⁴. Skoro nie mógł posiadać, to chciał – a właściwie musiał – przynajmniej używać. Nieustannie używając, uzależniał się z kolei od posiadacza dóbr użytkowych, życiowych. Jego istnienie pozostawało więc zależne – był i czuł się niewolnikiem.

W tym momencie na tak oświetloną scenę rozważań (a być może i świata) Tischnera ponownie wkracza Wielki Inkwizytor, który niezwłocznie formułuje groźbę: „[...] jeśli nie postąpisz, jak ci nakazuję, będziesz umierał powoli, będziesz cierpiał” (FD 201). W słowach tych pojawia się zatem wyrażona *explicite* groźba cierpienia. Mamy więc do czynienia z głębszym poziomem zagrożenia niż u Hegla, grozi bowiem nie tyle możliwość śmierci, co wprost cierpienia, świadomości powolnego umierania (FD 205). Kryje się w tym również – co trzeba wydobyć na światło – groza niemożności śmierci, przedłużania odejścia, przynajmniej do pewnych naturalnych granic.

Starając się przestrzec swoich czytelników przed stale grożącym niebezpieczeństwem, Dostojewski przedkłada ustami Wielkiego Inkwizytora oksymoroniczną propozycję wyzwolenia przez zniewolenie. Sugestywność opisu literackiego i wykład prawd inkwizytorskich powinny wzmóc naszą czujność. Dostrzega to świadectwo

¹³ Por. A. Zinowiew, *Homo sovieticus*, przeł. S. Deja, Polonia, Londyn 1984. Przystawalność tych dwóch ujęć człowieka radzieckiego wydaje się jednak dyskusyjna. Por. na przykład B. Łagowski, *Polska chora na Rosję*, Fundacja „Oratio Recta”, Warszawa 2016, s. 84.

¹⁴ J. Tischner, *Etyka solidarności...*, s. 187.

i Tischner: „Zniewalającym okazuje się nie ten, kto daje chleb, napój i legowisko, lecz ten, kto oprócz tego i przede wszystkim zwalnia od poczucia winy” (FD 203). Kluczem do inkwizytorzkiego lochu jest zatem problem winy i poczucia niewinności. Zniewolenie i wyzwolenie zasadzają się bowiem na sposobie istnienia człowieka. Otóż w *Sporze o istnienie człowieka* (1998) polski filozof podkreślał, że zło radykalne, czyli moralne (w sensie Kantowskim) może być tłumaczone wyborem słabości: „Kto wybiera własną słabość, ten staje się słaby. Kto staje się słaby, ten staje się niewinny. Ceną za niewinność jest utrata wolności”¹⁵. Można więc uznać, że przestrzeń ludzkiej wolności – i towarzysząca jej słabość, kruchość – jest właściwym obszarem działań Wielkiego Inkwizytora, który z kolei kładzie nacisk na jakże często przejawiającą się w dziejach niezdolność człowieka do udźwignięcia brzemienia swojej wolności i na tej podstawie czyni z niej stałą antropologiczną. W zaistniałej sytuacji, zakreślonej przez własne słowa i życiowe świadectwo, może on też pretendować do roli władcy sumień. Jeśli władza Wielkiego Inkwizytora ma być skuteczna, musi być postrzegana jako zastępcze usprawiedliwienie istnienia człowieka. Służy temu eksterioryzacja sumienia, a następnie również jego zniewolenie poprzez uzależnienie woli ludzkiej. Wyzwolenie przez zniewolenie – oto główne kłamstwo Wielkiego Inkwizytora. Jego władza opiera się na mocy iluzji. Jest zatem obrazem zwodziciela, rzecz można, kimś w rodzaju iluzjonisty religijno-politycznego. Więcej nawet – jest biegłym w swoim fachu mistrzem ułudy. Jako niezły znawca natury ludzkiej sewilski inkwizytor ma świadomość, że podstawę systemu iluzji musi stanowić wiedza o poddanych, i to nie byle jaka. Jego władza opiera się na rządzeniu poprzez iluzje, a te są zniekształconymi ideami reformacji (niegdyś już przeczuwał to Hegel). Iluzjom dane jest teraz manipulować i ingerować na poziomie samoodczuwania i samowiedzy człowieka. By mieć możliwość pełniejszego zrozumienia zniewalającej sumienia mocy Wielkiego Inkwizytora, należy przyjąć

¹⁵ *Idem, Spór o istnienie człowieka*, Wydawnictwo „Znak”, Kraków 2011, s. 32.

istnienie wręcz radykalnej uludy, dotyczącej wartości natury ludzkiej – prowadzącej do zniszczenia godności ludzkiej i jej poczucia szczęścia, a zatem poprzestawania na małym szczęściu i cierpieniu powolnego umierania (FD 203–205). W opisie tej sytuacji możemy się dopatrywać wciąż realnej siły dezinformacji i propagandy politycznej, ale przede wszystkim – kłamstwa antropologicznego.

Powróćmy do treści groźby. Otóż życie przeniknięte świadomością powolnej śmierci niszczy nadzieję i sprowadza ją do egzystencjalnego minimum. Tym samym zakreślone zostają nader wąskie granice nadziei i beznadziei ludzkiej: tyle nadziei, by nie popełnić samobójstwa, i tyle beznadziei, by nie wszczynać buntu (FD 205). Życie oparte na iluzji sumienia zewnętrznego to zamieszkiwanie świata uludy, poddanie się sugestii złośliwego geniusza i władzy Wielkiego Inkwizytora: „[...] złośliwy geniusz filozofii Descartes’a to znak i zapowiedź Wielkiego Inkwizytora Dostojewskiego. Tak jak Wielki Inkwizytor rządzi, posługując się złudzeniami, tak zwodzi i łudzi złośliwy geniusz, biegly w tym samym rzemiośle” (FD 213–214). Warunkiem wyzwolenia jest więc przejrzenie iluzji. W świecie Heglowskim „[p]an naprawdę to tylko z j a w a – wielka zjawia mojej świadomości niewolniczej, bo tak naprawdę nie ma panów”¹⁶. Nic więc dziwnego, że ideologia panów została obliczona właśnie na obronę świata zjaw¹⁷. A co – zapytajmy – ze zwodniczym światem stworzonym przez Wielkiego Inkwizytora?

Można powiedzieć, że moment potępienia leży u podstaw sytuacji opisanej zarówno przez Hegła, jak i przez Dostojewskiego (FD 209). Co więcej, ów moment wiąże się z problemem cierpienia – cielesnego i duchowego. Dobrze też odpowiada mu – na co Tischner kładzie nacisk – wstrząsający opis „choroby na śmierć”, tak genialnie zdiagnozowanej przez Kierkegaarda. Tym sposobem przechodzimy do trzeciego etapu zniewolenia, a mianowicie groźby potępienia. Zacznijmy od zarysowanej w myśli Hegła dialektyki panów

¹⁶ *Idem*, *Spowiedź rewolucjonisty. Czytając „Fenomenologię ducha” Hegla*, Wydawnictwo „Znak”, Kraków 2016, s. 66.

¹⁷ *Ibidem*, s. 67.

i niewolników. Zależność niewolnika od pana może przyjąć charakter relacji rodzicielskiej. Zasada ojcostwa prowadzi w tej dialektyce do tragizmu ojcobójstwa (FD 201). Bunt wobec pana stał się bowiem równoznaczny wystąpieniu – twarzą w twarz – przeciwko „Ty” ojcowskiemu. Niemniej jednak Wielki Inkwizytor idzie jeszcze dalej: nie tylko aspiruje do władzy patriarchalnej, ale także chce być bogiem, a właściwie... anty-Bogiem. Wkracza więc tym samym na wyboistą i krętą drogę logiki demonizmu (FD 206). W obliczu buntu narzuca poddanym tragizm bluźnierstwa i świętokradztwa (FD 210). Wcześniej jednakże stawia przed oczami swoich niewolników własne – rzekomo niezawinione – cierpienie za innych, właśnie za nich samych (PO 91; FD 207). Nie zaprzeczając temu wprost – wszak cierpi i złoczyńca, i dobroczyńca – trzeba jednak powiedzieć, że w mowie Wielkiego Inkwizytora owo cierpienie staje się perswazyjną częścią uludy – swoistym argumentem z potępieniem w tle.

W świecie poddanym władzy Wielkiego Inkwizytora rozlega się milcząca groźba potępienia: dominuje w nim samozwańczy właściciel ludzkich sumień i świadomy swojej roli anty-Bóg. Motyw potępienia nawiązuje do wcześniejszych analiz Tischnera dotyczących „Ja” aksjologicznego (FD 71, 210)¹⁸, co znajduje przedłużenie w dramacie dobra i zła. Figura Wielkiego Inkwizytora jako literacki twór Dostojewskiego dość dobrze oddaje charakter zła w ludzkim świecie. Zło dąży bowiem do personifikacji, wcielenia, przejawu. Dlatego też wokół Wielkiego Inkwizytora roztacza się pejzaż, po którym przechadza się zagrażająca ludzkiemu poczuciu autonomicznej wartości zjawia potępienia (FD 212). Napotyka ją, człowiek ulega sile iluzji i zaczyna żyć życiem jej podporządkowanym, staje się poddanym inkwizytora. Potępienie wychodzi zawsze od osoby (jednostki bądź jej reprezentacji zbiorowej), a na płaszczyźnie dramatu – od drugiego człowieka: tutaj groźbę wypowiada i winę narzuca inny. W samym wydarzeniu spotkania – pomiędzy – rodzi się zatem świadomość zła. Tak naprawdę bowiem dopiero osobowe doświadczenie złego

¹⁸ Por. J. Tischner, *Impresje aksjologiczne*, w: *idem, Świat ludzkiej nadziei*, Wydawnictwo „Znak”, Kraków 2014, s. 179–202.

człowieka staje się źródłowym, właściwym sposobem doświadczenia zła (FD 171).

Świat ludzki prowokuje do buntu i jednocześnie powstrzymuje przed nim. Stawka w grze o wyzwolenie jest wysoka: kto powstaje przeciwko Wielkiemu Inkwizytorowi, staje się nikim, „istnieniem nieusprawiedliwionym” i samemu sobie odmawia moralnego prawa do istnienia (FD 208). Wielki Inkwizytor dąży nade wszystko do całkowitego poddania sobie sumień ludzkich, wmówienia ludziom, że służba i ograniczenia ich twórczości do granic poddaństwa są dobrem. Na swój sposób stara się więc ulżyć innym (czyżby czynił to nadaremnie? – niepłonna nadzieja podpowiada, że zabiegi mające na celu zdławienie ludzkiego poczucia wolności koniec końców są nieskuteczne). Nigdy zatem nie opuszcza go ból władzy, stale towarzyszy mu pogarda i szyderstwo poddanych. Sam również im się poddaje. Tworzona przez niego wspólnota staje się wtedy wewnętrznym piekłem, sumieniem piekącym każdego jej uczestnika (PO 154; FD 208–209). Na przekór temu chce jednak narzucić swoim poddanym przekonanie, że dobrowolne poddaństwo nie jest w swojej istocie ograniczeniem; innymi słowy, że człowiek z niewolnika może stać się zwolennikiem (FD 205–206). Jeśli zaś jeszcze nim nie jest, to zapewne zostanie w przyszłości... Nic więc dziwnego, że nad tak rozumianym i tak zakłamanym zwolennikiem nieustannie ciąży groźba potępienia: ojcobójstwa u Hegla, a bluźnierstwa i świętokradztwa u Dostojewskiego.

Zjednoczenie w imię...

Pogaństwo zostało przewyciężone przez chrześcijaństwo... Czy stwierdzenie to stanowi prawdę historyczną, faktyczną, czy jest raczej przekonaniem religijnym, fragmentem dziejów zmagania wewnątrz samego chrześcijaństwa? I czy – dopytujemy – odnosi się wyłącznie do przeszłości? Można rzec, że w pogaństwie wyraża się sprzeczność dwóch potrzeb – wewnętrznej wolności i zewnętrznej

czci; co więcej, ta ostatnia domaga się powszechności pokłonu. Wyrażna jest też skłonność postawy pogańskiej do poprzestawiania na dobrostanie *hic et nunc*, czysto ziemskim małym szczęściu (PO 75–78). Pogaństwo oznacza więc przyziemność i zewnętrżność, czyli niewolę doczesności. Nie da się też ukryć, że jest ono jednocześnie – faktycznie, antropologicznie – naturalnym podglebkiem człowieka. Tischner nie miał co do tego większych złudzeń: „Pogaństwo to wymiar w duszy każdego człowieka, dlatego ono wciąż się odradza. Każdy z nas jest narażony na to, że się kiedyś pogaństwem zarazi – lub że już się zaraził”¹⁹. Jednym słowem: „Pogaństwo to człowiek”²⁰. Zagadnienie pogaństwa odnosi się więc do naturalnej skłonności człowieka i jako takie polski filozof nie tylko je rozpoznaje, lecz także wpisuje w swoją własną interpretację mowy Wielkiego Inkwizytora:

Dostojewski w słynnej mowie Wielkiego Inkwizytora także mówi o pogaństwie, które według niego polega na tym, że ludzie pogodzili się ze swym małym szczęściem, a wyrzekli szczęścia wielkiego. Nie potrafią zrezygnować z małego szczęścia na rzecz szczęścia wielkiego, bo jak mówią: „mogłoby być jeszcze gorzej”. [...] Stąd pochodzi charakterystyczny dla współczesnego poganina sposób bycia: poszukiwanie skarbu poza sobą jest heroizmem najwyższym. Skarbem zaś wszystkich skarbów jest pozorny lub autentyczny udział we władzy. Paganie zawsze starali się mieć udział we władzy. Ten rys duszy pogańskiej, ten wymiar i piętno jest – w moim przekonaniu – wielce dwuznaczny (co nie oznacza, że nie istnieje problem władzy chrześcijańskiej). Poganin potrzebuje władzy nad światem nie tyle po to, żeby się nią rozkoszować, ile po to, żeby się świata nie lękać. Ale samo posiadanie władzy jest przepojone lękiem. Stąd duchowy dramat poganina: z lęku do władzy, z władzy do lęku²¹.

Władza za wolność – oto pogański aspekt polityki, w tym także polityki religijnej. Władzę i poparcie dla niej, a nawet współudział

¹⁹ *Idem*, *Nadzieja czeka na słowo. Rekolekcje 1966–1996*, red. W. Bonowicz, Wydawnictwo „Znak”, Kraków 2011, s. 175.

²⁰ *Ibidem*, s. 247.

²¹ *Ibidem*, s. 176–177. O tym jak postać Wielkiego Inkwizytora wtargnęła do homiletyki ks. Tischnera w czasie stanu wojennego, wspomina Wojciech Bonowicz: W. Bonowicz, *Tischner, Świat Książki*, Warszawa 2003, s. 356–357.

we władzy i poczucie uczestnictwa w jej rytuałach, należy bowiem ujmować jako środek na dławiący wolność lęk, który od zarania czasów wypełnia wewnętrzną przestrzeń człowieka. Zagadnienie wolności niewątpliwie staje się kluczem do zrozumienia problemu buntu i poddaństwa (*resp.* niewolnictwa) w świecie zdominowanym przez władzę. „Szczęście zbawienia leży w spokoju, jaki płynie z poddania”²² – przekonuje Wielki Inkwizytor. Czy zatem można by uznać za prawdziwą ową soteriologię polityczną, jaka staje się natchnieniem dla władzy totalitarnej, a sama wyrasta z rdzenia nadziei inkwizytorskiej? Odpowiedź na tak sformułowane pytanie musi być zdecydowanie negatywna. Z tego samego też powodu należałoby ujmować postać Wielkiego Inkwizytora w paradygmacie przekornego naśladowcy, przedrzeźniacza Boga (*simia Dei*) – pozornie tylko biorącego na swoje barki brzemiona innych, poddanych swojej władzy, a tak naprawdę niosącego ciężar kłamstwa, kłamstwa co do istoty wolności – wyzwoliciela, który w istocie stał się złodziejem ludzkiej wolności. Historia, zwłaszcza dwudziestowieczna, nad wyraz obficie podsuwa nam takie przykłady różnych postaw, sprzecznych rozwiązań i dramatycznych splotów wolności.

Człowiek zanurzony w problematycznym teraz, w obliczu wyzwań współczesności i pomny przeszłości, stoi zatem przed alternatywą: albo odwoła się do buntu i nadziei, a tym samym da wyraz wolności sumiennej, albo pozostanie mu tylko bunt beznadziejny, czyli *de facto* rozpacz zniewolenia. Pierwsza postawa znalazła najpełniejszy wyraz w etosie Solidarności, który sprowadził się do syntezy buntu i nadziei (PO 65). Trzeba jednak przyznać, że dokładnie w tę możliwość swoimi pokusami i groźbami uderza – uparcie napraszający się, niezmordowanie do nas powracający – Wielki Inkwizytor. Chce on przede wszystkim zdławić samą możliwość zaistnienia wolności wewnętrznej i w tym właśnie celu

²² J. Tischner, *W krainie schorowanej wyobraźni*, Wydawnictwo „Znak”, Kraków 2013, s. 42. Przesłanie takie – idąc za rozważaniami Tischnera – można wywnioskować na podstawie daru, jaki Wielki Inkwizytor przygotował dla ludzi, a mianowicie „cichej, pokornej szczęśliwości, szczęśliwości słabych istot”. Por. F. Dostojewski, *Bracia Karamazow...*, s. 300.

domaga się rezygnacji z sumienia i oddania się temu, co zewnętrzne. Problem zewnętrzności przejawiał się w całej swojej nędzy w antropologii marksistowskiej. Istota człowieka komunistycznego sprowadza się wszakże do całokształtu stosunków społecznych – jak głosi Marksowska szósta teza o Feuerbachu²³. Czyż nie o takim właśnie człowieku myślał Wielki Inkwizytor? Tym sposobem zewnętrzność materialistyczna, ekonomiczna i społeczna może być uzupełniona przez zewnętrzność polityczną, wręcz ideologiczną. Brane łącznie stanowią zaś potencjalnie nader dogodną dla manipulacji domenę działania rozumu politycznego. Symbolami tego rozumu uczynił Tischner dwa jego wcielenia, a mianowicie poddał analizie literacką postać Rodiona Raskolnikowa oraz myślową figurę złośliwego geniusza (zaczepniętą z imaginarium filozoficznego Descartes'a). Zauważmy, że obydwie prefiguracje znajdują przedłużenie i hermeneutyczne pogłębienie w postaci Wielkiego Inkwizytora.

Rozum polityczny odwołuje się do radykalizmu aksjologicznego, według którego myślenie sprawuje bezwzględną władzę nad prawdą i to bynajmniej nie rozum dostosowuje się do wymogów prawdy, lecz prawda obowiązuje o tyle, o ile myślenie ją przywołuje, uznaje, ogłasza (FD 160–165). Prawdą staje się zatem to, co władza zdoła osiągnąć w praktyce. W sferze motywacji natomiast władza, rozum polityczny, odwołuje się do uwodzenia. Jeśli Nietzsche mówił o filozofie jako uwodzicielu, to polityk i praktyk stają się odtąd uwodzicielami *par excellence* (wiele wnosi do tych rozważań właśnie Dostojewski). Rozum polityczny posługuje się w praktyce również pospolitym rozumieniem prawdy, zasadzającym się na odpowiedniości sądu i rzeczywistości, jednakże traktuje ją jako zaledwie część o wiele szerszej strategii: prawdą jest wyłącznie to, co udanie i korzystnie tworzy rozum polityczny. Nic zatem dziwnego, że zaprzęga on do swoich usług pokusę i groźbę – jest bowiem na wskroś perswazyjny i dlatego odwołuje się do mowy nacisku. Można rzec, że Wielki Inkwizytor

²³ J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności*, Wydawnictwo „Znak”, Kraków 2015, s. 166. Por. K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. 3, przeł. K. Błeszyński, S. Filmus, Książka i Wiedza, Warszawa 1961, s. 7.

wyznaje dziejowo sprawdzoną zasadę *divide et impera*, co znacznie poszerza pole jego oddziaływania. Dzielać ludzi, przeciwstawiając ich sobie i prowokując do walki, skłania ich bowiem – a stanowi to praktyczną formę perswazji – do powierzenia władzy w jego „darzące pokojem” ręce.

Kwestia rozumu politycznego rzuca też nowe światło na miejsce religii w kręgu spraw ludzkich. Otóż czasy nowożytne doświadczyły, jak wiemy, stopniowego wycofania się chrześcijaństwa ze świata, a nawet gorzej – mieliśmy do czynienia z jego parodystycznym uzewnętrznieniem. Właściwie mówiąc, nastąpiło zrzeczenie się wolności wewnętrznej na rzecz władzy zewnętrznej – pogańskiej. Pogaństwo jako część świata chrześcijańskiego stanowi więc wewnętrzny, nieusuwalny problem samego chrześcijaństwa. W niektórych zaś sytuacjach – chciałoby się rzec: wbrew powadze wieków – ujawnia się swoista słabość chrześcijańskiej interpretacji wolności, która przejawia się w braku dojrzałości chrześcijan do wzięcia wreszcie pełnej odpowiedzialności za swoją wolność: „Tylko niewolnicy są szczęśliwi», powiada Wielki Inkwizytor. Gdyby to było prawdą, że znajdujemy się dzisiaj na drodze ucieczki od wolności, to – wydaje mi się – byłby to znak niedojrzałości naszej wiary, niedojrzałości naszego chrześcijaństwa”²⁴. Nie są to obawy pozbawione podstaw. Świadczą o tym otwarcie krytyczne i pełne troski uwagi Tischnera na temat współczesnego powrotu niegdyś już przeczuwanych i mistrzowsko wskazanych przez Cypriana Kamila Norwida form „religii schorowanej wyobraźni”²⁵. Nieodmiennie, zarówno dawniej, jak i obecnie, wypaczone poczucie wolności zagraża również sferze religijnej. Tischner najwyraźniej starał się podkreślać, że dzisiejszy katolicyzm (a w pierwszym rzędzie dotyczy to katolicyzmu polskiego), jako religia nadmiernie uspołeczniona, nie pozostaje wolny od takich pokus i w każdej chwili może odwołać się do strachu przed

²⁴ J. Tischner, *Nadzieja czeka na słowo...*, s. 319.

²⁵ W wyniku rozczarowań okresu Wiosny Ludów Norwid przewidywał, że „wyobraźnia schorowana religii postać weźmie na się”. Por. C. Norwid, *Dzieła wszystkie*, t. 10: *Listy I: 1839-1854*, oprac. J. Rudnicka, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2008, s. 155.

wolnością, a tym samym dokonać przewrotnego, regresywnego – neomanichejskiego (!) – zwrotu:

[...] w naszym świecie istnieje wolność nieodwracalna. Wolność jest przede wszystkim możliwością grzeszenia. Skoro tak, to „cała cnota” tkwi w ograniczeniu, czy nawet wręcz w zaprzeczeniu wolności. Wolność nieodwracalna to wolność demoniczna. Na tym polega dziś „demonizacja świata”, że odkrywa się w nim na każdym niemal kroku wolność nieodwracalną²⁶.

Stawiając problem, filozof przestrzega przed niebezpieczeństwem pochopnych i zbyt uproszczonych prób rozwiązywania go: „Cóż tedy pozostaje? Pozostaje opisanie herezji i sięgnięcie po pomoc do inkwizytora – specjalisty od demonów”²⁷. Jednakowoż zauważmy, że w takiej sytuacji odpowiedź na kryzys religijny przyjmuje *a fortiori* charakter polityczny, pokusa władzy wydaje się bowiem zbyt silna²⁸. W konsekwencji serce religii może odżywiać swoimi emocjami rozum polityczny, z czym zresztą niejednokrotnie mieliśmy do czynienia. Otwiera to na oścież drzwi dla religijnych i politycznych działań Wielkiego Inkwizytora, przynoszącego w darze obietnicę wartości pozornych – poganina odzianego w kardynalskie szaty.

Jaką odpowiedź i jaką przestrozę da się wyprowadzić z tych rozważań? Po pierwsze, aby lepiej zrozumieć naturę zniewolenia politycznego, trzeba najpierw wyjaśnić problem zniewolenia na poziomie antropologicznym. Po drugie, wyłącznie ślepiec – ten pogrążony w ciemnościach, inny oślepiiony światłem słonecznym – nie dostrzeżga, że cień Wielkiego Inkwizytora nieustannie przemieszcza się w naszym świecie. To cień zniewalającej iluzji, nieświadomych manipulacji i stojącego na ich straży złośliwego geniusza – hipotezy, która się usamodzielniała i odtąd panoszy się w nowożytnym świecie. Nigdy już nie opuszcza człowieka w jego troskach, o czym świadczą proponowane i – co gorsza – stosowane niekiedy terapie, które okazują się

²⁶ J. Tischner, *W krainie schorowanej wyobraźni...*, s. 340.

²⁷ *Ibidem*, s. 341.

²⁸ Por. C. Taylor, *Nowoczesne imaginaria społeczne*, przeł. A. Puchejda, K. Szymaniak, Wydawnictwo „Znak”, Kraków 2010, s. 95.

groźniejsze od zwalczanych chorób. Rozum ludzki powinien stać się w tej sytuacji rozumem gruntownie wątpiacym. Radykalizacja zniewalającej mocy złośliwego geniusza okazuje się bowiem czynnikiem wyzwalającym, zabiegiem zbawiennym. Bo czyż wątpienie we wszystko nie jest równoznaczne z podważeniem istnienia złośliwego geniusza? „Skoro to, co jawi się jako niepewne, może być uznane za fałszywe, fałszywe staje się istnienie inkwizytorów i innych mistrzów iluzji”²⁹. Przywrócić pewność naszego istnienia, pewność nas samych, oznacza zatem dać odpór zniewalającym mocom świata iluzji. Pozwala wyzwolić naszą wolność.

**Life in the Shadow of the Grand Inquisitor
(Józef Tischner and Fyodor Dostoevsky)**

The presence of the literary figure of the Grand Inquisitor (taken from the novel entitled *The Brothers Karamazov* by Fyodor Dostoevsky) in the philosophical thought of Józef Tischner gives the opportunity to look at the issue of freedom and ask a question about the specific Tischnerian way of putting forward and developing one of the basic philosophical issues. When asking about freedom, it is impossible to avoid questions about threats to freedom (this problem takes the central place in the presented way of thinking, in which the figure of the Grand Inquisitor appears). An additional advantage of Tischner's analysis is the indelible significance of intuition and the way in which he illustrates and formulates important ideas that can be found in the work of the Russian writer.

Keywords: Józef Tischner, Fyodor Dostoevsky, Grand Inquisitor, freedom, philosophy.

²⁹ J. Tischner, *Człowiek zniewolony i sprawa wolności (Hegel – Dostojewski – Descartes)*, „Znak” 1981, nr 1–2 (319–320), s. 142.