

Anna Borowicz

Metody docierania do aksjologicznego wymiaru rzeczywistości w filozofiach działania Paula Ricoeura i Józefa Tischnera

Słowa kluczowe: *filozofia działania, upadek, zło, „ja”, wzajemność, aksjologia, agatologia*

Tytuł artykułu zawiera pewną dwuznaczność. Sformułowanie „metody docierania” może sugerować zarówno metody filozoficzne, należące do instrumentarium fenomenologii i hermeneutyki, jak też metody religijnych ćwiczeń duchowych czy zabiegi stosowane przez podmiot w kształtowaniu własnego oblicza moralnego i życiowych postaw. W pracy będzie chodziło przede wszystkim o metody w pierwszym znaczeniu, ale też w drugim i trzecim. Metody te przedstawiam w odniesieniu do rezultatów, jakimi były koncepcje człowieka twórcy *Metafizyki wolności*, Paula Ricoeura, i polskiego myśliciela Józefa Tischnera. O wyborze tych autorów zdecydowało znaczenie, jakie miało dla aksjologii Tischnera spotkanie z hermeneutyką Ricoeura, w tym – z mniej znaną w Polsce antropologią *l’homme faillible* w wydaniu nawiązującym do Immanuela Kanta.

Od początku podjęcia samodzielnych filozoficznych badań interesuje Ricoeura refleksyjna i fenomenologiczna charakterystyka rozdarcia *ego*, a nie – jego integralność, którą uważa za bezpowrotnie utraconą po nietzscheańskiej krytyce kartezjańskich złudzeń. O wynikach tej nowoczesnej dekompozycji podmiotu będzie pisał obszernie w kontynuacji *Metafizyki wolności*, zatytułowanej *O sobie samym jako innym*. Zwraca tam uwagę, że Nietzsche odrzucił możliwość określenia filozofii jako nauki fundującej. Nie chodzi tylko o podważenie, poprzez ukazanie nierozróżnialności kłamstwa i prawdy, kartezjańskiego sukcesu, który miałby polegać na wymknięciu się „złośliwemu geniuszowi”. Nietzsche, na co wskazali jego interpretatorzy z kręgu „ironistów”, odkry-

wa całkowitą metaforyczność (czy raczej – tropiczny charakter) języka, co powinno za sobą pociągnąć odrzucenie refleksji bezpośredniej, zwłaszcza, że autor *Niewczesnych rozważań* nie przyznawał metaforze wartości poznawczej, a jedynie funkcję ekspresji życia, posługującego się kłamstwami i zmyśleniami. Prowadzi to, oczywiście, do destrukcji podmiotu a raczej – kartezjańskiego pytania o prawdę, na które *cogito* miało dać odpowiedź¹. Stanowisko Ricoeura nie stanowi jednak wyłącznie odpowiedzi na zewnętrzną krytykę podmiotowości podjętą przez filozofię życia z takim radykalizmem, aż zamknęło drogę do bezpośredniości. W tym samym dziele Ricoeur zwraca uwagę na pęknięcia wewnątrz samej koncepcji *cogito*: poświadczenie własnej prawdziwości przez prawdomówność Boga, co wprowadza zależność *cogito* od Innego, „który jest przyczyną występowania we mnie własnego jego przedstawienia”². Razem z przesunięciem *cogito* do drugiego rzędu ontologicznego następuje wyeksponowanie jego niedoskonałości: wątpliwej ułomności, skończoności, zależności od Boga i oceny w świetle wszczepionej przez Niego idei doskonałości. „Nie można chyba ściślej zespolić idei samego siebie z ideą Boga. Ale co z tego wynika dla porządku racji? To, że nie przedstawia się już on jako liniowy szereg, lecz jako pierścień; w tym zwrotnym rzutowaniu punktu dojścia na punkt wyjścia Kartezjusz dostrzega tylko korzyść, mianowicie wykluczenie podstępnej hipotezy Boga kłamcy, która podtrzymywała najbardziej hiperboliczne wątplenie; zmyślony obraz wielkiego zwodziciela zostaje we mnie pokonany, odkąd jego miejsce zajął Inny naprawdę istniejący i całkowicie prawdomówny”³. Nie usuwa to jednak pytania, czy koło to nie jest błędnym kołem.

Pierwszeństwo *cogito* zachowuje się natomiast w idealizmie Kanta, Fichtego i Husserla (przynajmniej jako autora *Medytacji kartezjańskich*)⁴, jednak ceną za tę autonomię pozostaje wyzbycie się przez podmiot wszystkich cech psychologicznych i badania z późnej pracy *O sobie samym jako innym* kontynuują tematykę podjętą po raz pierwszy w pochodzącej z lat 50. *Metaphysique de la volonté*. Najlepiej znana jest trzecia część tego dzieła, zatytułowana *Symbolika zła*, lecz poprzedzają ją rozważania rozwijające fenomenologię wolności, a także przydatne szczególnie tu studium poświęcone skłonności człowieka do upadku. Ricoeur, inaczej niż Edyta Stein, Husserl, Scheler, nie stosuje metod umożliwiających odkrycie Ja jako bezpośredniości. Wybiera drogę przez hermeneutyczne badanie języka ekspresji bezpośrednich doświadczeń związanych z ludzką kondycją; głównym przedmiotem jego zainteresowania jest zdolność ściśle filozoficznego ich ujęcia, a zatem – spełnienie warunku jasności i precyzji. Pewne sformułowania francuskiego myśliciela pozwalają sądzić, że książka

¹ P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chelstowski, PWN, Warszawa 2003, s. 27.

² Tamże, s. 19.

³ Tamże, s. 19–20.

⁴ Por. tamże, s. 21.

stanowi polemikę z koncepcją urzeczywistnienia ideału „człowieka całkowitego” jako „Nowego Adama”, stanowiącą wg neohegłowskiej wersji marksizmu sens rozwoju dziejów, prowadzących do zniesienia alienacji⁵. Po książce *Le Dieu caché* Luciena Goldmanna żywo dyskutowano tezę o wspólnym pochodzeniu egzystencjalizmu i marksizmu od „tragedii odmowy”, rozpoznawalnej w jansenistycznej wizji świata zawartej w Pascalowskich *Myślach* i teatrze Racine’a (w istocie Goldmann skonstruował ten idealny typ światopoglądu w oparciu o hegłowską koncepcję tragedii jako starcia dwóch równosilnych racji oraz esej młodego Georga Lukacsa pt. *Metafizyka tragedii*). Pascal jest jednym z ważnych punktów odniesienia w dziele Ricoeura, będąc obok Platona, Descartes’a i Kierkegaarda rewelatorem „patosu nędzy”, wyrażającego naturę ludzkiej kondycji. Nie jest to analiza, lecz ekspresja, posługująca się mitem i retoryką, by wyrazić niedające się opisać w dyskursie jednoznacznym i precyzyjnym odczucie upadłości zawsze związane z doświadczeniem dobra i zła. Według Ricoeura dopiero Kant znalazł w pełni filozoficzne ujęcie tego zagadnienia, ukazując możliwości i ograniczenia filozoficznej antropologii.

Retoryka „patosu nędzy” koncentrowała się na podmiocie i właśnie to było, według Ricoeura, jedną z przyczyn jej niezdolności do postawienia samego problemu i rozwiązania go w kategoriach ściśle filozoficznych. Język „patosu nędzy” artykułuje fundamentalne doświadczenie aksjologiczne odwołując się nie do rozumienia, a do przedrozumienia ludzkiej nędzy, co powoduje odwołania do mitycznego języka. Autor nie wyjaśnia na razie pochodzenia tych figur.

W Platońskich dialogach: *Uczcie*, *Fajdrosie* i *Państwie* nie ma jeszcze oddzielenia od siebie źródłowego ograniczenia i źródłowego zła, czyli podziału na cielesność i odstąpienie od sprawiedliwości. Niedoskonałość duszy wyraża się w jej zmieszaniu, rozpięciu między światem idealnym a rzeczywistością pozoru; jej dynamika, polegająca na dążeniu do świata idei, nie daje się opisać przy pomocy nieruchomych pojęć, naprowadzających na ten byt. Tym bardziej nie daje wyrazić się bez pomocy mitu ruch zstępujący duszy, czyli historia jej upadku w zapomnienie o oglądanej Prawdzie, w świat mniemań, przedstawiony przez Platona w *Państwie*, dający początek Kierkegaardowskiej medytacji nad złem, oscylującej w dwóch kierunkach: narodzin zła ze stanu niewinności oraz zła jako zerwania ciągłości, „wynurzenia się”, „skoku”⁶.

W okresie nowożytnym do refleksji nad „patosem nędzy” dołącza Kartezjański namysł nad dysproporcją między wiedzą i rozumem, a zwłaszcza

⁵ „Ce que Platon disait de l’Un, nous le disons de la totalité. Rien ne prête plus à l’imposture que l’idée de totalité. On a trop vite dit: elle est ici, elle est là; elle est Esprit, elle est Nature, elle est Histoire; la violence n’est pas loin; d’abord la violence sur les faits et bientôt la violence sur les hommes, si par surcroît le philosophe de la totalité a pouvoir sur les hommes”, P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté*, vol. 2 : *Finitude et culpabilité*, Aubier, Paris 1988, s. 66.

⁶ Tamże, s. 32.

– Pascalowskie odkrycie pośredniego stanowiska człowieka pomiędzy „dwoma nieskończonościami”, czyli „dwoma nicościami”. To zawieszenie sprawia, że umysłowi teoretycznemu niedostępne są pierwsze zasady matematyki – to dziedzina „serca”, podobnie jak wiara.

Kantowska *Krytyka czystego rozumu* uwalnia rozważania o „patosie nędzy” od mitycznego obrazowania, nie odwołuje się bowiem do introspekcji, a prezentuje strukturę syntetyzujących zdolności umysłu w odniesieniu do konstrukcji przedmiotów. Nie mamy tu na razie, według określenia Ricoeura, samowiedzy, „umysłu dla siebie”, a jedynie „umysł w sobie”, dokonujący syntez intencjonalnych. Przedstawiana tu teoria poznania nie ma też charakteru aksjologicznego, ale na jej przykładzie francuski myśliciel ukazuje metodę uprawiania antropologii, opartą na interpretacji poglądów Kanta w świetle późniejszych zdobyczy fenomenologicznych Husserla i Schelera, egzystencjalnej analityki jestestwa Heideggera, filozofii refleksyjnej, a nawet – dziedzictwa Arystotelesa. Metoda, którą Ricoeur odnajduje u Kanta i rozwija z perspektywy własnej hermeneutyki, polega na odnajdywaniu skończonego i nieskończonego wymiaru „ja” w aspekcie poznania, rozumu praktycznego, czyli woli i afektywności, i poszukiwaniu dla tych dwóch wymiarów „terminu zapośredniczającego, który umożliwiłoby ujęcie „ja” jako autonomicznej całości. „Ja” poznające stanowi abstrakcję konkretnego podmiotu, nie posiada bowiem indywidualności, woli oraz emocji. Jego skończony wymiar polega na receptywności, czyli zastawianiu, otrzymywaniu obecności rzeczy, natomiast wymiar nieskończony otwiera się dzięki nadawaniu im sensu poprzez słowo. „Termin średni” pomiędzy tymi dwoma biegunami stanowi wyobraźnia transcendentálna, która wymyka się jednak zupełnie świadomości, można o niej powiedzieć jedynie, że stanowi ona czyste *a priori*, umożliwiające świadomość i doświadczenie oraz rozmaite *a priori* przestrzeni i czasu.

Ta nieuchwytność syntetyzujących „terminów średnich” dotyczy też dziedziny „rozumu praktycznego” i emocji. Rozum praktyczny jest domeną woli, powiązanej z afektywnością. Refleksja transcendentálna (skoncentrowana na przedmiocie) jawi się jako abstrakcyjna, bowiem rzeczom brak w niej wszystkiego, co czyni z nich świat ludzkiego doświadczenia, czyli aspektów afektywnych, wartości, przeszkód, środków, narzędzi i instrumentów – tego, co z rzeczy czyni środek ludzkiego wyrazu. Na poziomie rozważań nad wolą Ricoeur wyodrębnia dwa wymiary: praktyczną skończoność charakteru, odpowiadającą skończoności perspektywy (punktu widzenia) na poziomie transcendentálnym, oraz wymiar nieskończoności praktycznej (odpowiednik sensu), czyli szczęścia. „Mediacja «praktyczna», która przedłuża mediację transcendentálną wyobraźni, projektowanej w przedmiot, to konstytucja osoby w szacunku”⁷.

⁷ Tamże, s. 65.

Na pojęcie charakteru składają się: ograniczenie perspektywy, pierwotna miłość do samego siebie oraz powtarzalność i inercja przyzwyczajień⁸.

Pojęcie perspektywy można zrozumieć wychodząc od motywacji, której skutki odnajduję dopiero w tych projektowanych przeze mnie cechach rzeczy, które czynią je przedmiotem zainteresowania (uchwytywanie tego, co przyjemne, atrakcyjne, nienawistne, odrażające, wstrętne). Motywacja powoduje pojawienie się nowej cechy: receptywności sensorycznej (*sensorielle*), czyli skłonności w mocnym sensie tego słowa. Dzięki niej mogę projektować: widzenie łączy się z działaniem, „słyszenie” z wezwaniem, które kieruje do mnie to, co upragnione⁹. Ricoeur nazywa ją pragnieniem (*désir*). Ciało zapośrednicza projekt, przekraczając samo siebie w projektowaniu i, według określenia Kartezjusza, „usposabia duszę do chcenia rzeczy, które przedstawia sobie jako odpowiednie” [tłum. A.B.]¹⁰. Jasność pragnienia polega na wyobrażaniu sobie, ale wyobrażenie takie nie jest całkiem przejrzyste i zawiera w sobie niejasność, obecną w samej antycypacji radości z osiągnięcia upragnionej rzeczy. Ta niejasność jest kinestezją, czyli nieprzejrzystością samego ciała, które nie tylko zapośrednicza, ale też odczuwa bezpośrednio samo siebie, co ogranicza jego intencjonalne otwarcie. Tutaj należy poszukiwać źródłowej różnicy między mną a innymi, skąd rodzi się egoizm, ale tu również pojawiła się stoicka miłość samego siebie jako określonego punktu widzenia.

Jeśli potraktujemy ciało nie tylko fizycznie, ale też – psychicznie, jako źródło działań koniecznych dla nabywania nowych umiejętności i narzędzie ich pozyskiwania, odsłoni się nowe ograniczenie: przyzwyczajenie, będące tym, co nabyte i przyswojone: „przyzwyczajenie utrwala nasze gusty, zdolności, a zatem zawęża nasze pole rozporządzalności; zamyka się wachlarz możliwości; moje życie uzyskuje formę” [tłum. A.B.]¹¹. Przyzwyczajenia nie są jednak równoznaczne ze skostnieniem, ponieważ dzięki nim dokonuje się realizacja zamierzeń woli i zdobywanie nowych umiejętności. Dlatego też można zauważyć znamiennej ambiwalencję w ich interpretowaniu: uznaje się je albo za pomoc spontanicznej ekspresji, albo za wyraz inercji. Ricoeur interpretuje tę dwuznaczność jako napięcie dialektyczne.

Charakter przestaje wydawać się czymś skostniałym, jeśli potrafimy go ująć w formie pierwszoosobowej, czyli – jeśli za Bergsonem przyjmujemy neoplatonizujący pogląd, że filozofia jest powołana do ujmowania „tych aktów i tych uczuć, z których każdy reprezentuje duszę w całości w tym znaczeniu, że całokształt jej treści odbija się w każdym z nich”. Ich związek z osobowością

⁸ Tamże, s. 75.

⁹ Tamże, s. 69.

¹⁰ Tamże, s. 71.

¹¹ Tamże, s. 74.

polega na nieuchwytnym podobieństwie, łączącym dzieło z artystą¹². Istnieją pojedyncze odczucia, w których całość duchowa znajduje swój wyraz. Ricoeur proponuje określić tę całość jako „całkowite pole motywacyjne”. Autor *Metafizyki wolności* nadaje temu sformułowaniu znaczenie mniej etyczne (Bergson pisał w tym momencie raczej o „naszej osobistej idei szczęścia i honoru”), a bardziej psychologiczne, kładące nacisk na możliwość uchwycenia charakteru ze stanowiska łączącego w sobie perspektywę wewnątrzpodmiotową i rozumiejące odniesienie zewnętrznego obserwatora. W ten sposób można również opisać cudzy charakter. Tak zostaje wprowadzona nowa definicja charakteru: „ograniczone otwarcie naszego pola motywacyjnego, wziętego w swej całości”¹³. Jego ograniczoność wyraża się w niepowtarzalności przejawiania się ludzkich możliwości w każdej jednostce, a także – w otwarciu charakteru na wszystkie ludzkie możliwości, urzeczywistniane jednak w sposób właściwy danej osobie. Tak jest również wtedy, gdy nadamy mu, za Bergsonem, znaczenie etyczne. Nie darmo charakter nosi nazwę natury. Otwarcie duszy na to, co ogólnoludzkie, wiąże się zatem z jej ścieśnieniem o rysach przeznaczenia: nie w sensie ograniczenia zewnętrznego, ale wewnętrznej, nieobserwowalnej z zewnątrz determinacji, a także – otrzymanego dziedzictwa¹⁴.

Prawdziwie etyczną perspektywę wprowadza dążenie do szczęścia o charakterze *actus humanus* w znaczeniu arystotelesowskim albo materialnego *principium* zasady przyjemności w rozumieniu Kanta. Ani Arystoteles, ani Kant nie uchwycili jednak jego istoty, nie można go bowiem traktować w sposób skończony, jako zasady przyjemności, granicy sumy zaspokojień, ale jako przeznaczenie, odnosząc je do arystotelesowskiego *ergon*, czyli „egzystencjalnego projektu człowieka, traktowanego jako jedność”¹⁵. Szczęście jako suwerenne dobro można pojąć jedynie jako dzieło ludzkie, ujęte całościowo w świetle projektu rozumu – transcendentalnego rewelatora sensu. Ricoeur powołuje się na *Krytykę czystego rozumu* Kanta, pisząc o otwarciu perspektywy na wzniosły i nieruchomy porządek rzeczy, w którym jesteśmy już teraz i w obrębie którego zdolni jesteśmy do kontynuowania istnienia, zgodnie z naszym wyższym przeznaczeniem¹⁶. Królewiecki filozof nie używał tu wprawdzie pojęcia szczęścia, pisząc o „wewnętrznym przedmiocie czystego rozumu”, ale on właśnie domaga się odzyskania idei szczęścia dla zwieńczenia moralności i eschatologii wolności jako ekscesu sensu, nadmiaru i niezmierności. Antycypacją szczęścia we mnie jest bowiem sam rozum i dzięki temu potrafimy w życiu odróżnić jego znaki od zwykłych, rozproszonych satysfakcji. Według Ricoeura szczęście

¹² Tamże, s. 76.

¹³ Tamże, s. 77.

¹⁴ Tamże, s. 78–79.

¹⁵ Tamże, s. 82.

¹⁶ Tamże, s. 84.

nie jest dane w żadnym doświadczeniu, ale – w świadomości kierunku dążenia. „Instynkt szczęścia kieruje nas ku temu, czego domaga się całość”¹⁷.

Wprowadzenie idei szczęścia ujawnia jednak w samym centrum dążeń każdego z nas rozdarcie między nieskończonością a skończonym wymiarem charakteru. Jest to dysproporcja najbardziej ekstremalna, angażująca wymiar etyczny i przekraczająca go zarazem. Jedność osobowa utrzymuje się dzięki napięciu dialektycznemu między tymi biegunami. „Terminem średnim” pomiędzy nimi jest szacunek, czyli synteza między biegunami równoznaczna z ideałem osobowym. Osoba nie jest dana w bezpośredniości, „jest ona tylko świadomością siebie w przedstawieniu ideału Siebie”¹⁸. W refleksyjnym ruchu tego uświadomienia jawi się jednak słabość tego zapośredniczenia jako słabość człowieka.

Jak wspomniałam wyżej, osoba jest projektem, który należy bardziej precyzyjnie określić jako ludzki rys człowieka, czyli człowieczeństwo, pojęte jako empiryczne ujawnienie tego, co można nazwać ludzkim bytem. Idea człowieka jest, według Ricoeura, czystą formą, ale przy tym formą opisującą „syntezę” nowego typu: celu działania, będącego zarazem egzystencją, która sama miałaby walor absolutny¹⁹. Ja jako osoba daję się sobie jako projektowany cel, tzn. w intencji praktycznej, analogicznie do rzeczy jako projektu nastawienia poznawczego. Ten ideał jest właśnie syntezą rozumu i egzystencji, który konstytuuje się „w specyficznym uczuciu moralnym, które Kant nazwał szacunkiem”²⁰. Zapśredniczenie to jednak ukazuje od razu swą paradoksalną naturę, przynależy ono bowiem do dziedziny pragnienia, czyli do zmysłowości, i do dziedziny rozumu praktycznego, czyli mocy obowiązku. Synteza ta pozostaje niejasna w nie mniejszym stopniu niż wyobraźnia transcendentna, bowiem nie można wyjaśnić, w jaki sposób powinność może poruszyć wolę, a tylko takie wyjaśnienie mogłoby odkryć istotę wolności. Afektywność jako władza pragnienia w kantowskiej koncepcji nie wypływa z obowiązku, a jej „wzniesienie na wyższy poziom” polega na uprzednim podporządkowaniu obowiązkowi i swego rodzaju upokorzeniu. Dlatego właśnie, według francuskiego myśliciela, dla Kanta szczęście może stanowić nagrodę, ale nie może być przedmiotem dążenia. Filozofia praktyczna nie ukazuje harmonijnej syntezy osoby. W kluczowym momencie rozważań, gdy w szacunku ja ukazuje się jako podmiot podporządkowujący się i rozkazujący suweren, ujawnia się jego podwójne podporządkowanie: wobec świata zmysłowego i wobec rzeczywistości inteligibilnej. Jak zauważa Ricoeur, Kant zakłada tu już upadek człowieka, jest

¹⁷ Tamże, s. 85.

¹⁸ Tamże, s. 86.

¹⁹ Tamże, s. 88–89.

²⁰ Tamże, s. 89.

on wpisany w jego etyczną perspektywę i dlatego wyklucza *de facto* uczucia z dziedziny moralnej.

Tu dalsze tropienie możliwych zapośredniczeń między tym, co skończone i nieskończone w człowieku powinno opuścić teren praktycznego rozumu, podążając jednak tropem pewnego uczuciowego dążenia, zarysowującego się w analizie Kanta: podziwu dla obowiązku, który wiąże się istotowo z szacunkiem. Ricoeur ujmując to następująco: „szacunek jest bowiem zakorzeniony w czymś na kształt dyspozycji pragnienia racjonalności, wielkoduszności karzejańskiej, która jest jednocześnie działaniem i znoszeniem, działaniem wolnego wyboru i emocji w głębinach cielesności”²¹. Jest to właśnie pozytywny stosunek prawa moralnego do cielesności, określane przez Kanta jako *Gemüt*. Toteż dalsze badania nad uczuciowością u Kanta będą dążyły do wykrycia „zapośredniczeń” w tej dziedzinie.

Wynik nie przyczynia się jednak do rozjaśnienia nieprzejrzystości kantowskich syntez. Szczególną rolę odgrywa tu analiza „patologicznych” przejawów dążeń, istotowo związanych z osobą: posiadania, mocy i uznania (*avoir, pouvoir, valoir*).

Ostateczną konkluzją Ricoeurowskich rozważań jest wykazanie niemożności restytucji „człowieka całkowitego” na gruncie antropologii filozoficznej, ale wielkim osiągnięciem jego studium jest rozjaśnienie przyczyn tego niepowodzenia. Już omawiając wewnętrzną niekoherencję szacunku jako zapośredniczenia między charakterem a szczęściem, francuski myśliciel zwracał uwagę na ujawnienie „egzystencjalnego braku” czy „uskoku” (*faillie existentielle*). W rozdziale podsumowującym rozwinął tę diagnozę w studium „upadalności” i określenie zdolności języka filozoficznego do wyrażenia tego stanu. Antropologia nie ukazuje nam człowieka jako istoty już upadłej, ale jako osobę konstytuowaną przez słabe zapośredniczenia. Niewinność należałoby rozumieć jako rzutowanie tego stanu w mityczny czas historyczny, na wzór husserlowskiej wariacji imaginacyjnej. W tym znaczeniu sam upadek musi być rezultatem jakiejś przyczyny zewnętrznej, faktem *quasi*-historycznym. W innym jednak znaczeniu zło wypływa z tej właśnie upadalności: jest ono wypełnieniem słabości w warunkach działania pokusy. Obie te koncepcje obecne są w mitach początku²². To „niezakończenie” znajduje swój finał w „mowie wyznania”, czyli języku symbolicznym, będącym błaganiami Transcendencji o wyzwolenie z totalnego zagrożenia absurdem w wyniku zawinionego pogwałcenia boskiego porządku. Alphonse de Waelhens w swym omówieniu *Metafizyki wolności* tak streszcza istotę tej relacji między grzesznikiem a Transcendencją: „...Transcendencja jest wyzwoleniem z upadku i obietnicą powrotu do niewinności

²¹ Tamże, s. 94.

²² Tamże, s. 162.

(i nawet odkryciem niewinności, ponieważ czuję się niewinny tylko jako usprawiedliwiony grzesznik; dziecko, jak zwierzę, jest poza upadkiem i niewinnością)²³. Ostateczną relacją między człowiekiem a Transcendencją jest Miłość, ocalająca wolność dzięki Łasce.

Egologia Tischnerowska szybko napotkała na swej drodze myśl twórcy hermeneutyki symbolu. Podobnie jak *Metafizyka wolności*, jest ona filozofią działania. Zinterpretowana przez Ricoeura koncepcja natury ludzkiej zakreśla horyzont, w którym porusza się zrazu krakowski filozof, ale metody i dobór doświadczeń okazują się inne. Ważna różnica polega na założeniu możliwości dotarcia do rzeczywistości niezapośredniczonej, co najlepiej widać w charakterystyce Ja aksjologicznego – najważniejszego pojęcia jego wczesnej filozofii.

Jest to widoczne w Tischnerowskiej pracy doktorskiej *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*. Autor akceptuje zasadniczo metody, którymi posługiwał się Husserl: refleksję, odsłaniającą akty immanentnie skierowane, i redukcję fenomenologiczno-transcendentalną²⁴. Samo „ja” – *aksjos* – zostaje wyodrębnione z pola czystej świadomości dzięki tzw. „redukcji jaźniowej”, stanowiącej rozwinięcie zabiegów zastosowanych przez Gabriela Marcela w *Być i mieć*. Służy ona wydobyciu „ja” z nieodróżnianej sfery świadomości transcendentalnej, gdzie jest ono związane z przeżyciami i płynącymi z niego aktami. Redukcja ta polega na odróżnieniu w doznaniach tego, co „moje”, od „ja”, do czego niepotrzebna jest redukcja transcendentalno-fenomenologiczna. Najogólniej mówiąc, „żaden moment lub cecha tego, co jest «moje» nie jest cechą ani momentem tego, co jest «ja»”²⁵. Odniesienie „mojego” do „ja” nazywa Tischner jaźniowym momentem własnościowym, by następująco zdefiniować redukcję jaźniową: „Redukcja, którą przeprowadzam, polega na ujęciu w «nawias» tego, na czym zakotwiczony jest moment własnościowy, zatem aktu, przeżycia, doznania, materialnego przedmiotu, itd., a pozostawienie i uchwycenie jaźniowego momentu własnościowego, jako charakteryzującego owe treści i akty i jako istotowo związanego z korelatywną strukturą «ja». Ten typ redukcji nazywam tutaj «redukcją jaźniową». Jest ona dla nas metodą wyodrębnienia momentu «ja» z transcendentalnej świadomości w ujęciu Husserla”²⁶. Wyodrębnione w ten sposób „ja” odznacza się możliwością dysponowania tym, co „moje”, „eksterytorialnością”, czyli m.in. zdolnością wychodzenia ku temu, co „moje”²⁷. W życiu codziennym „ja” ukazuje się na

²³ A. de Waelhens, *Une philosophie de la volonté*, “Revue Philosophique de Louvain” 1951, vol. 49, s. 418.

²⁴ J. Tischner, *Studia z filozofii świadomości*, opr. A. Węgrzecki, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2006, s. 9–33.

²⁵ Tamże, s. 71.

²⁶ Tamże, s. 73.

²⁷ Tamże, s. 71.

marginesie aktów świadomości skierowanych na zewnątrz jako ich „koscjentywny” (tzn. nieprzedmiotawialny) przeciwczłon, ujawniający się w działaniu. Jak dowiaduję się, że „ja” ma charakter wartości i samo jest wartościotwórcze? W późniejszych *Impresjach dialektycznych* (1970) o takim charakterze świadczy zdolność dokonywania przez ja aktów solidaryzacji i desolidaryzacji, czyli uznawania lub nieuznawania czegoś za „moje”. Rządzi tu zasada, że przedmiotem aktów solidaryzacji mogą być obiekty oceniane przez „ja” jako wartościowe pozytywnie²⁸. Pojawia się odróżnienie intencji przedmiotowych (w których „ja” jest czystym punktem odniesienia) i wsobnych, w których obok skierowania „ku czemuś” staje się ważny wymiar „dla kogoś”, tzn. „ja” prezentuje własną aktywność, kierunkuje akty i decyduje o ich zaistnieniu. Aktywność ta umieszcza się na innej płaszczyźnie niż korelacja „przedmiot – podmiot”²⁹. Ważną rolę w tym ustosunkowaniu się do tego, co potencjalnie mogłoby być „moje”, odgrywają emocje. Aktywne „ja” jakby karmi się światem w procesach solidaryzacji. Tischner akceptuje stanowisko emotywizmu w teorii wartości Maxa Schelera, toteż rys uczuciowości „ja” w odniesieniach do tego, co poza nim, i jego koscjentywny, tzn. nieprzedmiotawialny charakter wskazują na to, że ma ono charakter wartości³⁰. „Ja” żyje w swoich aktach w taki sposób, że jego akty żywią się własną aktywnością. Tak Tischner interpretuje koncepcję *jouissance* Lévinasa. W tym okresie twórczości Tischner bardzo mocno podkreśla monolityczny charakter „ja”, jakby wbrew Ricoeurowskiej „upadalności”. „Ja” nie jest bezpośrednio dane w doświadczeniu codziennym, ale adekwatnie odsłania je nam redukcja jaźniowa. Nie jest na pewno formalną syntezą skończonego charakteru i nieskończonej idei szczęścia, ale żywym przeżywaniem rzeczywistości, miernikiem jej wartości i – do pewnego stopnia – istnienia i nieistnienia. „Ja” pozostaje irrealne, czyli trwa w pewnym oddaleniu od świata i urzeczywistniając się jako „ja społeczne” nie wyczerpuje się nigdy w pełni swych potencjalnych możliwości. To powoduje, że używanie ma zawsze charakter poddawania się temu, co przychodzi z zewnątrz. Ta pozorna sprzeczność nie ma nic wspólnego ze słabościami syntezy praktycznego rozumu u Kanta, jest specyficznym rodzajem przyswajania świata przez „ja” aksjologiczne, zachowujące w każdej sytuacji suwerenność. Krakowski myśliciel zachowuje eudajmonistyczną koncepcję dobra, toteż aksjologiczne „ja” pragnie zrealizować się poprzez urzeczywistnianie w świecie wartości pozytywnych, pokrewnych wartości pozytywnej, którą jest ono samo. W *Impresjach aksjologicznych* jest ono przedstawione jako samowystarczalna, stoicka *proairesis*, dla której jedynym zagrożeniem może być wzięcie

²⁸ J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei. Wybór szkiców filozoficznych 1966–1976*, Znak, Kraków 1992, s. 167.

²⁹ Tamże, s. 169.

³⁰ Tamże, s. 170.

na siebie odpowiedzialności za realizację negatywnych wartości. Jest to jednak tylko jedna strona charakterystyki „ja”.

W *Fenomenologii świadomości egotycznej* (1972) Tischner posuwa się jeszcze dalej w eksponowaniu aktywnego charakteru „ja”. Pojęcie „ja” aksjologicznego zostało zastąpione w tym studium przez „ja” osobowe.

Nie jest ono doświadczane w ścisłym sensie tego słowa, z pojęciem doświadczenia wiąże się bowiem bierność. „Ja” objawia się w manifestacji egotycznej, tzn. „w jego własnym działaniu, w podejmowaniu decyzji, w zajmowaniu postawy, w dookreślaniu się w zadanej sytuacji”³¹. Objawienie dotyczy zatem kogoś, kto „wylania się od wewnątrz” i „do-świadcza”. Odróżnienie doznań od aktów spełnia w Tischnerowskiej filozofii poznania ważną rolę. Odsłonięcie „ja” jako istniejącego i wartościowego może nastąpić w oparciu o analizę doznania troski, ale jego bliższą charakterystykę przynosi analiza działania. Troska ukazuje nam człowieka jako świadomego wartości własnej i tego, o co się troszczy, a także horyzontu wartości zagrażających i przedmiotowi, i podmiotowi. Jest doświadczeniem refleksywnym i ma charakter „bólów”³². Doświadczenie czynności właściwych „ja” osobowemu (tzn. zadanych jemu i tylko jemu do spełnienia) pojawia się natomiast jako jego rdzeń. Według Tischnera, indywidualność „ja” ujawnia się w decyzjach dochodzących do głosu w konfliktach wartości, które towarzyszą wszystkim (lub niemal wszystkim) sytuacjom życiowym. Dlatego można nazwać „ja” osobowe „odповідzią na konflikt niesiony świadomości przez świat wartości”³³.

Zewnętrzność przeżyć stanowi dla Tischnera ważny argument na rzecz otwarcia aksjologicznego (*resp.* osobowego) „ja” na nieskończoność. W *Fenomenologii świadomości egotycznej* polemika z heideggerowskim pojęciem trwogi ukazuje „ja” jako przeciwstawiające się pustoszeniu przez antycypację śmierci i przez śmierć, i ukazujące w tej granicznej sytuacji swoje aksjologiczne możliwości. Antycypacja własnej śmierci nie może stanowić dla człowieka dopełnienia, nie chodzi mu bowiem o własną skończoność, lecz o ocalenie swego osobowego rdzenia. Trwoga jako negacja poziomu ontycznego i otwarcie na bycie nie może rodzić sama przez się zdecydowania w owładniętym nią podmiocie, bowiem ma ona charakter zewnętrznego doznania o charakterze pustoszącym, zatem, podobnie jak lęk, skłania do odpowiedzi pozytywnej, polegającej na afirmacji aksjologicznego rdzenia. Powstałe wcześniej *Prolegomena chrześcijańskiej filozofii śmierci* (1968) szczegółowo charakteryzują to dążenie, określające zachowanie człowieka w obliczu śmierci rzeczywistej, i zarazem ukazują ofiarę Chrystusa (śmierć soteryczna) jako jego uprawomoc-

³¹ J. Tischner, *Studia z filozofii świadomości*, dz. cyt., s. 338.

³² Tamże, s. 305.

³³ Tamże, s. 365.

nienie poprzez świadectwo i otwarcie nadziei zbawienia. W obliczu zagrożenia przez śmierć, obejmującego cielesność, człowiek jest odpowiedzialny za zachowanie siebie jako wartości i miłości do samego siebie. „Podobnie zatem jak męstwo, także nadzieja jest ostatecznie umożliwiona przez pierwotne, intymne i subtelne odczucie samego siebie jako wartości, którym jest miłość”³⁴.

Z drugiej strony, „ja” ujęte w aspekcie nieskończoności jawi się nie jako stoicka pełnia, lecz jako brak. Do urzeczywistniania wartości skłania nas poczucie „aksjologicznego głodu”, dojmująca potrzeba działania, by wypełniać „białe plamy” w konkretnych miejscach otoczenia, czyli likwidować wartości negatywne lub realizować to, co pozytywne. Stany te charakteryzują się zapomnieniem o sobie, a poczucie nienasycenia nie ma kresu z racji częściowej tylko podatności świata na ich realizację. „Dla człowieka nie ma nasycenia żadną pełnią, bo próżnia, którą jest człowiek, nie ma charakteru ontologicznego, lecz aksjologiczny”³⁵. Takie egzystencjalistyczne ujęcie ma jednak u Tischnera charakter względny: człowiek nie może zrealizować się do końca w świecie doczesnym i tak należy rozumieć jego nienasycenie; jego brak jest jednocześnie nadmiarem aksjologicznym, odsyłającym poza czasoprzestrzenność. Ale zarazem odsłania się tu wielokierunkowa perspektywa otwarcia na nieskończoność, dezintegrująca „ja” wielorako. Powołanie do urzeczywistniania wartości o zasięgu uniwersalnym lub przynajmniej szerszym niż pole określone przez obowiązki wiążące się z pełnionymi rolami społecznymi, dysproporcja między nieskończonością moralnych zobowiązań i ograniczonością płynącą z cielesności, wreszcie – konfliktowy charakter pozytywnych wartości przedmiotowych w konkretnych sytuacjach, który obraża moralną wrażliwość... Jednym słowem – ziemia jako Camusowskie wygnanie i królestwo. Na marginesach Tischnerowskiej filozofii kielkuje „patos nędzy”.

W *Fenomenologii świadomości egotycznej* samo osobowe „ja” traci integralność przede wszystkim ze względu na podkreślanie jego dynamicznego charakteru, rozwoju w czasie – ale nie tylko. To pierwotne, konscjentywne i irrealne ego „przebija” przez wszystkie akty i nimi kieruje, eksterioryzuje się jednak trwale w „ja” somatyczne i „ja” poznające, jako płytsze ośrodki krystalizacji egotycznej, nieposiadające wszechstronności „ja” osobowego. Możliwe jest również zdystansowanie się od nich przez „ja” osobowe, należy je zatem zaliczyć (choć nie do końca) do dziedziny tego, co „moje”. I tu dobór metod poznawczych jest dostosowany do specyfiki fenomenów tak, by były dane w sposób niezapośredniczony. Metody te stanowią udoskonalenie wprowadzonych przez Husserla i Schelera sposobów docierania do fenomenów danych w doświadczeniu wewnętrznym „ja”. Dla odkrycia aksjologicznego

³⁴ Tamże, s. 281.

³⁵ Tamże, s. 176.

wymiaru rzeczywistości cielesnej najważniejsze jest jej doświadczenie jako afektywności, z racji znaczenia emocji dla udostępniania świata wartości. „Ja” poznające, bezosobowy podmiot poznania, stanowi eksterioryzującą „ja” w jego dążeniu do prawdy jako ideału wartości o wyjątkowym znaczeniu dla urzeczywistnienia osoby. Prowadzi do niego m.in. spostrzeżenie immanentne, będące odmianą poznania refleksyjnego, skierowane ku wnętrzu „ja” i uchwytyjące fenomeny jako całości³⁶. Samo „ja” poznające odznacza się znaczną, samorzutną aktywnością, wprowadza bowiem, dzięki poznaniu prawdy, pewność osadzenia w realnym bycie. Urealnia również samo „ja” osobowe, bo koryguje jego wiedzę o świecie i o sobie samym. Na jego płaszczyźnie powstaje obraz świata, wspólny „ja” i innym ludziom. Napięcie między „ja” osobowym i „ja” poznającym, z których ontologicznie wcześniejsze jest to pierwsze, wprowadza kartezjańskie przeciwstawienie woli i rozumu, u Tischnera jest to jednak przeciwieństwo względne, bowiem wola – czyli osobista wartość – domaga się prawdy jako otwarcia horyzontu wszystkich wartości i ich uprawomocnienia.

Oprócz wartości pozytywnych, podporządkowanych tzw. wartościom horyzontalnym, zachowującym Schelerowski porządek hierarchiczny, istnieją wartości negatywne, które mogą być urzeczywistniane przez „ja”, chociaż nie mają charakteru uszczęśliwiającego, lecz destrukcyjny. Ich realizacja wprowadza do świata moralne zło, zagrażające jego ofiarom i sprawcom dezintegracją poprzez poczucie absurdu. Rozdział, w którym to zagrożenie zostaje opisane, nosi tytuł „Rozumienie i podstawy hermeneutyki” i wyraźnie nawiązuje do Ricoeurowskich ustaleń w *L'homme fallible*. Rozumiejący sposób bytowania człowieka w świecie polega na pogłębianiu jego znajomości, co jest związane także z odkrywaniem własnej głębi. Poznanie to ma charakter *Verstehen* – źródłowo prezentującego, nieaktowego, przedteoretycznego „znania”, które angażuje cały osobowy byt. Może ono, zależnie od potrzeb, zatrzymywać się na różnych poziomach kolejnych warstw sensu. Zło prezentuje się również źródłowo, jako absurd w głębi aksjologicznego „ja”. Związana z tym niepojętość samego siebie nie jest doświadczeniem, lecz znów – objawieniem wypadnięcia „ja” z systemu wartości³⁷.

To całkowite niezrozumienie siebie jest połączone z oderwaniem się „ja” osobowego od sensu nadawanego przez *Sacrum*. Oto, jak Tischner opisuje ten stan: „Przychodzi wstrząs wywołany świadomością «grzechu». Rodzi się pytanie: jak mogłem? Pytanie rodzi się z poczucia zagrożenia jako pierwszy odruch obronny. Skoro mogłem, jestem kim innym, jestem zagrożony przez potępienie, zagrożony zgubą (...). Promieniowanie aksjologiczne idące od strony *Sacrum* nie konstytuuje we mnie... mnie. Jestem obcy dla *Sacrum* i obcy

³⁶ Tamże, s. 339.

³⁷ Tamże, s. 385.

dla siebie samego. Rzecz znamienita: to nie *Sacrum* staje się «niezrozumiałe» poprzez mój akt, lecz ja jestem niepojęty przez *Sacrum*»³⁸.

Stosując terminologię Ricoeura, Tischner opisuje tu stan człowieka po upadku. Dopiero wtedy dochodzi do objawienia źródła sensu i rozpoznania aksjologicznej kondycji „ja”. Można wnioskować dalej – zrodzenie się „mowy wyznania” płynie z poczucia ekstremalnego zagrożenia aksjologicznego rdzenia, a także wtedy, w prośbie o ocalenie i uwiadomieniu możliwości zatraty, odsłania się sens „ja” jako wartości i osobowy charakter *Sacrum*. Czy jest to opowiedzenie się za Kierkegaardowskim ujęciem „obrazy” Boga jako kluczowego w kontakcie z Bogiem, czy za koncepcją zła jako przychodzącego z zewnątrz absurdu? Gdy weźmiemy pod uwagę dotychczas omówione wcześnie prace, to znajdziemy w nich obie koncepcje. Nacisk na pierwotną dobroć aksjologicznego „ja” sugeruje zewnętrzne wobec niego pochodzenie wartości negatywnych. Powyższy opis – na wewnętrzne skażenie niejednolitego „ja” – *aksjos*. Wydaje się, że Tischnerowski optymizm należy rozumieć jako świadectwo ocalenia poprzez wybaczenie, oraz odsłonięcia, dzięki tej „sytuacji granicznej”, właściwego sensu naturalnej ludzkiej samoafirmacji i dążenia do wewnętrznej wolności. Bóg we wczesnych pismach krakowskiego filozofa jest przede wszystkim Zbawcą i Mistrzem, wyzwalamym do rozwoju przez wybaczenie i aksjologiczne zobowiązanie na przyszłość.

Osoba może zawdzięczać wewnętrzną integrację Chrystusowi jako Wewnętrznemu Nauczycielowi i absolutnemu Świadkowi prawdy, której wiarygodność potwierdza następstwo zawierzeń w kolejnych pokoleniach tworzących Kościół. Jak widać, Tischnerowski humanizm ma źródła nie tyle filozoficzne, co religijne.

Przy takiej interpretacji relacji człowieka do Boga nie jest już trudno zrozumieć kierunek, jaki przybrała w *Filozofii dramatu* teoria spotkania – jest ono wzajemnym objawieniem się sobie twarzy, czyli, w języku Tischnera, aksjologicznych „ja”, w taki sposób, by możliwa była rozmowa, polegająca na wzajemnym kwestionowaniu i potwierdzaniu siebie przy pomocy pytań i odpowiedzi w trosce o możliwość wzajemnej pomocy w ocaleniu. Warunkiem takiego wzajemnego objawiania się jest dostrzeganie innego w horyzoncie nie tylko aksjologicznym, ale i agatologicznym, czyli wprowadzającym absolutne zobowiązanie moralne w postaci nakazu upersonifikowanego Dobra, ku któremu kieruje nas pragnienie innego, czyli – nieskończoności³⁹.

W ujęciu wątku dramatu najbliższym Tischnerowi myślicielem wydaje się Maurice Nedoncelle, wspomniany przez niego w wykładach z lat 1981–1983⁴⁰

³⁸ Tamże, s. 387.

³⁹ J. Tischner, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Editions du Dialogue, Paris 1990, s. 25–88.

⁴⁰ J. Tischner, *Etyka a historia. Wykłady*, opr. D. Kot, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2008, s. 140.

na temat *Fenomenologii ducha* Hegla. Krakowski filozof zwraca tam uwagę na znaczenie francuskiego pojęcia *reciprocité*, mocniejszego od polskiej „wzajemności”, bo sugerującego w fenomenologii autora *Prośby i modlitwy* „pewien typ wzajemnego tworzenia”⁴¹. Porównanie tekstów obu autorów ukazuje uderzające zbieżności ich poglądów na temat nie tylko wzajemności, ale i płaszczyzny spotkań międzyludzkich, odmiennej od hierarchicznej, a zarazem najgłębiej osobistej relacji z Bogiem w modlitwie. Wątkiem specyficznie chrześcijańskim w rozważaniach Nedoncelle’a, bez którego nie można zrozumieć Tischnerowskiej egologii, jest hierarchiczna relacja w rozmowie podmiotu z samym sobą, czyli *soliloquium*. Na końcu zbieżność chyba najważniejsza: procedury oczyszczenia doświadczenia egotycznego przy pomocy „redukcji jaźniowej”, odsłaniającej „ja” – aksjos – jako strukturę prostą i nieredukowalną do tego, co „moje” odpowiada psychologicznym wynikom medytacji jako duchowego ćwiczenia, skupiającego uwagę wokół „wewnętrznego człowieka” w oczekiwaniu o charakterze inwokacji⁴². Analogię tę można poprowadzić dalej. Jeśli pamiętamy, że następnym momentem modlitwy jest rozmowa z Bogiem (wg A. Foncka, omawiającego w *Dictionnaire de theologie catholique* koncepcje modlitwy u Ojców Kościoła⁴³), a więc – moment dialogiczny, być może okaże się, że rozwój egologii Tischnerowskiej w kierunku ukazywania złożoności pozornie prostego „ja” aksjologicznego i jego współkształtowania przez innego nie jest świadectwem zmiany podejścia do podmiotowości, a konsekwentnym wzbogaceniem jej charakterystyki, niekorygującym w istotny sposób dawnych ustaleń. „Ja” występuje jako monolit w stosunku do wartości przedmiotowych niższych od niego i jednocześnie odsłania swój aksjologicznie niejednorodny charakter w kontaktach z innymi ludźmi. Podstawowe znaczenie dla samopoznania, wewnętrznej integracji i charakteru międzyludzkich spotkań ma, jak wspomniałam wyżej, kontakt z Chrystusem – Wewnętrznym Nauczycielem. Na tym poziomie dopiero wykuwają się postawy praktyczne i wizje świata, obejmujące też narzędzia poznania określające specyfikę danej kultury. O ile w stosunku do świata zewnętrznego „ja” realizuje się jako jedność przez potwierdzanie własnej autonomii w naznaczaniu i przeobrażaniu go aktami solidaryzacji i desolidaryzacji oraz usuwanie „białych plam” aksjologicznych, o tyle w stosunku do Boga i wtórnie w stosunku do ludzi pierwszeństwo *ego* zastępuje zasada: „Jestem sobą dzięki Tobie”, chociaż krakowski myśliciel mocniej od zależności człowieka od *Sanctum* zaznacza wzajemność ich odniesień. Na tym właśnie poziomie może pojawić się sensowna ofiara z życia, a przynajmniej z poczucia własnego bezpieczeństwa dla ocalenia innych, ale

⁴¹ Tamże.

⁴² M. Nedoncelle, *Prośba i modlitwa. Notatki fenomenologiczne*, przeł. M. Tarnowska, Znak, Kraków 1996, s. 122.

⁴³ Por: tamże, s. 125.

to poświęcenie nigdy nie może objąć własnej osobistej wartości. Tak zatem Tischnerowskie przejście od metod fenomenologicznych, traktujących *ego* jako przedmiot badań jednej z ontologii regionalnych do filozofii innego i filozofii dialogu odpowiada zalecanemu przez dawnych mistrzów duchowego życia przechodzeniu drogi od skupienia wokół egotycznego centrum do transcendencji, której wstępnym warunkiem jest osiągnięcie koncentracji. Tischnerowskie poglądy na strukturę osoby nawiązują do doświadczeń i ustaleń neoplatońsko-augustyńskiej psychologii modlitwy, kierującej się formułą *ab exterioribus ad interiora, ab interioribus ad superiora*⁴⁴. W tym świetle metoda „redukcji jaźniowej”, zapoczątkowana przez Marcela a rozwinięta przez Tischnera, byłaby filozoficznym analogonem chrześcijańskiej lub buddyjskiej medytacji. Trzeba jednak pamiętać przy tym, że podobieństwo to ma granicę. Jest nią różnica między kontemplacyjnym charakterem podmiotu modlitwy i aktywną postawą „ja” aksjologicznego (*resp.* osobowego).

Tischnerowskie pojęcie pytania ma również wiele zbieżnych punktów z fundamentalnym dla Nedoncelle’a pojęciem prośby. Pytanie, tak samo jak prośba, jest skierowane do określonego adresata (angażuje wymiar „dla”), pozostaje też „apelem i oddaniem”, zdaje się bowiem na prawdomówność adresata, ujawniając biedę pytającego. Nedoncelle kładzie nacisk na duchowy wymiar prośby, pisząc o jej kontemplacyjnym charakterze, stwarzającym więź między ludźmi, która wyklucza przemoc moralną i umożliwia cielesne wycofanie się rozmówcy. Proszący i ofiarodawca dokonują ofiary z samych siebie, wyzbycie się ma tu charakter symboliczny i dlatego sposób formułowania apelu i sposób dawania są często ważniejsze od samego daru⁴⁵. Wolność obydwu podmiotów otwiera możliwość tragedii, wypływającej z niespełnienia prośby. Tischnerowskie pytanie jest również apelem do duchowej sfery innego, angażuje bowiem jego prawdomówność, czyli dziedzinę aksjologicznego „ja” i nie może zagadniętego zmusić do spełnienia woli pytającego. W pytaniu chodzi jednak przede wszystkim o prawdę w znaczeniu teoriopoznawczym, a wtórnie dopiero – o prawdę egzystencjalną i ontologiczną. Zawsze jednak u podłoża takiej prawdy leży prawda relacji międzyludzkich.

Ujęcie prośby u Nedoncelle’a i pytania u Tischnera jest bardzo zbliżone do charakterystyki „mowy pierwotnej” w filozofii Emmanuela Lévinasa – podobne jest zwłaszcza przeciwstawienie sobie mowy i przemocy. Dla filozofów wzajemności twarz innego nie jest jednak nigdy „znaczeniem bez kontekstu”, mistrzem o absolutnych wymaganiach i metafizycznym prześladowcą. Absolutny charakter wymagań twarzy wiąże się z jej zupełną biernością – w epifanii twarzy nie objawia się bowiem „inny” we wszystkich swych wymiarach,

⁴⁴ Tamże, s. 119.

⁴⁵ Tamże, s. 39.

lecz to, co znamionuje jego zupełną bezradność, i dlatego właśnie odsłania nieskończoność moralnego wymagania ochrony, kierowanej pragnieniem innego – czyli tego, kim podmiot, który pragnie, nigdy nie będzie. Inaczej „twarz” u Tischnera, która nie tylko odsłania swą bierność i niedostatek, ale też manifestuje ślady walki o wyzwolenie z tego stanu.

W swym studium z dziedziny filozofii polityki *Myślenie wobec zła*⁴⁶ Aleksander Bobko stawia tezę, że w filozofii krakowskiego autora dobro wiąże się zawsze z dramatem religijnym, co określa sens przejścia od aksjologii do odkrycia agatologicznego, ponadbyтового wymiaru religijnego dramatu: „ontologia, w której dobro jest ujmowane przez pryzmat bytu, estetyzuje problem człowieka, natomiast dramat religijny dotyka głębi dobra, które tkwi w samym człowieku. To konkretne dobro zostaje wzbudzone przez działanie łaski pochodzącej od nieskończonego dobra”⁴⁷.

Rzeczywiście, wprowadzenie agatologicznego wymiaru do rozważań Tischnera zbiega się z uznaniem doświadczenia mistycznego za wartościowe świadectwo na rzecz przeznaczenia człowieka do zbawienia (patrz *Drogi i bezdroża Bożego miłosierdzia*), a „ponadbytowość” Dobra znaczy tu po prostu „ponadoczesność”. W *Sporze o istnienie człowieka* ostateczną rękojmnią integralności „ja” na wszystkich poziomach jest obietnica uczestnictwa człowieka w Łasce niestworzonej. Wolność w pierwotnym znaczeniu polega na „wydarzeniu” agatologicznym. „Trzy momenty wydają się istotne: wdzięczność, posiadanie, wspaniałomyślność. Wdzięczność wiąże się ze sposobem przyjmowania wolności, a więc odnosi się wyłącznie do człowieka, dwa dalsze momenty dotyczą człowieka i – uwzględnwszy spiralę rozumienia – Boga”⁴⁸. Wszystko zatem, co przywodzi w doczesnej kondycji na myśl wizję „człowieka całkowitego”, jest metaforą jego nieskończonego powołania, a religijna perspektywa usprawiedliwia prometejskie i emancypacyjne dążenia w wymiarze ziemskim, ostrzegając jednocześnie przed niebezpieczeństwem „przedwczesnych syntez”, o których pisał Paul Ricoeur.

Wychodząc od takiej samej koncepcji genezy zła, Ricoeur (w *Metafizyce wolności*) i Tischner mają jednak różne koncepcje człowieka. Francuski myśliciel kładzie nacisk na wewnętrzne rozbicie *ego*, słabość syntez, niewyraźność zapośredniczających terminów, wreszcie – na znaczenie zbawienia religijnego dla stanu po upadku, postrzeganego jednak w perspektywie nieprzekraczalnej, ziemskiej kondycji. Ta nieprzekraczalność powoduje, że odrzuca on metody filozoficzne dążące do osiągnięcia rzeczywistości bezpośredniej. Inne jest stanowisko Tischnera, który akcentuje to, co w „ja” aktywne, dające się ująć

⁴⁶ A. Bobko, *Myślenie wobec zła. Polityczny i religijny wymiar myślenia w filozofii Kanta i Tischnera*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków – Rzeszów 2007.

⁴⁷ Tamże, s. 316.

⁴⁸ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Znak, Kraków 2001, s. 331.

w poznaniu bezpośrednim i spełniające rolę integrującą. Uzasadnienia dla swej optymistycznej koncepcji nie znajduje w ziemskiej egzystencji, ale w perspektywie teologicznej, która pozwala spoglądać na ziemską rzeczywistość jako aksjologicznie plastyczną.

Streszczenie

W artykule porównuję dwie teorie „ja” – jedną młodego Paula Ricoeura z książki *Metaphysique de la volonté* (szczególnie tom 2: *Finitude et culpabilité*) i drugą – teorię Józefa Tischnera. Problematyka „ja” stanowi główne pole badań aksjologicznych dla obu z nich. W pierwszej części staram się ukazać analizę koncepcji „patosu nędzy” w pracy francuskiego filozofa jako badanie prowadzone na polu antropologii kantowskiej, a dotyczące syntezy „człowieka całkowitego”. Kluczowym punktem tej analizy jest teoria zła. Głównym przedmiotem zainteresowania Tischnera jest struktura ludzkiego „ja” i metody przydatne do znalezienia bezpośredniego jego doświadczenia jako spójnego centrum osoby. Te badania są pod dużym wpływem koncepcji „wewnętrznego Nauczyciela” św. Augustyna oraz pojęcia „wzajemności” Maurice’a Nedoncelle’a. Inaczej niż filozofia działania Ricoeura, myśl Tischnerowska jest bliska prometejskiej wizji człowieka – dzięki otwarciu na perspektywę religijną.